

קובץ
הערות
התמימים ואנ"ש
• מאריסטאון •



גליון תת"פ (כה)

יום ההילולא
ג' תמוז ה'תש"פ

קובץ
הערות
התמימים ואנ"ש
• מאריסטאון •



גליון תת"פ (כה)

יום ההילולא
ג' תמוז ה'תש"פ

יו"ל ע"י מערכת
הערות התמימים ואנ"ש
דישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש - מאריסטאון
מאריסטאון, נ.דזש. 226 סאסעקס עווניר

חברי המערכת:
הרב שלום שי' שפאלטר
ראש המערכת

הת' מאיר שלמה שי' וילהלם
הת' מנחם מענדל שי' זאקליקובסקי
הת' מאיר שלמה שי' שם טוב
הת' יוסף יצחק שי' שמערלינג

ניתן לשלוח הערות ותגובות
ל-morristownhaaros@gmail.com

KOVETZ HA'AROS HATMIMIM V'ANASH
Issue #880 (25)

Published and Copyright © 2020

By

RABBINICAL COLLEGE OF AMERICA
226 Sussex Ave. Morristown, NJ 07960, USA

פתח דבר

בשבח והודי' להשי"ת שמחים אנו להגיש לקהל לומדי תורה, תומכיה ומכבדיה, את קובץ 'הערות התמימים ואנ"ש' גליון תת"פ (כה), הכולל פלפולים, הערות וביאורים בכל חלקי התורה, פרי עטם של רבני ותלמידי ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש – מאריסטאון.

קובץ זה יוצא לאור לקראת יום הקדוש ג' תמוז, יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע.

ידוע בשער בת רבים עד כמה עודד וביקש כ"ק אדמו"ר שתלמידי התמימים, ש'תורתם אומנתם'¹, ילמדו ויהגו בתורה באופן ד'לאפשה לה'², ושיעלו את חידושיהם על הכתב כדי להגדיל תורה ולהאדירה.

ובפרט כהכנה ליום ההילולא, אשר על זה אמר כ"ק אדמו"ר בשיחת ש"פ בא תש"נ (בנוגע להכנות ליו"ד שבט, יום הסתלקות כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע), וז"ל הק': "וויבאלד אז יעדער זאך הויבט זיך אן פון תורה – איז כדאי אז אין תורה עצמה זאל מען מאכן א "מוסד" חדש – דורך ארויסגעבן קובצי חידושי תורה, בנגלה ובחסידות, ובפרט בתורת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו".

ובקשר לזה כדאי לציין, שחלק גדול מההערות בקובץ זה הם בתורת רבינו.

והדגשה מיוחדת בשנה זו, בה מלאו **שבעים שנה** לנשיאות כ"ק אדמו"ר, וכבר הדגיש רבינו בכ"מ אשר הלימוד לאחר שבעים שנה הוא באופן אחר לגמרי, וכלשונו הק' בשיחת כ"ף מנ"א תשמ"ב (בקשר לשבעים שנה לישיבת תו"א בירושלים)³:

"... ועפ"ז מובן שאין הכונה לומר שלאחרי "לימוד של שבעים שנה" מפסיק האדם בלימוד התורה ח"ו, אלא אדרבה: לאחרי שהגיע לתכלית השלימות ד"לימוד של שבעים שנה", הרי הוא מתחיל בלימוד התורה באופן חדש לגמרי, שבאין ערוך כלל לגבי אופן הלימוד דשבעים שנה.

"... ועפ"ז מובן שלאחרי "לימוד של שבעים שנה" באים ללמוד באופן נעלה יותר שבאין ערוך כלל – בדוגמת ריחוק הערך שבין בחי' ימי עולם לגבי בחי' ימי קדם".

להעיר שבהשגח"פ ישנם בקובץ זה **ארבעים ושמונה** הערות, אשר ביחד עם הקובץ שנדפס לכבוד יו"ד שבט, בו היו **שבעים** הערות – הרי זה עולה במספר מאה

(1) ל' הש"ס בכ"מ. ראה שבת יא, א. ועוד.

(2) זהר ח"א יב, ב.

(3) תו"מ התועודיות תשמ"ב ח"ד ע' 2044.

ושמונה עשר, אשר בי"א ניסן שנה זו מלאו מאה ושמונה עשר שנה להולדת כ"ק אדמו"ר.

כמו"כ יש לציין שקובץ זה נכתב ויוצא לאור בימים קשים אלו אשר מגפה משתוללת בעולם, ודברי חז"ל⁴ שהתורה נקנית "בשימוש חכמים, בדיבוק חברים, בפלפול התלמידים" אינם מתקיימים באופן הרגיל כ"א באופנים שונים ומשונים, ואעפ"כ ישבו התמימים אשר דברי רבינו יקר וחביב בעיניהם ועסקו ב"כתר תורה"⁵ והגו בתורתנו הקדושה, והצליחו להעלות על הכתב דברי תורה שנתחדשו בימים אלו. ויתן השי"ת שמכאן ואילך נוכל להמשיך ללמוד את התורה הקדושה בתוך ד' אמות שבין כותלי ישיבתנו הקדושה, והרי "תורה בעידנא דעסיק בה מגנא ומצלא" לכו"ע⁶.



ב"ה אשר זכינו להוציא לאור בשנה זו, כמעט מידי שבת בשבתו, גליון קובץ הערות התמימים ואנ"ש.

אולם מאחר וגליונות אלו התפרסמו רק בין כותלי ישיבתנו, ראינו לעצמנו הזכות והחובה לצרף ולפרסם חלק מהערות אלו בקובץ זה שוב, לתועלת המעיינים והלומדים. חלק מהערות אלו אף הופיעו לכתחילה כשקו"ט בין רבני ותלמידי הישיבה במשך מספר גליונות, ולתועלת המעיינים שולבו הנה יחד כמקשה אחת.

חילקנו את הקובץ לשני שערים: שער הערות וביאורים ושער הערות קצרות. יש לציין שההערות בקובץ זה סודרו לפי סדר הא-ב של שמות התלמידים הכותבים, ולא לפי הנושאים⁷. אך בכדי להקל על המעיין למצוא את אשר לבו חפץ – נוסף בזאת תוכן העינים לפי הנושאים, בו מסודרות ההערות וכו' בהתאם לתוכנם.

ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר ש"פותחין בדבר מלכות"⁸, וש"יודפס בכל חוברת וחוברת איזה מאמר חסידות ושיחה (מאלו המאמרים והשיחות השייכים לבני הישיבות) כו"⁹ – עיטרנו את ראש הקובץ בשיחה מאת כ"ק אדמו"ר, 'הדרן' על מסכת קידושין (המסכת הנלמדת השנה בישיבות חב"ד) משיחת יו"ד שבט תשכ"ב¹⁰ (בלתי מוגה). לחביבותא דמילתא הוספנו ג"כ מכתב מכ"ק אדמו"ר שנכתב מספר

(4) אבות פ"ו מ"ו.

(5) אבות פ"ד מי"ג.

(6) סוטה כא, א.

(7) על פי הוראתו הק' של כ"ק אדמו"ר לתלמידים השלוחים לישיבה גדולה במלברון בשנת

תשל"ג.

(8) ראה שיחת ב' אייר ה'שי"ת (תו"מ ח"א ע' 115). וש"נ.

(9) ראה אג"ק ח"ז אגרת ע' שלה (ב'קצב).

(10) תו"מ חל"ג ע' 61 ואילך.

ימים אחרי התוועדות זו¹¹, ובה כתב כ"ק אדמו"ר בקצרה את מה שנתבאר בהתוועדות.

השיחה והמכתב נדפסים ברשות 'ועד הנחות בלה"ק' והוצאת הספרים 'קה"ת', ותודתנו נתונה להם על כך.

בתור הוספה – מכיוון שקובץ זה יוצא לאור בקשר עם יום הגדול הקדוש ג' תמוז, השייך ל"משה שבדרונו"¹² – הדפסנו קונטרס בביאור ענינו, מעלתו ויחודו של משה רבינו ע"ה לאור ביאורי כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות.

חלק מקונטרס זה נדפס לפני שנתיים (בגליון תתל"ב – ג' תמוז תשע"ח), וכעת אנו מגישים את הקונטרס בשלימותו ובמהדורה חדשה.

הקונטרס נערך על ידי חברי המערכת דשנת תשע"ח הת' מנחם מענדל שי' סלאווין והת' מנחם שי' שמערלינג, ותודתנו העמוקה נתונה להם על כך שהואילו לתת לנו קונטרס זה לפרסמו מעל במה זו, וזכות הרבים תלויה בהם.

כאן המקום להודות להגה"ח הרב שלום שי' שפאלטר, אשר עומד כראש המערכת עשיריות בשנים – עבור עזרתו בעריכת קובץ זה.

תודתנו נתונה גם להרה"ת חיים שי' שפירא, מנהל רוחני דשיבתנו הק', שמשקיע רוב זמנו ומרצו להצלחת התלמידים; ולהמנהל כללי, שליח הראשי למדינת נ.דזש., הרה"ת משה שי' הערסאן על מסירותו הנפלאה לכל עניני הישיבה בגו"ר –

יאריך ה' ימים על ממלכתם בעבודת הקודש ויראו פרי טוב מכל עמלם, ותהא משכורתם שלימה מאת השי"ת.



תקוותינו שיהי' קובץ זה לנח"ר כ"ק אדמו"ר, ואנו תפילה, שבזכות ההתעסקות וההוספה בתורה, אשר על זה אמר כ"ק אדמו"ר¹³ שהיא הכנה ל"תורה חדשה מאתי תצא"¹⁴ – יחוס וירחם ה' עלינו, ונזכה בקרוב ממש לקיום היעוד ד"הקיצו ורננו גו"¹⁵, ומלכנו נשיאנו בתוכם ובראשם, ויוליכנו קוממיות לארצנו הק', וישמיענו נפלאות מתורתו – "תורה חדשה מאתי תצא".

המערכת

מוצש"ק ש"פ שלח, יום הבהיר כ"ח סיון, ה'תש"פ
שבעים שנה לנשיאת כ"ק אדמו"ר זי"ע
מאריסטאון, נ.דזש.

11) אג"ק חכ"ב ס"ע קכד ואילך (מכתב ח'שלא).

12) כידוע מאמר התקוני זהר (תסט (קיד, א). וראה תניא פמ"ב. ועוד) ש"אתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא". ויתירה מזו, הרי "אין דור שאין בו כמשה" (ב"ר פנ"ו, ז).

13) בשיחת ש"פ נשא תנש"א.

14) ישעי' נא, ד.

15) ישעי' כו, יט.

מפתח ענינים

ג פתח דבר
 ז מפתח ענינים

דבר מלכות

ט סיום מסכת קידושין
 משיחת יו"ד שבט תשכ"ב
 כה בענין הנ"ל
 אגרות קודש מכתב ח'שלא

תורת רבינו

ה האם להתלונן להקב"ה בעת צרה נוגד את האמונה בו
 הת' קלמן שי' איזאווי
 רעא יסוד ההכרח לב' תקופות
 הנ"ל
 רעג קם רבה שחטיה לרבי זירא
 הרב אלימלך שי' באקמאן
 רפא החילוק בין ג' ראשונות וג' אחרונות לי"ב אמצעיות
 הת' דובער שי' דאנאווי
 עו שי' הרמב"ם בביטול מנהגו של עולם לעת"ל
 הרב אליקים שי' וואלף
 רפג פסיקת דין ע"י נשמות לאחר פטירתם
 הנ"ל
 פד חקירת רבינו בגדר חיוב האב במצות מילה
 הת' מאיר שלמה שי' וילהלם
 רפה הערה בהתוועדות כ' אב תשל"א
 הנ"ל

קנ העבודה של דור השביעי
 הת' מנחם מענדל שי' זאקליקובסקי

קנו "שואלין ודורשין בהלכות החג" קודם ר"ה ויו"כ
 הת' לוי שי' טייכטל

קפז משתה ושמחה בחנוכה
 הת' שלום דובער שי' ליווי

רב "לעת" ל"כאו"א מראה באצבעו ואומר זה"
 הת' יהושע נחום שי' שמוטקין

רצט הערה בלקו"ש חי"א פרשת בשלח
 הת' מנחם שי' שמערלינג

רמב "אחרים אומרים"
 קבוצת לומדי לקוטי שיחות בישיבה

נגלה

לא דין מילה קודם זמנה
 הת' מיכאל שי' אברהם

מד אם אשה חייבת למול את בנה
 הת' ישעיהו שי' בעגון

רעו מקור דין גרעון כסף במוכר עצמו לישראל
 הנ"ל

רעח אי ביאה איקרי קנין
 הת' מנחם מענדל שי' גאלדמאן

מז דין היסח הדעת בז"נ
 הרב יהושע אברהם הכהן שי' דובינסקי

קנג חביל גופייהו - קודם מתן תורה
 הת' ישראל ארי' שי' חן

קס חלוקת הארץ ע"י הנשיאים
 הת' מנחם מענדל שי' טענעבוים

- קע..... בטעם תקנת עירוב תבשילין
הת' שלום דובער הכהן שי' פרידמן
- רצח..... הערה בקידושין דף ד' ע"א
הת' יהושע נחום שי' שמוטקין
- רה..... שי' התוס' בקידושין בפחות מפרוטה
הת' ישראל ארי' ליב שי' שם טוב
- רז..... חיוב המשלח בדבר עבירה מדין לפני עור
הת' לוי יצחק שי' שם טוב
- רי..... וניפשטו קידושין בכולה
הת' מאיר שלמה שי' שם טוב
- ריד..... קידושין מדין ערב ומדין עבד כנעני
הרב שלום שי' שפאלטר
- ש..... הערה בתוד"ה ויצאה חנם
הת' יוסף משה שי' שפאלטר
- רל..... אין שליח לדבר עבירה
הת' ישראל ארי' ליב שי' ששונקין

חסידות

- רפ..... ביאור בד"ה כי תבואו תשי"ב
הת' מנחם מענדל שי' גבאי
- פט..... סיכום וביאור ענין המשכת העצמות ע"י לימוד התורה - בהמשך רס"ז....
הת' שניאור זלמן שי' וילהלם
- קסז..... "והיא היא תורת הבעש"ט ז"ל"
הרב אפרים שי' פיקרסקי
- קעב..... אהבה "בכל מאדך" עפ"י נגלה וחסידות
הרב נח יצחק שי' קיין
- רצו..... בענין תשובה באותו מקום דוקא
הרב צבי אלימלך שי' ריבקיין

הלכה ומנהג

בדין תפילת תשלומין ובירור שיטת אדה"ז בזה..... עא
הת' ברוך שניאור הכהן שי' דערען

הערות קצרות בסי' רמ"ג..... עח
הרב מנחם מענדל שי' ווייס

בדין נטילת הצפרניים בערב שבת (גליון)..... פא
הת' מנחם מענדל הכהן שי' ווייספיש
הת' יוסף יצחק הכהן שי' פלדמן

צירוף עשרה למניין כשרואים זה את זה לשיטת אדה"ז..... צט
הרב שמואל שי' זאיאנץ

חיוב נשים בזכירת יצי"מ לשיטת אדה"ז..... קלח
הנ"ל

הערה בדברי המ"א בגדר של שוגג..... רפט
הת' נח שי' לינטן

הערה בשו"ע אדה"ז סי' שי"ט..... רצ
הנ"ל

הפסק בין ברכה לביעור שביום..... רצב
הת' יוסף יצחק הכהן שי' פלדמן

קעח **Brushing Teeth on Shabbos**
Rabbi Dr. Ephraim Rudolph DDS

בדין אמירת "הרי את מקודשת לי"..... רלו
תלמידי שיעור ג' דישיבת תפארת בחורים

שונות

בענין החלומות בלילה..... קסד
הת' ראובן יהודה שי' מאיר

יא

יום ההילולא ג' תמוז - ה'תש"פ

עבודה בבכורים רצד
הת' משה אהרן שי' קולין

הוספה

ענינו, מעלתו ויחודו של משה רבינו ע"ה שא
לאור ביאורי כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות

דבר מלכות



סיום מסכת קידושין¹

צ"ב: מ"ש רבי נהוראי בענין מעלת התורה על "כל אומנות שבעולם" - הוא לכאורה לימוד ע"מ לקבל פרס \ טעם השינויים בין המשנה - שהמשנה מפרטת יותר (חולי ויסורין, עוה"ז ועוה"ב), היפך הרגיל [ואף שרוב הלומדים אינם עוסקים בשאלות כגון דא, לאמיתו של ענין זהו חלק מתורה אחת] \ הביאור: מאמר ר' נהוראי הוא בנוגע לחיוב לימוד התורה של האב לבנו בקטנותו, ובגיל זה הלימוד הוא ע"מ לקבל פרס \ ובזה גופא - בזמן המשנה אפשר עדיין לדבר על עוה"ב, משא"כ לאחר התגברות החושך צ"ל הדיבור על שכר גשמי \ ולכן לא נזכר בברייתא חולי ויסורין, כי מצד "חולשא דנשמטא" נרגש אצלו "תוקפא דגופא" וחושב שאינו צריך להתיימש מחולי ויסורין \ ביאור דברי רש"י "שנאמר עוד ינובון בשיבה" - "יצמחו צמח": כוונתו שגם ע"י הלימוד באופן זה באים סו"ס לביאת המשיח

.א.

בסיום² מסכת קידושין שנינו:

"רבי נהוראי אומר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה שאדם אוכל משכרה בעוה"ז והקרן קיימת לו לעוה"ב, ושאר כל אומנות אינן כן, כשאדם בא לידי חולי או לידי זקנה או לידי יסורין ואינו יכול לעסוק במלאכתו הרי הוא מת ברעב, אבל התורה אינה כן אלא משמרתו מכל רע בנערותו ונותנת לו אחרית ותקוה בזקנותו, בנערותו מהו אומר³ וקוי ה' יחליפו כח, בזקנותו מהו אומר⁴ עוד ינובון בשיבה, וכן הוא אומר באברהם אבינו ואברהם זקן גו' וה' ברך את אברהם בכל⁵, מצינו שעשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה, שנאמר⁶ עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרת מצותי חוקותי ותורותי".

וצריך להבין:

למה מסביר רבי נהוראי שההכרח דלימוד התורה הוא בגלל מעלתה ביחס לכל אומנות שבעולם, שהאדם אינו יכול לעסוק בהם כשבא לידי זקנה וכו', ואילו התורה

(1) משיחת יום ב' פ' בשלח, יו"ד שבט, תשכ"ב. נדפס בתורת מנחם חל"ג ע' 61 ואילך, ונדפס כאן ברשות ועד הנחות בלה"ק.

(2) תוכן וקיצור הסיום - מופיע במכתב ט"ו בשבט שנה זו (אג"ק חכ"ב ס"ע קכד ואילך), ונדפס לקמן ע' כו.

(3) ישעי' מ, לא.

(4) תהלים צב, טו.

(5) חיי שרה כד, א.

(6) תולדות כו, ה.

"נותנת לו אחרית ותקוה בזקנותו" – שזהו לימוד התורה בגלל השכר הצפון בה, "על מנת לקבל פרס" – בה בשעה שיש ציווי⁷ "הוּו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס"?

ב.

הנה, מאמר זה הובא גם בכרייתא שם:

"תניא רבי נהוראי אומר וכו', שכל אומנות שבעולם אין עומדת לו אלא בימי ילדותו, אבל בימי זקנותו הרי הוא מוטל ברעב, אבל תורה אינה כן, עומדת לו לאדם בעת ילדותו ונותנת לו אחרית ותקוה בעת זקנותו וכו'".

וצריך להבין טעם השינויים במאמר זה בין המשנה לברייתא⁸ – ובהקדמה:

בדרך כלל באה הברייתא לפרש יותר את דברי המשנה, וכמ"ש הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות⁹ (ובארוכה יותר בספרים שלאח"ז¹⁰), שדבריו של רבינו הקדוש במשנה הם "דבר קצר כולל ענינים רבים, והי' הכל מבואר לו לחדוד שכלו", ואח"כ הוצרכו "לבאר המשנה" ע"י הברייתות "שלא היו . . . כצחות דברי המשנה . . . וקוצר מילי".

כלומר: בזמן המשנה, שעליו נאמר¹¹ "ותותר בימי רבי", היינו, שהיו עדיין "שיריים" מהארה שהאירה בביהמ"ק, שאז הי' הענין ד"יָרָאָה – יָרָאָה", "כדרך שבא לראות כך בא ליראות"¹² – אזי הי' רוחב המוחין והלבבות, ולכן הי' מספיק קיצור הלשון שבמשנה; משא"כ לאח"ז, כשנעשה תוקף הגלות, נתרבו הגזירות ונתמעטו הלבבות – אזי הוצרכו לבאר כל ענין בכמה הסברים ובריבוי אותיות.

דוגמא לדבר: בנוגע לחכם – אמרו חז"ל¹³ "די לחכימא ברמיזא", שמספיק אפילו רמז בלבד; חכם שאינו גדול כ"כ – מספיק שיאמרו לו קיצור דברים; ואילו תלמיד, ובפרט תלמיד קטן – צריכים לבאר ולהסביר לו כל ענין בכמה הסברים ודוגמאות עד שיבין זאת.

(7) אבות פ"א מ"ג.

(8) ראה גם תו"מ ח"א ע' 152 ואילך.

(9) ד"ה אח"כ ראה להסתפק.

(10) ראה "מבוא לתלמוד" ו"קיצור כללי התלמוד" שבש"ס (הוצאת ווילנא) אחרי מס' ברכות.

(11) שבת ק"ג, ב. וראה תו"א מג"א (בהוספות) ק"ז, ד. ובכ"מ.

(12) חגיגה ב, א. וראה אוה"ת ס"פ וירא (קג, ב ואילך).

(13) מדרש משלי כב, ו. זהר ח"א כו, ב. ח"ג רכט, סע"ב. רפ, ב. ועוד. וראה תו"א נח ט, סע"ב.

לקו"ת ויקרא ה, ריש ע"ב. שלח לח, ב. סה"מ תשי"א ע' 13. ובכ"מ.

ונמצא, שכללות החילוק שבין המשנה להברייתא הוא – שבברייתא באים עניני המשנה בתוספת פרטים, ביאורים והסברים.

ואילו במשנה וברייתא דידן מצינו היפך הדברים – שהמשנה מפרטת יותר מהברייתא:

(א) במשנה נאמר שמעלת התורה היא "שאדם אוכל משכרה בעוה"ז והקרן קיימת לו לעוה"ב", ואילו בברייתא מדבר רק אודות עוה"ז, ולא מזכיר אודות עוה"ב.

(ב) בנוגע לעוה"ז גופא – במשנה נאמר שכל האומנות שבעולם אינם עומדת כש"אדם בא לידי חולי או לידי זקנה או לידי יסורין", ואילו בברייתא מדובר רק אודות "ימי זקנותו", ולא נזכר חולי או יסורין.

והיינו, שנוסף על הקושיא דהשמטת חולי ויסורין בברייתא כשלעצמה, אף שהעדר ההתעסקות בכל האומנות שבעולם היא לא רק ב"ימי זקנותו", אלא גם כש"בא לידי חולי או לידי יסורין" – הנה אפילו אם ימצאו תירוץ על זה, נשאר עדיין השאלה שלכאורה היתה הברייתא צריכה לפרט יותר מהמשנה.

ג.

ולהעיר:

רובם ככולם של לומדי המסכתות, אינם מתעכבים על שאלות כגון-דא, ובפרט כאשר מדובר אודות ענין של אגדתא שבתורה, הרי בודאי שאין צורך להתעכב על זה.

אבל לאמיתתו של ענין, הרי:

(א) גם ענינים כגון-דא הם ענינים עיקריים בלימוד תושבע"פ, שכן, בלימוד חכמה צריך לידע את דרכי חכמה זו.

(ב) בנוגע לאגדתא שבתורה – הרי התורה היא "תורה אחת", כך, שהן הלכה והן אגדה הם באותו חלק בתושבע"פ, אלא, שבמקום שיש סתירה ביניהם, נפסק הדין ע"פ חלק ההלכה ולא ע"פ חלק האגדה, אבל בענין שאין בו הוראה בחלק ההלכה, למדים שפיר מחלק האגדה, ועד"ז במקום שיש ספק בהלכה, פושטים הספק מחלק האגדה.

[וע"פ חילוק זה מתורצת הקושיא מהא דמצינו בכו"כ מקומות בש"ס ש"אין למדין מן האגדות¹⁴, ואעפ"כ מצינו שלמדים כו"כ דינים גם מאגדות שבתורה¹⁵],

ועד"ז בכללות ההלכה והאגדה, דהיינו מדרשים וזהר לגבי ש"ס, הרי ידוע בכללי הפוסקים¹⁶ שבמקום שאין בירור הלכה בש"ס, כיון שנשאר ספק, או שלא הובא דין זה, אזי פוסקים על יסוד הנמצא במדרשים וזהר.

ד.

והביאור בכל זה:

מאמרו של רבי נהוראי בביאור מעלת התורה לגבי כל שאר אומנות שבעולם – הוא בנוגע להחויב שחייב האב ללמד את בנו תורה¹⁷ ("איני מלמד את בני אלא תורה"), היינו, שהבן הוא בימי הילדות, שהחויב ללמדו תורה הוא רק על האב.

ובגיל כזה – אי אפשר לדבר עמו אודות יוקר התורה עצמה, שהרי מצד קטנותו אינו מבין את יוקר התורה, ולכן צריך למשכו לתורה ע"י ענינים של שכר, "על מנת לקבל פרס", ע"ז שמבטיחים לו ענינים כאלו שמתאימים להבנתו והשגתו.

אם ידברו עמו רק אודות לימוד התורה כשלעצמו – אזי לא ירצה הבן ללמוד, והרי כדי שהלימוד יהי בהצלחה, לא מספיקה "יראת הרצועה" בלבד [שזהו רק בהתחלת הלימוד, קודם שמכניסים אותו אל ה"חדר"], אלא צריך גם שיהי "לבו חפץ"¹⁸, ולכן, כשמכניסים אותו אל ה"חדר", צריכים להבטיח לו ענינים כאלו שיש לו בהם הבנה והשגה, נועם ועריבות ("געשמאק").

וכפי שמבאר הרמב"ם בפירוש המשניות ר"פ חלק סדר לימוד התורה, ש"נער קטן . . למיעוט שניו וחולשת שכלו . . יצטרך המלמד . . שיזרוז אותו על הלימוד בדברים שהם אהובים אצלו לקטנות שניו, ויאמר לו, קרא ואתן לך אגוזים וכו'", וממשיך לפרט כמה דרגות בזה – שכאשר יגדל מעט, "יאמר לו מלמדו, קרא ואקח לך מנעלין יפים או בגדים חמודים", וכשיגדל עוד, "יאמר לו רבו למוד . . ואתן לך דינר כו'", וכשיגדל יותר, "יאמר לו רבו למוד כדי שתהי ראש ודיין ויכבדוך בני אדם

14 ראה ירושלמי פאה פ"ב ה"ד. חגיגה פ"א ה"ח.

15 ראה אנציק' תלמודית ערך הלכה ס"ה (כרך ט"ע רנב ואילך). וש"נ. וראה גם תו"מ חל"א ע' 173. וש"נ.

16 ראה אנציק' תלמודית שם (ס"ע רנד ואילך). וש"נ. וראה גם לקו"ש חכ"ג ריש ע' 102. וש"נ.

17 רמב"ם הל' ת"ת פ"א ה"א-ב. טושו"ע יו"ד רסרמ"ה. הל' ת"ת לאדה"ז בתחלתן.

18 ראה ע"ז יט, א.

כו", ועד שסוכ"ס יגיע למעמד ומצב כזה שיבין את יוקר התורה עצמה, ואז לא יצטרכו למשכו ללמוד תורה "על מנת לקבל פרס".

וכמו"כ כותב הרמב"ם בקיצור בפ"י מהלכות תשובה: "אמרו חכמים¹⁹ לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה . . . לפיכך כשמלמדין את הקטנים . . . אין מלמדין אותם אלא לעבוד . . . כדי לקבל שכר, עד שתרבה דעתן וכו'".

ועל זה אומר רבי נהוראי, שכאשר מדובר אודות בן שאביו צריך לחנכו וללמדו תורה, צריך להסביר לו את מעלת התורה ביחס לכל אומנות שבעולם:

כאשר מדובר אודות החיוב דלימוד התורה אצל גדול – אין מקום לבאר מעלת התורה לגבי כל אומנות שבעולם, שהרי לימוד התורה צריך להיות "שלא על מנת לקבל פרס";

אבל כאשר מדובר אודות "מלמד את בני" – צריך להסביר לו את מעלת התורה לגבי כל אומנות שבעולם, היינו, שגם בהיותו במצב ההוה שחשוב ונוגע לו ענין של "פרס", ענין הפרנסה, כדאי ומשתלם לו להעדיף את התורה יותר מכל אומנות שבעולם.

ה.

ובאופן הסברת מעלת התורה לגבי כל אומנות שבעולם – יש חילוק בין המשנה להברייתא:

ובהקדמה – שהתורה (ובמילא גם העולם שנברא ע"י התורה, כמאמר²⁰ "אסתכל באורייתא וברא עלמא") היא באופן של כללות ופרטות²¹,

[ולדוגמא: המוזכר לעיל (סמ"ט) שישנו החילוק שבין הלכה ואגדה כפי שהוא בפרטיות בש"ס גופא, או כפי שהוא בכללות יותר – ש"ס לגבי מדרש וזהר],

ובנדו"ד, כשם שבחיי כל אדם בפרט יש חילוק בין ימי הילדות, ימי ושנות החינוך, בהיותו "מקבל", ובין ימי הגדלות, כשעומד ברשות עצמו (איזהו גדול הסמוך על שולחן עצמו²²), ועאכו"כ כשנעשה משפיע לאחרים – הנה עד"ז ישנו גם חילוק בכללות סדר הדורות:

19 פסחים נ, ב. וש"נ.

20 זח"ב קסא, ריש ע"ב.

21 ראה חגיגה ו, סע"א ואילך. וש"נ.

22 ראה ב"מ יב, ריש ע"ב.

בדורות שבהם האיר אלקות בגלוי – הי' נקל יותר להגיע להבנת יוקר התורה מצד עצמה. וגם לפנ"ז, בתקופת החינוך, כאשר עדיין הי' נוגע ענין של פרנסה ושכר – הי' תופס מקום גם ענין של פרנסה ושכר רוחניים;

משא"כ לאחרי שנתגבר החושך (עי"ז שנתמעט האור) – הנה כשמדברים אודות ענינים של שכר בתקופת החינוך, צריכים לדבר אודות שכר גשמי בלבד, ואם יסבירו לו אודות שכר רוחני, לא יפעלו הדברים אצלו ("דאָס וועט אים ניט נעמען"), כיון שאין לו הבנה בענינים רוחניים, להיותו בדור יתום, חושך כפול ומכופל.

ולכן:

כאשר רבי נהוראי מורה הוראה עבור זמן המשנה – ביכלתו לדבר גם אודות "עולם הבא", ולומר, שמעלת התורה היא "שאדם אוכל משכרה בעוה"ז והקרן קיימת לו לעוה"ב", כי, בזמן המשנה, גם בן קטן בשנות החינוך היתה לו ידיעה ו"געשמאַק" בהענין ד"עולם הבא", ולכן היו יכולים להסביר לו ולפעול עליו לבחור בתורה ולא בכל אומנות שבעולם, בגלל ש"הקרן קיימת לו לעוה"ב".

אלא, שלהיותו עדיין בשנות החינוך, שומע הוא אמנם אודות עוה"ב, אבל בינתיים צריך הוא גם עוה"ז; ולכן צריך רבי נהוראי להוסיף ולומר שגם בעוה"ז גדלה מעלת התורה על כל אומנות שבעולם – כי, "שאר כל אומנות . . . כשאדם . . . אינו יכול לעסוק במלאכתו הרי הוא מת ברעב, אבל התורה כו".

משא"כ בדור שלאחרי חתימת המשנה ע"י רבינו הקדוש, כשנתמעטו הלבבות ונתרבו הגזירות בגשמיות, בגלל שברוחניות נתגבר החושך בעולם – אי אפשר להסביר לבן קטן שמעלת התורה היא שעל ידה זוכים לעולם הבא, כיון שאין לו השגה בזה, ועאכו"כ שאין לו חוש וטעם בזה.

ולכן, במאמרו של רבי נהוראי בברייתא – לא נזכר הענין דעוה"ב, כיון שהסברה זו שייכת לזמן המשנה דוקא.

ה.

ועד"ז ישנו חילוק בין המשנה לברייתא בנוגע לביאור מעלת התורה על כל שאר האומנות בעוה"ז, כיון שיש זמנים שהאדם "אינו יכול לעסוק במלאכתו" – שבמשנה נאמר "כשאדם בא לידי חולי או לידי זקנה או לידי יסורין", ואילו בברייתא נזכר רק "ימי זקנותו":

ובהקדמה – שכשם שמצד חולשא דגופא נעשה תוקפא דנשמתא, כמו"כ מצד חולשא דנשמתא נעשה תוקפא דגופא²³.

ולכן, כאשר נעשה חושך בענינים רוחניים (חולשא דנשמתא), נעשה תוקף בעניני הגוף – שנרגש אצלו שמצד עצמו יכול להיות בריא ושלם, עד לימי הזקנה, כטבע העולם שבימי הזקנה נעשית חלישות, אבל לולי זאת, אין לו לחשוש מענין של חולי או יסורים, כיון שבידו תלוי הדבר (ע"ד מארז"ל²⁴ "הכל בידי שמים חוץ מצינים פחים"):

בנוגע לחולי – כתב הרמב"ם בהלכות דעות²⁵ "כל המנהיג עצמו בדרכים אלו שהורינו, אני ערב לו שאינו בא לידי חולי כל ימיו";

ועאכו"כ בנוגע ליסורים – הרי "כל דרך איש ישר בעיניו"²⁶, ואינו רואה סיבה שיבואו עליו יסורים, שכן, "אין יסורין בלא עון"²⁷, וכדיוק התוס': "עון של מזיד" דוקא, ובמילא, אף שאינו במדריגת צדיק שאינו נכשל בענין בלתי-רצוי בשוגג, כמו"ש²⁸ "לא יאונה לצדיק כל און", אבל בנוגע למזיד הרי הוא בעה"ב על עצמו שלא לחטוא במזיד, ואז לא יבואו עליו יסורים.

ובענין זה יש חילוק בין זמן המשנה לזמן הברייתא:

בזמן המשנה, כשהיו שיריים מהארת אלקות שבביהמ"ק, והי' רוחב המוחין – ידע יהודי, גם מצד השכל של נפש הבהמית, שככל שישתדל באופן הנהגתו, הנה "כדבעי לי' למיעבד לא עבד"²⁹, ומה גם שמצד השוחד דאהבת עצמו (שאינן לך שוחד גדול מזה ש"יעור פקחים"³⁰), הרי "על כל פשעים תכסה אהבה"³¹, היינו, שאהבת עצמו מכסה (לא רק על ענין של שוגג, אלא) אפילו על "פשעים", "אלו המרדים"³², ענין של מזיד, כך שיתכן שעבר על פשע, במזיד, ומצד אהבת עצמו אינו יודע מזה, ובמילא, יש לו להתירא אפילו מן היסורים.

23 ראה זח"א קפ, ב. ושם קמ, ריש ע"ב. סה"מ תש"ט ס"ע 63.

24 כתובות ל, סע"א. וש"נ.

25 פ"ד ה"כ.

26 משלי כא, ב.

27 שבת נה, סע"א.

28 שם יב, כא.

29 כתובות סז, רע"א.

30 משפטים כג, ח.

31 משלי יו"ד, יב.

32 יומא לו, ב. וש"נ.

ועאכו"כ שיש לו להתיירא מן החולי – שהרי נוסף לכך שבחולי ישנם כו"כ דרגות, עד לדרגא הכי עליונה, שהחולי הוא מצד החסרון דשער הנו"ן (חולה בגימטריא מ"ט) דבינה³³, הנה גם בנוגע לחולי כפשוטו, הרי מ"ש הרמב"ם "אני ערב לו שאינו בא לידי חולי", אינו אלא למי שנזהר כל ימיו מ"מנהגות הרעים" שבענייני אכילה ושתיה, וכיון ש"על כל פשעים תכסה אהבה", אין זה דבר רחוק שיכשל לפעמים ב"מנהגות הרעים", היינו, שיאכל וישתה לא רק מצד הכרח בריאות הגוף, אלא מצד התאוה והתענוג של הגוף הגשמי, "חיך אוכל יטעם"³⁴, ובגלל זה יאכל וישתה יותר מן הראוי ("ממלא בטנו ואוכל אכילה גסה"³⁵), ועי"ז יבוא לידי חולי.

ולכן, במשנה נאמר ש"שאר כל אומנות . . . כשאדם בא לידי חולי או לידי זקנה או לידי יסורין ואינו יכול לעסוק במלאכתו כו" (לא רק זקנה, אלא גם חולי ויסורין) – כי, בזמן המשנה היו יכולים להסביר לבן בגיל חינוך את החסרון שבכל שאר האומנות לא רק כשיבוא לידי זקנה, שהכל מודים שבימי הזקנה נחלש הגוף, אלא עוד זאת, שצריך לחשוש שלא יוכל לעסוק בהם כשיבוא לידי חולי או יסורין, בידעו את המצב האמיתי (ללא השוחד דאהבת עצמו) שיש נתינת מקום שיבוא ח"ו לידי חולי או יסורין.

משא"כ בברייתא לא נזכר אודות חולי ויסורין – כיון שבזמן הברייתא לא הי' רוחב הדעת שיבין הבן שאי אפשר להיות בטוח שלא יבוא לידי חולי (עי"ז שיתנהג כפי הוראת הרמב"ם) או יסורין (עי"ז שיזהר מחטא במזיד); הדבר היחידי שיכולים להסביר לו הוא – "שכל אומנות שבעולם אין עומדות לו אלא בימי ילדותו, אבל בימי זקנותו הרי הוא מוטל ברעב, אבל תורה אינה כן, עומדת לו לאדם בעת ילדותו ונותנת לו אחרית ותקוה בעת זקנותו . . . עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו".

ו.

ויש להוסיף ולבאר מ"ש רש"י בפירוש הראי' "שנאמר עוד ינובון בשיבה" – "יצמחו צמח כו":

הפירוש הפשוט הוא, ש"ינובון" הוא מלשון תנובה, שהו"ע הפירות, והיינו, שגם בזמן השיבה שאין כח לחרוש לזרוע, יהיו הפירות ממה שלמד לפני כן, וכמ"ש רש"י לעיל מיני', ש"אוכל מן הקודמות"; אבל מה מוסיף רש"י התיבות "יצמחו צמח"?

ויש לומר הביאור בזה:

33 ראה טעהמ"צ להאריז"ל פ' וירא. מאו"א ת, לה. לקו"ת ברכה צו, ב. ובכ"מ.

34 איוב יב, יא.

35 רמב"ם שם הט"ו.

[כ"ק אדמו"ר הפסיק ואמר בבת-שחוק:;) אמרו חז"ל³⁶ "איתתא בהדי שותא פילכא", כך, שכל ענין שמדברים אודותיו, מסיימים סוכ"ס באימרה חסידית ("א וואַרט פון חסידות").]

איתא במדרש³⁷ - ונתבאר בארוכה בדרושי פ' לך לך לאדמו"ר מהר"ש³⁸ - "חמש אותיות נכפלו וכולם לשון גאולה", ומונה את כל האותיות הסופיות, החל מכ"ף, "שבו נגאל אברהם אבינו . . . שנאמר³⁹ לך לך מארצך", וכן מ"ם סופית, נו"ן סופית, ופ' סופית, עד לצ' סופית, ש"בו עתיד הקב"ה לגאול לישראל . . . שנאמר⁴⁰ איש צמח שמו ומתחתיו יצמח".

וענין זה מרמז רש"י בהוספת התיבות "יצמחו צמח" - שגם כאשר אדם מלמד את בנו תורה, שזהו אופן הלימוד על מנת לקבל פרס, הנה עי"ז באים לגילוי המשיח!

לכאורה יכולים לשאול: כיון שבימות המשיח יהי' גילוי עצמות ומהות, צריכה להיות גם העבודה מעין זה - שלא על מנת לקבל פרס, כי אם כדי לקיים ציווי הבורא. וא"כ, כיצד יכולים לבוא לגילוי המשיח ע"י הלימוד שאדם מלמד את בנו תורה, לימוד על מנת לקבל פרס?

והביאור בזה - כמבואר בארוכה בתניא⁴¹ שהעיקר הוא שיהי' הענין ד"לעשותו"⁴², ו"מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה"⁴³, וע"ד המבואר בקונטרס אחרון⁴⁴ ש"כשמתפלל בכוונה אפילו תפלה אחת מלוקטת מתפלות כל השנה", אזי מעלה את כל התפלות שהתפלל לפני"ז.

ולכן, צריכים לדעת, שלמרות שנמצאים בזמן הגלות, זמן הברייתא, ועאכו"כ לאחרי זה, בזמן האמוראים, שמלבד הענין ד"שמונים פלגשים, אלו הברייתות", ניתוסף הענין ד"עלמות אין מספר, אלו ההלכות שהן מימרות האמוראים"⁴⁵ - הנה ע"י העבודה במשך זמן הגלות, שלומדים תורה ומקיימים מצוות "לדעת זה

(36) מגילה יד, ב.

(37) פדר"א פמ"ח. יל"ש ר"פ לך לך (רמז סד). וראה גם במדבר פ"ח, כא. תנחומא קרח יב.

(38) ד"ה ויאמר גו' לך לך תרכ"ז. תר"ל (סה"מ תרכ"ז ותר"ל ע' ט).

(39) ר"פ לך לך.

(40) זכר' ו, יב.

(41) פי"ז ואילך.

(42) נצבים ל, יד.

(43) קידושין מ, א. ועוד. וראה תניא פט"ז.

(44) תניא קנד, ב.

(45) ראה תו"א שמות מט, ב ואילך. - ע"פ שהש"ר פ"ו, ט (ב).

התינוק⁴⁶, פועלים סוכ"ס הענין ד"יצמחו צמח", "איש צמח שמו ומתחתיו יצמח",
ביאת משיח צדקנו,

שאז יקויים היעוד "דשנים ורעננים יהיו" בתכליתו ולאמיתתו, למטה מעשרה
טפחים, בביאת מלכא משיחא.



46) ראה שו"ת הריב"ש סקנ"ו. הובא בסהמ"צ להצ"צ שרש מצות התפלה רפ"ח (דרמ"צ קיו,

בענין הנ"ל¹

ב"ה, עש"ק ט"ו בשבט, ה'תשכ"ב

ברוקלין, נ. י.

הרה"ג הור"ח אי"א נו"נ רב פעלים בעל מדות
וכו' לוי שי'

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכתבו הזמנה והודעה ע"ד ת"ת דרבים במסכת קדושין,
ומסיבת הסיום במוצש"ק אור ליום ראשון בשבת דפרשת מתן תורה.

ודבר בעתו מה טוב, שהרי סיום המסכת – תניא ר' נהוראי אומר כו' – מדבר
במעלת התורה, מעלתה לא רק בנוגע לעולם הבא ועניניו, כי אם גם בהנוגע לעולם
הזה ועניניו, ואדרבה – ההדגשה היא איך שטובה היא מכל אומנות שבעולם בנוגע
לשכר בעולם הזה.

ולהעיר בסיום הנ"ל, שלכאורה מצינו בזה היפך הכלל הידוע, אשר הברייתא
מוסיפה על הענינים שבמשנה ומבארת ומפרטת אותם יותר, דכיון שנתרבו הגזירות
ונתמעטו הלבבות וכו' הרי "קוצר מילי" של המשנה, שהיא "דבר קצר וכולל ענינים
רבים" אינו מספיק, מפני ירידת הדור. ובברייתא דר' נהוראי הוא להיפך, שדברי
המשנה באו בפירוט יותר, בהזכירה חולה, זקנה ויסורים, ולא רק זקנה כמו בברייתא.
כן נמצא במשנה גם הטעם להחשיבות דתורה – כי שכרה בעוה"ז ובעוה"ב, ושאר כל
אומנות רק בעוה"ז, והושמט טעם זה בברייתא.

ח'שלא

נדפסה בלקו"ש ח"ו ע' 319 והושלמה עפ"י העתק המזכירות.

הרה"ג... לוי: בילצקי. אגרות נוספות אליו – לעיל ח"ח ו'תקטז. ח"ז ו'רעא.

ולהעיר: ראה באופן אחר – לקו"ש ח"ט 533 ואילך.

וכדרז"ל: תענית כו, ב.

ומבארת ומפרטת: גם בברייתא כאן – מבאר יותר ומביא גם סיום הכתובים דקווי ה' ועוד ינובון
ודלא כבמשנה.

קוצר מילי... דבר קצר – ענינים רבים: הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ.

(1) תוכן וקיצור סיום הנ"ל – אג"ק חכ"ב ס"ע קכד ואילך (מכתב ח'שלא). נדפס כאן ברשות
הוצאת ספרים 'קה"ת'.

– ודרך אגב: הציון (על הגליון) לברייתא זו "מס' סופרים פט"ז" – מקומו על המאמר במשנה, כי במס' סופרים (וכן גם בתוספתא ספ"ה) – הוא כלשון המשנה –

ויובן זה – בקיצור – ובהקדמה שהמדובר, הן במשנה והן בברייתא, הוא בנוגע ללמד את בנו. וע"פ מ"ש חנוך לנער ע"פ דרכו "יצטרך המלמד שיזרו אותו על הלימוד בדברים שהם אהובים אצלו לקטנות שניו ויאמר לו קרא כו' לא לעצם הקריאה לפי שאינו יודע מעלתה". והרי הבן שבגיל החינוך (והנשים וכלל עמי הארץ) אינו שייך עדיין ללימוד תורה לשמה, להיות כעבדים המשמשים את הרב שלא ע"מ לקבל פרס "עד שתרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתירה".

וגם במדרגת הבן חילוק, שבדור המשנה, ראשונים כמלאכים, גם הבן אהוב אצלו ומשתוקק לשכר דעוה"ב, ולכן גם עי"ז אפשר להמשיכו ללימוד התורה, משא"כ בדורות שלאחרי זה, דאנו כחמורים, שאינו משתוקק לעוה"ב, ולכן לא הוזכר שכר דעוה"ב בברייתא.

ועד"ז בנוגע לחילוק השכר דאומנות ותורה בעוה"ז: בדורות האחרונים אשר כל דרך איש ישר בעיניו, ועל כל פשעים תכסה אהבה (אהבת עצמו) – אינו ירא מפני חולי ויסורים, כיון דאין יסורים בלא עון ומאמין בעצמו שלא יכשל בזה, ובנוגע לחולי – בטוח בעצמו "שינהג עצמו בדרכים אלו שהורינו (ואז) אני ערב לו שאינו בא לידי חולי כל ימיו".

משא"כ בדורות הראשונים, דור המשנה, שגם מחולי ויסורים מתירא – ע"פ דברי המשנה אל תאמין בעצמך עד יום מותך. וכן בנוגע לחולי – אינו מאמין בעצמו ואולי יכשל "במנהגות הרעים" ויחלה – ולכן דוקא במשנה מזכיר חולי ויסורים.

* * *

ובענין הנ"ל וביאורו – יש לקשר, כמנהג ישראל, גם סיום המסכת בראשה: האשה נקנית כו' בכסף בשטר ובביאה,

יצטרך המלמד – מעלתה: פיה"מ להרמב"ם ר"פ חלק – עיי"ש שהאריך.
 עד – יתרה: רמב"ם הלכות תשובה סוף פ"י. ודייק הרמב"ם ולא הזכיר בינה – כי אדרבה באשה ניתנה בינה יתרה. אבל דעתן – קלה. וכן קטן – לאו בעל דיעה הוא. והוכחה אם כבר גדל, הוא ע"י שבדוקים אותו אם יודע לשם מי מנדר כו'.
 ראשונים . . דאנו: שקלים רפ"ה.
 עצמו – כל ימיו . . במנהגות הרעים: רמב"ם הל' דעות פ"ד ה"כ.

דלימוד התורה, אשר צ"ל באופן כאילו היום ניתנה מסיני, יום מתן תורה (ועד שנצטוונו: מה להלן (בעת מ"ת) באימה וביראה אף כאן באימה וביראה) הוא ענין דהאשה (המבוררת - כדיוק התוס' - זו כנסת ישראל) נקנית לבעלה (זה הקב"ה) - וכדרז"ל ביום חתונתו זה מתן תורה -

ובזה ג' דרכים - וכנ"ל בסדר הלימוד איך "שיזרו המלמד":

בכסף - שכר גשמי.

בשטר - שאינו שווה פרוטה, אבל כותב לה את מקודשת לי - מקדשה לו ואסר לה אכולי עלמא כהקדש, ומאסף חרפתה - שכר רוחני,

אבל אין יחוד גמור עם הבעל - כי "אינו עושה בשבילו אך לקבל פרס",

ובביאה - (ובל' הכותב) ודבק באשתו והיו לבשר אחד,

שלימות הלימוד - שלא ע"מ לקבל פרס כלל - אשר אז ישראל (על ידי) אורייתא וקוב"ה כולא חד.

בכבוד ובברכה

ע"פ מרז"ל הנ"ל דמה להלן בעת מ"ת יום חתונתו - כן הוא אף כאן בלימוד התורה בכל עת, ואמרז"ל דבעידנא דעסיק בה מצלא אבל לא בעידנא דלא עסיק בה - מבואר דהאשה נקנית דאירוסין אינו דבר המתחדש בכל יום ודלא כנישואין. ואכ"מ.



מה להלן: ברכות כב, א. וראה מש"כ בזה רבנו הזקן, בעל התניא והשו"ע, בס' תורה אור (כב, ב). ומאסף חרפתה: ישעי', ד, א. וברד"ק שם. ובריש מס' זו: טב למיתב טן דו (ז, א). אינו עושה - פרס: ר' יונה (אבות פ"א ה"ג).

ישראל - חד: זהר ח"ג עג, א. מ"ת . . . דאירוסין: ראה מדרש רבה בא ספט"ו: העוה"ז אירוסין היו כו' לימות המשיח יהיו נישואין.

וארז"ל דבעידנא: סוטה כא, א.

דאירוסין . . . ודלא כנישואין: ראה רמב"ם הל' אישות פ"ג הכ"נ ופ"י ה"ו. ועיין בזה בצפנת פענח על הרמב"ם (להגאון הרגזובי) הל' ברכות פי"א ה"ה.

שער
הערות וביאורים



דין מילה קודם זמנה

הת' מיכאל שי' אברהם
תלמיד בישיבה

א.

בקידושין דף כט ע"א איתא: "למולו מנלן דכתיב וימל אברהם את יצחק בנו, והיכא דלא מהליה אבוא מיחייבי בי דינא למימהליה דכתיב המול לכם כל זכר, והיכא דלא מהליה בי דינא מיחייב איהו למימהל נפשיה דכתיב וערל זכר אשר לא ימול את בשרו ונכרתה, איהי מנלן דלא מיחייבא דכתיב אשר צוה אותו, אותו ולא אותה".

ובתוס' ד"ה אותו ולא אותה כתבו: "וא"ת למה לי קרא תיפוק לי' דמצות עשר שהזמן גרמא הוא שנימול בשמיני ללידתו ונשים פטורות, וי"ל כיון דמיום השמיני והלאה אין לה הפסק לאו זמן גרמא הוא, וא"ת אכתי מ"ע שהזמן גרמא הוא דאין מלין אלא ביום, וי"ל דאתיא כמ"ד דמילה שלא בזמנה נוהגת בין ביום בין בלילה", ע"ש.

וכתבו המפרשים דמזה מובן דס"ל להתוס' דהמל בתוך שמונה ימים מלידתו אינו מקיים מצות מילה וצריך להטיף דם ברית, ולכן כתבו התוס' דרק משום דמיום שמיני והלאה אין לה הפסק הוה מצות מילה לאו זמן גרמא.

אמנם הרא"ש במס' שבת פרק ר"א דמילה סי' ה' כתב: "קטן שנימול בתוך שמונה אין צריך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית".

ומזה הכריח המל"מ בפ"י מהל' מלכים ה"ז דלשיטת הרא"ש יצא בדיעבד אם נימול בתוך שמונה, ואין צורך להטיף ממנו דם ברית. ולפ"ז כתב הטור ביו"ד סי' רסד דה"ה אם מל בלילה – קיים את המצוה בדיעבד ואינו צריך להטיף ממנו דם ברית.

וכן הבין בשיטת הרא"ש הש"ך ביו"ד סי' רסב סק"ב. אמנם הקשה ע"ז מהמבואר במס' מנחות דף עב ע"א, דאיתא שם: "נקצר ביום כשר, והתנן כל הלילה כשר לקצירת העומר. . . זה הכלל דבר שמצותו ביום כשר כל היום דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה, קתני לילה דומיא דיום מה דיום בלילה לא אף דלילה ביום נמי לא, אמר רבה לא קשיא הא רבי והא ר' אלעזר בר' שמעון, דתניא היה עומד ומקריב מנחת העומר ונטמאת, אם יש אחרת אומר לו הבא אחרת תחתיה ואם לאו אומר לו הוי פקח ושתוק דברי רבי, ר' אלעזר בר' שמעון אומר בין כך ובין כך אומר לו הוי פקח ושתוק שכל העומר שנקצר שלא במצותו פסול. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן ר' אלעזר בר' שמעון בשיטת רבי עקיבא רבו של אביו אמרה, דתנן כלל אמר ר' עקיבא

כל מלאכה שאפשר לו לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת, וסבר לה כרבי ישמעאל דאמר קצירת העומר מצוה, דתנן רבי ישמעאל אומר מה חריש רשות אף קציר רשות יצא קציר העומר שהיא מצוה, ואי סלקא דעתך נקצר שלא כמצותו כשר אמאי דחי שבת נקצריה מערב שבת, אלא מדדחי שבת שמע מינה נקצר שלא במצותו פסול".

ומזה דייק הש"ך גבי מילה נמי, דאי ס"ד דנימול בתוך שמונה שלא כמצותו כשר, אמאי דחי מילה את השבת, לימהליה מערב שבת, וכל שאפשר לעשותו מערב שבת אינו דוחה שבת. ולכן מסיק שם הש"ך להלכה דאם מל תוך שמונה או בלילה צריך להטיף ממנו דם ברית, ע"ש.

ב.

והנה בשאגת אריה סי' נב האריך בזה, וכתב לתרץ קושית הש"ך, בהקדים דברי התוס' במנחות שם ד"ה אמאי דחי שבת נקצריה מערב שבת, וז"ל: "ואע"ג דלכתחילה מצותו בלילה כיון דדיעבד כשר לא הוי דומיא דתמיד דכתיב ביה במועדו לומר דדחי שבת ומסתברא דדומיא דתמיד בעינן".

והיינו דרק בעומר דדחי שבת משום דלמדין מקרבן תמיד דכתיב בו "במועדו", וא"א להקריבו גם קודם זמנו כמו דא"א להקריבו לאחר זמנו משום דאינו במועדו, ובעינן בעומר דומיא דתמיד, אבל במילה שדוחה שבת משום דכתיב "ביום השמיני", א"כ אף שבדיעבד יצא אם מל שלא בזמנו, אעפ"כ מילה בזמנה דוחה שבת. דאל"כ, הרי אם מל לאחר שמונה דהוה ג"כ מילה שלא בזמנה מ"מ מקיים בזה מצות מילה, וא"כ תקשה אמאי מילה בזמנה דוחה שבת הרי אפשר למולו אחר השבת, והרי מחמת הכלל של רבי עקיבא דכל היכא דאפשר לעשותו מערב שבת אינה דוחה שבת ה"ה דכל היכא דאפשר לעשותו אחר השבת ג"כ לא דחי שבת, ובהכרח לומר דאע"פ שמקיים מצות מילה אם מל לפני שמונה ימים (ודלא כהש"ך), אעפ"כ מילה בזמנה דוחה שבת.

ועוד הקשה בשאגת ארי' שם ממשנה במס' שבת דף קלז ע"א בנולד בערב שבת בין השמשות נימול ביום עשירי ללידתו אחר השבת, ואם כדברי הש"ך בהבנת דברי הרא"ש דאם מל לפני יום השמיני או בלילה קיים את המצוה בדיעבד כמו במל לאחר שמונה ואינו צריך להטיף ממנו דם ברית, קשה דלמה משהינן המצוה למולו ביום העשירי, נימול אותו בערב שבת (לפני יום השמיני), ואדרבה הכי עדיף דאם נימול ביום העשירי הרי בודאי הוה מילה שלא בזמנה, אבל אם נימול בערב שבת הרי הוא ספק שמיני והוה ספק מילה בזמנה.

ולכן מסיק השאגת ארי' דבמל לפני שמונה לא קיים מצות מילה כלל דהוה לי' כנכרת הגיד, וכמו"כ כשחתך הערלה לפני שמונה לא נשאר ערלה ואין כאן מה למול, ואפי' אם יטיף ממנו אח"כ דם ברית ממנו אין בזה כלום, דהוה כמחתך בשר בעלמא. וזהו כוונת הרא"ש שכתב דאינו צריך להטיף ממנו דם ברית, דאין הפי' דכבר קיים מצות מילה ולכן אין צריך להטיף דם ברית, אלא כוונתו דאין כבר ממה להטיף דם מכיון דאין כאן ערלה, והוה כמעוות שאינו יכול לתקן, וע"ש שכתב ש"הש"ך שגג הרבה בכוונת הרא"ש".

ג.

ואולי י"ל בזה ולהצדיק קצת דברי הש"ך, דהנה ראיתי בקובץ שיעורים ח"ב (בקובץ ביאורים חלק שב שמעתתא אות ו') שכתב לבאר מה דאיתא ביבמות דף ע"א ע"א להסתפק אם ערלות שלא בזמנה מעכב או לא, דערלות שלא בזמנה אין הפירוש שאינו נחשב ערל בכלל, אלא שאין עליו דין ערלות בפועל, אבל בכח נעשה ערל מיד כשנולד, ע"ש עוד.

ויש להביא רא' לדבריו ממה דאיתא בשבת דף קלה ע"א: "כל שאין אמו טמאה לידה (ופי' רש"י כגון יוצא דופן) אין נימול לשמונה שנאמר אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה וגו' וביום השמיני ימול בשר ערלתו", ומשמע דמיד שנולד יש לו דין ערל ולכן יכול למולו מיד, דאל"כ אלא שאין כאן דין ערלה בכלל מה הוא מל, אלא שאם אמו טמאה לידה נתנה התורה הזמן למול ביום השמיני.

ד.

ונראה לבאר יותר, דהנה ידועים דברי הרוג'צ'ובי (מובא בלקו"ש ח"ג ע' 759 ואילך) שיש שני ענינים במצות מילה: א) פעולת ועשיית מצות מילה, שהיא עשי' חד פעמית. ב) פעולה הנמשכת בזה שהוא עכשיו בגדר "מהול", וגם שאינו ערל.

ובזה אפשר להבין את ההבנה של הש"ך בהרא"ש, שאין כוונתו לומר שכשמל בתוך שמונה מקיים את המצוה בשלימות, היינו חלק הראשון שבמצות מילה שהיא עשיית ופעולת המצוה, אלא שאם נימול תוך שמונה קיים בזה את הפעולה הנמשכת שבמצות מילה, והוה "מהול" ו"אינו ערל", והוא בגדר "אינו מצווה ועושה" ויצא בדיעבד, ואינו צריך להטיף ממנו שוב דם ברית, והוה כמל אחר שמונה. ולכן כשנימול לפני שמונה אמנם אין להאב את המצוה של פעולת הברית, אבל עדיין התינוק הוי מהול לכל חייו, ולכן אין צריך להטיף ממנו דם ברית.

ובזה חלוק הוא מה שתינוק שנולד הוה ערל מיד, אבל עדיין יש להסתפק אם ערלות מעכב, והיינו דלגבי הפעולה הנמשכת (שיהא מהול ולא ערל) הרי מיד כשנולד הוא ערל ואם נימול אז כבר הוה מהול ולא ערל, אבל עדיין מכיון דיש כאן פעולת

ועשיית המצוה החד פעמית, יש להסתפק אם דין זה מעכב ויהא אסור לסוך אותו בשמן של תרומה (כמבואר ביבמות הנ"ל).



האם להתלונן להקב"ה בעת צרה נוגד את האמונה בו¹

הת' קלמן שי' איזאווי
שליח בישיבת תפארת בחורים

.א.

אודות יציאת ישראל ממצרים כתוב בתורה²: "וירדפו מצרים אחריהם וישגו אותם חנים על הים כל סוס רכב פרעה ופרשיו וחילו על פי החירות לפני בעל צפן. ופרעה הקריב וישאו בני ישראל את עיניהם והנה מצרים נסע אחריהם ויראו מאד ויצעקו בני ישראל אל ה'".

ומפרש רש"י בד"ה ויצעקו: "תפשו אומנות אבותם. באברהם הוא אומר אל המקום אשר עמד שם, ביצחק לשוח בשדה, ביעקב ויפגע במקום".

והנה, בלקו"ש חי"א שיחה ב' לפ' בשלח מבאר רבינו שהקושי בפסוק שרש"י בא ליישב, הוא מה מקום היה להתפלל ובצעקה להקב"ה, הרי כבר הבטיח הקב"ה שיצאו מארץ מצרים. וממ"נ, אם האמינו בהקב"ה לא היה להם צורך להתפלל, ואם לאו, מה מקום להתפלל לה' שיצילם?

וע"ז מפרש רש"י שתפילתם היתה משום ש"תפשו אומנות אבותם", שאצל האבות מצינו שהתפללו להקב"ה סתם כך, אפילו כשלא היו במצב של צרה³, והנהגה זו הנחילו האבות לבניהם, וזהו מה שבנ"י התפללו ביצי"מ אע"פ שהיה להם הבטחה מהקב"ה.

ואף שיש לשאול על ביאור זה מהפסוקים שאח"כ שאמרו: "המבלי אין קברים גו' מה זאת עשית לנו גו' טוב לנו עבד מצרים וגו'", שנראה כהיפך ענין אמונה – מבאר זה רבינו בב' אופנים:

א. זהו רק לאחרי ש"ויצעקו בני" אל ה'" ולא נענו, שאז התחילו להתאונן.

ב. "דיבורים אלו לא באו מחמת העדר אמונה בה" . . אלא שדברו כן מחמת מצבם הדחוק, כטבע בני אדם הנמצאים בעת צרה כו' שמדברים מפני הצער בלי כוונה

(1) כל מה שנתבאר כאן הוא בדרך הערה לבד, ולא כמורה דרך למעשה כלל.

(2) בשלח יד, ט ואילך.

(3) ועפ"ז מבאר רבינו מדוע כשרש"י מביא פסוקים כמקור לזה שאומנות האבות היה להתפלל

– מביא פסוקים אלו דוקא, כי פסוקים אלו מתארים את תפילתם של האבות סתם כך, שלא במצב – עיי"ש.

וכמרוז⁴ אין אדם נתפש בשעת צערו כי לא ברשע ידבר⁵ אלא לא בדעת. אבל האמונה בהבטחת הקב"ה בתוקף אצלם וכו'".

וזהו שמפורש ברש"י לאחר זה על הפסוק דבר אל בני ויסעו: "כדאי זכות אבותם והם והאמונה שהאמינו בי". הרי מפורש שבני ישראל האמינו בה'.

ב.

אלא שהדבר צריך ביאור:

א. הרי מפורש בפסוק זה גופא ש"ויראו מאד ויצעקו", שצעקתם בתפילה היתה מצד יראתם מהמצריים, תנועה שהיא לכאורה סותרת לאמונה בה'?

ב. לכאורה דרוש תוספת ביאור במה שכתב רבינו שבאמת היה להם אמונה בה', ומה שדיברו כן היה מצד מצבם הדחוק, אבל האמונה היתה בתוקף אצלם. דאינו מובן, הרי לכאורה דיבורים אלו שאדם מדבר בשעת דוחקו הם ביטוי של המעמד ומצב הפנימי שלו, ואם לא היה להם שום ספק באמונה – לא היה מקום כלל לדבר דיבורים אלו?!

הוא ע"ד המבואר בכמה מקומות⁷ מה שקרבן האשם המובא על ספק היה שוה יותר מחטאת הקרבה על ודאי, כיון שדבר שנעשה לאדם בדרך ממילא מורה שבא ממקום עמוק יותר באדם.

ובשלמא אם היה כתוב בשיחה שלישראל בזמן ההוא היה אמונה אלא שלא היה בתוקף כל כך – אתי שפיר אשר כשהיו במצב דחוק, בעת צרה, היו שייכים לדבר כאלו דיבורים אשר הם היפך אמונתם. אבל בהשיחה כתוב שגם בשעה שדיברו דיבורים אלו אמונתם היתה "בתוקף"?

ג.

והנה לבאר כללות הענין, יש להקדים לבאר בקצרה את גדרה של אמונה, ובפרט בניגוד לענין הבטחון.

א' מהשיחות העיקריות אשר מבארות את החילוק בין אמונה לבטחון הוא בלקו"ש חל"ו שיחה א' לפ' שמות⁸. רבינו מבאר שם את הענין והגדר של בטחון, וז"ל: "פירוש 'בטחון' אינו רק אמונה ביכולת ה' להטיבו ולחלצו מצרה כו' אלא

(4) ב"ב טז, ב ובפרש"י שם.

(5) ההדגשה במקור.

(6) י, טו.

(7) עי' בלקו"ש ח"ג ע' 942 ואילך.

(8) וכן הדבר מבואר בלקו"ש ח"ג ע' 833 ואילך, ובהערה 30 ובשולי הגליון שם, אבל אין זה

בפרטיות כמו בחלק לו.

שבוטח בה' שכן יעשה בפועל, שהדבר וודאי אצלו עד שהוא במנוחה גמורה ואינו דואג כלל וכמבואר בחובת הלבבות, ש"מהות הבטחון הוא מנוחת הנפש הבוטח, ושיהי' לבו סמוך על מי שבטח עליו שיעשה הטוב והנכון לו בענין אשר יבטח עליו".

היינו, שענין הבטחון הוא מנוחת הנפש של הבוטח, שבוטח בהקב"ה שיעשה עמו רק טוב.

ושואל רבינו מהו היסוד לוודאות ובטחון זה, הרי אפי' כשיש הבטחה מפורשת מהקב"ה - עדיין יש לחוש "שמא גרם החטא"?

ונקודת הביאור למסקנה היא, שכשאדם בוטח בה' בבטחון גמור לא שייך כלל חשש "שמא גרם החטא" וכדומה, משום שבזה עצמו שיש לו בטחון גמור שיהיה טוב בגלוי - הרי זה גורם שבאמת יהיה טוב, ובאופן גלוי.

אלא שבמהלך השיחה, לפני הביאור במסקנא, היה הו"א לומר שאולי אין הפירוש בבטחון שהוא בוטח בהקב"ה שהוא יתנהג עמו רק בטוב הנראה והנגלה לעיניו (שהרי כנ"ל שמא גרם החטא), אלא שענין הבטחון מיוסד על האמונה שהכל מאת הבורא, והכל לטובתו, אפילו כשבגלוי אינו נראה לו טוב. וע"כ בוטח בה', והוא במנוחת הנפש גמורה (כנ"ל מחובת הלבבות ש"מהות הבטחון הוא מנוחת הנפש הבוטח"), שהרי הכל לטובתו אפי' אם אין הדבר נראה לעיניו.

(אמנם למסקנה מבאר רבינו שהבטחון הוא שיהיה טוב ובגלוי גם לעיניו, כנ"ל).

והנה, אע"פ שביאור זה אינו למסקנת השיחה, אך מ"מ יוצא מכך ביאור בגדר ענין האמונה. ומה גם שבמסקנת השיחה אינו שולל ביאור זה לומר שאינו נכון, אלא כותב ש"אין ביאור זה מספיק".

(ונראה הדבר שמה שנתווסף בהביאור במסקנת השיחה היא, שאין מנוחת הנפש הגדר של בטחון ועצם פירושה, אלא שמנוחת הנפש היא ביטוי בדרך ממילא מהבטחון).

ויוצא מהשיחה, שמצד ענין האמונה לבד, היינו שהוא מאמין שהכל מאת הקב"ה, יש עדיין מקום להעדר מנוחת הנפש, ומנוחת הנפש הוא הוספה שנתווסף ע"י מדת הבטחון דוקא.

וכ"ה בפשטות לשון החובת הלבבות, ש"מהות הבטחון הוא מנוחת הנפש", היינו שדבר זה שייך במיוחד למדת הבטחון.

ועי' שם בהערה 30 שכתב: "להעיר מכד הקמח שם: "והמאמין יתכן שלא ירא שמא יגרום החטא". היינו שמצד האמונה לבד יתכן שהוא עדיין ירא מהדבר הרע שבא אליו, אלא הענין הוא שבכל אופן הוא יודע שבא מהקב"ה הרוצה בטובתו, ואינו מציאות מזיקה שבא מאליו.

ד.

ועפ"ז יש לתרץ את ב' השאלות ששאלנו לעיל.

זה שכתוב בפסוק ש"יראו מאד ויצעקו" – וא"כ לכאורה מפורש שלא היתה להם אמונה גמורה – הרי ע"פ מה שהבאנו לעיל מובן שאין יראת אדם מדבר המזיק או מצער סתירה לאמונה בהקב"ה, אם יראה זו באה יחד עם האמונה שהדבר בא מהקב"ה והוא לטובתו.

אלא שיראה זו סותרת לבטחון בה', שענינו מנוחת נפש הבוטח. אמנם בשיחה לא נאמר שלישראל היה בטחון בה', אלא שהיה להם אמונה בה'. וכלשון רבינו: "דיבורים אלו לא באו מחמת העדר אמונה בה'". וזהו דיוק לשון רש"י שהובא לעיל: "כדאי זכות אבותם והם והאמונה שהאמינו בי".

ועפ"ז יש להוסיף ביאור ג"כ במה שהם אמרו "המבלי אין קברים וכו'", שנראה שהם התלוננו ולא היה להם אמונה שלימה. די"ל שאין הכוונה בשיחה לומר שב' דברים אלו היו בבת אחת, שאפשר לאדם שיהיה לו אמונה בתוקף, ובכל אופן בו זמנית, במצב דחוק, הוא יכול לומר שלא בדעת דברים שהם היפך אמונה – שהרי כנ"ל זהו דבר והיפוכו, שהרי מצד תוקף האמונה לא היה מדבר ענין שהוא לגמרי היפך האמונה.

אלא הענין הוא, שמה שהם דיברו לא היה כלל נגד אמונתם, ואמונתם היתה גם במצב ההוא "בתוקף" (– כלשון רבינו שם). ופירושו הדברים כך הוא, שבמצב דחוק, הנה מכיוון שהאדם יודע שהוא במצב דחוק ובמצב של צרה וזה מצער אותו, אזי יכול להיות (וזהו גם דבר טבעי) שירא לעצמו מצד מצבו, ובלי להתכוון הוא יתלונן וישאל על הקב"ה. אמנם דבר זה אינו בסתירה אל ענין האמונה, וכמשנ"ת.

ה.

אלא שעדיין יש להבין, רבינו מביא דוגמא לענין זה – שאין דיבורו של אדם שמדבר בשעת צערו נחשב כהיפך האמונה – ממארז"ל, וז"ל רבינו: "כטבע בנ"א שמדברים מפני הצער בלי כוונה וכמרז"ל כי לא ברשע ידבר אלא לא בדעת" (– ההדגשה בהמקור). ובהערה 21 מציין: "ב"ב טז, ב פרש"י שם".

ובפשטות נראה שכוונת רבינו לומר שדבר זה שהאדם אומר במצב דחוק – אינו מצד רשעות לילך נגד ה' (או שאר בני אדם), משום שבאמת הדבר בא לא מדעתו ושכלו אלא מצד מצבו הדחוק. וזהו שרבינו מדגיש את המילים "לא ברשע ידבר" – דבא להשמיענו עצם הענין שאין דיבור זה מצד רשעותו.

אבל כשנעיין בלשון הגמרא בב"ב נראה לכאורה שכוונת הגמ' היא אחרת. וז"ל הגמרא: "איוב לא בדעת ידבר ודבריו לא בהשכל (וכתיב כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב⁹), אמר רבא מכאן שאין אדם נתפס בשעת צערו".

ופרש"י ד"ה שאין אדם נתפס (המצויין בהערה): "להתחייב על שהוא מדבר קשה מחמת צער ויסורים, דקאמר לא בדעת ידבר, לא אמר לא¹⁰ ברשע ידבר, אלא לא בדעת".

ונראה שכוונת הגמרא לדייק מזה שכתוב בפסוק אודות איוב שהתלונן להקב"ה ש"איוב לא בדעת ידבר" – שבאמת מה שאמר היה דברי "רשעות", אלא שאין לו להתחייב על כך הואיל וזה היה בשעת צערו. אמנם משמעות השיחה היא שמפרש את דברי הגמ' באופן אחר, שלא היה רשעות כלל!?

וזה קשה גם לכל היסוד שיסדנו, שהרי לעיל כתבנו שהם האמינו בה' בתוקף, וידעו שהדבר בא מהקב"ה ובמילא שזה לטובתם, רק שמצד מצבם הדחוק הם נתיראו מהדבר עצמו, ובמילא לא היה בעבודתם שום רשעות, למרות שעבודתם היתה בשלימות יותר אם היה להם בטחון והיו במנוחת הנפש, אך מ"מ לא היה במעשיהם שום רשעות כלל, ואדרבא, אמונתם היתה בתוקף. אבל ע"פ מה שכתוב בגמרא נראה שמה שאמר איוב כן היה ענין של רשעות, אלא שלא היה שייך להתחייב עליהם?

ובאמת יש להקשות עוד על ביאור זה, שהרי כשנעיין בתוכן הכתובים נראה, שמה שבנ"י אמרו "המבלי גו" מה זאת עשית לנו גו" לא היה רק מצד שהם יראו מעצם הדבר, אלא מפשטות הכתובים נראה שהם באו להתלונן אל הקב"ה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, מה זה שכתוב בשיחה שדיבורים אלו לא היו נגד אמונתם, והאמונה שלהם היה בתוקף?

1.

והנה, התוכן של ספר איוב הוא סיפור על אדם (ואיוב שמו) שחי חיים מלאים קושי וצער, ובחלק גדול מהספר הוא מתלונן אל הקב"ה על כל הרע שהיה לו בחייו, אמנם בסופו של דבר מודה איוב אל הקב"ה ש"הגדתי ולא אבין נפלאות ממני וכו"¹¹ – שהוא אמנם דיבר, אבל באמת אין לו הבנה במעשי הקב"ה, שהם נסתרות.

והנה, זה שבסופו של דבר איוב הודה אל ה', היה אחר שהקב"ה בא לתרץ את קושיותיו. ועי' בפ' המלבי"ם לפרק לח פס' א', וז"ל: "ואז הודה איוב כי לא השכיל בכל ויכוחו, אבל גילה דעתו כי לא ליבו הלך אחר דברי פיו בכל זמן הויכוח, שבאמת

(9) מילים אלו מופיעים בגמ' בסוגריים, מכיוון שהמהרש"ל אינו גורס זה.

(10) ועי' במדור הגהות וצינונים שיש איזה שינויי גירסאות אי במקום "לא" צ"ל "לו", או שאין גורסים תיבת "לא" כלל. ובכל ענין אין זה משנה כללות הפשט ברש"י.

בלבבו היה מאמין בהשגחה ובהישארות הנפש, וכל ויכוחו היה רק לנסות ולמצוא בזה דרך דרך על פי העיון והשכל, והיה דרך חיפוש לבד. כמו שאמר אדון הנביאים [משה] "הראני נא את כבודך", שהוא [משה] גם כן חקר על זה מתחילה בדרך השכל, והוא [משה] התעסק בספר איוב [– למד אותה] שכולל חקירותיו [של איוב] ועיוניו בפרטים אלה, וכאשר ראה שאי אפשר להשיג מענה על פי השכל, ביקש שיודיעהו ה' בעצמו את כבוד משפטיו והנהגתו, כמו שהראה לאיוב [אחר שלא בא לידיעה על ידי חקירותיו]".

היינו, שבאמת תוך לבו של איוב, גם בשעה שהוא הקשה והתלונן, אף פעם לא היה לו ספק באמונתו בהקב"ה, רק שהוא רצה להבין סוד הדבר, עד שהכיר שדבר זה הוא למעלה ממנו ומהשגתו.

ועל סיפור זה אנו אומרים ש"איוב לא בדעת ידבר ודבריו לא בהשכל". אשר מכל מעשה זה נראה שלא היה סתירה לאמונתו בכך שהוא שאל וחקר וגם התלונן אל הקב"ה, ואדרבא, אנו מוצאים כמה גדולים, ומשה רבינו בתוכם, שהלכו בדרך זו. אלא שכולם חקרו בידיעה ברורה שמעשיו של הקב"ה הם תכלית הטוב והישר, ורק רצו להבין דרך ה' בתוך שכל מוגבל של אדם מוגבל.

ז.

אמנם עי' במגילה דף כב ע"ב: "לעולם אל יטיח אדם דברים כלפי מעלה, שהרי אדם גדול הטיח דברים כלפי מעלה ואיטלע (נעשה צולע), ומנו לוי".

ובמס' תענית דף כה ע"א: "לוי גזר תעניתא ולא אתא מיטרא, אמר לפניו רבונו של עולם עלית וישבת במרום ואין אתה מרחם על בניך, אתא מיטרא ואיטלע, אמר ר' אלעזר לעולם אל יטיח דברים כלפי מעלה שהרי אדם גדול הטיח דברים כלפי מעלה ואיטלע".

ועי' במס' ברכות דף לא ע"ב: "חנה הטיחה דברים כלפי מעלה, שנאמר והתפלל על ה' מלמד שהטיחה דברים כלפי מעלה (שהרי נאמר "על ה'" ולא "אל ה'" – שהחשיבה את עצמה למעלה ממנו), ואמר ר' אלעזר אליהו הטיח דברים כלפי מעלה שנאמר ואתה הסבת את לבם אחורנית. . ואמר ר' אלעזר משה הטיח דברים כלפי מעלה שנאמר ויתפלל משה אל ה', אל תקרי אל ה' אלא על ה'"¹².

ומגמ' אלו משמע, לכאן, שלשואל ולומר דברים נגד מה שהקב"ה עושה הוא דבר רע, עד שהקב"ה מעניש עליו, ואילו לפי מה שהסברנו לעיל לגבי איוב מהמלבי"ם, יוצא שלא היה דבר רע במעשיו?

12 עי' בבן יהוידע שם ד"ה מלמד שהטיחה דברים, שמבאר שבאמת הם כיוונו לדבר דרך כבוד. ועד"ז מצינו עוד ספרים שמבארים את הענין, והרי ידוע שהראשונים כמלאכים.

ונראה שיש לחלק, שהדבר תלוי באיזה אופן האדם נגש אל הקב"ה לשאול על דרכיו. שהרי בפירוש המילה "הטיח" המובאת בגמ' ("לעולם אל יטיח") – עי' ברשב"ם בב"ב דף קל"ד ע"א ד"ה הטיח עלי: "כמו הטיח דברים כלפי מעלה, כלומר השיבני דרך בזיון וכו'". ואולי י"ל שזהו החילוק, שמה שנחשב כדבר רע וחוצפה הוא כששואל ומקשה דרך בזיון דוקא, אמנם אין זה מדבר כשאדם שואל ומתלונן דרך צער ומתוך כבוד, בהכירו מש"כ בקהלת¹³: "אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני הקב"ה (לדבר קשה כלפי מעלה – פרש"י), כי אלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים".

והיסוד לכך נראה מהגמ' בברכות המובא לעיל בנוגע חנה ומשה, שמה שהטיחו נגד ה' הכוונה שבמקום לדבר "אל ה'" הם דברו "על ה'". שכן כל זמן שאדם מדבר "אל ה'" והוא מכיר שהקב"ה המציא כל הנמצא, ואלקים בשמים והוא בארץ – אינו נחשב לדבר רע אם בשעת צערו הוא מתלונן ואף שואל אל הקב"ה (אלא שתכלית העבודה היא שאדם בוטח בה' והוא במנוחת הנפש). אבל כשאדם מתלונן ומקשה "על ה'" באופן שמחשיב את עצמו למציאות ואינו מכיר מקומו, הרי זה נחשב לחוצפה.

ח.

והנה, לכאורה יש להוסיף ביאור בענין זה, מדוע אין זה נחשב נגד האמונה מה שאדם חוקר, שואל ומתלונן על מעשיו של הקב"ה, ע"פ מה שביאר רבינו במקום אחר, בקשר עם מעשה איום שארע אז, תאונת דרכים שנהרגו בה חמשה חסידים מכפ"ח, ר"ל. בהתוועדות¹⁴ ענה רבינו לאלו שרצו לומר ביאורים והסברות בדבר, מדוע זה אירע.

וזלה"ק (בתרגום חפשי): "אמר כ"ק מו"ח אדמו"ר לגבי השואה שפעם מישהו רצה להסביר למה זה קרה וכו', ואמר לו מו"ח אדמו"ר "דער אויבערשטער דארפמען אויך ניט פארענטפערן", כי זה ענין שלא מובן ע"פ שכל אלא זהו "והפלא ה'"... ולכן לא צריך להצדיק אותו.

וזה לא סותר לאמונה, אדרבה הוא יודע שזהו והפלא ה' שזה בא מה' ושום דבר לא מחליש אצלו את האמונה. ואדרבה מצד גודל האמונה שהוא מאמין שזה בא מה' אז יש למי לטעון...

ולכאורה איך אפשר לומר כזה דבר שלא להצדיק את ה' ע"ז? אז רואים את זה בנגלה, שהגמ' אומרת "מתוך שאמרתי הוא אינו כובן¹⁵" – שאנשי כנסת הגדולה

13 ה, א.

14 נדפס בשיחות קודש תשל"ד ח"ב ע' 182\18.

15 יומא טט, ב: "דאמר רבי יהושע בן לוי למה נקרא שמן אנשי כנסת הגדולה, שהחזירו עטרה ליושנה, אתא משה אמר הא-ל הגדול הגבור והנורא, אתא ירמיה ואמר נכרים מקרקרין בהיכלו איה

תקנו שיאמרו "הגבור", אז הם החזירו עטרה ליושנה. כי משה אמר "הגדול הגבור", ואח"כ הי' זמן שלא אמרו "הגבור".

והביאור הוא, שמשה הבין איך שענינים אלו בהיפך הם גבורתו של הקב"ה, וראה בזה את גבורותיו של הקב"ה לכן יכול לומר הגבור. משא"כ אח"כ שמובא בגמ' מס' יומא שכאשר קרו ענינים לא רצויים שלא יכלו להבין את זה איך שזה מורה על גבורתו של הקב"ה הפסיקו לומר הגבור, מכיון שכאשר רואים במפורש ענין של היפך הגבורה – ומכיון שיודעים בהקב"ה שאמיתי הוא, לפיכך לא כזבו לו.

מילא משה כשראה אמת יכול לומר "הגבור" מכיון שהן הן גבורותיו. אבל התנאים לא יכלו לומר מכיון שבפועל זה לא היה ענין של "גבורותיו" לא יכלו לומר כן ועכ"פ לבטא זאת בדיבור.

ועד"ז כאן היות שזה דבר שלא מובן ע"פ שכל וכמה שמפשפש במעשיו לא מבין למה זה קרה, במילא א"א להצדיק אותו, וזה באופן של "והפלא", במילא שרייט ער... והוא לא מסתפק בלצעוק אלא ג"כ עושה ופועל במבצעים באופן של והפלא...".

עכ"ל רבינו בהתועדות.

ואולי יש לבאר על פי זה מדוע זה שיש לאדם שאלות וכו' אין זה סתירה לאמונתו בה', שהרי כשיש לו שאלות אלו כשהוא במצב של צרה – זהו סימן שמכיר שהקב"ה הוא האמת, ואין תועלת לעשות "חניפה" ולכזב עם הקב"ה לומר דברים שאין הוא מרגיש, והוא אחד בפה ואחד בלב.

היינו שהקב"ה רוצה שאדם יהיה אמיתי עמו, שיבטא את עצמו כפי שהוא באמת מרגיש. וכך נהגו החכמים, כפי שרואים מכך שהם השמיטו את מעלות הקב"ה בתפילתם כשלא הרגישו את זה¹⁶.

נוראותיו לא אמר נורא, אתא דניאל אמר נכרים משתעבדים בבניו איה גבורותיו לא אמר גבור, אתו אינהו ואמרו אדרבה זו היא גבורת גבורתו שכובש את יצרו שנותן ארך אפים לרשעים, ואלו הן נוראותיו שאלמלא מוראו של הקב"ה היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות, ורבנן היכי עבדי הכי ועקרי תקנתא דתקין משה, אמר רבי אלעזר מתוך שיודעין בהקב"ה שאמתי הוא לפיכך לא כיזבו בו".

ועי' בירושלמי ברכות פרק ז' ה"ג שהגירסא בסוף היא: "יודעין הן הנביאים שאלו-הן אמיתי ואינן מחניפין לו".

16) וראה עד"ז בתורת מנחם תשמ"ד ח"א הושענא רבא ע' 290 – 291: "הענין ד"אודך הוי' כי אנפת ביי", שלעתיד לבוא יודו בני' להקב"ה על ענין הגלות, אינו שייך להבנה והשגה בשכלו של האדם, אלא ענין זה הוא באופן של אמונה בלבד. וכאמור – מצד השכל אין מקום כלל לענין הגלות: לשם מה צריכים את כל ה"מאטערניש"... דשכינתא בגלותא, משיח בגלותא, וכל אחד ואחת מישראל בגלותא... ובאופן דהולך ומוסיף – שלא למעליותא, "בכל יום ויום... מרובה כו' משל חבריו"?!... וכו'.

אבל כמוכן המדובר הוא רק כשנמצא במצב של צרה ובאמת צר לו, שלכן הוא צועק אל הקב"ה.

ט.

ואולי י"ל שזהו כוונת רבינו בשיחה, שבאמת לישראל בזמן ההוא לא היה ספיקות באמונה כלל אלא אמונתם היתה בתוקף, ומה שאמרו "המבלי גו' מה עשית לנו גו'" – היה כטבע בני"א הנמצאים בעת צרה שמדברים מפני הצער, שאין כוונתם להקשות קושיות על הקב"ה מצד מיעוט אמונתם, אלא מצד מצבם הדחוק שהם נמצאו בו התלוננו אל הקב"ה (ולא על הקב"ה) מצד הכאב וצער שלהם, ושאלו מפני מה זה צריך להיות, היינו שהם רוצים לידע דרך ה' והטעם מדוע זה בא עליהם.

ועפ"ז יובנו דברי הגמרא בב"ב (שרבינו מביא בשיחה): "איוב לא בדעת ידבר ודבריו לא בהשכל. . אמר רבא מכאן שאין אדם נתפס בשעת צערו", ופרש"י: "להתחייב על שהוא מדבר קשה מחמת צער ויסורים, דקאמר לא בדעת ידבר, לא אמר לא ברשע ידבר, אלא לא בדעת". דיש לומר שרש"י בא לדייק ולומר שאיוב כן דיבר דברי רשע, דברים שיכולים ליראות כסתירה לאמונתו, אלא שמה ש"ברשע ידבר" לא היה נגד אמונתו כיון שהיה "לא בדעת", הוא לא כיוון להקשות על הקב"ה אלא אל הקב"ה. ולכן לא התחייב על כך, ואדרבא, הלך בדרך כמה גדולים ממנו, כמובא לעיל.

ועפ"ז נראה עוד גודל הדיוק של רבינו שמביא כמקור לענין זה מאיוב דווקא, שבזה מרמז להסברת ענין יסודי זה שנמצא בסוגיא של הבנת דברי איוב.

(ואולי עפ"ז יש להסביר מה שכתוב בספר השיחות תשנ"ב ח"ב ע' 406 – בקשר עם הרצח של האשה הקדושה שארע בזמן ההוא – שרבינו אמר שאנו צריכים לזעוק אל הקב"ה "עד מתי!?!... היתכן שלאחרי אריכות הגלות המר זקוקים עדיין מסירת נפש על קידוש ה' וכו'", עיי"ש. וכן הוא על דרך זה בכמה שיחות).



כבר עברו יותר מ-1900 שנה... ועדיין לא נושענו... – אין לו מקום כלל... בכל סדר ההשתלשלות... ובלשון הידוע: "לבא לפומא לא גליא" – אפילו לפומא של הקב"ה כביכול... וטעם הדבר (שהקב"ה העלים ענין זה) – מכיון שרצונו של הקב"ה שיהודי יבקש ויצעק באמיתיות... את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח. . כי לישועתך קוינו כל היום... ואם תהי' איזו נקודה בשכל דנה"א (אפילו בנקודת השכל בלבד...) ששם מובן שיש ענין טוב בגלות... שוב לא יוכל לזעוק "את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח" באמיתיות ובכל ה"שטורעם"! הקב"ה רוצה אמנם שיהודי יאמין באמונה פשוטה... ש"טוב וישר הוי"..." ויאמין שלעת"ל יאמרו "אודך הוי' כי אנפת בי", אבל ח"ז שענין זה יונח בשכל (אפילו בנקודת השכל בלבד), שהרי אז לא יוכל לקיים את רצונו של הקב"ה לזעוק באמיתיות "כי לישועתך קוינו כל היום", כל רגע ורגע שביום! ונמצא, שתובעים מיהודי דבר והיפוכו: מצד אחד עליו להאמין שלעת"ל יאמרו "אודך הוי' כי אנפת בי", וביחד עם זה – עליו לזעוק בכל כחות נפשו האלקית שרצונו לצאת מהגלות!...". עכ"ל רבינו.

ומזה נלמד ששייך שהקב"ה גורם לאדם להיות במצב מסויים, בכדי שיצעק אליו.

אם אשה חייבת למול את בנה

הת' ישעיהו שי' בעגון
תלמיד בישיבה

א.

בקידושין דף כט ע"א איתא: "למולו מנלן, דכתיב וימל אברהם את יצחק בנו, והיכא דלא מהליה אבוה מיחייבי בי דינא למימהליה דכתיב המול לכם כל זכר, והיכא דלא מהליה בי דינא מיחייב איהו למימהל נפשיה דכתיב וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה, איהי מנלן דלא מיחייבא דכתיב כאשר צוה אותו אלהים אותו ולא אותה".

ובתוספות ד"ה אותו ולא אותה כתבו: "וא"ת למ"ל קרא תיפוק ליה דמצות עשה שהזמן גרמא הוא שנימול בשמיני ללידתו ונשים פטורות, וי"ל כיון דמיום השמיני והלאה אין לה הפסק לאו זמן גרמא הוא. וא"ת אכתי מ"ע שהזמן גרמא הוא דאין מלין אלא ביום כדאיתא בפרק הערל (יבמות דף עב.), וי"ל דאתיא כמ"ד התם דמילה שלא בזמנה נוהגת בין ביום בין בלילה".¹

אמנם הרמב"ן בד"ה אותו ולא אותה כתב: "איכא דמפרשי כי איצטריך קרא למאן דאמר מילה שלא בזמנה בין ביום בין בלילה, דאלו למאן דאמר אינה אלא ביום למה לי קראי מצות עשה שהזמן גרמא היא ונשים פטורות. ואיכא לפרושי איצטריך סד"א כי פטרי נשים ממצות עשה שהזמן גרמא הני מילי במצות גופייהו כגון תפילין דמהתם גמרינן, אבל מצות מילה דלאחריני והיא לא שייכא ביה אימר תחייב מידי דהוה אבית דין שחייבין למול, קמ"ל".

ועד"ז כתב הריטב"א בד"ה ואיהי מנא לן דלא מיחייבא למול את בנה: "וכי תימא למה לי קרא תיפוק ליה דהא מצות עשה שהזמן גרמא היא דמילה ביום ולא בלילה ונשים פטורות, איכא למימר דהתם הוא במצוה דנפשה אבל הכא במצוה דבנה ה"א דמחייבא דלא גרעה מב"ד דמחייבי למימהליה, להכי איצטריך קרא למיפטרה דכתיב אותו ולא אותה".

ולכאורה הפי' בדבריהם הוא², שהחיוב שעל הב"ד הוא בעצם חיוב על כל ישראל, שהרי כולם ערבים זל"ז, אלא שב"ד אחראים על ביצוע חיובים אלה, ובמקרה שלנו, מכיון שהרך הנולד אינו יכול למול א"ע לכן ב"ד מוהלים אותו. וס"ל להרמב"ן

(1) ויש לציין ללקו"ש ח"ג ע' 760 שהביא רבינו את קושיית התוס' ותרצה באו"א, עיי"ש.

(2) ראה עד"ז במקנה כאן ד"ה והיכא דלא מהליה אבוה ובד"ה ואיהי מנלן דלא מחייבי.

והריטב"א שבעצם אין החיוב על האשה אלא על הילד, וזהו מ"ש דאין זה מצוה של "גופייהו" ומצוה "דנפשה", אלא מצוה "דלאחרני" ו"מצוה דבנה", ועליה רק לוודאות שהוא ימלא את חובתו, ולכן אין אומרים כאן דהוה מצוות עשה שהזמן גרמא דנשים פטורות, מכיון דאי"ז מצוה של הנשים, ולכן זקוקים למיעוט הפסוק.

אמנם התוס' לא ס"ל הכי, אלא ס"ל דגם חיוב האם במילה היא מ"ע שהזמ"ג, ולא היה הכתוב צריך למעט שהיא פטורה.

ב.

ובהסברת פלוגתתם י"ל שנחלקו בהסברת שאלת הגמ', ובהקדים, דהנה הרמב"ם בהל' מילה פ"ג כותב: "המל מברך קודם שימול 'בא"י אלקינו מלך העולם אקב"ו על המילה' אם הי' מל בן חבירו, ואם מל בנו מברך 'וצונו למול את הבן', ואבי הבן מברך ברכה אחרת. . 'אשר קדשנו במצותיו וצונו להכניסו בבריתו של א"א', שמצוה על האב למול את בנו יתר על המצוה שמצווין ישראל שימולו כל ערל שביניהן".

ובלקוטי שיחות ח"ל לך לך ג'³ מבאר כ"ק אדמו"ר, וז"ל הק': "שבמצות מילה יש מצוה מיוחדת על האב 'יתר על מצוה שמצווין ישראל' [ופשטות הלשון הוא, שזה שהמצוה היא על האב אינו רק משום שא"א לקטן למול א"ע ולכן הטילה התורה חיוב זה על האב, אלא שזהו בעצם חובת ומצות האב], "ע"ש. ומבואר דיש חילוק בין מצות המילה שעל האב דהויה חיוב ומצוה עצמית עליו, ולכן מברך "למול את הבן", לחיוב מצות מילה שעל כל ישראל שמקיימים את המצוה המוטלת על הבן, ולכן מברכים "על המילה"⁴.

ג.

ולפ"ז י"ל (ועי' בספר שערי יצחק קידושין סי' ע אות ד שכנראה מרמז לחילוק זה) דבזה נחלקו התוס' עם הרמב"ן והריטב"א, דהרמב"ן והריטב"א מפרשים דשאלת הגמ' "איהי מנלן דלא מחייבא" היא מנלן שאינה חייבת מחמת המצוה שעל כל ישראל, וכמבואר להדיא בדברי הרמב"ן והריטב"א הנ"ל, דהרמב"ן כתב: "אימר תחייב מידי דהוה אבית דין שחייבין למולן", והריטב"א כתב: "אבל הכא במצוה דבנה ה"א דמחייבא, דלא גרעא מב"ד דמחייב למימהלי", וכנ"ל שהחיוב על הבי"ד הוא בעצם החיוב שעל כל ישראל. ולכן כתבו דגבי הך חיובא אין הפטור דמ"ע שהזמ"ג, כיון דלא הויה מצוה שבגופה.

(3) ע' 59.

(4) ראה בזה ג"כ בארוכה בלקו"ש ח"א שיחה ב' לפרשת בא, ובהערות 19 ו-26.

אמנם התוס' י"ל דס"ל דשאלת הגמרא הי' דתתחייב מחמת אותו מצוה המיוחדת להאב, דהרי האם והאב הם שותפין שווים בהילד, ונימא דגם האם נכללת בחיובו של האב, וא"כ הר"ז מצוה עצמית דידה (כמו שהוא מצוה של האב), ולכן הקשו התוס' דלמה להגמ' ללמוד מפסוק לפוטרה, הרי זה מצות עשה שהזמן גרמא.

ועפ"ז יוצא הבדל נוסף בין התוס' לרמב"ן והריטב"א, האם למסקנת הגמ' יש חיוב על האשה מתורת בי"ד, כמו שאר ישראל. דלפי הרמב"ן והריטב"א זה הרי מה שהגמ' שללה, אמנם לפי שי' התוס' הגמ' שללה רק את החיוב המיוחד שמוטל עליה בתור אם, היינו שזה לא מצוה דידה, אמנם עדיין י"ל שהיא מחוייבת כשאר ישראל לקיים את החיוב שמוטל על הבן.



דין היסח הדעת בז"נ

הרב יהושע אברהם הכהן שי' דובינסקי
פסיעק, נ. דזש.

הקדמה

בדין אשה הנמצאת באמצע ז"נ, שבדקה עצמה ביום רביעי בשבוע בבוקר ונראה לה כמראה אדום, ומספק בדקה לעת ערב וגם ביום חמישי בשבוע. וכשבאת לפני הרב ביום שישי טמאה הרב. והשאלה היא האם יכולים לסמוך על בדיקת אור ליום חמישי וגם בבדיקת יום חמישי, או שהאשה צריכה למנות מיום השבת מחמת שחשבה שהיא טמאה מבדיקת רביעי.

ונראה פשוט דלכו"ע מותר למנות ז"נ מבדיקת אור ליום חמישי, ואין כאן שום צד ספק כמו שמבואר בשו"ת צ"צ סי' קנ"ו, שהרי חשבה בדעתה למנות מתחילת אור ליום חמישי מנין חדש, ולא שייך כאן היסח הדעת. וכל השקו"ט בהיסח הדעת הוא כשחשבה שהיא טמאה עוד ה' ימים וכו' כמו נדה רגילה, ולא נתנה לבה לשמור עצמה בטהרה. משא"כ בנידון דידן שנראה לה כמראה אדום, ולכן התחילה בספירתה מחדש אור ליום ה' מספק, אף שלא עשתה מוך דחוק מכל מקום מונה מיום ה' בשבוע כמבואר בשו"ע סי' קצ"ו.

ואף אם הסיחה דעתה לגמרי וחשבה שצריכה לחכות מחדש עוד ה' ימים ואח"כ לספור מחדש ז"נ, וכל הבדיקות היו בלא דעת, ג"כ נראה להקל, ונאריך קצת.

א.

הנה בשו"ת מעיל צדקה סי' סג הובא שאלה באשה שמצאה כתם בימי ליבונה, ולעת ערב הפסיקה בטהרה ולבשה בגדי ליבונה. ואמרו לה חברותיה שגם על הכתם צריכה להמתין ה' ימים, כדין רואה כתם בימי טהרתה, משום פליטת ש"ז. וחזרה ולבשה כתונת המוכתם בכמה כתמים, אך היתה חגורה בסינר מלמטה שהיה נקי ולבן, ואחר שני ימים נודע לה שאין אשה המוצאת כתם צריכה להמתין ה' ימים. ובאתה ושאלה אם היה רשאית למנות שבעה נקיים מפסיקת טהרתה הראשון שמיד לאחר מצאה את הכתם, כי הי' אומרת ג"כ שהי' מכרת ויודעת בכירור בכתמים שהם בחלוקה הנכתם, שהם מימי טומאתה הראשון. ולהוכיח מילין אמרה שהסינר נקי עדיין ואלו נכתם מחדש ע"ג הסינר התחתון הי' נראה מן הכתמים, ועל גבי החלוקה העליון מאין בא.

והשיב דאיתא בנדה דף סח ע"ב: "הזב והזבה שבדקו עצמן ביום ראשון ומצאו טהור וביום השביעי ומצאו טהור, ושאר ימים שבינתיים לא בדקו רבי אליעזר אומר

הרי הן בחזקת טהרה, ר' יהושע אומר אין להם אלא יום ראשון ויום שביעי בלבד. ר' עקיבא אומר אין להם אלא יום ז' בלבד."

ובגמרא נפסק דהלכה כר"א: "נראין דברי רבי אליעזר מדברי רבי יהושע ודברי רבי עקיבא מדברי כולן, אבל הלכה כרבי אליעזר (ובתוס' מבאר שכן הלכתא). איבעי להו הזב והזבה שבדקו עצמן יום ראשון ויום שמיני ומצאו טהור ושאר הימים לא בדקו לרבי אליעזר מהו, תחלתן וסופן בעינן והכא תחלתן איכא סופן ליכא, או דילמא תחלתן אף כל גב שאין סופן. אמר רבי היא היא, תחילתן אף על פי שאין סופן. ורבי חנינא אמר תחלתן וסופן בעינן הכא תחלתן איכא סופן ליכא וכו', איני והא כי אתא רבין וכו' טועה וכו' ואי ס"ד לא בעינן ספורין לפנינו ביממא נמי נטבלינה דילמא יולדת זכר בזוב היא ועבדה לה ספורין, אלא לאו שמע מינה בעינן ספורין בפנינו. ולא מי אוקימנא כר"ע דאמר בעינן ספורין לפנינו. ומנא תימרא דלרבנן לא בעינן ספורין לפנינו? דתנן וכו'". ע"כ.

משמע שצריכה להחזיק עצמה בחזקת סופרת ז"נ, וכפשטיה דקרא "וספרה לה כו' ואחר תטהר" דמשמעו דבעינן ספירה ממש, ולולא דאפשר שתסתר בסוף הז' הוי בעי ברוכי על ספירתה. ובאגודה מצריך ספירה בפה מלא, כמו ספירת העומר ויובל בב"ד, ולכן בעינן ספירה ביום דספירה בלילה ליתא וכו'. ואף דלא קי"ל כוותיהו דהני דבעי להו ספירה בפה, עכ"ז רואין אנו שמצות ספירה בעינן לפחות שתחשבם למנין שבעה נקיים שלה. וגם ר"א בעי לה ספירה דוקא בתוך הז' ולא סגי בבדיקת הח', דבלאו הכי לא ידענו טעם לזה כיון דעל כל פנים הוחזקה בטהרה, ומה יגרע לה שהמתינה עוד יום אחד אחר הז', אלא ודאי דספירה בעינן, וכל שלא בדקה בתוך המניין לפחות פעם אחת לא מהני, ולא מקרי ספירה.

ומה שאמרו לר"א לא בעינן ספורים לפנינו, פירוש ספורים וגלויים לא בעינן, אלא סגי בבדיקה אחת בסוף או בראש מספרה, לאפוקי לר"ע דבעינן בדיקה בכל יום. וכן משמעות לשון הש"ס בכל אותן המקומות דאמר סופן אף על פי שאין תחילתן או להיפך תחילתן אע"פ שאין סופן, משמע שעל שום מספר קאמר.

וא"כ בנידון שלפנינו יש ב' טעמים: א. שלא כיוונה במספר ימי' לנקיים באיזה ימים מהם, לכן לא עלו לה. ב. וטעמה רבה נמי איכא להדא מילתא, דאולי כל שלא נתנה דעתה לספרן לנקיים, לא הקפידה אף אם הרגישה במקצת לבדוק נפשה, ואף אם תאמר שלא הרגישה מתחילה, לא מהני והוא בכלל כל מילתא דלא רמי' עלי' דאינשי לאו אדעתין, ואין נאמנים עליו. ואף שמהמקשה דטועה משמע דס"ל להיפך דלא ספרה ולא החזיקה עצמה בהיתר כו', עיין שם שהביא כמה תי'.

ב.

ובסדרי טהרה סי' קצ"ו סקי"ח מספקא ליה לרב אם בדיקה דז"נ הוי דאורייתא, דאין ספירה בלא בדיקה. ומביא דברי הבית יוסף סי' קצ"ו שמביא המחלוקת מהגמרא

הנ"ל דלרב סגי בבדיקה אחת ולר"ח צריך בדיקה ביום א' וז'. וסיים דאף שהרבה ראשונים סוברים כשיטת רב, מכל מקום מאחר והאגור והגהות מיימוניות בשם הרמב"ן ורבינו שמחה כתבו כדברי הסמ"ג, וכיון דכל הני רבוותא מספקא להו אין להקל בדבר שהוא ספק איסור כרת. וכן נפסק בשו"ע שאין להקל. משמע מדברי הב"י דלמ"ד המצריך תחילה וסוף בדיקה הוא דאורייתא. אבל לרב המצריך בדיקת תחילה או סוף, יש לומר שהוא דרבנן.

ומביא המעיל צדקה דס"ל דגם לרב המצריך בדיקת א' או ז' מכל מקום בספירה ובדיקה זו הוי דאורייתא. והמע"צ הביא ראייה לדבריו מבדיקת יום ח' דאינו מצטרף משום שלא היה בכלל הספירה, הנה יש להוסיף להקשות מדוע אינו מועיל מה שספרה ביום ח' בצירוף ו' ימים שלפנ"כ, ולכאורה מוכח שצריך ספירה ממש.

ומביא בדבריו דאולי יש לומר למ"ד דאין צורך בספירה תחילה וסוף מכל מקום צריך שלא יהא יותר מו' ימים בלא ספירה, וצריך ה"ט בצירוף בדיקה תחילה או סוף. אבל אי אפשר לומר כן שהרי לא נמצא שום פוסק דס"ל הכי, וגם הרשב"א מביא בדין דדם חימוד גמ' דף ס"ו שצריך לומר שרבינא בא ביום השביעי, דאם תאמר שלא בא אלא ביום ח' א"כ אפי' סופן ליכא, ואף ששם אינו מצריך הפסק טהרה, הרי מבואר שאין יום ז' המשך לה"ט.

ומקשה הסד"ט דלכאורה על פי מה שפירשנו בסי' קצ"ב דדם חימוד הוי דבר מועט כאלו ידוע שהפסיקה בטהרה, ודילמא נחשב לה"ט. אבל באמת א"א לאמר כן דאף אם בא רבינא ביום ח' היה מועיל מחמת שאין שום חשש שבא שום דם (לכאורה זהו כונת הסד"ט). ועיין לקמן דברי הצ"צ שנקט האי סברא לעיקר, ומביא ראייה מהגמ' והראשונים שכן נקטו לעיקר, ולקמן נבאר באריכות דברי הצ"צ מהראשונים ואחרונים.

ועיין בדברי הסד"ט שמביא שפשטות דברי הגמ' ס"ט משמע דלאו מטעם ספורין ובדוקין קאתינן, דמדוע הקשה הגמרא לרב מדין טועה, הרי התם איירי דלא היה ספירה והכא איכא ספירה. אלא ודאי משום דלא בעינן שתספור במחשבה, ולכן הוקשה מדוע לא יועיל מה שבדקה בסוף. והגם שלכאורה בגמ' דטועה לא היה ה"ט, וא"כ מאי קושיא לרב הא רב איירי שהפסיקה בטהרה. והביא תי' המהרש"א שלענין טבילה בזמנה מצוה יש לחוש שמא נפסק דמה, אבל לענין להיות מותרת לבעלה צריכה להפסיק בטהרה. וזה דוקא למ"ד דס"ל דסופן בלבד סגי כיון דלא צריך לברר ודאי אם הם נקיים. ואי סבירא לן שצריך ספורין ובדוקין היתה צריכה לדעת שהיא ודאי טהורה, ולא מהני מה שסופרת בסוף, אלא ודאי מדמהני בדיקה בסוף על כרחך דלא בעי ספירה כלל.

ובפסקי דינים סימן קצו סק"ז כתב כדברי הסד"ט שהאשה צריכה שתכוין דעתה לספירתה שתדע שהיא סופרת ז' נקיים, ואם לא כוונה אין ספירתה כלום, וסיים

דמתחלת לספור ז"נ מיום שנודע לה, והימים הראשונים שעברו שלא כוונה בהם לספירה אין עולין לה, אפי' יודעת בודאי שלא ראתה בהם, כגון שבדקה עצמה היטב. וסיים בדברי השל"ה די"א שצריך לספור בפה היום יום א' לספירת ליבוני כו', עיי"ש.

אבל בשו"ת צ"צ סי' קנ"ה האריך לסתור דברי המעיל צדקה והסד"ט מפשטות סוגיין, וגם מפרק כל היד דף יג ע"ב: "החרשת והשוטה ושנטרפה דעתה אם יש להן פקחות מתקנות אותן", והתם לא שייך שתתן דעתה. ומביא ראייה מדברי הר"ן דס"ל כרב. וכן ס"ל הרמב"ן, והרשב"א, והרמב"ם, והרא"ש, והסמ"ק, ראב"ד, טור, רי"ו, והר"י שהובא בסה"ת, הרא"ם, הרשב"ץ וכן ס"ל רוב ראשונים. (וראיתי שגם המאירי והאורחות חיים סס"י ס"ל הכי).

והחולקים הם הסמ"ג בשם ספר התרומה ור' שמחה והאגודה הסוברים כדעת ר' חנינא. והצ"צ מביא שגם סה"ת הסובר כר"ח, לאו מטעמא דספורין ובדוקין אלא מטעם חזקה וכו'. ולכאורה י"ל שכוונת הצ"צ שא"כ הסמ"ג גם כן סבירא ליה הכי, דהרי הסמ"ג על מש"כ סה"ת.

ואולי יש להוסיף שאין ראייה כל כך מהאגודה דהרי סבירה ליה שצריך ספירה בפה ד"וספרה לה" כתיב, ומשום דלא קיי"ל הכי (כמש"כ בשו"ת מעיל צדקה) א"כ אי אפשר להוציא מדברי האגודה שצריך לכל הפחות ספורין לן במחשבה. ועוד י"ל דלדעת האגודה צריך ספירה בלבד, אבל אינה צריכה לשים לבה לנקיות. ונפק"מ אם ספרה, ובאותו יום חשבה שהיא טמאה ונודע לה אחרי מע"ל שהייתה טהורה. וא"כ י"ל שלכו"ע לא ס"ל בדעת ר"ח שצריך ספורים ובדוקים חוץ מר' שמחה.

ולכאורה דברי הצ"צ סותרים למש"כ בפסקי דינים הנ"ל.

וראיתי בספר טהרה כהלכה חלק א' דף ש"כ שמביא שהמחבר של הפסקי דינים לא היה הצ"צ אלא מנחם נחום מוויטבסק.

ועיין בשו"ת עונג יו"ט סי' פג שהביא ג"כ להקל והביא ראייה מגמ' דף כ' דרבי ראה דם בלילה וטימא, ראה ביום וטיהר, והאשה נתיאשה כשטמאה רבי ומ"מ טיהר ביום. עיי"ש עוד שמביא דמוסגיין דטועה משמע דלר"ח לא בעי ספירה, דאי בעי ספירה יש לומר גם לרב דלא קשה מידי דבטועה לא היה ספירה.

ועיין בלחם ושמלה סק"ז דמש"כ בקרא וספרה לה היינו אפי' ביום אחד (יום האחרון יכולה למנות כל הימים). ועוד לשון ספירה לאו דוקא אלא הכוונה לנקיים. וכ"כ במהרש"ם חלק ג סי' קיד בשם שו"ת שם אריה ושו"ת בית שלמה, וכ"כ בשו"ת בית דוד (לר' טעביל) סי' ב'. ערוגת הבשם סי' ק"פ. ובשו"ת הרד"ם סי' מ'. ועוד הרבה אחרונים. ועיין בשו"ת בית יצחק יו"ד ח"ב סי' טז דאף אם נחמיר כהמע"צ היינו דוקא אם הסיחה דעתה יום שלם וכ"כ באמרי יושר ח"ב סי' ל"ד. ועיין בשו"ת שבט

הלוי ח"ג סי' קכג, בשיטות המחמירים. ושם כתב להתיר כל זמן שלובשת לבנים אף שהסיחה דעתה.

והנה כדי לבאר המחלוקת בין המעיל צדקה וסדרי טהרה סקי"ח, לבין שו"ת צ"צ סי' קנה, יש להקדים ולבאר בטטו"ד דברי הראשונים והאחרונים.

ביאור שיטת רש"י

ג.

הנה במשנה נדה דף סח ע"ב איתא: "הזב והזבה שבדקו עצמן ביום ראשון ומצאו טהור וביום השביעי ומצאו טהור ושאר ימים שבינתיים לא בדקו רבי אליעזר אומר הרי הן בחזקת טהרה, ר' יהושע אומר אין להם אלא יום ראשון ויום שביעי בלבד. ר' עקיבא אומר אין להם אלא יום ז' בלבד".

ובגמרא נפסק דהל' כר"א: "נראין דברי רבי אליעזר מדברי רבי יהושע (רש"י: דכיון דחייש רבי יהושע לשמא ראה בינתיים היה לו לסתור אף הראשון) ודברי רבי עקיבא מדברי כולן (רש"י: דבעי ספורין ובדוקין) אבל הלכה כרבי אליעזר".

והנה לכאורה מדברי רש"י הנ"ל נראה שר' יהושע לא בעי ספורין ובדוקין, ודוקא ר' עקיבא בעי ספורין ובדוקין. וא"כ כל שכן שר' אליעזר המקיל יותר ס"ל הכי. וגם קצת משמע מרש"י דלרבי יהושע כל החשש הוא שמא ראתה בינתיים, ולא מטעם דספורין ובדוקין.

אבל צריך עיון שהרי בהמשך דברי הגמרא איתא: "איבעי להו הזב והזבה שבדקו עצמן יום ראשון ויום שמיני ומצאו טהור ושאר הימים לא בדקו לרבי אליעזר מהו, תחלתן וסופן בעינן והכא תחלתן איכא סופן ליכא, או דילמא תחלתן אף כל גב שאין סופן. אמר רבי היא היא, תחילתן אף על פי שאין סופן. ורבי חנינא אמר תחלתן וסופן בעינן, הכא תחלתן איכא סופן ליכא וכו' איני והא כי אתא רבין וכו' ואי ס"ד לא בעינן ספורין לפנינו ביממא נמי גטבלינה דילמא יולדת זכר בזוב היא ועבדה לה ספורין, אלא לאו שמע מינה בעינן ספורין בפנינו. ולא מי אוקימנא כר"ע דאמר בעינן ספורין לפנינו. ומנא תימרא דלרבנן לא בעינן ספורין לפנינו? דתנן וכו'".

וברש"י ד"ה איני כתב: "לרב פריך דלא בעי ספורין ובדוקין ודאי".

ולכאורה צריך להבין מדוע כתב רש"י דוקא לרב פריך דלא בעי ספורין ובדוקין, הרי גם ר' יהושע אינו מצריך ספורין ובדוקין כנ"ל, וכ"ש רבי חנינא אליבא דר"א, ולכאורה היה לרש"י לומר שהקושיא לרב הוא משום שאינו מצריך בדיקה דתחילתן, דסגי בבדיקה דסופן בלא תחילתן. משא"כ לשיטת ר' חנינא צריך בדיקת תחילתן וסופן ולכן אין כאן קושי מהברייתא לדעת ר"ח.

גם צריך להבין לשון רש"י ד"ה איני: "לרב פריך דלא בעי ספורין ובדוקין ודאי", מהו כוונת רש"י בהוספת "ודאי". גם צריך להבין לכאורה לרבי עקיבא אין כאן ספורין, שהרי אם יום שביעי נחשב ליום א' לכאורה האשה ספרה אותה ליום ז' ולא ליום א'.

ונראה לשיטת רש"י דר' יהושע מצריך בדוקין בלבד, אבל אין צורך בספורין. שהרי משמע מרש"י הנ"ל שדוקא לר' עקיבא צריך ספורין ובדוקין. וגם מרש"י ד"ה מהו, שכתב: "דלרבי יהושע וכו' דאע"ג דתליא מילתיה בבדיקה, ומונה ימים הבדוקים אפי' בסירוגין". משמע שטעמו של רבי יהושע הוא שצריך בדיקה בכל יום כדי לדעת שהיא טהורה ודאי, אבל ספירה לא שייך הכא שהרי הימים הם בסירוגין. וגם משמע מרש"י דנראין דברי ר"ע "דבעי ספורין ובדוקין" אבל לר"י לא הוי ספורין דאל"ה גם ר"י סובר מדין ספורין ובדוקין.

והביאור הוא דמדברי ר' יהושע משמע דמדאורייתא ע"י בדיקת תחילה וסוף הרי היא בחזקת טהרה, וסגי בהכי כמו שמשמע מרש"י ד"ה אבל הכא, וגם מרש"י לעיל דף ז' ד"ה אלא ראשון, דאיתא שם שאם לא נודע ודאי שראתה בימים שבין ראשון ושביעי צריך עוד חמישה ימים בצירוף יום א' וזו, אבל אם ודאי ראתה אז הוי סירוגין, ומן התורה טמאה וסתרה אף יום הראשון. "אבל השתא חששא היא ומונה לסירוגין". היינו כל זמן שלא ראתה ודאי, הוי חששא דרבנן בלבד (דאינו שייך לומר לשון חשש בדין דאורייתא לאסור), ואינה טמאה מן התורה. וכ"כ המהר"ם בסוגיין בשיטת ר' יהושע. ורק מדרבנן צריכה לדעת ודאי שהיא טהורה על ידי בדיקה של כל יום.

ולדעת רבי עקיבא צריכה בדיקה כל יום (מדאורייתא) משום שחוששים שראתה, עד שנודע "ודאי" על ידי בדיקה של כל יום שהיא טהורה. ואין צריך שיהיו הימים ספורים בפה של האשה, אלא במחשבה, שסופרת שבעה ימים. ואינה צריכה לספור במחשבתה היום יום ראשון שהרי לר"ע יום שמיני נחשב ליום ראשון, והאיך שייך שיום שמיני יהפוך ליום ראשון דספירה, אם לא חשבה בפירוש במחשבתה היום יום ראשון אלא חשבה ליום שמיני? אלא ודאי הכוונה דספירה בפנינו שתחשוב ותשים לב במחשבתה כל שבעת ימים לנקיות, וזה נעשה על ידי בדיקת כ"י (עיין שו"ת נוב"י מהדו"ת סי' קכג בסוף דבריו).

וזהו כוונת רש"י ד"ה ביממי לא מטבילין לה (ובספרים אחרים ד"ה דשבע קמא): "לא היא ספירה הואיל ולא ספרה בפנינו, עד שתשב בפנינו שבוע טהור". משמע מדברי רש"י שהפירוש של "בפנינו" הוא שהיא יושבת לפנינו שבוע טהור, היינו שנודע שהיא סופרת שבעה נקיים בנקיות אף שלא על פי מנין יום א' יום ב' כו' (כל זמן שאינו בסירוגין). הגם שדברי רש"י אלו קאי אליבא דר"א, מ"מ בקושי הגמרא קס"ד דר"א ג"כ מודה שצריכים ספורים בפנינו (כמו שהוכחנו לקמן) כשיטת ר"ע הסובר שצריך ספורים בפנינו. וא"כ י"ל שלמסקנת הגמ' פירוש ספורים בפנינו היינו שמכוונת דעתה כל יום של שבעה נקיים (בבדיקה) שהיא נקייה.

ויש לחקור אם לדעת ר"ע בספק ראתה לא עלה לה ספירה מדאורייתא, או הוי דין דרבנן.

ועיין בסד"ט שם הביא ראייה שלר"ע ספק ראתה הוי דין דאורייתא. שהרי מנין לנו שביריתא דטועה הוי ר"ע דלמא ר"ע סובר שמדאורייתא סגי בבדיקת סוף, אלא ודאי דסבירא ליה שצריך ספירה ובדיקה כל יום. אבל לכאורה יש לומר דלמא לר"ע צריך לספור ראשון ושביעי מדאורייתא ולכן אין קושיא מטועה וכו' כמו דס"ל ר"י. אבל לכאורה מסוגייתא דסירוגין משמע שר"ע מחמיר בדין ספק ומחשיבו לדאורייתא, דאלת"ה א"כ מנין לו לאסור סירוגין. ועיין בשו"ת צ"צ שם אות ד'. בכל אופן בין לר' יהושע (מדרבנן) ובין לר"ע צריך לידע ודאי שהיא טהורה, מחמת חשש שמא ראתה בינתיים.

ולדעת ר"א מועיל חזקה של חזקת טהרה של בדיקת הפסק טהרה בצירוף בדיקת שביעי, כמש"כ רש"י ד"ה והכא: "דמשום בדיקת ז' מחזקינן כל ששה לפניו בטהרה הואיל ופסקה בשלישי", היינו כדי להחזיקה בטהרה צריך הפסק טהרה בצירוף יום השביעי. דאל"ה מדוע קאמר שצריך ה"ט בבדיקת שביעי הרי גם בבדיקת ראשון ושביעי צריך הפסק טהרה, ועל דרך מש"כ הצ"צ סק"ו בשיטת הרמב"ן. ולכן נקט המשנה ובסוגיין בדברי ר"א לשון "חזקת טהרה", אבל בדברי ר"י ור"ע אינו מועיל חזקה וצריך שתהא ודאי טהורה:

ולכאורה מרש"י הנ"ל יש ראייה אלימתא לשיטת שו"ת צ"צ סי' קנה בטעם השני שהאשה בחזקת טומאה עד שתבדוק בשביעי בצירוף ה"ט. וכן רש"י ד"ה דלא בדקה עד שביעי: "דלא הוי תחילת ימי ספירה בטהרה דלא בדקה בראשון משהפרישה בבין השמשות של שלישי".

ד.

ולכאורה מהנ"ל יש עוד ראייה למש"כ בשו"ת צ"צ ס"ח, דהוקשה לסד"ט סקי"ח דאם תאמר שאין צריך ספירה לכל הפחות במחשבה לפי שיטת רב בגמרא דף סח, א"כ מדוע צריך לספור אחרי יום ח' עוד ו' ימים, הלא אין צריך ספירה במחשבה ויצטרף ו' ימים שלפניו.

אבל לפי המבואר לעיל ובדברי רש"י ד"ה והכא אשמועינן סופן אע"פ שאין תחילתן: "דמשום בדיקת ז' מחזקינן כל ששה לפניו בטהרה הואיל ופסקה בשלישי". לכאורה מדוע מוסיף רש"י הואיל ופסקה בשלישי, החזקה דטהרה הוא משום בדיקת שביעי ולא מטעם הפסק טהרה. אלא ודאי חזקת טהרה תלוי בבדיקת ה"ט ובצירוף שניהם הרי היא בחזקת טהרה לשיטת ר"א, אבל לפני זה ה"ה בחזקת טומאה כנ"ל. ולכן לא מועיל כשבדקה ביום ח'.

ואולי יש להביא עוד ראייה ממש"כ רש"י ד"ה יום השמיני: "כבר עברו ימי הספירה ולא היה סופן בטהרה דלא בדקה יום ז", משמע עד שבודקת בשביעי ה"ה בחזקת טומאה. ומסתבר לומר שאם הרחיקה גם ר"א מחמיר כמש"כ בשו"ת צ"צ שמחמת שהרחיקה כל כך אנו חוששים שמא ראתה, וכמו שר' חנינא החמיר שלא יהא ה' ימים בין בדיקה לבדיקה כמו"כ רב החמיר שלא יהא יותר מו' ימים בין בדיקה לבדיקה. וכל זה דלא כשיטת הסד"ט סקי"ח שהאשה בחזקת טהורה אחרי שהפסיקה בטהרה.

ומעתה חל עלינו לבאר שיטת ר' חנינא, דלפי הנ"ל לכאורה גם ר"א סובר שהיא בחזקת טהרה, ולא מטעם בדוקים וסופורים, ומדוע הוקשה דוקא לשיטת רב כמש"כ רש"י בד"ה ואיני: "לרב פריך דלא בעי ספורין ובדוקין, הרי גם ר"א ס"ל דלא בעינן ספורין ובדוקין".

ויש לבאר זאת על פי מה שכתב בשו"ת צ"צ סק"ד שהקשה ג"כ דהא בגמ' דף סט ע"ב מקשה על רב ואי ס"ד לא בעינן ספורים לפנינו, משמע דלר' חנינא בעינן דלר"א ג"כ ספורין לפנינו. ותי': "ואפ"ל דאע"ג דהמקשה הוה ס"ד דלר"א ג"כ בעינן ספורים לפנינו דהוה ס"ל דברייתא דטועה דפרק המפלת אתיא אף לר"א, וס"ל דבדיקת תחלתן וסופן חשוב ג"כ ספורין לפנינו. אבל להמסקנה, דרבנן ס"ל דלא בעינן ספורים לפנינו כלל אפי' מוחזקין לא בעינן וכו', א"כ לר"ח דבעי תחלתן וסופן היינו רק מדרבנן כפי' ר"י (מבעלי התוס'), או מדאורייתא כדי להחזיקן בטהרה, אבל אין זה ספורין לפנינו". פי' מדאורייתא צריכה בדיקת ראשון ושביעי כדי להחזיקה בטהרה אבל אין צריך בספירה של כל יום במחשבה.

ויש להביא ראייה לתירוצו הצ"צ ממש"כ רש"י ד"ה ביממי לא מטבילין לה (ובספרים אחרים ד"ה דשבוע קמא): "וזבה טבילתה ביום, לא הויה ספירה הואיל ולא ספרה בפנינו, עד שתשב בפנינו שבוע טהור". והנה הא קאי בשיטת ר"א אליבא דר"ח, דלכאורה חזינן שצריך "ספורין לפנינו". דאי לא תימא הכי והמקשה קאי אליבא דר"ע, א"כ אינו מובן מאי מקשה הגמרא לרב הרי הוא סובר כר"א דהלכתא כוותיה. אלא ודאי מקשה הגמרא דלכאורה מברייתא זאת אנו רואים כפירוש ר"ח בדברי רבי אליעזר.

והנה רש"י בתי' הב' של הגמרא לר' אחא בדף סט ע"ב ד"ה ספרתי, מפרש לשון ספרתי: "בדקתי", משמע שחזר בו ממש"כ לפני כן שצריך ספירה, אלא הפירוש של ספירה לר"א היינו בדיקה, דאפשר לומר שהברייתא אתי אפי' לר"א אליבא דר"ח, שאין צריך ספירה ממש או שתשים לב אלא שצריכה לבדוק תחילה וסוף. וא"כ חזינן דר"א חזר בו ממש"כ בקושיא של הגמרא לעיל.

אבל באמת צריך להבין דהרי כתיב בקרא: "וספרה לה" שמשמע שצריך ספירה, כמו שצריכים אנו לספור ספירת העומר, ומנין לנו שאין הפירוש ספירה ממש בפה.

ויש לומר ע"פ מש"כ בחת"ס בסוגיין בשם מהר"ם מטיקטין בגליון מרדכי, אמאי לא מחייבי זיבה לספור ימים דהרי כתיב "וספרה לה", ותי' שאין סברא שהקב"ה יצוה לספור בדבר שאפשר להיות שקר מחמת שצריך שלא יהא הפסק בספירה. וא"כ מדוע כתב "וספרה לה" – היינו לא ספירה ממש אלא שיהא שבעה ימים, וכדי לידע צריכה לספור, אבל לא בתור מצוה. וכתב החת"ס שעל פי זה אפשר לפרש מנין שצריך בדיקה כלל ומבאר החת"ס דא"כ היה צריך לכתוב "ואחר תטהר" שמזה לומדים דין של הפסק טהרה ומה מוסיף הפסוק "וספרה לה" אלא ללמדנו שצריך לברר הספירה והבדיקה (לכאורה כוונתו על ידי הבדיקה) ולא תסמוך על החזקה.

ומעתה יובן מש"כ רש"י במשנתנו ד"ה הזב והזבה: "שפסקו והתחילו לספור ז' ובדקו יום ראשון ושביעי". וכן בדף ז' ד"ה שבדקו עצמן: "כשפסקו מזבן הוצרכו לספור שבעה נקיים בלא ראייה כדכתיב וספר לו כו' ובדקו עצמן ראשון ושביעי ושאר חמשה ימים שבינתיים לא בדקו".

וע"פ מש"כ בחת"ס הנ"ל מובן שהכוונה דספירה היינו לא לענין מצות ספירה, אלא לדעת כמה ימים היא טהורה ונקייה בלא ראייה דדם. והכי מסתברא דרש"י קאי אפי' לדעת רב בשיטת ר"א, ואפי' הסד"ט מודה שקשה לומר לשיטת רב שצריך ספירה, ובפרט שרש"י כותב בפירושו לשיטת רב שאינו מצריך ספירה ובדיקה. אלא ודאי שרש"י קאי אליבא דכו"ע, וספירה דהכא היינו לדעת כמה ימים היא בחזקת טהרה.

ועוד ראי', שהרי ברש"י דף סט ע"ב ד"ה למה לי כתב, וז"ל: "ומקמי הכי לא (הוי נחשב ספירה כדי שתוכל לטבול) דאפילו שלמי נקיים דילה לאו בת טבילה היא, הואיל ולא בדקה". לכאורה היה רש"י צריך לפרש ולומר: "הואיל ולא כיוונה דעתה לספירה". ומשמע מדברי רש"י שכל העיכוב הוא מדין הבדיקה אף "דשלמי נקיים דילה". ועפ"ז (וגם מהראיות דסעיף ד') קשה לומר שהכוונה ברש"י במשנתנו שצריך ספירה ממש.

אבל קשה לפרש שיטת רש"י ע"פ דברי החת"ס שהרי ברש"י ד"ה מהו כתב "דלר' יהושע כו' הני מילי בראשון ושביעי דחזו לאיצרופי אחד מנינא, אבל שמיני לאו מסדר ספירת הראשון הוא ולא מצטרף", משמע דלר' יהושע יש סדר ספירה (אף שאינה צריכה לספור כמו שמבואר בתחילת דברי רש"י).

וי"ל ע"פ הפירוש של הלחם ושמלה שם סק"ז, דאינה צריכה לספור כל יום אלא סגי אם סופרת כל הימים ביום השביעי ע"י יום אחד נקי ביום השביעי. "אבל אם לא בדקה בכל השבעה אף אם בדקה ביום ח' שוב לא מהני לה ולא תוכל היום לספור למפרע שבעה ימים, כיון שיהיה מופלגים מהפסק טהרה שלה", ואינו מאותו סדר.

ביאור שיטת הרמב"ן

ה.

הנה הב"י מביא הרבה ראשונים שסוברים כרב, מכל מקום כתב: "והגהות מיימוני בשם הרמב"ן ובשם רבינו שמחה כתבו כדברי הסמ"ג, וכיון דכל הני רבוותא מספקא להו אין להקל בדבר שהוא ספק איסור כרת".

ולכאורה צריך עיון שהרי הרמב"ן בהלכות גדה פרק ב' כתב וז"ל: "כל שבעת הימים צריכה בדיקה פעם אחת בכל יום. בדקה ביום הראשון או בשני או בשלישי ושוב לא בדקה, בודקת בשעת טבילתה ודיה. אפי' בדקה ביום שביעי בלבד, הרי זו בחזקת טהורה שהרי בדקה והפסיקה קודם לכן". וכן הקשה בשו"ת צ"צ סי' קנה סק"ב על שיטת הב"י. ועיין שם בראיות מוכחות שא"א לפרש דברי הרמב"ן "שהרי בדקה והפסיקה" היינו בדיקה ביום ראשון.

ועוד דהרשב"א במ"ה בית שביעי שער החמישי מביא: "וכן פסק הרמב"ן ז"ל וזה לשונו: בדקה ביום ראשון ושוב לא בדקה טהורה, או ביום השביעי או באחד מן השבעה ושוב לא בדקה הרי זו בחזקת טהורה, שהרי בדקה והפסיקה קודם לכן". הרי לכאורה מפורש שהרמב"ן מקיל בדיעבד וסובר כרב. וסיים הצ"צ וצ"ע שמא ט"ס וצ"ל הראב"ן, אך לא מצאתי כלל מזה בהראב"ן פ"ק דשבת שכ' שם הלכות גדה (כידוע שדרכו של הגהמ"י להביא דעת הראב"ן).

איברא יש לומר שמקורו של הב"י הוא ממש"כ הרמב"ן פרק ט' הלכה כב: "תבדוק ביום ההפסקה מבעוד יום בדיקה יפה בדיקת חורין וסדקין יפה יפה ותחליף חלוקה. וכן בדיקת יום ראשון מימי הספירה ובדיקת יום השביעי כענין זה בבדיקת חורין וסדקים, ודי לה בבדיקת יום ראשון ושביעי. אך מן המובחר הוא לבדוק בכל יום ויום מז' ימי הספירה". משמע לכאורה דוקא בדיקת ראשון ושביעי כר"ח ולא בדיקת סופן לבד כשיטת רב. וכן באורחות חיים הל' גדה סוס"י כתב שהרמב"ן סובר כהסמ"ג. ואולי זהו מקורו של הב"י והסד"ט סקי"ח. ובבאר חיים על הרמב"ן פרק ב' סק"ד כתב שהרמב"ן חזר במו ממש"כ בפרק ב' והעיקר מה שכתב כאן.

אבל באמת קשה לומר שהרמב"ן חזר בו, ובפרט שיש לתרץ באופן שלא יהא שום סתירה. דהנה בפרק ט' משמע שבדיקת יום ראשון ושביעי הוא דין דלכתחילה, כמו שכתב שם: "ודי לה בבדיקת יום ראשון ושביעי", ובדיקת כל יום הוא רק "מן המובחר". והסברא בפשטות שיש לבדוק בכל יום לצאת מידי כל ספק והוא המובחר. ובפרק ט' לא איירי מדין דיעבד, והוא משום שאין כאן מקומו בפרק ט' אלא בפרק ב' דשם איירי מדין בדיקת ז"נ. ובאמת בפרק ב' כתב דין מן המובחר לבדוק בכל יום. ואין הכי נמי בדיקת יום ראשון ושביעי הוא ג"כ לכתחילה כמו שסיים "בודקת בשעת טבילתה ודיה".

ואף אם תאמר שדוחק לומר כן בפרק ב', יש לומר מה שלא פירש בפרק ב' פירש בפרק ט' שמותר אף לכתחילה. וזה עדיף מלומר שהרמב"ן סותר את עצמו או חוזר בו כו'. ובפרט שבחידושי הרמב"ן על הש"ס דף ל' פסק בפשיטות כרב.

ואף את"ל שבפרק ט' חולק על מה שפירש בפרק ב' וחוזר בו, מכל מקום אין ראייה שבדיקת ז' לבד אינו מועיל, שהרי לא איירי בדין דיעבד אלא בדין דלכתחילה (וחוזר בו ממש"כ בפרק ב' שבדיקת א ז' הוי דיעבד).

וי"ל שסברת הרמב"ן הוא שמפרש המשנה: "הזב והזבה שבדקו עצמן ביום הראשון" וכו', שהוא דין לכתחילה כדעת הרז"ה בהשגות לספר בעל הנפש להראב"ד (שלדעת הראב"ד הסובר שהוא דין דיעבד). וביאר הרז"ה דברי המשנה שאפשר שאגב שהוצרך התנא לכתוב ומצאו שהוא לשון דיעבד נקט בדקו וכו'. ואולי יש לומר שכן הוא דעת הרמב"ם הלכות איסורי ביאה פ"ו הלכה כא, וז"ל: "זבה שבדקה עצמה בראשון מימי הספירה ומצאה טהור, ולא בדקה עד יום שביעי ומצאה טהור, הרי זו בחזקת טהרה, וכאילו בדקה כל שבעה ומצאה טהור". משמע שאין צורך לכתחילה לבדוק כל יום.

אבל באמת יש לומר באופן אחר, על פי מה שכתב בשו"ת צ"צ שם לתרץ קושית המעיל צדקה והסד"ט סקי"ח דמדוע אין יום שמיני עולה לשבעה נקיים. ודייק הצ"צ מדוע הוסיף הרמב"ן בדין בדקה יום ז' לבד לשון – "שהרי בדקה והפסיקה קודם לכן", לכאורה היה צריך לומר אותו טעם גם בבדקה ביום א' וז'. אלא צריך לומר בדברי הרמב"ן שבדיקת יום ז' מחשיבה לחזקת טהרה בצירוף ההפסק טהרה והוי בדיקה תחילה וסוף, דההפסק טהרה נחשב לבדיקה דיום ראשון. ורב לא רצה להקל בלא בדיקה ביותר מששה ימים, אבל אם הרחיקה ליום ח' הרי הרחיקה והלך לה חזקת טהרה. או לפי ביאור השני של הצ"צ שנשאר אצלה החזקה דטומאה. ולכן בין בדיקת ראשון ושביעי ובין בדיקת שביעי והפסק טהרה שוים אחד לשני, ושניהם דיעבד.

וזהו דיוק לשון הגמרא: "אמר רב היא היא תחלתן אף על פי שאין סופן", משמע שזהו ממש כוונת ר"א במשנתנו דלאו דוקא בדיקת יום ראשון ושביעי אלא ה"ט בצירוף בדיקת ז'. וכשנקט הרמב"ן בפרק ט' דין ראשון ושביעי נכלל בו גם דין דבדיקת ה"ט בצירוף שביעי. ומה שכתב בפרק ט' יש לפרש "ודי לה" היינו דיעבד. וכן מה שכתב "אך מן המובחר" הוא לבדוק לכתחילה.

ועיין רמב"ן אמור כג, טו וז"ל: "וספרת לכם ממחרת השבת וכו', שימנה בפיו ויזכיר חשבוננו כאשר קבלו רבותינו, ואין כן "וספר לך" "וספרה לה" דזבין, שהרי אם רצו עומדים בטומאתם, אלא שלא ישכחו". פירוש דאם היה מצוה של ספירה – היו צריכים לטהר מיד כדי לצאת מצות ספירה. אלא שכל כוונת הספירה לא למצוה אלא שלא ישכחו שצריכה ליטהר ביום השמיני ולא לפני כן, ובלא ספירה אי אפשר לדעת.

ביאור שיטת הרשב"א

1.

בתורת הבית הארוך שער הבדיקה דף כד כתב: "אשה שהפרישה בטהרה ביום שפסקו דמיה שלה, צריכה לבדוק עצמה כל ז' ימי הספירה שיהיו ספורים בבדיקה לפנינו. לא בדקה עצמה כלל בא' מימי הספירה אף על פי שהפסיקה בטהרה ביום שפוסקת בו ולאחר ח' ימים בדקה ומצאה טהורה אינה טהורה שאין כאן ספורין כלל".

והסד"ט סקי"ח הביא שמכאן ראייה שצריך ספורין ובדוקין לדעת רב שהרי כתב בפירוש שצריך שיהא "ספורין בבדיקה לפנינו", וגם בסוף דבריו כתב: "שאיין כאן ספורין כלל".

וכן כתב בתורת הבית הקצר: "אע"פ שהפרישה טהרה ביום שפסקו דמים שלה צריכה שתהא בודקת כל ז' ימי ספירתה כדי שיהיה ספורים בבדיקה לפנינה. לא בדקה עצמה בימי הספירה ובדקה ביום השמיני אע"פ שמצאה טהור אינה טהורה, שאין כאן ספורים ולא עלה אלא יום שמיני בלבד. בדקה יום א' מימי הספירה ושאר כל הימים לא בדקה, או שבדקה יום ז' ושאר הימים הראשונים מימי הספירה לא בדקה טהורה, כיון שבדקה בתחילתן טהרה אע"פ שלא בדקה בסופן או שבדקה בסופן ולא בדקה בתחילתן הרי זו בחזקת טהורה וכו'".

והרשב"א במשמרת הבית כתב וז"ל: "אנן לאו ספורים בפנינו כר"ע וכו", אלא שתספור ז' מוחזקים בטהרה וכו"א וכדקתני וכו'. ואם בדקה בראשון בלבד ושאר הימים לא בדקה אין כאן בדיקת ז' ספורים, אלא מדין חזקת טהרה. וכן כשבדקה בשביעי ושאר הימים הראשונים לא בדקה אין הראשונים ספורים, אלא מדין חזקה דכל שהפרישה בטהרה ובסוף הז' מצאה טהור חזקה שכולן יצאו בטהרה. וכיון שכן כל שכן כשבדקה באמצע דיום האמצעי הוי ליה לקודמין כבודקת בסופן ולאחרונים כבודקת בתחלתן".

ולכאורה צריך עיון שבת"ה כתב הרשב"א שצריך ספורים ובדוקים, ובמשמרת הבית כתב שהטעם הוא משום חזקה. אבל על פי פירוש הסד"ט מובן שכתב: "עיקר השגתו על הרא"ה ז"ל כיון דלא קיי"ל כר"ע וכו" דס"ל דבעינן ספורים לפנינו, אלא כר"א דס"ל דסגיא בתחילתן או סופן, וטעמיה משום דבעינן ספורים מוחזקים בטהרה, כל שכן דמהני בדיקת האמצע שעל ידו איתחזקי הימים שלפניה ושל אחריה. על כל פנים נראה מדבריו דספירה מיהו בעי וכמ"ש הת"ה". היינו דס"ל להסד"ט שגם במ"ה ס"ל לרשב"א שצריך ספורין אלא שבא להוציא מדברי ר"ע ור"י שצריך ספורין ממש, ועל זה חולק דלא בעי ספורין ממש שהרי היא בחזקת טהרה בספורים תחילה או סוף.

וממשיך הסד"ט: "ומיהו מה שכתב דאף אם בדקה בתחלתן ליכא ספורין לפנינו לא משמע לכאורה כן מפשטיה דסוגיא". והמשיך להקשות על שיטת הרשב"א שטעם הבדיקה גם כדי שתהא מוחזקת בטהרה הרי כבר מוחזקת בהפסק טהרה, אלא ודאי בדיקת ה"ט אינו מחזיקה בטהרה, אלא גזירת הכתוב שהיא מוחזקת על ידי בדיקת דו"נ.

אבל צריך עיון בשיטת שו"ת צ"צ הנ"ל מביא שהרשב"א סובר כרב, ואינו מצריך שיהא ספורים לפנינו. ולכאורה לפנינו בתורת הבית הארוך והקצר דס"ל שצריך שיהא ספורים ובדוקים.

ויש לומר שהרשב"א סובר שצריך ספורים ובדוקים לכתחילה, והיינו על ידי בדיקה של כל יום. אבל אם ספרה ביום ז' בלבד אף שאין ספורים ובדוקים, מכל מקום הרי היא טהורה משום שמחזיקנן אותה שהיא בחזקת טהרה. ולפי זה אתי שפיר מש"כ במשמרת הבית דאירי בבדיקה ביום א' בלבד או ביום ז' בלבד ואז מועיל חזקת טהרה. אבל דבריו בת"ה הארוך והקצר איירי לכתחילה שצריכה היא לבדוק כל יום כדי שיהא ספורים כל יום לכתחילה.

ויש להביא ראיה לזה שהרי לשון הרשב"א: "שהיו ספורים בבדיקה לפנינו", דלכאורה אינו מובן הרי זו היא שיטת רבי עקיבא דס"ל שצריך ספורין ובדוקין לפנינו (לפנינו) כמו שמבואר בגמרא בסוגיין? אלא ודאי דברי הרשב"א בת"ה הוא דין דלכתחילה צריך שיהא ספורין ובדוקין לפנינו על ידי בדיקת כל יום משבעה, כמו שמשמע לשון משנתנו: "הזב והזבה שבדקו עצמן ביום ראשון וכו'", והיינו דוקא בדיעבד, אבל לכתחילה כולם מודים אפי' רבי אליעזר שצריך בדיקה כל יום, וממילא הוי ספורים על ידי בדיקה של כל יום. וכך משמע בסד"ט שם ד"ה מיהו. ואחר כך ראיתי שברשב"א הוצאת מוסד הרב קוק פירשו כנ"ל.

ועיין בדברי הרשב"א בתו"ה בית שביעי דף ה' בדין דם חימוד ובמעשה דרבינא דגמרא דף ס"ו דכתב וז"ל: "ואע"פ שאמרנו צריכה שתשב שבעה נקיים לא נקיים ספורים בפנינו, ואפילו בתחילתן או בסופן כשער נקיים דזבה דעלמא קאמר, אלא כל שלא הרגישה בדם תוך שבעה נקיים קרינן להו". משמע שמחלק בין ספורים בפנינו שהוא דין דלכתחילה ובין "ואפילו בתחילתן או בסופן" שהוא דין דדיעבד, שאז אין דין ד"נקיים וספורים בפנינו". דאי לא תימא הכי מדוע קאמר לא נקיים ספורים בפנינו, הרי למעשה אין הוא אמינא שתצטרך ספורים בפנינו שהרי זה דעת ר"ע ואין הלכתא כמותו, אלא ודאי שהוא דין לכתחילה, ואפי' תחילתן וסופן הוא דין דיעבד וכו'.

אבל באמת צריך עיון שהרי בתו"ה כתב: "לא בדקה עצמה כלל באחד מימי הספירה, אע"פ שהפסיקה בטהרה יום שפוסקת בו, ולאחר שמונה ימים בדקה ומצאה טהור, אינה טהורה שאין כאן ספורים כלל". ולכאורה מה הסברא לומר כאן שאין כאן

ספורים כלל. הרי עדיף היה לו לומר אין כאן חזקה דטהרה שהרי הוא דין בדיעבד? ועוד ועיקר החידוש שלא רק שאין ספורים, אלא גם אין חזקה דטהרה.

ואולי יש לומר שבאמת גם הרשב"א מצריך ספירה באופן של בדיקה כמש"כ בתה"א והקצר: "שיהו ספורים בבדיקה לפניה", היינו שצריך לספור וזה נעשה על ידי בדיקה, ולכן אף שלא בדקה אלא בסוף הרי זה נחשב לספירה שהרי מכל מקום בדקה. הגם שבדקה בסוף בלבד מכל מקום בצירוף הפסק טהרה הרי זה נחשב לספירה ע"ד מש"כ בשו"ת צ"צ שם. ולכן בבדקה רק ביום ח' אין כאן ספירה כלל. אבל לפי זה לכאורה צריך להבין הרי בבדקה יום א' בלבד הרי היא בחזקת טהרה, וכאן אין בדיקה תחילה וסוף, וא"כ לא ספרה שבעת ימים.

ז.

ולכן נראה לומר שהרשב"א אינו מצריך ספירה כלל. ולדעת רב בשיטת ר"א (עיין לקמן בשו"ת צ"צ שכן ס"ל גם ר' יהושע) כשהתורה אמרה "וספרה לה" היינו שתהא מוחזקת שבעת ימים בנקיות (בטהרה) על ידי בדיקה. כמו שפירשנו לעיל בדעת רש"י ד"ה ביממי לא מטבילין לה (אף דשם איירי אליבא דר"ע) שכוונת הקרא הוא שנדע שהיא בחזקת טהורה שבעה ימים. וחזקה זאת קיימת כל זמן שבדקה, אבל אם לא בדקה אלא ביום ח' אין כאן סדר ימים נקיים (וע"ד מה שפירש רש"י סט ע"ב בד"ה ספרתי ופירש רש"י בדקתי).

וזהו כוונת הרשב"א בתה"א והקצר: "שיהו ספורים בבדיקה לפניה", שהספירה קיימת בבדיקה, היינו שהבדיקה מגלה שהשבעה ימים בחזקת טהרה. ולכן בדקה ביום א' או ז' הרי יש כאן חזקה שהיא טהורה, והוי ספירה היינו שמירה דז' ימים נקיים.

וצריכים אנו לומר כן, שהרי בגמרא דף ס"ט ע"א בקושיא דטועה: "ואי ס"ד לא בעינן ספורין לפנינו ביממא נמי נטבלינה דילמא יולדת זכר בזוב היא ועבדה לה ספורין", וקושיא זאת היא לדעת רב, היינו שאין צורך שהאשה תספור בעצמה (ספורין לפנינו) דבמקרה דידן לא ספרה, אלא הוי כאילו ספרה היינו שהיתה נקייה כל ז' ימים אלו (עיין מהרש"א דלענין טבילה בזמנה מצוה הוי כאילו בדקה עיין סד"ט וצ"צ הנ"ל). ובמקרה דידן שבדקה בשביעי לבד אין צורך שהיא תספור בעצמה אלא שהימים נספרו ממילא בנקיות על ידי שבירנו בבדיקה שהיא בחזקת טהורה. (ולכן נקראת שבעה נקיים לא שבעה ספורים. שהעיקר מה שכתב הפסוק וספרה שבעה ימים היינו שתשמור ז' נקיים). ולכן מובן מה שכתב במשמרת הבית: "אלא שתספור שבעה מוחזקין בטהרה כר"א".

ואח"כ ממשיך: "ואם בדקה בראשון לבד ושאר הימים לא בדקה, אין כאן בדיקת שבעה ספורין, אלא מדין חזקת טהרה". ודאי כוונת הרשב"א שהפסוק "וספרה שבעה ימים" הוא שתשמור שבעה ימים מוחזקין בטהרה, ולא ספירה ממש.

(וכד עיינת בדברי הצ"צ סק"ד כתב בשיטת סה"ת שסובר כסברת הרשב"א במ"ה וגם במשנה הטעם דר"א משום חזקת טהרה ולא מטעם ספורים).

ביאור שיטת ספר התרומה

ה.

והנה בסה"ת סי' פח כתב וז"ל: "ואמנם אם היא שכחה ולא בדקה עצמה כל הימים, רק בדקה עצמה יום שפוסקת בו לערב ולמחרת שהוא יום ראשון של ספירה בדקה עצמה שחרית וערבית ולא בדקה עצמה עד יום השביעי שחרית וערבית כמו כן, מותרת וטובלת בלילה והיא טהורה. דתנן פ"ב הזב והזבה וכו' ר"א אומר הרי אלו בחזקת טהרה וכו' ובפרק קמא פסיק שמואל כר"א בד' והך חד מינייהו. אבל אם יום ראשון בדקה ושוב לא בדקה אף לא ביום השביעי עד יום השמיני, אסורה לטבול בלילה שאחרי כן, דשמא צריך שלא יהא יותר מה' ימים בין בדיקה ראשונה לבדיקה אחרונה.

דאיבעיא להו בפרק בתרא לר' אליעזר בדקה יום ראשון ויום שמיני מהו תחלתן וסופן בעינן או לא, רב אמר היא היא ושרי. ור' חנינא אמר תחלתן וסופן של שבעה ימים בעינן וליכא ואסורה. וכן נמי כי בדקה יום שביעי ולא בדקה יום ראשון שרי רב, דסופן אף על פי שאין תחלתן. ולכאורה נראה דהוי הלכה כרב דשרי, דהא מותיב על רב משמעתא דטועה דמקודם היתה שמא זבה, ואינה טובלת במים מיד שבאה לפנינו על הספק משום טבילה בזמנה מצוה, עד יום השביעי. ואי לא בעינן ספורין לפנינו כרב, ביממא נמי נטבלת מיד. ומשני לא מי אוקימנא לה כר"ע דאמר אין לה אלא יום שביעי דבעינן ספורין לפנינו, אבל רב דשרי איירי אליבא דר"א דהל' כמותו. משמע דלר' חנינא הוה נוחא ליה למקשה דאתיא אפי' אליבא דר' אליעזר דשרי, הכא אסור דבעינן תחלתן וסופן, ובטועה תחילתן ליכא לפנינו, ולא מוקי לה אפי' כר' אליעזר וכר"ח דאסר, א"כ משמע דסבר התלמוד דלר"א דהלכה כמותו לא בעינן ספורין לפנינו. א"כ אם בדקה יום שביעי אבל יום ראשון לא בדקה טהורה לטבול לערב, וכן אם בדקה יום ראשון ויום שמיני.

אמנם יש לדחות דאף לר' חנינא לא אתיא כר' אליעזר דכיון דשרי בדיעבד אף מדרבנן בלא בדיקת כל הז' ימים רק יום א' ויום ז' לבדו, א"כ יתיר מן התורה בדיקת יום אחד אף בשביעי לבדו. א"כ ליטבלה לאלתר ביממי משום טבילה בזמנה מצוה בשמעתא דטועה, אלא ר"ע היא. והוא הדין דמצי למימר ולר' חנינא מי נוחא אלא פריך לרב דשרי אפי' מדרבנן. וכן משמע ליה לישנא דקאמר לאו מי אוקימנא לה כר"ע, כך פי מורי רבינו יצחק בר' שמואל.

מיהו אין לסמוך על הדקדוק זה, אלא לעולם אף דיעבד יצטרך שלא יהיה יותר מחמשה ימים בין בדיקה לבדיקה מלבד מיום שפסקה בו לערב, כדי להפריש בטהרה. אבל אם בדקה עצמה לערב של יום שפוסקת בו כדי להפסיק בטהרה ולמחר שהוא

יום ראשון לא בדקה וגם יום השביעי לא בדקה עד יום השמיני, בזה אפי' רב מודה דיאנו מועיל כלום, דהא הכא לא תחלתן איכא ולא סופן איכא".

ובשו"ת צ"צ סעיף ד' כתב שמוכרחים אנו לומר דלסה"ת אין צריך ספירה, דפשטות סוגיין דדף ל' קאי אליבא דר"ע המצריך ספירה, משמע דלר"א לא בעינן ספורין. והצ"צ מחדש דהטעם של סה"ת היא כמש"כ במשמרת הבית הנ"ל דטעמו של ר' אליעזר הוא משום חזקת טהרה ולא מטעם ספורין ובדוקין. וכמו שסמך הרשב"א על דברי המשנה שהטעם שר"א מתיר תחילה וסוף משום שהאשה בחזקת טהרה, דאנן לאו ספורין בפנינו כר"י ור"ע. משמע אף לפי דברי המשנה דסברינן דבעינן תחילה וסוף כר"ח הטעם הוא משום חזקת טהרה.

והקשה הצ"צ דלכאורה הקושיא דגמרא היה דוקא לרב: "ואי ס"ד לא בעי ספורין לפנינו כו", משמע דלר"ח בעי ספורין.

ותי' הצ"צ ב' תירוצים: א' אה"נ בהו"א סברא הגמרא שלר"א בדיקת תחילה וסוף נחשב לספירה, אבל למסקנה דאנן כרבנן סבירא לן ולא מצריכים ספורים, גם ר"א לא מצריך ספירה. ושני דינים אלו דבדיקת תחילתן וסופן וספורין לפנינו הם שני ענינים חלוקים רחוקים זה מזה מהקצה אל הקצה, דמי שמצריך ספורין אפי' ידעינן ודאי שהיא נקיה לא מהני כל שלא ספרה, ולכן לא מטבלינן טועה מחשש שמא היו ז' נקיים. אבל ר' אליעזר המצריך לטבול הטועה משום שמא היתה טהורה כן הוא הדין אף שלא ספרה. אבל להתירה לבעלה צריכה להוציא עצמה מחזקת טומאה (דנתן במשנה דגדה פ"ד וכו') על ידי בדיקה תחילה וסוף.

וכתב הצ"צ דאין להקשות כיון שצריך מדאורייתא בדיקה תחילה וסוף כדי שיהיה ספורין מוחזקין בטהרה, א"כ איך מטבילין הטועה שלא היה לה אלא בדיקת סופן בלבד. יש להשיב דלרב ג"כ לא היה הפסק טהרה במקרה דנן, אלא שאנו מוכרחים לתרץ כמש"כ במהרש"א שדוקא לטהרה לבעלה צריכה בדיקה תחילה וסוף, אבל לענין טבילה בזמנה מצוה חוששים שמא טהורה היא ולכן טובלת. וכל המחלוקת בין סה"ת והר"י הוא דוקא לענין אם בדיקת תחילה וסוף הוי דאורייתא או לאו, דלספר התרומה הוי דאורייתא וצריכה לבדוק תחילה וסוף. אבל מ"מ מודה למש"כ לפנ"ז דפשטות הסוגייתא אתי דוקא לר"ע דמצריך ספורין לן, ולר"א לא בעי ספורין לן. ולכן מסולק קושיית הסמ"ק שהקשה מפשטות סוגיין שהברייתא קאי אליבא דר"ע משמע דר"א יתיר בדיקת סוף וכו'.

אבל בסד"ט שם ד"ה ומיהו כתב: דאי אפשר להקשות לר"ח מטועה דמדאורייתא מכל מקום תטבול, דטבילה בזמנה מצוה. די"ל דלר"ח מחמת דבעינן ספורין לן אי אפשר לה לטבול דהרי לא ספרה.

אבל לכאורה צריך עיון בהסבר של הצ"צ, שהרי פשטות דברי סה"ת: "מיהו אין לסמוך על הדקדוק זה" משמע שיש נפק"מ להלכה. בשלמא לשיטת הסד"ט מובן

הנפק"מ שצריך שתכוין דעתה לספירה לשיטת ר"ח ולכן אין לסמוך על דקדוק זה דר"י. אלא לשיטת הצ"צ אין שום נפק"מ בין מש"כ סה"ת מרבו הר"י שהרי מכל מקום מדרבנן צריך בדיקה תחילה וסוף גם לדעת הר"י. וקשה לומר שנפק"מ אם טבילה בזמנה מצוה, דהרי בזמנינו אין האשה טובלת אלא פעם אחת וכו', ועוד משמעות סה"ת קאי לדין היתר בעלה?

ט.

ונראה לומר דסה"ת סבירא ליה דאי מדאורייתא ר"ח מתיר בדיקת סוף לבד, א"כ צריך לפסוק כרב בדיעבד, דהרי הבית יוסף סי' קצו כתב הטעם שפסקינן כר"ח משום ספק דאורייתא, ולשיטת הר"י מדאורייתא כו"ע מודי דסגי בדיקה תחילה או סוף, וא"כ אין טעם להחמיר כר"ח הסובר מדאורייתא סגי בדיקת סוף לבד. ועוד דסוגיין משמע כרב. אבל השתא דלר"ח מדאורייתא צריכה בדיקה תחילה וסוף, א"כ צריך להחמיר כר"ח בספק דאורייתא.

וכן משמע לשון סה"ת: "ואין לסמוך על היתר זה, אלא לעולם אף בדיעבד יצטרך שלא יהיה יותר מחמשה ימים בין בדיקה לבדיקה, מלבד מיום שבדקה שפסקה לערב כדי להפסיק בטהרה" (צ"צ). משמע שכל העיכוב הוא שאין ב' בדיקות בתוך חמשה ימים ולא מדין ספורין לפנינו. ויש להביא עוד ראיה לשיטת הצ"צ, מתחילת דברי סה"ת: "שכחה ולא בדקה כל הימים" משמע שהימים שבין א' וז' שכחה ולא שמה לב כלל ולא בדקה (דהל"ל לא בדקה, ואפשר לחלוק דלאו לדיוקא אתא). ועיין בצ"צ סק"ה שמביא עוד ראיה לדבריו, עיי"ש.

ובאמת קשה לומר בדברי הסד"ט כשכתב הסה"ת: "שאינן לסמוך על היתר זה" היינו דין דלא בעינן ספירה, שהרי בהמשך דבריו כתב: "אלא לעולם אף בדיעבד יצטרך שלא יהיה יותר מחמשה ימים בין בדיקה לבדיקה", משמע שהוא חולק על דין דיעבד ולא על דין ספירה שתשים לבה וכו'. דאלת"ה העיקר חסר מן הספר, והול"ל אלא לעולם צריכה שתשים לבה לספירה. אבל יש לומר גם בשיטת הסד"ט שכוונת סה"ת הוא לחלוק על הר"י שהוא דין דאורייתא כנ"ל בשיטת הצ"צ וכו'.

אמנם לכאורה עדיין יש להקשות מדברי סה"ת הנ"ל גופא, ממש"כ וז"ל: "ומשני לא מי אוקימנא לה כר"ע דאמר אין לה אלא יום שביעי דבעינן ספורין לפנינו, אבל רב דשרי איירי אליבא דר"א דהל' כמותו. משמע דלר' חנינא הוה ניחא ליה למקשה דאתיא אפי' אליבא דר' אליעזר דשרי, הכא אסור דבעינן תחלתן וסופן, ובטועה תחילתן ליכא לפנינו, ולא מוקי לה אפי' כר' אליעזר וכו"ח דאסר, א"כ משמע דסבר התלמוד דלר"א דהלכה כמותו לא בעינן ספורין לפנינו". לכאורה משמע דטעמו של ר"ח הוא מדין ספורין לפנינו, וא"כ חזינן דגם לר"ח בעי ספירה, והמקשן ס"ל כרב.

אבל באמת אינו קשה כלל, שהרי כו"ע מודים שר"ח אינו סובר טעמא שצריך "ספורין לפנינו" כדעת ר"ע כמו שכתב הסד"ט גופא, אלא ודאי הכוונה "ספורין" היינו

בדוקין (כמו שכתב רש"י בדף ס"ט ע"א). ואדרבה משמע מסה"ת להיפך, דבתחילת דבריו מביא לא מי אוקימנא לה כר"ע מטעם ספורין לפנינו היינו ספירה ממש לכל הפחות במחשבה, ואח"כ מביא דלר"ח אליבא דר"א הוי ניהא דבטועה תחילתן ליכא לפנינו, ומדוע לא הביא הטעם של ר"ע משום אין ספורין לפנינו, או לכל הפחות שלא נתנה לב לספירה, א"כ משמע שמתעם שלא היה בדיקת תחילה בלבד הוא ניהא ברייתא דטועה.

ונראה לומר עוד כתי' הב' של הצ"צ שיש חילוק בין ספירה דר"ע דהיינו לספור במחשבתה כל יום, לספירה דר"ח היינו בדיקה תחילה וסוף מוחזקים בטהרה. אבל לר"ח אין צורך לכוון דעתה כו', אלא כוונת הקרא שצריכה שבעה ימים מוחזקים בטהרה עד ידי בדיקת תחילה וסוף.

ומדי דברי בו יש לציין מש"כ הצ"צ בסי' ו' שמביא ראיה מסה"ת והרמב"ן ור"ן שלא רצו להקל יותר מו' ימים בלא בדיקה, ולרב היינו בדיקת בדיקת ז' בצירוף הה"ט. ויש להביא ראיה מלשון סה"ת: "דאיבעיא להו בפרק בתרא לר' אליעזר בדקה יום ראשון ויום שמיני מהו תחלתן וסופן בעינן או לא, רב אמר היא היא ושרי. ור' חנינא אמר תחלתן וסופן של שבעה ימים בעינן וליכא ואסורה". ולכאורה משמע שר"ח מחמיר שצריך תחילתן וסופן של שבעת ימים, אבל רב סגי בתחילתן וסופן אף שלא בשבעה ימים, והיינו בדיקה ה"ט, ומכל מקום נחשב לבדיקת תחילתן וסופן.

ועפ"ז יש לבאר מה שהביא המעיל צדקה ראיה לרב דמלשון הגמרא תחילתן וסופן משמע דקאי על שום מספר. דעל פי זה י"ל אדרבה לרב אף שלא על מספר סגי כנ"ל. ואף דלמעיל צדקה יש להביא מכאן ראיה לר"ח שצריך להיות בסדר הספירה של ז' נקיים, מכל מקום אין ראיה שצריך לכוון דעתה ז' ימים, דקרא מצריך לבדוק בסדר ימים אלו בלבד ותו לא מדי. ולדעת הצ"צ י"ל כנ"ל בסעיף הקודם שצריך לבדוק בתוך שבעה ימים כדי שלא יהא הפסק של ה' ימים. ולא מטעם ספורין לפנינו.

ביאור בשיטת הרא"ש

י.

הרא"ש בסוגיין סימן ה' כתב: "ואם בדיעבד לא בדקה אלא יום הראשון או ביום השביעי קרינן בהם נקיים, דקיי"ל כרב דאמר תחלתן אע"פ שאין סופן וסופן אף כל פי שאין תחילתן. אבל אם לא בדקה עד יום השמיני לא מיקרו ספורין, דבדיקה בתוך ז' בעינן". והסד"ט מבאר ממש"כ הרא"ש: "לא מיקרו ספורין" יש להוכיח שאף למ"ד דסברי כרב מכל מקום צריך לספור.

והסד"ט מביא הרא"ש סי' ד' במעשה דרבינא דאיעסק לבריה בי ר' חנינא, דר"ח לא אסיק אדעתיה הא דרבא, ומיסבר סבר דברתיה קטנה היא ולא צריכה כלל לישב

ז"נ, ורבינא לא אתי עד לבתר הני שבעה כו'. והרא"ש כתב: "יש מן הגדולים שכתבו שאינה צריכה הפסק טהרה ולא בדיקה כלל בימי הספירה לא בתחילתן ולא בסופן, וסעדו דברייהם מעובדא דרבינא וכו' ואינו ראייה כלל דאם כן אפי' ישיבת שבעה אין כאן ומה תועלת יש בהמתנת שבעה ימים", והסד"ט מבאר: "כיון דלא בדקה כלל ולא נתנה דעתה שתהיה לנקיים הרי היא כאלו לא ישבה כלל".

ולכאורה צריך להבין היאך הצ"צ יבאר מש"כ הרא"ש לרב שצריך שיהיו ספורין, וגם דברי הרא"ש סי' ד'.

וי"ל ע"פ מש"כ הצ"צ בתירוץ ב' דפירוש ספורין היינו מוחזקים בטהרה על ידי בדיקה שמחזיקה הספירה לנקיים (לר"ח ע"י בדיקה תחילה וסוף, ולרב ע"י בדיקה או תחילה או סוף). וכן משמעות הרא"ש בהמשך דבריו כשחולק על דברי הרז"ה: "ואיני רואה כאן ספק דמסתברא דעדיף האמצע יותר מן הסוף דאיתחזק בטהרה כל הימים שאחר הבדיקה". משמע שמטעם חזקת טהרה קאתינן. ועוד דלא שייך לומר בבדיקת אמצע סברת ספורין כמש"כ הרא"ה בבדק הבית כדלקמן, וכ"כ הרשב"א כנ"ל.

ועיין לעיל שכתבנו לעיל בדברי רש"י שפירוש ספירה היינו בדיקה. ועיין בצ"צ סק"י שאין קושי ממש"כ הרא"ש בסי' ד': "אפי' ישיבת שבעה אין כאן", הכוונה משום דראשונים אלו סברי בתבועה להנשה שאינה צריכה לא ה"ט ולא בדיקה בז"נ וסגי לא כל שלא הרגישה, ולכן הקשה הרא"ש דברתיה דר"ח לא נתנה לב שאין ישיבת ז' נקיים, ולא מטעם ספירה שצריכה לשים לב לספור שהרי לא בדקה את עצמה (ובלי בדיקה אפי' לסד"ט לא מועיל). ואולי י"ל שזהו דיוק לשון הרא"ש שאין ישיבת שבעה, ולא כתב ספירת שבעה.

ביאור שיטת התוספות

יא.

הסדרי טהרה מביא ראייה לשיטתו שצריך ספירה מתוס' דף ז' ד"ה רא"א: "מכאן משמע אשה שספרה ז' נקיים ובדקה יום הא' ויום הז' ומצאה טהורה דחשיב ספירה", ולכאורה מוכח שצריך ספירה.

ועוד הביא הסד"ט ראייה מתוס' דף ס"ח: "צריך להיות הבדיקה ביום דספירה ביממא הוא". ולכאורה כוונת הסד"ט להביא ראייה מתוס' דף סט ע"א ד"ה שבעה. ושם כתב: "דאע"ג דלא בעינן ספורים בפנינו בזבה קטנה בזבה גדולה בעינן. ועוד דסוף סוף סגי לה במה שבדקה ביום הספירה ומצאה טהורה, דאי אין בדיקת סוף היום עולה לספירה לא היה תקנה לבנות ישראל אלא אם כן יבדקו בעליית עמוד השחר דספירת לילה אינה ספירה".

לכאורה יש לישב דמש"כ התוס' בדף ס"ט היינו אליבא דר"ע דבעי ספירה ממש. וכל כוונת התוס' לומר שאין להביא ראיה משומרת יום וכו' די"ל דאתי שפיר אפי' אליבא דר"ע. ואח"כ ראיתי שכך כתב בלחם ושמלה סי' קצו סק"ז. וגם מה שכתב התוס' בדף ז': "דחשיב ספירה", היינו כמו שכתב בלחם ושמלה סק"ז בפירוש הב' שם דכוונת הקרא היינו נקיים. או כתי' הא' דפירוש ספירה היינו שסופרת כל הימים ביום אחד. ועיין לעיל בשו"ת עונג יו"ט.

אבל עדיין צ"ע ממש"כ בתוס' כתובות דף ע"ב סוף ד"ה וספרה לה וכו': "וא"ת אמאי אין מברכת זבה על ספירתה כמו שמברכין על ספירת העומר דהא כתיב וספרה. וי"ל דאין מברכין אלא ביובל שמברכין ב"ד בכל שנה שלעולם יוכל למנות כסדר וכן עומר, אבל זבה שאם תראה תסתור אין לה למנות". והסד"ט מביא בשם האגור שמקושית התוס' רואים שרק לדין ברכה אין מברכים אבל מדין ספירה מכל מקום יש לה לספור.

ואולי יש לתרץ על פי מש"כ בחתם סופר לעיל סימן ד' בשם מהר"ם מטיקטין בגליון מרדכי, אמאי לא מחייבי זיבה לספור ימים דהרי כתיב וספרה לה, ותי' שאין סברא שהקב"ה יצוה לספור בדבר שאפשר להיות שקר מחמת שצריך שלא יהא הפסק בספירה ואיך תאמר היום יום ראשון לנקיות ובאמת אפשר שלא יהא יום ראשון.

ואולי זה גם כוונת התוס' בתי' שלא רק שלא צריך לספור מצד הברכה אלא דגם לענין הספירה גופא לא צריך לספור. והכי מסתבר לומר דהרי מבואר בסוגיין דטועה אתי אליבא דר"ע ולר"א אין צריך ספורין וא"כ מסתבר לומר שכוונת תוס' שלא צריך ספירה כלל.

וכ"כ בשו"ת נודע ביהודה יו"ד מהדו"ת סי' קכג דהטעם שכתבו התוס' שאין צריך למנות הוא, דבשלמא יובל וספירת העומר אין צריך להשגיח בהן שאין שייך סתירה לכך כשכתב בקרא "וספרת לך שבע שבתות שנים" שמצוה לספור. אבל בזבה שאם תראה באמצע הימים תסתור וצריך בדיקה והשגחה על זה אין כוונת התורה בספירה למצוה, אלא כוונת הקרא שתשגיח שיהיו שבעה ימים הללו נקיים שלא תסתור. והכוונה ששבעת ימים צריכים להיות נקיים ולא יטמאו.

ועיין שם בסי' קכד עוד על פי מש"כ הרמב"ן בפרשת אמור כג, טו שאין כוונת הכתוב לחייב לספור שהרי אם רצו עומדים בטומאתם, אלא הספירה היא כדי שלא ישכחו איזה יום הוא יום שמיני לטהרה.

ביאור שיטת הרא"ה

יב.

הנה הסד"ט שם מביא ראיה לשיטתו מספר החינוך מצוה רז: "כל שבעה ימים צריכה האשה בדיקה לכתחילה בכל יום ויום, ובדיעבד אם בדקה יום ראשון בלבד

שהוא מחרת היום שהפסיקה, ושוב לא בדקה אפילו עברו עליה כמה ימים אחר השבעה, בודקת עצמה בשעת טבילה ודיה, שכבר הפסיקה בטהרה קודם לכן. לא בדקה עצמה ביום ראשון אלא ביום הפסקה בלבד, ליום שביעי בודקת עצמה ודיה וטובלת בליל שמיני. לא בדקה עצמה לא ביום ראשון ולא ביום שביעי אפילו בדקה בליל שמיני אף על פי שהפסיקה בטהרה מקודם לכן, אין עולין לה כלל אותן שבעה ימים שעברו, מכיון שלא בדקה בהן לא בתחילה ולא בסוף. וצריכה למנות מעת שבדקה שבעה ימים נקיים. ואפשר שעיקר דבר זה כיון שהתורה צותה וספרה לה וגו' ואחר תטהר, ומכיון שלא בדקה לא בתחילה ולא בסוף אין כאן ספירה".

ובמצוה של כתב: "ואע"פ שכתב "וספר" זולת שחייבים שיתנו לב על הימים ולא שיתחייבו למנותם בפה ולברך על מנינם. . . . זב וזבה אינו אלא השגחה בימים". וכתב הסד"ט דמה שכתב שיתנו "לב על הימים" היינו על ידי בדיקה תוך ימי הספירה. ולכן מובן הקשר בין השגחה לימים שהימים של ספירה צריכות להיות מושגחים ע"י הבדיקה, אבל בלא בדיקה אין ספירה.

והנה הרא"ה בבדק הבית חולק על הרשב"א הסובר דמועיל בדיקת אמצע. וכתב: "ודבריו תמוהים דאנן שבעה נקיים ספורים בעינן, בשלמא כי איכא תחלתן או סופן איכא למימר דסליק לשבעה ספורים, דכי איכא בתחלתן ז' ספורים גרירי אבתריה. וכי איכא סופן איכא למימר דז' ספורים דלקמיה גרירי אבתריה. אבל בדיקה דאמצע זיל הכא ליכא ז' ספורים, וזיל הכא ליכא ז' ספורים". והסד"ט מביא ראיה מהנ"ל שצריך ספירה אפי' לדעת רב.

וצריך עיון קצת האין יפרש הרא"ה הקושיא דגמ' על רב מטועה. וגם צ"ע בדברי הצ"צ מביא בתשובה הנ"ל שרק האגודה ור' שמחה ס"ל שצריך ספירה, והא לן שגם הרא"ה ס"ל הכי.

ואולי יש לומר שלשיטת הרא"ה לא בעינן שבעה ספורים בפנינו כפשטות סוגיין, אלא הספירה נעשית ממילא על ידי הבדיקה, שהרי הסד"ט הנ"ל ביאר שהספירה אינו שוה מידי בלא בדיקה, וא"כ יש כאן בדיקה וממילא כל הימים שלפני כן נמשכים אחריהם כל זמן שבדקה, אבל אין הפירוש שהיא צריכה לחשוב כל יום היום יום ראשון לטהרת.

ומה שכתב בבדק הבית דאנן שבעה נקיים ספורים בעינן, י"ל על פי מש"כ בלחם ושמלה הנ"ל שהספירה שמנתה בסוף נקיותה עולה לה לספירתה. וכלשון הגמרא: "ועבדה לה ספורין". וכך משמע קצת הלשון דעל ידי הבדיקה גריר שבעה נקיים אבתריה. וע"ד מש"כ ברבינו ירוחום נתיב כ"ו חלק שני: "ואם בדיעבד לא בדקה אלא בתחלת הז' או בסופן, די בכך וקרינן בהן שבעה נקיים כדפשוט. אבל אם לא בדקה כלל תוך ז' ובדקה בשמיני לא קרינן בהו נקיים דבדיקה תוך ז' בעינן". והכוונה ב"שיתנו לב על הימים" הוא שעברו ז' ימים ולא פחות, שהרי לא כתב שיתנו לב על הטהרה אלא שהתכוון על "הימים".

שקו"ט בשיטת הסדרי טהרה ושו"ת מעיל צדקה ויסוד המחלוקת בין הסד"ט והצ"צ

יג.

יש לחקור מהו הגדר של "וספרה לה" לדעת הסדרי טהרה, דמדבריו משמע:

א. "אין ספירה בלא בדיקה", היינו כשהתורה אמרה "וספרה לה" צריך לידע שהספירה בנקיות וזה נודע על ידי בדיקה. ובסד"ט ד"ה ומיהו כתב שע"י ה"ט היא בחזקת טהרה, אלא שגזירת הכתוב שצריכה לבדוק ג"כ בתוך שבעה. ולמדו זאת ממש"כ בתורת כהנים וכו' ואין ספירה בלא בדיקה עיי"ש.

ב. שתשים לב כל יום שהיום הוא יום נקי (להוציא כשחושבת שהיא טמאה).

ג. בשל"ה הובא שצריך לספור כל יום בפה וכן באגודה (ופסקי דינים). ומשמע מהמעיל צדקה דס"ל דלכל הפחות צריך ספירה כל יום במחשבה.

והנה בפשטות יש לומר שכל ג' סברות אלו הם סברא אחת, פי' כשהתורה אמרה "וספרה לה" הכוונה שתספור (במחשבתה) ותשים לב כל יום, והבדיקה מוכיח שהספירה בטהרה על ידי בדיקת תחילה וסוף.

אבל צריך עיון האם הסד"ט סובר שצריך ספירה במחשבה או צריכה לשים לב לימים בלא ספירה? דהסד"ט כתב: "והנה הראיה שהביא (מע"צ) מבדיקת בשמיני לא מהני, מוכח דבעינן ספירה דוקא, דאם לא כן למה יגרע מה שהמתינה עוד יום א' אחר ז', א"ו דספירה בעינן, הוא ראייה נכונה כו'" ולכאורה לדעת המעיל צדקה בעי בדיקה ממש שהרי הביא דברי האגודה והתוס' וכו'. ועוד כתב אח"כ: "אלא ודאי דספירה בעינן, וכיון דדעתה היה למנות לנקיים ממחרת יום שפסקה, תו לא חזי יום שמיני לאצטרופי בהדיהו". ומאידך יש לומר שלא דוקא קאמר ספירה ממש כדלקמן (וכן מש"כ בפסקי דינים, לאו דוקא).

אבל לכאורה צ"ע בשיטת המעיל צדקה (והסד"ט) שהרי ר"ע במשנתנו כותב שיום שמיני עולה ליום א', וא"כ י"ל אדרבה לשיטת רב יום שלישי עולה לה ממילא ליום א' של הספירה כמו לר"ע? וגם הלכה רווחת בישראל שאם לא נודע לה שנטמאה עד שהלכה לרב אחרי כמה ימים משנולד הספק והרב טמאה, דמכל מקום יכולה למנות שאר ימים אחר שנטמאה.

(ועוד יש לומר שלאגודה ושל"ה אין דין שתשים לבה שכל יום יהא נקי אלא אם ספרה בבוקר אין הכי נמי שיועיל שהרי ספרה ואין צריך שתשים לבה שהיא נקייה. וגם יש לומר דלשיטת השל"ה הבדיקה דרבנן ודוקא הספירה דאורייתא).

והרה"ג הרב קראוס שליט"א ראש כולל פאסיעק ביאר לי שיש לומר בפשטות שגם לסד"ט והמע"צ אין צריך ספירה בין בפה ובין במחשבה בבחי' היום יום ראשון ושני לדעת הסד"ט, אלא צריך שבעה ימים שהיא מונה לנקיים, כמו שכתב רש"י: "דלר' יהושע כו' הני מילי בראשון ושביעי דחזו לאיצרופי לחד מנינא, אבל שמיני לאו מסדר ספירת הראשון הוא ולא מצטרף".

וכמו שכתב בנודע ביהודה שאשה שקשה לה להטהר צריכה לבדוק יום ראשון ושלישי ושביעי כו'. והכוונה שצריך סדר ספירה, וכל שלא בדקה ביום ראשון או ממילא יום ראשון הוא סדר ראשון. אבל כל שבדקה כל יום ובאמצע ימי הספירה נודע שביום שני היתה טמאה, אז מועיל כשעשתה מעשה דבדיקה ויכולים להחשיב יום שלישי בצירוף יום שמיני.

אבל לענ"ד קצת קשה להעמיס דבריו בדברי הסד"ט, שהרי הסד"ט כתב: "וכיון דדעתה היה למנות לנקיים ממחרת יום שפסקה, תו לא חזי יום שמיני לאצטרופי בהדייהו". משמע דאם לא כונה דעתה ליום ראשון אלא כונה למנות מיום שני אחרי ה"ט היה מועיל, אף שלא עשתה מעשה. ועוד לשיטת הרה"ג שליט"א אין צורך שתכוון דעתה כלל כיון שלא עשתה מעשה, דאפי' כוונה דעתה ליום שני לא היה מועיל והיתה צריכה למנות יום א', ומדוע הסד"ט תולה דבריו בכוונה דעתה.

והיותר נראה לדעת הסד"ט אפשר דלא צריך ספירה אפי' במחשבה בבחינת היום יום ראשון לספירתי וכו', אלא העיקר שתכוון דעתה לנקיים כל שבעת ימים בימי ספירתה (היינו שבעה ימים שהיא שמה לבה לטהרה), וכיון שכוונה דעתה ליום ראשון לספירה נעשה לה סדר חדש של ספירה. אבל ודאי אם עשתה מעשה לא איכפת לנו מחשבתה, שהרי יש סדר של שבעה ימים על ידי מעשה של בדיקת שבעה, דמעשה עדיפה ממחשבה. למשל אם בדקה כל יום וביום שיש לספירתה ראתה דם יום שביעי נהפך ליום ראשון אף שלא כוונה, משום כל שעשתה מעשה אנו אומרים שיכולה לצרף לסדר חדש שהמעשה מוכיח שהיה ז' ימים נקיים כנ"ל. אבל כל שלא עשתה מעשה, כמו בבדקה ביום ח' אז מחמת דמחשבתה לעשות יום א' של ספירה אחרי ה"ט, אי אפשר לעקור בלא מעשה. ובזה יובן מדוע יום שביעי של ספירה נעשית לראשון לדעת ר"ע וד"ל.

אבל עדיין צריך עיון לדעת המעיל צדקה שצריכה לכל הפחות למנות במחשבתה שכתב: "עכ"פ ספירה בעינן שהחזיקה בעצמה בחזקת סופרת ז"נ כפשטיה דקרא וספרה לה כו', משמע דבעינן ספירה ממש, ולולא דאפשר שתסתר המנין הוי בעי ברוכי על ספירתה". וא"כ אין אפשר לסתור יום אחד שספרה דאם היום למשל יום ז' וראתה דם היאך אפשר לעשותו יום א'.

וגם בדברי הסד"ט בד"ה מיהו אכתי קשה משמע שאינו שולל סברת המעיל צדקה והאגודה, דכתב: "מדברי כולן נלמד דבעינן ספירה דווקא, ומה"ט בעינן בדיקה א' תוך

ז"נ לכ"ע דאין ספירה בלא בדיקה. ועל כל פנים צריך שתהיה חושבת בדעתה מספר הימים של הנקיים שלה, אע"ג דלא נהגו שיהיה ספירה בפה דוקא כמ"ש האגודה וכו' אבל מכל מקום בעינן שתתן דעתה וחושבת שימים האלו יהיה לנקיים שלה אף על פי שלא נהגו לספור בפה ממש", משמע שמצריך ספירה במחשבה, דדוקא בפה לא נהגו וכו' אבל מחשבה בעי.

ואף שיש לומר דלאו לדיוקא אתא וכו', וכשכתב: "מ"מ בעינן שתתן דעתה וחושבת שימים האלו יהיה לנקיים שלה", כוונתו שתשים לבה לנקיות ולא בעינן ספירה. בכל אופן יש לומר גם לשיטתם אין הספירה דומה ממש לספירת העומר, דכשסופרת היום יום שלישי ביום שני לא יצאה ידי ספירת העומר, משא"כ בספירה דנדה העיקר הוא לידע שיש לה ז' ימים, ויכולה לספור היום יום אחד וגם ביום השני יכולה לספור היום יום אחד (אף שלדעת השל"ה דעדיפא לספור היום יום ב' לנקיות, אבל אינו מעכב) העיקר שאחרי ז' ימים מנתה ז' ימים נקיים. ולכן כל זמן שספרה ז' ימים שלא על ידי בדיקה, אף שבדקה יום ח' אי אפשר לצרפן לבדיקת דיום ח' שהרי מנתה ז' ימים כבר ואינו מסדר יום ח'. אבל אם בדקה ממש ביום ג' אז אפשר להצטרף למנין ח' משום שעשתה מעשה, דעיקר הספירה הוא על ידי בדיקה.

יד.

ואולי יש לומר שיסוד המחלוקת בין הסד"ט לצ"צ מהו גדר בדיקת שבעה נקיים, לדעת הסד"ט האשה בחזקת טהרה אחרי שהפסיקה בטהרה, אבל גזירת הכתוב שצריך בדיקה כל יום כמו שנתבאר בסד"ט ד"ה ומ"ש הרשב"א. ולכן הבדיקה אינו ענין של בירור טהרתה שהרי היא בחזקת טהרה, אלא כדי לקיים המצוה של "וספרה לה" ואין ספירה בלא בדיקה כדי לדעת שהיא נקייה ודאי (אף שהיא כבר מוחזקת).

וז"ל הסד"ט בד"ה ועפ"ז: "דהא מדינא בנדה כיון שפסקה בטהרה הרי היא בחזקת טהרה, אע"פ שאח"כ מצאה עצמה טמאה כדאי' במשנה התם וכו' ואפ"ה בזבה החמירו דלא מהני הפסק טהרה לחודא, רק צריך נקיים ברורים ביותר מצד הימים עצמן נקיים ודאין מלבד החזקת טהרה דידה".

אבל לדעת הצ"צ אף אחרי הה"ט האשה בחזקת טמאה, כמו שהביא הצ"צ ראייה ממשנה כו' ומפוסקים כו', ולכן צריך לכל הפחות ב' בדיקות להחזיקה בטהרה. לדעת ר"ח היינו בדיקת א' וז', ולדעת רב בדיקת ה"ט בצירוף בדיקת ז' מחזיקה בטהרה. ולכן לשיטת הצ"צ כוונת הכתוב ב"וספרה לה" היינו לא ספירה ממש בבחי' היום יום א' וכו', אלא כוונת הכתוב שתתחזק בטהרה שבעה ימים על ידי בדיקה תחילה וסוף.



בדין תפילת תשלומין ובירור שיטת אדה"ז בזה

הת' ברוך שניאור הכהן שי' דערען
תלמיד בישיבה

א.

איתא בטור או"ח סימן קח: "טעה ולא התפלל שחרית מתפלל מנחה ב', הראשונה מנחה והשנייה לתשלומין".

ובב"י שם: "ומ"ש הראשונה מנחה והשניה לתשלומין. כלומר דלעולם צריך להתפלל תחלה תפילה של עכשיו ואחר כך של תשלומין, ואם היפך לא יצא ידי תפילה שהיא תשלומין וצריך לחזור ולהתפלל אותה אחר תפילה של עכשיו".

וכ"כ בשו"ע שם ס"א: "טעה או נאנס ולא התפלל שחרית, מתפלל מנחה שתים: הראשונה מנחה, והשניה לתשלומין; ואם היפך, לא יצא ידי תפילה שהיא תשלומין".

והנה בטעם ההלכה שאם היפך והתפלל קודם תפילת תשלומים לא יצא, וחייב לחזור ולהתפלל, כתב הלבוש כאן הטעם: "נראה לי משום דקיי"ל תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, וילפינן [לה] מקראי עיין לקמן סימן תרפ"ד סעיף ג' ואם היפך לא עלתה לו אלא אחת והיא אותה דשל חובה, ודשל תשלומין לא עלתה לו כיון דמקראי ילפינן לה, [ו] צריך לחזור ולהתפלל אותה אחר שהתפלל אותה דשל חובה". משמע כוונתו, דכיוון שלומדים מפסוקים שיש להקדים התדיר לפני השאינו תדיר, לכן אם היפך לא יצא.

ומקשה ע"ז במעדני יו"ט אות ת: "ואין להקדים של תשלומין כו'. כתב רמ"י דטעמא נ"ל משום דקיי"ל תדיר ושאינו תדיר קודם וילפינן מקראי ואם היפך לא עלתה לו דכיון דמקראי ילפינן להו ע"כ, ולי נראה דמשום הא לא איריא, דהא אף על גב דתנן ברפ"ו דזבחים כל התדיר מחבירו קודם את חבירו התמידין קודמים למוספים, הא תנן בפרק התכלת דתמידין אין מעכבין את המוספין ומפרש לה בגמרא דהתם (דף מ"ט) דלענין קדימה הוא דלא קדמי אלא למצוה". שאין דין "תדיר קודם" מעכב, אלא הוא דין לכתחילה.

ומבאר: "ונראה בעיני שלכך אמרו שאם הקדים התשלומים שלא יצא, לפי שיש לחוש שע"י כן תתבטל תקנתא ויבא להתפלל אותה אפי' שלא בזמן תפילה שניה לה, אבל מכיון שאפי' אם התפללה קודם לשל חובה צריך שיחזור ויתפלל אותה של תשלומים, לא אתי לידי פשיעה זו שיתפלל אותה לאחר זמנה וקודם זמן תפילה השניה".

האליה רבה כנראה הבין כוונתו, שיש חשש שיתפלל קודם זמן תפילת המנחה, וכגון לאחר חצות ולפני זמן מנחה גדולה, וע"ז הקשה: "ולמ"ש בסי' פ"ט [א"ר סק"ג] דמותר להתפלל שחרית עד זמן מנחה גדולה קשה".

ולכן פירש באו"א: "ונ"ל טעמא, דמשום דאין תפלת תשלומין מתקבלת אלא אגב תפלת שעתיד, אבל כשמתפלל התשלומין קודם תפלת שעתיד אינה מתקבלת כיון שעבר זמנה. וע"ל סעיף ג'. עוד נ"ל טעמא על פי הסוד, דאין להחליש המדה שנוהגת בזמנה להקדים מדה אחרת, והבן". היינו: א. אין תפילת התשלומים מתקבלת בזמן תפילה אחרת, כיוון שעבר זמנה, אלא "אגב" תפילה דלעתיד. ב. טעם על פי הסוד, שכשקדים תפילה הקודמת "מחליש" המידה שנוהגת בזמנה.

ב.

ולעצם קושיית הא"ר, אולי ניתן לפרש כוונת המעי"ט: שחששו שיבוא להתפלל אפי' קודם שמתעסק בתפילה הב' (למרות שהוא כבר זמן שחייב באותה התפילה), אבל כיוון שידוע שגם כשיתפלל מיד לפני התפילה שהיא חובה אינו מועיל, וודאי לא יבוא להתפלל שלא בעת שעוסק בתפילה הב'.

ולכאורה גם טעם זה מחודש הוא, שמצד גזירה הצריכו לחזור עוד הפעם ברכות התפילה.

עוד יש לעיין לפי טעם זה, דהטעם הוא משום הצורך להתפלל בסמיכות לתפילת חובה, מה באמת הטעם שתיקנו שתפילת התשלומים תהיה בסמיכות לתפילת החובה, ואין מועיל התשלומים באיזה זמן שירצה.

(וראה להלן שאכן הרבה אחרונים סוברים שאין עיכוב באם יתפלל התשלומים שלא בסמיכות לתפילת החובה).

ונראה לכאורה שנצטרך לבאר מעין דברי הא"ר, שאין תפילת התשלומים מתקבלת כשאינה אגב תפילת החובה. אבל באמת סגנון הא"ר הוא רק מה שאין התפלה מתקבלת כשאינה אגב תפילת חובה, אבל אין זה חיסרון ממש בעצם תפילת התשלומים, אלא שאין היא מתקבלת.

ג.

והנה רבינו כותב בשולחנו ס"א: "טעה או נאנס ולא התפלל שחרית צריך להתפלל מנחה שתיים, הראשונה לשם מנחה והב' לתשלומין שצריך להקדים תפלת המנחה שהיא חובת שעה לתפלת התשלומין, ואם היפך שהיתה בדעתו שתהא הראשונה לתשלומין, לא יצא ידי חובת תפלה שהיא לתשלומין וצריך לחזור אותה אחר התפלה

שהוא חובת שעה (לפי שלא תקנו תשלומין אלא כשעוסק בתפלה שהיא חובת שעה, שאז חוזר ומשלים מה שפסק בתפלותיו, ולא קודם לכן ולא אח"כ כמו שיתבאר), וכן הדין בכל מקום שצריך להתפלל תפלה לתשלומין".

הנה רבינו ביאר טעם ההלכה, למה חייב להקדים קודם תפלת התשלומים את התפילה שהיא "חובת השעה", ונראה מדבריו שיש כאן ב' טעמים:

א. שיש דין קדימה לתפילה שהיא "חובת השעה" עכשיו, לתפילה שחובתה היתה קודם לשעה של עכשיו. ב. עוד נראה, שהוא מעצם תקנת ודין התשלומים, שלא שייך התקנה של "תשלומים" אלא כשבין כך "עוסק בתפילה" שהיא חובת השעה, שלכן יש לו הכח לחזור ולהשלים מה שהחסיר בתפלותיו, אך אינו יכול להשלים קודם לכן.

והנה בהשקפה ראשונה היה מקום לומר שיש נפק"מ בין הטעמים, לטעם הראשון אין זה דין בעצם תפילת התשלומים, אלא הוא דין קדימה של התפילה שהיא חובת השעה על התפילה שאינו חובת השעה. אבל לטעם הב', הוי דין בעצם תפילת התשלומים ותקנתה, שאין עניינה אלא לאחרי שכבר עוסק בתפילה של חובה.

והיה מקום לומר בדברי רבינו, שבתחילה כתב את עצם הדין שלכתחילה יש לו להקדים התפילה של חובה לתפילה של תשלומים, והטעם ע"כ הוא משום שיש קדימה לתפילה שהיא חובת השעה. אבל אח"כ כשכותב אודות הדין שגם בדיעבד אם היפך צריך לחזור ולהתפלל התפילה של חובה ואח"כ לחזור להתפלל תפילת תשלומים, לזה כתב הטעם שעצם התקנה של תפילת התשלומים מחייבת שיעסוק קודם בתפילת חובה, ורק אז יכול להתפלל תפילת התשלומים.

ד.

אבל באמת אין זה נכון, כיוון שבתחילת דבריו, כשכותב את עצם הדין שיש להקדים תפילת החובה לתפילת התשלומים, מציין רבינו לדברי הרי"ף והרא"ש, ושם כתב בסימן ב': "דכיון בראשונה לשם תשלומין ושניה משום חובה(ת) ואין להקדים של תשלומין לחובת הזמן, וצריך להתפלל אותה של תשלומין פעם שנית". שגם להטעם שאין להקדים של תשלומים לחובת הזמן, הרי באם היפך חייב לחזור ולהתפלל של התשלומים פעם ב'.

וא"כ נראה שגם טעם זה הוא לעיכובא, שכיוון שאין להקדים של התשלומים לשל החובה, לכן כשהקדים חל איזה פסול בשל התשלומים ולא יצא בזה י"ח, שלכן חייב לחזור ולהתפלל.

ומה שרבינו הוסיף טעם ב' (בסוגריים), נראה הכוונה בזה שבא לחדש (לא רק מה שאין להתפלל תפילת התשלומים קודם לשל חובה, אלא גם ובעיקר) שצריך להתפלל מיד בהמשך לתפילה של חובה, ולא לאחרי זמן, שע"ז מביא ומציין לדברי הרשב"א שאין לו להתפלל של תשלומים אלא "כשעוסק בתפילה שהיא חובת השעה", שאז יש לו רשות לחזור להשלים מה שפסק בתפילות שעברו, ולא קודם לכן, וגם "ולא אח"כ" – שאין לו להתפלל תפילת התשלומים אחר שכבר גמר העסק בתפילת החובה, אלא צריך שיתפלל התשלומים בהמשך למה שהוא "עוסק" בתפילת החובה.

והנה מעין זה איתא בפרישה כאן: "ועיין לעיל סימן פ"ט (אות ב) דכתבתי דברי (תשובת) הרשב"א דכתב דאין לה תשלומין אלא בשעה שעוסק תחלה ומתפלל אותה תפילה שבזמנה, דאז מקובלת לפני השי"ת גם כן התשלומין שטעה בה, ולפי זה נראה לי דכמו שלא יקדים תפילת התשלומין כן לא יאחר אותה להתפלל אחר זמן, כגון אם מתפלל תפילת מנחה בזמנה לא יאחר אלא שיעור הילוך ד' אמות או אמירת אשרי בנתיים ויתפלל מיד שנית לתשלומי שחרית, וכך באינך תפילות".

ה.

ומקור דברים אלו הם מהרשב"א בברכות דף כו ע"א, וז"ל: "ומיהו דוקא בזמן תפלה, לפי שכיון שהוא זמן תפלה והוא עוסק בתפלתו חוזר ומשלים מה שטעה בתפלותיו, אבל שלא בזמן תפלה לא, שאם לא כן מאי מתפלל ערבית שתים ומתפלל מנחה שתים דקאמר, לימא טעה ולא התפלל שחרית קודם חצות חוזר ומתפלל לאחר חצות, אי נמי טעה ולא התפלל מנחה חוזר ומשלימה כל הלילה הוה ליה למימר". שכל גדר התשלומים ישנה רק "בזמן תפילה", וכאשר הוא "עוסק" בתפילת חובה, שאז חוזר ומשלים מה שהחסיר בתפילותיו.

ונמצא שהרשב"א עצמו הזכיר ב' דברים: שהוא "זמן תפילה", ושהוא "עוסק בתפילתו". ואכן בדבר זה שקו"ט ונחלקו הפוסקים:

השו"ע נראה שלמד בכוונת הרשב"א שהעיקר הוא שיהיה זמן תפילה, ואפי' אינו עוסק בתפילת החובה. שהרי כתב בס"ג: "הא דמשלים התפלה שהפסיד, דוקא בזמן תפלה, אבל בשעה שאין זמן תפלה לא". ולא הזכיר שצריך גם שיהא "עוסק" בתפילת חובה.

וכ"כ המשנ"ב (שם סקט"ו) בשם הרבה אחרונים: "אבל הרבה אחרונים הסכימו דאף דלכתחילה בודאי צריך לזוהר בזה להתפלל תפלת השלמה תיכף אחר תפילה החיובית, אבל בדיעבד אינו מעכב רק אם עבר זמן תפלה דהיינו אם לא התפלל ערבית יתפלל שחרית שתים רק עד ד' שעות על היום שהוא זמן תפילה לשחרית, דהא נוטל

עבור זה שכר תפלה בזמנה, משא"כ אחר ד' שעות דנוטל רק שכר תפלת רחמי כ"כ הפמ"ג ומגן גבורים ודה"ח".

וכן מדייקים האחרונים בדעת המג"א סק"ג סימן זה: "שחרית שתיים. נ"ל דאסור לאכול קודם שיתפלל השנייה ואם התחיל אינו מפסיק עסי' פ"ט וסי' רל"ב". דמשמע שלולא האיסור דאכילה אין עיכוב שיתפלל מיד אחר התפילת חובה.

אבל "יש מאחרונים שכתבו שר"ל דלא תקנו חז"ל תפלת השלמה רק בעודנו עוסק בתפילתו העיקרית אחר ששהא כדי הלוך ד"א או אשרי בינתים" (משנ"ב שם, ומציין להמלבושי יו"ט ופר"ח דלעיל).

ונראה בעליל שכן הוא דעת רבינו כדלעיל, וכן כתב להדיא בס"ז: "אין תשלומין לתפלה שהפסיד אלא בזמן תפלה (הסמוכה לה), אבל לא בשעה שאינה זמן תפלה, כגון אם שהה הרבה אחר שהתפלל תפלה שהיא חובת שעה, אינו יכול להתפלל עוד לתשלומי תפלה שהפסיד, לפי שלא תקנו תשלומין לתפלה שהפסיד אלא בזמן שעוסק בתפלה שהיא חובת שעה, שאז כיון שהוא עסוק בתפלה הוא חוזר ומשלים מה שפשע בתפלותיו". שמפרש להדיא שאינו יכול להתפלל בתפילת תשלומים אלא בזמן שעוסק בתפילת חובה, שכשעסוק בזה חוזר ומשלים מה שפשע, משא"כ כשאינו "זמן" תפילה, דהיינו שאינו עסוק בתפילת חובה, אינו יכול לחזור להתפלל תשלומי תפילה.

והיינו שרבינו מפרש שכוונת הרשב"א היא שכל היכולת להתפלל תשלומים הוא רק אגב שעסוק בתפילת חובה (שלכן איתא "מתפלל שתיים"), שלכן יכול להשלים "מה שפשע".



שי' הרמב"ם בביטול מנהגו של עולם לעת"ל

הרב אליקים שי' וואלף
מאריסטאון, נ. דזש.

א.

כתב הרמב"ם בהלכות מלכים פרק יב ה"א וז"ל: "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או שיהיה שום חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג. וזה שנאמר בישעיה וגר זאב וכו' משל וחיידה וכו'".

והנה מה שכתב הרמב"ם שבימות המשיח עולם כמנהגו נוהג, לכאורה הוא משום שסובר שאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד, וכדברי שמואל בגמרא ברכות דף ל"ד ע"ב: "דאמר שמואל אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד שנאמר כי לא יחדל אביון מקרב הארץ".

והקשה ע"ז הלחם משנה בהלכות תשובה¹ שזה סותר דברי הרמב"ם עצמו בב' מקומות: א) שפסק² כר' חייא בר אבא א"ר יוחנן ש"כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח וכו'", דפליג אשמואל. ב) שפסק³ כחכמים שאין לצאת בכלי זיין בשבת כי אינן אלא לגנאי, שנאמר וכתתו חרבותם לאתים, היינו שהכלי זיין יבטלו לימות המשיח, וגם זה אינו כשמואל.

ובלקוטי שיחות חלק כ"ז שיחה א לפרשת בחוקתי מבאר כ"ק אדמו"ר בשיטת הרמב"ם שיש ב' תקופות בימות המשיח, בראשונה הוא ביאת המשיח, ו"לא יהי' שם רעב וכו' וכל המעדנים מצויין כעפר", אך עולם כמנהגו נוהג, ואח"כ יהי' התקופה השני' שאז יהי' שינוי במנהגו של עולם.

ב.

ולכאורה צ"ע, שאם נאמר שהתקופה הראשונה יהי' כשיטת שמואל, הרי שמואל סבירא לי' שבימות המשיח "לא יחדל אביון מקרב הארץ", וא"כ איך זה מתאים עם מה שכתב הרמב"ם: "שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר".

ולולי דמיסתפינא אולי י"ל שכמו שהרמב"ם סובר שיהי' ב' תקופות אף שאין אומרים זה בדברי שמואל עצמו, כמו"כ יש לומר שהרמב"ם סובר כשמואל שבתקופה

(1) פ"ח ה"ז.

(2) הל' תשובה שם.

(3) הל' שבת פי"ט ה"א.

הא' לא יהי' שינוי במנהגו של עולם אבל חולק עליו בזה ששמואל סובר שמעדנים מצויין כעפר הוי שינוי במנהגו של עולם, ואילו הרמב"ם סובר שאין זה שינוי. היינו ששמואל סבירא לי' ששינוי מנהגו של עולם הוא אפי' אם זה הוי טבעי אלא שזה הוי שינוי גדול, והרמב"ם סובר ששינוי מנהגו של עולם הוא רק אם זה הוי למעלה מן הטבע.

עוד י"ל באו"א, שהענין ד"לא יחדל אביון מקרב הארץ" אינו בסתירה לזה שהמעדנים יהיו מצויין כעפר, דהנה כתב הרמב"ם בפירוש המשניות פרק החלק וז"ל: "אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, ויהיו בימיו עשירים ואביונים גבורים וחלשים כנגד זולתם, אבל באותם הימים יהיה נקל מאד על בני האדם למצוא מחייתם עד שבעמל מעט שיעמול אדם יגיע לתועלת גדול", די"ל שזה שיהי' נקל מאד למצוא מחייתם זהו הפירוש בזה שהמעדנים יהיו מצויין כעפר.



הערות קצרות בסי' רמ"ג

הרב מנחם מענדל שי' ווייס
מאריסטאון, נ. דזש.

א.

בסי' רמ"ג פותח אדה"ז בביאור גדר האיסור של אמירה לנכרי בשבת, וממשיך בס"ב שעל יסוד וחומרת האיסור הפליגו חכמים באיסור זה וגזרו בו גזירות, וז"ל: "הפליגו חכמים באיסור זה וגזרו בו גזרות כגון אם עשה הנכרי מעצמו בשביל ישראל אסרו ליהנות בשבת ממלאכתו ולמוצאי שבת עד בכדי שיעשה משום גזרה שמא יאמרו לו לעשות בשבת. וכן אם רואהו עושה מלאכה בשבת בשבילו פעמים שצריך למחות, כגון אם יגיע לישראל ריוח ממנה אפילו לאחר השבת".

ואת"ל, יש מה שגזרו גם בדיעבד ויש מה שגזרו לעכבו רק לכתחילה. מה שאסרו ההנאה ממלאכת הנכרי עד מוצ"ש בכדי שיעשו, דהיינו בדיעבד, מבאר טעמו מיד על אתר: "שמא יאמרו לו לעשות בשבת". ולקמן סי' שכ"ה ס"ט מוסיף: "כדי שיהא מוכן לו במוצ"ש מיד".

ועוד כתב שם בסכ"ב שבכרמלית לא גזרו, אלא אם הובא מחוץ לתחום, "שאז מועלת הבאתו בשבת, משא"כ בתוך התחום אין הבאתו בשבת מועלת כ"כ". וביתר פירוט כתב בחצע"ג, שכשהוא בתוך התחום הרי היה יכול לילך לשם בשבת ולהביאו משם במוצ"ש מיד, "ומשום שיעור מועט שהיה שוה במו"ש בחזירתו משם לכאן אין לחוש בשביל כך שמא יאמר לנכרי לילך לשם בשבת".

הרי מבואר היטב הגדרת איסור זה וטעמו:

באם יתנו להישראל ליהנות מהמלאכה שעשה הנכרי בשבת – בשבת עצמו, או אפי' במוצ"ש מיד, נמצא שיש תועלת להישראל ממלאכת הנכרי בשבת, וחששו שיבוא לומר לנכרי מתחילה בשבת אחר לעשות מלאכה בשבילו, וזהו שהפליגו חכמים באיסור זה וגזרו בו גזירות.

אמנם מה שחייבו ישראל שרואה נכרי העושה מלאכה בשבילו למחות בו ולעכבו מלעשותו, כאשר לישראל יש ריוח ממנה, שזהו לכתחילה למנוע שליחות האסורה – לא נתן בו טעם.

ואם נאמר שטעמו פשוט ואינו דורש ביאור, שיש בידו לעכב השליחות האסורה, א"כ הרי דינו כעיקר האיסור של אמירה לנכרי, ולא במה ש"הפליגו חכ' כו".

ובאמת, עיקר הנידון בסימן זה הוא בנוגע לחיוב המחאה, והעניינים של מראית עין וקנסות המסתעפים ממנו. ובטוש"ע מתחילים בזה מיד, בדיני מרחץ ותנור

ורחיים כו', אך רבינו בשולחנו פתח תחילה בביאור יסודי הסוגיא באיסור אמירה לנכרי והגזירות שהוסיפו בזה, ורק אח"כ נכנס לדינים של שכירות ואריסות, וא"כ מובן שכאן צריך להיות ברור להלומד ידיעות היסודיות בסוגיא.

ואת"ל, ה"ז מדוייק ג"כ בלשונו, שבס"ב כתב: "וכן אם רואהו", ובס"ג ממשיך: "לפיכך כו'", והיינו שהכל מסודר בהמשך אחד.

וא"כ צלה"ב מדוע החיוב למחות בנכרי נכלל בגדר של הפליגו חכמים.

אגב יש להעיר במה שהביא רבינו בתחילת ס"ב הדין של איסור הנאה ממלאכת הנכרי, ואינו מפרט הדינים בזה עד לסי' רנ"ב, רע"ו ושכ"ה, וככל הנראה שנותן הכללים של כל הדינים שיבאר בהמשך. ואפי' הרמב"ם (בפ"ו) מביא תחילה האיסור, ואח"כ הגזירה של איסור הנאה ממלאכת הנכרי בכדי שיעשו, ומפרט דיניו, ורק אח"כ מביא הדין שאסור להניחן (כו').

ב.

ונראה לומר, שהמקרים המבוארים כאן, ועד"ז בסי' רמ"ד ורנ"ב, אינם בגדר איסור אמירה לנכרי המקורית, כהך ש"עשה הנכרי מעצמו בשביל ישראל" (כלשונו בס"ב)¹, אלא כלשונו בס"ג: "נראה הדבר כאילו עסק זה הוא בשביל ישראל בלבד". ועד"ז כתב בס"ד: "הרי זה כעוסק בשליחות ישראל", ובכת"י: "מיחזי כשלוחו"². וכן בסי' רמד ס"א, בביאור הגדר של שכיר יום המדובר כאן בס"ד, כתב: "ה"ז כעושה שליחות הישראל".

פירוש, מצד חשבונו של הנכרי הרי הוא עובד לטובת עצמו, וכוונתו להשלים קבלנותו או ליטול השכר שהישראל קצץ לו, וגם הישראל לא ציווה לו לעשות בשבת, וא"כ אין בזה התנאים של שליחות לנכרי לחומרא.

ורק, ש"לפי שהישראל מרויח בעבודת הנכרי בשבת, שמגיע לו שכר מזה", כשיטת מהר"י אבוהב, שמרחץ תנור וכיריים מיוחדים בכך שכל יום נוסף שהם בפעולה מגיע ריוח נוסף לישראל מאותו יום במיוחד – הרי זה 'גובר' על כוונתו הסתמית של הנכרי, שהוא לטובת עצמו. כי אליבא דאמת אין לנכרי התחייבות מצד

(1) ואכן, במקרה שהנכרי עושה מעצמו בשביל הישראל, לכאן פשוט שצריך למחות בידו, וכן מפורש בסי' רס"ג קו"א סק"ח. אלא ששם מדובר באופן שהנכרי היה נחשב כשלוחו ממש, וא"כ מובן שזהו מעיקר האיסור של אמירה לנכרי. וכביאור הצ"צ (שו"ת או"ח סי' כט) שהנידון בקו"א הנ"ל הוא כשעושה בחנם דווקא, ואז נחשב שהוא אדעת' דישראל.

משא"כ כאן, שגם אם יניחנו לעשות לא יהיה שלוחו ממש, כי מקבל שכר עבור זה וכו', וא"כ אינו מחוייב למחות מעיקר הדין – הנה זהו הגדר של "גזרו בו גזירות", וכבפנים.

(2) ובנוגע למה שהאר"ק לבאר בסוף ס"ד: "בין כך ובין כך שלוחו" – ראה בלקו"ש ח"כ פרשת לך לך - ז' מ"ח הערה 32, שכ"ק אדמו"ר נשאר בצ"ע.

תנאי השכירות, לעבוד ביום השבת. ונמצא שנראה הדבר כאילו עסק זה הוא בשביל הישראל לבד.

ואף בזה הפליגו חכמים וגזרו בו גזירות, וחייבוהו למחות בנכרי. ועד כדי כך, שאם עבר ולא מיחה, נחשב כעושה איסור מעיקר הדין, ובסגנון המג"א (סק"ב) שהוא איסור מדינאי, וקנסוהו חכמים שיאסר ליהנות מן השכר שקיבל הנכרי ביום השבת³.

ג.

והנה, מלבד החיוב למחות כשמגיע ריוח לישראל, יש עוד חיוב למחות כאשר יש חשש של מראית עין לחוד, כבס"ח בשכיר שנה בשדה, שלא יעלה על דעת הרואים שהוא שכיר שנה, אלא ידמה להם שהוא שכיר יום. ועד"ו בסי' רמ"ד ס"ב ורנ"ב ריש ס"ה וקו"א סק"ה בתחילתו, בהטעם שמא יחשדוהו שנתן לו בשבת.

וצריך להבין, האם יש לחיוב מחאה זו גדר בפני עצמו, או שהוא הסתעפות מהכתוב כאן בס"ב. דהרי כותב: "אם רואהו עושה מלאכה בשבת בשבילו פעמים שצריך למחות", ורק כדוגמא אחת הוא מביא מיד הדין של ריוח, וזהו מ"ש "כגון", שזה רק דוגמא אחת, אבל יש עוד פעמים שצריך למחות.

וכן להעיר מהלשון "אם רואהו", דהרי לקמן יתבאר אופנים שגם אם אינו רואה צריך למחות כשיודע מזה. ולא מצאתי שיבאר רבינו עניין מחאה זו כעניין בפ"ע, וצ"ע.

עוד להעיר בדבר פשוט בהבנת כללות סידור הסימן: בשעה שמשכיר אדם שיעשה בשבילו מלאכה לשנה, אליבא דאמת אינו מחוייב לעבוד בשבת, נמצא שגם לפי תנאי השכירות יש לישראל ה'רשות' למנוע אותו מלעבוד בשבתות. וע"כ תקנת חכ' הוא שצריך למחות בו בכל שבתות השנה (סעי' ג' וח').

משא"כ כשמשכיר רכשו ונותנו לרשות הנכרי, אזי אין בידו למחות בו, וע"כ אסרו חכמים מלכתחילה שישכירו לכל ימות השנה, אלא לימות החול (סעי' ו')⁴.

עוד להעיר, שבסי"ג מבאר שבמקרים שאיסורם הוא מפני מראית עין ולא מעיקר הדין, אין קונסים אותו מליהנות מהשבח, ומפרט רק השכרת תנור וריחיים, ולא הזכיר שכיר שנה של שדה, אף שגם אז איסורו הוא מפני מראית עין לחוד, וצ"ע מדוע לא הזכירו בפירוש.



(3) הערת המערכת: ראה בספר יסודי השולחן וזיקוקי אורותיו מש"כ בזה.

(4) אך להעיר ממ"ש שם: "ויחשדוהו שעובר על דברי סופרים במה שמניח את הנכרי להתעסק בשבת". פירוש, לפי דעת הרואים שחושבים שהנכרי הוא שכיר יום אצלו, החשד שיטילו בו הוא בזה שעובר על דברי סופרים שחייבו למנוע שכיר יום מלעבוד בשבת. ועפ"י הנ"ל מובן שזהו בדעתם דווקא, ואליבא דאמת תקנת חכמים בנידון זה היא שלא ישכירו לו לכל השנה מלכתחילה.

בדין נטילת הצפרניים בערב שבת (גליון)

הת' מנחם מענדל הכהן שי' ווייספיש
תלמיד במכון הסמיכה ומשיב בישיבה
הת' יוסף יצחק הכהן שי' פלדמן
תלמיד בישיבה

א.

בשו"ע אדה"ז סי' ר"ס ס"א כתב: "מצוה וכו' ולגלח הצפרנים בכל ערב שבת". ובהמשך לזה כתב שם בס"ב שיש ג' חומרות בענין קציצת הצפרנים: א. "יש נזהרין שלא לקוץ צפרני הידים והרגלים ביום אחד מפני חשש סכנה". ב. "ויש נזהרין שלא לקוץ אלא בערב שבת או בערב יו"ט וקוצצין מן הרגלים ביום ה' ומן הידים בערב שבת אבל בשאר הימים אין קוצצין כלל מטעם הידוע להם". ג. "ויש מקפידים שלא ליטול צפרנים ביום ה' מפני שהצפרנים מתחילין לחזור ולצמוח ביום ג' לגילוחן ואינם רוצים שיהי' זה בשבת".

ולכאורה, בהשקפה ראשונה נראה שמי שאמר זה לא אמר זה, שהרי א"א לקיים כל החומרות יחד, דאם יקוץ צפרני ידיו ורגליו ביום ו' אינו נזהר מחומרא הא', ואם יקדים לקוץ צפרני רגליו ביום ה' אינו נזהר מחומרא הג', ואם יקדים עוד יותר אינו כחומרא הב'.

ובספר קובץ השבעים מיישיבת תות"ל קרית-גת שאל הת' ח.א. איך לתווך ביניהם, ובתחילה תירץ שיש לקצוץ צפרני רגליו בליל שישי, שאז אינו קוצצן ביום אחד, והוי זהיר לקוצצן בערב שבת וגם הם רק מתחילים לחזור ולצמוח במוצאי שבת.

אבל המשיך לשאול איך לתווך זה עם הקבלה הידועה שאין לקוץ הצפרניים בלילה. ותירץ באופן אחר, שיש לקצוץ צפרני ידיו בשבוע א' וצפרני רגליו בשבוע אחר, וסיים בצ"ע האם השארת צפרני הידים או הרגלים בכל שבוע הוי היפך כבוד שבת.

ובהערה 3 שם (על זה שכתוב בחומרא הב' שיקוץ צפרני רגליו ביום ה', ולכאורה זה הוי כדי לחשוש לחומרא הא') שואל איך זה שיקוץ צפרני רגליו ביום ה' מועיל לזה שצריך לקוצצן בערב שבת.

ובהערה 5 שם כתב (לחזק שאלתו שצריך לתווך השיטות) שאין לומר שמי שמקפיד בזה אינו מקפיד בזה, כי מנין לנו לחלק ולומר שמי שאומר זה לא יאמר זה.

ובהערה 8 שם (להוסיף על מה שמסיים בצ"ע) מביא מש"כ בסידור האריז"ל, וז"ל: "ואמנם יש עונש גדול למגדל צפרניו כי גורם שהקליפות יינקו מהארת המוחין . . ולכן צריך לקצץ בכל ערב שבת".

ב.

והנה במה ששאל בהערה 3 יש לתרץ שרואים שכל דבר מההכנות לשבת שא"א לעשותן בערב שבת יכול לעשותו ביום ה', וכמו שכתוב בסימן זה גופא בנוגע לגילוח שערות, וא"כ גם בזה כיון שא"א לעשותו בערב שבת ממש יכול לעשותו גם ביום ה'.

ועוד יש להעיר במה שכתב בהערה 5 שאין זה מובן כלל, דהנה בפשטות הם חולקים זה על זה ואין צריך מקור לומר שמי שאומר זה לא יאמר זה, ורק שיש לשאול האם יש לתווך ביניהם, ואם יש לתווך אז יש לומר שאינם חולקים זה על זה.

והנה לכאורה הוי דוחק מה שסבר לתרץ שיקוץ צפרני רגליו בליל ששי, שהרי בחומרא הב' כתוב שיקוץ אותם ביום ה'. וי"ל שבנוגע להכנות שבת גם ליל ששי נחשב עדיין כיום ה', וכמ"ש הט"ז בסימן זה גופא בנוגע לגילוח שערות ש"מצוה להסתפר לכבוד שבת ויו"ט ואפי' מצפרא דע"ש מנכרא דליקרא דשבתא קעביד אבל ביום ה' לא מנכרא יקרא דשבתא". דהיינו שההכנות מתחילים מהבוקר דיום ששי ולא מליל ששי, ומזה משמע דליל ששי הוי בגדר יום ה', וא"כ גם כאן יכול לומר שכוונתו ב"קוצצין מן הרגלים ביום ה'" הוא ליל ששי. אבל הוא עדיין דוחק, שהרי "יום ה'" קאמר ואינו מחלק בין יום ולילה.

והנה יש להבהיר במה ששאל מהקבלה הידועה שאין לקוץ הצפרניים בלילה, דבודאי כוונתו היתה שגם לשיטתם יכול לתרץ שיקוץ אותם בליל ששי כדי לתווך בין הג' חומרות, ורק שיש לשאול האם ואיך יכולים אנו להקפיד לכל החומרות אם מחמירים גם קבלה זו, וא"כ מה שכתב שם שלשיטתם "לא תועיל תשובה הנ"ל" אינו מדוייק.

ג.

ובמה שתירץ למסקנא צע"ג, דהנה בשלמא בשו"ע המחבר שסתם וכתב "לגלח הצפרנים בע"ש" י"ל כתירוצו, אבל בשו"ע אדה"ז שכתב "לגלח הצפרנים בכל ערב שבת", וכתב על זה הגרא"ח נאה בכדי השלחן ש"פשוט דהיינו דוקא צפורני ידיו אבל צפורני רגליו אין חיוב", אי אפשר לתרץ כנ"ל שהרי החיוב של קציצת צפרני הידיים הוא בכל ערב שבת, (ואין צריך לבוא למה שכתב שם בהערה 8 מסידור האריז"ל).

ועוד, שבתירוף זה א"א לומר שהחומרות עצמם אינם סותרים זה את זה, שהרי בחומרא הב' כתוב שיקוץ צפרני רגליו ביום ה' שזה בסתירה למה שכתוב בחומרא

הג' שאין לקוץ צפרניים ביום ה', ורק שבנוגע להנהגה בפועל מצא היכי תמצא איך יכול ליהרר בכל החומרות.

וראה קובץ הערות התמימים ואנ"ש מאריסטאון גליון תת"ע (ע' שנט ואילך) שכתבנו שם באופן אחר לתווך כל החומרות בזה.



חקירת רבינו בגדר חיוב האב במצות מילה

הת' מאיר שלמה שי' וילהלם
תלמיד בישיבה

א.

בלקו"ש חי"א שיחה ב' לפ' בא דן כ"ק אדמו"ר בנוגע לפדיון הבן, שיש לחקור בזה מהו גדר חיוב האב בהמצווה, וז"ל (בע' 44): "בנוגע לאבי הבן הפודה ושל בנו הנפדה, י"ל בב' אופנים: א) מצות הפדי' היא על הבן, אבל היות שא"א לו לפדות את עצמו בקטנותו, בעת חלות המצוה, הטיילה התורה את המצוה, על האב לפדות את בנו, ונכנס במקומו בחיוב זה. ב) מעיקרא דדינא חיוב הפדי' הוא על האב – מצות הפדיון היא מצות האב.

מהנפק"מ לדינא בין שני האופנים: אם לא פדאו אביו בקטנותו עד שגדל הבן על מי מהם מוטל חיוב הפדי'? דאם נימא כסברה הראשונה, שעיקר מצות הפדיון היא חובת הבן – הרי בנדון זה, שגדל הבן וכבר ראוי הוא – ולכן גם חייב הוא – לפדות את עצמו, נפקע חיובו (ובמילא גם זכותו) של האב בפדיית בנו בכורו. אבל אם נימא שהחיוב מעיקרי' הוא על האב, הרי גם לאחר שגדל הבן ולא נפדה עדיין נשאר האב בחיובו ובזכותו, אלא שישנו לימוד מיוחד דאם לא פדאו אביו חייב לפדות א"ע, כנ"ל".

כלומר, שיש לחקור אם החיוב על האב הוא חיוב טכני, כי הבן לא מסוגל לפדות את עצמו, אך החיוב בעצם מוטל על הבן, ולכן כשהבן גדל נפקע חיובו של האב, או שמא החיוב הוא בעצם של האב, ולא רק מצד שהבן קטן, וא"כ גם כשהבן גדל י"ל שלא נפקע חיובו של האב.

ובהמשך השיחה רבינו תולה חקירה זו בשינויים בין הבבלי והירושלמי, עיי"ש בארוכה.

ב.

והנה, בהערות דן רבינו שאותו חקירה י"ל לא רק במצוות פדיון הבן, אלא גם בשאר מצוות שהאב עושה בשביל בנו.

ובהערה 26 כותב רבינו, שבנוגע למצוות מילה י"ל שזה תליא ג"כ במחלוקת בבלי וירושלמי מהיכן לומדים את חיוב האב במילת בנו, וז"ל: "וי"ל שעד"ו הוא בנוגע למילה דלשיטת הירושלמי היא מצותי' דהבן, כי מה שהאב חייב למול את בנו נלמד בירושלמי מהכתוב "וביום השמיני ימול בשר ערלתו" שלא נזכר בזה (ציווי) שהאב ימול את בנו, (ו"ימול" – פשוטו היינו בעצמו) אלא שמובן שביום השמיני א"א לו

(להקטן) למול א"ע (ראה קה"ע שם), משא"כ להבבלי (קדושין שם) שנלמד מהכתוב "וימל אברהם את יצחק בנו", י"ל שהיא מצותי' דאב (אבל ראה לעיל הערה 19). ועפ"ז י"ל שמזה הנפק"מ כשיגדיל הבן אם ישנו עדיין החיוב על האב".

היינו שאותה חקירה היא גם במצות מילה, ופליגי בזה הבבלי והירושלמי, ונפק"מ מה הדין כשהבן הגדיל.

(הנה כאן רבינו כותב שמהפס' שמובא בבבלי "וימל אברהם את יצחק בנו", י"ל שהיא מצוותי' דאב, כיוון שהפס' מלכתחילה מדבר על האב. אמנם רבינו מציין שלעיל בהערה 19 כתב שאי"ז מוכרח, וז"ל שם: "כי במילה אין ציווי מפורש שהאב צריך למול את בנו, והלימוד (שהאב צריך למול את בנו) הוא או מ"וימל אברהם את יצחק בנו" (קדושין שם) או מ"ביום השמיני ימול בשר ערלתו" (ירוש' שם). ובפשטות הכוונה שלמרות שהפס' מדבר על האב, אך יכול להיות שאברהם עשה א"ז טכנית, כי יצחק לא היה יכול, ולא שהחיוב בעצם מוטל עליו, ולכן מש"כ כאן בהערה 26 הוא רק ש"י"ל" כן בשיטת הבבלי, משא"כ בירושלמי ודאי שא"א לומר כן).

וממשיך רבינו: "ראה פיה"מ להרמב"ם סופי"ט דמס' שבת "דכשיגדיל הילד ויגיע לזמן חיוב המצוה נפטר כל אדם ממילתו כו"מ".

ובפשטות כוונת רבינו היא שמדברי הרמב"ם אלו נראה שהחיוב על האב הוא רק טכני, ולכן כשהבן גדל "נפטר כל אדם ממילתו", וכהירושלמי.

אמנם, לעיל בשוה"ג להערה 19 הביא רבינו שמהרמב"ם עצמו במ"א משמע כשי' הבבלי שזה מצוותי' דהאב. וז"ל רבינו בהערה 19: "ב' אופנים אלו לכאורה י"ל בכמה מצות שהאב חייב בבנו קטן דקידושין שם, אבל גם אם נאמר דמילה היא מצות הבן כאופן הא' שבפנים עדיין יש מקום לומר בפדיון הבן שהיא מצותי' דאב כאופן הב'..."

ובשוה"ג מציין: "אבל לפי מש"כ בריב"ש טעם הרמב"ם דבפודה את בנו מברך על כו' (ראה בהערה 18) – מבואר להיפך דהרי במילה כתב הרמב"ם (רפ"ג מהל' מילה) "ואם מל את בנו מברך למול את הבן".

ביאור הדברים, בפנים ההערה הזכיר רבינו שבמילה יכול להיות שזה מצות הבן, וע"ז מעיר בשוה"ג שמוסח ברכת המילה שהובא ברמב"ם מוכח שזה מצות האב.

דהנה, לעיל בהערה 18 הביא רבינו את דברי הריב"ש לגבי פדיון הבן, שלמד שחיוב האב הוא כאופן הא' בחקירה, שהמצוה בעצם היא על הבן, אלא שכיוון שא"א לו לפדות א"ע בקטנותו על האב לפדותו. ומדייק הריב"ש כן גם מנוסח הברכה, שכתב הרמב"ם שהפודה את בנו מברך "על פדיון הבן", ואילו פודה עצמו מברך "לפדות", דהחילוק בזה בכלל הוא דעל מצווה שהוא חייב בעצמו מברכים "ל...", והיינו כיון דעיקר המצוה היא בבן עצמו, והחיוב על האב הוא רק טכני, לכן האב מברך

רק "על" דאין עיקר החיוב מוטל עליו, משא"כ הבן מברך "ל". וא"כ מוכח כאופן הא', שזה מצוותי' דהבן. ע"כ תו"ד הריב"ש.

ומדייק רבינו, דהנה בנוסח ברכת המילה כתב הרמב"ם שהאב מברך "למול את הבן", וע"פ דברי הריב"ש צ"ל שכאן מוכח שחיוב המילה היא מצוותיה דהאב.

ומסיים רבינו: "אבל עפ"ז צ"ע בדברי הרמב"ם בפיה"מ וכו', ראה לקמן סוף הערה 26".

דלעיל הבאנו את דברי הרמב"ם בפיה"מ שכתב שכשהגדיל הרי כל אדם נפטר ממילתו, וא"כ מוכח דזה מצות הבן, אמנם מדבריו בספר היד מוכח כנ"ל שזה מצות האב. זהו בפשטות הצ"ע שמקשה רבינו.

עד כאן הוא תוכן המבואר בשיחה הנוגע לעניינינו.

ג.

והנה, כתב הרמב"ם במניין המצוות שבריש ספר היד (מ"ע רטו): "למול את הבן שנאמר וביום השמיני ימול בשר ערלתו". והיינו שהרמב"ם מביא את הפס' שהובא בירושלמי, ולא "וימל אברהם את יצחק בנו" שהובא בבבלי. וע"פ מה שביאר רבינו בהערה 26 שמהפס' שהובא בירושלמי מוכח שזה מצות הבן, א"כ צ"ל שכ"ה גם ברמב"ם, שמהפס' שהביא מוכח שלמד שגדר חיוב האב במצוה הוא רק טכני ועיקר החיוב הוא של הבן.

אשר דברים אלו מתאימים עם מה שכתב בפיה"מ (הובא בהערה שם) שכשהגדיל נפטר כל אדם מחיובו, והיינו כי זה מצות הבן. אמנם זה סותר לכאו' למש"כ לגבי נוסח הברכה בספר היד, כנ"ל.

ועפ"ז יל"ע מדוע רבינו בשוה"ג להערה 19, כשמקשה הצ"ע ברמב"ם, אינו מציין לרמב"ם זה במניין המצוות שמביא הפס' שבירושלמי, אשר מזה ג"כ מוכח שלא כמש"כ בספר היד.

אלא שי"ל שלזה כיוון רבינו במה שהוסיף: "עפ"ז צ"ע בדברי הרמב"ם בפיה"מ וכו'", דאולי כוונתו ב"וכו" הוא לדברי הרמב"ם אלו במניין המצוות.

אמנם גם אם לזה כוונת רבינו, עדיין צ"ע מדוע לא ציין לזה בפירוש, אלא רק הזכיר ב"וכו'", משא"כ לפיה"מ כן ציין בפירוש.

ד.

אך י"ל שבאמת מדברי הרמב"ם במניין המצוות לא מוכח מידי, והיינו ע"פ ביאור רבינו בלקו"ש ח"ל שיחה ג' לפרשת לך לך. רבינו דן שם בשינוי בין דברי הרמב"ם

במניין המצוות שם הביא, כנ"ל, את הפס' שבירושלמי, אמנם בסהמ"צ הביא את הפס' שנאמר לאברהם "המול לכם כל זכר".

ונקודת הביאור בזה, שמצינו שברית מילה יש לה שייכות מיוחדת לאברהם אבינו, וכהלשון "בריתו של אברהם אבינו", כי מהות הברית שנפעלת ע"י המילה היא כאותה ברית שנפעלה אצל אברהם אבינו, עי' בשיחה שם הביאור בזה, ולכן בסהמ"צ הביא הרמב"ם את הפס' שנאמר באברהם.

אמנם במניין המצוות שבריש ספר היד הרמב"ם לא היה יכול להביא פס' זה, וז"ל רבינו שם (בס"ה): "משא"כ במנין המצוות שבריש ס' היד – ספר "הלכות הלכות" – מביא הרמב"ם הכתוב שעיקרו (לא מהותה וגדרה של המצוה, אלא) מקור החיוב לקיים מצוה זו בתור אחת מתרי"ג מצוות שנאמרו למשה בסיני; והיות "שכל מה שאנו מרחיקים או עושים היום אין אנו עושין אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו", מובן, שצריך להביא הכתוב שלאחרי מ"ת, שהיא (בפשטות) "מצות הקב"ה ע"י משה רבינו", כי חלות החיוב דמצוה זו היא מכתוב זה דוקא".

והיינו, שכשמדובר אודות המקור לעצם החיוב דמצוות מילה – הרי הרמב"ם מוכרח להביא את הפס' שהובא בירושלמי, כי כל המצוות שאנו עושים הוא רק מצד שכך ציווה ה' במ"ת, לא מצד הציווים שקודם מ"ת. וא"כ מובן שאין להוכיח מזה על גדר המצווה, שהרמב"ם לומד שעיקר החיוב הוא על הבן. (משא"כ הירושלמי שאינו ספר הלכות, הרי ממה שהביא פס' זה דוקא – שפיר יש להוכיח שס"ל שזה מצות הבן).

ומעתה, אחרי שביארנו שמפס' זה שהביא הרמב"ם אין להוכיח מידי לגבי גדר המצווה, הרי יש לדון מהי באמת שיטתו בזה, דבפשטות אפ"ל בזה בשני האופנים הנ"ל: או שס"ל שזה מצות הבן, והיינו שגם בלי הטעם שהובא לעיל מהשיחה שאינו יכול להביא פס' מלפני מ"ת – עדיין היה הרמב"ם מביא פס' זה דווקא, כי מכאן למדים ג"כ שזה מצות הבן. או שס"ל שלגבי גדר החיוב – ה"ז חיוב האב, וכפי שמוכח מהפס' שמובא בבבלי.

ואף שפס' זה מדבר קודם מ"ת, מ"מ מכיוון שאיננו באים ללמוד את עיקר דין מילה, אלא רק פרט זה שהוא מצותיה דהאב, היינו שהפס' שקודם מ"ת מגלה לנו שהפשט בפס' של אחרי מ"ת הוא שזה מצוותי' דהאב, הנה אין בכך בעיה וחסרון.

וע"ז מביא רבינו, שמפיה"מ משמע שזה מצוות הבן, ואילו מספר היד משמע שזה מצוות האב, ונשאר בצ"ע.

ה.

וראיתי בדבר אברהם ח"ב סי' א אות ג, שכתב ע"ד דברי רבינו בזה, וז"ל: "ודבריו ז"ל תמוהין, אטו חיובא דאב מוימל הוא. . הרי חיובו הוא מקרא דוביום השמיני ימול כמ"ש הר"מ ז"ל בס' המצות וכמבואר, ויעויי' בפיה"מ פרק גיד הנשה על מתני' דנוהג בטורה ואינו נוהג בטמאה".

היינו שהוא גם מכריח שא"א לומר שלומדים את עיקר החיוב דמילה מהפס' דאברהם, כי זה הרי קודם מ"ת, ומציין ג"כ לדברי הרמב"ם בפיה"מ, שגם רבינו ציין לשם בשיחה בח"ל, וז"ל הרמב"ם שם: "אין אנו מלין מפני שאברהם אבינו ע"ה מל עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שהקב"ה צוה אותנו ע"י משה רבינו שנמול כמו שמל אברהם אבינו ע"ה".

וממשיך הדבר אברהם: "אלא דהאמת הוא דמאי דאמרינן התם בקדושין (דף כט ע"א) ולמולו מנלן שנאמר וימל אברהם וגו' אינה למצוה מיוחדת, אלא דקרא לגלויי אתי דהמ"ע דוביום השמיני ימול חלה על האב תחלה".

היינו שהוא כותב בפירוש שהפס' אצל אברהם מגלה מה הפשט ב"וביום השמיני ימול בשר ערלתו", ואין בכך חסרון ללמוד מקודם מ"ת.

אלא שהוא כתב כן רק בנוגע לכללות החיוב של האב למול את בנו, שלומדים זה מקודם מ"ת (ודלא כירושלמי שגם פרט זה אפשר ללמוד מהפס' "וביום השמיני"). אמנם אנו רוצים לומר כן גם לגבי המדובר בשיחה, שבחיוב האב גופא אפשר לחקור מהו הגדר בזה, האם זה מצוותיה דהאב או דהבן, וגם לגבי זה אנו רוצים לומר אותו נקודה, שגם הרמב"ם יכול להיות שלמד זה מהפס' שהובא בבבלי.

ועכ"פ א"ש מדוע רבינו לא הקשה מדברי הרמב"ם במניין המצוות, כי משם לא מוכח מידי.



סיכום וביאור ענין המשכת העצמות ע"י לימוד התורה - בהמשך רס"ו

הת' שניאור זלמן שי' וילהלם
שליח בישיבת אור אלחנן - חב"ד, ל.א.
חבר מערכת לשעבר

הקדמת הענין

א.

הנה¹ בריש ההמשך, בי"א מאמרים הראשונים - עד ד"ה כי ידעתיו, מבאר כיצד נפעלת המשכת העצמות ע"י מעשה המצוות - ומבאר זה בארוכה, וביאור כמה פרטים בזה, עיי"ש.

בד"ה ואברהם זקן מתחיל לבאר ענין חדש, מיוסד על דברי הזהר עה"פ "יעשה למחכה לו" - "אינון דדחקין . . למינדע ברירו דמילא", שמזה מובן שגם ע"י לימוד התורה נפעל המשכת העצמות.

והביאור בזה - מבאר שם, שהוא ע"י היגיעה בהשגת התורה, שכן הוא הסדר בהשגת כל דבר שכל, שע"י היגיעה בהבנתו ממשיך מכח המשכיל השכלות חדשות בהענין.

ובזה ממשיך ומבאר בד"ה ויתן לך, דהטעם לכך שהשגת התורה צ"ל באופן כזה - שנמשכת ההשגה ע"י יגיעה דוקא, הוא עבור עבודת הבירורים כו', ואף שהצורך לזה הוא מפני חיסרון וירידה, אמנם לפועל עי"ז מגיעים להבנה נעלית יותר.

ומוסיף ומבאר, שזהו מעלת התלמוד בבלי, שלכן הלכה כמותם, שע"י הריבוי קושיות וכו' שבתלמוד בבלי - דלא כבתלמוד ירושלמי - מגיעים לדרגה נעלית יותר בהשגת השכל - והתורה, וממילא מכוונים יותר לעומק ואמיתית הענין.

אמנם כאן מוסיף ומחדש שלב חדש - ויסוד לכל ההמשך, וכדלהלן - אשר באמת ע"י היגיעה בתורה, מגיעים לא רק להעלם העצמי דחכ', אלא מגיע וממשיך מהעלם

(1) הבהרה: כוונת סיכום זה היא לבאר ולהאיר את המשך הענינים בסוגי' זו - המשכת העצמות ע"י התורה, שהיא סוגי' וענין המבוארת בהרחבה ביותר בהמשך זה. אמנם לא הובאו כאן כל אריכות הפרטים, הביאורים והשקו"ט המובאים במשך המאמרים, אלא רק נקודת הדברים והביאור הנוגעת להמשך והשתלשלות הביאור. וכפשוט שאפשר ויש להאריך בכ"ז יותר ויותר.
כמוכן כל הנכתב כאן הוא לפע"ד, והוספתי ג"כ כו"כ ביאורים וההערות שנראו לענ"ד, ואבקש מהמעיינים לשלוח למערכת את הערותיהם.

העצמי דא"ס (שזה אכן קיים רק בחכמת התורה), וממילא מובן כיצד ע"י לימוד התורה – באופן דיגיטה – ממשיך עצמות א"ס פה בתחתונים.

אמנם בד"ה ויצא מקשה ע"ז ב' קושיות:

א. א"כ מי שאינו שייך ללימוד התורה – עכ"פ באופן דפלפול וההעמקה, אינו יכול להמשיך את העצמות ע"י לימוד התורה? ב. לעיל בסד"ה ולך לך בואר בארוכה שהעצמות נמשך ע"י מעשה המצוות דוקא, מאחר ששום ענין של גילויים – הרכבה, אינו תופס בהעצמות, כולל שכל והבנה כפשוט, וא"כ כיצד אפשר לומר שע"י לימוד ויגיעה בתורה ממשיכים את העצמות.

ומבאר שזהו מפני זה שפנימיות החכ' הוא עתיק – פנימיות אבא פנימיות עתיק – ולכן ע"י השגה ממשיך מהעצמות, אמנם זה אינו מבאר כיצד ע"י הלימוד נמשך העלם העצמי דא"ס – שלמע' מפנימיות אבא כו',

ולבאר זה מקדים שמובן מהמדרשות חלוקות, שישנם ב' דרגות בתענוג דלעת"ל, המורגש והבלתי מורגש, וממשיך ומבאר זאת בארוכה במאמר שלאח"ז ד"ה וישלח יעקב, אמנם למסקנא מסיק שם במאמר שאכן אא"פ לומר שע"י לימוד תורה שבשכל והבנה ממשיך מהעצמות, אלא הוא ע"י עבודת התשובה דוקא!

אמנם במאמר שלאח"ז בד"ה נר הנוכה חוזר ומבאר שאי"ז כן, אלא באמת גם ע"י לימוד התורה ממשיכים גם את העלם העצמי דא"ס – תענוג הבלתי מורגש.

ולהבין זה, מקדים המבואר לפני"ז בד"ה ויתן לך, שמלבד הלימוד באופן ישר, ישנו הלימוד באופן דאו"ח – ההשגה שע"י קושיות ופירוקים כו', וכמבואר שם גודל המעלה בזה, וע"י לימוד באופן כזה אכן אפשר להמשיך את העצמות.

והביאור בזה – הנה זהו מה שאמר דוד "נאום הגבר הוקם על" – דהקים עולה של תורה.

ב.

וכדי לבאר זה מתחיל לבאר בארוכה ההפרש שבין ב' אופני עבודת ה' – א. כבן, ב. כעבד, ומעלת עבד פשוט על עבד נאמן (ד"ה ומקנה רב – ד"ה ביום השמע"צ רס"ז). וזה גופא מבאר בב' ענינים: שהם כההפרש בין אצ"י ובי"ע (ד"ה החודש – ד"ה ושביתה), שהם כההפרש שבין תורה ותפלה (ד"ה במדבר סיני – ד"ה תתן אמת ליעקב).

הנוגע לענייננו הוא;

מעלת הבן היא – עבודה מצד מציאותו, מעלת העבד פשוט היא – עבודה בקב"ע – נגד רצונו.

ג.

ולאחר כל ההקדמות והאריכות חוזר בד"ה ארע"ק אשריכם לבאר מה שהקשה ל"ד מאמרים לפנ"ו, כיצד נעשה המשכת העצמות ע"י לימוד התורה.

(היינו שמה שביאר בד"ה והי' כי תבוא – ד"ה ואתה קדוש (ובד"ה תקעו במיוחד), שהמשכת העצם היא ע"י עבודת העבד הפשוט, מאחר שעבודתו היא בדברים תחתונים – שבהם, בסופן, נעוצה כוונת התחילה (וכמבואר בד"ה כי המצוה הדרגה שבוה), ובוה גופא, ההעבודה היא באופן דהתחדשות – שמשעבד מציאותו לעשות רצונו ית', וממילא מגיע בזה לתחילה, אי"ז מספיק, וכמבואר ברד"ה אשריכם במשל דאב וכן, דעיקר התענוג הוא במה שהבן עושה מעצמו לגמרי, ולא מה שמחדש בנכסי האב (ואולי בזה יש לקשר את ההמשך שמד"ה נר חנוכה עד ד"ה כי כאשר השמים, שהוא הקדמה למבואר מד"ה החודש ואילך במעלת והצורך בעבודה בכח עצמו דוקא)).

והביאור מתבאר בסדר מסודר ובהדרגה:

א. תושבע"פ.

בד"ה אשריכם מתחיל, דעיקר תענוג האב הוא כשהבן – לא רק עובד ומתייגע בעצמו, אלא שיגיעה זו גופא תהי' בנכסיו שיש לו מעצמו. ובנמשל מבאר דזהו ההפרש בין תושב"כ ותושבע"פ: דתושב"כ היא חכ' ברורה באופן דמלמעלמ"ט ואו"י, ופועלת גילוי אור ובירור בדרך מימלא. אמנם תושבע"פ הוא מה שמתחדש מלמעלמ"ט באופן דאו"ח.

ב. הלכות שבתושבע"פ – יגיעה.

בהמשך לזה מבאר בד"ה לך לך, דהיות ונצרך שהלימוד יהי' באופן דיגיעה ובירור מלמטלמ"ע, לכן ה"ז בעיקר בלימוד ההלכות ד"אין חכם כבעל הניסיון", דדוקא כשמגיע לקיים במעשה מתעוררות הקושיות וספיקות וממילא נדרשת היגיעה והבירור שמלמטה למעלה, ובדוקא נדרשים הקושיות, אמנם זה גופא הוא בהלכות שבתושבע"פ (ובאמת שמתושב"כ לא שייך לדעת כיצד לקיים את ההלכות).

ג. התחדשות.

ובסוף המאמר מבאר, שכשם שכנ"ל בעבודת הבירורים ביאר, שהטעם שע"י עבודה דאו"ח ממשיך אפי' מההעלם העצמי דא"ס, הוא בגלל ההתחדשות שנעשית בעבודה זו, כן הוא גם בלימוד התורה, שמה שע"י היגיעה והבירור שבהלכות

שבתושבע"פ ממשיך מההעלם העצמי הוא מצד ההתחדשות ההלכות בתורה והבירור בעולם שנעשה עי"ז.

אמנם זה צלה"ב דליכא מידי דלא רמיזי באורייתא, וא"כ איך אפשר לכנות גילויים אלו בשם התחדשות, ולזה מתחיל לבאר במאמר זה, ובמאמר שלאח"ז – ד"ה והוי' אמר בארוכה, ובכמה אופנים ומשלים ע"ז, כיצד לימוד זה וההלכות הנמשכות מלימוד זה נקרא בשם התחדשות, עיי"ש.

ד. ביטול יראה וקב"ע.

ובסוף מאמר זה מבאר שבאמת יגיעה לבדה – אפי' בהלכות, אינה מספיקה, אלא היגיעה גופא צריכה להיות בביטול וקב"ע, דהיינו ע"מ ידיעת מהו רצונו ית', ולא ע"מ להשכילה והעונג.

– בן שנעשה עבד:

זהו בן שנעשה עבד, שגם בלימוד התורה, שהיא בבחי' בן, היינו בחי' טו"ד ושכל, בזה גופא ישנו אופן שיכול להמשיך מעצמות א"ס, והיינו בשילוב שניהם דוקא, דדוקא אז ישנה ההתחדשות שממשיכה את ההעלם העצמי דא"ס.

– ב' אופנים להמשכת העצמות:

אמנם לתרץ הקושיא שלעיל בד"ה ויצא, מבאר שאכן עפ"י המבואר לעיל מובן, שגם מי שאינו שייך ללימוד התורה באופן הנ"ל, מ"מ ע"י עבודת ה' למעשה באופן זה – וכמבואר בד"ה תקעו – גם ממשיך מעצמות א"ס. ומלבד זאת ישנו מה שנמשך ע"י לימוד התורה באופן זה.

(ובנוגע לקושיא הא', היינו הקושיא דהרכבה, לכאן הכוונה שההמשכה אינה מצד ההשכל וההבנה עצמם, אלא מצד היגיעה והביטול שהביאו לזה (ולכאן זהו המבואר בארוכה בסוף ההמשך, בד"ה קדש ישראל והשמים כסאי רס"ח, עיי"ש)).

ד.

באופן כללי כאן מסתיים הביאור, ומד"ה והי' אור הלבנה עד לד"ה אם בחוקותי מוסיף ומבאר הענינים הנ"ל בפרטיות יותר, ובעומק וביאורים עיקריים לכללות הביאור:

הנה מהמבואר עד עתה לכאן משמע, דמה שהמשכת העצמות שבתורה היא ע"י יגיעה – ב: א. הלכות, ב. שבתושבע"פ, הוא לאו דווקא מפני שההלכות הם בדרגה נעלית יותר מפלפולא דאורייתא וכיו"ב, אלא, שמיוסד על המבואר כבר בד"ה ואברהם זקן, שכדי להמשיך את עצם החכ' הוא דוקא ע"י העיון והיגיעה, ובהמשך למבואר בד"ה ויתן לך שלכן ישנם הקושיות שבתורה, שע"י נעשה העומק והעיון

והבירור בתורה, וכפי שהתחדש שם (כנ"ל) שבעיון דתורה מגיע גם לעצמות אוא"ס, ולא רק לעצמות החכ', וזוהי הכוונה גם בד"ה אשריכם וד"ה לך לך וכו' שצ"ל היגיעה בתשובע"פ ובזה גופא בהלכות.

אמנם זהו לכאור' מה שממשיך ומבאר בד"ה והי' אור הלבנה, מיוסד על ביאור הפס' "סלסלה ותרוממך", שכדי שתהי' המשכה למטה ביותר, הוא דוקא כשהמשכה היא מלמעלה ביותר, ומאריך לבאר זה בכו"כ דוגמאות למטה ועד"ז בהמשכה שבסדר השתלשלות, ועפי"ז מבאר, שזוהי מעלת ההלכות, שהא גופא שנמשכו מטה מטה – דהרי רוב ההלכות הם בענינים גשמיים וכו', ה"ז מראה ששרשם הוא למעלה ביותר, ולכן היגיעה וכו' היא בלימוד ההלכות.

היינו, שהא שההמשכה היא בלימוד ההלכות דוקא, אי"ז רק מפני שדווקא בהלכות נדרש יגיעה מצד האדם, אלא כן הוא אליבא דאמת, דדווקא ביגיעה בהלכות ממשיך העצמות, משא"כ בלימוד שאינו לימוד ההלכות. ומבאר שזוהי ע"ד ההפרש בין רצון המלושב בחכ' ורצון דמצוות שלמעלה מהחכ', ומקשר זאת עם ב' הדרגות דאין המבוארים בד"ה בסוכות תשבו ובשמע"צ ס"ז,

– ועי' עוד בזה לקמן בסד"ה כל השונה.

ובזה ממשיך בד"ה כה אמר ה', ומקדים קודם כל, שבאמת גם בתורה גופא ישנם ב' אופנים דמלמטלמ"ע ומלמעלמ"ט – היינו לא רק שהמלמטלמ"ע הוא מצד הצורך ביגיעת האדם – שזוהי בהלכות כנ"ל, אלא כן הוא גם מצד התורה מצ"ע, והם (כמבואר לעיל בד"ה אר"ע אשריכם) בכללות תושב"כ ותושבע"פ.

אמנם אח"כ ממשיך – והוא יסוד גדול בבנין זה – אשר באמת גם לימוד ההלכות גופא יכול להיות באופן דמלמעלמ"ט, והוא כשלימוד ההלכות הוא מצד התענוג שלו, ולא מצד הרצון והקב"ע לדעת את רצון ה' האמיתי, וכשהלימוד הוא מצד התענוג, הנה הגם שמתייגע כו' לדעת האמת – כנ"ל שהו טבע לימוד ההלכות, מ"מ לא ימשיך עי"ז מעצמות א"ס, ובזה מבאר בפרטיות הטעם שנצרך בלימוד ההלכות גופא גם הביטול והקב"ע, דלולא זאת גם כשלומד ומתייגע בהלכות לא יגיע להמשכת העצמות אוא"ס כלל.

ויועיל ביותר לראות ג' הדרגות כפי שמבארם במאמר זה, בלשון של כ"ק אדמו"ר נ"ע, וז"ל:

"ולפי הנ"ל מובן שיש בזה ג' מדריגות. הא', שאופן עסק התורה שלו הוא רק לידע את טעם ההלכה לבד (ואפי' לעומקה). הב', כשנאחז בסבכי ההלכות ובהענינים הסותרים ומייגע ומעמיק א"ע לתרץ ולברר כל הדברים ושיבוא כל דבר על מכונו כו', והו"ע הסלסול ובירור ההלכות כו', אלא שהוא ע"פ טעם ושכל לבד או ע"פ הרגש העונג כו'. והג' הוא כאשר הסלסול ובירור ההלכות הוא בכה היראה והקבועמ"ש כו'.

והנה (נת"ל ד"ה ואברהם זקן וד"ה ויתן לך) שע"י עסק התורה בדרך או"י, מגיע רק לבחי' החכמה ומקור החכ', שהוא [ב]בחי' המשכה כו', והיינו כח המשכיל, ולמעלה הוא בחי' ח"ס כו'. וע"י עסק התורה בדרך או"ת, שהו"ע בירורי ההלכות, מגיעים לבחי' כח ההיולי העצמי דחכמה כמו שהוא בעצם הנפש, שאינו בבחי' המשכה וגילוי כלל כו', והוא בחי' החכמה שבע"ס הגנוזות במאצילן בבחי' עצמות או"ס כו'. וכ"ז הוא בחי' כה הנעלם דחכמה לבד. אבל ע"י עסק התורה בבחי' קבעומ"ש, שזהו אמיתית בחי' או"ת, ה"ה מגיע לכחי' העלם העצמי דא"ס כו".

עכ"ל.

ובזה מבואר מה שייסד בד"ה וה' אמר המכסה, אשר ע"מ להמשיך העצמות ע"י התורה הוא דוקא כשהלימוד הוא בקב"ע דוקא, עיי"ש מה שמבאר זה בטוב טעם.

ה.

– אמת – אמת לאמיתו:

וכאן בסד"ה כה אמר ה' – עד סד"ה אם בחוקותי מתחיל לבאר באופן נפלא, בהמשך לכהנ"ל, את המארוז"ל בגמ' "אלו ואלו דא"ח" ומ"מ הלכה כב"ה דוקא.

נקודת הדברים במאמרים אלו:

מתחיל לבאר בארוכה ההפרש בין שם אלוקים סתם, והלשון "אלוקים חיים", שאלוקים חיים הוא כשנמשך האור בגילוי, שלא מתעלם ע"י ההעלם דשם אלוקים, היינו דהאלוקים – הצמצום הוא באופן שהוא רק לתועלת הגילוי, והוא ע"ד ההפרש בין הגילוי בעולם האצי' ובעולמות בי"ע,

וזהו מה דאיתא "אלו ואלו דא"ח", מאחר דבתורה ובמיוחד בהלכות התורה, נמשך ומתגלה מהות האלוקות, היינו שאלוקים זה הוא "אלוקים חיים" – שע"ז נמשך ומתגלה האור.

ובמאמר שאח"ז ד"ה כל השונה ממשך בענין זה, ומבאר דמ"מ גם בזה הלשון הוא "אלוקים", משא"כ בנוגע לפסק הלכה הלשון הוא "הוי' עמו – שהלכה כמותו", היינו שההלכה קשורה לשם הוי',

ולבאר זה מבאר בארוכה ביותר מהות שם הוי', ומסקנת הדברים היא ששם הוי' מורה לעצמותו ית', המקור המהוה הכל, אמנם הדברים ארוכים ועמוקים ביותר ואין כאן המקום להאריך בזה, ועיין בפנים המאמר הביאור בזה (להעיר שמאמר זה הוא יסודי ביותר בענינים אלו, רק שאכ"מ).

ואחרי הקדמה זו מבאר, דהתורה בכלל נק' ה"אמת" דתורה, והוא ג"כ רק משם אלוקים, והלכות התורה דוקא קשורים ונמשכים מעצמותו ית', ונקראים בשם "אמת

לאמיתו" (ומבאר ההפרש בין אמת לאמת לאמיתו, דאמת הוא מה שקיים – אך לא בקיום עצמי ולא מצ"ע, ואמת לאמיתו הוא מה שקיים בקיום עצמי ומצ"ע, וא"כ הוא רק עצמותו ית' שנק' אמת לאמיתו, וכן הוא בנוגע להתהוות העולם, וכן בנוגע לאוא"ס, עיי"ש. ועיי"ש במאמר מה שמבאר בנוגע מציאות העולם, ודברים ידועים הם ליודעים).

ובלשון המאמר: "והנה ענין הלכות הן משם הוי', וכמ"ש הוי' עמו שהלכה כמותו כו', דהנה הלכה הוא מה שהוא אמת לאמיתו, דהרי כללות התורה היא אמת, וכנ"ל דאלו ואלו דא"ח, ומה שהוא הלכה היינו שזהו אמת לאמיתו, וכמו שארז"ל שבת ד"י ע"א, כל דיין שדן דין אמת לאמיתו כו', דייקנן אמת לאמיתו דוקא, דדין והלכה למעשה שפוסקין שיהי' כך וכך, ה"ו אמת לאמיתו כו"ו".

ועפי"ז מובן, אשר ב"ש הגיעו רק לה"אמת" דתורה, ולכן לא נפסקה ההלכה כמותם, ול"אמת לאמיתו" דתורה, דוקא ב"ה זכו להגיע, ולכן ההלכה כמותם – מאחר שההלכה היא היא ה"אמת לאמיתו" דהתורה – רצון העצמות.

ובלשון המאמר: "וזהו דהלכה היא משם הוי', להיות דענין ההלכה הוא בחי' אמת לאמיתו, ה"ז מבחי' אמת דהוי'. והגם דאלו ואלו דא"ח, דהכל אמת, מ"מ, זהו בחי' אלקות, בחי' התפשטות לבד כו', ומגיע למעלה בבחי' או"ס שלפני הצמצום, עד בחי' עצם האור כו', שכל זה הוא בחי' אמת ממש, והוא בחי' אלקות, ובבחי' א"ס ממש כו', אבל מ"מ אין זה בחי' אמת לאמיתו ממש כו'. אבל הלכה, ה"ו מגיע עד בחי' העולם העצמי דא"ס, דמשם שרש ההלכה, והוא בחי' אמת לאמיתו ממש כו"ו".

[בפשטות, מה שההלכות דוקא נק' רצונו ית' ממש, שלכן הם דוקא נק' ה"אמת לאמיתו" דתורה, הוא מכיון שההלכות הם הם רצונו ית' כיצד יתנהג האדם וכו', משא"כ כל השקו"ט ופילפולא דאוריתא, הוא רק החקירה ודרישה מהו רצונו ית', וכיצד תהי' ההלכה למעשה, (ולהעיר מהל' בתניא פ"ה, ששם מובא ביחוד בנוגע להלכות), וזהו כנ"ל, שלפועל נראה שהמעלה בהלכות היא לא רק מצד היגיעה שנדרשת כדי להגיע למסקנא ולהלכה, אלא כן הוא מצד אמיתית הענין, שההלכות הם מושרשות בעצמותו ית', ולמעלה מחלקים אחרים בתורה].

ומהו הטעם שדוקא ב"ה זכו לכוין לרצונו ית', ולהגיע לאמת לאמיתו? הנה זה מבאר בארוכה במאמר האחרון של ההמשך המבאר ענין זה, ד"ה אם בחוקותי. ונקודת הדברים – כנ"ל, שכשלימוד התורה, אפי' לימוד ההלכות, הוא לא מתוך קב"ע וביטול, אזי מגיע רק לבחי' הגילויים דתורה, וממילא אינו מגיע לרצונו העצמי והאמיתי דהקב"ה, וממילא אינו מכוין להלכה. אך כשלימוד התורה הוא מתוך קב"ע וביטול, אזי מגיע לרצונו העצמי דהקב"ה, שהוא הוא רצונו ית' איך תהי' ההלכה לפועל. וזהו שסוף מעשה במחשבה תחילה, שההכרעה למעשה תלוי' בהמשכה מראשית המחשבה.

ובעבודה הוא ההכרה דד"ע דאצי', מה שכולא קמי' כלא חשיב. ובעבודה בפועל היינו מה שמצד הכרה זו עובד את ה' בביטול דעבודת עבד ובקב"ע.

וזהו מאמר הגמ', דמאי טעמא דהלכה כב"ה – מפני "שנוחין ועלובין היו", דלכאור' א"מ – דהרי קביעת ההלכה צ"ל מיוסדת ונקבעת עפ"י הסברא הנכונה יותר, וכיצד קובעים הלכה על יסוד הביטול של המ"ד דההלכה!?

אך עפ"י כהנ"ל מובן זה בתכלית ההסברה, דענין ההלכה הוא לא רק מסקנא מעיון שכלי ופלפול בשקו"ט דתושבע"פ, אלא ההלכה היא היא רצונו ית', וכיצד יוכל לכונן לרצונו ית' באם אינו בטל ולימודו אינו בקב"ע!?

ולכן מה שקובע שיהי' הלכה כמותו הוא מי שלימודו הוא מתוך ביטול האמיתי – כב"ה, שאז בטוח שמה שאומרים הרי מכוון הוא לרצונו ית' ממש.

ומסיים, שזהו הכוונה במה שנתבאר לעיל באורך, שהמשכת העצמות היא דוקא בלימוד ההלכות והיגיעה בהם, "הפך בה והפך בה", "סלסלה ותרוממך", וזה גופא באופן דבן שנעשה עבד, "יעשה למחכה לו", דנקודת הדברים היא מה שלימוד התורה גופא הוא מתוך ביטול וקב"ע, דזהו"ע מה שמחכה, שהו"ע הביטול, ומתייגע להשיג אמיתית הכוונה בתורה, שאז ועי"ז היא המשכת העצמות בלימוד התורה. וזהו"ע "הקים עולה של תורה".

וע"י כ"ז נמשך הגילוי דעדן סתימאה, וב"ב.

ומהמאמר שלאח"ז, ד"ה בשעה שהקדימו תרס"ז עד סוף המשך מדבר בענין חדש – מדוע הכוונה דדירה בתחתונים נפעלת ע"י נשמ"י דוקא,

אך במאמרים האחרונים, בד"ה קדש ישראל וד"ה השמים כסאי, חוזר ודן ע"י מה בפו"מ נפעלת המשכת העצמות, האם ע"י קיום המצוות או ע"י לימוד התורה, ושקו"ט בזה בארוכה, אמנם יש לעיין מהי המסקנא בזה, ואכ"מ.

ו.

הנה, כאן בד"ה אם בחוקתי ישנו לשון והגדרה חדשה ביחס לצורך בביטול ע"מ להמשיך העצמות, וז"ל (בנוגע לב"ה): "דמפני הביטול שבהם, היו כלים לעצמות א"ס".

היינו, שענין הביטול אינו תנועה של שלילה, שכשמבטל מציאותו אינו מונע לגילוי והמשכת האור, אלא זהו ענין חיובי, שנעשה "כלי" לאוא"ס ע"י הביטול, ולכן ישנו הצורך שלימוד ההלכות יהי' מתוך ביטול, וצלה"ב הענין בזה. ובאמת אפשר גם לומר זאת באופן של קושיא, כיצד אפשר להיות "כלי" לאוא"ס, שהוא למעלה מכל גדר ומעלה שהיא כו'?

הנה ביאור הענין בפשטות יובן עפ"י לשון רבינו בלקו"ש חכ"א, שיחה ב' לפרשת יתרו:

דהנה, רבינו בשיחה שם מבאר בארוכה הענין המבואר במאמרים אלו, בביאור ההפרש שבין "אלו ואלו דא"ח", ומ"מ הלכה רק כחד, וגם כיצד יתכן שהטעם לזה הוא מפני הביטול ולא מפני השגת השכל, ועיי"ש בההערות שמציין כו"כ פעמים למאמרים אלו בהמשך רס"ו, ומייסד הביאור שם על המבואר במאמרים אלו,

ומבאר שם רבינו הטעם שנצרך הביטול לפסיקת ההלכות, וזלה"ק (סעי' ז):

"כדי צו דערגרייכן דעם אמת לאמתו פון תורה — וואס דאס איז דער ענין פון הלכה — איז ניט מספיק דער ענין פון שכל אליין. ווייל שכל האט אין זיך נטיות פון חסד און גבורה כו' [כידוע אז דאס וואס ב"ה זיינען בכלל מקיל און ב"ש — מחמיר, איז ווייל ב"ה איז פון חסד און ב"ש — פון גבורה],

און דעריבער, אע"פ אז די אייגנשאפט פון שכל איז צו זוכן און פארשטיין דעם אמת פון א זאך — וואס דערפאר קען זיך א מענטש "אויסטאן" פון זיינע נטיות און פארשטיין אנדערש ווי ס'איז מחייב דער קו צו וועלכן ער איז נוטה בטבע תולדתו [וכמו: קולי ב"ש וחומרי ב"ה] — פונדעסטוועגן, פארבלייבט דער שכל אין זיין ציור, ובמילא קען ער ניט אלעמאל "נעמען" דעם "אמת לאמיתו" פון דעם דבר מושכל (ווי ער איז)".

ולאחרי הקדמה זו מבאר, שפעולת הביטול היא:

"בשעת מ'האט דעם ענין הביטול, וואס דורך דעם גייט מען ארויס פון דער אייגענער מציאות ונטיות, קען די שקו"ט פון שכל האדם דערגרייכן דעם אמת לאמיתו.

און דערפאר איז די הלכה — שענינה "אמת לאמיתו" — נקבע געווארן ווי בית הלל "מפני שנוחין ועלובין היו", דער ענין הביטול".

וא"כ יש לומר שזהו הביאור כאן במאמר זה, ובכללות המשך זה, בהטעם שע"י הביטול ממשיך מהעצמות, מאחר וע"י הביטול "יוצא ממציאיותו", וזה גורם שיהי' כלי מוכשר להשיג הענינים כפי שהם מצד עצמותו ית', אך כ"ז שאינו מבטל עצמו, לא שייך שבשכלו, ישיג ויבין הענינים כפי שהם מצד עצמותו ית', ולכן אין מספיק הלימוד בלבדו, וגם היגיעה לבדה, אלא בהכרח שכ"ז יהי' מתוך הביטול האמיתי.

[ועדיין לא ברור לגמרי לדידי מהו למסקנא הטעם שהמשכה היא ע"י הלימוד בהלכות שבתושבע"פ דוקא ומהו הצורך שהלימוד יהי' מתוך יגיעה, דלמסקנא נראה, שהוא מה שדוקא ההלכות נמשכו מעצמותו ית' ממש, והיגיעה בהם היא מה שמביאה אותו לידי הביטול, משא"כ לעיל בתחילת הביאור הי' נראה, שהוא מפני

התכונה שיש ביגיעה מה שעי"ז מגיע לעומק יותר (כמבואר בארוכה בד"ה לך לך וכו' כנ"ל), וממילא הוא שייך רק בתושבע"פ שאינה חכ' ברורה – כנ"ל בד"ה אר"ע אשריכם וד"ה לך לך הב'.

וכמו"כ מהו למסקנא העילוי והצורך שהלימוד יהי' באופן דהתחדשות, שהוא המבואר בהתחלת הענין – בד"ה והי' כי תבוא עד ד"ה תקעו באופן כללי, האם זהו פרט בהעילוי דיגיעה, או ענין בפ"ע,

ויש לעיין בזה].

עכ"פ מובן בדא"ג שהמבואר פה אינו ביאור רבינו בכ"מ (עי' בד"ה מרגלא בפומי' תש"מ, ד"ה ונחה תשכ"ה, ובכ"מ), שכ"ז שהוא אינו בטל אלא מרגיש עצמו כמציאות בפ"ע, לא שייך שתהי' המשכת העצמות,

דשם מדובר לענין הגילוי, היינו לאחר שכבר נעשית ההמשכה – ע"י העבודה המבוארת בכל מאמר לפי ענינו – הנה ע"מ שהמשכה זו תתגלה בו – צריך להיות במצב של ביטול.

משא"כ כאן הצורך בביטול הוא עבור עצם ההמשכה, שכדי להמשיך את העצמות (ע"י לימוד התורה) הוא דוקא כשהלימוד הוא מתוך ביטול וקב"ע.



צירוף עשרה למניין כשרואים זה את זה לשיטת אדה"ז

הרב שמואל שי' זאיאנץ

ר"מ בישיבה ומח"ס 'יסודי השולחן וזיקוקי אורותיו'

פתיחה

הנה כיוון שהדברים יתארכו, נעמיד בתחילה בקיצור כמה מהדיעות במקרים שנדון בהם לקמן, ובפרט הנלע"ד בדברי אדה"ז.

עשרה העומדים בב' בתים ורואין אלו את אלו, האם מצטרפין לתפילה (ולזימון). דין זה שייך במיוחד בתקופה האחרונה אשר ל"ע א"א להתפלל בבתי כנסיות, והתחילו להתפלל בחצרות ובמרפסות כו', אשר בהרבה מקרים יש הפסק בין המשתתפים (כגון גדר שבין שני חצרות, שני מרפסות אשר יש מעקה ביניהם, כאשר מתפללים משני עברי הרחוב וכדו'), ולכאו' נחלקו בזה הפוסקים אם מצטרפים:

דעת הפר"ח ופרמ"ג – מצטרפין אפי' לתפילה.

דעת הרשב"ש והגר"א – אין מועיל אפי' לזימון, ויש כמה המפרשים כשיטה זו גם בדעת המחבר (שאינ מועיל "רואין אלו את אלו" בשום ציור).

ובמשנ"ב כותב דבמקום הדחק אפשר שיש להקל כהפרמ"ג.

ולענ"ד שלדעת רבינו – הנה בב' בתים או כשיש רה"ר המפסיק, ואפי' בחצר קטנה שנפרצה לגדולה אין מצטרפים, ואפי' כשרואים זא"ז. והוא למד שכן הוא דעת הרשב"א, הרבינו ירוחם, המחבר והמג"א, ש"רואים זא"ז" אינו מועיל לצרף ליי' בעניין זה (אלא באופנים אחרים שלא מדובר "ברשוית חלוקות לכל דבר", וכמו כשעומד אחורי בהכ"נ ומראה פניו מהחלון, או כשש"ץ עומד בפתח ורואה מקצתן בחוץ או בפנים, או בתיבה גבוה י' ורחב ד' בבהכ"נ).

ואמנם ידעתי שכמה גדולים וטובים שליט"א כתבו תשובות ודנו בנידון זה, ויש שהבינו אחרת בדבריו, ואני הנלענ"ד בשיטת אדה"ז כתבתי, וכפי שבעז"ה נבאר בארוכה הנראה בשיטתו, והבוחר יבחר, והעיקר שיהיה "את והב בסופה", כדרז"ל עה"פ¹.

ולעניין זימון, דעת רבינו שמועיל רואים זא"ז אפי' בב' בתים. ולעניין קידוש במקום סעודה, פוסק רבינו שיכולים לסמוך (רק) בשעת הדחק כשיכול לראות מקום שקידש בו.

והערוך השולחן פסק להדיא שבב' בתים, ואפי' באנשי עזרת נשים הרואים את הבכ"נ – הוי כ"עומד בבית בפ"ע", ובוה לא יועיל "רואין זא"ז" להצטרף.

א.

הנה נקדים המאוחר, שהוא באמת היסוד המוקדם שצריכים לברר ולהגדירו בעניינים אלו, והוא הלב והנשמה של העניין כולו: האם והיאך הובא הדין שיהיו המצטרפים למניין או לזימון צריכים להיות ב"מקום אחד", ומהו ההגדרה בזה.

ונביא לשון הרמב"ם וטוש"ע בזה. וז"ל הרמב"ם בהל' תפילה פ"ח ה"ז: "וצריך להיות כולם במקום אחד ושליח ציבור עמהם במקום אחד", וז"ל הטור באו"ח סי' נה: "וצריך שיהיו כולם במקום אחד וש"צ עמהם". וכן כתב השו"ע שם סי"ג. וכ"כ רבינו הזקן בסי' נה סט"ו: "צריך שיהיו כל העשרה במקום א' וש"צ עמהם".

ובב"י שם כתב על דברי הטור דלעיל: "וצריך שיהיו כולם במקום אחד . . זה מתבאר ממה שיבא בסמוך". ושם כתב הטור: "והעומד תוך הפתח מן המשקוף ולפנים כלפנים ממנו ולחוץ כחוץ". וכ"כ המחבר שם: "צריך שיהיו כל העשרה במקום אחד ושליח צבור עמהם, והעומד בתוך הפתח מן האגף ולחוץ, דהיינו כשסוגר הדלת ממקום שפה פנימית של עובי הדלת ולחוץ, כחוץ". דכיוון שנמצא לאחרי מקום שפה פנימית של הדלת, לא נחשב "מקום אחד" עם שאר הנמצאים בפנים, ולכן אינו מצטרף עמהם לעשרה לעניין תפילה.

וכמו שפירש שם הב"י, שהמקור הוא בגמ' פסחים פה ע"ב: "כל מקום הגפת הדלת . . מן האגף ולפנים דהיינו תוך העיר ממש כלפנים ואוכלים שם קדשים קלים מן האגף ולחוץ כלחוץ דהיינו מקום הנקישה ואגף עצמו לא ידעינן השתא אי כלפנים אי כלחוץ ובגמרא מפרש ליה. ואמרינן עלה בגמרא אמר רב יהודה אמר רב וכן לתפלה? ופירש רש"י העומד מן האגף ולפנים מצטרף לעשרה והעומד חוץ לפתח אינו מצטרף . . כל מקום גם הם מודים דמחיצה מפסקת לצירוף מההיא דפרק כל גגות וא"כ לדידהו מן האגף ולפנים כלפנים וכו' הוי לתפלה אליבא דכולי עלמא". והיינו דאלו העומדים מחוץ להגפת הדלתות, כיוון שיש "מחיצה" המפסקת בין מקום

(2) למרות שלרש"י שם זהו רק שיטת רב, ואילו ריב"ל חולק וסובר שלתפילה שאני ומצטרפים אפי' כשיש מחיצה מפסקת (שאפי' מחיצה של ברזל אינה מפסקת ביניהם לאביהם שבשמים), מ"מ אנו פוסקים כשיטת התוס' שם, שדברי ריב"ל הם כשכבר ישנם עשרה, משא"כ כשאין 'עדיין במקום אחד, אין יכולים להצטרף גם לתפילה כשאין העשרה במקום אחד.

העיר (לעניין אכילת קק"ל) ומקום שעומדים שם לתפילה (ולדבר שבקדושה), אין הם נמצאים ב"מקום" העיר והתפילה, ולכן אין כאן צירוף.

ובהמשך מביא הב"י, ששמע שרש"י והרבינו ירוחם נחלקו אם מקום עובי האגף עצמו חשיב כ(מקום) "לפנים" לעניין תפילה, שרש"י "משמע" דלעניין צירוף י' נחשב כלפנים (אלא שבשערי ירושלים לא נתקדשו מחמת סיבה, שהמצורעים יוכלו להגין תחתיהם, אבל שערי עזרה אכן נתקדשו משום שבעצם הוי מקום האגף כלפנים). אבל להרבינו ירוחם אין אותו ה"מקום" נכלל במקום הבית, שלכן הוי הדין לגבי קרבן פסח והוצאתו ממקום חבורתו שמקום האגף כלחוץ, ומשמע מזה "דילפינן מיניה לענין תפלה כדברי רבינו ירוחם".

אבל ראה בדברי רבינו שכתב בכת"י: "הא דפי' רש"י גבי חלונות היינו מ"ט קדשינהו בפירוש כמ"ש התוס' שם, אבל מקדשי לא מקדשי לא קדשי ממילא משום דלא הוי כלפנים כמ"ש הרמב"ם דלא כמ"ש המ"א".

ולכאורה נראה שלמד את שיטת המג"א בסק"א כפי שפירש שם המחצה"ש, שהמג"א מצדד יותר לפסוק שמקום האגף גופא כלפנים (דלא כהב"י ורבינו ירוחם³). ושכן משמע בב"י דידן שבעצם רצה לפרש שמקום עובי כלפנים, ומה שבירושלים הוי כבחוף הוא מחמת שהוצרכו להגן מפני החמה, אלא שפסק כרבינו ירוחם שפסק להדיא כלחוץ, והמג"א שם הביא דס' התניא חולק ופוסק כלפנים.

אבל רבינו פירש להיפך: שבעצם מקום העובי הוא כלחוץ (ובאמת כן הוא לא רק במקום ה"אגף", אלא גם ב"עובי החלונות"), וגם רש"י סובר כן, ומה שנתקדשו מקום החלונות הוא משום שקדשינהו בפירוש, וכמ"ש התוס' בסוגיא שם: "והא דקתני הכא שנתקדשה עובי החומה הקידוש היה תלוי בדעת ב"ד וקדשה שפיר עובי החומה וחלונות" (שבאמת לא היו קדושים ממילא, כיוון שהב' תודות שהיו מהלכות היו מהלכות בפנים). ונמצא שבאמת מעיקר הדין והסברא, כל שאינו בפנים ממש נחשב כבחוף, וכפי שפוסק המחבר להדיא שם: "מן האגף ולחוץ, דהיינו כשסוגר הדלת ממקום שפה פנימית של עובי הדלת ולחוץ, כלחוץ"⁴.

ובהמשך כותב הב"י הדין לעניין עובי החלונות, הגגין והעליות. שבמשנה שם כותב (שלמרות שעובי שערי ירושלים לא נתקדשו, מ"מ) עובי החלונות נתקדשו,

(3) ובמשנ"ב סק"נ כתב: "ועיין בספר אבן העזר שפסק ג"כ בפשיטות דהיכא דהמיעוט עומדים תוך המקום הזה מצטרפים לעשרה דלא גרע מחצר קטנה שנפרצה לגדולה המבואר בסט"ז וכן משמע מביאור הגר"א".

(4) אלא שהגמ' שם הוצרכה לבאר מדוע לא קידשו שערי ירושלים בפירוש כמו שקידשו עובי החלונות בפירוש, ולזה נתנו הטעם כדי להגין על המצורעים מפני החמה והגשמים.

אבל גגין ועליות לא נתקדשו, וע"ז הביא שהרבינו ירוחם כותב דכמו כן הוא לענין בית הכנסת, דגגין ועליות אינם בכלל בית, משא"כ עובי החלונות הם כלפנים, ולפי"ז צריך שיהא "ראשו ורובו" בחלון או על עובי הכותל.

אלא שבזה מוסיף הב"י חידוש, שמצא שכתב מהר"י אבוהב בשם גאון ד"מכניס ראשו בחלון מצטרף עמהם למנין עשרה ולא חילק בכך", וכ"כ בא"ח: "כתב רבינו האי מי שעומד אחורי בית הכנסת וביניהם חלון אפילו גבוה כמה קומות אפילו אינו רחב ארבע ומראה להם פניו משם מצטרף עמהם לעשרה עכ"ל". דנראה מזה שיש ג' דרגות: א) הכניס "ראשו ורובו תוך החלון". ב) "הכניס ראשו בחלון". ג) "מראה להם פנים" דרך החלון.

דמכל זה מוכח שהגדר בתפילה (ודבר שבקדושה) הוא שכיוון שצריכים כולם להיות ב"מקום אחד" ממש, לכן צריך שלא יהא אחד מהי' חוץ מהאגף כו', ואין גגין ועליות נחשבים ל"מקום" הבית שמתפללין שם. ולפי הב"י שהביא שי' הרבינו ירוחם (וכן פסק רבינו), הרי אפי' מקום עובי החלון בעצם לא נכלל במקום שבפנים. אלא שבזה נתחדש לענין תפילה (שהגם שבעצם לא הוי מקום החלון כפנים לענין קדושת ירושלים לולא שקדשינהו בפירוש, מ"מ לענין תפילה נתחדש) שגם כשאחד מראה פנים, גם בזה נחשב לענין תפילה שנמצא באותו "מקום אחד" כשאר הט'.

אבל בפשטות נראה שלא נתחדש כאן גדר חדש המועיל בתפילה, שהרי פשטות כל הדברים כפי שהבאנו לעיל, מיוסד ש"כולם צריכים להיות במקום אחד", ולכן אין לומר שנתחדש שלענין צירוף י' מספיק גדר אחר, והיינו ש"מראים פניהם" למקום שיש בו שאר האנשים, אלא נראה פשוט, שהתחדש חידוש שעל ידי ש(מכניס ראשו ורובו, או אפי' ראשו, או אפי' ש) "מראה להם פנים" בלבד – הנה על ידי זה נחשב שהוא "במקום אחד" ממש כשאר המצטרפים.

ולכן לא כתבו הטוש"ע בתחילת דבריהם שצריכים "כל העשרה להיות במקום אחד או שיראו זה את זה", ועוד, שההגדרה ש"כולם צריכים להיות במקום אחד" אינו נכון לכאורה אם מספיק ש"יראו אלו את אלו". אלא ודאי ברור, שעצם ההגדרה הוא שצריכים להיות במקום אחד, אלא שכאן נתחדש לגבי הלכות תפילה, ש(אע"פ שבעצם הוי מקום אגף עצמו ועובי החלון חוץ ממקום התפילה, מ"מ), הרי באופנים מסויימים, וכגון כש"מראה פניו בחלון", אז הוי כאילו נמצא במקום אחד עם הנמצאים בפנים.

ב.

לפני שנעסוק בהמשך הלכה זו, והדין כש"מראה פניו" לעומדים בפנים, יש לעיין היאך הוי הגדר והדין בכל הנ"ל לענין זימון, היינו האם נאמר כלפי זימון שאלו

הנמצאים באגף הפתח (או בעובי החלונות והחומה) אינם מצטרפים עם הנמצאים בפנים.

הנה כהתחלה לכל זה, יש להביא את הלשונות בהל' זימון המגדירים גדר הציורף לזימון.

איתא במשנה בברכות מה ע"א: "שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן". שעצם מה שאכלו "כאחד" מחייב אותם בזימון, ובלשון השו"ע סי' קצב ס"א: "היו המסובין ג', חייבים בזימון" – שעצם היותם "מסובין" (באופן אחד) מחייבם בזימון, הכוונה כלשון הנמצא בהלכות אלו, שהם "נקבעו" לאכול ביחד.

הנה בסי' קצג כותב הטור: "כתב הר"י ז"ל הא דתנן ג' שאכלו אינן רשאים ליחלק דוקא כשקבעו עצמם ביחד בתחלת ברכת המוציא לדידהו בהסיבה ולדידן בישיבה אז אינן רשאים ליחלק אבל לא קבעו עצמם ביחד בברכת המוציא אלא אחר כך נקבעו באכילה ביחד רשאים ליחלק, וא"א ז"ל כתב ונ"ל כדברי המפרשים שאע"פ שלא ברכו המוציא ביחד אלא אח"כ נקבעו באכילה ביחד נקבעו לזימון ואינן רשאים ליחלק ע"כ". היינו שנחלקו אם קביעות זו צריכה להיות בתחילת האכילה או אפי' בהמשכה.

ועד"ז הוא הלשון בשו"ע שם ס"ב: "אפילו לא הוקבעו מתחלה כולם לאכול יחד, אלא שהשנים קבעו ואח"כ בא השלישי וקבע עמהם, או שאחד קבע תחלה ואח"כ קבעו השנים עמו, אינם רשאים ליחלק כיון שהם קבועים יחד בגמר האכילה".

ובב"י שם העתיק דברי הרא"ש בביאור מחלוקת זו: "כל זה כתב הרא"ש בריש פרק שלשה שאכלו (סי' א) וזה לשונו שלשה שאכלו כאחד כתב ה"ר יונה (שם) דמיירי בשקבעו עצמם ביחד מתחלה לברכת המוציא לדידהו בהסיבה ולדידן בישיבה אז אינם רשאים ליחלק אבל אם לא נקבעו יחד בברכת המוציא רשאים ליחלק ודקדק זה מהא דסוף פרק כיצד מברכין (מב:): תנן הסיבו אחד מברך לכולם ודייקינן הסיבו אין לא הסיבו לא ורמינהו עשרה בני אדם שהיו מהלכים בדרך אף על פי שאוכלים מכר אחד כל אחד מברך לעצמו ישבו אף על פי שכל אחד אוכל מכרו אחד מברך לכולם קתני ישבו אף על פי שלא הסיבו ומוקי לה רב נחמן כגון דאמרי ניזיל וניכול נהמא בדוכתא פלן דהוי כמו הסיבו והאי ברייתא בברכת המזון איירי כדקתני בירושלמי (ברכות פ"ו ה"ד) ואם איתא דלא בעי קביעות לזימון אמאי איצטריך רב נחמן לאוקמה בשקבעו מקום תיפוק ליה מכיון שאכלו כאחד קבעתן זו האכילה אלא ודאי קביעות מתחלה הוא שמחייבין בזימון . . . ולי נראה כדברי המפרשים אף על פי שלא ברכו המוציא ביחד אלא אחר כך נקבעו באכילה יחד נקבעו לזימון ואינם רשאים ליחלק ומה שהביא ראה מההיא דכיצד מברכין לאו ראה היא דשאני התם דאי לא אמרי ניזיל וניכול נהמא בדוכתא פלן היו מתחלת הסעודה עד סופה בלא קבע ולא

היה האחד יכול להוציא חבירו אבל הסיבו מקצתן תחלה ובא השלישי והיסב עמהם אחר שהתחילו הראשונים לאכול ולדידן אפילו בשיבה כיון שהם קבועים יחד בגמר אכילה חייבים לזמן וכן היא דמשא אדם אחר שהיה מצטרף כעין השמש לא היה מצטרף כיון דאינו קבע עכ"ל".

אשר מכל זה נראה ברור, שעיקר המחייב בזימון הוא (ההסיבה ו)הקביעות, שנקבעו לאכול ביחד. ומזה נראה שאין צורך שיהיו במקום אחד ממש (כמו שהוגדר לעניין צירוף דבר שבקדושה), אלא עצם מה ש"נקבעו" לאכול ביחד הרי"ז מחייב זימון. ומה שאוקימתא דרב נחמן, מדובר בקביעות שבא על ידי שזימון גם "מקום" פלוני, היינו שבזה התבטא עניין הקביעות יחד באותה אכילה למרות שלא הסיבו על המיטה (או שולחן), אלא היו בדרך, שבכה"ג התבטאה "קביעותם" בזה שקבעו מקום האכילה. דנראה ברור שאין הקביעות מוגדרת להיותה ב"מקום אחד", אלא בעצם אופי האכילה שנקבעו לאכול ביחד.

ובסגנון אחר: לענין צירוף ל"י הוי המקום חלק מעצם המצרף באופן חיובי, ש"כולם צריכים להיות במקום א", ולכן המקום המצרף הוא מקום במובן שכל מה שנכלל באותו "רשות" מצטרפין להיות צבור, והם מושללים מלהיות במקום אחר, על ידי זה, שמקום ורשות הזה שולל ו"חותך" ו"מחלק" "מקום" ו"רשות" אחר מלהיות חלק הימנו, שלכן אין נמצאים ביחד עם אחרים הנמצאים ב"מקום ורשות" אחר לגמרי. (ולכן לא יועיל לענין זה ש"רואים אלו אלו" יצרף אותן כאחד, שלענין זה (שהמקום מצרפם) הרי עצם היותם בב' רשויות לכל דבר כאילו "מחלקם" להיות בעצם ב' מקומות, שאין "רואים אלו אלו").

משא"כ לענין זימון, הרי ה"מקום" אינו עצם הדבר המצרפם באופן חיובי, אלא "קביעותם" ש"אכלו כאחד", אלא שבאם הם במקום אחר לגמרי, הרי ה"מקום" האחר מפריד קביעותם (ופועל באופן שלילי) לומר שאין נחשבים ש"אכלו כאחד". ולכן לענין זה קל יותר לצרף גם כשנמצאים בב' מקומות ורשויות באם "רואים אלו אלו", שלענין צירוף לזימון נחשבים "כמקום אחד". ואי"ה יבואר להלן בביאור דברי אדה"ז בס' רעג.

ובעצם יש גם להביא דברי הרמב"ן, שמביא ב' שיטות בזה, וז"ל בחידושו לברכות מה ע"א: "זו ששנינו שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן. אעפ"י שלא הסיבו היא, דחובת זמון קובעת אותם בחבורה דהא אינם רשאים ליחלק, אבל משנתנו דכיצד מברכין (מ"ב א') דבעי הסיבה, א"נ ניכול נהמא (מ"ב ב'), בברכת המוציא ובורא פרי נשנית, וכולה מתני' התם בברכה שלפני אכילה היא, וכן כתב בהלכות רבינו ז"ל, ודקא אמרינן עלה נח נפשיה דרב ואפי' ברכת מזונא לא גמירנא, כולהו ברכות דמזון כייל בה, לומר שאינן בקיאיין בהם כלל. לפיכך אני אומר בשתי חבורות שהם בבית אחד

שאפי' רואין אלו את אלו או שיש שמש ביניהם אינן מצטרפין לברכה דהמוציא, שחובת זימון קובעתן, ואפי' יש בכל חבורה כדי זימון מתוך שאינן רשאים ליחלק קבועין הם אפי' מחבורה לחבורה שאם רצו לזמן ביחד מזמנין, אבל להמוציא אינן קובעין חבורה אלא בשהסיבו במסיבה אחת. . אבל בהלכות גדולות מפרשים לה כשהסיבו, וכך כתוב שם והיכא דיתבו ואימלוך אימלוכי וכל חד מנהון איקרי אכל אומצא, לא מחייבין בברכת זמון, ודאי קבעי סעודתייהו מזמנין דתנן היו יושבין כו', ואפי' הוו מסגי באורחא ואמר ניזיל נכרוך רפתא בדוכתא פלן אף על גב דכי מטו התם כל איניש ואיניש (ב) כרוך לחודיה איקבעו להו בזימון, וקשיא לי עובדא דשמואל ורב (מ"ז א') דכרוך וקא מסרהיב ואכיל ואף על גב דגמרה לה סעודתייהו איצטריף בהדייהו משום דאלו מייתי גוזליא הוו אכלי, והא הכא ליכא הסיבו וליכא [ניכול] נהמא, דרב שימי שלא מדעתן התחיל לאכול ואפ"ה מצטרף, וכן השמש שעומד על שנים דאוכל ואף על פי שלא נתנו לו רשות, מטה ומכריע כדברינו".

היינו, שהרמב"ן עצמו נוטה לחייב זימון אפי' אם לא נקבעו, אבל שיטת הבה"ג שאין מחייב זימון אלא א"כ "הסיבו" ו"קבעי סעודתייהו", אלא שבזה נתחדש שגם כשהולכין בדרך ואמרו ניכול במקום פלוני הרי"ז קובע לזימון.

ובשו"ע נפסק כשיטת הבה"ג. ובלשון אדה"ז בשולחנו סי' קצג ס"ב: "איזו היא קביעות המצטרפת לזימון כשהסיבו על המטות או שישבו בשולחן אחד או בלא שולחן במפה אחת בזמן הזה שאין לנו הסיבה או שקבעו..." (חסר ההמשך).

(וכן הם דברי התוס' בברכות מב ע"א: "הסבו אחד מברך לכלן – ואנו אין לנו הסבה אלא בפת בלבד ופת מהני אפי' בלא הסבה דדוקא לדידהו שהיו אוכלים בהסבה היו צריכים הסבה אלא ישיבה שלנו הוי קביעות לנו כהסבה דידהו שהם היו רגילים כל אחד להסב על מטתו ועל שלחנו אבל עכשיו כולנו אוכלים על שלחן אחד וכשאנו אוכלין יחד היינו קביעותינו".

והיינו שעצם הקביעות הוא בזה שאוכלין ביחד, ואופן זה תלוי לפי הזמנים, היאך הדרך לקבוע ולאכול ביחד, ו"בזמן הזה" נחשב קביעות ביחד גם כשאוכלים במפה אחת (כמו כשאכלו בזמן התוס' בשולחן אחד, ובזמן הש"ס במטה אחת)).

ומזה נראה לכאורה, שאין הדבר תלוי "במקום" מסויים, אלא הקביעות יכולה להיעשות במה שאוכלין במטה או בשולחן או במפה אחת, אלא שבאם אינם אוכלים בקביעות זו, יכולים להשיג קביעותם על ידי שמזמנין וקובעים "המקום" שכולם יאכלו שם, וגם על ידי זה משיגים קביעות האכילה ביחד, וכמו שאמרה הגמ' אודות רב נחמן, כנ"ל.

ג.

והנה יש להוסיף בכ"ז מדברי רבינו, אשר בסי' קצג שם, על מ"ש שבזמן הזה הקביעות הוא במה שאוכלין במפה אחת, ציין: "עי' סי' קס"ז".

ולכאורה הכוונה למ"ש שם רבינו בסט"ו (לאחרי שכתב בסי"ד ש"רבים שנתוועדו לאכול אחד מברך לכולם", כ"שהם מתחברים וקובעים לאכול יחד"): "כמה דברים אמורים כשהסיבו על המטות שהוא דרך קבע שכן היה מנהגם כשמתחברים לאכול בחבורה אחת היה כל אחד מיסב על מטתו ולא היה קבע סעודה בלא הסיבה אם הם אורחים הסועדים אצל בעל הבית שדרך לתת לכל אחד ואחד בפני עצמו על השולחנות הקטנים אשר לפני כל אחד ואחד ואינם יודעים קביעותם עד שהסיבו יחד אבל אם יושבין בלא הסיבה על המטות עדיין אינן קבועים יחד וכל אחד מברך לעצמו אבל בעל הבית עם בני ביתו אף על פי שישבו בלא הסיבה הרי הם קבועים ביחד לפי שכל בני הבית נגררים אחר בעל הבית ואחד מברך לכולם ואפילו בני חבורה שאינם בעל הבית עם בני ביתו אם אמרו נאכל כאן או במקום פלוני כיון שהכינו מקום לאכילתם הרי נקבעו יחד אפילו לא הסיבו ולא אמרו שצריכין הסיבה אלא כשישבו פתאום בלי שום אמירה תחלה לאכול יחד במקום זה.

ועכשיו שאין אנו רגילין בהסיבה הרי ישיבתנו בשולחן אחד או בלא שולחן במפה אחת חשובה קביעות אפי' לבני חבורה כמו הסיבה בימיהם אבל אם אינם יושבין על שולחן אחד או מפה אחת אינן קבועים יחד אפי' הכינו מקום לאכילתם ואפי' בעל הבית עם בני ביתו".

דמבואר שעניין ה"קביעות" לעניין הלכה זו, אם מדובר באכילת רבים בבית, ואפי' באכילת בני הבית עם בעל הבית, אין מועיל מה שאומרים "נאכל במקום פלוני", (שהוא "הכנת מקום לאכילתם"), אלא הקביעות בזה הוי דוקא כשאוכל כפי המנהג שלהם ב"דרך קבע". ורק כשאוכלים בשדה, בזה ביאר רבינו שם בסט"ז ש"די הכנת מקום, שיאמרו נאכל כאן או במקום פלוני", ועוד שכאשר כ"א רוכב על בהמתו ואוכל משלו, אזי יועיל גם מה ש"עומדים במקום אחד" ו"נקבעו יחד".

ויש להוסיף הכתוב בכת"י שם לעניין ההלכה של השמש, שאע"פ שעומד ומשמש בלא קבע, מ"מ יוצא בברכת הבוצע, לפי שדרכו בכך וזו היא "קביעותו" לעמוד לשרת ולאכול. וע"ז כתוב שם: "ברכות מזו לענין זימון וה"ה לענין ברכת המוציא דחד טעמא הוא". דמזה מובן ומוכח שכל ההלכות הללו בדיני קביעות, בין ברכת המוציא וזימון "חד טעמא" והלכה אחת להם, ולכן, כיוון שבהל' המוציא נתברר בכירור שעיקר הצירוף הוא ה"קביעות", והאכילה שאוכלים בדרך "קביעות", ועוד, שבצירורים מסויימים אין מועיל מה שמצטרפים ב"הכנת המקום", אלא צריך שינהגו בדרך

קביעות של עצם האכילה (או שהסיבו יחד, או שאוכלים בשולחן או מפה אחד), א"כ מובן שכמו"כ הוא לעניין זימון: שלפי פסק ההלכה שצריך "קביעות", אין צירוף השלשה מועיל בעצם "הכנת המקום" (כשאוכלים בבית), אלא צריך שיאכלו ביחד באופן של "קביעות". ובמילא מובן ופשוט שלעניין זימון אין עצם היותם נמצאים באותו "מקום" מצרפם כשלעצמם, אלא עיקר הצירוף הוא מה ש"ישבו" ו"נקבעו" כאחד, אלא שלפעמים מועיל האמירה שיאכלו במקום זה כאילו נקבעו יחד.

משא"כ לעניין תפילה ועניית דבר שבקדושה, הרי הצירוף הנצרך לזה, הוא כנ"ל ש"היו כל העשרה במקום אחד", וא"צ פעולת "קביעות" נוספת כדי לצרפם, אלא שכשעשרה מישראל נמצאים ב"מקום אחד" הרי זה מספיק לצרפם (ונחשב ל"תוך בני ישראל"⁵). ולאידך, מסתבר ונראה, שגם אם יקבעו בפעולה מסויימת ביחד לעניין התפילה וכיוצא, זה לא יועיל לצירופם עד שייחשב ש"כל העשרה נמצאים במקום אחד".

והנה אנו אכן מוצאים בלשון רבינו בכ"מ שהצירוף לזימון ולברכת המוציא ושאר ברכות הוא ע"י מה שקובעים עצמם ביחד, אשר זה עושה אותם לגוף אחד. וז"ל בס"י קסו ס"א: "ואין אחד פוטר חברו בברכתו אלא א"כ נקבעו יחד על דבר שדרך לקבוע עליו כגון פת ויין שקביעותם מצרפתן להיותם נחשבים כגוף אחד לברכה אחת לכולם".

ובס"י קצב ס"א: "אבל בברכה אחרונה כיון שכבר אכלו והם מתפרדים זה מזה אינן מצטרפין זה עם זה להחשב כגוף אחד שיפטרו בברכה אחת מהם אלא א"כ הם משלשה ולמעלה שיש שבח וקלוס יותר כשמצטרפין לברכה אחת". ובס"י קצה ס"א: "אבל בסתם אינן מצטרפות אפי' רואים אלו את אלו והם בבית אחד ושמש אחד לשתיהן שהרי אינן מצטרפות לזימון אלא א"כ קבעו בשלחן אחד לאכול יחד שאז נחשבים כגוף אחד וברכה אחת לכולם וכאן כל חבורה היא לעצמה". ובס"י ריג ס"ב: "וכל זה בברכה ראשונה שדעתם להתחבר ולקבוע עצמן לאכול ולשתות יחד הרי קביעותם זו מצרפתם להחשב כגוף אחד וברכה אחת לכולם". ושם ס"ו: "משא"כ בברכות הנהנין כשכולן קבועים יחד שהם נחשבים כגוף אחד נהנה ולכן די להם בברכה אחת כמו"ש בסימן קס"ו".

והנה יש להבהיר שאין לשונות הללו מלמדים אותנו לגבי ה"מקום" שהם נמצאים שם, שצריכים להיות במקום אחד, אלא אנו רק רואים שמה שבעניינים אלו מועיל "ברכה אחת כולם" הוא משום שהם עוסקים ו"קבעו" עצמם באותו קביעות, וכדי

(5) ראה לשון רבינו ס' נה ס"ב: "כל דבר שבקדושה . . אין אומרים בפחות מ' שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל . . תוך תוך . . . ובס"ו כותב: "שאינן אמירת דבר שבקדושה תלוי בעניינתן רק שיהיו שם שנא' ונקדשתי בתוך בני ישראל".

שברכה של אחד יועיל לחבירו הרי"ז מצריך שייעשו "כגוף אחד", כנ"ל, אבל לא נזכר בהקשר זה שום רמז אודות הצורך שיהיו במקום אחד.

והגע עצמך: הרי הט"ז בסי' קצ"ה כותב שהגם שלענין זימון בב' חבורות בב' בתיים ורואים זא"ז, אין מועיל צירופם כשיש הפסק רשות הרבים כו', מ"מ לענין חופה אין רשות הרבים מפסיקה ביניהם והוי עדיין קביעות אחת להצטרף לברכות, וכמ"ש בסק"ג: "בשום ענין. נראה דיש ענין שאין רה"ר מפסיק דהיינו מ"ש הטור בשם הרא"ש כאן בבני החופה שנתחלקו לחבורות שכולן חשובות כאחד אפי' אין השמש מצרפן כיון שאוכלין מסעודה שתקנו לחופה דבזה אין הדבר תלוי ברשויות כלל ומ"ה כשמביא בש"ע בא"ע סי' ס"א דין זה לא זכר שם לחלק מענין הפסק רה"ר". ובמילא מובן שאין עצם הפסק מקום מפסיק ה"גוף אחד" כשלעצמו, אלא הדבר תלוי באיזה קביעות מדובר, שיש קביעות כזו שהמקום מפסיק להיחשב "כקביעות אחד" (ובמילא אינן כגוף אחד), ויש קביעות כזו (כמו בחופה) שגם המקום של רשות אחת אינו מפסיק.

וממילא מובן, שבפשטות אין להוכיח מלשון זה שלזימון יצטרך "מקום אחד" יותר מאשר לצירוף י', שהרי אדרבה, לא הוזכר דבר זה כלל לענין זימון, ואילו לענין צירוף י' הרי התחלת דברי הרמב"ם, טוש"ע ושו"ע רבינו הוא שכל העשרה צריכים להיות במקום א', ובמילא, לפשטות הדברים הרי לענין צירוף י' צריך שיהיה מקום אחד בעצם עניינו יותר מלענין זימון.

ויש להוסיף, שהרי לשון רבינו בהלכות הללו לענין זימון מציינו גם בראשונים, ולדוגמא בר"ן מגילה דף יב: "חוץ מברכת הנהנין דמי שנהנה ראוי שיברך כל אחד, אבל היכא דמברך גופיה מיחייב ואיכא קביעותא דדמו כולהו כחד גופא".

והנה עד"ז מוצאים אנו בלשון הריטב"א ברכות מב: "ברכת הנהנין אע"פ שלא יצא אינו מוציא אלא כשהן דרך קביעותן וחבורה לפי שהן כגוף אחד, וחשוב כאילו כ"א וא' מברך". והרי הריטב"א עצמו כותב רעיון מעין זה לענין תפילה בצבור, והוא בחידושו לר"ה לד: "ומהאי טעמא פטר רבן גמליאל אף בבקי, והיינו דקאמר בברייתא בטעמא דידיה כשם שמוציא את שאינו בקי כלומר על ידי צירוף מה שאין כן ביחיד דעלמא כן יש להוכיח להוציא את הבקי על ידי צירוף שכולם כאיש אחד". וא"כ, אם רשות אחרת מפסיקה צירוף "כחד גופא" לענין זימון, יש לה באותה מידה היכולת להפסיק לענין צירוף לתפילה בצבור.

אבל הפשטות נראה, שלענין זימון אין זה שהמקום מפסיק "הגוף אחד" מצד היותו מקום נפרד לעצמו, אלא שמבטל ענין "הקביעות", שאינו נחשב קביעות אחידה, ובמילא אינם נחשבים כ"גוף אחד". אבל לענין צירוף לתפילה, הרי פשוט יותר, שאין זה שהפסק המקום מפסיק צירופם, אלא שבענין זה מלכתחילה אין הצירוף מתחיל, כיון שכל צירופם תלוי בהיותם "כל הי' במקום אחד".

ד.

לפי הדברים הנ"ל, מסתבר ונראה, שלעניין זימון, שהצורך בשביל להצטרף יחד הוא מה ש"נקבעו לאכול יחד", וגם ממה שהגמ' בפסחים דימתה ההלכה של צירוף תפילה לההלכה של אכילת קדשים והוצאת הפסח מהחבורה, ולא הוזכר שם שכמו"כ הוא לעניין צירוף זימון - א"כ נראה שלעניין זימון אין מה שאין כולם נמצאים "במקום אחד" מבטל "קביעותם" מה שנקבעו לאכול יחד, וגם בעניין זה יתחייבו לזמן כ"ז ד"נקבעו" לאכול "כאחד", ואפי' "אין רואים זא"ז". שהרי לא הוזכר כלל במס' ברכות בסוגיות דזימון ש"רואים זא"ז" הוא תנאי לעיכובא שיוכלו או יתחייבו לזמן יחד, והגם שאין נמצאים במקום אחד, אין זה מגרע "קביעותם", מחמת שאוכלים בקביעות כאחד.

ומה שאיתא בגמ' ברכות נ ע"א (לאחרי שאיתא שם: "שלשה שאכלו כאחת אינן רשאים ליחלק", והיינו שיש איסור ליחלק, וכנפסק בשו"ע סי' קצג): "שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד, בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו - הרי אלו מצטרפין לזמון", שבעניין זה, למרות שנראה שאין איסור שהם יחלקו (ולכאורה הוא כן אפי' בעניין שבצירופם יהיו עשרה, שלעניין כשאכלו כאחד אסורים ליחלק), ומ"מ נתחדש שעל ידי שרואים זא"ז, יש צירוף מספיק כדי שאם ירצו הם מזמנים ביחד (ואחד מוציא כולם).

ונראה מכל זה: שאין העניין ד"רואין זא"ז" בהלכות זימון משויי שייחשבו בהכרח "מקום אחד" מחמת הראיה, כיוון שאין הגדר המחייב בזימון "מקום אחד", אלא נראה שמה שאוכלים בענין ש"רואים זא"ז", הרי"ז משוויי שהוא מעין עניין "אכלו כאחד", ומעין "נקבעו", שלכן מותרים לזמן ביחד אם רצו.

ויש להוסיף לכאורה, דהנה מצינו במ"א ש"רואין אלו את אלו" מועיל לצרפם, והוא במס' מכות: "היו שנים רואין אותו מחלון זה ושנים רואין אותו מחלון זה ואחד מתרה בו באמצע, בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו עדות אחת" (וכן הוא ברמב"ם הל' עדות פ"ד ה"א), אע"פ שבפשטות זה לא נעשה "מקום אחד", שהרי מזה שלא חילקה הגמ' שזה דוקא כשאין רשות הרבים (או אפי' דרך הרבים) ביניהם, לכאורה נראה שבזה אפי' כשיש רשות הרבים מפסיק ביניהם הרי הם מצטרפים, כיוון שעל ידי ראייתם זא"ז מצטרפים להיות "עדות אחת", וא"כ כמו"כ לעניין זימון, שכשרואים זא"ז בשעת אכילתם, נעשו כאילו אכלו אכילה אחת, והוי מעין שקבעו לאכול יחד.

אבל ראה בערוך לנר מכות ו ע"ב שאכן רוצה לומר שהלכה זו היא דוקא בשאין רשות הרבים מפסיק ביניהם, מחמת דברי הרבינו יונה (הביא המחבר דבריו בס'י

קצה), וז"ל הערל"נ: "במתניתין ושנים רואין אותו מחלון זה. ראיתי בשו"ת הל' קטנות ח"ב סי' קמ"ח שהקשה מזה על מה שכתב הב"י א"ח (סי' קצ"ה ס"א) בשם ר"י דאם ר"ה מפסיק אין מצטרפים לזמון, שהרי הכא מצטרפים, והניח בצ"ע. ולענ"ד לק"מ, דמלבד שי"ל דאיירי שהמעשה הי' בתצר ולא הי' הפסק רשות הרבים, אכן בלא"ה י"ל דלא איירי שהב' חלונות היו זה כנגד זה ור"ה מפסיק ביניהם, אלא שהי' בבית א' או בב' בתים סמוכים זה לזה באופן שאין הפסק כלל ביניהם, רק שלא היו זה אצל זה בחלון א'. אבל בשיש ר"ה ביניהם י"ל דבאמת לא מצטרפים."

אבל לפי הנ"ל, אוי"ל בפשטות יותר, שאכן לעניין עדות מצטרפים כשרואין זא"ז אפי' רה"ר ביניהם, כיוון שאין צורך שיהיה ראייה במקום א', אלא די בראיה אחת גרידא, ולכן אין הפסק מקום אפי' של רה"ר באמצע מגרע בצירוף עדותם, שראו כאחד.

ה.

נחזור עכשיו לדברי האחרונים, לעניין מה ש"אפילו עומד אחורי בהכ"נ" (לשון הארחות חיים שהובא בב"י לעיל, וגם לשון רבינו בסט"ז) ו"מראה פניו להעומדים בהכ"נ" (לשון רבינו) מצטרפים לעשרה.

הנה השו"ע כותב בסי"ד: "מי שעומד אחורי בהכ"נ וביניהם חלון, אפילו גבוה כמה קומות, אפילו אינו רחב ארבע, ומראה להם פניו משם, מצטרף עמהם לעשרה. הגה: גגין ועליות אינן בכלל בית, והעומד עליהם אינו מצטרף (ר"י נ"ג ח"ז)".

ובמג"א סקי"ב שם: "וביניהם חלון. בגמרא משמע דחלונות ועובי החומה דין גגין ועליות יש להם ואינן בכלל בית אא"כ הם שוים לקרקע העזר' ומדסתמו הפוסקים דבריה' משמע דס"ל דבב"ה כיון שמראה פניו משם בכל ענין מצטרף וכמ"ש סי' קצ"ה ס"ב".

היינו, שבזה סובר המג"א, שעובי החלונות בעצם אינם נכללים בבית (דלא כמ"ש לעניין "אגף עצמו"). וכיוון שהפוסקים "סתמו", והמחבר נקיט "מראה להם פניו משם", ולא התנה שמדובר כשמכניס "ראשו ורובו" או "ראשו" לבד, א"כ משמע דעצם מה שמראה פניו מועיל בכל ענין שיצטרף לי', ו"כמ"ש השו"ע בסי' קצה ס"ב".

והנה המג"א לא ביאר להדיא למה נתכווין בציון לסי' קצ"ה ס"ב, והנה איתא בכת"י על המילים שמועיל מראה פניו להעומדים בפנים אפי' כשעומד אחורי בהכ"נ: "כ"מ במ"א דמדמי לה לסימן קצה ס"ב מכלל דלא בעינן שיכניס פניו לבהכ"נ, (וכ"מ בהדיא סט"ו עיי' מג"א סקי"ד סי' קצ"ה סק"ג כמ"ש מהר"י אבוהב בב"י)". ונראה מזה,

שלמד שהמג"א נתכוון להוכיח שהדינים המובאים כאן לענין "מראה פניו לעומדים בפנים", דומים ממש לאותן הדינים המובאים בהלכות זימון.

ולכן, כמו שהשו"ע מדמה ההלכה כאן בסט"ו ש"אם מקצתן בפנים ומקצתן בחוץ, ושליח צבור תוך הפתח, הוא מצרפן", שהוא דומה לדין הדומה לזה בהל' זימון בס"י קצה, שכתוב שם בס"ב: "אכלו מקצתן בבית ומקצתן חוץ לבית, אם המברך יושב על מפתן הבית, הוא מצרפן", ובמג"א שם סק"ג מסביר: "מפתן הבית. שהוא רואה אלו ואלו וה"ל כמקצתן רואין זה את זה", הרי רואים שאופן פסק ההלכה ב"רואין אלו את אלו" לצירוף עשרה "דומין" לאותן ההלכות בהל' זימון, א"כ כמו"כ מובן שכשהובא ההלכה כאן בעומד אחורי בהכ"נ ו"מראה פניו לעומדים בפנים", הרי הפסק בזה דומה לפסק בס"י קצה ס"ב וסי' דידן סט"ו, שמועיל הצירוף אפי' אינו "מכניס" פניו לחלון וכיוצא, א"כ הה"נ בעניינינו, אין צורך שהעומד אחורי בהכ"נ יכניס פניו בחלון.

עוד נתכוון לכאורה בכת"י בציון לדברי המג"א סקי"ד, שביאר שם ההלכה בס"י ט: "ש"צ בתיבה ותשעה בבהכ"נ, יד מצטרפין", וז"ל המג"א: "מצטרפים. ואף על גב דכ' בי"ד סי' רמ"ב בס"ח בהג"ה דרשות בפ"ע היא לענין עמידה בפני ס"ת מ"מ. . ועוד כיון שרואין אלו את אלו מצטרפין [רשב"א סי' צ"ו] וע' סי' קצ"ה". שגם בזה הסביר המג"א ההלכה, במה שמדמה להמבואר בהל' זימון שכש"רואים אלו את אלו מצטרפין" (ומציין לדברי הרשב"א).

וכ"כ גם רבינו בסכ"א בצירור של תיבה גבוה י' ומעלה ורחב ד', ד"כיון דרואין אלו את אלו מצטרפין כמו שנת"ל".

ולכן מובן שמה שהמג"א מפרש בנדו"ד שמה שהעומד האחורי בהכ"נ "מראה פניו להעומדים בפנים", הכוונה לאותו ההלכה, והוא בעצם מה שמראה פניו לעומדים בפנים, ואין הכוונה ש"מכניס פניו לבהכ"נ" (או אפי' לחלון).

ויש להוסיף, שאפשר שזה נכלל גם במה שהמג"א הקדים לומר שהחלונות אינם בכלל הבית⁷, שלכן מועיל, שגם אם היה מכניס פניו להחלון (כפי שכתוב במהר"י אבוהב הובא בב"י) לא היה מועיל כאילו שעכשיו נמצא במקום הבית ממש, כיוון

(6) לשון הכת"י: "דמדמי ליה לסי' קצ"ה".

(7) ולכאורה מעין זה כוונת הפרי מגדים בא"א סקי"ב: "וביניהם. עיין מ"א. וכן כתב הפרי חדש [אות יג] דבגמרא פסחים [פו ע"א] מוקי החלונות בבר שורא דשוה לקרקע הבית, הא לאו הכי לא, וכאן כתב אפילו גבוה כמה כו', שמע מינה ברואין תליא מלתא, שכל שרואין אלו את אלו מצטרפין אף בשני בתים, כבסימן קצ"ה בזימון".

שעובי החלון אינו נכלל בבית, וא"כ מוכרח שיש לזה דין אחר, שעצם הראת פניו לפניהם מצרפם, ע"ד ההלכה בהל' זימון.

אבל לאידך יש לציין כבר עכשיו, שבעצם ה"דמיון" בין הל' צירוף י' לצירוף לזימון, נראה שלמדו ופסקו דהא שמועיל צירוף לזימון כשרואים אלו את אלו, הוא לא רק כשיש בכל חבורה כדי זימון ומצרפים אותם שיוכלו לזמן ביחד, אלא אפי' כשאין כדי זימון כלל בכל אחד לבדו, מ"מ מועיל הראיה לצרפם ליחד להיעשות בר זימון, והיינו שפוסקים כשיטה זו בהל' זימון (ודלא כהשיטות שסוברים שאין מועיל בזימון צירוף בראיה אלו את אלו כשבכל חבורה ישנו כדי זימון, וכפי שיובא להלן).

ג.

והנה אין לטעות בכל זה, שכוונת המג"א ורבינו, הוא להורות שאנו סוברים שאותו הגדר שישנו ב"רואים אלו את אלו" בהלכות זימון ישנו בהלכות צירוף עשרה, ושכל ההלכות המועילים בהלכות זימון כ"שרואים אלו את אלו" יועילו בהלכות צירוף לי', שאין דבר זה כתוב או מוזכר בדברי המג"א ורבינו. אלא שרואים שבכמה מהם דימה ההלכות זה לזה, וכשכתוב שמועיל "מראה פנים" בצירוף י', הכוונה שמדמה ל"רואים אלו את אלו", ולכן מוכרח שכשאכן דימה הוי הצירוף של ראיית פנים (או "מראה פנים") בצירוף דומה להמוזכר שם, ובמילא מוכרח שאין מדובר כ"שהכניס פניו לבהכ"נ".

אבל אין הכוונה שיש להם אותו גדר, כיוון שכפי שנתבאר לעיל בארוכה, לעניין צירוף י', הוי הגדר שעל ידי זה שרואה ה' הוי כאילו "נמצאים כולם במקום אחד", ואילו לעניין זימון (שאין הדבר תלוי ב"מקום", אלא) שתלוי בקביעות אחד, ועי"ז שאוכלים באופן שרואים אלו את אלו הוי כאילו "אכלו כאחד".

וא"כ כל כוונתו היא לומר שכשאכן מדמים זל"ז (לפעמים) הרי עניינם "דומה" בכך שהצירוף נעשה על ידי ראייה גרידא (ואינו צריך לעשות פעולה, שמתקרב להמקום ממש), או שבהלכות מסויימות אנו גם מדמים אותם זל"ז, ולדוגמא, שהש"ץ העומד במפתן הבית מצרף שאר ה' הנמצאים חלקם בפנים וחלקם בחוץ, כמו שאם המזמן עומד במפתן הבית ה"ה מצרף את החלק הנמצאים בבית עם החלק הנמצאים בחוץ. והיינו שצירוף ההלכות דומה, אבל גדרם אינו דומה כנ"ל. ולכן מובן שאין לומר שבכל האופנים שמועיל "רואים אלו את אלו" בזימון, בהכרח יועיל גם בצירוף לי'.

ז.

הנה עתה נוכיח שאין הדמיון בין ההלכה של צירוף יי לצירוף זימון – דמיון גמור בעצם גדרו, ולפי פשטות המקורות המביאים ההלכות של רואים זא"ז, נראה מהם שבנדוד"ד אין זה דומה לכל ההלכות.

שהרי הובא לעיל שבסי' קצה ס"א נפסקה ההלכה שכששני חבורות "רואים אלו את אלו" הרי הם מצטרפים לזימון, ואפי' כשאוכלים "בב' בתים", ואע"פ שבוודאי אינם חייבים לזמן יחד, מ"מ הרי מותרים לזמן ביחד.

והנה בהלכה הנ"ל נחלקו הפוסקים, האם דין זה הוא גם כשאין בכל חבורה כדי זימון, או שדוקא כשיש כדי זימון בכל חבורה מועיל מה ש"רואים אלו א"ל". ונעתיק מדברי המשנ"ב בביאור הלכה שם:

"שתי חבורות – עיין מ"ב ודע דמחידושי הרשב"א שכתב הטעם דלהכי מהני ברואין אלו את אלו כשנכנסו מתחלה לכך משום דהוי כהסבו יחד מוכח מזה דס"ל דל"ד שתי חבורות שהיה בכל חבורה כדי זימון מצטרפות להוציא אחת את חברתה במקצתן רואין זה את זה ה"ה בחבורה אחת של ג' ששתיים מהם הסבו על שלחן אחד והשלישי הסב על שלחן אחר כל שרואין אלו את אלו מצטרפין ואף על גב דבבהמ"ז בעינן הסבו יחד או לדין עכ"פ ישיבה בשלחן אחד שאני הכא דהא מיירי שמתחלת סעודתם נכנסו ע"ד כן שאע"פ שיתחלקו במקומות אעפ"כ דעתם להיות מחוברים ומהני זה [כמו ניכול לחמא בדוך פלן דמבואר בסימן קס"ז סי"ב דמהני אף על גב דלא הסבו יחד כיון דאתנו מעיקרא וה"ה בזה וכ"כ בשיטה מקובצת]... הרשב"ש בתשובה [ומובא בחידושי רע"א] כתב דדוקא בשתי חבורות שבכל חבורה יש כדי לזמן ולא בעינן כ"א לצרף שיוציא האחת את השניה להכי מהני רואין אלו את אלו משא"כ בשלא היה בכל חבורה כדי לזמן אלא ע"י צירוף לזה לא מהני שום תקנה וכן הוא ג"כ דעת הגר"א [מובא במשניות דפוס אלטונא] ובאמת יותר מסתברא כדבריהם דהא אפילו בניכול לחמא בדוך פלן פסק המחבר שם בסי"ב [והוא מדברי תר"י] דדוקא שלא היו מפוזרין בשעת אכילתם ולא חילק שם כלל בין רואין זה את זה לאין רואין אלמא דכל שלא ישבו עכ"פ ביחד לא מהני תנאי דניכול לחמא בדוך פלן להצטרף להתחייב בזימון ואיך מהני בכאן במה שנכנסו מתחלה לכך וכן מוכח בחידושי הרא"ה בסוגיא זו דמיירי בשיש בכל חבורה כדי זימון ע"ש. ודע דהרשב"ש מפליג עוד יותר דאפילו יש בכל חבורה כדי זימון אלא שע"י צירופן יתחדש שיברכו בעשרה כגון שיש ה' בכל חבורה נמי לא מהני בשרואין זה את זה ונכנסו מתחלה כיון שע"ז יצטרפו לברך בשם".

ובחידושי רעק"א שם כתב: "אם מקצתם רואים אלו את אלו. בתשו' הרשב"ש סי' ק"ז כתב דוקא כשיש זימון לכל חבורה וחבורה בפ"ע בזה מצטרפים לזמן יחד אבל שיהיה שיעור זימון ע"י צירוף לא ועיין לעיל בב"י סי' נ"ה דמ"ש עליה דהרא"ש בש"ץ תוך הפתח דלמד דין דהכא משמע דס"ל דהכא מהני רואים זא"ז לצרף השיעור זימון. וכ"מ בתשו' הרשב"א סי' צ"ו הובא במגן אברהם שם סי"ד וכ"כ הפר"ח שם סי"ג"⁸.

והנה מפשטות לשון רבינו בסי' קצה ס"א נראה שפוסק כמותם, שהרי כתב שם: "ב' חבורות שאוכלות בבית אחד או בב' בתים שאין דרך הרבים מפסקת ביניהם אם מקצתן רואים אלו את אלו מצטרפות לזימון ואם לאו אינן מצטרפות אלא אלו מזמנין לעצמן ואלו מזמנין לעצמן". דבפשטות "מצטרפות לזימון" קאי גם כשאין בכל חבורה כדי זימון, ורק על ידי צירוף ראויים לזימון.

ויתירה מזו: הרי בכמה מהדינים בסי' נה מועיל הצירוף ד"רואים זא"ז" גם כשאין בכ"א כדי ענייה לדבר שבקדושה, והראייה מועילה לצרפו, והרי המג"א ורבינו

8) ונראה כוונתו, דהב"י כתב בסי' נה על דברי הרא"ש לגבי ש"ץ העומד בתוך הפתח: "ואם מקצתן בפנים ומקצתן בחוץ ושליח ציבור תוך הפתח היה אומר א"א ז"ל שהוא מצרפן. נראה שלמד כן מדין צירוף לזימון שאם המברך יושב על מפתן הבית הוא מצרפן כמו שיתבאר בסימן קצ"ה בסייעתא דשמיא". שלומד ע"ד משנת מהכת"י בשו"ע רבינו, דכיון שהב"י מבאר שהרא"ש למד ההלכה של צירוף הש"ץ כשעומד בפתח ורואים אלו א"ל מההלכה של זימון, נמצא דכיון ש"רואים אלו א"ל" ה"ז מועיל לצרף לי', גם כשכל קבוצה בפ"ע אין בה כדי י' (שהרי זהו כל עניין הצירוף לדבר שבקדושה). נמצאנו למדים, שהצירוף שבזימון מועיל גם בזה (שלכן יכולים ללמוד מזה לצירוף י' בעניין זה).

וכן נראה כוונתו בהמשך, שכיוון שהרשב"א בתשובה סי' צו לומד שנוכל לצרף "שליח צבור עומד בתיבה שהיא גבוהה עשרה ורחבה ארבעה ושיש לה מחיצות גבוהות" (כשאינן י' בלעדיו) מההלכה בהל' זימון, וכלשונו שם: "ודומיא דזימון של ברכת המזון דתנן (ברכות פ"ז דף נ' ע"ב) שתי חבורות שהיו בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזימון", וכפי שמסיק שם שבירושלמי איתא להדיא שהלכה זו היא גם בב' בתים, נמצא שהבין שההלכה בהל' זימון מועילה גם כשאין בכל חבורה כדי זימון (וגם זה כעין המצויין בכת"י בשו"ע רבינו להמובא במג"א סקי"ד). ובמ"ש מהפר"ח, נראה כוונתו שכתב בסי' נה סי"ג: "ונקיטנן כדברי הרשב"א בתשובה [שם] דכל שרואין זה את זה מצטרפין, דהא חזינן להרא"ש ז"ל [הובא בטור ובב"י ד"ה ואם מקצתן] נמי דיליף מדין זימון דשליח צבור תוך הפתח מצרפן כן נראה לי". שהכוונה (ע"ד דברי הכת"י המצויין בדברי רבינו) שכיון שרואים שגם הרא"ש לומד מהלכות זימון שהש"ץ העומד בפתח מצרפן כשרואים זא"ז, לכן פוסקים כהרשב"א בתשובה שכל שרואים זא"ז מצטרפים, כמו שהוא הדין בזימון שמצטרפים כשרואים זא"ז גם כשאין בכל חבורה כדי זימון. וגם זה כעין המבואר בכת"י בשו"ע ר', שלומד מכך שהמג"א למד ההלכה שכשעומד הש"ץ בפתח מצרפם כשרואים זא"ז ממה שמועיל בזימון.

מדגישים שזה נלמד מזימון. נמצא ברור, שלומדים שמה שמועיל הצירוף דרואים זא"ז בזימון הוא אפי' כשאין בכל חבורה כדי זימון.

וא"כ נמצא לשיטה זו, שבזימון מועיל "רואים אלו אלו" אפי' בב' בתים, ואפי' כשאין כל אחד ראוי לזימון.

ה.

אמנם, לעניין צירוף י', לא אישתמיט לא ברשב"א עצמו, ולא בב"י, ולא בשולחנו, ולא במג"א ולא בשולחן רבינו שיאמרו להדיא שב' קבוצות מצטרפים לי' אפי' כשהם נמצאים בב' בתים.

ולמרות שהוזכר להדיא ללמוד הלכות צירוף לי' מהלכות צירוף לזימון, לעניין כשעומד מאחורי ביהכ"נ ומראה פניו לעומדים בפנים, וכמו"כ לעניין ש"ץ העומד בפתח ביהכ"נ שמצרף העומדים בחוץ לעומדים בפנים כשהוא רואה שניהם⁹, וכמו"כ לעניין ש"ץ העומד בתיבה גבוה י' ורחב ד', כנ"ל מהרשב"א, מ"מ לא הוזכר חידוש

(9) אכן יש צורך להאריך בנפרד בדיוק לשון רבינו בהלכות אלו, ובהלכה זו ביחוד, אבל כיון שהדברים בין כך מתארכים אין היכולת להאריך בהם, כיון שאנו רוצים להתמקד בעצם הנקודה המתחדשת, שרבינו הגביל "רואים אלו אלו" בנוגע לצירוף י' שהוא רק כשאין מקצתם נמצאים ברשות אחרת לגמרי".

אבל בקוצר אמרים נאמר, שהחידוש שישנו בהלכה שהש"ץ מצרף אלו ואלו כשהוא רואה אלו ואלו, דלפי' רבינו אין זה דין מיוחד בש"ץ, כנראה בעליל מלשונו כאן, וכן מלשונו בס' קצה לענין הדומה לזה, במברך עומד על המפתח ורואין אלו ואלו, והרי לכאורה הוי דין זה בכל מקום שאחד מהי' רואין אלו אלו, ולא דוקא בש"ץ והמברך.

ואולי יש לפרש זה בב' מהלכים הפכיים, וצ"ע במהלך הנכון:

(א) שבאמת עיקר החידוש הוא שאפי' כשרק אחד יכול לראות שאר הקבוצה, גם בזה מועיל מה שהוא יכול לראות כולם, ועל ידי שרואה כולם הרי זה נחשב "כאילו מקצת העומדים בחוץ נראים למקצת העומדים בפנים", ומה שנקיט בש"ץ דוקא, היינו משום שזה ציור והיכא תימצוי ששכיח שיהיה כן, משום שהשאר בד"כ אין רואים זא"ז, אבל הם כן יראו הש"ץ כיון שהם ירצו לשמוע ממנו כדי שיוציאם י"ח. אבל באמת מועיל בכל ענין, אפי' כשרק אחר רואה אלו ואלו.

(ב) אבל אולי האמת באופן ההפוך, וע"פ דיוק לשון רבינו בס' קצה ס"כ, לענין כשהמברך עומד על המפתח, שכותב: "אם המברך יושב על המפתח הוא מצרפן לפי שהוא יכול לראות אלו ואלו . . והרי"ו כמקצתן רואים אלו את אלו שהוא נחשב מאלו ומאלו שהרי מוציא את כולם י"ח". שנראה מזה שמה שא' רואה אלו ואלו מועיל הוא רק כשמדובר בא' שנחשב מאלו ואלו" באיזה ענין שהוא, ולכן הש"ץ והמברך שמוציא כולם נחשב ומתייחס לשניהם, ולכן בכוחו דוקא לצרף את כולם, ויהא נחשב"כ כאילו היו רואים אלו ואלו, "מקצתן" (כל שבחוץ) רואים מקצתן (אלו שבפנים), מחמת שהוא עצמו נחשב משניהם, משא"כ כשאחר שאינו הש"ץ רואה אלו ואלו - לא יועיל לצרפם, כי צריך ש"מקצתן" רואין אלו ואלו. אבל לאידך, אין הפירוש בדברי רבינו לפי מהלך זה שהצירוף הוא מצד שמוציאם י"ח, אלא שמחמת שעניינו להוציאם י"ח, הרי הוא נחשב מ"אלו ואלו", ולכן מועיל ראייתו לצרף אותם כאילו רואים אלו ואלו.

גדול יותר, הנמצא להדיא בהל' זימון, והוא שכאשר חלק נמצא בבית א' וחלק נמצא בבית אחר ורואים אלו את אלו, שגם בזה יועיל לצרפם יחד.

חידוש כזה לא הוזכר לא ברשב"א, לא בשו"ע, לא במג"א (ולא מרומז ברעק"א דלעיל), ולא בשו"ע אדמה"ז, למרות שלדעתם בזימון מצטרף גם בעניין זה, ולמרות שהם למדו כן לדינים הנ"ל (וכנ"ל מכת"י בשו"ע רבינו), ואם היו סוברים שהלכה זו שייכת גם בב' בתים, הוה להו לומר להדיא חידוש זה.

ולמרות שאכן מועיל לצרף "רואים אלו את אלו" כשעומד "מאחורי בהכ"נ", או כשהש"ץ עומד בפתח ומקצתם בפנים ומקצתן בחוץ והוא רואה את אלו ואלו, או כשהש"ץ עומד בתיבה גבוהה י' ורחבה ד' ויותר, מ"מ, בכל אלו לא מדובר כשחלק נמצאים ברשות אחרת לגמרי כמו ב' בתים (ולהלן נבאר ההסבר והחילוק ביניהם, וכנראה מוזכר בהגדרת רבינו החילוק שביניהם), ואם ההלכה היתה שגם בב' בתים מצטרפים לי' כשרואים זא"ז, הו"ל לחד מינייהו להעתיק הלכה זו בפירוש.

יתירה מזו, השו"ע עצמו מעתיק דין דומה ופחות מחודש מהדין דב' בתים, ואעפ"כ כותב שבזה אין מצטרפים, ואינו מגביל הלכה זו שזהו דוקא כש"אין רואים זא"ז" (כמו שכתב בסעיף טו לעניין הש"ץ בפתח).

וז"ל השו"ע בסי"ח: "אם קצת העשרה בבהכ"נ וקצתם בעזרה, אינם מצטרפים". ובב"י הביא מקורו מרבינו ירוחם: "כתב רבינו ירוחם (שם) נראה לי כי אין להביא מכאן ראיה לאותם העומדים בעזרה ורוב העשרה עומדים בבית הכנסת שיצטרפו שזה מיירי שנפרצה במילואה הקטנה אבל בבית הכנסת יש מחיצות ביניהם והפתח כמו כן הוא כמו מחיצה עכ"ל ופשוט הוא".

וכוונתו למבואר בהלכות לפנ"ז, וז"ל השו"ע בסט"ז: "חצר קטנה שנפרצה במילואה לגדולה, דהיינו שנפרצה קטנה במקום חיבורה לגדולה ונפל כל אותו כותל שהיה מפסיק ביניהם, ובגדולה נשארו משארית כותל זה שנפל פסים (פי' מעט כותל ישר ושוה) מכאן ומכאן, הגדולה כמופלגת מן הקטנה, ואין הקטנה מופלגת מן הגדולה אלא הרי היא כקרון זוית שלה. לפיכך, אם תשעה בגדולה ואחד בקטנה, מצטרפין, שהקטנה נגררת אחר הגדולה והרי היא כאילו היא בתוך הגדולה, כיון שהרוב בגדולה, אבל אם היו תשעה בקטנה ואחד בגדולה, או חמשה בזו וחמשה בזו, אין מצטרפין" (וזהו מעין ההלכה בגמ' פסחים פה ע"ב). וממשיך בסי"ז: "היה שליח צבור בקטנה וצבור בגדולה, מוציאן ידי חובתן, שהוא נגרר אחריהם. אבל אם היה ש"צ בגדולה וצבור בקטנה, אינו מוציאן ידי חובתן, שאין הרוב נגרר אחר היחיד".

ונראה, שבכל הלכות אלו, לא מיבעיא במקצתן בבית ומקצתן בעזרה שבסי"ח (כשיש "מחיצות גמורות ביניהם", והגם שיש פתח, וכלשון הרבינו ירוחם: "אפילו

אין שם דלת כמחיצה חשובה וה"ל שני בתים" (הובא במשנ"ב סקנ"ח מהפרמ"ג), אלא אפי' בקטנה שנפרצה לגדולה דסט"ז-יז, לא הוזכר כלל שכש"רואים זא"ז מצטרפים גם הקטנה להגדולה, וגם העומדים בהעזרה לעומדים בפנים, למרות שבהלכות זימון (בציור ש"אכלו כאחד" ונקבעו יחד, ובפרט אם "נכנסו מתחילה לשם ע"ד להצטרף", כלשון רבינו סי' קצה ס"ב) הרי באם "רואים זא"ז" מצטרפים כנ"ל.

שבזה לא הוזכר לא ברשב"א, בשו"ע, במג"א ובשו"ע רבינו, שבזה מועיל כשרואים זא"ז לעניין צירוף י' לדבר שבקדושה.

והנה אם יש לדייק כן בשו"ע, מכך שהשמיט הביאור להדיא ש"רואים אלו את אלו" מועיל בכל האופנים, ואפי' בב' בתים, ומוכח מכך שלדעתו זה לא יועיל להצטרף, ובפרט שהיה לו להזכיר כן באותם מקרים שכבר מזכירים (כמו מקצתם בבהכ"נ ומקצתם בעזרה, וחצר שנפרצה), ובמיוחד שהגדיר בתחילת ההלכה שכולם צריכים להיות במקום אחד ממש (ושלכן ההשמטה מלמדנו שאכן אין מועיל רואים זא"ז בכל המקרים), הרי הדבר בולט ביותר בדברי אדה"ז, שהוא (בדרך כלל, ועד"ז כאן) כותב ההלכות באריכות יותר, ומבאר טעמיהם, פרטיהם ודקדוקיהם, וכאן אנו מוצאים שדווקא בהלכה הראשונה (כשעומד אחורי בהכ"נ) והאחרונה (סכ"א) מזכירה, אך אינו מזכיר שזה מועיל גם בב' בתים, ובפרט שאינו מזכיר בין ההלכות (ההלכה בס"ח¹⁰) בציור דחצר שנפרצה, וא"כ בעניין זה השמטת רבינו על אתר מה שכתב בהלכות האחרות, מראה באצבע שבעניינים שלא כתב להדיא שמועיל, הרי ההלכה שאין מצטרפין בכל העניינים כוללת גם כש"רואים אלו א"ל".

והיינו, שאין זה סתם שהוא משמיט פרט מסויים, אלא בהלכה הקודמת ובהלכה שלאח"ז הובא ש"רואין" מועיל בציור ההוא, וכאן כתב באופן סתמי שאין הגדולה נגדרת בתר הקטנה, ואינו מחלק שזה דוקא כשאין רואין זא"ז, וא"כ הרי"ז כאילו שכתב להדיא שכאן לא יועיל "רואין".

ט.

ונראה ברור לכאורה, שיש חילוק בין מקרים הללו, בב' בתים או רשויות חלוקים בפ"ע לגמרי, ובלשון הרבינו ירוחם: "ב' בתים" משום שיש שם "מחיצה", שבזה נפסק שאין מה ש"רואים זא"ז" מועיל לצרפם, כיוון שמדובר שישנו "מחיצה גמורה", לבין מקרים שאינם מחולקים ע"י מחיצה או גדר, אלא שהוא "חויץ" ממקום בהכ"נ, הרי בזה יועיל מה ש"רואים זא"ז" לצרפם.

10) המלמד שכמו"כ למד בדעת המחבר כנ"ל, שגם הוא כתב הלכות טז - יח לאחרי שכתב הלכה יד, ש"כשמראה פניו בחלון" מועיל.

ואף בציור של ש"ץ העומד בתיבה גבוה י" ויותר ורחב ד', שהיא הרי "רשות בפ"ע לענין עמידה בפני ס"ת" (מג"א סקי"ד, לשון רבינו סכ"א), מ"מ, הרי אין עניינה להיות בית ורשות אחר לכל העניינים ("לכל דבר"), שהרי (בנוסף על כך שהיא אינה רשות נפרדת לגמרי מבהכ"נ, כחדר העזרה, ואפי"כ כחצר קטנה שנפרצה, הרי) אדרבה, עניינה לשמש ולהוסיף בבהכ"נ, וכמבואר ברשב"א שם: "דתשמיש בית הכנסת הוא. ותיבה זו ששליח צבור עומד לתשמיש בית הכנסת עושין אותה גבוהה כדי להשמיע הצבור ומכלל בית הכנסת היא", ולכן מה ש"רואים זא"ז" מועיל לצרפן.

ואע"פ שהטעם והנימוק של "רואים זא"ז" מועיל לצרפן אפי' בלי הטעם שהתיבה "בטילה לגבי ביהכ"נ" והיא "תשמיש בהכ"נ", וכמבואר ברשב"א, מג"א ורבינו שהם ב' טעמים שונים לבאר מדוע מועיל הצירוף בעניין זה (וא"כ הנימוק ד"רואים זא"ז" מועיל אפי' ¹¹ אם תיבה זו לא הייתה "בטילה" ו"תשמיש" בהכ"נ, ומאי שנא מב' רשויות חלוקות לגמרי), מ"מ, מובן שגם אם לא נאמר את הסברא שהתיבה "בטילה" ו"תשמיש בהכ"נ", ושלכן מועיל לצרפם, עדיין אין הבימה היפוכה ודבר נפרד בפ"ע לגמרי כמו מקום המוקף מחיצות המפרידים בינו לבהכ"נ ¹², כיוון שסו"ס עניין הבימה היא לשמש בפועל ולסייע למקום בהכ"נ עצמה, ו"רגלי בני בית הכנסת בתוכה" (הוספת לשון רבינו על המג"א).

וא"כ מובן שבזה דוקא ישנו הנימוק והדמיון להל' זימון, שיועיל צירוף מחמת שרואים זא"ז, כיוון שאינו מקום בפ"ע ונפרד ממקום בהכ"נ, ולכן יכול מה ש"רואים אלו א"ל" לצרפם להיות נחשבים כאילו הם במקום אחד (שהוא הגדר ה"צריך" כדי שיצטרפו העשרה לדבר שבקדושה, כנ"ל בארוכה), וכלשון הרשב"א בתשובה שם

11) עד שלפי הרשב"א לא הוי הנימוק ד"רואים זא"ז" ביאור ברור ומוחלט לדעתו, שכותב בלשון "שאפשר לומר". והמשנ"ב בביאור הלכה סי"ג ד"ה ולחוץ כלחוץ כותב: "ואם רואין אלו את אלו יוכלו להצטרף אפילו עומדים לגמרי לחוץ דומיא דמה שהקיל המחבר לקמן בסעיף י"ד [פר"ח וכן משמע מפמ"ג] ולכתחלה יותר טוב להחמיר בזה שיכנסו לפנים דקולא זו דמהני רואין אלו את אלו לענין צירוף כמו לענין בהמ"ז לקמן בסימן קצ"ה נובע מתשובת הרשב"א בסימן צ"ו והוא לא כתב שם זה רק בדרך אפשר".

אבל המג"א ורבינו העתיקו נימוק זה בלי הלשון "אפשר", ונראה שלדעתם זה בירור גמור כנ"ל, ומועיל בעוד ציורים.

12) במכ"ש מהעומד אחורי בהכ"נ, ששם מועיל "מראה פניו" משום שאין היא רשות "ההיפך", וכדברי הערה ש"ס"כ שמחלק בין אחורי בהכ"נ לבין עזרת נשים, ולכן מובן שגם לולי ההסבר שהתיבה היא "בטילה" מחמת שמסייעת ומשמשת לביהכ"נ, אפשר להבין שאין היא היפוכה, כשהיא נמצאת בבהכ"נ ומשם הש"ץ משמיע קולו לאנשי בהכ"נ שבתוכה. ולמרות שיש בזה הגרעון שיש לה "מחיצה" גבוה י" ורחב ד', מ"מ, עצם מה שעניינה לסייע, אפי' לא היינו אומרים שהיא "בטילה" אליה, אין היא מציאיות ורשות בפ"ע כשהיא משמשת אותה, ולכן בזה מהני "רואין".

לעניין הביאור מה שמועיל "רואים אלו את אלו" לתפילה: "עוד אני אומר שאפשר לומר שכל שרואין אלו את אלו כאילו הן בבית אחד דמי ומצטרפין"¹³ ¹⁴.

(13) ומ"ש הרשב"א שם בהמשך: "ודומיא דזימון של ברכת המזון דתנן (ברכות פ"ז דף נ' ע"ב) שתי חבורות שהיו בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזימון" - כוונתו היא ללמוד מהל' זימון ש"דומה" לו ששייך הצירוף, אבל אין כוונתו שדומה לו בהגדרת הנימוק, שלא אמר שלענין זימון מועיל "רואים זא"ז" כאילו הם בבית אחד (והרי אין זה גדר הצירוף לזימון כנ"ל בארוכה), וגם אין כוונתו "לדמות" את עצם ההלכה, לומר שכמו שמועיל לענין זימון הצירוף אפי' אם הם בב' בתים (כמבואר שם בהמשך), כמו"כ מועיל לענין תפילה, שהרי לא הזכיר בזה בהמשך דבר וחצי דבר, ואם כוונתו לכך בוודאי לא היה מישתמט מלומר שהנימוק ד"רואים אלו א"ל" מועיל לצרף לא רק כשנמצא בתיבה, אלא אפי' באם היו נמצאים בב' בתים נפרדים לגמרי, אלא וודאי כוונתו כבפנים.

ואל תטעה ממה שכותב בהמשך התשובה שם, וז"ל: "לא תימא דוקא בבית ממש, דבית אחד היינו בירה אחת. וכמו שאמר דקרו לבירה בית. וכן מבית לבית האמור בפסחים דהיינו מבירה לבירה אחרת. ומפנה לפנה ממקום אחד למקום אחר שבבירה דהיינו מאיגרא לארעא". דלכאורה כוונתו, שלא תימא שלענין זימון מה שמועיל "רואים זא"ז" (בב' חבורות) הוא בבית אחד דוקא, אלא הכוונה היא למקומות שונים בבית עצמו (ואפי' מאיגרא לארעא), ובוה ממשך שם: "עוד דבירושלמי פירשו כן בביאור. דגרסינן התם רבי יונה ורבי אבא בר כהנא בשם רבי זעירא לשני בתים נצרכא. אמר רבי והן שנכנסו משעה ראשונה על מנת כן. אילין בית נשיא מה את עביד לון כבית אחד או כשני בתים? נימר אם היה דרכן לעבור אלו על אלו מזמנין ואם לאו אין מזמנין. רבי ברכיה מוקים לאמוריה על תרעא מציעאה דבי מדרשא והוה מזמין על אילין ועל אילין". שבירושלמי מבואר להדיא שלענין זימון מדובר גם בב' חבורות בב' בתים (כשנצטרפו לכך כו'), ובמילא יכולים "לדמות" גם לתפילה לענין המבואר כאן, ש"רואים" מועיל בענין דידן כשהש"ץ בתוך תיבה גבוה י' ורחב ד' להחשיבו כאילו הוא "בית אחד" במקום אחד (על דרך שבזימון מועיל יתירה מזו, אפילו בב' בתים).

אבל הרשב"א לא הסיק לומר שלכן באמת יועיל "רואים" כשהי' נמצאים בב' בתים שונים להחשיבם כאילו הם בבית אחד, ולא כתב כן להדיא, שלכן הבין (הב"י, כפי שהבין) רבינו הזקן בדבריו, שבאמת אין "רואין" מועיל כשמדובר ב"רשויות חלוקת לכל דבר" (ולמרות שלזימון אכן מועיל).

(14) הנה ראיתי שיש שהביאו דברי הראב"ה לומר שסובר שמועיל "רואים זא"ז" (לתפילה) גם בב' בתים, ולענ"ד אי"ז נכון, וז"ל במס' ברכות ס' קלד: "והכי נמי איתא דבריהם בירושלמי, [דגרסינן] על הך משנה ר' זעירא אמר לשני בתים נצרכא א"ר יונה והוא שנכנסו משעה ראשונה על מנת כן אילין דבית נשיא מה איתעביד לון בבית אחד או בשני בתים נאמר אם היה דעתן לעבור אלו על אלו מזמנין ואם לאו אין מזמנין ר' ברכיה מוקים לאמוריה על תרעא מציעאה דבי מדרשא והוה מזמנים על אילין ועל אילין: וכמו דשרי הכא לצירוף כך הדין נמי אם שליח ציבור עומד לבדו והצבור עומדין לבדן, דבעינן שיעמדו יחדיו, דאם רואים זה את זה הרי הם [כבבית אחד]. ולכך הורגלו שהשליח צבור לבדו עומד על המגדל ואומר קדיש אחר קריאת התורה, ואף על פי שמקצת מחיצות והפתחים שיש להם צורת הפתחים נידונים כמחיצה, כדמוכח בפרק קמא דעירובין, ואף על פי שאין עשרה על המגדל, ואומר קדיש ועונים אחריו, כיון שרואים זה את זה. וכן היושבים חוץ לבית הכנסת עונים, ובלבד שיהיו רואים זה את זה, ואפי' אין להם מנין מבחוץ".

שהגם שנכון שדימה ההלכה בתפילה להלכה בזימון, ובזימון מביא פשטות דברי הירושלמי שמועיל לצרף בב' בתים, מ"מ כשכותב שהה"נ לענין תפילה, מביא ב' דוגמאות: שמדבר אודות "עומד על המגדל", שבפשטות דומה לצירוף הרשב"א שעומד בתיבה ויש לו צורת פתח או מחיצות, ובוה מועיל "רואים אלו א"ל", וכמו"כ היושבים חוץ לבהכ"נ, בדומה לעומד "אחוריי" בהכ"נ המובא

ובסגנון אחר יש לומר, ואעתיק בזה הגדרת חתני היקר הרב שניאור זלמן הכהן שי' טורנהיים: תי' א' – הרשות אחרת של התיבה בביהכ"נ בטלה להיות רשות אחת עם "רשות ביהכנ"ס", עכ"פ לעניין זה. תי' ב' – הרשות אחרת של התיבה היא אמנם "רשות אחרת", אבל היא בטלה וכפופה ל"רשות ביהכנ"נ" להיות נחשב מקום אחד עם רשות ביהכ"נ. ויש רשות אחרת לכל דבר שסותר הרשות ביהכנ"ס אפי' מלהיות "שתי רשויות של מקום אחד".

י.

ויש להוסיף להוכיח בכללות דלדעת רבינו אין "רואין אלו אלו" מועיל כשהם רשויות חלוקות לגמרי, מהסגנון איך שרבינו העתיק דברי הרשב"א. ואעתיק מדברי ידידי היקר הרב חיים גרשון שי' שטיינמעין: "הרשב"א כשדן ע"ד הבימה, מביא תחילה הטעם שהוא תשמיש בית הכנסת כו', ואח"כ הוסיף בדרך "ואפשר" שכל שרואין אלו את אלו כאילו הן בבית אחד כמו בזימון כו'. היינו שכאן מחדש עצם הענין שרואין אלו את אלו מהני. ולכן תחלה מפלפל שהבימה בטל כו'. ואח"כ מחדש בדרך אפשר שאולי מהני מצד רואין אלו את אלו.

והנה אדה"ז מעתיק דברי הרשב"א כדבר מוחלט בלי "ואפשר" (וכ"ה במ"א), ולכאו' היינו כמ"ש לעיל סט"ז שמהני מראה פניו לבית הכנסת. אולם, לשונו של אדה"ז בסכ"א בנוגע בימה (בטעמו הב') הוא: "ועוד כיון שרואים אלו את אלו מצטרפין כמו שנתבאר לעיל". ולא כתב "אם רואים אלו את אלו", שמזה מובן שכל הנדון כאן הוא באופן של רואין אלו את אלו. ולפ"ז צ"ב, שלמה לי' כלל טעם הא' (ועוד כטעם ראשונה), הרי רואין אלו את אלו מהני כמ"ש לעיל (וכמו שמדגיש בעצמו), וא"כ למה לי כל האריכות להתיר צירוף בבימה? הרי ברואין אלו את אלו עסקינן? [משא"כ אם הי' כותב "אם", היה במשמעו שתחילה מיירי אפי' באופן שאין רואין אלו את אלו]. ולכאו' מוכח בזה, שכיון שכאן מיירי בבימה, שלכמה דברים הוא רשות בפ"ע, לכן באמת אין פשוט כ"כ להתיר גם באופן של רואין אלו את אלו, ולכן תחילה כותב טעם הראשון שבטלה היא כו', ועוד (כטעם שני) שגם באופן כזה מהני כאן כיון שרואין אלו את אלו, הגם שלגבי פרטים מסויימים נחשב רשות אחרת". עכ"ל.

ובמילא מובן שבב' בתים גמורים, וכן בבהכ"נ ועזרה שיש שם מחיצה גמורה כנ"ל, ואפי' בחצר קטנה שנפרצה לחצר גדולה, הרי מקומות הללו שיש להם "מחיצה" או

בב"י, שגם בזה מועיל "רואים זא"ז" לצרפם. אבל לא כתב להדיא שכמו"כ הוא בב' בתים לענין תפילה.

לכל הפחות "שתי רשויות לכל דבר" (כלשון רבינו בסי"ח), הרי כיון ש"מתחלק" לגמרי להיות רשות נפרד "לכל דבר" (ולא רק להלכה מסויימת כמו לעניין עמידה בפני ס"ת שבסכ"א), הרי בזה א"א לומר ש"רואים אלו את אלו" יועיל שייחשבו כאילו עומדים "בבית אחד" כשהם "נתחלקו" ל"רשות אחר לכל דבר".

שלכן מדוייק, ובפשטות, מה שלא כתבו המחבר והמג"א ורבינו להדיא אודות המקרים של חצר שנפרצה ומקצת בבהכ"נ ומקצת בעזרה ו"ב' בתים", שמועיל בזה "רואים זא"ז", למרות שהזכירו פרט זה להדיא בשאר הציורים כנ"ל, ומדהשמיטו הנ"ל באופן בולט כזה, ובפרט רבינו שדייק לפסוק וגם לבאר בשאר האופנים שזה מועיל, ובפסק ההלכה אודות התיבה הדגיש שמועיל "כמו שנתבאר לעיל", ובתוך הדברים הזכיר מקרים אלו ולא הזכיר בהם כלל שכשרואים אלו את אלו מועיל "כמו שנתבאר לעיל", בפרט שבפשטות הציור של חצר שנפרצה כוללת לכל הפחות "רואים זא"ז", והו"ל לפרש שמה שאינם מצטרפים הוא רק כשאינן רואים, מכל זה נראה בפשטות שלכל הפחות כן הוא שיטת רבינו, ושכן פירש כוונת המג"א, והמחבר, והרשב"א והרבינו ירוחם.

וההפרש בין צירוף לתפילה לצירוף לזימון, שלשיטתם מועיל גם בב' בתים, הנה הביאור ע"פ הקדמת הנ"ל בארוכה, שגדר הציורף לזימון אינו תלוי בעצם ובתנאי של "מקום", אלא בענין הקביעות ש"אכלו כאחד", ובזה התחדש שיש אפשריות שגם כשאוכלים בב' בתים נפרדים, מ"מ אם נקבעו (וגם) "נכנסו מתחילה לשם ע"ד להצטרף", כנפסק בסי' קצה ס"ב) הרי"ז מועיל לצרפם בענין הקביעות, ע"י שרוצים להצטרף באכילתם יחד, ולמרות שנמצאים בב' בתים נפרדים, מ"מ כשרואים זא"ז זה מועיל לצרפם לעניין הקביעות באכילה.

ומה שלומדים ו"מדמים" הציורף ל"י מהציורף לזימון ב"רואים אלו אלו", הוא רק ע"ד "דון מינה ואוקי באתרה": שאכן "דון מינה", כמו שלענין זימון מועיל הראיה לצרפם, כמו"כ מועיל הראיה לצרפם ל"י, אבל "אוקי באתרא": שלענין זימון נחשיבם כאילו "אכלו כאחד" ו"נקבעו" באכילתם, ואילו לענין צירוף י' מועיל מה שרואים זא"ז לומר שאע"פ שבפשטות אינם נמצאים במקום אחד ממש, מ"מ על ידי ראייתם זא"ז נחשב כאילו הם אכן ב"מקום אחד" (כלשון הרשב"א בתשובה: "בבית אחד").

וכיון ד"אוקי באתרה", אי אפשר לומר כן לענין צירוף י' אלא כשב' המקומות אינם "ב' רשויות לכל דבר", שאז נאמר שהגם שאין המקום האחד חלק מהרשות שמצטרפת אליה בעצם עניינה, מ"מ (כיון שאינו "רשות חלוק לכל דבר") אפשר לצרפה לרשות זו על ידי שהוא מקום המרשה לראות זא"ז.

והנה לכאורה יש להקשות על הנ"ל, שלענין זימון אין ה"מקום" חלק מהמצרף אלא שצריך "קביעות" אחידה, וראיה מצרפת להקביעות, (שלכן לענין תפילה דבעי מקום אחד, אין הראיה מצרפת בב' בתים ורשויות נפרדים), ממ"ש רבינו בסי' רעג ס"ב, שתחילה כותב בס"א שם: "אין קידוש אלא במקום סעודה שאם קידש בבית זה ואכל בבית אחר בין שהיה דעתו מתחלה לאכול בבית האחר בין שקידש על דעת לאכול בבית זה ואח"כ נמלך לאכול בבית אחר לא יצא ידי חובתו בקידוש הראשון וצריך לחזור ולקדש קודם שיאכל בבית האחר בין בקידוש של לילה ובין בקידוש של יום שנאמר וקראת לשבת עונג ודרשו חכמים במקום עונג סעודת שבת שם תהא קריאת הקידוש (שאם קידש ולא סעד אחריו כלל לא יצא ידי חובת קידוש)".

ולאח"ז כותב בס"ב: "אבל אם כשקידש היה דעתו לאכול בחדר אחר אין צריך לחזור ולקדש אם שני החדרים הם בבית אחד וכן מבית לעליה או מעליה לבית (ומכל מקום לכתחלה טוב שלא לעשות כן שיש חולקים על זה) אבל מבית לבית או מבית לחצר אינו מועיל מה שהיה בדעתו מתחלה על כך וצריך לחזור ולקדש כמו שנתבאר. ומכל מקום אם בשעת אכילתו שם יכול הוא לראות משם את מקומו שקידש בו אפילו דרך חלון ואפילו מקצת מקומו יש אומרים שזה נקרא קידוש במקום סעודה ששני מקומות אלו כמקום אחד לענין קידוש כמו שהן כמקום אחד לענין צירוף לזימון כמ"ש בסי' קצ"ה ויש לסמוך על דבריהם בשעת הדחק".

דלכאורה מתבאר מזה, שלענין זימון מה שמועיל "רואים זא"ז" הוא משום שלענין זה הוי "שני מקומות כמקום אחד", וא"כ נראה מזה היפוך דברינו, שלענין זימון אין מקום עיקר לצירופם.

אבל לכשתדקדק תראה שאין מזה השגה לדברינו, ואדרבא מזה הוכחה לדברינו, הן מעצם ההלכה, והן מלשונו הזהב. הרי רואים שלדעת רבינו, לענין קידוש אין כו"ע מסכימים ש"רואים" מועיל שייחשב "קידוש במקום סעודה", למרות שלדעתו לזימון מועיל "רואים" בב' בתים, שהרי בסי' קצה לא הביא דיעה החולקת, וכנ"ל שאין סובר כהרשב"ש.

הרי רואים שבסברא, אין ענין ה"מקום" שווה בכל ההלכות, שלכן להלכה ד"קידוש במקום סעודה", יש הסוברים שלא יועיל הראיה להחשיב "ב' מקומות" כמקום אחד, וגם הכרעת רבינו שם הוא שאין לסמוך אדעת הלומדים דיני קידוש מדיני זימון אלא "בשעת הדחק", והיינו משום דלענין קידוש הרי התנאי שיהיה "במקום" סעודה, יש להחשיבו יותר שיהיה מעצם ההלכה של קידוש, "במקום עונג . . קריאת קידוש", משא"כ בזימון, הרי כנ"ל, כל ענין ה"מקום" הוא שלא יעשה הפסק ופירוד הקביעות ש"אכלו כאחד", ולכן לענין זה מספיק "רואים" להחשיב "שני מקומות אלו כמקום אחד" (בכ"ף הדמיון), אלא ש"יש אומרים" שגם לענין

קידוש מספיק ענין זה שיהא "נקרא" מקום סעודה, והיינו שלדעתם גם לקידוש אין צורך שיהיה מקום של "רשות" אחד, ולכן גם בזה מועיל "רואים" גם בבי רשויות.

וגם לשון רבינו מראה שאין "רואים" עושה שבעצם הם "מקום אחד", אלא לעניינים והלכות מסויימות הרי"ז מספיק "לענין צירוף לזימון", כמו"כ "לענין קידוש במקום סעודה" (הגם שאין הוכחה מלשון זה, אבל יש לדייק קצת שכן הוא הפירוש). וגם הלשון "ששני מקומות אלו כמקום אחד לענין", מתפרש קצת יותר הכוונה שבעצם הם ב' מקומות, אלא שלענין דינים הללו על ידי ש"רואה", כמקום אחד נחשב.

וההסבר בזה, משום שבאלו צריך שהמקום לא יעשה דבר שלילי שלא יפסיק מהמקום בו נמצא, ולזה מספיק "קוראים" להחשיבו "כמקום אחד", משא"כ לענין תפילה, הרי ה"מקום" הוא המצרף, וכנ"ל בלשון הרמב"ם, טוש"ע ושו"ע רבינו: "צריך שיהיו כל הי' במקום אחד", שזה מצרפם להיות כאחד וכצבור, והיינו שהמקום עושה פעולה חיובית, ולענין זה, הרי צריך שיהא "רשות אחד", משא"כ כשהם "ב' רשויות לכל דבר" לא יועיל "רואים" לעשותם "כמקום אחד", אלא כשמדובר בב' מקומות שאינם "רשות חלוק לכל דבר", בזה לומדים מזימון גם לתפילה, שגם בזה ייחשב כמו שהם כולם "נמצאים במקום אחד", וכנ"ל בארוכה.

יא.

ויש להבהיר, שההסבר זה בחילוק בין המקרים, אין זה רק מסברא, אלא כך משמע מלשון רבינו, שלעניין חצר שנפרצה ביאר שהם "שתי רשויות לכל דבר", ולכן בעצם אין מצטרפין אא"כ המיעוט של הקטנה נגרר בתר הגדולה (שאו היא "קן זוית של הגדולה"), ואילו לענין תיבה שגבוהה י' ורחב ד' הדגיש בסברת ההו"א שלא יצטרף – מחמת שהוא "רשות בפ"ע" לענין הלכה מסויימת גרידא. דלפי"ז יובן שבחילוק הזה יש לבאר גם מה שמשמע מדבריו, כנ"ל, שבחצר שנפרצה אין מועיל "רואין זא"ז", משא"כ בתיבה בביהכ"נ כן מועיל "רואים זא"ז".

ולפי זה (הן עצם הסברא לחלק, ועוד שהם נכתבים בדברי רבינו בדיוק לשונו וסגנונו) מוסבר עוד דבר. דהנה המחבר פסק בסי"ח ש"מקצתן בבהכ"נ ומקצתן בעזרה אין מצטרפין", אמנם רבינו לא הביא הלכה זו. ולפי הנ"ל נראה לומר, שלא הוצרך להזכיר כן בפירוש כיוון שביאר ההלכה של חצר שנפרצה, שבענין שאין מצטרפין, הוי הטעם משום שהם "שתי רשויות לכל דבר" (אלא שיש מקרים שבהם הקטנה נגדרת בתר הגדולה), ושלכן מובן ש"רואים זא"ז" אין מועיל לצרפם, וא"כ מובן במכ"ש וק"ו שכן יהיה הדין בב' בתים, ואפי' במקצתן בבהכ"נ ומקצתן בעזרה,

כיוון שהם ב' רשויות על ידי שיש "מחיצות" (יותר מבחצר שנפרצה), ולכן לא היה רבינו צריך לפרט דין זה ביחוד¹⁵.

ויש להוסיף, שמעין דברינו בדברי רבינו כתב הערוך השולחן בשיטתו הוא, וז"ל בס"כ בס"י דידן: "מיהו זה וודאי העומדים בעזרת נשים לא יצטרפו עם העומדים בבהכ"נ אף שיש חלונות מעז"נ להבהכ"נ ורואים אלו פניהם של אלו כיון שמחיצות גמורות הוויין שתי רשויות ולא דמי לעומד מאחורי בהכ"נ דמצטרף בראיית פנים דהתם אינו עומד בבית בפ"ע אלא בחצר או ברחוב ולכן חשיבין כאילו עומד בבהכ"נ אבל לא בעומד בבית בפ"ע".

אלא שאנו מוסיפים, שכן הוא לא רק "בבית בפ"ע" כבעזרת נשים, אלא גם בחצר שנפרצה, דכיון שנעשו "שתי רשויות לכל דבר", הרי יש לזה דין כבית ומקום בפ"ע, ולכן לא יועיל בזה "רואים אלו א"ל".

יב.

ויש להביא מקור לסברא זו מדברי הרמב"ן בפסחים, וז"ל בחידושו למס' פסחים דף פה: "אמר רב יהודה אמר רב וכן לתפלה. פרש"י ז"ל העומד מן האגף ולפנים מצטרף לעשרה והעומד חוץ לפתח אינו מצטרף, ופליגא דר' יהושע בן לוי דאמר אפי' מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים, פי' לא פליג ר' יהושע בן לוי אלא על העומד שם כנגד הפתח בחצר קטנה שלפני הבית שהיה דינם להצטרף, כדאמרינן בשתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין, דקסבר רב יהודה דלת הפתח המפסיק בנתים ככותל שמפסיק בין שני בתים ואין מצטרפין, ורבי יהושע בן לוי [סבר] כיון דדירוי בית בחצר כבית אחד הוא וכיון שמקצתן רואין אלו את אלו מצטרפין, ואף על פי שהפתח עומד לסגור אין מחיצה של ברזל מפסקת בבית אחד, וכן נראה בשני בתים נמי העומדין תוך חלל הכותל מצטרפין, ואין האגף מפסיק בשביל הדלת שאין מחיצה של ברזל מפסקת, אבל העומד חוץ לכותל המפסיק בין שני הבתים אין מצטרפין דדיריין חלוקין אין מצטרפין לעולם. . למדנו ודאי לשתי בתים ושתי חצרות שאע"פ שפתוחות זו לזו מחיצתן מפסקת, הילכך לא מיתוקמא דר' יהושע בן לוי אלא בחלל

15) אמנם המחבר כן הביא הדין של "מקצתן בביהכ"נ ומקצתן בעזרה", כיון שהמחבר מעתיק ההלכות מהראשונים כמו שהם בלי טעמיהם, וכן הביא הדין של חצר שנפרצה בלי טעמיה, ולא כתב שבוה שנפרצה ונשארו פסים מכאן ומכאן "התחלקה הרשות" ו"נעשה כב' רשויות לכל דבר", ובמילא אין ללמוד מכאן הדין ב"מקצתן בביהכ"נ ומקצתן בעזרה", ולכן העתיק ב' הלכות אלו. אבל רבינו שהביא ההלכה של חצר שנפרצה עם ביאור טעמה, לא הוצרך כבר לבאר שבהלכה היא, ובפרט בהלכה של ב' בתים ובהלכה של ר"ה מפסקת - שבכל אלו אין מועיל "רואין אלו א"ל", ורק בג' המקרים האחרים מועיל "רואין אלו א"ל", כמבואר בפנים.

פתח או בקטנה שלפני הגדולה, לומר שהיחיד שבקטנה מצטרף לתשעה שבגדולה, אף על פי שהפתח מפסיק כשהוא נעול (שם) אין זה מחיצה והפתח כאלו נפרץ, שמחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים, אבל בשתי בתים ודאי אין מצטרפין לדברי הכל".

והיינו שבזה מבאר דעת ריב"ל, שכשמדובר בכמה דיורים בחצר, אע"פ שיש ביניהם "מחיצות" אין זה מפסיק ביניהם (גם כשאין בכל א' מהם י') ומצטרפים, אבל הדרים מחוץ לכותל של בית המפסיק ביניהם אינם יכולים להצטרף לעולם, אפי' כש"רואים זא"ז".

ורואים בדבריו שמחלק בין רשות חלוקה לגמרי כב' בתים, שבזה אין מועיל צירוף של רואים, משא"כ כשמדובר במחיצות שבתוך הבית עצמו. וזהו ע"ד המבואר בדברינו בדעת רבינו, שמחלק גם בין "רשויות חלוקים לגמרי", שבזה אין מועיל "רואים זא"ז", ובין מקרה שהגם שאינו אותו המקום שבפנים (כמו אחורי בהכ"נ או אפי' תיבה גבוה י' ורחב ד' בבהכ"נ), אבל הוא יכול להגרר אחריו כיון שאינו רשות "בפ"ע לכל דבר", שאינו סותר אותה, שבזה מועיל "רואים זא"ז". אלא שלרבינו והמחבר, הרי אפי' בבית אחד, כשיש מחיצה גמורה בין ב' חדרים הרי הם כב' בתים, ואפי' בחצר קטנה שנפרצה לגדולה אין מועיל "רואים אלו אלו", כיון שהם "רשויות חלוקות" (ורק מועיל שהקטנה נגררת בתר הגדולה).

וז"ל הרמב"ן בהמשך, שמחלק בדעת הירושלמי בין זימון לתפילה: "ואי קשיא לך הא דתנן בפרק שלשה שאכלו (ג' א') שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו מצטרפין לזימון ואם לאו לא אלא אלו מזמנין לעצמן ואלו מזמנין לעצמן, ואתמר בירושלמי ר' יונה ר' אבא בשם ר' זעירא לשני בתים נצרכא אמר ר"י והן שנכנסו בשעה ראשונה על מנת כן, דאלמא אפי' בשני בתים איכא צירוף, איכא למימר ההיא כיון שנכנסו מתחלה להיות רואין אלו את אלו ולהיות בחבורה אחת כגון שאמרו ניזיל ניכול נהמא אדוכתא פלן הוקבעו בכך לאכילה, אבל לענין תפלה בית אחד בעינן שאין בתפלה קביעות חבורה". (אלא שמהמשך דבריו נראה שכל זה הוא רק לירושלמי, אבל להבבלי אין לחלק בין זימון לתפילה, ולא יועיל "רואים זא"ז" גם בזימון)¹⁶.

16 וז"ל: "לי נראה שאין אותו הירושלמי הולך על דרך גמרתנו, שאם אין צירוף בשני בתים לעולם [אין בהם צירוף] בין לברכת זימון בין לתפלה וקדושה, והירושלמי עצמו לא נתברר לי, ששם אמרו אלין בני נשיא מה את עביד לון בבית אחד בשני בתים נאמר אם הי' דרכן לעבוד אלו על אלו מזמנין ואם לאו אין מזמנין, ומדקא מבעיא ליה אם הוא בבית אחד או בשני בתים משמע שיש חלוק ביניהם, וסוף דבר אנו אין לנו אלא משנה בבית אחד איכא צירוף בשני בתים לא, ומיהו מסתברא

והיוצא מדבריו, שמחלק מעין דברים הנ"ל (אלא באו"א קצת), שלזימון ישנו "קביעות חבורה" שנכנסו להצטרף להיות "בחבורה אחת" לאכול, ועוד, שנכנסו מתחילה "להיות רואין זא"ז" (והינו שזה גופא מענין הקביעות), ולכן מועיל "רואין זא"ז", אבל בתפילה – "אין בתפילה קביעות חבורה" (ונראה כוונתו, שכל מתפלל התפילה היא שלו, ויש לפלפל הרבה בזה, ואכמ"ל), ובוזה צריך שיהיו ב"בית אחד".

יג.

והנה לאחרי האריכות דידן, הרי בוודאי אנו מודעים שישנם אחרונים הלומדים באופן אחר, והיינו הפרי חדש בסי' דידן סי"ג, והפרמ"ג סקי"ב.

וז"ל הפר"ח סקי"ג: "במקום אחד. כתב הרשב"א בתשובה [ח"א] סימן צ"ו דכל שרואין זה את זה אפילו הם בב' בתים מצטרפין דומיא דזימון דתנן [ברכות נ, א] שתי חבורות שהיו אוכלת בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין. בית היינו בירה כדאיתא בירושלמי [שם פ"ז הלכה ה] עד כאן. והיינו דווקא בב' בתים, אבל בבית אחד אפילו אינן רואין זה את זה מצטרפין, מה שאין כן בזימון דאפילו בבית אחד בעינן רואין זה את זה. . ונקיטנן כדברי הרשב"א בתשובה [שם] דכל שרואין זה את זה מצטרפין, דהא חזינן להרא"ש ז"ל [הובא בטור ובב"י ד"ה ואם מקצתן] נמי דיילף מדין זימון דשליח צבור תוך הפתח מצרפן כן נראה לי".

ותוכן דבריו, שהרשב"א כותב שמועיל בתפילה אם רואים זא"ז, דומיא דזימון. אלא שיש חילוק בין צירוף י' לצירוף זימון לגבי בית א', שלענין י' מצטרפים אפי' אין רואים זא"ז, משא"כ לענין זימון אין מצטרפים כשאין רואים זא"ז. ויש לפסוק כהרשב"א, כיון שגם הרא"ש לומד מזימון לש"ץ לענין כשעומד תוך הפתח.

והיינו, שהפר"ח אינו מחלק בין ב' בתים חלוקים ובין ש"ץ העומד תוך הפתח, ובין צירוף י' לצירוף זימון בעניינים אלו, אע"פ שהוא עצמו מחלק בין זימון לי' בבית א' כשאין רואים זא"ז.

ובפמ"ג בא"א סקי"ב כותב: "וביניהם. עיין מ"א. וכן כתב הפרי חדש [אות יג] דבגמרא פסחים [פו ע"א] מוקי החלונות בבר שורא דשוה לקרקע הבית, הא לאו הכי לא, וכאן כתב אפילו גבוה כמה כו', שמע מינה ברואין תליא מלתא, שכל שרואין אלו את אלו מצטרפין אף בשני בתים, כבסימן קצ"ה בזימון. והביא הפרי חדש תשובת הרשב"א [ח"א סימן] צ"ו בזה, ועדיף מזימון, דהתם אף בבית וחדר אחד בעינן רואין זה את זה, וכאן בחדר אחד אין צריך רואין זה את זה. ומה שכתב המחבר סעיף ט"ו

דבית וחצר בין גדולה ובין קטנה דיורי בית בחצר לעולם, ותשעה בבית ואחד בחצר מצטרפין ואפילו בית קטן וחצר גדולה".

מקצתן בפנים וחויץ וש"ץ תוך הפתח מצרפן, כמו בסימן קצ"ה המברך על מפתן הבית דעל ידו הוה כרואין אלו את אלו, ולא דוקא ה' וה' הוא הדין רוב במקום אחד. ויראה דט' בבית הכנסת וש"ץ על המפתן בית הכנסת אין מצטרף, וזה מוכח מסעיף י"ז צבור בקטנה וש"ץ בגדולה אין [מוציאן], ולא אמרינן דהוה כרואין, ודווקא כשיש בכאן וכאן בני אדם והוא באמצע מצרפן, בסימן קצ"ה המברך על המפתן אם אין אנשים בבית אחר אין המברך מצטרף עמהם. וכן מה שכתוב שם רשות הרבים מפסקת אין מצטרף, הוא הדין כאן. ומה שכתב המחבר סעיף י"ז וי"ח וי"ט הכל מיירי באין רואין זה את זה, דברואין אפילו בשני בתים מצטרפין כבסימן קצ"ה בזימון, וכמו שכתב הפרי חדש כאן".

ותוכן דבריו: מביא מהפ"ח שמביא את הרשב"א ומפרשו ש"רואים זא"ז" מצטרפים אפי' בב' בתים, ותפילה עדיף מזימון לעניין שמועיל בבית א' אפי' אם אין רואין זא"ז. וכנראה יש בזה אריכות בדבריו בהמשך לדבריו הקודמים, דכיון שב"רואין אלו את אלו" אין הגבלות במקום הקבוצות, לכן נראה שלדבריו צריך לבאר דכוונת המחבר בהגבלות הנידונים בהלכות אלו (כשהש"ץ באמצע, וכשמקצתם בעזרה) הוא דוקא באין רואין זא"ז, וכפי שכתב להדיא בהמשך.

ואולי נראה שמבאר שמעלת הש"ץ באמצע מועיל לצרפם מחמת מעלתו (על דרך הסברא דדעתו מצרפם), על דרך שכשהמברך נמצא במפתן הדלת מצרפן להיות כ"רואים" להלכות זימון. ונראה שלענין תפילה הוי הצירוף לא מצד שנחשב כ"רואין אלו את אלו" (כיון שבתפילה א"צ לזה, כמבואר לעיל בפר"ח ובפמ"ג עצמו), אלא עניינו של הצירוף הוא בעצם עניינו ומעלתו, ועל דרך המובא במשנ"ב סקנ"ד: "דכיון שהוא ש"ץ כל אחד נותן דעתו עליו והוא מחברן יחד. . . ובאדם אחר שאינו ש"ץ אפילו הוא לבדו על מפתן הבית אינו מצטרף עמהם כדלעיל בסי"ג" (שכוח הש"ץ לצרפם הוא מחמת שכולם נותנים דעתם עליו). ולאידך, מדמה הלכות תפילה לזימון, שכשם שבזימון בהפסק רשות הרבים באמצע אין מצטרפים, הה"נ בתפילה.

ומסיק עוה"פ שבסעיפים יז-יט שבשו"ע (היינו ההלכות במקרים שמקצתן בגדולה ומקצתן בקטנה, מקצתן בבהכ"נ ומקצתן בעזרה, וש"ץ העומד בתיבה גבוהה) מדובר באין רואים אלו את אלו, כיון שברואים אלו את אלו א"צ לשום ענין אחר לצרפם, כיוון שעצם מה שרואים זא"ז מצרפם.

והמשנ"ב כותב בסי' נה ס"ק נו: "כתב הפמ"ג דההיא דסעיף י"ז וי"ח וי"ט מיירי בשאינן רואין זה את זה, דברואין זה את זה אפילו בשני בתים ממש מצטרפין דומיא דזימון לקמן בסי' קצ"ה, ויש מחמירין אפילו ברואין, ובמקום הדחק אפשר שיש להקל".

והנה, בעצם סברתם נראה, שסוברים שבכללות היכולת להצטרף בתפילה היא יותר "קלה" מאשר בזימון, כיון שאנו רואים שבתפילה מצטרפים בבית א' אפי' אין רואין זא"ז, משא"כ בזימון, וא"כ וודאי שברואים זא"ז (בב' בתים) יש להועיל בתפילה, במכ"ש ממה שמועיל בזימון (אלא שבפרט אחד סובר הפרמ"ג שאין מועיל אפי' בתפילה, והוא בהפסק ר"ה באמצע).

ואולי ההסברה בזה, דהנה בשביל שיהיה קביעות אחת צריך שיהיה "מקום אחד", וסוברים שבזימון יש יותר צורך להיות ב"מקום אחד" מבתפילה (לעשות "קביעות" אחד), ולכן אם מצינו ש"רואים אלו את אלו" מועיל לזימון גם בב' בתים, נמצא שע"י זה נחשב כאילו הוא "מקום אחד", ולכן מובן שגם לתפילה יועיל "רואים אלו את אלו" לעשותו כמקום אחד.

ומזה נראה שביארו כח הצירוף בעמידת הש"ץ, לא מחמת ראייתו אלו ואלו (שהרי דין זה הוא בכל העניינים, ואפי' בב' בתים, ומהו החידוש במקרים אלו, ולכן ביארו שמדובר כש"אין רואים אלו את אלו", ומ"מ מועיל) אלא מחמת דעתו ומעלתו שמצטרפם ביחד, שלכן דנו בשיטתו שלא יועיל עמידת אדם אחר, וכמ"ש המשנ"ב סקנ"ד שהבאנו לעיל: "ובאדם אחר שאינו ש"ץ אפילו הוא לבדו על מפתן הבית אינו מצטרף עמהם"¹⁷.

(17) הנה יש לציין ולהעיר, שהפר"ח והפרמ"ג למדו את דעת המחבר בשונה מבעל מחלוקתם, והיינו שלדעתם הרי בוודאי ובפשטות סובר המחבר שרואין אלו א"ל מועיל בכל ענין, ובמילא מוכרח שמה שהמחבר לא הזכיר כלל באף מההלכות את המקרה שרואין אלו אלו, הוא משום שבאמת מדובר באין רואין אלו את אלו, והצירוף הוא מחמת הש"ץ שמצטרף כולם, וכנ"ל שהוא מצד מה שכולם נותנים דעתם עליו, ואפשר גם שכיון שמוציאים י"ח הרי הוא כוללם כולם ומצטרפם. ולאידך לדוגמא, מהר"ש לנידאו שאינו סובר כלל ש"רואים אלו אלו" מועיל לצרף אותם כשהם במקומות אחרים, ומפרש שכמו"כ הוא שיטת המחבר עצמו, ולכן הוא מפרש שמה שהמחבר לא הזכיר אף פעם בכל הסעיפים "רואים אלו אלו" הוא משום שאינו סובר כן, ומה שמועיל "מראה פניו בחלון", הוא משום שמכניס עצמו לשם, כי החלון הוא חלק מהמקום (שלא כדברי רבינו), ולכן מה שמועיל צירוף הש"ץ הוא מחמת שכולם נגררים אחריו והוא נגרר אחריהם.

ונעתיק מדבריו: "ואנא מאן דאנא אמינא כי האדם יראה לעינים דמרחן הב"י לא ס"ל הכי שהרי לא הביא דברי הרשב"א הללו לא בב"י ולא בש"ע, ואם איתא דסבר לה מר כדעת הרשב"א איך ולמה דאשתמוטי הוא דאשתמיט מיניה דלא לאתויה, והלא מר ניהו רבה מלאכתו קבע ותורתו מאוסף לכל המחנות ולא שבק מר מידי דכתיבא בספרי הפוסקים ולא שייר אפי' חק אחד ואפי' לסברא יחידאה ומאי שייר דהאי שייר, ולא עוד אלא שדברי הרשב"א אלו הן נאמרין על התיבה שבבה"כ שהיא גבוהה עשרה ורחבה ארבעה ויש לה מחיצות גבוהות ונשאל נשאל כי על מה סמכו שיהא ש"צ עומד בה ומוציא את הרבים בתפלה ועונין אחריו קדיש וכל דבר שבקדושה, ועל זה השיב דשאני תיבה עם היותה גבוהה ורחבה ובעלת מחיצות לא לתשמיש בפני עצמה היא עומדת אלא לתשמיש בה"כ ורגלי בה"כ בתוכה, והאריך בטעם זה והביא ראיות יעו"ש. ותו קאמר בה טעמא אחרינא מסברא דנפשיה וז"ל עוד אני אומר שאפשר לומר שכל שרואין אלו את אלו כאלו הן בבית א' דמי ומצטרפין, ודומיא דזמון של ברכת המזון דנתן ב' חבורות שהיו בבית א' בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי

אמנם לדעת רבינו נראה ברור שהטעם להלכה זו שהש"ץ העומד בפתח מצרפם, הוא (לא מצד מעלתו ועניינו ושדעתו לצרפן), אלא הענין היחיד המועיל לצרף הוא מה שהוא "רואה אלו ואלו", כמבואר בסי"ז, ומדמה דין זה למקרה שמקצתן בחוץ ומקצתן בפנים ורואים אלו את אלו. וכן נראה מהמבואר בכת"י, שמבאר שמוכח שבמראה פניו בחלון א"צ שיכניס ראשו בפנים, כיון שענין הצירוף בזה הוא מחמת עצם הראיה, ומוכיח זה מההלכה בסט"ו, דהוא ההלכה של עמידת הש"ץ, דמזה ברור

אלו מצטרפות לזמון ולא קיימא בבית א' ממש דבית א' היינו בירה א' וכו', ומרן הביא דברי הרשב"א מ"ש בטעם הא' והשמיט לטעם הב', וכן בש"ע הביא לטעם הא' לבד, מוכח להדיא דלא ס"ל לטעם הב' שהרי שניהם בדבור אחד נאמרו בתשו' א' ואמאי כתביה לחדא ושביקה לאידך, אלא ודאי דמלתא דפשיטא היא דלא ס"ל לטעמא דרואין ואינם נראין בעיניו, וטעמא רבה איכא במלתא שהרי הרשב"א מאריה דשמעתא קאמר לה בתורת אפשר שכתב שאפשר לומר ואין דנין אפשר למסמך עלה לא להלכה ולא למעשה, וא"כ אף הרשב"א גופיה ס"ל מטין אתמר ואין מורין כן, ועוד שלא מצינו לאחד מן הראשונים ולא לאחרונים דקאמרי לה להא מלתא ואם איתא להא לא הוו שתקי מינה. ומה שהביא מדברי הרא"ש דיליף מדין זמון דש"ץ תוך הפתח מצרפן ע"כ, לעד"ן דיאנה ראייה דס"ל דברואין מצטרפין שהרי עיקרא דדינא דרואין השמיטו הרא"ש, אלא דס"ל דש"צ שאני שהוא נגרר אחרי הצבור וכמו שאמרו ש"צ בקטנה וצבור בגדולה מצטרפין וכיון שהוא נגרר אחריהם מצרפן, ואף שכתב מרן בב"י נראה שלמד כן מדין צרוף לזמון שאם המברך יושב על מפתן הבית הוא מצרפן, ע"כ לא למד כן אלא דוקא לגבי ש"צ לפי שהוא נגרר אחריהם ולא לשאר דינים. אלא שמצאתי להמ"א בדין הזמון סי' קצ"ה סק"ג על דין המברך יושב על מפתן הבית דהוא רואה אלו ואלו והו"ל כמקצתן רואין זא"ז עכ"ל, וזה מן התימה דא"כ מאי איריא מברך אפי' אחר נמי מאחד מן הב' כתות הוא מצרפן משום דהו"ל כמקצתן רואים, אלא הוא הדבר אשר דברנו דשאני מברך שהוא נגרר אחריהם ואף באין רואה הוא מצרפן, וה"ה והוא הטעם בש"צ.

ועוד ראייה שמרן לא ס"ל דסגי ברואין, שהרי כתב וז"ל ומשמע לי דהאי דחלונות ועובי הכותלים כלפנים כשראשו ורובו בחלון או על עובי הכותל הנראה בתוך הבית, ומצאתי שכתב רבינו הגדול מהר"י אבובה בשם גאון דמכניס ראשו בחלון מצטרף עמהם לענין עשרה ולא חלק בכך, וכ"כ בא"ח וז"ל כתב רבינו האי מי שעומד אחורי בה"כ וביניהם חלון אפי' גבוה כמה קומות אפי' אינו רחב ד' ומראה להם פניו משם מצטרף עמהם לעשרה עכ"ל, ואם איתא דס"ל למרן דסגי ברואין היכי משמע ליה מעיקרא דדינא דבעינן ראשו ורובו בחלון או על עובי הכותל הנראה בתוך הבית והלא סגי ליה ברואין, וגם למ"ש אח"כ בשם גאון דמכניס ראשו בחלון ומראה להם פניו משם מצטרף עמהם לעשרה והיינו מדין החלונות ועובי הכותלים כלפנים, והלא אף אי לא הוו כלפנים הא בראית פנים סגי, אלא ודאי דס"ל דלא מהני רואין ושאני חלונות ועובי הכותלים דמצד עצמן הוי כלפנים וכבית א' אלא דבעו נמי מראה פניו משם הרי לך בהדיא שהגאון וא"ח ומהרי"א ומרן כולהו ס"ל דלא סגי ברואין".

ולאידך דעת רבינו היא דיעה ממוצעת, שסובר שרואים אלו את אלו לפעמים כן מועיל לצירוף עשרה, והיינו כשאנים בב' רשויות נפרדות, אבל אין מועיל כשהם בב' רשויות חלוקות. וכמו"כ הוא בונה ומייסד זה בדברי הב"י עצמו, והוא מפרש שהגם שעובי החלון אינו כפנים, מ"מ, מועיל "מראה פניו בחלון" (לא משום שנחשב כפנים, אלא) משום שבזה מועיל "רואים אלו את אלו", וכמו"כ כשהש"ץ עומד בפתח ורואה אלו ואלו - הרי מצרפם על ידי ראייתו, וכן מפרש בכוננת המחבר עצמו. ובמילא מובן מה שהמחבר עצמו לא הזכיר שבחצר "רואים אלו את אלו" מועיל, שכן דעת רבינו בדעת המחבר ש"רואים אלו את אלו" לפעמים מועיל ולפעמים אינו מועיל.

שאינ ענין אחר המועיל לצרף בהלכה זו, אלא עצם המעלה שע"ז הוא כאילו "רואין אלו את אלו".

והנה גם מזה היה אפשר להוכיח כנ"ל, שלרבינו אין מדובר בסי"ז-יח כש"אין רואין אלו ואלו", ודלא דהפר"ח והפמ"ג, משום שהם הוכרחו לומר כן משום שברואים אלו ואלו אין שום שקו"ט, ועוד שבכל עניין מועיל להצטרף, ולכן הוכרחו לבאר שהתועלת הוא לא מצד הראיה. ומזה שרבינו מבאר להיפך, שהמעלה בסט"ו הוא רק מחמת הראיה, מזה משמע קצת שאין עצם הראיה מועיל בכל האופנים (דאם כן היה צריך לבאר שבעמידת הש"ץ המעלה הוא אפי' כשאין רואין זא"ז).

אלא שאפשר שאי"ז מוכרח, משום שאפי' היה מועיל "רואין זא"ז" בכל האופנים, עדיין הו"א שזהו דוקא כשיש מספר גדול הרואין אלו ואלו, משא"כ כשרק אחד רואה אלו ואלו, ולכן מחדש שגם בש"ץ מועיל משום שע"ז הוא כרואים אלו את אלו. והגם שלרבינו אינו מודגש כלל שהמעלה היא בכך שהרואה הוא השליח צבור דוקא, ומשמע שעצם המציאות שיש אחד הרואה אלו ואלו מועיל כאילו מקצם רואים אלו ואלו, מ"מ היה אפשר לומר שבזה גופא מתבאר חידוש, שההלכה של "רואים אלו ואלו" מספיק גם כשישנו אחד המחבר שניהם על ידי שרואים אלו ואלו¹⁸. וצ"ע.

אך מ"מ, גם אם לא נאמר שמדברי רבינו בדין ש"ץ העומד במפתן הבית מוכח שסובר ש"רואין אלו ואלו" אינו מועיל בכל האופנים, מ"מ ממה שהשמיט הדין ש"רואין אלו את אלו" מועיל במקצתן בעזרה וקצתן בבהכ"נ, ובחצר קטנה שנפרצה לגדולה (שבזה ישנו חידוש לומר שזה יועיל, יותר משאר המקרים שבהלכה זו), ולא כתב שההלכה שאינו מועיל הרוב בקטנה הוא דוקא כשאין רואין זא"ז – מוכח וברור שרבינו סובר שהדין שנפסק בהלכות אלו שאינם מצטרפים הוא גם כשרואים זא"ז, כנ"ל באריכות.

יד.

הנה לעיל כתבנו שמשמע קצת מדברי הפרמ"ג והפר"ח שנקטו שכשרואין זא"ז מועיל בתפילה, ואפי' בב' בתים, בק"ו ממה שמועיל לזימון. דהרי בזימון אינו מועיל כשאין רואין זא"ז כשיושבין בבית אחד, כמבואר במשנה ברכות נ ע"א בב' חבורות

18) כמו"כ יש לדון בסגנון רבינו בביאור ההלכה בסכ"א בתיבת הש"ץ, שאינו מבאר שהוא משום המעלה של הש"ץ שיועיל אפי' אינם רואין זא"ז, שמוזה משמע שאינו סובר שכשמדובר ברואין זא"ז אין כלל שקו"ט שהרי מועיל אפי' בב' בתים, כפי מה שמשמע מהפרמ"ג. אבל לכאורה אין להוכיח כן מדברי רבינו, שהרי היה אפשר לומר שדן בזה כיון שהרשב"א דן בענין זה, ובוזה כתב ש"אפשר" שמצטרף כשרואין משום שזה מועיל אפי' בב' בתים, לכן העתיקו רבינו בענין זה. אבל סו"ס כיון שלא העתיקו רבינו (וגם הרשב"א עצמו לא כתב) שמועיל אפי' בב' בתים, כפי שכתב הפר"ח, והשמיטו לגמרי בפרט בהלכות שכתבם באמצע, מזה מוכח שאינו סובר שמועיל בעניינים אלו.

האוכלין ואין רואים זא"ז שאין מצטרפין, ואפי' בבית א', ואילו לענין תפילה הרי בוודאי מצטרפין כשהם בבית אחד אפי' אין רואים זא"ז, וא"כ נאמר ק"ו, שכיון שכשרואין זא"ז מועיל לזימון אפי' בב' בתים, כ"ש שיועיל לענין תפילה.

אמנם לכאור' לפי דברינו לעיל י"ל שאין זה קל וחומר, כיון שבאמת ההגדרה של צירוף בזימון שונה מההגדרה מצירוף תפילה, דיש להם הגדרות שונות מה נדרש בשביל שיצטרפו, וא"כ נמצא שאפשר שיש בזה מה שאין בזה, ויש חומר וקולא לכל אחד.

דהנה, לענין תפלה הרי עיקר ענין הצירוף הוא בזה שצריך שהם ייהיו נמצאים כולם במקום אחד, כנ"ל (בדברי הטוש"ע ובדברי רבינו), משא"כ לענין הצירוף לזימון הרי זה תלוי בעיקר במה שהם יישבו ו"נקבעו" בישיבה וקביעות אחת, והיינו שנקבעו לאכול ביחד.

וא"כ מובן שכאשר "רואים זא"ז" ונקבעו יחד לעשות אותו דבר אבל אינם נמצאים במקום ובית אחד, ואפי' כשנמצאים ב"רשויות חלוקות לכל דבר" – לענין זימון מובן שמועיל צירופם, שהרי סוף סוף "נקבעו באותו עסק" ביחד, ומספיק מה ש"רואים זה את זה" להיחשב שנקבעו באותו עסק, למרות שהמקום שונה, ואפי' ברשויות אחרות, כי הראיה מועילה לצרף שהקביעות תחשב כקביעות אחידה ומצטרפים לזימון.

משא"כ לענין תפילה, כיון שצירופם תלוי במה שהם נמצאים ביחד, ("ונקדשתי בתוך בני ישראל"), שהם עדה ועשרה מישראל (שאו השכינה שורה ביניהם), אין זה תלוי בעיסוקם באותה שעה שכולם צריכים לעסוק באותו דבר, אלא בעצם מה שהם נמצאים ב"מקום אחד", דאז דוקא מתהווה מציאות של עדה, ולכן אם נמצאים במקומות חלוקים לגמרי אינם יכולים להצטרף, ואפי' אם "רואים זה א"ז", כיון שחסר עיקר המצרף, והוא שיהיו נמצאים במקום אחד, וכיון שהם נמצאים במקומות חלוקים, אין מה ש"רואים זא"ז" יכול להחשיבם כאילו אכן "נמצאים בבית אחד" (ורק במקרה שכמה מהם נמצאים במקום אחד, והאחרים, למרות שאין נמצאים ממש באותו מקום, נמצאים במקום כזה שאינו מקום חלוק לגמרי, לכן על ידי ראייתם זא"ז מועיל שיוכל להיחשב כאילו נמצאים "בבית אחד" ממש, כנ"ל).

ולאידך, אם נמצאים באותו מקום, בבית אחד, אבל אינם עסוקים באותו ענין ממש, הרי לענין תפלה יצטרפו ואפי' אין רואים זא"ז, משא"כ לענין זימון, הרי למרות שנמצאים באותו בית, אבל אם אוכלים בב' חבורות ואין רואים זא"ז, מבואר במשנה בברכות שאין מצטרפין, כיון שאינם "קבועים" באותו קביעות ממש. והביאור כנ"ל, דלענין תפילה, כיון שעיקר הצטרפותם תלוי במקומם, לכן כיון שנמצאים בבית אחד,

אין נוגע אם "נקבעו" יחד באותו קביעות, אם כולם עוסקים באותו עסק. ולכן מועיל לצרפם אפי' "אין רואים זא"ז", דכיון שסו"ס נמצאים כולם "במקום אחד" ממש, אין העדר קביעותם ממעט מהיותם נמצאים באותו מקום, ומצטרפים ל'.

משא"כ לענין זימון, כיון שעיקר הצטרפותם תלוי ב"ישיבה" ו"קביעות" יחד, לכן אין מספיק מה שנמצאים ב"מקום אחד", אלא צריך שיהיה להם "קביעות" אחד, ואם אוכלים ב"ב' חבורות" חסר בקביעות זו, ולכן (אם רואים זא"ז, הרי זה עצמו מהווה "קביעות וישיבה" אחת, אבל) אם אין רואים זא"ז אין זה נחשב ל"קביעות" ו"ישיבה" אחת¹⁹.

טו.

והנה בכללות יש להקשות אשיתת הפר"ח ופרמ"ג שפירשו כוונת השו"ע שכל מה שכתבו בסי"ז-יט אינו מדובר ב"רואין זא"ז דמלבד הדוחק שבעצם הדבר, וכפי שהדגיש החיד"א במחזיק ברכה סי' נה אות דדחיקא מילתא לוקמי דין מן האגף ולחוץ ודין ט בגדולה וכו' באין רואין וכן צריך לאוקומי דין עזרת בית הכנסת שכתב רבינו ירוחם ופסקו מרן בסמוך דין י"ח דמיירי שאינן רואין זה את זה וכל זה דוחק דארחא דמילתא דמן האגף ולחוץ באין רואין ובעזרה וכיוצא רואין זה את זה".

(ובנוסף על זה, שבכל הלכות אלו לא הזכיר המחבר אפי' פעם שכש"רואין זא"ז" יועיל להצטרף, והול"ל כן להדיא דמה שנפסק בשו"ע הוא רק כשאינם רואים זא"ז²⁰).

19) ולכאו' יש להוסיף, דהגם שאיתא במשנה להדיא שכשאוכלים בב' חבורות ואין רואים זא"ז אין מצטרפים לזימון, עדיין יל"ע מה הדין בחבורה א' (שנקבעו בהסיבה, או בשולחן או במפה אחת) שאין רואים זא"ז, דבפשטות נראה שבוה מצטרפים, דאל"כ הו"ל להמשנה והשו"ע לפרש כן להדיא, ואם כן נראה ברור, שאין ה"ראיה" עיקר המצרף אלא "הקביעות", ולכן מצטרפין כשאוכלים בחבורה אחד גם כשאין רואים זא"ז. וא"כ ברור שמה ש"רואים זא"ז" מועיל בב' חבורות הוא משום שע"י הראיה נעשה קביעות יתירה המועיל לענין שיצטרפו למרות שאוכלים בב' חבורות, אבל כשאוכלים בחבורה אחת, ישנו בוה עיקר ענין הקביעות ואין צורך לדבר אחר שיוסיף בוה קביעות כדי שיצטרפו. אבל ראה בערוך השולחן סי' קצה ס"א: "ואמרינן בירושלמי [פ"ז הל' ה'] לשתי בתים נצרכה כלומר דעל בית אחד לא שייך לומר בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו דבבית אחד הלא כולן רואין זא"ז אלא וודאי דאין חילוק בין בית אחד לשני בתים", שמפרש שההכרח של הירושלמי שמדובר אפי' בב' בתים הוא כיון שבבית אחד לא היה שייך הציור של "אין רואין זא"ז".

20) אלא שגם לפי דברינו בשיטת אדה"ז דחוק לפרש כן גם בדעת המחבר, כיון שבהלכה דסי"ט שהוא ההלכה שמקורה מדברי הרשב"א סי' צו העתיק רק סברא הראשונה של הרשב"א, שמצטרף מחמת שהתיבה בטילה לבהכ"נ, ולא הזכיר שמועיל גם משום ש"רואין זא"ז", ומזה נראה לכאורה שאינו סובר כלל מסברא זו, שלכן לא כתבה כלל, ואולי מטעם שכתב המחזיק ברכה שם ועוד, שהיסס בוה מחמת שהרשב"א עצמו כתבה רק בלשון "אפשר", אבל אם נפרש כן ימצא שאינו סובר מהיתר הציורף שע"י "רואים", דלא כפי' רבינו שאכן מועיל בציורים של מראה פניו לבהכ"נ כשנמצא אחורי בהכ"נ, ותיבה בבהכ"נ, וש"ץ עומד בפתח בהכ"נ.

הנה בר מן דין לענ"ד קשה מאוד (ובפשטות הוי כמו "אי אפשר") להעמיס כוונה זו בדברי המחבר, אחר שהקדים בתחילת הלכות אלו בסי"ג, וז"ל: "צריך שיהיו כל העשרה במקום אחד ושליח צבור עמהם", והיאך כותב כן באם סובר שאכן יכולים להצטרף בכל עניין כש"רואים זא"ז", דאז אין צריך שיהיו ב"מקום אחד", והו"ל לכתוב: "צריך שיהיו כל העשרה במקום אחד או שיהיו רואין זא"ז". ובמיוחד שבסעיף זה עצמו כותב ההלכה: "העומד בתוך הפתח מן האגף ולחוץ . . . כלחוץ", אשר לפי דברי המפרשים הנ"ל הוא רק כשאין רואין זא"ז, א"כ הו"ל לכתוב בתחילת הלכה זו אודות הצירוף ד"רואין".

ובדא"ג יש להזכיר דברי החיד"א במחזיק ברכה, דמצד אחד כתב כנ"ל שנראה יותר כשיטת השיירי כנה"ג (שאינו סובר כמטה יוסף ופר"ח) הסובר שאין מצטרפים, (ולעיל הבאנו שהוא מאריך להקשות אשיטות המקילים), ומ"מ כתב אח"כ בסק"י: "אם העומדים בואראנדאדו הנזכר וכן העומדים בעזרת נשים אינו בנקל להם לרדת לבהכ"נ או לת"ת ומשתדלים להראות להם פניהם מלמעלה נראה דיש לבמוך בזה על הרב בית דוד דכפי מה שכתבתי לעיל מוכרח לחלק מדין חלון דסגי במראה פניו לדינים הנזכרים כחילוק מהריק"ש דמן האגף יכול ליכנס בלא טורח כנזכר והכא אם יש להם איזה סיבה קלה שהוא טורח קצת ומשתדלים להראות פניהם נראה דמצטרפין דהו"ל כמראה פניו מן החלון והנה עמנו מהריק"ש והרב בית דוד ומהרימ"ט לפי מ"ש בשמו הרב בית דוד והפר"ח והרב מטה יוסף וכי האי גונא יש לדון דמצטרפין במראה פניו מן החלון ולפי האמור לעיל גם דעת מרן הכי".

ובס"ק יא כותב: "בלאזאריטו שנוהגים בערים האל אם יש ב' כתות שם שאינם יכולים ליגע זה בזה ויש ששה בבית א' וד' בבית אחר והם חלוקים במספרם כמשפט שמעתי מרב אחד אהובינו נר"ו שנסתפק הן בעודנו שם אם הד' יכולים להיות לפני פתח הבית ויצטרפו לעשרה כיון שרואים זה את זה או אינם מצטרפים ולי ההדיוט נראה לפי מה שכתבנו דמצטרפים דהרי אלו אינם יכולים לבא בבית והשומר עמם

אבל נראה לומר כמ"ש רבינו בכת"י, דכ"מ בהדיא בסט"ו בשו"ע (דהוא דין של הש"ץ העומד בפתח), שזבזה פי' המג"א שכוונתו ללמוד מזימון ששם מועיל ראית המברך העומד במפתן ורואה אלו ואלו (והיינו שלדעתו אין סברא אחרת לפרש עניין הצירוף הזה, לולא מה ש"רואה אלו ואלו"), וכמו"כ מוכח מהלכה שכשעומד אחורי בהכ"נ "ומראה פניו להם" (ואינו מתנה שיכניס פניו לפנים), מזה מוכח שבשני ציורים הללו סובר ש"רואים זא"ז", וא"כ מוכרח לפרש שאכן בציורים מסויימים סובר ש"רואים" מועיל לצירוף, אלא שבציור של תיבה בבהכ"נ אולי אפשר שלא ברור להב"י אם מועיל "רואים זא"ז", ולא מחמת שמסתפק בכללות כח הצירוף שע"י הראיה לתפילה, אלא משום שאפשר שתיבה גריעא מב' ציורים דלעיל בזה שהוא "רשות בפ"ע" לענין ההלכה של עמידה בפני הס"ת, לכן אולי בזה גופא מסתפק הרשב"א אם מועיל "רואים" בציור זה, כפי שאין מועיל בב' בתי וב' חדרים שיש ביניהם מחיצה ואפי' חצר שנפרצה, שלכן בזה אין הב"י סובר מטעם זה (אלא שהמג"א ורבינו לא פסקו כמותו בזה). וצ"ע.

בשדה לפני הפתח וגם אשר בבית לא יוכלו לצאת חוץ כי המקום צר בחוץ וגם הוא מעבר לרבים ובכי האי גונא דאינם יכולים להיות בחד מטעם המלך ושרי המדינות וכבר השתדלו אלו הד' לבא נגד הפתח ומראים להם פניה הו"ל כמראה פניו דרך חלון דמצטרף והכא נמי דכוותא וכל שכן הוא כי לא אפשר בשום פנים להיות יחד ולא קרב זה אל זה וכיון דאיכא כמה פוסקים נראה לסמוך עליהם ולא יתבטלו מ' יום מלהתפלל בצבור ולא ישמעו קדיש וקדושה ומה גם כי אפי' בואראנדאדו ועזרת נשים כתבנו בעניותנו דכל שהוא טורח קצת לירד לבהכ"נ והם מראים להם פנים יש לסמוך לומר דמצטרפים וכמש"ל וכ"ש וק"ו בנדון זה".

ולכאורה שיטתו צריכה ביאור, שהרי אם סובר שאין "רואים אלו א"ל" מועיל, מה מועיל כשאינו יכול לרדת בקל, או אפי' אינו יכול לבוא כלל (וכנראה גם השערי תשובה בסי' דידן סק"ט הרגיש בזה).

ונראה, שבזה בונה יסודו בדברי הרב בית דוד ומהריק"ש, דאם באמת היה רצונו לבוא ולהשתתף עם השאר במקומם, אלא שמפני טירחא אינו נכנס (ובפרט סיבה חזקה יותר, ובפרט כשא"א) בפועל, אז מועיל במה ש"מראה להם פנים", והיינו שמראה שבאמת רצונו ומחשבתו להיות נמצא שם, ובזה כנראה מבארים ההלכה של "מראה פנים מהחלון" שמועיל. וממילא יוצא שבכללות אינו סובר כהמטה יוסף והפר"ח להתיר בכל ענין אם "רואים זא"ז", אלא רק כשבאמת רוצה להיכנס ומפני סיבה של טירחא וכו' אינו נכנס. ואפשר שלדעתו "רואים אלו אלו" עניינו (לא עצם היכולת לראות אלו אלו גרידא, אלא) שכשהם בב' מקומות ומראים פנים זל"ז, הרי הם מורים שבעצם הם רוצים להצטרף, ומה שאינם באים בפועל לאותו מקום הוא רק מחמת הטירחא ואי היכולת שבזה.

טז.

הנה כתב השו"ע בסי' קצה ס"א: "ויש מי שאומר שאם רשות הרבים מפסקת בין שני הבתים, אינם מצטרפין בשום ענין". והט"ז סק"ב מוסיף: "נראה דלאו דוקא רה"ר ממש שהוא רחב י"ו אמות, אלא אפי' שביל היחיד מפסיק ביניהם, כדתנן ריש פאה ומייתי לה בחזקת הבתים דף נ"ה דזה מפסיק בין הרשויות לפאה ולשבת, וא"כ ה"ה נמי כאן דחד טעמא הוא עם רה"ר".

והנה הפרמ"ג שהובא לעיל כתב שההלכה שכתב השו"ע לענין זימון, הה"נ לענין תפילה, שבזה לא יועיל "רואין אלו את אלו" כשהם בב' צידי רה"ר. ולכאורה נמצא לפי סברתו, שאע"פ שלדעתו רואים אלו את אלו מועיל לצרף אפי' הנמצאים בב'

בתים להיות כאילו עומדים "במקום אחד", אעפ"כ אין זה מועיל לענין חילוק רשויות בין העשרה, דבזה ישנו הפסק יותר, ואין להחשיבם כאילו הם במקום אחד.²¹

ובפשטות יוצא, שלפי דברינו דלשיטת אדמה"ז אין מועיל בתפילה רואים אלו א"ל בב' בתים, א"כ בוודאי ובוודאי שלא יועיל ברשות המפסיקה ביניהם, שהוא רשות (בפרט אם הוא רשות דאורייתא) גמור, שחלוק יותר ממה שחלוק חצר קטנה שנפרצה מחצר גדולה הסמוכה אליה.

ובפרט, שהגם שבשו"ע שם הובא הלכה זו בשם "יש מי שאומר", אמנם רבינו שם כתב בסתם: "ב' חבורות שאוכלות . . . או בב' בתים שאין דרך²² הרבים מפסקת ביניהם, אם מקצתן רואים אלו א"ל...". שברור מדבריו שאם דרך הרבים מפסקת אין מצטרפים.

ואין להוכיח ממה שלא הביא הלכה זו (דבהפסק רה"ר לא מועיל "רואין") בסי' נה, כיון (שנוסף לכך שבכלל קשה להוכיח ממה שהוא משמיט בסי' מסויים מה שנידון בסי' אחר, למרות שהדברים המדוברים שם מלמדים למה שנידון כאן, ובמיוחד שלא הובאו דברים אלו להדיא בהנו"כ הקודמים בסי' דידן, הנה בנוסף לזה, אין זה נוגע לכאן כיון) שלא הוצרך לפרש כלל הלכה זו, דכיון שכבר הביא להדיא שגם (בציור פחות מזו) בחצר קטנה שנפרצה לגדולה אין הגדולה נגררת בתר הקטנה, ואין מצטרפין בענין זה, והשמיט בזה מלומר ש"שכשרואין זא"ז" מצטרפין, למרות שבסעיף הקודם (ש"ץ באמצע בין הנמצאים בפנים והנמצאים בחוץ) כן הביא שזה

21) ומה ששם מוצאים הלכה שמועיל גם היכא שרשות הרבים מפסקת, וכמ"ש הט"ז בסי' תצה סק"ג: "בשום ענין. נראה דיש ענין שאין רה"ר מפסיק דהיינו מ"ש הטור בשם הרא"ש כאן בבני החופה שנתחלקו לחבורות שכולן חשובות כאחד אפי' אין השמש מצרפן כיון שאוכלין מסעודה שתקנו לחופה דבזה אין הדבר תלוי ברשויות כלל ומ"ה כשמביא בש"ע בא"ע ס' ס"א דין זה לא זכר שם לחלק מענין הפסק רה"ר". ולכאור' הכוונה להמבואר בסי' סב: "בני החופה שנתחלקו לחבורות, אפילו אם אכלו בבתים שאינם פתוחים למקום שהחתן אוכל, כולם מברכין ברכת חתנים; לא מבעיא אם השמש מצרפן, אלא אפילו אין השמש מצרפן, כיון שהתחילו לאכול אותם שבשאר בתים כשהתחילו אותם של בני החופה, כלם חשובים כאחד לברך ברכת חתנים, כיון שאוכלים מסעודה שהתקינו לחופה" (אבל עיין בפרמ"ג שם שאין זה אלא לענין ברכות החופה ולא לזימון), והוא משום ש"אוכלים מסעודה שהתקינו לחופה" שישנו קביעות בעצם מהות הענין שלשמו נכנסו והצטרפו ואין שייך בה הפסק, כיון שיש איחוד וצירוף בעצם עניין המדובר, אבל בדבר אחר שהגם שמצטרפים ומתאחדים, אין האיחוד במה שהם עושים אותו דבר, אלא שכל אחד מתפלל או עונה דבר שבקדושה, אלא שעושים ביחד במקום אחד שהצטרפו ביחד, וכן בזימון, הגם שאוכלים מאותו שנותן המאכל, מ"מ, אין האחדות נוקבת לעצם המאכל (וכ"א אוכל לעצמו), אבל בחתונה הרי הם אוכלים כ"א לעצמם, אבל האיחוד והצירוף הוא מה שכולם ביחד יוצרים קבלת פני החתן והכלה, וזה אחדות עמוקה יותר שאין שייך בה הפסק מקום. ואכמ"ל בזה עוד.

22) ויש להעיר משינוי הלשון "דרך" במקום "רשות". וראה רשב"ם ב"ב קד ע"ב ד"ה אמת המים

מועיל, הרי מוכח מזה שאין מועיל "רואין" בהפסק רה"ר מטעם המבואר בסעיף זה, משום שמדובר "בב' רשויות לכל דבר", ולכן לא הביא הדין של ב' בתים (המדובר בהל' זימון כנ"ל, כיון שממילא מובן שאינו מועיל מק"ו שאינו מועיל בחצר שנפרצה).

וכנ"ל בארוכה, שאין זה רק "השמטה" מה שלא חילק שיועיל "רואין" בחצר שנפרצה, אלא מהמשך ההלכה הויא כאילו כתב להדיא שאינו מועיל שום צירוף בענין זה, ואפי' רואין זא"ז, א"כ מובן שעד"ז וכ"ש וק"ו, שלענין רשות הרבים מפסקת, שאפילו בהלכות זימון הרי"ז מפסיק, הרי בוודאי ובוודאי שלא יועיל "רואין זא"ז".

יז.

עוד אחת נשאר לנו לדון, דהנה מצינו בענין צירוף לזימון וקביעות לברכת המוציא, שדנו בצירוף כזה: איתא בשו"ע או"ח סי' קסז סי"ב: "אם היו רוכבים ואמרו נאכל, אף על פי שכל אחד אוכל מכרו, שלא ירדו מהבהמות, מצטרפין כיון שעמדו במקום אחד"²³. היינו שעצם עמידה כזו מועילה שהם יצטרפו כשנקבעו לאכול כולם ביחד אע"פ שרוכבים ע"ג בהמות שונות.

וכתב המג"א שם בסקכ"ז: "והולכים לא. פי' לא מהני אמירה וכ"מ בגמ'". וכ"כ רבינו בסי' קס"ז סט"ז: "ואפילו היה כל אחד רוכב על בהמתו ואוכל מכרו כיון שעמדו במקום אחד נקבעו יחד אף על פי שלא ירדו מהבהמות. . משא"כ ברוכבים שאף שהם יושבים הרי כל אחד הוא רוכב בפני עצמו".

ויל"ע מה הדין לענין צירוף י' במקרה כזה.

ולכאורה הדבר תלוי בהנ"ל. דלפי שיטת הפר"ח והפרמ"ג לכאורה הדבר מועיל, במכ"ש ממה שמועיל לענין זימון (וברכת המוציא) כיון שעמידה (ואמירה) במקום אחד עושה קביעות כאילו הם במקום אחד, אע"פ שהם ברשות אחרת, הה"נ לענין צירוף י'.

אבל לשיטת רבינו כמבואר לעיל, לכאורה יוצא שכיון שנתבאר דכאשר הם נמצאים כ"א ברשות נפרדת אינו מועיל "רואים אלו אלו" לעשותם כאילו הם במקום אחד (כיון שהם ברשויות נפרדות וחלוקות), ורק לענין זימון דעניינה הוא "קביעות" באכילה, וא"צ מקום אחד, כשהם נקבעים בענין האכילה הוי קביעות ומצטרפים, א"כ

23 ומסיק שם: "אבל אם היו אוכלים הולכים, ואם היו אוכלים בשדה מפוזרים ומפורדים, אף על פי שאוכלים כולם בשעה אחת ומכרו אחד, כיון שלא קבעו מקום, ואוכלים מפוזרים, אינם מצטרפין".

הה"נ כשהם נמצאים בבהמה נפרדת, ובפרט במכונית נפרדת שיש לה מחיצות גבוה
י' ורוחב ד' דהיא מציאות נפרדת בפ"ע, הנה בזה לא יועיל עמידה ועיכוב להצטרף
שיהיו נחשבים כאילו הם במקום א', כיון שהם נמצאים ברשויות חלוקות ושונות.



חיוב נשים בזכירת יצי"מ לשיטת אדה"ז

הרב שמואל שי' זאיאנץ

ר"מ בישיבה ומח"ס 'יסודי השולחן וזיקוקי אורותיו'

א.

כתב רבינו בשולחנו סי' ע ס"א: "מכל מקום חייבין בזכירת יציאת מצרים שהוא מצות עשה שלא הזמן גרמא שמצותה ביום ובלילה לפיכך יש להם לברך הברכה שנתקנה על יציאת מצרים שהוא אמת ויציב וכיון שהם חייבים בתפלת י"ח כמו שיתבאר בסי' [ק"ו] יש להם ג"כ לסמוך גאולה לתפלה (א) (ואם רצו לברך גם שאר ברכות של קריאת שמע וגם פסוקי דזמרה וברכותיה הרשות בידם)".

(ויסודו מהמג"א סק"א: "אך נ"ל דמ"מ מחוייבים לומר אמת ויציב דזכירות י"מ הוא דאוריית' כמ"ש סי' ס"ו וא"כ צריכי' לסמוך גאולה לתפלה").

(תו"ד: א) זכירת יצי"מ הוא מ"ע שאין הזמ"ג (משום שחיובו כולל כל הזמנים, (כל) היום (וכל) הלילה), ולכן נשים ג"כ חייבות במצוה זו. (ב) מטעם זה מחוייבות ג"כ לומר אמת ויציב, שהיא הברכה שנתקנה למצוה זו. (ג) וכיוון שכבר מחוייבות בברכה זו, וגם מחוייבות בתפילה, לכן מחוייבות להסמיך גאולה לתפילה.

(שיטה זו שונה משיטת הפרמ"ג בא"א שם סק"א, וז"ל: "ומה שכתב [המ"א] דיציאת מצרים מחוייבין, בסימן ס"ז [אשל אברהם ד"ה מה] כתבתי דיציאת מצרים בלילה י"ל דרבנן [ואסמכתא], ולפי זה נשים מדרבנן רק חייבין ביציאת מצרים, יע"ש. עיין מה שאכתוב לקמן". היינו שלדעתו חובת הנשים במצוה זו אינה אלא מדרבנן.

וישנה עוד שיטה, והיא שיטת השאג"א סי' יג, דאפי' אם המצוה מה"ת ביום ובלילה מ"מ הנשים פטורות, מטעם הזכרה דיום היא מצוה בפני עצמה ואם לא הזכיר ביום א"צ להזכיר הזכרה זו בלילה, ומה שמזכיר בלילה היא מצוה בפני עצמה).

ולכאורה מפשטות דברי כולם נראה שאין החיוב על עצם קריאת פרשת ויאמר אלא על אמת ויציב, והוא כל מה שכותב המג"א שיש להם חיוב לומר "אמת ויציב" (משום הטעם דזכירת יצי"מ דאורייתא). וכ"ה לכאורה גם פשטות לשון רבינו, שחיובן הוא רק בהברכה שנתקנה על יציאת מצרים, ועל זה הן מחוייבות.

אבל לכאורה כד דייקת יותר, נראה דלשון אדה"ז שונה: שהחיוב העיקרי הוא להזכיר יצי"מ ביום וגם בלילה, אלא ש"לפיכך" יש להם לברך הברכה שנתקנה על

יצי"מ. דמזה אולי יש מקום לומר, דאפשר לפרש כוונתו שבנוסף על עצם חיוב הזכירה יש להם גם לברך אמת ויציב, שהיא הברכה שנתקנה לזה, ומסגנון לשונו נראה שאמת ויציב עניין חיובו לנשים הוא לקיים גם חובת תקנת חכמים לומר הברכה על יצי"מ, וא"כ ניתן לומר שיש מקום לחייבם לומר גם "ויאמר", כיוון שגם זה נתקן על ידי החכמים (גם) לקיום מצות זכירת יצי"מ. והגם שרבינו לא כתבו בפירוש, אולי יש מקום לומר שהשאיר מקום פתוח לאפשרויות שאכן יש להן לומר כן, ובפרט כפי שנבאר במה שכתב רבינו במק"א, וכדלהלן, שעניין פרשת ויאמר ואמת ויציב הם דבר אחד, שלכן יש אפשרויות שאכן הנשים מחוייבות גם לומר פרשת ויאמר.

ב.

ויש לייסד עניין זה, דהנה יסוד דברי המג"א ורבינו על חובת אמת ויציב שקשור עם מצות זכירת יצי"מ, הוא במס' ברכות כא ע"א. וז"ל הגמ' שם: "אמר רב יהודה ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא אינו חוזר וקורא, ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר חוזר ואומר אמת ויציב, מאי טעמא, קריאת שמע דרבנן אמת ויציב דאורייתא". ובהמשך איתא: "תנן בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה, ועל המזון מברך לאחרי וינו מברך לפניו, ואי סלקא דעתך אמת ויציב דאורייתא לברוך לאחריה, מאי טעמא מברך, אי משום יציאת מצרים הא אדכר ליה בקריאת שמע, ונימא הא ולא לבעי הא, קריאת שמע עדיפא דאית בה תרת".

וז"ל רש"י שם: "אמת ויציב דאורייתא היא – שמזכיר בה יציאת מצרים, דחיובא דאורייתא היא, דכתיב למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים (דברים ט"ז). דאית בה תרת – יציאת מצרים ומלכות שמים".

(1) הנה בעניין זה (דיש מעלה באמירת ויאמר מחמת שיש "תרת" יצי"מ וקבעומו"ש, יש לציין שמלבד המעלה שיש בכ"א מהם, נראה ששניהם קשורים זל"ז, ונביא ב' ביאורים, א' המובא בשם הגר"ח, וא' המבואר בספר תניא קדישא.

א. מובא בשם הגר"ח, ונעתיק מדברי רשימות שיעורים מהגריי"ד סולאוויטשיק על מס' ברכות שם: "והנה הקשו האחרונים (עיין במנחת חינוך מצוה כ"א, ובצל"ח דף יב ב ד"ה מזכירין וכו', ובפרי מגדים בהקדמה לאו"ח) אמאי השמיט הרמב"ם במנין המצוות את מצות זכירת יציאת מצרים בכל יום אף על פי שהביאו בהלכות קריאת שמע (פ"א ה"ג) וז"ל ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובליילה שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך עכ"ל. ותירץ הגר"ח זצ"ל דהרמב"ם סובר שמצות זכירת יציאת מצרים אינה חובה וקיום בפני עצמה אלא דמהווה קיום וחלק דמצות קבלת עול מלכות שמים והוי חלק ממצות ק"ש, דיש דין מסוים שיקבל עול מלכות שמים ע"י זכירת יציאת מצרים. ויסוד לזה הוא מהגמרא במס' ר"ה (דף לב א) "מנין שאומרים מלכות, תניא רבי אומר אני ה' אלוקיכם ובחודש השביעי זו מלכות", ומבואר דאמירת אני ה' אלוקיכם מהווה קיום קבלת עול מלכות שמים. ולפי"ז נראה דאמירת "אני ה' אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלוקים אני ה' אלוקיכם" בסוף פרשת ויאמר מהווה קבלת עול מלכות שמים ע"י זכירת יציאת מצרים. ולכן השמיט הרמב"ם במנין המצוות את מצות זכירת יציאת מצרים

דנמצא, דאכן בעצם אמירת אמת ויציב מקיים מצוה דאורייתא של זכירת יצי"מ, אבל לאידך מתבאר מההלכה דבעל קרי דלמרות מעלת עניין הברכה של אמת ויציב (שלכן הקשה הגמ' שיאמר אמת ויציב ולא יצטרך לומר פרשת ויאמר), דמשמע מזה שזה מעלה אפי' לגבי אמירת ויאמר, ומ"מ תי' הגמ' שיאמר ויאמר משום שיש בזה גם המעלה של קבלת עומ"ש.

וא"כ אולי יש לדקדק, דגם לעניין חובת הנשים לקיים מצות זכירת יצי"מ, דעצם החיוב עדיף שיתקיים באמירת ויאמר יותר מברכת אמת ויציב, כיוון שבזה מקיים גם קבלת עומ"ש (שזה דבר שכתב גם השו"ע בסי' ע גם לגבי הנשים, ש"ונכון² הוא ללמד שיקבלו עליהן עול מלכות שמים", דפשטות קאי שם או על כל ק"ש, או אפרשה ראשונה, או כדברי הרמ"א בהג"ה דקאי אפסוק ראשון דשמע ישראל, כיוון שזהו עיקר קבלת עומ"ש. אבל סו"ס בזה מתבאר גם מעלת ויאמר על אמת ויציב, כיוון שגם בו יאמר ישנו מעניין קבלת עומ"ש), וא"כ לכאור' מסתבר שיתקיים המצוה באמירת ויאמר יותר מבאמירת אמת ויציב. וא"כ מסתבר יותר שמה שנאמר שיש חיוב שהנשים יאמרו אמת ויציב, עניינו שזה בנוסף על אמירת ויאמר, שבזה יתקיים גם תקנת חכמים שתיקנו הברכה שנתקנה לזה.

בכל יום כי היא נכללת במצות קבלת עול מלכות שמים דבמצות קריאת שמע. ומשום כך הביא הרמב"ם מצות זכירת יציאת מצרים בהלכות קריאת שמע דזכירת יצי"מ מהווה קיום וחלק במצות קריאת שמע עצמה, עכ"ד מרן הגר"ח זצ"ל.

היינו, דקעומ"ש מהווה חלק עצמי ממצות זכירת יצי"מ, דעניינה אינו זכירת היציאה כשלעצמה, אלא היאך היא מהווה הכנה שעל ידה יקבלנו עומ"ש.

ב. דברי אדמה"ו בספר התניא בסוף פמ"ז: "והנה בכל דור ודור וכל יום ויום חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא היום ממצרים. והיא יציאת נפש האלהית ממאסר הגוף משכא דחויא ליכלל ביחוד אור א"ס ב"ה ע"י עסק התורה והמצות בכלל ובפרט בקבלת מלכות שמים בק"ש שבה מקבל וממשיך עליו יחודו ית' בפירוש באמרו ה' אלהינו ה' אחד. וכמש"ל כי אלהינו הוא כמו אלהי אברהם וכו' לפי שהיה בטל ונכלל ביחוד אור א"ס ב"ה רק שאברהם זכה לזה במעשיו והילוכו בקודש ממדרגה למדרגה. כמ"ש ויסע אברהם הלך ונסוע וגו': אבל אנחנו ירושה ומתנה היא לנו שנתן לנו את תורתו והלביש בה רצונו וחכמתו ית' המיוחדים במהותו ועצמותו ית' בתכלית היחוד והרי זה כאלו נתן לנו את עצמו כביכול. כמ"ש בזה"ק ע"פ ויקחו לי תרומה. . אבל מיד שרוצה ומקבל וממשיך עליו אלהותו ית' ואומר ה' אלהינו ה' אחד הרי ממילא נכללת נפשו ביחודו ית' דרוח אייתי רוח ואמשיך רוח והיא בחי' יציאת מצרים ולכן תקנו פ' יציאת מצרים בשעת ק"ש דווקא. אף שהיא מצוה בפני עצמה ולא ממצות ק"ש כדאיתא בגמרא ופוסקים אלא מפני שהן דבר אחד ממש. וכן בסוף פ' יציאת מצרים מסיים ג"כ אני ה' אלהיכם והיינו גם כן כמש"ל". והיוצא, דעניין קבעומ"ש הוא שעי"ז יוצא ממצרים דמשכא דחויא, וממילא נכללת נפשו ביחודו ית'.

(2) אלא שלדעת הב"ח יש בזה חיוב לנשים לכל הפחות בפסוק ראשון.

ג.

ואולי יש להתמקד יותר בסוגיא דברכות שם, ובדברי רבינו עצמו בזה, כדי להוציא
ההבנה בעניין זה.

דהנה התוס' כתבו שם בד"ה ספק לא אמר, וז"ל: "ותימה הא ע"כ צריך לומר שהוא
מסופק גם מק"ש שאם היה ברור לו מק"ש וספק מאמת ויציב לא יהיה מן התורה
כיון שהזכיר יציאת מצרים בק"ש ואם כן הואיל ומסופק משניהם יחזור לק"ש דאית
בה תרתי מלכות שמים ויציאת מצרים דהכי עדיף מלומר אמת ויציב דליכא אלא
חדא כדאמר בסמוך גבי מתני'.

"ואומר ר"י דודאי מתני' גבי בעל קרי שידענו בו שלא אמר ק"ש ולא אמת ויציב
כלל ואנו רוצים להתיר לו הלכך טוב הוא יותר שיאמר ק"ש דאיכא תרתי אבל הכא
שהוא ספק אם אמר אמת ויציב ומספקא ליה אם אמר שניהם כדפרישית טוב הוא
יותר שיאמר אמת ויציב מלומר ק"ש דכשיאמר אמת ויציב שמא יש לתלות שתקן
הכל דאם קרא כבר אמת ויציב גם קרא ק"ש כבר דמסתמא התפלל כדרך תפלה ק"ש
ואח"כ אמת ויציב ויצא ידי שתיהן וכי נמי תימא דלא אמר כבר שתיהן מ"מ שמא
אמר ק"ש ולא אמר אמת ויציב שזה יכול להיות ועתה כשיאמר אמת ויציב נמצא
שהשלים הכל וכי תימא שמא לא קרא לא זה ולא זה כיון דספיקא הוא כולי האי לא
אטרחוהו רבנן לחזור שניהם אבל אם יאמר ק"ש אין זו תקנה גמורה כל כך דשמא
קרא ק"ש אחרת ולא יצא כלל במה שעושה עתה ואם ברור שלא אמר כבר ק"ש אם
כן לא אמר נמי אמת ויציב שאין רגילות לומר אמת ויציב בלא ק"ש ואם כן כשיאמר
מעתה ק"ש לא תקן כלל ולא יצא מדי ספקו.

"עוד אמר הר"ר שמעון דמיירי שפיר שאינו מסופק אלא מאמת ויציב אבל ברור
הוא שקרא ק"ש ואפילו הכי הוי אמת ויציב דאורייתא שר"ל ספק לא אמר אמת ויציב
עם פרשת ציצית שמסופק אי לא אמר לא פרשת ציצית ולא אמת ויציב ואם כן לא
הזכיר כלל יציאת מצרים וכולה מילתא דיציאת מצרים קרי ליה אמת ויציב לפי דטעם
אמת ויציב הוי משום יציאת מצרים והלכך הוי פרשת ציצית בכלל אמת ויציב".
עכ"ל התוס'.

ותו"ד: התוס' נתקשו בציור הספק ובפסק ההלכה בדבר, דבוודאי א"א לפרש
דמדובר שברור לו שאמר כל הק"ש כולל ויאמר והוא מסתפק רק אם אמר "אמת
ויציב" (כפי שהיה משמע מפשטות דברי הגמ'), דא"כ מדובר כשכבר יצא י"ח זכירת
יצי"מ באמירת ויאמר, ולמה לו לחזור "אמת ויציב", ומוכרח שנסתפק דילמא אמר
כל הק"ש עם האמת ויציב או לא אמרו כלל, לא הק"ש ובמילא לא האמת ויציב. וא"כ
קשה למה פסק רב יהודה שחוזר לומר אמת ויציב (דלכאו' נראה מזה שאינו חוזר

ק"ש ולא "ויאמר", אלא רק "אמת ויציב", והרי כמו דלעניין בעל קרי הוי ההלכה שיש לו לומר "ויאמר" ולא "אמת ויציב", משום שבזה מקיים ב' עניינים (זכירת יצי"מ וגם קבלת עומ"ש), א"כ כמו"כ הול"ל לעניין ספיקא דידן, שיאמר "ויאמר" (שיש בזה ב' העניינים הנ"ל) ולא יצטרך לומר "אמת ויציב"?

ותירצו ע"ז ב' תירוצים. תי' הר"י: שבבעל קרי מדובר שוודאי לא אמר לא קר"ש ו"ויאמר" ולא אמת ויציב, ולכן עדיף שיאמר ק"ש ו"ויאמר" מטעמים הנ"ל, משא"כ כאן, אמנם יש לו ספק דילמא לא אמר שום דבר, אבל ישנו צד שאכן אמר ק"ש וגם "ויאמר" ולא אמר "אמת ויציב", ולאידך אין סיכוי שאמר "אמת ויציב" ולא אמר "ויאמר", ולכן בזה עדיף וישנו "תיקון" הדבר יותר כשיאמר "אמת ויציב" ולא "ויאמר", שבזה ישנו סיכוי שתקן הכל, שאפשר שכבר אמר ויאמר, משא"כ אם יאמר רק "ויאמר" יש סיכוי שלא תיקן הכל, ולא אמר "אמת ויציב" (שהרי על הצד שלא אמר שמעו ו"ויאמר", גם לא אמר "אמת ויציב"), ולכן העדיף שיאמר אמת ויציב ולא ויאמר.

ולאידך לא הצריכו לומר הן ויאמר והן אמת ויציב, דכיוון שעיקר מה שצריך לחזור הוא משום קיום מצות זכירת יצי"מ, לא "הטריחוהו" לומר שניהם, ולכן בזה עדיף שיאמר אמת ויציב מלומר ויאמר.

והר"ר שמעון תירץ: שאכן אין כאן ספק לעניין התחלת ב' הפרשיות של ק"ש, שבוודאי אמרם, אלא הספק אם אמר פרשת ויאמר ואמת ויציב, היינו אם קיים מצות זכירת יצי"מ. ולכן מחוייב לומר הן ויאמר והן אמת ויציב, ויאמר נכלל במה שהגמ' אומרת אמת ויציב, אלא שלפי ביאור זה חייב בספק לומר לא רק ויאמר (כמו הבעל קרי) אלא גם אמת ויציב, כיוון שגם "הטעם" דאמת ויציב קשור עם יצי"מ.

ונמצא, שבעצם נחלקו הראשונים אלו אם כשמסופק אם הזכיר יצי"מ אם מחוייב לומר שניהם (הן ויאמר והן אמת ויציב, או רק אמת ויציב), לר"י מספיק אמת ויציב, אבל לר"ש צריך שיאמר שניהם (וכן נקטו הרשב"א והרבינו יונה כפי' ר' שמעיה).

ד.

יש להביא עוד נקודה שדן בה הרבינו יונה, האם כשחוזר ואומר ויאמר עם אמת ויציב, האם חותם הברכה דגאל ישראל. דעה א' היא שכיוון שאומר ויאמר ואמת ויציב כבר יצא מספק של תורה, וגם העניין ד"סמיכת גאולה לתפילה" אינו מחייב שיחתום הברכה, ומספיק מה שמזכיר יצי"מ ומיד מתפלל, שבזה הסמיך גאולה (יצי"מ) לתפילה, ואין לו לברך מספיקא כיוון שבזה מוציא שם שמים לבטלה. ואילו דעה ב' סוברת שיחתום בברכה, דכיוון שמחוייב לומר דבר משום ספק של תורה, יש לו גם לברך עליה.

ובפנ"י מוסיף לבאר לפי שיטה הב', שבזה מובן מה דנקיט הלכה זו (שחייב לומר) לעניין אמת ויציב, ולא נקיט פרשת ויאמר, ד"הא גופא קמ"ל דלא סגי בזכירת יציאת מצרים לחוד אלא שצריך לומר אמת ויציב גופא כתקנת חכמים ולסיים בה ברוך אתה ה' גאל ישראל ולא הוי חשש ברכה לבטלה. . דבאמת ויציב כו"ע מודו שצריך לומר ברוך אתה ה' גאל ישראל דכיון שהתחיל יציאת מצרים גומרה כדינה ואית בה נמי סמיכת גאולה לתפלה טפי למצוה מן המובחר, כן נראה לי ודוק היטב".

ונמצא שניתוסף לפי דיעות אלו, דלא רק שהוא מחוייב לחזור ולומר גם אמת ויציב (בנוסף על ויאמר), אלא גם את הברכה דגאל ישראל, דכיון שכשכבר חוזר לומר חובתו של זכירת יצי"מ מחוייב לעשותו "כדינה" עם הברכה. ונמצא לפי"ז הבנה אחרת בהלכה זו, שאין זה מחמת שבכל ספק ברכה במצוה דאורייתא יש לו לברך, אלא הוא דין מיוחד: שברכת אמת ויציב הוא סדר זכירת יצי"מ, ולכן כיון שהתחיל יש לו לגמור כדינו.

ובאמת דברי הרבינו יונה מהווים נידון ומחלוקת בעניין הזה, האם יכולים או צריכים לברך בספק ברכה במצוה דאורייתא. דלרבינו יונה יש לו לברך ואחרים אין לו לברך, ובוזה הוי דין כמו בכל ספק דרבנן, וגם ספק ברכות דרבנן, דספק ברכות להקל.

ואכן בעניין זה עצמו (מה שבספק קרא אמת ויציב או ק"ש, למ"ד ק"ש דאורייתא, שבזה הוי ברכת מצוה זו ברכה במצוה דאורייתא) נחלקו רבינו יונה ועוד, באם אכן יכול או צריך לברך גם בספק.

מצד אחד דעת הרבינו יונה נוטה יותר כהדיעה שיש לו לברך בזה, ומ"מ מביא דיעה אחרת.

והרשב"א בתשובה לומד כדעת הרבינו יונה לחייבו לברך שוב, אמנם לאו מטעמיה, וז"ל בח"א סי' שכ: "כתבת עוד שתמהת על דברי הרב רבי משה ז"ל שכתב בפרק שני מקרית שמע ספק קרא ק"ש ספק לא קרא חוזר וקורא ומברך לפניו ולאחריה. והיאך אפשר והלא ברכות דרבנן ומספק אינו מברך ואם בירך עובר משום לא תשא".

ומשיב, שבכלל אינו נכון לומר "שכל ספק מצוה אין מברכין עליה לפי שכל ברכות המצות דרבנן לא דברי הכל הוא", דאכן "רש"י ז"ל פירש בפרק מה מדליקין (דף כ"ג) גבי הא דרבא דאמר רוב עמי הארץ מעשרין הן. לעולם אפילו ספק דדבריהם בעי ברכה. ודמאי אפילו ספק לא הוי אלא חומרא בעלמא דרוב עמי הארץ מעשרין הן. ע"כ דברי הרב ז"ל. ואף על פי שאמרו ספק קרא קרית שמע ספק לא קרא אינו חוזר וקורא. ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר אמת ויציב חוזר ואומר אמת ויציב. אמת

ויציב דאורייתא קרית שמע דרבנן. י"ל שאף הרב ז"ל לא אמרה אלא בספק דדבריהם שיש לו עיקר בדאורייתא".

ונמצא שמרש"י משמע שאכן יש לברך אפי' בספק מצוה כשאנו אלא חומרא בעלמא, אבל סו"ס קשה לדעת הרמב"ם: "שהוא ז"ל כתב מפורש שכל הברכות דרבנן וכל שנסתפק אם עשה המצוה אם לאו אף על פי שעיקר עשיית המצוה דאורייתא או שהוא מסופק אם הוא חייב בה כמילת מי שנולד כשהוא מהול או בח' דסוכה שהוא ספק ז' לא מברכינן כלל. וכדאמרין התם בסוכה מיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן".

ולכן כתב הרשב"א שם: "ואני אומר באולי לדעת הרב ז"ל שהוא סבור דמעיקרא כך היתה תקנה דכל שהוא חייב לקרות לכתחלה עם ברכותיה אלא אם יגרום לו סבה כענין קריאת מקדש שאינו מברך אלא ברכה אחת. אי נמי משום עסק תורה כדרך שהיה מעביר ידיו על גבי עיניו ומקבל עליו מלכות שמים בקריאת פסוק ראשון לבד. הא במקום אחר כשהוא קורא צריך הוא לקרות לכתחלה בברכותיה. וכענין שאמרו במאחר לקרות לאחר זמנו מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שקורא בתורה. ופרישו מאי לא הפסיד בברכות. ואולי למדה עוד הרב ממה שאמר ר' אליעזר ספק קרא קרית שמע ספק לא קרא חוזר וקורא. ומדקאמר סתם חוזר וקורא משמע דכל פרשיותיה הוא קורא ואף על פי שאין דאורייתא אלא פסוק ראשון. ולא אמרו שיחזור ויקרא פסוק ראשון והשאר דהוי דרבנן לא. וטעמא דמלתא דכל שהוא חייב לקרות קורא הוא בעיקר תקנתו. ומדומה אני שטעם זה שמעתי מפי מורי הרב החסיד ז"ל בחוזר וקורא כל פרשיותיה ולא סגי לן בחוזר וקורא פסוק ראשון. ואולי מהסכמה זו כתב הרב ז"ל כן אפילו בברכות".

ונראה שמחדש דהוא דין מיוחד בק"ש, שחכמים חייבוהו לעשותו בשלימות "כעיקר תקנתו", ולכן אף כשיש ספק אם קרא ק"ש ומדאורייתא הוא חייב רק בפסוק ראשון, מ"מ חייב כבר לעשות "כעיקר תקנתו" לקרות כל פרשיות ק"ש. ומזה מוסיף שכמו"כ יש עליו לקרות שוב גם את הברכות, כיוון שזהו עיקר תקנתו.

ויש להוסיף: שהגם שהרשב"א עצמו כתב בתשובה הקודמת שם (סי' שיט ומז) שאין ברכות ק"ש כמו שאר ברכות המצוות³, מ"מ, לאידך גיסא סובר שעצם קריאת הק"ש נתקנה באופן מסויים, וזה כולל גם שיקרא ק"ש עם ברכותיה.

(3) וזה חלק מלשונו: "תשובה הקורא קריאת שמע בלא ברכותיה יצא דברכות אין מעכבות. וכדתנן היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיון לבו יצא. וגרסינן עלה בירושלמי הדא אמרה שאין ברכות מעכבות. ומיהו מסתברא שחוזר ואומר ברכות ובפני עצמן בלא ק"ש שכבר יצא. ואף על פי שברכות לפני קריאתה נתקנו לאו ברכות של ק"ש כדי שתאמר היאך יברך שלא על הקריאה. וכן הסכימו הגאונים ז"ל. שהרי אינו מברך אשר קדשנו וצונו לקרא את שמע או נתן התורה כדרך

וא"כ נמצא שישנם ב' שיטות בטעם מה שחוזר וקורא עם ברכותיה, האם הוא משום שיכול לברך בכל ספק מצוה דאורייתא, או הוא טעם מיוחד במצות ק"ש, שכשקוראה קורא כעיקר תקנתו עם ברכותיה.

ואכן במחלוקת זו נחלקו גם הט"ז והמג"א בסי' סז, במה שנפסק שכשמסתפק אם אמר ק"ש חייב לחזור לקרות ק"ש עם ברכותיה (לפי פסק דין שק"ש דאורייתא). שהט"ז שם הסביר הטעם: "חוזר ומברך. לפי שכל דבר שהוא ספק של תורה מברכין עליו כמו בהפרשת דמאי, אבל משום ברכות לחוד אין חוזר ומברך לפי שהברכות דרבנן". שאם הספק הוא בעצם קיום מצוה דאורייתא, אז חייב גם לברך על המצוה, שבעניין זה מברכים גם בספק. ואע"פ שבדרך כלל "ספק דרבנן לקולא", ו"ספק ברכות להקל", מ"מ כשמדובר במצוה דאורייתא מחוייב לברך גם בספק, כשיטת רבינו יונה.

אבל המג"א שם כתב: "ומברך לפנייה. אף על גב דפסוק ראשון לבד הוא דאורייתא והשאר הוא דרבנן וכ"ש הברכות וספק דרבנן אינו חוזר, י"ל כך היתה התקנה שכל זמן שקורין חייב לקרות כעיקר התקנה בברכותיה, אם לא מפני ביטול תורה די בפסוק ראשון (כ"מ והרשב"א בתשו' סי' ש"ך)". והיינו כפשטות דברי התשובות הרשב"א, שהוא דין ותקנה מיוחדת בק"ש.

ה.

והנה הצ"צ כתב לבאר את שיטת הרשב"א באופן מחודש, וז"ל בשו"ת סי' ג אות ה: "ולכאורה ממ"ש בש"ע א"ח סי' ס"ז דבספק אם קרא ק"ש חוזר וקורא בברכות. משמע דקי"ל שבספק מצוה דאורייתא אף שהברכה היא מדרבנן חוזר ומברך אף שהמ"א שם כ' טעם אחר בשם תשו' הרשב"א הנה המעיין בגוף תשו' הרשב"א סי' ש"ך במ"ש ואני אומר באולי לדעת הרב ז"ל שהוא סבור כו' משמע דלדידה לא ס"ל טעם זה. ומ"ש עוד בשם מורו הרב החסיד הלא זהו הר"ר יונה ואיהו לשיטתי' אזיל דס"ל שבכל ספק מ"ע דאורייתא צריך לברך אף שהברכה מדרבנן".

היינו שביאור זה ברשב"א הוא רק בדעת הרמב"ם, אבל הוא עצמו (הרשב"א) אינו סובר כן (בפרט שרבו הוא הרבינו יונה הסובר שבכל ספק במצוה דאורייתא חייב לברך לאחר מצותו).

וכדי ליישב הקושיא שלפעמים מצינו שאין לברך אפי' על ספק מצוה דאורייתא, כמו במילת אנדרוגינוס וכיוצא, מביא הצ"צ חילוק הכנה"ג: "וא"כ אנן דקי"ל דחוזר

שתקנו בקריאת התורה או בקריאת המגילה. ולפיכך אף על פי שיצא ידי קריאה ידי ברכות לא יצא. וחוזר הוא וקורא ברכות בפני עצמן".

ומברך צ"ל דעיקר הטעם לחלק בין דין זה לדין מילת ספק. כמו שחילק הכנה"ג בא"ח שם והסכים עמו הפר"ח שם דדווקא בספק אי גברא בר חיובא הוא אינו מברך וכן כסוי כוי דיש כאן ספק בעיקר החיוב שמא אין כאן שום התחלת מצוה. משא"כ גבי ק"ש דגברא בר חיובא הוא ודאי למצוה זו דק"ש אלא שנסתפק אם קרא חוזר ומברך". שרק כשהגברא וודאי חייב, אלא שספק דילמא כבר קיים המצוה, בזה מחוייב לברך, משא"כ כשיש ספק בעיקר חיובו, אז פטור מברכה גם בספק מצוה דאורייתא.

ומסיים הצ"צ שם באות ו: "ולענין הלכה הי' ראוי להכריע כדעת הט"ז והכנה"ג והפר"ח סי' ס"ז דלא כהמ"א שם. שהרי המ"א עצמו כ' בסי' רט"ו סק"ו שלדברי התוס' דאיסור ברכה שא"צ הוא מדרבנן אם מברך מספק אינו עובר על לא תשא. אלא שהוא חושש להרמב"ם [דס"ל שהוא דאורייתא]. וכיון שנת' לעיל שרוב הפוסקי' ס"ל בזה כהתוספות וכמ"ש בתה"ד ססי' ל"ז וכ"מ בהריב"ש סי' ת"ח וגם הרמב"ם עצמו בתשו' י"ל דסובר כן וא"כ בפלוגתא הנ"ל דהט"ז וסייעתו עם המ"א י"ל שראוי לפסוק כהט"ז והפר"ח כיון שכל מקור החשש בזה הוא רק מדרבנן". דהצ"צ נוטה להכריע כדעת הט"ז, לחייב לברך בכל ספק מצוה דאורייתא.

אבל מרבינו אדה"ז בסי' סז נראה שכתב ההסבר שהובא בתשובת הרשב"א לדעת הרמב"ם, וכשיטת המג"א, שק"ש שאני כיוון שתיקנו בזה שיקרא כתיקונו, דהיינו שכל פעם שקורא (ואין כאן ביטול תורה) יש לו לברך ק"ש כעיקר תיקונו, עם ברכותיה, וז"ל: "ואף להאומרים שפסוק ראשון או פרשה ראשונה בלבד היא מן התורה והשאר תקנת חכמים צריך לחזור ולקרוא כל הג' פרשיות שכך היתה התקנה שכל זמן שיקרא קריאת שמע של תורה יקרא כל הג' פרשיות ומטעם זה צריך גם כן לחזור ולברך הברכות שלפניה ולאחריה אם נסתפק לו אם אמרם אף על פי שהברכות מדברי סופרים לפי שכך היתה התקנה שכל זמן שקורין קריאת שמע של תורה אפילו מפני הספק בלבד קורין אותה בברכותיה".

ו.

לאחרי כל הנ"ל נמצא, שלדעת רבינו מבואר שהטעם שחוזר בברכותיה הוא משום שיש תקנה מיוחדת שיקרא הקריאה בברכותיה, שלכן כשחוזר קריאת הפרשה יש לו לחזור ולומר הברכה. וא"כ זה מביאנו לנקודה הכללית, שיתכן מאוד לומר גם להיפך: שכשחכמים חייבו גם הנשים לברך ברכת אמת ויציב, כיוון שזה הברכה שנתקנה ליציאת מצרים, א"כ מסתבר שיש לה לומר ברכה זו ביחד עם הקריאה שעליה נתקנה הברכה, היינו פרשת ויאמר.

ויש להוסיף בסברא זו ע"פ דברי רבינו בסי' סז, בההלכה כשנסתפק אם אמר ויאמר ואמת ויציב, כשהביא פירוש רבינו שמעון דלעיל, וז"ל שם: "ואם מסופק גם

בפרשת ציצית אם קראה בקריאת שמע אם לאו צריך לחזור ולקרותה עם ברכת אמת ויציב שלאחריה, שהיא ג"כ בספק אם אמרה, והוא ספק של תורה, והוא הדין לאמת ואמונה של ערבית שמצות עשה מן התורה לזכור יציאת מצרים בכל יום ביום ובליה שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך ימי חיך הימים כל ימי חיך להביא הלילות, וכיון שהוא מחויב להזכיר יציאת מצרים מפני הספק צריך להזכירה בברכה ובנוסח שתקנו לה חכמים שהיא ברכת אמת ויציב (ויש לו לחזור גם פרשת ציצית שהיא ואמת ויציב הן דבר אחד ומצוה אחת).

דמצד אחד אינו נראה בהתחלת דבריו שמפרש כרבינו שמעון, שאינו מסתפק באמירת ב' פרשיות ראשונות, ואפשר משום דלהלכה מתחייב לחזור גם בספק קרא ב' פרשיות הראשונות משום דהם דאורייתא, אבל גם לא הדגיש בביאורו כביאורי התוס', שמתחייב לומר בעיקר אמת ויציב משום שבזה אפשר שתקין הכל (כתי' הא'), או שבאומרו "אמת ויציב" הכונה לומר שניהם (כתי' הב'), וכלשון התוס': "וכלה מילתא דיציאת מצרים קרי ליה אמת ויציב לפי דטעם אמת ויציב הוי משום יציאת מצרים והלכך הוי פרשת ציצית בכלל אמת ויציב", שכשאומר לומר "אמת ויציב" כוונתו לכלול גם אמירת ויאמר.

אמנם רבינו בהתחלת דבריו מזכיר רק מה שמחוייב לומר אמירת אמת ויציב, דכיוון שמסופק במצוה דאורייתא זו, חל עליו החיוב לומר ו"להזכיר" הברכה המיוחדת שתקנו על זה חכמים, היינו "ברכת אמת ויציב", אלא שבנוסף לזה כותב רבינו בסוגריים, שכיוון שכבר מזכיר הברכה של אמת ויציב, "יש לו" גם לחזור לומר "אמת ויציב", כיוון שהם בעצם "דבר אחד ומצוה אחת".

דהנה, כלפי חלק הראשון, אכן צ"ע היאך מתאימים דבריו אלו עם מה שמשתמע מדבריו בתחילת הסעיף, שלא כתב הסבר הרבינו יונה שבספק ברכה על מצוה דאורייתא מחוייב לברך עליה, אלא (ההסבר של הרשב"א להרמב"ם והמג"א) שזה תקנה מיוחדת בק"ש שכשקורא ק"ש אומרה בברכותיה, אבל כאן כותב, שעיקר החיוב של הזכירה מחמת הספק חל מלכתחילה על הברכה.

(וכן אינו אומר שהטעם שמברך ברכה זו הוא משום שכשקורא ק"ש יש לו לעשות כתיקונה ולאומרה בברכותיה, כמו שכתב לעניין אמירת ברכות ק"ש הראשונות).

ולכאורה צריכים לומר, שרבינו מפרש דשאני אמירת ברכת אמת ויציב משאר ברכות מצוה דאורייתא, שבהם הברכה לא חלה מעצם המצוה ממש (אלא כעין הכנה אליה, או עבודת הנפש, ראה ריטב"א פסחים ז ע"ב), אבל כאן הפירוש הוא שחכמים חייבו שעצם הזכירה על יצי"מ (וקיום מצותה) תיעשה בברכה, ונמצא שהברכה שהיא

חלק מהמצוה, ולכן חל עליו חיוב לברך בספק, משום שהיא היא קיום מצוה דאורייתא של זכירת יצי"מ.

וא"כ, צריכים לבאר, שלדעת רבינו הוי הפירוש בסוגיא בברכות שם, שיאמר "אמת ויציב" (ולא הזכיר להדיא אמירת "ויאמר") משום שבעצם הוי יסוד עיקר החיוב באמירת "אמת ויציב", אלא שבסוגריים כותב רבינו (וידוע שלפעמים כותב רבינו בסוגריים כשמסתפק בדבר) שכיוון שמחוייב לומר "אמת ויציב", מחוייב גם לומר "ויאמר", כיוון שהם "דבר אחד ומצוה אחת", דבזה נראה שכותב מעין דברי ר' שמעון שמחוייב לומר שתיהם, אלא שאמירתו פרשת ויאמר היא משום שהם "דבר ומצוה אחד".

(ובזה מבואר מה שלא אמר שטעם אמירת אמת ויציב הוא משום שיש לו לקרותה עם ברכתיה, כמו שאמר לעניין פרשיות הראשונות, כיוון שחיובו לומר אמת ויציב הוא יותר חזק מזה, שהוא מעיקר תקנת חכמים בקיום עצם מצות הזכירה, שהיא כשאומר בנוסח וצורך ברכה).

וא"כ לכאורה נראה, דכיוון שפוסק (שלמרות שעיקר חיובו בספק אם הזכיר יצי"מ היא לומר ברכת אמת ויציב, מ"מ) וכותב שיש לו לומר גם "פרשת ציצית" כיוון שהיא "דבר ומצוה אחת", א"כ מאוד מסתבר שכמו"כ הוא לעניין אמירת הנשים, שכשחייבו אותם חכמים לומר ברכת "אמת ויציב" (שגם זה מובן על פי דבריו בסי' סז, שחכמים תיקנו אופי וצורת הזכירה להיאמר בברכת אמת ויציב), יש להם גם כן להזכיר פרשת ציצית, מחמת שהיא "דבר ומצוה אחת" (לכל הפחות מספק, אם רבינו מסתפק בזה בסי' סז, כנ"ל).

ז.

ואדאתינן להכא, נבאר כוונת רבינו בצ"ע בהקו"א בסי' סז על דבריו בהסוגריים: "א) ויש לו לחזור כו'. וצ"ע דמאי שנא כשאומר(ים) עכשיו מכשאמרה תחילה דנעשית אמת ויציב מדברי סופרים".

ואולי י"ל שכוונתו להקשות על מש"כ בסוגריים שכיוון שהמסתפק אם הזכיר יצי"מ שאומר זכירת יצי"מ מן התורה בברכה, מתחייב גם לחזור ולומר פרשת ציצית, שנראה מזה שמקיים זכירת יצי"מ דאורייתא באמירת "אמת ויציב", אלא שיש לו גם לחזור פרשת ציצית, וא"כ קשה למה לא נאמר שכיוון שסו"ס יאמר פרשת ציצית לפני אמירת אמת ויציב (כתיקונה), וא"כ יאמר לפני"ז פרשת ציצית ואז כבר קיים הדאורייתא, ושוב לא יתחייב לומר אמת ויציב כיוון שמעתה אינו אלא חיוב דרבנן, וא"כ לא חל הטעם שכתב רבינו שיאמר "אמת ויציב" כדי לקיים מצות זכירה דאורייתא באמירת הברכה. לכאורה זה כוונת רבינו.

ויש לציין את שיטת השאג"א (הובא בשערי תשובה וביאור הלכה): "ויש אומרים דיאמר רק פרשת ציצית ויקיים בזה המצוה דאורייתא של זכירת יציאת מצרים ואמת ויציב א"צ לומר וכן הסכים השאגת ארי' (לשון המשנ"ב סי' סז סק"ד)". דבאמת אין חיוב לומר אלא פרשת ציצית, ולא "אמת ויציב", משום שמקיים בזה הדאורייתא, ואמת ויציב אינו אלא חיוב דרבנן. ולכאורה דבריו אלו הם ע"ד דברי רבינו.

אך יש להעיר שלכאו' קושיית רבינו שונה קצת, שעל קושיית השאג"א אולי היה יכול רבינו לתרץ שכיוון שכבר קורא פרשת ויאמר, יש לו לקרות כתיקונה, והיינו עם ברכתו. אבל רבינו מקשה על סברתו (כנ"ל), שחיובו לומר אמת ויציב הוא משום שבזה הוא קיום הדאורייתא, דבזה מתקשה למה שאני בזה מכל אמירת אמת ויציב, שלאחרי שאומר פרשת ויאמר נחשב אמת ויציב לדרבנן.



העבודה של דור השביעי

הת' מנחם מענדל שי' זאקליקובסקי
תלמיד בישיבה

א.

במאמר ד"ה באתי לגני תשי"א בסופו¹ מבאר כ"ק אדמו"ר העבודה דדור השביעי שהוא שביעי לראשון, ובמילא העבודה צריכה להיות מעין עבודת הראשון. ועבודתו של הראשון הוא שלא חיפש לעצמו כלום² ועשה את תפקידו, ובלשון המאמר: "אז יענער זאל אויך שרייען" וכו', עיי"ש בארוכה³.

ובסעיף ט' ממשיך רבינו וז"ל: "ואף כי מי הוא זה ואיזהו אשר ערב לבו לאמר, אעבוד עבודת אברהם אבינו, מ"מ אפס קצהו שייך לכאו"א ומחוייב בזה וניתנו לו הכחות על זה".

ועל המילים "ומחוייב בזה" מציין רבינו בהערה יח: "ראה תו"א ר"פ וארא וס"פ ויצא". (ולכאורה כוונת רבינו היא לתו"א פ' וארא דף נה, א, ופ' ויצא ודף כג, סע"ג).

פי', שממ"מ אלו אנו לומדים ענין זה שאנו, כדור השביעי, מחוייבים לעשות כעבודת הראשון.

ב.

והנה לכאורה יש לעיין בהסדר בו ציין רבינו, שבהשקפה ראשונה אינו מובן למה ציין רבינו לפרשת וארא קודם הציון לפ' ויצא (שבא מקודם בסדר הפרשיות). גם יש לעיין למה צריך רבינו לשני מ"מ ולא מספיק א' מהם.

ויש לתרץ בהקדים שכאן במאמר מבאר ג' ענינים: א – "אפס קצהו שייך לכאו"א", ב – "ומחוייב בזה", ג – "וניתנו לו הכחות על זה".

והנה, בתו"א לפ' וארא מבאר אדה"ז בנוגע לעבודתם של האבות, וז"ל: "שתמיד יש בחינה זו בכל זמן בכל אדם, כי הנה אין קורין אבות אלא לשלשה, והענין שבחי'

(1) סה"מ מלוקט ח"ב ע' רעא.

(2) ראה שם ע"ד החילוק בין המסירת נפש דאברהם אבינו (שלא חיפש מס"נ) להמס"נ דרבי עקיבא (שחיפש מס"נ דוקא).

(3) ובעיקר בסעי' ג, ח וט.

האבות היא ירושה לבניהם אחריהם בכל דור ודור לכל חד לפום שיעורא דיליה . . . משא"כ בחי' האבות צריך להיות בכל אדם שהם שרש ומקור כל נשמות ישראל".

ומזה משמע ואפשר ללמוד מזה שמחוייב להיות עבודת האבות בכאו"א, מצד זה שיש בכל נשמות ישראל בחי' האבות. וזהו לכאורה ענין הב' – "ומחוייב בזה" (שכאו"א מישאל מחוייבים בעבודת אברהם אבינו – הראשון).

אמנם, בתו"א לפ' ויצא כותב ענין אחר קצת, וז"ל: "אבל אנו אין לנו כח זה אלא במה שמוכן כבר להיות שם המשכת או"א ס"ב"ה, דהיינו בבחי' תומ"צ הניתן לנו, ונק' בעקבי הצאן בחי' עקביים סוף דרגין, דהיינו תומ"צ המלובשים בענינים גשמיים שעל ידם, ורעי את גדיותיך המה המזלות מלשון גד גדי וסינוק לא . . . והנה האבות הן הן המרכבה. אבל אנו אין לנו כח זה אלא במשכנות הרועים בחי' כלים מכלים שונים ויין מלכות רב בחי' חסד דרועא ימינא הוא כלי לבחי' אברהם אוהבי דהיינו מצות צדקה וחסד".

וזה לכאורה בהתאם עם ענין הא' – "אפס קצהו שייך לכאו"א".

ולכאורה יוצא ע"פ זה, שהכוונה בזה שרבינו מציין לתו"א פ' וארא תחלה הוא מפני ששם מבאר החיוב שיש לכל א' לעבוד עבודת הראשון (אברהם אבינו), ואח"כ מציין רבינו לתו"א פ' ויצא לא על זה שכל אחד מחוייב בעבודת האבות וכו', אלא על הענין הא', אשר "מ"מ אפס קצהו שייך לכאו"א".

אשר עפ"ז עיקר ההדגשה בתו"א הוא למה שכתוב שם (כנ"ל): "אבל אנו אין לנו כח זה אלא במה שמוכן כבר להיות שם המשכת או"א ס"ב"ה, דהיינו בבחי' תומ"צ הניתן לנו ונק' בעקבי הצאן בחי' עקביים".

ג.

והטעם למה אינו מציין רבינו לתו"א בפרשת ויצא תחלה, אע"פ שהוא מכוון למש"כ לפני זה במאמר (ענין הא' המדובר כאן), י"ל בפשטות מפני שיו"ד שבט חל (בד"כ) בסמיכות לפ' וארא, והיינו שבוע או שבועיים לאחר כן.

ולהעיר, שלפנ"ז במאמר⁴ מבאר רבינו מה שביאר אדמו"ר מהוריי"צ בההפרש בין אור וכח, ומציין רבינו שהמקור הוא "בההשך דר"ה דהאי שתא". ובזה יש לומר שאע"פ שענין זה – ההפרש בין אור וכח – מוסבר כמ"פ בחסידות, גם לפני ההמשך

דתשי"א⁵, מ"מ מצייין רבינו להמשך "דר"ה דהאי שתא" דוקא, מפני שהוא נוגע לשנה זה – תשי"א.

[אמנם מה שצייין רבינו לפנ"ז במאמר למאמר אדמו"ר האמצעי בפ' בשלח, וז"ל: "וכמ"ש אדמו"ר האמצעי בפרשה זו (פ' בשלח) בענין ההפרש בין עולמות העליונים לעוה"ז". ע"כ. – לכאורה אי"ז מטעם המבואר כאן דוקא, והוא ע"פ מה ששמעתי מא' המשפיעים בישיבתנו אשר עניין זה הוא באמת חידוש של אדמו"ר האמצעי, ולכן רבינו מצייין למאמר זה דוקא].

ועדיין צ"ע.



חביל גופייהו - קודם מתן תורה

הת' ישראל ארי' שי' חן
תלמיד בישיבה

א.

כתב הרמב"ם בהלכות שאר אבות הטומאות פ"ה הי"א: "האשה שפלטה שכבת זרע אם פלטה אותה בתוך שלש עונות הרי היא טמאה כרואה קרי". ובהלכה שלאחרי זה כתב: "ואם פלטה אחר שלש עונות הרי האשה טהורה וכן שכבת זרע שנפלטה טהורה שכבר נפסדה צורתה". ובהלכה ט"ז כתב: "נכרית שפלטה שכבת זרע של ישראל בתוך השלש עונות . . . פלטתו לאחר זמן זה הרי היא ספק נסרחה או עדין לא נסרחה".

והנה החילוק בין ישראלית לנכרית מבואר במסכת שבת¹, שבישראלית אומרים ש"חביל גופייהו דדאיגי במצוות" (לקיים מצוות וחרדים לדבר ומתוך דאגה מתחממין כדכתיב² חם לבי בקרבי. רש"י), משא"כ בנכרית הוי רק ספק "כיון דאכלי שקצים ורמשים דילמא חביל גופייהו".

ולכאורה ילה"ב, דהנה הסוגיא בגמרא שם הוא בנוגע זה שפירשו בני"מ מן האשה ג' ימים לפני מ"ת (שהטעם לזה הוא שאולי תפלוט ש"ז ותהי' טמאה, משא"כ לאחר ג' ימים ה"ז כבר נסרחה וטהורה). ולכאורה כיון שעדיין לא היו להם מצוות³ הרי הטעם "דחביל גופייהו" לא חל עד מ"ת גופא, וא"כ אפי' אם פלטה לאחר ג' ימים הי' צ"ל שתהי' טמאה?

ב.

וי"ל שזה ש"חביל גופייהו דדאיגי במצוות" אינו מצד קיום המצוות גופא (שהתחיל רק לאחר מ"ת), אלא מצד ה"דאגה" דקבלת המצוות, וכדאיתא בר"ף⁴ שכשיצאו ישראל ממצרים התחילו למנות מ"ט יום עד שיקבלו את התורה, היינו שכבר היו במצב רוח של קבלת התורה אף שלא היו להם מצוות בפועל (ובפרט כשכבר באו להר סיני).

(1) פו, ב (הסוגיא דמ"ת).

(2) תהלים לט, ד.

(3) וזה שכבר הי' להם המצוות שנצטוו במרה וכו', לכאורה לא הי' כ"כ חמור שיפעול ענין זה (וע"ד השבע מצוות בני נח), ועדיין צ"ע.

(4) סוף מס' פסחים.

והנה בביאור זה יש לבאר המעשה במסכת ב"מ⁵: "יומא חד הוה קא סחי ר' יוחנן בירדנא חזייה ריש לקיש (שהיה לסטים - רש"י) ושוור לירדנא אבתריה (פי' שקפץ לירדן אחריו), אמר ליה (ר' יוחנן - רש"י) חילך לאורייתא (כמה כוחך יפה לסבול עול תורה - רש"י), אמר ליה שופרך (יופייך - רש"י) לנשי, א"ל אי הדרת בך יהיבנא לך אחותי דשפירא מינאי, קביל עליה, בעי למיהדר לאתויי מאניה ולא מצי הדר (לקפוץ כבראשונה דמשקבל עליו עול תורה תשש כוחו - רש"י)".

ולכאורה יש לשאול ע"ז, כיצד אומרים שמכיוון שקיבל תורה כבר תשש כחו, כשעדיין לא למד תורה? (ובתוס' שם פי' שלמד תורה בנעוריו ומרד וכו', אבל עדיין יש לשאול שעפ"ז הי' צ"ל תשות כח כבר מנעוריו).

אלא שי"ל (ע"ד הנ"ל), שאין ענין התשות כח בא מצד לימוד התורה (וראי' לזה ממה שלא מצינו ענין זה בלימוד שאר חכמות חיצוניות), אלא זהו מצד עול התורה שמתשת כחו של אדם, ולכן תיכף כשקיבל עליו עול תורה נעשה תשות כח גם בגשמיות.

ג.

וגם יש לבאר עפ"ז מה דאיתא במסכת ביצה⁶, שהתורה ניתנה לישראל מפני שהם עזין שבאומות והתורה מתשת כוחם. והרי לכאורה זה שישראל הם "עזין שבאומות" כולל גם הנשים אף שהן פטורות מת"ת, וא"כ איך יהי' להם תשות כח ע"י התורה? אלא שי"ל כנ"ל שאין זה מצד לימוד התורה אלא מצד עול התורה.

ולכאורה זה שתורה מתשת כחן של ישראל עיקרו הוא ברוחניות, שמדובר אודות התוקף של היצר הרע, וע"ד מש"כ במס' סוכה: "אם פגע בך מנוול בשוק, משכהו לביהמ"ד - אם ברזל הוא נימוח, אם אבן הוא מפוצץ וכו'", שגם בזה י"ל כנ"ל שזהו מצד עול התורה.

(וראה גם במפרשים על המעשה דר"י ור"ל, שמה שאמר ר"י "חילך לאורייתא" היינו (לא כפשוטו - שיכול ללמוד תורה בכח גדול, אלא) שחילך - היינו תוקף דהיצה"ד - הנה רק בכח התורה לשבור את זה, כבמסכת סוכה כנ"ל).

אלא שמזה נשתלשל גם בגשמיות, שע"י שר"ל קיבל עליו עול תורה נעשה תשות כח גם בגוף⁷.

(5) פד, א.

(6) כה, ב.

(7) וראה לקו"ש חט"ו ע' 56 הערה 56 שהעיד א' מן גדולי חכמי הרופאים שבשבת יש שינוי בדופק שביד ישראל, שזהו מצד אור הנשמה כו'.

קנה

יום ההילולא ג' תמוז - ה'תש"פ

והענין ד"חבל גופייהו" הוא לא רק חמימות, אלא גם חלישות וחולי שנעשה בגוף, וכמו שמדייק רש"י להביא דוגמא בענין החמימות מדוד המלך דאמר "חם לבי בקרבי", ששם מפרש רש"י שזה הי' חולי בגוף כפשוטו מצד הדאגה בקיום המצות.



"שואלין ודורשין בהלכות החג" קודם ר"ה ויו"כ

הת' לוי שי' טייכטל
תלמיד בישיבה

א.

בשיחת פורים תשכ"ה ביאר כ"ק אדמו"ר את התקנה ש"משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום, הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת, הלכות חג בחג".

וזלה"ק: "ויש לדייק, שבתקנה שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום", נזכר רק "הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת, הלכות חג בחג", ולא נזכר אודות הלכות ראש השנה ויום הכיפורים — אף שבפרשה שסיומה "וידבר משה את מועדי ה' גו'" נימנו גם ר"ה ויוהכ"פ, וכפי שנימנו במשנה פרשיות התורה שקורין בהם.

ויש לבאר זה ע"פ דברי רבינו הזקן בריש הלכות פסח, בביאור החילוק שבין הדין ד"שואלין ודורשין . . . הלכות פסח בפסח", להדין ד"שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלוש יום":

. . . רבינו הזקן מפרש ומבאר דברי המג"א ש"בי"ט עצמו מחוייבים לדרוש בענינו של יום, כגון פסח ביציאת מצרים — "שיהי' . . . דורש . . . בכל רגל בענינו של יום נס הנעשה בו ביום, כגון בפסח ביציאת מצרים, ובעצרת במתן תורה, ובחג בהיקף ענני כבוד".

ועפ"ז סרה השאלה בנוגע לר"ה ויוהכ"פ — דכיון שאין בהם ענין של נס, לכן אין שואלין ודורשין בהם.

אך עדיין אינו מובן:

אף שבר"ה ויוהכ"פ אין מה לדרוש בענין של נס הנעשה בו ביום — עדיין יש צורך לדרוש בהלכות היום. וכמ"ש רבינו הזקן ש"ידרוש לעם בכל רגל הלכות הצריכות לבו ביום, שיודיע להם האסור והמותר בו ביום, הלכות פסח בפסח והלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג, אעפ"י שדרש להם הלכות הרגל שלוש יום לפניו". וא"כ, גם בר"ה ויוהכ"פ, אף שאין בהם ענין של נס, מ"מ, מדוע לא ידרשו בהם "הלכות הצריכות לבו ביום"?

ויובן ע"פ הדיוק בסדר דברי רבינו הזקן בשו"ע (כידוע שגם הסדר בשו"ע רבינו הזקן הוא בדיוק) — "שיהי' . . . דורש . . . בכל רגל בענינו של יום נס הנעשה בו ביום .

. . וג"כ ידרוש . . הלכות הצריכות לכו ביום, שיודיע להם האסור והמותר בו ביום . . .
אעפ"י שדרש להם הלכות הרגל ל' יום לפניו":

סדר דברי רבינו הזקן שמקדים הדרשה "בענינו של יום נס הנעשה בו ביום" להדרשה ב"הלכות הצריכות לכו ביום", הוא (לא רק בגלל שאי אפשר לומר שני ענינים בדיבור אחד, אלא גם) מצד הקדימה בענין, היינו, שהדרשה ב"הלכות הצריכות לכו ביום" היא רק כאשר מתאספים בלאה"כ כדי לשמוע הדרשה "בענינו של יום נס הנעשה בו ביום".

כלומר: מצד ה"הלכות הצריכות לכו ביום", אין להטריח את הציבור להתאסף לשמוע הלכות אלו, כיון שכבר דרשו להם "הלכות הרגל ל' יום לפניו" (שבזה נכלל לא רק לימוד ההלכות הצריכות עד ערב פסח, אלא גם ההלכות הצריכות בפסח עצמו, דאל"כ, לא ידעו כיצד להתנהג בליל הסדר, וכל פרטי ההלכות הצריכות עד לזמן הדרשה); אבל כאשר מתאספים בלאה"כ כדי לשמוע הדרשה "בענינו של יום נס הנעשה בו ביום", אזי מנצלים את ההזדמנות כדי לחזור עוה"פ גם על ה"הלכות הצריכות לכו ביום", ע"ד שמצינו בכ"מ "שמזרזין את האדם קודם מעשה וחוזרין ומזרזין אותו בשעת מעשה", אף שבשביל הלכות אלו בלבד לא היו מטריחים את הציבור, כיון שכבר למדום ל' יום לפני החג.

ועפ"ז מובן הטעם שאין שואלין ודורשין בר"ה ויוהכ"פ בהלכות הצריכות לכו ביום – שהרי בר"ה ויוהכ"פ אין ענין חדש (ענין של נס) שבשבילו יש לאסוף את הציבור, ואילו בשביל ההלכות הצריכות לכו ביום בלבד אין לאסוף את הציבור, כיון שכבר למדו הלכות אלו לפניו".

ע"כ תוכן ביאור רבינו.

ב.

והיוצא מדברי רבינו, שמה שאין לאסוף את העם ביו"ט במיוחד לצורך לימוד ההלכות הצריכות, הוא מכיון שכבר דרשו בהלכות אלו ל' יום קודם לכן (כתקנת חז"ל ש"שואלין ודורשין בהלכות החג שלושים יום קודם"), ובשביל לאסוף את העם שוב לצורך כך הוא רק אם יש עוד סיבה לאסיפה – "לדרוש בענינו של יום, נס הנעשה בו ביום". ולכן בר"ה ויו"כ שאין בהם ענין של נס, אין לאסוף את הציבור שכבר למדו הלכות אלו ל' יום קודם לכן.

וצ"ע, היכן מצינו שהיו דורשין בהלכות ר"ה ויו"כ שלושים יום קודם לכן. וז"ל אדה"ז בשולחננו²: "חכמים הראשונים תקנו בזמן שבית המקדש היה קיים שיתחילו הדרשנים לדרוש ברבים הלכות הרגל שלשים יום לפני הרגל, דהיינו שמפורים ואילך ידרשו הלכות פסח, ומחמשה באייר ואילך ידרשו הלכות עצרת, ומי"ד באלול ואילך

ידרשו הלכות החג, לפי שכל אחד ואחד הדר בארץ ישראל חייב להביא ברגל ג' קרבנות עולת ראייה ושלמי חגיגה ושלמי שמחה, וכל קרבן צריך להיות נקי מכל מום ומשאר דברים הפוסלים את הקרבן, לפיכך תקנו חכמים לדרוש הלכות הרגל שלשים יום לפניו כדי להזכיר העם את הרגל שלא ישכחו להכין בהמות הכשרים לקרבן, ויהיה להם שהות כל שלשים יום".

היינו שתקנת חכמים היה רק לגבי פסח, שבועות וסוכות, ולא לגבי ר"ה ויו"כ, והטעם פשוט – כי הדרשה היה על הלכות הקרבנות שמחויב כ"א מישראל להקריב בג' מועדים אלו, שאי"ז שייך, כמובן, בר"ה ויו"כ.

ומסיים אדה"ז: "ותקנה זו לא נתבטלה מישראל אף לאחר שחרב בית המקדש, שכל חכם היה שונה לתלמידיו הלכות הרגל שלשים יום לפניו, כדי שיהיו בקיאים בהלכותיו וידעו המעשה אשר יעשון".

ובפשטות משמע רק שהתקנה לא התבטלה לאחר חורבן בהמ"ק, אך לא מצינו בשום מקום שהוסיפו באיזה זמן שהוא תקנה לדרוש גם ל' יום קודם ר"ה ויו"כ.

וא"כ קשה מה הכוונה בדברי רבינו ש"כבר למדו הלכות אלו לפניו", הרי לא תקנו בהם שלושים יום.

ג.

והנה בשו"ע שם מבאר אדה"ז שעיקר התקנה לדרוש בהלכות החג ל' יום קודם החג הי' בזמן שבית המקדש הי' קיים שכל אחד הי' חייב בעלי' לרגל וביחד עם זה להביא עמו כמה קרבנות, וכל קרבן מהם הי' צריך להיות נקי מכל מום ושאר דבר הפוסלו, והיו צריכים לדרוש בזה כדי להזכיר העם להכין קרבנותיהם, ואגב זה היו דורשים גם בשאר הלכות החג, וגם אחר החורבן שלא הי' שייך טעם זו לא נתבטלה המנהג והתחילו לדרוש בהלכות החג ל' יום קודם החג, ומשום זה בר"ה ויו"כ שאין קרבנות יחיד לא תקנו דבר זה.

ומשמע מזה שאם לא הי' תקנה זו בזמן הבית לא היו מתקנים זה אחר חורבן הבית כי עיקר התקנה הי' בשביל הקרבנות, ואלא מהיכן היו יודעים הלכות החג – אלא צ"ל שזה פשוט שכל רב צריך לדרוש בהלכות החג לפני החג כדי שידעו את המעשה אשר יעשון, ורק שזה לא צריך להיות דוקא ל' יום קודם לחג אלא קרוב יותר לחג.

ועפ"ז י"ל שזה שאמר רבינו שכבר למדו ההלכות לפני זה, אין זה מדין ד"לדרוש ברבים הלכות הרגל ל' יום לפני הרגל", אלא מצד החיוב הפשוט מצד השכל שיש על כל רב שצריך ללמד העם הלכות הרגל לפני הרגל.

ובאמת, כתב כן בפירושו במחצה"ש. דהנה כתב המ"א ריש סי' תכ"ט: "ומהרי"ל היה דורש גם הלכות החג בשבת שובה".

וכתב המחצה"ש: "גם הלכות החג כו'. מלבד הלכות יום הכיפורים".

ומדבריו יוצא בבירור שלמד בפשטות שיש חיוב ללמוד בשבת שקודם יו"כ את הלכות יו"כ.

וכן יש להעיר מלשון אדה"ז בס"ג: "ובדורות הללו שאין החכם שונה לתלמידו הלכות לפי שהכל כתוב בספר, מצוה על כל אחד ואחד שילמוד הלכות הרגל קודם הרגל עד שיהיה בקי בהם וידע המעשה אשר יעשה". ולא הזכיר שהלימוד הזה (בכל החגים) צ"ל שלשים יום קודם, ומשמע שיש חיוב לימוד כשלעצמו שהוא לאו דוקא ל' יום קודם.

וא"כ מובן שבר"ה ויו"כ שלא דרשו ל' יום לפניו בהלכות הרגל – ודאי שהרב דרש איזה זמן לפניו בהלכות החג, ולכן אומר רבינו שלא אספו את העם ברגל במיוחד לצורך זה, כי הם כבר יודעים את ההלכות.

ד.

אלא שמדברי רבינו נראה שלא לזה כוונתו. ונעתיק שוב פעם את לשון רבינו (כפי שנדפס בתו"מ): "מצד ה"הלכות הצריכות לכו ביום", אין להטריח את הציבור להתאסף לשמוע הלכות אלו, כיון שכבר דרשו להם "הלכות הרגל ל' יום לפניו". . אבל כאשר מתאספים בלאה"כ כדי לשמוע הדרשה "בענינו של יום נס הנעשה בו ביום", אזי מנצלים את ההזדמנות כדי לחזור עוה"פ גם על ה"הלכות הצריכות לכו ביום". . אף שבשביל הלכות אלו בלבד לא היו מטריחים את הציבור, כיון שכבר למדום ל' יום לפני החג.

"ועפ"ז מובן הטעם שאין שואלין ודורשין בר"ה ויוהכ"פ בהלכות הצריכות לכו ביום – שהרי בר"ה ויוהכ"פ אין ענין חדש (ענין של נס) שבשבילו יש לאסוף את הציבור, ואילו בשביל ההלכות הצריכות לכו ביום בלבד אין לאסוף את הציבור, כיון שכבר למדו הלכות אלו לפניו".

אשר מהלשון (כפי שנדפס בהנחה) נראה שכוונתו לא סתם כך שלמדו הלכות אלו איזה זמן קודם, אלא שזה היה ל' יום קודם.

ואולי המניח לא דק בהבאת דברי רבינו, אלא שמדעת עצמו הבין שבפשטות כוונת רבינו לל' יום קודם.



חלוקת הארץ ע"י הנשיאים

הת' מנחם מענדל שי' טענעבוים
תלמיד בישיבה

.א.

בקדושין דף מב ע"א איתא: "ואלא הא דאמר רב גידל אמר רב מנין ששלוחו של אדם כמותו שנאמר ונשיא אחד נשיא אחד ממטה, תיפוק לי' שליחות מהכא וכו'".

ונחלקו הראשונים בפירוש הגמ', דהריטב"א כתב בד"ה ואלא הא דאמר רב גידל: "תיפוק ליה שליחות מהכא כלומר מהני דלעיל, דהשתא התם בהני דלעיל דלית ליה שותפות בגויה שלוחו כמותו בהא דחלוקת הארץ דאי' ליה לנשיא שותפות בגויה מבעיא".

ועיין ג"כ ברמב"ן בד"ה והא דאקשינן: "אע"ג דהתם אית לי' שותפות בגויה כל שכן דקשה תיפוק ליה שליחות מהכא דרבי יהושע בן קרחה אי נמי מדרבי יונתן אפי' היכא דלית ליה שותפות בגויה וכו'", ומשמע שמפרש ג"כ כהריטב"א.

וכ"כ בשיטה לא נודע למי בד"ה ואיכא דאמרי: "תיפוק ליה שליחות מהכא, למה ליה לרב גידל למילף שליחות מההוא קרא דנשיא אחד כו' תיפוק ליה מקידושין וגירושין".

אמנם בד"ה שלפנ"ז כתב השיטה לא נודע למי: "איכא דאמרי תיפוק ליה שליחות מהאי קרא דנשיא אחד נשיא כו', ונהי דקדשים ותרומה לא אתו מינה, דקודש מחול לא גמרינן אלא קידושין וגירושין ניתו מינה", ע"ש. וכן משמע מדברי התוס' הרא"ש ד"ה אלא כי הא, וכן משמע גם מדברי הר"ן כאן, ע"ש היטב.

ולכאורה צ"ע באופן זה בשיטה לא נודע למי ודעימיה, איך אפשר ללמוד מדרב גידל, הרי שם אית לי' שותפות בגוייהו, וכדהקשו הריטב"א והרמב"ן. וצ"ב במה נחלקו הראשונים, ומהו סברת הנך ראשונים דס"ל דכן הי' אפשר ללמוד מחלוקת הארץ.

וראיתי בשיעורי רבי אליהו ברוך (אות נא) דכתב להסביר, דהנה בחלוקת הארץ הרי מתחילה חלקוה להשבטים וכל שבט קיבל את חלקו, ולאחר מכן בתוך נחלת כל שבט חילקו לכל יחיד את נחלתו, ולפ"ז יוצא דאד"נ דבחלוקה הכללית אית לי' לנשיא שותפות בגוייהו, מ"מ בחלק הפרטי של כל או"א אין לנשיא שותפות בגוייהו, ושפיר הי' אפשר ללמוד דין שליחות מחלוקת הארץ, ולכן הקשה הגמ' (לפי' הראשון

של השיטה לא נודע למי ותוס' הרא"ש והר"ן) דלמה לי' להגמ' ללמוד מגירושין וקדשים תיפוק לי' מדרב גידל.

אמנם הרמב"ן והריטב"א ס"ל דלא הי' מעשה החלוקה בשני שלבים, אלא דמיד בחלוקה הראשונה חילקו לכל יחיד ויחיד, וא"כ גם לגבי חלוקה הפרטי של כל או"א אית לי' להנשיא שותפות בגוייהו, וא"כ אין ללמוד דין שליחות מחלוקת הארץ, ולכן הקשה הגמ' דלמה לי' לרב גידל ללמוד מחלוקת הארץ, תיפוק לי' כדרכי יהושע בן קרחה מגירושין וקדשים, ע"ש.

אמנם לכאורה דחוק קצת לומר דפליגי במציאות, אם הי' חלוקה אחת או שני חלוקות נפרדות.

ב.

ואולי י"ל בזה, דהנה בלקו"ש חלק כ"ג ע' 42 ואילך מביא כ"ק אדמו"ר מחלוקת בין המדרש (במדבר רבה פרשה יג, ב) לגמ' (מועד קטן דף ט, א) בענין קרבנות הנשיאים. במדרש משמע דקרבנות הנשיאים הי' להם דין קרבן יחיד שאינו דוחה את השבת והיתה ההקרבה הוראת שעה, ואילו בגמ' משמע (וכמבואר בשו"ת חתם סופר או"ח סר"ח בד"ה בדף ז' – כמצוין בלקו"ש שם הערה 11) דהקרבת קרבן הנשיאים לא היתה הוראת שעה.

ומבאר רבינו, דמחלקותם תלוי בזה (אופן א' כמבואר בחת"ס שם במחלוקת התנאים במס' הוריות דף ד' ע"ב ואילך אי שבט אקרי קהל, דהמדרש ס"ל כהמ"ד דלא אקרי קהל וא"כ הוה קרבן הנשיא בגדר קרבן יחיד, והגמ' ס"ל כהמ"ד דאקרי קהל, ומכיון דקרבונו של הנשיא היה קרבן השבט הר"ז קרבן צבור שדוחה שבת, ואח"כ ממשיך רבינו לבאר אופן ב' דלכו"ע שבט אקרי קהל, ראה רמב"ם הל' שגות פי"ב ה"א, ומ"מ), מכיון שהנשיא הביא את הקרבן מכסף פרטי שלו (וכמבואר ברש"י בפרשת נשא ז, יב), ס"ל להמדרש דאע"פ שהקרבן היה עבור כל השבט, מ"מ מכיון שהנשיא הביאו מכספו הפרטי הר"ז נשאר בגדר קרבן יחיד שבעצם אינו דוחה את השבת, וא"כ היתה הקרבתו הוראת שעה. אמנם הגמ' ס"ל שאע"פ שהביא משלו מ"מ מאחר שיחסו הכתוב על שבטו והיה קרבן עבור כל השבט – נעשה הקרבן בגדר קרבן צבור שדוחה את השבת, ע"ש עוד באריכות (ובלקו"ש חלק כ"ב ע' 248 הוסיף להביא בשיטת הגמ' ד"ה הנשיא הוא הכל", ומבואר עוד בשיחות קודש תשמ"ו חלק ב' ע' 140 ואילך, ע"ש).

ולפ"ז י"ל דבזה נחלקו הראשונים הנ"ל, דהרמב"ן והריטב"א ס"ל ג"כ דהיתה בחלוקת הארץ ב' חלוקות נפרדות, שמתחילה חלקו לכל שבט ושבט ורק אח"כ בתוך נחלת כל שבט חילקו לכל או"א את נחלתו, אמנם עדיין י"ל דלהנשיא היתה שותפות

בגוייהו" גם בחלקו של כל או"א, דמכיון דהנשיא הוא הכל, הרי כמו שקרבנו של הנשיא אע"ג דהביא את הקרבן מכסף שלו הר"ז נחשב כקרבן צבור (הדוחה את השבת), כמו"כ י"ל דכל חלק פרטי של כל או"א מהשבט שייך להנשיא, (ועיין בלקו"ש חלק ל"ג ע' 135 שמדייק בלשון רש"י (בפרשת חוקת כא, כא) שהנשיא הוא הכל (ולא כתב ככל הדור כמו"ש מיד לפנ"ז), שפירושו שכל צרכי הכלל הם (צרכיו ובאים על ידי) הנשיא, ע"ש).

ולפ"ז אע"פ שלפועל חלקו הפרטי של כל או"א הי' שייך רק אליו, אעפ"כ גם בחלוקה זו יש להנשיא "שותפות בגוייהו" (בנוסף לזה שהחלוקה לכאו"א בא כתוצאה וכחלק מהחלוקה הראשונה, שבה בפשטות היה להנשיא שותפות בגוייהו), וא"כ אין ללמוד מכאן דין שליחות לגירושין וקדשים דאין להשליח שום שותפות בגוייהו, ולכן פירשו שקושיית הגמ' היא על רב גידל אמר רב, דלמה לי' ללמוד דין שליחות ממה שנאמר ונשיא אחד וגו', תיפוק לי' שליחות מהכא היינו מגירושין וקדשים.

אמנם התוס' הרא"ש והר"ן והשיטה לא נודע למי, י"ל דס"ל כשיטת המדרש דקרבנות הנשיאים הי' להם דין קרבן יחיד, מכיון שהביאו את הקרבן ממונם הפרטי, ולפ"ז אע"פ שהנשיא הוא הכל אי"ז נוגע לרכושם הפרטי, וא"כ בחלוקה הפרטית לכאו"א (אע"פ שבא כתוצאה וכהמשך לחלוקה הראשונה) אין להנשיא שותפות בגוייהו, ושפיר אפשר ללמוד מכאן דין שליחות גם לגירושין וקדשים, ולכן פירשו דקושיית הגמ' היא על הגמ' כאן שלומדת דין שליחות מגירושין וקדשים, ולמה לא למדו מהלימוד דרב גידל אמר רב.

(ועיין בלקו"ש חלק ח' ע' 133 בהערה 59 דאפי' אם נימא דהנשיא הוא הכל, לאו דוקא דהכל הוא הנשיא ע"ש, ולפ"ז אפי' אם נימא דקרבן הנשיא שייך לכאו"א והי' בגדר קרבן צבור, לאו דוקא דרכושם של כל או"א שייך להנשיא).

ג.

והנה עוד דרך די"ל בסברת מחלקותם של הראשונים הנ"ל, דהנה בגדר שותפות יש חקירה ידועה אם לכל א' מהשותפין יש רק חצי דבר, או דכל א' מהשותפין הוא בעל על כל חלק מכל הדבר (ועי' בלקו"ש ח"י ע' 267).

ונראה לבאר דחקירה זו תלויה בפלוגתת רש"י ותוס' בב"מ דף ח', דאיתא שם: "אמר רבא לעולם אימא לך המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, והכא היינו טעמא מיגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחבירו, תדע שאם אמר לשלוחו צא וגנוב לי וגנב פטור ושותפין שגנבו חייבין, מ"ט לאו משום דאמרינן מיגו דזכי' לנפשי' זכי נמי לחבירו".

וברש"י שם מבואר דשותפין שגנבו היינו שהאחד הוציאה מרשות בעלים לדעתו ולדעת חברו.

ובתוס' שם הקשו על רש"י, ותייצו דאיירי באמת שהגביהו שניהם. ועי' בקצות סי' שמ"ח סק"ג שהקשה דהא אפי' בהגביהו שניהם נמי אי לאו דאמרינן מגו דזכי' לנפשי' לא הוה מהני כלום, וכדאמרו בגמ' דתעשה זו כמונחת ע"ג הקרקע וכו', וכיון דמהני גם בשליח לדבר עבירה בהגביהו שניהם לומר מיגו דזכי' לנפשי', א"כ אפי' הגביהו אדעת'י ואדעת חברו נמי נימא מגו דזכי' לנפשי', ע"ש.

והנראה בזה, דסברת מחלקותם של רש"י ותוס' תלוי בחקירה הנ"ל בגדר שותפות, דרש"י ס"ל דכל א' מהשותפין יש לו כל הדבר, ולכן אם א' הגביהו לדעתו ולדעת חברו מהני מאחר דזה שמגביהו יש לו בעלות על כל הדבר. וא"כ עיקר הקנין הוא בשביל עצמו בכל הדבר, ובדרך ממילא קונה גם בעד חברו השותף (ועי' מזה בדברי חיים דיני מכירה סי' א' בהגהה מבן המחבר).

משא"כ שיטת התוס' היא דגדר השותפות הוא דכל א' מהשותפין יש לו רק חצי הדבר, ולכן סברי התוס' דא"א לומר דאחד הגביהו לצורך שניהם, דהא בחלק חברו אין לו שום שייכות, וא"כ א"א לומר בזה מיגו דזכי' לנפשי' זכי נמי לחבירו, דהא בחלק חברו אין הוא קונה כלום ואין שם שום מיגו דזכי' לנפשי'. ורק היכא דהגביהו שניהם אז מועיל סברת מיגו דזכי' לנפשי' לומר שאין כאן החסרון שתהא (חלק השני) כמונחת ע"ג הקרקע, מכיון שהגביהו שניהם וכל א' עוזר להשני שלא יהא חלקו כמונחת ע"ג הקרקע (ע"ש בדברי חיים ואכ"מ להאריך), ומתורץ קושית הקצות.

ועפ"ז י"ל דאם ס"ל דדין שותפות פירושו דלכל או"א מהשותפין יש לו דין בעלות על כל הדבר, אזי א"א ללמוד מנשיא אחד דין שליחות לשאר דיני התורה, דהרי מה שהנשיא חילק את הארץ לשבטו הוא משום דבעצם זכה בכל החלק גם בשביל עצמו.

אמנם אם ס"ל דדין שותפות פירושו דלכל או"א מהשותפין יש דין בעלות רק על חלקו, אזי שפיר אפשר ללמוד דין שליחות לכל התורה מנשיא אחד, שהרי גם מה שהנשיא חילק את הארץ לשבטו היה באופן שלחלק של כל או"א לא היה להנשיא שום בעלות, ואעפ"כ חילק את הארץ לכל או"א בתור שליח, וא"כ גם במקום שאין לו שותפות בגוייהו יכול להיות שלוחו.



בענין החלומות בלילה

הת' ראובן יהודה שי' מאיר
תלמיד בישיבה

א.

הנה איתא בהיום יום ד' טבת: "החלומות הטובים בענייני תורה שמודיעים בחלום, בא ע"פ הרוב ע"י שקידה גדולה בתורה ביום, דכאשר עוסק בתורה בשקידה גדולה, או עוסק בעבודה שבלב ביגיעה עצומה, הנה כאשר בלילה נשמתו עולה למעלה ושואבת לה חיים מחיי דלעילא כמבואר בזהר, הנה אז מודיעים לו חידושי תורה בגליא שבתורה או בפנימיות התורה, איש איש כפי שקידת עבודתו בעבודת היום". (ממאמר צהר תעשה צ"ה).

והנה יש להעיר שמוצאים מעין זה בנגלה דתורה, במס' ברכות דף י"ד ע"א, וז"ל הגמ': "[אמר] רבי יונה אמר רבי זירא: כל הלן שבעת ימים בלא חלום נקרא רע, שנאמר: ושבע ילין בל יפקד רע, אל תקרי שבע אלא שבע. אמר ליה רב אחא בריה דרבי חייא בר אבא, הכי אמר רבי חייא אמר רבי יוחנן: כל המשביע עצמו מדברי תורה ולן – אין מבשרין אותו בשורות רעות, שנאמר: ושבע ילין בל יפקד רע".

וז"ל רש"י שם: "אל תקרי שבע אלא שבע – ילין בל יפקד מן השמים בחלום – הרי הוא רע, לכך אין משגיחין לפקדו". והיינו שהחלום הוא בעצם סוג ד"פקידה" מהשמים, וכשעובר ז' ימים בלי שום חלום, הטעם הוא משום שהוא רע, שלכן אין משגיחים לפקדו.

ובספר ראש דוד פרשת ויקרא כותב: "כג" א"נ אפשר במ"ש (ברכות י"ד א) המשביע עצמו מד"ת ולן אין מבשרין אותו בשורות רעות שנאמר ושבע ילין בל יפקד רע, וז"ש יעלו חסידים בכבוד תורה בתחילה ואז ירננו על משכבותם, ששוכבים שבעים מהתורה ולא יפקדו רע אלא ירונו וישמחו על משכבותם".

אלא שבגמ' זו מדגיש רק השלילה מחלום שיש בו "פקידה" ובשורות רעות, כשמשביע עצמו מד"ת קודם ש"לן", אבל במאמר הנ"ל מודגש גם חלק החיובי: שכש"משביע" עצמו ו"לן", והיינו ש"שוקד" ב"שקידה גדולה" בתורה ביום עד ש"מושבע" מזה, הרי על ידי זה כשנשמתו שואבת חיים מחיי דלעילא, מודיעים לו חידושי תורה.

ויש לקשר את ההיום יום והגמ' הנ"ל עם דברי אדמו"ר הזקן בספר התניא פכ"ט, וז"ל: "עוד זאת ישים אל לבו רוב חלומותיו שהם הבל ורעות רוח, משום שאין נפשו

עולה למעלה, וכמ"ש מי יעלה בהר ה' נקי כפים וגו' ואיננו סטריין בישין אתיין ומתדבקן ביה ומודעין ליה בחלמא מילין דעלמא וכו' ולזמנין דחייכין ביה ואחזיאו ליה מילי שקר ומצערי ליה בחלמא כו' כמ"ש בזהר ויקרא [דף כ"ה ע"א וע"ב] ע"ש באריכות".

דענין זה מתאים עם מה דמשמע בגמ' הנ"ל שמי שלא משביע עצמו בדברי תורה, הנה כיון שאינו יכול לעלות למעלה ולשאוב משם חיים, אז מבשרין לו בשורות רעות, שאפשר שבשורות רעות אלו כלולות בעצם החלום, והיינו ההבל ורעות רוח, ומה שסטריין בישין מתדבקין ביה.

משא"כ כשמשביע עצמו בדברי תורה ולן, אז לא מבשרין אותו בבשורות רעות, על ידי החלומות, אלא אדרבה, כפי המבואר בהיום יום, שהנשמה עולה למעלה ושואבת חיים מחיי דלעילא, שלכן מודיעין לו חידושי תורה בגליא או בפנימיות התורה.

ב.

והנה בכללות דברים אלו (ב' סוגי חלומות, הבל ורעות רוח מצד א', ומה שמגלים לו לפעמים חידושי תורה כו') יש לקשר בדברי התשב"ץ ח"ב סי' קכ"ח-ט בב' סוגי חלומות בכללות: "אמנם המקומות אשר ראינום שהם חוששין לחלומו' הוא זה המקום אשר עליו הי' זה המשא והמתן, והוא שנדהו בחלום המוזכר בראשון [מנדרים] [ח' ע"א] וכן במקומות אחרי' מפורשי' באחרון מברכות וביבמו' בפ' האש' רבה (צג ע"ב) [אקריין] קנה רצוץ מאי לאו הכי קאמרי הנה בטחת לך על משענת קנה הרצוץ לא הכי קאמרי ליה קנה רצוץ לא ישבר וכו' עד לאמ' יוציא משפט. אמנם במקומות שאין חוששין להם כלל הוא מה שהוזכר בפ' זה בורר (ל' ע"א), שאמרו שם הרי שהי' מצטער על מעות מעשר שני שהניח לו אביו בא בעל החלום ואמר לו כך וכך הם במקו' פלוני הם זה היה מעשה ואמרו דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין, והרי כאן סתיר' מפורשת".

ושקו"ט בהמשך ליישב הסתירה, וכותב שם: "ואני אומר כי מה שמרפא שבר קושיא זאת הוא מאמר אחד הנזכר באחרון מברכות (נ"ה ע"ב), והוא שאמרו שם רבא רמי כתיב החלומות שוא ידברו וכתוב בחלום אדבר בו, לא קשיא כאן על ידי מלאך כאן על ידי שדים, הרי שהם ז"ל נתעוררו וראו כי יש חלומות שראוי לסמוך עליהם ולחוש להם ויש מהם שאין ראוי לסמוך ולחוש להם, כי יש מהם ע"י מלאך והמלאך לא יכזב ויש מהם על ידי שד, והם דברי' כענן בקר אשר אין להם שחר והמאמר הזה אמתו אותו החוקר' במקום הזה, ואף על פי שדבריה' ז"ל הם כדברי תורה ואינם צריכים חזוק טוב הוא לסמוך אותם בדברים שכליים כדי להטעימם ולהבין יופי

חכמתם כי כל רז לא אניס להו. וידוע הוא משרשי החכמה החיצונית כי החלומות מהם צודקים ומהם בלתי צודקים, והצודק מהם הוא בהיות הכח המדמה אשר באמצעותיו הם החלומות בריא ביצירתו בהרכבתו ובמזגו ולא יעיקהו מזג רע ממזונו מולידים לחה עבה ושחורה ואידים עבים מערבבים אותו, וכשהוא על אופן זה ילוה אליו הכח השכלי ובאמצעו כח עליוני מהשכל הפועל רואה חלומות צודקי וכבר אמרו כי אחד ממופתי ההשגחה הוא ענין הודעת העתיד לבא כדי שישמור ממנו האדם וזהו אומרם ז"ל כאן על ידי מלאך.

שבזה מיישב את ההלכה שנידוהו בחלום חייבים להתירו, והיינו משום שבא על ידי מלאך.

וראה באנציקלופדיה תלמודית ערך "דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין" שמביא דברי תשב"ץ אלו, ומביא מדברי העמק שאלה: "ולדעתם יש מן האחרונים שכתב שאם ראה בחלום בדבר איסור והיתר, כגון שחתיכה זו היא חלב, אסור מספק", שרק בממון אין מועיל להוציא ממון מחזקתו מצד הספק שמא החלום ממלאך, אבל באיסור מועיל לחייב לחשוש בספק איסורא.

אבל מביא שם שיש החולקים על זה: "ויש סוברים שאף בדבר איסור אין חוששים לדברי חלומות, שדברי חלומות לא מעלים ולא מורידים".

וראה עוד בדברי שו"ת דברי מלכיאל ח"ב סי' ע"ב שדן בעניינים אלו, ומביא דברי התשב"ץ דלעיל, אלא שמביא עוד מדברי הזהר וכותב: "וכן מפורש בזהר פ' חיי שרה ע"פ ואברהם זקן שיש חלומות שכולם כדיבים ושקרים שמודיעים החיצונים להנשמה, ויש חלומות שמודיעים לה ע"י מלאך והם אמיתים ורק אח"כ מתדבקים החיצונים ומערבים דברים בטלים בזה, ע"ש שמבואר שכל החלומות הם כן, וע' עוד מזה בזהר פ' וישב ע"פ ויחלום יוסף. והיינו כדאיתא בפ' הרואה דרמי קראי דהחלומות שוא ידברו ומשני כאן ע"י מלאך כאן ע"י שד".

שגם מדברי הזהר האלו שמביא נמצא שיש ב' סוגי חלומות. אלא שבדברי הזהר הללו שמביא נמצא שגם בהחלום שבא על ידי המלאך, הנה גם בזה באים ה"חיצונים" ומערבים דברים בטלים, כפי שכותב שם אודות ש"אין חלום בלא דברים בטלים". אבל בהמדובר בהיום יום מתבאר לכאורה חלום כזה שאין בו דברים בטלים – "ושואבת חיים מחיי דלעילא", ומגלים לו חידושי תורה בגליא או בפנימיות התורה.

ויש להאריך בכ"ז, ואכמ"ל עוד.



"והיא היא תורת הבעש"ט ז"ל"

הרב אפרים שי' פיקרסקי
משפיע בישיבה

א.

בשיחתו הק' די"ט כסלו ה'תש"כ (שהוגהה ונדפס בהוספות דלקו"ש ח"ד) מבאר כ"ק אדמו"ר דיוק לשון כ"ק אדמו"ר נ"ע במכ' ליי"ט כסלו: "והיא היא תורת הבעש"ט ז"ל", דלכאורה הוא כפל לשון.

ומבאר באריכות ע"פ הכלל ד"בקדשים שנה עליו הכתוב לעכב" עיי"ש, ומסיים: "תורת הבעש"ט ותורת אדה"ז – תורת החסידות הכללית ותורת חסידות חב"ד – ענינם תורת חולין לעשותם קדשים. עיקר ענינם לעשות מכל דבר וענין – קדושה. שלכן חל בזה הכלל שאם לעכב – צ"ל דוקא שנה עליו, ולכן אומר "והיא היא" שלעיקובא ודוקא היא תורת הבעש"ט".

ושאלו ע"ז האם ביאור זה דרבינו הוא ביאור אחר מהביאור הפשוט שלמדו עד אז.

דבפשטות הכוונה בההדגשה "והיא היא", היינו שחסידות חב"ד שגילה כ"ק אדה"ז אינו ענין אחר ח"ו מתורת הבעש"ט – חסידות הכללית (שהי' בין תלמידי המגיד חילוקי דיעות בזה שצ"ל דוקא א"ת יחי' אלא יחי' וכו', היינו שהעיקר הוא האמונה וגילוי הנשמה בכללות), אלא דחסידות חב"ד, שצריך להתייגע להבין אחדות הוי', היא היא תורת הבעש"ט ז"ל – שזוהי אכן שיטת הבעש"ט ז"ל, ואדרבה בעומק יותר כמבואר בשיחת י"ט כסלו עטר"ת, וכמו שמבאר רבינו בכ"מ בשיחות די"ט כסלו וח"י אלול.

אלא שרבינו מדייק (דסו"ס) מדוע נכפל "והיא היא", ומבאר כנ"ל שתורת הבעש"ט היא לעיקובא ובהכרח. הנה לכאורה מסתבר דביאור זה מתאים לביאור הפשוט, ואדרבה דרבינו מוסיף בזה עומק חדש.

ב.

ובהקדים שרבינו מבאר בשיחה מה שבקדשים צ"ל שנה עליו הכתוב לעכב משא"כ בחולין, דלכאורה איפכא מסתברא, שעניני הקדש חמורים ומדוייקים יותר. ומבאר שבקדשים נפעל חיבור ואיחוד שני דברים הפכים, שבתוך דבר גשמי נפעל

ענין הקדושה ורוחניות, ואפשריות זה נתחדשה במ"ת והוא רק בכח הקב"ה שלמע' מגדר העולם וכח האדם.

וא"כ מאחר שהעיקר הוא כח הקב"ה, הי' אפשר לחשוב שעבודת האדם אינו מעכב כ"כ, "לכן הוצרך הכתוב לשנות ב"פ, להדגיש שגם בהקדש מעכבת עבודת האדם, כי הגם שההקדש נעשה בכח הבורא דוקא, מ"מ כח זה נותנים להאדם כשממלא את עבודתו דוקא". ומסיים כמצוטט לעיל, שמכיון שתורת הבעש"ט ואדה"ז ענינם לעשות מחולין קודש לכן שנה עליו "והיא היא" – לעכב, שצ"ל דוקא תורת הבעש"ט.

ובהשקפה ראשונה משמע פשט השיחה שכל ה"והיא היא" הוא שצריך להיות תורת הבעש"ט דוקא, אבל אין בגוף המכתב קשר לאריכות ביאור השיחה בענין מדוע בקדשים צ"ל שנה עליו הכתוב, ורק מאחר שכ"ה בקדשים שצ"ל שנה עליו הכתוב לעכב, וחסידות הוא ענין קדשים, לכן מדגיש ושנה עליו במכתב לעכב, שצ"ל תורת הבעש"ט דוקא.

אבל ע"פ מה שמבאר רבינו בריבוי מקומות הענין דיפוצו מעיינותיך חוצה, שהתחלת הענין הוא בשכל האדם שהוא קר, ועומד מצ"ע מחוץ לכללות גילוי הנשמה (אמונה פשוטה וקבלת עול), וזהו חידוש אדה"ז שצריך להביא המעיינות עצמם לתוך גדר השכל ומדות שהם יהיו מסכימים ועוד יותר חדורים וממולאים באחדות הוי', וזהו אמיתית הגילוי דאין עוד מלבדו, שגם בתוך מציאות האדם (והעולם) יהי' גילוי אחדות הוי', שזהו מה שגילה אדה"ז: "ווי מ'קען דינען דעם אויבערשטען", שהוא מצד כוחות ומציאות האדם עצמו, בהוספה על גילוי הבעש"ט: "ווי מ'דארף דינען דעם איבערשטען", שהוא מצד אמונה וקב"ע.

הנה נמצא לפי"ז, שמה שחסידות הוא ענין דקדשים לקדש החולין, הוא בהדגשה יתירה בתורת אדה"ז דוקא, במה שמציאות האדם עצמו (נה"ב והעולם) שהוא חולין מתאחד ומתקדש באחדות הוי'.

ונמצא שביאור רבינו בשיחה בענין שנה עליו הכתוב בקדשים לעכב הוא תוס' ביאור ועומק בביאור הפשוט במכ' כ"ק אדמו"ר נ"ע – שכל ענין החסידות הוא "תורת החולין לעשותם קדשים", והיא היא תורת הבעש"ט ז"ל, היינו שדוקא ע"י שיטת אדה"ז הוא אמיתית הענין דקדשים כנ"ל. ועי' בשיחת י"ט כסלו התשי"ג, שנפסקה ההלכה כאדה"ז גם בפנימיות התורה שצ"ל בחב"ד דוקא.

ג.

והנה שיחה זו נאמרה בתקופת השטרעם דשנת המאתים להבעש"ט, ולכאורה בהמשך להטענה דנשתכחה וכו' באה שיחה זו ואומרת, שאדרבה – "והיא היא תורת הבעש"ט ז"ל", "שלעיכובא ובדוקא היא תורת הבעש"ט", שההדגשה היא על תורת הבעש"ט.

אבל כנ"ל לפי מה שמבאר רבינו בהשיחות בהכרח לימוד חסידות חב"ד, ואשר הוא אמיתית ענין הקדשים שמבאר בהשיחה, הנה לכאורה לא רחוק לומר שהכוונה בהשיחה בפירוש "והיא היא תורת הבעש"ט ז"ל" הוא שלעיכובא ובדוקא היא גם שיטת אדה"ז, שהיא היא תורת הבעש"ט האמיתית, ענין הקדשים לקדש החולין – מציאות האדם עצמו להיות דירה בתחתונים.

ולכאורה לפי"ז יומתק גם השייכות להמבואר בהשיחה בענין שנה עליו הכתוב בקדשים, שדוקא בקדשים צריך באווארענען הטעות שלא צריך עבודת האדם, דוהו ג"כ שיטת אדה"ז שדוקא בחסידות (קדשים) צריך להיות עבודת ויגיעת האדם להבין בשכל וכו', ודוקא עי"ז נמשך כח העצמות, שהוא כמבואר בשיחת י"ט כסלו עטר"ת הנ"ל שדוקא בתורת אדה"ז נמצא עצמות תורת הבעש"ט ז"ל.

ונמצא לכאורה לפי"ז דביאור רבינו הוא עומק חדש בהביאור הפשוט דהמכתב דכ"ק אדנ"ע, ומבאר באופן נפלא כפל הלשון "והיא היא תורת הבעש"ט ז"ל".

ועיכ"ז קאתי מר דא מלכא משיחא תיכף ומיד ממש.



בטעם תקנת עירוב תבשילין

הת' שלום דובער הכהן שי' פרידמן
תלמיד בישיבה

א.

תנן במסכת ביצה דף כא ע"ב: "שלשה דברים רבן גמליאל מחמיר כדברי ב"ש, אין טומנין את החמין לכתחילה ביום טוב וכו'".

ובגמ' שם: "היכי דמי, אי דאנח עירובי תבשילין מאי טעמא דב"ש, ואי דלא אנח עירובי תבשילין מאי טעמא דב"ה". ובדף כב ע"א מתרץ: "רבא אמר לעולם שהניח, ושאי הטמנה דמוכחא מלתא דאדעתא דשבתא קעביד", ע"ש. והיינו דכיוון דמוכחא מילתא שהוא מטמין לצורך השבת, לא יועיל כאן ההיתר דעירוב תבשילין.

ולכאורה יש לעיין בזה, שהרי בריש פירקין (טו ע"ב) מביאה הגמרא שני טעמים לעירוב תבשילין: "אמר רבא כדי שיברור מנה יפה לשבת ומנה יפה ליום טוב (מתוך שמערב זוכר את השבת ואינו מכלה את הכל ליום טוב, ובורר מנה לזה ומנה לזה. רש"י), רב אשי אמר כדי שיאמרו אין אופין מיום טוב לשבת, ק"ו מיום טוב לחול" (לא לכבוד שבת תקנוהו אלא לכבוד יום טוב. רש"י), ע"ש.

היינו דשיטת רבא היא שעירוב תבשילין הוא לכבוד שבת¹, וא"כ א"מ מה שאמר רבא אצלנו שאסור להטמין ביו"ט כי מוכחא מילתא שהוא לצורך שבת, והרי מה בכך שמוכחא הכי, הרי רבא אינו חושש לכך כלל, כי אין בעיה להכין מיו"ט לשבת. ולכאורה דברי רבא אלו מתאימים יותר עם שיטת רב אשי, שהטעם הוא משום ש"יאמרו אין אופין מיו"ט לשבת כו'", היינו שיש איסור (מצד הגזירה) להכין מיו"ט לשבת, ולכן כאשר מוכח שהוא מכין לצורך השבת יש לאסור.

וראיתי בצל"ח על אתר שהקשה כן, ומתרץ שלפי רבא ב"ש וב"ה פליגי בטעמים אלו, דב"ש סברי שעירוב תבשילין הוא כדי שיאמרו אין אופין כו', ולכן אסור להטמין, וב"ה סברי שעירוב תבשילין הוא כדי שיברור כו', ולכן מותר להטמין. ובדף טו ע"א מבאר רבא הטעם לעירוב תבשילין לפי שיטת ב"ה שהרי הלכה כב"ה, אמנם בדף כב ע"א שהמדובר הוא בשיטת ב"ש, מבאר רבא הטעם לפי שיטתם.

אמנם עי' בספר 'שמחת יום טוב' שהביא קושית הצל"ח, וכתב שנדחק לתרץ, ואולי י"ל בכוונתו, דהרי מהמשך הגמרא נראה שרבא ורב אשי באים לבאר הטעם

(1) והטעם שצריך להניחו דוקא בערב יו"ט, הוא כמבואר לקמן בגמרא "גזרה שמא יפשע".

של ערוב תבשילין בכלל (ולאו דווקא לברר שיטת ב"ש או ב"ה), ולכן ס"ל דתירוצו של הצ"ח דחוק כי מאין לו חילוק זה שבין הסוגיות. וע"ש מ"ש בעצמו לתרץ הקושיא.

ב.

והנה נראה, דע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חלק טז שיחה ד' לפרשת בשלח אין שום קושיא מלכתחילה, שמביא שם טעמים אלו של רבא ורב אשי, ובהערה 19 שם כתב, וז"ל הק': "מסגנון לשון אדה"ז (סתקכ"ז ס"ב) "ומפני ב' דברים תקנו חכמים דבר זה כו" משמע לכאורה, שאי"ז פלוגתא כ"א ב' טעמים...".

דהיינו שבאמת אין זה מחלוקת בין רבא ורב אשי בטעם תקנת עירוב תבשילין, אלא כל א' אמר אחד משני הטעמים.

וכן מבואר בלקו"ש חלק יז ע' 458 הערה 6, וז"ל הק': "ולהעיר מלשון אדה"ז ("ומפני ב' דברים תקנו חכמים דבר זה כו") משמע דמ"ד משום שבת – מוסיף על המ"ד משום יו"ט. ואולי י"ל דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, אלא שהטעם דשבת אינו לעיכובא".

ועפ"ז מובן דמתורץ בפשטות השאלה הנ"ל, דזה שרבא בדף כב ע"א אומר שהטעם של איסור הטמנה מיום טוב לשבת הוא משום "דמוכחא מלתא דאדעתא דשבתא קעביד", אינו סותר את טעמו דעירוב תבשילין בדף טו ע"ב, כי מה שהוא אמר שם ("כדי שיברור מנה יפה לזה ומנה יפה לזה") הוא רק אחד מב' הטעמים, אמנם באמת סבירא לי' גם הטעם שאמר רב אשי, ולפי טעם זה שעירוב תבשילין הוא צורך יום טוב, ביאר רבא שיטת ב"ש למה הטמנה אסורה, "דמוכחא מלתא דאדעתא דשבתא קעביד".

ויש להוסיף שאולי זהו גופא מקור דברי אדה"ז (לפי דברי רבינו) ד"מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי", דאל"כ יקשה קושיית הצ"ח שרבא סותר את עצמו. ומזה מוכיח אדה"ז דרבא בעצם ס"ל ב' הטעמים, ובכל מקום הזכיר טעם א'.



אהבה "בכל מאדך" עפ"י נגלה וחסידות

הרב נח יצחק שי' קיין
אנ"ש דקראון הייטס

הקדמה

כתוב: "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך" (דברים ו, ה).

עפ"י חסידות, אהבה "בכל מאדך" פירושו אהבה בלי גבול (כדלקמן סעיף ג), אכן עפ"י נגלה אהבה "בכל מאדך" פירושו "בכל ממונך" (ברכות ט, ה, פרש"י עה"ת). ויש להבין מה חסידות "מחדשת" על הפשט.

ולהבין זה עיינתי בסוגיא בגמרא ברכות, ובביאורים ע"פ נגלה וע"ד המוסר, ואיך חסידות מבארת הסוגיה באופן מיוחד.

א.

בגמרא ברכות לה ע"ב איתא: "תנו רבנן: 'ואספת דגנך' מה תלמוד לומר, לפי שנאמר: 'לא ימוש ספר התורה הזה מפ"ך' – יכול דברים ככתבן, תלמוד לומר: 'ואספת דגנך', הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל. רבי שמעון בן יוחאי אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורח בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה? אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום – מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר: 'ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו'', ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום – מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנאמר: 'ואספת דגנך'. ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן, שנאמר: 'ועבדת את אויבך וגו''".

והמפרשים – ראשונים ואחרונים (ורבינו בכללם) – הקשו על זה: הרי "ואספת דגנך" היא הבטחת הברכה הבאה כתוצאה ממ"ש לעיל מיניה "והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי גו' ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם", ואיך אפשר לשהכתוב קאי על זמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום?¹

ומבאר תוספות: "י"ל דמיירי ודאי שעושין רצונו אבל אין עושים רצונו כ"כ דאינם צדיקים גמורים"².

(1) לשון רבינו בלקו"ש חלק י"ב ע' 98.

(2) וגם הריטב"א מתרץ ע"ז: "ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום, כלומר בשלימות".

והמהרש"א מבאר כדברי תוספות בעומק יותר קצת: "דאע"ג דכתיב ביה והיה אם שמוע וגו' לאהבה וגו', מכל מקום מדכתיב בהך פרשה בכל לבבכם ובכל נפשכם ולא כתיב נמי ובכל מאדכם כדכתיב בפרשת שמע ובכל מאדך, משמע ליה דאיירי הכא באינן צדיקים גמורים דהיינו שאינם צדיקים במאד, כדאמרינן דיש לך אדם שחביב לו ממונו יותר מגופו, וע"כ עונשן בדבר שבממון שאין מלאכתן נעשית על ידי אחרים".

[ומה שאמר רשב"י אחר כך: "ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשה על ידך" - המהרש"א ממשיך ומפרש: "היינו הכת אחרת דאין עושין רצונו של מקום כלל", עיין שם].

ב.

הגר"א מתרץ הקושיא ע"ד המהרש"א, ובלשון המוסר:

"נ"ל דשני מיני עבודות הן, אחת שעובד בלבבו ונפשו, ואחת שעובד גם במאדו. לכן פרשת שמע שמדבר ליחיד שיעבוד בשלשתן, אבל בוהיה אם שמוע שמדבר לרבים, וברבים לא שכיחי הא דבמאדו, כמו שאמרו הרבה עשו כרבי שמעון וכו', לכך לא אמר רק לבבכם ונפשכם ולא אמר מאדכם. לכך היא מדה כנגד מדה שהן בעצמן צריכין לעבוד עבודתם, שאם היו עובדים אף במאודם היה נעשית על ידי אחרים וכו'".

ותלמידו המובהק ר' חיים מוולוז'ין בספרו נפש החיים (שער א פרק ח) מפרש כ"ז בעומק יותר:

"ודאי שאין דעת רבי ישמעאל שיהא הרשות נתונה לאדם לפרוש ח"ו אף זמן מועט מעסק התורה ולעסוק בפרנסה, ויהיה בטל אותו העת מעסק התורה לגמרי ח"ו. אמנם רמזו רבי ישמעאל בלשונו הקדוש "הנהג בהן מנהג דרך ארץ", רצונו לומר "עמהן" - עם דברי תורה. היינו שגם באותו העת ושעה מועטת שאתה עוסק בפרנסה כדי הצורך וההכרח לחיות נפש, על כל פנים ברעיוני מחשבתך תהא מהרהר רק בדברי תורה...

"ואמרו שם הרבה עשו כר"י ועלתה בידם, והרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם. היינו רבים דוקא. כי ודאי שלכלל ההמון כמעט בלתי אפשר שיתמידו כל ימיהם רק בעסק התורה שלא לפנות אף שעה מועטת לשום עסק פרנסת מזונות כלל. ועז"א באבות כל תורה שאין עמה מלאכה וכו'. אבל יחיד לעצמו שאפשר לו להיות אך עסוק כל ימיו בתורתו ועבודתו ית"ש. ודאי שחובה מוטלת עליו שלא לפרוש אף זמן מועט מתורה ועבודה לעסק פרנסה חס ושלום. וכדעת רשב"י. והנה פסוק ואספת דגנך וגו'

הוא מוצא מכלל פ' והיה שכולה נאמרה בל' רבים ופסוק ואספת נאמר בלשון יחיד. לכן קרי ליה אין עושה רצונו של מקו' כשמפנה עצמו אף מעט לעסק פרנסה.

"הגהה: ולכן בפ' ראשונה של ק"ש כתיב ובכל מאדך. ובפ' והיה לא כתיב ובכל מאדכם. כי פ' שמע כולה בלשון יחיד נאמרה. ויחיד שאפשר לו, הוא צריך לקיים לא ימוש ספר התורה הזה מפיו דברים ככתבן ממש. לכן נאמר ובכל מאדך פי' בכל ממונך כמ"ש במשנה סוף ברכות. ר"ל שלא לעסוק בפרנסה כלל. אבל פ' והיה שנאמרה בלשון רבים, לרבים כמעט מוכרחים להתעסק עכ"פ מעט גם בריוח ממון לחיי נפש. לכן לא כתיב בה ובכל מאדכם. (והגם שעדיין לא זו הדרך והמדרגה הגבוה שבגבוהות לפי אמיתת רצונו ית"ש לדעת רשב"י. עכ"ז גם לדידי' לא מקרי ח"ו בזה אין עושין רש"מ כשמפנין עצמם מעט גם לעסק פרנסה ובעת עסקם בפרנסה לבם נוהג בחכמה ומהרהרים בד"ת ויראת ה'. ולר' ישמעאל, זו היא עיקר רצונו ית' בהנהגת כלל ההמון. ופולגתם מה היא עיקר רצונו ית' והמדרגה היותר גבוה בהנהגת כלל ההמון)³.

והנה לפירושו נמצא שהאהבה ד"בכל מאדך" בפרשת שמע, שפירושו "שלא לעסוק בפרנסה כלל", אינה שייכת לרוב בני". ואם כן קשה: כאו"א מישראל, אפילו בעלי עסקים, חייב לקרות בק"ש ב' פעמים ביום "ואהבת את ה' אלקיך וכו' ובכל מאדך" — ולפ"ז הרי זה כמו ש"כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו" (ברכות יד, ב)⁴?

ג.

אדה"ז בלקו"ת מקשה על הגמרא ככל הנ"ל בסעיף א, ומתרץ (לקו"ת שלח מב, ג):

"אך הענין דבפרשה זו לא נזכר ובכל מאודכם כמ"ש בפ' שמע ולכן נקרא עדיין אין עושין רצונו של מקום וכו'. ולהבין זה הנה איתא בזהר דלית פולחנא כפולחנא דרחימותא . . . דהיינו כשיתבונן איך הוא אוהב חיי נפשו ורוצה מאוד בקיום חיותו שלא יפסוק ממנו ח"ו, וזות ישים האדם אל לבו כי הוא ית' הנה הוא עצמו החיות שבקרבו וחיי ממש שהוא חיי העולמים עליונים ותחתונים. וזהו ובכל נשפכם . . .

(3) וממשיך שם שעפ"י כ"ז מובן ענין הכרובים "כי צד הן עומדין" (ב"ב צ"ט, א): "חד אמר איש אל אחיו, וחד אמר . . . מצדדי אצודי" ("קצת לבית וקצת זה לזה"). ומפרש (נפש החיים שם פ"ט) שזה מתאים לפולגתת רבי ישמעאל ורשב"י: רשב"י סובר שעיקר רצונו ית' היא להיות "לא ימוש מפיהם דברים ככתבן ממש, בלי נטות אל הצד כלל אף שעה קלה לעסוק פרנסה. לכן העמידו את הכרובים איש אל אחיו ממש", אבל לדעת ר' ישמעאל העמידו בתחלה את הכרובים "לפי מה שיהיו עושין רצונו של מקום פניהם מצודדין מעט. ועכ"ז היו מעורים כמער איש ולויות בפנים של חיבה. להראות חיבתו ית' אצלינו. שזה עיקר רצונו ית'".

(4) ראה (ע"ד המוסר) בס' כד הקמח ד"ה ואהבת.

ולאהבה זו צריך עבודה ועמל גדול ויגיע רבה בהתבוננות הנ"ל . . אבל ענין בחי' ובכל מאדך היא אהבה בלי גבול ומדה ואין לה הפסק דכל מקום שנאמר מאד הוא בלי הפסק עולמית מחמת שבאה מבחי' סוכ"ע וכולא קמיה כלא חשיב . . ואהבה זו מבחי' סוכ"ע לא תשתנה לעולם מחמת אהבות אחרות בשום אופן . . וכל חד לפום שיעורה דיליה יש לו בחי' אהבה זו".

ונכדו הצ"צ ביאר דבריו שם בלקו"ת (שלח מ"ג א), דמקום הוא בחי' ממכ"ע ואילו 'רצונו של מקום' הוא בחי' סוכ"ע. "ולכן יתכן שתהא פולחנא דרחימותא בכל נפשך הנ"ל ועדיין אין עושין רצונו של מקום כנ"ל, דהיינו אהבת ה' ית' לבחי' סוכ"ע שהוא בכל מאדך". וממשיך שם: "ולכך נאמר גבי בחי' ובכל נפשכם "ואספת דגנך וגו'", מחמת שהוא עדיין בזו המדרגה להעלות ניצוצין קדישין המפוזרים בעסק מו"מ ובחרישה ובזריעה כו". ודעת רשב"י היא שראוי לעבוד ה' רק בבחי' סוכ"ע ולא "להעלות ניצוצין קדישין" ע"י מו"מ. וסוף סוף קיי"ל כרבי ישמעאל בזמן הזה, וכרשב"י לעתיד לבא.

ורבינו כתב עד"ז בלקו"ש חלק י"ב ע' 98:

"מקום הוא בחי' ששייכת למקום, אור הממלא כל עלמין שמתלבש בעולמות המוגבלים בגדר מקום. אבל 'רצונו של מקום' קאי על אוא"ס הסוכ"ע שלמע' מגדר מקום של העולמות. וזהו ש(המשכת) עשיית "רצונו של מקום" הוא ע"י האהבה 'דבכל מאדך' דוקא, כי כל עבודה ופעולה להמשיך האור מלמע' צ"ל בדוגמא להאור הנמשך על ידה; ולכן המשכת 'רצונו של מקום' – הבלי גבול שלמעלה, באה דוקא ע"י האהבה ד'ובכל מאדך' – בל"ג שבאדם".

וכ"ז מתאים עם פירוש הפשוט של מילת "מאדך" – ה"יותר מרגיל" שלך, כדלהלן בסוף.

ד.

הנמצא מכל הנ"ל: לכל הדעות פירוש "אין עושין רצונו של מקום" אינו כפשוטו, אלא כמש"כ תוס' (כנ"ל סעיף ג) "דאינם צדיקים גמורים", ועוד – הכל מודים שהחילוק בין צדיקים גמורים ושאר ישראל הוא דווקא בהעבודה ד"בכל מאדך".

אלא, הפלוגתא בין נשיאי חב"ד ובין והגר"א ותלמידיו, הוא בב' דברים שהם יסודים עיקריים בשיטתם בעבודת ה':

א. מהו העבודה ד"בכל מאדך"?

ב. מהו הגדר דצדיקים גמורים כרשב"י, שאינם צריכים לעסוק כלל ב"ואספת דגנך"?

שיטת הגר"א ותלמידיו:

א. האהבה דבכל מאדך – בכל ממונך – היינו "שלא לעסוק בפרנסה כלל".

ב. צדיק גמור זה מי שהוא עסוק רק בתורה כל ימיו ("תורתו אומנותו").

אבל מובן מה שהחסידות אינה מסתפקת בכך, כי:

א. כנ"ל סוף סעיף ב', דאם יפרש "ובכל מאדך" – "שלא לעסוק בפרנסה כלל", הרי עבודה זו אינה שייכת לרוב בני". ואם כן קשה: (א) איך אומרים ב' פעמים ביום "ואהבת . . ובכל מאדך" (והרי זה כאילו מעיד עדות שקר בעצמו)? (ב) וסוף סוף יש מצווה עליו "ואהבת . . בכל מאדך"?

ב. בכללות, בתורת הבעש"ט, ספר התניא, וחסידות חב"ד בכלל, מודגשת מעלת עבודת התפילה והרגשת אהבת ה' ויראת ה'. ולכן פשוט הוא שהאהבה דבכל מאדך קאי על אהבת ה' כפשוטו – "פולחנא דרחימותא" – ולא על שלילת עסק הפרנסה.

ה.

ועפ"י כל הנ"ל יומתק הפירוש החסידי:

העבודה ד"בכל מאדך" ישנה בכאו"א מישראל, גם אנשים פשוטים, ולא עוד אלא שהם מחוייבים בה (כמש"כ "ואהבת . . ובכל מאדך" – שכאו"א נצטווה בזה). כי מצוות "ואהבת" היינו "פולחנא דרחימותא", והעבודה ד"ואהבת . . בכל מאדך" בפרט היינו אהבה בלי גבולית, וכאו"א מישראל יש בו חלק אלקה ממעל ממש ("בלי גבול שבאדם"), ולכן יכול (עכ"פ בשעת ק"ש) לאהוב אותו ית' באופן בלי גבולי, ועי"ז להמשיך או"א ס הבל"ג.

ואעפ"כ, עדיין יש חילוק בין האהבה ד"ובכל מאדך" של צדיקים גמורים ובין העבודה ד"בכל מאדך" של שאר כל ישראל – עד שרק צדיקים גמורים, בזכות וע"י העבודה שלהם אינם צריכים לעסוק בפרנסה כלל (ואילו שאר ישראל צריכים (ונצטוו) "ואספת דגנך"). כי צדיקים גמורים יכולים לעבוד באופן כזה תמיד, ולכן אינם צריכים לעסוק בפרנסה כלל, כי טבע (גבול) אינו שולט עליהם. ושאר כל בני"י יכולים להגיע למדרגת "ובכל מאדך" בעיקר (או רק) בשעת ק"ש ותפילה, אבל לא תמיד, ולכן צריכים לעסוק בפרנסה.

והנמצא מכ"ז הוא שהפירוש החסידי בסוגיא כאן אינו רק ביאור נוסף ורוחני, אלא יש לו יסוד גם מצד נגלה שבתורה.

ואדרבה: הפירוש שבמשנה "בכל ממונך", לכאורה, קשה להבין איך זהו כוונת הכתוב "בכל מאדך": (א) שהוה ליה לפרש ולא לסתום. (ב) כנ"ל שהפירוש המילולי (הפשוט) של מילת "מאדך" הוא ה"יותר מרגיל" שלך.

ואילו הפירוש החסידי מתאים לפשוטו של מקרא, שהכוונה ל"יותר מרגיל" שלך, היינו הבלי גבול שלך.

[וראה בכ"ז ספר הערכים חב"ד ח"א ע' תכו, שם מבואר הרבה פירושים בחסידות על אהבה דבכל מאדך, וגם מבואר שם איך לתווך פירוש החסידי עם הפירוש שבמשנה].



Brushing Teeth on Shabbos:

A Reevaluation in Light of Recent Research

Rabbi Dr. Ephraim Rudolph DDS

In 2002, R. Aryeh Lebowitz published a comprehensive review of the halachic issues relevant to brushing teeth on Shabbos, which were discussed by many of the *Poskim* (halachic authorities) of the previous generation¹. R. Lebowitz presents a number of potential issues that may pertain to brushing one's teeth on Shabbos, including *molid* (causing a change in the physical property of a substance)², *sechitah* (squeezing liquid out of a solid substance)³, *chavalah* (causing a wound)⁴, *uvda d'chol* (weekday activity)⁵, and *hachono* (preparing for after Shabbos)⁶.

1) R. Aryeh Lebowitz, "Brushing Teeth on Shabbos," *The Journal of Halacha and Contemporary Society* 44 (Fall 2002), pp. 51-79.

2) The Gemara (*Shabbos* 51b) prohibits squeezing or crushing ice in order to use the resulting liquid. *Rashi* (s.v. *k'day*) explains that this is forbidden because it appears as though one is creating water, thus resembling a *melacha*. Brushing teeth may entail a similar problem, in that the toothpaste is transformed from a semi-solid into a liquid.

3) *Sechitah* is a subcategory of *dosh* (threshing). *Dosh* entails the removal of one part of the wheat, the chaff, from another part, the kernels. Squeezing is similar in that it separates the liquid part of a substance from the solid part (*Rambam, Hilchos Shabbos* 8:10; *Aruch HaShulchan* 320:3). According to most authorities, the prohibition of squeezing applies to non-food items as well, such as in the case of squeezing a wet cloth (see *Tosafot, Ketubot* 6a; see also *Rambam, Hilchos Shabbos* 9:11, who disagrees), and *Chazal* extended the prohibition to squeezing wet hair (*Rambam, Hilchos Shabbos* 2:11 and *Kesef Mishna* ad loc.). Based on this, it is possible to argue that squeezing toothpaste or water out of the toothbrush bristles presents a problem of squeezing on Shabbos.

4) The *Rishonim* debate whether *chavalah* is subsumed under the *av melachah of shocheit* (slaughtering an animal), as it entails a partial *netilat neshamah* (taking of life), or whether it is a subcategory of *dosh* (threshing), as it entails the removal of blood from the blood vessels (see *Biur Halacha* 316:8, s.v. *hachovel*; *Rambam, Hilchos Shabbos* 8:7). All agree, however, that causing bleeding is forbidden on Shabbos. Thus, if one's gums normally bleed when he brushes his teeth, it may be prohibited to do so on Shabbos.

5) The Rabbis established the prohibition of *uvda d'chol*, performing a weekday activity on Shabbos, in order to enhance and protect the uniqueness and sanctity of Shabbos. The criteria and parameters of *uvda d'chol* are not concrete and straightforward. The Rabbis debate as to the exact definition of a weekday activity. As Rabbi Lebowitz explains, the categorizing of brushing one's teeth on Shabbos as a weekday activity depends on how one defines an *uvda d'chol*.

6) In order to safeguard the honor of Shabbos, as well as to curtail any extra work, or *tircha*, on Shabbos, the Rabbis prohibited any activity on Shabbos that is not for the sake of Shabbos.

Two central questions that R. Lebowitz addresses regarding tooth-brushing on Shabbos relate to *mimarayach* (spreading) and *refuah* (healing). *Mimarayach* is a *toldah* (subcategory) of the primary *melachah* (forbidden Shabbos labor) of *memacheik* (smoothing). The *melachah* of *memacheik* prohibits smoothing any hard surface⁷, while the *toldah* of *memarayach* refers to smoothing out a pliable solid or semi-solid substance⁸. Toothpaste is semisolid, and smoothing it on one's teeth on Shabbos might therefore entail the prohibited act of *memarayach*.

Chazal prohibited the use of medicine on Shabbos, and subsequently most forms of *refuah*, in order to avoid the possibility that one might come to grind the ingredients on Shabbos (*shechikas samanim*), which would violate the *malacha* of *tochen* (grinding)⁹. The prohibition is limited to one who experiences “*meichush b'alma*,” mild pain and discomfort¹⁰. R. Lebowitz discusses the possibility that preventing cavities by brushing teeth is forbidden on Shabbos as an act of *refuah*.

In the present article, we will discuss the issue of the status of tooth-brushing as *refuah* in light of recent research. We will then note how the new science affects the question of *mimarayach* as well.

Refuah

R. Moshe Zweig ruled that brushing teeth is prohibited on Shabbos because of the *issur* (prohibition) of *refuah* on Shabbos¹¹. R. Zweig based his view on a *Tosefta* that states that it is forbidden to rub one's teeth with “*sam*,” medicine, when this is intended for the purpose of *refuah*; it is only

The Gemara (*Shabbos* 118a) prohibits washing dishes late Shabbos afternoon if they will not be used again on Shabbos. *Rashi* (s.v. *shuv*) explains that this prohibition is due to the fact that washing dishes in this scenario is really for after Shabbos. Perhaps rinsing a toothbrush after use on Shabbos, with no intention to use it again, is a similar situation and maybe considered *hachono*.

7) *Shabbos* 75a; *Rambam, Hilchos Shabbos* 11:5.

8) *Rambam, Hilchos Shabbos* 11:6.

9) *Shabbos* 53b.

10) See *Shulchan Aruch* 328:1.

11) *Ohel Moshe* 2:98.

permissible if done solely for the purpose of eliminating bad breath¹². R. Zweig maintained that toothpaste is akin to the “*sam*” mentioned in the *Tosefta*, and it is therefore forbidden to be used on Shabbos.

The majority of *Poskim* did not share this view¹³. Most of the responsa on brushing teeth on Shabbos were written when the prevailing belief was that toothpaste and brushing merely prevent future tooth decay from occurring, but do not heal existing cavities. The prevalent perception was that brushing with the help of toothpaste removes food that is stuck on the teeth, and thereby prevents cavities from developing. Since brushing was perceived as solely preventative, most authorities maintained that it is not prohibited due to the prohibition of *refuah*. As R. Ovadia Yosef explained, preventing cavities by removing food from the teeth is not considered *refuah*; it is simply “*mavriach ari*,” “chasing away a lion” – it removes something bothersome, but cures no illness.

However, recent research has shown that in addition to preventing plaque build-up on teeth, tooth brushing may, in fact, heal existing tooth decay. Thus, R. Zweig’s opinion that brushing teeth is prohibited on Shabbos as a form of *refuah* may warrant reconsideration.

Cavities develop because bacteria build up on teeth and form plaque (dental biofilm). This plaque feeds on the sugars in food and produces acid. In the demineralization process, the acid “dissolves” the main component of tooth enamel, making the tooth soft and susceptible to bacterial penetration and cavity development¹⁴.

12) *Tosefta, Shabbos* 13:17. The *Rambam (Hilchos Shabbos 21:24)* and the *Shulchan Aruch (Orach Chaim 328:36)* cite this *Tosefta* as the halacha.

13) *Yabia Omer* 4:29-30; *Ketzot HaShulchan* 8:99.

14) This is a simplification of the process; demineralization is more complicated and entails the lowering of the pH of the oral cavity.

For many years, the scientific community assumed that fluoride prevents tooth decay only by preventing the demineralization process¹⁵. However, recent research has shown that fluoride not only prevents demineralization, but also repairs existing demineralization¹⁶. Fluoride facilitates remineralization, or the re-hardening of areas that have been previously damaged by bacteria, and it can reverse small damage, such as white spots (“white lesions”)¹⁷. According to many, the main way in which fluoride prevents tooth decay is actually through remineralization, not the prevention of demineralization¹⁸. Research in the remineralization process has progressed to the extent that new toothpaste technology is being

15) See Frank E. Law, Margaret H. Jeffreys, and Helen C. Sheary, “Topical Applications of Fluoride Solutions in Dental Caries Control,” *Public Health Rep.* 76(4) (April 1961): 287–90; O. Fejerskov, A. Thylstrup, and M.J. “Rational Use of Fluorides in Caries Prevention: A Concept Based on Possible Cariostatic Mechanisms,” *Acta Odontol Scand.* 39(4) (1981): 241-9. In the 1960s, it was thought that when fluoride is incorporated into a developing tooth, it makes the tooth stronger by creating stronger chemical bonds than the chemical bonds that naturally exist in the tooth. Because the teeth become stronger, the tooth is less susceptible to demineralization. The concept of “systemic fluoride” led to the implementation of water fluoridation and the use of fluoride tablets. It was later discovered that fluoride prevents demineralization in a completely different way, which is related to the concentration of the fluoride ion on the surface of the tooth. The concept of “topical fluoride” is now the prevailing view of how fluoride prevents demineralization.

It is important to note that there are two main aspects of brushing that help prevent cavities: the mechanical removal of the biofilm and the fluoride that is incorporated in the toothpaste. Mechanical removal of the dental biofilm through the act of brushing is very important for the prevention of tooth decay. However, the incorporation of fluoride in toothpaste is a critical and a necessary element in the prevention of cavities. The present discussion is not an attempt to minimize the importance of the mechanical removal aspect of brushing teeth, but is merely focusing on the fluoride aspect of brushing.

16) E. Hellwig and A.M. Lennon, “Systemic Versus Topical Fluoride,” *Caries Res.* 38(3) (May-Jun 2004): 258-62.

17) A. Dijkman, E. Huizinga, J. Ruben, and J. Arends, “Remineralization of Human Enamel in Situ after 3 Months: The Effect of Not Brushing Versus the Effect of an F Dentifrice and an F-Free Dentifrice,” *Caries Res.* 24 (1990): 263-6. Fluoride slows demineralization and enhances remineralization in multiple ways. The exact mechanism of how this is accomplished is beyond the scope of this article. See John Hicks, Franklin Garcia-Godoy, and Catherine Flaitz, “Biological Factors in Dental Caries: Role of Remineralization and Fluoride in the Dynamic Process of Demineralization and Remineralization (part 3),” *The Journal of Clinical Pediatric Dentistry* 28(3) (2004): 203-215.

18) Jaime Aparecido Cury and Livia Maria Andalo Tenuta, “Enamel Remineralization: Controlling the Caries Disease or Treating Early Caries Lesions?” *Braz. Oral Res.* 23(11) (June 2009): 23-30; John D. B. Featherstone, “Prevention and Reversal of Dental Caries: Role of Low Level Fluoride,” *Community Dentistry and Oral Epidemiology* 27 (1999): 31-40.

developed and marketed that enhances the remineralization abilities of toothpaste and fluoride¹⁹.

Through remineralization, fluoride arrests or reverses the progression of a carious lesion. Although the white spot will probably still be noticeable on a radiograph because the tooth will never remineralize completely, the use of fluoride does improve the outcome²⁰. Professional use of fluoride, over-the-counter toothpastes, and prescription extra-strength fluoride toothpastes reverse dental caries. Thus, tooth brushing not only prevents decay, but also treats areas with existing decay. It therefore may be viewed as *refuah*, and not only "*mavriach ari*"²¹.

The risk of developing dental caries depends on many factors, including genetics, food intake, and strains of bacteria in one's mouth, oral hygiene habits, age, and access to fluoridated water²². Every person is unique in the cause of his or her carious lesions. Furthermore, there is a wide range of caries susceptibility. There are people who regularly brush their teeth and still develop cavities, while others never brush their teeth and never develop cavities. Even in one individual, caries risk and development can vary over

19) Steven R. Jefferies, "Advances in Remineralization for Early Carious Lesions: A Comprehensive Review," *Compendium of Continuing Education in Dentistry* (April 2014).

20) H.E. Kim, H.K. Kwon, B.I. Kim, "Recovery Percentage of Remineralization According to Severity of Early Caries," *Am J Dent*. 26(3) (June 2013): 132-6; F.N. Hattab, "Remineralization of Carious Lesions and Fluoride Uptake by Enamel Exposed to Various Fluoride Dentifrices in Vitro," *Oral Health Prev Dent*. 11(3) (2013): 281-90; A.R. Prabhakar, A.J. Manojkumar, and N. Basappa, "In Vitro Remineralization of Enamel Subsurface Lesions and Assessment of Dentine Tubule Occlusion from NaF Dentifrices With and Without Calcium," *J Indian Soc Pedod Prev Dent*. 31(1) (Jan-Mar 2013): 29-35; S.G. Damle, V. Bengude, and E. Saini, "Evaluation of Ability of Dentifrices to Remineralize Artificial Caries-Like Lesions," *Dent Res J (Isfahan)* 7(1) (Winter 2010): 12-17; E. Casals, T. Boukpepsi, C.M. McQueen, S.L. Eversole, and R.V. Faller, "Anticaries Potential of Commercial Dentifrices as Determined by Fluoridation and Remineralization Efficiency," *J Contemp Dent Pract*. 8(7) (Nov. 2007): 1-10; J. Timothy Wright, Nicholas Hanson, Helen Ristic, Clifford W. Whall, Cameron G. Estrich, Ronald R. Zentz, "Fluoride Toothpaste Efficacy and Safety in Children Younger Than 6 years: A Systematic Review," *Jada* 142:2 (Feb. 2014): 182-9; J.A. Cury and L.M. Tenuta, "Enamel Remineralization: Controlling the Caries Disease or Treating Early Caries Lesions?" *Braz Oral Res*. 23(1) (2009): 23-30.

21) According to this understanding of how fluoride functions, use of toothpaste is very different from cleaning one's skin, an analogy that R. Lebowitz suggests in his article, note 35.

22) Robert H. Selwitz, Amid I. Ismail, and Nigel B Pitts, "Dental Caries," *Lancet* 369 (2007): 51-59.

time. For those people who have a minimal caries risk (they either never or rarely developed cavities or they have not had cavities for many years²³), the remineralization process probably provides very little support in maintaining disease-free teeth; even without fluoride, their teeth would remain healthy. However, a significant portion of the population has a caries problem and develops cavities constantly, such that remineralization is vital in the fight against the disease. It is for this significant portion of the population that remineralization may be viewed as *refuah*.

In addition to remineralization of the tooth enamel, brushing teeth treats gingivitis, an inflammation of the gums that occurs predominantly among people who do not regularly brush their teeth. The mechanics of brushing removes the plaque and bacteria that elicit this inflammatory response. In addition, the antimicrobial antiseptic ingredients in all toothpastes approved by the American Dental Association reduce and prevent gingivitis²⁴.

Furthermore, in addition to fluoride being able to act on the tooth, it has been shown that fluoride also has the ability to act directly on bacteria; it is bactericidal (kills bacteria) and bacteriostatic (stops bacteria from reproducing)²⁵. Moreover, some toothpastes contain additional ingredients that are antimicrobial²⁶. Research has proven that regular toothpastes can kill the bacteria that create cavities and cause gingivitis²⁷.

23) As determined by consistent dental visits for exam and cleanings.

24) http://www.ada.org/~media/ADA/Science%20and%20Research/Files/Seal%20guidelines/SCI_SealGuidelineChemotherapeuticProdforControlofGingivitis_2011Nov01.ashx.

25) R.E. Marquis, "Antimicrobial Actions of Fluoride for Oral Bacteria," *Can J Microbiol.* 41(11) (Nov. 1995): 955-64. Fluoride cannot penetrate the tooth to kill the bacteria inside a cavity, but it can render the bacteria that are on the outside of the tooth inactive, thereby preventing cavities. With respect to gingivitis, fluoride's bactericidal properties can help heal the gingivitis, not merely prevent it.

26) For example, Colgate toothpaste contains Triclosan.

27) Marieke P.T. Otten, Henk J. Busscher, Henny C. van der Mei, Chris G. van Hoogmoed, and Frank Abbas, "Acute and Substantive Action of Antimicrobial Toothpastes and Mouthrinses on Oral Biofilm *In Vitro*," *European Journal of Oral Sciences* 119(2) (2011): 151-5. In certain situations, dentists use fluoride-releasing materials to help prevent the tooth from developing recurrent, new decay under a filling or crown.

Thus, brushing teeth can provide *refuah* for people with the early stages of the cavity process or gum disease. Since a significant percentage of the population has at least some dental cavities and/or gingivitis, tooth-brushing may be considered *refuah* for many people, and may therefore present a problem on Shabbos²⁸. Indeed, the *Shulchan Shlomo* quotes R. Shlomo Zalman Aurbach as presenting the possibility that if toothpaste can disinfect the tooth of bacteria and reduce inflammation of the gums, then it may be considered *refuah*²⁹.

Prevention of Future Illness

Despite the recent research indicating the therapeutic benefits of brushing teeth, it is possible to argue that it should not be classified as *refuah* because remineralization may be considered a dynamic process, rather than healing, and the “white spots” that are “cured” by fluoride are not actual cavities that would classify someone as a *choleh* (an ill individual). Furthermore, some professionals and scientists still question the validity of the idea that the remineralization process can reverse caries. They maintain that the regression of the white lesion may be due to brushing the biofilm off the teeth or that the fluoride in toothpaste cannot positively affect the demineralization-remineralization struggle³⁰. Additionally, not all scientists agree that the bactericidal capabilities of fluoride have any direct effect on the reduction of cavities³¹, and some studies have shown that only certain

28) The *Mishna Berura* (328:130) rules that when the benefit of a particular *refuah* practice could not be accomplished by taking a pill, that practice is permitted on Shabbos. R. Lebowitz notes a number of reasons why this leniency would not apply to toothpaste (see his article, note 32). The most important reason is that the benefits of toothpaste can, in fact, very often be attained through a pill. In areas that do not have fluoridated water, many children take fluoride tablets to strengthen their developing adult teeth. Additionally, if remineralization is *refuah*, then using any of the “Kosher” Shabbos products, such as the Shabbos toothbrush and toothpaste, would not be permitted if fluoride is one of the ingredients in the toothpaste.

29) *Shulchan Shlomo*, Shabbos 3:328:39.

30) L.L. Tathiane, Anelise Fernandes Montagner, Fabio Zovico Maxnuck Soares, and Rachel de Oliveira Rocha, “Are Topical Fluorides Effective for Treating Incipient Carious Lesions? A Systematic Review and Meta-Analysis,” *JADA* 147:2 (February 2016): 84-91.

31) Cesar R. Reyes, Raphael Hirata Jr., and Paulo P. Sergio, “Evaluation of Antimicrobial Activity of Fluoride-Releasing Dental Materials Using a New In Vitro Method,” *Quintessence International* 34(6) (June 2003): 473-7.

toothpastes have the ability to reduce bacteria³². Given all of this, it may be possible to argue that toothpaste does not provide *refuah*.

However, there nevertheless may be an *issur* of fluoride use on Shabbos due to the fact that all agree that fluoride at the very least **prevents** future decay. Accordingly, the status of tooth-brushing is related to the question of whether a healthy person may engage in an act on Shabbos that will fortify his well-being and thereby prevent future illness.

The *Magen Avraham* argues that a healthy person may not take medicine on Shabbos for the purpose of *refuah*³³, whereas the *Beit Yosef* writes that it is permissible for him to do so³⁴. R. Ovadia Yosef writes that even the *Magen Avraham* would permit tooth-brushing because toothpaste is not a medicine; the purpose of tooth-brushing is to remove the food and plaque from the teeth before they cause the teeth to rot. As cited above, R. Yosef classifies this as “*mavri'ach ari*,” not as *refuah*.

However, as we noted, this is not how brushing prevents cavities. Even if we do not consider remineralization to be “healing,” it is indisputable that the prevention capabilities of fluoride go beyond simply the removal of plaque. Since this form of prevention is more than just *mavri'ach ari*, the *Magen Avraham* might indeed maintain that it is prohibited on Shabbos.

One might argue that even given its extensive preventative qualities, brushing teeth is similar to taking vitamins, which in general are not taken to cure illnesses, but rather to strengthen healthy individuals³⁵. The permissibility of taking vitamins on Shabbos is subject to dispute among the *Poskim*.

32) V.I. Haraszthy, J.J. Zambon, and P.K. Sreenivasan, “Evaluation of the Antimicrobial Activity of Dentifrices on Human Oral Bacteria,” *J Clin Dent*. 21(4) (2010): 96-100.

33) *Magen Avraham, Orach Chaim* 328:43. The *Pri Megadim* quotes the *Levush*, who agrees with this view.

34) *Beit Yosef, Orach Chaim* 328:37. The *Bach* concurs with this view.

35) There may be some vitamins that are capable of *refuah* as defined by halacha.

R. Moshe Feinstein explains that the *Magen Avraham* is referring to people who are healthy but have weak dispositions, who wish to take medicines that will help them fortify their constitutions. In such individuals, the medication leads to some sort of physiological change, and it is therefore prohibited for them to take medication on Shabbos. However, if a healthy person has no health concerns, but nevertheless wants to take the medication in order to further strengthen himself, even the *Magen Avraham* would allow him to do so on Shabbos³⁶. R. Feinstein writes that vitamins fall in the latter category. They do not create any real change in the body or alter a person's overall constitution; they only minutely fortify a person, in the same manner as eating fruits and vegetables. Therefore, he concludes, it is permitted to take vitamins on Shabbos even according to the *Magen Avraham*³⁷.

R. Shlomo Zalman Auerbach, in contrast, is of the opinion that it is forbidden to take vitamins on Shabbos. Vitamins are permitted only if they are taken as a food supplement, not in order to strengthen oneself³⁸. According to this view, any vitamin, no matter the degree to which it will strengthen a person, is prohibited³⁹.

36) R. Feinstein reaches this conclusion because of two seemingly contradictory statements of the *Magen Avraham*. With regard to the halacha of *ma'achal beri'im* (328:37), the *Magen Avraham* writes that a healthy person may not take medicine for *refuah* purposes – that is, for prevention. However, in the context of the *Shulchan Aruch's* ruling that one is permitted to place a bandage over a healed wound (328:27), the *Magen Avraham* writes that this is permitted because the bandage is intended only to guard, not to heal. R. Feinstein explains this contradiction by explaining that the *Magen Avraham* is strict only when the person has a weak constitution; in the bandage case, the person in question is completely healthy. Another possible explanation is that the *Magen Avraham* was only strict in the case of real medicine, whereas a bandage is only a protective cover.

37) *Igros Moshe, Orach Chaim* 3:54. R. Feinstein claims that the *Pri Megadim* is also in agreement with his *chiddush* (novel idea), but he points out that the *Machatzit HaShekel* is not.

38) *Minchat Shlomo* 2:34:37; *Shulchan Shlomo* 3:328:1; *Shemiras Shabbos KeHilchasa*, ch. 34, note 85.

39) See *Yalkut Yosef* 328:55:63, who cites this debate. See also *Pischei Teshuvos* 328:62, notes 496 and 499.

Fluoride in toothpaste should at the very least be viewed as akin to a vitamin, and therefore subject to this disagreement between R. Feinstein and R. Auerbach. However, one could argue that even according to R. Feinstein, toothpaste is problematic according to the *Magen Avraham*. In his responsum, R. Feinstein concludes that if a person is truly weak in his nature and the vitamins actually cause the body to become strong, the scenario is subject to the disagreement between the *Beit Yosef* and the *Magen Avraham*, and we should be strict in this case because the *Pri Megadim* and the *Levush* seem to agree with the *Magen Avraham's* view. Since, as explained above, most people's teeth naturally become weak through demineralization, and since fluoride "strengthens" the tooth by either reducing and inhibiting demineralization or by enhancing remineralization, perhaps even R. Feinstein would maintain that toothbrushing is prohibited on Shabbos.

Furthermore, the very comparison to vitamins is questionable. As presented earlier, fluoride and other ingredients act directly on bacteria. This is more than what a vitamin is capable of doing; vitamins enhance and strengthen the body, but do not act directly on bacteria.

In summary, it may be difficult to classify fluoride's anti-cavity prevention powers as purely *mavri'ach ari*. Additionally, the prevention that is taking place is for someone who is in a weakened state – due to the demineralized enamel – in which case even R. Feinstein would be strict. Finally, according to many researchers, toothpaste has antibacterial properties, which would preclude toothpaste from being classified as a preventative material⁴⁰.

40) The only possibility of permitting fluoride on Shabbos even if one compares fluoride to vitamins is if one adopts the view of the researchers who do not believe that toothpaste has significant antimicrobial properties, rejects the notion that demineralization is considered a weakened state, and follows R. Feinstein's leniency.

With the respect to gingivitis, a conscientious brusher would most likely not have gum disease. In his case, brushing will solely help prevent future gingivitis. However, the prevention of gingivitis is different from the prevention of cavities. The ingredients in toothpaste prevent gingivitis by killing the bacteria before they can become harmful or by preventing the colonization of the bacteria. Thus, use of toothpaste may be more similar to the case of using a bandage to cover a healed wound, and the *Magen Avraham* permits this type of prevention⁴¹. The act of brushing itself also prevents gingivitis, as frequent brushing removes plaque, which is used by the bacteria to cause harm, and also disrupts the biofilm, thereby preventing colonization on the teeth⁴². This would be classified as *mavri'ach ari*, and not *refuah*.

Therefore, in respect to the gingiva, defining fluoride healing capabilities as purely preventative will enable the use of toothpaste on Shabbos. However, as presented, in regards to the teeth, whether fluorides *refuah* properties are defined as actual healing or as prevention, in either case toothpaste may be forbidden on Shabbos.

Possible Leniencies

Common Perception

In response to a question posed by this author, R. Asher Weiss responded that the prohibition of *refuah* is based on common perception, and not on science and scientists⁴³. People brush their teeth with the intention of maintaining a healthy mouth. They do not brush with the perception or intention that they are healing their teeth with toothpaste, or even that they are strengthening their teeth with some sort of vitamin.

41) *Magen Avraham, Orach Chaim* 328:31. See note 36

42) Richard H. Nagelberg, "Understanding Advances in Oral Rinse Technologies," *Compendium of Continuing Education in Dentistry* (October 2011).

43) R. Yitzchak Zilberstein gave a similar oral response to a friend of the author: people brush with the intention of removing plaque, not of healing teeth.

Therefore, even if remineralization is indeed *refuah*, there would still be no prohibition of *refuah* on Shabbos⁴⁴.

Furthermore, R. Weiss notes that the *Shulchan Aruch* and the *Magen Avraham* are of the opinion that if a person is not sick and the medicine is only to guard against future illness, he will not become *bahul* (in turmoil), and he will not come to grind the ingredients for the medicine⁴⁵. This is all the more true in our case, in which the person does not think that he is sick or that he is even taking medication; he will not become *bahul*, and there is therefore no reason for concern.

R. Weiss did not address the question of whether the *halachic* status of tooth-brushing would change if the common perception were to change, such that the general population becomes more aware of the true effects of fluoride on the teeth.

Ma'achal Beri'im

One possible leniency that might permit tooth-brushing on Shabbos is the leniency of "*ma'achal beri'im*." A *choleh* is allowed to eat and drink items on Shabbos that are normally consumed by healthy people, even if the sick person is using them for healing purposes. For example, many healthy people drink tea. Therefore, a sick person is also allowed to drink tea, even if he does so in order to heal a sore throat⁴⁶. Perhaps fluoridated toothpaste

44) This idea is very similar to the concept of "*refuah she'einah nikeres*;" see below, n. 59.

It is possible that R. Auerbach would not agree with R. Weiss's distinction. As recorded in *Shulchan Shlomo*, R. Auerbach considered the question of whether brushing should be prohibited based on the new scientific knowledge, yet he never mentioned this leniency.

45) *Shulchan Aruch* 328:23, 24, 27 and *Magen Avraham* 31. See Rif, *Shabbos* 24 in the *dafei Rif*.

It is unclear how R. Weiss would explain the contradictory rulings of the *Magen Avraham* cited in n. 35 above. R. Weiss seems to be suggesting that the *Magen Avraham* agrees with the *Beit Yosef/Shulchan Aruch* that a healthy person can take medicine on Shabbos, but in 328:27, the *Magen Avraham* appears to write that this is prohibited. Furthermore, neither explanation for the contradiction between the *Magen Avraham's* rulings would provide for a comparison between a bandage and fluoride that would enable one to say that the *Magen Avraham* is lenient in the case of fluoride.

46) There is a debate among the *Rishonim* regarding the reason that *ma'achal beri'im* is permitted on Shabbos. *Rashi* (*Shabbos* 108b) is of the opinion that consumption of *ma'achal*

should be considered a *ma'achal beri'im*, as it is used by healthy people, and it should therefore be permitted for use even by people with cavities or other dental problems⁴⁷.

However, the recent research regarding demineralization has demonstrated that a significant portion of the world's population should be considered *cholim* in regard to their teeth⁴⁸, and it has also been found that a significant percentage of the population has gum disease⁴⁹. Furthermore, if classification as *ma'achal beri'im* is dependent on specific times and places, there are many cities and areas in the world in which the majority of people have cavities. Given that many of the people using toothpaste are really "sick," perhaps it cannot be considered a *ma'achal beri'im*⁵⁰.

It could possibly be argued that toothpaste is a *ma'achal beri'im* due to the fact that, as noted above, a sizable portion of the population do not need and do not benefit from remineralization. Their teeth are usually not found to be in a significantly demineralized state, and even if their teeth do become demineralized, the caries process rarely progresses from demineralization to cavity formation. These individuals should not be considered *cholim*

beri'im creates a "*refuah she'einah nikeres*," healing that is not recognizable. Since healthy people use this item, if a sick person uses it on Shabbos, it would not be evident that he does so for *refuah* purposes. The *Rashba* (*Berachot* 38a) suggests another explanation: any normal food item that healthy people eat or drink is not included in the decree of *refuah*. See also *Ra'ah*, *Berachot* 38a; *Ritva*, *Shabbos* 111; and possibly *Rambam*, *Hilchos Shabbos* 21:21-22. (See below in the text for further relevance of this discussion.)

According to the second approach, it is possible that anything that is not a food or drink (or ointment) item would automatically not be considered a *ma'achal beri'im*. However, the *Sha'arei Teshuvah* (328:30) discusses whether or not snuff is a *ma'achal beri'im* and snuff is not a food item. Accordingly, even non-food items may be classified as *ma'achal beri'im*.

47) R. Asher Weiss also noted this leniency in his *teshuva*.

48) See <http://amjdent.com/Archive/2009/Bagramian%20-%20February%202009.pdf> ;

<http://www.nidcr.nih.gov/DataStatistics/FindDataByTopic/DentalCaries/DentalCariesAdults20to64.htm>.

49) J.M. Albandar and T.E. Rams, "Global Epidemiology of Periodontal Diseases," *Periodontol* 29 (2002): 7-10; R.C. Oliver, L.J. Brown, and H. Löe, "Periodontal Diseases in the United States Population," *J Periodontol* 69 (1998): 269-78.

50) It is notable that R. Moshe Zweig, who ruled that brushing is forbidden on Shabbos based on the *issur of refuah*, clearly did not believe that *ma'achal beri'im* is a valid leniency. Similarly, R. Ovadia Yosef does not cite *ma'achal beri'im* as a reason to reject R. Zweig's opinion.

regarding their teeth. Perhaps this population is large enough to create a *ma'achal beri'im* status for toothpaste.

However, even if it is argued that the non-*cholim* population is sizable enough to create a *ma'achal beri'im* status, toothpaste may still not be considered a *ma'achal beri'im* due to the fact that fluoride still affects *refuah* through remineralization for those who are considered *cholim* regarding their teeth. In a personal conversation, R. Hershel Schachter agreed that the classification of fluoride as a *ma'achal beri'im* is questionable. He compared this case to that of aspirin. Many people take aspirin on a daily basis, yet it is still forbidden for one to take aspirin on Shabbos for a minor headache. R. Schachter explained that even though many non-*cholim* take aspirin, aspirin is itself a medicine, and a medicine cannot be considered a *ma'achal beri'im*. R. Yitzchak Weiss similarly writes that aspirin is "*ikran lerefuah*," its main purpose is to heal, and it therefore cannot be considered a *ma'achal beri'im*⁵¹. In the same manner by cavities, even if the non-*cholim* are the majority of the population, since fluoride is *ikran lerefuah*, it should also not be considered a *ma'achal beri'im*.

The *Shulchan Shlomo* similarly states that if toothpaste can disinfect or reduce gingival inflammation, **even though healthy people use it** (my emphasis), there is still a questionable status as *refuah*⁵².

However, R. Moshe Stern writes that he heard that R. Yonasan Steif permitted the use of aspirin on Shabbos based on its classification as a *ma'achal beri'im*⁵³, and R. Schachter noted that R. Yosef Dov Soloveitchik also permitted taking aspirin on Shabbos⁵⁴. According to these opinions, if most people are not considered *cholim* regarding their teeth, even if

51) *Minchat Yitzchak* 3:35:2.

52) *Shulchan Shlomo*, Shabbos 3:328:39.

53) *Be'er Moshe* 1:33:5 and 2:32. R. Stern writes that he is personally wary of this opinion.

54) *Yalkut Yosef* (328:51) writes that although some authorities are lenient, the halacha follows the view of those who are strict. See also *Pischei Teshuvos* 328, n. 499, who lists additional *Poskim* who agree with the lenient approach, but writes that the practice is to be strict, as many *Poskim* are strict.

toothpaste is comparable to aspirin, brushing teeth with fluoridated toothpaste should be permitted on Shabbos due to it being considered a *ma'achal beri'im*.

As presented earlier, some may want to argue that fluoride is only preventative medication, which would make it more comparable to vitamins, as opposed to medication such as aspirin. In the view of R. Moshe Stern and R. Moshe Sternbuch, vitamins are permitted nowadays according to all opinions – even that of the *Magen Avraham* – because so many people take them that they should be considered *ma'achal beri'im*⁵⁵. Other modern day *poskim*, in contrast, maintain that vitamins are still not considered *ma'achal beri'im*⁵⁶. According to the view of R. Stern and R. Sternbuch, if we accept the argument that fluoride can be compared to vitamins, toothpaste should also be considered a *ma'achal beri'im*⁵⁷. According to the

55) *Be'er Moshe* 1:33:4; *Teshuvot VeHanagot, Orach Chaim* 3:104.

56) *Minchas Shlomo, Tinyana* 60:16. See *Pischei Teshuvos* 328, n. 496, for a list of *Poskim* who prohibit vitamins on Shabbos.

57) R. Sternbuch writes (*Teshuvos VeHanagos, Orach Chaim* 3:104) that it is permissible to take vitamins on Shabbos even according to the *Magen Avraham*, because the *Magen Avraham* was stringent only regarding a case in which the ingested item is essentially medicine, “*ikar lerefuah*,” but happens to be taken by healthy individuals as well. Even though such an item might be classified as a *ma'achal beri'im*, it may not be used on Shabbos even for prevention. Since, however, vitamins are generally not *ikaran lerefuah*, R. Sternbuch argues that even the *Magen Avraham* would permit their use for prevention. However, this may not be true of fluoride. In the scientific community, fluoride would likely be viewed as a vitamin that is *ikar lerefuah* – to heal cavities. Therefore, it might be problematic according to R. Sternbuch even if used only for prevention.

Similarly, R. Stern distinguishes between vitamins that are used to strengthen and fortify, used for prevention, and vitamins that are for *refuah*. Regular vitamins are *ma'achal beri'im*, while vitamins for *refuah* are not. If we do not compare fluoride to a real medication yet still view remineralization as *refuah*, fluoride should be compared to vitamins that are for *refuah*, in which case it would not be *ma'achal beri'im*.

It is unclear from the *Be'er Moshe* why the classification of *ma'achal beri'im* does not apply to these types of vitamins. It appears that he does not include this category of vitamins as *ma'achal beri'im* because he considers them a completely separate category from regular vitamins. Vitamins taken *lerefuah* cannot be subsumed under the regular vitamins' leniency of *ma'achal beri'im*; they need to be evaluated independently. This implies that vitamins for *refuah* could theoretically be considered *ma'achal beri'im*; they are not simply because the consumption of that category of vitamins is not widespread. If so, even if toothpaste is comparable to a vitamin for *refuah*, since the use of toothpaste is widespread, it should be considered a *ma'achal beri'im*.

other position, even if toothpaste is comparable to vitamins, toothpaste would still not be considered a *ma'achal beri'im*.

However, R. Sternbuch himself concludes with an important distinction. If one is taking the vitamin for *refuah*, because he has a weakness, then he should not take the vitamin on Shabbos, whereas if one is healthy and the vitamin is purely for prevention, it is permitted. The same distinction should apply to tooth-brushing. In the case of those who are brushing due to their many current and previous cavities, it should be forbidden to brush their teeth on Shabbos, but for those who have good teeth and are brushing for prevention, brushing is permitted on Shabbos⁵⁸.

Refuah She'ainah Nikeres

One might argue that toothpaste should be permitted as a *ma'achal beri'im* because most people still think that brushing teeth only prevents future cavities by removing plaque from the teeth. One of the explanations for why *ma'achal beri'im* is permitted on Shabbos is that it is unclear to the observer that the item is ingested for *refuah* purposes, as it is commonly taken by healthy individuals. It is a "*refuah she'ainah nikeres*" – the action heals, but it is not readily apparent that it was performed for *refuah* purposes⁵⁹. Similarly, since most people are not aware of how fluoride really works, when people brush their teeth, the onlooker does not consider or understand that *refuah* is taking place.

This argument seems questionable, however. *Refuah she'ainah nikeres* may only refer to a situation in which others will misinterpret what is taking place because of the normal usage of the item, not because people in general do not understand how the item is used.

58) Ibid. Additionally, R. Sternbuch writes that some *Poskim* do not allow the use of vitamins on Shabbos because vitamins have a bad taste and are not fit to be eaten. Therefore, he writes, even if they are considered *ma'achal beri'im*, it is best not to take them if there is no real need to do so on Shabbos. Similarly, toothpaste is not fit for consumption.

59) See note 45 above.

However, according to R. Weiss, who maintains that the prohibition of *refuah* is based on the public perception and not on science, it may be that the leniency of *refuah she'einah nikeres* is also based on the common perception⁶⁰. However, as noted above, there may come a time when the general population does indeed know that fluoride rebuilds teeth.

R. Chaim Jachter adds an additional reason to apply the category of *refuah she'einah nikeres* to tooth-brushing. As noted, the impact of tooth brushing varies by individual, and even varies from time to time for a particular individual. Since absent a professional evaluation one cannot know if he is actually engaging in an act of *refuah*, tooth-brushing should be considered *refuah she'einah nikeres*⁶¹.

However, R. Jachter's insight would only apply with regard to the medicinal aspect of toothpaste. With regard to fluoride's preventative qualities – which make it comparable to a vitamin – nearly all scientists are in agreement as to its benefit. Just about everyone can assume that fluoride strengthens or fortifies his teeth, even without the diagnosis from a professional.

In summary, if many people are considered *cholim* with regard to their teeth, the leniency of *ma'achal beri'im* may not apply. Even if that is not the case and the non-*cholim* segment of the population is large enough to create a *ma'achal beri'im* status, the classification of *ma'achal beri'im*

60) In truth R. Weiss's *teshuvah* seems to be an extension of this leniency, although he does not use this phrase in his response. Indeed, his *chiddush* may be that *refuah she'einah nikeres* does not refer only to a case of misinterpretation of the situation, but also to one of lack of knowledge that this item has healing properties. Furthermore, classically, *refuah she'einah nikeres* implies that the onlooker is mistaken in his evaluation of the action; R. Weiss extends the category to include even those people performing the action. It is possible that R. Weiss is making a logical inference – if the fact that an onlooker is unaware that an action constitutes *refuah* deems that action permissible, then it certainly should be permissible if the one performing the action is unaware of its *refuah* properties.

61) In a personal conversation with Rabbi Jachter. Similar to Rabbi Weiss, Rabbi Jachter is broadening the leniency of *refuah she'einah nikeres* to include even the person performing the action and not just the onlooker, as well as a case of lack of knowledge as opposed to just a mistaken understanding of the situation, see previous note.

may still not apply if fluoride is considered to be a type of medication (as in the case of aspirin). Although it is possible to argue that toothpaste is comparable to vitamins, which are permitted by some *Poskim* as a *ma'achal beri'im*, other *Poskim* do not permit the consumption of vitamins on Shabbos. The fact that many people are not aware of how fluoride affects their teeth may not indicate that it is in fact a *ma'achal beri'im*. However, based on the *teshuva* of R. Weiss and the approach of R. Jachter, it may still be possible to rely on the leniency of *refuah she'einah nikeres* and *ma'achal beri'im*.

Routine Medication

R. Jachter suggests another leniency based on the opinions that the prohibition of *refuah* does not apply to an activity that is performed routinely. R. Shlomo Kluger and the *Chazon Ish* permit taking medicine on Shabbos if it is part of a routine that was established before Shabbos⁶². R. Yosef Adler cites R. Yosef Dov Soloveitchik as reporting that R. Chaim Soloveitchik adopted the same approach⁶³. Thus, for example, if someone is taking antibiotics for ten days, he may take the antibiotics on Shabbos as well. In this situation, the concern that one may grind medicine on Shabbos is moot, as one usually obtains the medicine before Shabbos if he knows that he must take this medicine for a specific period of time.

According to this approach, there should not be concern for *refuah* regarding tooth-brushing, as it is performed on a daily basis. Research has shown that a frequent and constant low concentration of fluoride is critical for remineralization success, and it is therefore important to brush on a daily basis⁶⁴.

62) *Shemiras Shabbos KeHilchasa*, ch. 34, n. 76.

63) In a personal conversation with Rabbi Jachter

64) K. Rošin-Grget, K. Peroš, I. Sutej, K. Bašić, "The Cariostatic Mechanisms of Fluoride," *Acta Med Acad.* 42:2 (Nov 2013): 179-88; D.F. Nóbrega, C.E. Fernández, A.A. Del Bel Cury, L.M. Tenuta, J.A. Cury, "Frequency of Fluoride Dentifrice Use and Caries Lesions Inhibition and Repair," *Caries Res.* 50:2 (March 2016;):133-40. It is important to note that

However, R. Jachter notes that R. Moshe Feinstein, R. Shlomo Zalman Auerbach, and R. Eliezer Waldenberg express serious reservations about this lenient approach⁶⁵.

Brushing for Non-Health Reasons

The Mishnah states that one is not permitted to drink “*mei dekalim*” for *refuah* purposes on Shabbos, but one may drink it to quench his thirst⁶⁶. *Rashi* explains that this leniency refers only to healthy people, not *cholim*; only healthy people are permitted to use the medication of *mei dekalim* for a non-medicinal use⁶⁷. The *Biur Halacha* cites many *Rishonim* who disagree with *Rashi* and maintain that even sick people are permitted to use medication for non-medicinal purposes, but the *Biur Halacha* leaves this question unresolved⁶⁸.

Based on this, perhaps it could be argued that it is permissible to brush one’s teeth on Shabbos for purely hygienic or esthetic reasons. People know that missing one morning brush will not affect their overall health; they could have in mind that they are only brushing to have clean, fresh, and pleasant smelling mouths⁶⁹. Since most *Rishonim* are lenient in this scenario – coupled with the fact that it is not certain that toothpaste is *refuah* and the possibility that the leniency of *ma’achal beri’im* does apply to toothpaste – it is possible to argue that it would be permissible for these individuals to brush their teeth on Shabbos, as they are brushing their teeth for non-medicinal purposes. R. Jachter believes that this is the implicit intention of those *Bnei Torah* who brush their teeth on Shabbos.

although a constant low level of fluoride is necessary for remineralization, missing one morning brushing will not greatly affect the process.

65) *Igros Moshe, Orach Chaim* 3:53; *Shemiras Shabbos KeHilchasa*, ch. 34, n. 76; *Tzitz Eliezer* 8:15:15:15.

66) *Shabbos* 14:3.

67) *Rashi, Shabbos* 109b, s.v. *mei*.

68) *Biur Halacha, Orach Chaim* 328, s.v. *aval*.

69) Some may object and claim that this may be an issue of *ha’aramah*, circumventing the halacha, and only those individuals who brush daily for hygienic reasons and not health reasons can utilize this leniency.

Sakanas Ever

In a personal conversation, R. Hershel Schachter concurred that it is possible that given the recent research on the therapeutic benefits of fluoride and antimicrobial agents, there is a concern that brushing one's teeth should be considered a prohibited act of *refuah* on Shabbos. However, R. Schachter suggested that brushing teeth on Shabbos is still permitted – even for people with cavities and gingivitis – because if the cavity is not treated properly, no matter how small it is at present, the damage may progress and potentially result in tooth loss and diminished function of the jaw⁷⁰. Similarly, gingivitis can progress to periodontitis, a gingival inflammation coupled with bone loss, and severe periodontitis can result in tooth loss⁷¹. Thus, neglecting to brush one's teeth on Shabbos raises a concern of *sakanas ever*, loss of the proper function of a limb⁷². Although not all neglected cavities and gingivitis result in tooth loss, there is at least a doubt of *sakanas ever*, and we treat a *safek sakanas ever*, a possible loss of limb, as a *vadai sakanas ever*, a certain loss of limb⁷³. Since one is allowed to violate a Rabbinic prohibition in order to prevent *sakanas ever*, R. Schachter maintains that brushing one's teeth is permitted on Shabbos despite its therapeutic benefits.

R. Shlomo Zalman Auerbach rules that if a person is not currently sick but he will become sick if he does not take medicine, he is allowed to take medicine on Shabbos⁷⁴. This is true even if the person will get sick only after

70) O. Fejerskov and E.A.M. Kidd, eds., *Dental Caries: The Disease and its Clinical Management* (Copenhagen: Blackwell Monksgaard, 2003).

71) M. Schatzle, H. Loe, W. Burgin, A. Anerud, H. Boysen, and N.P. Lang, "Clinical Course of Chronic Periodontitis: Role of Gingivitis," *J Clin Periodontol* 30(10) (2003): 887-901; A. Hugoson, B. Sjodin, and O. Norderyd, "Trends Over 30 Years, 1973-2003, in the Prevalence and Severity of Periodontal Disease," *J Clin Periodontol*. 35(5) (2008): 405-14.

72) See *Ketzos HaShulchan* 138; *Badei HaShulchan* 18.

73) *Minchas Shlomo (Tinyana)* 60:15. R. Auerbach rules that even if it is not a case of a life threatening sickness, if the person will become sick enough that he would need to lie down or feel sick in his entire body, he can still take the medicine on Shabbos.

74) *Ibid.* 60:16. The *Radbaz* writes that *refuah* is forbidden on Shabbos even if one thinks that he will become sick in the future. R. Auerbach clarifies that this is true only when there is a *safek* if one will become sick; if he certainly will (*vadai*), then *refuah* is permitted. Our case is also only one of *safek*; if one does not brush his teeth, he may lose his teeth. However, the *Pischei Teshuvos* (328, n 24) suggests that the *Radbaz* is referring only to *refuah* that violates

Shabbos if he does not take the medication on Shabbos⁷⁵. Similarly, R. Schachter notes, even though cavities and gingivitis will not progress to the point of tooth loss on Shabbos itself, and indeed will take years to reach that level, it should be permitted to brush teeth on Shabbos in order to prevent *sakanas ever* in the future.

R. Schachter points out that although in theory missing one day of brushing and rinsing will not cause tooth loss, many people are busy during the week and take care of their teeth properly on the weekend. Therefore, in reality brushing teeth on Shabbos is critical to prevent a person from *sakanas ever*.

R. Schachter's approach is a substantial *chiddush*, which was not proposed by any of the earlier *Poskim*. Although those authorities may have not been aware of the remineralization aspect of brushing, they did know that brushing prevents the decay that results in tooth loss, yet no one applied the leniency of *sakanat ever* to permit brushing on Shabbos. This leniency can further be questioned from a practical standpoint. Is it really true that many people only brush properly on the weekends and that if they would forgo brushing on Shabbos they would be in jeopardy of losing their teeth? And is it true that brushing only on weekends will prevent tooth loss? As noted above, remineralization requires a constant level of fluoride; if remineralization is the key to retaining teeth, then brushing teeth only on Shabbos may not be successful in preventing decay and future tooth loss.

There is a significant difference between R. Schachter's approach and that of R. Weiss. The foundation of R. Weiss's leniency is the current perception of the goal of tooth-brushing, which, as noted above, is subject to change. Due to the push in the dental and oral health care community to

a *melachah*. Taking medication is a lesser prohibition, so he might agree that it is permitted even if there is only a *safek* that one will become ill in the future otherwise. Alternatively, one could argue that the *Radbaz* was speaking about a *choleh she'ein bo sakana*, while our case is one of *sakanas ever*.

75) *Pischei Teshuvos* 328, n. 514.

educate people about this new understanding of fluoride's properties, it is possible that the perception of brushing teeth will change. While many people may not fully understand the process of remineralization, they may in the future come to perceive fluoride as a vitamin that they are using to re-harden their teeth, in which case R. Weiss's leniency would not apply. In contrast, the current perception of the goal of tooth-brushing is irrelevant to R. Schachter's leniency.

Memarayach

As noted in the introduction, in addition to possibly violating the prohibition of *refuah* on Shabbos, tooth-brushing might potentially violate the prohibition of *memarayach*, smoothing out a pliable solid or semi-solid substance⁷⁶. R. Ovadia Yosef ruled that tooth-brushing does not pose a problem of *memarayach* because in order to violate the *malacha*, one has to have intention that the substance that he is spreading will remain on the surface. This is not the intention, he writes, of one who spreads toothpaste on his teeth; his intention is only that the toothpaste facilitate the removal of plaque, not that it should remain on his teeth⁷⁷.

However, based on the new understanding of the mechanism of fluoride, there are new instructions for brushing teeth: one should have the toothpaste remain on the teeth for at least two minutes and then spit it out, with minimal to no rinsing after brushing⁷⁸. In order for fluoride to provide

76) *Memarayach* is the prohibition of spreading a substance onto a surface. The consistency and density of that substance determines whether the violation is Biblical or Rabbinic. If the substance is a pliant solid, *memarayach* constitutes a Biblical prohibition; if the substance is a semi-solid, it would only be a Rabbinic injunction. Most *Poskim*, such as R. Yosef (*Yabia Omer*, *Orach Chaim* 4:27:1), maintain that *memarayach* with toothpaste would at most violate a Rabbinic prohibition. In his article, R. Lebowitz (n.5) notes that it is possible to argue that there is a Biblical prohibition involved here as well, based on a slightly different understanding of which substances are Biblically forbidden.

77) *Yabia Omer*, *Orach Chaim* 4:27.

78) K. Sjögren, J. Ekstrand, and D. Birkhed, "Effect of Water Rinsing After Toothbrushing on Fluoride Ingestion and Absorption," *Caries Res* 28 (1994): 455-9; Zamataro CB1, Tenuta LM, Cury JA, "Low-fluoride dentifrice and the effect of postbrushing rinsing on fluoride availability in saliva," *Eur Arch Paediatr Dent*. 9(2) (2008):90-3.

its health benefits, it must remain on the teeth for a significant period of time. Accordingly, if one brushes properly and follows the new guidelines, then he indeed intends to have the toothpaste remain on the teeth. Furthermore, the longer toothpaste remains on plaque, the more likely the antimicrobials in the toothpaste will be able to penetrate the biofilm and kill the bacteria, thereby reducing or preventing gingivitis⁷⁹.

It is possible to argue that R. Yosef meant that one has to intend that the substance should remain on the surface for a significant amount of time, which is still not the case regarding toothpaste. Additionally, R. Soloveitchik ruled that tooth-brushing is not a problem of *memarayach*, as *memarayach* is violated only when the new smooth outer coating remains on the surface it is applied to⁸⁰. Toothpaste does not remain on the surface in a significant way for a long period of time.

Conclusion

The new research regarding how toothpaste prevents cavities may significantly impact the *halachot* of brushing teeth on Shabbos. The halachic topics of *refuah* on Shabbos, the status of preventative medication, *ma'achal beri'im*, and *memarayach* must be re-addressed, as the new science may undermine the lenient approaches of R. Soloveitchik and R. Ovadia Yosef to teeth brushing on Shabbos. However, we have presented new *teshuvos* from R. Asher Weiss and R. Herschel Schachter, as well as other possibilities, that defend the lenient position despite these developments. Those who follow the lenient approach and brush their teeth on Shabbos should consult with their Rav to see if they are still permitted to do so.

In addition, R. Chaim Jachter notes that many people who adopt the strict approach of R. Moshe Feinstein regarding tooth brushing on Shabbos

79) P.D. Marsh, "Microbiological Aspects of the Chemical Control of Plaque and Gingivitis," *J Dent Res* 71 (1992): 1431–8.

80) *Nefesh HaRav*, pp. 168-9.

use either mouthwash or liquid toothpaste, which is formulated to avoid concern for *memarayach*. Based on the new research, without the leniencies mentioned, these items may also be prohibited on Shabbos due to the prohibition of *refuah* on Shabbos.



"לעת"ל כאו"א מראה באצבעו ואומר זה"

הת' יהושע נחום שי' שמוטקין
תלמיד בישיבה

א.

בלקוטי שיחות חלק יא שיחה ב' לפרשת בשלח מביא כ"ק אדמו"ר את הפסוק:
"ותקח מרים הנביאה אחות אהרן את התוף בידה, ותצאן כל הנשים אחרי' בתופים
ובמחולות", שהתורה קוראת למרים בשם "הנביאה".

ומקשה רבינו (בס"ב), דהרי גדר הנביא הוא ש"הוא יודע דברים נסתרים, יודע
עתידות, מדבר ומשמיע לעם דברי תוכחות כו", שזהו כח שיש רק לנביא בלבד,
אמנם במאורע זה דמרים לא היה צריך להגיע למעלות הנבואה, ובלשון רבינו: "וא"כ,
מהי השייכות של "ותקח מרים" עם זה שהיתה "הנביאה" – הרי זה שלקחה מרים
את התוף בידה ואמרה שירה, אינו ענין של ידיעת נסתרות או עתידות, וגם לא
השמיעה בזה תוכחות²⁰, כ"א זוהי תוצאה טבעית מהרגש הנפש שלה בראותה הנס.
ובלשון רש"י בענין זה עצמו: "אז כשראה (משה) הנס עלה בלבו שישיר שירה וכו'
אמר לו לבו שישיר, וכן עשה כו' וכן ביהושע כו' וכן שירת הבאר שפתח בה אז ישיר
כו"; ומובן בפשטות שגם מרים, בראותה הנס, עלה בלבה שתאמר שירה – ומה נוגע
כאן שהיתה נביאה?

ובהערה 20: "בכמה מפרשים (הובא בס' צדה לדרך. ובכ"מ) כתבו שלכן לקחו
תופים, כדי שלא ישמעו האנשים את קולן, לפי ש"קול באשה ערוה" (ברכות כד, א),
ועפ"ז הרי (לא רק שלא השמיעה דברי תוכחות, כ"א) לא השמיעה קולה, בכלל.

"ואף שמזה שלא הביא רש"י פירוש זה, מובן שע"פ פשש"מ לא היתה זאת כוונתן
. . אעפ"כ הרי לפועל שרו ביחד עם קול התופים ובודאי שנתבלבל קולן".

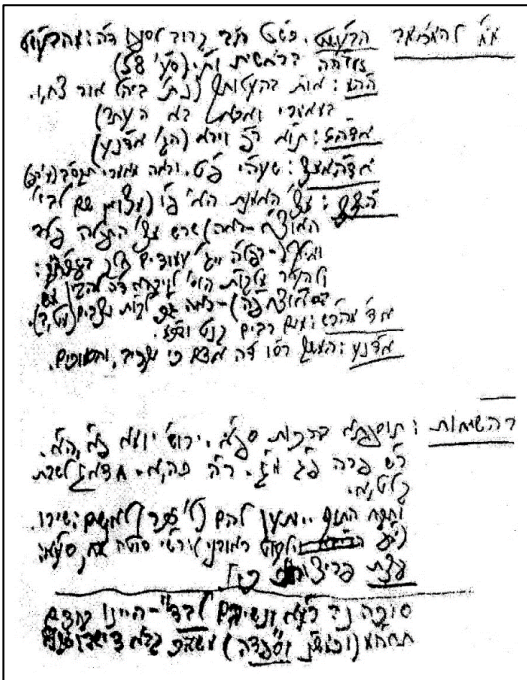
ובשולי הגליון (כהסברה מדוע ע"פ פשש"מ אין לומר שכוונתן הייתה שהאנשים
לא ישמעו את קולן): "זהטעם (גם ע"פ דין) י"ל: בנדו"ד אי"ו שייך, דהרי מפורש
בפרש"י (מו, ב) ראתה (אפילו) שפחה על הים מה שלא ראו נביאים. הרי באותה
שעה אין שום חשש וכו'. ואינו דומה למשארז"ל בסוכה (גב, א) "ומה לע"ל שעוסקין
בהספד ואין יצה"ר שולט בהם אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד כו", כי בקרי"ס
הייתה יתרה מזה (כפרש"י): זה א-לי – היו מראין אותו באצבע".

והיוצא מזה, שבקרי"ס שהיה גילוי אלקות יותר עד ש"היו מראין אותו באצבע", לכן לא הי' אז חשש שהאנשים ישמעו את קול הנשים, משא"כ לעת"ל הי' "אנשים לבד ונשים לבד" (מפני שבקרי"ס היתה יתירה מזה), ומשמע שלעת"ל לא יהיה הגילוי דמראה באצבעו כו'.

ב.

אמנם, בכ"מ² מבאר רבינו שכשמשיח יבוא כן יהי' הענין דמראה באצבעו - שיהי' אלקות בגילוי עד כדי כך שמראין עליו באצבע, ומיוסד עמ"ש בסיום מס' תענית: "אמר רבי אלעזר עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות מחול לצדיקים והוא יושב ביניהם בגן עדן וכל אחד ואחד מראה באצבעו שנאמר ואמר ביום ההוא הנה אלהינו זה קוינו לו ויושיענו זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו".

ג.



והנה, בתשכ"ה כתב רבינו (לעצמו, בכתב יד קדשו) מ"מ למאמרי רבותינו נשיאנו שנזכרו בד"ה באתי לגני, וכן מ"מ וציונים לשיחות שנאמרו בהתוועדות דיו"ד שבט³.

ומציין רבינו למס' סוכה (המצויין ג"כ בהערת רבינו בחי"א), וז"ל הגמ': "ומה לעת"ל שעוסקין בהספד ואין יצה"ר שולט בהם אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד".

וכתב רבינו בכת"ק, וז"ל: "סוכה נב, רע"א "ונשיהם לבד" - היינו קודם תחה"מ (וכמ"נ וספדה) משא"כ קרא ד"ישבו זקנים".

(2) ראה לדוגמא בלקו"ש חי"ט שיחה דט"ו באב.

(3) נדפס בתו"מ חמ"ב בתחילתו (ע' V).

היינו שלכאן פסוק זה סותר לפס' אחר שבו נאמר "עוד ישבו זקנים וזקנות גו'", ומתרץ רבינו שאיירי בב' תקופות שונות. הפס' "ונשיהם לבד" נאמר קודם תחה"מ, ואילו הפס' "עוד ישבו זקנים וזקנות" יתקיים לאחר תחה"מ.

ועפ"ז י"ל בנדו"ד, שזה שבקרי"ס "הייתה יתירה מזה" מלע"ל – הכוונה יותר מהתקופה הראשונה דלעת"ל שקודם תחה"מ, אשר אז לא יהיה גילוי אלקות כ"כ ובמילא יש חשש. משא"כ אחר תחה"מ, בתקופה השני', יהיה יותר גילוי אלקות ועד שמראה באצבעו, ובמילא אין חשש, ויהיו זקנים וזקנות יחדיו.



שי' התוס' בקידושין בפחות מפרוטה

הת' ישראל ארי' ליב שי' שם טוב
תלמיד בישיבה

א.

גרסינן בקידושין דף ז ע"ב: "בעי רבא שתי בנותיך לשני בני פרוטה מהו, בתר נותן ומקבל אזלינן והאיכא ממונא, או בתר דידהו אזלינן והא ליכא, תיקו".

ופי' התוס': "אומר ר"י דמיירי בבנות קטנות דקידושין דאב נינהו, דאי בגדולות ואב מקבל קידושין בתורת שליחות פשיטא דבעי פרוטה לכל אחת דשליח לא עדיף ממשלחו, דבתר נותן דקאמר לאו דוקא שהרי הנותן ע"כ בתורת שליחות בניו הוא בא ואי בתר נותן אזלינן הוי בעי שתי פרוטות כאילו הבנים בעצמם מקדשין, אבל הבעיא היא אי בתר מקבל אזלינן לגמרי דשמא אין לחוש אלא שיקבל המקבל שוה פרוטה, וצ"ל שבירר לאיזה מהם כגון רחל לראובן ולא לשמעון דאל"כ הוי קידושין שלא נמסרו לביאה".

והנה מתוס' משמע שעיקר הבעי' והספק הוא בנוגע הבנות (המקבלים), אם הם נחשבים כמציאות אחת עד כדי כך שהאב יוכל לקדש את שניהם בפרוטה אחת.

ב.

אבל יש לדייק, דשנינו לעיל בסוף דף ג' ע"א: "ואשה פחות משוה פרוטה לא מקניא נפשא", ופי' רש"י: "דגנאי הוא לה, הלכך בטיל לה לתורת חליפין בקידושין". היינו שלשיטת רש"י המניעה לקידושין פחות משוה פרוטה הוא מצד המקבל.

אמנם בתוס' שם הקשו ע"כ באריכות, ומסיק בשם ר"ת טעם אחר, שהוא מפני שקידושין נק' קנין, וקנין (כמו שדה) אינו שייך בפחות משוה פרוטה (ראה שם בארוכה).

אשר עפ"ז יוקשה ביותר הבעיה כאן בסוגיתנו, דהרי אם החסרון בקידושין בפחות משוה פרוטה הוא מצד המקדש (כמו שכתבו התוס'), הרי אז לכאורה הי' פשיטא דאין כאן קידושין, דהרי "שליח לא עדיף ממשלחו" (כמו שמבהיר התוס' כאן), וכתב "כי יקח איש".

ועפ"ז יובן עוד למה הביא רש"י דוקא הטעם ד"גנאי הוא לה", אף שהתוס' מקשים ע"ז, כי בזה מבואר הבעי' כאן.

והנה בכדי לבאר שיטת ר"ת שבתוס' שם, איך מבאר שאלה זו בגמ', העירני הרה"ג ר' שלום שי' שפאלטר שראה שמביאים בשם שו"ת אבנ"ו אהע"ז סי' תי"א

שכתב שאם נאמר שהדין הוא מקודשת, יהי' זה באופן שהאב דהבנים מקנה לאב דהבנות מדין עבד כנעני כמבואר לעיל בדף ז ע"א. וי"ל כמו שביאר הרמ"ה בענין זה, שאופן הקידושין מדין עבד כנעני הוא כמו שבקבלת האשה מהנותן ה"ז כאילו בשעת מעשה מקנה הכסף לבעל שמקנה לה חזרה בתורת קידושין. ועפי"ז הוא הדין כאן שבקבלת האב דהבנות ה"ז כאילו "מקנה" כל הפרוטה למשלח (הבן) הראשון ואח"כ מקנה כל הפרוטה למשלח (הבן) השני.

ועפי"ז, אם נאמר שהתוס' כאן סובר כמו תוס' בדף ג' ע"א, הרי הפשט בדברי התוס' "דבתר נותן דקאמר לאו דוקא" אינו כמו שכתבתי לעיל (שלא נוגע שיהי' שוה פרוטה מצד הנותן כדעת רש"י), אלא אדרבה שמצד דין עבד כנעני האב מקנה כל הפרוטה לכל אחד מהבנים.



חיוב המשלח בדבר עבירה מדין לפני עור

הת' לוי יצחק שי' שם טוב
תלמיד בישיבה

א.

בקיודושין דף מג ע"א איתא: "והא דתני האומר לשלוחו צא הרוג את הנפש הוא חייב ושלוחו פטור, שמאי הזקן אומר משום חגי הנביא שולחיו חייב שנאמר אותו הרגת בחרב בני עמון, מאי טעמי' דשמאי הזקן, קסבר שני כתובים הבאים כאחד מלמדין והוא ההוא לא דריש, ואיבעית אימא לעולם דריש ומאי חייב חייב בדיני שמים, מכלל דת"ק סבר אפילו בדיני שמים נמי פטור, אלא דינא רבה ודינא זוטא איכא בינייהו".

וברש"י בד"ה דינא רבה ודינא זוטא איכא בינייהו מפרש: "לשמאי מיחייב בדינא רבה בעונש גדול ולתנא קמא לא מיענש כולי האי כהורג עצמו אלא כגורם".

ב.

ויש לעיין בזה, דמכיון דבתירוץ השני ס"ל לכו"ע דאין שליח לדבר עבירה (דהרי ס"ל דדריש הוא ההוא), וא"כ אין המעשה מתייחס כלל למשלח, א"כ מאיזה טעם יהא חייב אפי' בדיני שמים.

גם צ"ע בדברי רש"י, דכתב דלתנא קמא הא דחייב בדיני שמים בדינא זוטא הוא משום דהוה רק כגורם, ומשמע דלדעת שמאי הא דחייב בדיני שמים בדינא רבה הוא משום דהוה כהורג ממש, וצ"ע דאם נחשב כהורג ממש מדוע אינו חייב בדיני אדם ג"כ. ומוכרח לכאורה דגם לדעת שמאי אינו אלא כגורם, אלא דמחולקים בדרגת הגרם, וצ"ע במה הם מחולקים, ובמה תלוי מחלוקתם.

ג.

ונראה לומר בזה ע"פ מה שהביא כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חלק יא ע' 149 ובחלק ל"ט ע' 184 (ועי' בחלק ל"ה שיחה א' לפ' וירא הערה 29) מהרגצ'ובי לחקור באיסור לפני עור, אם הוא איסור כללי ואין שום נפק"מ באיזה איסור מכשילו דהמכשיל עובר בכל אופן רק באיסור דלפני עור, או דהוה איסור פרטי, והיינו דע"י שמכשילו הרי הוא עובר ג"כ באותו איסור שהכשיל את חברו, ע"ש.

ועפ"ז י"ל דבזה תלוי מחלוקתם של ת"ק ושמאי, דאה"נ דאין כאן שום שליחות שיהא נחשב כהורג בעצמו ממש, והחייב הוא רק מצד איסור לפני עור, (וזהו כוונת

רש"י דהוה כגורם, היינו דלכן עובר באיסור לפני עור, וכידוע דאיסור לפני עור הוא רק בתרי עברי דנהר, כמבואר במס' עבודה זרה דף ו ע"ב ובכמה דוכתי, דעי"ז הוא הגורם להשני לעבור על האיסור, ואכ"מ, וס"ל להת"ק דאיסור לפני עור הוא איסור כללי ואין שום נפק"מ באיזה איסור מכשילו, דהמכשיל עובר בכל אופן רק באיסור דלפני עור, וא"כ אין לו שום קשר לאיסור הריגה אלא לאיסור לפני עור, ולכן נענש בדיני שמים רק בדינא זוטא.

אמנם שמאי ס"ל דאיסור דלפני עור הוא איסור פרטי, דע"י שמכשילו הרי הוא עובר ג"כ באותו איסור שהכשיל את חברו, וא"כ יש לו קשר עם מעשה העבירה דלפני עור דרציחה, ולכן נענש בדיני שמים בדינא רבה.

ד.

והנה מצינו מחלוקת הראשונים בחיוב המשלח בדיני שמים, דהריטב"א בדף מב ע"ב בד"ה שילח כתב שלא רק ברציחה החמורה חייב המשלח בדיני שמים, אלא אף בכל דבר עבירה חייב, ואפי' כששלחו להזיק ממון חברו חייב המשלח בדיני שמים, ומה שמשמע בשולח את הבעירה ביד פיקח שהפיקח חייב והמשלח פטור אפי' מדיני שמים (וכמבואר גם במהרש"א בביאור בדעת רש"י בדף מב ע"ב בד"ה אין שליח) – מבאר הריטב"א דהוא משום שאין לחייב את המשלח לשלם אחרי שהשליח כבר שילם לניזק, אבל אם אין למזיק ממה לשלם, אה"נ דחייב המשלח מדיני שמים, ע"ש.

אמנם מדברי התוס' בב"ק דף נו ע"א ד"ה אלא, מבואר דהא דחייב המשלח לשלם לניזק בדיני שמים הוא רק היכא דשוכר את השליח, אבל בסתם שליח אין המשלח חייב בדיני שמים, רק ברציחה החמורה (ועי' בביאור הגר"א בחו"מ סי' ל"ב סק"ב).

ונראה דאפשר לבאר מחלוקתם ע"פ הנ"ל, ובהקדים דהנה במס' שבת דף ג ע"א בתוס' ד"ה בבא דרישא פטור ומותר הקשו וז"ל: "ואת"ו והא קא עבר אלפני עור לא תתן מכשול, ואפילו מיירי שהי' יכול ליטלו אפי' לא הי' בידו דלא עבר משום לפני עור . . מ"מ איסור דרבנן מיהא איכא שחייב להפרישו מאיסור וכו'".

ויש לעיין מ"ש התוס' "ואפי' איירי שהי' יכול ליטלו", הרי במתני' איתא: "פשט העני את ידו לפניו ונתן לתוך ידו של בעל הבית או שנטל מתוכה והוציא", היינו שבמתני' מזכיר מקודם שנתן לתוך ידו ורק אח"כ שנטל מתוכה, ולמה כתבו התוס' "שהי' יכול ליטלו", ולא "שהי' יכול ליתנו". ועי' בחידושי הריטב"א שכתב: "הקשו בתוס' וכי תימא כיון דבלאו הושטה יכול הוא ליטול או להניח בקרקע לית בי' משום לפני עור", הרי שהזכיר את שניהם.

ה.

ונראה לומר, דבדין פטור ומותר שהתוס' והראשונים הקשו שיהא אסור מצד דין לפני עור, יש נפק"מ אם האיסור הוא מחמת דין פרטי דשבת או מחמת דין הכללי דלפני עור. דאם הוא מחמת לפני עור דדין שבת, י"ל שעובר על איסור שבת (הבא מצד לפני עור) רק אם הוא עזר לשני בזה שהשני לקח מידו החפץ ועי"ז עשה השני כל המלאכה, היינו העקירה וההוצאה (או ההכנסה) וההנחה, אבל אם הוא עזר לשני לעשות רק ההנחה, י"ל דאינו עובר על איסור שבת (הבא מצד דין לפני עור), דהרי במסקנה במסכת שבת שם מתרץ הגמ' דרק פטורי דאתי לידי חיוב חטאת קא חשיב, וא"כ י"ל דגם בהו"א כבר ידעה הגמ' מעצם סברא זו היכא דהוא לא עשה כלום והשני עשה את כל המלאכה, וא"כ בכדי לומר שגם זה שלא עשה כלום יעבור על איסור שבת (הבא מצד דין לפני עור) הוא רק היכא שגרם לשני לעשות כל המלאכה, וזהו רק כשאחזו החפץ והשני לקחו ממנו ועשה אח"כ את כל המלאכה.

אבל אם נימא דעובר רק על איסור הכללי דלפני עור, א"כ אין שום נפק"מ אם עוזרו לעשות כל המלאכה או רק חלק קטן מהמלאכה, וגם כשעוזרו לעשות רק ההנחה יעבור באיסור לפני עור.

ועפ"ז מובן היטב מה שהתוס' בקושיתם כתבו: "והא קא עבר אלפני עור לא תתן מכשול ואפילו מיירי שהי' יכול ליטלו", והיינו משום דהתוס' ס"ל דאיסור דלפני עור הוא איסור פרטי דשבת, וא"כ רק באופן כזה יש הו"א שיעבור על לפני עור דאיסור שבת, וזהו רק היכא דעוזר להשני ליטלו ויעשה אח"כ את כל המלאכה. אמנם הריטב"א י"ל דס"ל דאיסור לפני עור הוא איסור כללי, א"כ אין שום נפק"מ באיזה אופן עוזרו, ולכן כתב דעובר גם היכא שהשני עוזרו רק בזה שהניח בידו.

ועפ"ז י"ל דזהו גם מחלוקתם כאן, דהתוס' דס"ל דהוא איסור פרטי ס"ל די' לחלק בין איסור חמור דרציחה ורק בזה חייב בדיני שמים, משא"כ בשאר איסורי תורה או במזיק את חבירו דאינו חמיר כ"כ אינו חייב בדיני שמים. אמנם הריטב"א דס"ל כנ"ל דלפני עור הוא איסור כללי, ס"ל דאין לחלק ביניהם ובכל איסורי תורה חייב המשלח בדיני שמים מכיון שעבר על איסור לפני עור.



וניפשטו קידושין בכולה

הת' מאיר שלמה שי' שם טוב
תלמיד בישיבה

.א.

גרסינן בקידושין דף ז ע"א: "אמר רבא . . חציין מקודשת לי אינה מקודשת . . אמר לי' מר זוטרא ברי' דרב מרי לרבינא וניפשטו להקידושי בכולה, מי לא תניא האומר רגלה של זו עולה תהא כולה עולה, ואפי' למ"ד אין כולה עולה ה"מ היכא דמקדש דבר שאין הנשמה תלוי' בו אבל מקדיש דבר שהנשמה תלוי' בו היא כולה עולה".

ומקשה התוס': "תימה דבריש תמורה יליף רגלה של זו עולה והדבר שהנשמה תלוי' בו מקרא דכתיב כל אשר יתן ממנו לה', וגבי אשה לא כתיב קראי וא"כ מאי פריך הא לא דמו להדדי, ונראה שלכך דקדק רש"י ופירש דהא מקודשת בלשון הקדש קאמר לה, וכדאמר בריש פירקין דאסר לה אכ"ע כהקדש שאדם עושה אותה כהקדש, לפיכך יש להיות דינה כהקדש".

ואכן משמע זה ברור מתוך פי' רש"י.

ולכאורה לפי שיטת רש"י ותוס' אינו מובן כלל, שהרי מהיכא תיתי לומר שאם מצינו בנוגע קרבנות (מתוך הלימוד מקרא) שהקדושה מתפשטת בכל הבהמה (וכדיוק ל' התוס' כמשי"ת) נאמר זה ג"כ בנוגע קידושין, וכי כל דיני קרבנות לומדם כן גם בנוגע לקידושין?!

והנה הריטב"א כאן מבאר (בתי' הב' (התי' הא' יובא לקמן)), וז"ל: "דכיון דאשכחן התם האי דינא דפשטה קידושי בכולה, אין לנו לומר דהתם לחוד ונקל בזו, אדרבה יש לנו לומר דהתם עבד קרא בנין לכל מקום".

ולכאורה נראה לומר שזהו ההסברה גם בשי' תוס' ורש"י.

אבל גם תירוץ זה אינו מובן, ובהקדים לשון הגמ' בתמורה דף יא ע"ב: "בעי רבא בעוף מהו (אם פשטה בכולה), בהמה אמר רחמנא והא לאו בהמה הוא, או דלמא קרבן אמר רחמנא והאי נמי קרבן הוא תיקו (בפסוק נאמר "ואם בהמה אשר יקריבו ממנו קרבן לה' כל אשר יתן ממנו לה' יהי' קודש").

ולפום ריהטא, לפי תירוץ הריטב"א בקידושין אינו מובן כלל הספק של הגמ' בתמורה, שהרי מסוגיא דידן יוצא שלא מיבעי אם אינה בהמה צ"ל פשטה בכולה,

אלא אפי' אם אינו קרבן כלל (כמו האשה) אומרים שהתורה בנתה אב לכל לשון קידושין (כפירוש הריטב"א).

ב.

והנה רש"י בתמורה שם כתב בנוגע הבעי' של העוף, וז"ל: "לר' יוסי קבעי לי' הקדיש רגל עוף דתור או בן יונה, מי פשטה קדושה בכולי' או לא".

דהנה בגמ' שם בריש העמוד איתא: "תנו רבנן יכול האומר רגלה של זו עולה תהא כולה עולה, ת"ל כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קדש ממנו לה' ולא כולו לה', יכול תצא לחולין ת"ל יהיה קדש הא כיצד תמכר לצרכי עולות ודמיה חולין חוץ מדמי אבר שבה דברי רבי מאיר ורבי יהודה ור' יוסי ור' שמעון אומר מנין לאומר רגלה של זו עולה שכולה עולה, נאמר כל אשר יתן ממנו לה' כשהוא אומר יהיה קדש לרבות את כולה".

ועפ"ז מדייק רש"י לומר ששאלת הגמרא הוא רק לפי ר' יוסי דאמר אפי' "רגלה של זו – תהא כולה עולה", ומבעי' הגמרא האם נאמר לימוד זה גם בעוף – משמע שבנוגע אבר שהנשמה תלויה בו, לא רק שגם ר' מאיר ור' יהודה מודים שכולה עולה, אלא שגם בנוגע לעוף אין חילוק כלל, דאמרינן שפשטה קידושין בכולה. ולכן י"ל שלפי פ' רש"י זה אמרינן דבאבר שהנשמה תלויה בו לא צריכים לרבו' דקרא כלל, אלא סברא פשוטה היא (וכמו שהוא הדין בנוגע לעבדים וערכין וכו').

ולכן אתי שפיר שלומדים דין זה בקידושין מקרבנות, שהרי אין זה דין מיוחד בקרבנות, ואין זה אפי' בנין אב מהתורה. וכן תירץ הריטב"א בתי' הא', וכ"ה דעת מהר"י קורקוס (כמשי"ת).

אבל כ"ז א"א לפרש בביאור התוס' בשיטת רש"י, דלתוס' משמע ברור שאפילו אבר שהנשמה תלויה בו לומדים זאת מהתורה, וכן לפי השני דהריטב"א, וצ"ע.

וכן צ"ע אפי' לפי שיטת רש"י, א"כ מדוע אומרים דין זה דוקא בנוגע לקידושין. וכמו שמדייק רש"י בלשונו בקידושין: "דהא מקודשת בלשון הקדש קאמר לה", ולפ"ז משמע דאם לדוגמא אמר "חציין מאורסת לי", אין הקידושין תופסין (כמו שכתבו התוס') לפי סברת המקשה, והרי לכאורה סברא היא.

ג.

והנה כ"ז הוא בביאור שיטת רש"י, אמנם מהרמב"ם משמע שלמד את הגמ' באופן אחר לגמרי.

דהנה הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות פט"ז ה"ב כתב, וז"ל "האומר ידה של זו עולה או רגלה של זו עולה תימכר לחייבי עולות, ודמיה חולין חוץ מדמי אותן האברים, והוא שיהיה זה המחוייב עולה שקנה אותה נדר עולה בדמים קצובים, האומר ליבה או ראשה של זו עולה הואיל והקדיש דבר שהנשמה תלויה בו, הרי כולה עולה, הקדיש אבר אחד מן העוף, הרי זה ספק אם נתקדש כולו או לא נתקדש".

ומכאן רואים שאף שהרמב"ם פסק כדעת ר"מ ור' יהודה אשר רק באבר שהנשמה תלויה בו הקדושה מתפשטת בכולו, אעפ"כ הביא הספק בנוגע לעוף, משא"כ לרש"י הספק הוא רק לפי ר' יוסי, אבל באבר שהנשמה תלויה בו מקודשת לכו"ע אפי' בעוף, מסברא.

ולכאורה עפ"ז צ"ע ספק הגמ' לפי הרמב"ם, וכן סוגייתנו.

והנה מפרשי הרמב"ם (לח"מ, כס"מ ומהר"י קורקוס לתי' הב') נקטו שאכן הרמב"ם פוסק כר"מ ור' יהודה, והספק בנוגע עוף הוא רק בנוגע לאבר שהנשמה תלויה בו אם לומדים זאת מהקרא (כמבואר הספק בתמורה), אבל בנוגע לרגל עוף אין סברא שיוקדש, במכ"ש מהבהמה לדעת ר"מ ור' יהודה.

ולפ"ז אינו מובן סוגייתנו (כמו שאינו מובן לדעת תוס'), הרי אם כל הדין הוא מגזירת הכתוב ואפי' בעוף מספקא לי', א"כ מהו סברת המקשה שנלמד דין זה לענין קידושין?

אמנם מהר"י קורקוס בתי' הא' אומר דבר נפלא, שלפ"ז מבואר בטוב שיטת הרמב"ם בנוגע לסוגייתנו כמו שיטת רש"י, וז"ל: "נראה דסבר רבינו דאליבא דר' יהודה מבעי לי', דכיון דאי לאו קרא הוא דפשטה בכולה כדקתני יכול כו' דלמא קרא כי מיעט בהמה אבל עוף כקס"ד קאי, או דלמא לא שנא, ולפי"ז במקדש אבר שאין הנשמה תלויה בו מיבעיא".

והיינו שסובר שאפי' לשיטת הרמב"ם – הנה לדעת ר' יהודה הדין דפשטה בכולה באבר שהנשמה תלויה בו הוא מסברא, ואפי' בנוגע יד או רגל הו"א דפשטה בכולה מסברא אי לאו המיעוט דהקרא, וכמו שמדייק בלשון הגמרא שם.

ועפ"ז יובן היטב (אפי' יותר מדעת רש"י) סברת המקשן בסוגייתנו בנוגע לאשה "ונפשטו קידושין בכולה", כי אפי' יד או רגל הו"א שפשטה בכולה אי לאו המיעוט.

וי"ל שלפי' זה בדעת הרמב"ם – הקושיא דהמקשן הוא אפי' אם לא אמר הל' קידושין, ואדרבה דוקא אז יהי' הסברא דנפשטו קידושי בכולה כיון שאין דמיון להמיעוט דקרבנות, ו"הפך הקערה על פיה!"

ד.

אלא שמצד שני פי' זה הוא דוחק גדול, כי:

א. מהי הסברא הפשוטה שנאמר דאי לאו המיעוט דקרא הו"א דפשטה בכולה אפי' ביד או ברגל?

ב. לפי שיטתו בשיטת הרמב"ם, מדוע הביא המקשן בסוגייתנו ראי' מהגמ' בתמורה, הרי אדרבה לא רק שאינו ראי' אלא זה מיעוט בענין זה, ואינו נוגע לכאן (אף שיש לדחוק שרוצה רק לציין לכללות הדין דפשטה בכולה אף שכאן הוא מסיבה אחרת (מסברא ולא מקרא)).

(אמנם ראיתי בגמ' מתיבתא למס' תמורה במדור 'ילקוט ביאורים', שהביא בשם כמה אחרונים לבאר מהי הסברא דפשטה בכולה, או אפי' מהי הסברא דפשטה בכולה רק במקדיש יד ורגל, ואולי לפ"ז יבואר שיטת מהר"י קורקוס (לתי' הא') כאן, ואכמ"ל).



קידושין מדין ערב ומדין עבד כנעני

הרב שלום שי' שפאלטר

ר"מ בישיבה, ראש המערכת

ומח"ס שערי שלום עמ"ס פסחים והגדת רבינו ועוד

א.

ברמב"ם הל' אישות פ"ה הל' כ"א כתב וז"ל: "האשה שאמרה תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש אני לך ונתן ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך הרי זו מקודשת אע"פ שלא הגיע לה כלום הרי נהנית ברצונה שנעשה ונהנה פלוני בגללה, וכן אם אמרה לו תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש לו ונתן לו וקידשה אותו פלוני ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שקבלתי ברצונך הרי זו מקודשת".

ובהל' כ"ב כתב: "אמר לה הילך דינר זה במתנה והתקדשי לפלוני וקידשה אותו פלוני ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה זו הבאה ליך בגללי הרי זו מקודשת אע"פ שלא נתן לה המקדש כלום וכו'", עכ"ל, ע"ש.

מקורו של הרמב"ם הוא בקידושין דף ז' ע"א, ובגמ' שם מסיים אמר רבא וכן לענין ממונא. אולם הרמב"ם בהל' מכירה פ"א ה"ו לא הביא רק דין ערב והשמיט דין עבד כנעני לגבי ממונא, ובר"ן תמה ע"ז וכתב ד"אולי סובר דוקא גבי קידושין גמרינן מעבד כנעני משום דעבד ואשה כהדדי ניהנו דעבד גמר לה לה מאשה, אבל ענין ממונא אין למדין מע"כ אבל אין ענין זה מחזור וצ"ע", עכ"ל.

ובמפרשים כתבו בדרכים שונים להסביר אמאי לא ס"ל להרמב"ם דין ע"כ בממונא. אמנם בחמדת שלמה בסוגיין ראיתי שכתב באריכות לבאר דגם בממונא ס"ל להרמב"ם דין ע"כ, והא דלא הביאו הרמב"ם הוא משום דדבר הפשוט הוא, וע"ש איך שהסביר לשיטתו.

ואנסה לבאר כאן מה שנלפענ"ד בביאור דברי הרמב"ם (כדרכו של החמדת שלמה) שהרמב"ם ס"ל דין ע"כ גם בממונא, ולהסביר אמאי לא הביאו הרמב"ם, ומתוך דברי יתבארו כמה דיוקים בהסוגיא ובדברי הרמב"ם בדין ערב ובדין ע"כ ובדין מקודשת מדין שניהם.

מדין ערב

ב.

ומקודם נבאר דין ערב. דאיתא בגמ' שם: "אמר רבא תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת מדין ערב, ערב לאו אע"ג דלא מטי הנאה ליד' קא משעבד נפשי', האי איתתא נמי אע"ג דלא מטי הנאה לידה קא משעבדא ומקניא נפשה", ע"ש.

ובמחנה אפרים הל' רבית סי' יא מביא דשיטת הריטב"א והרשב"א היא דיסוד חיוב הערב הוא משום שמקבל הנאה שנעשית דיבורו, דז"ל הריטב"א (בדף ז' ע"א): "לאו למימרא דלא מטי לי' שום הנאה דא"כ במאי משתעבד, אלא לומר דאע"ג דלא מטי לידי' הנאת מעות שהוציא המלוה ולא הגיע לידו של הערב לא כסף ולא שו"כ אפ"ה משתעבד בהנאה דמטי לי' במה שהלוה לזה על אמונתו, דהנאה בכל דוכתא חשיבא ככסף. . הכא נמי אע"ג דלא מטי לידה הנאת מנה עצמה מקניא נפשה בהיא הנאה דשויא פרוטה דיהיב מנה לפלוני בדבורה", עכ"ד.

והרשב"א (בדף ו' ע"ב) כתב: "כלומר וחוזר הוא ואומר לה התקדשי לי בהנאה זו שאני נותן מתנה זו לזה בדבורך, דערב נמי בהיא הנאה דקא מהימן לי' משתעבד, ולא מחמת גוף הממון ממש שאינו מקבלו, וכן כתב הרמב"ם וכו'", ע"ש.

אמנם שיטת התוס' בב"מ דף ע"א היא שערב נחשב כאילו הוא קיבל בעצמו המעות שנתן על פיו, דכיון שהוציא ע"פ נחשב שהוא קיבל המעות, ולא מדין הנאה שהלוה ע"פ, ע"ש (וכן הוא שיטת התוס' רי"ד כאן דף ח' ע"ב).

ובמחנה אפרים כתב לחלק בין ב' השיטות, דלשיטת התוס' צריך המקדש לומר לאשה "התקדשי לי במנה שנתתי לפלוני", שהרי מקדשה במנה עצמו שהיה כאילו היא בעצמה קבלתו (וכן כתב ברא"ש כאן). אמנם לשיטת הריטב"א והרשב"א צריך המקדש לומר לה "התקדשי לי בהנאה שנתתי מנה לפלוני בדיבורך", וכמו שכתבו הם להדיא.

ועי' בפנ"י (בדף ז' ע"א) שהקשה על דברי הריטב"א דא"כ לא היתה הגמ' צריכה ללמוד שמהני מדין ערב, דהרי פשוט בכולה סוגיין דהיכא דהנאה שו"פ מקודשת, אמנם כבר תירצו בזה האחרונים די"ל דזה גופא דאמרינן דזה נחשב להנאה מה שחבירו נותן על פיו זהו רק לאחרי שחידשה תורה דין של ערב, ועי' בזה באחרונים.

ויש לעיין למה הקשה הפנ"י קושיתו רק על דברי הריטב"א ולא גם על הרשב"א (שהזכירו שם לפנ"ז), שלפי המחנה אפרים שיטה א' הם.

ג.

אמנם הגרע"א (בשו"ת ח"ח אבה"ז סי' ז) כתב לחלק בין שיטת הריטב"א לשיטת הרשב"א, דלהריטב"א מקדשה בהנאה שנעשית דיבורה, היינו דאין לה הנאה בשיעור כל המנה אלא בשיעור פרוטה, וכלשונו: "אע"ג דלא מטי לידה הנאת מנה עצמה מקניא נפשה בהיא הנאה דשויא פרוטה דיהיב מנה לפלוני בדבורה", אמנם להרשב"א מקדשה בהנאת כל המנה, דאע"ג דלא קיבלה המנה מ"מ הנאת פלוני משוי לה דנהנית בשיעור הנאת כל המנה. וכנראה מדייק כן מדברי הרשב"א, שכתב: "התקדשי לי בהנאה זו שאני נותן מתנה זו לזה בדבורך", דלא כתב סתם שאני נותן מתנה לפלוני אלא במתנה זו, דהיינו הנאת כל המנה שקיבל השני.

ובאחרונים (עי' ב'אהל תורה' כאן ובשיעורי רבי אליהו ברוך אות קצג) ביארו דיהי' נפק"מ לדינא בין ב' שיטות הנ"ל אם אמרה האשה זרוק מנה לים ואתקדש אני לך, דאם הקידושין הוא משום ההנאה שנעשית דיבורה, הרי גם כאן נעשית דיבורה ומקודשת, והריטב"א דס"ל דמקודשת מצד ההנאה שנעשית דיבורה ס"ל (לקמן בדף ח' ע"ב בד"ה ת"ר התקדשי לי) דגם בזרוק מנה לים מקודשת.

אמנם אם הא דמקודשת הוא משום דמתקדשת בהנאת המנה עצמו שמקבל השני, הר"ז רק אם נתנו לבן דעת, אבל אם אמרה לו לזרוק לים שאין כאן בר דעת שמקבל המנה אינה מקודשת, דהרי לא שייך לומר בזה שהיא מתקדשת בהנאה שמקבל השני שהרי אין כאן שני שקיבל ההנאה, והרשב"א דס"ל דמקודשת בהנאה שמקבל השני ס"ל לקמן בדף ח' ע"ב שאינה מקודשת כשאמרה זרוק מנה לים, ע"ש.

ועפ"ז מתרצים דאין סתירה מדברי הרשב"א לעיל דף ה' ע"ב (בד"ה ואם תאמר נתן הוא), שכתב וז"ל: "והא דאמרינן לקמן תן מנה לפלוני ואתקדש אני לך מקודשת מדין ערב, דוקא בשחזר הוא ואמר לה בשעת נתינה 'הרי את מקדשת לי במנה זו שאני נותן לזה' וכו'", דלכאורה משמע דמקדשה בעצם המנה וכשיטת התוס' שהביא המחנה אפרים כנ"ל. אמנם ע"פ דברי הגרע"א אין כאן סתירה, שאין כוונת הרשב"א שמקדשה בעצם המנה, אלא שמקדשה בהנאת המנה שקיבל השני.

ועפ"ז יש לתרץ מה שהקשיתי לעיל (סוף אות ב') דלמה הקשה הפנ"י קושיתו רק על שיטת הריטב"א ולא גם על שיטת הרשב"א, וע"פ הנ"ל מוכן דלשיטת הרשב"א יש כאן חידוש עצום דמקדשה (לא סתם בההנאה שנעשית דיבורה שהיא רק הנאת פרוטה, אלא דמקדשה) בהנאת כל המנה, וזה אינו בכל הנאות, ולכן צריכים ללמוד חידוש זה מדין ערב דוקא.

ד.

ונראה דיש לדייק כדברי הגרע"א מדברי הרשב"א הנ"ל בדף ו' ע"ב, שכתב: "דערב נמי בההיא הנאה דקא מהימן לי' משתעבד, ולא מחמת גוף הממון ממש שאינו מקבלו", ואם נימא דכוונתו הוא דהערב משתעבד רק בזה שנעשה רצונו, למה כתב לשלול רק "לא מחמת גוף הממון ממש שאינו מקבלו" (שיטת התוס'), הרי יתירה מזה הי' לו להרשב"א לשלול גם דאינו משתעבד מחמת הנאת כל הממון אע"פ שבעצם כן מקבל הנאה זו רק מחמת הנאת פרוטה שנעשית רצונו, ומזה ששולל רק עצם המנה (מכיון שאינו מקבלו) משמע כדברי הגרע"א שערב משתעבד (וכן האשה מתקדשת) מחמת הנאת המנה שקיבל השני.

ועי' ברשב"א להלן דף ח' ע"ב שכתב וז"ל: "ומסתברא דלעולם אינה מקודשת אלא בפשטה ידה וקבלתו או שאמרה ליתנו לבן דעת שהי' מקודשת מדין ערב כאלו קבלתו היא . . . אי נמי השלך לים ואתקדש אני לך אינה מקודשת לפי שלא קבלה ממנו היא כדי שתתקדש מחמת הנאה דמטי לה מיני', ולא מדין ערבות דאין דין

ערבות אלא למי שנותן לבר זכי' על דבורה, לפי שהערב אינו מתחייב אלא מפני זכיות הלוה, דמשאמרה תן מנה לפלוני ואתקדש אני לך אע"פ שהמקבל אינו מתחייב עליו כלום. . מ"מ היא מתקדשת בו באותה הנאה הבאה לאותו בן זכי' בדיבורה", עכ"ל. הרי מבואר דשיטת הרשב"א היא שהערב משתעבד והאשה מתקדשת (לא בהנאה שמקבלים במה שנעשית דיבורם, אלא) בהנאה שקיבל השני היינו בהנאת כל המנה וכמ"ש "כאלו קבלתו היא", "באותה הנאה הבאה לאותו בן זכי'".

והא דכתב הרשב"א בדף ו': "דערב נמי בההיא הנאה דקא מהימן לי' משתעבד", דמשמע לכאורה כדברי הריטב"א דרק מחמת ההנאה שהיא מקבלת במה דקא מהימן לי' משתעבד ולא מחמת הנאת כל המנה, ודלא כדברי הגרע"א, י"ל (בדוחק עכ"פ ולהצדיק את דברי הגרע"א) בכוונת הרשב"א דאין כוונתו דמשתעבד בזה שהשני מאמין לו בסתם, אלא דמהימן לו לתת הלוואה של מנה להלוה, דהרי אפי' אם מאמין לא' להיות ערב להלוואת דינר לאו דוקא מאמין לו להיות ערב להלוואת מנה, ומכיון שכאן מלוה להלוה מנה מחמת שמאמין בזה להערב, אי"ז סתם שמאמין לו אלא דקא מהימן לי' על מנה, וא"כ ההנאה שמקבל הערב הוא מכל המנה.

ה.

אמנם עדיין צ"ע, דהרי הרשב"א בדף ו' הנ"ל כתב: "כלומר חוזר הוא ואומר לה התקדשי לי בהנאה זו שאני נותן מתנה זו לי' בדיבוריך", היינו דהרשב"א כתב דהקידושין היא מחמת ההנאה שנתן ע"פ דיבורא שהיא רק הנאה צדדית, ולא מחמת הנאת המנה שקיבל השני. (וראיתי בשיעורי ר' אליהו ברוך שם שכתב דהגרע"א העתיק לשון הרשב"א שמקדשה "בהנאה שאני נותן מתנה לפלוני בעבורך", ולא "בדיבורך").

גם צ"ע בעצם הסברא דמקודשת בהנאת המנה שמקבל השני, דאיך נחשב זה להנאה שמקבלת האשה, דבשלמא הנאת הפרוטה במה שנעשית דיבורה הר"ז הנאה שמקבלת האשה, אמנם הנאה שמקבל השני איך מתייחסים הנאה זו להאשה שנחשב כאילו היא קיבלה הנאה זו, דאפי' אם נימא דהיא נהנית במה שהשני נהנה (מחמת ענין של אהבת ישראל), מ"מ אי"ז לכאורה שהנאה שלה שווה כל המנה שמקבל השני.

וכן יש לעי' כנ"ל בסברת שיטת התוס', דמקודשת לא מצד ההנאה כ"א משום שנחשב כאילו היא בעצמה קבלה הכסף, דצ"ע ביאור הדבר איך נחשב כאילו היא בעצמה קיבלה הכסף.

ו.

וי"ל דהביאור בזה נתבאר בדברי הרשב"א, דהנה ברשב"א דף ח' שם ממשיך וז"ל: "וגרסינן בירושלמי דמכלתין ב'פ' האיש מקדש התקדשי לי בסלע זו ואמרה. . תנהו לעני מקודשת. . ועוד פירוש תמן דתנהו לעני שהיא מקודשת משום דנעשה הבעל

שלוחה שלאשה לזכות לעני, אי נמי משום דעני זוכה לאשה וחוזר וזוכה לעצמו, ולא זוכה ממש לאשה אמרי, אלא עשאוהו כזוכה לאשה כדין לוח שזוכה בקבלתו לחייב את הערב, ע"ש.

והיינו דהרשב"א חידש בביאור דין ערב, דבזה שראובן (המלוה) נתן כסף לשמעון (הלוה) ע"פ ציווי של לוי (הערב) הרי בקבלת שמעון זיכה את הכסף ללוי ושוב זכה את הכסף מלוי, אלא דהרשב"א מוסיף ד"לאו זוכה ממש לאשה אמרי אלא שעשאוהו כזוכה כדין לוח וכו'", דלכאורה כוונתו בזה היא לשלול סברת התוס' בדין ערב, דלשיטת התוס' ה"רז כאילו לפועל הגיע הכסף ממש לידו של הערב, וס"ל להרשב"א, דאין הפירוש כהתוס' אלא דהוה כזוכה כדין לוח.

ומבואר בדברי הרשב"א ההסברה (וגם סברת התוס') בהא דמקדשה (ובערב דמשתעבד) בהנאת כל המנה, משום דבקבלת השני נקנה להאשה (ולהערב) הנאת המנה (ולהתוס' נקנית עצם המנה). וצ"ע הסברת הענין.

ז.

והנה בשיטת הרמב"ם ג"כ צ"ע, דהנה ז"ל הרמב"ם (בהל' אישות פ"ה הל' כ"א): "האשה שאמרה תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש אני לך ונתן ואמר לה הרי את מקודשת בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך הרי זו מקודשת, אע"פ שלא הגיע לה כלום הרי נהנית ברצונה שנעשה, ונהנה פלוני בגללה", עכ"ל.

דבדבריו כאן ישנם לכאורה ב' פרטים הפכיים, דממ"ש שהיא נהנית ברצונה שנעשה, היינו לכאורה בהנאה שעשה ע"פ דיבורא, ועפ"ז הי' מתקדשת גם אם היתה מצוה לו לזרוק לים, אמנם ממש"כ אח"כ ונהנית פלוני בגללה משמע שצריך להיות שיגיע הנאה לבן דעת דוקא, ובזרוק מנה לים לא תהי' מקודשת, וא"כ לכאורה דברי הרמב"ם סותרים את עצמם.

ח.

והנראה בזה דהנה הרמב"ם כתב (בפ"ה הל' ט"ו): "המקדש בהנאת מלוה הר"ז מקודשת, כיצד כגון שהלוה אותה עתה מאתים וזו ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת זמן שארויח לך במלוה זו שתהי' בידך כך וכך יום ואיני תובעה ממך עד זמן פלוני הרי זו מקודשת שהרי יש לה הנאה מעתה להשתמש במלוה זו עד סוף זמן שקבע", עכ"ל.

והקשו המפרשים דמה הועיל בזה שנותן לה הכסף עכשיו, מכיון שאינו מקדש בגוף הכסף דאותם נתן לה בהלוואה, ורק מקדשה בהנאת ההלוואה, וא"כ מה לי אם מלוה לה עתה או שהלוה לה מקודם ועכשיו מרויח לה עוד זמן ואומר לה הרי את מקודשת לי בהנאת זמן שאני מרויח לך במלוה זו, (עי' בר"ן בסוגיין דמקשה ג"כ

כנ"ל דמ"ש הנאה זו משחוק לפני ורקוד לפני דמקודשת, וא"כ גם כאן אפי' אם הרוויח לה זמן בתחילת ההלוואה הי' צ"ל מקודשת).

(ועי' ג"כ בהשגת הראב"ד שכתב שהראשונים כתבו ש"איירי שהגיע זמן המלוה לפרוע והמעות בידה לפרוע . . . מקודשת וזהו דארווח לה זימנא וכ"ש מה שכתב הוא, עכ"ל. והרשב"א כתב ע"ז דכל שאינו גבאם ממש מלוה היא ויכולה לפרעה לאחרים, ומלותו של זה אינו בעולם, ע"ש, וצ"ב דעת הראב"ד).

והנה במפרשים האריכו דשיטת הרמב"ם היא דמכר אפשר לקנות במלוה, דלכאורה מ"ש מכר מקידושין דבקידושין לא מהני מלוה ובמכר מהני, וביאר האבני מילואים בסי' כ"ח ס"ק ט"ז דהרמב"ם ס"ל דמלוה חשוב שפיר קנין כסף ולכן שפיר מהני במכר, והא דלא מהני בקידושין הוא משום דבקידושין צריכים לא רק שנתן לה משהו, כ"א שצ"ל שיהא דבר קיים שתוכל ליהנות בו מעתה, ולכן כתב הרמב"ם בפ"ה הל' יג המקדש במלוה אינה מקודשת, "מפני שהמלוה להוצאה ניתנה ואין כאן שום דבר קיים ליהנות בו מעתה שכבר הוציאה אותו דינר ועברה הנאתו".

והאבנ"מ הביא ראי' לזה משיטת הרמב"ם בדין מתנה ע"מ להחזיר, דהרמב"ם מפרש דמ"ש בגמרא דמתנה ע"מ להחזיר לא מהני גבי אשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין, דאינו משום גזירה וכמ"ש התוס', כ"א דהוה ממש כחליפין כיון שהאשה לא נהנית. ואע"ג דמתנה ע"מ להחזיר שפיר נחשב כנתינה מעליא דלכן מהני במכר וכו', מ"מ בקידושין לא מהני, משום דבקידושין יש דין מחודש שצריכים לא רק נתינה כ"א שהאשה יהי' לה הנאה מחודשת כעת, ע"ש.

והיינו דזהו הביאור למה דס"ל להרמב"ם דאע"פ דמלוה בעצם נחשב ככסף ממשי, והא ראי' דמהני במכר, מ"מ בקידושין מהני רק בהרווחת הזמן ולא בעצם המלוה משום דבעינן גם הנאה מחודשת.

ועד"ז נתבאר באחרונים הא דס"ל להרמב"ם דהרווחת הזמן מהני רק אם הרוויח לה בתחילת ההלוואה ולא באמצע או בסוף הזמן, ומשום דס"ל להרמב"ם דהא דמהני ההנאה הוא רק היכא דנתן לה דבר ממשי, היינו דנתן להאשה משהו בפועל ממש, ובהרווחת הזמן באמצע או בסוף הזמן הרי אע"פ שיש לה הנאה מזה, מ"מ הוא לא נתן לה כעת כלום, משא"כ הרווחת הזמן שבתחילת ההלוואה הרי נתן לה עצם ממשות הכסף (ואע"פ שאינו מקדשה בזה, מ"מ הרי) וביחד עם הכסף נתן לה ההנאה שבהרווחת הזמן ולכן מהני.

והיוצא מזה דחלות הקידושין לשיטת הרמב"ם הוא ע"י ב' פרטים: א) נתינה ממשית, וגם ב) שבנתינה זו תוכל ליהנות בו עתה.

והנה סתם הנאה אי"ז נתינה ממשית, דהרי בקידושין ילפינן מקיחה קיחה דיכול לקדשה בכסף ובשוה כסף, ושוה כסף הוא דבר שיכול לעשות מזה כסף, או דבר שמשלמין עבור זה כסף וקא משתרשי לה (וכמ"ש הרשב"א גבי תנהו לכלב דאם הוא

כלב שלה דמקודשת משום דקא משתרשי לי), אבל בסתם הנאה דלא קא משתרשי לה אינה מקודשת, מכיון דאינו נתינה ממשית. ורק דמכיון דהרמב"ם ס"ל דגם מלוה חשיב נתינה ממשית (וראי' ממכר דמהני מלוה) ורק דחסר הנאה, וע"ז מהני ההנאה דהרווחת הזמן שבתחילת ההלוואה שיהא נחשב ג"כ הנאה ונתינה ממשית.

ואי"ז דומה לשחוק לפני ורקוד לפני, דהתם הרי נותן לה כעת הנאה ממשית ומחודשת ממש – עצם השחוק ועצם הריקוד, דמכיון שהנאה זו שוה פרוטה הרי נתן לה כעת פרוטה חדשה, ומשום דשכר פעולה הוא כפעולה עצמה, וא"כ נותן לה עצם הריקוד וכו' וכמ"ש האחרונים, משא"כ בהרווחת הזמן הרי מה שמרוויח לה הזמן הרי זה בהמלוה שיש לה מכבר, וא"כ אי"ז נתינה של הנאה חדשה, ולכן ס"ל להרמב"ם שצריך להיות שהרווחת הזמן הוא בשעה שנותן לה עצם המלוה, ואזי מכיון שנתן לה כעת הממון ומרויח לה הזמן, א"כ הר"ז נתינה ממשית מצד המלוה, רק שהמקדש במלוה אינה מקודשת, אעפ"כ הר"ז נחשב נתינה והראי' ממתנה ע"מ להחזיר וכנ"ל מהאבני מילואים ורק דחסר הנאה, וע"ז מהני הרווחת הזמן שיהא נחשב כנתינה והנאה מחודשת ביחד ולכן מקודשת.

(ועפ"ז י"ל דזהו ג"כ שיטת הראב"ד ומתורץ קושיית הרשב"א עליו, דמכיון דאיירי דהמעות הם אצלה בידה והגיע זמן הפירעון והיא מחוייבת עכשיו לפרוע, א"כ אע"פ שזה עדיין מלוה מ"מ הרי אינו מקדשה בעצם המלוה כ"א בהרווחת הזמן שמרוויח לה כעת, אלא דעדיין יש כאן החסרון דאי"ז הנאה מחודשת, וע"ז י"ל דמהני מה שהגיע זמן הפירעון והמעות בידה לשלם שיהא נחשב הרווחת הזמן להנאה חדשה).

ט.

ועפ"ז י"ל ג"כ שיטת הרמב"ם בדין ערב, דמכיון דכנ"ל ס"ל להרמב"ם דבעינן בקידושין שיהא נתינה ממשית והנאה מחודשת, ע"כ צ"ל דהרמב"ם לא ס"ל כהריטב"א דמקודשת מצד ההנאה שנעשית דיבורה בלבד, דהא הנאה זו אי"ז נתינה ממשית אע"פ שהוא הנאה מחודשת, ואי"ז דומה לשחוק לפני ואדבר אליך לשלטון, דהתם הרי עצם מעשה השחוק הר"ז נתינה ממשית והנאה מחודשת, וכמו"כ באדבר אליך לשלטון עצם מעשה הדיבור הר"ז נתינה ממשית והנאה מחודשת, דהרי מכיון שהיא היתה משלמת עבור זה פרוטה למי שידבר בשבילה לשלטון הרי בדיבור זה נחשב כנתן לה שו"פ ממש, מכיון דהן ההנאה והן עצם הדבר הגיע אלי' מחמת הדיבור, משא"כ בזה שהוא נותן להשני ע"פ דיבורה אי"ז נחשב כנתינה ממשית אל האשה, כ"א נתינה אל השני וכתוצאה מזה האשה מקבלת הנאה ואי"ז מספיק לשיטת הרמב"ם, ולכן ס"ל להרמב"ם והוסיף דהא דמקודשת מדין ערב הוא משום דנחשב "נהנה פלוני בגללה", וכנ"ל בשיטת הרשב"א דהוה כאילו הגיע לה הנאת המנה.

והביאור הוא כנ"ל בדברי הרשב"א משום דבקבלת השני נקנה להאשה (ולהערב) הנאת המנה, והיינו דיש כאן שני הפרטים: א) נתינה ממשית, זה שהבעל נותן הכסף

להלוה ובקבלתו נחשבת האשה כזוכה. ב) ועי"ז היא נהנית מכסף זה. והיינו דלפי פי' הריטב"א שהנאה שלה הוא רק מה שנעשית דיבורה אין זה קשור עם קבלת הכסף של השני בשבילה, וא"כ אין כאן ב' הפרטים ביחד, משא"כ לפי' הרשב"א שההנאה היא מה שהיא נהנית מכל המנה, הר"ז בא ע"י קבלתו של השני בשבילה, וא"כ יש כאן ביחד נתינה ממשית להשני וגם הנאה מחודשת להאשה ולכן מקודשת.

ולכן כתב הרמב"ם דהא דמקודשת מדין ערב הוא משום שנהנית בדיבורה שנעשית ונהנה פלוני בגללה, דמצד עצם ההנאה שנעשית דיבורה הרי כנ"ל אין בזה נתינה ממשית ואין לה להאשה הנאה מכסף זה שניתן, ולכן הוסיף הרמב"ם ונהנה פלוני בגללה, והיינו דבקבלת השני (שקנה את הכסף ונהנה מזה) ה"ה מקנה הנאת הכסף להאשה מכיון שמידה (ובגללה) נהנה, וא"כ שפיר יש כאן נתינה ממשית והנאה מחודשת ביחד ומקודשת מדין ערב. ולכן ס"ל להרמב"ם דהבעל צריך לומר לה כשמקדשה "הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך".

י.

וזהו הביאור בדברי הרשב"א, דהרי בדין מלוה ס"ל ג"כ להרשב"א (בדף ו' ע"ב ד"ה אמר אביי) דהא דמהני בארווח לה זימנא הוא משום דמקדשה בהשוויות דהרווחת הזמן גופא, וכלשונו: "שהרוויח לה הזמן ואמר לה התקדשי בהנאה זו שהיא היתה נותנת פרוטה בכך בשעת ההרוחה", (ולא כשיטת הריטב"א בדף ו' ע"ב ד"ה ופרקינן לא צריכא, דמקדשה בהך הנאה דאית לה ממה דארווח לה זימנא, וכלשונו: "הרויח לה זמן וקידשה באותה הנאה ששוה פרוטה"), והיינו כעין שיטת הרמב"ם דבעי' נתינה ממשית (אבל אי"ז בדיוק כשיטת הרמב"ם, דהרי להרמב"ם צריך שהרווחת הזמן יהי' בתחילת זמן ההלוואה), וא"כ בערב נמי אין לומר דיתקדש מצד הנאה לחוד, ולכן כתב בדף ח' שהערב משתעבד והאשה מתקדשת (לא בהנאה שמקבלים במה שנעשית דיבורם, אלא) בהנאה שקיבל השני היינו בהנאת כל המנה, וכמ"ש "כאלו קבלתו היא", "באותה הנאה הבאה לאותו בן זכיי".

והא דכתב בדף ו': "כלומר חוזר הוא ואומר לה התקדשי לי בהנאה זו שאני נותן מתנה זו לי' בדיבוריך", היינו דהרשב"א כתב דהקידושין הם מחמת ההנאה שנתן ע"פ דיבורה שהיא רק הנאה צדדית, ולא מחמת הנאת המנה שקיבל השני, הוא רק בכדי לבאר הא דצריך האיש המקדש לומר לה שהוא מקדשה בזה שהוא נתן מתנה על פי', ולכאורה הי' צ"ל שיאמר לה הרי את מקודשת בהנאת מנה זו, ועי"ז ביאר הרשב"א דמכיון דלפעול מה שרצתה האשה היא שהוא יתן להשני הכסף ולא שישאר אצלה הכסף, לכן צ"ל בהנאה זו שאני נותן להשני המתנה, שהרי סו"ס היא אינה מקבלת המעות באופן שישאר אצלה.

וכשנעייין בדברי הרשב"א רואים שבדף ו' ע"ב אינו מבאר בכלל את הגדר של ערב, וכותב רק איזה לשון צריך הבעל לומר להאשה כשמקדשה, ורק בדף ח' הרשב"א מבאר הגדר של ערב.

ולכאורה כן משמע גם מדברי הרשב"א, שהביא דברי הרמב"ם כראי' לשיטתו ומעתיק מדברי הרמב"ם רק התחלת דבריו: "האשה שאמרה תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש אני לך ונתן ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך הרי זו מקודשת", היינו שמביא מדברי הרמב"ם רק מה שהבעל צריך לומר להאשה, ולא העתיק המשך דברי הרמב"ם: "אע"פ שלא הגיע לה כלום הרי נהנית ברצונה שנעשה ונהנה פלוני בגללה", שמבאר בזה גדר דין ערב, אלא משום דכוונת הרשב"א כאן בדף ו' הוא רק ללמדינו מה שהבעל צריך לומר להאשה, ולא שמסביר כאן דין ערב.

יא.

והנה ע"פ הנ"ל יתורץ לן קושיא אלימתא בשיטת הרשב"א, דהנה בשו"ע אבן העזר סי' כ"ט סעי' ב' כתב הרמ"א: "אמרה לו הלואה מנה לפלוני ואתקדש לך והלואה לפלוני ואמר לה הרי את מקודשת בו הוה קידושין כמו במתנה, אבל אם הרוויח זמן מלוה על פיה וקדשה בו אינה מקודשת" (והוא מתשובת הרשב"א סי' רכ"ה, ועי' באבני מילואים שם).

וראיתי באחרונים שכתבו לכבאר, דחידוש זה של הרשב"א (שאפי' אמרה לו שיתן הכסף בהלוואה לפלוני ואתקדש לך מקודשת מדין ערב) הוא רק לשיטת הריטב"א בדין ערב, דלפי השיטה דדין ערב הוא משום דהוה כאילו שהאשה (הערב) קיבלה בעצמה את הכסף (וכשיטת התוס'), הרי כאן בהלוואה הרי זה כאילו שהאשה קיבלה את הלוואה בעצמה, ובזה ה"ה מקודשת, והרי הדין הוא שהמקדש במלוה אינה מקודשת. משא"כ לשיטת הריטב"א דמקודשת בזה שהיא קיבלה הנאה במה שעשה רצונה, הרי גם כאן היא קבלה הנאה במה שהבעל נתן לפלוני, ומה לי אם נתן מתנה ומה לי אם נתן הלוואה, סו"ס האשה קיבלה הנאה. שמזה לכאורה ראי' מפורשת דשיטת הרשב"א הוא כשיטת הריטב"א.

אמנם נראה דלא רק דאין מזה סתירה לדברי הנ"ל, כ"א שדברי הרשב"א כאן עולים בקנה א' עם מ"ש לעיל, דהנה הרשב"א ממשיך (כמובא בהרמ"א כנ"ל), דאם האשה אמרה להאיש להרוויח זמן הלוואה של השני אינה מקודשת בזה, ובאבני מילואים הביא שהטעם בזה הוא שהרי שנינו בפרק גט פשוט: "הרי שהי' חונק חבירו בשוק ואמר לו הניחו ואני ערב פטור שלא על אמונתו הלווה", והיינו שלא נעשה ערב כ"א היכא שהערב גורם הלוואה חדשה, ובהרווחת הזמן אינו הלוואה חדשה ולא נעשה ערב.

ולכאורה (והראני לזה חכם א') אם נימא דהדין הראשון של הרשב"א הוא רק אם נימא כשיטת הריטב"א שקבלה הנאה, א"כ אינו מובן דמה חילוק יש בין אם היא גרמא עצם הלוואה או דהיא גרמא הרווחת הזמן, הרי בשניהם האשה קיבלה הנאה חדשה בזה שהבעל עשה רצונה, והי' צ"ל דגם אם גרמא רק שירוויח זמן המלוה

להשני דיהא מקודשת בזה שקבלה הנאה במה שנעשית דיבורה. (ולכאורה זהו בעצם קושית החלקת מחוקק המובא באבני מילואים שם).

אמנם ע"פ הנ"ל בדברי הגרע"א בשיטת הרשב"א אפשר ליישב כ"ז, דבאמת ס"ל להרשב"א דלא מהני הנאה לחודי', ולכן בהרווחת הזמן אינה מקודשת, דבזה האשה קיבלה רק הנאה מחודשת אבל אין כאן נתינה ממשית ואי"ז מספיק להתקדש בו, אמנם היכא דהוא נתן הלוואה להשני דיש כאן נתינה ממשית, הרי בקבלת השני ה"ה מקנה הנאת הכסף להאשה, וא"כ אי"ז נחשב כאילו שהאשה קיבלה הלוואה (והמקדש במלוה אינה מקודשת), כ"א שנחשב (ע"י קבלת השני) שהאשה קבלה הנאת עצם הכסף וא"כ מקודשת בהנאת הכסף ולא בהלוואה, וא"כ אדרבא, דינו של הרשב"א בזה הוא רק אם נימא דלא ס"ל כהריטב"א, דרק בזה מוסבר החילוק בין עצם הלוואה להרווחת הזמן, ודו"ק.

מדין עבד כנעני

א.

והנה בדין עבד כנעני איתא בגמ': "הילך מנה והתקדשי לפלוני מקודשת מדין ע"כ, ע"כ לאו אע"ג דלא קא חסר ולא מידי קא קני נפשי' האי גברא נמי אע"ג דלא קא חסר ולא מידי קא קני לי' להאי איתתא".

וברש"י שם וז"ל: "הילך מנה והתקדשי לפלוני והוא שלוחו אלא שמקדשה משלו מקודשת ואע"ג דממונא לאו של משלח הוא".

אולם בריטב"א כתב: "פי' הא מיירי בשאין הנותן שלוחו של מקדש אלא שנותן כסף משלו כדי שתתקדש בו לזה, והיינו דאתי עלה מדין ע"כ, וכיון דכן צריך שאותו פלוני יאמר לה הרי את מקודשת לי בכסף שנתן לך פלוני שתתקדש לי וכו'" עכ"ל ע"ש.

ועי' ג"כ ברמב"ם הנ"ל פ"ה הל' כ"ב שכתב: "הילך דינר זה במתנה ותתקדשי לפלוני וקדשה אותו פלוני וא"ל הרי את מקודשת לי בהנאה זו הבאה לך בגללי ה"ז מקודשת". ובר"ן כתב על דברי הרמב"ם: "ולפ"ז א"צ להעמידה שיהא האומר זה שליח אותו פלוני". (כנראה הפי' בתיבת 'האומר' הוא הנותן שאומר מתחילה "הילך דינר זה במתנה ותתקדשי לפלוני", ולא המקדש כי הוא אינו "שליח אותו פלוני" אלא אותו פלוני בעצמו).

והרא"ש כתב: "התקדשי לפלוני ועשאו פלוני שליח אלא שנתן המנה משלו (כדעת רש"י), או כשלא עשאו שליח ואמר המקדש ה"א מקודשת לי במנה שנתן לך פלוני מקודשת". שמדברי הרא"ש משמע שגם רש"י אין כוונתו לומר דדוקא שליח יכול לקדש בכסף שלו מדין עבד כנעני, אלא דגם אם אינו שלוחו לקדשה ונתן הכסף

משלו ואח"כ אמר לה המקדש בעצמו התקדשי לי בזה ה"ה מקודשת, אלא דרש"י חדא מינייהו נקט (וכמ"ש הפנ"י כאן).

ומובן ג"כ דגם להריטב"א בב' האופנים מקודשת, אלא דהיכא דעשאו שליח א"צ לדין ע"כ אלא שמקודשת מעצם דין שליחות, וע"כ מלמדנו רק היכא דלא עשאו שליח והוא מקדשה משלו עבור השני דמקודשת, וכבר האריכו בזה האחרונים.

ויש לברר מהן סברת מחלקותם של רש"י והריטב"א אם גם בשליח בעי לדין ע"כ או לא, וגם לברר קצת מהי שיטת הרמב"ם בזה, דלכאורה בהשקפה ראשונה הוא כשיטת הריטב"א, וכדלקמן.

ובאחרונים ביארו (עי' תפארת ירושלים על המשניות בגיטין אות ל"ד בשם הגר"ש איגר, וחלקת יואב חו"מ סי' ג') דרש"י והריטב"א נחלקו בדין שליחות, (דהנה ידוע מה שחקרו האחרונים בדין שליחות, אם הפי' הוא דמעשה השליחות בעצם עשאו ומתייחס להשליח אלא דהמעשה מהני להמשלח, או דהשליח נעשה במקום המשלח והוי מעשה השליחות כאילו שעשאו המשלח בעצמו, וע' מה שכתב בזה הגר"י ענגיל בספרו לקח טוב סי' א' באריכות).

דרש"י ס"ל דגדר שליחות הוא בדרגה הגבוהה וכאופן הב' דנחשב כאילו המשלח (המקדש) בעצמו עשה מעשה הקנין, ולכן (לולי הלימוד מדין עבד כנעני) ס"ד דצריך שיעשה הקנין בכסף של המשלח (דהרי אפי' אם המשלח בעצמו הי' עושה הקנין בכסף של השליח לא הי' מהני), אבל הריטב"א ס"ל דגדר שליחות הוא כדרגה הנמוכה וכאופן הא' דעשיית המעשה מתייחסת לגמרי להשליח אלא דמהני עבור המשלח, ולכן מהני מה שהשליח נותן כסף שלו כיון שהוא עושה כל הקנין אלא דמהני עבור המשלח, ע"ש.

והערני א' מהתלמידים שי' דהלשון של הגרש"א (המובא בתפארת ירושלים) הוא דלשיטת הריטב"א "נקטינן דגוף השליח נעשה לזה כגוף המשלח עצמו . . דכיון דנעשה כגוף המשלח הוי כאילו המשלח עצמו קידשה", ולכאורה משמע מלשונו דמפרש בשיטת הריטב"א כדרגה הכי גבוהה בשליחות, ולא כדרגה הכי נמוכה.

דהנה ישנם ג' דרגות בשליחות: א) רק בנוגע לתוצאות המעשה והוא נתינת רשות וכח לשליח לעשות עבור המשלח, אבל העשי' עשיית השליח היא. ב) (למע' מזה) נתינת כח מהמשלח לשליח לעשות, עד שהעשי' של השליח עשיית המשלח היא, כי אין פעולות השליח (בענין השליחות) מציאות בפ"ע, ואינם אלא כח המשלח. ג) (למע' מזה) ביטול השליח להמשלח, עד שגוף השליח הוא כגוף המשלח עצמו (עי' לקו"ש חל"ג ע' 114 וחי"ב ע' 148 ועוד).

אמנם אפי' אם נימא כדרגה הכי גבוהה עדיין מובנים דברי הגרש"א, דהרי גם בדרגה זו מכיון דגוף השליח הוה כגוף המשלח הרי בנוגע לפעולה זו הרי הכל נחשב

כעשיית המשלח בעצמו, וא"כ י"ל דגם הכסף של השליח הוא ככסף של המשלח. ועדיין צ"ע בזה.

ב.

אמנם נראה דאפי' אם נימא דלא פליגי בגדר שליחות יש לבאר באופן אחר, ובהקדים ב' הקדמות:

(א) ידוע מחלקותם של הקצות (רס"י קכ"א סק"ה, ובסי' קצ"ה סק"ט, ובאבני מילואים ל"א ס"ק כ"ד) והגר"ח (בחידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם בהל' מלוה פ"ה ה"ג) בגדר דין ע"כ, דהקצוה"ח ס"ל דיסוד הקנין נעשה ע"י קבלת הכסף של השני וא"צ נתינה אלא קבלת רבו גרמה לו, והגר"ח ס"ל דכן בעינן נתינה אלא דנתגלה בדין ע"כ דנתינת חבירו נחשבת גם נתינה עבורו, ע"ש באריכות.

(ב) יש להקדים ג"כ דברי האבני נזר באבן העזר ח"ב סי' ת"ח ס"ק ח' שכתב וז"ל: "דהנה קשה לי לשיטת רש"י דהילך מנה מיירי שהי' שלוחו, דהנה בטור אעה"ו סי' ק"כ כתב בשם הרמ"ה דהאומר לעדים כתבו ותנו גט לאשתי א"צ לזכות הנייר לבעל דמכי יהבי הגט לאשה בשליחותו אקנויי אקני לבעל לגרושי בי' ונמצא זכיית הבעל וגרושי האשה באין כאחד עכת"ד, וא"כ אי מיירי בעשאו שליח ל"ל ללמוד מעבד כנעני, תיפוק לי' דכיון דנתנו לאשה בשליחותו מזכה למקדש הכסף לקדושי בי' וכדברי הרמ"ה הנ"ל. וצ"ל דבאמת הרמ"ה מדין ע"כ יליף לה, דכי היכא דחשיב נתינת הכסף בכה"ג, כמו"כ חשיב נתינת גט, והא דקאמר בגמ' ע"כ אע"ג דלא חסר, אף דלפי סברת הרמ"ה דאקני' לי' שפיר חשיב חסר, ליתא דע"כ לא אקני' לי' לגמרי אלא לצאת בו לחירות דאל"כ יזכה רבו, וכיון דלא אקני' לי' אלא לצאת בו לחירות לא חסר מידי במה שנתנו לרב להשתחרר", עכ"ל.

והיינו דבפשטות לומדים דדינו של הרמ"ה הוא דע"י קבלת האשה נקנה הכסף להבעל, ונחשב שהאשה קבלה כסף של הבעל ולא כסף של השליח, וחידושו של האבני נזר הוא דלא רק דהכסף נקנה להבעל, אלא דע"י קבלת האשה הרי"ו כאילו שהבעל בעצמו נתן הכסף להאשה.

ג.

וע"פ ב' הקדמות הנ"ל י"ל דבזה תלוי פלוגתתם של רש"י והריטב"א, די"ל דרש"י ס"ל כסברת הגר"ח דבקידושין לא מספיק מה שהאשה מקבלת אלא דצריך גם נתינה מהבעל, וילפינן מע"כ דנתינת השני מהני עבור הבעל, אלא דרש"י ס"ל עוד יותר דלא רק דהנתינה מהני עבור השני כ"א דנחשב כאילו שהבעל בעצמו נתן, ומשום דס"ל כסברת הרמ"ה דבקבלת האשה נקנה הכסף להבעל, וממנו בא הכסף בחזרה להאשה ולכן מקודשת, וזה גופא לומדין מדין ע"כ, והיינו דדין ע"כ מלמדנו דהי' כאן נתינה ממש מהבעל להאשה, ולא רק שנתנת השני מהני עבורו.

ואע"פ שלפועל ה' הנתינה מהשני להאשה עוד לפני שהדבר ה' שייך להבעל, דהרי רק ע"י קבלת האשה נקנה הדבר להבעל, מ"מ זה מלמדינו דינו של הרמ"ה, שמכיון שכל הפרטים באים כאחד לא איכפת לן מה שבמציאות ה' הנתינה כשעדיין לא ה' של הבעל, והעיקר הוא שמכיון שבקבלת האשה נקנה הדבר להבעל הרי ביחד עם זה (באים כאחד) יוצא שהדבר ניתן מהבעל להאשה, והנתינה בפועל ה' ע"י נתינת השני (ועי' לעיל בענין קנין סודר שהבאתי מדברי הדברי אמת לבאר כן דברי ר"ת בדף ג' ע"א לגבי דין הרשאה).

(ומעין דוגמא להנ"ל ראיתי בשם הרה"ג ר' מרדכי מענטליק ז"ל שהביא דברי הגאון ר' יוסף ענגיל בספרו בית האוצר דיש דין באים כאחד שהמסובב בא עוד לפני הסיבה, וכמו גיטו וידו דעבד כנעני, וזה מעין דברי הנ"ל).

ועפ"ז שרש"י ס"ל דבעינן שיהא לא רק כסף של הבעל אלא גם נתינה ממנו מהבעל, א"כ גם היכא שעשאו הבעל שליח בעינן לדין ע"כ, דבלי דין ע"כ הר"ז רק דנתינת השני מהני עבורו, אבל ס"ס הרי הבעל לא נתן בעצמו מידי ולא ה' נתינה ממנו להאשה, ורק מדין ע"כ דס"ל לרש"י כהרמ"ה וע"פ ביאורו של האבני נזר, נקנה הכסף להבעל בקבלת האשה וגם באה הכסף מהבעל להאשה ולכן מקודשת. ולכן ס"ל לרש"י דגם בעשאו שליח בעינן דין ע"כ וכנ"ל.

ד.

אולם הריטב"א, י"ל דס"ל כסברת הקצות דלא בעינן נתינה ממנו בכלל ורק קבלת רבו גרמה לו, וזהו מה שלומדים מדין ע"כ, וא"כ אין לומר כדברי האבני נזר שדין ע"כ הוא דינו של הרמ"ה, שהרי בדין ע"כ לא בעינן לחדש דין נתינה בכלל, וא"כ י"ל דהיכא שעשאו שליח לא בעינן ללמוד בכלל מדין ע"כ, דמכיון דדין ע"כ הוא שלא בעינן נתינה ורק קבלת האשה, הרי לגבי קבלת האשה אין צורך לומר דמיירי שהוא (המקדש) עשאו שליח לתת הכסף, דהא לגבי קבלת האשה אין נפק"מ אם עשאו שליח או לא, וא"כ אי איירי דעשאו שליח אי"ז שייך לדין ע"כ, וי"ל דבזה מהני מדין שליחות ממש.

ואע"ג דמיירי שהשליח נתן כסף שלו ולא של המשלח, בזה שפיר י"ל דנחשב ככסף של המשלח מדינו של הרמ"ה, אבל לא שנחשב כאילו שהבעל בעצמו נתן את הכסף, דהרי לא בעינן נתינת הבעל בכלל, ודינו של הרמ"ה בעינן רק בכדי שיהא נחשב ככסף של הבעל אבל לא לענין הנתינה, וא"כ הר"ז שפיר מדין שליחות ולא מדין ע"כ.

ויצא מזה דהיכא דעשאו שליח בין אם השליח נותן כסף של המשלח ובין אם נותן כסף שלו אין זה מדין ע"כ בכלל, ורק היכא דלא עשאו שליח הוא מדין ע"כ דלא בעינן שום נתינה וסגי בקבלת השני, ואין שום הכרח לחדש בו דינו של הרמ"ה ע"פ ביאורו של האבני נזר שיהא נחשב כנתינה שלו.

ויוצא מכ"ז דרש"י י"ל דס"ל שדינו של הרמ"ה הוא אותו דין דע"כ, ואדרבא מקורו של הרמ"ה הוא מדינו דע"כ, אמנם להריטב"א הם שני דינים מחולקים, ובעשאו שליח אי"ז מדין ע"כ כ"א מדין שליחות (ולגבי הכסף י"ל דהוא מדינו של הרמ"ה), ובלא עשאו שליח הוא מדין ע"כ, וכנ"ל.

ה.

והנה ע"פ מה שכתבתי לבאר לשיטת רש"י דדין ע"כ היינו דינו של הרמ"ה, נראה לבאר ג"כ מ"ש התוס' לקמן דף ז' ע"ב. דאיתא בגמ' שם: "בעי רבא שני בנותיך לשני בני בפרוטה מהו בתר נתן ומקבל אזלינן והאיכא ממונא או דילמא בתר דידהו אזלינן והא ליכא".

ובתוס' שם מבואר דמיירי בבנות קטנות ובנים גדולים שעשו לאב שליח, והעיקר (בצד האיבעיא שמהני) הוא מה שהולכים בתר מקבל, ומ"ש בגמ' בתר נתן הוא לאו דוקא ע"ש בתוס', ועי' במהרי"ט ועוד מפרשים שפירשו כוונת התוס' דמהני מדין ע"כ, והיינו דנתינת האב מהני עבור הבנים.

אמנם עדיין צריכים להבין, הלא כיון שמהני משום דנחשב כנתינתם הרי האב נתן פרוטה אחת עבור ב' הבנים, וא"כ סו"ס נחשב שכל א' מהבנים נתן חצי פרוטה ואיך מהני אפי' מדין ע"כ. ועי' ג"כ במהרי"ט שהקשה דבגמ' קאמר בתר נתן ומקבל אזלינן "והאיכא", דמשמע דמה"ט מהני, ולא שייך לומר ע"ז דלאו דוקא קאמר, דאדרבא אי בתר נתן אזלינן הא ליכא, ולכה"פ לא הו"ל להזכיר בתר נתן כלל דמזה יוצא ההיפך, ע"ש.

אולם ע"פ הנ"ל דדין ע"כ הוא מדינו של הרמ"ה, והיינו שע"י נתינת השני להמקבל הרי המקבל זוכה הדבר עבור המקדש ושוב יש כאן נתינה מהמקדש בעצמו מובן שפיר, שכשהאב (של הבנים) נתן הפרוטה לאביהם של הבנות, י"ל שע"י שקיבל הפרוטה הרי בזה הוא מקודם מזכה הפרוטה לכל א' מהבנים ומהם (כל אחד בנפרד) בא הפרוטה אליו בחזרה, והיינו שמקודם ה"ה מזכה הפרוטה לא' מהבנים וממנו זה בא אליו, ושוב ה"ה מזכה הפרוטה להבן השני ומהבן השני הר"ז בא בחזרה אליו, ולכן זה מהני מדין ע"כ ולא נחשב כאילו שהבנים נתנו כל אחד רק חצי פרוטה, דע"פ הנ"ל הרי נתנו באמת פרוטה שלימה.

אלא דבזה כתב התוס' דבתר נתן לאו דוקא והיינו שהוא רק "לאו דוקא" כי הרי לפועל לא בא פרוטה א' מהנתן עבור כל אחד מהבנים, ורק ע"י המקבל הר"ז נחשב כאילו שכל א' מהבנים נתנו באמת פרוטה, ולכן כתב התוס' ד"בתר נתן לאו דוקא" שהרי הענין נעשה ונגמר בעיקר ע"י קבלת האב, ולא ע"י זה שנתן פרוטה, אמנם ביחד עם זה הרי אמרינן בגמ' "בתר נתן ומקבל אזלינן והאיכא", ודו"ק.

1.

והנה לפי כ"ז יוצא לכאורה דשיטת הרמב"ם הוא כשיטת הריטב"א, דהרי גם הרמב"ם כתב כנ"ל דאיירי שהמקדש אומר לה אח"כ הרי את מקודשת לי, והיינו משום דאיירי בלא עשאו שליח, ולפי הנ"ל יוצא לכאורה דהרמב"ם לא ס"ל דדין ע"כ ה"ה דינו של הרמ"ה.

אמנם כד דייקת שפיר אפ"ל דהרמב"ם ס"ל בזה כשיטת רש"י, דהנה ז"ל הרמב"ם: "הילך דינר . . . וקדשה אותו פלוני ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה זו הבאה ליך בגללי ה"ז מקודשת".

והרשב"א כתב ע"ז: "ואיני יודע מי דחקו ע"ז שהרי אי"ז כדין ע"כ ממש אלא כשנתן ראובן ואמר ראובן שתהא מקודשת לשמעון כפירושם של הראשונים".

והמקנה בק"א סי' כ"ט ס"ג מפרש כוונת הרשב"א בקושייתו על שיטת הרמב"ם, דאי"ז דומה לדין ע"כ שמשתחרר במנה עצמו שנתנו אחרים ולא בהנאת נתינת העבד כאילו שהעבד נתן, והיינו שמתמה הרשב"א על הרמב"ם שכתב בהנאה שבאה ליך בגללי שמזה משמע שזה בא מהבעל בעצמו וכו', ע"ש.

שמזה משמע דהרשב"א למד בשיטת הרמב"ם, דמזה ששינה מלשון שאר הראשונים שכתבו שהבעל אומר אח"כ "הרי את מקודשת לי במנה זו", והרמב"ם כתב שמקדשה בהנאה הבאה בגללי, משמע דשיטת הרמב"ם היא דנחשב כאילו בא הקידושין מהבעל בעצמו. ועי' בחמדת שלמה בסוגיין דמדייק כן מהרמב"ם, וזהו הפי' בדין ע"כ וכשיטת רש"י דלעיל, וא"כ שפיר י"ל דהרמב"ם ס"ל כרש"י, והא דלא הזכיר דאיירי גם בעשאו שליח, הוא משום דהרמב"ם נקט רבותא טפי דאפי' כשלא עשאו שליח נחשב ע"י דין ע"כ כאילו הבעל בעצמו נתן הכסף להאשה, ועאכו"כ דכך הוא היכא דעשאו שליח. (ואין לומר דכוונת הרמב"ם הוא לומר דהוא (הבעל) גורם להנאה ולכן היא מקודשת, דא"כ מה בעינן בזה דין ע"כ, ומהו החידוש, והרי בע"כ לא ההנאה הוא הכסף קנין, כ"א עצם הכסף).

2.

והנה ע"פ כל האמור לעיל יוצא דהן ערב והן ע"כ יסוד דיניהם לדעת הרמב"ם הוא דינו של הרמ"ה, דבערב נחשב כאילו האשה קיבלה הנאת כל הכסף בעצמה, ובע"כ נחשב כאילו הבעל נתן הכסף בעצמו.

אמנם מ"מ ישנו חילוק גדול ביניהם, ולכאורה ישנו חידוש יותר גדול בדין ערב מבידין ע"כ, דהרי בדין ע"כ הרי כמו שבסופו של כל נתינת כסף מהבעל לאשה יוצא הכסף מידו של האיש, א"כ גם בדינו של ע"כ כשנסבירו לפי דינו של הרמ"ה ה"ה דומה לכל קידושין, שהרי בקבלת האשה ה"ה מקנהו להבעל וממנו יוצא הכסף אלי'.

אמנם בדין ערב לפי הסבר הנ"ל הרי כשהבעל נתנו להשני ובקבלתו ה"ה כאילו
מקנהו להאשה ושוב יוצא הכסף ממנה אל השני, הרי סו"ס לא נשאר הכסף אצל
האשה אלא רק הנאת כל המנה ומ"מ גם בזה אמרינן דמקודשת, הר"ז חידוש יותר
גדול מבדין ע"כ, ודו"ק כי לכאורה פשוט הוא.



אין שליח לדבר עבירה

הת' ישראל ארי' ליב שי' ששונקין
תלמיד בישיבה

א.

בגמ' בקדושין דף מ"ב ע"ב איתא: "דאין שליח לדבר עבירה, דאמרינן דברי הרב ודברי תלמיד דברי מי שומעים".

וברש"י ד"ה אין שליח כתב וז"ל: "חשוב שליח לדבר עבירה שיתחייב שולחו אלא הרי הוא כעושה מאיליו", ע"ש.

ובביאור דברי רש"י נראה, דהנה בב"מ בדף ח' ע"א איתא: "אמר רמי בר חמא זאת אומרת, המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו דאי ס"ד לא קנה תיעשה זו כמי שמונחת על גבי קרקע, וזו כמי שמונחת ע"ג קרקע ולא יקנה לא זה ולא זה, אלא לאו ש"מ המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו. אמר רבא לעולם אימא לך המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, והכא היינו טעמא מיגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחברי', תדע שאם אמר לשלוחו צא וגנוב לי וגנב פטור ושותפין שגנבו חייבין, מ"ט לאו משום דאמרינן מיגו דזכי' לנפשי' זכי נמי לחברי'".

וברש"י שם מבואר דשותפין שגנבו היינו שהאחד הוציאה מרשות בעלים לדעתו ולדעת חבירו. ובתוס' שם הקשו על רש"י ותירצו דאיירי באמת שהגביהו שניהם.

ועי' בקצות סי' שמ"ח סק"ג שהקשה דהא אפי' בהגביהו שניהם נמי אי לאו דאמרינן מיגו דזכי' לנפשי' לא הוה מהני כלום, וכדאמרו בגמ' דתעשה זו כמונחת ע"ג הקרקע וכו', וכיון דמהני גם בשליח לדבר עבירה בהגביהו שניהם לומר מיגו דזכי' לנפשי', א"כ אפי' הגביהו אדעת' ואדעת חבירו נמי נימא מיגו דזכי' לנפשי', ע"ש שנשאר בקושיא.

ב.

הנראה לומר בזה, דהנה בטעמא דאין שליח לדבר עבירה דמבואר דהוא משום דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, ישנה מחלוקת ידועה בין הסמ"ע והגרע"א בביאור הדבר, דהסמ"ע בסי' קפ"ב ביאר דהמשלח יכול לומר שחשב שהשליח לא ישמע לו לעבור על דברי הרב שאסר לעשות הדבר, והיינו דאין כאן חסרון בעצם חלות השליחות אלא דיש חסרון במילוי השליחות, דמכיון דאסור לו

להשליח לעשות מעשה העבירה חושב המשלח שהשליח לא ישמע לו לעשות השליחות.

אמנם בדו"ח לרע"א ב"מ דף י' ע"ב הקשה ע"ז: "מדאמרין תדע דאילו אמר לשלוחו צא וגנוב וכו', ושותפים שגנבו וכו'. ועי' בתוס' שם דשותפים שגנבו נימא נמי אין שליח לדבר עבירה ויהי' זה כמו שמונח ע"ג קרקע וכו', [כוונת הגרע"א היא לקושית התוס' על ראיית רש"י מב"ק דשם איירי רק לענין טביחה דרק בזה מהני שליח, משא"כ בגניבה לא מהני לעשות עבור השני משום דאין שליח לדבר עבירה וא"כ איך מחייבים שותפים שגנבו. וממשיך הגרע"א], ולכאורה מה קושי', כיון דביחד גנבו [בפשטות כוונתו בזה הוא שהאחד גנב אדעת' ואדעת חבירו, כי קושית התוס' הוא על שיטת רש"י דס"ל כן, ולא על שיטתו דשניהם גנבו ביחד בהגבהתם], והי' רואה שעושה הגניבה לעצמו מה"ת לא ישמע לו להיות שלוחו להגבות בשבילו, ול"ש בזה כלל אין שליח לדבר עבירה".

ולכן כתב הגרע"א שם דהביאור בדברי הרב וכו' הוא שהשליח "היה לו לשמוע לדברי הרב והוי שליחות באיסור, ואין שליח בזה כדאמרין בקידושין רפ"ב דאשלד"ע, היינו דאינו יכול להעשות שליח לזה, דיותר צריך לשמוע לדברי הרב". ומבואר בדבריו דאין החסרון במילוי השליחות מצד השליח, אלא דהחסרון הוא דלא חל כאן השליחות כלל מכיון דהוא מעשה עבירה, ע"ש.

ובפני יהושע (כאן בקדושין בד"ה והדתניא שליח) כתב ג"כ מעין זה וז"ל: "והנלע"ד דהא דאמרין דאין שליח לדבר עבירה משום דדברי הרב ודברי התלמיד כו', לאו מסברא אמרינן הכי ומטעמא דסבור שלא ישמע, דהא . . . והטעם נראה דכיון דלא ילפינן שליחות בכל התורה אלא מגירושין ותרומה וקדשים לית לן לרבוויי אלא דומיא דהנך דלית בהו עבירה, משא"כ היכא דאיכא צד עבירה לא הוי דומיא דהנך ולא אמרה תורה שלח לתקלה כיון דלקושטא דמילתא אין לשליח לשמוע דברי התלמיד אלא דברי הרב וכו'", ע"ש. והיינו כסברת הגרע"א דהיכא דהוה שליחות באיסור כל השליחות בטל, אלא דהפנ"י הוסיף הסברה לזה, מכיון דכל דין שליחות נלמד מדברים שאין בהם שום צד איסור.

ג.

ונראה די"ל דרש"י ותוס' חולקים בהנך ב' סברות, דהתוס' ס"ל כשיטת הגרע"א, (ועי' בפנ"י הנ"ל דהביא ראי' לביאורו שהוא כשיטת הגרע"א כנ"ל מדברי התוס' בב"ק דף נ"ו ע"א ד"ה לחברי', ועי' שם בפנ"י בד"ה תוס' ד"ה אמאי שהביא ראי' מדברי תוס' אלו לשיטתו), דהרי לא מסתבר לומר דס"ל להתוס' כהסמ"ע, דהרי התוס' ס"ל דרק היכא דשניהם הגביהו ביחד אמרינן דשותפין שגנבו חייבים, ואי ס"ל

כהסמ"ע הרי (כקושיית הגרע"א) כמו היכא דשניהם גנבו ביחד רואה דחבירו גונב בשביל עצמו חייבים, דהרי יודע בוודאי שחבירו ישמע לו לגנוב עבורו ג"כ, וא"כ גם כשא' גנב לדעתו ולדעת חבירו שיודע הראשון שחבירו גונב, צ"ל הדין דשניהם חייבים, ואמאי ס"ל להתוס' דרק כששניהם הגביהו חייב.

אמנם אי נימא דס"ל להתוס' כשיטת הגרע"א, שפיר יש לחלק בין הגביהו שניהם ביחד להגביהו א' אדעת' ואדעת חבירו, דהיכא דהגביהו שניהם הרי מצד מעשה העבירה עשה כל א' העבירה בעצמו ואין צריך לזה דין שליחות בכלל, ורק שמצד חלות הקנין הרי מכיון שהוא הגביה בעצמו רק חצי, והוה החצי השני כמונחת ע"ג הקרקע, ע"ז מהני המיגו דזכי של חבירו שלא יהא נחשב כמונח ע"ג הקרקע, אבל לגבי עצם מעשה הגביה אינו צריך לשליחותו של השני, מכיון דהוא בעצמו עשה מעשה הגביה. משא"כ כשא' לבד הגביהו אדעת' ואדעת חבירו, הרי בזה צריכים דין שליחות והמיגו דזכי גם על עצם מעשה הגביה וגם הקנין להשני החצי שלו, בזה שפיר אמרינן דאין שליח לדבר עבירה והשליחות בטל.

ועפ"ז מתורץ גם קושיית הקצות (סי' שמ"ח הנ"ל) על התוס', דאה"נ דבשניהם הגביהו צריכים ג"כ להמיגו דזכי, מ"מ המיגו מהני בזה רק לענין הקנין ולא לעצם מעשה הגביה, דהרי עצם מעשה הגביה עשה בעצמו, ובזה שפיר אמרינן מיגו דזכי וכו'. אמנם כשא' עשה לדעתו ולדעת חבירו, דבזה צריכים להמיגו לעצם מעשה הגביה שיהא נחשב שהשני עשה ג"כ מעשה הגביה, בזה לא אמרינן מיגו דזכי דהא אין שליח לדבר עבירה.

אמנם רש"י י"ל דס"ל כשיטת הסמ"ע דסברת אין שליח לדבר עבירה הוא משום דסבר המשלח דהשליח לא ישמע לו, (ועי' בדו"ח רע"א שם דהקשה על דבריו, דא"כ בישראל מומר לכה"ת לא שייך זה (היינו דהי' צ"ל הדין דיש שליח לדבר עבירה) אבל לא ידעתי מנ"ל זה" ע"ש. אמנם בביאור הגר"א בחו"מ סי' שמ"ח ס"ק פ"ו מציין לדברי רש"י בב"ק דף נ"א ע"א וכותב דמדברי רש"י שם משמע שבעברין יש שליח לדבר עבירה, וא"כ מובן מדבריו שמפרש דשיטת רש"י היא כהסמ"ע), וא"כ באופן שברור הדבר שהשליח ישמע לו אה"נ דאמרינן דיש שליח לדבר עבירה, וא"כ כשרואה שהשני גונב ומבקש ממנו לגנוב עבורו ג"כ, יודע בוודאי שהשני ישמע לו, שהרי השני עובר על העבירה כעת, וא"כ אין שום נפק"מ בין הגביהו שניהם או שהגביהו א' אדעת' ואדעת חבירו, ובשניהם אמרינן דשותפין שגנבו חייבים, ומובן שפיר שיטת רש"י דס"ל דגם בגונב אדעת' ואדעת חבירו שניהם חייבים.

ד.

ולכאורה נראה כן מדברי רש"י בב"מ דף י' ע"ב בד"ה בר חיובא דכתב וז"ל: "פטור השולח דאמרינן לי' דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין ולא הי' לו לעשות", דלכאורה אינו מובן דברי רש"י שכתב "דאמרינן לי' דברי הרב וכו'", מהו הפי' "דאמרינן לי'" – למי הכוונה כאן, דאם הפי' הוא דאמרינן להמשלח ומסבירים לי' הטעם דפטור (משום שהשליח "לא הי' לו לעשות" משום דהוה דבר איסור, ולכן אין כאן מעשה שליחות כלל, וכדברי הגרע"א), לכאורה הרי"ז דוחק גדול, דלמה צריכים להסביר להמשלח ולתת לו טעם למה הוא פטור, ובשלמא אם רש"י לא הי' כותב תיבת "לי'" אז אפשר לבאר דרש"י מסביר טעם הפטור, אבל מכיון דרש"י כתב "לי'" והיינו דאמרינן זה למישהו, אינו מסתבר דהיינו להמשלח. משא"כ אם נפרש דרוצים לחייב את השליח שפיר מובן דאמרינן לי' הטעם דחייב, ולזה אינו מספיק ההסברה (של הגרע"א) דאין כאן חלות השליחות, דזהו רק טעם לפטור את המשלח אבל לא לחייב את השליח.

משא"כ אם נפרש כהסברת הסמ"ע דיש חסרון במילוי השליחות, דמכיון דאסור לו להשליח לעשות מעשה העבירה חושב המשלח שהשליח לא ישמע לו לעשות השליחות (ולכן פטור המשלח), ומכיון דלפועל השליח כן עשה מעשה העבירה חייב השליח.

ועפ"ז נבוא לבאר דברי רש"י בקדושין כאן, דכתב אין שליח "חשוב שליח לדבר עבירה שיתחייב שולחו אלא הרי הוא כעושה מאיליו", דהנה אם נימא דהפי' הוא כהגרע"א והפני" דאין כאן שליחות בכלל, למה כתב דאינו "חשוב שליח לדבר עבירה", הי' לו לכתוב בקיצור דאינו "שליח לדבר עבירה", ומדהוסיף לכתוב דאינו "חשוב שליח לדבר עבירה" משמע כנ"ל דרש"י ס"ל כדברי הסמ"ע, דמצד עצם דין השליחות שפיר חל עליו דין שליח, אלא דאינו חשוב שליח לענין שיתחייב שולחו מכיון שסובר המשלח שהשליח לא ישמע לו, וא"כ אין עשיית השליח מחמת ציווי המשלח, אלא "הרי הוא כעושה מאיליו" ולכן חייב השליח.

ה.

ועפ"ז יש לבאר עוד, דהנה התוס' כאן בד"ה אמאי כתבו דבשוגג יש שליח לדבר עבירה, אמנם בקצות החושן סי' שמ"ח סק"ד הוכיח מדברי רש"י לקמן דף נ' ע"א ד"ה שליח מעל דס"ל דאף בשוגג אין שליח לדבר עבירה, וכ"כ הגרע"א לקמן בדף נ'.
ו"ל דמחלקותם תלוי בהנ"ל, דהנה לכאורה לפי ביאורו דהסמ"ע (דסבר המשלח

דהשליח לא ישמע לו), הי' מקום לומר (וכן כתבו כמה אחרונים) דלא שייך הך סברא בשוגג, מכיון דהשליח שוגג הוא אין שום סיבה לומר שלא ישמע לו להמשלח, ולפ"ז

לכאורה אין לומר דרש"י (דס"ל דאף בשוגג אין שליח לדבר עבירה) ס"ל כסברת הסמ"ע דהרי לסברתו בשוגג י"ל להשליח ישמע לו.

(ובאחרונים רצו לבאר ע"פ מ"ש התוס' רי"ד ובשיטה לא נודע למי דמכיון דבמזיד אין שליח לדבר עבירה ואין המשלח חייב אלא השליח מכיון דסובר המשלח להשליח לא ישמע לו, כי הוי שוגג נמי אין שליח לדבר עבירה כי (כלשון התוס' רי"ד) "השגגה הולכת אחר המזיד". אמנם מובן הדוחק לפרש כן גם ברש"י שלא הזכיר סברא זו בכלל).

אמנם כד דייקת שפיר י"ל דאינו כן, דהנה הפנ"י (המוזכר לעיל) הקשה דבמעילה אין לנו לפטור את הבע"ה דהרי הבע"ה הוא שוגג (דבמעילה חייב רק בשוגג ולא במזיד), וא"כ למה יחשוב להשליח לא ישמע לו הרי לדעתו אין כאן שום מעשה עבירה, ע"ש. ולפ"ז י"ל דבשאר שליח לעבירה אע"פ דהמשלח יודע דהיא מעשה עבירה אבל אינו יודע להשליח הוה שוגג בזה (דדוחק לומר דאיירי רק באופן דהמשלח יודע בודאי להשליח הוא שוגג), וא"כ לדעת המשלח עדיין י"ל להשליח לא ישמע לו, ולכן מסתבר לומר דגם בשוגג אין שליח לדבר עבירה. ומיושב שפיר שיטת רש"י גם ע"פ ביאורו של הסמ"ע.

והנה בסברת הגרע"א (דמכיון להשליח לא הי' לו לעשות משום דהוה דבר איסור אין כאן מעשה שליחות כלל), ג"כ הי' מקום לומר (וכן כתבו כמה אחרונים) דשייך הך סברא גם בשוגג, דאע"פ להשליח שוגג הוא אעפ"כ יש כאן מעשה איסור (דהרי שוגג חייב קרבן) וא"כ אין כאן שליחות כלל, ולפ"ז לכאורה אין לומר דהתוס' (דס"ל דבשוגג יש שליח לדבר עבירה) ס"ל כסברת הגרע"א, דהרי לסברתו גם בשוגג י"ל דאין כאן שליחות.

אמנם נראה די"ל דאע"פ דגם שוגג הוה מעשה עבירה, אעפ"כ לגבי דין שליחות י"ל דאינו נחשב כאין כאן בכלל חלות דין שליחות (כבמזיד), דהרי סו"ס בגמ' מבואר דהטעם דאין שליח לדבר עבירה הוא משום דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים, וא"כ בשוגג אע"פ דהוה ג"כ מעשה עבירה מ"מ אין כאן יסוד הטענה דדברי מי שומעים, דהרי סו"ס השליח הוה שוגג ואין לו סיבה לא לשמוע לדברי התלמיד (המשלח), ושפיר י"ל דחל בשוגג דין שליחות, ומיושב שפיר שיטת התוס' ע"פ ביאורו של הגרע"א.

ונראה ראי' לזה ע"פ מ"ש בקצות סי' קה סק"א, דהביא ראי' מדברי התוס' בגיטין דף יב ע"א ד"ה אלא דהיכא דהמשלח אינו בר חיובא אלא להשליח יש שליח לדבר עבירה, ע"ש. וא"כ הגע בעצמך, אם היכא דהשליח הוה בר חיובא דשייך הך סברא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים (אם השליח מזיד), אעפ"כ מכיון

רלה

יום ההילולא ג' תמוז - ה'תש"פ

דהמשלח אינו בר חיובא יש שליח לדבר עבירה, הרי מכ"ש היכא דהשליח הוה שוגג
דלא שייך הך סברא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים, שהרי אין שום סיבה
שהשליח לא ישמע לו, י"ל דיש שליח לדבר עבירה.



בדין אמירת "הרי את מקודשת לי"

תלמידי שיעור ג' דישיבת תפארת בחורים

א.

בשיחת י"ד כסלו תשי"ד¹ מפרט כ"ק אדמו"ר כמה ממנהגי חתונה, ובנוגע לאמירת "הרי את" ונתינת הטבעת אומר, וז"ל: "את הטבעת מתחיל החתן לענווד על אצבע הכלה באמירת התיבות "הרי את", ולאמירת התיבה האחרונה – "וישראל" – מסיים ענידת הטבעת היטב ומסיר את ידו, שבזה יוצאת הטבעת מרשותו ונעשית שלה".

וצ"ע מהו סיבת המנהג.

דהנה בשו"ע סי' כ"ז סעי' ג' כתב הרמ"א: "ובמקום דלא הוי קידושין, אפי' אם חזר אח"כ ואומר לה הרי את מקודשת לי צריך לחזור וליטול הכסף ממנה וליתן לה בתורת קידושין".

והמקנה שם² כתב: "כיון דחיישי' שנתן לשם מתנה אין תקנה, אפי' אם אמר תוכ"ד, אלא צריך לחזור וליטול כמ"ש הרמ"א . . . לכך צריך ליזהר המסדר קידושין שיגמור אמירתו קודם שנתן הטבעת בידה". ויוצא מדבריו שאינו נותן את הטבעת עד אחר שגומר אמירתו לגמרי.

ובחופת חתנים³ כתב: "ולא יתן הקידושין ואח"כ יאמר "הרי את מקודשת" דהוי מקדש במלוה, אלא יאמר תחילה ואח"כ יתן הקידושין (כנה"ג)⁴".

והיינו, דהן לפי המקנה והן לפי החופת חתנים צריך לגמור האמירה לגמרי קודם שנותן את הטבעת, ורק נחלקו בטעם הדבר. דלפי המקנה היכא שנתן לה הטבעת ולא אמר כלום קודם הנתינה חיישינן דילמא נתן לה במתנה (ולכן י"א דעדיף טפי שלא לקדש שוב באותו טבעת, אבל לשון הרמ"א לא משמע כן), ואילו לפי החופת חתנים, כיון שנתן לה בלא אמירה היא מתחייבת להחזיר לו הטבעת, וא"כ, אם מקדשה בטבעת זו בלא שהחזירתו לו קודם הוה כמקדש במלוה, ואינה מקודשת.

ועכ"פ משמע שצריך לגמור אמירת "הרי את" קודם ענידת הטבעת.

(1) תו"מ ח"י ע' 198 ואילך.

(2) קו"א סוסק"ט.

(3) סי' ו.

(4) ועי' במ"מ פ"ג ה"ח בשם הרשב"א.

ובספר אפריון שלמה⁵ כתב: "צריך החתן לומר לכלה "הרי את וכו'" קודם שנותן את הטבעת על אצבעה". ובהערה שם כתב שאפי' לדעת הב"ש שנתנה לשם פקדון מהני אף בכסף קידושין, יש כאן חסרון אחר – דלא מהני שתיקה שלאחר מתן מעות, ומסיים ששמע מהרש"ז אורבאך: "שבודאי צריך להקפיד כן וח"ו לנהוג אחרת, והוסיף שהוא נוהג להחזיק יד החתן כל זמן אמירת "הרי את" עד גמירא".

וא"כ צ"ע מהו טעם מנהגנו לומר "הרי את" בעת נתינת הטבעת.

ואף שבשו"ת כתב סופר⁶ חולק על המקנה והכנה"ג, וסובר ש(עכ"פ בתוכ"ד, וי"ל שאף לאחר תוכ"ד) יכול עדיין לומר "הרי את" אחרי נתינת הטבעת, אבל אין זה ביאור על מנהגינו שאומרים "הרי את" דוקא בעת נתינת הטבעת.

ב.

והנה בשלחן העזר⁷ מביא מכ"מ שיכול לומר "הרי את" אפי' אחר נתינת הכסף. ומדייק הכי גם מהגמ"ם⁸ דאמר שמואל נתן לה כסף כו' ואמר לה הרי את וכו' – "דע"כ לאשמעי' להקדים הנתינה לאמירה שרי". וכן מדייק הכי מלשון הרמב"ם, הטור ושו"ע (וכתב דכן משמע נמי מהבאה"ט, עיי"ש).

ואח"כ כתב, וז"ל: "ולדעתי העניה אפשר להשוות כל שיטת הפוסקים הנ"ל, דוודאי בנתינה לידה היי' באופן שסילק ידו לגמרי מהטבעת והניח הטבעת רק בידה, אזי בוודאי הדין נותן דבכה"ג עדיפא אמירה קודם ואח"כ הנתינה מחשש שלא יהי' מועיל האמירה אח"כ דהוי כמקדש במלוה או במתנה שלה מאחר שנתן לידה לגמרי, אבל אם נתן לידה אכן לא סילק גם ידו מהטבעת ואוחזו עוד בידו – דבזה גילה דעתו, אעפ"י שהניח על אצבעה, מ"מ עוד לא נתן לה לחלוטין עד שיגלה דעתו תכלית הנתינה, דבכה"ג שפיר נקט הטור והמחבר אפי' בנתינה מקודם ואח"כ האמירה שפיר דמי, ואין כאן מחלוקת כלל. ולפי"ז מובן היטב המנהג דהחתן נותן הטבעת על ראש אצבע הכלה ועדיין אוחז הטבעת בידו ואומר האמק"ל, ואח"כ מניח ידו מהטבעת ונשאר הטבעת ביד הכלה לחלוטין, וא"ש".

(5) להרב אליהו פינקל, מיוסד על פסקי הלכות מהרש"ז אורבאך.

(6) אה"ע סי' ל"ח.

(7) סי' ח בשמלה לצבי אות ה.

(8) קידושין ה, ב.

(9) ואפי' בחופת נדה מהני, כיון שבשעה שאוחז בה עדיין אינו שלה.

אך עדיין צ"ב, כי אף אם אמירה אחר נתינה מהני (וכ"ש אם חיישינן משום מתנה או מקדש במלוה) – מהו הענין לנהוג כך בדווקא, שלכתחילה יאחזו הטבעת על אצבעה בשעת אמירת "הרי את", ולא יגמור האמירה קודם הנתינה.

ג.

ולכאורה י"ל ע"פ מה שכתב הצ"צ¹⁰ לבאר שיטת הריטב"א בסוגיא דנתן הוא ואמרה היא¹¹. דהגמ' דנה מה הדין היכא שהבעל נתן את הקידושין אך האשה אמרה הריני מקודשת לך, ומסיקה הגמ' (ללישנא בתרא) ש"ספיקא היא וחיישינן מדרבנן". ובטעם שהספק הוא רק מדרבנן – כתב הריטב"א דמדאורייתא אין לחוש הואיל ואין הספק שקול, דיותר מסתבר להתיר, ולכן החשש הוא רק מדרבנן.

והקשה הצ"צ, שהרי במכר כה"ג שאמר הלוקח ודאי הוי מכירה, אלמא דפשיטא לן דנתן על דעת האמירה של הלוקח, א"כ הכי נמי גבי קידושין ה' ראוי לומר כן שנתן על דעת אמירת האשה, ומדוע אומר הריטב"א שיותר מסתבר להתיר.

וביאר, דהריטב"א אזיל בשיטת הפוסקים דבעינן אמירה דידי' בפירוש, ולא סגי כלל בריצוי ע"י אמירה דידה (דה"ל כי תקח אשה איש ובעינן כי יקח איש אשה). והצ"צ כתב דכה"ג יש חילוק לענין תכ"ד כדיבור דמי, דבקידושין תכ"ד לאו כדיבור דמי מדאורייתא, משא"כ במקח וממכר – ע"כ גם לענין זה לא סמכינן על גילוי דעת שלו מדנותן אחר אמירתה דמכין לקידושין.

והצ"צ מחדש דהאוקימתא של הגמ' הוא שהתחיל נתינתו קודם שאמרה היא, ותיכף ומיד אמרה היא אף שגמר הנתינה היה לאחר שאמרה, אבל אם גם התחלת נתינתו ה' אחר שאמרה היא – י"ל שהוי ספק שקול, דהא במדבר עמה על עסקי קידושין א"צ אמירה שלו כלל. ונתן הוא ואמרה היא מיירי דומיא דנתן הוא ואמר הוא דהאמירה לאחר התחלת הנתינה, שפשט ידו ליתן רק קודם שקיבלתה¹².

(10) שו"ת אה"ע ח"א סי' צד.

(11) קידושין שם.

(12) ומבאר שיש חילוק בין "הסכם" דידה ל"הסכם" דידי', שהרי עיקר המעשה דידי' הוא הנתינה, וזה התחיל קודם האמירה, ולכן האמירה דידה אחר שהנתינה כבר התחילה לא מהני. אבל עיקר המעשה דידה הוא הקבלה, ובוה חשיב הסכם אפי' אחר שהוא כבר התחיל הנתינה – כיון ששתקה אחר אמירתו שקודם קבלתה, וחשיב הסכם (משא"כ אחר נתינת מעות דלא חשיב הסכם, דסברה "אי שדינא לי' מחייב באחריות"), אבל כששניהם אדוקין בו אם מסלק ידה נשאר בידו, כמו שהביא הצ"צ מהמהרי"ט).

והצ"צ מוכיח כן גם מלשון הש"ס "נתן הוא ואמרה היא", ולא "אמרה היא ונתן הוא", משמע שהנתינה קדמה (וע"ד מש"כ בשלחן העוזר הנ"ל).

ע"כ תוכן דברי הצ"צ.

ועפ"ז יש ליישב את מנהגינו, די"ל שאם אמר "הרי את" קודם נתינתו – אי"ז נתן הוא ואמר הוא אלא כעין עסוקין באותו ענין (ואם מסלק את ידו מהטבעת קודם אמירתו, אפי' אי נימא דמהני, אבל שוב אי"ז נתן הוא ואמר הוא, אלא גילוי דעת שנתניתו היתה לשם קידושין). ולכן האופן היחיד שאפשר להיות נתן הוא ואמר הוא לכתחילה הוא דווקא אם מתחיל את הנתינה קודם האמירה, ובשעת האמירה הוא עדיין אוחז בו, ורק אחר גמר אמירתו גומר הנתינה (ע"י ענידת הטבעת היטב) ומסלק את ידו.

(וענין זה שייך בטבעת יותר משאר דברים, שהרי במטבע, למשל, תחילת נתינתו יכול להתבטא רק "בהפשטת ידו", אבל בטבעת, כיון שעונד הטבעת על ידה, הרי ענידת הטבעת יש לה תחילה (על ראש אצבעה) וסוף (כשעונד הטבעת היטב) ויכול לומר האמירה של קידושין בין התחלת הנתינה לסופה).

ד.

ואולי יש להוסיף בדיוק לשון רבינו במנהגינו, ובהקדים דהנה צ"ע באיזה דרך קונה הכלה את הטבעת.

ויש מחמירים¹³ שלאחר שהטבעת כבר מונחת באצבעה כראוי תגבי' קצת ידה כדי לקנות הטבעת בהגבהה, שאין קנין יד אלא כשמונח לגמרי בתוך היד, ולא כשעונדה באצבע שמקצתה בחוץ (ומהאי טעמא מבואר בפתחי תשובה¹⁴ שמקלפים הגט בשעת הנתינה, כדי שיהא הכל בתוך ידה ולא יצא כלום לחוץ).

ובשו"ת דברי מלכיא¹⁵ כתב שאין המנהג שתגבי' ידה, ואף שידה מוגבה הרבה מן הקרקע, מ"מ אינה קונה בזה כי צריך הקונה שיגבי' החפץ ממקום שהוא עומד¹⁶. וכתב וז"ל: "ונראה דבטבעת כיון שלובשתו על אצבעה בדרך לבישה הוי זה קנין אף שאינו בתוך ידה לגמרי, כיון שדרכו בכך"¹⁷.

וי"ל שזהו דיוק הלשון בדברי רבינו (שהובאו בתחלת דברינו) ש"מסיים ענידת הטבעת היטב ומסיר, שבזה יוצאת הטבעת מרשותו ונעשית שלה" – שהרי בתחילת הנתינה, כשהטבעת הוא רק בראש אצבעה, כיון שאין זה הדרך ללבוש טבעת אינה

13) עיין בתשובות והנהגות מרמ"ש דף רפז.

14) סי' קלט סק"ד וברמ"א סי' קלו ס"א.

15) ח"ה סי' רו.

16) עי' בשו"ע חו"מ סי' רסט ס"ה ובסמ"ע וט"ז שם.

17) ועי' בספר אפריון לשלמה (לר' יהודה ארי' דינר) פ"ז הערה כב.

יכולה לקנות הטבעת עדיין בקנין יד (וזהו אחד הטעמים המובאים¹⁸ למה אם הכלה לובשת בתי יד צריכה להסירם קודם ענידת הטבעת, כיון שאין הדרך ללבוש טבעת ע"ג הבתי יד אינה יכולה לקנות הטבעת בכך), אבל אחר שענדה הטבעת היטב אז יכולה לקנות הטבעת, ונעשית שלה.

וי"ל ע"פ המבואר בר"ן הידוע בנדריים דף ל (ד"ה והאשה), וז"ל: "כיון שהתורה אמרה כי יקח איש אשה ולא אמר כי תלקח אשה לאיש לא כל הימנה שתכניס עצמה לרשות הבעל . . . אלא מכיון שהיא מסכמת לקידושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה . . . והבעל מכניסה לרשותו...". אשר בזה יש מעלה דוקא בענידת הטבעת על אצבעה, ולא שיתן הטבעת לתוך ידה והיא תקנה אותה בהגבהה בקנין יד (ע"י שמכסה הטבעת בתוך ידה) וכדומה, שהרי בזה צריך להיות פעולה מצידה, משא"כ כשהוא עונדה היטב על אצבעה באופן שדרכה בכך, אזי כשהוא מסיר ידו נעשית שלה "ממילא", ואין צריך לפעולתה כלל אלא הכל נעשה על ידו.

ה.

ועוד יש להוסיף בזה, מה שמבאר רבינו בשיחת ש"פ בלק תשד"מ¹⁹ ע"פ דברי הרוג'ובי שנתנית הכסף לקידושין צ"ל באופן שהדבר כולו יהי' שייך להאשה, ולא ישאר להאיש מאומה בדבר זה (שמפני זה אמרו בירושלמי דאין מקדשין בס"ת, משום "שאינו יכול להקנות הצורה"), וכאשר הדבר אינו יוצא מידו לגמרי לא חלים הקידושין. ולכן כשהי' הפסק זמן (של שנה וכדומה) בין הקידושין לנישואין, א"כ לאותו משך זמן יצא כסף הקידושין מתחת ידו לגמרי ומקודשת בו. אבל בזמננו שהמנהג הוא שהנישואין הם מיד לאחר הקידושין, א"כ כיון שיש לבעל את הפירות דכסף הקידושין מיד בשעת הנישואין – כדין נכסי מלוג – א"כ לא יצא הכסף מידו לגמרי, ולא הו' קידושין.

(ועד"ז כתב המקנה סימן נ ס"ק ג: "דמזה הטעם כתב הב"ש לעיל סימן כו דאין לקדש במטבע אף דבמשנה קמייאת תנן . . . היינו משום דבזמן הש"ס היו נוהגין לקדש בשעת שידוכין . . . ושייך בי' הנאת פירות עד הנישואין, אבל בזה"ז שהקידושין וחופה כאחד ע"כ נוהגין לקדש בטבעת . . . מתקדשת בהנאת קישוט . . . אבל במטבע . . . אין בפירות שבין אירוסין לנישואין שוה פרוטה").

והקשה ע"ז בשו"ת שאילת שלום²⁰ דאם הקידושין הוא בהנאת הקישוט, א"כ בטבעת ששוה רק פרוטה לא יחולו הקידושין, שהרי ע"כ ההנאה בהקישוט הוא פחות

(18) ראה בשו"ת דברי מלכיאל שם.

(19) תו"מ התוועדויות ע' 2114 ואילך, נעתק בספר יין מלכות ח"א ע' 194.

(20) ח"ב סי' קכד.

מהשווי של הטבעת עצמה, וזה לא מצינו בשום מקום שא"א לקדש בטבעת שרק שוה פרוטה.

אך לפי דברי הרוגצ'ובי לק"מ, שאין הקידושין בשיווי ההנאה אלא בהטבעת עצמה, רק שאם הבעל אוכל פירות אינו שייך לאשה לגמרי).

ולכן צריכים לקדש בטבעת דווקא, ששייך לגמרי רק לאשה.

(לשון הצפ"נ הוא: "לכך תתקדש בכלי דהוי כלבוש", ומשמע מהשיחה דלהרמב"ם (ולאב"י) דאין צריך לקדש "בכלי דהוי כלבוש" – אין מקדשין דוקא בטבעת, אע"ג דיש סיבה לטבעת בפנימיות התורה. אבל כיון דבזה"ז מקדשין בלבוש לכן מדקדקים בטבעת מפני הטעמים המבוארים בזהר וכו'. ובשו"ת צ"צ²¹ כתב: "ומה שנהגו עכשיו לקדש בטבעת הוא רק עפ"י קבלה – בסוד מ"ם סתומה דלסרבה המשרה", ולפ"ז לכאור' זהו ביאור מדוע נהגו בטבעת דווקא ולא בלבוש אחר, ולא טעם לעצם השימוש בלבוש).

ומוסיף בשיחה, דלפי"ז יש לבאר מדוע דוקא עונד הטבעת על ידה ואינו נותנה לתוך ידה, דכיון שהדיוק הוא מה שמקדשה דוקא בכלי שהוה כלבוש (ולא בהשוויות של הטבעת עצמה, אלא בשוויותה ככלי), לכן דוקא ע"י שמשתמשת בה כלבוש היא קונה אותה ומתקדשת בה (ועיין בשו"ת דברי יציב שכתב עד"ז לטעמא דהמקנה).

נמצא לפי הנ"ל:

א. ע"י שהכלה עונדת את הטבעת היא קונה אותה בתור לבוש דוקא.

ב. ע"י שהחתן עונד את הטבעת על אצבע הכלה הוא עושה את כל מעשה הקידושין.

ג. ע"י שאומר "הרי את" בין תחילת הענידה לסופה, הרי זה אופן של נתן הוא ואמר הוא שהוא עיקר קידושין.



"אחרים אומרים"

ביאור כל המקומות שבש"ס שנזכר שיטת "אחרים אומרים"
ע"פ יסוד כ"ק אדמו"ר

קבוצת לומדי לקוטי שיחות בישיבה

הקדמה

בלקוטי שיחות חלק יב שיחה א' לפ' בחוקותי, מבאר כ"ק אדמו"ר דשיטת רבי מאיר כשמביאים דבריו בשם "אחרים אומרים" הוא מחמת הסברא דהאיכות עדיף מהכמות, היינו דרך במקומות שמביאים דברי רבי מאיר בשם אחרים אומרים הוא לשיטתו דהאיכות עדיפא, אבל במקומות שמזכירים אותו בשמו (רבי מאיר) אינו בהכרח דהוא מחמת הסברא דהאיכות עדיפא, ע"ש באריכות.

ובהערה 33 מביא רבינו מספר "תולדות תנאים ואמוראים" (היימאן), שמציין לעשרים וחמש מקומות בש"ס שרבי מאיר נזכר בשם אחרים.

וראינו בקונטרס "אחרים אומרים" מאת הרב אליהו מאיר אליטוב שליט"א שמבאר כל העשרים וחמש המקומות על פי דברי כ"ק אדמו"ר דסברתו של אחרים הוא שהאיכות היא העיקר, ע"ש.

ובהקדמתו לקונטרס הנ"ל כותב שישנם שישים ושלוש פעמים שר"מ נזכר בשם אחרים (ומוסיף שבעצם נזכר בש"ס שמונים וארבע פעמים, אך מתוכם מופיעות כמה וכמה הלכות פעמיים או יותר במסכתות שונות, נמצא שבסה"כ שישים ושלוש הלכות נאמרו בשם אחרים בש"ס. וכותב שאי"ה יבוארו בקרוב כל שישים ושלוש הסוגיות בספר בפני עצמו, אמנם לא מצאנו ספר זה). ואחר החיפוש עלה בידינו למצוא עוד שלשים ושמונה פעמים בנוסף להעשרים וחמש שמציין עליהם בהערה הנ"ל, והרי זה יוצא שישים ושלוש, ולכן חשבנו לבאר עכ"פ חלק מהם.

והנה מסתבר שמה שמציין רבינו לספר הנ"ל אינו שרק בעשרים וחמש מקומות אלו הוא מצד האיכות משא"כ בשאר המקומות, שהרי בהשיחה מבואר סוגית הגמ' בהוריות דף יג ע"ב: "מתני לי רבי לר"ש ברי' אחרים אומרים אילו הי' תמורה לא הי' קרב", שמסוגיא זו מוכיח רבינו הביאור שהעיקר הוא האיכות, ודוקא גמרא זו אינה מצויינת בספר הנ"ל.

ומסתבר ג"כ שמחבר הספר לא כיון לסברת רבינו, אלא שציין מראי מקומות היכן שר"מ נזכר בשם אחרים. (ועכ"פ צ"ע בהמראי מקומות שלו, עד שלפעמים מציין למקום א' בה בשעה שר"מ נזכר בשם אחרים באותו דף עוד פעם ואינו מציין לו (עי' כריתות דף יא ע"א)).

ועכ"פ ניסינו לבאר 32 מהמקומות שבהם אפשר לבאר שיטת רבינו שר"מ נזכר בשם אחרים ע"פ שיטתו דהעיקר הוא האיכות. לפעמים מוכח מפשט הגמ' שמדובר על עניין של איכות, ולפעמים הוכחנו כן ע"פ ביאורי המפרשים, או אפי' עפ"י הדיוק בדבריהם.

כמובן כהנ"ל הוא בדא"פ, ובקשתנו מקוראי הקובץ שאם ישנם עוד מקומות שלא ציינו אליהם, או שיש בידם להעיר על מה שכתבנו, נא להגיב לנו ובעז"ה נפרסמם בגליונות הבאים, להגדיל תורה ולהאדירה.

א.

ברכות דף ט' ע"ב: "תניא רבי מאיר אומר (זמן קריאת שמע בבוקר מתחיל) משיכיר בין זאב לכלב, רבי עקיבא אומר בין חמור לערוד, ואחרים אומרים משיראה את חבירו רחוק ארבע אמות ויכירונו, אמר רב הונא הלכה כאחרים, אמר אביי לתפילין כאחרים לקריאת שמע כותיקין וכו'".

(עי' בתוס' ד"ה אחרים אומרים בסופו, אמנם עי' בתוס' בסוטה דף יב ע"א).

במפרשים ציינו שבירושלמי על מתניתין מבואר דשיטת רבי מאיר ורבי עקיבא היא כשיטת רבי אליעזר (במשנה כאן) שהשיעור הוא כשיכיר בין תכלת לכרת, ושיטת אחרים היא כשיטת הת"ק שהיא כשיכיר בין תכלת ללבן, שהוא זמן הכי מוקדם שיכולים לקיים "וראיתם" (עי' מנחות דף מג ע"ב).

והנה בפנ"י מסביר מחלקותם של רבי מאיר ורבי עקיבא ואחרים, דאסמכוה אקרא "ובלכתך בדרך", דממילא שמעינן דבלכתו בדרך הוא זמן קריאת שמע, וכיון דקיי"ל כי הא דאמר ר"י אמר רב ד"לעולם יצא אדם בכי טוב" (עי' פסחים דף ב' ע"א ועוד), והטעם מבואר כדי שינצל מן החיות ומן הליסטים (עי' רש"י פסחים שם), ומש"ה אמר רבי מאיר משיכיר בין זאב לכלב דקודם לכן אינו יכול להיזהר מדריסת זאב, והיינו טעמא דרבי עקיבא לפי שערוד הוא מין חי' המזיק את הבריות (ויש לומר דלפי זה אינם חולקים, אלא דמר אמר חדא ומר אמר חדא, ואכ"מ), ואחרים דאמרי משיכיר את חבירו ברחוק ד' אמות, הוא כדי שידע להזהר מן הליסטים.

והנה בגליון הש"ס בפסחים שם מציין לדברי רש"י ביומא דף כא ע"ב בד"ה היוצא יחידי, שכתב: "מפני המזיקין", ועי' בב"ק דף ס' ע"ב ברש"י ד"ה בכי טוב שכתב: "מפני המזיקין והליסטיין", ולא הזכיר טעמא דחיות. ובאור חדש (ובחתם סופר) מוכיח מהגמ' בפסחים דף ח' וחולין דף צ"א דטעמא דמזיקין הוא רק בלילה עד עמוד השחר, משא"כ טעמא דחיות וליסטים הוא עד נץ החמה, ומכיון דזמן קריאת שמע הוא מזמנים אלו (שהם אחר עמוד השחר, ועי' בפרי מגדים סי' נ"ח א"א סוף סק"ב שהוא כששה מינוטין אחר עמוד השחר) עד נץ החמה (כמבואר במתני'), א"כ לא שייך טעמא דמזיקין אלא טעמא דחיות וליסטים (וכמ"ש הפנ"י הנ"ל).

והנה בב"ק דף ב' ע"ב מבואר דאדם אית לי' מזלא, וברש"י ד"ה אדם דאית לי' מזלא מבאר: "שיש לו דעת לשמור את גופו", ובמס' שבת דף נ"ג ע"ב מבאר רש"י בד"ה מזלי: "מלאך שלו ומליץ עליו". ועי' בריטב"א בשבת שם שכתב שמזלא הוא "מזל או שכל", ולפ"ז י"ל דב' פירושי רש"י אינם שני פירושים שונים אלא דשניהם איתנהו ב'.

ועפ"ז י"ל דיש לחלק בין טעמא דר"מ ור"ע לטעמי' דאחרים, דטעמא דר"מ ור"ע הוא יותר מחמת הכמות, דהאדם צריך להיזהר מחיות (שאין להם מזל ושכל – איכות), ולכן די שיצא בזמן שמכירין את החיות, ומשום זה הוה אז התחלת זמן קריאת שמע. אמנם טעמא דאחרים הוא מחמת האיכות, דהאדם צריך להיזהר מאדם – שהוא ליסטים (שיש לו מזל ושכל) שמשתמש בשכלו להיות ליסטים, והוא צריך להשתמש בשכלו שלו והמלאך שלו להישמר מליסטים אלו, ולכן צריך לחכות לצאת יותר מאוחר – משיכיר את חבירו בריחוק ד' אמות, ומשום זה הוה אז התחלת זמן קריאת שמע.

(ולכאורה לפ"ז הטעם שאמר ר"מ שהוא מצד הכמות סותר למה שאמרו אחרים שהוא מצד האיכות, דהרי אחרים הוא ר"מ, ועי' בתוס' במסכת עבודה זרה דף ס"ד ע"ב ד"ה אחרים שכתבו דע"כ אחרים לאו היינו ר"מ דהא פליג עלי' וכו'. אמנם עיין בתוס' בסוטה דף יב ע"א ד"ה אחרים אומרים דפי' הראשון אמר רבי מאיר קודם שקראוהו אחרים, ולאחר שקראוהו אחרים חזר בו ואמר הפי' השני. ועיין בלקו"ש חלק יב ע' 124 הערה 21 שמביא מספר 'כריתות לשון לימודים', ש"יתכן לפרש דלבסוף ימיו כשקראוהו אחרים מההיא מעשה דהוריות חזר בו וכו', ע"ש. ועיין לקמן בגמ' בכריתות דף יא ע"א מ"ש בזה).

ב.

ברכות דף מז ע"ב (וסוטה דף כב ע"א): "תנו רבנן איזהו עם הארץ, כל שאינו קורא קריאת שמע ערבית ושחרית דברי רבי אליעזר, רבי יהושע אומר כל שאינו מניח תפילין, בן עזאי אומר כל שאין לו ציצית בבגדו, רבי נתן אומר כל שאין מזוזה על פתחו, רבי נתן בר יוסף אומר כל שיש לו בנים ואינם מגדלים לתלמוד תורה, אחרים אומרים אפי' קרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים הרי זה עם הארץ, אמר רב הונא הלכה כאחרים".

ומבואר בפשיטות שכל שאר הגדרים של עם הארץ הוא בענין של כמות – שחסר לו קיום מצוה, אמנם גדרו של עם הארץ לפי אחרים הוא בענין של איכות, שלמד ושנה אלא שלא שימש ת"ח, וכמבואר ברש"י במס' סוטה שם: "ללמוד סברת הגמרא בטעמי המשנה מה הם רשע הוא שאין תורתו על בורייה, ואין ללמוד הימנו שע"י הטעמים יש חילוק באיסור והיתר ובדני ממונות לזכות ולחייב ובטהרות לטמא ולטהר וכו'", שהוא ענין של איכות כפשוטו.

ג.

שבת דף ו' ע"א (ט' ע"א): "אחרים אומרים אסקופה משמשת שתי רשויות בזמן שהפתח פתוח כלפנים פתח נעול כלחוץ" (ובדף ט' מאריכה הגמ' לבאר באיזה אופן מדובר, ע"ש).

והנה (מבלי להיכנס לאריכות הסוגיא המבואר בדף ט'), י"ל דכל המדובר כאן בדברי אחרים הוא לגבי איכות (דין) מקום האסקופה, היינו האם דינו כלפנים או דינו כלחוץ.

ד.

שבת דף נה ע"ב: "תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר מוצל אותו צדיק מאותו עון . . עלבון אמו תבע . . עמד ובלבל את מצעה, אחרים אומרים שתי מצעות בלבל אחת של שכינה ואחת של אביו וכו'".

ופשוט שבלבול מצעה של שכינה הוא ענין של איכות לעומת הבלבול של מצעו של אביו.

ה.

שבת דף עה ע"ב: "תנו רבנן הוציין כדי לעשות אוזן לסל כפיפה מצרית, סיב אחרים אומרים כדי ליתן על פי משפך קטן לסנן את היין וכו'".

ובחידושים המיוחסים להר"ן מבואר דהסיב הוא רך וחלש ולא ניתן לעשות ממנו תלאי לכלי או אוזן לסל, ואינו ראוי אלא כמסננת בלבד. והיינו דהסיב הוא דבר של איכות חלש ורך, ולכן משתמשים בו רק למסננת.

ובמאירי מבאר שהשיעור כדי ליתן על פי משפך של יין, הוא כשרוצים להוריק את היין לכלי של הקונה, נותנים על נקב המשפך כדי שלא יכנסו היתושים או הפסולת לתוך הכלי, וא"כ תועלתו הוא לענין של איכות (שהיין יהיה צלול ונקי).

ו.

שבת דף צ' ע"א (ומנחות דף ק"ז ע"א): "ת"ר האומר הרי עלי ברזל אחרים אומרים לא יפחות מאמה על אמה, למאי חזיא אמר רב יוסף לכליאי עורב, ואיכא דאמרי אחרים אומרים לא יפחות מכליאי עורב וכמה אמר רב יוסף אמה על אמה".

וברש"י פי': "טבלאות של אמה (על אמה) היו עושין והן חדין כסכין סביבותיהם ומסמרין חדין בכולן ומחפין בהן גגו של היכל למנוע את העורבים מלישב" (ועי' ג"כ בפ' רש"י במנחות שם). וברבינו גרשום (במנחות שם) הוסיף שהטעם הוא כדי שלא יטנפוהו.

ועי' ברבינו חננאל לעיל בדף נו ע"ב ד"ה איצטמא והערוך (ערך כל), שכתבו שבבית ראשון לא הי' כלייא עורב לפי שמרוב הקדושה שהיתה בו לא היו העופות פורחים עליו ולא הוצרכו לכליאי עורב, אבל בבית שני שלא היתה קדושתו כקדושת בית ראשון הוצרכו להניח בראש הגג כלייא עורב. ועי' בתוס' מנחות שם ד"ה כליה שהקשו על דבריהם שבמסכת מועד קטן דף ט' ע"א משמע שגם בבית ראשון שבנה שלמה המלך הי' כלייא עורב, ומתרץ שבתחילה כשעדיין לא ידע שלמה אם תחול עליו קדושה גדולה כל כך עשה כלייא עורב, אבל לאחר שראה גודל הקדושה שחלה עליו מיד נטלו משם.

ועי' בספר 'עין אליהו' (ד"ה איכא) שכתב לבאר מדוע באיכא דאמרי הראשון הזכיר רק את המדה, ורק לאחר שהקשתה הגמ' מה אפשר לעשות עם כמות כזה ביאר רב יוסף שאפשר לעשות בזה כלייא עורב, ובאיכא דאמרי השני הזכיר מיד את הכליאי עורב, דתלוי במחלוקת המובא במסכת פסחים דף ס"ד ע"ב אם סומכים על הנס או לא, שאם אין סומכים על הנס יש צורך לעשות כלייא עורב, ואם סומכים על הנס אין צורך לעשות כלייא עורב, ולפ"ז באיכא דאמרי הראשון ס"ל דסומכים על הנס ואין צורך בכליאי עורב, ולכן לא רצה להזכיר שהאומר הרי עלי ברזל יביא כלייא עורב, דיש בזה פגם שהמנדב מראה שאין שכינה שורה שם ולא יהי' נס ולכן מנדב כלייא עורב, ולכן הזכיר רק דלא יפחות מאמה על אמה. אמנם האיכא דאמרי השני ס"ל דאין סומכין על הנס, ויש צורך בכליאי עורב, וא"כ אין בזה פגם במה שמנדב כלייא עורב ולכן הזכיר מיד כלייא עורב, ע"ש.

ומובן שכל ענינים אלו: שלא יהיו עורבים על בית המקדש כדי שלא יטנפו על גגו של היכל, שהוא העדר הכבוד מצד קדושת המקדש, וכן האם סומכים על הנס, הם ענינים של איכות.

ז.

שבת דף צ' ע"ב: "ת"ר המוציא גרעינין . . אם לחשבון שתיים, אחרים אומרים חמש".

ופי' רש"י: "דעד ד' כללית חשיב איניש ולא מינשי ואין צריך לתת סימן, אבל חמש מינשי ומותיב סימנא לכולהו".

ומובן דמחלקותם של הת"ק ואחרים הוא אם מסתכלים מצד הכמות או האיכות, מצד הכמות מספיק שתיים לחייב על הוצאתו, דאנשים המונים מטבעות רגילים להניח גרעין כנגד כל קבוצת מטבעות המצטרפים לערך מסוים, והמנין הכי פחות הוא שתיים, אמנם הא דמצריך אחרים חמש הוא מחמת ענין של איכות, כי עד ארבע קבוצות זוכר אדם בלי שום סימן, ומחמש ומעלה אינו זוכר (ענין של איכות) וצריך סימן.

ח.

עירובין דף נב ע"ב: "א"ר חנינא רגלו אחת בתוך התחום ורגלו אחת חוץ לתחום לא יכנס דכתיב אם תשיב משבת רגלך רגלך כתיב, והתניא רגלו אחת בתוך התחום ורגלו אחת חוץ לתחום יכנס, הא מני אחרים היא דתניא אחרים אומרים למקום שרובו הוא נזקר. איכא דאמרי אמר ר' חנינא רגלו אחת בתוך התחום ורגלו אחת חוץ לתחום יכנס דכתיב אם תשיב משבת רגלך רגלך קרינן, והתניא לא יכנס, הוא דאמר כאחרים דתניא למקום שרובו הוא נזקר".

והנה לכאורה הפי' בדברי הגמ' הוא דמכיון דאיירי באופן שיצא מהתחום (כמ"ש במשנה שם), א"כ כשהוציא רגל א' עדיין נמצא רוב גופו בתוך התחום.

וב'תוספת שבת' בסי' תה סק"ב כתב דלכאורה אם הוא להיפך, שרוב הגוף הוא חוץ לתחום (היינו היכא שבא מחוץ לתחום והכניס רק רגל א' לתוך התחום דאז רוב גופו הוא עדיין חוץ לתחום) לא יכנס, אלא דא"כ למה סתמו הפוסקים ולא כתבו הך טעמא כלל לדיוקא דאם הוא להיפך לא יכנס, (וגם בשו"ע אדה"ז לא כתבו), וצ"ל דכיון דע"פ הרוב רוב הגוף הוא תוך התחום (אולי כוונתו בדדרך כלל אדם נמצא בתוך התחום ובפרט בערב שבת סמוך לכניסת השבת, ועי' בשו"ע סי' רמ"ט ס"א), תו לא חלקו חז"ל בזה והתירו בכל ענין אף אם הוא לפעמים להיפך, וכ"מ בש"ס דקאמר ר' חנינא סתמא רגלו חוץ לתחום יכנס, משמע דבכל גוונא יכנס, ע"ש.

ולפ"ז מובן דסברת אחרים הוא מצד האיכות, היינו דאיכות של האדם הוא להיות רוב גופו בפנים (דמצד הכמות הי' צ"ל חילוק הנ"ל), ולכן אפי' אם בפועל (ובכמות) איירי דבא מצד החוץ ורוב גופו נמצא עדיין בחוץ, אעפ"כ כשהכניס רגל א' לפנים חשבינן ל' שנמצא רוב גופו בפנים, מכיון דאיכות וענינו של האדם הוא להיות בפנים.

ט.

פסחים דף לט ע"א: "רבי יהודה אומר כל שיש לו שרף, רבי יוחנן בן ברוקה אומר כל שפניו מכסיפין, אחרים אומרים כל ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין. . אמר רב הונא הלכה כאחרים".

ובמפרשים תמהו בטעם הרי"ף והרמב"ם והרא"ש שהשמיטו הך מימרא דרב הונא.

וראיתי במפרשים לתרץ, דהרי המג"א הביא דבגמ' סוכה דף יג שקו"ט כולהו אמוראי דאין יוצאין י"ח מרור אלא בהנך מינים דאיקרו מרור בזמן מתן תורה, ע"ש, ובע"כ ס"ל כסתם מתניתין וברייתות דבשמא תליא מילתא, אמנם אחרים (וכן שאר התנאים כאן) ס"ל דאינו תלוי רק בשם, אלא במה שיש לו שרף ופניו מכסיפין.

ולפ"ז מובן דדברי אחרים (שיוצאין בדבר שיש לו שרף ופניו מכסיפין) שאינו מצד השם שהוא ענין של כמות, הוא משום דהעיקר הוא תוכנו שהוא ענין של איכות.

י.

ראש השנה דף ה' ע"ב (וזבחים דף כט ע"א, ותמורה דף כא ע"ב): "והיה בך חטא ולא בקרבנך חטא, והא מהכא נפקא מדאחרים נפקא, דתניא אחרים אומרים יכול יהא בכור שעברה שנתו כפסולי המוקדשין ויפסל, ת"ל ואכלת לפני ה' אלקיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך, מקיש בכור למעשר מה מעשר אינו נפסל משנה לחברתה אף בכור אינו נפסל משנה לחברתה, איצטריך וכו'".

וברש"י ד"ה ויפסל כתב: "הואיל ועבר עליו ואיחרו שהרי אין שנה בלא שלשה רגלים ברוב שנים".

היינו שהס"ד של הגמ' לפסול בכור שעברה שנתו כדין בעל מום, הוא משום שעבר על 'בל תאחר' שהיא בשלשה רגלים, וזהו מה שמקשה הגמ' דלמה צריך את הפסוק 'והי' בך חטא' ללמוד שאין הבכור פסול בעבירת 'בל תאחר', הרי אחרים למדו שאין הבכור פסול בעבירת 'בל תאחר' מחמת ההיקש למעשר.

והקשה הטורי אבן (והפני יהושע ועוד אחרונים) דמה הוצרך רש"י לפרש שהפסול יהא מחמת איסור 'בל תאחר', הרי רש"י כתב לפני זה בד"ה שעברה שנתו: "מצותו בתוך שנתו שנאמר (דברים טו) לפני ה' אלקיך תאכלנו שנה בשנה", וא"כ הי' רש"י יכול לפרש דהס"ד לפסול בכור שעברה שנתו הוא משום שעבר על מצות 'תאכלנו שנה בשנה'.

ובפרט שרש"י בעצמו פי' כן בזבחים דף כט ע"א בד"ה שעברה שנתו: "וזהו איחור דכתיב 'לפני ה' אלקיך תאכלנו שנה בשנה", וכן בתמורה דף כ"א ע"ב: "ויפסל מהקרבה הואיל וכתיב שנה בשנה", הרי דרש"י בעצמו פי' דהס"ד לפסול בכור שעברה שנתו הוא מחמת המצוה ד'שנה בשנה' ולא מחמת האיסור ד'בל תאחר', וכתב דכוונת רש"י נעלמה ממנו.

ולכן פי' דשאלת הגמ' היא דלמה צריכים פסוק ללמוד דקרבן אינו נפסל בעבירת 'בל תאחר', הרי אפשר ללמוד זאת מדין בכור, דכמו שבכור אע"פ שעבר על מצות 'שנה בשנה' אינו נפסל (מחמת ההיקש למעשר), כך כל קרבן שעברו ג' רגלים ועבר על איסור 'בל תאחר' אינו נפסל להקרבה, "דמה לי אי עבר אמימרא דרחמנא בעשה או בלאו", ע"ש.

אמנם הטורי אבן שם הקשה על פירושו הנ"ל, דא"כ היתה הגמ' יכולה להוכיח שאין הקרבן נפסל היכא דעבר אמימרא דרחמנא מהא דאיתא לעיל בדף ד' ע"ב דר"מ (שהוא אחרים) ס"ל דהמאחר נדרו ולא הביאו ברגל הראשון כבר עבר בעשה, דכתיב 'באת שמה והבאתם שמה', וע"ש שהאריך בזה.

ובספר 'יד דוד' ובספר 'שרביט הזהב' כתבו לבאר דמה שדחק את רש"י בסוגיין לפרש שהס"ד לפסול את הבכור מחמת איסור 'בל תאחר' (ולא רק מחמת מצות 'שנה בשנה'), הוא משום דבלי זה אין להביא ראיה מבכור לפסול כל קרבן מהקרבה. דהרי יתכן לחלק שהעשה להביא את הבכור תוך שנתו אינו חמור כ"כ לפוסלו מהקרבה אחר שנתו משום שהוא רק מצות עשה, אבל לא תעשה ד'בל תאחר' דחמיר טפי כן פוסלו מהקרבה, (ודלא כמ"ש הטורי אבן "דמה לי אי עבר אמימרא דרחמנא בעשה או בלאו").

ולכן הי' רש"י מוכרח לפרש כאן דגם בבכור עובר באיסור 'בל תאחר', שהרי אין שנה בלא ג' רגלים ברוב השנים, ואעפ"כ הקישה רחמנא למעשר שאינו נפסל מהקרבה בכך, ומזה רוצה הגמ' להוכיח דכל קרבן לא נפסל וא"כ למה צריכים את הפסוק והלימוד 'בך חטא ולא בקרבנך חטא'.

והנה אם העיקר הוא הכמות י"ל (כדברי הטורי אבן) "דמה לי אי עבר אמימרא דרחמנא בעשה או בלאו", אמנם אם העיקר הוא האיכות, הפרש עצום יש בין עשה ללא תעשה כמובן בפשטות, ולפ"ז מובן שפיר מ"ש רש"י לפרש קושית הגמ' דנלמוד דכל קרבן אינו נפסל ממה שאמרו אחרים דאינו עובר בבכור על האיכות של הלאו ד'בל תאחר'.

(אמנם בזבחים דף כט ע"ב הנ"ל אין רש"י צריך לפרש בדברי אחרים שהוא מחמת האיכות דלאו ד'בל תאחר', כי שם בסוגיא נחלקו רבי אליעזר ואחרים במחלוקת אחרת, וכבר מבואר בקונטרס 'אחרים אומרים' של הרב אליטוב הנ"ל דמחלוקתם תלוי אם העיקר הוא האיכות ולאחרים הוא משום דס"ל דהעיקר הוא האיכות ע"ש,

ובגמ' שם מבואר באי בעית אימא הראשון דבן עזאי ס"ל כהלימוד של אחרים, וא"כ כשממשיך שם הגמ' להקשות על בן עזאי דלמה לי' ללמוד דהמאחר להביא את קרבנו לאחר זמנו אינו נפסל ממ"ש 'לא ירצה המקריב אותו' (דרק 'אותו' קרבן שהוקרב במחשבה לא ירצה, אבל המאחר להביא את קרבנו אחר זמנו אינו נכלל בלא ירצה) הרי יכול ללמוד מאחרים, אין שום צורך לרש"י להאריך ולהסביר שהוא מחמת האיכות דאיסור ד'בל תאחר', דבלאו הכי כבר שמעינן לי' דבן עזאי ס"ל כאחרים (במחלוקת שם) דהעיקר הוא האיכות, (ולאידך לפי האי בעית אימא השני באמת ס"ל לבן עזאי כרבי אליעזר דהעיקר הוא הכמות), ומספיק לפרש שיש צד פסול מצד העשה ד'שנה בשנה', ע"ש היטיב כי קצרתני מאד במקום שאמרו להאריך.

וכן בהסוגיא בתמורה דף כא ע"ב אין לרש"י צורך לפרש שהוא מחמת 'בל תאחר', וכמ"ש בספרים 'יד דוד' ו'שרביט הזהב' הנ"ל, ע"ש, ואכ"מ).

ומתורץ עפ"ז גם מה שהקשה הטורי אבן כנ"ל דלמה לי' לרש"י לומר לפי אחרים דלא משכחת לי' שנה בלא ג' רגלים, הרי אחרים הוא רבי מאיר ורבי מאיר ס"ל דעובר בלא תאחר ברגל א', ולפי הנ"ל מובן שפיר דהרי הא דס"ל לר"מ דעובר על בל תאחר

ברגל א' הוא מחמת הפסוק 'ובאת שמה והבאתם שמה' שהוא רק עשה, ובוה אין שום הכרח דהאיכות עדיפא ולכן נזכר רבי מאיר בשמו, אמנם בכדי לבאר קושית הגמ' כאן שהוא רק משום דהאיכות הוא העיקר מביא הגמ' דברי רבי מאיר בשם אחרים, ורש"י מסביר איך הוא מצד האיכות וכנ"ל.

ואולי י"ל עוד, דהנה הגמ' מתרצת דהא דצריכים ללמוד מהפסוק 'בך חטא' ולא מדאחרים, משום ד"ס"ד אמינא הני מילי בכור דלאו בר הרצאה הוא, אבל קדשים דבני הרצאה נינהו אימא לא ירצו קמ"ל וכו". והקשה הטורי אבן שם עוד (וכן הקשו הפנ"י ובשפת אמת ועוד, וע"ש מה שתירצו) דמעתי יש להקשות על שיטת אחרים, למה הוצרכו ללמוד שבכור אינו נפסל להקרבה לאחר שעברה שנתו מהקישא דמעשר, הרי אפשר ללמוד מקרא ד'והי' בך חטא', דאי אפי' קדשים דבני הרצאה נינהו אינם נפסלים, כ"ש בכור דלאו בר הרצאה הוא. ותירץ דאי מקרא ד'והי' בך חטא' לחודיה הו"א דאע"פ שאין הקרבן נפסל אמנם עדיין אינו מרצה לבעלים ויצטרכו להביא קרבן אחר לחובתם, להכי איצטרין היקשא דבכור למעשר ללמוד דאינו נפסל, וממילא יש ללמוד מקרא ד'והי' בך חטא' דארצויי נמי מרצה, ע"ש.

אמנם לכאורה נראה דיש לומר להיפך, דמהפסוק 'והי' בך חטא' שלומדים ולא בקרבן חטא, הלימוד הוא רק בנוגע לכשרות הקרבן, אבל עדיין הי' אפשר לומר דאינו מרצה לבעלים וצריך להביא עוד קרבן כנ"ל, וזה מה דאחרים לומדים מהיקשא דמעשר, דכמו דבמעשר הרי לא רק דחל דין מעשר על פירות המעושין אלא דהבעלים (וכל אדם) יכולים לאכול שאר הפירות ואינם טבל, כמו"כ הוא בכור וכל קרבן דלא רק שהקרבן כשר אלא דעלו לבעלים לשם חובה ואינם צריכים להביא עוד קרבן לחובתם.

ומבואר בזה דעיקר הלימוד הוא באיכות הקרבן, דלא רק דאינו נפסל אלא דגם עלו לבעלים לשם חובה ונפטרים מלהביא עוד קרבן.

(ועיין בתוס' ד"ה מה מעשר בא"ד שהקשה: "וקצת תימה בכולה שמעתין מהיכא תיתי לן דנפסל דאיצטרין קרא דאינו נפסל" ע"ש, וכתבו המפרשים לבאר כוונת התוס' דלכאורה היא סברא פשוטה דהאיסור ד'בל תאחר' הוא רק על הגברא ואינו איסור על החפצא, וא"כ מהיכא תיתי דהחפצא דהקרבן נפסל.

ועי' מה שתירצו בזה: בשיטה מקובצת בזבחים, ומהרי"ט אלגזי (הל' בכורות פ"ד אות כו דף לה ע"ב), ובטורי אבן, ובפנ"י, ובשפת אמת, ובערוך לנר ועוד, ותוכן התירוץ כולן הוא להסביר דהס"ד דהגמ' הוא דהאיסור אינו רק חיוב על הגברא אלא גם על החפצא, ומובן דהחילוק שבין איסור גברא לאיסור חפצא הוא החילוק שבין כמות לאיכות. ויש להאריך בזה עוד).

יא.

יומא דף פ' ע"א: "תניא נמי הכי שיעורין של עונשין הלכה למשה מסיני, אחרים אומרים בית דינו של יעבץ תיקנום, והכתיב אלה המצות שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה, אלא שכחום וחזרו ויסדום".

והנה בחידושי הגרי"ז (ח"ד) למס' תמורה דף טז (בד"ה בירושלמי שבת) מבאר מחלקותם של ת"ק ואחרים, (דלכאורה גם אחרים ס"ל דהשיעורין הם בעצם הלכה למשה מסיני אלא דשכחום וחזרו ויסדום, א"כ במאי נחלקו), דהרי הרמב"ם בהל' ממרים (פ"א ה"ג) כתב דבהלכה למשה מסיני אין שום מחלוקת, ורק במה שדרשו במדות שהתורה נדרשת בהם שייך מחלוקת.

ולפ"ז לת"ק דס"ל דשיעורין הם הלכה למשה מסיני לא שייך בהם מחלוקת, אמנם לאחרים דס"ל דשכחום וחזרו ויסדום, והיינו ע"י פלפולו (וכדאיתא במס' תמורה דף ט"ז דשלושת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה והחזירים עתניאל בן קנז (שהוא יעבץ) ע"י פלפולו, ועי' לקו"ש חלק כג ע' 202 הערה 41 בסופו), א"כ אע"פ שהן היו הלכה למשה מסיני, מ"מ מכיון דהחזירן לנו ע"י המדות שהתורה נדרשת בהן (ע"י פלפולו), אין בזה הכלל שאין שייך בהם מחלוקת.

(ועפ"ז תירץ שם הא דאיתא ביומא כאן דאמר רבי אליעזר דהאוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור שמא יבוא בי"ד אחר וירבה בשיעורין, דלכאורה מכיון דשיעורין הלכה למשה מסיני הא אין נביא רשאי לחדש דבר ואינו יכול לשנות השיעורין, ומתוך דר"א ס"ל כאחרים דחזרו ויסדום ע"י המדות שהתורה נדרשת בהם, ובזה שייך מחלוקת, ולכן צריך לכתוב לו שיעור, ורבי יוחנן פליג וס"ל כת"ק וא"כ לא שייך בזה מחלוקת ואינו צריך לכתוב לו שיעור.

ובדרך אגב נראה דאולי יש ליישב מה דהקשה הגרי"ז בקטע שלפנ"ז דברש"י בסוכה דף מד ע"א כתב דחזרום ויסדום הוא ע"פ הדבור, וזה סותר למ"ש דהוא ע"י פלפול ע"ש, די"ל דכוונת רש"י אינו דיסדום ע"פ הדיבור, אלא הא דהם עשו דבר זה הי' ע"פ (מחמת) הדבור, אמנם הדרך שיסדום הי' ע"י פלפול).

והנה הא דיעבץ החזירים ע"י פלפולו, הוא ע"ד המבואר בסוף מס' הוריות דף יג ע"ב "עוקר הרים" (עי' בלקו"ש חלק כג הערה הנ"ל), והרי ענין של עוקר הרים הוא ענין של איכות (כמבואר בלקו"ש חלק יב - מקור הדברים בשיטתו של אחרים), ומבואר להדיא דמה שאמרו חכמים כאן בבית דינו של יעבץ חזרו ויסדום (ע"י פלפולם), הוא מצד שיטתו דהעיקר הוא האיכות.

יב.

סוכה דף יג ע"ב: "ואמר רבי אבא אמר רב הונא הנוצר לגת אין לו ידות ורב מנשיא בר גדא אמר רב הונא הנוצר לסכך אין לו ידות, מאן דאמר קוצר כל שכן בוצר דלא ניחא ליה דלא נימציייה לחמריה, מאן דאמר בוצר שאין לו ידות אבל קוצר יש לו ידות דניחא ליה דליסכך בהו כי היכי דלא ליבדרן. נימא דרב מנשיא בר גדא תנאי היא דתניא סוכי תאנים ובהן תאנים פרכילין ובהן ענבים קשין ובהן שבליים מכבדות ובהן תמרים כולן אם פסולת מרובה על האוכלין כשרה ואם לאו פסולה, אחרים אומרים עד שיהו קשין מרובין על הידות ועל האוכלין, מאי לאו בהא קא מיפלגי דמר (אחרים) סבר יש להן ידות (כרבי אבא) ומר סבר אין להן ידות, לרבי אבא ודאי תנאי היא וכו'".

והנה בסברת רבי אבא מבואר לעיל בגמ': "דניחא ליה דליסכך בהו כי היכי דלא ליבדרן", וברש"י פי' ד"ניחא לי' באוכל המחובר בהן שאם יבדיל ראשי שבליים מן הקשים שמא יתפזרו וילכו לאיבוד". אמנם בתוס' מבואר ד"מ שיכבידו ראשי שבליין על הקשים ולא יתפרדו הקשים מעל הסוכה ברוח".

(ועי' בערוך לנר שמבאר דהך טעמא בעינן רק לאחרים דס"ל כרבי אבא, דלרבי אבא בעצמו לא בעינן הך טעמא, ע"ש היטב).

והנה בכיבור התוס' הקשו הרש"ש והמרחשת ח"א סי"ט דלכאורה ידות הם המשמשים להאוכל, אמנם לפי' התוס' האוכל משמש להידות, ומשמע מדברי התוס' דכל שניחא לי' בחיבור הקש להאוכל (באיזה דרך שיהי') נעשה הקש חלק מהאוכל ואין צריך שישמש יד להאוכל. ולפ"ז מבואר מדברי התוס' דמסתכלים מצד האיכות ולא הכמות, ולכן אע"פ שמצד הכמות הי' צ"ל שישמש היד להאוכל ורק אז הי' בטל להאוכל, אעפ"כ מצד האיכות גם אם האוכל משמש להיד "שיכבידו ראשי שבליין על הקשים ולא יתפרדו הקשים מעל הסוכה ברוח", ג"כ בטל להאוכל ופסול לסכך בהן.

(בפי' רש"י משמע לכאורה דהוא מצד הכמות, שרוצה שהאוכל (הכמות) לא ילך לאיבוד, אמנם בס' זרע יצחק (הובא באוצר מפרשי התלמוד) תמה על התוס' דמנלי' דרש"י לא התכוון כפי' הי"מ שלא יתפרדו הקשים ברוח, היינו שאין כוונת רש"י במ"ש "שילכו לאיבוד" על השבליים אלא על הקשים. ויש לעיין בזה).

יג.

ביצה דף ד' ע"א: "תניא אחרים אומרים משום רבי אליעזר ביצה תאכל היא ואמה, במאי עסקינן אילימא בתרנגולת העומדת לאכילה פשיטא דהיא ואמה שריא, אלא בתרנגולת העומדת לגדל ביצים היא ואמה אסורה, א"ר זירא תאכל אגב אמה היכי דמי אמר אביי כגון שלקחה סתם נשחטה הובררה דלאכילה עומדת לא נשחטה הובררה דלגדל ביצים עומדת. רב מרי אמר גוזמא קתני, דתניא אחרים אומרים משום רבי אליעזר ביצה תאכל היא ואמה ואפרוח וקליפתו, מאי קליפתו אילימא קליפה ממש קליפה בת אכילה היא, אלא אפרוח בקליפתו, עד כאן לא פליגי רבנן עליה

דראב"י אלא היכא דיצא לאויר העולם אבל היכא דלא יצא לאויר העולם לא פליגי, אלא אפרוח וקליפתו גוזמא הכא נמי תאכל היא ואמה גוזמא".

והנה בחולין דף יד ע"א אמר אביי דסתם בהמה לאכילה עומדת ולא לגדל וולדות (ע"ש כל הסוגיא), ובתוס' ד"ה בהמה הקשה מדברי אביי כאן דס"ל דתרנגולת עומדת בין לאכילה ובין לגדל ביצים, ובחתם סופר שם כתב לבאר (דברי התוס'), דבעצם יש לחלק לפי אביי בין בהמה לתרנגולת, דס"ל לאביי דסתם בהמה לאכילה עומדת וסתם תרנגולת לאו לאכילה עומדת, ומבאר קושית התוס' שם דלאביי אליבא דלר"י דלית לי' ברירה איך שחטינן עוף ביו"ט, ותיריך בחתם סופר דע"י הזמנה מערב יו"ט יכולין לשחוט ביו"ט, דבשלמא בהמה א"א לומר ע"י הזמנה כמ"ש הרשב"א דהא תנן משקין ושוחטין הביתות דלא אומן, משא"כ בעוף י"ל כרשב"א ע"י הזמנה, ע"ש.

ומובן דענין של הזמנה הוא ענין של כמות, ולפ"ז תירוצו של אביי בביאורו דברי ר' זירא לשיטת אחרים שהוא מצד ברירה (ולכן לר"י דלית לי' ברירה הקשו התוס' דאיך שחטינן עוף ביו"ט), הוא ענין של איכות, שנתברר ע"י השחיטה שדעתו היתה דלאכילה עומדת ואינה מוקצה.

והנה לרב מרי שמתרץ דשני המימרות של אחרים הוא ענין של גוזמא, בפשטות הוא ענין של איכות, שכוונתו בהוספת דברים יתרים לבטא את דעתו בתקיפות יותר, היינו שאע"פ שעיקר כוונתו הוא לחלוק על בית הלל ולהתיר את הביצה שנולדה מתרנגולת העומדת לאכילה, אמר שמותר לאכול והוסיף שההיתר הוא כ"כ חזק שמותר הכל גם התרנגולת וגם הביתית, וכן הוא במימרא השני' של אחרים, דאע"פ דקליפה אינה בת אכילה בכלל, מ"מ הוסיף תיבת קליפתו לומר את דעתו בתוקף יותר (איכות) דהיכא דיצא לאויר העולם אינה נחשב שרץ ומותר לאכלו, עד שאפי' הקליפה מותרת (אע"פ שא"א לאכול).

יד.

ביצה דף ט' ע"ב: "דתניא אמר רבי שמעון בן אלעזר מודים ב"ש וב"ה שמוליקין את הסולם משובך לשובך, לא נחלקו אלא להחזיר שב"ש אומרים אין מחזירין וב"ה אומרים אף מחזירין, אמר רבי יהודה במה דברים אמורים בסולם של שובך אבל בסולם של עליה דברי הכל אסור. ר' דוסא אומר מטהו מחלון לחלון, אחרים אומרים משום רבי דוסא אף מדדין בו".

אולי י"ל דהולכת סולם הוא באופן של כמות, שמרים את הסולם מהארץ ומוליכו למקום שני. אמנם לדדות את הסולם הוא יותר באופן של איכות, היינו שאינו מרים את הסולם, אלא שכל הזמן רגל א' של הסולם נשאר על הארץ ומ"מ מגיע הסולם למקום השני.

טו.

ביצה דף יב ע"ב: "דתניא אמר רבי יהודה לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על המתנות שהורמו מערב יו"ט שמוליכין עם המתנות שהורמו מהיום ושנשחטו מהיום, לא נחלקו אלא להוליכין בפני עצמן שב"ש אומרים אין מוליכין ובית הלל אומרים מוליכין. . אמר רבי יוסי לא נחלקו ב"ש וב"ה על המתנות שמוליכין, לא נחלקו אלא על התרומה שב"ש אומרים אין מוליכין וב"ה אומרים מוליכין. . אחרים אומרים לא נחלקו ב"ש וב"ה על התרומה שאין מוליכין, לא נחלקו אלא על המתנות שב"ש אומרים אין מוליכין ובית הלל אומרים מוליכין. . אמר רבא. . אפי' תימא אחרים ובהנך דנשחטו מאמש, אי הכי היינו רבי יהודה, איכא בינייהו טפילה".

היינו (למסקנת הגמ' לפי רבא) לרבי יהודה מתירים ב"ש להוליך מתנות מבהמה שנשחטה ביו"ט וגם מתנות מבהמה שנשחטה בערב יו"ט ביחד עם מתנות מבהמה שנשחטה ביו"ט, ואוסרים רק להוליך את המתנות שנשחטו מאתמול לבד, ולפי אחרים אוסרים ב"ש להוליך מתנות מבהמה שנשחטה בערב יו"ט ומתירים מבהמה שנשחטה ביו"ט, ואוסרים מתנות מבהמה שנשחטה בערב יו"ט ביחד עם מתנות מבהמה שנשחטה ביו"ט.

ובמילים אחרות, לפי רבי יהודה מתירים ב"ש לצרף ולהתיר איסור עם היתר ולאחרים אוסרים ב"ש לצרף ולהתיר איסור עם היתר.

ולכאורה ענין של צירוף וביטול הוא ענין של איכות, ויוצא דאחרים מחמירין (לפי ב"ש) בענין של איכות.

טז.

מגילה דף לא ע"א: "בעצרת שבעה שבועות ומפטירים בחבוקוק, אחרים אומרים בחודש השלישי ומפטירין במרכבה, והאידינא דאיכא תרי יומי עבדינן כתרווייהו ואיפכא".

והנה התוכן המדובר בקריאת פרשת "שבעה שבועות" הוא החיוב לחגוג חג השבועות, והקריאה אינה רק אודות חג השבועות אלא גם אודות כל השלש רגלים, אמנם התוכן המדובר בקריאת פרשת "בחודש השלישי" הוא אודות מתן תורה ועשרת הדברות.

ומובן שאע"פ שתוכן הקריאה שייך לענין היום, אמנם החילוק שבין ת"ק לאחרים הוא, שת"ק ס"ל דתוכן הקריאה הוא בענין השייך לכמות היום, היינו עצם חגיגת החג, ואחרים ס"ל דתוכן הקריאה הוא בענין השייך לאיכות היום ותוכנו, היינו מתן תורה ועשרת הדברות.

וזהו גם הביאור במ"ש: "והאידינא דאיכא תרי יומי עבדינן כתרווייהו ואיפכא", היינו שביום הראשון עושים כאחרים וביום השני כת"ק, כי מ"ת (ענין של איכות) ה' ביום הראשון ומתאים יותר לקרוא התוכן והאיכות של היום, משא"כ יום השני שהוא

רק חג השבועות (ענין של כמות, כשיטת חכמים בשבת דף פ"ו ע"ב ולא כדעת רבי יוסי, ע"י רש"י, וראה בשו"ת חתם סופר יו"ד סי' קע"ט ד"ה הנה שמביא מכאן ראי' שהלכה כחכמים) מתאים לקרוא ענין הקשור עם הכמות של חגיגת החג.

ועד"ז הוא בנוגע להפטרה של היום, שלדעת אחרים מפטירין במעשה מרכבה ולדעת הת"ק מפטירין בחבקוק. וכמבואר בארוכה בלקו"ש חלק ל"ג שיחה א' לחג השבועות, "שמתאים יותר לכאורה דלקריאת פרשת מ"ת ביום א' ("שהוא ענינו של יום שבו נתנה התורה") יפטירו בחבקוק "שמדבר במתן תורה אלו-ה מתימן יבוא במתן תורה (משתעי)", משא"כ מעשה מרכבה "אינו, לכאורה, מגוף ועצם הענין דמ"ת - שהוא התגלות השם לכל ישראל ונתינת התורה לבני ישראל".

ומבאר כ"ק אדמו"ר שדוקא מעשה מרכבה (שבמרכבת יחזקאל) הוא יותר מתאים ויותר מעין המאורע ותוכנו של החידוש דמ"ת, כי עיקר גילוי השכינה שבמתן תורה לא הי' רק דבר שלפי שעה, אלא בשביל שעי"ז בני' יתעלו על ידי עבודתם ולידבק בהקב"ה, וזהו תוכן דברי המדרש שירידת ה' על הר סיני היתה התחלה דמצב העולם חדש לגמרי ע"י הביטול לתמיד של הגזירה דעליונים לא ירדו למטה ותחתונים לא יעלו למעלה. והיינו שלפני מ"ת היתה גזירה (מלשון גזר וחתך) בין הנברא למטה ומקורו בעליונים, ובמ"ת כאשר בטלה הגזירה ניתן הכח לכל או"א ע"י עבודתו להמשיך ולראות בכל נברא שלמטה את שרשו ומקורו שלמעלה. וההתחלה בזה היתה במ"ת שאז הי' "ואני המתחיל", אבל עיקר הכוונה לעולמים היתה "מרכבת יחזקאל", לגלות בעולם איך שכל המציאות של כל פרטיו אינה אלא "דמות" למציאות הפרט למעלה, ולכן נקבע ענין זה דוקא להפטרה דיום ראשון. ועש היטיב באריכות השיחה שמבאר גם ענין הקולות והרעש דמ"ת, דלא הי' ענינו רעש גשמי אלא רעש בתוכנו הרוחני.

ומבואר בזה שתוכן ההפטרה לפי שיטת אחרים (והאידינא ביום ראשון) מבטא ביותר את האיות והתוכן דמ"ת.

י"ז.

במות דף טו ע"א: "מעשה בבתו של רבן גמליאל שהיתה נשואה לאבא אחיו ומת בלא בנים ויבם רבן גמליאל את צרתה, ותסברא רבן גמליאל מתלמידי ב"ש הוא, אלא שאני בתו של רבן גמליאל דאילונית הואי, הא מדקתני סיפא אחרים אומרים בתו של רבן גמליאל אילונית היתה מכלל דתנא קמא סבר לאו אילונית היתה, הכיר בה ולא הכיר בה איכא בינייהו, ואיבעית אימא כנס ולבסוף גירש איכא בינייהו, איבעית אימא יש תנאי בביאה איכא בינייהו".

היינו דהטעם דרבן גמליאל ייבם את צרת בתו, הוא משום דבתו היתה אילונית, וערוה שהיא אילונית אינה פוטרת את צרתה מן היבום (כמבואר במשנה בריש המסכת), ולכן היה מותר לרבן גמליאל ליבם את צרתה אפי' לדעת בית הלל. וע"ז

מקשה הגמ' דמכיון דאחרים אומרים שבתו היתה אילונית הרי דת"ק ס"ל דלא היתה אילונית, ומתרץ הגמ' דבאמת גם ת"ק ס"ל דהיתה אילונית, אלא שנחלקו בענין אחר, והגמ' מביא ג' חלוקים דאפשר לומר שיש בין הת"ק ואחרים.

תירוץ הראשון: הכיר בה ולא הכיר בה איכא בינייהו, היינו דהת"ק ס"ל דערוה שהיא אילונית אינה פוטרת את צרתה מן היבום אלא היכא שלא הכיר בה בעלה שהיא אילונית עד לאחר שנשאה, ובאופן זה היו קידושיה קידושי טעות, משום שאם היה מכיר בה שהיא אילונית לא היה נושאה בכלל, ונמצא שצרתה לא היתה צרת ערוה, אבל אם הכיר הבעל בהערוה שהיא אילונית לפני שנשאה, הרי היא פוטרת את צרתה מן היבום.

אמנם אחרים ס"ל דערוה שהיא אילונית אינה פוטרת את צרתה מן היבום אף אם הכיר בה בעלה לפני שנשאה והיו הקידושין קידושין גמורין. והטעם הוא (כמבואר לעיל דף יב ע"ב ברש"י ד"ה הלכתא) שאין צרת ערוה אסורה אלא "במקום מצוה", דהיינו כשהיא נופלת עם הערוה ליבום, ומכיון שהתורה הפקיעה את האילונית לגמרי ממצוות יבום הרי אין האילונית נופלת ליבום, ולכן אע"פ שהיא עצמה אסורה על היבום מחמת איסור ערוה, צרתה אינה נאסרת ליבום מכיון שהיא צרת ערוה שלא במקום מצוה.

ונמצא דאחרים והת"ק פליגי אם העיקר הוא האיכות או הכמות, דאחרים שאין מחלקים בין הכיר בה ללא הכיר בה ס"ל דהעיקר הוא האיכות, היינו אם יש כאן משום מצוה (איכות) או לא, משא"כ הת"ק דמחלק בין הכיר בה ללא הכיר בה ס"ל דהעיקר הוא הכמות, היינו אם הי' כאן קידושי טעות (כמות) או לא.

תירוץ השני: כנס ולבסוף גירש איכא בינייהו (היינו שאיירי שהבעל גירש את הערוה לפני מותו), הת"ק ס"ל מכיון שצרת הערוה לא היתה צרה בשעת מיתת האח (שבשעה זו נקבע דיני יבום), אין בה איסור צרת ערוה ומותרת היא להתייבם לו מכיון שלא נפלו שניהן יחדיו לייבום, ומטעם זה יבם רבן גמליאל את צרת בתו מכיון שבעלה גירש את בתו לפני מותו.

אמנם אחרים ס"ל שגם באופן שגירשה לפני מותו צרת ערוה אסורה להתייבם, מכיון שבמשך זמן היא היתה צרת ערוה. והטעם הוא (כמבואר לעיל דף יג ע"א ברש"י ד"ה ותנא) שעצם הדבר שאשה נישאת לבעלה מהוה כבר הסיבה למצב של יבום (אע"פ שזיקת היבום לא חלה בפועל אלא בשעת מיתת הבעל), ולכן אשה שהיתה צרת ערוה שעה אחת במשך נישואיה, נחשבת כ"צרת ערוה במקום מצוה" ונשאת אסורה על היבום לעולם, אפי' אם הערוה נתגרשה או מתה לפני מות האח (עי' קובץ הערות ו, ג).

ונמצא דאחרים ות"ק פליגי אם העיקר הוא האיכות או הכמות, דאחרים דס"ל דעצם הדבר שאשה נישאת לבעלה מהוה כבר הסיבה למצב של יבום ונשאת אסורה

על היבם לעולם, הוא משום דס"ל דהעיקר הוא האיכות (עצם הנישואין), והת"ק דס"ל שצרת הערוה צריכה להיות צרה בשעת מיתת האח בכדי שיהא איסור צרת ערוה, הוא משום דס"ל דהעיקר הוא הכמות (צרה בשעת מיתה).

תירוץ השלישי: יש תנאי בביאה איכא בינייהו (ואיירי שתנאי הי' לו לאחיו של רבן גמליאל בנישואין עם בתו של ר"ג ולא נתקיים התנאי), ת"ק ס"ל שמכיון שהי' תנאי נמצא שמעולם לא היתה אשתו של אחיו, וצרתה לא היתה צרת ערוה מעולם, ולכן היתה הצרה מותרת לרבן גמליאל.

אמנם אחרים ס"ל דמכיון דאחיו של ר"ג בעל אותה אין הקידושין שלו בטלים, מכיון דחזקה דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות (כדאמרינן בכתובות דף עג ע"א), א"כ מסתבר דבשעת הביאה מחל על התנאי, וא"כ אין לומר דההיתר של ר"ג היה מחמת התנאי, ולכן צריכים אחרים להסבר שבתו של ר"ג היתה אילונית וצרת ערות אילונית מותרת ליבום אף לבית הלל (עי' רש"י כאן ד"ה יש תנאי).

ונמצא דאחרים והת"ק פליגי אם העיקר הוא האיכות או הכמות, דאחרים דס"ל דהעיקר הוא האיכות (החזקה דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות), אמנם הת"ק ס"ל דהעיקר הוא הכמות (התנאי שלא נתקיים).

(ועוד נקודה בזה, ראה בקרן אורה שהקשה דהרי איתא בירושלמי פ"ח סוף ה"א שרבי מאיר סובר שפטור צרה אינו משום ה"לצרור" אלא כלל הוא ש"כל שאין אתה מייבמני אין אתה מייבם את צרתי", ולפ"ז הקשה הרי אחרים הוא רבי מאיר, וא"כ אין הגמ' מסיקה שלאחרים צרת ערות אילונית מתיבמת, ולכן מפרש את הגמ' להיפך מפירוש רש"י, ע"ש).

הנה עי' בתוס' במסכת עבודה זרה דף סד ע"ב ד"ה אחרים שכתבו דע"כ לפעמים אחרים לאו היינו ר"מ דהא פליגי עלי' וכו'. אמנם בתוס' בסוטה דף יב ע"א ד"ה אחרים אומרים דפי' הראשון אמר רבי מאיר קודם שקראוהו אחרים, ולאחר שקראוהו אחרים חזר בו ואמר הפי' השני, ע"ש. ועיין בלקו"ש שבתחילת דברינו (חלק יב ע' 124 הערה 21) שמביא מספר 'כריתות לשון לימודים', ש"יתכן לפרש דלבסוף ימיו כשקראוהו אחרים מההיא מעשה דהוריות חזר בו וכו', ע"ש. ועיין לקמן בכריתות דף יא ע"א מ"ש בזה).

יה.

יבמות דף סד ע"א: "תנו רבנן . . לא עסק בפריה ורביה לא נמצא זה גורם לשכינה שתסתלק מישראל, אבא חנן אמר משום רבי אליעזר חייב מיתה שנאמר ובנים לא היו להם הא היו להם בנים לא מתו, אחרים אומרים גורם לשכינה שתסתלק מישראל שנאמר להיות לך לאלקים ולזרעך אחריו בזמן שזרעך אחריו שכינה שורה אין זרעך אחריו על מי שורה על העצים ועל האבנים".

וי"ל דחיוב מיתה הוא ענין של כמות לעומת מה שגורם לשכינה שתסתלק מישראל, ונמצא דאחרים מבארים לפי שיטתם שהעיקר הוא האיכות.

יט.

בימות דף פ' ע"ב: "ת"ר איזהו סריס חמה כל שהוא בן עשרים ולא הביא שתי שעורות ואפילו הביא לאחר מכאן . . רשב"ג אומר משום רבי יהודה בן יאיר כל שאין מימיו מעלין רתיחות, ויש אומרים כל המטיל מים ואין עושה כיפת ויש אומרים כל ששכבת זרעו דוחה ויש אומרים כל שאין מימי רגליו מחמיצין, אחרים אומרים כל שרוחץ בימות הגשמים ואין בשרו מעלה הבל, רבי שמעון בן אלעזר אומר כל שקולו לקוי ואין ניכר בין איש לאשה".

וי"ל דכל הסימנים של שאר התנאים הם בענינים שמחוץ להאדם (שתי שעורות, מימיו מעלין רתיחות, המים אינם עושין כיפות, שכבת זרעו דוחה, מימי רגליו מחמיצין), היינו שרואין את איכותו של הסריס בדברים שחוץ ממנו, אמנם הסימן של אחרים (שרוחץ בימות הגשמים ואין בשרו מעלה הבל) מבטא את איכותו של גופו של הסריס בעצמו, ולכאורה הר"ז סימן יותר איכותי.

כ.

סוטה דף יב ע"א: "ותרא אותו כי טוב הוא, רבי מאיר אומר טוב שמו, רבי יהודה אומר טוביה שמו, רבי נחמיה אומר הגון לנביאות, אחרים אומרים נולד כשהוא מהול, וחכמים אומרים בשעה שנולד נתמלא הבית כולו אורה וכו'".

(ועיין בתוס' ד"ה אחרים אומרים דפי' הראשון אמר רבי מאיר קודם שקראוהו אחרים, ולאחר שקראוהו אחרים חזר בו ואמר הפי' השני).

ומבואר במהרש"א בדעת רבי מאיר דאין לפרש את הפסוק כפשוטו שיוכבד ראתה שמושה הי' טוב (ענין של איכות), שהרי בקטן כזה לא שייך להבחין בכך, ולכן מפרש דשמו הי' משה.

אמנם מ"ש אחרים הוא מצד האיכות, שנולד כשהוא מהול, שמראה על גדלותו והיותו צדיק (ועי' במדרש תנחומא נח ה' שמפרט שבעה צדיקים שנולדו מוהלים), ועי' בספר גבורות ה' להמהר"ל פרק י"ז שמבאר שענין נולד מהול הוא הרבה יותר גבוה במעלה מדברי ר"מ שרק שמו הי' טוב, ויותר גבוה מדברי רבי יהודה שטוביה שמו היינו שמושה הי' טוב במהותו, אלא שעוד יותר שנברא בלא תוספות ערלה והוא מסולק ונבדל מן הרע, שזהו מעלת העליונים, שזה מראה על איכותו הנפלאה.

כא.

סוטה דף מו ע"א-ב: "תנו רבנן מנין לאיתן שהוא קשה שנאמר איתן מושבין ושים בסלע קנך, ואומר שמעו הרים את ריב ה' והאתנים מסדי ארץ, אחרים אומרים מנין לאיתן שהוא ישן, שנאמר גוי איתן הוא גוי מעולם הוא".

ופי' רש"י שהוא ישן: "ולא שהוא קרקעיתו מחדש מקרקע אחרית". היינו שהקרקע נמצאת שם מימי בראשית ולא הובא ממקום אחר לכאן.

ומובן לכאורה שהחילוק שבין קרקע קשה לקרקע ישן הוא החילוק שבין כמות ואיכות, שקשה הוא ענין של כמות, וישן הוא ענין של איכות.

כב.

בבא קמא דף יא ע"א: "והתניא אחרים אומרים מניין שעל בעל הבור להעלות שור מבורו, ת"ל כסף ישיב לבעליו והמת".

ועי' ברמב"ם הל' נזקי ממון פ"ז הי"ג שכתב ש"על המזיק לטרוח בנבלה ע"ד שממציא אותה לניזק, כיצד כגון שנפל השור לבור ומת מעלה הנבלה מן הבור ונותנה לניזק", ומבואר במפרשים (עי' בדברי יחזקאל סי' מז אות ד') דשיטת הרמב"ם היא דלא רק שעל המזיק לשלם שכר הפועלים (וכשיטת הרא"ש (בסי' יא)), אלא דעל המזיק לטרוח בגופו להעלות את השור מן הבור וליתנו לניזק.

ומובן, שהחיוב לטרוח בגופו להעלות את השור מן הבור הוא ענין של איכות לעומת החיוב רק לשלם ממון כדי להעלותו מן הבור.

כג.

בבא קמא דף לג ע"א: "תנו רבנן פועלים שבאו לתבוע שכרן מבעל הבית ונגחן שורו של בעל הבית ונשכן כלבו של בעל הבית ומתו פטור, אחרים אומרים רשאיין פועלין לתבוע שכרן מבעל הבית, היכי דמי אי דשכיח במתא מאי טעמא דאחרים, אי דשכיח בבית מאי טעמא דת"ק, לא צריכא בגברא דשכיח ולא שכיח וקרי אבבא ואמר להו אין, מר סבר אין עול תא משמע, ומר סבר אין קום אדוכתך משמע".

וברא"ש (סי' יב) כתב שבזמן הגמ' לא הי' אדם נכנס לבית חברו, והפועלים היו רגילים לתבוע את בעל הבית בשוק, ותמה עליו בים של שלמה (סי' כה) וכי בזמנם הי' מנהג סדום ששום אדם לא הי' נכנס לבית חברו בלא רשות אפי' אם הוא צריך לו, אלא הכוונה שכיון שיכול בעל הבית למחות בו לכן זה נקרא שלא ברשות ולא קיבל עליו שמירתו, ע"ש.

ולפ"ז אע"פ דהיכא דבעל הבית שכיח הרבה בעיר והפועלים קרו אבבא ואמר "כן" אין כוונתו לתת לו רשות ליכנס להבית, מ"מ היכא דשכיח ולא שכיח ואמר בעל הבית "כן", ס"ל לאחרים שבזה בודאי אין כוונתו למחות בו אלא לתת לו רשות ליכנס להבית.

והנה בנמוקי יוסף (ד"ה ומסקינן) כתב בשם הרמ"ה שאם בעל הבית מצוי רק בביתו והפועל קרא לו ואמר "הן", אפי' אם כוונתו של בעל הבית הוא לומר עמוד במקומך, מותר לפועל להיכנס לתבוע שכרו, שאפי' למשכנו נתנה לו התורה רשות לבוא לביתו (כמבואר בב"מ דף קטו ע"א) וכל שכן לתבוע שכרו, ע"ש, וא"כ בשכיח ולא שכיח ס"ל לאחרים ג"כ דאם הפועל קרא לו ואמר "הן" אפי' אם כוונתו של בעל הבית הוא לומר עמוד במקומך מותר לפועל להיכנס לתבוע שכרו.

וי"ל דענין זה, דאע"פ שכוונת הבעל הבית הוא לומר להפועל שיעמוד במקומו ושאעפ"כ יש לו רשות ליכנס ולתבוע שכרו, הוא ענין הקשור עם האיכות של הדין תורה ולא עם הכמות, שמצד הכמות י"ל דמכיון שכוונתו הוא למחות בהפועל לא הי' צ"ל הדין שיהא מותר לו ליכנס, ורק מצד האיכות של הדין תורה, מכיון דזהו כמו מדת סדום (ע"ד קושית הים של שלמה), ובפרט שאפי' למשכנו נתנה לו התורה רשות לבוא לביתו (כנ"ל מהנמוקי"י), הדין הוא שמותר לו ליכנס.

כד.

בבא בתרא דף טז ע"ב: "כתנאי וה' ברך את אברהם בכל, מאי בכל, רבי מאיר אומר שלא היתה לו בת, רבי יהודה אומר שהיתה לו בת, אחרים אומרים בת היתה לו לאברהם ובכל שמה".

ובפשטות דעת אחרים היא כדעת רבי יהודה, אלא דמוסיף את שמה (כמבואר במפרשים).

ומפרש בגמ' דמחלקותם של ר"מ ור"י (ואחרים) הוא כמחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש דלעיל, דרבי מאיר ס"ל כריש לקיש שלידת בת היא דבר שלילי, שהרי "מריבה באה לעולם", ולכן ס"ל דהברכה היא שלא היתה לו בת, ורבי יהודה (ואחרים) ס"ל כרבי יוחנן דלידת בת הוא דבר חיובי ש"רבייה באה לעולם", ומפרש רש"י שבת ממחרת להתבגר יותר מבן ולכן יכולה להיות לה זרע בגיל יותר צעיר (עי' רש"ש, ובגירסת רש"י שבעין יעקב), והר"ז ענין שבאיכות.

ובמפרשים כתבו לבאר באריכות דלהשיטה דלא הי' לו בת איך קיים אברהם אבינו מצות פרי' ורבי', וכתבו לתרץ באופנים שונים, אמנם לדעת ר"י ואחרים שהי' לו בת הרי קיים את המצוה, וקיום מצוה הוא ענין של איכות.

כה.

בבא בתרא דף צח ע"ב: "תניא אחרים אומרים רומו כקורותיו, ולימא רומו כרחבו, איבעית אימא ביתא מעילאי רווח, ואיבעית אימא משום דאיכא בי כווי".

ועי' ברשב"ם ד"ה מעילאי רווח שכתב וז"ל: "שבתיהם של חומות אבנים היו והחומה מלמטה היא רחבה והולכת ומתקצרת החומה למעלה כדי שיתקיים הרבה". ובד"ה בי כווי כתב: "החלונות מקום כניסת הקורות בתוך החומה".

ומבואר דהא דאחרים אמרו שיעור לרומו של בית כשיעור קורותיו (ולא אמרו כרחבו), הוא משום דבזה מתבטא ענין של איכות, שצריך שיהא אורכו כרוחב הקורה הנתונה בתקרה, שהיא גדולה יותר מרוחב הבית ברצפה, כדי להגדיל חזקם ויציבותם.

כו.

בבא בתרא דף ק' ע"א: "דרך היחיד ד' אמות, תנא אחרים אומרים כדי שיעבור חמור במשאו, אמר רב הונא הלכה כאחרים, (ותניא אידך) דייני גולה (אומרים) שני גמדים ומחצה ואמר רב הונא ההלכה כדייני גולה, והאמר רב הונא הלכה כאחרים, אידי ואידי חד שיעורא הוא".

דהיינו אם מכר אדם לחבירו מקום בשדהו בשביל דרך היחיד, ס"ל לת"ק דצריך לתת לו קרקע ברוחב ארבע אמות, שהוא כרוחב עגלה (כמבואר ברשב"ם לעיל דף צ"ט ע"ב ד"ה דרך היחיד), ואחרים ס"ל דצריך לתת לו רק כרוחב שני אמות ומחצה שהוא כרוחב חמור במשאו. והטעם לזה כתב הסמ"ע (בחו"מ סי' רי"ז סק"ז) דאין דרך של הנכנס לשדהו בדרך המיוחדת לו לרכוב שם בעגלה.

והנה בפשטות אין כאן מחלוקת במציאות, וגם הת"ק ס"ל דאין דרך של הנכנס לשדהו בדרך המיוחדת לו לרכוב שם בעגלה, וא"כ הא דס"ל שצריך לתת לו ארבע אמות כרוחב העגלה, י"ל דאי"ז משום דזהו שיעור הדרך שישתמש בה בפועל אלא זהו שיעור של כמות, מכיון שרוחב עגלה הוא ארבע אמות ואדם בדרך כלל נוסע בעגלה, זהו השיעור של רשות היחיד. אמנם אחרים ס"ל דהשיעור צ"ל באיכות, היינו שיעור שישתמש בו אדם בפועל, ולכן ס"ל דהשיעור הוא כרוחב חמור ומשאו, דזהו שיעור שהאדם ישתמש בפועל כשנכנס לשדהו בדרך המיוחדת לו.

כז.

סנהדרין דף יג ע"א-ב (בדף יב ע"ב: "אין מעברין את השנה אלא א"כ היתה תקופה חסירה רובה של חודש, וכמה רובה של חודש ששה עשר יום דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר אחד ועשרים יום, ושניהם מקרא אחד דרשו "חג האסיף תקופת השנה", מר (רבי יהודה) סבר כול' חג בעינן בתקופה חדשה ומר (רבי יוסי) סבר מקצת חג בעינן בתקופת חדשה. . . וקסברי יום תקופה מתחיל. ובהמשך לזה מקשה הגמ' ומביא ברייתא): "אין מעברין את השנה אלא אם כן היתה תקופה חסירה רובו של חודש וכמה רובו של חודש ששה עשר יום, ר' יהודה אומר שתי ידות בחודש, וכמה שתי ידות בחודש עשרים יום. . . רבי יוסי אומר. . . רבי שמעון אומר. . . אחרים אומרים מיעוטו וכמה מיעוטו ארבעה עשר יום. . . אמר רב שמואל בר רב יצחק אחרים בתקופת ניסן קיימי. . . רבינא אמר לעולם אחרים בתשרי קיימי וקסברי אחרים כוליה

חג בעיני ויו"ט ראשון יום טוב ראשון חג האסיף כתיב חג הבא בזמן אסיפה", ע"ש היטב בכל הסוגיא.

והנה לפי ביאורו של רבינא בשיטת אחרים דגם לפי אחרים איירי בתקופת תשרי (ככל שאר התנאים שם), נמצא דס"ל לאחרים דהפי' בפסוק "חג האסיף תקופת השנה" הוא דכוליה חג בעינין שיהא בתקופה החדשה (וכשיטת רבי יהודה דמתני'), וס"ל ג"כ דיום התקופה גומר, ולכן אם תמשך תקופת הקיץ ארבעה עשר יום לתוך תשרי ותקופת תשרי יהי' בחמשה עשר בחודש, יוצא דתקופת תשרי (סתיו) מתחילה בששה עשר בחודש (מכיון שיום התקופה – חמשה עשר, גומר התקופה הישנה – תקופת הקיץ), ומכיון דלפ"ז לא יהי' יום הראשון של החג (חמשה עשר בחודש) בתקופה החדשה צריכים לעבר את השנה, ע"ש היטב.

והנה ברש"י בדף יג ע"א ד"ה וחג האסיף מפרש דהיינו בחול המועד שיכול לאסוף בו, ופליגי רבי יהודה ורבי יוסי אי בעינין כל חול של מועד בתקופה החדשה, או רק מקצת חול המועד בתקופה החדשה.

ועי' במסכת חגיגה דף יח ע"א: "אמר לי' רבי יוחנן אלא מעתה חג האסיף . . אימת אילימא ביו"ט מלאכה מי שרי, אלא בחולו של מועד, חולו של מועד מי שרי, אלא חג הבא בזמן אסיפה וכו'". ומבואר בטורי אבן שם (לתרץ קושית הגרע"א שהביא, ואכ"מ) דרבי יוחנן ס"ל דא"א לפרש הקרא כפשוטו דאיירי בזמן שאוסף ממש, ולכן מפרש דהפי' בקרא הוא חג הבא בזמן (בתקופת השנה) שאוספים את התבואה מן השדה, וא"כ גם היו"ט בעצמו נכלל בהאי קרא ולא רק חול המועד, ע"ש.

ולפ"ז י"ל דגם אחרים ס"ל כן, ולכן ס"ל דגם יום הראשון של חג (ולא רק חול המועד) צ"ל בתקופה החדשה בכדי לעבר את השנה. ולכאורה פי' זה בקרא ד"חג האסיף" הולך על עצם החג, הוא יותר ענין האיכות משנאמר דהקרא איירי (רק) על חול המועד.

והנה גם בזה דס"ל לאחרים דיום התקופה גומר, י"ל דהוא לשיטתו דהעיקר הוא האיכות, דהנה הרמ"ה כאן מפרש דכיון דאין תקופת תשרי נופלת לעולם אלא באמצעותו (משא"כ תקופת ניסן נופלת בתחילת היום, ע"ש), א"כ תחילת היום הוא מתקופה הישנה, ומכיון דמקצת היום ככולו א"א שהחלק השני של היום יהיה שייך לתקופה החדשה, ע"ש. וי"ל דזה שמצד ענין של מקצת היום ככולו נחשב שיום התקופה גומר (אע"פ שבכמות, חצי מהיום הוא כבר בתקופה החדשה) הוא ענין של איכות.

כה.

מכות דף כ' ע"ב: "וכמה שיעור קרחה, רב הונא אמר כדי שיראה מראשו, רבי יוחנן אומר משום ר"א ברבי שמעון כגריס, כתנאי כמה שיעור קרחה כגריס, אחרים אומרים כדי שיראה מראשו".

ולכאורה השיעור כדי שיראה אינו שיעור בכמות אלא שיעור באיכות. (ועי' בריטב"א שמביא ב' פירושים בזה, יש שפירשו לחומרא שנראה אפי' בעיון דק ומקורב, ויש שפירשו לקולא שנראה מרחוק בעיון גס).

כט.

עבודה זרה דף סד ע"ב: "איזהו גר תושב כל שקיבל עליו בפני שלשה חברים שלא לעבוד עבודת כוכבים דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים כל שקיבל עליו שבע מצות שקבלו עליהם בני נח, אחרים אומרים אלו לא באו לכלל גר תושב, אלא איזהו גר תושב זה גר אוכל נבילות שקבל עליו לקיים על מצות האמורות בתורה חוץ מאיסור נבילות".

(ועי' בתוס' ד"ה אחרים שכתבו דע"כ אחרים דהכא לאו היינו ר"מ דהא פליג עלי' וכו', אמנם עי' בתוס' בסוטה דף יב ע"א המובא לעיל).

וברש"י ד"ה אלו לא באו לכלל גר תושב מבאר שהדיון בגמ' הוא בנוגע שיהיו ישראל מצווים להחיותו, שלכאורה בפשטות הוא ענין של איכות.

ובעומק יותר י"ל דהנה בלקוטי שיחות חלק כו ע' 138 הערה 50 מביא כ"ק אדמו"ר שבתורת הבית השלם להרשב"א (בית חמישי ריש שער רביעי) מביא את הגמ' בע"ז: "איזהו גר תושב כל שקבל עליו כו' וחכ"א כל שקבל עליו שבע מצות בני נח ואחרים אומרים אלו ואלו לא באו לכלל גר דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי (ובשולי הגליון "ובגמ' שלפנינו: לא באו לכלל גר תושב ואיזהו כו'". וראה פרש"י שם) אלא איזהו גר תושב כו'", (ומשמע שכן הוא גם לר"מ וחכמים).

וראה ט"ז יו"ד ס"ב סוסק"א דלהרמב"ם – גר תושב "יצא מכלל העמים". ובגליוני הש"ס להר"י ענגל ע"ז סד, ב ד"ה איזהו: "דמגמ' . . מוכח דגירות של גר תושב הוא שמקבל עליו מצוות גר תושב בתורת ישראליות ונעשה ישראלי למצוות אלה דאילו הי' ב"נ עדיין ומקיים בתורת ב"נ לא יפול ע"ז ל' הכנסה תחת כנפי השכינה, דלשון זה מורה על ישראליות כו'", ע"ש.

ולפ"ז מבואר שהדיון בגמ' הוא לענין גירות בתורת ישראל שהוא אמיתית ענין של איכות, ולדעת אחרים מבואר להדיא שהגירות היא באיכות גדולה יותר (אלא שמשמע שכן הוא גם לר"מ וחכמים).

ל.

בכורות דף מ' ע"ב: "אזנו אחת גדולה (ובמתני' ממשוך רבי יהודה אומר שתי ביציו אחת גדולה כשתים שבחבירתה ולא הודו לו חכמים), ורבנן עד כמה תניא אחרים אומרים אפי' אינה לשניה אלא כפול כשירה".

וברש"י מבואר דדברי רבנן הם בהמשך לדברי רבי יהודה בשיעור מום שבביצים, אבל באוזן לא נחלקו רבנן, (אמנם ברמב"ם בהל' איסורי מזבח פ"ב ה"ב מבאר דרבנן קאי על שיעור פסול מום באוזן). היינו דלרבי יהודה כשביצה השני' גדולה כשתים שבחבירתה הוה בעל מום ופסול הוא להקרבה, ולרבנן אין זה מום, וס"ל כשיטת אחרים דאפי' אם גודל הביצה השני' היא כפול עדיין כשירה (ורק פחות מכפול פסולה, עי' רבינו גרשום).

ובמפרשים ביארו (עי' בספר פאת השדה) הטעם דלגבי אוזן לא נתנו שום שיעור (אלא א' גדולה וא' קטנה) ולגבי ביצים נחלקו רבי יהודה וחכמים בשיעורו, דהוא משום דביצים הוה בסתר (ועי' בקידושין דף כ"ה ע"א דנחלקו אם הם נחשבים כדבר שבגלוי), לכן נתנו בהם שיעור ניכר.

ולפ"ז י"ל דבזה נחלקו רבי יהודה ואחרים (רבנן), דלאחרים מכיון שהוא אבר שבסתר אין נוגע כ"כ גודל ההפרש ביניהם בשיעור הכמות, ואפי' שיעור הכי קטן בכמות (כפול) הר"ז שינוי באיכות האבר, משא"כ ר"י ס"ל דמכיון שהוא אבר שבסתר צריכים בזה חילוק בשיעור הכמות.

לא.

כריתות דף יא ע"א: "ת"ר והפדה יכול כולה ת"ל לא נפדתה יכול לא נפדתה ת"ל והפדה הא כיצד פדויה ואינה פדויה חציה שפחה וחציה בת חורין ומאורסת לעבד עברי דברי רבי עקיבא, רבי ישמעאל אומר בשפחה כנענית הכתוב מדבר ומאורסת לעבד עברי א"כ מה תלמוד לומר והפדה לא נפדתה דברה תורה כלשון בני אדם, רבי אלעזר בן עזריה אומר . . . אחרים אומרים לא יומתו כי לא חופשה בשפחה כנענית הכתוב מדבר ומאורסת לעבד כנעני . . . לאחרים בשלמא והפדה לא נפדתה קסבר דברה תורה כלשון בני אדם אלא הא דעבד כנעני מגלן וכו'".

ועיין בקונטרס "אחרים אומרים" מאת הרב אליהו מאיר אליטוב שליט"א הנ"ל, שמבאר שיטת אחרים בהא דס"ל דאיירי בשפחה כנענית ובעבד כנעני בניגוד לשיטת ר"ע ור"י שם, אמנם אינו מבאר שיטת אחרים בהא דס"ל "דברה תורה כלשון בני אדם".

והנה בהסברת הדבר י"ל, ובהקדים מה שמבאר כ"ק אדמו"ר בהגדה של פסח בהדרן הראשון על מסכת פסחים (משיחת י"א ניסן תשל"ב, יום הולדת השבעים של כ"ק אדמו"ר), לבאר מחלקותם של רבי ישמעאל ורבי עקיבא בכמה מקומות בש"ס וכו', ואחד מהם היא פלוגתת רבי ישמעאל ורבי עקיבא בנוגע ל"דיברה תורה כלשון בני אדם", שר"י ס"ל דיברה תורה כלשון בני אדם, ור"ע ס"ל "לא אמרינן דיברה תורה כלשון בני אדם", ומבאר כ"ק אדמו"ר:

דהנה נחלקו ר"י ור"ע בפירוש הפסוק "וכל ישראל רואים את הקולות" (במכילתא יתרו כ, ט"ו): "ר"י אומר רואין הנראה ושומעין הנשמע, ר"ע אומר רואין את הנשמע

ושומעין את הנראה". והביאור בזה: ההפרש שבין ראי' לשמיעה הוא רק מצד האדם, אבל מצד הקב"ה מקור (ובורא) כל הכחות, "כל ההרגשות מתחברים אל מקום אחד" (ראה ראב"ע יתרו שם).

והנה תומ"צ ניתנו מהקב"ה לישראל, ולכן יש בהן כמה גדרים מצד "בעלות" דישראל בהן, גדרים שהן מצד הנותן, וגדרים שלא נתפרשו ובהם נחלקו ר"י ור"ע, דלר"י גם הם ע"פ "בעלות" דישראל ולר"ע נשארו בחזקת הנותן.

ולכן ר"י שסובר שגדר המצות הוא עשיית האדם (ואופן עשייתו), ס"ל שהענינים דמ"ת היו באופן כמו שהם מצד האדם, רואין הנראה ושומעין הנשמע, משא"כ ר"ע שסובר שגדר המצות הוא (קיום) ציווי הקב"ה, ס"ל שהענינים דמ"ת היו כמו שהם מצד הקב"ה, רואין הנשמע ושומעין הנראה.

ועפ"ז מבאר פלוגתתם ב"דיברה תורה כלשון בני אדם", דהנה בתורה מכיון שהקב"ה נתנה לישראל יש בה שני ענינים:

גדרי הנותן – הקב"ה כביכול, והיינו שגם לאחר שניתנה למטה והאדם לומדה ועד שנקראת על שמו, "אין דברי תורה מקבלין טומאה" (אף שלומדם אדם בלתי טהור), לפי שהם דברי הקב"ה,

גדרי המקבל – ישראל הלומדים אותה, שלכן "רב שמחל על כבודו כבודו מחול", לפי ש"תורה דילי' הוא" (קידושין לב סע"א), ויתירה מזו תורה "לא בשמים היא" וקוב"ה "קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני" (ב"מ נט ע"ב), ועד שבהדין דספק בהרת פוסק הרמב"ם (הל' טומאת צרעת ספ"ב) שהוא טמא אע"פ ש"קוב"ה אומר טהור" (ב"מ פו ע"א), משום דתורה לא בשמים היא.

ולכן בענינים שלא נתפרשו ואפשר לפרשם בשני אופנים פליגי ר"י ור"ע אם עיקר המצות היא עשיית האדם או ציווי הקב"ה, ולכן אומר ר"י "דיברה תורה כלשון בני אדם", ור"ע אומר "לא דיברה תורה כלשון בני אדם", ע"ש.

ועיין בלקו"ש חלק ו' (שיחה ב' לפ' יתרו ע' 119 ואילך) שמבאר עוד חילוק שבין שמיעה לראי', דראי' תופס דבר גשמי משא"כ שמיעה אינו תופס דבר גשמי, ומכיון דהחידוש דמ"ת הוא "וירד ה' אל הר סיני" ואני המתחיל, דעליונים ירדו למטה ותחתונים יעלו למע', לכן ס"ל לר"י שישראל היו בעת מ"ת בגדרם הטבעי של העולם, ובוה הי' תכלית העילוי שרואין הנראה ושומעין הנשמע, היינו להמשיך אלקות בעולם כמו שהעולם עומד למטה בגדרו הטבעי, משא"כ ר"ע ס"ל שתכלית הכוונה הוא "רואין את הנשמע ושומעין את הנראה", היינו לצאת מכל הגבלות העולם, ע"ש באריכות.

ועל פי כ"ז יש אולי מקום לומר דמכיון ד"נתאוהו הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים", ועבודתם של בני ישראל הוא שיהי' המשכת אלקות בעולם וכפי

שהעולם נשאר בגדריו, עבודה זו היא יותר איכותית מהעבודה דלצאת מכל הגבלות העולם.

ונמצא דהשיטה דס"ל ד"דיברה תורה כלשון בני אדם" הוא יותר לפי הכוונה והאיכות. וא"כ אחרים דס"ל ג"כ דדיברה תורה כלשון בני אדם הוא ע"פ שיטתו. ויש לעיין בזה טובא.

והנה בלקו"ש חלק יב (שבתחלת דברינו, ע' 124 באמצע הערה 21) כותב כ"ק אדמו"ר וז"ל הק': "ובס' כריתות ח"ה לשון לימודים (שער א' סוף סי' ל – הובא גם בסדה"ד) כותב (בנוגע לזה שבר"ה (ח, א) דריש ר"מ עשר תעשר, ובכריתות (יא, א) אמרו אחרים דברה תורה כלשון בני אדם) ש"ואולי יתכן לפרש דלבסוף ימיו כשקראוהו אחרים מההיא מעשה דהוריות חזר בו מעשר תעשר" וכו' ע"ש. (ועיין בתוס' סוטה דף יב ע"א ד"ה אחרים אומרים דפי' הראשון שם אמר רבי מאיר קודם שקראוהו אחרים ולאחר שקראוהו אחרים חזר בו ואמר הפי' השני)".

וע"פ הנ"ל י"ל דזהו החילוק שבין מ"ש ר"מ בתחילה למה דס"ל לבסוף, דבתחילה הי' ס"ל דהעיקר הוא הכמות ולכן דריש "עשר תעשר", כי אז עדיין הי' ס"ל דלא אמרינן דיברה תורה כלשון בני אדם, ורק אחרי המעשה דהוריות חזר בו וס"ל דהעיקר הוא האיכות, ומאז ס"ל דאמרינן דיברה תורה כלשון בני אדם.

לב.

נדה דף נה ע"א-ב: "זוב מנלן דתניא זובו טמא לימד על הזוב שהוא טמא . . ואימא הני מילי במגע אבל במשא לא מידי דהוה אשרץ, אמר רב ביבי בר אביי במגע לא איצטריך קרא דלא גרע משכבת זרע כי איצטריך קרא למשא, ואימא במשא מטמא אדם ובגדים במשא אדם מטמא בגדים לא לטמא מידי דהוה אמגע נבילה, לא סלקא דעתך, דתניא אחרים אומרים הזב את זובו לזכר ולנקבה מקיש זובו לו מה הוא לא חלקת בין מגעו למשאו לטמא אדם ולטמא בגדים אף זובו כן".

ומבואר דההו"א היא דהאיכות של טומאת זוב אינה חזקה כ"כ לטמא גם הבגדים שעל האדם, ואחרים ס"ל דהאיכות של טומאת הזוב הוא בדיוק כאיכות טומאת הזב בעצמו, ובשניהם איכות הטומאה היא חזקה לטמא אדם ובגדים שעליו.

והנה ב"ה שביארנו ל"ב מקומות שבש"ס שבהם הוזכר שיטת "אחרים אומרים".

ומצאנו עוד 6 מקומות בשאר מדרשי חז"ל שמוכא שיטת אחרים, ולא עלה בידינו לעיין איך הם מתאימים עם שיטתו שהעיקר הוא האיכות (ועוד חזון למועד). ועכ"פ הבאנו המ"מ עצמם, ובקשתנו מקוראי הגליון להעיר בזה.

לג.

אבות דרבי נתן פרק שני משנה ג': "רבי יהודה בן בתירא אומר לא שבר משה את הלוחות אלא שנא' לו מפי הגבורה שנא' (במדבר יב) פה אל פה אדבר בו פה אל פה אמרתי לו שבר את הלוחות . . וי"א לא שבר משה את הלוחות אלא שנאמר לו מפי הגבורה שנאמר (דברים ט) וארא והנה חטאתם לה' אלהיכם אינו אומר וארא אלא שראה שפרח כתב מעליהם. אחרים אומרים (במצפה איתן מביא שבב"ב דף י"ד ע"ב משמע שגרס בזה רבי מאיר) לא שבר משה את הלוחות אלא שנא' לו מפי הגבורה שנא' (שם י) ויהיו שם כאשר צוני ה' אינו אומר צוני אלא שנצטוו ושברן. רבי אלעזר בן עזריה אומר לא שבר משה את הלוחות אלא שנאמר לו מפי הגבורה שנאמר (שם לד) אשר עשה משה לעיני כל ישראל מה להלן נצטוו ועשה אף כאן נצטוו ועשה. (ר"ע אומר לא שבר משה את הלוחות אלא שנאמר לו מפי הגבורה שנא' ואתפוש בשני הלוחות במה אדם תופס במה שיכול לבוראן, ר"מ אומר (במצפה איתן כתב שצ"ל אחרים אומרים) לא שבר משה את הלוחות אלא שנאמר לו מפי הגבורה שנא' (שם י) אשר שברת יישר כחך ששברת)".

לד.

אבות דרבי נתן פרק ששה ושלשים משנה א': "קטנים בני רשעים לא חיינ ולא נידונים (אין להם חלק לעולם הבא עי' סנהדרין פרק חלק דף ק"א ואילך) . . ואחרים אומרים באים הן (לעולם הבא) ועליהם הכתוב הוא אומר (ישעיה מד) זה יאמר לה' אני וזה יקרא בשם יעקב וזה יכתוב ידו לה' ובשם ישראל יכנה . . וזה יקרא בשם יעקב אלו קטנים בני רשע וכו'".

לה.

אבות דרבי נתן פרק ששה ושלשים משנה ג': "דור המדבר לא חיינ ולא נידונין . . ואחרים אומרים באים הן ועליהן הוא אומר (ירמיה ב) הלוך וקראת באזני ירושלים לאמר [וגו' זכרתי לך חסד נעורריך]".

לו.

מסכת כלה רבתי פרק שביעי: "אחרים אומרים לא אמר לוט אלא בחכמת חכמים אילו רואים אותם כשהם [רחוצים] פניהם ידיהם ורגליהם נמצאו הורגים אותו ואת בני וכשיראו אבק על רגליהם יאמרו לא באו אלא עכשיו מן הדרך".
ובמסכת דרך ארץ רבה פרק רביעי: "אחרים אומרים לא אמר להם לוט אלא חכמת חכמים אמר להן אילו (אין) רואין אותן רוחצין פניהם ידיהם ורגליהם. נמצאו הורגין אותי ואת אשתי ואת בנותיי. אלא יראו אותן באבק שעל רגליהם. ויאמרו לא באו מן הדרך אלא עכשיו".

לז.

ירושלמי ברכות פרק א' סוף הלכה ו': "תני הקורא את שמע בבוקר צריך להזכיר יציאת מצרים באמת ויציב . ר' אומר צריך להזכיר בה מלכות. אחרים אומרים צריך להזכיר בה קריעת ים סוף צריך ומכת בכורים, ר' יהושע בן לוי אומר צריך להזכיר את כולן וצריך לומר צור ישראל וגואלו".

לח.

ירושלמי דמאי פרק א' סוף הלכה ג' (במשנה איתא דשמן ערב ב"ש מחייבין בדמאי וב"ה פוטרין): "תני אמר רבי יודה לא פטרו בית הלל אלא שמן של פליטון בלבד, אחרים אומרים בשם רבי נתן מחייבין היו ב"ה בשמן וורד וירדיגון".

ועי' בפני משה דמפרש: "לא פטרו ב"ה, שמן ערב אלא לשמן של פליטון בלבד והוא שמן אפרסמון דלריחא היא דעבידא. מחייבין היו ב"ה בשמן ורד ורדיגון, ורדיגון ג"כ מיני ורדי קטנים וטעמא דהני לסיכה עבידי כדתנן בסוף פרק י"ד דשבת קיי"ל סיכה כשתיה".



שער
הערות קצרות



יסוד ההכרח לב' תקופות

הת' קלמן שי' איזאווי

שליח בישיבת תפארת בחורים

לקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי שיחה א', מבאר כ"ק אדמו"ר את היסוד הידוע דלשי' הרמב"ם יהיו לעת"ל ב' תקופות.

ונביא את נקודת הדברים בקצרה. רבינו מקשה בנוגע היעודים דלעת"ל, שלכאו' מצינו בזה סתירה במאמרי חז"ל. מצד אחד מצינו בכמה מאמרי חז"ל שלעת"ל "עולם כמנהגו נוהג", אבל לאידך מצינו ביעודי הגאולה שלעת"ל יהיו ניסים ונפלאות גם בגשמיות.

וכעין זה מצינו סתירה גם בדברי הרמב"ם גופא. מצד א' פסק¹ שבימות המשיח² "עולם כמנהגו נוהג" וכל היעודים שנאמרו "הם משל וחידה", אבל מצד שני לפי שיטתו בימות"מ יהיה תחיית המתים, שהוא א' הנפלאות הגדולים בעולם והיפך מנהגו.

ומצד חוזה הקושיא³ מחדש רבינו חידוש גדול, שלפי שיטת הרמב"ם יהיו ב' תקופות לעת"ל. בתקופה הראשונה יהיה "עולם כמנהגו נוהג", ואילו תחה"מ וכל שאר השינויים יהיו בתקופה השניה.

וע"פ דרך זה מבאר רבינו את שאר המאמרי חז"ל, עיי"ש בארוכה.

אך לכאורה צ"ב ביסוד הענין, בקושיא מתחה"מ וההכרח לומר שישנם ב' תקופות.

דהנה, הרמב"ם כתב אגרת המכונה "אגרת תחיית המתים", בה הוא דן בארוכה ומסביר את שיטתו בתחה"מ. הטעם לכתובת האגרת הוא⁴ משום טעות שעלה אצל כמה בהבנת דבריו בהל' מלכים, שע"פ מה שהאריך הרמב"ם בהנהגה הטבעית בימה"מ, ומפרש כמה מקראות הנראים כנסים שהם רק משל וחידה, עלה בדעתם לחשוב שלפי שיטתו גם הפסוקים המדברים על תחיית המתים נכתבו בדרך משל.

(1) מלכים יב, א.

(2) שלפי שיטתו שעוה"ב הוא נשמות בלי גופים, תחיית המתים הוא חלק מימה"מ. משא"כ לפי

דברי הראב"ד והרמב"ן וכו' שתחיית המתים הוא מה שנק' עוה"ב, שהוא נחשב כגדר בפ"ע.

(3) הנה, אע"פ שיש כמה קושיות אחרות בהשיחה שמתורצות ע"פ ביאור זה, מסגנון הלשון

נראה שדוקא הענין של תחיית המתים מכריח את הענין של ב' תקופות.

(4) עי' בהאגרת פרק ג'.

ובאגרות⁵ אלו הוא שולל סברא זו בתכלית, ע"י שמסביר דרכו בפ"י הפסוקים, איזה פסוקים הוא מפרש כפשוטו ואיזה בדרך משל וחידה. ומבאר דרכו, שהיא להשתדל לקבץ בין התורה והמושכל. ובלשונו, שהוא לא כ"המון אנשי התורה הנאהב שבדברים להם והערב לסכלותם שישימו התורה והשכל שני קצוות סותרים", אלא כל פסוק שאפשר לפרש בדרך הטבע הוא מפרשה בדרך זו. אלא שבדבר שהפסוקים מוכיחים אחרת ואינו יכול לפרשה בדרך הזה, יפרשה כפשוטו כנס או דבר פלא.

ועוד כתב, שגם מה שפירש שהפסוקים מתפרשים בדרך הטבע אין הדבר גזירה ומוכרח, ושייך שלפועל יבוא באופן של נס על טבעי. אלא שדברים שנוגעים למלך המשיח בעצמו, בכל אופן "לא יבקש ממנו שיעשה מופת שיבקע הים או יחי' מת על צד המופת", שמשיח יהא ע"ד נביא שהבטיחו נביא אחר שנתפרסם לנביא אמת אודות ביאתו מראש, שלנביא זה אי"צ אות ומופת. ושם, ש"לא יתחייב מזה המאמר שהשם לא יחי' מתים ברצונו כשירצה למי שירצה אם בימי המשיח או לפניו או אחרי מותו".

ולכאו' מפשטות לשונו נראה, שרצונו לומר שזה שכתב בהל' מלכים ש"עולם כמנהגו נוהג" לא היתה כוונתו כלל לומר שלא יהא שייך שום נס או נסים שיקרו בזמן ההוא, וגם לא דיבר בנוגע למצב התקופה, אלא רצונו היה לומר שבכללות אין הכרח לומר שיארעו כל הנסים, שהרי אין לפרש את הפסוקים בדרך נסי אם הוא יכול לפרש אותם בדרך טבעית.

ועוד, שגם לפי שיטתו יהיו איזו נסים בזמן ההוא, וביניהם תחיית המתים שמוכח מהפסוקים שיארע כפשוטו⁶. היינו שגם לפי שיטתו אין כל קושי כלל לומר שיארעו נסים באיזה זמן או תקופה, אלא שאין כל הכרח לומר לרוב הדברים שיארעו כנס, כי אפשר לפרשם בדרך ש"עולם כמנהגו נוהג".

ועפ"ז צריך ביאור, איך שייך לבסס את היסוד של ב' תקופות בשי' הרמב"ם, ובפרט כשהיסוד הוא תחיית המתים, אם הרמב"ם בפירושו מבאר איך היעוד דתחה"מ מסתדרת עם שיטתו?

ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.



(5) עי' שם פרק ד'.

(6) ולכאו' יהא גם לפי שיטתו העשרה נסים שבביהמ"ק ועוד.

קם רבה שחטיה לרבי זירא

הרב אלימלך שי' באקמאן
ר"מ בישיבה

בהתוועדות פורים תש"ל ביאר כ"ק אדמו"ר את הדין המובא במס' מגילה דחייב אדם להשתכר עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, עם הסיפור המובא בהמשך הגמרא. וז"ל הגמרא¹: "אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום קם רבה שחטיה לרבי זירא, למחר בעי רחמי ואחייה, לשנה אמר ליה ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי, אמר ליה לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא".

וכן נפסק להלכה² ש"חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי".

ומקשה רבינו, שלכאורה תמוה שמאחר שיש חיוב על כאו"א לבסומי בפורים עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, היתכן שלא מצינו אף פעם שאירע מאורע זה דקם ושחטיה כו' עד לרבה ורב זירא, הרי ודאי שגם בדורות שלפנ"ז היו יהודים שקיימו את המצוה בשלימות, ואעפ"כ לא אירע אף פעם מקרה זה.

ולאידיך, איך יתכן ענין המיתה ע"י קיום מצוה – הרי "שומר מצוה לא ידע כל רע"³?

ומבאר רבינו שמה שמאורע זה לא הי' אצל שאר גדולי ישראל, הוא משום שזה לא היה יכול להיות אצלם, וכנ"ל שלא שייך שכתוצאה מקיום מצוה יהיה דבר בלתי רצוי. ודוקא אצל רבה שהי' יכול להיות אצלו הענין ד"אחי" (שרבה יחי' את רב זירא), ומפני שרבה הי' יכול להחיות את רב זירא לאחרי זמן קצר, לא שייך הענין ד"שומר מצוה לא ידע כל רע".

וממשיך רבינו, שעפ"ז מובן המשך הסיפור בגמרא – שבשנה הבאה רבה סבר שמאורע זה הי' ענין בלתי רצוי, ובמילא לא רצה לסעוד שוב עם רב זירא. שהטעם הוא מפני שרבה אמר "כגון אנא בינוני", ולכן לא רצה לסמוך על עצמו. וזה שהוא החי' את רב זירא בשנה שעברה – הוא תלה א"ז בזכותו של רב זירא שהי' צדיק גמור.

(1) מגילה ז, ב.

(2) שו"ע סי' תרצ"ה ס"ב.

ע"כ תוכן ביאור רבינו בהתוועדות³.

וצריך להבין, שלכאורה ברור מהמשך הסיפור כפי שמובא בגמרא, שרבה אכן רצה לסעוד שוב עם ר' זירא, ור' זירא לא רצה מפני ד"לאו כל פעם ופעם מתרחיש ניסא". אבל לביאור רבינו כאן, רבה לא רצה לסעוד שוב עם ר' זירא (מפני שהי' בינוני ולא ידע אם יהי' יכול להחיות את ר' זירא שוב).

ואולי יש לומר דלא קשה, דאה"נ גם בשנה הבאה הי' הסיפור (כפשטות המבואר בגמ') שרבה שוב ביקש מר' זירא לסעוד עמו ור' זירא הוא זה שאמר דלאו כל יומא מתרחיש ניסא, אלא דלאחר שר' זירא מיאן לסעוד עמו הרי היה לי' לרבה לחפש מישהו אחר לקיים עמו את המצוה דחייב אדם לבסומי בפוריא עד דלא ידע וכו', וע"ז קאי דברי רבינו בהשיחה כאן.

והיינו, דאין כוונת רבינו לבאר מדוע רבה לא רצה לסעוד עם ר' זירא, אלא לבאר למה רבה לא רצה לנהוג כן עם מישהו אחר, ומשום דרבה חשב שמה שהוא החי' את ר' זירא – אין זה מצד מעלתו ומדרגתו (שהרי החזיק את עצמו רק לבינוני) אלא מצד מעלותיו ומדרגתו של ר' זירא, ובמילא אם רבה יסעוד עם מישהו אחר לא יהיה לו הכח להחיותו, ולכן רבה לא רצה לעשות כן לשנה הבאה, וע"ז מובסים דברי רבינו כאן. אך לסעוד עם ר' זירא עצמו – הוא כן רצה, כי הוא סמך על כוחו של ר' זירא (גם בשנה הבאה)⁴.

3 וראה גם בכ"מ שרבינו מבאר סיפור זה – ראה לקו"ש חל"א ע' 177 ואילך, חכ"ו ע' 267 ואילך, ועוד.

ולהעיר מהשינויים בין המבואר בחל"א להמבואר כאן – דבחל"א מבאר רבינו שרבה רצה כן מפני שהי' לו מוחין גדולות (וכמרומו בשמו), משא"כ ר' זירא (מל' זעיר) לא הי' יכול לסבול הרזי תורה, ועיי"ש. משא"כ הכא מבאר רבינו להיפך – שרבה הי' (רק) בינוני ור' זירא הי' צדיק גמור. ועפ"ז מתווסף בשאלה שלקמן בפנים, שהביאור בחל"א מתאים בדיוק עם הסיפור בגמ', משא"כ הביאור כאן.

4 הערת המערכת: לכאו' לפי ביאורו עדיין קשה קצת מדוע מיאן רבה לסעוד עם מישהו אחר, דממ"נ, אם הוא בדרגתו של ר' זירא – אזי גם אם הוא ישחטו שוב אין בכך כלום, כי מצד דרגתו וזכותו הוא יוכל להחיותו, ואם אינו בדרגתו של ר' זירא והוא לא יוכל להחיותו – אזי "שומר מצוה לא ידע כל דבר רע" ומובטח שלא יארע לו כלום, וא"כ מדוע לא רצה רבה לסעוד עמו. ודחק קצת לומר שהוא חשש שמא השני אינו בדרגת "שומר מצוה", דלא משמע כן (ובפרט שעפ"ז נצטרך לומר שכ"א יכול לחשוש שמא הוא או השני אינו בדרגת "שומר מצוה", והוא לא יקיים את מצוות "עד דלא ידע").

ואולי התירוץ ע"ז תירץ רבינו בעצמו, וז"ל הק' שם: "ולכן לא רצה לסמוך על עצמו, שמסתמא הוא "שומר מצוה", ומסתמא אין לו פניות", עכ"ל. והיינו דבכדי שיהא בדרגת "שומא מצוה לא ידע דבר רע", הוא רק באופן שמקיים המצוה בלי שום פניות, וא"כ י"ל: א) רבה בעצמו לא החזיק א"ע כ"א כבינוני, וא"כ אולי יש לו פניות. ב) זה גופא שיכול להיות שיחשוב שאולי יחיה את השני, זה גופא נחשב כפניות.

רעה

יום ההילולא ג' תמוז - ה'תש"פ

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



מקור דין גרעון כסף במוכר עצמו לישראל

הת' ישעיהו שי' בעגון
תלמיד בישיבה

תנן בקידושין דף י"ד ע"ב: "עבד עברי וכו' וקונה עצמו בשנים וביובל ובגרעון כסף".

והגמ' מביאה מקור לזה שיוצא בגרעון כסף ממש"כ "והפדה" ולא "ונפדית", שמשמע שהאדון מסייע בפדיונה. וממשיכה הגמ': "וקונה את עצמה בכסף ובשוה כסף וכו' בכסף דכתיב מכסף מקנתו שוה כסף נמי ישיב גאולתו אמר רחמנא לרבות שוה כסף ככסף".

ורש"י בפירושו על המשנה מביא הפסוק: "והי' כסף ממכרו במספר שנים".

יוצא מכאן שיש לנו ג' פסוקים: א - "אם רעה בעיני אדניה אשר לא יעדה והפדה לעם נכרי לא ימשל למכרה בבגדו בה"¹. ב - "וחשב עם קנהו משנת המכרו לו עד שנת היובל והיה כסף ממכרו במספר שנים כימי שכיר יהיה עמו"². ג - "אם עוד רבות בשנים לפיהן ישיב גאולתו מכסף מקנתו"³.

ולבאר הענין קצת, דהנה הפס' הא' מדבר אודות אמה העברי', והפס' הב' והג' מדברים אודות עבד עברי שמכר עצמו לנכרי, ומפס' הא' לומדים מהיקש ("כי ימכר לך אחיך העברי או העברי'") לעבד עברי שמכרוהו ב"ד, ומפס' הב' לומדים מגז"ש ("שכיר" "שכיר") לעבד עברי שמכר עצמו לישראל⁴.

ולכאורה צריך ביאור, הרי יכולים ללמוד מפס' הא' לעבד עברי שמכרוהו ב"ד וגז"ש שכיר שכיר ממכרוהו ב"ד למוכר לעצמו, וא"כ למה צריכים הפס' הב', וגם למה צריכים הפס' הג'.

ונראה לומר כאן הכלל ד"אין מלמדין מן הלמד" - היינו שדין הנלמד ממקום אחד למקום שני אינו חוזר ומלמד ממקום השני למקום שלישי, ולכן כאן שמכרוהו ב"ד נלמד מאמה העברי' אי אפשר ללמוד ממנו למוכר עצמו לישראל, ומזה מובן גם כן

(1) שמות כ"א, ה.

(2) ויקרא כ"ה, נ.

(3) שם נ"א.

(4) עיין בריטב"א על אתר.

מדוע אין לומדים אמה העברי' מעבד עברי הנמכר לנכרי או להיפך, כי א"כ לא הי' יכול ללמוד מהם.

ולכאורה יש להסביר שפס' הג' בא ללמד רק ששואה קסף ככסף לדין זה (מזה שתיבת "ישיב" מיותרת בפס'), והדין של גרעון קסף נלמד רק מפסוק הב'.

ועדיין צע"ק משום שהריטב"א כאן כן מביא את הפס' הג', וגם למה רש"י אינו מביא את הפס' הא' ללמוד ממנו למכרוהו ב"ד.

וגם צריך להבין שהג"ש שכיר שכיר הוא ממכרוהו ב"ד למכר עצמו לישראל, וכאן אומרים שכן יש ללמוד זה מנמכר לנכרי⁵, ואיך זה מתאים עם הכלל שאין לומדים ג"ש מדעת עצמו אלא ע"פ מסורה.

וצ"ע.



אי ביאה איקרי קנין

הת' מנחם מענדל שי' גאלדמאן
תלמיד בישיבה

קידושין דף ד ע"ב: "ובעלה מלמד שנקנית בביאה".

ובתוס' ד"ה ובעלה: "וא"ת ונילף מג"ש דנקנית בביאה, כדאמרי' בריש הבא על
יבמתו אשה לבעלה מנין שנקנה בהעראה אתיא קיחה קיחה, וי"ל דאי לאו כתב
ובעלה עיקר ביאה לא הוה גמרינן מקיחה דערויות דכיון דקיחה דהתם לא מישתעי
בקנין כלל, אבל לחשב העראה כגמר ביאה גמרינן שפיר".

ויל"ע, דמתירוץ התוס' משמע שהגדר דקידושי ביאה הוא קנין, שהבעל קונה את
אשתו ע"י הביאה. אמנם לכאורה, המקור לזה שקידושין הוא קנין הוא בדברי הגמ'
לעיל דף ב ע"א, שלומדים קידושי כסף מהפס' "כי יקח" בגז"ש דקיחה קיחה משדה
עפרון, ובשדה עפרון הרי הוי קנין כסף. אמנם אם לומדים ביאה מ"ובעלה" ולא מכי
יקח (דלא כקושיית התוס'), הרי מניין לנו שיש לזה גדר של קנין, ומדוע אומר התוס'
שא"א ללמוד מערויות שאינם קנין כלל?

ועד"ז קשה בדברי התוס' לעיל דף ב ע"א, שכתב בד"ה וכתוב התם: "וביאה שייך
נמי לשון קיחה דכתיב ואיש אשר יקח את אחותו". וכוונתם להקשות שביאה הוי
קיחה בדוגמת קיחה דכסף דהוי קנין. וגם כאן קשה מנא ליה הא, דבפשטות משמעות
הקיחה כאן הוי רק עניין של לקיחת איזה דבר ולא קנין?

וכן בתוס' שם ד"ה משום דקבעי כתבו: "והכא לא שייך למיפרך ותנא תרתי אטו
חדא, כדפריך לקמן, דלשון קניין שייך נמי בשטר וביאה", וגם כאן קשה מה המקור
לכך שביאה איקרי קנין?

ועוד קשה, דבתירוץ השני בתוס' שם כתבו: "אי נמי בשטר נמי אשכחן לשון קניין
דכתיב "ואקח את ספר המקנה"" ומפרש המהר"ם: "פירוש, המקשה היה יודע שפיר
דבשטר שייך לשון קנין ואפ"ה הקשה מאי שנא, ונ"ל משום דהוה קשה ליה ותנא
תרתי אטו חדא דהיינו שטר, ומתריך דגם כסף שייך ביה לשון קנין וא"כ הוי תרתי".
והיינו שהמהר"ם מבאר שלתי' השני של התוס' ביאה באמת הוי לא קנין, ואילו כאן
תוס' אומר שזה כן נקרא קנין!

ועוד יש להקשות, דכתבו שם בד"ה וכתוב: "אינו חושש אלא שמוצא לשון קיחה,
אע"ג דלא דמי, דקיחה דהכא קיימא אכסף של שדה, וקיחה דאשה לא קיימא אכסף
של אשה אלא אשה עצמה".

(1) אלא אם כן נאמר שהתוס' אצלנו קאי לפי התירוץ הראשון בתוס' שם דביאה כן איקרי קנין.

והיינו שלמרות שהפירוש של שני הפסוקים הוא שונה, מ"מ אפשר ללמוד גז"ש ביניהם מכיוון שיש אותה מילה בשניהם, ואילו אצלנו תוס' אומר שא"א ללמוד את הגז"ש למרות שבשניהם יש אותה מילה, מכיוון שהפסוקים מדברים על שני מקרים שונים?

ולהעיר, שמכח קושיא הנ"ל – הריטב"א לעיל ביאר שהלימוד מקיחה דשדה עפרון הוא לא בגז"ש כ"א רק גילוי מלתא, אמנם על התוס' כאן שלומד א"ז בגז"ש עדיין קשה.

אמנם אולי אפשר לומר ליישב השאלה האחרונה, ובהקדים דלשם מה הוסיפו התוס' (ד"ה ובעלה) תיבת "כלל", הרי גם אם התוס' היו כותבים רק דקיחה דעריות לא משתעי בקנין הי' מובן כוונתם, ולמה הוסיפו תיבת "כלל"?

ולכאורה הביאור הוא, דבהלימוד דקיחה קיחה משדה עפרון הרי בשניהם איירי בקנין, לכן אע"פ שאינם דומים לגמרי, דקיחה דאשה קאי אאשה עצמה ואילו קיחה דשדה קאי אכסף, אעפ"כ הר"ז גז"ש גמורה. אמנם ללמוד גז"ש מקיחה דעריות אי"ז גז"ש כלל, כיוון דחסר בעריות כל ענין הקנין, דלא שייכא בהו קנין כלל, וא"ש מה שא"א ללמוד קידושין מעריות. ואולי זהו גם כוונת התוס' במה שהוסיפו תיבת "כלל".

אך שאר השאלות עדיין צריכות יישוב, ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



ביאור בד"ה כי תבואו תשי"ב

הת' מנחם מענדל שי' גבאי
תלמיד בישיבה

בד"ה כי תבואו תשי"ב מבאר כ"ק אדמו"ר (סוף ס"ג) שזבח בלא נסכים הוא כמו ק"ש בלא תפילין, שהוא כמעיד עדות שקר. ומבאר, שענין המשכן הוא עדות לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל, ולכן התכלית הוא ההמשכה – נסכים, כי העדות הוא דוקא לנשמות בגופים, ולכן אם חסר ענין ההמשכה ה"ז כמעיד עדות שקר.

ולכאורה צריך ביאור למה ענין העדות הוא לנשמות בגופים דוקא.

ויש לבאר זה עפמ"ש בד"ה כי ישאלך בנך תשל"ח.

דהנה כתוב שם (בס"ד) וז"ל: "וזהו ענין העדות שבמצוות, דזה שכל המצוות (גם המצוות דחוקים ומשפטים) נק' בשם עדות הוא לפי שהם ממשיכים ומגלים העלם העצמי דעצמות אוא"ס, שלמעלה גם מסובב. דכמו שענין העדות בפשטות הוא על דבר הנעלם דוקא, דעל דבר הגלוי אין שייך עדות, מכיון שהוא גלוי, ואפילו על מילתא דעבידא לאגלויי אין צריך עדות, עד"ז הוא ברוחניות, דאור הממלא הוא דבר הגלוי שמושג בשכל, ואור הסובב שלמעלה מהתלבשות בעולמות הוא מילתא דעבידא לאגלויי (העלם ששייך לגילוי), כי על ידי ההשגה באור הממלא שמתלבש בעולמות, שהוא הארה בלבד (כדמוכח מזה גופא שהוא בהתלבשות), באים לידי ידיעה שישנו אור שהוא מופלא מעולמות, שהוא המקור שממנו נמשך ההארה שבהתלבשות.

וענין העדות הוא בעצמות אוא"ס, שלמעלה גם מסובב, שהוא נעלם לגמרי. וזהו מה שכל המצוות נק' עדות, לפי שהם ממשיכים ומגלים עצמות אוא"ס שלמעלה גם מסובב." ע"כ.

ועפ"ז יובן בטוב מדוע עדות הוא בנשמות בגופים דוקא, שהרי ענין העדות כאן הוא לא רק "ראי" (מילתא דעבידא לגלוי) כביכול שהשכינה בישראל, שהרי זה שייך בעולמות עליונים ג"כ, אלא ענין העדות הוא המשכת העצמות שאינו שייך לגילוי כלל, שלכן צריך עדות ע"ז.

ולכן מובן שענין המשכת העצמות הוא דוקא לנשמות בגופים, ודוקא בקו ההמשכה, וכמבואר בסוף המאמר בענין "חסד חפצתי ולא זבח", שפנימיות הרצון הוא בענין ההמשכה, וכמבואר בארוכה בחסידות בענין המשכת העצמות דוקא ב"תחתון שאין תחתון למטה ממנו". וראה לדוגמא בד"ה באתי לגני תשי"א.



החילוק בין ג' ראשונות וג' אחרונות לי"ב אמצעיות

הת' דובער שי' דאנאו
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חכ"ט פ' נצו"י מבאר כ"ק אדמו"ר שנצבים ווילך מסמלים שתי תנועות הפכיות בעבודת ה': "נצבים" זה עמידה בתוקף וללא שינויים, ואילו "וילך" זה הליכה, שינוי תמידי. ומבאר רבינו איך שבעבודת ה' צ"ל שתי תנועות אלו, ומביא ע"כ דוגמא מתורה, תפלה וגמ"ח.

בדוגמא מתפלה כותב, וז"ל: "די צוויי ענינים זיינען אויך דא אין נוסח התפלה גופא: די ג' ראשונות וג' אחרונות זיינען בשווה בכל התפלות ובכל ימות השנה: משא"כ די ברכות אמצעיות מוז אין זיי זיין שינויים: ימות החול - י"ב אמצעיות דבקשת צרכיו (ובהם גופא שינוי מזמן לזמן), שבת, ר"ח, יו"ט, ר"ה, יוהכ"פ וכו'".

ובהערה 44 כותב לגבי הג' ראשונות וג' אחרונות: "אלא שיש בהן הוספות בעשי"ת".

ומשמע כוונת רבינו, שלמרות שגם בג' ראשונות יש הוספות בעשי"ת, אמנם בי"ב אמצעיות זה לא רק הוספות אלא שינוי בברכה עצמה.

ויל"ע, בהקדים שאת השינויים שיש בי"ב אמצעיות אפשר לחלק לשלוש סוגים: א. "ותן ברכה" או "ותן טל ומטר לברכה". ב. "המלך המשפט" במקום "מלך אוהב צדקה ומשפט". ג. הוספת עננו ורחם. ובפשטות לזה כוונת רבינו שיש בהם שינויים מזמן לזמן.

והנה, כל שלושה שינויים אלה מצינו דוגמתם גם בג' ראשונות וג' אחרונות: א. "משיב הרוח" או "מוריד הטל". ב. "המלך הקדוש". ג. כל ההוספות דעשי"ת ויעלה ויבוא.

וא"כ א"מ איזה חילוק יש בין ג' ראשונות וג' אחרונות לבין י"ב אמצעיות?

וקשה הרבה יותר ע"פ מה שמשמע בהערה הנ"ל שכל השינוי שיש בג' ראשונות וג' אחרונות הוא רק בעשי"ת, וע"ז אומר רבינו שזה רק הוספות ולא שינוי בברכה עצמה, אך לגבי שאר השנה אינו מחשיב שום שינוי, ז. א. ש"יעלה ויבוא" והזכרת גשמים אינם נחשבים כשינוי.

ובשלמא מה שיעלה ויבוא אינו נחשב שינוי - מובן כמ"ש רבינו בהערה, כי זה רק הוספה ולא שינוי בברכה עצמה (למרות שעדיין אינו מובן מדוע רבינו לא מזכיר א"ז אלא כותב רק "יש בהן הוספות בעשי"ת", אך עכ"פ זה לא סותר לדברי רבינו). משא"כ הזכרת גשמים, לכא' זה שינוי ולא הוספה בלבד, אמנם רבינו לא מזכיר א"ז כלל כשינוי או הוספה, היינו שמלכתחילה לא קשה מזה כלל, וצ"ב מדוע.

וכן קשה, שהרי יש "המלך הקדוש", שזה גם בעשי"ת וזה שינוי ולא הוספה, בדיוק כמו "המלך המשפט" שבי"ב ברכות אמצעיות.

(בסגנון אחר: ממ"ג, אם יעלה ויבוא שבג' אחרונות אינו נחשב שינוי כי זה רק הוספה, אז גם עננו ורחם שבי"ב אמצעיות זה רק הוספה, ואם שאילת גשמים ו"המלך המשפט" שבי"ב אמצעיות נחשבים שינוי, אז גם הזכרת גשמים ו"המלך הקדוש" נחשבים כשינוי, וא"כ היכן הוא החילוק ביניהם, שכאן זה רק הוספה וכאן זה שינוי).

ולהוסיף, שהמקור של השיחה מצויין שהוא בשיחת ש"פ נצו"י תשמ"ב, ו' תשרי, י"ג תשרי תשמ"מ, אמנם הדוגמא הזאת מתפלה לא נמצאת במקומות הנ"ל.

ולכאורה המקור לזה הוא מהמכתב כללי שי"ל בו' תשרי אותה שנה, שם כותב רבינו על אותו עניין, ובין היתר הוא מזכיר את הדוגמא מתפלה, וז"ל: "ההסבר לכך בקצרה - החל בדוגמא פשוטה ביותר: בכל יום - מתחיל היהודי את יומו ב"מודה אני לפניך", וממשיך בברכות השחר, פסוקי דזמרה, קריאת שמע וברכותיה, הברכות הראשונות והאחרונות של תפלת העמידה וכו' - מבלי ישונה.

יחד עם זאת אומרת התורה הנצחית כי "הברכות האמצעיות" של התפילה חייבות להשתנות בראש השנה ביחס לכל ימי השנה, בשבת - לגבי ימי החול וכו', ושירו של יום משתנה מיום ליום".

ז. א. שרבינו מזכיר את הדוגמא מהתפלה אך לא את הפרט ש"בהם גופא שינוי מזמן לזמן".

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



פסיקת דין ע"י נשמות לאחר פטירתם

הרב אליקים שי' וואלף
מאריסטאון, נ. דזש.

בהתוועדות מוצש"ק פ' מקץ תשמ"ו¹ מביא כ"ק אדמו"ר סיפור המובא בספר בית רבי על ביקור הבעש"ט והמגיד אצל אדמו"ר הזקן בבית האסורים, שאדמו"ר הזקן שאל את הבעש"ט והרב המגיד: "ואם אצא מכאן האם אפסוק מלומר דברי חסידות", והשיבו לו ש"כיון שהתחלת לא תפסוק, ואדרבה, לכשתצא תאמר יותר".

ושאל ע"ז רבינו², והלא ישנו כלל בתורה שפס"ד בתורה שייך לנשמה בגוף, תורה לא בשמים היא. וא"כ נשאלת השאלה על רבינו הזקן (עכ"פ ע"פ נגלה): כיצד יכול לברר פס"ד להלכה האם להפסיק או להמשיך באמירת דברי חסידות אצל נשמות מעלמא דקשוט.

ומתרץ רבינו שמה שהמגיד והבעש"ט הגיעו אליו לא היה בתור נשמות כפי שהם בעולם האמת, אלא באופן של נשמה בגוף (וראה שם שרבינו מוכיח שמוכרחים לומר כן), וא"כ לא שייך כאן הכלל תורה לא בשמים היא.

ורבינו מדמה את זה למה שמצינו לגבי רבי³ שגם לאחרי פטירתו היה מגיע לביתו בשבת, והיה פוטר את הרבים ידי חובתן בקידוש היום. וגם כאן נשאלת אותה שאלה, כיצד אפשר לצאת י"ח קידוש מנשמות שבעולם האמת.

ומבארים האחרונים שבאותה שעה ירדה נשמתו ונתלבשה בגוף גשמי הנראה לעיני בשר, ובמילא היא בגדר נשמה שבגוף, ולכן יכול לפטור את הרבים י"ח.

היינו שרבינו מדמה את המבואר אצל רבי לגבי קידוש היום למבואר כאן לגבי פסיקת דין.

ע"כ המבואר בשיחה.

והנה יש להעיר ששאלה מעין זו שואלים בסוגיא בברכות דף ג' ע"א, ומתריצים אותו תירוץ, ושם מדובר לגבי פסיקת דין.

(1) תו"מ תשמ"ו ח"ב ע' 199.

(2) בסכ"ח.

(3) כתובות קג, א. ספר חסידים סי' תתשכט.

וז"ל הגמ' שם: "אמר ר' יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל, ובא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח עד שסיימתי תפילתי. לאחר שסיימתי תפילתי אמר לי שלום עליך רבי. ואמרתי לו שלום עליך רבי ומורי. אמר לי מפני מה נכנסת לחורבה זו. אמרתי לו להתפלל. אמר לי היה לך להתפלל בדרך. אמרתי לו, מתיירא הייתי שמא יפסיקוני עוברי דרכים. אמר לי, היה לך להתפלל תפילה קצרה. באותה שעה למדתי ממנו שלושה דברים. למדתי שאין נכנסין לחורבה. ולמדתי שמתפללים בדרך. ולמדתי שהמתפלל בדרך מתפלל תפלה קצרה", עכ"ל הגמ'.

והקשה מהר"צ חיות על אתר, איך אפשר ללמוד מאליהו הנביא, הלא תורה לא בשמים.

ויש מתרצים על פי מ"ש החת"ם סופר⁴, וזה לשונו: "ואז יש לו דין ככל בני ישראל, וכן בכל פעם שאליהו מתגלה ומתראה בעוה"ז מלובש בגופו הזך", עיין שם.

ונמצא ששאלה מעין זו שרבינו שאל בנוגע אדמו"ר הזקן לגבי פסיקת דין נמצא גם באחרונים במעין סיפור כהנ"ל.



הערה בהתוועדות כ' אב תשל"א

הת' מאיר שלמה שי' וילהלם
תלמיד בישיבה

בהתוועדות כ' אב תשל"א ערך כ"ק אדמו"ר הדרן על מס' חגיגה¹, בו ביאר בהרחבה את הלשיטתייהו של ב"ש וב"ה. נקודת העניין בקצרה היא, שהם נחלקו איך להסתכל על כל דבר: ב"ש מסתכלים על כללות הדבר, על התוכן הכללי שלו כפי שהוא נראה בהשקפה ראשונה, ואילו ב"ה מסתכלים על הפרטים שלו, היינו ע"י העיון היטב בפרטי הדבר. ובתור דוגמא רבינו מביא מכל סדר בש"ס מחלוקת א' בין ב"ש וב"ה שבה אנו רואים שהם נחלקו ביסוד הזה.

בתחילה רבינו מביא דוגמא מזרעים, מועד ונשים, אח"כ מסדר טהרות וקדשים, ולפני הדוגמא מסדר נזיקין אמר רבינו בזה"ל: "עד"ז איז אויך דא אין סדר נזיקין, אין מס' עדיות: וואס דער דוגמא פון מס' עדיות באווארנט נאך א פרט: אין די אלע דוגמאות וואס מ'האט אויסגערעכנט איז אומעטום ב"ש לחומרא, קען מען נאך זאגן אז ניט אלעמאל האלט ב"ש אז מ'דארף קוקן נאכן כלל און ב"ה האלט אלעמאל אז מ'דארף זיך מתבונן זיין אין פרטים, - נאר ביי זיי איז ביידע זאכן בשוה נאר וואס דען - דער האלט אז מ'דארף גיין לחומרא און ב"ה האלט אז מ'דארף גיין לקולא - מען זעט אבער פון די דוגמא אין מס' עדיות אז מצד אט דעם כלל קומט אויס אז ב"ש איז מקיל און ב"ה איז מחמיר - איז דאך א סימן אז ביי ב"ש איז מכריע דער כלל סיי לקולא און סיי לחומרא, און ביי ב"ה איז מכריע דער פרט סיי לקולא און סיי לחומרא".

ולכאו' א"מ, הרי הדוגמא מסדר קדשים הוא במס' חולין (קד, ב) במשנה, שם חולקים ב"ש וב"ה לגבי עוף, שאיסורו מדין בשר בחלב הוא רק מדרבנן, האם מותר להעלותו על השולחן יחד עם חלב, וז"ל המשנה: "העוף עולה עם הגבינה על השולחן ואינו נאכל דברי ב"ש וב"ה אומרים לא עולה ולא נאכל", שב"ה חוששים שאם הוא יעלה אותם יחד על השולחן הוא יבוא לאוכלם יחד, ואילו ב"ש אינם חוששים לכך.

וא"כ לכאו' יוצא שגם במקרה הזה ב"ש מקילים וב"ה מחמירים, וכפי שהמשנה עצמה ממשיכה: "א"ר יוסי זו מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה", וא"כ לכאו' כבר מוכח מסדר קדשים שב"ש וב"ה הולכים לשיטתם בין לקולא ובין לחומרא, ומה הפשט בדברי

(1) לאח"ז הוגה ונדפס גם בלקו"ש חט"ז שיחה ד לפ' תרומה ושיחה ב לפ' ויקהל.

רבינו שגם אחרי הדוגמא מסדר קדשים, לולא הראי' מסדר נזיקין הייתי אומר שב"ש הולכים תמיד לחומרא וב"ה הולכים תמיד לקולא?

והנה, שיחה זו הוגהה ונדפסה בלקו"ש (חט"ז פ' תרומה שיחה ד'), ושם מופיעים אותם דוגמאות כבהתוועדות, אך בשינוי קצת: קודם זרעים, נשים ונזיקין, אח"כ מועד, ואח"כ קדשים וטהרות. ואחרי שני הדוגמאות הראשונים מזרעים ונשים² רבינו אומר: "אט דער לשיטתי' וואס שפיגלט זיך אפ אין די פלוגות פון ב"ש וב"ה ווערט נאכמער באגרינדעט און מובן דורכדעם וואט מ'געפינט דעם לשיטתי' בא שמאי והלל אליין — און דאס איז אין צוויי פאלן וואו דער לשיטתי' איז מודגש במיוחד: אין ערשטן פאל איז די הדגשה אין דעם וואט צוליב דעם לשיטתי' איז שמאי לקולא און הלל לחומרא (בהיפך פון זייער שיטה בכלל), און אין צווייטן איז דאס מודגש דורך "מעשה רב" — אזוי האבן זיך שמאי והלל אליין געפירט במעשה בפועל".

ובהמשך לזה רבינו מביא את הדוגמאות מנזיקין ומועד, שמהדוגמא בניזיקין במס' עדויות אנו רואים את העניין הראשון, ששמאי עצמו נהג כך גם כשזה לקולא, ומהדוגמא בסדר מועד אנו רואים שכך הוא נהג לפועל. ואח"כ רבינו ממשיך עם הדוגמא מסדר קדשים.

ועפ"ז נראה לומר שאה"נ גם מהמחלוקת בחולין אפשר להוכיח שב"ש וב"ה הולכים בשיטתם בין לקולא ובין לחומרא, אך היחודיות דווקא בדוגמא מסדר נזיקין הוא ששם אנו רואים שני ענינים: א. שהם חולקים בין לקולא ובין לחומרא. ב. שזה לא רק התלמידים שלהם אלא שמאי והלל עצמם, שאת הפרט הזה אנו לא רואים בדוגמא ממס' קדשים.

ואם נאמר שזהו כוונת דברי רבינו בהתוועדות - ניחא, אך לכאו' פשטות הלשון לא משמע כך.



משתה ושמחה בחנוכה

הת' שלום דובער שי' ליווי
שליח בישיבת תפארת בחורים

כתב הלבוש או"ח סי' עתר ס"ב: "ומפני שלא נמסרו ישראל באותו זמן ביד מושל אחד שהיה מושל עליהם להריגה כמו שהיה בימי המן, אלא שבאו האויבים עליהם למלחמה ולא בקשו מהם אלא ההכנעה ולהיות ידם תקיפה על ישראל ולהעבירם על דתם, כידוע ממעשה אנטיוכס שלא גזר עליהם להרוג ולהשמיד רק צרות ושמדות כדי להמיר דתם. . . ואם היו ישראל מכניעים להם להיות כבושים תחת ידם ולהעלות להם מס וחוזרים לאמונתם חלילה, לא היו מבקשים יותר, אלא שנתן השם יתברך וגברי יד ישראל ונצחום, לכך לא קבעום אלא להלל ולהודות, ולא למשתה ושמחה, כלומר כיון שהם רצו למנוע אותנו מזה לכפור בדת ח"ו, ובעזרתו יתברך לא הפיקו זממם וגברו ידינו, לכך קבעו אותם לחזור ולשבח להודות לו על שהיה לנו לאלוקים ולא עזבנו מעבודתו".

והקשה הט"ז (סק"ג): "ובלבוש חילק ואמר כי בפורים היה הצלת נפשות ובחנוכה לא היה הצלת נפשות, כי היונים לא בקשו נפשות רק ההכנעה והעברת דת, ואין זה נכון דהא פירש"י בפ' כי תצא דגדול המחטיא את האדם יותר מהורגו".

והיינו, דהט"ז מבין שכוונת הלבוש היא שמכיוון שהגזירה היתה רק על "ההכנעה והעברת הדת" לכן ה"ז גזירה פחות חמורה מהגזירה על הנפשות, ובמילא אין לתקן לשם כך משתה ושמחה. ולכן מקשה דאדרבה, הגזירה על הדת היא הרבה יותר חמורה מאשר גזירה גשמית, וכ"ש שהיה להם לתקן בחנוכה משתה ושמחה.

והנה, בלקו"ש ח"י שיחה לחנוכה מבאר רבינו את שיטת הרמב"ם שיש בחנוכה גם חיוב משתה ושמחה, ובסעי' ד' כותב, וז"ל: "ישועת ישראל והצלתם מידי היונים, ש"פשטו ידם בממונם כו' ולהצום לחץ גדול", ועד"ז מה "שחזרה מלכות לישראל" – ישועה והצלה הנוגעות (גם) לגוף, משו"ז גם התקנה היא בענין הנוגע לגוף: "ימי שמחה". משא"כ הנס דפך השמן ש"הדליקו ממנו נרות המערכה כו" – מכיון שהיא ישועה רוחנית, התקינו בגללה "ימי הלל".

והיינו, דיש שייכות בין הנס לאופן שבו מבטאים אותו, ולכן על נס גשמי יש לתקן סעודה גשמית ועל נס רוחני יש לתקן תקנה רחנית – הלל והודאה.

ובהערה 18: "ראה עד"ז בלבוש לאו"ח שם".

(ובהמשך ההערה מבאר רבינו שעדיין יש חילוק בין המבואר בפנים למבואר בלבוש, דהלבוש סובר שאין חיוב משתה ושמחה, ואילו הרמב"ם סובר שכן יש חיוב משתה ושמחה. ומבאר רבינו שלכו"ע היה גם הגזירה ד"פשטו ידם בממונם וכו' ולחצום לחץ גדול", ובמילא היה ג"כ נס ש"הושיעם מידם והצילם", רק שגזירה זו היתה תוצאה מהגזירה הרוחנית, כמבואר בלבוש, במילא נחלקו האם יש לתקן שמחה על הצלה מדבר שלא היה עיקר הגזירה. עיי"ש בארוכה).

ועכ"פ היוצא לנו, שלכאו' רבינו מבאר את הלבוש בצורה אחרת מכפי שביאר הט"ז. דרבינו מבאר שאין כוונת הלבוש לומר שבחנוכה היתה הצלה פחותה, כ"א רק שזה הצלה רוחנית ובמילא יש לתקן הודאה רוחנית – הלל והודאה ולא משתה ושמחה.

ואם כנים הדברים, יוצא שלפי ביאור רבינו לא קשה קושיית הט"ז, כי אין זה שייך ל"גדול המחטיאו יותר מהורגו".



הערה בדברי המ"א בגדר של שוגג

הת' נח שי' לינטן
תלמיד בישיבה

במי שעשה מלאכה בשבת (ח"ו), יש נפקא מינה להלכה אם נעשה המלאכה בגדר "שוגג" או "מזיד". במלאכה דאורייתא (כגון בישול), אם עשה במזיד אסור לו ליהנות ממלאכה זו לעולם (אסור לאכול את התבשיל לעולם), ואם הי' בשוגג מותר ליהנות ממלאכה זו מיד אחר שבת (יכול לאוכלו במוצאי שבת מיד), כמו שכתוב בשו"ע סי' שי"ח סעיף א, ושו"ע אדה"ז שם.

בענין מלאכה בשוגג, כותב המ"א סי' שי"ח סק"ג: "עשה ע"פ הוראת חכם מיקרי שוגג, וה"ה בשוכח". ופירוש הפשוט, שמי שעשה מלאכה ע"פ פסק דין של תלמיד חכם שטעה, או סובר שהדבר מותר בשבת, או סובר שהיום אינו שבת – זהו בגדר שוגג (לפי לשון שו"ע אדה"ז).

אבל לפי פירוש זה, יש לתמוה מה ההדגשה במילים "הוראת חכם", שהאדם הנשאל צריך להיות חכם דוקא, ולא הדיוט. דלכאור', אם שאל אדם הדיוט והוא אמר שהדבר מותר בשבת, האיש הראשון עדיין סובר שהוא מותר בשבת, ועדיין יהי' בגדר שוגג, ואם כן, למה דוקא שאלת חכם, הלא שאלת הדיוט יהי' גם כן שוגג?

ויש לומר, כמו שהובא בפתחי תשובה יו"ד סי' צ"ט ס"ק ה', שכתב בשו"ת צמח צדק ס"מ: "דאם הוא מסופק בהוראה ושאל ללומדים ולא שאל לבעלי הוראה המפורסמים, לא מקרי שוגג". ולפי הסברה זו, המ"א צריך להדגיש בשאלת חכם דוקא, שאם שאל את הלומדים, אפילו אם הוא בקי בהלכה, כיון שאינו בעל הלכה בדרך ממילא נעשה האדם בגדר מזיד. ולכן צריך להזהר מאוד בשאלת הלכה לשאול מרב (בעל הוראה) דוקא, ולא מאחר.



הערה בשו"ע אדה"ז סי' שי"ט

הת' נח שי' לינטן
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' שבת ע"ד ע"א: "היו לפניו מיני אוכלין, בורר ואוכל בורר ומניח ולא יברור ואם בירר חייב חטאת. . אלא אמר רב המנונא בורר ואוכל אוכל מתוך הפסולת בורר ומניח אוכל מתוך הפסולת, פסולת מתוך אוכל לא יברור ואם בירר חייב חטאת".

ונח' הראשונים בביאור הסוגיא. רש"י פירש שמדובר באוכל שמעורב עם פסולת ממש, אך תוס' ועוד ראשונים כתבו שאפי' אם שניהם הם אוכל ממש יש כאן דין בורר.

וז"ל התוד"ה היו לפניו: "כן פירש ר"ח דבאוכל מתוך אוכל שייכא ברירה, שבורר אותו שאינו חפץ לאכול מתוך אותו שרוצה לאכול, דאותו שאינו חפץ בו חשיב פסולת לגבי אותו שחפץ לאכול כו". וכ"כ הרא"ש פ"ז ס"ד: "הבורר שני מיני אוכלין, אותו שרוצה לאכול עתה מיקרי אוכל ואידך מיקרי פסולת".

וכן פסק הטור בסי' שי"ט: "היו לפניו שני מיני אוכלין, אותו שרוצה לאכול עתה חשוב כאוכל והשני חשוב פסולת". ועד"ז כתבו הלבוש והמג"א לשון זה, שאפי' בשני מיני אוכלים אחד חשוב אוכל והשני חשוב פסולת, ולכן מותר לברור רק ה"אוכל", היינו המין שירצה לאכול לאלתר.

וכן הביא אדה"ז להלכה בסי' שי"ט ס"ה: "אם היו לפניו שני מיני אוכלים מעורבים ורוצה לברור לאכול אחד מהם לאלתר ולהניח השני לאכול לאחר זמן הרי אותו המין שרוצה לאכול לאלתר נקרא אוכל והשני חשוב כפסולת כו".

וע"פ הידוע גודל הדיוק דרבינו בשולחנו, יש להעיר משינוי לשונו: "המין שרוצה לאכול לאלתר נקרא אוכל והשני חשוב כפסולת". דהרא"ש כתב רק לשון "מיקרי" לשניהם, והטור, הלבוש והמג"א כתבו רק "חשיב", ואילו רבינו משנה שלגבי אוכל הוא כותב "נקרא" ולגבי פסולת הוא כותב "חשוב".

ואולי אפשר לומר, שרבינו בלשונו הזהב רוצה להדגיש את עצם דין בורר בשני מיני אוכלים, כי הרי בעצם שני המינים האלה הם אוכל ולא פסולת, אלא שאותו שרוצה לאכול לאלתר נקרא אוכל (ולא שהוא חשוב כן, כי הוא אוכל מצד עצמו), ואילו השני - הוא הרי ג"כ אוכל, אלא שמכיוון שהוא אינו רוצה לאכול א"ז לאלתר אז הוא חשוב כאילו הוא פסולת למרות שהוא הרי אינו פסולת ממש.

ועד"ז יש לדייק מלשונו לקמן ס"ז גבי ברירת תורמוסין: "שהפסולת שלהם ממתקת אותם כשישלקו אותם עמהם, ובלעדי כן הם מרים מאוד, לפיכך הם חשובים פסולת ופסולת שלהם הממתקת אותם חשובה אוכל כו". שכאן הוא נקט לשון "חשובין" לגבי שניהם, כי הרי התורמוסין עצמם הם בעצם אוכל ולא פסולת, רק מכיוון שהם מרים הם חשובים כפסולת. ועד"ז הפסולת שלהם שהיא רק חשובה כאוכל אך היא עצמה פסולת.

כן נראה לענ"ד בדרך אפשר.



הפסק בין ברכה לביעור שביום

הת' יוסף יצחק הכהן שי' פלדמן
תלמיד בישיבה

כתב אדה"ז בשולחנו סימן תלב סעיף א: "קודם שיתחיל לבדוק צריך לברך כמו שמברכין על כל מצות מדברי סופרים ומה הוא מברך בא"י אמ"ה אקב"ו על ביעור חמץ ואע"פ שבשעה זו אינו מבערו עדיין מכל מקום כיון שלאחר הבדיקה מיד הוא מבטל ומפקיר כל החמץ שנשאר בביתו שלא מצאו בבדיקה זו הרי ביטול זה נקרא ביעור כדינו לחמץ שאינו ידוע לו שלא מצאו בבדיקה והחמץ הידוע לו הוא מצניעו עד למחר שיאכל ממנו עד שעה ה' והמותר מבערו מן העולם וביעור זה שביום י"ד וביטול זה שבלייל י"ד אין מברכין עליהם כלום והן נפטרין בברכה שבירך על הבדיקה שהיא תחילת הביעור לפיכך מברכין עליהם על ביעור חמץ".

ובסעיף ב כתב: "ולמה אין מברכין על בדיקת חמץ שהוא מתחיל בה מיד לפי שאין הבדיקה תכלית המצוה שהרי מי שבדק ולא ביער את החמץ שמצא בבדיקה לא עשה ולא כלום וכן אם לא ביטל חמצו אחר הבדיקה עדיין לא נגמרה מצות ביעור חמץ".

דהיינו, שבס"א מבאר איך יכולים לברך "על ביעור חמץ" לפני הבדיקה, ואין הבדיקה נחשב כהפסק (כי מיד אחר הבדיקה הוא מבער החמץ בזה שמבטלו, והבדיקה עצמה היא תחילת הביעור, (ומוסיף שגם הביעור שביום נפטר בברכה זו)), ובס"ב מבאר מדוע מברכים דוקא בנוסח זה (והטעם הוא כי אין הבדיקה תכלית המצוה אלא הביעור).

והנה ע"פ מה שמבאר בס"א בכדי שהברכה יחול גם על הביעור שלאחריו (דהיינו הביטול שבליילה), צריך שלא יהי הפסק ביניהם, ומטעם זה הי' צריך לבאר איך שהבדיקה אינו חשוב הפסק (והיינו מכיוון שהיא תחילת הביעור), ואם כן יש להקשות, איך יחול הברכה גם על הביעור שביום, אף על פי שהוא מפסיק ועד שהוא מסיח דעת?

ואין לומר שמכיוון שכבר התחיל במצוה בזה שבדק וביטל בלילה, הרי זה ע"ד המברך ומיד לאחריו זה מתחיל המצוה, ששוב אין ההפסק מצריכו לחזור ולברך (וכמו שרואים בבדיקה עצמה¹ שרק אם הפסיק בין הברכה לתחילת הבדיקה צריך לחזור ולברך, אבל אם התחיל כבר לבדוק שוב אינו חוזר ומברך, (ומ"מ גם שם לכתחילה

לא יפסיק)), שהרי הן אמת שאם הפסיק באמצע המצוה אינו צריך לחזור ולברך, מ"מ אם הסיח דעת באמצע המצוה הרי הוא כן צריך לחזור ולברך, וא"כ איך יחול הברכה שלפני הבדיקה גם על הביעור שביום כשיש היסח הדעת בינתיים?

ומה שכתב הט"ז² (בביאור דברי הרא"ש שכתב שאין לברך על הביעור ב' פעמים, דהיינו א' בביעור הלילה וא' בביעור היום) ד"היאך יברך ברכה אחת ב' פעמים במצוה אחת", אין זה מבאר אלא למה אין מברכים עוד הפעם ביום אע"פ שהסיח דעתו, שהטעם לזה הוא דאין לברך ב' פעמים "במצוה אחת", אבל עדיין אין זה מבאר איך הברכה של הלילה חלה גם על הביעור שביום.

וא"כ לכאורה אינו מובן מש"כ אדה"ז: "וביעור זה שביום י"ד וביטול זה שביל י"ד אין מברכין עליהם כלום והן נפטרין בברכה שבירך על הבדיקה". דהיינו שהברכה חל גם על הביעור שביום, כי אחרי שמסיח דעתו איך יחול הברכה על הביעור שביום? ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



(2) סק"ב. הובא בקו"א סק"א, וביתר הרחבה בשוה"ג לס"ז (מכת"י).

עבודה בכורים

הת' משה אהרן שי' קולין
תלמיד בישיבה

על הפסוק "קח את הלויים"¹, כתב המדרש² "אמרו רבותינו למה צוה הקדוש ברוך הוא לפדות בכורי ישראל בלויים, שבתחלה היו הבכורות משמשין עד שלא עמד שבט לוי, כמה ששנו רבותינו³ עד שלא הוקם המשכן היו הבמות מתרות ועבודה בבכורות, ומשהוקם המשכן נאסרו הבמות ועבודה בכהנים", ובהמשך דברי המדרש שם מביא כל השתלשלות העבודה (הכהונה) מאדם הראשון עד שנמסרה לשבט לוי, ואף שכמה מהם⁴ לא היו בכורים מבאר שם שאעפ"כ נמסר להם העבודה לפי שהיו צדיקים.

ולכאורה יוצא מזה שמה שכתב המדרש "שבתחלה היו הבכורות משמשין", אין זה שהעבודה הי' בכל הבכורות, אלא שזה הי' תלוי' בצדקתו של הבכור ולפי זה אפשר להיות שגם מי שאינו בכור הי' לו ההזדמנות לעבוד את ה' בעבודה זו מפני צדקתו.

וממשיך המדרש ומביא עוד ראי' לעבודת הבכורות ממה שעבדו והקריבו קרבנות אצל הר סיני לפני מתן תורה, כמ"ש "וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות וכו"⁵, ומפרש שם שנערי בני ישראל היינו הבכורות, שהם היו המקריבים את הקרבנות לפני מ"ת, וממשיך "הא למדת שלא הי' אדם מקריב אלא הבכורות", ומזה משמע שרק הבכורות עבדו במדבר, וגם בלא חילוקים לפי אופן צדקתם, אלא שכולם היו עובדים בשוה.

ומכל הנ"ל יש לעיין, במי הי' מוטל עבודת הקורבנות מאדם הראשון עד שעמד שבט לוי במקום הבכורות, בבכור (פטר רחם) כפשוטו, או במי שהי' במדריגה נעלית בצדקתו?

ויש לומר שזה שהעבודה הי' תלוי רק בענין הבכורה נתחדש במה שאמר הקב"ה ביציאת בני ממצרים (זמן מה לפני מתן תורה) "קדש לי כל בכור"⁶, שלפני אמירה זו הי' העבודה של הבכורות תלוי' בצדקתו של הבכור, אבל מכאן ואילך קידש (ובחר) הקב"ה בכל בכורי ישראל מבלי הבט במדריגת צדקתו.

(1) במדבר ג, מה.

(2) במדב"ר ד, ו.

(3) זבחים קיב, ב.

(4) בנו של אדם הראשון: שת, בנו של נח: שם (שכתיב "אחי יפת הגדול" (נח י, כא), אבל ראה

העץ יוסף ד"ה שנאמר אחי יפת הגדול, שכתב בשם פרקי דר"א (פרק ח) ששם הי' הבכור), אברהם (הכא במדרש משמע שלא הי' בכור אבל ראה בב"ר פ' מה, א, ששם משמע שאברהם הי' בכור).

(5) משפטים כד, ה.

(6) בא יג, ב. ע' רשב"א על התורה שם.

ועפ"ז יש לומר שמה שכתוב במדרש שם "שלא הי' אדם מקריב אלא הבכורות וכיון שעשו ישראל אותו מעשה (חטא העגל) . . הרי אני מוציא את הבכורות ומכניס את בני לוי . . פקוד את בני לוי (במדבר ג, טו)", אין זה סותר מה שכתב לפני זה (שהעבודה היתה מוטלת על הצדיק שבדור ולא דוקא בבכור), כי אפשר לומר שזה הי' דוקא לאחר אמירת "קדש לי כל בכור".



בענין תשובה באותו מקום דוקא

הרב צבי אלימלך שי' ריבקיין
מאריסטאון, נ. דזש.

בלקוטי תורה פרשת מצורע (כה, ב) מבאר אדה"ז בענין מוחין דאבא ומוחין דאימא, מוחין דאבא היינו הביטול והשוב, והוא ענין לימוד התורה, ומוחין דאימא הוא האהבה ושמחה הבאה ע"י ההתבוננות, שהוא הרצוא להסתלק וליכלל בעצמותו.

ומבאר אדה"ז: "עם היות שסיבת הצרעת והנגעים הוא מחמת הסתלקות מוחין דאבא, שהוא בחינת הביטול והשוב, דמחמת זה נמשך יניקת החיצוניים מבחינת הרצוא וההתלהבות דמוחין דאימא, והיה עולה על הדעת שתיקון המעוות הוא די ע"י העבודה בהמשכת מוחין דאבא לבד, דהיינו בחי' השוב בעסק התורה שהיא המשכת מוחין דאבא בהאותיות והכלים. . אך באמת אי אפשר להמשיך המוחין דאבא בז"א, בלתי שיתחיל מתחלה לתקן המעוות בפגם שהיה במוחין דאימא, כי תשובה באותו מקום, ואז אח"כ ימשיך המוחין דאבא, והיינו שצריך לעורר בחי' הרצוא וההתלהבות הנמשך מאימא, ואח"כ יתחברו לבחי' הביטול דמוחין דאבא בחי' ואם רץ לכך שוב לאחד".

והיינו שלמרות שהצרעת נובעת מחמת הסתלקות המוחין דאבא, אך בשביל לתקן את הפגם הוא דווקא ע"י התיקון דמוחין דאימא תחילה, כי תשובה באותו מקום.

ולכאורה אינו מובן, הרי מדובר באחד שפגם בעבודת מוחין דאימא, דהיינו שהרצוא וההתלהבות הבאה ע"י התבוננותו בה' אינה כדבעי וחסירה ביטול, אשר לכן יש יניקת החיצוניים, ומה יעזור שיתבונן בזה עוד פעם ("באותו מקום")?

עוד יל"ע במה שכותב: "שצריך לעורר בחי' הרצוא וההתלהבות הנמשך מאימא, ואח"כ יתחברו לבחי' הביטול דמוחין דאבא", האם תיבת "יתחברו" היא חלק מעבודתו, שצריך לחבר שני העבודות, או שזה קורה מאליו אחרי עבודתו שוב בהרצוא (וכך נראה מהלשון "יתחברו" - בדרך ממילא)?

ואם נאמר כאופן הב', שזה קורה מאליו, צלה"ב מה הביאור בזה, למה "יתחברו", הרי עבודת השוב היא עבודה והרגשה ותנועה אחרת לגמרי מעבודת והרגשת ותנועת הרצוא?

ואולי אפשר לומר, שזהו ע"ד מה שמבואר בתניא (פט"ז) אודות מי שחוזר על לימודו מאה ואחד פעמים שהוא דווקא נקרא עובד אלוקים, מפני שבימיהם הי'

הרגילות לחזור על לימודם מאה פעמים, וא"כ המאה פעמים זהו עדיין הרגילות (והישות) שלו, משא"כ בפעם המאה ואחד שהיא למעלה מרגילותו, זוהי עבודה נעלית ביותר היפך טבעו, ולכן נקרא עובד אלוקים.

וי"ל שעד"ז הוא הכוונה בלקו"ת כאן, שכשהתבוננות שלו היא באופן שאין בה ביטול, ומורגש בה מציאותו ישותו של המתבונן, ה"ז כמו החזרה בפעם המאה, שמתבטא שלימות מציאותו של החוזר, ומצד מציאותו אינו צריך ואינו רוצה לחזור עוד הפעם, וזה קשה לו. ובשביל לחזור עוה"פ ה"ה צריך להתאמץ לבטל את שלימותו ורגילותו, אשר זוהי עבודה קשה מאוד.

וכן בהמתבונן, שכאשר הוא מתבונן באופן ששלימותו וישותו נרגשת בהתבוננות, והיינו שמתבונן באופן שהבינה מתגברת ומבין דבר מתוך דבר, עד שנקודת החכמה אינה נרגשת כל כך, ורק בינתו שהיא שלימותו ומציאותו נרגשת, הנה כשהוא עומד במצב זה אינו רואה צורך להתבונן שוב, כי הוא כבר התבונן פ"א, ואדרבה, שקשה לו להתבונן שוב, כי זה היפך רגילותו וטבעו.

ולכן דורשים ממנו ששוב פעם יתבונן "באותו מקום", ובדרך ממילא ההתבוננות הזאת תהיה באופן אחר לגמרי, מכיוון שהוא צריך להתאמץ ולהתבטל בשביל התבוננות זו, ואז "יתחברו" בדרך ממילא לבחי' הביטול דשוב.



הערה בדף ד' ע"א

הת' יהושע נחום שי' שמוטקין
תלמיד בישיבה

קידושין דף ד' ע"א: "דתניא וזרע אין לה אין לי אלא זרעה, זרע זרעה מנין, ת"ל זרע אין לה עיין לה, ואין לי אלא זרע כשר זרע פסול מנין, ת"ל זרע אין לה עיין לה. ותנא גופיה מנליה דדריש הכי, אמרי כתיב מאן בלעם ומאן יבמי דלא כתיב בהו יו"ד והכא כתיב ביה יו"ד ש"מ לדרשא הוא דאתא".

היינו שהגמ' דורשת מה ש"אין" נכתב בתוספת יו"ד, אף שלכאו' היה אפשר לכתבו ללא יו"ד כמו בפס' "מאן בלעם" ו"מאן יבמי", ומוכח שהיו"ד מיותרת היא לדרשה.

ובביאור הלימוד, - דלכאו' תיבת "מאן" אינו משורש "אין" אלא מלשון מיאון - כתב תוס' הרא"ש: "פשטיה דקרא לשון מיאון מגזרת ממאן, ותלמודא דריש מאן כמו מבלי חפץ בלעם". היינו שכאן הכוונה היא מלשון "אין", שאין חפץ לבלעם, וא"כ שייכא להכא. ועד"ז כתב רש"י: "מאן בלעם - אין בדעתו לילך עמנו".

ויש לעיין, דבפס' שלפני "מאן בלעם" כתוב "מאן ה'", ולמה אינו מובא בגמ' פסוק זה?

ובפרט, דהנה התרגום עה"פ מאן ה' הוא: "לית רעוא קדם ה'", והתרגום על מאן בלעם הוא: "סרב בלעם", ועד"ז מאן יבמי תרגם: "סרב יבמי", וא"כ שפיר הו"ל לגמ' להוכיח מהפס' "מאן ה'". דתמורת זאת שהגמ' לומדת מהפס' מאן בלעם, שאז צריכים לדחוק שהגמ' דרשה את הפס' שלא כפשוטו, כמו"ש תוס' הרא"ש, עדיף להביא מהפס' הקודם ששם גם הפי' הפשוט הוא מלשון "אין".

וצ"ע.



הערה בלקו"ש חי"א פרשת בשלח

הת' מנחם שי' שמערלינג
תלמיד בישיבת תורת"ל המרכזית

עה"פ "ויצעקו בני ישראל אל ה'"¹ כתב רש"י: "תפשו אומנות אבותם – באברהם הוא אומר אל המקום אשר עמד שם, ביצחק לשוח בשדה, ביעקב ויפגע במקום".

ומבאר רבינו בלקוטי שיחות חי"א שיחה א' לפ' בשלח, שכוונת רש"י לומר שהם התפללו תפלה גם כשלא היה צורך בה, דהרי ה' הבטיח להם שיצילם, וא"כ מה שהתפללו היה לא בשביל לבקש מה' שיושיע אותם כ"א כך הוא מנהג אבותיהם, גם ללא סיבה.

ולכן הפסוקים שמביא מהאבות הם דוקא כאלו פסוקים שלא מצאו בו בקשות מיוחדות, אלא שהתפללו סתם.

ע"כ תוכן ביאור רבינו בשיחה, עיי"ש.

וצ"ע, דהנהגה בהפסוק שמביא בנוגע ליצחק "ויצא יצחק לשוח בשדה" מפרש רש"י במקומו: "לשוח. לשון תפלה כמו ישפך שיחו". ואצל יעקב כותב "ויפגע . . . ורבותינו פירשו לשון תפלה כמו ואל תפגע בי...". ואילו אצל אברהם, עה"פ "וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה'" – אינו מפרש כלום (ואף שהפסוק בא בהמשך לזה שהתפלל שם על אנשי סדום, אבל ביאור רבינו הוא שרש"י בפירוש אינו מביא אותו תפילה שיש בו בקשה מיוחדת), ויוצא שבפשט הפסוק לא מוזכר ענין של תפילה.

וא"כ מהו ההכרח בפשש"מ שפסוקים אלו מדברים בענין תפילה בכלל, הרי אצל אברהם אינו מוזכר זה בכלל, ואצל יעקב מביאו רק כפירוש רבותינו? וגם אצל יצחק שאכן מפרש "לשון תפלה", צלה"ב מהו אכן ההכרח בפשש"מ שם לפרש כן?



הערה בתוד"ה ויצאה חנם

הת' יוסף משה שי' שפאלטר
תלמיד בישיבה

קידושין ד' ע"א: "תניא ויצאה חנם אלו ימי בגרות אין כסף אלו ימי נערות" (כתוב בתורה בנוגע אמה העבריה "ויצאה חנם אין כסף", ודורשת הגמ' שהיא יוצאת בסימני נערות ובבגרות).

ובתוד"ה ויצאה חנם: "וא"ת ברישא הוה ליה למנקט אלו ימי נערות והדר ימי בגרות, וי"ל משום דאין כסף צריך לאוקמיה לימי נערות כדאמר לעיל אבל יש כסף לאדון אחר דהיינו ימי נערות, דאין האב זכאי בקדושי בתו בוגרת".

ובביאור קושיית התוס', כתב המהרש"א: "ונראה משום דמשמע להו דבכה"ג יש למנקט מלתא דצריכא טפי ברישא כמו בתושב ושכיר דנקט תושב שהוא קנין עולם ברישא".

היינו, מכיון שנערות הוא חידוש יותר גדול מאשר סימני בגרות, כפי שהגמ' ממשיכה לקמן, לכן מקשים התוס' דהוה לברייתא לאתויי "נערות" ברישא.

ויל"ע, דלכאו' יש לבאר את שאלת התוס' באופן אחר. כי הגמ' מבארת שאם היה כתוב רק "ויצאה חנם" היינו אומרים שקאי על בגרות, כי זה פשוט יותר. ולכן צריך לכתוב גם "אין כסף", ו"בא זה ולימד על זה" היינו שהפס' השני מגלה מה הכוונה בפס' הראשון.

וא"כ צ"ל שהפס' השני ("אין כסף") מיירי בבגרות, והוא מגלה שהכוונה בפס' הראשון ("ויצאה חנם") הוא לנערות. וזוהי קושיית התוס'.

וצ"ע.





ענינו, מעלתו ויחודו של משה רבינו ע"ה



לאור שיחותיו הק' של נשיא הדור ומנהיגו

הוד כ"ק אדמו"ר

זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

מליו באוויטש



ענינו, מעלתו ויחודו של משה רבינו ע"ה

עיבוד וכתובה:

הת' מנחם מענדל שי' סלאווין

סידור ועריכה:

הת' מנחם שי' שמערלינג



תודתנו נתונה להתמימים:

יצחק שי' איזאוי

יחיאל מיכל שי' מינקאוויטש

על עזרתם המרובה במשך עריכת הקובץ



**הערות, הארות וכדומה ניתנות לשלוח ל-
inyanmosherabbeinu@gmail.com**

Copyright© 2020

כל הזכויות שמורות

פתח דבר

בעמדנו בימים הסמוכים ליום הקדוש, יום ההילולא ג' תמוז – הננו מוציאים לאור קובץ זה העוסק בביאור ענינו, מעלתו ויחודו של משה רבינו ע"ה לאור הלקוטי שיחות של כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע נשיא דורנו.

"אין דור שאין בו כמשה"¹ ד"אתפשטותא דילי' בכל דרא ודרא"²; וכמו שמספרת לנו המדרש³ אודות משה רבינו שפעם "כשהי' משה רועה צאנו של יתרו במדבר ברח ממנו גדי ורץ אחריו עד שהגיעו . . . הרכיבו על כתיפו והי' מהלך. אמר הקב"ה . . . אתה תרעה צאני ישראל", וכך הוה: משה נעשה רועם הנאמן של ישראל בכך שהתמסר את עצמו ודאג לכל אחד ואחת מהם, בלי יוצא מן הכלל, להשפיע להם כל צרכיהם, הגשמיים והרוחניים – כך הוא עם ה'אתפשטותא דמשה' שבכל דור ודור, כפי שכתב כ"ק אדמו"ר במכתב ג' תמוז ה'שי"ת: "ועל כל אחד ואחת מאתנו לדעת, היינו להעמיק דעתו ולתקוע מחשבתו בזה, אשר הוא הנשיא והראש, ממנו ועל ידו הם כלל השפעות בגשמיות וברוחניות, ועל ידי ההתקשרות אליו (וכבר הורה במכתביו איך ובמה מתקשרים) קשורים, ומיוחדים בשרש ושרש השרש עד למעלה מעלה".

אי לזאת, ובפרט שאופן ההתקשרות הוא על ידי לימוד תורתו של הנשיא – ראינו לנכון להוציא לאור קובץ זה, בו יתבארו בעזרי"ת כמה ענינים אודות משה רבינו ע"ה – בתקוה שמתוך כל תקל יותר היכולת להבין ולהכיר בענינו של הנשיא הדור; להעמיק דעתנו ולתקוע מחשבתנו בכך אשר (א) "הוא הוא הנשיא והראש", (ב) "ממנו ועל ידו הם כל ההשפעות" ו(ג) "על ידי ההתקשרות אליו קשורים ומיוחדים בשרש כו' עד למעלה מעלה".



תקוותנו שיהי' קובץ זה לתועלת ולנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע, ואנו תפילה שבקרוב ממש נזכה לקיום היעוד "והקיצו ורננו שוכני עפר גו"⁴, ומלכנו נשיאנו בתוכם ובראשם; "ולא יכנף עוד מוריך והיו עיניך רואות את מוריך"⁵ באופן ד"מלך

(1) בראשית רבה פרשה נו, ז.

(2) לשון התקוני זהר (תיקון ס"ט – קיד, א). וראה תניא פרק מב.

(3) שמות רבה פ"ב, ב.

(4) ישעי' כו, יט.

(5) שם לג, יז.

ביפיו תחזינה עיניך⁶, ויוליכנו קוממיות לארצנו הקדושה, וישמיענו נפלאות מתורתו, "תורה חדשה מאתי תצא"⁷ – בביאת משיח צדקנו תיכף ומיד ממש.

המו"ל

מוצש"ק ש"פ שלח, יום הבהיר כ"ח סיון, ה'תש"פ

6 שם לג, יז.

7 שם נא, ד.

מפתח ענינים

פתיחה..... שז

אדם הראשון ומשה רבינו..... שט

אדם הראשון שהכיר במעלת עצמו החשיב את עצמו בכך ולכן נכשל בחטא עץ הדעת; משה רבינו, למרות הכרת מעלותיו הרי הוא נשאר בביטול גמור בידעו שמעלותיו ניתנו לו מלמעלה ובכך אין להתייחס אותן אליו כאילו הוא השיגן בכחות עצמו.

החילוק בין ניצוץ נשמת אדה"ר שבכל אחד ואחת מישראל לניצוץ נשמת משה שבכאו"א מישראל.

האבות הקדושים ומשה רבינו..... שטז

מדריגתו של משה: בחי' החכמה (לעומת האבות שהיו בבחי' המדות) שלכן דוקא לו נתגלה הקב"ה בשם הוי'; פעל חיבור בין מוחין (חכמה) למדות.

ה"שבעה רועים"; מעלת משה בזה.

משה רבינו לעומת שאר הנביאים..... שכג

דרגת נבואתו של משה רבינו היתה הנעלית ביותר – עד שהי' יכול להאציל מרוחו לאחרים מבלי להפסיד מאומה, ולא עוד אלא שהיתה לה גם ה"תוקף" של תורה.

משה רבינו והתורה..... שכט

שייכותו המיוחדת ומסירותו להתורה מצד עצם נשמתו: בחי' החכמה ומדת האמת; לכן כל עניני התורה באים בכחו ועל ידו דוקא.

משה וישראל..... שלג

מסור ונתון לכל אחד ואחת מ"צאן מרעיתו" עד למסירת נפש ממש כדי להשפיע להם בכל המצטרך בגשמיות וברוחניות.

'מלך' ו'נשיא'..... שלט

ב' הענינים ד'מלך' ו'נשיא' היו אצל משה רבינו, ולא זו בלבד אלא שעלו בקנה אחד; להיותו נשיא הדור פעל אחדות בישראל באופן הכי נעלה; החילוק בין 'ראשי בני ישראל' בכלל ל'נשיא הדור' וחידושו.

השפעת משה בעבודת כל אחד לקונושנא

השתתפותו והשפעתו של משה לכל עניני עבודה, מהענינים הכי פשוטים (כמו מעשה בפועל) עד לדברים הכי געלים (כמו גילוי עצם הנשמה ומילוי כוונת 'דירה בתחתונים' במילואה); הצורך לההתקשרות אליו חשוב ונחוץ אצל כל אחד, בלי יוצא מן הכלל.

הערות שוליים שס

ענינו, מעלתו ויחודו של משה רבינו ע"ה

פתיחה

בקשר ללידת משה כתיב "ותרא אותו כי טוב הוא" (שמות ב, ב) ואיתא בגמרא (סוטה יב, א): "אחרים אמרו נולד כשהוא מהול, וחכמים אומרים בשעה שנולד משה נתמלא הבית כולו אור כו". גם בזהר (וארא יא, ב) איתא שרבי חייא אומר "דאתייליד מהול" ואילו "רבי יוסי אומר נהירו דשכינתא דנהיר בי' חמאת דבשעתא דאתייליד אתמליא כל ביתא נהורא כו".

בפירוש האור החמה' להזהר שם מבואר שאין זה מחלוקת במציאות, דלדעת שניהם ב' ענינים אלו היו אצל משה רבינו כשנולד – רק שמדברים אודות ב' ענינים שונים.

ההסברה בזה – על פי המבואר בלקוטי שיחות (חלק ט"ז, שיחה ג' לפרשת שמות – סעיף יו"ד), וזה לשון קדשו:

בנוגע די מעלות ומדרגות פון משה געפינט מען צוויי ענינים: זיין מעלה ושליונות בנוגע לעצמו, ער איז געווען דער "נבחר מכל מין האדם" (הערה 52: פיה"מ להרמב"ם פ' חלק היסוד השביעי), העכער אינגאנצן פאר וועלט, און כל כולו דבוק ומיוחד מיט אלקות. (ב) זיין שלימות אלס "רועה", וואס ער האט ממשיך און משפיע געווען אלע ענינים גשמיים ורוחניים צו אידן, און דורך זיי לכל העולם כולו. [וואס דאס איז פארבונדן, בכלל, מיט א תנועה פון ירידה פון זיין מעמד ומצב געלה וואס איז העכער פון וועלט].

און די ביידע סוגי מעלות זיינען ביי אים געווען בגילוי תיכף משנולד (און ווי דער מדרש (הערה 54: שמו"ר פ"ב, ד) זאגט אויפן פסוק "ומשה הי' רועה" – "הי' מתוקן לכך"), וואס דאס זיינען די צוויי ענינים הנ"ל:

נולד מהול ווייזט אויף זיין אייגענער מעלה ושליונות, ובאופן פון העכער פון וועלט, וואס דאס איז דער ענין פון נולד מהול (ניט כסדר טבע העולם), אז ביי אים לייכט בגלוי דער נפש האלקית ווי ער איז אָן דער ערלה און דעם העלם פון יצר הרע; און דאס וואס "נהירו דשכינתא דנהיר בי' כו' אתמליא כל ביתא", איז די מעלה ושליונות פון זיין השפעה והארה צו אידן (און וועלט).

בביאור מעלותיו של משה רבינו ע"ה בב' הענינים הנ"ל ישנה אריכות גדולה בתורת החסידות ובתורת רבינו. העסק כאן, בעזה"ת, יהי' לבאר ענינו, מעלתו

ויחודו של משה רבינו ע"ה לגבי שאר הצדיקים ונביאים וכו' (בב' הענינים הנ"ל) – ע"פ הענינים המבוארים בלקוטי שיחות¹.

לתועלת הקורא, כדי שיוכל למצוא את אשר יחפוץ – השתדלנו ככל האפשר לחלק את המאמר לפרקים בפני עצמם ובאופן שבכל פרק יתחילו ההערות ומראה מקומות מחדש; אולם מאחר שלסופו של דבר כל הענינים שבמאמר הם חלק מנושא אחד ושייכים זה לזה – ישנם ענינים שהם עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, ויצוינו במשך המאמר לשלימות הענין.

במשך המאמר יתעוררו כמה הערות ('שוה"ג') על ההערות שבפנים המאמר. הערות אלו תהיו נרמזות בסימן כוכב (*) ויופיעו בסוף המאמר.

חשוב להעיר ולהדגיש שסוגיא זו היא גדולה במאד וייתכן שלא הובאו כל הענינים בשלימותם; ומה שכן הובא הוא באחריות העורך בלבד – ושגיאות מי יבין, ותן לחכם ויחכם עוד.



(1) חשוב לציין מכתבו של כ"ק אדמו"ר זי"ע המופיע בהוספות ללקו"ש ח"ו (עמ' 224 ואילך) בו מבואר בפרטיות מדריגת משה (בעיקר) ע"פ הקבלה, עיי"ש.

אדם הראשון ומשה רבינו

מעלת אדם הראשון וגודל חכמתו

א. אדם הראשון נברא במאמר "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" (בראשית א, כו), שלכן נאמר עליו שהי' "יציר כפיו של הקב"ה" (ב"ר פכ"ד, ה. ועוד). צדקותו היתה נעלית ביותר אשר עלי' התבטא הקב"ה "הן אדם הי' כאחד ממנו וגו'"¹ (בראשית ג, כב).

אחד ממעלותיו של אדם הראשון רואים מכך שלאחרי יצירת כל הנבראים הלך ה' אל האדם לראות מה יקרא לו, וכל אשר יקרא לו האדם נפש חי' הוא שמו, ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה וגו'" (בראשית ב, יט-כ) – אשר בקשר לזה איתא במדרש (ב"ר פי"ז, ד): "בשעה שבא הקב"ה לבראת את האדם נמלך במלאכי השרת; אמר להן נעשה אדם, אמרו לו: אדם זה מה טיבו, אמר להן חכמתו מרובה משלכם. הביא לפניהם את הבהמה ואת החי' ואת העוף, אמר להם: זה מה שמו, ולא היו יודעין. העבירן לפני האדם, אמר לו: זה מה שמו, אמר זה שור, זה חמור, זה סוס וזה גמל. ואתה מה שמך, אמר לו אני נאה להקרא אדם, שנבראתי מן האדמה. ואני מה שמי, אמר לו לך נאה לקרות אדני-י, שאתה אדון לכל בריותיך".

ב. בביאור מאמר המדרש הנ"ל כותב כ"ק אדמו"ר מהורי"צ נ"ע (ד"ה אמר ר' יוחנן,

קונטרס חודש תשרי ה'ת"ש (סה"מ קונטרסים ח"ב) קטע הב):

"...ואם נאמר דהשם הוא רק הסכמי לבד ואינו נוגע לעצם עצמותו, כ"א היא הארה חיצונית בשביל הזולת שיקרא אותו בשם זה, וע"י קריאה זו הוא נפנה לקוראיו בשמו – א"כ מפני מה לא ידעו מה"ש לקרוא שמות...ומהו גודל חכמתו של אדה"ר שקרא שמות לכולם, ומפני מה אמר הקב"ה למה"ש חכמתו מרובה משלכם. אלא ודאי דקריאת שם אינו הסכמי לבד, ואדה"ר ידע כל נברא ונברא בשרשו ומקורו ואיזו אותיות המהוים ומחיים אותו, ולזאת היתה חכמת אדה"ר מרובה על חכמת מה"ש, שידע כל נברא פרטי שרשו למעלה והאותיות המהוים ומחיים אותו, וכששאלו הקב"ה זה מה שמו אמר זה שור להיות שידע אשר נברא זה ושרשו הוא מפני שור שבמרכבה, ואויתיות שור מהוים ומחיים אותו. וכן בנברא הארי' – ידע כי שרשו מפני ארי' שבמרכבה, ואויתיות ארי' מהוים ומחיים אותו...וכן הוא בכל פרטי הנבראים; דזו היתה חכמה עצומה, וכדאיתא בשל"ה דאדה"ר ידע סוד סדרי מרכבה העליונה. וזהו מה שאמר הקב"ה למה"ש חכמתו מרובה משלכם, והאות ע"ז – שידע לקרות שמות, דלהיות השם הוא בשרש החיות של הנברא, ואדה"ר ידע שרש כל הנבראים – לכן קרא בשמותם כפי שהם

(1) ואינו בסתירה למה שנכשל אחר כך בחטא עץ הדעת – כדלקמן סעיפים ז-ח.

בשרשם. ובוזה יובן דיוק הלשון מה שאמר הקב"ה למה"ש ולאדה"ר זה מה שמו וזה מה שמו, דלכאור' הרי לשון השאלה הי' צ"ל נברא זה איך צריכים לקרותו וזה איך צריכים לקרותו, ומה היא לשון השאלה זה מה שמו. אלא להיות דכל הנבראים הנה כבר יש להם שם שנקראו בהם אלא שהשמות בלתי ידועים, ושאל הקב"ה זה מה שמו – המה"ש לא הוי ידעין, ואדה"ר, בחכמתו הגדולה, שידע והבין סוד סדרי מרכבה העליונה – קרא בשמות הנבראים בשמותם העצמיים לפי שרשם ומקורם כו".

ג. כלומר²: אף על פי שלכל נברא למטה יש שרש ומקור למעלה שבגללו הוא חי וקיים, מכל מקום, להיות אשר מרוחניות, אפילו על ידי רוב ההשתלשלות, אי אפשר שיתהווה ממנו דבר גשמי – שלכן היתה התהוות העולם בכחו של הקב"ה בעצמו הכל-יכול בדרך יש מאין ואפס המוחלט דוקא (כמו שמבאר בארוכה בשער היחוד והאמונה ובאגה"ק סימן ט) – הרי כתוצאה מכך אין הנבראים מרגישים שרשם ומקורם למעלה באופן גלוי וחושבים ש"מציאותם מעצמותם";

ועל ידי זה ש"ויקרא האדם שמות גו", המורה על ענין הגילוי (ראה תניא ספלו"ז) – הרי הוא המשיך בנבראים וגילה אצלם שרשם ומקורם³, וכתוצאה מכך פעל בהם ביטול לאלקות – כדאיתא בפרקי דרבי אליעזר (פרק י"א) שלאחר יצירת אדם הראשון ראו אותו כל הנבראים ו"נתייארו מלפניו, סבורין שהוא בוראן ובאו להשתחוות לפניו. אמר להם אדם מה באתם להשתחוות...בואו אני ואתם ונלך ונלביש גאות ועוז ונמליך עלינו למי שבראנו...באותה שעה פתח אדם את פיו וענו כל הבריות אחריו והלבישו גאות ועוז והמליכו עליהן ליוצרן ואמרו ה' מלך גאות לבש (לשון הכתוב בתהלים צג, א)"; ובתקוני זהר (תיקון נ"ו – צ, ב): "...ומיני' הוו מזדעזין עלאין ותתאין...עד דהוה אמר איהו בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה' עושנו (לשון הכתוב בתהלים צה, ו)".

זאת אומרת, שאדם הראשון לא הסתפק בכך שהוא בעצמו הי' צדיק ובטל לאלקות, אלא אף פעל ביטול זו בשאר הנבראים, שגם הם יכירו וירגישו איך שכל מציאותם תלוי אך ורק בהקב"ה.

ד. על פי זה יובן ענין מיוחד שמצינו אצל אדם הראשון כאשר הוזכר בספר דברי הימים, כדלהלן.

(2) הבא – ע"פ לקו"ש חט"ו שיחה ג' לפרשת בראשית; חל"ה שיחה א' לפרשת בראשית.
 (3) בלקו"ש חל"ה שם (סוף סעיף ה) מוסיף: "ובעומק יותר יש לומר: החיות המתלבשת בכל נברא הוא חיות מצומצם...אבל, ע"י שאדה"ר קרא להם שמות, הרי קרא והמשיך וגילה בכל נברא גם מקור ושרש של שמו...למעלה מכפי שיורד ומתצמצם להוות נבראים פרטים אלה", עיי"ש בארוכה (בפרט שגם מבאר יותר פרטים בענין זה, דאכהמ"ל בזה).

אדם ב'אל"ף רבתי'

באותיות התנ"ך ישנם ג' סוגים: [א] האותיות הרגילות (ע"ד הקבלה נקראות בשם "אתון בינוני"), [ב] "אתון ברבין" (אותיות המופיעות גדולות יותר מכפף הרגיל), [ג] "אתון זעירין" (אותיות המופיעות קטנות יותר מכפף הרגיל).

החילוק בין ה"אתון ברבין" לה"אתון זעירין" בפשטות הוא, שכאשר התורה מדברת על אדם או ענין חשוב ורוצה להראות ולהדגיש גדלותו וחשיבותו (כיו"ב) – משתמשת ב"אות רבתי". לעומת זאת, כאשר משתמשת ב"אות זעירא" הרי זה מורה על אי-חשיבותו של האדם או ענין המדובר.

ספר דברי הימים מתחיל עם אדם הראשון, בו מופיע שמו ב'אל"ף רבתי' – ואכן מוסבר במפרשים שם (ובוהר ח"א רלט, א. ח"ג ש, א) שהוא רמז לגדולתו וחכמתו המרובה; ובפנימיות העינים: מבואר בלקוטי תורה (ר"פ ויקרא) שה'אל"ף רבתי' הכתובה אצל אדם הראשון היא "בחינת אדם הראשון כמו שהי' לפני החטא במדריגה גבוה מאד נעלה", שלכן הי' יכול לקבל השפעות רוחניות מ"בחינת הכתר כמו שהוא במהותו ועצמותו" – לעומת משה רבינו, שאצלו כתוב (בריש פרשת ויקרא) "ויקרא אל משה" ב'אל"ף זעירא', שהרי עליו נאמר "ולא יכול משה לבא גו' כי שכן עליו הענן" (שמות מ, לה) המורה על ירידת השפע "ממקום עליון ונורא מאד" (דרגת הכתר, אך) "על ידי הצמצום".

ה. אמנם בשיחת יום שביעי של פסח ה'ת"ש (ספר השיחות קי"ז ת"ש עמ' 69-68) מספר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע, שבהיות אדמו"ר הצ"צ ילד שאל את אדמו"ר הזקן מדוע נכתבה תיבת "ויקרא" ב'אל"ף זעירא' – וכך ענה לו אדה"ז (בלשון השיחה):

אדם הראשון איז געווען יציר כפיו של הקב"ה, און הקב"ה איז מעיד עליו אז חכמתו מרובה מחכמת מלאכי השרת. ער – אדם הראשון – האט געוואוסט מעלת עצמו און האט זיך מיט דעם בא זיך אליין איבערגענומען איז ער דורכגעפאלן אין חטא עיף הדעת. משה רבינו...האט אויך געוואוסט מעלת עצמו, איז ניט נאר וואס משה רבינו האט זיך ניט איבערגענומען בא זיך אליין מיט דעם, אדרבה, דאס האט אים געמאכט א לב נשבר ונדכה וואס ער איז געווען שפל בעיני עצמו, טראכטנדיק, אז אן אנדער איד...וואלט געהאט אזא הויך גרויסע נשמה, און אזעלכע זכות אבות ווי ער האט, וואלט יענער זיכער געווען בעסער ווי ער איז. און דאס איז וואס הקב"ה זאגט אין תורה (כמדבר יב, ג) והאיש משה עניו מכל האדם אשר על פני האדמה. פון יעדן אדם וואס איז געווען, ווי קליין און פשוט אין דעת ער איז ניט געווען, האט זיך משה רבינו מיט אים פארמאסטן אז יענער וואלט געהאט זיינע

געשיינקטע – ניט פארדינטע ביגיעת עצמו – מעלות הנשמה וזכות אבות, וואלט
ענער זיכער זיין בעסער ווי עם⁴.

אין די תמונות האותיות וואס הקב"ה האט געגעבן בסיני איז פאראן דרייער-
ליי אותיות אתון ברבין אתון בינונין און אתון זעירין, די תורה איז געשריבן אין
אתון בינונין. די כוונה איז אז דער אדם באדארף זיין א בינוני און דורך תורה קומט
מען צו מדריגת בינוני, אדם הראשון וואס דורך הכרת מעלת עצמו איז דורכגעפאלן
בחטא עה"ד שטייט מיט א אלף רבתי, משה רבינו וואס דורך דער עבודה פון הכרת
שפלות עצמו איז ער צוגעקומען צו דער העכסטער דרגא פון ענוה שטייט ויקרא
מיט א אלף זעירא.

היוצא מפירושו של אדה"ז שה'אל"ף רבתי' הכתובה אצל אדם הראשון לא באה
לתאר גדולת מעלתו, חשיבותו וחכמתו – ואדרבה, היתרון הוא במשה שעליו
כותבת התורה "ויקרא" ב'אל"ף זעירא'; וצריך להבין [בנוסף לכך שהוא היפך
המובן בפשטות, ביאורם של המפרשים הנ"ל ואדה"ז בעצמו בלקו"ת – מ"מ, אפי'
את"ל הכי], הרי זה היפך הכלל אשר אפילו בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב
(בבא בתרא קכג, א. ועוד)!

על כן צריכים לומר שבפירושו רצה אדה"ז ללמד את הצ"צ הוראה מיוחדת
מעניין זה (שלכן אין זה היפך הכלל הנ"ל, מכיון שלצורך הכרת (הוראה מיוחדת
וכיו"ב) מדברת התורה באופן ברור יותר⁵).

מעלת משה רבינו לגבי אדם הראשון: (א) ענוותנותו; וכתוצאה מכך (ב) תיקון חטא עץ הדעת

1. הביאור בזה⁶:

ידוע הפתגם (לקוטי דיבורים ח"ד תקפא, א. וראה היום יום לכ"ו מר-חשון) שכשם שהאדם צריך
לדעת חסרונותיו כך צריך האדם לדעת גם את מעלותיו, היינו ש"הכרת מעלת
עצמו" אינה הנהגה בלתי נכונה או ראוי' ע"פ התורה. אדרבה, הרי התורה (תורת
אמת) מתייחסת לאדם הראשון, שהכיר במעלת עצמו, ב'אל"ף רבתי'. מכך מובן
שכוונת אדה"ז לא היתה לשלול הנהגתו של אדם הראשון, אלא להדגיש, שביחד
עם "הכרת מעלת עצמו" צריכה להיות אצל כל אדם גם "הכרת שפלות עצמו",

4 בלקו"ש ח"ג שיחה ב' לפרשת בהעלותך מבאר שעניויות כזאת, להיותה על פי חשבון וטעם
– הרי היא עניויות שבבחי' הבינה. אולם יש גם כן ענוה "שבבחי' הכתר", שהו"ע הענוה בעצם
(בדוגמת ענוותנותו של הקב"ה (ראה מגילה לא, א), דאצלו ית' לא שייך ח"ו שום ענין החשבון);
ומזה שמשה רבינו הי' עניו גם בנוגע לנבואתו – נמצא שמשה רבינו הי' עניו בעצם, עיי"ש.

ליתר פרטים ע"ד נבואתו של משה (וענוותנותו) – ראה לקמן סעיף יז (והערה 2) שם.

5 עיין עד"ז בלקו"ש ח"י שיחה ב' לפרשת נח. ועוד.

6 הבא – ע"פ לקו"ש ח"י שיחה א' לפרשת ויקרא.

בשומו אל לבו שכחותיו ומעלותיו ניתנו לו מלמעלה ואינן מתייחסות אליו – דלולי זאת יכולה ההכרה במעלת עצמו לגרום לו ירידה ונפילה ח"ו – כמו שהי' אצל אדם הראשון, שלמרות היותו צדיק ו"יציר כפיו של הקב"ה" הרי ההכרה במעלת עצמו גרמה לכישלון בחטא עץ הדעת.

מעלת משה רבינו מתבטאת בכך שההכרה במעלת עצמו לא השפיעה עליו שום דבר ולא החזיק טובה לעצמו כלל, אלא נשאר שפל בעיני עצמו (עד שנעשה לב נשבר ונדכה) בידעו שאין לו להחזיק במעלותיו (מצד עבודתו ויגיעתו כיו"ב) כי ניתנו לו מלמעלה במתנה; ולא זו בלבד שהי' שפל בעיני עצמו אלא גם הכיר ב"מעלת" זולתו – בחשבו שבאם לאדם אחר היו מעלותיו אלו – ודאי שהי' טוב יותר ממנו.

מטעם זה איתא בגמרא (שבת קמ"ה, ס"ב – קמ"ו, ר"ע) "שבשעה שבה נחש על חוה הטילה בה זוהמא; ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן כו", כי דוקא משה – שביחד עם הכרת מעלת עצמו הרי הכיר גם בשפלות עצמו – "קיבל תורה מסיני" (ל' המשנה ריש פרקי אבות. עוד בענין זה – ראה לקמן סעיפים כג-כה) והי' יכול לפעול פסיקת הזהומא שעל ידי חטא עץ הדעת⁸.



ניצוץ נשמת אדם הראשון בכאו"א מישראל

ז. והנה מכיון שאדם הראשון הי' "יציר כפיו של הקב"ה" מובן שבעצם לא הי' לו שום שייכות לעניני חטא ורע; ואף על פי שלפועל נכשל בחטא עץ הדעת – הרי, מכיון שמעשה ידי הקב"ה נצחיים הם – צריכים לומר שענין זה הוא נצחי ושנשאר בו (בהעלם עכ"פ) גם לאחר החטא.

[ענין זה גם מרומז לכאורה בדברי אדה"ז לאדה"צ הנ"ל, שהרי, באם ה'אל"ף רבתי' הכתובה אצל אדם הראשון מורה על "בחי' אדם הראשון כמו שהי' לפני

(7) להעיר מלקו"ש ח"א פרשת בהר שגם מצד התורה עצמה, מכיון שפועלת ענין חיבור ההפכים (מעלה ומטה) – לכן: [א] ניתנה בהר סיני ("דמכיך מכל טוריא"); וגם [ב] בכדי להיות כלי ראוי לקבלת התורה בכדי להיות כלי להתורה יש צורך בב' תנאים: (א) תוקף והגבהה...לא להתבייש מפני בני אדם המלעיגים...ניט נתפעל ווערן פון קיינעם אין דער וועלט און האבן אין זיך די ריכטיקע שטארקייט אויף לערנען תורה און מקיים זיין מצוות. (ב) ביטול וענוה, ווארום אויף גאוה שטייט דאך, אין אני והוא יכולים לדור. א כלי צו תורה ומצות – איז ביטול דוקא כו"; ועל פי זה מבאר שם מה ש"משה קיבל תורה מסיני" – מכיון שאצלו היו ב' ענינים אלו: מצד אחד הכיר במעלת עצמו אבל מצד שני נשאר בביטול, ככפנים – עיי"ש.

(8) עיין בלקו"ש ח"ז שם הערה 55 שמבאר לפ"ז הטעם לכך שענותותו של משה נרמזת דוקא באל"ף של "ויקרא".

החטא" (כנ"ל מלקו"ת) – הו"ל לאדה"ז לומר את הדברים בסדר הפוך: "אדם הראשון וואס ביי אים שטייט אדם מיט אן אל"ף רבתי איז דורך הכרת מעלת עצמו דורכגעפאלן (לאחמ"ט) בחטא עץ הדעת!"

אלא שבכך הוא רומז שגם לאחר שנכשל בחטא עץ הדעת הרי כתוב שמו ב'אל"ף רבתי' המורה על "בחי' אדם הראשון כמו שהי' לפני החטא".]

עוד זאת: נצחיות ענינו של אדם הראשון איננה מבתטאת רק בכך שנשארה (עכ"פ בהעלם) בו עצמו גם לאחר החטא, אלא בנוסף לכך הרי היא קיימת אצל כאו"א מישראל עד סוף כל הדורות. החילוק הוא רק בכך שאצל אדם הראשון הי' ענין זה קיים גם בגופו (להיותו יציר כפיו של הקב"ה), ואילו אצל כל ישראל קיים הדבר בנשמתם, כדלהלן.

ח. על הפסוק "ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם אני אלקיכם נאום ה' גו'" (יחזקאל לד, לא) איתא בגמרא (יבמות סא, רע"א) "אתם קרויין אדם ואין העובדי כוכבים קרויין אדם" – שדוקא בני ישראל נקראים על שמו של אדם הראשון. דאע"פ שממנו יצא כל מין האנושי – מכל מקום, בני ישראל מיוחדים בכך שרק הם נקראו על שמו, להיותם עיקר צאצאיו.⁹

מפני זה מבואר בכמה מקומות (ראה לקו"ת נצבים מז, ב. ועוד) "שאדם הראשון הי' כלול מכל נש"י, לכן כל נשמה וניצוץ מישראל יש בו חלק מנשמת אדה"ר, שלכן נאמר אדם אתם כו". יתירה מזו: בכתבי האריז"ל¹⁰ מבואר ש"כשברא הקב"ה את אדה"ר – כל הנשמות שנכללו בו לא היו אלא נשמות ישראל, ואם לא הי' חוטא לא היו האומות יוצאין לעולם".

זאת אומרת אם כן, שמצד ניצוץ נשמת אדם הראשון שבכאו"א מישראל הרי נמצא בכל א' מהם מעין בחי' אדם הראשון שמלפני החטא¹¹ – וזהו הטעם לכך

9) להעיר מלקו"ש חט"ו שיחה א' לפרשת חיי שרה (סעיף ה): "די מערת המכפלה איז געווען, מקום קבורתם פון אדם וחווה, וואס פון זיי שטאמט דער גאנצער מין אנושי. לפי"ז האט די מערת המכפלה לכאורה ניט געדארפט האבן א שייכות נאר ובודקא צו אידן; און דאך זעט מען, אז אברהם האט זיך משתדל געווען און עס אפגעקויפט לקוברת שרה, און דארט געפינען זיך די ג' אבות און אמהות, דאס געהערט בלויז צו אידן. דאס גופא איז א באווייז אז אידן זיינען אויך דער עיקר פון אדם וחווה – און אלע אנדערע אומות האבן קיין ערך ניט לגבי זיי".

10) נסמן בלקו"ש ח"ז שם הערה 46.

11) בלקו"ש שם (סעיף ז) מוסיף (בסוגריים): "...אויך דאס וואס "חכמתו מרובה מחכמת מלאכי השרת" – און דערפאר האט ער געקענט אנרופן "שמות" צו אלע נבראים לויט דער "נפש חי" פון יעדן נברא – איז דא דוגמתו בא יעדן אידן. ווי עס שטייט אין ספרים, אז די נעמען וואס עלטערן גיבן זייערע קינדער איז עס מיט (מעין) רוח הקודש: מלמעלה גיט מען זיי דעם רעיון צו אנרופן דעם נאמען וואס איז מתאים צו דער "נפש חי" פון דעם קינד, עיי"ש".

שלנשמה אין שום שייכות לחטא (כדאיתא בזהר (על הפסוק (ויקרא ה, א) "נפש כי תחטא" "אורייתא וקוב"ה תווהין עלי' ואמרי נפש כי תחטא (בתמי"); וגם כאשר יהודי נכשל, ח"ו, בחטא – הרי "גם בשעת החטא היתה באמנה אתו" (תניא ספכ"ד).

מפני מעלה זו יכולה להיות אצל כל יהודי "הכרת מעלת עצמו" – כי מציאותו של צדיק איננה "אייגענע" ח"ו, אלא הוה מציאות של קדושה – אשר אלי' אין לטומאה שום כח אחיזה.

ניצוץ נשמת משה רבינו בכאו"א מישראל; מעלתה גבי ניצוצו של אדה"ר

ט. אמנם, כנ"ל – ביחד עם הכרת מעלת עצמו צריכה להיות גם הכרת שפלות עצמו ולהזהר שבהכרת מעלותיו לא תתערב הרגשת ישות וגאווה, דלולי זאת יכולה הכרה זו לגרום, ח"ו, ירידה ונפילה; ולזאת אין מספיק בהכרה רגילה של שפלות עצמו, אלא יש צורך בקצה ההפכי: ענוה מוחלטת – בידעו שכל מעלותיו הנפלאות הן מתנה ולכן ייתכן שבאם לאדם אחר היו מעלות אלו הי' הוא יותר טוב ממנו.

ענין זה למדים ממשה רבינו, והוא ענין השייך לכל אחד ואחת מישראל – להיות אשר גם על משה רבינו נאמר ש"כל נפש ונפש מישראל יש בה מבחי' משרע"ה" (לשון אדה"ו בתניא פמ"ב);

אשר באמצעות התבטלות זו – זוכה כל א' לגדולה אמיתית, כמאמר (זהר ח"א קכא, ב) "מאן דאיהו זעיר איהו רב" ול"ויקרא אל משה – קריאה של חיבה" (פרש"י עה"פ) לדרגת משה שבנשמתו.



האבות הקדושים ומשה רבינו

החילוק שבין משה והאבות: מעלתו בזה

יו"ד. אמרו רז"ל (ב"ר פמ"ז, ד. ועוד) "האבות הן הן המרכבה". פירוש, "שכל אבריהם כולם היו קדושים ומובדלים מענייני עוה"ז ולא נעשו מרכבה רק לרצון העליון לבדו כל ימיהם" (לשון אדה"ז בתניא פכ"ג) – דכמו שהמרכבה בטל לגמרי לגבי הרוכב (שכל מהותה הוא ביצוע רצון הרוכב, והולך אחריו ממילא) כמו"כ האבות היו בטלים לאלקות באופן שלא הרגישו את עצמם כמציאות, והיו בטלים לגמרי לרצון העליון לבדו כל ימיהם".

אעפ"כ, מצינו לעומתם דבר מיוחד אצל משה רבינו, דהאבות, למרות גודל ביטולם ודביקותם לאלקות – נתגלה להם רק בחי' האלקות השייך לעולמות, ואילו למשה נתגלה גם בחי' האלקות שלמעלה משייכות לעולמות – כמו שכתוב בריש פרשת וארא (שמות ו, ב-ג): "וידבר אלקים אל משה גו' אני הוי'", ואף ש"וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב", הרי הגילוי להם הי' "בא-ל-ש-די", אך "שמי הוי' לא נודעתי להם".

יא. גילוי זה¹ של שם הוי' למשה רבינו בא במענה לטענתו בסוף פרשת שמות (ה, כב-כג) "למה הרעותה לעם הזה גו'". עומק טענתו היתה דמיון ששליחות זו היתה שליחותו של הקב"ה "בכבודו ובעצמו", שהוא רק טוב וחסד; בענין גלות מצרים, גאולה שכולה טוב (ראה תורה אור פרשת וארא); ע"י שליח – משה רבינו, שעליו נאמר "ותרא אותו כי טוב הוא" (שמות ב, ב) – הרי שהן השליחות, הן השליח ומכ"ש המשלח הם טוב גמור – וא"כ איך הי' יכול לצאת מזה ענין של "הרעותה".

על זה ענה הקב"ה "אני הוי', וארא אל אברהם וגו' ושמי הוי' לא נודעתי להם", ופרש"י "אמר לו הקב"ה חבל על דאבדין ולא משתכחין. יש לי להתאונן על מיתת האבות", שהם – למרות עברם נסיונות רבים – לא הרהרו אחר מדותיו של הקב"ה לעומת משה רבינו.

אבל צריך להבין: מדוע אמנם טען משה כנ"ל? הרי משה רבינו הי' במדרגה נעלית יותר מהאבות, שהרי הי' השביעי מאברהם אבינו ואמרו רז"ל (ויקרא פכ"ט, יא) "כל השביעין חביבין" (שהשביעי הוא חביב במיוחד כיון שמדריגתו היא למעלה מהששה שקדמו לו); ומכיון שהאבות לא הרהרו אחר מדותיו של הקב"ה – איך ייתכן שדוקא משה רבינו שאל "למה הרעותה"?

(1) הבא – ע"פ לקו"ש ח"ג פרשת וארא.

יב. בכמה מקומות מבואר שמשה רבינו הי' (בעיקר) בבחי' החכמה, והאבות היו (בעיקר) בבחי' המדות. החילוק שביניהם, דחכמה הוא ענין השכל וטבע השכל הוא לרצות להבין הכל, ובמילא, כאשר בא ענין שאין לו שום טעם בשכל הרי זה מפריע לו. כמו כן בעניננו: משה רבינו, שהי' בבחי' החכמה – לא הי' יכול להמשיך בעבודתו (הוצאת בני ישראל ממצרים) מכיון שהפריע לו העובדה שהמצב החמיר אצל בני ישראל; משא"כ האבות שהיו בבחי' המדות – ששרש המדות נעלה יותר משרש החכמה (ראה אור התורה פרשת וארא עמ' קלג) – לא הרהרו אחר מדותיו של הקב"ה, דאצלם האירה ה"בחינה שלמעלה מהשכל ודעת" (ל' האוה"ת שם).

כלומר: אמנם במדריגה הי' משה רבינו נעלה יותר מהאבות; אבל מטעם זה גופא – דוקא הוא הרהר אחר מדותיו של הקב"ה ושאל "למה הרעותה לעם הזה".

אך² עדיין אין הענין מבואר כל צרכו, שהרי, אף אם מעלת משה היתה בענין החכמה ולא בענין הביטול (שלמעלה מהשכל) – בכל זאת אי אפשר לומר בשום אופן שאצל משה רבינו הי' חסר ח"ו בשלימות הביטול שלו אשר משום כך הרהר אחר מדותיו של הקב"ה. אדרבה: לפי הנ"ל שלהאבות נתגלה רק בחי' האלקות השייך לעולמות ולמשה נתגלה (גם) בחי' שלמעלה מ(שייכות ל)עולמות – הי' צריך להיות להיפך, דמהחילוקים שבין ב' אופני גילוי הנ"ל כפי שבא לידי ביטוי בעבודת האדם הוא שאור השייך לעולמות (מכיון שמציאות הנבראים תופסים מקום לגבי' הרי היא) מעוררת העבודה שמצד האהבה, הקשורה עם מציאותו של האדם (מדתו והרגשתו של האדם כלפי האדם או ענין האהוב); והגילוי שלמעלה מעולמות מעורר את הביטול ומסירת נפש שלמעלה מהשכל – ואם כן דוקא אצל משה הי' צריך להיות ביטול גמור!

יג. ההסברה:

מזה שהקב"ה בחר במשה רבינו דוקא להוציא את ישראל ממצרים מוכח ששליחות זו היתה קשורה במיוחד למהותו של משה: בחי' החכמה. כלומר, רצונו של הקב"ה היתה שהגאולה תתבצע בהתאם לסדר של חכמה ושכל דקדושה; וכיון שכן הי' נדרש ההבנה בשכל דקדושה לגבי כל הפרטים והאמצעים לקיום השליחות. נמצא לפ"ז דמה ששאל משה "למה הרעותה גו'" לא הי' ח"ו מצד איזה חסרון (אי-ביטול לאלקות וכיו"ב) אלא אדרבה, הי' זה חלק ממילוי תפקידו ושליחותו בגאולת ישראל.

[אך למרות זאת אמר לו הקב"ה "חבל על דאבדין כו' ואתה אמרת למה הרעותה", דהן אמת שליציאת מצרים הי' נדרש ענין החכמה, אך מ"מ, מכיון

(2) הבא – ע"פ לקו"ש ח"ו שיחת כ"ד טבת, סעיפים ד-ו.

שתכלית יציאת מצרים היתה שיגיעו בני ישראל למתן תורה (כמ"ש (שמות יג, ב) "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה" (וראה פרש"י שם)) ומהענינים שנתחדשו במתן תורה הוא (כדאיתא במדרש (שמו"ד פ"ב, ג) חיבור העליונים ותחתונים – ה' נדרש גם ביצי"מ, כהכנה לזה, ענין חיבור העליונים ותחתונים³; ובנדו"ד, שבחכמתו של משה יאיר ויתקבל הענין שלמעלה מהשכל⁴,

3 יש להעיר שגם אצל אברהם אבינו מצינו ענין ההכנה למתן תורה (ראה עבודה זרה (ט, א) שבימיו התחילה התקופה ד"שני אלפים תורה") – אבל לא כמו שהי' צ"ל אצל משה. בקשר לזה הובא בלקו"ש החילוק שבין אברהם אבינו למשה רבינו בעסקם בעבודת הבירורים, ולשלימות הענין נביאו בקצרה – בהקדים תורת הבעש"ט הידוע (הובא בהיום יום לכ"ח שבט, עיי"ש) עה"פ "כי תראה חמור שונאך וגו'" (שמות כג, ה) ש"חמור" הוא מלשון "חומריות" אשר ענינו בעבודה: בירור וזיכוך גשמיות וחומריות העולם. והנה ענין זה מצינו אצל אברהם אבינו (כמ"ש (בראשית כב, ג) "ויחבוש את חמורו"), אצל משה רבינו (כמ"ש (שמות ד, כ) "וירכיבם על החמור) ואצל מלך המשיח (שעליו כתיב (זכרי' ט, ט) "עני הוא ורוכב על החמור") – והחילוק ביניהם בולט, דבאברהם נאמר רק שהשתמש בחמור עבור העצים והמאכלת לצורך העקידה, במשה נאמר שהשתמש בחמור בשביל אשתו ובניו (שאמנם הם חלק ממנו, כמארז"ל (ברכות כד, א) "אשתו כגופו דמיא" ו"ברא כרעא דאבוה" (עירובין ע, רע"ב. ועוד), אבל לא הוא עצמו) ואילו במלך המשיח נאמר שהוא עצמו ישתמש בו.

הביאור בזה בפנימיות הענינים (עיי' לקו"ש ח"א פרשת וישלח): בימי ההכנה למ"ת (עבודת אברהם אבינו) – בעוד טרם ביטול גזירת "העליונים לא ירדו לתחתונים והתחתונים לא יעלו לעליונים" – לא ה' אפשר עדיין לפעול בירור ועלי' בהדברים הגשמיים עצמם, אבל אפשר ה' לפעול בדברים המסייעים (עצים, מאכלת וכיוצא) שעל ידי העבודה בהם יהיו הם באותו זמן מסייעים לקדושה; אבל בשעת מ"ת (בימי משה רבינו) [ואע"פ שהרכיבה על החמור הנאמר אצלו ה' בשעת הליכתו ממדן למצרים (קודם מ"ת), מ"מ הרי ה' בקשר ליציאת מצרים שתכלית: מ"ת, כנ"ל בפנים]] – ה' באפשר לפעול גם על האדם עצמו, שלכן ה' יכול להשתמש בחמור עבור אשתו ובניו; אך אעפ"כ הוא בעצמו לא רכב על החמור, דענין זה נאמר רק גבי מלך המשיח, שאז דוקא יהי' שלימות בירור העולם ויהי' באפשר שהאדם עצמו (לא רק חלק הטפל והתחתון) יהיו מבוררים ומזוככים.

בסגנון אחר (עיי' בארוכה בלקו"ש חל"א שיחה ג' לפרשת שמות, סעיף ז ואילך): פעולתו של אדם בבירור וזיכוך חומריות העולם (המונע המשכת והשראת הקדושה) ייתכנו בכללות ב' אופנים: (א) הכנעתו, שבירתו וביטולו – שמתוך כך מתאפשר המשכת גילוי אלקות בעולם. (ב) בירורו וזיכוכו עד שמתהפך ונעשה כלי לגילוי אור הקדושה; אך באופן הב' גופא ב' אופנים: [א] שהזיכוך הוא מצד האור (עיי' בלקו"ש ח"ט שיחה ג' לפרשת ואתחנן הערות 43 481 שמביא לזה משל מאור הנר המתהפכת גשמיות הפתילה, שמן וכו' לאש ואור, אבל הפיכתם הוא על ידי ומצד כח האש) – כמו שנפעל בשעת מ"ת, [ב] שהזיכוך הוא עד כדי כך שהגשמיות עצמה מתקדשת – שזה יהי' לעתיד לבא. זהו עומק החילוק שבין ג' ה"חמורים" דאברהם, משה ומלך המשיח (בלשונו הק' שם): "בזמנו של אברהם כש"עדיין לא נתברר ונודרך חומריות העולם", לא ה' עדיין קשר בין אברהם עצמו (ויצחק) עם ה"חמור"; אצל משה רבינו, כשכבר "נודרך" . העולם וגשמיותו וחומריותו" באופן שהי' יכול להיות כלי לאור הקדושה, הרכיב את אשתו ובניו על החמור, אבל כיון שחומריות העולם מצד עצמה עדיין לא נתקדשה (ופעולת הזיכוך היא רק בכך שנעשה כלי לאור הקדושה שמאיר מלמעלה) לכן עדיין לא ה' "קשר" בין ה"חמור" למשה עצמו"; "ודוקא

אשר כתוצאה מכך לא הי' מהרהר אחר מדותיו של הקב"ה – שזהו"ע "ויאמר אליו אני הוי", כמו שמפרש בתורה אור (נו, ד) שהקב"ה דרש ממושה רבינו שדרגת "אני הוי" שלמעלה מהשכל הי' מושג בשכל.

לפועל הגיע משה לדרגת הביטול הנ"ל⁵, כי בכדי להוציא את ישראל ממצרים הי' צריך לבטל ולהכניע את פרעה – אותיות "הערף", מיצר הגרון – המפסיק בין השגת השכל והתפעלות המדות, כמרומו בפסוקים שלפני מכת דם כאשר אמר הקב"ה למשה "כבד לב פרעה מאן לשלח את העם" (שמות ו, יד) ואיתא במדרש (שמו"ד פ"ט, ח) "מה הכבד כועס, אף לבו של זה כועס" – במלים אחרות: עקשות הלב – דאף כאשר השכל מחייב כך וכך הרי הלב מתעקש ומונע א"ע מלהתפעל מזה. והנה ביטול והכניעת קליפה זו היא רק על ידי אותה המדה כמו שהיא בקדושה (שהרי "זה לעומת זה עשה האלקים" (לשון הפסוק בקהלת ז, יד) שהו"ע הקבלת עול הבאה מעצם הנשמה – שאצל משה, מצד היותו בבחי' "ונחנו מ"ה (לשון הפסוק בשבות טז, ז-ח. ועוד), האייר בגילוי – לכן דוקא בכחו ויכלתו הי'⁶ לבטל⁷ את פרעה ולהוציא את ישראל ממצרים.]

לעתיד לבא, כאשר חומריות העולם עצמה תגלה אור הקדושה, "עתיד מלך המשיח להגלות עליו" כו".

4) אין ביניהם סתירה – כמבואר בלקו"ש ח"ח שיחה א' לפרשת חוקת (סעיף יוד). ולהעיר מלקו"ש ח"ו שיחה א' לפרשת יתרו (סעיפים ו-ז) שגם בשכל גופא ישנה תנועת הביטול.

5) הבא – ע"פ לקו"ש חל"א שיחה ב' לפרשת וארא (סעיף ה ואילך).

6) באופן אחר (ע"פ לקו"ש חט"ז שיחה ג' לפרשת וארא, סעיף ח ואילך. עיי"ש): כאשר הקליפות הם בתקפם אזי רק הקב"ה יכול להתגבר עליהם, והכח הזה ניתן למשה רבינו – להיותו הנשיא הדור שהוא ה"ממוצע" שבין הקב"ה וישראל (ועמד בביטול גמור, בבחי' "ערל שפתים"); ולכן דוקא משה הי' צריך לדבר לפרעה תחילה (ורק אח"כ הי' אהרן מתרגם את דבריו כו'), כי דוקא הוא הי' יכול לשבור את קליפתו.

7) בדוגמא לזה מבואר בנוגע לעמלק (ראה לקו"ש חכ"א פרשת זכור. ועוד), כמו שארו"ל שהי' "יודע את ריבונו ומכוין למרוד בו" (נסמן בהערה 38 שם. ולהעיר גם מהמבואר בחסידות עה"פ (דברים כה, יח; בנוגע לעמלק) "אשר קרץ בדרך" שהוא מל' קרירות), היינו שההבנה והשגה ("יודע") לא הגיע למדות שבלב או למעשה בפועל (שלכן הי' זה התנגדות נגד שם ו"ה דשם הוי' דוקא, ולא שם י"ה, עיי"ש) – ועיין בלקו"ש חכ"ו שיחת פרשת זכור-פורים (בסופו) שמלחמת עמלק "איז געווען פארבונדן מיט כחו של משה, מ'האט געדארפט האבן אנשי משה", ואשר גם בשעת המלחמה גופא הרי כתיב (שמות יז, יא) "והי' כאשר ירים משה את ידו וגבר ישראל גו" (ראה ער"ז גם בלקו"ש ח"ט שיחה א' לפרשת דברים, סעיף יוד).

אבל ראה עוד ביאור על זה לקמן סעיף כד הערה 8.

[ומה שמשה עצמו לא השתתף במלחמת עמלק – עיין בלקו"ש חכ"א שיחה ג' לפרשת

בשלח.]

מאמר המוסגר: ביאור לפי זה החילוק שבין משה רבינו לשלמה המלך

יד. (בזה יתבאר גם החילוק שבין משה רבינו לשלמה המלך, ששלמה, ה"חכם מכל אדם" (מלכים א' ה, יא) – לא הי' יכול להשיג טעם מצות פרה אדומה (אף שהשיג שאר מצוות התורה, אפי' אותן שהן בגדר 'חוקים'), ואילו למשה רבינו נתגלה טעם מצוה זו⁸:

הטעם ששלמה המלך לא הי' יכול להשיגה הוא מפני שטעם מצוה זו היא בעצם מופלא מענין השכל ולמעלה מגדר הנבונים, וכדמוכח גם מזה שמשם רבינו, ה"נבחר מכל מין האדם" (כנ"ל ב"פתיחה") לא הי' משיג את טעם המצוה לולי זאת שאמר לו הקב"ה (הכל-יכול) "לך אני מגלה טעם פרה" (במדב"ר פי"ט, ו) – להיותו בבחי' החכמה, שמצד הביטול דבחי' החכמה שורה בה א"ס ב"ה (ראה תניא פל"ה בהגהה"ה. ועוד).



החילוק שבין משה להאבות באופן השפעתם לישראל; מעלתו בזה

טו. איתא בגמרא (ברכות טז, ב) "אין קורין אבות אלא לשלשה", ומבואר בתורה אור (ר"פ וארא) הטעם לזה: "שהם שרש ומקור נשמות ישראל", "שבחי' האבות היא ירושה לבניהם אחריהם בכל דור ודור" – "דשאר בחינות ומעלות הצדיקים... יש לך אדם שאין בו כלל בחי' ומדריגות אלו, משא"כ בחי' האבות צריך להיות בכל אדם כו"¹⁰, כי בחי' האבות נמצא "בכל זמן ובכל אדם"; שלכן כל אחד אומר בתפילתו "אלקי אברהם, אלקי יצחק ואלקי יעקב", מכיון שכל אחד מהאבות נותן לנו כח מאופן עבודתו.

והנה¹¹ מבואר בתניא (פמ"ב) "כי כל נפש ונפש מבית ישראל יש בה מבחי' משרע"ה כי הוא משבעה רועים הממשיכים חיות ואלקות לכללות נשמות ישראל – שלכן נקראים בשם רועים ומשה רבינו הוא כללות כולם ונקרא רעיא מהימנא,

(8) עיין לקו"ש חח"י שיחה א' לפרשת חוקת בארוכה. וראה לקמן סעיף כה והערה 11.
 (9) כמו השבטים, כמבואר שם – אבל להעיר מלקו"ש חט"ו שיחה ג' לפרשת מקץ: "דער פשט דערפון: ניט יעדער איד מוז האבן אין זיך די אלע בחינות און ענינים מיוחדים, וואס דערמיט האט זיך איין שבט אויסגעטיילט פון די אנדערע; אבער די ענינים כלליים, וואס זיינען געווען ביי אלע שבטים (אלס בנים פון די אבות), מוזן זיין ביי יעדן אידן" (כמו שממשיך שם ללמוד הוראה מכך שאמרו "חולין הוא לנו" (בראשית מד, ז) ופרש"י: "לשון גנאי" – שיהודי צריך לדעת "אז כל ענינו ומהותו איז קדושה – ער מיט "חולין" (גשמיות) זיינען באזונדערע וועלטן, ביז אז דאס האבן צו טאן מיט גשמיות אלס "חולין" איז פאר אים א "גנאי" – עס דארף ביי אים זיין אינגאנצן אפגעפרעגט").

(10) ראה לקו"ש ח"א פרשת תולדות. ועוד.

(11) הבא – ע"פ לקו"ש חט"ו שיחה א' לפרשת וארא.

דהיינו שממשיך בחי' הדעת לכללות ישראל לידע את ה' כל אחד כפי השגת נשמתו כו". כלומר, אף שגם האבות ממשיכים ומשפיעים אמונה לישראל – הרי האמונה שנמשכת על ידם היא באופן דירושה (וכמו שמבואר בפ"ח שם שהאמונה "היא ירושה לנו מאבותינו"), זאת אומרת דמה שישראל הם "מאמינים בני מאמינים" אינו מצד עבודתם הפרטית כ"א מצד ירושה שקבלו מהאבות וא"כ אין האמונה קיימת אצלם בגילוי ובשלימות; אבל למשה רבינו, הרעיא מהימנא – אין זה מספיק¹² ורוצה שיהי' בבחי' פנימיות, שיחדור את כל מהותו של יהודי בכל ענינו, עד למעשה בפועל¹³ (וראה לקמן ב'נשיא ומלך'; 'השפעת משה בענין העבודה').

טז. ענין זה¹⁴ רואים מהא דאע"פ שבהיותם במצרים היו ישראל מאמינים בהקב"ה (ראה שבת צו, א) הרי אמרו רז"ל (מכילתא בשלח יד, לא. ילקוט שמעוני רמז רמ) שבזכות ובשכר האמונה (שהשפיע להם משה) נגאלו ישראל ממצרים:

שיעבודם במצרים התחיל בעיקר לאחר מיתת יעקב, יוסף "וכל אחיו וכל הדור ההוא" (לשון הפסוק בשמות א, ו) מכיון שעיקר מטרתו של פרעה היתה שבני ישראל יושלכו מתחת למגבלות הטבע וחוקיו, דהנה ארץ מצרים שונה משאר הארצות בכך שלא הי' יורד לה גשמים והשדות היו צומחות ממי הנילוס שהיו עולים ומשקים את הארץ. עובדה זו נתנה מקום לחשוב שפרנסת מצרים באה מהנילוס ולא מאת הקב"ה – שלכן החשיבו המצריים את הנילוס לאלוק; ובכן, כל זמן שהיו יעקב ובניו חיים – מכיון שהגיעו מארץ ישראל (ששם הפוך הוא ונראה בחוש איך שהקב"ה משגיח בכל פרט ופרט) – לא הי' ביכלתו של פרעה להטעות את בני

(12) להעיר מלקו"ש חי"א שיחה ב' לפרשת ויקהל* (סעיף ד): "הכח דמס"נ הוא למעלה מכל כחות האדם, הן המקיפים והן הפנימיים. אמנם תכלית הכוונה היא, שכח המס"נ יחדור תוך כל כחות האדם, עד לכח הכי תחתון, כח המעשה, שגם העשיות והפעולות שלו תהיינה מתאימות לתנועת המס"נ שלו"; "ועי"ז, לא זו בלבד שכל פעולות הכחות הן באופן אחר (מצד תנועת המס"נ שבהן), כ"א שגם הכחות מצד ענינם הם (כפי שהם כחות פרטיים בתכונות פרטיות) מתעלים עי"ז לדרגא נעלית יותר". וראה הערה הבאה.

(13) רק שבזה גופא ישנם ב' אופנים – כמבואר בלקו"ש ח"ח שיחה א' לפרשת במדבר (בסופו): [א] שנקודת היהדות משפיעה על הכחות הפנימיים, אך בכל זאת ניכר ונרגש שאינה נובעת מהכחות פנימיים עצמם כ"א מכח אחר (נקודת היהדות – שלמעלה מהכחות פנימיים ומקיפים), [ב] שנקודת היהדות חודרת ומשפיעה על כל מהותו והיא כל מציאותו, כך, שהכחות פנימיים עצמם הם בהתאם לנקודת היהדות; אבל עיי"ש שמבאר דבענין זה יש יתרון ומעלה באהרן הכהן לגבי משה רבינו, שכן משה רבינו בעצמו פעל רק אופן הא', ואילו ביחד עם אהרן פעלו שניהם גם אופן הב'.

[עוד ע"ד החילוק שבין אהרן ומשה – ראה לקמן סעיף כה הערה 13; סעיף כט הערה 14.]

(14) הבא לקמן – ע"פ לקו"ש חט"ז שיחה ב' לפרשת שמות.

ישראל ולפעול בם הירידה תחת גדרי הטבע ושליטת מצרים. אך לאחר מיתתם, כאשר הושלמה ה"ירידה" למצרים – התאפשרה מטרת פרעה וכוונתו¹⁵.

מובן א"כ, דמכיון שבני ישראל היו במדרגה פחותה במאד, הרי אמונתם בה' מצד היותם "מאמינים בני מאמינים" לא הי' מספיק כדי לפעול יציאתם ממצרים (להיותה בבחי' מקיף בלבד); ורק כאשר האמונה חדרה אותם ונעשית ענינם הפרטי – בזכות משה רבינו – הרי "בזכות ובשכר האמונה" (הזאת) נגאלו ישראל ממצרים כנ"ל¹⁶.



(15) ראה עד"ז בלקו"ש ח"ו שיחה ג' לפרשת שמות. [ושם ממשיך לבאר שמכיון שכן, בכדי שיוכלו לצאת ממצרים היו ישראל צריכים להיות קשורים עם "העכער פון מצרים" (שהרי "אין חבוש מתיר את עצמו מבית האסורים"), ולכן דוקא משה רבינו, שנולד באופן נסי ומאמו ש"הורתה שלא במצרים" – הי' יכול להוציאם משם. עפ"ז יש לומר לכאורה שזהו הטעם למה שגם שאהרן הי' ראוי לכך, שלכן גם הוא השתתף בההליכה אל פרעה ובהוצאת בני ישראל ממצרים – ואכן, בלקו"ש חט"ו שיחה ב' לפרשת וארא מבואר עד"ז (דהטעם לכך ש"ידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצווה גו' להוציא את בני ישראל ממצרים. . הוא אהרן ומשה אשר אמר ה' להם הוציאו את בני ישראל מארץ מצרים" (שמות ו, יג. כו) הוא (כפרש"י שם) להיותם הבנים "שילדה יוכבד לעמרם", בגלל זכות אבות שלהם שעמדו במס"נ נגד גזירת פרעה) עיי"ש. וראה לקמן סעיף כט סוף הערה 14.]

(16) בכך יובן בעומק יותר טענת משה "למה הרעותה גו'" ותשובת הקב"ה "וארא אל האבות" – כמבואר בלקו"ש חט"ז שיחה א' לפרשת וארא (הובא לעיל סעיף טו); ובלשונו הק' (סעיף יוד): "וויבאלד אז עס האט שוין גהאלטן נאענט צו דער גאולה און משה איז געגאנען בשליחות הקב"ה אויסצולייזן די אידן, האט געדארפט דער פארבונד פון אידן מיט'ן אויבערשטן שע"י אמונה זיין ביי זיי ניט בלויז מצד האבות...נאר אויך אז די אמונה זאל זיי דורכנעמען מצד ענינם ותוכנם"; "און דאס האט זיך אויפגעטאן דורך שאלת והרהור משה...וואס אויף דעם איז געקומען דברי הקב"ה "וארא גו'", דהיינו, אז בחי' "וארא" – דער תכלית התאמתות (בדרך ראי') און די התקשרות פון אידן מיט אלקות שע"י אמונה – איז געווארן אויך מצד דער מציאות פון אידן, וואס מצ"ע איז דא שייך דער ענין פון "הרהר אחר מדותי", האט זיך אין איר אויפגעטאן דער עילוי פון "וארא", די שלימות האמונה בה"ו ובמילא גם השלילה גמורה של הרהור אחד מדותי של הקב"ה.

[וממשיך שם: "און דעריבער זאגט רש"י בס"פ שמות "הרהר על מדותי" – "לא כאברהם" וואס "לא הרהר אחר מדותי": דערמיט איז ער מדגיש אז די בחי' פון "לא הרהר" וואס איז דא ביי משה און ביי אלע אידן מצד אברהם (האבות), איז ניט מספיק (וויבאלד אז (מצ"ע) בגלוי "הרהרת וכו'"), ווארום דאס איז אן ענין וואס קומט בירושה, אבער מצד טבעו ומציאותו פונעם בן גוסא קען זיין אז ער איז מהרהר, און דער אויפטו פון משה איז געווען, אז אויך אט דער "הרהרת" זאל קיין ארט ניט האבן – דורך דיבור הקב"ה – גילוי פון "וארא", כנ"ל].

משה רבינו לעומת שאר הנביאים

משה - "רבן של כל הנביאים": מעלת נבואתו לגבי שאר הנביאים¹

יז. "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה גו"² (לשון הפסוק בסוף פרשת וזאת הברכה).

בנוגע למעלת נבואת משה³ מצינו כמה ענינים (ראה בארוכה ספ"ז דהל' יסודי התורה

להרמב"ם), ומהם:

(א) המשך דברי הכתוב שם: "אשר ידעו ה' פנים אל פנים", ובלשון הרמב"ם (שם) - שכל הנביאים נתנבאו "על ידי מלאך" שלכן היו רואים "במשל וחידה" לעומת משה שהתנבא "לא על ידי מלאך שנאמר פה אל פה אדבר בו (במדבר יב, ח), ונאמר ודבר ה' אל משה פנים אל פנים (שמות לג, יא) ונאמר ותמונת ה' יביט (במדבר טו, ט). כלומר שאין שם משל אלא רואה הדבר על בוריו בלא חידה ובלא משל"

[וזהו שאמרו רז"ל (ספרי ר"פ מטות. הובא בפרש"י עה"ת שם) שכל הנביאים התנבאו בלשון "כה אמר ה'" לעומת משה רבינו שאמר "זה הדבר אשר צוה ה'"; ועל דרך זה מצינו בגמרא (יבמות מט, ב) "כל הנביאים נבתנאו באספקלריא שאינה מאירה, משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה" - דפירוש ב' ענינים אלו הוא ע"ד הנ"ל: ראיית המהות דאלקות⁵, כדלהלן.

על הפסוק "זה א-לי ואנהו" (שמות טו, ב) אמרו רז"ל (סוף תענית) "כל אחד ואחד מראה באצבעו ואומר זה", כלומר שבשעת קריעת ים סוף היתה גילוי אלקות במוחש (ד"זה" מורה על היות הגילוי אלקות באופן גלוי ולא באופן מוסתר וכיו"ב

(1) ראה לעיל ב"פתיחה" הערה 1.

(2) אבל אעפ"כ ה' בכך עניו ושפל בעיני עצמו - כדלעיל סעיף ה הערה 4; ובפרטיות יותר יעויין בלקו"ש חל"ח שיחה ב' לפרשת בהעלותך שישנם ג' דרגות בעונה ושייכותם להשראת השכינה (בכלל), רוח הקודש ונבואה.

(3) בלקו"ש ח"א שיחה ב' לפרשת בשלח מבאר ע"ד נבואת מרים שהתנבאה עוד לפני שנולד משה ובקשר ללידתו, שלכן אחר הנס דקריעת ים סוף, כאשר האמינו ישראל "בה" ובמשה עבדו" (שמות יד, לא) היינו שישאל היו בטלים לגמרי למשה רבינו - היתה מרים יכולה לקחת "את התוף בידה" (שמות טו, כ ואילך) אשר כתוצאה מכך יצאו אחרי' שאר הנשים ואמרו שירה (כמסופר שם) מבלי לבקש רשות ממשה, עיי"ש. ויל"ע בגדר נבואת מרים עפ"ז, ואכ"מ.

(4) לשון המארוז"ל ורש"י שם: "משה נתנבא בכה אמר ה' כחצות הלילה והנביאים נתנבאו בכה אמר ה', מוסף עליהם משה שנתנבא בלשון זה הדבר כו"; ובלקו"ש חכ"ד פרשת נצבים הערה 52: "דלכאורה אינו מובן: מכיון דמשה נתנבא ב"זה" (שלמעלה מ"כה"), מהי ההדגשה...דגם משה נתנבא בכה אמר ככל הנביאים"? וי"ל הביאור מפני שהשלימות דבחי' "זה" היא כאשר נמשכת גם בבחי' "כה" כו" - עיי"ש.

(5) עיין ע"ד ז" בלקו"ש ח"י שיחה א' לפרשת וירא סעיף ד. ועוד.

(כמוכן גם מפרש"י עה"פ שם: "בכבודו נגלה עליהם והיו מראין אותו באצבע; ראתה שפחה על הים מה שלא ראו הנביאים");

גם אמרו (סוטה ל, סע"א ואילך) שאז "ראו את השכינה...כרס נעשה להם כאספקלריא המאירה וראו". מעלת ה'אספקלריא המאירה' לעומת ה'אספקלריא שאינה מאירה' הוא, דאספשא"מ היא זכוכית המכוסה ב"דבר דק וקלוש" (מראה), זאת אומרת שאין רואים את הדבר עצמו כ"א דמותו ו"השתקפותו" של הדבר, ואילו ע"י ההתסכלות באספה"מ רואים את הדבר עצמו, ראיית המהות⁶ (ראה בארוכה תר"א לג, א-ב).

(ב) כל הנביאים היו צריכים להתפשטות הגשמיות בשעת נבואתם לעומת משה שלא הי' זקוק לזה (רמב"ם שם).

(ג) משה אמר "האזינו השמים גו' ותשמע הארץ" (דברים לב, א) לעומת ישעי' שאמר (בריש נבואתו) "שמעו שמים והאזיני ארץ"⁷.

החילוק ביניהם (כפי שמסבירים המפרשים (ראה דעת הזקנים לבעלי התוס' ובאוה"ח לפרשת האזינו)), ששמיעה היא "מרחוק" והאזנה היא "מקרוב"; לכן, משה רבינו, שהי' קרוב יותר לשמים מלארץ – אמר "האזינו השמים ותשמע הארץ", ואילו ישעי', שהי' קרוב יותר לארץ מלשמים – אמר "שמעו שמים והאזיני ארץ".

חי. ג' ענינים אלו קשורים זה בזה⁸:

מבואר בחסידות שמשה רבינו הי' נשמה דאצילות, היינו שגם בהיותו למטה בעולם בזה הי' במדרגת האצילות; וכיון שכן לא הי' גופו מבלבל או מפריע לאלקות (זאת ועוד: גופו הי' כלי לאלקות, כידוע שהשכינה הי' מדברת מתוך

(6) ראה לקו"ש ח"ו שיחה א' לפרשת תשא.

ועפ"ז מבאר מה שמשה מאס ב"מראות הצובאות" מכיון שנעשו ליצר הרע אך הקב"ה אמר לו "אלו חביבין עלי מן הכל" (ראה שמות לח, לח ובפרש"י שם) – שהרי ענינו של המשכן הי' שבו ועל ידו הי' השראת השכינה על ידי זה שישאל לקחו דברים גשמיים ועשו מהם "מקדש" להקב"ה, שבכך נתמלא מה ש"נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים"; ומכיון שהכוונה ב'דירה בתחתנים' היינו ב"תחתון שאין תחתון למטה ממנו כו'" (לשון אדה"ז בתניא פל"ו) – לכן "אלו (דוקא) חביבין עלי מן הכל", שגם מדבר נחות כזה עשו דירה לו ית'. אך בכל זאת מאס בהם משה, כי הוא רצה שהגילוי ד"ושכנתי בתוכם" תהי' כמו שהי' אצלו – באופן של ראיית המהות, וכיון שהדברים הקשורים ליצה"ר וכיו"ב, אף לאחר בירורם, מעלימים ומסתירים את הראי' במהות האלקות – לא רצה שבמשכן תהיינה מראות אלו, עיי"ש בארוכה.

(7) עיין בלקו"ש ח"ט שיחה א' לפרשת האזינו בביאור מעלתו של ישעי' לגבי משה בענין זה.

ואכ"מ.

(8) הבא – ע"פ לקו"ש ח"ב פרשת האזינו.

גרוננו של משה (ראה זח"ג רלב, א. לקו"ת בחוקותי (ג, א). ועוד) – שלכן לא הי' זקוק להתפשטות הגשמיות.

זהו גם ההסבר לכך שדוקא משה רבינו שדוקא הוא התסכל באספה"מ והתנבא ב"זה" לעומת שאר הנביאים:

"כה" קאי על עולמות ב"ע לעומת "זה" דקאי על עולם האצילות; ובכן, בשעה שמשה רבינו דיבר אודות "שמים" (אצילות) – אמר "האזינו" (לשון קירוב), וכאשר דיבר אודות "ארץ" (בי"ע בכלל ועוה"ז בפרט) – אמר "ותשמע" (לשון ריחוק). אבל ישעי', שנבואתו היתה בכלל נבואת שאר הנביאים – הנה על "שמים" אמר "שמעו" ועל "ארץ" אמר "האזינו".

מאמר המוסגר: החילוק בין משה לאליהו

יט. [אך⁹ בפרטיות יותר הנה בענין זה (שהגוף אינו מעלים ומסתיר על האלקות) גופא ישנם ב' אופנים¹⁰: (א) שמצד תוקף גילוי אור הנשמה הרי הגוף נתבטל ממילא, אך הגוף מצד עצמו אינו כלי לזה. (ב) שהגוף מבורר ומזוכך כל כך עד שהוא כלי להאלקות מצד עצמו; ומבואר בכמה מקומות (המשך תרס"ו עמ' קנח ואילך. ד"ה והר סיני תש"ח פ"ו. ועוד) שבזה מתבארים החילוקים שבין משה רבינו לאליהו הנביא, ש(א) משה רבינו, למרות כל מעלותיו וכו' הי' גופו טעון קבורה לעומת אליהו הנביא ש"עלה בסערה השמימה" (וב) אפי' כשמשה עלה למעלה הרי הצטער מזה שלא אכל, שתה וכו' – לעומת אליהו הנביא שהי' הולך ארבעים יום בכח אכילה אחת:

על משה רבינו אמרו רז"ל (הובא לעיל ב"פתיחה") שכשנולד נתמלא הבית כולו אורה. זאת אומרת, שעיקר עבודתו היתה מצד הנשמה (בלשון החסידות: "עובד הוי' בנשמתו"), שנשמתו האירה בתוקף ובגלוי עד שפעלה שגם ה"בית" (זה הגוף) יהי' מלא באור הנשמה; ולכן, לאחר כלות הכל, מכיון שהגוף מצד עצמו לא הי' כלי לאלקות – הי' הגוף צריך לאכו"ש וקבורה. אולם אליהו הנביא הי' "עובד הוי' בגופו": עיקר עבודתו היתה בבידור הגוף וזיכוכו – שלכן הי' יכול לחיות ארבעים יום בכח אכילה אחת ו"עלה בסערה השמימה"

(אבל¹¹ מטעם זה נאמר במשה ש"לא כהתה עינו ולא נס לחה" (דברים לד, ז) דהנה מבואר (ראה סד"ה עשר תעשר ה'תש"א) שבמשה האיר בחי' "חי' יחידה" שלמעלה

9 בהבא – ראה לקו"ש ח"ד פרקי אבות פ"ו; ח"ח שיחת חג השבועות שוה"ג (הא') להערה 42. וש"נ. וראה להלן הערה 11.

10 בדוגמת המבואר לעיל סעיף יג הערה 3 – עיי"ש.

11 ראה לקו"ש ח"ה שיחה א' לפרשת חיי שרה הערה 20. ועיי"ש הערה 22.

מהתלבשות; ולפי הנ"ל שנשמתו האירה גם בגופו – נמצא, דמה שהאיר בגילוי בגופו הוא בחי' ח"י דנשמתו, שלכן גם בגופו הרי "לא כהתה עינו ולא נס לחה".]



תוקף נבואתו של משה¹²

כ. מסופר¹³ בתורה (במדבר יא, ד ואילך) שכאשר בני ישראל "התאוו תאוה וישבו ויבכו גם בני ישראל ויאמרו מי יאכלנו בשר" אמר משה להקב"ה שקשה לו לשאת משאת העם לבדו "כי כבוד ממני", אשר על ענה לו הקב"ה "אספה לי שבעים איש מזקני ישראל גו' ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם ונשאו אותך במשא העם ולא תשא אתה לבדך" – ואיתא במדרש (במדב"ר פט"ו, יט): "שמא חסר משה מנבואתו כלום, לאו. למה הדבר דומה, לנר שהי' דולק והדליקו ממנו כמה נרות ואור דליקתו לא חיסר; אף כאן משה משלו לא חיסר כלום, שנאמר ולא קם נביא עוד בישראל כמשה".

הטעם לכך שהוה אמינא לומר שאצל משה רבינו "הי' חסר מנבואתו" הוא לפי שמשה הי' נעלה מהזקנים באין ערוך, שלזאת היתה האצלת רוחו צריכה לגרום לחסרון [עד"מ ברב הלומד עם תלמידו: באם הוא בערך לתלמידו (שאו החילוק בינו לתלמידו הוא רק בכך שהתלמיד זקוק ליתר ביאור והסבר בענין הנלמד מאשר הרב, הרי לזאת) אין הרב צריך "לצאת" ו"להתרחק" מדרגתו כדי להסביר את הענין לתלמיד; אך באם הוא באין ערוך לגבי התלמיד – הרי אז, בכדי לבאר את הענין לתלמידו צריך הוא לצאת ולהתרחק מדרגתו – שבכך מפסיד את הענין מכמו ש"מונח" אצל הרב];

על זה באה החידוש שאצל משה לא הי' כן, שהרי "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה", וכיון שכן לא היו אצלו הגבלות כלל ומצד מעלתו העצומה ותוקף רוחו ונבואתו הי' יכול להשפיע אף ל"מקום רחוק" ממנו ביותר כשהוא עדיין במקומו ומדריגתו.

12) להעיר מלקו"ש ח"כ שיחה ג' לפרשת חיי שרה (סעיף ה) שעניינת תפילתו בנוגע לקרח "ככלותו לדבר גו'" (שבכך נעשה א' מהשלשה אנשים ש"נענו על מענה פיהם") הי' בזכות כח נבואתו – עיי"ש.

13) הבא – ע"פ לקו"ש ח"כ שיחה ב' לפרשת בהעלותך (אך רק לדעת המדרש דלהלן; אולם לדעת הספרי ורש"י בענין זה (וכן ליתר אריכות בביאור דברי המדרש דלהלן ובנוגע להאצלה מרוחו ליהושע) – עיי"ש).

לנבואת משה היתה ג"כ ה"תוקף של תורה"

כא. עוד דבר מיוחד שמצינו בקשר לנבואתו של משה – שהיתה נעלית וחזקה כ"כ שהי' לה גם ה"תוקף של תורה"¹⁴. דהנה מהחילוקים שבין התורה לנבואה מתבטאת בכך שהתורה ומצוותי' נצחיות הן ולא שייך בהן שום שינוי, גרעון או תוספת (רמב"ם רפ"ט דהל' יסוה"ת) לעומת הציווים של הנביאים שהיו זמניים בלבד, לפי שעה.

הטעם, דבנוגע להתורה אמר הקב"ה "אנא נפשי כתבית יהבית" (שבת קה, ב – כגירסת ה'עין יעקב), שהקב"ה מסר והכניס את עצמו, כביכול, בהתורה; ובמדרש (ראה שמו"ר פל"ג, ו) איתא שעל ידי התורה הרי "אותי אתם לוקחים". לכן מובן, דכשם שהקב"ה (א) נצחי ולא ייתכן בו ית' שום שינוי ח"ו, (ב) אי אפשר לומר שהוא אמצעי למשהו אחר – כך התומ"צ [א] נצחיות הן ולא שייך בהן שינוי, [ב] אינן רק אמצעי לקבלת שכר או למען איזשהי השגה אחרת, אלא התכלית היא בהן עצמן. לעומת זאת, בנובאה אין אותה דרגת הקדושה שיש במצוות התורה, והציווים הבאים על ידה נאמרו לפעמים גם למען מטרה מסויימת שתושג אז על ידה.

מכיון שכן מובן מדוע אין נביא רשאי לחדש דבר בתורה – שהרי ה"דבר ה" שבתורה נעלה יותר מה"דבר ה" שבנבואה;

אולם מצד זה גופא יש מעלה גם בנבואה לגבי תורה, דמכיון ש"אנא נפשי כתבית יהבית" בתורה – הרי היא נעלית באין ערוך מן הנבראים ומן האפשרות שיתפסו ושיגו את עצם התורה; משא"כ נבואה, שענינה גילוי אלקות לנבראים במדריגתם – הרי זה באופן שההתגלות פועלת (בנדוד"ד) בישראל תוקף באמונתם באלקות (כדלהלן).

כב. בנוגע לנבואת משה כתב הרמב"ם (רפ"ח דהל' יסוה"ת) שבני ישראל לא האמינו במשה רבינו בגלל "האותות שעשה, שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי, שאפשר שיעשה האות בלט וכשוף. אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאם, לא להביא ראי' על הנבואה... ובמה האמינו בו, במעמד הר סיני – שענינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר כו".

מכך שהקב"ה 'אימת' נבואתו של משה באופן ש"עינינו ראו ואזנינו שמעו וכו'" בשעת "מעמד הר סיני" דוקא – מובן, שהקב"ה רצה שעל ידי נבואתו תופעל לא רק ההכרה והרגשה באלקות בכלל, אלא גם באמת התורה הנעלית מצד עצמה ממהות הנבראים כנ"ל. כלומר, דעל ידי זה ש"עינינו ראו ואזנינו שמעו" נבואתו

(14) הבא – ע"פ לקו"ש ח"ט שיחה ג' לפרשת שופטים, עיי"ש בארוכה.

של משה – יאמינו גם, באמונה שלימה "שאינ בו דופי", באמת התורה – שלמעלה
מנבואה

[כמובן גם ממה שכתב הרמב"ם (שם רפ"ט) על האומר "שה' שלחו להוסיף מצוה
או לגרוע מצוה או לפרש במצוה מן המצוות פירוש שלא שמענו ממשה, או שאמר
שאותן המצוות בנצטוו בהן ישראל אינן לעולם ולדורי דורות אלא מצוה לפי זמן היו
– הרי זה נביא שקר שהרי בא להכחיש נבואתו של משה" (ולא ש"בא להכחיש את
התורה"), כי האמונה ב"מעמד הר סיני" נתאמתה על ידי נבואתו של משה דוקא];

ומכיון שהאמונה בהתורה שלמעלה מהנבראים היתה על ידי האמונה בנבואתו
של משה – נמצא, שבנבואתו היתה גם ה"תוקף של תורה" וכנ"ל.



משה רבינו והתורה

כג. "תורה צוה לנו משה גו" (דברים לג, ד); ובלשון המשנה (ריש מסכת אבות): "משה קיבל תורה מסיני ומסרה כו".

הטעם¹, כי הנה התורה בפני עצמה היא למעלה מן העולמות ומובדלת מהם לגמרי (כנ"ל סעיפים כא-כב), ולכן, בכדי שתירד ותתלבש בעולם הזה צ"ל דרך ממוצע [בדוגמת מתורגמן המשמיע את דרשת הרב להעם; דלהיות שהרב גדול במעלה ומובדל בערך מן העם ואי אפשר להעם לקבל עצם ההשפעה כמו שהוא – לזאת עומד המתורגמן, שהוא הממוצע בין המשפיע (הרב) להמקבלים (העם) – כי יש לו ערך קצת אל המשפיע (וביכלתו לקבל ההשפעה ממנו) ויש לו ג"כ ערך על העם (שעל ידו יכולים לקבל ההשפעה)];

והנה על משה רבינו אמרו חז"ל (דב"ר פי"א, ד. ועוד) "מחציו ולמטה איש ומחציו ולמעלה אלקים", היינו שהיו בו ב' הקצוות: מצד אחד הי' בתכלית הביטול לאלקות, ביטול שלמעלה מהעולם; ומצד שני הרי הי' שלימות המציאות כפי שהיא בעולם (כנ"ל ב"פתיחה") – ולכן עמד הוא דוקא "בין הוי' וביניכם גו' להגיד לכם דבר הוי'" (דברים ה, ה), "כמתורגמן", שהשמיע את דברי הקב"ה לבני ישראל². כמו"כ עם התורה – משה הי' המקשר בין התורה להעולם כך שהתורה תוכל להיות נמשך בעולם.

שייכותו של משה להתורה (שלכן ניתנה על ידו) - תוצאה מהיותו קשור עמה בעצם

כד. על הפסוק "זכרו תורת משה עבדי" (מלאכי ג, כב) מדייקת הגמרא (שבת פט, א) שהתורה נקראת על שמו של משה רבינו; ובמכילתא (בשלח טו, א) איתא שמושה נתן נפשו על התורה.

מזה מובן, שבנוסף להיותו האיש אשר על ידו ניתנה התורה לישראל – הי' למשה שייכות מיוחדת (ומסירות נפלאה) להתורה גם מצד עצמו.

זאת ועוד: אהא דאמרו רז"ל (הובא לעיל ב"פתיחה") שכשנולד משה נתמלא ביתו כולו אורה – מפרש רבינו בחיי (בס' כד הקמח מע' גר חנוכה) ש"משה רבינו מתלחת תולדתו הי' ראוי להאיר את כל העולם על ידי התורה", כלומר: הקישור ואיחוד של משה עם

1) הבא – ע"פ לקו"ש חי"ט שיחה ב' לפרשת דברים, עיי"ש בארוכה. וראה עוד ביאור לעיל סעיף ו והערה 7 שם.

2) שלכן אמרו ישראל למשה (בשעת מתן תורה, לאחר שפרחה נשמתן כאשר שמעו דיבורו של הקב"ה – כי לא היו כלים לזה) "דבר אתה עמנו" (שמות כ, טז) – כי הוא הי' הממוצע בינם להקב"ה, ובאמצעותו יהיו יכולים לשמוע את הדברות ולקבל את התורה.

התורה לא הי' כדבר נוסף על מציאותו ש"הגיע" לזה ע"י עבודה במשך ימי חייו", כ"א שנשמתו מצד עצם מהותה היתה ראוי' "להאיר את כל העולם כולו על ידי התורה" (וכתוצאה מכך הרי הוא מסר נפשו עלי' וכו').

מצד זה³ הנה לא זו בלבד שעל ידו ניתנה התורה, אלא יתירה מזו – שכל הענינים הקשורים עם התורה צריכים לבא על ידי ובדרך משה⁴, שלכן הוא דוקא⁵ תרגם את התורה לשבעים⁶ לשון (ראה פרש"י לדברים א, ה) ועד ש"כל" מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש – ניתן למשה כו"⁸.

(3) ראה לקו"ש חל"ו ראש חודש שבט.

(4) עיין בלקו"ש חט"ז שיחה ב' לפרשת יתרו דזהו הטעם לכך שגם מינוי השפטים (ראה שמות יח, יג ואילך) הי' צריך להיות על ידי משה [אבל רק לאחר שהקב"ה הסכים לעצת יתרו (שם) למנות שפטים, דמצד עצמו לא הי' צורך לזה, וכיון שכן חשב שכן צ"ל עם בני ישראל – מכיון שכל עניני התורה צריכים לבא על ידו. עוד זאת, מכיון שהוא קבל את התורה מפי הגבורה, שע"ד החסידות זאת אומרת שקבל את התורה בבחי' ראוי', והוא הרי מגביה את בני ישראל לדרגתו – "וועלן זיי איבערנעמן די תורה פון אים ע"ד ווי ער האט עס מקבל געווען מפי הגבורה", היינו "אז אויך זייער אופן הקבלה (פון משה'ן) זאל זיין אין א דרגא פון ראוי" שמהאי טעמא "קען (און דארף) נאר משה אליין לערנען תורה מיט אידן, ביז צו זיי אליין משפט'ן אין אלע זייערע ענינים"; אך יתרו, שהעריך את ישראל כמו שהם בדרגתם – טען ואמר "ואתה תחזה*", כלומר, בשלמא שכאשר באים בני ישראל למשה ללמוד תורה ייתכן שהלימוד עצמו משפיע ומתעלים ישראל לדרגת משה, אבל כאשר הם באים להשפט על הענינים שלהם – הרי אז אין הם ב"עולמו" של משה ואין הם מסוגלים להתעלות, לקבל וללמוד את משפט התורה בדרגת משה (אך עם כל זה אמר משה לבני ישראל "התשתם כוחי כנקיבה" – כי זה הי' ירידה לגבי), עיי"ש בארוכה.

וראה לקמן סעיף כט הערה 14; סעיף לב הערה 5].

(5) להעיר מלקו"ש ח"ג שיחה ב' לפרשת מסעי (סעיף ג) בביאור טעם הדבר שמשה הי' צריך לצוות את בני ישראל ע"ד "הארץ אשר תפול לכם בנחלה גו' לגבולותי" (בדבר לד, ב; ולא רק ליהושע שהי' מכניסם לארץ) ע"פ פרש"י שם ("לפי שהרבה מצות תלויות בארץ) – ד"כשם שכל המצות לפרטיהן, גם המצות התלויות בארץ, נאמרו ונמסרו לבני" ע"י משה, כמו"כ גם גבולות א"י – פרט ותנאי בקיום המצות התלויות בארץ – היתה צ"ל ג"כ ע"י משה רבינו דוקא" (לשונו הק' שם).

(6) להעיר מלקו"ש ח"ג פרשת וארא (הובא לעיל סעיף יא לענין אחר) סעיף יא (בהמשך להמבואר שם ע"ד חיבור שכל ומדות – מעלה ומטה – שמצד כח העצמות): "...און דאס מיינט וואס משה רבינו האט איבערגעזעצט די תורה פון לשון קודש אויף שבעים לשון: ער האט ממשיך געווען אהדות – לשון קודש, אויך אין די ערטער פון פירוד – שבעים לשון, אז אויך דארטן זאך דערהערט ווערן הוי' אחד, דורך תורה אחת", עיי"ש בארוכה.

(7) עיין בלקו"ש חט"ז שם. ולהעיר מלקו"ש ח"ט שיחה ח"י אלול. הוספות ללקו"ש ח"ז – ב' ניסן. ועוד.

(8) להעיר מלקו"ש ח"א פרשת בשלח (סעיפים ט-יד) שזהו גם הטעם על כך שדוקא בכחו של משה רבינו נצחו ישראל נגד עמלק: כיון שמלחמתו היתה נגד התורה (עיי"ש בארוכה) לכן "איז די מלחמה מיט אלע אירע פרטים, געווען פארבונדן מיט משה רבנו – דער וועלכער קבל תורה מסיני". די מלחמה האט געשטאמט פון משה'ן – משה האט געזאגט בחר לנו גו' וצא הלחם

בפשטות, הטעם לזה מובן עפ"י ש"משה הי' בבחי' החכמה (ראה לעיל סעיפים יב-יד) שהרי גם התורה היא "חכמתו של הקב"ה", וכיון שכן מובן מדוע יש ביניהם שייכות מיוחדת.

כה. אבל בעומק יותר⁹ יש לבארו ע"פ מה שאמרו רז"ל (תנחומא קרח, יא) "משה אמת ותורתו אמת" (וראה גם בבא בתרא עז, א. סנהדרין קי, סע"א ואילך) – ששניהם ענין האמת¹⁰;

דהנה מהות ענין האמת אינה רק שלילת היפך האמת (שקר), אלא (בעיקר גם) ענין חיובי, כמו שכתב הרלב"ג (ס' מלחמות השם מאמר ו' ספט"ו) שהאמת "מסכים את עצמו מכל צד", זאת אומרת שהוא ענין נצחי ואין שייך בו שינויים, אלא נמצא בכל מקום ובכל זמן באופן שווה¹¹.

כמו כן בעניננו: התורה, שהיא תורת אמת – "לא תהא מוחלפת כו'" (ראה פירוש המשניות להרמב"ם – סנהדרין, הקדמה לפרק שמיני, יסוד התשיעי) אלא "עומדת לעד ולעולמי עולמים, אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת (לשון הרמב"ם ברפ"ט דהל' יסוה"ת); ומכיון שמדת האמת היא (גם) מדתו של משה (כנ"ל) מובן מדוע הי' לו שייכות מיוחדת להתורה¹², עד ש(כתוצאה מכך) "הי' ראוי להאיר את כל העולם על ידי התורה"¹³.

בעמלק. די מלחמה האט זיך אנגעוויבן מיט דער תפלה פון משה'ן, געפירט זיך דורך אנשי משה ווי עס שטייט אין חסידות אויפן פסוק בחר לנו אנשים – אנשי משה, און דער נצחון איז געקומען דורך יהושע – משרת משה".

[ראה עוד ביאור בזה לעיל סעיף יג הערה 7.]

(9) הבא לקמן – ע"פ לקו"ש חכ"ו שיחה א' לפרשת שמות. וש"נ. וראה שם ביאור נפלא על זה שאצל משה הדגישו רז"ל יום הולדתו ש"כדאי לידתו שתכפר על המיתה" (מגילה יג, ב ובפרש"י שם) לעומת שאר הצדיקים שאצלם ההדגשה בדרך כלל על יום פטירתם. ועיין בלקו"ש חט"ז שיחת תצוה-ז' אדר; ואכהמ"ל בזה.

(10) ד"אין אמת אלא תורה" (ברכות ה, רע"ב) ו"אמת זה משה" (שמו"ר פ"ה, י).

(11) וכמבואר בכמה מקומות בטעם הדין שמים הפוסקים פעם אחת ב"שבוע" נקראות "נהרות המכזבין" (פרה פ"ח מ"ט), דמזה שנפסקו המים רואים שלא היו המים מציאות אמיתי, ובמילא פסולים למי חטאת מכיון שאינם "מים חיים" (ל' הכתוב במדבר יט, יז) – ועיין בלקו"ש חל"ג שיחה א' לפרשת חוקת שזוהו הטעם לכך שהכפרה ממיתה הוא דוקא על ידי משה רבינו, להיות ענינו ענין הנצחיות.

(12) להעיר מלקו"ש ח"א שיחה ב' לפרשת שמות שמבאר ע"פ ענין זה מה שארז"ל (שמו"ר פ"ב, ו) "משה הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון" (דלכאורה הרי משה הוא משבט לוי, וה"גואל אחרון" יהי' "מלך מבית דוד" (ל' הרמב"ם רפי"א דהל' מלכים) היינו משבט יהודה. אלא הביאור בזה), דמכיון ש[א] הגאולה תהי' על ידי עבודתם של ישראל בהפיכת העולם להיות לו ית' דירה בתחתונים, שהכח לזה ניתן על ידי התורה ו[ב] ממעלותיו העקריות של ה"גואל אחרון" הוא (כמ"ש הרמב"ם שם) שהי' "הוגה בתורה" – נמצא שביאת ה"גואל אחרון" הוא בכחו של משה (התורה) ואשר זה יהי' גם מציאותו של ה"גואל אחרון"; ומוסבר ע"פ מה שכתוב בפירוש הבעל

הטורים עה"פ (בראשית מט, י) "עד כי יבא שילה" (שקאי על משיח, כדפרש"י שם) ש"שילה" בגימטריא משה ו"יבא שילה" בגימטריא משיח – היינו שה"יבא שילה" בפועל הוא אכן (בגימטריא) משיח, אבל ה"שילה", הכח לביאתו – הוא ממושה, עיי"ש.

13) בלקו"ש ח"ו שיחה ב' לפרשת ויקהל בסופו מבאר עפ"ז הטעם לכך שלא חלשה דעתו של משה מזה שלא השתתף במלאכת המשכן (בשונה ממה שמצינו אצל אהרן (ראה פרש"י במדבר ח, א) "שכשראה אהרן חנוכת הנשיאים חלשה דעתן שלא הי' עמהם בחנוכה כו"), שהרי מהותו של משה היא התורה שלמעלה מהמשכן – עיי"ש (ומה שאעפ"כ הציווי ע"ד הקמתו היתה על ידי משה – ראה לקמן סעיפים לז-מא).

[ליתר פרטים בביאור החילוק שבין אהרן למשה – ראה לעיל סעיף טז הערה 13; לקמן סעיף כט הערה 14.]

משה וישראל

כו. לקראת סיומה¹ וחותרמה של פרשת וזאת הברכה וכל התורה כולה מדברת התורה בשבחו של משה וע"ד גודל מעלותיו, אך על סיומה "אשר עשה משה לעיני ישראל" מפרש רש"י "שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם שנאמר ואשברם לעיניכם (דברים ט, יז) והסכימה דעת הקב"ה לדעתו שנאמר אשר שברת (דברים י, ב) יישר כחך ששברת" – ותמוה: הרי הכתובים כאן מדברים בשבחו של משה וע"ד מעלותיו. איך מתאים א"כ, שלאחרי מעלות גדולות ונפלאות אלו יסיים הכתוב בכך ש"נשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם"? נכון, הקב"ה הסכים לדעתו, אבל עם כל זה – סוף סוף הרי שבירת הלוחות אינה דבר רצוי והוא היפך השבחה לגמרי!

יתירה מזו: נתבאר לעיל (סעיפים כד-כה) כי התורה היתה כל מציאותו של משה רבינו. לפי זה מובן, במכ"ש וק"ו, עד כמה הי' גודל ויוקר ערכם של הלוחות בעיני משה (להיות שהיו [א] "מעשה ומכתב אלקים" (ראה שמות לב, טז) ש[ב] זכה לקבל מידיו של הקב"ה בכבודו ובעצמו) – וא"כ איך שבר אותם בגלל שראה איך שבני ישראל חוטאים בחטא העגל?

זך. שאלה הנ"ל מתעצמת עוד יותר על פי זה שלאחרי חטא העגל, כאשר התפלל משה וביקש מהקב"ה למחול את בני ישראל – אמר "ועתה אם תשא חטאתם"; "ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת" (שמות לב, לב), ופרש"י "מכל התורה כולה":

מכיון שהתורה נגע לעצם מציאותו של משה רבינו – מובן, שאמירתו "מחני נא מספרך, מכל התורה כולה" קשורה עם ענין המסירות נפש. אך על מה הי' מוכן למסור את נפשו – לפעול כפרה על חוטאי העגל, שהי' חטא חמור ביותר (ומקורו כל החטאים – זהר (ח"א נב, ב ואילך). ועוד); וצריך ביאור: איך ייתכן שמשה הי' מוכן לוותר על עצם מציאותו הקשורה עם התורה עבור אותם מבני ישראל שהלכו נגדה וחטאו בעגל?

"משה אוהב ישראל הי'" (מנחות סה, א)²

כת. הביאור בכל זה:

בנוגע להתורה אמרו רז"ל (הובא לעיל סעיף כא) שכאשר אמר הקב"ה בשעת מתן תורה "אנכי הוי' אלקיך" – רָמַז להנוטריקון שבמילת אנכי: "אנא נפשי כתבית

(1) הבא לקמן – ע"פ לקו"ש חכ"א שיחה א' לפרשת תצוה; חל"ד פרשת ברכה.

(2) נתבאר בלקו"ש חיי"ט שיחה א' לפרשת דברים, עיי"ש.

הבית". אף על פי כן, איתא בתנא דבי אליהו רבה (פי"ד): "שני דברים יש בעולם...תורה וישראל, אבל אינו ידוע איזה מהם קודם. אמרתי לו בני דרכן של בני אדם ואומרים התורה קדמה...אבל אני אומר ישראל קדמו", היינו, שלמרות גודל מעלת התורה הרי ישראל קודמים לה.

על דרך זה הוא עם משה רבינו – ד"צדיקים דומים לבוראם" (ב"ר פס"ז, ח. ועוד) – ש"משה הוא ישראל וישראל הם משה" (ל' רש"י במדבר כא, כא)³, היינו שהם דבר אחד ממש, עד שאי אפשר להפריד ביניהם⁴.

3 דשם כתיב "וישלח ישראל מלאכים אל סיחון מלך האמורי גו", ופרש"י "ובמקום אחר (דברים ב, כו) תולה השליחות במשה כו". על זה מבאר ש"הכתובים הללו צריכים זה לזה, זה נועל וזה פותח שמשה הוא ישראל וישראל הם משה לומר לך שנשיא הדור הוא ככל הדור, כי הנשיא הוא הכל".

בלקו"ש חל"ג שיחה ב' לפרשת חוקת מסביר דזה ש"משה הוא ישראל" הוא לפי ש"נשיא הדור הוא ככל הדור", כלומר שאין פירוש הדברים דכאשר המדובר בהתעסקותו של משה בענין השייך לצרכי כלל ישראל אין הוא איש פרטי בזה אלא הוא עושה זאת עבור הכלל, ובמילא אפשר לכתוב "משה" (העושה בפועל) או "ישראל" (שבשבילם נעשה) – כ"א שעצם מציאותו של משה, להיותו ה"נשיא הדור", הוא "ככל הדור", היינו דנשיא הדור הוא (איש) ציבורי בעצם מהותו, ובמילא מה שהוא עשה הרי זה עשיית ישראל; וכן לאידך, זה ש"ישראל הם משה" הוא לפי ש"הנשיא הוא הכל": רש"י לא כתב כאן "כל הדור" כי אין כוונתו כאן שמהותו של נשיא הדור היא כל אנשי הדור, אלא ש"הכל" – כל צרכי הכלל – הם (צרכיו של, ובאים על ידי) הנשיא, דכל מה שיש אצל בני ישראל בא (מכח)הנשיא, ומכיון שכל עניני וצרכי בני ישראל באים ממשה – הנשיא – נמצא ש"ישראל הם משה".

על פי זה מבאר (בסעיף ו – מה"ענינים מופלאים" שבפרש"י) חידושו של רש"י לגבי הא דאיתא במדרש (תנחומא (חוקת) כג. במדב"ר פי"ט, כח. ועוד) ש"ראש הדור הוא כל הדור": "ראש הדור" פירושו שהוא מנהיג את כל הדור (בדוגמת ראש כפשוטו המנהיג כל אברי הגוף); משא"כ "נשיא" הוא לשון נשיאות והרמה, היינו שהוא שם התואר של אדם מרומם ומנושא – ולכן: בלשון המדרש "שראש הדור הוא כל הדור" אפשר לפרש הכוונה דמכיון שהוא הראש המנהיג את כל הדור, ועל ידי הנהגה אחת ואחידה של הראש הרי כל אנשי הדור נעשים מציאות אחת: מציאות הראש – לכן "ראש הדור הוא כל הדור". נמצא לפי זה, דמה ש"ראש הדור הוא כל הדור" הרי זה (רק) בענינים הציבוריים שלו;

אבל בלשונו של רש"י ש"נשיא הדור הוא ככל הדור כי הנשיא הוא הכל" מודגש ש"נשיא הדור", גם כמו שהוא בפ"ע, מרומם ומנושא – הרי הוא ככל הדור. החידוש שבזה – בב' הקצוות: מחד גיסא, מכיון שעניניו הם חלק ממציאותו בתור נשיא – מובן, שגם בפעולותיו ומעשיו (שעליהם לכאורה ה' מקום לומר שהם "בשונה" עכ"פ "בערך" למעשי שאר בני ישראל) הרי הוא שונה ומנושא לגבי כל העם; ולאידך, מכיון ש"נשיא הדור הוא ככל הדור", הרי גם עניניו הכי נעלים של הנשיא (שהם לכאורה בבחי' "משכמו ולמעלה גבוה מכל עם" ואינם בערך לאנשי הדור) – הרי להיות גם הם חלק ממציאות הנשיא (הנשיא הוא הכל) הרי הם פועלים ונמשכים באנשי הדור.

4 שלכן בשעה שישאל חטאו בחטא העגל אמר הקב"ה למשה "לך רד גו" (שמות לב, ז) ואמרו רז"ל (הובא בפרש"י שם) "רד מגדולתך", דמכיון שהחטא פעל ירידה בבני ישראל – במילא פעל ירידה גם במשה (לקו"ש חכ"א שם).

נמצא, שהתאחדותו של משה עם בני ישראל עמוקה יותר מהתאחדותו עם התורה⁵, ולכן, כתוצאה מכך: [א] גם מסירת נפשו עבור בני ישראל "גייט ווייטער" ממסירת נפשו עבור התורה (שלכן הי' מוכן לומר "מחני נא מספרך גו" למען הצלת בני ישראל), [ב] התאחדותו זו היא עם כאו"א מישראל, באיזה מצב שיהי, כי "אע"פ שחטא ישראל הוא" (סנהדרין מו, רע"א) – שלכן הי' מוכן לומר "מחני נא מספרך גו" למען הצלתם.

בכך יובן גם מה ששבירת הלוחות נחשבת כמעלה גבי משה (וגדולה יותר משאר מעלותיו, שלכן נמנה בסוף כל התורה כולה) – שלמרות גודל מסירותו להתורה, הנה כאשר ראה משה שיש מקום לחשש שמציאותם של הלוחות יכולה לפגוע בישראל ח"ו – לא היסס כלל אפילו לרגע, ואף לא שאל הקב"ה, אלא תיכף ומיד שבר את הלוחות כדי להצילם מעונש!

זוהי מעלתו הנפלאה של משה רבינו⁶: לא זו בלבד שהפקיר את כל מציאותו עבור כלל ישראל, אלא עוד זאת: שבר את הלוחות שקיבל מידי הקב"ה בכבודו ובעצמו – כדי להגן על אלה שנכשלו⁷ בחטא⁸ העגלו⁹!

אבל, ירידה זו היתה רק לאחרי שאמר לו הקב"ה "לך רד גו", דמכיון שמשה הי' אז בשמים (כאשר "לחם לא אכל ומים לא שתה") ובני ישראל היו למטה – "האט אים דער אויבערשטער געזאגט שחת עמך, זיי זיינען דיין עם, וואס דורך געם האט משה געהאט א פארבונד מיט זיי און געקענט אויף זיי מלמד זיין זכות" (לשונו הק' בלקו"ש ח"ב פרשת שופטים. וראה עד"ז בלקו"ש ח"י שיחה ב' לפרשת ויחי (סעיף ז) בביאור הטעם ששבר הלוחות רק בירידתו מן ההר). ענין זה מדגיש עוד יותר עד כמה היתה התמסרותו של משה לישראל והתאחדותו עמם, שגם כאשר לא הי' אפילו בגדר "מי שיש בידו למחות" – מכל מקום פעל בו ירידה (ראה לקו"ש ח"ג פרשת ויקהל הערה 8. וש"נ. וראה לקמן סעיף לו הערה 5).

(5) זהו הטעם לכך שענין הנ"ל נרמז בפרשת תצוה דוקא, כאשר אין שמו נזכר בפרשה (לקו"ש חכ"א שם. וראה לקו"ש חכ"ו שיחת תצוה-ז' אדר שענין זה מרומז בפרשת תצוה גם מצד זה שהוא בגימטריא תק"א (וכן מספר הפסוקים שבפרשה הם באותו מספר) המורה על העצם שלמעלה מגילויים).

(6) עיין לקו"ש ח"ב פרשת שלח שמבאר חידושו של משה בתפילתו הזאת לגבי תפלתם של נח ואברהם, שנח התפלל רק עבור עצמו ומשפחתו ולא על אנשי דורו (והוכיחם רק כאשר באו אצלו לשאול מדוע הי' בונה התיבה), אברהם אכן לא המתין עד שיבואו אליו אלא הלך ופרסם אלקות בכל מקום וכו' אך מטרתו היתה לעשות כולם צדיקים ולא חשב כ"כ על הרשעים (כדחזינן מסיפור אנשי סודם שאברהם רק התפלל עבורם בזכות הצדיקים, וכאשר ראה שאין אפילו עשרה צדיקים – שב למקומו) אבל משה תבע מהקב"ה שימחול לכל בני ישראל, גם לרשעים, עיי"ש בארוכה; ובלקו"ש חט"ו שיחה א' לפרשת נח (בסופו) מבאר שתוכחתו של נח לא נבעה ממסירות נפשו למען אנשי דורו, אלא כדי לקיים את ציווי ה'. לכן מבואר בחסידות שנח "לא נתן עצמו על זה אשר תוכחתו והתראותיו יפעלו עליהם לעוררם לתשובה", מפני שבתוכחתו התכוון בעיקר לקיים את ציווי ה' אליו – ולכן "לא בעא (במסירות נפש כמשה) רחמין על עלמא". משא"כ משה רבינו, שנגע ללבו מצב אנשי דורו ובדיקו כפי שהי' איכפת על עצמו – מסר נפשו עבורם והתפלל בעדם

כט. יתירה מזו מצינו שמסירת נפשו של משה רבינו עבור כלל ישראל לא הי' רק בענינים רוחניים אלא גם בענינים גשמיים, שכן להיותו "רועה ישראל" (ראה לעיל ב"פתיחה") זאת אומרת שכל ההשפעות באים דרך משה ועל ידו, וכדלהלן.

איתא בגמרא (תענית ט, א): "שלשה פרנסים טובים עמדו לישראל ואלן הן, משה ואהרן ומרים; וג' מתנות נתנו על ידם ואלו הם, באר וענן ומן. באר בזכות מרים, עמוד ענן בזכות אהרן, מן בזכות משה; מתה מרים נתסלק הבאר...מת אהרן נסתלקו ענני כבוד...חזרו שניהם בזכות משה"¹⁰.

ביאור הקשר שבין ג' ה"פרנסים" להג' מתנות (שלכן ניתן כל א' בזכותו של אחד מהם דוקא) בקצרה¹¹:

כאשר אדם אוכל הרי הוא מכניס את האוכל "בתוכו וקרבו ממש ונהפך שם להיות דם ובשר כבשרו" (לשון אדה"ז בתניא פ"ה) היינו שהאוכל נקלט בפנימיותו של האדם האוכלו – בדוגמת משה רבינו שהי' רועה הנאמן של ישראל, שהשפיע, זן ופרנס את כל אחד לפי ערכו וענינו¹²; ענני הכבוד הגינו את ישראל מבחוץ; הרגו הנחשים, השוו את ההרים, גיהצו את לבושם של בני ישראל וכו' – מקיף –

וכו' [ועיי"ש בשיחה ג' לפרשת לך שמבאר שהחילוק הנ"ל הוא בהתאם להחילוק שבין התקופות של לפני מ"ת, הכנה למ"ת ומ"ת].
וראה להלן הערה 8.

(7 עיין עוד עד"ז בלקו"ש חל"ד שיחה א' לפרשת עקב (סעיף ח ואילך).

(8 אך להעיר מלקו"ש ח"ג שיחה ב' לפרשת שלח דמה שלא הועיל משה בתפילתו עבור המרגלים הוא מפני שכוונתם היתה לחלוק על משה, שאז אין בתפילתו כלום מכיון ש"אין קטיגור נעשה סניגור", עיי"ש בארוכה.

(9 להעיר מהמבואר בלקו"ש ח"ו שיחה א' לפרשת בא (סעיף יא – לאחר אריכות הביאור ציווי ה' אל משה "בא אל פרעה – והתרה בו" (לשון הפסוק ופרש"י בר"פ בא) והתראתו בפועל) שהנהגת רועה ישראל היא ש"אפילו צו אזה אידן וואס לבו מטומטם ר"ל, ביז אז דורך זיינע הנהגות האט ער גורם געווען צו "ויחזק ה' את לבו" און וואס תורה פסק'נט "מנעת מהן התשובה" – גייט מען אפילו צו אים און מען איז אים מתרה – בדרכי נועם – ער זאל חזור זיין בתשובה", עיי"ש בארוכה.

(10 להעיר מלקו"ש ח"ב שמיני עצרת-שמחת תורה שבצעם גם לפני"ז היו הבאר וענני הכבוד בזכותו של משה, רק שנמשכו דרך אהרן ומרים. ועיין בלקו"ש חח"י שיחה ג' לפרשת חוקת.

(11 הבא – ע"פ לקו"ש ח"ב פרשת חוקת, עיי"ש בארוכה.

(12 בלקו"ש ח"ד פרשת קורח הערה 14 מבאר שרואים זה גם מהא שהשפעת הבשר לבני ישראל במדבר היתה על ידי הזקנים רק לאחר שקבלו מרווחו של משה – כי ההשפעה צריכה להיות מרווחו של משה דוקא, להיות הוא המשפיע בדורו, עיי"ש (וראה עוד משיחה זו לקמן סעיפים מו-מז).

בדוגמת ענינו של אהרן שהי' אוהב את כולם¹³ ללא התחלקות¹⁴; ענינו של מים הוא הולכת האוכל שאכל לכל חלקי הגוף (ראה פיה"מ להרמב"ם פ"ג דעירובין מ"א. ועוד) – בדוגמת ענינו של מרים "היא פועה" (סוטה י"א, ב. יב, ב) שהתמסרה בזמן הגלות להכין דור שיקבל את התורה.

אמנם, לאחרי הסתלקות אהרן ומרים חזרו העננים והבאר בזכותו של משה. זאת אומרת שהתחיל להתעסק בעבודה חדשה; הגם שענינו מצד עצמו הי' העבודה של "רועה ישראל" (מֶן) – הנה מצד העבודה החדשה חזרו העננים והבאר.

הסימן האמיתי של רועה ישראל הוא – שאינו עוסק בעבודה השייכת לו בעצם בלבד, אלא, כאשר מוכרח לצורך השעה – מוותר הוא על עצמו, מניח את עצמו ומוסר נפשו עבור בני ישראל¹⁵.

13) כמאמר המשנה (אבות פ"א מ"ב) "הוי מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" – שפירוש "בריות" היינו (כמבואר בכמה מקומות. ראה לדוגמא לקו"ש ח"ב פרשת בהעלותך) – אנשים כאלו שרק בשם "בריות" יכוננו.
14) בלקו"ש חכ"ד פרשת ברכה מבאר שבגלל גודל אהבתו לכל א' מישראל רואים שלאחר הסתלקותו בכו עליו "כל בית ישראל" (במדבר כ, כט) בשונה ממה שנאמר אצל משה שלאחר הסתלקותו בכו רק "בני ישראל" (דברים לד, ח). נקודת הביאור שם: משה רבינו, להיותו מדת האמת (ראה לעיל סעיף כה) – הסתכל ועסק עם כל אחד מבני ישראל כמו שהוא בשרשו וכמו שהי' נראה בדרגתו של משה, ואילו אהרן שהי' מדת החסד, הסתכל ועסק עם כל אחד לפי ערכו – כמו שהוא במקומו ומדרגתו הפרטית, עיי"ש בארוכה* (בדוגמת המבואר לעיל (סעיף כד הערה 4) בביאור החילוק שבין משה רבינו ליתרו; ועיין עד"ז בלקו"ש ח"ז שיחה ג' לפרשת שמיני בביאור מחלקותם של משה ואהרן באם לחלק בין 'קדשי שעה' לקדשי דורות' או לא).
באותיות החסידות: משה הי' בבחי' "שושבינא דמלכא" ואהרן הי' בבחי' "שושבינא דמטרוניא" (לקו"ש ח"ז וחכ"ד שם. וראה גם לקו"ש חכ"ב שיחה א' לפרשת תזריע, סעיף ח ואילך)**.

[ולהעיר מלקו"ש ח"ז שיחה ב' לפרשת וארא בסופו (הובא לעיל סעיף טז הערה 15 לענין אחר) שמשה ואהרן הם בדוגמת השמות הוי' ואלקים (ו"הוא אהרן ומשה", "הוא משה ואהרן" מורה על ב' אופני הייחוד דשמות הוי' ואלקים), עיי"ש – והרי זה בהתאם לכך שמשה הוא "שושבינא דמלכא" ואהרן הוא "שושבינא דמטרוניא" (ולכאורה אדרבה, הרי היותם ה'שושבינא ד"מלכא" וד"מטרוניא" הוי תוצאה מהיותם דוגמת שמות הוי' ואלקים. ויל"ע בזה).]
15) ו"לא רק שעשה כן בפועל, אלא נתן לב על זה, כי זהו ענינו של רועה נאמן, שמוסר נפשו עבור צאן מרעיתו כו" (לשונו הק' בלקו"ש חל"ט שיחה א' לפרשת ואתחנן בסופו – ועיי"ש ביאור נפלא בענין הבדלת ערי מקלט ע"י משה למרות היותה ירידה לגבי, דלגבי מדרגת משה אין צורך לעיר מקלט).

ויש להעיר מלקו"ש ח"ז שיחה א' לפרשת ויקהל שמבאר תפקידם של נשיאי השבטים (שלכל לראש צריכים הם להשתדל שכל א' משבטו יעשה את שלו בעבודתו ורק אח"כ לחשוב על עצמו) ומביא דוגמא ממשה רבינו, וזה לשון קדשו: "און ווי רש"י האט שוין פריער מפרש געווען אויפן פסוק "וירד משה מן ההר אל העם" – "מלמד שלא הי' משה פונה לעסקיו אלא מן ההר אל העם" – וואס לכאורה איז ניט מובן; מאי קמ"ל, אז משה האט גלייך איבערגעגבן די שליחות פון

אויבערשטן צו אידן און ניט פונה געווען פריער צו זיינע אייגענע עסקים? – נאר דער ענין וחידוש איז, "לא הי' פונה לעסקיו" [מיינט ניט (נאר) צו זיינע צרכי הגוף וכו', נאר אויך] צו זיינע עסקים אין דעם ענין ושליחות גופא – זיינע הכנות צו מתן תורה כו"; "און פונדעסטוועגן איז זיין סדר [זייענדיק א נשיא ביי אידן, אז צום אלעם ערשטן קומען די צרכים פון אידן], איבערגעגעבן די אידן די שליחות פון אויבערשטן און זעען אז זיי זאלן דאס אויספירן, און ערשט דערנאך טראכטן וועגן זיינע רוחניות/דיקע "עסקים" בינו ובין הקב"ה, כולל זיינע הכנות צו מ"ת".

'מלך' ו'נשיא'

ל. איתא בגמרא (קידושין לב, ב): "נשיא שמחל על כבודו כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול" (ראה גם הל' ת"ת להרמב"ם פ"ו ה"ז; הל' מלכים פ"ב ה"ג) – שמוזה מובן שנשיאותו של מלך נעלית יותר מנשיאותו של נשיא.

למלך¹ ולנשיא יש שני תפקידים שונים. עיקר ענינו של המלך הוא "לעשות משפט ומלחמות" (ראה הרמב"ם ספ"ד דהל' מלכים), ואילו עיקר ענינו של הנשיא הוא להיות ה'מוראה הוראה' לישראל (בהיותו ראש הסנהדרין) – אבל שניהם שוים בכך שעובדים עבור הצבור (עם המדינה או חברי הקהל), שלכן מתפרנסים מהציבור; רק שהנשיא מקבל פרנסתו הקצובה לו בלבד לעומת המלך שמקבל כל מה שרוצה ויבקש (רמב"ם פ"ד דהל' מלכים).

ענין זה שהעם צריך לספק את כל צרכיו ורצונותיו של המלך מוכיח מצד אחד על עוצמתו של המלך (שכל העם ורכושם הוא בדוגמת "מה שקנה עבד קנה רבו" כי המלך יכול לקחת מהם כרצונו) אך מצד שני הרי מוכיח על "חולשתו" של המלך להיותו "תלוי" בעם במילוי רצונו – דלא כשאר בני העם (והנשיא) שמקבלים את פרנסתם באמצעות ובשכר עבודתם; אבל אין זה סתירה, דהיא הנותנת: דוקא מפני זה שכל מהותו של המלך בתור מלך הוא לעמוד ל"שרות" העם לכל צרכיהם – לכן מקבל הכל מהעם².

(1) הבא – ע"פ לקו"ש חי"ט שיחה א' לפרשת שופטים.

(2) ראה שם (סעיף ו) שמבאר עפ"ז מה שהמלך נמשל ללב ("לבם של ישראל") לעומת הנשיא שנמשל ל"ראש" (העם). נקודת הדברים – בהקדים כמה חילוקים שבין הלב להמוח (ומהם): [א] שבלב קיימת תנועה מתמדת ("דפיקו לבא" ללא הפסקה) ואילו במוח אין כלל תנועה (אמנם ממנו נובעת החיות לשאר אברי הגוף, אך הוא עצמו שרוי במנוחה); [ב] הלב הוא החלש שבכל אברי הגוף. ב' תכונות אלו תלויות זו בזו, דהלב, כיון שאין לו מציאות בפני עצמו וכל מציאותו היא להחיות שאר אברי הגוף, לכן הרי הוא הכי חלש (שאין מציאותו מציאות עצמאית כ"א בשביל שאר האברים) ומצוי בתנועה תמידית (המורה על השפעתו התמידית לשאר האברים). לעומת זאת, המוח, למרות היותו מקור חיות הגוף הרי הוא מובדל מהגוף, זאת אומרת שיש לו מציאות עצמאית, שלכן אין בו תנועה אלא נשאר במנוחה ואינו "רכיך וחלש" (ועיי"ש שמבאר עד"ז בנוגע להכחות השוכנים בהם: השכל והמדות. ואכ"מ) – על דרך זה ממש הוא בנוגע להמלך והנשיא, שהמלך תמיד עסוק בהנהגת העם, ולכן יש לו "חולשה" הנ"ל; משא"כ הנשיא (מלשון נשיאות והרמה) המובדל מהעם – תפקידו להיות הראש ומוח שלהם: המורה הוראה ופוסק פסקי דיני התורה בקשר לעניניהם הפרטיים.

אבל ראה לקמן סעיף לו באופן אחר קצת.

חידושו של משה בענין הנשיאות ומלכות

לא. בקשר למשה רבינו מצינו ב' הענינים, דמצד אחד הרי מלך הי' (ראה הל' ביהב"ח להרמב"ם פ"ו הי"א) – וכנ"ל שדאג לכל אחד ואחד ועסק בהשפעת צרכיהם של כאו"א מישראל; ומצד שני הי' נשיא הדור (כנ"ל (סעיף כח והערה 3 שם) מרש"י) ונקרא "משה רבינו" להיותו מורם ורבם שכל כל ישראל (גם עכשיו, כי כנ"ל (סעיף כד) הרי כל עניני התורה באים על ידו);

ולא זו בלבד, אלא ששני ענינים אלו עלו בקנה אחד; דלמרות היותם ב' ענינים שונים הרי אצל משה נחשבו לב' פרטים המשלימים ענין אחד³, כדלקמן.

לב. בקשר⁴ לבקשת משה "יפקוד ה' אלקי הרוחות גו' איש על העדה אשר יצא ואשר יבא לפניו ואשר יוציאם ואשר יביאם" כדי ש"לא תהי' עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה" (במדבר כו, טז-יח), אשר על זה ענה לו הקב"ה (שם, יח ואילך) "קח לך את יהושע בן נון גו' וסמכת את ידך עליו"⁵ – מסביר ה'מגלה עמוקות' (אופן א') "שמשה ביקש שם שיהיו שני בני אדם המנהיגים...דהיינו איש אחד על העדה אשר יצא לפניו במלחמה ואשר יבא לפניו במלחמה, ואיש אחד אשר יוציאם בתורה להיותם יושבים באהלים ללמוד ואשר יביאם בזכותו ללמוד תורה רבים...והשיב הקב"ה...דאי אפשר לב' מלכים שישתמשו בכתר אחד (שבועות ט, א. חולין ס, ב) כי דבר אחד לדור ולא שני דברים (סנהדרין ח, א – גבי יהושע)"⁶, אלא "שאחד ינהג אותם, ושבו

(3 עיין בסוף השיחה שם (ובאריכות נפלאה בלקו"ש חל"ה שיחה ג' לפרשת ויגש, עיי"ש) שמבאר (בהתאם להמאמר רז"ל (הובא לעיל סעיף כה הערה 12) "משה הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון") שכן הוא על מלך המשיח – שמצד אחד הי' מלך ישראל (ואדרבה, דוקא אצלו הי' שלימות ענין המלכות) וביחד עם זה ילמד תורה את כל העם כולו.

(4 הבא – ע"פ לקו"ש חכ"ג שיחה ב' לפרשת פנחס, עיי"ש בארוכה. וראה לקמן הערה 8.

(5 ראה לעיל סעיף כ הערה 13.

והנה בנוגע להמשך הכתוב שם "ונתת מהודך עליו" – איתא בגמרא (בבא בתרא עה, א): "ולא כל הודך. וקנים שבאותו הדור אמרו: פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה; אוי לה לאותה בושא. אוי לה לאותה כלימה". הביאור בזה בפנימיות הענינים: אור השמש מורה על המשכה מלמעלה למטה ואורה של הלבנה (המקבלת מאור השמש) מורה על ההעלאה מלמטה למעלה – שלכן מצינו דוקא אצל משה רבינו שהנהגתו היתה באופן נסי לעומת הנהגתו של יהושע (שלכן היתה הכניסה לארץ על ידי מלחמה, דאילו הי' משה מכניס את ישראל לארץ לא היו צריכים למלחמה) – כמבואר בלקו"ש ח"ט שיחה ב' לפרשת ואתחנן*, ושם (סעיף ג): "...ווען די כניסה לארץ וואלט געווען דורך משה'ן וואלט דאן ביי אלע אידן געווען ראי** אין אלקות...משא"כ בשעת די כניסה לא"י איז דורך יהושע, וואס מצד דעם איז "ועתה ישראל שמע גו'" כו'. ועיין גם לקו"ש חכ"ח שיחת מטות-מסעי (ע"ד ארץ קיני, קניזי וקדמוני).

[אמנם (כנ"ל סעיף כד הערה 4 עד"ז) יש מעלה בשמיעה לגבי ראי' (ובהעלאה מלמטה למעלה) לגבי המשכה מלמעלה למטה (ט) – כמבואר בסוף השיחה שם (ובשיחה ב' לפרשת עקב שם); ואכ"מ. וראה עוד חילוק בין משה ליהושע (ויחודו של יהושע בזה) להלן הערה 7.]

(6 ראה הערה הבאה.

חזר ופירש צו את יהושע שיהי' מלך ואב בית דין של ישראל וחכם שלהם בתורה – ולא בניו, כדאיתא במדרש (במדב"ר פכ"א, יד. וראה פרש"י עה"פ שם) שבמענה לטענתו "שירשו בני את כבודי – אמר לו הקב"ה נוצר תאנה יאכל פרי" (משלי כו, יח) בניך ישבו להם ולא עסקו בתורה, יהושע... הואיל והוא שרתך ככל כחו כדאי הוא שישמש את ישראל".

היינו שבנוגע לענין ה'נשיאות' ידע משה שיהושע יהי' ממלא מקומו, רק שלענין ה'מלכות', להיותה ירושה (ראה רמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ז) – חשב שמן הדין הוא שירשו בניו את כבודו; ואין זה סתירה למה ש"אי אפשר לב' מלכים שישתמשו בכתר אחד" שהרי ב' ענינים הנ"ל הם שני ענינים שונים, וא"כ לא הי' נחשב להשתמשות בכתר א' או ל"שני דברים".

אעפ"כ אמר לו הקב"ה "בניך ישבו להם ולא עסקו בתורה, יהושע... כדאי הוא שישמש את ישראל כו" – אע"פ שאין שום קשר לכאורה בין ענין העסק בתורה לענין המלכות – כי גדר המלכות והנשיאות של משה הי' מיוחד במינו ששני הענינים נחשבו לענין אחד; שמזה מובן שעד"ו הי' אצל יהושע כיון שקבל ממנו⁷, כדלהלן.

לג. בהקדמתו לספר היד מתאר הרמב"ם אופן מסירת תורה שבעל פה במשך הדורות (ממשה רבינו עד רב אשי) ומדייק לכתוב כל פעם שפלוגי "ובית דינו" מסרוה לדור שלאח"ז; אולם בנוגע למסירתה על ידי יהושע כותב "זוקנים רבים קבלו מיהושע" (סתם, בלי הוספת "בית דינו").

טעם הדבר מובן מדברי הרמב"ם עצמו לפני זה שה"תורה שבעל פה למדה משה רבינו כולה בבית דינו לשבעים זקנים, ואלעזר ופנחס ויהושע שלשתן קבלו ממשה; וליהושע שהוא תלמידו של משה רבינו מסר תורה שבעל פה וצוהו עלי". זאת אומרת שבנוסף להיותו 'מקבל' ממשה רבינו (כאלעזר הכהן, פנחס ושבעים הזקנים) הי' יהושע "תלמידו של משה רבינו" שלכן דוקא לו נמסרה תושבע"פ ונצטווה עלי' במיוחד – א"כ מובן מה שהשמיט הרמב"ם "בית דינו" אצל יהושע, מכיון שרק לו נמסרה ממשה רבינו.

נמצא, שגדר נשיאותם של משה ויהושע הי' בשונה לגמרי מאופן נשיאותם של נשיאי הסנהדרין שבדורות אחריהם, עד לחילוקי וחידוש עקרי; דמשה ויהושע שונים בזה שהם בעצמם קבלו את התושבע"פ וגם מסירתה להם הי' להם עצמם (בלי "בית דין" וכיו"ב) ואילו נשיאי הסנהדרין שבדורות שלאח"ו, למרות היותם "תחת משה רבינו" (לשון הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"א ה"ג) הרי זה רק בנוגע להיותם "על גבי"

7) אדרבה, אצל יהושע התבטא ענין זה יותר – שהרי הוא נהג את נשיאותו בעצמו (דלא כמשה כנ"ל סעיף כד הערה 4); ועיין לקו"ש ח"ט שיחה ב' לפרשת וילך. ואכ"מ.

שאר הסנהדרין (כמו שהי' משה "על גבי" הזקנים) אבל לענין "מסירת התורה" אינם עומדים תחתיו, שהרי מסירת התורה היא על ידם עם בית דינם.

זהו הטעם לכך שבאם הי' משה מחלק בין ב' התפקידים הי' נחשב (אז) למינוי "שני דברים" לדור:

בדורות שלאחרי משה ויהושע, אף על פי ש"נשיא הסנהדרין הוא במעלה העליונה בשררת התורה" (ל' הרמב"ן שמות כב, כז) עם כל זה אינו מגיע לדרגת נשיאותו של מלך, שהרי גדרו של מלך הוא ש"אין לו על גביו אלא ה' אלקיו" (הוריות י, א במשנה). וראה שם יא, רע"ב, ולא רק ש"אין למעלה ממנו במלכותו" (ל' הרמב"ם הל' שגגות פט"ז ה"ו) אלא יתירה מזו: הוא המושל היחידי – דלא כנשיא הסנהדרין, שהוא א' מע"א חברי הסנהדרין (רק שלהיותו "גדול בחכמה שבכולן" נחשב הוא ל'ראש'). הרי שאין נשיאותו כנשיאות המלך; ומכיון שכן אין בכך "שני דברים". לעומת זאת, אצל משה ויהושע הי' עיקר הנשיאות: נשיאות בתורה, ולא רק בהיותם ראשי הנסנהדרין שבזמנם אלא (גם ובעיקר) מצד שקבלו ומסרו בעצמם את התושבע"פ – שנשיאות כזו בתורה היא באותה דרגא מנשיאותו של מלך;

לכן, באם הי' משה רבינו ממנה ב' מנהיגים היו נחשבים לב' מלכים המשתמשים בכתר א' ול"שני דברים לדור"⁸.

פעולת משה בענין אחדות ישראל כתוצאה מהנ"ל⁹; החידוש שבזה

לד. על¹⁰ הפסוק "אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה' ויאמרו לאמר אשירה לה' גו" (שמות טו, א) מפרש האורח חיים: "ויאמרו לאמר אשירה – פי' שאמרו זה לזה לאמר, פי' שיאמרו שירה יחד בלא בחי' השתנות והפרדה עד שיהיו כאיש אחד הגם היותם רבים ונתכוונו יחד ועשו כן ואמרו אשירה לשון יחיד כאילו הם איש אחד, שזולת זה היו אומרים נשירה", וכדאיתא בגמרא (סוטה ל, ב) שגם עוללים ויונקים, ואפילו עוברים שבמעי אמן – אמרו שירה.

היכולת להגיע לאחדות מוחלטת כזו ניתן להם על ידי משה רבינו (כדאיתא בגמרא שם שהוא פתח את השירה), דלהיותו ראש ונשיא הדור (שכשמו כן הוא: מובדל ומנושא מן העם) הרי הוא כלל את כל הדור כאחד, למעלה מהתחלקות

8 קצרנו כאן בביאור הדברים – ועיין בלקו"ש חכ"ג שם ליתר ביאור ואריכות (ואיך שמסביר לפי הנ"ל הטעם לכך שיהושע לא הי' צריך למשיחה).

9 כלומר שבנוסף להיותו "אוהב ישראל" בעצמו (כנ"ל בארוכה) הרי הוא פעל גם כן ענין האחדות ואהבת ישראל בשאר ישראל (וראה לעיל סעיף כח הערה 3).

10 הבא לקמן – ע"פ לקו"ש חל"א שיחה א' לפרשת בשלח.

(כראש הכולל את כל אברי הגוף); ועל ידי זה (שפתח את השירה) פעל והמשיך אחדות זו בהם כדי שיוכלו לומר את השירה באופן הנ"ל¹¹.

לה. ויש לבאר זה בעומק יותר – ובהקדים שלענין אחדות ישראל מצינו כמה אופנים ומשלים, ומהם: [א] דברי הירושלמי (נדרים פ"ט ה"ד. וראה פירוש קרבן העדה שם) ש"כל ישראל גוף אחד הן". [ב] דברי אדה"ז בספר התניא (פל"ב) שכל הנשמות "מתאימות ואב א' לכולנה, ולכן נקראו כל ישראל אחים ממש מצד שורש נפשם בה' אחד; רק שהגופים מחולקים".

בהשקפה ראשונה נראה דזה ש"כל ישראל גוף אחד הן" מורה על אופן נעלה יותר באחדות ישראל ממה שנקראים אחים, שהרי אחדותם של אחים הוא מצד זה ש"אב אחד לכולנה", היינו שה"אב" (שרש ומקור שלהם) הוא אחד, אבל הבנים עצמם הרי (כלשון אדה"ז שם: "אב אחד לכולנה" – ל' רבים, היינו ש) הם מחולקים זה מזה [דאע"פ שאהבת אחים אינה כאהבה לאיש זר אלא היא אהבה עצמית – מכל מקום הרי הם אנשים נפרדים ומחולקים]; ואילו זה שכל ישראל הם גוף אחד מורה על העובדה שגם כפי שהם במציאותם הפרטית הרי הם חלק של "גוף אחד", שאין להם אפילו ההתחלקות של אחים – אלא הם מציאות אחת ממש.

אבל באמת אינו כן, שהרי גם בגוף, למרות היות כל האברים חלק מגוף אחד הרי נרגש בהם ההתחלקות (הראש הוא למעלה מהרגל וכו'); ה"אהבה ואחווה אמיתית" (ל' אדה"ז שם) שייכת דוקא עי"ז שהאדם מגבי' ומעלה את נפשו "מעלה מעלה עד עיקרה ושרשה": "אב לכולנה", דכמו שהקב"ה פשוט בתכלית הפשיטות – כמו כן נשמות ישראל, להיותן "חלק אלוק ממעל ממש" (ל' אדה"ז בתניא רפ"ב) – עומדות בהתאחדות באופן של נקודה אחת שלמעלה לגמרי מגדר ההתחלקות (שלכן מביא אדה"ז בפל"ב שם אופן זה דוקא, ופשוט).

לו. הכח לעבודה נעלית כזו – להגבי' את הנפש עד שירגיש אדם את שרשו בה' אחד – הוא על ידי דביקות בתלמידי חכמים, כמבואר בתניא (שם; ע"פ מאמרם ז"ל שכל הדבק בת"ח מעלה עליו הכתוב כאילו נדבק בשכינה) ש"על ידי הדביקה בתלמידי חכמים" (שכלשונו

11) בדוגמת המבואר בלקו"ש ח"ו שיחה א' לפרשת ויקהל שאחדות באופן כזו שכל א' מפסיד את יחודיותו הפרטית ונעשים כולם מציאות אחת של קהל (ראה לקמן סעיף לז הערה 4) הוא רק על ידי זה שמשה רבינו הקהילים (כמו שכתוב (שמות לה, א) "ויקהל משה").
[אבל יעויי"ש שבמבאר איך שאפילו אחדות "פחותה" מזו – להיות אשר "יעדער זאך וואס פילט זיך ווי א מציאות קען בטבע ניט סובל זיין קיין צווייטע מציאות" שלכן דרוש "א תנועה פון ביטול מצד הנאספים ומתכללים" כדי שיבואו לידי אחדות בפועל – הבאה מכחו של משה רבינו שענינו ביטול ("ונחנו מ"ה", כנ"ל סוף סעיף יג).]
וראה לקמן סעיף לז והערה 2 שם.

לפנ"ז הרי הם "הצדיקים והחכמים, ראשי בני ישראל שבדורים" מתדבקות הנשמות "במהותן הראשון ושרשם" למעלה;

החילוק בין "ראשי בני ישראל" בכלל ל'נשיא הדור'

אמנם, בזה גופא יש חילוק בין תלמידי חכמים בכלל ("ראשי בני ישראל" שבכל דור) לנשיא הדור (כמשה רבינו ואתפשטותא דילי' שבכל דור (ראה תקוני זהר (תס"ט - קיד, א); תניא פמ"ב. ועוד)) - בהקדים:

להבין זה יש להקדים מה שנתבאר לעיל (סעיף כח והערה 3) שהסברת משל המלך ל"לב" הוא, כי כמו שחיות כל הגוף תלוי בלב כך חיותם של העם תלוי במלך; ומה שנקרא (ונמשל ל) "לב" ולא מוח (אף שממנו מקור חיותם של כל האברים) הוא כי יש מעלה בהשפעת הלב לגבי השפעת המוח: ההשפעה שמצד המוח היא ההשפעה לכל אבר לפי ערכו, מזגו ותכונתו (ראה תניא פנ"א) וההשפעה שמצד הלב נמצא בכל אבר בשווה (להיות שבהשפעה זו נמשך הדם ש"הוא הנפש" (דברים יב, ג)) - ולכן נמשל המלך ל"לב", כי [בנוסף לזה שהוא משפיע להעם את כל צרכיהם, הרי] עיקר המלכות הוא מה שעצם מציאות המדינה כולה תלוי בהמלך¹² כמו שהאברים תלויים בלב לצורך חיותם.

על דרך זה הוא ההפרש (ברוחניות) שבין ראשי אלפי ישראל שבכל דור ל'נשיא הדור': החיות הרוחני הנשפעת לכל אנשי הדור על ידי תלמידי חכמים בכלל היא בבחי' "מזון רוחני" לכל אחד ואחד לפי ערכו; אבל עיקר חידושו של ה'נשיא הדור' הוא שממנו נמשך עצם החיות לכל אנשי הדור, כמו הדם הנשפע מהלב לכל האברים - כי הוא מגלה בישראל את הנקודת היהדות שבהם, הווה ממש אצל כאו"א;

שמוזה מובן גם בענין התקשרותם של הנשמות בשרשן ומקורן:

זה שעל ידי ראשי אלפי ישראל בכלל מתקשרות נפשות ישראל ומתדבקות בשרשן היינו לבחי' "אב אחד לכולנה", שהתואר "אב" מורה על השייכות (שרש, מקור) לבנים, והיינו שהוא שרש להתחלקות למטה; ואילו נשיא הדור מקשר נפשות ישראל בשרשם בה' אחד שלמעלה מהתחלקות לגמרי (שזה שייך לנקודת היהדות¹³ שלהם, הווה ממש אצל כל אחד ואחת מישראל).

12) שלכן כל המורד במלך ישראל ולא שומע בקולו, אפילו בדברים שאינם נוגעים לענין המלוכה - חייב מיתה מיד (ראה רמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"ח), דלא כבציווי התורה שישנם חילוקי דרגות בציוויים ובעונשים על העדר קיומן (ראה לקו"ש ח"ח חג השבועות. ועוד).

13) רק שבזה גופא ישנם כמה אופנים, כנ"ל סעיף טו הערה 13 - ועיין בלקו"ש חל"א שם שמבאר לפ"ז החילוק שבין ג' השיטות בגמרא באופן אמירת השירה. ואכ"מ.

עשיית המשכן והקמתו בכחו של משה דוקא

לז. על פי הנ"ל בפעולת משה בענין אחדות ישראל יובן ההסברה במה שהובא לעיל (סעיף כה הערה 13) בנוגע לעשיית המשכן, דאף שאמנם משה בעצמו לא השתתף במלאכת המשכן – מכל מקום הציווי עד"ז לישראל היתה על ידו דוקא²:

מכיון שעל ידי המשכן נמשך שכינתו ית' בעולם ולישראל (כמו שכתוב (שמות כה, ח) "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם"), ובכדי "להמשיך אור א"ס ב"ה בכנסת ישראל" צריכים ישראל להיות באחדות, "דקב"ה לא שריא באתר פגים כו" (לשון אדה"ז בתניא פל"ב) – לכן דוקא על ידי זה שישאל עמדו באחדות גמורה הי' אפשר לבנות את המשכן ולפעול השראת השכינה;

לזאת נצטוו ישראל על ידי משה רבינו – שפעל ענין זה; כנראה גם מזה שקודם הציווי "ויקהל משה את כל עדת בני ישראל"³ (שמות לה, א).

1) אבל להעיר מלקו"ש חט"ז שיחה ג' לפרשת תרומה (סעיף יא) שמבאר באופן אחר – ע"פ ביאור ג' המצוות שניתנו לישראל כשיכנסו לארץ (מינוי מלך, מחיית עמלק ובנין ביהמ"ק) וסדרן בפנימיות העינים, שתחילה צריכה להיות יראה תתאה (ע"י מינוי מלך) להגיע לעבודת האתכפיא, אח"כ צ"ל העבודה דאתהפכא (מחיית עמלק) ורק אח"כ מגיעים לבחי' יראה עילאה (ביהמ"ק) – עיי"ש; ובכך ממשיך: "און עפ"ז וועט מען פארשטיין פארוואס דער ציווי אויף בנין ביהמ"ק און אויך דער בנין פון (ערשטן מקדש –) משכן בפועל, האט געדארפט זיין דוקא דורך משה רבינו...ווארום די המשכת הדעת צו יעדער אידן, וואס דורכדעם קומט מען צו צו יראה, איז ע"י משה...און דערבער האט התחלת ענין המלוכה (יראה תתאה) ביז דעם בנין המשכן (יראה עילאה) לאח"ז געדארפט קומען ע"י משה רבינו כו" (אך עם כל זה דלא כמו שיהי' לעת"ל כי אז דוקא תתגלה ענין המלוכה, מחיית עמלק ובנין המקדש בתכלית השלימות על ידי מלך המשיח, כמו שממשיך שם).

2) הבא – ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ו שיחה א' לפרשת ויקהל (הובא לעיל סעיף לד הערה 11) – סעיף ט.

[ועיי"ש שממשיך: "אמת טאקע, אז ערשט ביי עשיית המשכן איז עס געווארן ממון ציבור, אבער געקומען איז דאך דאס פון פרטיות'דיקע נדבות, נדיב לבו יביאה, יעדער איד האט געדארפט מנדב זיין לויט זיין הארץ פון זיין באזונדערע אייגנטום – און דאך שטייט "ויקהל משה" (מיטן רמז אויף קהל-מציאות) באלר ביים אנזאג אויף די נדבות המשכן – ווארום דאס גופא איז די הוראה: אט-די נדבה וואס יעדער איד האט געגעבן לויט זיין הארץ פון זיין אייגענעם געלט, האט מלכתחילה געדארפט געבן באופן כזה אז עס זאל בטל ווערן זיין באזונדערע בעלות אין דעם ממון, דאס זאל ווערן ממון ציבור".]

3) עיין בלקו"ש ח"א פרשת ויקהל (סעיף ח): "אזוי ווי עס איז געווען מחרת יום כיפור, דער ענין פון כפור אויפן עגל...און מען האט געדארפט פועל'ן אין וועלט זי זאל זיין ווי פאר דעם חטא...גוי אחד בארץ, עס זאל זיין א רשות היחיד, א דירה לו יתברך בתחתונים, אין דברים גשמיים דוקא, און זיי זאלן זיין א דירה צו אחדותו ועצמותו יתברך, איז אויף דעם געווען ויקהל משה, ער האט צוזאמענגעקליבן אלע ענינים לאחדות האמיתית"; "און אזוי ווי אלע ענינים זיינען דאך איינגעטיילט אין דריי דרגות – עולם שנה נפש, דערפאר רעכנט ער אויס אין פסוק די אלע

זהו גם הטעם לכך שהמשכן הי' צריך להיבנות דוקא ממזמן ציבור, אשר בדיוק כמו הציבור (שכולם נעשים כמציאות אחת של "ציבור"⁴) – גם ממונם הופך להיות מציאות אחת, ולא מכספים השייכים ליחידים רבים בשותפות⁵.

דריי ענינים: אלה הדברים, ל"ט מלאכות (כולל כל עניני העולם) בכל מושבותיכם – כללות פון מקום, עולם. כל עדת בני ישראל – כללות פון נפש. ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון – כללות פון זמן"; "צונויפקלייבן די אלע ענינים צום אחדות האמיתי איז בכוחו של משה כו".

4) כמבואר בהרבה מקומות (וראה לעיל סעיל לד הערה 11 בתחילתו) שהמושג "קהל" מורה אל איסוף (לא באופן של צירוף ריבוי פרטים (אנשים) יחד, אלא) באופן שנעשית מציאות חדשה של "קהל".

5) בלקו"ש חכ"ו שיחה ב' לפרשת פקודי (סעיף ג) מבואר שהמשכן הי' צריך להיות שייך לכלל ישראל, שנקרא "משכן העדות" (שמות לח, כא) להיותו "עדות לישראל שויתר להם הקב"ה על מעשה העגל, שהרי השרה שכינתו בהם" (פרש"י שם); והנדבות היו צריכים להנתן באופן שיהיו שייכים לגמרי לציבור, "ניט בלייבן שייך צו א יחיד" (לשונו הק' שם. ובהערה 18: "דצריך למסרם יפה יפה (ר"ה ז, סע"א ואילך. וש"נ") – ודבר זה נעשה על ידי זה שהביאו הכל למשה רבינו להיותו הנשיא של כל ישראל.

על זה מעיר בהערה 19:

כי אף ש"יחיד שהתנדב משלו כשרין ובלבד שימסרם לציבור" (ר"ה שם) – הרי ישנו חשש שמא לא ימסרם יפה יפה (ראה יומא לה, ב תוד"ה נחוש שם), ופשיטא שכשהמדובר בנדבת המשכן שכ"א מישראל הביאו, גם נשים, דיש לחוש לזה, ובכל אופן, אין לומר שהמסירה לציבור בכ"א הוא בשוה. ועוד, מכיון שבנדבת המשכן קבלו גם מן הקטנים (אבות דר"נ פ"א, א בסופו) אין לומר שימסרם לציבור יפה יפה. ולהעיר ממרוז"ל שקטן קונה ואינו מקנה (ראה שו"ע חו"מ סרמ"ג ס"ו. וש"נ). ואכ"מ.

ולכן בכדי שיעשו נכסי צבור לגמרי הוא ע"י משה, ש"נשיא הדור הוא ככל הדור כי הנשיא הוא הכל" (רש"י חוקת כא, כא), והוא מלך (רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ו הי"א) ש"לבו הוא לב כל קהל ישראל" (רמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"ו), ולכן דוקא ע"י משה נעשה נכסי ציבור בשלימות, – וי"ל שהוא ע"ד שע"י המלך והנשיא נעשים כל ישראל בגדר ציבור (ראה שו"ת הרשב"א ח"א ס' קמת: המלך כצבור שהצבור וכל ישראל תלוין בו). ועוד: זה שיחיד יכול להתנדב ולמסרם לציבור הוא לאחרי שישנה מציאות הציבור ונכסי (הקדש ו) צבור (בביהמ"ק), אבל בנדו"ד הוצרך לחדש כל עיקר ענין התאחדות הציבור בתרומת המשכן, וזה נעשה ע"י משה.

אבל (בסעיף ה) מעיר שבעצם גם הענין ד"מוסרו לציבור יפה יפה" תקף גם כאשר מוסרים את הנדבה לגזבר וכיו"ב – לכן מסביר שהדבר הי' קשור לא רק לנשיאותו של משה (כפי שביאר לפני"ז) אלא (גם) להעובדה שהוא מצד עצמו לא הי' זקוק לכפרה שעל ידי המשכן להיותו היחיד בלי שום שייכות ח"ו לחטא העגל, (אפילו לא בדרך ד"יש בידו למחות", עיי"ש הערה 39. וראה לעיל סעיף כח הערה 4 בסופו) ובמילא לא הי' זקוק להענין של משכן העדות להראות ש"ויתר להם הקב"ה על מעשה העגל". ולכן, כל שאר בני ישראל, "מצד דעם וואס זיי האבן געמוזט אנקומען צום משכן לכפרה, ווערט דורך זייער התעסקות בעשיית המשכן א שייכות פון די דברים

לת. בפרטיות יותר⁶:

בתרומותיהם של בני ישראל למשכן מצינו ג' נדבות: [א] "תרומת האֲדָנִים" (לצורך אֲדָנֵי המשכן), [ב] "תרומת השקלים" (בשביל הקרבנות ציבור) ו[ג] "תרומת המשכן" (לצורך הקרשים, יריעות וכו').

החילוק בין 'תרומת האדנים' ל'תרומת המשכן' הי' בשניים: (א) ב'תרומת האדנים' השתתפו רק האנשים (ודוקא מבן עשרים ומעלה – ראה תוספות יו"ט למסכת שקלים פ"א מ"ד) לעומת 'תרומת המשכן' בה השתתפו גם הנשים וטף (ואדרבה, האנשים היו טפלים להם – ראה רמב"ן בשמות לה, לב); (ב) ב'תרומת האדנים' נתנו כולם סכום שוה: "בקע לגולגולת" (מחצית השקל. ראה שמות ל, כו-כו; פרש"י שם ל, טו) לעומת 'תרומת המשכן' שנתן כל אחד כפי נדבת לבו (ראה שמות לה, כא ואילך).

בפנימיות הענינים – החילוק שבין נתינה באופן ש"העשיר לא ירבה והדל לא ימעט" (ל' הפסוק (שמות ל, טו) בנוגע למחצית השקל) מורה על העבודה ד'קבלת עול' בה שוים כל בני ישראל, ואילו הנתינה באופן שכל אחד נתן כפי נדבת לבו מורה על העבודה פנימית של כל אחד שבה שונה כל א' מחבירו;

זאת אומרת בנדו"ד, ש'תרומת האדנים' מורה על העבודה דקבלת עול ו'תרומת המשכן' מורה על העבודה פרטית של כל אחד ואחד.⁷

אבל א"כ צריך להבין: מדוע ב'תרומת האדנים', בה התבטאה העדר החילוק שבין כאו"א – נדבו רק האנשים ולא כולם? אדרבה: דוקא ב'תרומת המשכן' הי' מתאים שינדבו רק האנשים מכיון שהעבודה המסודרת מצד הכחות פנימיים וכו' שייכת יותר לאיש (גדול) שכחותיו הפנימיים הם בשלימות ובדרגא המתאימה לעבודה פנימית!⁸

שנעשו על ידם מיט זיי, די עושי המלאכה, ובמילא פעלט דאן אין דער שלימות פון הקדש אלס נכסי ציבור. ובכדי אז ס'זאל ווערן נכסי ציבור בשלימות (אויך לאחרי עשייתם), האט עס געמוזט זיים ע"פ משה דוקא כו".

[וראה שם (סעיף 1) ביאור אחר עפ"ז שמעשה ידיו של משה נצחיים הם. וראה גם לקו"ש חט"ז שיחה ב' לפרשת פקודי (סעיף 1). ואכהמ"ל בזה.]

(6) הבא – ע"פ לקו"ש חי"א שיחה א' לפרשת תרומה. עיי"ש.

(7) הקרשים (שהיו כל אחד 10 אמות) מורה על עשר כחות הנפש (כחות פנימיים), והיריעות (שהיו מעל לחלקי המשכן) מורים על הכחות המקיפים – כמבואר בהשיחה והערה 17 שם.

(8) ומוסיף שם (עמ' 111): "ועוד צריך להבין: הציווי "העשיר לא ירבה והדל לא ימעט" י"א שהוא מכוון לתרומת מחצית השקל שלצורך האדנים – שההפרש בין "עשיר" ו"דל" ברוחניות הוא, כמארז"ל, "אין עני אלא בדעת" – וא"כ מהו הטעם שהחילוק שמצד כוחות הפנימיים הזכירה

לט. ויובן בהקדים שמעין זה מצינו בעבודת כל אחד ואחת בזמן הזה, די ש ענינים כלליים אשר עליהם חייבים כולם (גם הנשים והטף) – כמו לימוד התורה⁹, וישנם ענינים שבהם חייבים רק האנשים – כמו קריאת שמע ותפילה¹⁰; וגם בדברים אלו מוצאים דבר והיפוכו: בק"ש ותפילה מתפללים כל האנשים בנוסח אחד השוה לכל, ואילו בלימוד התורה מצינו חילוקים בין "יושבי אהל", "בעלי עסק" ונשים (המחוייבות (רק) בההלכות הצריכות להן⁹) וכו'.

הביאור בזה: עבודת היום מתחילה באמירת "מודה אני" האמורה בבוקר עוד לפני נטילת ידיים – כי "מודה אני" היא הודאה הבאה מצד עצם הנשמה, ששם אינה מגיעה ואינה נוגעת שום טומאה¹¹ (ומכיון שכן נאמרה על ידי אנשים, נשים וטף – שבכאן"א מהם נמצאת בחי' זו).

אשר לפי זה יוצא, שהעבודה דק"ש ותפילה, עם היותה עבודה הבאה מצד הכחות פנימיים של האדם – הרי היא באה ונמשכת מהקדמת אמירת "מודה אני" שבתחילת היום, שהיא הודאה שמצד עצם הנשמה כנ"ל – ובמילא הביטול וקבלת עול שלה נמשכת ומורגשת גם בהעבודה דק"ש ותפילה, כלומר שבהעבודה שמצד הכחות פנימיים של האדם מורגש כי יסודתה היא הביטול וקבלת עול שמצד עצם הנשמה.

מטעם זה, למרות שחיובה מוטלת רק על אנשים הרי להיותה עבודה שמצד כחות הפנימיים אשר בהם מורגש הביטול וקבלת עול המושרשת בעצם הנשמה – לכן הוי הנוסח דק"ש ותפילה, המרמז ליסודה של עבודה זו, באופן שוה ומשוה את כולם¹²;

התורה (אפילו אם הוא בדרך שלילה) דוקא גבי תרומת האדנים, קב"ע, שמצד עצם הנשמה? – ולכאן"א לא הול"ל אלא שכ"א צריך ליתן סכום שוה (מחצית השקל) ותו לא".
 9 עיין בהערות 40-36 שבלקו"ש שם. וש"נ. ולהעיר מלקו"ש חי"ד שיחה ב' לפרשת האזינו (בנוגע לנשים); חי"ט שיחה א' לפרשת ואתחנן (בנוגע לקטנים). ועוד. ואכהמ"ל בזה.
 10 דאף "שהטעם ע"פ נגלה בזה לפי שהיא מ"ע שהזמן גרמא, הרי מזה עצמו מובן שכמו שהיא מוגבלת בזמן כו' כן היא מדודה ומוגבלת בכחות האדם, ככפנים" (לשונו הק' בלקו"ש חי"א שם הערה 34).

11 "אף שבפשטות הטעם שאפשר לאומרו קודם נט"י הוא לפי שלא נזכר במודה אני שום שם...היינו שהוא למטה מבחינת השמות, אבל בפנימיות הענינים מה שאין בו שום שם (ואפשר לאומרו קודם נט"י) היא לפי שהודאה זו שבאה מבחי' עצם הנשמה היא לעצמותו ית' דלא אתפס בשם... (ראה בארוכה קונטרס "ענינה של תורת החסידות" ס"א) – לשונו הק' בהערה 28 שם.
 12 עוד זאת: "מכיון שעכ"פ העבודה גופא דק"ש (ותפלה)...הוא מה שהאדם פועל בעצמו ע"י כוחותיו הפנימיים – הרי מובן שעבודה מוגבלת היא ובמילא גם האור האלקי הנמשך ע"י עבודתו – בא בהגבלה"; "וזהו מה שהסדר דק"ש (ותפלה) מוגדר הוא בנוסח קבוע, במספר מדויק

ולאחרי העבודה דק"ש ותפילה באה העבודה דלימוד התורה, קיום המצוות וכו' (שבה חייבים כולם כנ"ל) לעשות לו ית' דירה בתחתונים – שענינה להמשיך עצמותו ית' למטה בה"תחתונים" כמו שהם במציאותם. לעבודה הזאת אין הגבלות וכל א' יכול לפעול אותה באופנו הוא, וכיון שכן מובן שגם אינה מוגבלת רק לאנשים אלא שייכת לכל אחד ואחד מבני ישראל – רק שלזאת דרוש גם "נדבת הלב" בו שונה כל א' מהשני.

מ. על פי זה יובן גם בענינו (תרומות המשכן):

ב'תרומת האדנים' השתתפו רק האנשים המורה על העבודה הפנימית שבה שונה אחד מהשני, ולכן בתרומתו ועבודתו של כל אחד בפני עצמו אין ניכר שהיא עבודה שמצד עצם הנשמה; אבל ב(השוואת ו) צירוף כולם יחד, היינו יסוד עבודתם המאחדם וכוללם יחד – כולם שווים בתרומתם, והיינו (כנ"ל) שהעבודה בכחות פנימיים צריכה להיות באופן שירגש בה הביטול שמצד עצם הנשמה, שאז הרי כולם שווים.

מא. אך כהקדמה להנ"ל הקהיל משה את כל עדת ישראל, ובוזה גופא: גם קודם הציווי ע"ד 'תרומת האדנים' (דלכאורה הי' יכול להקהיל תחילה רק אלו שישתתפו ב'תרומת האדנים' הבאה לראשונה ורק אח"כ להקהיל את כל עדת ישראל כדי לצוותם ע"ד 'תרומת המשכן'! אלא) מכיון שהקהלה זה היתה כדי לעורר את בחי' עצם הנשמה של בני ישראל כדי שיתאפשר אח"כ לצוותם על בנין המשכן – שגם בהעבודה הפנימית יהי' נרגש הביטול וקבלת עול שמצד עצם הנשמה (תרומת האדנים) ואח"כ העבודה דנדבה הכללית למשכן (תרומת המשכן) – היתה הציווי צריכה להיות דוקא על ידי משה רבינו¹³.

של הפרשיות (והברכות), התיבות והאותיות (ופרטי הדינים בדקדוקם וכו') – שזה מורה על סדר העבודה הפנימית כו" – לשונו הק' שם (סעיף ה).
 13 בלקו"ש חל"א שיחה ג' לפרשת ויקהל (סעיף ו) מבארו באופן אחר קצת, ונעתיק כאן לשונו הק' (עיי"ש בארוכה ובהערת המציאות המראה מקומות להציטוטים שבפנים השיחה):

...הטעם לזה שהיו שני אופני נתינות לתרומת המשכן – התרומות ש"הושוו בהם עניים ועשירים", ונדבת המשכן ש"לא היתה יד כולם שוה בה אלא איש איש מה שנדבו לבו" – כי זהו בהתאם לשני סוגי עבודות שבישראל:
 יש ענינים שבהם משתווים כל ישראל, ויש מה ש"א מחולק מחבירו, ובכללות: מעשה המצוות – "תורה אחת ומשפט אחד לכולנו בקיום כל התורה ומצות בבחי' מעשה", וכוונת המצות, אהבת ה' ויראתו כו', ד"כל חד וחד לפום שיעורא דילי", "שהם לפי הדעת את ה' שבמוח ולב".
 אמנם תכלית הכוונה היא, להמשיך ענין האחדות גם ב"נדבת הלב" של בני' שהיה נרגש, דלמרות החילוקים שישנם בזה בין אחד לחבירו, מ"מ כולם שווים לפניו ית'. וזה

מרומז בזה שעשיית המשכן (עם הדברים שבאו בנדבת בני ישראל, "איש איש מה שנדבו לכו") - היתה באופן ד"לא נכר שוע לפני דל".
וזהו הטעם שענין זה מודגש דוקא באמירת משה לבני ישראל, ולא בציווי השם למשה - כי כל ענין זה הוא להמשיך ענין האחדות בדרגא זו שבה רואים החילוקים שבבני ישראל, ואין מקום להדגיש זה בציווי השם למשה. ועוד, בציווי השם למשה - עדיין הוא למעלה מהחילוקים שבבני ישראל;
כשמשה מוסר ציווי השם לבני ישראל, ה"ז "מגיע" להדרגא שבה קיימים החילוקים בין איש לחבירו, ומשה ממשיך בהם ענין האחדות, "לא נכר שוע לפני דל".

השפעת משה בעבודת כל אחד לקונו

לאחר כל האריכות דלעיל בקשר ל"נשיא הדור", שלהיותו הרעיא מהימנא של צאן מרעיתו המעורב בכל פרטי חייו של כל אחד ואחת מאנשי דורו, ומשפיע להם את כל צרכיהם – מובן, שגם לוקח חלק ומשפיע רבות בעבודתו של כל אחד ואחת לקונו.

ענין זה מתבטא הן בענינים הכי כלליים לענינים הכי פרטיים; בענינים הכי נעלים עד להענינים הכי פשוטים, כדלקמן.

מילוי כוונת 'דירה בתחתונים'

מב. ידוע שסיבת בריאת העולם וקיומה היא משום ש"נתאווה הקב"ה להיות לו ית'¹ דירה בתחתונים" (תנחומא טו. וראה תניא פל"ו. ועוד) – שלזאת תובעים מכל אחד מישראל לא להשאיר בהבדלה מן העולם אלא ליכנס אל תוך העולם ולעבוד בעולם כדי שיוכל להפוך אותה להיות דירה לו ית'.

אמנם מאידך מבואר², שזה גופא צריך להיות באופן ד"על כרחך אתה חי" (ל' המשנה ספ"ד דאבות), כי צמאוננו ותשוקתו של האדם צריך להיות לצאת מחיי העולם ולהכנס אל "קודש הקדשים"; והימנעותו מכך בפועל צריכה להיות רק בגלל רצונו ית' שיעסוק בפעולת 'דירה בתחתונים'.

וצריך להבין: מכיון שיהודי צריך להיות "תוכו כברו" (ל' הגמרא ברכות כח, א) – הרי עבודתו צריכה להיות מתוך פנימיות; אך איך אפשר שיהי' ליהודי (בפנימיות) ב' תנועות הפכיות (צמאון לצאת מן העולם ובשעת מעשה ההלבשות אל תוך העולם)?

אך הענין: במה דברים אמורים שהם ב' תנועות הפכיות – כאשר הוא קיים במציאותו שלו; אך כאשר הוא מתמסר למשה רבינו, הבטל לגמרי לאלקות – הרי זה פועל שלא יהי' לו רצון עצמי כלל, וכל רצונו הוא למלאות רצון העליון;

(1) עיין לקו"ש חי"ט שיחה ד' לפרשת דברים, סעיף ו ואילך.

(2) הבא – ע"פ לקו"ש ח"ז שיחה א' לפרשת ויקרא (סעיף יוד ואילך; לאחר ביאור סיפור מיתת בני אהרן "בקרבם לפני ה'" בקודש הקדשים (ל' הפסוק ר"פ אחרי) שלכן ציוה הקב"ה את אהרן (באמצעות משה) "ואל יבא בכל עת אל הקודש"), עיי"ש.

ומכיון שהקב"ה רוצה שיהיו ב' תנועות אלו, והרי אצל הקב"ה (הנושא הפכים) אין ב' תנועות אלו הפוכות – ייתכן שגם אצל יהודי יהי' הרצון לב' תנועות אלו בפנימיות.³



גילוי עצם הנשמה על ידי משה רבינו⁴

מג. במצוות⁵ התורה ישנם ג' סוגים: 'משפטים', 'עדות' ו'חוקים'. החילוק ביניהם הוא בנוגע לענין השכל וההבנה: משפטים הן מצוות שגם השכל עצמו הי' מחייב לקיימן, עדות הן מצוות שאמנם השכל עצמו לא הי' מחייב אותן אבל לאחר שהתורה צותה עליהן הרי יש בהן הסבר שכלי וחוקים הם מצוות שאין עליהם שום הסבר שכלי (וקיומן הוא שהרי "חוקה חקקתי גזירה גזרתי" (במדב"ר פי"ט, ח. ועוד) ו"אין לך רשות להרהר אחרי" (ל' רש"י ר"פ חוקת); אבל כולן שוות הן בכך שהן רצונו של הקב"ה – שלכן צריכות כל המצוות להיות מקויימות מתוך ביטול וקבלת עול מלכות שמים (ולא מצד ההבנה והרגשה);

ומה שהחוקים דוקא נקראות "חוקים" (מלשון חקיקה, שיתרון החקיקה על הכתיבה הוא שכאשר כותבים אותיות על קלף וכיו"ב אין האותיות מתאחדות עם הקלף אלא נשארות מציאות נפרדות הנכתבות על גבי הקלף; אבל כאשר חוקקים אותיות על אבן וכיו"ב הרי האותיות חקוקים לתוך האבן ונעשים מציאות א') הוא לפי שאין עליהם שום הסבר שכלי הרי בקיומן מתבטאת יותר התקשרותה העצמית של עצם נשמתו של יהודי עם עצמותו ית' שלמעלה מטעם ושכל (לעומת שאר המצוות אשר קיומן אפשרי גם) מצד הבנתו והשגתו של האדם).

בחוקים עצמן מיוחדת מצות פרה אדומה בכך שעלי' אומרת התורה "זאת חוקת התורה" (במדבר יט, ב) מכיון שבה עיקר ענין החוקה, כי הנה מצוה זו היא הפועלת טהרתו של הטמא מת שהיא "אבי אבות הטומאה" להיותה ההיפך גמור מקדושה – שהרי קדושה היא חיות, וכל זמן שדבוקים בקדושה ואלקות לא תתכן ענין המיתה (דרק כאשר "ואתם הדבקים בה' אלקיכם" אזי "חיים כולכם היום" (י' הפסוק דברים ז, ד)) ואילו מיתה מורה על ניתוק מוחלט ח"ו; ומה שבכחה של מצות פרה אדומה לטהר גם מטומאה כזו הוא מפני שעל ידה "נמשכות" י"ג מדות

3 בדוגמת המבואר בנוגע להמשכן – שהחיבור דעליונים ותחתונים בו הי' בכחו של משה, כמו שכתוב "כאשר צוה ה' את משה" (ראה לקו"ש ח"א פרשת פקודי, סעיף יב). ולהעיר מלקו"ש ח"ג פרשת וארא (הובא לעיל סעיף יא וסעיף כד הערה 6 לענין אחר) סעיף יו"ד שע"י ראיית כל הדורות פעל היכולת לחבר עליונים ותחתונים.

4 בנוסף להמבואר לעיל (סעיפים לד-לו).

5 הבא לקמן – ע"פ לקו"ש ח"ד פרשת חוקת.

הרחמים שלמעלה מהשתלשלות שאין להן שום הגבלות. זהו ההסבר לכך שבפרה אדומה נאמר הלשון "חוקה", כי על פי שכל, כלומר מבחינת הגילויים של השתלשלות (באדם ובכלל) אין כל אפשרות לפעול טהרה במקום כה נחות, כי אם "מי יתן טהור מטמא, לא אחד" (איוב יד, ד. וראה לקו"ת חוקת נט, ד) – שרק בכחו של "אחד", שאינו מוגבל בשום הגבלות, לפועל טהרה גם בטומאה הכי חמורה.

אמנם, כדי להמשיך מלמעלה מהשתלשלות ("יחידו של עולם") צריכה גם העבודה להיות מהיחידה שבנפש (מתוך ביטול שלמעלה מהשכל), שלכן, אע"פ שבפועל אלעזר הכהן עסק במצוה זו – מכל מקום כתיב "ויקחו אליך (משה) פרה אדומה" (במדבר שם), ולא זו בלבד אלא ש"לעולם היא נקראת על שמך" (פרש"י שם), עד שגם בשמונה הפרות שבזמן בית שני (וכן בפרה העשירית שיעשה מלך המשיח) השתמשו (וישתמשו) באפר הפרה שעשה משה במדבר – כי הכח להעבודה שמצד בחי' יחידה שבנפש (וההמשכה שלמעלה מהשתלשלות הבאה כתוצאה מכך) באה ממשה רבינו, שהוא המגלה את בחי' הביטול שמצד עצם הנשמה שבכל ישראל.

פעולת עצם הנשמה על כוחותיו הפרטיים של האדם

מד. אולם מאחר שאין מספיק בגילוי עצם הנשמה בלבד (דא"כ יכולה לשאר בבחי' מקיף) אלא התכלית היא שתחדור גם בכוחותיו הפרטיים של כל אחד ואחד (ראה לעיל סעיף טו הערה 12⁶) – צריכים לומר שגם ענין זה מצינו אצל משה רבינו באופן שפעל בבני ישראל במעשה בפועל, כלדהלן.

על הפסוק⁷ "ויעל עליו את העולה ואת המנחה" (שמות מ, כט – לאחר תיאור שימוש של משה במשך שבעת ימי המילואים) מפרש רש"י "אף ביום השמיני למילואים שהוא יום הקמת המשכן שימש משה והקריב קרבנות צבור" – וצריך להבין מדוע א"כ נרמזה ענין שימוש של משה ביום הקמת המשכן באופן קבוע אצל קרבנות עולה ומנחה דוקא.

הביאור בזה בעבודת האדם – בהקדים החילוק שבין הקרבן עולה (מנחה) לשאר הקרבנות, שדין העולה הוא להיות "כולו כלי" לה' (לשון רש"י בשמות יח, יב. ועוד) לעומת שאר הקרבנות שבהן גם אנשים (הבעלים וכו') נוטלים חלק בהאכילה. זאת אומרת: הקרבן העולה מורה על עבודה מתוך התמסרות וביטול גמור להקב"ה לעומת שאר הקרבנות המורות על העבודה בעודה קשורה לו(עם)מציאותו של האדם.

6) אבל שם לא נתבאר פעולתה בנוגע למעשה בפועל. על דבר זה ראה להלן בפנים.

7) הבא – ע"פ לקו"ש ח"ו שיחה א' לפרשת פקודי.

והנה, אף על פי שהעבודה שמתוך ביטול מוחלט להקב"ה היא נעלית יותר מהעבודה שמצד "מציאות", לאידך, העבודה שמתוך ביטול מוחלט שייכת לכל אחד ואחת מישראל, דמצד עצם הנשמה מוכן כל א' להיות כולו דבוק באלקות; אבל העבודה שמצד "מציאות", היינו שבעודו במציאותו הרי הוא מקדיש מחייו ועניניו להקב"ה – אין כל א' מסוגל להגיע אלי' (בכח עצמו).

זהו הטעם הפנימי לכך שעבודת המשכן התחילה בכל יום בקרבן תמיד (עולה), להראות, שדוקא לאחרי העבודה ד"כליל לה" (שהיהודי יוצא ממציאותו ומתמסר לגמרי להקב"ה) – רק אז יכול הוא להגיע לכך שגם ענינים הקשורים ל(ועם)מציאותו יהיו קדושים, כי גם הם חדורים בביטול ה"עולה" אשר אלי' הוא הגיע בתחילת היום⁸.

מה. אמנם, מכיון שהנשמה מלובשת בגוף ונפש הבהמית – קשה לפעמים להוציא לידי גילוי כוחה ואפשרותה לפעול על האדם שיתמסר את עצמו לגמרי להקב"ה. לזאת צריכים לנתינת כח ממשה – רעיא מהימנא – המעורר את כח הביטול של הנשמה גם בהיותה מלובשת בגוף ונה"ב ומאפשר את העבודה באופן הנ"ל.

זהו ההסבר לכך ש"אף ביום השמיני למילואים שהוא יום הקמת המשכן", כאשר התחילה העבודה הרגילה והקבועה עבור כל ישראל – לא הקריב משה את קרבן התמיד (בלבד) אלא כל הקרבנות ציבור – כדי "להמשיך" את כח הביטול שבקרבן התמיד גם לעבודות הקשורות ל"מציאות";

ומה שמציינת התורה את הענין דוקא בקרבן תמיד (ומכך לומדים זאת לגבי שאר העבודות) הוא לפי שבשאר העבודות, מה שזקוקים לנתינת כחו של משה הוא (לא מצד ענין מיוחד בהן, שהרי אדרבה, ענינן מתבטאות שייכותו של האדם ל"מציאות". אלא) בכדי שתהיינה חדורות בענין של "עולה" ו"מנחה" – להיות "כליל לה".

השפעתו של משה גם ואפי' בענינים הכי פשוטים שבעבודה

מו. בנוגע⁹ למחלקותם של קורח ועדתו על משה ואהרן איתא ב'סדר עולם' (רבה, פ"ח – הובא ברשב"ם ותוס' בבבא בתרא קיט, א) שאירעה לאחר פרשת המרגלים; וצריך להבין: מכיון שנצטוו משה ע"ד מסירת העבודה לאהרן ובניו וכו' עוד לפני סיפור המרגלים – מדוע המתין קורח לחלוק עליהם רק לאחר זה?

(8) בדוגמת המבואר לעיל (סעיף לט) בנוגע לאמירת "מודה אני" בבוקר ופעולתה על משך היום.

(9) הבא – ע"פ לקו"ש ח"ד פרשת קורח (הובא לעיל סעיף כט הערה 12 לענין אחר).

הביאור בזה יובן בהקדים ביאור טענת המרגלים וטעותם בפנימיות הענינים: המרגלים חשבו שהעיקר הוא לימוד התורה (השגה רוחנית) במדבר, כיון ששם דוקא אין שום דבר שיפריע להם בעבודתם את ה' (משא"כ באם היו נכנסים לארץ היו צריכים לעסוק בענינים גשמיים שהי' מפריע לעבודתם); אבל משה רבינו השיב להם שהרי "המעשה הוא העיקר" ותכלית העילוי הוא דוקא על ידי מעשה המצוות בגשמיות, שהרי "נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים".

והנה מהחילוקים שבין תורה למצוות הוא, שבתורה (הצריכה להיות נלמדת בהבנה והשגה) ישנן מדריגות שונות, כל חד לפום שיעורא דילי, ואילו במצוות הרי כל ישראל שוים: ההנחת תפילין של משה רבינו הי' שוה להנחת תפילין של איש פשוט; הבדלים מצויים בכוננת המצוות, אבל במעשה המצוות – כולם שוים.

על פי זה יובן מדוע המתין קורח עד לאחרי פרשת המרגלים, דלאחר שהמרגלים בקשו להתמסר רק לתורה ועבודה רוחנית והשיב להם משה בשם הקב"ה כי חובה להכנס לארץ ישראל כדי לקיים מצוות בגשמיות – בא קורח וטען "מדוע תתנשא" (במדבר טו, ג): אמנם בלימוד התורה (וכוננת המצוות) ייתכן (וכן הוא האמת) שמשה ואהרן היו במדריגה נעלית יותר משאר בני ישראל, אבל בנוגע למעשה המצוות (שבהן הרי העיקר הוא המעשה¹⁰) – הרי בזה שוים כל ישראל!

על זה ענה משה "בוקר וידע ה' את אשר לו גו'" (שם פסוק ה' ואילך): הן אמת שפעולת 'דירה בתחתונים' נעשית רק על ידי קיום המצוות כי דוקא כך ממשכים עצמותו ית' בעולם הזה (דכשם שבדירת בשר ודם הרי עצמות האדם דר בהדירה – כמו כן הוא בפעולת דירתו ית', שמהפכים את העולם להיות מקום מוכשר להשראת עצמותו ית') ובכך הרי כולם שוים; אבל בנוסף לזה צריך עצמותו ית' להיות בגילוי – וזה שייך רק כאשר קיום המצוות (הפעולות המשכת עצמותו ית') הן "מעשים טובים ומאירים" (ולא רק באופן של "עשי" לבד), "בוקר", ודוקא הן מביאות ל"ידע ה' את אשר לו" (המשך הכתוב שם): ידיעת (גילוי) אלקות – ובזה ישנו עילוי גם במעשה המצוות של משה רבינו על מעשה המצוות דשאר ישראל, ובאין ערוך.

מז. [ענין זה קשור עם המבואר לעיל שמשה רבינו הי' "מלך ישראל". דהנה הקשר שבין אנשי המדינה למלכם מיוחד הוא ואינו לשום "קשר" אחר (ולדוגמא, הקשר שבין תלמיד לרבו, שהקשר הוא רק לגבי אותם הענינים שבו זקוק להרב – דלא כבנדו"ד) שהקשר שבין אנשי המדינה למלך הוא בכל מציאותם – לא רק

10) וכמבואר בלקו"ש ח"ג שבת הגדול דאף ש"מצוה בלא כוונה כגוף בלא נשמה" – עם כל זה, באם יכווין אדם בכל הכוונות של מצוה מסויימת בלי לקיימה בפועל – אינו יוצא ידי חובת מצוה זו, משא"כ באם יקיים את המצוה בפועל בלי כוונתו – הרי הוא יוצא ידי חובתו, כי ה"מעשה הוא העיקר".

שהם מקבלים ממנו ענינים הקשורים למלוכה, אלא שכל מציאותם משעובדת למלך¹¹.

על דרך זה הוא אצל משה רבינו, שעל ידי התנשאותו קיבלו בני ישראל ממנו לא רק השגות נעלות וכדומה, אלא גם את כל עניניהם, עד לענינים הפשוטים ביותר – כמעשה המצוות – הגיעו לשלימותן (להיות "מעשים טובים ומאירים") על ידו דוקא.

גם העומד בדרגא נעלית זקוק למשה

מח. לאחר שנתבאר איך השפעתו של משה נוגע לכל עניני עבודה, מהענינים הכי פשוטים (כמו קיום המצוות) עד לענינים הכי נעלים (כמו גילוי עצם הנשמה) וכו' – נסיים עם שתי שיחות מלקו"ש חלק י"א (שיחות א' וג' לפרשת פקודי) ע"ד חשיבות ונחיצות ענין ההתקשרות למשה רבינו ו"אתפשטותא דילי" שבכל דור ודור, ואיך זה נוגע לכל אחד – בלי הבט למעמדו ומצבו¹²;

בהקדים ב' פסוקים בפרשת פקודי ע"ד סיום מלאכת המשכן והקמתו:

א. "ותכל כל עבודת משכן אהל מועד ויעשו בני ישראל ככל אשר צוה ה' את משה גו', ויביאו את המשכן אל משה גו'" (שמות לט, לב-לג) – ופרש"י (ד"ה ויביאו את המשכן וגו'): "שלא היו יכולין להקימו...ומשה העמידו כו".

ב. "וירא משה את כל המלאכה והנה אותה כאשר צוה ה' גו' ויברך אותם" (שם, מג) – ופרש"י (ד"ה ויברך אותם משה): "אמר להם יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם, ויהי נועם ה' אלקינו עלינו וגו' (תהלים צ, יז) וכו'".

מט. וזה לשון קדשו (בשיחה א' שם, סעיפים ז-ח; עיי"ש בארוכה וגם בהערות המציניות המראה מקומות להציטוטים שבפנים השיחה):

ההוראה מפרש"י זה:

גם לאחר שבני קיימו כל ציווי ה' בשלימות – נדבת לבם של כ"א מישראל למלאכת המשכן, עד לאחר סיום והשלמת כל העבודה של החכמי לב במלאכת

11) ראה לעיל סעיף לו הערה 12.

12) להעיר מלקו"ש ח"ג פרשת וישב שמבאר דבשני חלומותיו של יוסף, המורים על ענין העבודה הן בענינים ארציים (נמוכים – "מאלמים אלומים") והן בעניני שמים (נעים – שמש, ירח וכו') מוזכר ענין ההשתחואה ליוסף הצדיק; וההוראה מזה, שלכל עניני עבודה, מהענינים הכי פשוטים עד להענינים הכי נעלים ועמוקים – נדרש הביטול ("השתחואה") וההתקשרות ליוסף שבדור שהוא ה)נשיא הדור, ודוקא כך תהי' עבודתו בשלימות.

המשכן – "ככל אשר צוה ה'", עדיין לא יוכלו להקים את המשכן והוצרכו להביאו אל משה שהוא יקים אותו; וגם זה לא הספיק עדיין עד ש"ויברך אותם משה" שע"ז דוקא שרתה השכינה במעשה ידיהם.

ולאידך, כשהביאו בני" מלאכתם אל משה, הנה לא זו בלבד שמשה ברכם כנ"ל, אלא עוד זאת, שמשה כלל את עצמו עמהם בברכתו: "ויהי נועם הוי' אלקינו עלינו ומעשה ידינו גו'" היינו שמשה שיתף א"ע עם כלל ישראל בעבודתם ופועלתם הם.

ועד"ז בעבודת כאו"א: גם לאחרי גמר והשלמת עבודתו שנועדה לו, עליו לידע שעדיין אין בכוחותיו הוא להגיע לתכליתה – הקמת משכן לו ית' – כ"א צריך "להביא" "מלאכת" עבודתו למשה רבינו [ה"אתפשוטותא דמשה בכל דרא ודרא" – עד לכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו] כי רק הוא בכוחו ויכולתו להקים ממלאכת בני" משכן לו יתברך, היות והוא ה"עומד בין ה' וביניכם" – ממוצע המתבר נש"י לאביהם שבשמים;

וגם לאחרי השתתפות משה רבינו, עדיין לא תשרה שכינה במעשה ידי בני" עד שמשה רבינו בירך אותם כו'.

ובאותיות פשוטות: כאו"א מישראל, עם כל מעלותיו ועבודתו עליו להיות דבוק וקשור ל"אתפשוטותא דמשה" – "רבי" – שעל ידו דוקא הוא מתקשר עם ה' אלקיו; וכמפורש בנגלה דתורה, במכילתא עה"פ "ויאמינו בה' ובמשה עבדו" שכל מי שמאמין במשה עבדו, הרי"ז כאלו מאמין בה'. ויתירה מזו: כל ענינו של כאו"א מישראל הן בגשמיות והן ברוחניות תלויים הן בהנשיא. וג"ז אינו ענין הנאמר רק בקבלה וחסידות, אלא מפורש הוא בגמ' "מי שיש לו חולה בביתו ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים" – היינו שה"חולה" – הן בגופו והן בנשמתו, שעדיין חסרה השלימות בעבודתו לקונו – אין די לו בזה שהוא עצמו (או זולתו מב"ב) יבקש רחמים לתרופה (למחלתו בגו"ר), אלא צריך הוא לתפילתו של "חכם" והיא היא הפועלת להיות "ושב ורפא לו".

אלא שב' תנאים בזה: א) "חכם" – ד"איזהו חכם הרואה את הנולד", ופי' אדמוה"ז שרואה את הדבר ה' שמוליד ומהווה כל נבראים בכל רגע ורגע; כי מאחר שרואה את דבר ה' שבדבר – ולא חומריותו וגם לא גשמיותו הרי רואה הוא את הדבר לאמיתתו, ולכן (א) ביכולתו להכיר את ה"חולי" לאמיתתו; (ב) ביכולתו לעורר רחמים ולרפאו; דמכיון שרואה את דבר ה', כי אז באפשרותו לשנות הצירופים כו', ע"ד "מי שאמר לשמן וידלוק הוא יאמר לחומץ וידלוק".

ב) החכם צ"ל "בעיר" – שאינו סוגר את עצמו בד' אמותיו, עם היותו עסוק בת"ת ותפילה ושאר ענינים נעלים, כ"א מצוי הוא בתוכיותה של ה"עיר" ומסור לכאו"א מבני" הנמצאים בה – ולכן מבקש עליהם רחמים וכו'.

וב' תנאים אלו הם בדוגמא לב' הענינים דלעיל בשייכות למשה ובנ"י:

א) שהוצרכו להביא את כל המלאכה למען תכליתה והשלמתה למשה, שהוא ה' ה"חכם" – הרועה ישראל; ב) משה כלל את עצמו יחד עם כלל ישראל.

אך קודם שבאים בנ"י אל משה נאמר "ויעשו בני" ככל אשר צוה ה', היינו שקודם השתתפותו של משה וברכתו כבר נגמרה כל עבודת המשכן המוטל עליהם ומצדם הרי היא בתכלית השלימות, ורק אז השתתף משה עמהם בעשיית המשכן ובירך אותם.

וכן הוא בעבודת כאו"א: להשתתפותו דמשה שבכל דרא ודרא ולברכתו זוכה האדם רק כאשר עבודתו היא ככל אפשריותו ויכולתו...

אבל כאשר עדיין יש חוסר במלאכת בני"י לעשות המשכן (וע"ד פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר שישנם "צרות-חסידיים", דבעת שטוב להם אין "באים", כשמטילים עליהם שליחות... משתמטים כו', ורק כשנמצאים בעת צרה ר"ל באים בתביעה כו' שצריכים ל"מופת") – הנה במצב כזה אינם כלים ראויים להשתתפות משה וברכתו.

אולם כשבנ"י עובדים עבודתם כדבעי כו' בתכלית השלימות כפי יכולתם הם, ובאים אל משה רבינו באופן הראוי – באמונה, וכדרו"ל הנ"ל ע"פ "ויאמינו בה" ובמשה עבדו" – הנה אז משתתף משה עם העבודה של כאו"א שכולל א"ע עם הכלל, ומסייע לכאו"א בפרט בעבודתו לו ית'; ואחרי השתתפותו בעבודתם כלל ישראל פועל בברכתו השראת השכינה ב"מעשה ידיו" כל כלל ישראל ומשה בתוכם, ומביא את כאו"א לשלימותו האמיתית.

ג. ובשיחה ג' שם (אמצע סעיף ה – עיי"ש בארוכה וגם בהערות המציינות המראה מקומות להציטוטים שבפנים השיחה):

וההוראה מכ"ז:

א) ראשית צריכה להיות התעסקות ועבודת כאו"א בתומ"צ בכח עצמו, ומ"מ עליו לדעת שאין זה כ"א ההכנה ועליו להביא כל המלאכה והעבודה שלו אל משה (אשר בכאו"א ועי"ז – להאתפשטותא דמשה שבדורו), חכמי הדור עיני העדה, כי ה"משה" שבדור בכחו להקים המשכן בנפשו של כאו"א בדרך המשכה מלמעלה.

ב) לאידך: כאשר מציעים "שליחות" – לנסוע ולעסוק בהפצת היהדות והמעיינות בפרט חוצה (שעי"ז גם מקימים את המשכן שבכאו"א מאלה שמשפיעים עליהם), יתכן שיחשוב שלפי מצבו בהוה אין הוראה זו שייכת אליו, בטענתו: ה"ה חלק מ"עם חכם ונבון", ולכן צ"ל הנהגתו באופן כזה, היינו להתבונן בכל ענין ודבר עד שיושג ויונח אצלו בפנימיות. ובמצבו בהוה – ענין שליחות זו להפיץ המעיינות חוצה הוא אצלו בבחי' מקיף, איננו מבין ומשיג זה בשכלו באופן פנימי, ולכן (לדעתו) מתחלה ייגע א"ע בלימוד התורה בכלל ולימוד (המעיינות) תורת החסידות בפרט, ובמשך הזמן, כאשר יושג ויונח אצלו שצריך לעסוק בהפצת המעיינות, אזי יקבל ע"ע את השליחות ויקיימה ובאופן פנימי.

וע"ז באה ההוראה מבנין המשכן: עבודת המטה בכדי ש"תוקם" שתבוא לשלימותה, "שתשרה שכינה במעשה ידיכם" הוא ע"י שמביא זה למשה... שבדורו... ודוקא ע"י ה"הבאה", המסירה ונתינה לעיני העדה, "משה" שבכל דור, ובנדו"ד – מילוי השליחות בהפצת המעינות חוצה, נבנה גם משכן שלו, עילוי ושלימות עבודתו בכח עצמו בתורה ומצות ותפלה, תשרה שכינה במעשה ידיו.

וע"י העבודה ד"פוצו מעינותיך חוצה" קאתי מר הוא משיח צדקנו בקרוב ממש.



הערות שוליים

סעיף טו הערה 12:

(* ועוד. ולהעיר מלקו"ש חכ"ז שיחה ג' לפרשת שמיני איך שענין זה נרמז ברמב"ם (הל' תומאת אוכלין).

סעיף כד הערה 4:

(* תרגומה של "ראי" – שבלשון החסידות היינו ה"אהוריים של בחי' ראי" (לקו"ת ואתחנן ז, רע"א) – שאז הערכתו את ישראל תהי' (לא כמו שהם בדרגתו של משה, אלא) כפי שהם מצד עצמם) ויכיר בצורך מינוי הדיינים – כמבואר בהשיחה שם. [בקשר להמבואר שם דבאם הי' משה מכניס בני ישראל לארץ הי' להם בחי' ה"ראי" באלקות – ראה גם לקמן סעיף לא הערה 5 ושוה"ג הב' שם.]

סעיף כט הערה 14:

(* ראה בהמשך השיחה שם ש (א) לאיך יש מעלה גם במשה בענין זה; ואשר עם כל זה (ב) כל זה הי' במשך חיי חיותו בעלמא דין, אבל כעת שהי' סמוך לפטירתו "האט ער דערהערט" מעלת אהרן "ויעל משה" למדריגה זו גם כן – שלכן נאמר ענין זה דוקא אצל הסתלקות משה. באופן אחר – ראה לקו"ש חכ"ה עמ' 22 הערה 23: "...איך מתאים לכתוב ע"ד מעלתו של אהרן לגבי משה – בפסוקים אלו שבהם מדובר ע"ד הסתלקות משה והמדגישים מעלותיו של משה?" "אלא שמשה "רוצה" שהפסוק ידגיש מעלת אהרן בהענין דרודף שלום כו', כדי שבנ"י יהיו בזה "מתלמידיו של אהרן" (אבות פ"א מ"ב) דוקא, ובוה לא ילמדו מהנהגת משה. כי אצל משה לא הי' יכול להיות אצלו חסרון כלל ח"ו (כי מצד ענינו של משה לא הי' יכול להיות אצלו ההנהגה ד"רודף שלום כו" כו"מ רצה להזהר שהנהגתו לא תגרום ח"ו חסרון אצל מישהו ב"הוי מתלמידיו של אהרן כו' רודף שלום כו", וזהו ע"י שמדגיש מעלת אהרן עליו").

(** העלאה (והעלאת ישראל) מלמטה למעלה, "בהעלותך את הנרות" – "ובהיות שתכלית ההמשכה מלמעלה היא העלאת המטה...לכן היתה השראת השכינה בדרגא הכי נעלית ע"י עבודתו של אהרן דוקא", עד שאמר משה בעצמו "אהרן אחי כדאי וחשוב ממני שע"י קרבנותיו ועבודתו תשרה שכינה ביניהם" (הוספות ללקו"ש ח"ז עמ' 298. וש"נ [עד"ז מבואר בעוד מקומות, ואכ"מ]). אולם עיין בלקו"ש חכ"א שיחה ב' לפרשת בא (סעיף ו ואילך) שבצירוף ב' הענינים ד"שושבינא דמלכא" ו"שושבינא דמטרוניתא" יחד מושלמת הכוונה דירה בתחתונים.

סעיף לא הערה 5:

(* בסגנון אחר (עיין לקו"ש ח"ט שיחה א' לפרשת דברים בארוכה): באם משה הי' מכניסם לארץ – הי' מספיק בכך שגיבורי החיל (בני גד ובני ראובן) יהיו רק "בראשי גייסות", אבל לאחר שאושר כי יהושע יכניסם לארץ – הי' הסדר צ"ל שהגיבורים יעמדו "לפני" שאר בני ישראל. ולהעיר גם מלקו"ש חכ"ג שיחת יב-יג תמוז (סעיף ט) שמשה רבינו "האט זיך מצטער געווען און מרבה געווען בתפלות אויסבעטן ביים אויבערשטן אז ער זאל קענען אריינברענגען די אידן אין ארץ ישראל, ביז אז מ'רופט עס אן "התלמיד כמה סרבן" (הערה 38 שם: סוטה יג, ב. רש"י ואתחנן ג, כו), וואס ס'איז מובן, אז זיין כוונה דערביי איז ניט געווען צוליב זיין אייגענער תועלת, נאר זיין "נתאוה" אריינצוקומען אין א"י איז געווען...לטובתם של ישראל": "משה רבינו האט

געוואוסט, אז דאס וואס לאחר זמן ווען זיין דער חורבן הבית און די אידן וועלן ווידער דארפן גיין אין גלות וכו', וועט זיין פארבונדן דערמיט וואס יהושע וועט אריינברענגען די אידן אין א"י". "און דערפאר האט ער אזויפיל מתפלל געווען אויף זיין כניסה לארץ, ווייל ווען משה וואלט געווען דער מכניס פון אידן אין א"י, וואלטן זיי געהאט א קיום נצחי בארץ...און עס וואלט מער ניט געווען קיין שיעבוד מלכות" – עיי"ש.

אגב – ענין זה התבטא גם במלחמת עמלק, כמו שמבואר בלקו"ש חט"ז שיחה א' לפורים הערה 32 "דמשה מרים ידיו וישראל מסתכלין כלפי מעלה ומעבדין את לבם לאביהם שבשמים (משנה ר"ה ספ"ג) ויהושע פעולתו "צא הלחם בעמלק גו' לפי חרב (בשלח יז, ט-יג), ובלשון הזוהר (ח"ב סה, ב): אמר משה אנא אזמין גרמי להווא קרבא דלעילא ואנת יהושע זמין גרמך לקרבא דלתתא".

(*) להעיר מלקו"ש ח"י עמ' 170 (הובא לעיל סעיף כח הערה 4 לענין אחר) דאף שלפועל לא נכנס לארץ, מכל מקום פעל "המשכת בחי' הראי' בבני ישראל בבחי' מקיף. בחי' הראי' בפנימיות לא המשיך בהם – וכהסיוס שם "ועתה ישראל שמע אל החוקים", ש(בפנימיות) תהי' בהם בחי' השמיעה – אבל במקיף המשיך בישראל גם בחי' הראי' (עיי"ש); ובלקו"ש ח"כ עמ' 233 מוסיף (בחצע"ג): "און ביי יחידה סגולה – אויך בחי' פנימיות", עיי"ש.

עוד זאת: בקשר לשאלת משה "מאין לי בשר" (במדבר יא, יג) – עיין בלקו"ש חט"ז שיחה ב' לפרשת בשלח (בסופו. וש"נ) שמבאר: "כשם ווי משה איז דרגתו – ראי' אין אלקות, און ער האט געפרעגט מיט א תמי' "מאין לי בשר" (ווייל ער איז העכער פון בחי' בשר) – אזוי אויך ביים דור המדבר, דור, דעה, דורו של משה: ביי זיי איז געווען ראי' אין אלקות, זיי זיינען געווען ארומגערינגלט פון די עניי הכבוד, זיינען געווען דור המדבר (בחי' מחשבה) וכו'; איז ביי זיי, דער ענין פון בשר...הבנה והשגה – אן ענין של ירידה". ואכהמ"ל בזה.

[אך עיי"ש גם בביאור החילוק שבין משה ואהרן ע"פ פירושי רש"י אשר עליהם עומד בשיחה שם.]



לזכות

הילדה מושקא שתחי'

ליום הולדתה כ"ג סיון תש"פ

ולזכות הוריה

הרב מנחם מענדל וזוגתו מרת חוה שיחיו ווייס
שיזכו לגדלה לתורה, לחופה ולמעשים טובים
ומתוך הרחבה, לנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע

ולזכות

הת' נחום שי' וילהלם

לרגל הגיעו לגיל מצוות ביום י"ד תמוז תש"פ

שיהיה חסיד, ירא שמים ולמדן

לנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע



נדפס ע"י משפחתם שיחיו

לזכות

אבינו היקר מראשי הישיבה
וראש מערכת הערות התמימים ואנ"ש
הרה"ג הרה"ח הרב שלום שי' שפאלטר
שיצליח בכל ויזכה לרוות נח"ר רב מכל יו"ח שיחיו
מתוך בריאות והרחבה



נדפס ע"י בנו
הרב צבי אלימלך ומשפחתו שיחיו
שפאלטר

לעילוי נשמת
ניסים בן משה הכהן

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לנשיא דורנו
כ"ק אדמו"ר זי"ע

שנזכה זיך האלטן בחוזק אין דעם רבינ'ס קלייאמקע
ונלך באורחותיו נצח סלה ועד

ולזכות

הרה"ח ר' משה שי' הערסאן
שליח הראשי ומנהל מוסדות חב"ד נ. דזש.
ומנהל ישיבתינו הק'



נדפס ע"י

חברי ההנהלה ותלמידי התמימים
דישיבת תומכי תמימים - ליובאוויטש
מאריסטאון, ניו דזשערסי

לע"נ
הור"ח אי"א נו"נ מו"ה
בנימין
ב"ר גרשון שלום ע"ה
גורביץ
פעל בשליחות הרבי מליובאוויטש ברחבי העולם
זכה שכל צאצאיו הולכים בדרך התורה והחסידות

כ"ח שבט ה'תרצ"ה
פטרבורג

כ' תמוז ה'תשע"ט
ארץ הקודש

תנצב"ה

ולע"נ בנו הת' מנחם מענדל בן ר' בנימין ז"ל



נדפס ע"י
חתנו הרב יונתן מרקוביץ - קייב אוקראינה
וכל משפחתו
לאורך ימים ושנים טובות

לע"נ

הרה"ת ר' מרדכי ליב בן הרה"ח הרה"ת ר' חיים דובער ע"ה

חן

נפטר ז' ניסן תש"פ



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לזכות
כל חברי ההנהלה והרבנים דישיבתנו

ובמיוחד
המנהל רוחני הרב חיים שי' שפירא
והמשגיח הרב אליעזר יוסף שי' טונק

שמשקיעים את מיטב כוחם ומרצם
להצלחת תלמידי הישיבה בכלל
ובפרט בחודשים האחרונים



נדפס ע"י חברי המערכת

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לנשיא דורנו
כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

