

ב"ה

~קובץ~ הערות וביאורים

ובו הערות חידושים וביאורים, על
עניני גאולה ומשיח, נגלה, חסידות,
הלכה ומנהג וענינים שונים.

מאת תלמידי אהלי תורה כיתה ח'

ברוקלין נ.י.

ישיבה על טהרת הקודש

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ואחת לבריאה
שמונים שנה ליום הצלת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו והרבנית הצדקנית
מעמק הבכא האירופאי וביאתם צלחה לארצות הברית

ב"ה
~ קובץ ~
הערות
וביאורים

ובו הערות חידושים וביאורים, על
עניני גאולה ומשיח, נגלה, חסידות,
הלכה ומנהג וענינים שונים.

מאת תלמידי אהלי תורה כיתה ח'

ברוקלין נ.י.

ישיבה על טהרת הקודש

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ואחת לבריאה
שמונים שנה ליום הצלת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו והרבנית הצדקנית
מעמק הבכא האירופאי וביאתם צלחה לארצות הברית

פתח דבר

לקראת סיום שנת הלימודים תשפ"א, ולקראת יום הבהיר כ"ח סיון תשפ"א ("מגלגלין זכות ליום זכאי"), שהוא שמונים שנה להצלת כ"ק אדמו"ר והרבנית הצדקנית מעמק הבכא האירופאי וביאתם צלחה לארצות הברית, ביום ב', כ"ח סיון, הננו מוציאים לאור קובץ הערות וביאורים מאת תלמידי אהלי תורה כתה ח'.

בשיחת כ"ח סיון תשנ"א (ספר השיחות תשנ"א עמוד 635 ואילך), מבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, דכ"ח סיון קשור מאד עם לימוד התורה, דכ"ח סיון הוא הפֿנֿח מחודש סיון שבו הוא יום טוב שבועות יום קבלת התורה, נמצא שהוא הפֿנֿח והשלימות דמתן תורה.

ועוד, דידוע דמספר שלש היא ענין השלימות, ענין החזקה, ומספר כ"ז הוא שלוש פעמים שלש פעמים שלש, שהוא חזקה מחזקה מחזקה, וענין השלימות דכ"ז הוא רק בכ"ח, דבכ"ח נשלם כל היום כ"ז, ונמצא דכ"ח סיון הוא השלימות מחודש סיון והוא השלימות דמתן תורה.

ועוד, דאפילו מספר היום בעצמו "כ"ח סיון" קשור מאד עם לימוד התורה, דכ"ח סיון הרי הוא שלימות האמיתי משלש, דכ"ח הוא השלימות דשלש פעמים שלש פעמים שלש, וגם הוא חודש סיון שהוא החודש השלישי, ומספר שלש קשור עם לימוד התורה, כמו שאמרו בגמרא: (שבת פח.) "בריך רחמנא דיהב אוריין תליתאי לעם תליתאי על ידי תליתאי ביום תליתאי בירחא תליתאי"^א, נמצא דתורה גם כן – כמו כ"ח סיון – קשור עם המספר שלש.

א וברב ניסים גאון הוסיף ענינים השייכים עם התורה ומספר שלשה, ונמצא דאלו הדברים במתן תורה שקשורים עם מספר שלש: א. "משה" יש לו שלש אותיות, ב. בא משבט השלישי שבט לוי, ג. הי' השלישי במשפחתו, ד. הי' צפון לשלש חדשים, ה. והוא נתן את התורה שיש

כ"ח סיון - שמונים שנה

ואפשר יש להוסיף, דבשנה זו כ"ח סיון קשור יותר עם מספר שלש, דשנה הזו הוא התחלת שנת השמונים ואחת מכ"ח סיון תש"א, ושמונים ואחת הוא שלש פעמים שלש פעמים שלש פעמים שלש; ועוד דכ"ח סיון בקביעות זו הוא ביום השלישי בשבוע; ועוד דהרי כ"ח סיון הוא שלימות דמתן תורה, ומתן תורה ה' שלשת אלפים שלש מאות ושלשים ושלוש שנה קודם השנה הזו; נמצא מכל הנ"ל, דכ"ח סיון דשנה זו קשור מאוד הרבה יותר עם המספר שלש, וקשור מאוד הרבה יותר עם הענין דלימוד התורה.

בשיחת כ"ח סיון תשמ"ט (ספר השיחות תשמ"ט עמוד 535 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר, שכ"ח סיון (שהיא בתוך הג' ימים לפני חודש תמוז) נותן לנו הפנך לילך לחודש תמוז שהוא העבודה דמלמטה למעלה, [עיין שם שקישר זאת עם פרשת השבוע, וכן בהשיחה הנ"ל בתשנ"א].

ואפשר יש לומר, דענין זה קשור עם "קובץ הערות", שאנו בעולם הזה התחתון מתחדשים ומפלפלים בהתורה הקדושה שנתנה לנו בחג השבועות, דזהו בבחינת מלמטה למעלה, והפנך לזה ניתן לנו על ידי כ"ח סיון.

אשר לכן ביום זכאי זה, דקשור מאוד עם לימוד התורה ובפרט בבחינת מלמטה למעלה, יש לעורר אודות הוספה בלימוד ועיון בתורת הנגלה ותורת החסידות הן בכמות והן באיכות, וכפי אשר שמענו מכ"ק אדמו"ר במשך השנים על גודל החביבות והיוקר להערות ושקו"ט התמימים, לכך הננו מוציאים הוספה בלימוד

בו תורה נביאים וכתובים, ו. יש בו תלמוד הלכות ואגדות, ז. תורה הוא אמת וב"אמת" יש שלש אותיות, ח. נתן זאת לבני ישראל שיש בו כהנים לויים וישראלים, ט. הבאים משלש אבות, י. המתפללים שלש תפלות, יא. האומרים שלש פעמים קדוש, יב. הוא נתן להם את התורה ביום השלישי לשלושת ימי הגבלה, יג. בחודש השלישי להשנה.

התורה, והננו מוציאים קובץ הערות ופלפולים מאת תלמידי אהלי תורה כתה ח'.

הקובץ מכיל, הערות, ביאורים וחידושים, על עניני גאולה ומשיח, נגלה [– בפרט על מסכת מכות], חסידות, הלכה למעשה ושוניות, ובעזה"י יהי זה תועלת גדול לכל התמימים, ולכל אנ"ש שיחיו.

ויהי רצון שעל ידי זה נזכה במהרה בימינו, לזמן השלימות האמיתית בלימוד התורה, דאז יהי "תורה חדשה" תורתו של משיח צדקנו, וההמשך יהי ע"י הקב"ה, "תורה חדשה מאיתי תצא", על ידי ביאת המשיח, ויבנה בית המקדש השלישי בית "המשולש" בתורה עבודה וגמ"ח, יבוא ויגאלנו במהרה בימינו ובזמן קרוב ויוליכנו קוממיות לארצנו, תיכף ומיד ממש, אמן.

המערכת

ימים הסמוכים ליום הבהיר כ"ח סיון – שמונים שנה
ה'תשפ"א – ה' תהא שנת פלאות אראנו
כתה ח' אהלי תורה ברוקלין נ.י.

מפתח ענינים

ה פתח דבר

יב דבר מלכות - הדרן על מסכת מכות

כו עניני גאולה ומשיח

כו החמישה שביעין

כו מאת התמים חיים וואגעל שיחי'

כז שינוי הטבע בארץ ישראל לעתיד לבא

כז מאת התמים שלום דוברער וויינבוים שיחי'

כח גילוי משיח העלם הגלות

כח מאת התמים מעני אקוניו שיחי'

כט חילוק עבודת דור חמישי לדור השביעי

כט מאת התמים מעני אקוניו שיחי'

לב נגלה

לב ישוב שיטת רש"י במסכת מכות

לב מאת התמים שלום מאראזאו שיחי'

נד 'פירוש הקונטרס' שהי' לפני התוספות

נד מאת התמים שלום מאראזאו שיחי'

נו מה הסוקל אינו נסקל

נו מאת המגיד שיעור הרב אסטער שיחי'

נח כאשר זמם ולא כאשר עשה

נח מאת התמים מנחם מענדל גאלדמאן שיחי'

כ"ח סיון - שמונים שנה

כיצד הוא שכם עיר מקלט..... ס

מאת התמים שמואל רבינויץ שיחי'..... ס

עדים זוממין לאו שאין בו מעשה..... סא

מאת אחד מהתמימים שיחי'..... סא

הסדר בהמשנה "הקורח קרחה"..... סב

מאת התמים אברהם וולבובסקי שיחי'..... סב

ושתי רצועות של חמור..... סג

מאת אחד מהתמימים שיחי'..... סג

כל חייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתם..... סד

מאת התמימים מנחם מענדל וילהלם ושלום דובער גאלדשטיין שיחיו..... סד

השוחד לר' ישמעאל בר' יוסי..... סה

מאת התמים שניאור זלמן אהרן בראד שיחי'..... סה

דרך התנא להסתפק..... סז

מאת אחד מהתמימים שיחי'..... סז

שבועה על ממונו של חברו..... סח

מאת התמים נתן גורארי' שיחי'..... סח

עיון בדברי התרגום בענין לא ילבש..... סט

מאת התמים נתן גורארי' שיחי'..... סט

חסידת..... עב

ביאור הדיוק "במקומו"..... עב

מאת המגיד שיעור הרב גייסינסקי שיחי'..... עב

ומעין מבית ה'..... עג

מאת התמים מעני אקנאוו שיחי'..... עג

שער הלכה ומנהג..... עו

בענין תפלה בכוונה או בציבור..... עו

כ"ח סיון - שמונים שנה

י

מאת המגיד שיעור הרב אהרנסאן שיחי' עו

פשוטו של מקרא ותפלה צו

ויתן אותם אלקים צו

מאת התמים מנחם מענדל וועב שיחי' צו

למה הוזכר רק כלי חרס צז

מאת התמים שמואל רבינויץ שיחי' צז

למה מזכיר רש"י את כל הרמזים דוקא בשבט יששכר צח

מאת נחום גורביץ שיחי' צח

מגיד דבריו ליעקב צט

מאת התמים צבי מאיר זלמנוב שיחי' צט

ובטובו מחדש בכל יום תמיד ק

מאת התמים צבי מאיר זלמנוב שיחי' ק

גומל חסדים טובים ק

מאת התמים מנחם מענדל בערנשטיין שיחי' ק

שונות קא

מסירת נפש על רוב המצוות קא

מאת התמים מנחם מענדל בערנשטיין שיחי' קא

שער ראשון הנקרא בשם

שער

דבר מלכות

"השואל במה היא ההתקשרות שלו אלי מאחר שאין אני מכירו בפנים ... ההתקשרות האמיתית היא על ידי לימוד התורה, כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות ... הנה בזה היא ההתקשרות"

היום יום כ"ד סיון

דבר מלכות - הדרך על מסכת מכות

שבת נחמו *

ב. בסיום מס' מכות זאגט די גמרא: וכבר ה"י ר"ג וראבי"ע ור"י ור"ע מהלכין בדרך ושמעו קול המונה של רומי מפלטה ברחוק מאה ועשרים מיל התחילו בוכין ור"ע משחק, אמרו לו מפני מה אתה משחק, אמר להם ואתם מפני מה אתם בוכים, אמרו לו הללו כושיים שמשתחווים לעצבים ומקטרים לעבודת כוכבים יושבין בטח והשקט ואנו בית הדום רגלי אלקינו שרוף באש ולא נבכה, אמר להן לכך אני משחק ומה לעוברי רצונו כך לעושי רצונו עאכ"ו. שוב פעם אחת היו עולין לירושלים כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם כיון שהגיעו להר הבית ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים התחילו הן בוכין ור"ע משחק, אמרו לו מפני מה אתה משחק, אמר להם מפני מה אתם בוכים, אמרו לו מקום שכתוב בו והזור הקרב יומת ועכשיו שועלים הלכו בו ולא נבכה, אמר להן לכך אני משחק דכתיב ואעידה לי עדים נאמנים את אורי הכהן ואת זכרי בן יברכיהו וכי מה ענין אורי אצל זכרי אורי במקדש ראשון וזכרי במקדש שני אלא תלה הכתוב נבואתו של זכרי בנבואתו של אורי, באורי

א. אויף דעם כפל לשון הכתוב 'נחמו נחמו עמי יאמר אליכם' זאגט דער מדרש: לקו בכפלים ומתנחמים בכפלים. אז דער ענין הניחום וועט זיין כפול. דארף מען פארשטיין וואס איז דער מיינ וטוכן פון נחמה כפלים?

ולאידך, איז ידוע די קושיא בפשטות: וואס איז דער חידוש אז מתנחמים בכפלים, וויבאלד אז דער 'לקו' איז געווען 'כפלים'?

וועט מען דאס פארשטיין בהקדים הביאור איז סיום מס' מכות, וואס אויך דארטן געפינען מיר דעם כפל לשון פון נחמה — עקיבא נחמתנו עקיבא נחמתנו? און אויך דארט רעדט זיך וועגן ענין החורבן וגלות, און אויף דעם קומט דער כפל לשון 'נחמתנו'.

וע"פ הידוע אז ענינים פון תושב"כ ווערן נתפרש ונתבאר בתורה שבע"פ — איז עז"ז בנדודי.

(*) סיום מס' מכות.

(1) ישעי' מ, א. המסרת פרשתנו.

(2) ילקוט ישעי' שם.

(3) ראה חזקוני שם. מצינו כל הנחמות כלשון

כפול נחמו נחמו עמי, ובכמה מפרשי התורה בריש פרשתנו מבואר סיום מס' מכות. ראה עקידה, ראש דוד ועוד.

(4) להעיר על השייכות המיוחדת דסיום מס' מכות (כ' טישורים דלקמן) לזוכן המס', בו מדובר בגיוע גלות פרסי. אלו הן הגלויות (וכן בתחלת המס'), וכן לפרשתנו (ד, מא ואילך). אז יבדיל משה שלש ערים גו' לנוס שמה יוצא גוי', דגם גלות הכללי שייכת לשופך דם האדם כו' (ראה לקויה במדבר יג, ג. ועוד). וערי מקלט הם גם כפרה (מכות ב, ב ובכ"ב) — דיגמת הגלות.

(5) כ"ה סדרם כגמי ובע"י האיכר וילקוט (דהערה 12. ובילקוט א"י רבי אלקו"ר סתם). אבל בספרי (דלקמן שם) מקדים ר"י לראבי"ע. וראה דק"ס.

(6) כ"ה ברוב דפוסי השי"ס (הובאו בדק"ס), ועד"ז באיכר וספרי (דהערה 12). ובע"י, של אר"ם. ובכמה דפוסיים, של בנ"ל. ובנראה סיבת השנויים — מפני בקורת המלכות.

(7) ראה בע"י: ע"כ הללו. ובדק"ס: שגוים הללו.

(8) במדבר א, נא, ג, וי"ד. ית, ז.

(9) ישעי' ת, ב.

אין דעם זיינען פאראן כמה סברות וואס זיינען נוגע להלכה.

ובפרט אז אין דעם צווייטן פאל ווערט דערציילט ניט נאָר וועגן בוכים ומשחק נאָר אויך וועגן מעשה של הלכה בפועל. כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם" — דדינו ליעבד הכי".

ע"פ כהנ"ל דאָרף מען פאַרשטיין, ובלשון השי"ס בכ"מ, במאי קמפלגי: וואס זיינען די הלכה/דיקע סברות, וואס זיי זיינען דער טעם וסיבה וואס די חכמים הנ"ל זיינען מחילק מיט ר' עקיבא — און מן הקצה אל הקצה: פון עקיבא צו "משחק"? און כאָטש אז די גמרא פירט אויס, אמרו לו עקיבא נישמתנו עקיבא נישמתנו, איז דאָך מובן אז זייער הו"א וואס, התחילו בוכי' האָט אָן אַרט אין סברת ההלכה: און בפרט אז אין ערשטן סיפור ווערט ניט דערמאָנט אז זיי האָבן געזאָגט, עקיבא נישמתנו, און ווי ס'איז אויך משמע דערפון וואָס תשובת ר"ע ביי דעם ערשטן מאורע האָט זיי ניט אָפּגעהאַלטן פון לבכות באַ דעם צווייטן מאורע — „שוב פ"א וכו'".

ג. אויך דאָרף מען פאַרשטיין כמה דיוקים אין תוכן והמשך הסיפורים הנ"ל ומהם:

א) וואָס איז געווען די שאלה פון ר"ע מפני מה אתם בוכים, עס איז דאָך אַ דבר הפשוט אַז בשעת מען הערט קול המונה של רומי כו' וואָס האָט חרוב געמאַכט דעם ביהמ"ק, ובפרט (כמאורע הב') אַז מען זעט דעם בית המקדש

כתיב" לכן בגללכם ציון שדה תחרש [וגר], בזכרי' כתיב" עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים, עד שלא נתקיימה נבואתו של אורי' הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכרי', עכשיו שנתקיימה נבואתו של אורי' בידוע שנבואתו של זכרי' מתקיימת, בלשון הזה אמרו לו עקיבא נישמתנו עקיבא נישמתנו".

והנה, אע"פ אז די גמרא הנ"ל איז פון חלק האגדה שבתורה און ס'איז אַ כולל אז אין למדין הלכה מאגדה" — איז דאָס בשעת דער לימוד פון אגדה איז בסתירה צו הלכה: אָבער אויב עס איז ניט קיין סתירה, לערנט מען יא אַפּ עניני הלכה פון אגדה און מען פאַרלאָזט זיך אויף דעם".

ועוד: אפילו את"ל אז מען לערנט ניט אַפּ פון אגדה אַ הלכה למעשה בפועל" — אָבער אַ סברא כהלכה קען מען אַפּלערנען.

נוסף על הנ"ל, איז בנוד"ד ניט נאָר דברי אגדה, נאָר אַ מעשה רב", אַ מעשה בפועל, ווי גדולי התנאים (בהלכה) האָבן זיך געפירט: און די ברייתא רעכנט אויס זייערע נעמען כולל ר"ע וואָס, כולהו (גאָנץ תורה שבע"פ) אליבא דר"ע" — איז מובן בפשטות אז

10) מיכה ג, יב.

11) זכרי' ח, ד.

12) ב' סיפורים הנ"ל הובאו גם בספרי עקב יא.

13) ילקוט שם, איכ"ז פ"ה, יח, בכמה שינויים.

14) ירושלמי סאה פ"ב ה"ד.

15) ס' הישר לרית ס' תרי"ט, וראה שד"ח כללים מערכת א' אות צה, אנציקלופדי' תלמודית ערך אגדה.

16) שו"ת טב"י מהדורת חיד"ו סי' קסא, וראה שד"ח ואנציקלופדי' שם.

17) שבת כא, א, ושי"ג, וראה בי"ב קל, ב, וברי"ש"ם שם.

18) מנהדרין פו, רע"א, ושי"ג.

18) פ"י רבינו גרשום, ונוגע לשק"ט בהלכה —

ראה טושי"ע אריה סתקס"א ס"א וב', צפנת פענח למכות, לקמן הערה 35.

19) כמה דיוקים דלקמן הם במפרשי השי"ס

הע"י.

אנדער (פריערדיקע) נבואה פון חורבן
(און גאולה)?

(ו) צוליב וואס איז די גמרא מפרט די
נעמען פון די אלע תנאים²³, בעיקר איז
דאך נוגע צו זאגן אז ר"ע האט געהאט
אן אנדער דיעה והנהגה פון זיי — האט
דאך געקענט שטיין ע"ד ווי מ'געפינט
בכ"מ: כבר היו ר"ע וזקנים וכי"י,
וכי"ב²⁴.

(ז) פארוואס האבן די חכמים נאך ביי
דעם צווייטן מאורע געזאגט (אויף דער
תשובה פון ר"ע), עקיבא ניהמתנו, און
ניט ביי דעם ערשטן?

(ח) בלשון הזה אמרו לו עקיבא
ניהמתנו עקיבא ניהמתנו — וואס איז
דער כפל (כל) הלשון²⁵, און די
באווארעניש אז בלשון הזה אמרו לו?

דער מהרש"א²⁶ זאגט אויף דעם
(קושי ד' וח'): כפלו הדברים ע"ש שני

בגודל חורבנו — שועל שיצא מבית
קדה"ק — דארף דאס ארויסרופן
אבלות ובכיות.

(ב) נאכמער איז ניט פארשטאנדיק:
דאס וואס סיווערט דערציילט אין
צווייטן סיפור, כשהגיעו להר הצופים
קרעו בגדיהם, איז בפשטות (ווי ס'איז
משמע פון סתימת המשך הל') אז אויך
ר"ע האט דאס געטאן — ד.ה. אז אויך
ר"ע האט דערביי געטרויערט אויפן
חורבן ביהמ"ק — איז וואס פרעגט ער
דערנאך. מפני מה אתם בוכים?

(ג) דער פסוק, והור הקרב יומת'
רעדט ניט וועגן דער כניסה פון א זר
אין קדה"ק נאר וועגן א זר וואס טוט אן
עבודה אין ביהמ"ק²⁷, און וויבאלד אז
די תנאים האבן געוואלט מדגיש זיין
דעם איסור (אפילו) פון כניסה אין
קדה"ק האבן זיי דאך געדארפט
בריינגען דעם פסוק²⁸. ואל יבוא בכל
עת אל הקודש, וואו עס שטייט מפורש
אז אפילו א כה"ג טאר ניט אריין אין
קדה"ק בכל השנה²⁹.

(ד) וואס איז דער קס"ד פון ר"ע. ע"ד
שלא נתקיימה נבואתו של אורי' הייתי
מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכרי' —
ווי איז שייך א ספק אז א נבואה וועט
חזי ניט מקיים ווערן; ובפרט ע"פ
מרז"ל³⁰, כל דבור ודבור שיצא מפי
הקב"ה לטובה אפילו על תנאי לא חזר
בו?

(ה) פארוואס בריינגט ר"ע דוקא די
נבואה, ציין שדה תחש"י און ניט קיין

(23) והבא גם בספרי ליקוט ובאיכ"ר שם.

(24) להעיר מקדושין פ"ב, ובכ"ר ה"י ר"ט וזקנים
מטובין כ"י.

(25) ראה ב"ר פ"ב, ד'. כיון שעלו הזקנים לרומי
כ"י ומשמע שזה הי' באותה ההליכה אותם הזקנים,
ואינו מפרש שמות כולם. משא"כ במע"ש פ"ה מ"ט,
כי שם נוגע שמות כ"א שאליהם שייך מעשר זה, וכן
בסוכה (מ"א, ב) אנו אורחא קמיל דינים: ישראל ת"ח
וכן ת"ח מי קדם, ועוד (וראה הגש"מ (קה"ת)
ע' טז), נתבאר באריכה בהתועדות, וכן בנוגע לב"ד
הג"ל. ואכ"מ.

ולהעיר מסנהדרין ק"א, א: כשחלה ר"א נכנסו
תלמידיו לבקרו כ"י התחילו הן בוכין ור"ע משחק
כ"י, ולא נזכר שמות תלמידיו רק דר"ע. וראה לקמן
שם: נכנסו ארבעה זקנים לבקרו ר"ש ור"י וראבי"ע
ור"ע.

(26) בספרי, ובלשון הזה אמרו לו עקיבא עקיבא
ניהמתנו. אבל בילקוט שם (שהוא קרוב ללשון
הספרי): עקיבא ניהמתנו ניהמתנו. ובאיכ"ר שם:
עקיבא ניהמתנו תתנחם כרגלי מבשר. וראה ר"ה (כ"ה)
א) בענין אחר. בלשון הזה אמר לו (ר"י) עקיבא
ניהמתני ניהמתני.

(27) וכ"ה בעקידה ריש פרשתנו (שע"ר פ"ח).

(19) רמב"ם רפ"ט מהל' ביאת מקדש. וראה
רש"י עה"ת במדבר א. נ"א. ג. י.

(20) ר"פ אחרי.

(21) כמו שהקשה בערוך לנר כאן. ועוד.

(22) ברכות ז, ט"ע.

(א) די צריכותא פון די אלע דריי — וואָס איז דער חידוש אין שיטת ר"ע אין די ביידע סיפורים און אין, לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד".

(ב) לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד" איז אַ כלל אין וועלכן מען געפינט ניט קיין מחלוקת און אזוי איז עס אַפגעפסקינט אין שו"ע³¹ — ובמילא איז ניט מסתבר אַז די תנאים ר"ג וראב"ע ור"י זאלן אויף דעם קריגני³²; וביותר — אַז אפילו ביי דעם צווייטן מאורע וואָס זיי האָבן געזאָגט „עקיבא נחמתנו", איז ניט מוכרח אַז זיי האָבן חרטה געהאַט פון זייער דיעה.

(ג) לפי הנ"ל האָט ר"ע אין זיין ענטפער געדאַרפט זאָגן נקודה שיטתו, כל דעביד רחמנא לטב עביד" (און דערנאָך (אויב ס'איז מוכרח) די ראי' פרט"ח).

ו. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים הביאור פון דער גמרא בפשטות.

דער טעם אויף דער תמי' פון רבי עקיבא, מפני מה אתם בוכים" איז — וויבאלד אַז זיי האָבן אַנגעהייבן וויינען ערשט דאַן ווען, שמעו קול המונה של רומי וכו' און ניט פריער, איז דערפון

המעשים שזכר". אָבער אויך דער תירוץ פאָדערט הסברה: די „שני המעשים" זיינען דאָך געווען בהפסק זמן ומקום³³ — די ערשטע מעשה איז געווען כשהיו „מהלכין בדרך", צוקומענדיק צו רומי, און די צווייטע — „שוב" כשהיו עולין לירושלים" — טאָ ווי ווערן זיי צוזאַמענגענומען בחדא מחתא אין דעם זעלבן ענטפער?

ד. בפשטות קען מען מסביר זיין, אַז אין ביידע מאורעות זעט מען די נקודה משותפת אין דער שיטה פון ר"ג וראב"ע ור"י מצד אחד און ר"ע מצד השני: ר"ג וראב"ע ור"י האָבן אין יעדער מאורע געווען דעם ענין הלא טוב שבזה — און ר"ע האָט אויך אין זיי געזען דעם (תכלית ו)תוכן הטוב — און ר"ע גייט בזה לשיטתו ווי ער זאָגט במק"א³⁴ „לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד", און ווי די גמרא דערציילט דאָרט אַז אזוי איז געווען זיין הנהגה בפועל³⁵.

און לויט דעם קען מען מבאר זיין וואָס די גמרא בריינגט ביידע מאורעות בהמשך אחד, כאַטש זיי זיינען פאַרגעקומען אין פאַרשידענע מקומות וזמנים כנ"ל: דאָס איז ניט נאָר דערפאַר ווייל ביידע סיפורים האָבן פאַסירט מיט די זעלביגע תנאים, נאָר ווייל אין ביידע מאורעות געפינט מען די זעלבע נקודה אין שיטת ר"ע — צו זעהן בהווה אין יעדער זאָך די תועלת וטוב וואָס קומט דערפון אַרויס שפעטער.

ה. אָבער ע"פ הנ"ל דאָרף מען פאַרשטיין:

(28) ובהלשון „שוב פעם אחת" (ועדו' בספרי רילטט), ובאיכ"ז „פעם אחרת".

(29) ברכות 8, סעי'ב.

(30) ועפ"י י"ל לכאורה שזהו גם לשיטתו בסנהדרין שם דריץ משחק.

(31) טושי"ע אריח סו"ס ר"ל.

(32) וגם נשנית שם, משום רבי מאיר, אבל להעיר שהרמב"ם לא הביאו כהלכות ברכות. ובס"פ המשניות ברכות שם (נד, א) מפרש זה (וכמו שהיו אומרים החכמים ברוב דבריהם כל מה דעביד מן שמיא לטב כו"י) בחייב אדם לברך על הרעה (וי"ל דמקורו מזה שבגמרא הובא זה כהמשך להני"ל). [אבל בטושי"ע הוא ענין בפ"ע, דין קצת ברכות פרטיות" (הכתורת בשו"ע)]. ועפ"י אולי נרמז בלשונן בהלכות ברכות פ"י הי"ג, שאפילו בעת שייצר לו יודה וישבה בשמחה". משאי"כ בטושי"ע סי' רכב סי"ג. ודוחק, וראה לשון הרמב"ם ספ"י שם. ואכ"מ.

דאס וואס מלכות רומי איז בתוקף ובטח איז גאר לטובת ישראל, ווייל „הלבנון באדיר יפול“³⁷; ווארום היות אז הכל לפי המבייש והמתבייש“ איז די בושא א פיל קלענערע ווען די נפילה פון „לבנון“ (ביהמ"ק) איז דוקא דורך א מלכות אדירה.

(ובזה יומתק, וואס איז זייער ענטפער האבן זיי ניט אנגעהייבן און מדגיש געווען, אז מלכות רומי האט חרוב געמאכט דעם ביהמ"ק און דאך איז זי בתוקף „בטח והשקט“) — ווייל, אדרבה, דאס איז לטובת ישראל, מאכענדיק לייטער דעם רגש הבושה וכו', כנ"ל).

זייער טענה איז געווען: דאס וואס רומי“ געפינט זיך אין א מצב פון „בטח והשקט“ אין דער צייט וואס „אנו בית הדום רגלי אלקינו שרוף באש“ איז א חילול ש"ש (נוסף אויף חילול שם ישראל)“³⁸. נאכמער: וויבאלד רומיס גאנצער תוקף כ"י איז נאך בכדי סזאל מקוים ווערן „הלבנון באדיר יפול“ — היינט פארוואס איז רומי נאך אלץ אן „אדיר“ און „בטח והשקט“ אויך איצט ווען דער ביהמ"ק איז שוין (פון פריער) א שרוף?

עד"ז איז אויך אין דעם צווייטן מאורע: זעענדיק א „שועל שיצא מבית קדשי הקדשים“ האבן זיי דערין געזען א חילול ש"ש ושם ישראל — אז א „מקום שכתוב בו והזר הקרב יומת“, אז קיין איד טאר דארט ניט אפילו דער-נענטערן זיך, ביז אפילו א כה"ג (דער

מוכח אז זייער בכ"י איז ניט צוליב דעם עצם ידיעה אז רומי איז בתוקף, וויבאלד זיי האבן דערפון געוואוסט נאך איידער זיי זיינען ארויס „בדרך“ [נאכמער: עצם ההליכה זייערע צו רומי]³⁹, צו מבטל זיין די גזירות אויף אידן⁴⁰, איז מחמת תוקף הגלות).

און עד"ז איז צווייטן סיפור: זייער בכ"י איז ניט געווען אויפן עצם החורבן — ובפרט אז אויפ'ן חורבן איז מפורש אז (נאך) „קרעו בגדיהם“ נאך פריער“ — נאך סיבת הבכ"י איז געווען „כיון .. ראו שועל כ"י התחילו הן בוכיך“.

דעריבער האט ר"ע געפרעגט „מפני מה אתם בוכים“ — וואס איז ביי זיי איצט נתחדש געווארן, וואס צוליב דעם „התחילו הן בוכיך“⁴¹.

1. זייער ענטפער צו ר"ע „הללו כושיים כ"י יושבין בטח והשקט ואנו בית הדום רגלי אלקינו שרוף באש“ פירושו: די עצם זאך וואס מלכות רומי איז אין א מצב פון „בטח והשקט“ אין גשמיות“ דיקע וועלט-זאכן האט ביי זיי ניט תופס מקום געווען ביז לבכ"י; אדרבה:

(33) בגמרא לפנינו „מהלכין בדרך“, אבל בספרי ובאיכ"ר „בכנסים לרומי“, וכה' בפשטות הכונה בגמרא.

(34) דאליכ אויך יצאו מא"י לחו"ל, ובפרט שראבי"ע הי' ב"ח וחז"ל גורו עלי' טומאה (שבת יד, ב' ואל"ך „שי"ג וראה תודיה ארץ — נזיר נד, ב' וע"ד).

(35) דעםמע דע"שהגיעו להר הצופים" קרעו על המקדש. ראה בהמצויין בפספ"ג כאן. וראה שם מפרשי ברכות מט, ב' פסחים מט, א (צופים מקום שיכול לראות בהמ"ק). ברכות סא, ב' תוס' ברכות מט, ב' וראה שר"ע אדה"ז מהדרי"ק סי' ג ס"א. ש"ח יצחק כאן.

ולעז"ר שבספרי וילקוט ואיכ"ר ה"ל. הגיעו לצופים" (וראה דק"ס כאן), כ"ל רש"י ותוס' בהני"ל. ואכ"מ.

(36) וראה תדא"ג כאן.

(37) ישע"י יו"ד, לו.

(38) ב"ק רפ"ח.

(39) משתחוים לעצבים ומקטרים לעבודת כוכבים, ע"ז — שנאמר גם לכן נח.

(40) ראה ע"ז יוסף לע"י.

וטובה זיין ביתר שאת, וואָרומ. ומה לעוברי רצונו כך לעושי רצונו עאכניכ, ד.ה. ר"ע האָט אויך אין דער הצלחה פון רומי און אפילו אויך אין חילול ש"ש ושיי געזען דעם טוב המסובב עי"ז.

און עדיז אין צווייטן סיפור: וויבאלד אָז די נבואה פון חורבן איז מקוים געוואָרן אין דער פולסטער מאָס, ביז אָז שועל יוצא מבית קדוה"ק, איז דאָס גופא אַ הוכחה, אָז די נבואת הגאולה פון זכרי' וועט מקוים ווערן באופן הכי נעלה. ס'איז ביי אים ניט געווען קיין ספק ח"ו אָז די נבואה וועט מקוים ווערן: דער ספק איז נאָר געווען אינעם אופן הקיום — צי בתכלית העליו אָדער ניט" עי"ז ווי מ'געפינט באַ כּו"כ יעודי התורה.

ועי"ז באַ „שדה תחש" קען זיין די צמיחה עי"ז „ראספת דגנך" נאָכמער „מאה שערים", נאָכמער „חט"ס ככליות" נאָכמער ווי עס וועט זיין נאָר לעת"ל ונגש חורש בקוצר".

האָט ער דורך דעם אופן קיום פון נבואת החורבן (פון אורי') געזען אָז אויך דער קיום הנבואה פון דער גאולה וועט זיין באופן הכי נעלה.

עפ"ז איז מובן פאָרוואָס ער בריינגט דאָ דווקא די נבואה „ציון שדה תחש"': דער ענין פון חרישת שדה

קדוה"ק" פון אידן) טאָר דאָרט ניט אַרײַן (אויסער איין מאָל אַ יאָר, יום-כיפור ובואת (דוקא) 'בוא גו'), אויך ער רעכנט זיך ווי אַ זר כל ימי השנה כו"כ — און „עכשיו שועלים הלכו ברי'!

ד.ה. די נקודה פון זייער טענה איז געווען: ס'איז טאָקע נגזר געוואָרן אָז דער ביהמ"ק זאָל חרוב ווערן און אידן זאָלן פאָרטריבן ווערן אין גלות — אָבער פאָרוואָס זאָל דערביי זיין אזאָ חילול השם וחילול שם ישראל? א) מלכות רומי מוז דאָך ניט בלייבן „בטח והשקט" אויך נאָכדעם ווי דער ביהמ"ק איז שוין חרוב; ב) די נבואת החורבן „ציון שדה תחש" האָט דאָך געקענט מקוים ווערן ביי די אַנדערע חלקים פון ביהמ"ק און ניט דוקא אין דעם אָרט פון קדוה"ק, אָז אָרט, וואו אפילו בנוגע דעם הייליקסטן אידן איז אָנגעזאָגט געוואָרן „והזר הקרב יומת".

ה. און אויף דעם האָט ר"ע געענטפערט: „ומה לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה": אמת, אָז דורך דעם וואָס רומי איז בטח השקט בעת אָז בית אלקינו שרוף באש איז אַ חילול ש"ש ושם ישראל; אָבער דורכדעם וועט נאָכדעם אויך דער שחר

(41) ראה דהיי א כג, יג. וראה אמור (כא, י"ט) והכתן הגדול מאחז גי' כני ה' מקדושי, ובתריכ שם.

(42) עפ"ז מתורצת הקושא הג' לדליל סיג שמגדיל גודל חילול שם ישראל, אבל עדין ציע הלשון „מקום שכתוב בו" ויל"ם במכשיב מהדעות (ראה הגהות ספרלא למניח מצוה רלב) בדרייל בלפני עיור לא תתן מכשול — עצה שאינה הוגנת לו (תריכ קדושים יט, יד. הובא בפרשיי שם. וראה ליטושים בסוף פס"ד להצ"ע) — דאין זה שולל מקרא כפשוטו — נתינת מכשול כו', ועדין ייל כ.הזר הקרב יומת" (אף דעפ"ז צע"ק בל' הרמב"ם וכו'). ובקריק הכל זרים.

(43) ראה עץ יוסף לעי'.

(44) ראה עץ יוסף לעי' ד"ה הייתי מתירא.

(45) עקב יא, יד.

(46) תולדות כו, יד.

(47) תריכ בחושתו כו, ד. תענית כג, א. ועוד.

(48) עמוס ט, יז. ראה יליש עה"ם עמוס בסופו.

תענית ה, א. רשיי כיכ טו, ס"ב.

(49) להעיר שבגמרא (וכן בדק"ס) הובא רק, לכן בגללכם ציון שדה תחש", אבל בעיי ספרי וילקוט הובא גם המשך הכתוב וירושלים עיין תתי והר הבית לכמות יער. ובאיכ"ז הובא הכי בירמי (כו, יח) כה אמר ה' גי' וירושלים עי"ם תהי.

מקיים זיין בעתיד דעם חיוב מדאורייתא — פאסטן יוהכ"פ; אָדער ער טאָר ניט פאסטן צום גדלי' כדי ער זאל קענען פאסטן יוהכ"פ.⁵⁵

וײַל אַז דאָס איז אויך די הסברה אין דער פלוגתא צווישן ר״ע און די אַנדערע תנאים בנוגע דעם חילול ש״ש וּשם ישראל בהווה, פון וועלכע ס׳וועט לאַחר זמן אַרויסקומען אַז עילוי גדול פאַר אידן און אַ גרעסערער קידוש ש״ש: ר״ג וראבי״ע ור״י האַלטן, אַז וויבאַלד בהווה איז דאָס אַ חילול השם גדול איז ניט מכריע דאָס וואָס לאַחר זמן וועט דערפון אַרויסקומען, נאָר מען רעכנט זיך מיטן איצטיקן מצב — וויבאַלד אַז בהווה איז דאָס היפך קידוש ש״ש און קידוש שם ישראל איז דאָס אויף אַזוי פיל רע אַז עס בריינגט צו בכ״.

ר״ע האַלט, אַז אויך בהווה איז מכריע די תוצאה שבעתיד — און דעריבער האַלט דאָ ר״ע אַז וויבאַלד אַז פון דעם חילול השם וחילול שם ישראל בהווה וועט דערנאָך אַרויסקומען אַז עילוי ויתרון אין קידוש השם וקידוש שם

איז ניט אויף קאליע מאַכן די שדה, נאָר אדרבה, חרישה איז אַ הכרח כדי די שדה זאל קומען לשלימותה — ונתנה הארץ יכולה, דורכדעם איז נאָכדעם די צמיחה כדבעי⁵⁶; און וואָס מער מען צעאָקערט די שדה, אַלץ בעסער איז די זריעה און נאָכדעם די צמיחה. און עדין בעניננו: דער חורבן ביהמ״ק איז בדוגמא צו חרישה, וואָס דוקא דורך (און פון) איר קומט דער יתרון אין צמיחת הגאולה, און דעריבער, ווען ר״ע האָט געזען אַז דער חורבן (די חרישה) האָט דערגרייכט עד תכליתו: ביז צום מקום קדהי״ק⁵⁷, איז עס ביי אים געווען אַ הוכחה אַז אויך די גאולה (צמיחה) וועט זיין בתכלית העילוי⁵⁸.

ט. עפ״ז קען מען מבאר זיין די חילוקי דיעות אין דער מחלוקת פון ר״ע מיט די אַנדערע תנאים. אַז זיי זיינען תלוי אין אַ שאלה כללית וואָס מען געפינט בכמה מצות:

צי מען דאַרף זיך רעכענען (און לויט דעם מכריע זיין) בהווה מיט אַ מצוה וחיוב וואָס וועט קומען בעתיד, ע״ד הדוגמא⁵⁹: אַ חולה וואָס רופאים זאָגן אַז אויב ער וועט פאסטן צום-גדלי' וועט ער דערפאַר ניט קענען פאסטן יוהכ"פ — צי ער מעג (און דאַרף) פאסטן צום גדלי' וואָס איז אַ חיוב מדברי קבלה⁶⁰, כאַטש אַז דורכדעם וועט ער ניט קענען

50) ראה חז"ג מהרש"א שבת קלט, א.

51) ראה חז"ג (רצ"ב) דקד"ק נק' צידור.

52) ראה גם לקוש' חז' ע' 167 הערה 34 באופן

אחר קצת.

53) ולא פמש כי בזה יל' שתלוי באין מעבירין

על המצות וכי"ב (ראה הנספח בהערה 55).

54) כי"כ בשד"ח שבהערה הבאה. ויל"ע בזה

שהרי אפילו בנוגע לתיב בזה"ז יש שכתבו שאינו

אלא מדרבנן ולא מדברי קבלה (פני" פסחים גז, ב.

ט"א מגילה ה, ב).

55) ראה בארוכה שדיח אסיפת דינים מע' יוהכ"פ ס"א סק"י. ושם גם הדוגמא דמפליג ג"י לפני השבת (ראה ב' הדיעות בשו"ע אדה"ז סי' רמח סי"ג). פרשי' סוכה כה, ב ד"ה שחל שביעי שמטמאין למח אף שקי"ז לא יוכלו לעשות המסח. ועוד. וראה שו"ע אדה"ז או"ח טרע"א ס"ד ובקרא שם. שו"ת הצי"צ מילואים ס"א. י"ד סז"ב. וראה לקוש' חט"ז ס"ע 453 ואילך. חט"ז ע' 398 ואילך.

ולכן הובאו דוגמאות הנ"ל דוקא, כי בדברים שחיובם נתחדש בזמן שלאח"ז י"ל (ולא כניל הערה 53) דאין בזה משום אין מעבירין, ראה שד"ח שם. ולהעיר דשאלה הנ"ל י"ל גם באופן אחר קצת: אם מצות הנהגות בזמנים מיוחדים החיוב שלהם הוא רק בשעת זמן המצוה או שכל הזמן עליו החיוב שיעשה המצוה בזמנה (ראה לקח טוב — להרי" ענגל — כלל ו' אות ג'. ועוד. לקוש' הלי"ב ע' 129-30 והערה 33. תחלה ע' 65 ואילך ובהערות שם).

מען מקיים זיין די מצוה בהידור ומן המובחר⁵⁹].

און אויך אין דעם איז באשטאנען זייער מחלוקת⁶⁰, אז אידן וועלן באקומען שכר פאר זיין עושי רצונו וכו', און בשעת הגאולה וועט זיין קידוש שיש ושיי איז פשוט,

די שאלה איז: מלכות רומי שעובדים ע"ז, יושבין בטח והשקט ואנו בית כר שרוף, און, שועל שיצא מבית קדשי הקדשים כו' מקום שכתוב בו והור הקרב יומת, איז דאך (שרין איצט) אן ענין פון חילול שיש, א חסרון אין עצם ענין פון קידוש שיש; און לעומת זה איז דאס וואס ביי אידן וועט זיין א שכר נעלה ביותר און נבואת זכרי' וועט מקיים ווערט באופן נפלא ביותר, איז אן ענין פון הידור און תוספת (אין אורך ימים, בריאות כו' — בכללותם) אין קידוש שיש (וואס וועט קומען שפעטער לאחר זמן)⁶¹ —

59) ראה שם אם להמתין בברכת הלכנה עד מוצאי: להמתין בקום די מינים עד שישג די מינים מהודרים: להמתין עד שיוכל לעשות המצוה בהידור יותר. ועוד.

60) בשעת מכריע דוריון מקדימין כו' דוחה הא דברוב עם כו' משיס דריה (לכ, ב) — אבל ראה מ"ש מע' ס' שם, דהיינו משום דברב עם כו' אינו הידור בגוף מצוה, משאיכ בנדרך שההידור הוא בגוף הענין והגאולה. וגם בנוגע לברב עם כו' י"ל שתלוי באינו מצוה מוכרח ובכמה מצות י"ל (עדימ במילה) דהוי הידור בגוף המצוה. וראה לקיטש ח"ז ס"ע 306 ואילך. ואכ"מ.

61) עפ"י יומתק שהביא הנבואה, עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים, ראה חוסי' שם דהמדובר אחר תהומים, והיינו שאין המדובר בהיעדר של הגאולה או של תהומים, דפשיטא הוא שהרי הוא יסוד באמונה, אלא שגם, ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים — אזינו מוכרח הוא היסוד טבע הרגיל. משאיכ ילדים וילדות, ועפ"י סובן מה שבגמרא (וכיה כפי, ספרי ויליש) הובא רק כתוב זה, אבל לעקר שבאיכר אי, וכתוב בתרי' ורחובות העיר ימלאו ילדים וילדות כו'.

ישראל, בהגאולה העתידה, האט דאס ביי אים מכריע געווען במצבו בהווה, עד כדי כך אז, משחק".

י"ד. וי"ל אז די מחלוקת זייערע איז תלוי אויך אין אן אנדער שאלה כללית, וואס איז מער נוגע" לתוכן דידן:

אויב מען קען מקיים זיין א מצוה בכל פרטי, אבער דורכדעם וועט פעלן אין כללות ההידור פון דער מצוה, ולאידך, אויב מען וועט מקיים זיין די מצוה בהידור וועט פעלן א פרט (שאינו לעיכובא) בהמצוה — איז די שאלה וואס איז מכריע: דער קיום המצות בכל פרטי אדער דער הידור אין כללות המצוה.

[א דוגמא לזה (ולא ממש) איז די שאלת האחרונים" ביי ברית מילה: אויב מיועט מקיים זיין די מצוה בבקר — לויט דעם כלל פון, ורזיון מקדימין למצוה — וועט פעלן אין, ברב עם הדרת מלך; לאידך, אויב מען וועט אפ-לייגן דעם ברית אויף א שפעטער-דיקער שעה אין טאג, וועט עם ניט זיין אינעם אופן פון ורזיון מקדימין, אבער דערפאר וועט מען מקיים זיין דעם, ברב עם הדרת מלך" — וואס איז מכריע.

ועד"ז ביי כמה ענינים — אויב דורך אפלייגן די מצוה אויף שפעטער וועט

56) ועוד: בנודיד י"ל דהוי גדר מצוה אחת, קידוש השם וחילול השם, משאיכ בהגיל שיעקר השאלה הוא בשתי מצות — ראה במקומות שציינו בהערה הקודמת.

57) בארוכה בשד"ח כללים מע' ז כלל א"ג. מע' ס כלל ט. וראה אנציקלופדי תלמודית בערכו.

58) דוריון מקדימין הוא פרט בעושה, בהמצוה (ישכמם אברהם) ועד"ז בעשייתה בזריות (שממהרים לרוץ ולקרב ולרוץ — רשי' ד"ה אגב, ספחים סה, א), משאיכ, ברב עם' אין כל שינוי בפרטי קריאת המגילה, בהמהיל והמילה. ועוד.

געווען צוליב א טובה.⁶³

— עפ"י אין מובן ווי דאס שטימט מיט דעם דין וואס די גמרא זאגט, אז בשעת עס האט געטראפן א ניט גוטע פאטירונג, כאטש אז שפעטער וועט דערפון ארויסקומען א טובה, כגון שבא לו שטף על שדהו אע"פ שכשיעבור השטף היא טובה לו שהשקה שדהו,⁶⁴ דארף מען מאכן ברוך דין האמת, ווארום „השתא מיהא רעה היא“ —

און אין דעם „לומר כל דעביד כו" זיינען אויך ר"ג וראבי"ע ורי" מודה צו ר"ע, כנ"ל.

דער אויפטו בנדו"ד אין אז אין דער רעה גופא, „שועל שיצא מבית קדיק“, האט ר"ע ניט בלויז געזען די שפעטער-דיקע תוצאה טובה, נאר ער האט דאס גופא געזען אלס א חלק⁶⁵ און התחלה⁶⁶ פון טובה.⁶⁷

63 ראה לקי"ש ח"ב ע' 394.

64 שם ס, א. רמב"ם הל' ברכות פ"י ה"ד.

טושי"ע או"ח טרכ"ב ס"ד.

65 לשון השר"ע שם.

66 כפרשיי ברכות שם, שמחבלת תבואה של

שנה זו. ולהעיר מרמזים שם, שאין מברכין על התעיד להיות אלא על מה שאירע עתה.

67 וי"ל החילוק מברכת דין האמת שאין מברכין על התעיד להיות כמ"ש בפי"מ שם, לפי שהתעידות ההם אפשר שיהיו או שלא יהיו. ולכן אין מברכין כו. משא"כ בנדו"ד.

68 דבנ"ל, כל דעביד רחמנא כו" הרי המדובר בעובדא אחת (רעה), שהיא בשביל ענין אחר (טוב). משא"כ בנדו"ד, ציון שדה חורש"י שהיא התחלת פעולה שלאחר (וכמו בשדה כפשוטו שהיא התחלת הושי"ע והצמיחה). וראה לקמן סיו"ג ד"ה און דער הכרת. ועד"ז הוא החילוק בנוגע להשאלה דהוה ועתיד דלקמן סיו"ב — ראה הערה 73.

69 בלקי"ש ח"ב שם נתבאר שהטעם מה ששייטת רע"ק היא, כל דעביד רחמנא לטב עביד ולא כהנהגה דנחום איש גם זו — גם זו לטובה (תענית כא, א. מנהדרין קח, ב) שוה עצמו טוב, כי רע"ק ה"י תלמידו דנחום איש גם זו, ולכן בדורו (שחושך הגלות נתגבר) אא"פ לראות כגילוי בכל ענין הטוב

לויט ר"ג וראבי"ע ורי"י, וויבאלד אז איצט איז דא א חסרון אין עצם פון קידוש השם (כאטש אז בלא"ה איז לאחר החורבן ניטא קיין קידוש שם ישראל וקידוש ש"ש, קען דאס זיין ניט אין אז אופן פון חילול), איז ניט נוגע וואס שפעטער וועט ארויסקומען א הידור והוספה אין קידוש השם — ובמילא „התחילו בוכי"י“.

אבער שיטת ר"ע איז, אז דער הידור איז כללות המצוה איז מכריע לגבי א פרט אין דער מצוה — און דערפאר איז דער שפעטערדיקער הידור נוסף אין כללות ענין קידוש השם גובר אויפן איצטיקן חסרון אין דעם עצם פון קידוש השם — און דערפאר „משחק“.

יא. דאס איז בכללות, בפרטיות איז דא א צריכותא און א חידוש אין דעם צווייטן סיפור לגבי דעם ערשטן אין די אלע דריי פרטים הנ"ל: כל דעביד רחמנא לטב עביד; צי מען רעכנט זיך בהווה מיט דעם וואס וועט ארויסקומען לעתיד; צי א פרט אין דער מצוה איז מכריע לגבי הידור אין כללות המצוה.

דאס וואס ר"ע זאגט, כל דעביד רחמנא לטב עביד איז דער פירוש, אז בהווה איז דאס א רעה, נאר דער מכוון פון דעם איז לטב; און ווי מען זעט דאס פון דער דוגמא וואס די גמרא⁶⁸ בריינגט ביי ר"ע עצמו: דאס וואס ער האט גענעכטיקט אין פעלד נישט אין שטאט, און ער האט פארלארן זיין חמור און תרנגול און דאס ליכט איז פאר-לאשן געווארן — איז פון דעם ארויסגעקומען דערנאך א טובה פון הצלת הנפש; ד.ה. די מעשה גופא איז א זאך פון צער והיוק, דאס איז אבער

62 ברכות ס, טע"ב.

יב. עדיז אין די אנדערע צוויי שאלות:

לויט דער הסברה אז די תוצאה שבעתיד, איז מכריע דעם אופן פעולת המצוה שבהווה; אזוי אויך לויט דער סברה אז דער הידור בכללות המצוה איז מכריע לגבי דעם פרט המצוה עצמה, איז דאך דער טעם דערביי (בכ"ל) ווייל דאס איז מכריע און גובר; ד.ה. אין דער פעולה שבהווה און לגבי דעם פרט שבהמצוה איז דאס טאקע א חסרון, נאך די מעלה שבעתיד, און דער הידור בכלל איז גובר ומכריע דעם חסרון, וואס אזוי איז דאס (בכלל) אין דעם ערשטן סיפור.

בנדוד'ד אבער אין דעם צווייטן סיפור, איז דאס לדעת ר"ע ניט בלויז בגדר מכריע, נאך אין דער פעולה שבהווה וכו', זעט ער נאך די מעלה שבעתיד, ד.ה. אז דער הידור פון קידוש שם שמים ושם ישראל וואס וועט ארויס-קומען לעתיד, זעט ר"ע כאילו ווי דאס האט זיך אנגעהויבן אין דער פעולה שבהווה — אין דעם וואס זעט אויס צו זיין א חסרון אין קידוש השם ושם ישראל.¹¹

שאני רואה רבי בצער אני שמח כ"י (ראה מרשי" שם, ושכרו משתמר להבא לכך אני שמח). אבל י"ל שזוהו מעין "כילה המתיר בעוה"ז. אי י"ל (וראה לקמן שם, בענה ר"ע ואמר חז"בין יסורין כ"י) דהוא ע"ד אשר יאהב הו"י יוכיח (משלי ג, יב. וראה ברכות ה, א) וכהפ"י שזוהו חסדים מכוסים ונעלים מחסדים גלויים (ראה תנאי פכ"ו, אגה"ק סי' יא). ולפ"יו הרי"ז כסיפור הב', אבל להעיר שבוה לא מצינו שיאמר עקיבא ניהתמני. ראה לקמן בפנים. וראה שם לקמן, אמר להם ממכני ואשמעה כ"י.

73) וע"ד שיש להמתין לעשות המצוה באופן יותר משובח דאין בזה משום אין מעבירין — משא"כ במצות שונות — שו"ת חכ"י סי' ק' בסמוך. וראה לשון אדה"ו שו"ע סי' צד ס"ה, ואין בזה משום אין מתחייבין את המצות ורחיים מקדימין למצוה כיון שמתבין כדי לקיים מצוה מן המוכרחת, והיינו שההמתנה גופא היא חלק מההכשרה והחיבת

וע"פ מרז"ל אפ"ן פסוקי" כילה ה' את חמתו — על העצים ועל האבנים ולא שפך חמתו על בני"י און דערפאר איז בא אספ"ן ניט "בני לאספי" נאך, מזמור לאספי" — און ווען און דורך וואס איז געווארן כילה (לגמרי) חמתו, דורך שוועלים הלכו מבית קה"ק (און ירושלים עיין גי"י).

אין דעם ערשטן סיפור אבער כאטש אז אויך דארטן "משחק" און אויך אין דעם איז דא אן אויפטו אויף, כל דעביד רחמנא לטב עביד"

[וואס א) מ'זאגט און מ'זוייט נאך אז דאס איז "לטב", מ'זוייט אבער ניט, עס איז ניט ניכר ונגלה וואס דער טב איז, ב) עס איז א רעה וואס "לטב עביד", אבער אויך ווען דער גאנצער ענין וואלט מלכתחלה ניט געווען וואלט אויך געווען טב, ווי די דוגמא ב"י ר"ע, אויב ער וואלט ניט געהאט דעם חמור און דעם תרגול כ"י מלכתחלה וואלט ער דאך אויך ניצל געווארן, משא"כ בנדוד'ד מה לעוברי רצונו כך לעושי רצונו עאכרי"כ: א) זעט ער "כ"י, אין וואס עס באשטייט דער טוב שבוה, ב) עס קומט צו א תועלת ומעלה פון דעם, מער ווי בלא"ה].

דאס איז אבער ניט אין אן אופן אז דאס גופא איז א חלק און התחלה פון טובה.¹²

שבוה, אבל זוו בנוגע להנהגה דכל אדם; וכל דעביד רחמנא, משא"כ בנדוד'ד שהמדובר בדבר הנוגע לכללות עם ישראל; יסודי וכללי — נאולה ישראל והשכינה (וישי ע"ז נבואה מפורשת כולקמן בפנים) י"ל דאפשר לראות בגלוי הטיב שבוה.

70) איכה ד, יא. איכ"ר שם.

71) ראה הערה 49.

72) י"ל ע"ב באיזה אופן הוא זה ד"ר"ע משחק" בסנהדרין (א), דפשיטא שזוהו באופן נעלה מכל דעביד רחמנא לטב עביד' דהרי ר"ע משחק .. שמח, ובפשוטו הרי"ז כסיפור האי דכאן, ועשוי

און נבואת אורי' זיינען איין עדות⁷⁵.

משאי"כ ביי דעם ערשטן סיפור וואו ר'ע, משחק' צוליבן טעם, מה לעוברי רצונו כך לעושי רצונו עאכריכ', איז דאס נאָר לשיטת ר'ע, די אנדערע תנאים אָבער זיינען געבליבן ביי זייער דיעה. ובפרט אז אין דעם דאָרף מען אָפּלערנען און זען די מעלה און טוב פון איין זאך (עושי רצונו') פון א צווייטע זאך (עוברי רצונו') — און אויף דעם האָט ער זיי קיין רא"י ניט געבראַכט פון פסוק ווי אין דעם צווייטן סיפור (פון וועלכע מ'זאל וויסן במשכ"כ בנוגע צום ערשטן סיפור).

י. עפ"ז קען מען מבאר זיין דעם טעם וואָס די גמרא איז מפרט די נעמען פון אַלע תנאים, ווייל דורך דעם איז מובן דער טעם וסיבה פון זייער חילוק הדעות: ר'ג איז געווען נשיא — א ישראל (משבט יהודה); ראב"ע איז געווען א כהן — דור עשירי לעזרא⁷⁶, ר"י איז געווען א לוי (מן המשוררים)⁷⁷; ר'ע איז געווען א בן גרים⁷⁸ —

בפשטות ווער קען זען (און אופטאָן) איז לעומת זה, אין צד ההיפך, דעם ביטול פון דעם רע שבו אפילו ווען ער איז בתקפו און די מעלה ותועלת אינעם ענין החורבן אין אן אופן פון נחמה בכפלים — דוקא דער וואָס ביי אים

יג. און דאָס איז דער טעם וואָס דוקא אין דער צווייטער מעשה האָבן זיי געזאָגט, עקיבא ניהמתנו עקיבא ניהמתנא און ניט אין דער ערשטער: דער חידוש אין פירוש הענין וואָס שועל שיצא מבית קדשי הקדשים⁷⁹ לדעת ר'ע אויף דעת שאר התנאים וואָס התחילו הן בוכין איז אין צוויי זאכן, לא זו אף זו: לדעתם האָבן זיי אין דעם געזען אן ענין פון היפך הטוב וואָס איז מעורר לבכי' — דעת ר'ע איז אז ניט נאָר דאָרף מען קוקן אויף דעם ענין טוב — (קידוש שיש ושם ישראל בתכלית השלימות) וואָס וועט דערפון אַרויס-קומען, נאָר נאָכמער, אז דער עילוי ותועלת בהגאולה איז ניט ווי א זאך וואָס ווערט דערגרייכט דורך א צווייטער (ניט גוטע) זאך, נאָר דאָס איז איין ענין — ציון שדה תחרש': דער חורבן גופא האָט די מעלה פון חרישת השדה, וואָס איר המשך איז זריעה וצמיחה.

און דאָס איז די נחמה כפולה: א) די מעלה והידור שבעתיד, ב) אז דער עילוי ונחמה איז דאָ אין דער פעולה שבהווה.

און דער הכרח אויף דעם איז, „דכתיב ואעידה לי עדים נאמנים את אורי הכהן ואת זכרי בן יברכי כו' תלה הכתוב כו'": דער פסוק אַליין זאָגט, אז דאָס זיינען ניט קיין צוויי באַזונדערע זאכן, נאָר דאָס זיינען איינס — וכמו גדר העדות (ע"פ שני עדים — ווערט איין מציאות ד'עדות')⁸⁰, נבואתו של זכרי'

75 וייל שוה ע"ד מ"ש הרמב"ן (לך יב, ו. וראה לביש לרקנטי לך שם. דרשות הר"ן דרוש ב') שהטעם שבכמה נבואות מצינו שהקב"ה צוה לעשות פעולות נשמיות בכדי שהנבואה תתקיים בגשמיות. ועד"ז יל בנדודי, שכשראה, ציון שדה תחרש' הרי התחילה הנבואה להתקיים בגשמיות ואיך, בידוע שנבואתו של זכרי' מתקיימת.

76 ברכות כז, ב.

77 ערכין יא, ב. וראה ע"ד הג"ל במפרשי המשניות מע"ש פ"ה מ"ט.

78 סדר הדורות בערכו. ושי"נ.

המצוה (משאי"כ בשו"ע שם סכ"ה ס"ד, שמצוה מן המובחר שם היא לא במצוה זו עצמה, אלא להקדים מצוה תדירה, ולכן בזה אמרינו, אין משה"ן את המצוה' דתמלין, ואכ"ט.

74 להעיר מוטטה (ב) רע"ב. ושי"נ כל מקום שנאמר ע"ד הרי כאן שנים כו'.

טו. עפ"י י"ל אז דאָס איז אויך די הסברה אין דעם יתרון ומעלה פון דער נחמה בכפליים (נחמו נחמו עמי) אויף כללות הגלות והחורבן אינעם אופן פון „לקו בכפליים": דער „לקו בכפליים" באַשטייט אין דעם וואָס נוסף אויף דעם עצם החורבן והגלות (און היפך קידוש ש"ש ושם ישראל בזה), איז אויך דאָ דער חילול שם שמים ושם ישראל ביותר — מער ווי דורכן עצם החורבן והגלות (וכנ"ל, ע"ד המסופר בסיום מס' מכות הנ"ל הללו משתחוים כו' יושבים בטח והשקט ואנו כו' שועל שיצא מבית קדוה"ק).

און בהתאם לזה איז אויך די נחמה בכפליים: נוסף אויף דער נחמה וואָס עס ווערט נתגלה די תועלת וטובה פון עצם החורבן וגלות — ווי דאָס אַלץ איז געווען כדי עס זאָלן נתגלה ווערן די גילויים פון דער גאולה העתידה, ווערט אויך נתגלה די מעלה ועילוי אין דער הוספה („לקו בכפליים") פון חורבן וגלות (און דאָס גופא אין אַן אופן פון נחמה בכפליים)⁸², ד.ה. ניט נאָר וועט זיך אָנהערן אַז ס'איז כדאי גודל הירידה והגלות אַבי צו צוקומען צו דער הוספה והידור אין זמן הגאולה, נאָר מען הערט

אַליין איז דאָס געווען באופן כזה (ע"ד ווי די גמרא'י זאָגט, אַז דוקא עובדי האָט מנבא געווען אויף מפלת אדום, ווייל „עובדי גר אדומי ה' והיינו דאמרי אינשי מני ובר' אבא נזייל ב'י נרגא'), משא"כ אַ בן ישראל — ס'י אַ כהן ס'י אַ לוי ס'י אַ ישראל — קען דאָס ניט זעהן מעצמו, באַ עס איז דאָס אַ חידוש.

ועד"ז איז דער חילוק צווישן זייערע שיטות בהלכה: וואָס איז מכריע, דער הווה צי דער עתיד; אַ פרט אין מצוה אדער הידור אין כללות המצוה: דוקא ר"ע, וואָס נוסף אויף דעם וואָס ער איז געווען אַ בן גרים, האָט אויך ער אַליין אָנגעהייבן לערנען תורה ערשט ווען ער איז געווען אַ בן ארבעים⁸³ — איז ווען ער וואָלט געקוקט און זיך גערעכנט מיט מצבו וענינו כהווה, וואָלט ער ניט צוגעקומען צו מעלת ר"ע⁸⁴; דוקא דער פאָר וואָס ער האָט געזען די תוצאה ומעלה וואָס קען אַרויסקומען (און דאָס איז ב'י אים אַרויסגעקומען) בעתיד, און האָט עס געזען קלאָר ובודאות ווי דער זעען פון „אבנים שחקו מימ'י"⁸⁵ — דאָס האָט געבראַכט אַז ער זאָל אָנהויבן לערנען תורה באופן המבואר ברז"ל⁸⁶.

79) סנהדרין לט, ס"ב.

80) אדר"ג פ"ו, ב. וראה פסחים מט, ב. וראה שיטה מקובצת כשם ריטב"א כתובות סב, ב דמקורם לא ה' צנוני ומעלי.

81) ובא לזה ע"י הק"ז — כסאגיון: ומה כו' עאכ"כ — דאבנים שחקו מימ' — אדר"ג שם.

81) אדר"ג שם.

82) ע"ד י"ל: שר"ע ה' בן גרים אשר מתייתם בעיקר לא „לאברהם יצחק ויעקב (ישראל) כ"א למי — שאמר והי' העולם" (תשובת הרמב"ם לר' עובדי גר צדק (רמב"ם — ג"י תש"ו) — בהוספות לחיא ס"י יט. תשובות הרמב"ם ירושלים (כרך ב') סרצ"ג), ולכן בכל ענין ה'י מפרש גדרו מצד הקביה: כהווה ראה את העתיד — דלגבי הקביה ה'י הווה וה'י כאחד (שער היחוד והאמונה פ"ז (פב, א);) בכל דבר

ראה בזה „דעביד רחמנא' ואיך זרי זה טוב דאין רע יורד כו' משא"כ בר"ג וראבי"ע ור"י — בני — מפרשים כמו שהוא בגדר דישאל, ראה הגש"פ (קהית, תשמ"ו ושלח"ח) ע' תסה ואל"ך — הדון (הא') דמס' פסחים במחלוקת דרע"ק ור"י.

83) להעיר דכפלים פירושו לא רק שתי פעמים אלא — בכ"ם — גם באופן דא"ע, וע"ד ה"פ במדרש (שמרד רמז'ו) כפליים לתושי' (איוב יא, ו). ולהעיר דאותיות כפולות רומז' לגאולה (פדריא פמ"ח. יליש לך רמו סד). וראה ד"ה ויאמר גר לך תרכיז, שהשייכות דאותיות כפולות לגאולה היא לפי שאותיות כפולות הם מבחי' הטוב, שלמעלה מהגבלה.

עשה עמנו שמהר להביאה ב' שנים לפני זמנה". ד.ה. ניט נאָר די מעלה ותועלת פון גלות גופא, ווי ער פירט אויס אַז דאָס וועט ברענגען „ובקשתם משם את היא ומצאת כי תדרשנו גוי ושבתי עד היא גוי", נאָר אויך דער עילוי אין קדימת הגלות, אַז די קדימה איז מבטל דעם „אכד תאבדון".

און דורך מעשינו ועבודתנו במשך זמן הגלות וועט מען זוכה זיין בגלוי ממש צו „נחמו נחמיו" און נאָכמער צו „אנכי אנכי הוא מנחמכם" בביאת משיח צדקנו.

(משיחות כ' מניא, שי"פ עקב,

שי"פ ראה תש"ד)

אַז די טובה ומעלה אין דער הוספה בחורבן וגלות גופא — און אויף דעם זאָגט מען „אודן ה' כי אנפת ב".

עפ"ז י"ל דער רמז פן דעם ענין הנחמה בפרשתנו, ווי רז"ל זאָגן" (און רשיי ברענגט דאָס אַראָפּ) בנוגע צום אַנזאָג" „כי תוליד בנים ובני בנים ונושנתם בארץ גוי", אַז „רמז" להם שיגלו ממנה לסוף ח' מאות ונב שנה כמנין ונושנתם והוא הקדים והגלם לסוף ח' מאות וחמשים והקדים ב' שנים לונשנתם כדי שלא יתקיים בהם כי אכד תאבדון וזהו שנאמר" וישקוד כו' צדקה

(84) ישעי' יב, א.

(85) סנהדרין לח, א.

(86) ד, כה.

(87) לשון ישעי'.

(88) דניאל ט, יד.

שַׁעַר שְׁנֵי הַבְּקָרָא בַשֵּׁם

שַׁעַר

עֲנִינֵי גְאוּלָּה וּמְשִׁיחַ

"כיון שמשִׁיחַ צדקנו עומד לבוא תיכף ומיד, אבל עדיין לא בא בפועל, שלכן דרושה ההשתדלות האחרונה של כל אחד ואחד מישראל להביא את המשיח, צריכה להיות הפעולה על ידי ... לימוד התורה בעניני מלך המשיח ובעניני הגאולה ... היא ה"דרך ישרה" לפעול התגלות וביאת המשיח והגאולה בפועל ממש"

.....

עניני גאולה ומשיח

החמישה שביעין

מאת התמים חיים וואגעל שיחי'

בפרשת שמות (ג, ז-יא) אומר הפסוק "ויאמר יהוה ראה ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים גו' ועתה לכה ואשלחך אל פרעה והוצא את עמי בני ישראל ממצרים, ויאמר משה אל האלהים מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים". לכאורה קשה, דהא כתיבא "וירא בסבלותם" ואומר רש"י "נתן עיניו ולבו להיות מיצר עליהם", ואם מיצר איך אמר משה "וכי אוציא את בני ישראל ממצרים". והרבי מסביר, דזאת הי' משום דראה דחלק מבני ישראל לא יצאו ממצרים אלא ישארו בגלות. והמספר מבני ישראל שלפועל יצאו ממצרים, אומר רש"י על הפסוק וחמשים עלו בני ישראל מארץ מצרים, "חמשים, אחד מחמשה וארבעה חלקים מתו בג' ימי אפילה.

לכאורה יש לומר הפירוש העמיקי בהשיחה הנ"ל: משה לא רצה להוציא את ישראל ממצרים משום דראה דלא יהי' בזה הגאולה שלימה²; וזהו מרומז במה שראה שמוציא רק אחד מחמשה, די ש לומר דראה דהוא רק הראשון שנקרא שביעי, ומשיח באה רק לאחר חמשה שביעין; דהם: השבעה דורות מאברהם דהי' בסופם משה דהוציא את ישראל ממצרים, השבעה דורות של הזוגות [החל מן שמעון הצדיק³] דהי' בסופם הלל, השבעה דורות של תנאים דהי'

(א) שמות ב, י.

(ב) עיין בלקוטי שיחות חלק י"א שיחה ב' עמוד 8 ואילך בביאור הקשר בין משה רבנו ומשיח.

(ג) דמשום דבימיו נשלמו אנשי כנסת הגדולה, נכלל בכלל דורות של הזוגות אע"פ שלא הי' לו זוג.

בסופם [בנו של^ד] רבי הקדוש דכתב את המשנה, השבעה דורות של אמוראים דהי' בסופם [בנו של] רב אשי דכתב את התלמוד, והשבעה נשיאי החסידות חב"ד, והנשיא השביעי הרי הוא כ"ק אדמו"ר נשיא דורונו, והוא יוציא אותנו מהגלות במהרה בימנו, אמן.

שינוי הטבע בארץ ישראל לעתיד לבא

מאת התמים שלום דובער וויינבוים שיחי'

בהשיחה הג' של הדבר מלכות, מביא כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, הרמב"ם כתב "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהיה שם חידוש במעשה בראשית אלא עולם כמנהגו נוהג וזה שנאמר בישעיה וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ משל וחידה ענין הדבר שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם המשולים כזאב ונמר שנאמר זאב ערבות ישדדם ונמר שוקד על עריהם ויחזרו כולם לדת האמת ולא יגזלו ולא ישחיתו אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל שנאמר ואריה כבקר יאכל תבן וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר היה משל ומה ענין רמזו בהן. אמרו חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות", והראב"ד השיג עליו "והלא בתורה 'והשבתי חיל רעה מן הארץ'", ומביא כ"ק אדמו"ר פירוש הרדב"ז, שאינו מחלוקת אלא בארץ ישראל יהי' ניסים אבל לא לחוץ לארץ.

ד) כן צריכים לומר כדי שיהי' שבעה. [השבעה הם א. רבן שמעון בנו של הלל הנשיא, ב. רבן גמליאל בנו, ג. רבן שמעון בן גמליאל בנו, ד. רבן גמליאל בנו, ה. רבן שמעון בן גמליאל בנו, ו. רבי יהודה הנשיא, ז. רבן גמליאל (או שמעון) בנו דנכלל גם כתנא.]

לכאורה יש לתמוה על פירוש הרדב"ז [בנוסף להשני תמיהות שהקשה כ"ק אדמו"ר עליו], דהרי הרמב"ם מביא ראי' לזה משום ד"אמרו חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכות", וזהו כשיטת שמואל בגמרא; אך בגמרא (ברכות לד:) הביא שלומד זאת מן הפסוק (דברים טו) "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ", אך פסוק מדבר לגבי ארץ ישראל, והיאך אומר הרדב"ז, שלדתו יהי' ניסים בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ.

גילוי משיח העלם הגלות

מאת התמים מעני אקוניו שיח'ל

בהמשך תרע"ב (מאמר דליל ב' דחג הסוכות תרד"ע) מסביר הרבי רש"ב "כידוע דמשיח בן דוד בא בהיסח הדעת שזהו מצד ריבוי ההעלמות וההסתרים כו' שהן מצד ההתעלמות כו', והיינו לפי שאמית' הגילוי דמשיח הוא שיתגלה בחי' עדן עילאה סתימאה שזהו מה שסתום בעצם כו', ולפי שמתעלם בעצמותו ביותר ע"כ עוד נראה להיפך כו', וכמו משלי שלמה שאינו נראה כלל החכ' שבזה רק מה שאנו יודעים שיש בזה חכ', אבל בהתגלות הרי לא נגלה כלל החכ' שבזה כו', וכמו כח השכל ההיולי העצמי שכלול בעצם הנפש שהוא בבחי' סתום מצ"ע שאינו בבחי' מקור כלל כו'" ובהקיצור מבאר "וכמו משלי שלמה, דכמו שטבע הגילוי להתגלות כך טבע ההעלם להתעלם".

אף על פי שהמאמר מדובר בעיקר בענין צימצומים וההסתרים והגילויים באלוקות כו', מכל מקום יכולים ללמוד מאותיות הקיצור דמדובר לגבי עקבתא דמשיחא, אם לומדים אתו בהפוך "שטבע ההעלם להתעלם כך טבע הגילוי להתגלות", דהוא אומר שטבע "ההעלם" - דהוא הגלות (שהגלות מתעלם ואו"ס ב"ה ואורו של משיח), הוא "להתעלם" שהגלות יתעלם מענינו על ידי ביאת משיח, כך הוא אומר "כך טבע הגילוי להתגלות", ואנו כבר קבלו (בשנת

תנש"א) גילוי משיח וגאולה, ובמהרה בימינו נזכה להענין של "להתגלות" ונלך מגולה לגאולה תכף ומיד ממש, בשנה זו "פלאות אראנו" שהוא בגימטריא "כמשלי שלמה".

חילוק עבודת דור המשיח לדור השביעי

מאת התמים מעני אקוניו שיחיל

הרבי רש"ב כותב בהמשך תרע"ב (ליל ב' דחג השבועות תרע"ג קאפיטל קל"א) "מ"ש אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מאמ"צ, דהנה ידוע שיש מצרים בקדושה והו"ע ההגבלה כו' והיינו בחי' הגבלת האור שבא במדה ומשקל ומתלבש בכלים המגבילים את האור כו', וענין מ"ת הוא להיות היציאה מהמיצרים וגבולים והיינו להיות גילוי האור שלא בבחי' הגבלה כו'".

ההגבלה של דור החמישי היתה, שבאמצע הלימוד בתורה או עבודת הבורא בא היצר הרע ומבטל עצמו ממנה, ונותן הגבלה עליו, שלא ימשיך בעבודת הבורא ח"ו.

אך בדור השביעי, העבודה הוא לפתוח את העינים ולהמשיך משיח בחדר, כמו שאמר כ"ק אדמו"ר בעת ביקור הרה"ג (רשל"צ) מרדכי אליהו, ו' חשון ה'תשנ"ב, שלא ככל הדורות הקודמות שהעבודה היתה בירור המידות. ובא היצר הרע ואומר ר"ל, "כבר עבר יום ומשיח לא נתגלה, מוכרח לומר שאתה לא עשית כלום והא ראי' משיח לא נתגלה"; אומרים לו להיצר הרע, "אתה חסיד שוטה אין אתה מכיר עבודת דור השביעי, ואתה עדיין בדורות הקודמות, אלא שנשיא דורנו דורש מאיתנו לעשות כל מה שאפשר להביא

א) כמבואר בקונטרס ומעין, "שטות לשון הטל" ... מדרך האמת ודרך הטוב כו" ונטה אותו לדרך הרע.

משיח", וכמו השיחה הידועה (כ"ח ניסן ה'תשנ"א) "טוט אלץ וואס איר קענט כו", משום שאנו כבר במצב של "כלו כל הקיצין", וכמו שאמר הרבי ריי"ץ, דכבר עשו תשובה וסיימו עבודת הבירורים לקראת הגאולה, ורק זה שהרבי אמר "כל מה שצריך, זה שיבוא משיח בפועל ממש", מראה בעצבעו ואומר "זה משיח צדקנו... הגאולה עומדת כבר על סוף הפתח, ומחכה לכל אחד מישראל שיפתח את הדלת ויסתוב את הגאולה לתוך החדר".

שער שלישי הנקרא בשם

שער

הנגלה

"ס'איז טוב ונכון וישר, אז מען זאל נעמען די וועלט מיט א שטורעם על ידי הוספה ביתר שאת וביתר עז בלימוד התורה ... על אחת כמה וכמה צו די וועלכע זיינען יושבים באהלה של תורה ... וואס פון זיי מאנט מען אז ... זיי זאלן זיין די "נרות להאיר ... זאלן זיי מוסיף זיין סיי בכמות און סיי באיכות וכמה פעמים ככה, וה' יצליחם"

משיחת חמשה עשר בשבט תשל"א

נגלה

ישוב שיטת רש"י במסכת מכות

מאת התמים שלום מאראזאוו שיח'י

פעמים רבות מקשה התוספות קושיות על רבינו הקדוש רש"י,^א לכך בעזה"י אלקט מדברי רבותינו הראשונים ואחרונים לתרץ קושיות התוספות שעל רש"י הקדוש.

-א-

הגמרא (ב.) אומרת: "כל הזוממין מקדימין לאותה מיתה חוץ מזוממי בת כהן ובוועלה", פירש רש"י הקדוש: "אין להם לצפות מיתה אחרת אלא משכימין לאותה מיתה שנגמר בה דינו של נדון", התוספות מקשה על כך: "מאי קא משמע לן פשיטא", ולכך פירש התוספות כך את הגמרא: המשנה אומר "כל הזוממין" הוא רק "מקדימין לאותה מיתה", ובאם לאו נוכל להמיתם בכל הד' מיתות בית דין. תירץ הערוך לנר על רש"י: בכמה מקומות יש חידוש שמשכימין לאותה מיתה, כמו: באופן שהנידון מותרה מפי אחר ולא מפי העדים, או באופן שהעדים הותרו בו שיהי' מחויב מיתה ולא פירש איזו מיתה; שבשני אופנים אלו, הייתי אומר שיכולים העדים לטעון, "אנו סברו שבלאו זה יש מיתה קלה ולא חמורה, ורצינו לחוב את הנידון במתה קלה, יהי' מיתה שלנו גם כן מתה קלה", [ובאופן הראשון הייתי אומר

(א) ישנו ספר על הרבה מסכתות מהש"ס (על מסכתות: שבת, פסחים, ביצה, יבמות, כתובות, קידושין, בבא קמא וחלין) הנקרא "מגיני שלמה" שמיגן על ר' שלמה יצחקי, רבינו הקדוש, אבל ספר זה אינו על מסכת מכות.

שהם יכולים לטעון שהם לא ידעו שיש בו מיתה בכלל, ולכך בא המשנה ללמדנו ש"כל הזוממין מקדימין לאותה מיתה", ואינם יכולים לטעון כך. עוד תירץ הכוס הישועות: באמת אין זה חידוש ש"כל הזוממין מקדימין לאותה מיתה", אלא היא כהקדמה להמשך המשנה, שאף על פי ש"כל הזוממין מקדימין לאותה מיתה" [ואם הם זוממין על שתי מיתות יהי' נידון בחמורה], מכל מקום הרי זה "חוץ מזוממי בת כהן ובועלה שאין מקדימין לאותה מיתה אלא למיתה אחרת"².

-ב-

הגמרא (ב:) אומרת שאין לדון שום קל וחומר בעדים זוממים, משום ד"אם כן בטלת תורת עדים זוממין ומה הסוקל אינו נסקל הבא לסקול ולא סקל אינו דין שלא יסקל", פירש רש"י הקדוש: "עדים שלא הוזמו עד שנהרג הנדון ואחר כך הוזמו אין נהרגין וכו' הבא לסקול ולא סקל שהוזם עד שלא נהרג הנדון", התוספות מקשה על כך: "חדא דהוא ליה למימר כדאמרינן לקמן הרגו אין נהרגין ועוד מאי פריך שאני הכא דגלי קרא בהדיא דהבא לסקול ולא סקל דנסקל כו' אבל כו' לענין חילול כו' לא גלי קרא בשום מקום דשייך בדבר הזה שיתחלל הזמה ועוד קשה דהוה ליה לתרץ דהתם ודאי לא עבדינן קל וחומר משום דאם כן בטלת תורת עדים זוממין לגמרי כו' אבל לעיל כו' שפיר למיעבד קל וחומר", ולכך פירש התוספות כך את הגמרא: "מה הסוקל" את חברו באבנים "אינו נסקל" [-אינו נידון בסקילה] אלא נידון בהרג, "הבא לסקול ולא סקל" עדים זוממין שרצו להדינו בסקילה ולא הצליחו "אינו דין שלא יסקל" אלא יהי' נידון בהרג. על קושיה הראשונה תירץ הריטב"א על רש"י: לפי שבר פדא נקט לשון פרטי "חילול", לכך נקט רבינא גם לשון פרטי ולא

(ב) וכ"ה באוהל משה, ובאש תמיד. [ועי' בצפנת פענח שפי' בשני דרכים נוספים, וראה פירושים נוספים בשיח יצחק, ובשושנים לדוד בסוף סנהדרין, ובאגודת אוזב סוגיית הכחשה והזמה אות ט"ו; ואפשר דרש"י סבר, דפשוטו הוא כמו אחד מהם.]

מיתה סתם, ונקט לשון "סקילה" לפי שהוא מיתה החמורה ביותר.² ועל קושיות השני' והשלישית תירץ ערוך לנר: מזה שגילה לנו התורה, שאין עושין הקל וחומר של "מה הסוקל כו", זאת לומדנו דהתורה נתן חומרא גדולה בהדיבור של עדים זוממין אף על פי שלא הצליחו, ואם כן אין עושין גם כן הקל וחומר של "מה המחלל כו" דבנוי רק על זה שמשום דלא הצליחו לא יהי' חמור יותר מאדם שהצליח לעשות חללים.³

-ג-

"אמר רב יהודה אמר רב עד זומם משלם לפי חלקו", הגמרא (ג.) מעמיד את זה: "באומר עדות שקר העדתי", ופריך: "כל כמיניה כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד", רש"י הקדוש לא פירש מידי, ולכן משמע דסובר שפירשו הוא כפשוטו, שאומר "עדות שקר העדתי", ויהי' חייב לשלם חצי שלו על שבקש להפסיד ממון חברו [להו"א].⁴ התוספות מקשה על כך: "הא ליתא מאן דמשלם ממון אלא אם כן הוזם במקום פלוני עמנו הייתם", ולכך פירש התוספות, שאחד אמר עדות שקר העדתי, ואחר כך הוזמו שניהם, דזה שהודה מיפטר מתורת הזמה (להו"א). לכאורה אפשר לתרץ, שבאמת ה' הגמרא יכולה להקשות על כך "הא ליתא מאן דמשלם ממון אלא א"כ הוזם במקום פלוני עמנו הייתם", אלא שהגמרא הקשה אחד מין הקושיות שיכולים להקשות, ופרט שהרי לקושיא זו שהקשה

ג) הובא בערוך לנר. ועי' בדברי יעקב שתירץ, שהפסוק שאנו סומכים שנהרג הנידון הוא "יד העדים תהי' בו בראשנה להמיתו" (דברים יז, ז) ושם מדובר בע"ז שהוא בסקילה ולכך נקט הכי לשון סקילה, אבל להלן מדובר ברצח ולכך נקט לשון הורג, ועי' שיח יצחק בארוכה. וע"ע בחדושי ברוך שמיישב את קושית התוספות, וראה עוד במאורי אור.

ד) ועיין עוד, בהערה בפני עצמה, מאת הרב אסטער שיחיל, על ענין זה.

(ה) הוגם משמע מרש"י ד"ה כל כמיניה שפירש "וכי יכול הוא לחזור בו ויפטר הנדון מלשלם", משמע שלהו"א ע"י שהוא מודה והנידון יהי' פטור מלשלם לכך מתחייב העד על חלקו [ולא כדברי התוספות שחייב על מה שהוזם].

שהגמרא "כל כמיניה כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד", מלתחילה אין הודאתו מועלת. וצ"ע [דמה ה' ההו"א של רבא].

-7-

במשנה מבואר שעידים שאמרו שההלואה זו היא לל' יום והוזמו והאמת היא שההלואה הי' לעשר שנים אומדין כמה אדם רוצה ליתן ויהיו בידו אלף זוז בין נותנן מכאן ועד ל' יום בין נותנן מכאן ועד עשר שנים, הגמרא (ג): מעמיד את בשנתו: "במלוה על המשכון ובמוסר שטרותיו לבית דין דתנן המלוה על המשכון והמוסר שטרותיו לבית דין אין משמיטין", פירש רש"י הקדוש: "מוסר שטרותיו לבית דין הוא פרוזבול שהתקין הלל", התוספות מקשה על כך: "הא במסכת שביעית תני המוסר שטרותיו לבית דין והדר קתני פרוזבול אינו משמט אלמא תרי מיילי נינהו", ולכך פירש התוספות, דמוסר שטרותיו לבית דין היינו כמשמעו. תירץ ר' יהושע לייפער: לדעת רש"י, עיקר תקנת פרוזבול הוא מדאורייתא, כמו שדורש הספרי על פסוק (דברים טו, ג) "ואשר יהי לך את אחיך תשמט ידיך", והיו קוראים אותו גם כן מוסר שטרותיו לבית דין,

(ו) ואפי"ל, דרש"י לא רצה לפרשו כפירוש התוספות משום דקשה ליה קושיית התפארת יעקב (חושן משפט, ס' ל"ח) דלכאורה לפירוש התוספות הרי "עדות שבטלה מקצתו בטלה כולו" [אפילו אם לא היעדו בתוך כדי דיבור, משום שהם שני העדים הראשונים, כמ"ש בריטב"א לקמן ו.1] ואם כן יהיו שני העדים פטורין משום דבטלה העדות לפני כן, וא"כ בשני הפשטים קשה דמה ה' ההו"א, ולכך רצה רש"י לפרשו כפשוטו. ובפני יהושע כתב, דלרש"י פירושו של הגמרא היא, שאחד אמר עדות שקר העדתי לאחרי שהוום, דהיינו אומר דאין צריכים הזמת שניהם אלא כשעומדים בטענתם, וע"ז אמר הגמרא, כיון דאם הודה לפני כן לא הייתה הודאתו מועלת כלום, משום "דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד", לכך גם לאחרי שהוום אין הדאתו מועלת כלום, ולכך לא יהי חייב לשלם אלא אם הוזמו שניהם.

(ז) וראה בגיטין (לב:): שנחלקו רש"י ותוספות בדין הפקר בית דין הפקר, ולשטתייהו אזלי מחלוקת זה במוסר שטרותיו לבית דין אם הוא פרוזבול או שמדאורייתא אינו משמט, תבנית אות יוסף.

(ח) בספרו ש"ס מתיבתא עוז והדר [ילקוט ביאורים עמוד כ"ז, ובהערה ט"ו], וכתב דזהו משמעות מרש"י בגיטין (לב:): ובב"ק (לו:). ובב"ב (כו:), וכן נראה בר"ש (פאה פ"ג מ"ו), וכן מסקנת הרמב"ן בגיטין (לו:). עכ"ל.

והלל תיקן רק את נוסח הפרוזבול, ואמר המשנה בשביעית בתחילה, שמוסר שטרותיו לבית דין אין משמיטין מן התורה, ואחר כך אמר המשנה "פרוזבול אינו משמט" אגב סיפא, לומר ש"זה אחד מן הדברים שתיקן הלל" שהוא תיקן הנוסח, אבל אין זה ענין חדש^ט.

-ה-

הגמרא (ג:) מתרצת את הסתירה בדברי שמואל בין שביעית לדין אונאה בדין מתנה על מה שכתוב בתורה אם מועלת או לא: "מפרשא ליה מיניה דשמואל, על מנת שאין לך עלי אונאה אין לו עליו אונאה על מנת שאין בו אונאה הרי יש בו אונאה, הכא נמי על מנת שלא תשמטני בשביעית אין שביעית משמטתו על מנת שלא תשמטני שביעית שביעית משמטתו", פירש רש"י הקדוש: "אין לו עליו אונאה: שהמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו קיים ואם אמר לו על מנת שאין בו אונאה כו' התנה עמו שאינו אונהו במכר זה והרי אנו רואים שיש בו אונאה כו', הכא נמי אם אמר לו לווה הלוני על מנת שלא תשמטני אתה בשביעית כו' תנאו קיים אבל אם אמר לו על מנת שלא תשמטני שביעית השביעית אינה מסורה בידו להתנות כו' לפיכך אין כאן תנאי", התוספות מקשה על כך: "היכי מדמה הכא נמי על

ט וכתב הערוך לנר, דרש"י פירש שהוא פרוזבול משום דקשה ליה על פירש התוספות כמה קושיות: א. היאך יכול בית דין להאמין העדים, הרי אם הוא רק לל' יום למה מסר שטרותיו לבית דין הרי הוא קודם השמיטה. ב. אם השטר בבית דין הרי יכולים לראות לכמה זמן היא ההלואה, ואם לא כתב בו לכמה זמן היתה ההלואה, הרי היא סתם הלואה שהיא שלושים יום, ואמאי הוצרכו לעדים לומר שהיא לל' יום. ג. למה תני "שטרותיו" לשון רבים, הרי היא שטר אחד. ומחמת קושיות אלו פירש רש"י שמוסר שטרותיו לבית דין היינו פרוזבול, ואין השטר בבית דין, וכתב פרוזבול על כל חובותיו כאחת, ולכך תני "שטרותיו" לשון רבים. [ואפשר יש ליישב התספות על הקשיות: א. מדובר דהל' יום מההלואה הלך לתחילת השמיטה, ב. מדובר דיש עדים דמסר שטרותיו לב"ד אחר, ולכך אין יכולים לראות לכמה זמן היתה, ג. מדובר דמסר יותר משטר אחד לב"ד.] וברטב"א (ד"ה ובמוסר) כתב שגם רש"י סובר שמוסר שטרותיו לב"ד ופרוזבול הם שני ענינים, וכונת רש"י היא שתקנת פרוזבול הוסמכה על דין זה דמוסר שטרותיו לבית דין, וכ"ה בפני יהושע. ואפשר יש גם כן לומר דרש"י רצה לפרשו בדבר שרגילין בו שהוא פרוזבול [יעיין בהערה יד].

מנת שלא תשמטני שביעית שביעית משמטת והתם לא שייך טעמא דמקח טעות", ולכך פירש התוספות, שהפירש של "אין בו אונאה" היינו שלא יחול עליו מצות אונאה. התוספות בבבא מציעא (נו: ד"ה על) תירץ על רש"י: שבאמת אין חילוק הלשונות שוין באונאה ובשביעית, אלא כונת הגמרא היא, כמו שמצינו שיש חילוק בין הלשונות לענין אונאה, בין האומר "על מנת שאין לך עלי אונאה" להאומר "על מנת שאין בו אונאה", כך יש חילוק בשביעית, בין האומר "על מנת שלא תשמטני בשביעית" להאומר "על מנת שלא תשמטני שביעית". ועדיין צ"ע.

-1-

הגמרא (ד. אומרת): "אמר רב יהודה אמר רב חבית מליאה מים שנפלה לים הגדול הטובל שם לא עלתה לו טבילה חיישינן לשלשה לוגין שלא יהו במקום אחד ודוקא לים הגדול דקאי וקיימא כו", פירש רש"י הקדוש: "שמא כל מים שהיו בחבית עומדים יחד ושמא בא זה ראשו ורובו במים שאובין וזה אחד מן הפוסלין את התרומה", התוספות מקשה על כך: "הא מדשוי להו השקה כמחוברים לטהרם מטומאה הוא הדין לענין טבילה נמי כו", ולכך פירש התוספות, דגרסינן חבית מליאה יין, ולכן אין השקה מועיל בהם, ולא נטהר. תירץ הערוך לנר על רש"י: משום דגזרת מים שאובין היתה שלא תשכח תורת מקוה מיישראל [שלא יאמרו שהרחיצה לאחר המקוה היא המטהרם], לכך החמירו החכמים ואמרו שאין השקה מועיל^א.

(*) וכן כתב הריטב"א דזהו דוחק.

יא ובקהלת יעקב (סי' ד') הוסיף לבאר ע"פ שיטת רבינו ירוחם (בש"ך יורה דעה סי' ר"א ס"ק י"ב), שמים שאובים שהושקו ועל ידי זה נכשרו ואח"כ נסתם הנקב חוזר לדין מים שאובים, נמצא דגם כשהושקו לא בטלה שם מים שאובים מעליהם [אלא הם מים שאובים שכשרים למקוה], ועפ"ז י"ל, דשייך לגזור גם כאן גזרת מים שאובים לפי שסוכ"ס הם מים שאובים, [ובפני יהושע תירץ כעין זה, שלפי ששם מים שאובין עדיין עליהם, הלכך עדיין יטעו לומר דהמים שאובים היא המטהרם, ולכן גזרו את הגזירה גם כשהושקו דאל"כ מה הועילו רבנן

עוד תירץ הריטב"א: בים הגדול אפילו השקה אינו מועיל, משום דמימיו מלוחים².

-2-

המשנה (ד.) אומרת: "מעידין אנו באיש פלוני שחייב לחבירו מאתים זוז ונמצאו זוממין לוקין ומשלמין שלא השם המביאן לידי מכות מביאן לידי תשלומין", פירש רש"י הקדוש: "מלקות משום לא תענה ותשלומין משום כאשר זמם", התוספות מקשה על כך: "הא אמרי' בהשוכר את הפועלים החוסם פי פרה לדוש בה לוקה ומשלם אע"ג דליכא אלא חד לאו דלא תחסום" ולכך פירש התוספות כך את המשנה: הלאו ["לא תענה"] שמביאן לידי מלקות, אין צריכים את הלאו הזה להביאן לידי תשלומין (דיכולים להעניש בממון בלא לאו). תירץ הרמב"ן על רש"י: חיוב המלקות וממון בלאו דלא תחתום הם משני שימות, לוקה משום "לא תחתום" ומשלם מחיוב של "והשיב את הגזלה אשר גזל", ואף על פי שאם לא הי' החיוב של "לא תחתום" לא הי' משלם [משום דהא לא גזל], מכל מקום החיוב כפועל דממון הוא מ"והשיב את הגזילה אשר גזל"³.

בתקנתם, וכע"ז בשו"ת הרי"ד (סימן ט"ו) דכתב, דמשום דנראה כשאובים, גזרו דלא יהא השקה מועיל. [וראה באמרי משה (סי' א' אות מ"ב) מ"ש בזה.]

יב) הובא בערוך לנר. והטעם שמועיל לטהרו מטומאה אחרת, [כמו דכתב רש"י שאינו מעיל לתרומה, משמע דמועיל לדברים אחרים, אבל אם השקה אינו מועיל בים הגדול, לכאורה יהי' טהור אפילו משאר טומאות], לכאורה יש לומר, דאין חוששין שמא טבל רק בהשאובים, אלא חוששין שמא טבל בהכשרים ואח"כ בהשאובים, [ומשום הכי נטהר מהטומאה, אך שוב נטמא לתרומה]; ובשערי ר' שמואל כתב, דהוא נטהר מהטומאה עצמה משום כלל "מין בנינו אינו חוצץ", אבל חכמים גזרו שלא יהא כלל זו מועיל לגזרת מים שאובים.

יג) וכ"ה בריטב"א ובערוך לנר וברא"ה בכתובות (לב:). ויש שכתב, שגם לשיטת רש"י, ר"מ סובר שאין חילוק אם הוא מפסוק אחד או משני כתובים, אלא ר"מ אמר שלא תאמר דהלאו בא לאזהרה לתשלומים ולא בא למלקות, הרי הפסוק שמביאו לדי אזהרה היא פסוק אחר "ולא תוסיפון עוד" כמבואר בגמרא, [ובלאו דלא תחתום אין לומר דבא לתשלומין, משום דא"כ הי' לו לאמרו בעשה ולא בל"ת] וא"כ צריכים לומר דבא למלקות [וזהו קרוב לפירוש התוספות]. [לכאורה הרי זה מ"ש במגיני שלמה מסכת כתובות לב: עיי"ש].

-ה-

הגמרא (ד:) אומרת שהטעם שרבי מאיר לומד ממוציא שם רע שעדים זוממין לוקין ומשלמים אף על פי שאין למדים ממון מקנס היא משום: "סבר לה כר' עקיבא דאמר עדים זוממין קנסא הוא", רש"י הקדוש לא פירש מידי, ולכן משמע דסובר שפירושו הוא כפשוטו, שמשום שסובר דעדים זוממין היא קנס, לכך יכול ללמוד ממוציא שם רע שלוקה ומשלם. התוספות מקשה על כך: "וקשה דבפ' השוכר את הפועלים תניא החוסם פי פרה ודש בה לוקה ומשלם כו' ומוקי לה כר' מאיר דאית ליה לוקה ומשלם והתם ממון הוא, ועוד דאמרינן בפ' אלו נערו רבי מאיר לוקה ומשלם אית ליה כו' משמע בכל ענין, וכן קשה מדרבנן דעל כרחק לא פליגי רבנן עליה דרבי מאיר אלא משום דסבירא להו דעדים זוממין ממונא הוא כו' ובפרק אלו נערו גבי קנס פריך הא קיימא לן דאינו לוקה ומשלם פירוש כרבנן דרבי מאיר אלמא פליגי רבנן אפי' גבי קנס", ולכך פירש התוספות כך את הגמרא: הפסוק "כדי רשעתו" נאמר בעדים זוממים, ולכך לר' מאיר דאמר עדים זוממים קנס הוא, הרי צריכים ללמוד עדים זוממים ממוציא שם רע, וצריכים לומר ד"כדי רשעתו" הוא רק למלקות ומיתה, וזהו לכל התורה (שאין לנו פסוק לומר שאין מענישים במלקות וממון); אבל לרבנן הסוברים עדים זוממים ממון הוא (ואין למדים עדים זוממים ממוציא שם רע), יאמרו ד"כדי רשעתו" היא גם למלקות וממון, ועכשיו יאמרו דזהו אפילו בקנס (ומוציא שם רע היא יוצא מן הכלל), דזהו משמעות "כדי רשעתו" בין ממון ובין קנס. לכאורה יש לומר, דרש"י לא

פירש מידי משום דהסוגיא היא ארוכה, ולא רצה לפלפל בענין זה, ורצה שיבינו את הגמא כפשוטו⁷, ובאמת סובר כמו התוספות¹.

-ט-

הגמרא (ה.) אומרת: "באו שנים ואמרו בחד בשבתא הרג פלוני את הנפש ובאו שנים ואמרו עמנו הייתם בחד בשבתא אלא בתרי בשבתא הרג פלוני את הנפש כו' נהרגין דבעידנא דקא מסהדי גברא לאו בר קטלא הוא", פירש רש"י הקדוש: "גברא לאו בר קטלא שלא הועד עליו בבית דין ואילו הוה אתי ומודה הוה מיפטר כו'", התוספות מקשה על כך: "זה לא מצינו דאם כן כל חייבי מיתות בית דין יכול להודות ולפטור עצמו", ולכך פירש התוספות, דאין הוא בר קטלא משום דלא באו עדים, ואפילו אם באו עדים אפשר שלא יתקבל עדותם. תירץ הערוך לנר על רש"י: אם הודה הנידון הרי זה בגדר מודה בקנס שהוא פטור, ואף על פי שבכדי לפטור צריכים גם כן לחייב את עצמו על ידי זה, הרי בעל המימרא כאן הוא רבא, שלדעת רש"י

יד וכמ"ש בלוקטי שיהות חלק ט' עמוד 34 הערה 4 בשם היד מלאכי (כללי רש"י בתחילתם), וז"ל: "ואפילו בפירושו על הל"ס רגיל לפרש יותר קרוב לפשוטו, אע"ג דלית הלכתא הכי".

טו על הקושיא השלישית מצינו עוד תירוצים: התוספות בכתובות (לב.) תירץ: אע"פ שיש ללמוד ממוציא שם רע דלוקין ומשלמים אף לעינן קנס, מ"מ הם למדו מזה שעדים זוממין אין לוקין ומשלמים אף במקום שהממון הוא קנס, כגון, שבאותו הזמן שהעידו בב"ד טבחו או מכרו שור שגנבו לפני כן דאין לוקין ומשלמים, ולמדו החכמים מזאת דאין לוקין ומשלמים אף במקום קנס, (אך עיין בהפלאה ובבית יעקב שם). ועוד תירצו התוספות שם: הרבנן סוברים דדוחק להעמיד את הפסוק לרק ממון ומלקות, ולכך רצו להעמיד זאת גם בקנס ומלקות, ואמרו דמוציא שם רע הוא יוצא מן הכלל. ועוד תירצו התוספות שם: החכמים אין למדים ממוציא שם רע דלוקין ומשלמים אף לעינן קנס, משום דמוציא שם רע יש חידוש דדיבור לבדו מתחייב, [וזהו חידוש יותר גדול אפי' מעדים זוממין, דבעדים זוממין מ"מ על ידי דיבורו נפסד השני, משא"כ במוציא שם רע], ולכך אפי' קנס אין למדים ממנו. בדו"ח לרע"א תירץ עוד על הקושיא השלישית: ממוציא שם רע יש ללמוד רק בקנס ששני האיסורים באים מאיסור אחד כגון עדים זוממים, דבאופן כזה אנו רואים בפירוש שהתורה רצה שיענשו אותו בשניהם, אבל הגמרא שם בכתובות מדובר באונס, שהחיוב ממון היא על שאנס הנערה, והחיוב מלקות היא מחמת גילוי עריות, ולכך אין למדים ממוציא שם רע דלוקין ומשלמים לעינן קנס. (ועיין באור שמח הלכות מעילה פ"א הל"ג).

בבבא קמא פרק מרובה, רבא חולק על דין זה וסובר שאין צרכים לחייב את עצמו גם כן^{טז}. ובחשק שלמה תירץ: אפילו רש"י סובר שאין הוא בר קטלא משום דלא באו העדים, ובאמת לא יהי פטור אים הודה; אלא כך הוא כוונת רש"י, הוא אינו בר קטלא משום דלא באו עדים, אלא דאם תאמר שהרי הוא בר קטלא משעה שהרג אלא שלא נתברר לנו [משום דלא באו העדים], אין לפרשו כן, וראי' לדבר "ואילו (- כמו 'ואפילו') הוה אתי ומודה הוה מיפטר", נמצא דאינו המעשה המביאו לגדר בר קטלא אלא ביאת העדים מביאו לגדר זה".

-י-

המשנה (ו.) אומרת: "מה שנים נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה אף שלשה נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה כו' אמר רבי יוסי במה דברים אמורים בדיני נפשות אבל בדיני ממונות תתקיים העדות בשאר", פירש רש"י הקדוש: "דכתוב והצילו העדה ומהדרינן אזכותא", התוספות מקשה על כך: "אם כן דיני ממונות נילף מינייהו דהא כתיב משפט אחד יהיה לכם ועוד דבדיני ממונות נמי כתיב על פי שנים או ע"פ שלשה ונקיש ג' לב", ולכך

טז וכו"ה בהאבת דוד (בית ד' חדר ד') ועיין בדברי בינה מה שכתב בזה; ובשיעורי ר' שמואל כתב, דרש"י סובר כהים של שלמה (בב"ק פ"ז סי' כ"ו), שסובר שדין זה [שצריכים לחייב א"ע כדי לפטר מקנס] נאמר רק אם מלכתחילה הכחיש ואמר שלא גנב ובאו עדים ואמרו שגנב והודה על הגניבה ואמר שג"כ טבח ומכר ואח"כ באו עדים שטבח ומכר, רק באופן כזו אומרים שצריכים להודות ג"כ, מפני שברור לנו שהוא שקרן, אבל אם מלכתחילה הודה אין צריך שיחייב א"ע כלום; ועוד תירץ באהבת דוד, שמחייב א"ע לשלם דמים ליורשיו של הנהרג, עיי"ש; ובצפנת פענח תירץ, שמחייב א"ע שיהי' הגואל הדם יכול להרגו, עיי"ש; ובחינוכי הרי"ם תירץ, שע"י שהודה הרי כונסים אותו לכיפה, עיי"ש; וראה בפני יהושע שהאריך לבאר על פי סוגיא ארוכה בב"ק (ע"ה); ההוא מפטר אם הודה, משום שזהו "עדות שאי אתה יכול להזימה", עיי"ש באריכות גדולה. ועל זה שהקשה התוספות שכל רוצח יכול לפטור את עצמו, תירץ המהר"ץ חיות, הרי גם בלא דין זה יכול כל רוצח לפטר, דאינו חייב אלא אם כשהותרו בו אמר על מנת כן אני עושה, וע"כ צריכים לומר דמיתת ב"ד היא רק כשהוא רוצח שיהי' חייב; ועוד, שהרי מ"מ כונסין אותו לכיפה ואינו פטור לגמרי, אלא שגזירת הכתוב היא שלא יהי' בה מיתת ב"ד.

יז וכו"ה בטללי שינה, דבש תמר, אמתחת בנימין ומשכן העדות.

פירש התוספות, בדיני נפשות שייך לעשות ההקש דכמו שבשנים דאם אחד נמצא פסול העד האחר אינו מועיל מאומה, אבל בדיני ממונות אין שייך לעשות ההקש, משום דאף אם אחד נמצא פסול העד האחר מועיל לחייבו שבועה. תירץ המהרש"א" על רש"י: מצינו בכמה ענינים דבדיני נפשות מקילים יותר מדיני ממונות משום "והצלו העדה" כמבואר בסנהדרין (לב.), והתוספות בעצמו כתב (שם) שרק לענין דרישה וחקירה אמרו שלמדים דיני ממונות מדיני נפשות מ"משפט אחד יהי' לכם", אבל לענין דברים שתלויים בזכות וחובה אין להשוותן זה לזה. ועל הקושיא השניה אפשר יש לתרץ, דרש"י צריך את הפסוק הזה לדרשת הגאון ר' סעדי, דשלשה מקבלים עדות השנים, ואם כן אין דורשים ההקש שלשה לשנים בדיני ממונות^ט. ולישב התוספות כתב בכוס הישועות: התוספות סבר, דמשום דמיקש התורה שלשה לשנים גם בדיני נפשות, לכך אין למדים מן "והצילו", ונלמד מן "משפט אחד יהי' לכם"^י.

-יא-

הגמרא (ו. אומרת: "אמר רבא והוא שהעידו כולם בתוך כדי דיבור", פירש רש"י הקדוש: "התם קאמרה מתני' מאה כשנים אבל אם העידו השנים ולאחר זמן העידו האחרים הרי הן כשתי כתות לכל דבר", התוספות מקשה על כך: "הא משמע בסמוך דלענין דין דקרוב

יח המהרש"א הקשה כן על תוספות [וסיים שם 'ויש לישב'], וכתבו האחרונים (פני יהושע ועוד) דזהו הטעם דרש"י לא פירש כתוספות.

יט הובא ברמב"ן (דברים יז, ו) [ועל זה שהקשה שם שהרי צריכים כ"ג דיינים, הרי זה דוקא שם (דברים יז, ו) שנאמר "יומת המת", אבל כאן (דברים יט, טו) מדובר בדיני ממונות דצריכים רק ג' דיינים, ואפילו להרמב"ן יש לדרוש את הדרשה בפסוק הזה]. ועיי"ש מה שפירש עוד. ואפשר יש ג"כ לומר, דהוא צריך את הפסוק הזה לדרשה הראשון של ר"ע, דגם העד השלישי נהרג אף שאין צריכים אותו [אבל לכאורה קשה דא"כ מנא ידעי דין זה בדיני נפשות שהרי אותו פסוק צריך להקש].

כ ובערוך לנר תירץ, דהתוספות דייק מכך דצריכים ההיקש בין שלשה לשנים, ואם יש ללמוד מן "והצילו" למה צריכים ההיקש, אלא צריכים לומר, דלענין זה אין למדים מן "והצילו". (ועיין בשיעורי ר' שמואל מה שתירץ עוד.)

או פסול כו' תלוי כו' בראיית מעשה כו' אף כי העידו אחר תוך כדי דיבור דקאמר הרוג יציל". ולכך פירש התוספות, דצריכים תוך כדי דיבור רק להדין דאין נהרגין עד שיזומו כולם, אבל להדין דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה אין צריכים תוך כדי דיבור משום דנצטרפו בשעת ראיית המעשה. תירץ הצמח צדק על רש"י: האופן ד"הרוג יציל" שונה מכל האופנים, משום דשם אין ביכלתו להעיד ולכך נצטרף בשעת ראי', אבל אם ביכלתו להעיד לא נצטרף אלא בשעת הגדת העדות, וצריך שיהי' בתוך כדי דיבור^{כא}. ובשיעורי ר' שמואל תירץ עוד: כשאמר רש"י "לכל דבר" רצה למעט רק אם גם לא נצטרפו בראית המעשה, ואז אין הם מצטרפים "לכל דבר", ואופן זה שייך גם לענין "עדות שבטלה מקצה בטלה כולה", כגון אם היו העדים כשרים כשראו המעשה ואחר כך נעשו קרוב או פסול, דאין אומרים דבטלה כל העדות אלא אם כן העדו בתוך כדי דיבור^{כב}.

כא) ובגבורת ארי תירץ, דקושית "הרוג יציל" היא רק לההו"א, אבל להמסקנה דדושים "יקום דבר – ולא בעושי דבר", דורשים גם כן דהעיקר עדות היא "יקום" כשמגיד העדות בבית דין, ולכך אין מצטרפים בראי' אלא בהגדה תוך כדי דיבור, ודברי רבא היא רק למסקנא; אבל כתב בשיעורי ר' שמואל דאין לתרץ כן, משום דרש"י פירש "יקום דבר" רק ולא בעושי דבר, ולא אמר שלמדים מזה דהעיקר עדות היא בבית דין. ובתומים (סי' ל"ו ס"ק ח') תירץ על רש"י, דקושית "הרוג יציל" הרי הוא רק לדברי ר' יוסי דאמר דאין צריכין כונה להעיד [כדמוכח מהגמרא וכמו שכתב רש"י], ודברי רבא הוא רק לדברי רבי [ואמר זאת סתמא, משום דהוא סבר שההלכה כרבי]. ובגבורת ארי כתב, דיש לומר דהדין דתוכ"ד הוא ג"כ לרבי יוסי, והוא רק באופן דלא נתכוונו להעיד ולכך לא נצטרף בשעת ראי', וצריכים להעיד תוכ"ד, אך אם נתכוונו להעיד אין צריכים תוכ"ד; וקושית "הרוג יציל" היא רק באופן דנתכוון להעיד בב"ד. הקשה בערוך לנר, דלהתירוצים אלו, מהוא הפירוש "מה יעשו שני אחים", איך אפשר לחשוש דשמא יעידו בתכ"ד, ותירץ דצ"ל דהחשש היא שמא יבואו הרבה עדים בערבוביא וכל אחד יעיד בתוכ"ד של חבריו, ושני האחים יעידו אחד סמוך לתחילתו ואחד סמוך לסופו בלא ידיעה דאחיו כבר העיד.

כב) היינו משום דאין כאן פסול בשעת ראי' לכך לא נצטרפו לענין זה, [בסגנון אחר: אין אומרים דנצטרפו להיות כת אחת ממש וכאילו העידו יחד, אלא הם מצטרפים עתה, לענין אם בשעת מעשה אחד הוא קרוב או פסול, אומרים "עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה", עיין שם מה שהאריך בזה. וכתב הש"ך (חו"מ סי' ל"ו ס"ק ו'), דגם רש"י מודה להתוספות דדברי רבא הוא רק על הרישא לענין דצריכים דיוזמו כולם, ומה שאמר "לכל דבר", הכונה היא, שבאופן דנמצאו זוממין הם כשני כיתות "לכל דבר", הן לענין שנענשין אף שהזומו רק מקצתן, והן לענין

-יב-

הגמרא (ו. אומרת: "ואימתי בזמן שהתרו בהן אבל בזמן שלא התרו בהן כו' הכי אמרינן להו למיחזי אתיתו או לאסהודי אתיתו, אי אמרי לאסהודי אתו נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה, אי אמרי למיחזי אתו מה יעשו שני אחין שראו באחד שהרג את הנפש", פירש רש"י הקדוש: "[שואלים] לקרוב ופסול למבדקינהו אם מתחלה לעדות נתכוונו", התוספות מקשה על כך: "אם כן לא יהרג אדם לעולם דהקרובים יבואו ויאמרו לאסהודי אתינן^{כג}", ולכך פירש התוספות, דשואלים להכשרים אם רצו להעיד ביחד עם הפסולים, ורק אם רצו להעיד ביחד, עדותן בטלה. תירץ הערוך לנר על רש"י: אם בית דין יודעין דהעד הוא קרוב לא יקבלו עדותן בכלל דעדות קרוב אינו עדות, ובמשנה מדובר כשלא ידעו בית דין שהוא קרוב ורק אחר כך נודע הדבר, ולכן עדותן עדות, ונכלל בכלל "עדות שבטלה מקצה בטלה כולה", ואם כן אין שייך לומר דלא יהרג אדם מעולם, משום דברוב מקומות בית דין יודעין. לכאורה יש לתרץ: הש"ך (חושן משפט סי' ל"ו ס"ק ה') כתב, דרק אם יודעים בית דין בבירור שהיו העדים שם בשעת ראיית המעשה, נאמנים לומר דנתכוונו להעיד ויבטל כל העדות, אבל אין מאמנים את העדים לומר

דבאופן כזה שאר העדות לא בטל, משום דהרי לא שייך כאן סברת התוספות ד"עדותן התחיל מראיי' שלהם", משום דהם לא היו שם בשעת הראי'.

כג לכאורה הפירוש של הקושיא הוא משום דהנידון יאמר להם כל הפרטים והלכך לא יכחשו, אבל לכאורה קשה, דאמרינן לגבי המקושש עצים: (במדבר טו, לד) "ויניחו אתו במשמר כי לא פרש מה יעשה לו" ואיתה בספרי (אות נו.) "מלמד שכל חיבני מיתות נחבשים", ואם כן לכאורה קשה דמה הקשה "לא יהרג אדם מעולם"; ואפשר דיש בזה לתרץ רש"י.

דהיו שם בשעת מעשה, אלא צריכים עדים לומר דהיו שם^{כז}, ויש לומר דרש"י סובר כמו הש"ך^{כח}.

-יג-

הגמרא (ו.) שואלת דלכאורה "הורג ורובע יצילו [את הנידון]", דהם ראו את המעשה והם פסולין לעדות וזהו "עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה", והגמרא מתרץ: "יקום דבר במקיימי דבר הכתוב מדבר", פירש רש"י הקדוש: "יקום דבר כתיב בהאי קרא, שעשאו לכולם כשנים דהיינו העדים אבל לא בעושי הדבר", נמצה דלרש"י אין מקור שצריכים שהעדים יבואו לבית דין, התוספות מקשה על עצם ענין זה: "היאך מצינו ידינו ורגלינו כשנותנין גט שיש במעמד קרובים והיה לנו לומר דעדות הכשרים בטל", ולכך פירש התוספות את הגמרא כאן, דלמדים מן "יקום דבר" שאומרים כלל זה ד"עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה" רק אם הם באים לבית דין לקיים הדבר. תירץ הדרישה (חושן משפט סי' ל"ו אות א') על רש"י: "הרא"ש (סי' י"א) כתב, שאם הזמין וייחד הבעל בפירוש עדים כשרים לראות הדבר, אזי אין הפסולים פוסלים את העדות, משום

כד כן ביאר בנתיבות המשפט (חידושים ס"ק ד'), דסובר הש"ך דצריכים עדים, ולא די שלא יכחשו בבדיקות וחקירות.

כה ואפשר יש לומר, דרש"י לא פירש כהתוספות, משום דלשיטת התוספות מ"מ קשה שלא יהא אדם נהרג לעולם לפי שיטת רבי יוסי דסובר דאין צריכים שיתכוונו לעדות. [אך בתוספות בסנהדרין (ט).] כתב, דגם לרבי יוסי צריכים שיתכוונו להעיד, ומה שאומר המשנה "ואימתי בזמן כו" הוא דברי הכל, ולכאורה התוספות כאן הולך לשיטתו, אבל התוספות לקמן ד"ה "שמואל" הוא חולק על תוספות זה, כמ"ש בשער משפט (חומ"ש סי' ל"ו סס"ק ב') לתרץ קושיה אחרת (דמה הקשה התוד"ה "שמואל" בשאילתו השני' "וגם לרבי נמי קשה שפעמים יתכוין אחד מן הקרובים להעיד" הרי פיאש דלרבי צריכים שהכשרים יתכוונו להעיד ביחד).]

שהוציא את כל העדים האחרים מכלל עדות [וכ"ה בש"ך (שם ס"ק ח')], ויש לומר דרש"י סובר כמו הרא"ש^כ.

-יד-

הגמרא (ז:) מביא ברייתא שאומרת: **"ואשר לא צדה** (שמות כא יג) **פרט למתכוין לזרוק שתיים וזרק ארבע"**, רש"י הקדוש בבא קמא (כו:) הביא שני פירושים הפירוש הראשון הוא, **"אינו בתורת וכי יזיד איש וגו' [-מיתה] אלא בתורת ושמתי לך מקום וגו' [-גלות]"** והפירוש השני הוא, **"פטור מגלות כו"**. התוספות כאן מקשה על הפירוש השני: **"אם כן לא הוי כמו אידך"**. ולכך אמר התוספות, דצריכים לפרש כפירוש השני דפטור מגלות. תירץ הכוס **הישועות** על רש"י: הדרשות האלו שהגמרא מביא, אין הם מברייתא אחת דאומר לנו דרשות ליפטר מגלות, אלא הגמרא מקבץ הרבה ברייתות הדורשים פסוקים בנוגע לדין ערי מקלט, ולכך אין לדייק מזה שכל הדרשות האחרים הם ליפטר מגלות^כ. ועדיין צ"ע^כ.

-טו-

הגמרא (ז:) אומרת: **"היה עולה בסולם ונשמטה שליבה מתחתיו תני חדא חייב ותניא אידך פטור כו"**, [ומתריך] כולי עלמא עלי' היא, ולא קשיא כאן לניזקין כאן לגלות, איבעית אימא הא והא לגלות ולא קשיא הא דאתליע הא דלא אתליע, רש"י הקדוש לא פירש "כולי עלמא עלי' היא", ולכן משמע דסובר שפירשו הוא כמשמעו, דכולם

כו ובאבני מילואים (סי' מ"ב ס"ק ו') ובקצות החושן (סי' ל"ו ס"ק ו') כתב, שבקידושין אין צריכים אפילו ליחד עדים, ואף אם לא יחד הרי זה כאילו יחד, שכיון שצריך שיכון שיקדש בפני עדים, בודאי נתכוון שהכשרים יעידו.

כז ויש להעיר, דגם הדרשה "הדפו - שדחפו בגופו" אינו ממעט מגלות אלא מרבה דמחייב מגלות, וא"כ הרי אנו רואים דלאו כל הדרשות באו למעט מגלות.

כח ובריטב"א כתב, דפירש רש"י כן [אף שהוא דוחק], משום דמשמע שהפסוק ממעט ממה שכתב בפסוק הקודם "מכה איש ומת מות יומת", וממעט דבאופן דנתכון לזרוק שתיים וזרק ארבע אין בו "מות יומת".

סוברים שבאופן דנשמטה השליבה הרי זה נחשב כעלי'. התוספות מקשה על כך: "אמאי לא קאמר דכולי עלמא ירידה היא הא דאתלע והא דלא אתלע, ועוד קשה כי קאמר מעיקרא דכולי עלמא עלי' היא כו' קשה ברייתא זו לברייתא דלעיל כו' להביא ירידה שהיא צורך עליה". ולכך פירש התוספות, דהתירוץ הראשון הוא, דבשני הברייתות מדובר באופן שהי' עלי', דלא כפף השליבה. על קושיא הראשונה בדוחק יש לומר, דרק בתירוץ הרשון צריכים להאריך ולומר "דכולי עלמא עלי' היא" משום דזהו חידוש גדול [משום דזהו דלא כר' יוחנן], אבל בתירוץ השני, מזה שאומרים "הא דאתלע והא דלא אתלע" נתפשט דלכולי עלמא ירידה היא, ואין צריכים לומר זאת בפירוש. ועדיין צ"ע. ועל קושיא השני' תירץ הריטב"א: הספק אינו מהו דין בירידה שהיא לצורך עלי', אלא הספק הוא האם אופן זה [דהי' עולה ונשמטה השליבה] נחשב כעלי' או ירידה לצורך עלי', ושתי הברייתות סוברות כהברייתא דלעיל דירידה

לצורך עלי' חייב גלות, והספק הוא האם אופן זה נחשב כעלי' או ירידה לצורך עלי'כט ל.

-טז-

המשנה (יב.) אומרת: "אילן שהוא עומד בתוך התחום ונופו נוטה חוץ לתחום או עומד חוץ לתחום ונופו נוטה בתוך התחום הכל הולך אחר הנוף", הגמרא מקשה סתירה בין שתי ברייתות לענין מעשר, האם אומרים "מכנגד החומה ולפנים כלפנים מכנגד החומה ולחוץ כלחוץ", או אומרים "הלך אחר הנוף", ומתוך דרבי יהודה היא דאמר הלך אחר נופו, וגם המשנה הזאת [שאומר "הכל הולך אחר הנוף"] היא ר' יהודה, ומקשה הגמרא (יב:) דאפשר דאמר ר' יהודה "הלך אחר נופו" רק לחומרה, [לומר דאם עקרו בחוץ ונופו בפנים אינו יכול לפדותו אפילו כשהוא עומד בחוץ, וכן אם עקרו

(כט) אך עדיין קשה על שיטת רש"י, דשתי הברייתות אינם כדברי ר' יוחנן דאמר דאם עלה בסולם ונשמטה השליכה מתחתיו הרי זה ירידה שהיא לצורך עלי'; דהגמרא הקשה דהרי ברייתא אחד אינו כדברי ר' יוחנן ומתוך דשתי הברייתות אינו כדברי ר' יוחנן, [במהר"ם תמה על לשון התוספות, שהקשה מן הברייתא לעיל ולא הקשה שזוהו תיובתא על ר' יוחנן]. ועל זה תירץ בדברי סופרים (סופר ח"ב ערך "לימא כתנאי"), דלכך פירש רש"י לעיל ד"ה "לימא כתנאי" ופירש "הך בעיא דרבי אבהו", דהגמרא הקשה דמדוע לא פשט רבי אבהו את ספקו מדברי הברייתות ואם ידע משתי הברייתות ה' לו לשאול סתירה בין הברייתות ולא לשאול מה יהי' ההלכה, והגמרא מתרץ, דר' אבהו ידע מהברייתות אך ה' לו ספק כיצד ליישבן דלא יהא סתירה, אם יש ליישבן "כולי עלמא עלי' היא ולא קשיא כאן לניזקין כאן לגלות", או "הא והא לגלות ולא קשיא הא דאתליע הא דלא אתליע" ושני הברייתות סוברים דזהו ירידה. ונמצא זה שהגמרא אומר "ואיבעית אימא" הרי כל זה הוא בתוך ספיקת ר' אבהו, וכאילו כתב "או דלמא". [כן משמע מלשונו, דאל"כ לכאורה אינו מובן, דהגמרא מקשה שה' לו לפשוט ספיקו מהברייתות ומתוך דהברייתות אינם מוחלקים, אבל אדרבא בזה ה' לו לפשוט ספקו יותר אם שתי הברייתות סוברים דזהו עלי', אלא על כרחך דרצה לתרץ דכל הלשון "כולי עלמא כו' ואיבעית אימא" הוא המשך ספקו של ר' אבהו.]

(ל) ואפשר יש לומר, דרש"י ג"כ סבירא ל' כהתוספות [-דפירושו הוא, דשני הברייתות מדוברים באופן דה' רק עלי'], דאם תדייק לא תמצא שום ראי' דרש"י סובר כפשוטו [-ששני הברייתות סוברים דבאופן ד"נשמטה השליכה" הוא נידון כעלי'], ורש"י לא פירש כלום משום דהוא סובר דזהו פשוטו, ועוד, דמזה דלא כתב "כולי עלמא סבירה להו דעלי' היא" אלא כתב "כולי עלמא עלי' היא", הוכיח דפשוטו הוא כמש"פ התוספות, ולא הוצרך לבאר זאת.

בפנים ונופו בחוץ אינו יכול לאכלו אפילו כשהוא עומד בפנים, אבל לא אמר זה לקולא [לומר דאם עקרו בחוץ ונופו בפנים יכול לאכלו אפילו כשהוא עומד בחוץ, וכן אם עקרו בפנים ונופו בחוץ יכול לפדותו אפילו כשהוא עומד בפנים]; ומתריך הגמרא [בתירוץ השני], "רב אשי אמר מאי אחר הנוף אף אחר הנוף", פירש רש"י הקדוש: "דהיכא דעיקרו בחוץ ונופו בפנים שדי [-תשלח] עיקרו בתר נופו לחומרא כו' אבל היכא דעיקרו בפנים ונופו בחוץ שדי נופו בתר עיקרו כו' ומשום דבכולי גמרא שדינן נוף בתר עיקר אצטריך הכא למימר דלענין מקלט זמנין דשדינן עיקר בתר נוף לחומרא", התוספות מקשה על כך: "אם כן כי היכי דקתני הולך אחר הנוף כו' הוה מצי למתני הכל הולך אחר העיקר, ועוד קשה, דהא לעיל גבי מעשר כי קאמר דאזלינן בתר הנוף לחומרא, משמע דמכל מקום פשיטא ליה כו' דלא שדינן ליה בתר עיקרו", ולכך פירש התוספות את הגמרא: לעולם אין משליחין הנוף אחר העיקר ואפילו לחומרא, אלא אומרים "מכנגד החומה ולפנים כלפנים מכנגד החומה ולחוץ כלחוץ" במקום שהוא חומרא, ואומרים "הכל הולך אחר הנוף" במקום שהוא חומרא. תריך הערוך לנר על רש"י: על הקושיא הראשונה תריך רש"י בעצמו "ומשום דבכולי גמרא שדינן נוף בתר עיקר אצטריך הכא למימר דלענין מקלט זמנין דשדינן עיקר בתר נוף לחומרא" *; ובזה מיושב גם הקושיא השני, שיש לומר, דהגמרא לכתחילה סבר בשיטת רבי יהודה דלעולם הולכים רק אחר הנוף, אך רב אשי מתריך דהטעם דאמר "הכל הולך אחר הנוף" הוא משום דפשיטא דהולכים אחר העיקר והחידוש הוא דהוכים אף אחר הנוף.

לא) ועוד תריך בצפנת פענח (הלכות כלאים עמ' 20), על פי משמעות דברי הרמב"ם (רוצח ושמירת הנפש פ"ח הי"א), שאם הוא על העיקר בחוץ והנוף הוא בפנים, אזי אם הרגו הגואל הדם נהרג עליו, אך אם הוא על הנוף בחוץ והעיקר הוא בפנים, בזה אין הגואל הדם נהרג עליו; וי"ל דלכך נקטה המשנה דהכול הולך אחר הנוף, להשמיענו שיש קליטה גמורה, ואם הרגו הגואל הדם נהרג עליו.

-יז-

המשנה (יג.) אומרת: "אלו הן הלוקין כו' גרושה וחלוצה לכהן כו' גרושה וחלוצה אינו חייב אלא משום אחת בלבד", פירש רש"י הקדוש: "שהחלוצה אינה כתובה אלא מרבויה מייתנן לה דתניא בקדושין (דף עח.) גרושה אין לי אלא גרושה חלוצה מנין תלמוד לומר ואשה [משמע דאסור מדאורייתא^{לב}]", התוספות מקשה על כך: "הא אמרינן בפ' עשרה יוחסין (קדושין דף עח.) חלוצה דרבנן", ולכך פירש התוספות את המשנה: אם נשא גרוגה וחלוצה אינו חייב אלא אחת משום דהחלוצה היא מדרבנן ואינו חייב מלקות עלי', וזהו שהמשנה נקט חלוצה בתוך אלו שהם לוקין, הוא רק אגב גרושה, אבל באמת אין בה מלקות; ועוד פירשו, דהמשנה נקט חלוצה בתוך אלו שהם לוקין, לומר שבחלוצה יש מכות מרדות, ואמר המשנה, שאם היא גם כן גרושה אינו חייב אלא אחת, וזאת משום דחייב מלקות דאורייתא על הגרושה פטור מהמכות מרדות שעל החלוצה. תירץ הצפנת פענח על רש"י: בגמרא אמרו דהמשנה הולך כשיטת רבי עקיבא [שאומר דלוקין על חייבי כריתות אך לא על חייבי מיתות], ורבי עקיבא סובר דחלוצה הוא כגרוצה לכל הענינים, כמו שאמר ביבמות (מד.) שאסור לאדם לישא קרובת חלוצתו מן התורה, משום דהתורה קראוהו 'ביתו'] - "בית חלוץ הנעל" ללמד שהיא כגרושה, ולשטתו [שהוא כגרושה] אסור לו לישא לכהן מן התורה, אבל להרבנן דאין דורשים דרשה זו [מן 'ביתו'], אינם סוברים

לב) אך בחכמת שלמה להמהרש"ל כתב דגם לרש"י איסור חלוצה הוא מדרבנן, והדרשה מן 'אוישה' אינו אלא אסמכתא בעלמא. ובריטב"א כתב, דאמרו זאת [שהדשה הוא רק אסמכתא] בגמרא בקידושין עח. והוא באותו המקום שהתוספות הביא הרא"י דחלוצה דרבנן, והקשה בזה על התוספות דכתב בשיטת רש"י שהוא מדאורייתא ואיך זה ברור מרש"י אם הדרשות אינם אלא אסמכתא, [אך מ"מ (לכאורה) יכולים לומר דלרש"י הרי זו דרשה גמורה והיא מדאורייתא אם נתרץ כהצפנת פענח דהיא מחלוקת תנאים, אך קשה על התוספות דסובר דאין זו מחלוקת תנאים וא"כ אין רא"י משיטת רש"י דהוא מדאורייתא]. ועיין בערוך לנר שכתב, שהגמרא שם [שאמר שהוא רק אסמכתא בעלמא] הוא רק לשיטת רבא, לתרץ קושיא אחרת מהמשנה על רבא, עיי"ש באריכות.

החלוצה הוא כגרושה, והגמרא בפרק עשרה יוחסין הולך כשיטת החכמים³. עוד תירץ הרע"ב (יבמות פ"ט מ"ג): לכל כהן חלוצה אסור רק מדרבנן, אך הכהן גדול אסור מן התורה, וזהו מיושב מה שאמר רש"י דחלוצה דורשים מן פסוקים, דמדובר לגבי כהן גדול⁷.

-יח-

הגמרא (יג): מביא ברייתא שאומר: "ר' יצחק אומר חייבי כריתות בכלל היו ולמה יצאת כרת באחותו לדונו בכרת ולא במלקות", פירש רש"י הקדוש: "כל חייבי כריתות של עריות בכלל היו דכתיב (ויקרא יח) "כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הנפשות וגו': למה יצאת כרת באחותו. לעצמה דכתיב בקדושים תהיו ואיש. (כי)

לג) וכן הוא במשך חכמה (ויקרא כא, ז). וכתב הריטב"א והלחם שמים (פ"ג מ"א), דשיטת התוספות היא דוחק גדול, שהרי מן הסתם משנה כאן דכתב שלוקין על החלוצה, וכן מן המשנה בתחילת המסכתה דכתב שעדים זוממין שהיעידו על אחד שהוא חלוצא לוקין [עיין שם בערוך לנר וכן ברעק"א (שו"ת מהדור"ק סי' קע"ט ד"ה דתני) מה שכתבו ליישב התוספות על קושיא זו, אך עיין בשיעורי ר' שמואל], וכן ממה שמבואר בסוטה (מד), שלעדת רבי יהודה, דין זה שכל מי שירא לצאת אל המלחמה מחמת העברות שעשה הוא חוזר, נאמר רק באיסורים דאורייתא, וכלל שם "גרושה וחלוצה לכהן הדיוט"; משמע מכל המקומות הנ"ל דחלוצה הוא מדאורייתא, ודוחק גדול לומר דנקט' אגב גרושה, ובפרט שהרי זה נוגע לאיסור מלקות [בשני הראיות הראשונות], ובהראי' השלישית רצה לכלול בדוקא איסורים שהם מן התורה.

לד) אך עדיין (לכאורה) צריכים לומר דזהו שהמשנה אומר "גרושה וחלוצה לכהן הדיוט", הוא לאו בדוקא חלוצא בכהן הדיוט, ונקט חלוצא בכהן הדיוט אגב גרושה, אך באמת [בחלוצה] מדובר רק בכהן גדול. בתו"ט תמה מהו סברא זו לחלק בין כהן גדול לכהן הדיוט; אך כתב בספר קובץ על הרמב"ם (הלכות אישות פ"א ה"ז) לבאר סברת הרע"ב: נתבאר בתורת כהנים (אמור פ"א ה"ט), דרצו ללמוד איסור חלוצה לכהן הדיוט מקל וחומר מגרושה, שאם גרושה שהיא מותרת לבעלה אסורה לכהן, עאכו"כ חלוצה שהיא אסורה לבעלה יהא אסורה לכהן, אך דחו סברה זו, משום דיש לפרוך מצרת חלוצה, דאסורה לבעלה ומתרת לכהן, וא"כ הוא הדין דחלוצה מותרת לכהן אף דאסורה לבעלה; ופירכא זו היא רק בנוגע לכהן הדיוט דצרת חלוצתו מותרת לינשא לו, אך לגבי כהן גדול גם צרת חלוצתו אסור לו מדין אלמנה, וא"כ יש ללמוד מקל וחומר לאסורה לכהן גדול וזהו איסור דאורייתא, [לכאורה קשה דהרי "אין מזהירין מן הדין" והיאך שייך בה מלקות, ואפשר דגם להרע"ב נקט חלוצה אגב גרושה, אבל מ"מ מיושב שיטת רש"י מה דמשמע דזהו איסור דאורייתא, ואפ"ל עוד דהוא "איסורה בעלמא" ששייך בו מלקות].

יקח את אחותו וגו': לדונו בכרת. לכך שנה בכרת שלהן לומר שאין בהן עונש אלא כרת לבדו", התוספות מקשה על כך: "היה לו לומר דאחותו בכלל כל העריות היתה", ולכך פירש התוספות כך את הגמרא: כל חייבי כריתות היו להיות חייב גם מלקות, [מכאן כפירוש רש"י] אך למה חזר התורה את חיוב כרת באחותו, זהו לדונו בכרת ולא במלקות. תירץ העליון לנר על רש"י: הברייטא הוצרכה לומר דכל החייבי כריתות היו בכלל אחד, דהיינו יכול לפרש שהפסוק "כי כל אשר יעשה וגו' ונכרתה" נאמר רק על חייבי כריתות שנאמרו בפרשה, דהיינו מערות אשה וביתה ואילך, אך בשאר העריות שנכתבו קודם לכן, ובכללם אחותו, אין בהם כרת, ולכך כתב התורה כרת באחותו; ולכך הוצרכה הברייטא לומר דאין זה הפירוש בהפסוק, אלא כל חייבי כריתות הם בכלל עונש כרת, ואם כן קשה מדוע נאמר כרת באחותו ה.

-יט-

הגמרא (טז). אומרת שהאונס שגירש יכול לבטל העשה של "ולא תהי' לאישה" על ידי: "דמדירה לה על דעת רבים", פירש רש"י הקדוש: "שמצא בה עון שאסורה לו והדירה על דעת רבים", התוספות מקשה על כך: "אם כן אינו מצוה לקיימה", ולכך פירש התוספות את הגמרא, שמדובר שהדירה בלא שום עוון. תירץ הרמב"ן על רש"י: מדובר באופן שהוא אמר שמצא בה עוון והדירה על דעת רבים, ואחר כך נמצא דהדבר אינו אמת וגם הוא ידע דאינו אמת, ולכך באמת ה' מצוה לקיימה דהרי אינו אמת והוא ביטל זאת על ידי שהדירה על דעת רבים'.

(לה) וכתב הריטב"א, שלשון הגמרא קשה גם להתוספות, משום דמה שאמרו "ולמה יצאת כרת באחותו" משמע דיצא מן הכלל שאמרו לכתחילה [מן כלל מלקות], והי' לו לומר "ולכך יצא כרת באחותו"; ויש לומר דלכך לא רצה רש"י לפרש כהתוספות.

(לו) וכעין זה במאירי. והוסיף שם (ברמב"ן), דהטעם דהוצרך רש"י לכתב דוקא דמצא בה עוון, היא משום דסובר רש"י, שהדין שנדר על דעת אין לו הפרה נאמר רק כה' הנדר על דבר

מצוה; והסיף שם, דהרי אם לא הי' זאת משום שמצא בה עוון, נמצא דאסור לו להדירה, וכיצד נסמכים לו הרבים שידירה על דעתם [אך לפי מה שפירש בדעת רש"י, נמצא דלפי טענתו שייך לחול על דעת רבים]. ובהגהות הב"ח (על הגמרא אות ג'), כתב דאם לא מצא בה עוון, לא יהי' הנדר חל, משום דהוא משועבד לה.

פירוש הקונטרס 'שהי' לפני התוספות

מאת התמים שלום מאראזאוו שיחי

במסכת מכות מצינו כמה וכמה ראיות שהתוספות ה' לו "פירוש הקונטרס" אחרת ואינו רש"י שלפנינו.

ראי' הראשונה, הוא ממה שבמשנה (יג.) אמרו הרבה אופנים שיש מלקות ובתוכם הרבה חייבי כריתות, וכתב התוספות "והא דקא חשיב כריתות דאין בהם מית ב"ד לאשמועינן דאע"ג דאיכה כרת לוקין" וממשיך התוספות "ובקונטרס דחק למצוא בהם חידוש", והרי אינו ברש"י שלפנינו, ואדרבא, רש"י כתב "אלא תני חייבי כריתות לאשמועינן דיש מלקות בחייבי כריתות"^א.

ראי' שני', הוא ממה שבתוספות ד"ה "הכי גרס רש"י" (יד.) הביא פירוש אחד על הגמרא בשמו של רש"י ואינו רש"י שלפנינו, ועוד דהביא שם פירוש אחר בשם "עוד יש מפרשים" והוא רש"י שלפנינו.

ראי' שלישית, הוא ממה שרש"י פירש (טו:) דהטעם שלמאן דאמר "קיימו ולא קיימו" אין זה התראת ספק, הוא מפני שבשעה שעבר על העבירה נגמר הלאו, ורק שייך דתקנו אם מקיים העשה; אך התוספות פירש דאין הוא התראת ספק, מפני שכבר התחיל העבירה, ואינו מחותר מעשה לגמור העבירה; וסיים התוספות "ופירוש הקונטרס קשה להבין", ולכאורה קשה, דמה קשה להבין בפירוש רש"י"^א.

ראי' רביעית, הוא ממה שבמשנה (כא:) אומרים "יש חורש תלם א' וחייב עליו משום שמונה חטאות, החורש בשור וחמור והן

(א) וכן כתב המהרש"א דאינו ברש"י שלפנינו.

מוקדשין כו", ומונה המשנה רק שבעה, וכתב התוספות "פירוש בקונטרס, בכור שור כו', וחמור קדשי בדק הבית" נמצא דמחוייב שתי מלקיות משום "והן מוקדשין", אבל בקונטרס [ריב"ן] שלפנינו לא כתב זה אלא כתב "בכור שור ופטר חמור כו' אי נמי כו' שור ושה קאמר [ושניהם בכור]".

אך באמת אין זה מוכרח, ואפשר יש לפרוך את כל הראיות אחת אחת.²

על הראי' הראשונה יש לומר, כמו שפירש המהר"ם, דמשום דטרח רש"י להביא כל האזהרות על הלאווין, מוכח דהביא זאת לומר דזהו חידושם, דלוקה אף על פי דאזהרותיהם אינן מפורשים כל כך. אך לכאורה קשה דהרי כתב רש"י "אלא תני חייבי כריתות לאשמועינן דיש מלקות בחייבי כריתות"; ואפשר יש לתרץ, דרש"י נותן טעם נוספת על זה, ועדיין צע"ק.

על הראי' השני' יש לומר כפירו המהרש"א, דאף על פי דאינו ברש"י שלפינו, מכל מקום הרי הוא ברש"י בכריתות (ג.), וכשאומר התוספות "הכי גרס רש"י" כוונתו לרש"י בכריתות. אך (לכאורה) מכל מקום צ"ע, מזה שהביא פירוש רש"י כאן בשם "עוד יש מפרשים". וכן צע"ק, דהי' לו לומר "הכי גרס רש"י בכריתות".

על הראי' השלישית יש לומר, כמו שפירש הנודע ביהודה (תנינא אורח חיים סימן צ"א): לפי פירוש הקונטרס קשה דאיך מוכרח לר' יוחנן שיומר "ביטלו ולא ביטלו" ולכאורה הרי זה ראי' רק לר"ל. דהרי לפירוש התוספות יכולים לתרץ דבאמת גמר הלאו הוא במה

(ב) ויש להעיר, דכל הראיות הם מן פרק שלישי, ואפשר דרק בפרק שלישי הי' לו "פירוש הקונטרס" אחרת.

(ג) כמו בתוספות (ז): ד"ה ואשר לא צדה פרט למתכיון לזרוק, וכתב התוספות על זה, "בכיצד הרגל פירוש רש"י כו", וכן בתוספות (טו). ד"ה כל ימיו בעמוד והחזר קאי, וכתב התוספות על זה "פירש בקונטרס כו' ובפרק עשרה יוסין פירש ככו".

שלא קיים את העשה בשעה שבית דין התרו בו, ומשום דר' יוחנן סובר דלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, לכך משום דבסיום הלאו לא עשה מעשה לכך אין לוקין עליו, אך לפירוש רש"י דגמר הלאו הוא בשעת עשיית הלאו לא שייך סברא זו. וזהו כונת קושית התוספות "ופ"ה קשה להבין והשתא לא מפרש הש"ס טעמא אמאי לא אמר ר' יוחנן קיימו ולא קיימו כריש לקיש דודאי בטלו ולא בטלו", ואחר כך התוספות מתרץ שיטת רש"י "מסתברא טפי ולא הוצרך לומר טעמא אלא רשב"ל אמאי לא אמר כר' יוחנן".

על הרא"ה הרביעית יש לומר, על דרך שתירצו ההרא"ה השני', דאף על פי דאינו ברש"י שלפנינו, מכל מקום הרי הוא ברש"י בפסחים (מז.), וכשאומר התוספות "פירוש הקונטרס" כוונתו לרש"י בפסחים.

מה הסוקל אינו נסקל

מאת המגיד שיעור הרב אסטער שיחי'

בגמרא מכות (ב.) אמרו, שיש קל וחומר "מה המחלל [את בניו, על ידי שנשא גרושה וחלוצה] אינו מתחלל, הבא לחלל ולא חילל [עדים זוממין] אינו דין שלא יתחלל"; והחומר בכהן המחלל את בניו, היא שני ענינים, א. שהם עשו מעשה, ב. שהצליחו במה שעשו; והקולא בעדים זוממין, היא גם שני ענינים, א. שזה רק דיבור, ב. שלא הצליחו במה שעשו; ועל זה אמרה הגמרא דהם בודאי לא יתחללו.

ואחר כך אמרה הגמרא (ב:), דאין לדון קל וחומר זה, משום ד"אם כן בטלת תורת עדים זוממין", דיש לדון קל וחומר "מה הסוקל [אם כבר סקלו את הנידון] אינו [-הזוממין] נסקל [משום

ד) לכאורה צריכים לומר זה, אך מזה שבנו"ב (שם) הוצרך למצוא תירץ אחר על רש"י, משמע דלמסקנתו אין גרסינן זה, עיין שם באריכות גדולה על כל הסוגיא הזה.

דגילה לנו התורה "כאשר זמם - ולא כאשר עשה" [הבא לסקול] - עדים זוממין שלא הצליחו] **ולא סקל אינו דין שלא יסקל**; והחומר באופן דסקלו את הנידון היא רק שהצליחו [דאף הם לא עשו מעשה], והקולא באופן דלא סקלו היא רק שלא הצליחו; נמצא [לכאורה] דאין זו פירכא גמורה, ויכולים לתרץ, דאין לומדים קל וחומר רק באופן דהחומרא היא רק שהצליח, אבל אם החומרה היא גם שעשה מעשה לומדים קל וחומר.

לכאורה זהו מה שהקשה התוספות בקושיו השני', **"מאי פריך, שאני הכא דגלי קרא בהדיא דהבא לסקול ולא סקל דנסקל כו"**, היינו, דגילה לנו התורה דבאופן דיש רק החומרה של 'הצליחו בפועל' דאין יכולים לעשות קל וחומר, אבל באופן דלא גילה לנו התורה דאין עושין קל וחומר, היינו באפן דיש ב' חומרות א. מעשה ב. הצליחו, באמת עושין קל וחומר; ומאי פריך רבינא "אם כן בטלת תורת עדים זוממין". והקושיא השלישי של תוספות הוא, דאפילו אם נאמר דיש לפרוך, דכמו שאין עושין הקל וחומר של "מה הסוקל כו" אין עושין הקל וחומר של "מה המחלל כו", יכולים לתרץ דאפילו אם כן לא בטלת תורת עדים זוממין.

לכאורה יש לומר, דרש"י סובר דאין מעשה בעילה חשוב כמו מעשה ממש, ולכן מי שחלל את בניו אינו נחשב כאלו עשה מעשה ממש, ואם כן גם בהק"ו הראשון ד"מה המחלל אינו מתחלל כו", אין החלל חמור כי אם בענין אחד, דהוא הצליח אבל העדים זוממין לא הצליחו; וגם רואים זאת, ממה שרש"י אינו אומר דהחומרה ב"המחלל" הוא שעשה מעשה והעד זומם לא עשה מעשה, אלא רש"י אומר "עד זומם שרצה לחלל ולא חיללו", דהוא לא הצליח.

על פי הנ"ל מתורצת ב' הקושיות מהתוספות על רש"י, משום דבשני הק"ו יש רק חומרא אחד, דהמחלל והסוקל הצליחו אבל העדים זוממין לא הצליחו, וא"כ אין לחלק בין "המחלל" ל"הסוקל",

ואם גילה לנו התורה דאין עושין ק"ו של "מה הסוקל אינו נסקל כו" בודאי אין עושין הק"ו הראשון של "מה המחלל אינו מתחלל".

דוקא להתוספות דסובר דמעשה בעילה חשוב מעשה ממש, יקשה קושיתו דיש לחלק בין הסוקל להמחלל, ואם גילא לנו התרה דאין עושין ק"ו של "מה הסוקל אינו נסקל כו", היאך זה ראי' דאין עושין הק"ו הראשון של "מה המחלל אינו מתחלל"; ולכך הוצרך לפרש את הגמרא באופן אחרת.

כאשר זמם ולא כאשר עשה

מאת התמים מנחם מענדל גאלדמאן שיחי'

שנינו במשנה (מכות ה:): "אין העדים זוממין נהרגין עד שיגמר הדין כו' כבר נאמר ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו והרי אחיו קיים א", דמשום דנאמר "לאחיו" דרשינן, דחייב רק כהוא עדיין "אחיו" כשהוא עדיין קיים. לכאורה קשה מזה שלעיל (ב:) פירש "דכתיב כאשר זמם ולא כאשר עשה", ואם כן קשה, דמהיכא היא הלימוד, האם הוא מן "לאחיו" או מן "כאשר זמם".

לכאורה יש לתרץ, דעיקר הלימוד הוא מן "כאשר זמם" ולכך נקט רש"י את דרשה זו, אך הייתי אומר שיש לדרוש "כאשר זמם - וכל שכן כאשר עשה", ולכך גילה לנו התורה על ידי הדרשה "לאחיו - והרי אחיו קיים", דדורשים את הדרשה "כאשר זמם - ולא כאשר עשה", וזאת יהי' אפילו במקומות דאין שייך ללמוד מן "לאחיו", כגון

א) על עצם דרשה זו, הקשה הריטב"א, שהרי אדם נקרא 'אחיו' גם לאחר מיתתו, כמו שמצינו כתוב (דברים כה, ז) "להקים לאחיו שם בישראל" וכמו (ויקרא י, ד) "קרבו שאו את אחיכם"; ותירץ הרש"ש (סנהדרין י), שרק מי שהוא אחיו ממש נקרא אחיו גם לאחר מיתתו, אך זהו שאומרים "כל ישראל אחים הם זה לזה" הרי זאת משום ש"אחיו הוא בתורה ומצוות" (ב"ק פח.), ולכך לאחר מיתתו אינו נקרא אחיו משום דהרי אינו מחויב במצוות.

בנוגע לחיובי מלקיות דאפילו אחר שלקה עדיין הוא קיים, ואין ללמוד מן "לאחיו" אלא למדים מן "כאשר זמם"².

לכאורה קשה דמה היא הסברה הזו, שרק אם לא הצליחו יהי חייב, אבל לא כשהצליחו. ובראשונים מצינו כמה טעמים בזה, ואלו הם:

א. הרמב"ן (דברים יט, יט) כתב, שכיון שנהרג הנידון על פי בית דין, ואילו הי' צדיק לא יעזבנו ה' בידם, כמו שכתוב (תהילים לז, לג) "ה' לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהשפטו", ועוד, שלא יתן ה' ביד השופטים הצדיקים העומדים לפניו לשפוך דם נקי, וברור שהקב"ה הסכים על ידם, ועל כרחק הי' אותו הנידון מחוייב מיתה מצד אחר ונמצא דהרגו גברא קטילא.

ב. האברבנאל (שם) כתב, שכיון שבית דין הרגו את הנידון, רצה הקב"ה לחוס על כבודם של בית דין, שלא ימרו שבית דין הרגו אחד שלא כדין, ויתבזו הבית דין, ולכך רק אם לא הרגו את הנידון נהרגין, מפני שעל ידי זה לא יבא לידי בושא לבית דין, אלא אדרבא יגדל כבוד הבית דין, שמחמת גדול חכמתם לא הצליחו העדים זוממין להרוג הנידון.

ג. הרע"ב (על התורה שם) כתב, שלא רצה התורה שיהי' דין תורה אחד שהולך עד סוף העולם, דיבואו זוממין וזממי זוממין וכו' וכו', ולכך תיקן דלכל דין תורה יהי' לזה סוף, דאחר שיהרג אין מקבלים עוד עדות.

ד. לכאורה יש להוסיף טעם, דמשום דעשו עוון חמורה כל כך, דענו עדות שקר וגם גרמו להרג הנידון, לכך אין דינם מסורה לאדם;

(ב) ועיין עוד בערוך לנר, ובשיעורי ר' שמואל (אות רמד), ובשו"ת חסם סופר (חו"מ סי' לג ד"ה גם מ"ש בפ"י).

וזאת היא כמו שאמרו (מכות ב:) "הוא שעשה מעשה במזיד לא ליגלי כי היכי דלא תיהוי ליה כפרה".

כיצד הוא שכם עיר מקלט

מאת התמים שמואל רבינויץ שיחי'

במסכת מכות (ט:) מביא הגמרה ברייתא שאומר שהערי מקלט הם: "חברון כו' בצר כו' שכם כו' רמות כו' קדש כו' גולן", והגמרא שואלת (י.) "וחברון עיר מקלט הוא והכתיב ויתנו לכלב את חברון כו' וקדש עיר מקלט הוא", לכאורה יש להקשות, דהי' לו להגמרא לשאול גם כן דהיאך יכול שכם להיות עיר מקלט והכתיב (ויחי מ"ח, כ"ו) "ואני נתתי לך [- ליוסף] שכם אחד על אחיך", ורש"י פירש "שכם ממש, היא תהיה לך חלק אחד יתירה על אחיך" ואם שכם נתנה ליוסף כיצד הי' עיר מקלט.

וגם יש לשאול על אותו הפסוק, דמה הוצרך רש"י להביא גם כן פירוש נוסף, "דבר אחר; שכם אחד, הוא הבכורה, שיטלו בניו שני חלקים, כו".

ואפשר יש לומר הביאור בזה: רש"י מפרש הכתובים כפשוטו אפילו אם זהוהא יהי' סתירה להלכה^ג, ולכן פירש את הכתוב כפשוטו דיעקב נותן שכם ליוסף, אך משום דזהוהא סתירה להלכה הביא גם כן פירוש נוסף, דיעקב נותן הבכורה ליוסף; ובזה מיושב גם כן מדוע לא

ג) ולתירוצים נוספים, עיין ברבינו בחיי (על הפסוק), ובגור ארלי' (על הפסוק), ובחידושי הגרנ"ט (ב"ק סי' קיד).

א) כמו שנתבאר בלקוטי שיחות חלק ט' עמוד 34, ובכמה מקומות.

שואלת הגמרא דהרי שכם נתנה ליוסף, משום דהגמרא דורש את הפסוק כפירוש השני ברש"י². ועדיין צ"ע.

עדים זוממין לאו שאין בו מעשה

מאת אחד מהתמימים שיחיל

בגמרא מכות (טז.) וכן בשבועות (כא.) אמרו, "ר' יהודה אומר משום רבי יוסי הגלילי כל לא תעשה שבתורה לאו שיש בו מעשה לוקין עליו לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מן הנשבע ומימר והמקלל את חברו בשם כו' הא דידיה הא דרביה"; והתוספות (בשבועות) כתב "ואם תאמר וליחשוב נמי עדים זוממים ומוציא שם רע, ואף על גב דעדים זוממים קרינהו רחמנא מעשה בריש ב"ק (דף ה.) ומוציא שם רע נמי כו' מכל מקום חשיבי אין בהן מעשה דהא בפ"ק דמכות (דף ד: ושם) יליף מיניה ר' יהודה בעלמא דלאו שאין בו מעשה לוקין עליו, ויש לומר כיון דכתיב בהו מלקות בהדיא לא חש למיתנינהו כו'".

לפע"ד יש לתרץ עוד הקושיא הראשונה: באמת אין ר' יהודה משום ר' יוסי כולל עדים זוממין ומוציא שם רע, משום דעל ידי הדיבור נתעביד מעשה ונחשב כמעשה³, וזהו שבמכות יליף מניה לכל לאו שאין בו מעשה דאין לוקין, יש לומר, דגם זה נכלל בהתירוץ הגמרא "הא דידיה הא דרביה", דלדידיה אינו נחשב כמעשה ולכך יליף מני' לכל מי שעבר על לאו שאין בו מעשה שאינו לוקה, אך לרביה הרי זה נחשב כמעשה ולכך לא כלל זאת בתוך האיסורים שלוקין על לאו שאין בו מעשה.

(ב) ואפשר יש להוסיף, דהגמרא לא צריך אפילו לומר דהכתוב מדובר אודות הבכורה, משום דסבר הגמרא דזהו פשוטו, וכמו שאנו רואים שאפילו אונקלוס (דהוה רק פירוש המילים) פירש שהוא אודות הבכורה.

(א) עיין תוספות מכות ד: ד"ה אלא מה להצד השוה, וכן בשבועות כא. תוסד"ה חוץ [הראשון].

הסדר בהמשנה "הקורח קרחה"

מאת התמים אברהם וולבובסקי שיחל'

במסכת מכות (כ.) אומר המשנה: **"הקורח קרחה בראשו והמקיף פאת ראשו והמשחית פאת זקנו והשורט שריטה אחת על המת חייב"**, לכאורה אינו מובן הסדר במשנה, דהי' הסדר בהמשנה צריכה להיות, ש"השורט שריטה אחת על המת" יהי' מיד אחר "הקורח קרחה בראשו" דהרי שניהם על המת^א, ולמה המתין ואמר זאת רק לאחר שאמר "והמקיף פאת ראשו והמשחית פאת זקנו".

ולכאורה יש לתרץ: המשנה הולך בדרך "לא זו אף זו", הולכים מן החידוש קטן אל החידוש גדול, ולכך מתחילה המשנה אומר "הקורח קרחה בראשו" דמחוייב מלקות אחת, [ואע"פ דמחוייב על כל אחת ואחת כמו שדורשים בגמרא, מכל מקום אין זה מה שהמשנה אומר^ב, והמשנה אומר רק דחייב מלקות אחת], ואחר כך אומר המשנה "והמקיף פאת ראשו" דמחוייב שתי מלקיות, ואחר כך אומר המשנה "והמשחית פאת זקנו" דמחוייב חמשה מלקיות, ואחר כך אומר המשנה "והשורט שריטה אחת על המת" דזהו חידוש גדול דיכול להיות חייב חמשה מלקיות רק על מעשה אחד, כמו שמפרש המשנה "שרט שריטה אחת על חמשה מתים כו' חייב על כל אחת ואחת".

ואפשר יש לתרץ עוד: מתחילה אומר המשנה איסורים השייכים להשיער שבראש והם "הקורח קרחה בראשו והמקיף פאת ראשו

(א) כמו שדורשים בגמרא מגזירא שוה.

(ב) אך בריטב"א כתב דהחידוש בהמשנה היא, דבא להשמיענו דחייב עכאו"א, אך עי' בערוך לנר שהקשה עליו, וכתב דהחידוש הוא דמחוייב על כל הראש ולא רק על בין העינים.

והמשחית פאת זקנו", ואגב שהזכיר המשנה "הקורח קרחה כו" דהוא על המת" הביא המשנה "השורט שריטה אחת על המת".

ושתי רצועות של חמור

מאת אחד מהתמימים שיחי'

במסכת מכות (כב:) אומר המשנה "ורצועה בידו של עגל כפולה אחד לשנים ושנים לארבעה ושתי רצועות של חמור עולות ויורדות בה", ופירש הריב"ן "כפולה אחת לשתיים. ועוד רצועה אחרת כפולה לשתיים היינו שתיים רצועות שהן ארבע ועוד (-גרסת הב"ח) השתי רצועות עולות ויורדות בה כלומר אותן שתי רצועות היו תלויות באמצע הרצועה ושל חמור לקיים בהן יבא מי שמכיר אבוס בעליו כו"; ובגמרא (כג.) אמרו "כדדריש ההוא גלילאה עליה דרב חסדא ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו ישראל לא ידע וגו' אמר הקב"ה יבא מי שמכיר אבוס בעליו ויפרע ממי שאינו מכיר אבוס בעליו".

לכאורה יש להקשות: אם הטעם לזה שלוקחים רצועות של עגל וחמור הוא "כדדריש ההוא גלילאה כו", אם כן למה אותן של חמור הוא כופל לארבעה אך אותן של חמור אינו כופל לארבעה.

ולכאורה יש לתרץ: זהו שלוקחין הרצועות של עגל אינו צריכה דרשה והוא עיקר המלקות ולוקחין אותן משום דהם חזקות ביותר, וכופלין אותן לארבעה בכדי שיהי' חזקות ביותר; אך לומדים מן הדרשה "ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו" שמוסיפין גם שנים של חמור.

וקצת ראי' לזה יש לומר, ממה שהגמרא אינו מביא את הדרשה לעיל כשמדובר לגבי הרצועות של עגל, אלא לאחרי שאמר "תנא של חמור" מביא הגמרא את הדרשה "כדדריש ההוא גלילאה כו"; מוכח מכאן, דהעיקר מלקות היא הרצועות של עגל, אך מוסיפין גם שנים של חמור משום הדרשה.

שוב מצאתי בערוך לנר שתירץ: ממשמעות הפסוק "ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו", משמע דהשור יודע קונהו וכל שכן אבוס בעליו, והחמור יודע רק אבוס בעליו [משום דהוא אוכל משם] אך אינו יודע קונהו, נמצא דישראל המחויב מלקות גרוע מן השור בשני דרכים, שאינו יודע קונהו ואבוס בעליו, אך גרוע מן חמור רק בדרך אחד שאינו יודע אבוס בעליו; על פי הנ"ל יש לומר, דהרצועות של עגל כופלים לשנים להראות דגרוע מן השור בשני דרכים, אך של חמור אינו כופל משנים משום דהוא גרוע מהחמור רק בדרך אחד.

כל חייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתם

מאת התמימים מנחם מענדל ווילהלם ושלום דובער גאלדשטיין
שיחיו

שנינו במשנה (מכות כג.): **"כל חייבי כריתות" שלקו נפטרו**
ידי כריתתם שנאמר (דברים כה, ג) 'ונקלה אחיך לעיניך' כשלקה
הרי הוא כאחיך", לכאורה יש לחקור, באופנים דהלך לבית דין אך

(א) ברשונים מצינו מחלוקת אם זהו גם על מיתה בידי שמים, רוב הראשונים [רמב"ם בפירוש להמשנה (מ"א) רדב"ז (תרומו פ"ו ה"ו) חמרא וחי (סנהדרין גג.) ובערוך לנר (כריתות ב.)] אומרים דהוא ג"כ על מיתה בידי שמים, אך בקול הרמ"ז (כריתות פ"א מ"א) כתב דזהו רק על כרת, ועיין בגליוני הש"ס (שם).

(ב) נחלקו הראשונים, בדין אדם שעבר עבירה בלא התראה, האם יכול ללך לב"ד וללקות ע"פ רצונו, או אינו יכול ועיין במהרלב"ח (קונטרס הסמיכה ד"ה אמנם ואילך) בארוכה.

(ג) נחלקו הראשונים, האם זה דוקא כשעשה תשובה או לאו, [הרמב"ם בפירוש המשניות (מ"א מט"ו) הרע"ב ועוד, סוברים דזהו דוקא עם עשה תשובה, אך הבעל המאור (ע"ב) מלחמת ה' (וכן משמע מרב"ם סנהדרין פ"ז ה"ז, ועיין במהרלב"ח), כתבו דזהו אפילו אם לא עשו תשובה, ועיין במהרלב"ח (קונטרס הסמיכה שם)].

(ד) הקשו האחרונים, כיצד יכולים לדרוש זאת גבי חיובי כריתות הרי הפסוק מדובר אודות חיוב מלקות, ובטורי אבן (מגילה ז:) כתב דמשום דחייבי כריתות לוקין לכך נחשב ג"כ בחייבי מלקות, ועוד תירץ, דמשום דאין צריכין הדרשה הזאת למלקות [דהרי פשוט שאם לקה הוא

הוא פטור מקצת המלקות מסיבה צדדית, כגון אם אמדוהו לקבל שמונה עשרה וביום שלאחריו אמדוהו לקבל ארבעים^ה, או אם נתקלקל באמצע המלקות^ו, או אם ברח מבית דין^ז, או אם נפסק הרצועה^ח, דבכל האופנים האלו לכתחילה הי' חייב במלקות, אך לפועל לא לקה, ויש לחקור האם יהי' פטור מכרת.

לכאורה יש לומר בזה: בכל האופנים הנ"ל הפטור הוא מזה דאמר הכתוב (דברים כה, ג) "ונקלה"^ט, ואחר דכבר נתקיים הפסוק הזה, דכבר נקלה היינו דנתבייש, יהי' פטור ממלקות הנותרים; וגם את הדרשה הנ"ל שאחר שלוקה יהי' פטור מכרת לומדים מן "ונקלה אחיך" דאחר שנקלה הרי הוא כאחיד ופטור מכרת; ואם כן לכאורה יש לומר, דגם אם נתקיים "ונקלה" באופן אחר אפילו אם לא לקה, יהי' פטור מכרת. לפענ"ד.

השוחד לר' ישמעאל בר' יוסי

מאת התמים שניאור זלמן אהרן בראד שיחי'

במסכת מכות (כד.) אומר הגמרה: "ושוחד על נקי לא לקח כגון ר' ישמעאל בר' יוסי", ורש"י מפרש, "שהיה אריסו מביא לו משלו [קודם זמנו] ולא רצה ליקח כדי להיות לו דיין", ואחר כך אומר

פטור] לכך צריכם לדרוש זאת בחיבי כריתות, ובערוך לנר כתב, דרבי חנניה דורש את הגזירה שוה "לעיני - לעיניך" [דהו"א ביג:] מכרת למלקות.

(ה) כמו שכתב המש' (כב:): "אמדוהו לקבל שמונה עשרה ומשלקה אמדו שיכול הוא לקבל ארבעים פטור".

(ו) כמו שכתב המש' (כב:): "נתקלקל בין בריעי בין במים פטור כו'".

(ז) כמו שכתב הגמ' (כג.) "כפתוהו ורץ מבית דין פטור".

(ח) כמו שכתב הגמ' (כג.) "נפסקה רצועה בשני' פוטרין אותו".

(ט) כמו שכתב (כג.) "מאי טעמא, משום ונקלה".

הגמרא "מואס בבצע מעשקות כגון ר' ישמעאל בן אלישע", ורש"י מפרש, "שלא רצה ליטול לעצמו ראשית הגז שהביא לו אדם אחד שבא לדון לפניו אע"ג דהוה כהן רבי ישמעאל בן אלישע משום דדמי כאילו עושקו לכהן שהיה רגיל זה ליתן לו מתנותיו".

לכאורה יש להקשות, דאם ר' ישמעאל בר' יוסי לא רצה להיות דיין לסוף, אם כן למה לא רצה ליקח את פירותיו קודם זמנו, דהרי אין הוא שוחד. ועוד יש להקשות, דהרי המעשה דר' ישמעאל בר' יוסי שלא רצה ליטול פירותיו קודם זמנו והמעשה דר' ישמעאל בן אלישע שלא רצה ליטול את הרשית הגז, לכאורה שניהם הוא אותו הענין דלא רצה ליקח שוחד; ואם כן למה הגמרא מביא את המעשה של ר' ישמעאל בר' יוסי לענין "ושוחד על נקי לא לקח" והמעשה של ר' ישמעאל בן אלישע לענין "מואס בבצע מעשקות" דקשור יותר עם ענין הגזל, ולכאורה שני המעשיות הוא ענין אחד.

ולכאורה יש לתרץ: בהמעשה דר' ישמעאל בר' יוסי לא הי' השוחד ממש איסור גמור, דהרי הוא מביא את הפירות שהם משלו אך הביא אותם קודם זמנו, ובאמת היסכם ר' ישמעאל בר' יוסי להיות דיין, אך רק לא רצה ליקח הפירות משום דזהו מעין שוחד; אך בהמעשה דר' ישמעאל בן אלישע הי' השוחד איסור גמור, ולכך לא רצה להיות דיין אפילו אם לא יקח השוחד משום דסוף כל סוף הוא רצה ליתן, אך עכשיו שאין הוא הדיין לכאורה יהי' יכול ליקח את הראשית הגז דהרי אין בזה איסור שוחד, אך לא רצה ליקחו משום דזהו מעין גזל, שהרי הוא נתן לו את הראשית הגז רק בכוונה שיהי' הוא הדיין^א.

(א) שוב מצאתי כל זה במהרש"א.

דרך התנא להסתפק

מאת אחד מהתמימים שיחלי

במסכת שבועות (כ.). הגמרה מביא ברייתא שאומר "מבטא שבועה איסור שבועה איסור איסר אם אתה אומר איסר שבועה חייב ואם לאו פטור", והגמרא מפרש [לדעת אביי] "הכי קאמר מבטא שבועה איסר מיתפיס בשבועה איסור איסר אם אתה אומר מיתפיס בשבועה כמוציא שבועה מפיו דמי חייב ואם לאו פטור", ועל פי פירוש רש"י כך יוצא פירוש הברייתא: אם אחד אמר "מבטא ככר זה עלי" הרי זה שבועה גמור, אך אם אמר "איסר ככר זה עלי" הרי זה מתפיס בשבועה, ושואל הברייתא, ומה היא האיסר של אמירת שבועה בלשון "איסר", האם יהי' חייב עליו קרבן או לא, ומתרץ הברייתא, אם אתה אומר שהמתפיס בשבועה [-אומר על דבר אחד שיהי' שבועה כמו דבר אחר שעליו הוא כבר נשבע] הוא כמוציא שבועה מפיו וחייב קרבן, גם בזה יהי' מחוייב קרבן, אך אם אתה אומר דהוא פטור מקרבן, גם בזה יהי' פטור מקרבן, [-לסוף נשאר בספק]. אך התוספות הקשו עליו [חמשה קושיות, ואחד מהם הוא] "דאין דרך משנה וברייתא שיסתפק התנא אם חייב או פטור". [ולכך פירש את הגמרא באופן אחרת, ע"ש].

לפענ"ד יש לתרץ רש"י מקושיא זו, על פי מה שנתבאר ביד מלאכי^א, דהביא מקומות רבות דתנאים נשאר בספק; ואלו הם: בברכות (לו.) כתוב "בית שמאי ספוקי מספקא להו ועבדי הכא לחומרא והכא לחומרא", וכן בערובין (לח.) כתוב "ורבנן ספוקי מספקי להו והכא לחומרא והכא לחומרא", וכן בערובין (מג:) כתוב

(א) כללי הש"ס ערך "ספוקי מספקא לי".

"האי תנא ספוקי מספקא לי' אי יש תחומין או אין תחומין ולחומר"א",
וכן בסוכה (לג.) כתוב "או דלמא ספוקי מספקא ליב"י".

אך לפענ"ד יש ליישב גם שיטת התוספות, דהרי לא כתב
התוספות "לא מצינו שתנאים ישארו בספק", אלא כתב "אין דרך
משנה וברייתא שיסתפק התנא כו", ודוחק לומר דזהו אחד מן
המקומות דמסתפק; ועדיין צ"ע בשיטת התוספות.

שבועה על ממונו של חברו

מאת התמים נתן גורארי' שיחי'

הרמב"ם פסק (שבועות פ"ה ה"ד) דאם ראובן עושה שבועה
ששמעון לא יקבל הנאה ממנו ושמעון קבל הנאה ממנו, יהי' ראובן
פטור משום דהי' אונס אך שמעון יהי' חייב "שעבר על דבר אסור לו
לעשותו". הטור דעה סימן רל"ו סעיף ג') מקשה על זה, דהרי
אין אדם יכול לאסור דבר על חברו אלא בנדר ולא בשבועה. הבית
יוסף מתרץ, שהרמב"ם סובר שמכיון דאסר על דבר שלו "חלה עליו
במקצת כו' וקצת טעם יש בדבר". הב"ח כותב שאינו לוקה על
השבועה משום הכלל "ואין מאכילין לאדם בעל כרחו דבר האסור
לו", והוא חייב רק מלקות מרדות; וזהו כוונת הרמב"ם באמרו
"חייב" הכוונה למלקות מרדות. בלחם משנה כתב דהפירוש "חייב",
הכוונה היא שחייב להיזהר שלא יהי' ראובן עובר על שבועתו. הט"ז
כותב, שאע"פ שאמר זאת בלשון שבועה מכל מקום הוא נדר ולכך

(ב) אך באמת אינו מוכרח, דהגמרא אומר דהתנא הוא שנשאר בספק, אך רש"י כתב דהולך על
התנא.

(ג) ועוד העיר שם [בהידי מלאכי]; מן גמרא ביבמות (נא.), ובכתובות (עג.), ובבבא בתרא
(נ:), ובחולין (עט.: צ:), ובגיטין (יד: טו.), ובבכורות (ט: [עיי'ן שם מא: בזה] מט.), ובנידה (כה).

(א) וכן אם אמר שבועה שלא יכנס לביתי וכדומה.

מחייב². בגר"ח (סימן קצ"ו) מתרץ, דבאיסור גברא יהי' חל השבועה על אדם אחר (עיין שם באריכות). הלחם משנה מקשה על הרמב"ם, דבנדריים פסק הרמב"ם (פ"ה ה"א ופ"י הי"ב) "הנודר חבירו מנכסיו לוקה הנודר ולא המודר", וזהו סתירה למה שאמר כאן בשבועות דלוקה המודר ולא הנודר. ומתרץ ד"חייב" אינו הכונה לעונש מלקות. הדרישה מתרץ, דמשום דבנדריים כתיב "לא יחל דברו", והאיסור הוא על הנודר. והמג"י מקשה דהרי "לא יחל דברו" נאמר גם בשבועות¹. [עד כאן מצאתי בש"ס מתיבתא עוז והדר אוצר עיונים מערכה יד. אות ג.].

לכאורה יש לומר, דדעת המג"י היא כמו דעת התוספות בשבועות (כ:) דהלאו "לא יחל דברו" נאמר גם על שבועות; אך הדרישה סובר כמו שמשמע מרש"י, דהלאו "לא יחל דברו" אינו נאמר על שבועות ונאמר רק בנדריים. ובזה מיושב שיטת הרמב"ם דיש לומר דסובר כמו רש"י.

עיון בדברי התרגום בענין לא ילבש

מאת התמים נתן גורארי' שיח'ל

על הפסוק (דברים כב, ה) "לא יהיה כלי גבר על אשה וגו'" אומר התרגום יוסף בן עוזיאל, "לא יהי' אליין דציצית ותפילין

(ב) אך לכאורה קשה דאם כן הי' לו להרמב"ם לכתבו בהלכות נדרים ולא בהלכות שבועות. ואפשר יש לומר, דמכיון דאמר זאת בלשון שבועה, כתבו הרמב"ם בהלכות שבועות, אע"פ דהוא נדר.

(ג) עוד תירץ בגר"ח (שם), דבשבועות יכול להיות מושבה מפי אחרים (עיין שם).

דהינון כלי גברא על אשה", דאשה שלובשת ציצית או תפילין יהי' חייב משום איסור לא ילבש.

והברכי יוסף^א הקשה על זה, דהרי אמור בגמרא (עירובין צו.) דמיכל בת שאול הינח תפילין ולא מיחו רבנן, וזה ראי' דלבישת תפילין או ציצית אינו נכלל בהאיסור דלא ילבש^ב. ובשדי חמד^ג מתרץ, דהאיסור לא ילבש אינו בבת מלך, משום דהכל מכירין אותה ולא יטעו דהיא איש. אך מהגמרא משמע דאינו סובר כמו התרגום, דהגמרא (עירובין צו:) מביא ברייתא שאומר "המוצא תפילין מכניסן זוג זוג אחד האיש ואחד האשה", והגמרא [מקשה קושיא אחרת בנוגע האשה, אך] אינו מקשה מן איסור לא ילבש. וכן משמע מהשולחן ערוך, דהרמ"א (אורח חיים סי' ל"ח סעיף ג') פסק דנשים מותרים ללבוש ציצית, וכתב דאסורות ללבוש תפילין והביא שם טעם אחרת ולא כתב הטעם דאיסור "לא ילבש".

(א) יורה דעה סי' קפב.

(ב) והוסיף הבית הלל (שאלות ותשובות) דהרי לא מצינו שום מאן דסבר דאסור דנשים אסורות להניח תפילין או ציצית.

(ג) כללים, מערכת ל' כלל קט"ז.

שער רביעי הנקרא בשם

שער

החסידות

"לימוד פנימיות התורה ישנו גם בנוגע לכך, שלכל אחד מכם ניתן הכח לחדש בתורה – "לאפשא לה", ועד לחידוש באופן כזה, שיחול עליו השם ד"תלמיד ותיק", שחדש חידוש אמיתי בתורה. ובפרט כנהוג לאחרונה – שמשתדלים לפרסם את אותם הענינים שמתייגעים עליהם, עד שמגיעים לידי שקו"ט אמיתית ... וכמדובר כמה פעמים על זה" משיחת ראש חודש מרחשון תשנ"ב

חסידת

ביאור הדיוקן "במקומו"

מאת המגיד שיעור הרב גייסינסקי שיחיל

במאמר באתי לגני תש"י, אומר כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ "באתי לגני אחותי כלה, ואיתא במדרש רבה (במקומו) לגן אין כתיב כאן אלא לגני, לגנוני, למקום שהי' עיקרי בתחילה, דעיקר שכינה בתחתונים היתה". ולכאורה קשה מהו הדיוקן "במקומו" דוקא. ובספר השיחות (שבת פרשת תצוה והימים שלפני זה) מביא הרבי מדרש דומה לזה "אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי, באתי לגן, אין כתיב כאן, אלא באתי לגני, לגנוני, למקום שהוא עקרי מתחלה", ובהערה 81 מסביר הרבי "ובשיר השירים שם: 'אמר ר' מנחם חתני' דר' אלעזר בר אבונה בשם ר' שמעון בר' יוסנה' – דיש לומר, שרומז על שלימות הענין דהשראת השכינה למטה ע"י 'גואל' (ראשון הוא גואל) אחרון' מנחם שמו' (סנהדרין צח, ב)", וזהו (לכאורה) גם כן הדיוקן מה שאמר "במקומו" דרצה לרמז על ענין זה.

לכאורה יש להוסיף בזה: הלשון "אמר ר' מנחם חתני' כו' בשם ר' כו' יוסנה" מרמז על הרבי בעצמו, דהרי שמו מנחם והוא חתני' דהרבי ריי"ץ, וגם זה מרומז בלשון "יוסנה" שהוא מלשון יוסף - שמו של הרבי ריי"ץ. ובזה מיושב מה שבהערה זו אומר הרבי את כל השם "ר' מנחם חתני' כו' בשם ר' כו' יוסנה", ולכאורה הי' די לומר "אמר ר' מנחם וכו'", אך על פי הנ"ל הוא מיושב, דהרי רצה לרמז את זה

(א) ודוחק לומר דרצה לחדש, שהוא אותו האדם של רבי ישמעאל ברבי יוסי, כמו שאמרו בגמרא (פסחים קיג:): "הוא יוסף איש הוצל, הוא יוסף הבבלי, הוא איסי בן

על עצמו, והוא "ר' מנחם חתני' בשם ר' כו' יוסנה".² וזהו גם כן הדיוק "במדרש רבה במקומו" דרצה לרמז על ענין זה.

ומעין מבית ה'

מאת התמים מעני אקנאוו שיחל'

הפסוק אומר, "ומעין מבית הוי' יצא והשקה את נחל השטים". וכותב הרבי רש"ב "דהנה בספר השרשים בשורש שיטה פירש שטים מלשון הטיה וכמו כי תשטה אשתו פירש רש"י כי תשטה תט מדרכי הצניעות". אך לכאורה קשה דמה ענין הרש"י שם והספר השרשים לכאן, הלא הם לא פירשו זאת על פסוק זה.

הפירוש הפשוט הוא, שהנהר ילך מארץ ישראל אל מקום "שיטים" בחוץ לארץ לכפר על עון פעור". אך הבעל הטורים כתב על זה³ "ג' במסורה. 'והשקה את האשה' 'והשקה את נחל השטים' 'ואד יעלה מן הארץ והשקה'. 'והשקה וגו' הכהן נותן עפר במים ומשקה אותה וזהו ואד יעלה מן הארץ והשקה למה בשביל שעשתה מעשה שטים שזנתה וזהו והשקה את נחל השטים"; ונמצא שלפי הבעל הטורים "שיטים" הוא מלשון הטי' כמו שפירש רש"י על אותו

גור אריה, הוא איסי בן יהודה, הוא איסי בן גמליאל, הוא איסי בן מהללאל, ומה שמו, איסי בן עקביה שמו".

(ב) אך מ"מ לא כתב "ר' מנחם חתני' כו' בשם ר' כו' יוסנה", משום דא"כ לא הי' מובן הלשון כלל בהשקפה הראשונה; ולכך כתב כל השם, ומובן בהשקפה ראשונה, ורק לאלו שמעיינין יהי' קשה מעט, ולכך יעיינו בענין זה, וימצאו תירוץ הנ"ל.

(א) וזה לשון רש"י: "והשקה את נחל השטים. כמשמעו ומשקי ית מישר שטים ומדרשו יכפר על עון פעור", וכתב במצודות ציון "השיטים" שם מקום, וזה לשון ר' יוסף קרא: "יגיע עד נחל השיטים, שהוא חוץ לארץ ישראל".

(ב) נשא ה, כד.

הענין "פשוטו של מקרא כי תשטה, תט מדרכי צניעות ותחשד בעיניו".

ולכאורה הרי זה מה שאומר הרבי רש"ב מביא את הרש"י מסוטה שהוא מרמז שכך מפורש בהבעל הטורים דלשון הטי' כאן היא "תט מן הדרך".

ומביא הרבי רש"ב פירוש נוסף, והוא על פי המדרש דמפרש שיטים מלשון שטות. וממשיך הרבי רש"ב לקשר ב' הפירושים "כי ענין השטות הוא ההטיה מדרך האמת".

לכאורה יש גם לקשר פירוש הראשון בהפסוק "ומעין גו" [שהנהר ילך מארץ ישראל אל מקום "שטים" בחוץ לארץ לכפר על עון פעור], עם שני הפירושים האחרים:

ידוע דארץ ישראל היא קדושה מכל שאר הארצות, ורוח שטות הרי היא ההטי' מדרך הטוב לדרך הרע, וזהו ענין יציאה מארץ ישראל לחוץ לארץ [בהאופנים שהוא אסור], הטי' מדרך הטובה לדרך הרע⁷, וזאת ה' משום השטות.

(ג) בלק פרשה כ.

(ד) כמו שאמרו בכתובות (ק'): "כל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוה וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה, שנאמר כו". ועיין ברמב"ן (השגה על ספר המצוות) שכתב דטעם האיסור הוא משום דארץ ישראל קדושתה יותר, [והוא חולק על הרשב"ם (בגמרא שם) דכתב דטעם האיסור הוא מפני שמבטל ממצוות התלויות בארץ].

שער המישי הנקרא בשם



שער

הלכה ומנהג



שער הלכה ומנהג

בענין תפלה בכוונה או בציבור

מאת המגיד שיעור הרב אהרנסאן שיח'ל

-א-

מבואר בכמה מקומות בש"ס ופוסקים (כולל אדמו"ר הזקן) שיש חיוב להתפלל עם הציבור. ובפסקי תשובות (סימן צ' אות ט', וסימן ק"א אות א' וג') כתב שכל הפוסקים מסכימים שתפילה בציבור (כפירושה הפשוט, תפילת י"ח יחד עם המנין) דוחה תפילה באריכות. ואע"פ שכמה צדיקים (ורבותינו נשיאנו בכללם) היו מתפללים באריכות, אין ללמוד ממנהגם כי הם יוצאים מן הכלל. אבל אנשים כערכינו, ובפרט לפי דברי השל"ה שתפילה ביחידות היא חשש ברכה לבטלה ח"ו, אין לנו להתפלל באריכות. וגם מביא דברי המאור ושמש (תלמיד של החוזה) שצריך להתפלל במנין אע"פ שהם מתפללים במהירות וכו'.

ואעפ"כ ידוע בקהל חסידים שיש ענין גדול להתפלל בכוונה ובאריכות אע"פ שלפעמים נדחית מפני זה תפילה בציבור (כפשוטו).

ה) "תפילה פסולה [דהיינו בלא כוונה] נדחית לגמרי... יענש על לא תשא את שם ה"א לשוא [אבל] תפילת רבים לעולם עולה למעלה" כלומר שאפילו בלא כוונה תפילת רבים מתקבלת ואין חשש לאיסור לא תשא וכו'.

וראיתי לבאר שמנהג זה נכון עפ"י הלכה: מובן שבנוגע להלכה למעשה צריך לשאול דווקא אצל רב מורה הוראה.

-ב-

ויש לבאר זה בהקדים ביאור דעת אדה"ז בדין כוונה מעכבת בברכת אבות שבשמו"ע. דהנה כתב אדמו"ר הזקן (בשולחנו סי' ק"א סע' א') "המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות ואם אינו יכול לכוין בכולן לפחות יכוין באבות ולעולם ימוד אדם את עצמו אם יכול לכוין לבו באבות יתפלל ואם לאו אל יתפלל עד שתתיישב דעתו ויוכל לכוין באבות לפחות". ודבריו מיוסדים על דברי הגמרא (ברכות ל:). [ובזה שונה לשון אדמו"ר הזקן מלשון הבית יוסף שאינו מביא דברי הגמרא "לעולם ימוד... ואם לאו אל יתפלל"].

ומה שבהמשך דבריו, פסק אדמו"ר הזקן ש"עכשיו אין חוזרין בשביל חסרון כוונה" זהו רק כדיעבד שאם לא כיוון בפעם הראשונה "אף בחזרה קרוב הוא שלא יכוין" (ויש בזה חשש ברכה לבטלה), ולא שלכתחילה יכול להתפלל בלא כוונה.

ואע"פ שהתוס' בברכות (י"ז ע"ב ד"ה רב שישא) כתבו שאין אנו יכולים לכווין וכן פסק אדמו"ר הזקן בנוגע לכונס את הבתולה בסימן ע', הנה יש לדייק בלשונו הזהב של אדמו"ר הזקן שכתב (שם בסי' ע') "אינם מכוונים כראוי" שאינו סובר שאין אנו מכוונים כלל אלא שאין אנו מכוונים כראוי. ולכן פסק בכ"מ שצריך לכוון, כגון בסימן ק"א שכתב "אם יכול לכוין לבו באבות יתפלל ואם לאו אל יתפלל עד שתתיישב דעתו" וגם בסימן צ"ח סעיף א' כתב שצריך לכוון בתפלה, ואינו מזכיר שאין אנו מכוונים. ובסעיף ב' שם "שאין אנו

(1) כידוע שיטת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שכל מנהגי רבותינו נשיאנו ומנהגי חסידים יש להם מקור בהלכה. ולא קדעת הטועים ש"חסידישע הנהגות" לא צריכים להיות מיוסדים על מקורות בהלכה ח"ו. עיין ביאור כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בנוגע לסועדה שלישית (לק"ו ש חלק כ"א א פרשת בשלח ע' 84) ושינה בסוכה (לק"ו ש חלק כ"ט חג הסוכות ע' 211) וכ"מ. ועיין גם באגרות קודש אדמו"ר הזקן אגרת יו"ד.

מכוונים כל כך" אבל לא שאין לנו כוונה כלל. [וראה לקמן בהערה
4.]

ובפסקי תשובות פסק שאין לבטל תפילה בציבור בשביל הכוונה באבות. ודבריו מיוסדים על דברי הגמרא בברכות הנ"ל - כפירוש הגר"ח והגר"א - שאם כבר התפלל בלא כוונה, ורוצה שוב להתפלל (כי כוונה מעכבת אפילו בדיעבד באבות) צריך למוד את עצמו אם יכול לכוין וכו'. אבל מוכח מלשון אדמו"ר הזקן בסימן ק"א' שפירוש דברי הגמרא הנ"ל הוא שאפילו בפעם הראשונה שמתפלל צריך אדם למוד את עצמו וכו', וא"כ לפי דעת אדמו"ר הזקן מבטלים תפילה בציבור בשביל כוונה זו.

וכל זה בנוגע להכוונה באבות. אבל לשיטת אדמו"ר הזקן יש כוונה המעכבת גם בנוגע לקטעים אחרים של התפילה, שבלא כוונה זו יש חשש ברכה לבטלה ח"ו, ובוודאי נדחית תפילה בציבור (בשב ואל תעשה) במקום חשש חמור זה: כתב אדמו"ר הזקן בשולחנו סימן קפ"ה סעיף ב': "ויש אומרים שכל הברכות הן כברכת המזון לענין זה שאינו יוצא ידי חובתו כשאינו מבין הלשון ... אפילו בלה"ק ... וכמו שבברכת המזון אין אני קורא בו וברכת את ה' כשאינו מבין תיבות הברכה או שלבבו פונה לדברים אחרים ה"ה בשאר ברכות לא יצא ידי חובת הברכה". ובסוף הסעיף שם פוסק "ולענין הלכה ספק ברכות להקל בדיעבד אבל לכתחילה צריך ליזהר מאד בכונת הברכה". דהיינו שיש סברא שברכה בלי כוונה היא ברכה לבטלה, ורק משום ספק ברכות להקל אינו מברך עוד הפעם. ובזה נכלל כמה חלקים מהתפילה, כדברי אדמו"ר הזקן שם "כל ברכה שפותחת וחותמת בברוך מעכבת הבנתה בפתיחתה ובחתימתה ואפילו הן

ז) ולהעיר שגם המ"ב סובר כאדמו"ר הזקן בזה, והוסיף "אל יתפלל כלל". ואולי י"ל שהוא סובר שתפילה נדחית לגמרי בשביל חיסרון כוונה המעכבת. וגם האגרות משה באו"ח ה"ג ס"ז סובר כאדמו"ר הזקן בזה כדלקמן.

ברכות רבות סמוכות זו לזו כמו ברכת קריאת שמע". וה"ה לברכת ברוך שאמר וישתבח וכו'.

ולכאורה, להלכה, זהו חשש יותר חמור מדברי השל"ה הקדוש שתפילה ביחידות היא חשש ברכה לבטלה ח"ו, שהרי אדמו"ר הזקן אינו מביא דברי השל"ה כלל. (ובפרט שבודאי אף השל"ה אינו סובר שתפילה ביחידות היא ברכה לבטלה ממש, כיון שגם לדבריו במקום אונס יכול להתפלל בלא מנין.)

-ג-

באגרות משה או"ח חלק ג' סימן ז' פסק שאין להתפלל ביחידות כדי להתפלל ביתרון כוונה. וז"ל:

"בדבר אחד שמרגיש שכשמתפלל ביחידות מכוין את לבו יותר לשמים מבשעה שמתפלל עם הצבור איך יעשה, אם תפלה בצבור עדיף או ביותר כוונה עדיף, הנכון לע"ד דאם כוונה המוכרחת לצאת יש לו גם כשמתפלל בצבור יותר טוב שיתפלל עם הצבור אף שיחסר לו כוונה הרצויה ביותר, דתפלת צבור הוא חיוב להשתדל בזה וצריך לילך עד מיל להתפלל בעשרה כדאיתא (באו"ח) בסימן צ' סעיף ט"ז. ועיין בספרי אגרות משה או"ח חלק שני סימן כ"ז שהארכתי להוכיח שהוא חיוב ממש, ואף שנאמר לשון ישתדל שלכאורה משמעו שהוא רק מעלה וחשיבות, ונתתי טעם על לשון זה אף שהוא חיוב, וגם בארתי שזה שביחיד לא מובטח שתתקבל תפלתו עושה זה החיוב, משום דתפלה שידוע שלא תתקבל אינו יוצא בה מצות תפלה, ולכן כיון שבצבור נשמעת תמיד ותפלת יחיד אף של אדם גדול וצדיק אינו ברור שתתקבל יש חיוב להתפלל בצבור כדי שיקיים מצות תפלה בצבור. ונמצא לפ"ז שתפלה בצבור עדיף מיתרון כוונה על החיוב כיון שתפלה בצבור הוא חיוב בעיקר מצות תפלה ויתרון כוונה על

החיוב הוא רק מחמת חשיבות ומעלה. ובפרט שאין הדבר ברור שיכוין יותר, דהא בזמננו ליכא מי שיכול לומר שהוא מכוין כראוי כדאיתא בתוספות ברכות דף י"ז ואיפסק כן בש"ע סימן ע' סעיף ג' שודאי אין יכול בשביל כוונה הנדמה לו שמכוין לדחות החיוב להתפלל בצבור. וגם לבד זה הא איתא ברמ"א או"ח סימן צ' סעיף י"ח שאף שפסק דבביהמ"ד קבוע עדיף להתפלל אפילו בלא עשרה, מ"מ לא ירגיל עצמו לעשות כן וכ"ש בנידון זה".

והנה תחילה צריך להעיר שגם האגרות משה מודה שרק "אם כוונה המוכרחת לצאת יש לו גם כשמתפלל בצבור יותר טוב שיתפלל עם הציבור אע"פ שיחסר לו כוונה הרצוי ביותר". וא"כ באופן שאינו יכול לכוין פירוש המילות לכל קטעים המעכבים (כנ"ל), או שחיסרה לו הכוונה הכללית שעומד לפני המלך" מודה גם הוא שנדחית תפילה בציבור.

ומביא ג' טעמים לכך שאין לבטל תפילה בציבור בשביל יתרון הכוונה. א) שכוונה יתירה היא רק הידור, ותפילה בציבור היא חיוב. ב) שאינו מובטח שיתפלל ביתרון כוונה (ע"פ התוספות בברכות הנ"ל). ג) שלא יתרגל לפטור את עצמו מתפילה בציבור, אפילו אם יש סיבה נכונה, כי עמי הארץ לומדים ממנו אף במקום שאין היתר.

לטעם הא', לכאורה אין זה מוכרח כ"כ לדידן מכמה טעמים. 1) כמה פוסקים (כולל הפסקי תשובות, המ"ב, ופרי מגדים) מודים **שבפעם** מותר לו לבטל תפילה בציבור בשביל יתרון כוונה, (אלא

(ח) שו"ע אדמו"ר הזקן סימן צ"ח. ומש"כ שם שעכשיו אין אנו נזהרין בכל זה וכו' קאי רק על סעיף ב', שיתפלל גם בלי כוונה הראוי'. כי אם קאי גם על כוונה המעכבת מאי קמ"ל המאי דאמר "אל יתפלל לא במקום שיש בו דבר שמבטל כוונתו". אלא צ"ל שהתכוין אדמו"ר הזקן בסימן צ"ח לכוונה הראוי' (כנ"ל אות ב'), כמו בדין הכונס וכו', שבדאי גם בזה צריך לכוין פירוש המילות באבות, ודינא דגמרא רק לכוונה הראוי'. וכן משמע מסימן פ"ט סעיף ה', שאכילה קודם התפילה "אסור אלא א"כ אינו יכול לכוין דעתו בתפלתו עד שיאכל או שישתה ואפילו עכשיו שאין מכוונים כל כך בתפלה מכל מקום אם רוצה לאכול ולשתות כדי לכוין הרשות בידו".

שאין להורות כן למעשה אלא לגדול הדור ומפורסם שכל מעשיו לש"ש בגלל החשש שאגרות משה מביא מטעם הג') [כדלקמן אות ו'], וכן משמע מטעם הב' של האגרות משה עצמו. (2) משמע מדברי רבותינו נשיאינו (בספר המנהגים דלקמן) שאינם סוברים כן. (3) אם כבר יתחיל התפילה י"ל העוסק במצווה פטור מהמצווה, ע"ד שאין לדלג על אמירת ועל הנסים, או לקצר בתפילת י"ח (אפילו כוונה יתירה) כדי לענות קדושה, אע"פ שי"א שקדושה היא מצות עשה מן התורה. ועיין בשו"ת צ"צ בשער המילואים סימן י"א^ט.

לטעם הב', (1) כבר כתבתי [אות ב' ובהערה 4] שאין אדמו"ר הזקן סובר שאי אפשר לכוון כלל. (2) וי"ל שאין חשש זה שייך כ"כ אלא במי שמתפלל בלא מנין כלל, אבל אם הוא מתחיל עם המנין ומתפלל במתינות קשה יותר לרמות את עצמו בענין זה (כדלקמן בביאור טעם הג' ובדברי השערי תשובה שהובאו לקמן באותיות ה' וז'). (3) ועיין תשובתו באו"ח ח"ה סי' ו', כשנשאל "בדבר תלמידים בישיבה קטנה שהסתפקת אם עדיף שיתפללו בכיתתם... ועוד שבכיתה אין להם מניין. או שעדיף שיתפללו כל אחד בבית כנסת הסמוך לביתו, ששם יתפללו עם בעלי בתים שנחפזים לילך לעבודתם שחוטפים התפילה". השיב, ש"נראה שיתפללו בהישיבה במקום שלומדים... ולא יניחם להתפלל בבתי כנסיות עם בעלי בתים, שעל ידי כך יתחנכו שלא כראוי" וד"ל.

לטעם הג' (1) כתב השלמת חיים (סימן ק"כ) על מקור חשש זה (ע"פ או"ח סימן צ סעי' פ י"ח) שאדם המתפלל בבית המדרש שלו בלא מנין, שניכר הדבר (וגם חשש שעמי הארץ יחשבו שלא התפלל כלל). אבל אם יתחיל עם המנין בבהכ"ס (כדברי השערי תשובה סי' נ"ב, והוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו למעשה) אין זה ניכר כ"כ, ולכן אין לחשוש לזה. ע"כ תוכן דברי השלמת חיים, [והבאתי

טבמהדורת תשנ"ד: או"ח סי' קיג. שם עוסק בעדיפות מצווה קלה שכבר חלה (על הניסים) על-פני מצווה חמורה שעתידה לבוא (עניית קדושה ומודים).

את כל תשובתו באות ו]. והרי באגרות משה מיירי באדם שרוצה להתפלל בביתו. 2) וגם אדמו"ר הצ"צ (חידושים על הש"ס דף א ע' ג) לומד שיכול לנצל היתר זה [מסימן צ' סעיף י"ח] אע"פ שיש חשש וכו' כדלקמן [אות ד].

-7-

בנוגע לשאר קטעי התפילה (שאינם מעכבים):

בקיצור שולחן ערוך סימן י"ד סעיף ז' כתב דיני המתאחר לבא לבית הכנסת שצריך לדלג סדר פסוקי דזמרה כדי להתפלל תפילת י"ח עם הציבור. אבל "אם רואה שאפילו אם יתחיל בברכת יוצר אור לא יוכל להתפלל י"ח עם הציבור אא"כ ימהר, טוב לו יותר להתפלל בפני עצמו כסדר במתינות ובכוונה" עכ"ל. וע"פ מנהגנו שלא לדלג אפילו פסוקי דזמרה (עיין בשערי תשובה סימן נ"ב שאביא לקמן [אות ה']) י"ל שה"ה בפסוקי דזמרה. ואע"פ שדיני ברכות קריאת שמע חמור יותר מפסד"ז (בנוגע להפסק וכו'), מ"מ הכוונה בקטעים מסוימים מפסד"ז (הברכות [כנ"ל אות ב']), ופותח את ידך) מעכבים יותר מכמה קטעים בברכת ק"ש, והרי הקיצור שולחן ערוך אינו מחלק בין הקטעים של ברכות ק"ש המעכבים [עיין לעיל אות ב'] וקטעים שאינם מעכבים בנוגע ל"מהירות".

(י) וזה ג"כ מתאים להלכה, כדברי המשנה ברורה אע"פ שפוסק שיש לדלג מ"מ כתב "המגיד הזהיר לבית יוסף לבוא לבית הכנסת בהשכמה כדי שיוכל להתפלל כסדר ולא בדילוג, כי העושה כן מהפך הצינורות והרבה אנשי מעשה נוהגים להתפלל כסדר מטעם זה, אפילו אם אחרו לבוא לבית הכנסת". ופשוט שאינו קורא "אנשי מעשה" למי שאינו נוהג כהלכה. ואע"פ שאדמו"ר הזקן פסק בשולחנו (סי' נ"ב ב' סע' א') ש"מי שבא לבית הכנסת ומצא צבור בסוף פסוקי דזמרה יש לו לדלג פסוקי דזמרה כדי להתפלל עם הציבור" עיין בשערי תשובה סימן נ"ב שאביא לקמן בפנים [אות ה'] שאם יתחיל עם הציבור אינו צריך לדלג כדברי השו"ע "מי ששהה לבוא לבית הכנסת". וכן משמע מתו"מ ח"ב ע' 134 ע"ש. וגם כתב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (ו' כסלו תשי"ט), מובא בשער הו"מ ח"א ע' קמ"ז) "שיש דעות שאיסור בדבר". ולמעשה נוהגין שלא לדלג בשום אופן, כבכמה הנהגות שנוהגים **כדעה בהלכה** הנוגדת לדעת אדמו"ר הזקן בשולחנו ע"פ מנהג אבותינו. ואכ"מ.

ועד"ז כתב אדמו"ר הזקן בשולחנו סימן נ"א סעיף י"ג וז"ל "אין אומרים הזמירות במרוצה כי אם בנחת מלה במלה כדי לכוין בהם יפה ואותן שאומרים אותם במרוצה (כשיש שם מנין) לא יפה הם עושים שמקצרים בשבחו של מקום בשביל שאילת צרכם" עכ"ל. ומפרש הבדי השולחן סי' י"ח ס"ק י"ב שכוונת אדמו"ר הזקן לשלול מהירות בתפילה כדי להתפלל עם המנין. וכתב שאע"פ שמעיקר הדין יכול לדלג פסוקי דזמרה כדי להתפלל בציבור, "צריך לומר שדילוג עדיף מאמירת פסוד"ז במרוצה שע"י אמירה במרוצה בולט וניכר שמקצר בשבחו של מקום" ע"ש". [ועיין לקמן אות ה' בביאור דברי השע"ת].

הצ"צ (בחיידושים על הש"ס דף א' ע' ג') מביא ראי' "ממ"ש בש"ע ס' (פ"ט) [צ"ט] סעיף י"ח בהג"ה וי"א דאפילו בלא עשרה עדיף כו"ב הרי לפעמים מתירים להתפלל ביחיד מצד איזו טעם נכון". וכתב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו במכתב (ו' כסלו תשי"ט), מובא בשערי הלכה ומנהג ח"א ע' קמ"ז ("ובמ"ש אודות תפילתו, אשר המנין בו

יא) כתב הרב א. א. בקבוץ הערות וביאורים אהלי תורה גליון א'פח (ל"ג בעומר תשע"ה), שאפשר לפרש דברי אדמו"ר הזקן לא כהבדי השולחן, ולכן יש סברא בהלכה להתפלל במהירות ע"ש. אבל גם הוא מודה שיש סברא להתפלל במתינות ו"איך שיעשה תהי' הנהגתו רצוי", כי לשתי הנהגות יש מקום בהלכה". ולכן, כיון שמדברי רבותינו נשיאנו ברור הדבר שלהלכה למעשה אין למהר, מובן שפסק הדין בפועל ככפנים, ואם ממהר אין הנהגתו רצוי'.

ועוד (והוא העיקר) שהוא דן רק בנוגע לענין שהתפילה תהי' "רצוי' ומקובלת" ולכן כתב שתפילת הציבור מקובלת לעולם בודאי. אבל באמת יש עוד ענין עיקרי בתפילה שע"י תפילה מקשר דעתו לאדון הכל ב"ה ביראה ואהבה עזה ודביקות אמיתית עד שמגיע להתפשטות הגשמיים. ומצות הדביקות האמיתית ביראה ואהבה היא גדולה (אפילו) ממצות ת"ת (שכנגד כולם) וקודמת אליה כמ"ש ראשית חכמה יראת ה'. וכמו שכתב אדמו"ר הזקן בשלחנו ביררה דעה הלכות ת"ת פרק ד' סע' ה, ע"ש.

ועיין גם באגרות קודש אדמו"ר הזקן אגרת יו"ד. ולכן י"ל שלמעשה ודאי עדיף להתפלל במתינות.

יב להתפלל בבית המדרש הקבוע לו.

מתפלל ממהרים³³ ביותר וביותר. נוהגים כגון דא להתחיל התפילה עם הציבור, ואחרי כן להתפלל כפי יכולת ו... יעשה את מה שיש בידו, ז. א. יתחיל תפילתו עם הציבור ואחרי כן יתפלל על הסדר בפירוש המילות...". ומשמע מדבריו לא רק שבשעת הדחק יכולים לעשות כנ"ל (אם אין מנין שמתפלל ל כראוי), אלא לכתחילה יכולים להתנהג כן³⁴. ואינו צריך להתחיל קודם כדי לכוון תפלת שמו"ע עם הציבור³⁵.

[גם בספר מאור ושמש שהובא בפסקי תשובות כתוב "אבל עיקר הזדככות הוא - על ידי תפילה בכונה. והוא העיקר עבדות בדורות

יגויכידוע דברי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו להמשפיע הרב ניסן נעמענאוור, שתפילה בלא אריכות צריכה להימשך כשעה.

(יד) כמו"כ דברי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בתורת שלום ע' 118 שאין ענין להתחיל לפני המנין ע"ש בארוכה. וזה לא כדברי הברכות שמים, שכתב שצריך להתחיל קודם המנין כדי להתחיל תפילת י"ח ביחד עמהם. ואולי י"ל שהטעם ע"ז משום שאם צריך לכיין תפילתו כדי שתפילת י"ח תהי' בדיוק עם המנין תתבלבל כוונתו. וכמ"ש שו"ע אדמה"ז סימן ק"ט סע' ב' בנוגע למודים דרבנן "אם אינו מוכרח להתחיל מיד לא יתחיל על סמך שישחה באמצע איזו ברכה כי שמא לא יוכל לצמצם שיהיה באמצע ברכה כשמגיע ש"ץ למודים אלא יהיה בתחלת ברכה או בסופה ואין שוחין בתחלת ברכה או בסופה אלא באבות והודאה בלבד כמו שיתבאר בס' (קל"ג) [קי"ג] ואם יתן לבו לצמצם בזה יטרד ולא יכוין יפה בתפלתו", ע"ש בארוכה. וכיון שמוכן בפשטות שאין זה קשה כ"כ ליתן לבו להמתין באמצע ברכה כאשר החזן אוהז כבר ברצה או כיו"ב, י"ל שכל צמצומים אלו, אפילו מעט מזעיר מפסיד הכוונה. [ואפ"ז י"ל שאין בעי' כלל להתחיל מקודם כדי יהי' יותר זמן להתפלל (אא"כ מקדים שמו"ע ג"כ לתפילת הציבור)]. ראה גם לקמן הערה 14.

(ועפ"ז אין להמתין בשירה חדשה (או קודם ברכת ק"ש) כדי לענות כל הקדשים וכו' ולכאורה ה"ה בקדושה] אם זה יגרום הפסד כוונה כי אין לן זמן מספיק אחר גמר המנין. והלכה מפורשת (בסימן ק"ט) שתפילה בציבור עדיף מענית קדיש וקדושה וכו', וא"כ מפסידיים תפילה בציבור כשביל תפילה בציבור ק"ו ענית דברים אלו, וד"ל).

(טו) ולהעיר שכתבו רבותינו בעלי התוספות בריש פרק שני דברכות דרבינו תם הי' רגיל להמתין ב"עושה פלא" כדי לענות קדיש וקדושה עם הציבור (ומובא בערוך השולחן סימן ס"ו). ומלשונו שם, שהי' רגיל, משמע שהתנהג כן כמה פעמים. ומזה מובן שיש לו "טעם נכון" להתפלל שלא בציבור אע"פ שהוא נמצא בביהכנ"ס ומתפלל. (אבל אפשר לדחות כי הוא נכלל בגדולי הדור שמוכסח לו שמתפלל כהוגן.)

הללו - שיהיה התפלה ביראה ואהבה רבה, ועל ידי זה יוכל לבוא לידי מעלות גדולות ורמות ולידי מדריגות גדולות". והגם שכתב אח"כ "אבל העיקר הוא להתפלל עם הציבור דווקא, הגם שמתפללים במהירות או באריכות - מחויב לדחוק את עצמו להתפלל דווקא בציבור ולא ביחידות" הרי אח"כ כתב ש"גם שמתפללים אלף אנשים ביחד בציבור - מכל מקום אינו דומה תפלת זה האדם לזה האדם, שכל אחד מוצא אלקותו יתברך לפי כוונתו והכנתו שעשה קודם התפלה". משמע שעיקר הדגשתו שצריך להתפלל בציבור בכוונה. אבל אם אינו יכול לכוין כלל אולי י"ל שגם הוא מודה שאין היתר להתפלל בלא כוונה בציבור כרוב הפוסקים, וע"ש.]

-ה-

אבל מכל הנ"ל מוכח רק בנוגע לכוונה המעכבת, דהיינו פירוש המילות כפשוטם (אפילו בקטעים שאינם מעכבים) במקום שהמנין אינו מתפלל כראוי (שממהר ביותר^{טז}, או שהמתפלל צריך יותר זמן לכוין). ועתה נדון בנוגע לכוונה יתירה" (התבוננות בפירוש המילות, או התבוננות באיזה ענין בדא"ח).

הנה, השערי תשובה (סימן נ"ב) כתב "מי שדרכו להתפלל במתון ובכוונה, ואף שבא בתחילת התפילה אין יכול להתפלל בשוה, לא

טז) עיין בהמצרף העבודה ע' 28, מובא בויכוחא רבה החדש (תשע"ד) ע' 174, ומשמע מדבריו שרק יחידי סגולה יכולים להתפלל עם המנינים שלנו שממהרים בעוונותינו הרבים.

יז) עיין לעיל הערה 7 בסופה שיש עוד ענין עיקרי בתפילה שקודמת לכל המצוות. ובוודאי נדרש לעבודה זו יותר זמן ויותר כוונה (כמ"ש אדמו"ר נשיא דורנו במאמר ד"ה מים רבים תשכ"ה) בשביל זה.

יועיל להתפלל עמהם יחד... שאם יתפלל עמהם יפסיד הכוונה, ומותר לו להתפלל על הסדר" ... וכל לבבות דורש ה". עכ"ל"ט.

ובאמת שכל הפוסקים (או עכ"פ רובם ככולם) ס"ל שאין להתפלל במהירות בלי כוונה, וכולם ס"ל שיש רק לדלג כדי להתפלל שמו"ע בציבור. ולפי"ז, ודאי שאין לומר שלפי מנהגנו (שאינ מדלגים) צריך למהר בלי כוונה. וכמ"ש אדמו"ר הזקן בשולחנו סימן נ"א סעיף י"ג [וכנ"ל אות ד']. ובפשטות גם על זה קאי דברי הצ"צ הנ"ל "מתירים להתפלל ביחיד מצד איזו טעם נכון".

ועוד י"ל שההיתר לאכול קודם התפילה אם אינו יכול לכוין² [ומוכח בקונטרס "צדיק אוכל לשובע נפשו"^{כא} (ע' 24 ואילך) שנכלל בזה גם יתרון הכוונה, ע"ש בארוכה] אע"פ שעדיף להתפלל בהשכמה בלא מנין ובלא אכילה אם יכול לכוין, מכריח שענין כוונה (ואפילו יתרון כוונה) עדיף לגבי תפילה בציבור. ועיין מש"כ בשו"ת ארץ צבי ח"ב סי' ב' על זה בארוכה, הובא גם בקונטרס הנ"ל ע' 28.

-1-

ויש להוכיח הנ"ל גם מדין איסור הגבהת הקול בתפילה:

כתב המחבר בשולחן ערוך (אורח חיים סימן ק"א סעיף ב') וז"ל:
 "לא יתפלל בלבו לבד, אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזניו"

(יח ומשמע מדברי השערי תשובה שדין זה שייך לכל מי שמתפלל ביתרון כוונה, אפילו מעט (כי הרי מזהיר שלא לעמוד באמצע הפרק בעת עניית ברכו וכיו"ב, דהיינו שהמתפלל אוחד אחר ב"ש בעת שהציבור אווזים בברכו). וגם אינו מייעץ (כדברי הברכות שמים) להתחיל לפני הציבור (ועיין לעיל הערה 10).

(יט) ואע"פ שהשלמת חיים (סימן קכ"א) לומד "שאינו אלא היתר", וגם רק ל"מי שידוע בעצמו שיכוון בתפלתו", זהו לפי שיטתו שיכול לדלג בפסקי דומרה, אבל אנו אין מנהגנו לדלג כנ"ל.

(כ) שו"ע אדמו"ר הזקן סימן פ"ט סעיף ה' ושם כתב ש"אפילו עכשיו שאין מכוונים כל כך בתפלה מכל מקום אם רוצה לאכול ולשתות כדי לכוין הרשות בידו". ועיין לעיל הערה 4.

(כא) להרב חיים רפפורט... (נדפס כתשורה משמחת נישואין של בנו בחודש שבט תשע"ג).

בלחש, ולא ישמיע קולו; ואם אינו יכול לכוין בלחש, מותר להגביה קולו; וה"מ בינו לבין עצמו, אבל בצבור, אסור, דאתי למטרד צבורא".

ומוסיף אדמו"ר הזקן (בשולחנו ס' ק"א סעיף ג') וז"ל: "ואם אינו יכול לכוין בלחש או שאינו יכול לכוין כל כך כמו בקול רם מותר להגביה קולו כדי לכוין יפה והוא שמתפלל בינו לבין עצמו אבל בצבור אסור להגביה קולו מפני שמטריד הצבור אלא אם אינו יכול לכוין בלחש ילך ויתפלל בביתו בקול". כלומר: (א) אם אינו יכול לכוין כ"כ בלחש כמו בקול נקרא אינו יכול לכוין, (ב) אם אינו יכול לכוין בלחש בציבור, מוטב שיתפלל בביתו בקול.

[ואין לדייק מלשונו שכותב "אבל בציבור אסור... אלא אם אינו יכול לכוין בלחש ילך ויתפלל בביתו בקול" ולא נחית למצב בו אינו יכול לכוין כ"כ כמו בעצם דין הגבהת קול, שאין להשמיט את עצמו מתפילה בציבור בשביל כוונה יתירה, שהרי אינו עוסק כאן בדין תפילה בציבור ביחס לכוונה, אלא בא להשמיענו איסור הגבהת הקול, ושם מקום שאינו יכול לכוין, דקס"ד שהתירו הגבהת קולו בביהכ"ס, קמ"ל שלא יגבי' קולו אלא ילך לביתו^[22]].

כב) ואפילו את"ל שהדיוק בעצם נכון, י"ל שאין לדייק כן כי המקור לדברי אדמו"ר הזקן בענין הא' הוא מהט"ז ס"ק א', שכתב כן בנוגע לרב יונה שבפועל כד הוה מצלי בביתיה הוה מצלי בקלא, אע"פ שבדאי הי' יכול רב יונה לכוין אפילו שלא בקול [כי לפעמים הי' מתפלל בבית הכנסת שלא בקול, ואין לומר שהוא התפלל בלא כוונה, ולכן צ"ל שהגביה קולו בביתו רק לכוונה יתירה. וזה לשון הט"ז: "נראה דס"ל דאף אם יוכל לכוון בלחש מ"מ אם אינו יוכל לכוין כ"כ כמו בקול מיקרי אינו יכול לכוין ויכול להתפלל בקול ביחיד".

ומקורו לענין הב' הוא מהפרישה שם (אות ז'), שלומד שכאשר אותו רב יונה הי' יכול לכוון הי' מתפלל בבית הכנסת, ואם לא הי' יכול לכוין התפלל בביתו כדי להתפלל בקול כדי לעורר הכוונה. וזה לשון הפרישה "אבל אין להוכיח אם כן בבית הכנסת דהוה מתפלל בלחש איך היה מכיון דיש לומר דר' יונה כד הוה צליל דעתיה היה מתפלל בבית הכנסת וכד לא הוה צליל דעתיה היה מתפלל בביתו בקול לעורר הכוונה וק"ל".

וכיון שאדמו"ר הזקן מביא הט"ז והפרישה, ושניהם מיוסדים על אותו מעשה אי אפשר להפרידם, ומוכרח לומר שהדין הוא שיכול להתפלל בביתו גם בשביל יתרון כוונה.

וראה במ"ב שכתב עד"ז (סימן ק"א ס"ק ח'), וז"ל: "בלחש - הט"ז כתב דאף אם יכול לכוין בלחש אבל לא כ"כ כמו בקול מיקרי אינו יכול לכוין ויכול להתפלל ביחיד בקול ועיין בבה"ל שכתבנו דאין להקל בזה".

ומה שמציין לבה"ל שכתב שאין להקל, ז"ל: "דאתי למיטרד ציבורא - אלא אם אינו יכול לכוין בלחש ילך ויתפלל בביתו בקול [פרישה] וההיא דס"א ע"כ מיירי שגם בביתו ובקול אינו יכול לכוין מרוב טרדותיו. ומ"מ האידנא אין לנו להורות היתר זה להתפלל ביחיד ולעורר הכונה שילמדו ממנו אחרים אם לא גדול הדור ומפורסם שכל מעשיו לש"ש כ"כ הפמ"ג".

וז"ל הפרי מגדים שמוזכר בבה"ל: "ועיין עוד פרישה [אות ז] ז"ל, כד הוה צליל דעתיה מתפלל בבית הכנסת, וכד לא הוה צליל דעתיה מתפלל בביתיה. ומכל מקום האידנא אין לנו להורות היתר זה להתפלל ביחיד ולעורר הכוונה שילמדו ממנו אחרים, ועיין סימן צ' סעיף י"ח [בהגה], אם לא גדול הדור ומפורסם שכל מעשיו לשם שמים".

וברמ"א שם: "בית המדרש קבוע קדוש יותר מבהכ"נ, ומצוה להתפלל בו יותר מב"ה, והוא שיתפלל ב'הגה: וי"א דאפי' בלא י' עדיף להתפלל בבה"מ הקבוע לו; ודוקא מי שתורתו אומנתו ואינו מתבטל בלאו הכי (הרי"י פ"ק דברכות). ואפילו הכי לא ירגילי^כ עצמו לעשות כן, שלא ילמדו עמי הארץ ממנו ויתבטלו מב"ה (תשובת הרא"ש כלל ד' והטור)". ובתשובת הרא"ש כתב: "וגם אם אין תלמיד חכם מתפלל עם הצבור, ילמדו אחרי קל וחומר ממנו ולא יחושו על התפלה כלל, ונמצאו בתי כנסיות בטלות; כי הם לא ידינוהו לכף זכות, לומר שהוא עוסק בלמודו". עכ"ל. כלומר

שהחשש רק **שאתרים** ילמדו ממנו, ולא שאינו מובטח שיכוון גם בביתו.

ובגלל החשש זה כתב הפרמ"ג שצריך להיות גדול הדור ומפורסם **שכל מעשיו לשם שמים** כדי לנצל היתר זה (של הפרישה והט"ז). ואין זה בגלל שרק הגדול הדור מובטח שיכוין כראוי, אלא מפני שרק אצל מי ש"מפורסם שכל מעשיו לשם שמים" אין חשש שעמי הארץ ילמדו ממנו להקל בתפילה בציבור או שלא להתפלל כלל, כיון שבוודאי ידינוהו לכף זכות וכו'. וגם מלשון אדמו"ר הזקן משמע הכי "ואף אל פי כן לא ירגיל עצמו בכך שלא ילמדו עמי הארץ ממנו ויתבטלו מבית הכנסת כי לא ידונו אותו לכף זכות שבשביל לימודו אינו בא לבית הכנסת", וכן משמע מלשון המ"ב (סימן צ ס"ק נז), "שלא ילמדו וכו', כי לא ידינוהו לכף זכות לתלות בתורתו שבשביל לימודו הוא מתפלל ביחיד רק יאמרו שאינו חושש בתפלה וידונו ק"ו על עצמם ולא יחושו כלל לתפלה".

אבל השלמת חיים (אורח חיים סימן ק"כ) כתב שחשש זה אינו שייך ג"כ במי שיתחיל עם המנין [כנ"ל אות ג'], כי אינו ניכר כ"כ לעמי הארץ (עכ"פ באופן שיבואו לטעות). וז"ל:

דין דילוג למתפלל במתון

במש"כ בשערי תשובה (סי' נ"ב) לענין דילוג בפסוקי דזמרה, שדוקא במתאחר, אבל מי שדרכו להתפלל במתון וכו' מותר לו להתפלל על הסדר וכו', ע"כ. והנה בסי' צ' (סעיף י"ח) כתב הרמ"א דיש אומרים דת"ח עדיף להתפלל בביהמ"ד, ואפ"ה לא ירגיל עצמו שלא ילמדו עמי הארץ וכו'. ברם חשש הרמ"א שיחשבו שלא התפלל כלל, ועיי"ש הסבר המ"ב (סקנ"ז).

והנה חשש זה שייך גם בנדון השע"ת הנ"ל, אולם שפיר יש לחלק, דהרמ"א מיירי לענין שיצטרך לבטל קצת מלימודו שיעור הליכתו לביהכנ"ס, ואפשר לומר לא המדרש עיקר אלא המעשה, ולא

יגרום פירצה, משא"כ היכן שנוגע לו שיתפלל בטוב שייד "אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך".

תשובה: בפשוט זה ניכר וזה לא ניכר כל כך.

וגם כל הפוסקים הנ"ל (הפרמ"ג והבה"ל) מיירי באיש שרוצה לילך לביתו, ולא להתפלל כלל עם הציבור.

וגם לא נמצא תנאי זה (שלמעשה אין להורות להתפלל ביחידות אלא למי שמפורסם שכ' מעשיו הם לש"ש) כלל בשו"ע אדמו"ר הזקן, והוא מביא את דברי הפרישה והט"ז כנ"ל, וד"ל.

העולה מכל הנ"ל שההיתר להתפלל ביחידות (מיוסד על דין הגבהת הקול בתפילה) הוא ג"כ אם אינו יכול לכוין בציבור כ"כ כמו ביחיד. אבל יש שכתבו למנוע להורות כן למעשה, אא"כ באחד מב' תנאים. א) הוא גדול הדור ומפורסם שכל מעשיו הם לש"ש, או ב) שיתחיל עם הציבור בבהכ"נ.

-ז-

וכאן המקום להביא את דברי כ"ק אדמו"ר הרי"צ זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע בספר המאמרים תש"ט (ע' 99, מובא (מקצתו) גם בספר המנהגים ע' 8) וזלה"ק:

"הוד כ"ק אבותינו רבותינו הקדושים זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע פסקו להלכה לאלו ששאלו בענין תפלה בציבור, דאיך יקיימו שניהם לעסוק בעבודה שבלב באריכות התפלה ולהתפלל בציבור, ענו להם כי פירוש תפלה בציבור בשעה שהציבור מתפללים¹². וסידרו להם כי

(כד) ראה גם "התקשרות" גליון 615, ש"נאמן ביתו של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע, החסיד ר' נחמן מריאשין ז"ל, שנהג להתפלל באריכות, אחרי תפילת הציבור שבמקום מגוריו, שאל אותו כיצד יצא ידי חובת תפילה בציבור. המענה היה: (נדפס באג"ק שלו ח"ד עמ' צג) "עוד מימים מקדם סמכו על זה שמתפללים בשעה שהציבור מתפללים, אפילו [ציבור] שבעיירות אחרות, ובפרט עתה יכולים לסמוך על זה, ובשום אופן אין למהר חס ושלוש משום זה בתפילה, וצריכים להשתדל להתפלל [=בכוננה, באריכות], וה' יתברך עוזר לו כו'...". ומשמע מזה, שאין

ישמעו כל התפלה קדישים, ברכו, קדושה, קריאת התורה, והקדישים תפלת הציבור, ואח"כ להתפלל במתינות איש איש כפי השגת יד שכלו בהעבודה שבלב.

כי אמיתת ענין תפלה בציבור שהוא תפלת הרבים (מעלה היותר נפלאה דענין התפלה, הן בכל ימות השנה והן בהזמנים דעת רצון) הוא לכלול עצמו בכלל תפלת ישראל, והוא ע"י אמירת הרני מקבל עלי מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך קודם התפלה כמ"ש בסידור" עכלה"ק^{כה}.

ומש"כ שצריכים לשמוע ברכו וקדושה וכיו"ב אין פירושו שזה נחשב לתפילה בציבור, אלא שמלבד החיוב תפילה בציבור יש חיוב נוסף לשמוע כל הדברים שבקדושה, כמבואר בקיצור שו"ע סימן כ' סעיף י"א. גם ידוע מכתב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (אג"ק חלק י' עמ צג') שאם התחיל (הודו) עם המנין (לא כפסקו בספר המנהגים, שמתפלל אחר המנין, אלא כדברי השערי תשובה הנ"ל) הרי זה מעין תפילה בציבור, אבל כמובן רק "מעין". וי"ל בדרך אפשר שטעם

זו תפילה בציבור כפשוטה, רק שתפילה בציבור נדחית מפני זה, ו"סמכו על זה שמתפללים בשעה שהציבור מתפללים, אפילו שבעיירות אחרות" רק בנוגע לקבלת התפילה, שהיא עת רצון.

(כה) ואולי י"ל שגדר תפילה בציבור המובא בספר המנהגים הוא ע"ד מש"כ החתם סופר בתשובותיו סימן ד' שעיקר תפילה בציבור היא חזרת הש"ץ. ואע"פ שהאגרות משה (או"ה ח"ג סימן ט') דחה את דבריו, וז"ל: "סוף דבר כל דברי תשובה זו הם דברים מוטעים שלכן ברור שאין זה מדברי החתם סופר ואין לחוש לתשובה זו." עכ"ל, הרי בעל השבט הלוי (שו"ת ח"ד סימן י"א) כתב על אגרות משה זה, "ובמחכ"ת פליטת קולמוס הוא וכל המכיר בסגנון התשובה כייר מיד שהם דברי הח"ס עצמו" עכ"ל.

וי"ל שזהו גם ע"פ מש"כ אדמו"ר הזקן בתניא בקונטרס אחרון (ע' קס"ב) וזלה"ק: "והש"ץ מוציא ידו חובת אף שלא שמע כאילו שמע שהוא כעונה ממש וכדאיתא בגמרא גבי עם שבשדות דאניסי ויוצאים ידי חובת תפלת שמו"ע עצמה בחזרת הש"ץ כאלו שמעו ממש וגם קדושה וברכו בכלל." עכלה"ק. וק"ו שיוצאים ידי חובתם לענין תפילה בציבור.

אבל אפילו אם אין אנו אומרים שזו נקראת תפילה בציבור כפשוטה, (וכנ"ל שזהו רק "מעין", וכן משמע בפשטות מאג"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע שבערה 20) הרי ודאי שתפילה בציבור נדחית מפני (יתרון) כוונה כנ"ל בפנים.

השינוי בין ספר המנהגים לאג"ק הוא, שההיתר להתפלל אחר המנין הוא רק ליחידי סגולה וגדולי הדור המפורסמים שכל מעשיהם לש"ש, וכל חסיד ראוי לכך בעצם ע"י חסידות ועבודה וכו', אבל אם עדיין אינו במדריגה זו בפועל צריך לכה"פ להתחיל עם המנין כדברי השערי תשובה הנ"ל. וגם שע"ז אינו יכול לרמות את עצמו שמתפלל במתינות וכו', כיון שרואה אם צריך יותר זמן או לא. וד"ל. וצריך כאו"א לעשות כהוראת ה"עשה לך רב" שלו בזה.

וכן פסק הרב דשכונת המלך הרה"ג הרה"ח ר' זלמן שמעון דווארקיין ז"ל (קובץ רז"ש ע' 30) שאע"פ שבודאי אין אמירת תהילים בשבת מברכים דוחה תפילה בציבור, "להתפלל ביחידות ורק לשמוע קרה"ת וקדיש וכו', הנה בשביל להתבונן בהתבוננות אלקי ולהתפלל אח"כ אפי' מעט גישמאקער כדאי וכדאי, ובל"ז אסור".

-ח-

וכמובן שכל הנ"ל הוא רק לאלו המתפללים באריכות או במקום שאין המנין מתפלל כראוי כדברי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (להמשפיע הרב ניסן נעמענאוו בהמשך למה שמוזכר בהערה 9, ע"ש) "מי שאינו מתפלל באריכות אין לו שום היתר לפטור את עצמו מתפילה בציבור".

אבל מי שמתפלל באריכות, ש"יסודו אשר הכוונה היא העיקר בתפלה... שאין לקצר בהתבוננות בתפילה ובהאריכות בה", ימשיך לילך מחיל אל חיל בעבודת ה', ועי"ז יפעול גילוי אלקות בכל העולם כולו ונזכה לביאת והתגלות משיח צדקינו תיכף ומיד ממש.

-ט-

סיכום כללי של מה שנתבאר בדברינו:

(א) אם אינו יכול לכיון כלל פירוש המילות לדברים המוכרחים כשמתפלל בציבור, רוב הפוסקים (ובתוכם אדמו"ר הזקן והמ"ב

והאגרות משה) סוברים שמוטב להתפלל ביחידות. ואם אפשר, ישמע ברכו וקדושה וכו' לפני כן או אח"כ.

(ב) אפילו בשאר התפיל ה יש להתפלל בלא מנין אם אינו יכול לכוין פירוש המילות עם המנין, כדמוכח מדברי הקיצור שו"ע לפי מנהגנו שלא לדלג.

(ג) ליתרון כוונה יש ג"כ היתר (עכ"פ אם יתחיל עם המנין, כי בלאו הכי לא שבקת תפילה בציבור לכל ברי'), כדברי השערי תשובה וכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובפרט לפי מנהגנו שאין מדלגין וכו'. ומובן שכל ההכנות (לימוד חסידות וכדומה) צריכים לעשות (עכ"פ לכתחילה) קודם לכן.

(ד) ליחידי סגולה וגדולי הדור המפורסמים שכל מעשיהם הם לשם שמים (ואפשר שכמה חסידי חב"ד נכללים בזה, כמשמעות ספר המנהגים הנ"ל) יש היתר להתפלל באופן המתאים להם, אחר המנין או כיו"ב (וכמובן אדם קרוב אצל עצמו, וצריך הוראה מה"עשה לך רב" שלו לסמוך על זה).

(ה) רק מיעוט מהפוסקים סוברים שבשעת הדחק צריך להתפלל במהירות כדי לאחוז עם המנין, אלא רובם סוברים שצריכים לדלג. ולפי מנהגינו שאין לדלג **אינו רשאי** להתפלל במהירות כדי לחטוף המנין.

(ו) **למי שאינו מתפלל בכוונה כנ"ל אין שום היתר לבטל תפילה בציבור.** ורק בדיעבד (אם נכנס מאוחר) טוב יותר להתפלל עם קצת פירוש המילות בנחת, ולא למהר לחטוף המנין, כי אין אומרים לרשע וכו' וד"ל.

וזאת למודעי, שכל הנ"ל הוא רק בדרך אפשר ולפענ"ד, ולהלכה למעשה – על כל א לשאול אצל רב מורה הוראה.

עַתָּה עֲשֵׂה שִׁישֵׁי הַנִּקְרָא בְּשֵׁם

שַׁעַר

פְּשׁוּטוֹ שֶׁל מִקְרָא וְתַפִּילָה

פשוטו של מקרא ותפלה

ויתן אותם אלקים

מאת התמים מנחם מענדל וועב שיחיל'

בפרשת בראשית (א, טז-יז) אומר הכתוב "ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים וגו' ויתן אותם אלקים ברקיע השמים וגו'", לכאורה אינו מובן, דלכאורה הי' לו לומר הלשון "וישם אותם אלקים" ומהו הלשון "ויתן".

לכאורה יש לתרץ על פי מה שאומר הפסוק לעיל (א, יד) "והיו לאתת ולמועדים ולימים ושנים", דישראל יעשו מצוות על ידי המאורות; ועל פי זה לכאורה יש לומר, ד"ויתן" הוא מלשון מתנה, דהקב"ה נתן להם מתנה להיות ברקיע השמים, כיון דעל ידי זה יעשו ישאל מצוות בהם.

על פי הנ"ל, יש לכאורה ראי' למה שכתב הרמב"ם (יסודי התורה פ"ג הל' ט') "כל הכוכבים והגלגלים כולם בעלי נפש ודעה והשכל הם"; משום דהרי איך שייך ליתן מתנה לאדם שאינו בעל השכל, [הרי אינו יודע שנותן לו מתנה], ולכאורה יש בזה ראי' למה שכתב הרמב"ם.

למה הוזכר רק כלי חרס

מאת התמים שמואל רבינויץ שיחי'

בפרשת מצורע (י"ד, ל"ו) אומר הכתוב, שאם יהי' נגע על הבית, "וצוה הכהן ופנו את הבית בטרם יבא הכהן לראות את הנגע ולא יטמא כל אשר בבית", רש"י אומר על זה "על מה חסה תורה אם על כלי שטף יטבילם ויטהרו כו', הא לא חסה התורה אלא על כלי חרס שאין להם טהרה במקוה", לכאורה אינו מובן, דלמה לא הזכיר רש"י כלי זכוכית דגם להם אין טהרה במקוה; ועוד דהם חמורים יותר מכלי חרס, דכלי חרס אין מטאמאים אלא מתוכן, אבל כלי זכוכית מטמאים בין מתוכן ובין מגבן".

ולכאורה יש לתרץ: מכיון שהאיסור כלי זכוכית הם דרבנן, לכך אין לומר דלזה נתכון התורה², ובפרט אם יכולים לומר דנתכון רק לכלי חרס.

לכאורה יש להקשות: הרי גם בכלי חרס יש לעשות נקב קטן [כמכניס משקה, ואם לאוכלין כמוציא זיתים³] ולסתום אותו ויהי' טהור, ואם כן למה אומרים ד"חסה התורה כו'", הרי יכולים לטהר אותו.

לכאורה יש לתרץ: זה גופא מראה אותנו כמה "חסה תורה כו'", דאף על פי דיכולים לטהר אותו בקל, מכל מקום לא רצה התורה להטריחו אפילו מעט, ואמר לסלק את כל הכלים לחוץ קודם שיבוא הכהן.

(א) עיין ברמב"ם ספר טהרה הלכות כלים פ"א ה"ה ובהשגות הראב"ד שם.

(ב) ואף שפעמים רבות עשו רבנן תקנה וסמכו זאת על הפסוק, מכל מקום אין לומר דזהו פשוטו של מקרא.

(ג) עיין ברמב"ם ספר טהרה הלכות כלים פ"ו.

למה מזכיר רש"י את כל הרמזים דוקא בשבט יששכר

מאת נחום גורביץ שיחי'

בפרשת נשא (פרק ז) אומר הכתוב שכל הנשיאים הביאו קרבנות לחנוכת המשכן, ובשבט יששכר רש"י מזכיר דרשות רבות לפרש כל ענין וענין". ולכאורה אינו מובן, למה לא מזכיר רש"י את כל הרמזים בנשיא הראשון שהוא יהודה, ולמה ממתין עד שבט שמעון.

ולכאורה יש לתרץ, דבשבט יהודה שהוא הראשון, הוצרך רש"י לבאר את הדברים שהם הפירוט הפשוט² ולא היתה פנאי לבאר את כל הרמזים, ורק בשבט יששכר הי' רש"י יכול לבאר את כל הרמזים.

(א) ואלו הדרשות שמביא רש"י: קערת כסף. מנין אותיותיו בגימטריה תתק"ל כנגד שנותיו של אדם הראשון: שלשים ומאה משקלה. על שם שכשהעמיד תולדות לקיום העולם בן מאה ושלשים שנה היה, שנאמר "ויחי אדם שלשים ומאת שנה ויולד בדמותו וגו'": מזרק אחד כסף. בגימטריה תק"כ, על שם נח שהעמיד תולדות בן ת"ק שנה, ועל שם עשרים שנה שנגזרה גזרת המבול קודם תולדותיו, כמו שפרשתי אצל "והיו ימיו מאה ועשרים שנה", לפיכך נאמר מזרק אחד כסף ולא נאמר מזרק כסף אחד, כמו שנאמר בקערה, לומר שאף אותיות של אחד מצטרפות למנין: שבעים שקל. כנגד שבעים אמות שיצאו מבניו: כף אחת. כנגד התורה שנתנה מידו של הקדוש ברוך הוא: עשרה זהב. כנגד עשרת הדברות: מלאה קטרת. גימטריה של קטרת תרי"ג מצות, ובלבד שתחליף קו"ף בדל"ת על ידי א"ת ב"ש ג"ר ד"ק: פר אחד. כנגד אברהם, שנאמר בו "ויקח בן בקר": איל אחד. כנגד יצחק "ויקח את האיל וגו'": כבש אחד. כנגד יעקב "והכשבים הפריד יעקב": שעיר עזים. לכפר על מכירת יוסף, שנאמר בו "וישחטו שעיר עזים": ולזבח השלמים בקר שנים. כנגד משה ואהרן, שנתנו שלום בין ישראל לאביהם שבשמים: אילם עתדים כבשים. שלשה מינים כנגד כהנים ולוים וישראלים, וכנגד תורה נביאים וכתובים. שלש חמשותף כנגד חמשה חמשין, וחמשת הדברות הכתובין על לוח אחד, וחמשה הכתובין על השני.

(ב) ואלו הם הדברים שמפרש רש"י בשבט ראובן לפרש פירושו הפשוט: שניהם מלאים סלת. למנחת נדבה: עשרה זהב. כתרנומן, משקל עשר שקלי הקדש היה בה: מלאה קטרת. לא מצינו קטרת ליחיד ולא על מזבח החיצון אלא זו בלבד, והוראת שעה היתה: פר אחד. מיוחד שבעדרו: שעיר עזים אחד לחטאת. לכפר על קבר התהום וטמאת ספק:

ואפשר יש לתרץ עוד, על פי מה שכתב רש"י בפסוק הקודם "שהם [-שבט יששכר] נתנו עצה לנשיאים להתנדב קרבנות הללו"; ויש לומר דלכך רצה רש"י לפרש את כל הרמזים בשבט יששכר דוקא, משום דהם אמרו לכל השבטים להביא את הקרבנות, ורש"י רוצה לבאר מה היתה כונתם בזה שאמרו להביא דוקא את הקרבנות האלו. או דרש"י רצה ליתן להם זכות זה [לפרש את כל הרמזים דוקא בשבטם], משום דהם אמרו להשבטים להביא קרבנות^א.

מגיד דבריו ליעקב

מאת התמים צבי מאיר זלמנוב שיחיל

בתפילה אומרים^א, "ישב רוחו יזלו מים, מגיד דברו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל, לא עשה כן לכל גוי כו", לכאורה יש לפרש פסוקים אלו על דרך הרמז:

"ישב רוחו יזלו מים" הפירוש, כאשר הקב"ה משנה את הרוח ["וועטער" - קור או חם] או כשהוא "יזלו מים" כשהוא עושה שתרד גשם על הארץ, הרי "מגיד דברו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל", שישראל אינם נתפעלים על זה, אלא מכל מקום הולכים לבית הכנס ולבית המדרש [ישיבה], ואפילו אם הוא חם אינם הולכים לשחק בכדור וכדומה, ובהקיץ הולכים למחנה קיץ כאלו שלומדים [עכ"פ רוב היום] תורה; אך "לא עשה כן לכל גוי", דכל הגוים כשהוא קור או ממטיר על הארץ, להם נשתנה כל מה שעושים, ואינם הולכים להישיבה [להבדיל] שלהם, וכשהוא חם הולכים להשדה לשחק בכדור וכדומה, ובהקיץ אינם לומדים בכלל. ומסיים "הללוי-ה!"

א) שוב מצאתי זה בנח"י, אך הסתפקתי אם רוצה לומר פרט הראשון [דרש"י רוצה לבאר מה היתה כונתם שאמרו להשבטים להביא דוקא את הקרבנות האלו], או פרט השני [דרש"י רוצה ליתן להם זכות זה להזכיר את הדרשות בשבטו].

א) והוא בתהילים קמז, יח-כ.

ובטובו מחדש בכל יום תמיד

מאת התמים צבי מאיר זלמנוב שיחי'

בתפילה בתוך קטע "המאיר לארץ כו" אומרים, "ובטובו מחדש בכל יום תמיד", לכאורה אינו מובן, דאם אומרים "תמיד" למה אומרים גם כן "בכל יום". ויכולים לתרץ דהולכים בדרך "לא זו אף זו", מן החידוש קל אל החידוש גדול; אך אם כן לכאורה קשה, דלמה אומרים דוקא "בכל יום" ולא אומרים בכל שבוע או בכל שעה.

ואפשר יש לתרץ: זהו שה' יתברך מחדש את העלם תמיד, אנו זוכרים את זה, לא רק כשאין הכל טוב, אלא אפילו כשהכל הוא טוב ואנו עומדים במצב של "יום", עדיין זוכרים כי ה' הוא היחיד שמחדש את העולם תמיד; ולכן אומרים "בכל יום תמיד" דאפילו כשהוא במצב של "יום" זוכרים כי ה' הוא המחדש את העולם תמיד.

גומל חסדים טובים

מאת התמים מנחם מענדל בערנשטיין שיחי'

בברכות השחר^א אומרים, "ותגמלנו חסדים טובים כו' ברוך אתה ה' הגומל חסדים טובים לעמו ישראל", לכאורה אינו מובן, דמה הוא הלשון "חסדים טובים", הרי אין שייך שדבר יהי' חסד אין הוא טוב. ואפשר יש לתרץ, דזהו שמוסיפין "טובים" הוא לומר דה' יתברך יגמול אותנו חסדים שהם נראה לעינינו שהם טובים. ואפשר יש לתרץ עוד, ד"טובים" הוא מלשון "טובא" [-הרבה] ומבקשים מה' שיגמול אותנו הרבה חסדים.

(א) וכן בשמונה עשרה אומרים "גומל חסדים טובים".

שונות

מסירת נפש על רוב המצוות

מאת התמים מנחם מענדל בערנשטיין שיח"ל

הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פרק ה' הלכות א-ד) "כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל ומוזהרין שלא לחללו שנאמר ולא תחללו את שם קדשי כיצד כשיעמוד עובד כוכבים ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או יהרגנו יעבור ואל יהרג שנאמר במצות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם וחי בהם ולא שימות בהם ואם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו. במה דברים אמורים בשאר מצות חוץ מעבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכת דמים אבל שלש עבירות אלו אם יאמר לו עבור על אחת מהן או תהרג יהרג ואל יעבור כו".

לכאורה יש לתמוה האם מותר להרוג עצמו על שאר עבירות אף שאינו חייב, [חוץ משעת השמד ובפרהסיא שהוא מחוייב ליהרג].

דעת הרמב"ם היא לאסור, וכמו שסיים בהלכה שם, "כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו". וכן היא דעת שולחן ערוך הרב^ב, והמשנה ברורה^ג. אך דעת רש"י היא להיפך, שכתב שאם נהרג עליו צדקה תחשב לו; וכן היא דעת התוספות^ד (עבודה זרה ז:). וראה לקוטי שיחות חלק ל"ה וישב-חנוכה בביאור המחלוקת ראשונים בזה.

(ב) אור החיים ס"ל תרי"ח סע"י י"א.

(ג) ועיין ח"י תלמיד הרשב"א (זכרון יעקב תשמ"ח) ענינים שונים ס"ל ז', שהתנפס למלכות על שעבר על אחד מדברי המלך והוא יכול לברוח ואינו בורח ה"ז כמתחייב על נפשו".

(ד) וראה הגה"ה ממהרי"ח רא"ש רפ"א דכתובות, ועוד.

לזכות

נשיא דורנו

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח

שיראה רוב נחת מחסידיו ושלוחיו בכל העולם

ובפרט אצל תלמידי תומכי תמימים

"דעם רבי'נס קידער"

ויהי רצון שיתגלה לעין כל עם ביאת המשיח

ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו הקדושה

ויבנה בית המקדש השלישי במקומו

ויקבץ נדחי ישראל מארבע כנפות הארץ

במהרה בימינו תיכף ומיד ממש

אמן כן יהי רצון!

ונזכה זען זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה אין א גוף ולמטה

מעשרה טפחים **והוא יגאלנו!**



בקשר עם רגל כ"ח סיון שמונים שנה

יום הצלת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו והרבנית נ"ע

מעמק הבכא האירופאי וביאתם צלחה לארצות הברית

לזכות

הנהלת אהלי תורה כיתה ח'

הרב חיים ישראל ווילהלם

הרב יוסף יצחק הכהן בריסקי

הרב אשר אסטר

הרב יהודה לייב

הרב שנ"ז טשעזני

אהרונסון

הרב חיים דוד

הרב שלום דובער

וולבובסקי

שור

הרב שמואל באטלר

הרב לוי יצחק פלדמן

הרב יהושע

הרב שנ"ז שפירא

קורנבליט

הרב לוי יצחק הכהן

הרב מיכאל זעליגסון

בארענשטיין

הרב מענדל פאלטער

הרב שלום דוד

גייסינסקי

ולזכות כל תלמידי כיתה ח' שיחיו

לזכות

התמים שלום שיחי' מאראזאוו

שיצליח בלימודיו ובעבודת ה'

יתברך

ויהי' חייל בצבא הרבי



נדפס על ידי ולזכות

אחיו ואחיותיו שיחיו

לזכות

הת' שלום שיחי' מאראזאוו

שתגדל להיות חסיד וירא שמים

ולמדן לנחת רוח כ"ק אדמו"ר

והוריו



נדפס על ידי ולזכות דודיו

ודודותיו שיחיו

לעלוי נשמת

הרב החסיד ר' חיים

בן ר' שמואל גרשון ניסן

נלב"ע ג' ניסן ה'תשפ"א



ת. נ. צ. ב. ה.