

ספר

משביל לדוד

פלפולים, חידושי תורה והערות

•

מאת

הת' דוד בן הרה"ת שניאור זלמן שי"

גאלדשטיין

פתח דבר

„למנצח בנגינת משכיל לדוד“

(תהלים קאפ' נד, א)

בשבח והודי' לה' יתברך, יוצא לאור ספר 'משכיל לדוד' הכולל הערות וביאורים בכל מקצועות התורה, שהעלתי בעינאי בעז"ה.

קובץ זה יוצא לקראת יום הולדתה החמישים שנה של אימי שתחי', היא זאת שביקשה ועודדה שוב ושוב שאכתוב חידוש יתורה, והנה ב"ה שאפשר כבר לברך על המוגמר, ויהא ספר זה לזכותה.

* * *

ענין הדפסת ופרסום חידושי תורה, מבואר בארוכה בשיחות קודש, ובפרט בשנים האחרונות שבהם הרבה הרבי לעורר ע"ז¹.

וע"פ דברי הרבי², אשר בכירור וההפיכה למעליותא שבמדינה זו מתבטא השלימות דכירור העולם כולו והכנתו לקראת הגאולה, שזה קשור במיוחד בכך שמדינת צרפת נהייתה מקור לעניני תורה לכל העולם כולו ע"י שמדפיסים בה חידושי תורה שקוראים בהם יהודים בכל קצוי תבל – מקבלת הדפסת קובץ זה משנה תוקף וחשיבות מיוחדת.

* * *

(1) ראה שיחת ש"פ במדבר ה'תנש"א (סה"ש ח"ב ע' 560 ואילך). ובכ"מ.

(2) שיחת ש"ק פ' וישב תשנ"ב (סה"ש ח"א ע' 174 ואילך).

לחביבותא דמילתא – בסוף הספר בא לקט מכתבים לסבי הרה"ת ר' שמואל מנחם מענדל שניאורסאהן, וכן כמה מענות לסבי הרה"ת ר' יוסף גאלדשטיין. ויש לציין שחלק מהחומר מתפרסם כאן לראשונה.

* * *

ויהי רצון שקובץ זה יהי ה"מעשה אחד" – בתוככי כל מעשנו ועבודתנו – אשר יכריע את הכף, ויביא את הגאולה האמיתית והשלמה בפועל ממש. ויתקיים בנו מקרא שכתוב (ירמי' לא, ז): "הנני מביא אותם מארץ צפון וקבצתים מיכרתי ארץ . . קהל גדול ישובו הנה", ונזכה להתגלות כ"ק אדמו"ר מה"מ לעין כל בשר, "מלך ביפיו תחזינה עינינו", וישמיענו נפלאות מתורתו "תורה חדשה מאתי תצא" – תורתו של משיח, "מנחם שמו", תיכף ומי"ד ממש.

דוד בן הרה"ת שניאור זלמן שי' גאלדשטיין

ה' סיון ה'תשפ"ה – ערב חגה"ש

שנת הקכ"ד להולדת כ"ק אדמו"ר שליט"א

שבעים וחמש שנה לנשיאותו

ישיבת תות"ל „ע"ד כליובאוויטש"

ברינוא, צרפת

תוכן ענינים

3	פתח דבר
5	תוכן ענינים
7	בענין שבחי הקב"ה בתפילה
12	באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר
22	בדברי התוס' ד"ה "רכוב הוא דלא קני"
25	דיוק מילות הרש"י "לזמן מרובה"
27	חלוקה מטעם היזק ראייה
37	ביאור בחזקת "אדם מסייע לכותל הרביעי"
47	עיון בתירוץ הגמ' 'ולאו אורח ארעא לזלזולי בבנות ישראל"
56	שיטת רש"י "הכי נמי מסתברא"
65	בפרש"י "אברהם ויאמר הנני – לשון ענוה"
88	שינוי אליעזר בסדר היחוס של רבקה
99	ביאור בפרש"י "הנני לשון ענוה וזריזות"
138	נקיטת חפץ בשבועת יוסף
168	המעלה שבדיבור ע"ד הגאולה
172	חומרת 'נזיקין' וטענות שקר על ג"ע
181	ענינו של ר' יהודה – לימוד התורה
209	שני שלבים בצמצום העצם
217	"שבעים נפש" התכללות או דקדוק
223	מכתבים להרב שמואל מ"מ שניאורסאהן
258	מענות קודש להרב יוסף גאלדשטיין

בענין שבחי הקב"ה בתפילה

(ברכות לג, ב)

א.

איתא במסכת ברכות¹ "ההוא דנחית קמי' דרבי חנינא, אמר האל הגדול הגבור והנורא והאדיר והעוז והיראי החזק והאמיץ והודאי והנכבד. המתין לו עד דסיים, כי סיים אמר לי': סיימתינהו לכולהו שבחי דמרך? למה לי כולי האי? אנן הני תלת דאמרינן – אי לאו דאמרינהו משה רבינו באורייתא, ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה – לא הוינן יכולין למימר להו, ואת אמרת כולי האי ואזלת? משל, למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב, והיו מקלסין אותו בשל כסף, והלא גנאי הוא לו?".

והשלשה שאנחנו אומרים בתפילה הם (כמו שמביא רש"י²) הא-ל הגדול הגיבור והנורא, שנתקנו בברכת מגן אברהם.

ולכאורה צריך ביאור, הרי רואים בכמה וכמה מקומות שאכן נותנים תוארים של שבח להקב"ה, הן בשמו"ע והן בכלל בתנ"ך.

ונראה ליישב דבאמת יש לחלק ב' אופנים בסיפור שבחים: א) כשרוצים לבקש מהמלך לעשות משהו כמו לערוך דין בשבילו, תחילה משבחים לפניו שהוא בעל משפט וכו' וכשרוצים שישפיע אליו משבחים אותו בזה שהוא בעל חסד וכו' ואין בזה לכאורה שום ענין

(1) לג, ב.

(2) ד"ה אי לאו דאמרינהו משה.

של מיעוט בשבחיו, שהרי משבחים אותו בזה כדי לעורר ענין זה ב³.
(ב) כשרוצים לתאר ולשבח את המלך בעצמו.

וכן לעניינינו, האיסור להוסיף תוארים ושבחים על הקב"ה הוא רק כשרוצים לשבח ולתאר את גדולתו ית', וזהו המכוון בברכה ראשונה של שמו"ע, ולכן דוקא כאן יש איסור להוסיף בשבחיו. אבל כשמשבחים אותו ית' בנוגע לענין פרטי כמו בבקשת צרכים (כמו חונן הדעת, וכן מובן בענין הודאה כמו הא"ל הטוב), אין איסור להוסיף בתוארים שאינו נראה כמחסר מגדולתו⁴.

ועפ"ז, פי' דברי ר"ח הוא, שבכלל אי אפשר להגיד שבחים על הקב"ה סתם, מפני שגנאי הוא לו, ושלשה תוארים אלו שאומרים, הם רק מפני שמהם רבינו אמרם ואנשי כנסת הגדולה תיקנו לאומרם, "והם ידעו כוונתם ברוח הקודש שעליהם"⁵ אבל להוסיף על זה דבר אסור בשום אופן.

ובלשון אדה"ז⁶: "אין להוסיף על תואריו של הקדוש ברוך הוא יותר מהאל הגדול הגבור והנורא, לפי שכשאומר יותר מהם ומסיים נראה כאלו סיים כל שבחיו, ומי יוכל להשמיע כל תהלתו. וגם אלו השלשה כינויים אם לא שכתבן משה בתורה ובאו אנשי כנסת הגדולה ותיקנום בתפלה לא היינו אומרים אותם. לפיכך אין לשנות ממטבע שטבעו חכמים. במה דברים אמורים, בתפלת י"ח אבל בתחנונים או בקשות ושבחים שאדם אומר מעצמו יכול להרבות בתוארים כמו שירצה מפני שכשהוא מתחנן בינו לבין עצמו ואומר תוארים נראה שאינו אומרם אלא לפי שאלו התוארים צריכים לבקשתו מה שאין כן בתפלת י"ח

(3) כמבואר בחסידות בכ"מ, ועיין דרך מצותיך עמוד 232 ואילך.

(4) עיין בית יוסף או"ח סי' קיג ס"ק ט, לבוש סי' קיג ס"ט, ועיין בפנ"י לברכות שם שמבאר באופן אחר קצת.

(5) לשון הלבוש שם.

(6) או"ח סימן קיג, ס"ח.

שבזאת הברכה הראשונה לא באו בכאן התוארים אלא כדי להזכיר שבחו של מקום בלבד שהרי עדיין אין אנו שואלין שום צורך מאתו". עכלה"ק.

ב.

אבל הרמב"ם כתב⁷: "מי שאומר בתחנוניו . . . וכן לא ירבה בכנויים של שם ויאמר האל הגדול הגבור והנורא והחזק והאמיץ והעוז, שאין כח באדם להגיע בסוף שבחיו, אלא אומר מה שאמר משה רבינו עליו השלום". עכ"ל. דהיינו שאפי' בתחנונים אסור להוסיף שבחים.

ויש לבאר שיטתו ע"פ המבואר במורה נבוכים⁸, שכל תואר שאומרים עליו ית' הוא רק חיסרון לגבי ית', ובלשונו: "לא אמר, משל למלך שהיו לו אלף אלפים דנרי זהב ומקלסין אותו במאה דנרים", שהיה מורה על זה המשל על ששלמיותיו יתעלה יותר שלמות מאלו השלמיות אשר יוחסו לו, רק הם ממינם, ואין הענין כן כמו שבארנו במופת, אבל חכמת זה המשל הוא אמרו "דנרי זהב, ומקלסין אותו בשל כסף", להורות שאלו אשר הם אצלנו שלמויות, אין אצלו יתברך ממינם דבר, אלא כולם חסרון בחקו, כמו שבאר ואמר בזה המשל, והלא גנאי הוא לו. הנה כבר הודעתך שכל מה שתחשבהו מאלו התארים לשלמות, הוא חסרון בחקו יתעלה כשיהי' ממין מה שאצלנו, וכבר היישירנו שלמה לזה הענין במה שבו די ואמר, כי האלקים בשמים ואתה על הארץ, על כן יהיו דבריך מעטים". עכ"ל.

דהיינו שהרמב"ם מדייק מהגמ' שהאיסור להוסיף בשבחים אינו רק מצד שאי"ז מספיק, אלא עוד יותר, שתואר זה גופא חיסרון הוא אצלו ית', ורק אצלנו הוא מעלה. ומוסיף לבאר שאפילו תוארים אלו שכן אומרים, צריכים להטעם שמשם רבינו אמרם וגם שאנשי כנסת הגדולה

(7) הלכות תפילה פרק ט' הל' ז'.

(8) חלק א' פרק נ"ט.

– שהם נביאים התקינו שיתפללו בהם. ולכן אפי' תוארים מהנביאים אסור לאומרם⁹, שהרי לא התקינום בתפילה¹⁰.

ג.

ועפ"ז מובן שאין חילוק באיזה אופן אומרים התואר (בתוך בקשת צרכים או לתארו בעצמו), מפני שכל תואר חיסרון אצלו ית'. ובלשון אדה"ז¹¹: "ויש אוסרין בכל ענין לפי שכל השלימות שהם אצלינו אין אצלו יתברך ממינם דבר אלא כולם חסרונות בחוקו יתברך והוא משל למלך שהיה לו אלף אלפים דנרי זהב ומקלסין אותו בשל כסף שגנאי הוא לו (שכל השבחים והכינויים לא יוחסו לו יתברך על צד החיוב כי שמו מרומם על כל ברכה ותהלה אלא על דרך שלילה לשלול הפכם משמו יתברך כנודע להיודעים ענין אחדותו יתברך הפשוט בתכלית הפשיטות)". עכ"ל.

בהשקפה ראשונה נראה לתרץ קושייתנו לשיטת הרמב"ם, שאם אנשי כנסת הגדולה (שנביאים היו) התקינו לאומרם בתור תפילה אין

(9) וזה שנתנו תוארים עיין ביאורו שם.

(10) וז"ל שם: והסתכל תחלה שתקו ומאסו רבוי תארי החיוב, והתבונן איך הראה כי התארים אלו הונחו לשכלנו לבד, לא אמרנום לעולם ולא דברנו בדבר מהם, ואמנם כאשר הצריך הכרח הדבור לבני אדם במה שיתקיים להם מעט ציור, כמו שאמר דברה תורה בלשון בני אדם, שיתואר להם הבורא בשלמויותיהם, תכליתנו שנעמוד על המאמרים ההם ולא נקרא שמו בהם אלא בקראנו אותם בתורה לבד, אמנם כאשר באו גם כן אנשי כנסת הגדולה והם נביאים וסדרו זכרם בתפלה, תכליתנו שנאמרם לבד, ועקר זה המאמר באר ששני הכרחים נזדמנו בהתפללנו בהם, האחד מפני שבאו בתורה, והשני סדר הנביאים התפלה בהם, ולולא ההכרח הראשון לא זכרנום, ולולא ההכרח השני לא הסירונום ממקומם ולא התפללנו בהם, ואתה מרבה בתארים. הנה כבר התבאר לך גם כן מאלו הדברים שאין כל מה שתמצאהו מן התארים המיוחדים לשם בספרי הנביאים, ראוי לנו שנתפלל בהם ונאמרם, שהוא לא אמר, אלמלא דאמרינהו משה רבינו לא הוה יכלינן למימרינהו, אלא תנאי אחר, ואמר ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה, ואז מותר לנו להתפלל בהם. עכ"ל.

(11) שם.

איסור בדבר. אבל א"כ קשה מאד לשון הרמב"ם בהלכות תפילה הנ"ל, שכותב "אלא אומר מה שאמר משה רבינו עליו השלום", ואינו מזכיר אודות אנשי כה"ג – הפרט הכי נוגע ועיקרי לשאר התפילה.

ואולי י"ל בד"א שלפי שיטת הרמב"ם יש ב' גדרים בענין התוארים: (א) תוארים על הקב"ה בעצמו. (ב) תוארים מחמת פעולות שעושה. ועפ"ז כל שאר התוארים שאומרים על הקב"ה צריכים לומר שהם על הפעולות שעושה בענינים אלו¹². משא"כ "הגדול הגבור והנורא" שהם תוארים עליו ית', שאותם אומרים רק מפני שאמרם משה רבינו, ותקנינהו אנשי כנסת הגדולה.

אבל דוחק קצת, כי לא מצינו חילוק זה בהמפרשים. ועצ"ע.

(12) לדוגמא חונן הדעת, היינו חננו מאתך חכמה בינה ודעת מפני שבפועל אתה מי שחונן הדעת.

באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר

(שבת ד, א)

א.

מציע הסוגיא – שאלת התוס' מדוע לא העמיד

אביי באילן שכולו ברה"ר

איתא בגמ' מסכת שבת¹: "פשט העני את ידו. אמאי חייב? והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ארבעה על ארבעה (- דהוי חשוב למיהוי הנחתו הנחה ועקירתו עקירה, וידו לאו מקום ארבעה הוא, וקתני לה מתניתין בין לעקירה בין להנחה, דקתני: ונתן לתוך ידו של בעל הבית – הרי הנחה, או שנטל מתוכה – הרי עקירה²), וליכא! . . אלא אמר רב יוסף: הא מני – רבי היא.

הי רבי? אילימא הא רבי, דתניא: זרק (- מרשות הרבים מתחלת ארבע לסוף ארבע²) ונח על גבי זיז (כל עץ היוצא מן הכותל קרי זיז²) כל שהוא, רבי מחייב (- אלמא: דלא בעי הנחה על מקום ארבעה²) וחכמים פוטרין.

התם – כדבעינן למימר לקמן, כדאביי. דאמר אביי: הכא באילן העומד ברשות היחיד ונופו נוטה לרשות הרבים, וזרק ונח אנופו. דרבי סבר: אמרינן שדי נופו בתר עיקרו (- והוי כמונח ברשות הרבים על מקום ארבעה, דעיקר מחשב ליה לנוף²), ורבנן סברי: לא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו. אלא הא רבי . .".

ואמר על כך התוס'³:

(1) דף ד, א, ואילן.

(2) רש"י.

(3) אמנם למענן אשר ירוץ הקורא, הושמטו כמה קטעים מהתוס', אבל לשלימות ההבנה בתוס' מובא כאן התוס' בשלימותו:

"באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרשות הרבים – הכא בשמעתין הוה מצי לאוקמי באילן שעיקרו ונופו כולו קאי ברה"י ..

"באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרשות הרבים – הכא בשמעתין הוה מצי לאוקמי באילן שעיקרו ונופו כולו קאי ברה"י ויש בעיקרו ד' דרבי סבר שדי נופו בתר עיקרו וחשיבא מקום ד' ורבנן סברי לא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו ולא הוי מקום ד' דברה"י נמי סברא שמעתין דבעינן מקום ד' על ד' מדאמר בסמוך תני טרסקל שבידו הא תינח ברה"י משמע דברה"י נמי מהדרינן לאשכוחי מקום ארבע אלא נקט ככה"ג משום דמילתא דאביי איתמר בפרקין אמילתא דרב חסדא דאמר נעץ קנה ברה"י וזרק ונח על גביו אפילו גבוה מאה אמה חייב ופריך לימא דרב חסדא דאמר כרבי ומשני דברה"י כ"ע לא פליגי כדרב חסדא והכא באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר ומיירי אפילו אין בעיקרו ד' דרבי סבר שדי נופו בתר עיקרו דהוה כרה"י וחייב אף על גב דלא הוי מקום ד' כדרב חסדא ורבנן סברי לא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו אבל קשה אמאי לא משני אביי לקמן באילן העומד כולו ברה"ר ויש בעיקרו ד' דרבי סבר שדי נופו כו' וחשיב מקום ד' ולרבנן לא הוי מקום ד' דברה"ר מודה רב חסדא דבעינן מקום ד' דברה"י דווקא קאמר רב חסדא כדמשמע לקמן דקאמר ברשות היחיד כולי עלמא לא פליגי כדרב חסדא ויש לומר דברה"ר לא מצי לאוקמי דאי הנוף למטה מג' לא הוו פטרי רבנן אף על גב דליכא ד' דכארעא סמיכתא היא ואי למעלה מג' לא הוה מחייב ר' דכרמלית היא אם רחב ארבע או מקום פטור אם אינו רחב ד' ולרשב"א נראה דברשות הרבים נמי משכחת לה למימר שדי נופו בתר עיקרו כגון שעיקרו פחות משלשה או גבוה ט' ורבים מכתפים עליו דהוה רה"ר ונופו עולה למעלה מג' דלרבי הוי נוף רשות הרבים דשדינן ליה בתר עיקרו כי היכי דשדינן ליה בתר עיקרו לשויה רה"י ולרבנן לא הוי כרה"ר והא דלא מוקי ליה אביי הכי משום דרב חסדא לא בעי מקום ד' גם ברשות הרבים דמ"ש ורב חסדא נקט רשות היחיד משום דבעי לאשמעינן אפילו גבוה מאה אמות משום דרה"י עולה עד לרקיע ואידי דנקט איהו רשות היחיד נקט נמי בתר הכי ברה"י כ"ע לא פליגי כו'. ולמאי דמוקי לה אביי לקמן אליבא דרב חסדא הא דנקט זיז כל שהוא דהא אפי' ברוחב ד' נמי פליגי אומר רשב"א דנקט כל שהוא משום למעלה מ' דאי הוי רחב ד' הוי רה"י ולא הוה פטרי רבנן (אי אין) גדיים בוקעין תחתיו אי סברי כו' יוסי בר' יהודה בהזורק (לקמן ד' קא) .. ואין נראה לר"י דמשמע דמשום רבותא דר' (כ"ב) נקט לה ואומר ר"י דאי הוה נקיט זיז סתמא הוה סלקא דעתך דמיירי ברחב ארבע וטעמא דר' לאו משום שדי נופו בתר עיקרו אלא ה"א דסבר כרבי יוסי בר"י דנעץ קנה ברה"ר ובראשו טרסקל להכי נקט כל שהוא לאשמעינן דטעמא דרבי משום שדי נופו כו'. ורש"י שפירש כאן משום שדי נופו בתר עיקרו והוה כמונח ברשות הרבים ע"ג מקום ד' אי אפשר להעמידה דאי למטה מג' לא בעי רחב ד' לכ"ע ולמעלה מג' לא הוי רה"ר אם לא נעמיד בדבילה שמנה וטח בצד הנוף".

- תוס' מבארים דבסוגייתינו היה אפשר להעמיד את דברי רבי גם כשהנוף עצמו עומד ברה"י, ורבי מחייב משום דשדינן נוף בתר עיקר והוה כנח על מקום ד', ורבנן פטרי דאין כאן הנחה על מקום ד', דעל כרחך סברה סוגייתנו דגם ברה"י בעינן הנחה על מקום ד'. והטעם דאמרו דאיירי כשהנוף ברה"ר, משום דאביי (לקמן) דהעמיד כן את רבי סבר דברה"י כולם מודים דלא בעינן הנחה על מקום ד' -

"אלא נקט בכה"ג משום דמילתא דאביי איתמר בפרקין אמילתא דרב חסדא דאמר נעץ קנה ברה"י וזרק ונח על גביו אפילו גבוה מאה אמה חייב ופריך לימא דרב חסדא דאמר כרבי ומשני דברה"י כ"ע לא פליגי כדרב חסדא והכא באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר ומיירי אפילו אין בעיקרו ד' דרבי סבר שדי נופו בתר עיקרו דהווי כרה"י וחייב אף על גב דלא הוי מקום ד' כדרב חסדא ורבנן סברי לא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו.

"אבל קשה אמאי לא משני אביי לקמן באילן העומד כולו ברה"ר ויש בעיקרו ד' דרבי סבר שדי נופו כו' וחשיב מקום ד' ולרבנן לא הוי מקום ד' . . ?

- אך הקשו התוס' מה הטעם דאביי גופיה לא העמיד (לקמן) את דברי רבי כשגם האילן וגם הנוף עומדים ברה"ר, דרבי שדי נופו בתר עיקרו והוה מקום ד' ולרבנן לא הוה מקום ד' -

"ויש לומר דברה"ר לא מצי לאוקמי דאי הנוף למטה מג' לא הוה פטרי רבנן אף על גב דליכא ד' דכארעא סמיכתא היא ואי למעלה מג' לא הוה מחייב ר' דכרמלית היא אם רחב ארבע או מקום פטור אם אינו רחב ד'.

- תוס' מתרצים: דברה"ר לא שייך להעמיד, כיון דאם הנוף נמצא נמוך למטה מג' לקרקע ודאי דאין צריך שיהיה בו ד' דכארעא סמיכתא

דמי, ואם נמצא למעלה מג' לקרקע אף רבי היה פוטר, כיון דאם יש בו רוחב ד' הוה כרמלית, ואם אין בו רוחב ד' הוה מקום פטור -

"ולרשב"א נראה דברשות הרבים נמי משכחת לה למימר שדי נופו בתר עיקרו כגון שעיקרו פחות משלשה או גבוה ט' ורבים מכתפים עליו דהוה רה"ר ונופו עולה למעלה מג' דלרבי הוי נוף רשות הרבים דשדינן ליה בתר עיקרו כי היכי דשדינן ליה בתר עיקרו לשויא רה"י ולרבנן לא הוי כרה"ר,

- הרשב"א כתב דבאמת יש אפשרות להעמיד גם כשכל האילן והנוף ברה"ר, ואיירי כשהעיקר גבוה ט' ורבים מכתפים עליו, או שהוא נמוך מג' לקרקע, דהוה האילן רה"ר, ולרבי דאמרינן שדי נופו בתר עיקרו הוה הנוף ג"כ רה"ר, ולרבנן פטור -

"והא דלא מוקי ליה אביי הכי משום דרב חסדא לא בעי מקום ד' גם ברשות הרבים דמאי שנא.

- תירוץ שני: דרב חסדא אינו מצריך מקום ד' גם ברה"ר וא"כ לא יובן טעמם דרבנן דפטור -

ורב חסדא נקט רשות היחיד משום דבעי לאשמעינן אפילו גבוה מאה אמות משום דרה"י עולה עד לרקיע ואידי דנקט איהו רשות היחיד נקט נמי בתר הכי ברה"י כ"ע לא פליגי כו' . .

- והטעם שרב חסדא דיבר דווקא ברה"י, הוא משום שרצה לומר אף בגבוה מאה אמה, ולכן ממשיך אביי ומדבר ברה"י -

(וממשיך ומפלפל לסדר את החידוש הזה) (שרב חסדא לא בעי מקום ד' ברה"ר)) "עכ"ל בהנוגע לעניינו.

ב.

מביא המפרשים שמתפלפלים בשאלה הנ"ל

והנה המהרש"ל כותב ומוסיף על דברי התוס' 'תוס' בד"ה באילן העומד ברה"י כו' והא דלא מוקי לה אביי הכי כו'. נ"ב ותימא סוף סוף נוקי הכי ונימא דרבנן חשבי ליה למקום פטור מאחר דלא שדינן נופו בתר עיקרו. ומצאתי בגליון תוס' שכתבו שלא נתיישב זה אליבא דרשב"א ואני אומר אפשר דרשב"א סבר דאף רבנן מודו דשדינן נופו בתר עיקרו ולא הוי מקום פטור אלא רה"ר בפרט מאחר דלא בעי מקום ד' ברה"ר אם כן לא בא לכלל מקום פטור וחשיב כל האילן ברה"ר ודו"ק (עיי' במהרש"א):

ודבריו הם על דברי הגליון תוס' (תוס' ישנים): (ג') לא נתיישב לי דה"מ למימר דפליגי בדלא הוי נופו ברה"ר ולרבנן מקום פטור או כרמלי' הוא . . .

היינו ששואלים על התוס', שאמנם זה שחסר מקום ד' זה לא נוגע גם לרבנן (לפי רב חסדא) ויתחייב, אבל אפשר להעמיד שהנוף הוא במקום פטור ורק העיקר ברה"ר, ואם לא נקשר את הנוף לעיקר (וזאת היא שיטת רבנן) אז יהיה פטור (לא מצד חוסר מקום ד', אלא) מצד שנח במקום פטור.

ועל זה המהרש"ל מחדש ומחלק בשיטת רבנן, שאמנם בדרך כלל לא שדינן נופו בתר עיקרו, אבל כאן שאין הבעיה של מקום ד', רק בעיית חלוקת הרשויות (רה"ר ומקום פטור), אז כן יאמרו ששדינן.

אך המהרש"א חולק על דבריו עיי"ש.

ג.

שואל שהרבה יותר מצוי הוא האילן שהביא אביי

אך קשה "א קלאץ קשיא" על כל הפלפולים והסברות הנ"ל, דהרי בפשטות כל היסוד של שאלת התוס' "אבל קשה אמאי לא משני אביי לקמן באילן העומד כולו ברה"ר ויש בעיקרו ד", זה שקשה למה אביי היה צריך להעמיד במקרה כזה מסובך ונדיר, שהאילן מתפרס בשתי רשויות,

אבל א"כ לא מובן כלל איך תוס', לאחר שמביא את ביאור הרשב"א שאפשר להעמיד ברה"ר רק כשהעיקר למטה מג' או בדיוק ט' טפחים, אז ממשיך להיות קשה לו השאלה הנ"ל "מה אביי העמיד במקרה כזה מסובך שהעיקר ברה"י והנוף ברה"ר, למה לא העמיד במקרה של פחות מג' או בדיוק ט'", והרי זה מקרה הרבה יותר מסובך !!

כמו שאפשר לראות כיום ובוודאי שפעם זה היה מצוי, שהרבה אילנות החצר יוצאים קצת לרה"ר, משא"כ למצוא אילן כזה נמוך ומוזר, שהוא רק פחות מג' טפחים אבל ברוחב של ד' טפחים⁴ (היינו רוחבו יותר מגובהו), או גם שגובהו בדיוק ט' טפחים (שמלבד זאת שזה נמוך (בפרט יחסית לרוחב) הרי גם צריך להיות ט' במדויק),

כמו שרואים שצריך להיות ט' בדיוק ממקור דין זה בגמ' ורש"י שם⁵: "אמר עולא: עמוד תשעה ברשות הרבים ורבים מכתפין עליו, וזרק ונח על גביו – חייב. מאי טעמא? פחות משלשה – מדרס דרסי ליה רבים, משלשה ועד תשעה – לא מדרס דרסי ליה ולא כתופי מכתפי, תשעה – ודאי מכתפין עילויה".

(4) (ולא אמות) לשון הרמב"ם שבת פ"ג ה"א.

(5) דף ח' ע"א

ואומר רש"י: "תשעה – דוקא נקט, דחזי לכתופי, דאינו לא גבוה ולא נמוך".

ד.

ממשיך בקושייתו שלפ"ז יקשה על המפלפלים והדוחקים

וביותר יקשה שאין זה רק סברא בעלמא עם תירוץ קל, אלא תוס' ממשיך ומפלפל איך בדיוק זה יסתדר לאביי במקום אחר, ויש את ר"י שחולק עליו, וכן המהרש"א שמפלפל בדבריו.

וביותר יקשה המהרש"ל שמחמת קושיא זו מחדש חידוש מיוחד שאיננו מובן בפשטות, שרבנן יחלקו, שלעניין ד' לא שדינן נופו משא"כ לעניין חילוק רשויות שדינן, וכלשון המהרש"א "ותירוץ זה הוא סברא בלי שום ראיה".

וביותר יוקשו התוס' ישנים, שנשארו בשאלה זו ללא תשובה.

ה.

שואל שאלה זו גם על תחילת שאלת התוס'

וקושיא זו אפשר להקשות גם בתחילת שאלתו של התוס' (לפני שהעמיד בפחות מג' או בדיוק ט'), שהרי ברה"ר העץ צריך להיות ד'

(6) אמנם אולי אפ"ל שמצד שני, הרי המקרה של אביי לא רק מוזר (לטענת התוס'), אלא גם ממעט הרבה עצים שלא נמצאים על הגבול של רה"י ורה"ר אלא סתם באמצע רה"ר (או בסתם דרך רה"ר ללא בתים בצדדים), וא"כ אולי עדיף להעמיד להעמיד גם בעץ קטן ומוזר אבל כזה שיכול להיות בכל השטח של רה"ר (ט"ז אמה!).

אך גם אם זה נכון אז אמנם אין בהנ"ל שאלה וקושיא על התוס', אך וודאי שיש בזה תשובה מספקת לשאלת התוס' [אבל לכאורה זה כן משאיר מקום לתמיהה על פלפולי המפרשים ותוס' (שהרי מילא אם תוס' שואל שאלתו, ועונה תשובה אחת אבל אפשר גם לענות את התשובה הנ"ל, הרי תוס' בחר מבין השניים (את היותר 'למדנות'), אבל להתחיל להתפלפל ולהידחק אינו מובן, שהרי יש לך תירוץ מן המוכן] וביותר על התוס' ישנים שנשארים בצ"ע. כדלקמן].

טפחים, וזה גופא הרי היות שהוא עגול צריך ד' במילואו בפנים אבל הקוטר צריך להיות וא"ו טפחים,

[כמו שאומרת הגמ'⁵: "אמר אביי: זרק כוורת לרשות הרבים, גבוהה עשרה ואינה רחבה ששה – חייב, רחבה ששה – פטור".

ומפרש רש"י: "כוורת – עגולה היא.

"גבוהה עשרה – כלומר: אפילו גבוהה עשרה, אם אינה רחבה ששה באמצעיתה – חייב, דאכתי חפץ בעלמא הוא ואינה רשות לעצמה, דלא הוי רשות דאורייתא אלא גבוהה עשרה ורחבה ארבעה על ארבעה, כדאמרינן בעירובין (נא, א) דכל שיעורין דשבת צריך הן ואלכסונו, ודבר עגול כי מרבעת לה מתוכו ומפקע עיגול שסביב הריבוע לא משכחת ביה ארבעה מרובעים אי לא הוי עיגולו קרוב לששה, כדאמרינן גבי סוכה העשויה ככבשן, (סוכה ז, ב) דעל כרחיך צריך שתמצא בתוכו אלכסון של ארבעה על ארבעה, וכל טפח בריבועו טפח ותרי חומשי באלכסונו, הרי חמישה טפחים ושלשה חומשין, ואביי לא דק, ולחומרא הוא דלא דק, ולהפרישו מאיסור שבת, אף על גב דיש כאן אלכסון באינה רחבה ששה – מחייב ליה מדרבנן עד דאיכא ששה, אבל ודאי, לענין קרבן לא מיייתי אי הויא חמשה טפחים ושלשה חומשין, דהוי כזורק רשות"].

וא"כ הרי במידות של ימינו מדובר ב48 ס"מ להגר"ח נאה, ולהחזו"א זה 57.7, והרי זה רוחב גדול במיוחד (וגם אם מדובר בעבר שהרחובות היו מלאים בעצים ועפר, הרי לא מדובר ביער אלא ברחוב ראשי לשישים ריבוא איש, ונדיר שיגדל שם עץ שכזה),

משא"כ ברה"י (מלבד זאת שאין את הבעיה הנ"ל שזה רחוב ראשי, אלא חצר פרטית, הנה) הרי לא צריך (לשיטת רב חסדא ו"כולי עלמא לא פליגי") מקום ד' וא"כ אין צורך בעץ רחב ד', וכלשון התוס' "והכא

באילן העומד ברה"י . . ומיירי אפילו אין בעיקרו ד' . . אבל קשה אמאי לא משני אביי לקמן באילן העומד כולו ברה"ר ויש בעיקרו ד'."

וא"כ המקרה הפשוט והתדיר הוא האילן שעיקרו ברה"י ונופו ברה"ר משא"כ אילן שכולו ברה"ר אבל מצריך מקום ד'.

ו.

מנסה לתרץ שאילנו של אביי אינו מצוי כי נוטה כולו לרה"ר

ואולי אפ"ל, שכשאביי אומר "ונופו ברה"ר", הפשט הוא כל נופו (וכך קצת משמע גם מהלשון שמחלק בין עיקרו לנופו – כל נופו), היינו שהאילן גדל בצורה משונה, שהגזע ברה"י אבל כל הענפים והעלים משוכים ונוטים לרה"ר, שזה אכן אילן מוזר ביותר, ויהיה עדיף להעמיד ברה"ר אפילו אם זה נמוך במיוחד וכו' אבל לפחות הנוף יכול להתפשט באופן רגיל כלפי מעלה והצדדים.

והסיבה לזה אפ"ל, היא משום שכל הנוף אחד הוא, ואם עיקר (או אולי אפילו חלק) הנוף נמצא ברה"י, הרי זה נחשב כמו שכל הנוף נמצא ברה"י, כמו קרש גדול שנמצא ברה"י ויוצא קצת לרה"ר, שההנחה עליו תיקרא (לכאורה) הנחה ברה"י, ואז לא נצטרך כלל לעיקרו של אילן (לומר "שדינן . ."), שהרי עצם הנוף כבר מחבר את החלק שנמצא ברה"ר לרה"י ומחייבו, וא"כ גם רבנן יסכימו שחייב.

אבל לאו דווקא: לאו דווקא כלל שאילן שכזה יותר מוזר מהאילנות הנ"ל,

וכן לאו דווקא שהנוף שעשוי מהרבה ענפים ועלים נפרדים ובשכבות שונות, יחשב למציאות אחת (ואפילו "שדינן" נאמר רק לגבי העיקר שהרי הוא ה'עיקר' של אותו ענף, שהרי זהו מקורו, אבל לא שדינן לענף אחר שלא קשור אליו).

ז.

דוחה, דאין צורך שכולו ברה"ר, כי אין שם רה"י על החלק שברה"ר

אך יש לדחות זאת בפשטות, דגם אם נאמר שכל הנוף הוא מקשה אחת, הרי לאו דווקא כלל (ונראה יותר ש"דווקא לאו") שבמקשה אחת (כמו קרש אחד) יתחייב חיוב דאורייתא מי שמניח בצידו האחת, שהרי במשנה תחילת מסכת שבת איתא "פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה, או שנתן לתוכה והכניס – שניהם פטורין".

שאם הבעה"ב שבתוך רה"י, פשט ידו לחוץ (וא"כ היד היא מקשה אחת עם הגוף, ויותר מזה, שזה טפל לגוף), והעני הניח על ידו חפץ והבעה"ב הכניס לרה"י, אז (הבעה"ב ו)העני פטור, והרי זה ממש אותו מקרה שלנו.

ועוד יותר, שבפשטות אפי' איסור דרבנן אין כאן, שהרי מה ששם זה "פטור אבל אסור" כלשון רש"י שם "אבל אסורין לעשות כן לכתחלה" זה רק כי בסופו של דבר הבעה"ב הכניס החץ לרה"י והחפץ עבר רשויות, אבל אם בעה"ב לא היה מכניסו הרי היו מותרים מלכתחילה, וכמו שמפרש"י שם: "שניהם פטורין – שלא עשה האחד מלאכה שלימה, אבל אסורין לעשות כן לכתחלה, שמא יבואו כל אחד ואחד לעשות מלאכה שלימה בשבת. . ואיכא למימר שמא יגמרנה".

ובודאי שאין לומר על זה "רבי מחייב וחכמים פוטרין" שזה מדאורייתא.

והדרא קושיא לדוכתא, שהמקרה של אביי זה אילן רגיל שענפיו צומחים רגיל בתוך רה"י אבל קצת יוצאים לרה"ר, וא"כ אינו מובן איך יהיה עדיף מקרה שהאילן נמוך ורחב וכו'. וצ"ע.

בדברי התוס' ד"ה "רכוב הוא דלא קני"

(בבא מציעא ח, ב)

א.

במסכת בבא מציעא¹, הגמרא אומרת (בתוך הדברים) (שרכיבה על בהמה לא קונה, ע"ש. והקשו התוס'² מהמשנה ששם רואים במקרה "אחד רכוב ואחד מנהיג" שגם רכוב הוא קנין. ותירצו, כמ"ש בגמרא בהמשך, שמדובר שהוא רוכב, ובו בזמן הוא גם מנהיג את הבהמה בכך שבועט בה ברגליו, והוא מדין קנין משיכה, ואין לזה שייכות לקנין של רוכב.

ולכאורה אינו מובן, הרי בגמרא מדבר על קנין של רוכב לחודי' ולא בהשוואה למנהיג, וכיון שכך, מדוע נקטו התוס' המקרה השני במשנה (שאחד רכוב ואחד מנהיג), ולא המקרה הראשון, של שניים רוכבין על הבהמה שהמשנה אומרת שקונים ויחלוקו?

ובביאור שאלה זו כתב המהרש"א, דבשנים רוכבין, כיון ששניהם הם עכשיו במצב שאם היה כך בשעת הקניין, לא היו קונים, ואין לאחד מהם מעלה על השני בכך שכמו המצב שלו עכשיו כך יכול לקנות ושכך קנה בחוץ, לכן לא מחזיקים (הב"ד) אותם במקרה הזה על פי המצב העכשווי (רוכבים) אלא (כמו שהם טוענים) שהיו בשעת קניין באופן אחר שקונה (כגון: מנהיג..). ומצד החזקה הזאת אומרים יחלוקו, אבל רכיבה עצמה לא קונה. ולכן התוס' הקשו רק מאחד רכוב ואחד מנהיג, ששם רואים בבירור שרוכב הוא קנין, דאל"כ כיצד מוציאים מהמנהיג שהרי במקרה הזה למנהיג יש את המעלה שכמו

(1) ח, ב.

(2) בד"ה רכוב הוא דלא קני.

המצב שלו עכשיו (מנהיג) כך יכול לקנות וכך קנה, שזה מוחזק הרבה יותר מהחזקה (ללא המצב העכשווי) של הרכוב.

ב.

והקשה הפני יהושע על ביאור זה, מדברי התוס'³ שכתבו (בתוך דבריהם) שבמקרה של (דלעיל) "שניים או חזין" למה מוחזקים (דוקא) בגלל שכמו המצב שלהם עכשיו כך היו בשעת קניין ודווקא בגלל שהמצב עכשיו ש'או חזין' זה קניין, אע"פ ששניהם שווים, וקשה לביאור המהרש"א שכתב שבמקרה ששניהם שווים לא צריך (בדווקא) את העניין שהמצב עכשיו זה קניין?

ואולי יש לבאר דעת המהרש"א, ובהקדים לשונו, שאומר "אפשר דלא קשיא להו . . . וכן משמע קצת מהלשון "משום דאיכא למימר", (שמשמע שזהו תירוץ דחוק, בדרך אפשר. ועפ"ז י"ל, דלתרץ שאלה, אפשר להשתמש בתירוץ דחוק כזה, וזהו שהתוס' דייקו בשאלתם (בד"ה רכוב וכו') לשאול מהא דרכוב ומנהיג, כיון שאם היו שואלים משניהם רוכבין, ה' אפשר לתרץ בדוחק באופן זה.

ג.

אבל בתוס' אח"כ (בד"ה או דלמא) במקרה של 'שניים או חזין', כשיש את האופן שרמי בר חמא⁵ מעמיד את המשנה, שהוא לא דחוק, אלא מעמיד את המשנה כפשוטה, שכמו שהם פה בבי"ד כך הם מצאו

(3) ד"ה או דלמא (לקמן בעמוד זה).

(4) כדמשמע מלשון התוס' "כיון . . . לכך אקרי מוחזק".

(5) נקודת דברי הגמרא (ח, א): רמי בר חמא לומד מהמשנה שהמגבי' מציאה לחבירו קנה חבירו, כיון שאם אינו כן, הוי זה כאילו החצי של כ"א מונח ע"ג הקרקע (שהרי אנחנו מעמידים את המשנה באופן ששניהם הגביהו ביחד את הטלית, ואם אינו זוכה לחבירו, הרי לא הגבי' את כל הטלית ולא עשה בה שום קנין), ואף אחד מהם לא זכה בטלית, ומדוע יחלוק?

ברחוב, וזהו קנין, הנה להקשות על רמי בר חמא מכך שאפשר לבאר בדוחק באו"א, אי אפשר, ולכן צריך להקשות ממה הוא שגם מסתדר טוב, וק"ל⁶.

(6) וראה בפנ"י שביאר באו"א מהמהרש"א (מכח קושיא זו), ותוכן ביאורו, דהתוס' העדיפו לשאול ממה שמוסכם על כולם, ולא לשאול מהמקרה הראשון במשנה ששניהם רוכבין, כיון שהי' אפשר לענות (לא נכון אבל סוג של תשובה) כביאור המהרש"א, אבל אי"ז נכון לפי האמת. ואין לומר שכן דעת המהרש"א, שהרי, לשונו היא דלא קשיא להו, דמשמע כלל, ולא שהי' קשה והעדיפו לשאול מהמשך המשנה. ומובן הדוחק שבביאור הפנ"י, שלכאורה מצד זה לא ביאר כן המהרש"א, ודו"ק.

דיוק מילות הרש"י "לזמן מרובה"

(בבא מציעא לט, ב)

א.

איתא במסכת בבא מציעא¹ "מרי בר איסק אתא ליה אחא מבי חוזאי ("שהלך אביו לבי חוזאי ונשא שם אשה וילדה לו את זה וחזר מרי לכאן וירד לנכסי אביו ובא זה אחריו לזמן מרובה ותבע חלקו". רש"י) א"ל פלוג לי, אמר ליה לא ידענא לך, אתא לקמיה דרב חסדא א"ל שפיר קאמר לך ("שאינו מכירך ואין זה רמאות שכשיצא מאצלך לא היה לך חתימת זקן ועכשיו באת בחתימת זקן. רש"י),

שנאמר² ויכר יוסף את אחיו (שכשיצא מהם היו כולם חתומי זקן, והם לא הכירוהו שיצא מאצלם בלא חתימת זקן ובא בחתימת זקן. רש"י), והם לא הכירוהו מלמד שיצא בלא חתימת זקן ובא בחתימת זקן. עכ"ל הגמרא הנוגע לעניינינו.

ובתורת חיים: "פירש"י ז"ל שכשיצא מהם היו כולם חתומי זקן, וקשה דהא כל השבטים זולת בנימין נולדו באותן שבע שנים אחרות של עבודת יעקב אבינו, נמצא דיששכר וזבולן לא היו גדולים מיוסף יותר משנה שנתים ומסתמא לא היו חתומי זקן כמוהו?

ונראה דש"ס לא יהיב טעמא אלא מה שהאחים לא הכירו את יוסף אבל מה שיוסף הכיר את אחיו לא איצטריך טעמא דבמדרש רבה קאמר דיוסף גזר שכל מי שנכנס לשבור יכתוב שמו ושם אביו וכיון שבאו בני יעקב כל אחד נכנס בשכר שלו וכתבו את שמותם לערב הביאו לו את

(1) דף ל"ט ב ואילך.

(2) מקץ מב, ח.

הפסקים זה קורא ראובן בן יעקב וכו', ועוד כיון שקצתם חתומי זקן היו בשעה שיצא יוסף מאתם הכיר גם האחרים מסברא".

ב.

ומפרש המהר"ם שי"ף: "אף שלא היו גדולים הרבה יותר מיוסף, בשנת י"ח ראויין לחתימת זקן ויוסף בן י"ז שנה היה ובחנם דחק בתורת חיים שהכירם ע"י פתקא בכל שער ראובן בן יעקב כו' [דלא כפירש"י], ועוד מפרש שהכיר הגדולים הרבה ממנו שהיו מקודם בחתימת זקן וע"י שהכיר קצתם טוב מאד להכיר מסברא גם הנשארים".

היינו שהדוחק בתורת חיים הוא, כי אע"פ שיששכר וזבולון לא היו יותר משנה שנתיים, מ"מ השנה הזה הוא מאד נוגע שהרי בשנת י"ח מתחיל החתימת זקן, וממילא היות שיוסף היה בן י"ז שנה והם היו לפחות בן י"ח שנה ממילא הוא הכירם והם לא הכירוהו.³

וע"פ דברי המהר"ם שי"ף שרק בשנת י"ח ראויין לחתימת זקן, יש לדייק בלשון רש"י⁴ שאומר "ובא זה אחריו לזמן מרובה", שהרי מהמשך הגמ' פשוט שמדברים שכשמת האב היה האח קטן,

וכמו שאומרת הגמ'⁵ "ועוד, קטן הוא ואין מורידין קרוב לנכסי קטן?", "לא סיימוה קמי דקטן הוא". שהיות והוא היה קטן, ועכשיו זה אחר זמן רב (לכה"פ חמש שנה) וכבר היה לו חתימת זקן ממילא לא הכירו.

(3) ואע"פ שבי"ח שנה מתחיל רק גידול הזקן (חתימת זקן קלה), מ"מ מזקן קטן לזקן גדול יכולים להכיר, משא"כ מבלי זקן לזקן א"א להכיר (אולי יש לומר).

(4) ד"ה אתא לו אחא מבי חזאי.

(5) דף מ, א.

חלוקה מטעם היזק ראייה

(כבא בתרא ג, א)

א.

מהלך הסוגיא

איתא בריש מכילתין: "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע. מקום שנהגו לבנות גויל, גזית, כפיסין, לבינין בונין, הכל כמנהג המדינה".

"ובגמ': סברוה מאי מחיצה גודא (- כותל¹), כדתניא מחיצת הכרם שנפרצה אומר לו גדור, חזרה ונפרצה אומר לו גדור, נתיאש הימנה ולא גדרה ה"ז קידש וחייב באחריות'. טעמא דרצו, הא לא רצו אין מחייבין אותו, אלמא היזק ראייה לאו שמיה היזק. ואימא מחיצה פלוגתא, כדכתיב ותהי מחצת העדה, וכיון דרצו בונין את הכותל בעל כרחו, אלמא היזק ראייה שמיה היזק".

וממשיכה הגמרא: "ואי היזק ראייה שמיה היזק, מאי איריא רצו אפי' לא רצו נמי א"ר אסי א"ר יוחנן משנתנו כשאין בה דין חלוקה^{2,3}".

היינו שישנה מחלוקת בפירוש דברי המשנה "מחיצה" – האם זה כותל או חלוקה, וללישנא קמא (שזה כותל) יוצא שהיזק ראייה לאו שמיה היזק (ובניית הכותל תלוי' רק ברצונם), ואילו ללישנא בתרא (שמחיצה היינו חלוקה) יוצא שהיזק ראייה שמיה היזק ("בונין" – בעל כרחם). אבל ללישנא בתרא יוצא שעל החלוקה כתוב "רצו" וא"א

(1) רש"י.

(2) – "ח' אמות, לא יחלוקו". רש"י.

(3) דף ג עמוד א.

לכפות וזה לא יתכן בשיש בה דין חלוקה, ולכן י"ל שבמשנתנו מדובר שאין בה דין חלוקה (שאו חולקים רק ברצון שניהם).

ב.

שואל על הנ"ל

ויש להבין את דברי הגמ' (בדף ג') שבהקדמה לשאלה על הלישנא בתרא (למה צריך את הסכמת שני הצדדים לחלוקה והרי חולקים בע"כ (כשיש בחצר דין חלוקה)) אומרת "ואי היזק ראייה שמיה היזק",

והרי לכאורה זה לא הסיבה לכך שחולקים בעל כורחו של השני, אלא סתם כך ישנו דין ששותף יכול לפרוש מהשני (כשאינו מפסידו בכך (לדוגמא באמצע השקעה וכדו')) בלא סיבה ותירוץ (כגון שמזיק בראייתו),

כמו שרואים שגם במקומות שלא שייכת הטענה של היזק ראייה (כגון שרוצה לחלוק בממון . . וכזה טובא) אעפ"כ יכול לחלוק כמו שאומרת המשנה בהמשך הפרק "אין חולקין את החצר עד שיהא ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה . . ולא את הטרקלין, ולא את המורן, ולא את השוכך, ולא את הטלית, ולא את המרחץ, ולא את בית הבד, ולא את בית השלחין עד שיהא בהן כדי לזה וכדי לזה. זה הכלל כל שיחלק וישמו עליו חולקין, ואם לאו אין חולקין. אימתי בזמן שאין שניהם רוצים, אבל בזמן ששניהם רוצים אפי' פחות מכאן יחלוקו. וכתבי הקדש, אף על פי ששניהם רוצים לא יחלוקו".

היינו שמדובר כאן בשיש בה דין חלוקה ("ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה") והם לא רוצים לחלוק ("אימתי בזמן שאין שניהם רוצים") ואעפ"כ אפשר לכפות גם במקום שאין תירוץ של 'היזק ראייה' כמו "שוכך" ו"טלית" !

ואין לומר שמדובר שם דווקא ביורשין⁴ (שלא התחייבו ביניהם מההתחלה להיות ביחד) משא"כ שותפין (שהתחייבו לשותפות ולא יכולים לעזוב בלי תירוצן (של 'היזק ראייה').

שהרי הפוסקים בהגיעם לדברי המשנה הזאת כללו בה גם את השותפין (שגם במיטלטלין (שאין היזק ראייה) יכולים לכופף לחלוק (אם יש דין חלוקה), כדמצינן ברמב"ם ובשו"ע על המשנה:

הרמב"ם כותב⁵:

"אחד הקונה מחבירו חצי שדהו, או שנים שקנו מאחד שדה (שותפין), או שירשו, או שנתנה להן במתנה, או שהחזיקו בה מן ההפקר, או נכסי גר, כללו של דבר כל שיש ביניהם שותפות בקרקע וביקש אחד מן השותפין לחלק וליטול חלקו לבדו, אם יש באותה קרקע דין חלוקה כופה את שאר השותפין וחולקין עמו, ואם אין בה דין חלוקה אין אחד מהן יכול לכופף את חבירו לחלוק, וכן הדין במטלטלין (- שבהם אין חשש ד"היזק ראייה")",

"... או שנים ששכרו מקום אחד בשותפות, כל אחד מהן יכול לכופף את חבירו ולומר לו או שכור ממני חלקי או השכיר לי חלקך, ואם יש בה דין חלוקה חולקין"⁶.

(4) וכמו שמצינו בהמשך שהגמ' נותנת דוגמאות של אחים (יורשים):
 "... חלק בכור וחלק פשוט יחבין ליה אחד מצרא ... (יב:)",

"ולא את הטרקלין כו'. אין בהן כדי לזה וכדי לזה, מהו רב יהודה אמר אית דינא דגוד או אגוד, רב נחמן אמר לית דינא דגוד או אגוד. א"ל רבא לרב נחמן, לדידך דאמרת לית דינא דגוד או אגוד, בכור ופשוט שהניח להן אביהן עבד ובהמה טמאה" (יג:).

"שבק להו אבוה תרתי אמהתא, חדא ידעא אפיא ובשוליי" (יג:).

(5) הלכות שכנים פרק א' הלכה א' ואילך.

(6) וכן הוא גם בהמשך ההלכות שם:

וכן בשו"ע⁷ מביא בדיוק את אותם דינים כמו הרמב"ם עם הדיוקים הנ"ל.

(וגם רואים שבכלל משתמשים בלשון "שותפין").

(וגם בגמרא עצמה הבאנו את דברי המשנה הזאת בהקשר לשותפין (בסוגיא שלנו (בדף ג) בהמשך לשאלת הגמ' "ואי היזק ראייה שמיה . ("תנינא אימתי בזמן שאין שניהם רוצים, אבל בזמן ששניהם רוצים אפילו פחות מכאן חולקין").

וגם שא"כ יוצא שללישנא קמא שלא סוברים שראיה זה היזק אז א"א לכפות את החלוקה, וזאת לא מצינו שיהיה מי שחולק על כך (ובמיוחד שכנ"ל אלו דברי המשנה) ?

והיה צריך לשאול "ואי מחיצה פלוגתא . " היינו שאם "השותפין שרצו לעשות מחיצה" היינו שרצו לעשות פלוגתא אז למה צריך לרצו "אפי' לא רצו נמי" ?

"אי זהו דין חלוקה כל שאילו יחלק לפי השותפין יגיע לפחות שבהם חלק ששם הכל קרוי עליו, אבל אם אין שם הכל נקרא על החלק אין בה דין חלוקה, כיצד כל חצר שאין בה ארבע אמות על ארבע אמות אינה קרויה חצר . . .",
 "אין חולקין את הטרקלין ולא את המורן ולא את השובך ולא את בית הבד ולא את המרחץ ולא את הטלית, עד שיהא בכל חלק מהן כדי לזה וכדי לזה . . .",
 "חצרות הכפרים שכל אחד ואחד בונה לו בית ונמצאת החצר שבין שני הבתים משותפת לכל בני הבתים, הרי יש לכל פתח ופתח ארבע אמות לפניו ברוחב כל הפתח, והנשאר מן החצר אם יש בו ארבע אמות על ארבע אמות לכל שותף ושותף חולקין אותה . . .",

"לול של תרנגולים (- אין היזק ראייה !) אין לו ארבע אמות".

(7 שו"ע חו"מ הלכות חלוקת שותפות סימן קע"א סעיף ג ואילך.

ג.

מביא תירוץ ודוחהו

וי"ל שכשהגמרא אומרת "ואי היזק ראייה שמיה היזק" בעצם כך היא קוראת לשיטת לישנא בתרא, שזה הוא שמה של שיטת "מאי מחיצה פלוגתא".

אך לכאורה נראה שדבר זה תמוה, שהרי השם הכי מתאים לשיטת לישנא בתרא הוא "מחיצה פלוגתא" היינו שהגמ' תשאל "ואי מחיצה פלוגתא . .". שהרי (לכאורה) זה שהיזק ראייה שמיה היזק זהו רק תוצאה של כך שמחיצה היא פלוגתא כמו שמשמע מלשון הגמ' "ואימא מחיצה פלוגתא . . וכיון דרצו בונין את הכותל בעל כרחו, אלמא היזק ראייה שמיה היזק" ("אלמא" – תוצאה), (וגם שכנ"ל זה יותר קשור מבין השניים)?

וגם שבכלל אין ממש צורך להזכיר את שמה (הכללי) של שיטת הלישנא בתרא, שהרי על זה מדברים בכל הסוגיא (ואין לומר שזה בא להפריד משיטת לישנא קמא (שגם מדובר בסוגיא שם) שהרי) וגם רגע לפני דיברנו על שיטת לישנא בתרא "אלא מאי פלוגתא, אי הכי, שרצו לעשות מחיצה, שרצו לחצות מבעי ליה כדאמרי אינשי תא נעביד פלוגתא. ואי היזק ראייה שמיה היזק . .". רק יזכיר החלק הנוגע לשאלתו?

ולכן צריך לומר שעיקר שיטת הלישנא בתרא זה מה ש"היזק ראייה שמיה היזק" ולכן כך תקרא השיטה הזאת וכדלקמן.

ד.

מתרץ אופן א'

והנה, זה ש"היזק ראייה שמיה היזק" הוא עיקר השיטה אפשר לבאר בשני אופנים:

א. שזהו המקור והשורש לסברת "מחיצה – פלוגתא" (היינו שמכיון ש"היזק ראה שמיה היזק" צריך לומר ש"מחיצה – פלוגתא").

ב. (אמנם זאת רק תוצאה של סברת "מחיצה – פלוגתא", אבל) התוצאה הזאת היא כל הסיבה שמביאים את המילים "מחיצה".

וביאר אופן הא':

בהקדים דברי התוס'⁸ (ד"ה) "ואימא מאי מחיצה פלוגתא – מפרש ר"י משום דעל לשון גודא יש כמה קושיות כדפריך בסמוך לפיכך דוחק לפרש מחיצה פלוגתא אף על גב דבכל מקום הוי מחיצה גודא."

וכן בתוס'⁹ (ד"ה) "סברוה מאי מחיצה גודא – אף על גב דלבסוף קאי קאמר סברוה לפי שזה הלשון אינו עיקר מחמת פירכא דלקמן ודיחוי בעלמא הוא האי דמשני וכלשון שני הלכה וכן פוסק ר"ת ואגב דנקט בהאי לישנא סברוה נקט נמי בלישנא אחריתי ועוד אור"י דבפרק קמא דנדירים (דף יא). איכא סברוה אף על גב דלבסוף קאי ומסיק הכי".

והיינו שבאמת זה דחוק לומר ש"מחיצה – פלוגתא" שהרי "בכל מקום הוי מחיצה גודא", רק שהיות שיש קושיות על לשון "גודא" לכן מפרשים "מחיצה – פלוגתא".

ומה הם הקושיות? הנה בגמ' ישנם שני חלקים של קושיות¹⁰:

א. "אלא מאי גודא, בונין את הכותל, בונין אותו מבעי ליה אי תנא אותו, הוה אמינא במסיפס בעלמא, קמ"ל כותל".

ב. "והיזק ראה לאו שמיה היזק (סימן: גינה כותל כופין וחולקין חלונות דרב נחמן) ת"ש: וכן בגינה, גינה שאני, כדר' אבא,

(8) דף ב עמוד ב.

(9) שם עמוד א.

(10) שם עמוד ב.

דאמר ר' אבא אמר רב הונא אמר רב אסור לאדם לעמוד בשדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקמותיה. והא וכן קתני אגויל וגזית. ת"ש כותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנות עד ד' אמות נפל שאני. ודקארי לה מאי קארי לה, סיפא איצטריכא ליה מד' אמות ולמעלה – אין מחייבין אותו. ת"ש כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר; ש"מ היזק ראייה שמיה היזק הזיקא דרבים שאני. ודיחיד לא ת"ש אין חולקין את החצר עד שיהא בה ד' אמות לזה וד' אמות לזה; הא יש בה כדי לזה וכדי לזה חולקין, מאי לאו בכותל לא, במסיפס בעלמא. תא שמע החלונות, בין מלמעלה בין מלמטה ובין מכנגדן ד' אמות; ותני עלה מלמעלן כדי שלא יציץ ויראה, מלמטן כדי שלא יעמוד ויראה, מכנגדן כדי שלא יאפיל הזיקא דבית שאני. תא שמע, דאמר רב נחמן אמר שמואל גג הסמוך לחצר חבירו עושין לו מעקה גבוה ד' אמות שאני התם, דאמר ליה בעל החצר לבעל הגג לדידי קביעה לי תשמישי, לדידך לא קביעה לך תשמישתך, ולא ידענא בהי עידנא סליקא ואתית דאיצטנע מינך".

ומלשון התוס' "דעל לשון גודא יש כמה קושיות" משמע שלא מדובר על החלק הראשון של השאלות, ששם הרי יש רק שאלה אחת (וגם שהתירוץ הוא לא כל כך "דיחוי בעלמא" ע"ש), אלא שזה הולך ((או לפחות) גם) על החלק השני של השאלות (ששם הם באמת "כמה קושיות"), והנה השאלות שעל החלק השני הם על זה ש"והיזק ראייה לאו שמיה היזק" (ה'תוצאה' (של "מחיצה – גודא" כנ"ל), וכאן מגיע התוס' ואומר "לפיכך דוחק לפרש מחיצה פלוגתא" – בשביל זה (!) הגמרא אומרת "מחיצה – פלוגתא", שמחפשת פירוש שיסתדר עם הסברא של "היזק ראייה שמיה היזק" אפ' אם לא ממש מסתדר בלשון "מחיצה".

ויוצא מהנ"ל שהעיקר והשורש של סברת לישנא בתרא זה מה ש"היזק ראייה שמיה היזק" ואילו התוצאה זה מה ש"מחיצה –

פלוגתא" (הפוך ממה שהבנו בהתחלה) (שלא ממש איכפת לי מה התוצאה).

ה.

אופן ב'

ביאור אופן הב' ("אמנם זאת רק תוצאה של סברת "מחיצה – פלוגתא", אבל) התוצאה הזאת היא כל הסיבה שמביאים את המילים "מחיצה" :)

[גם אם הביאור הא' קצת מתנגש עם לשון הגמ' "אלמא היזק ראייה שמיה היזק" (שמשמע תוצאה (כנ"ל)) או שה"פירכא דלקמן ודיחוי בעלמא הוא האי דמשני" שאומר התוס' זה לא החלק השני אלא הראשון, (כדמשמע בתוס' (השני שהבאנו) "פירכא דלקמן" – פירכא אחת) עדיין לא יוקשה כי ישנו עוד הסברא ותירוץ⁸ –]

זה ברור שאין למשנה עניין להוסיף סתם מילים ללא נפק"מ לדין (וכן לגמ' אין עניין סתם לחלוק על תרגום מילה במשנה) לכן המשנה לא הייתה כותבת סתם "השוותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע" (וכן הגמ' "מחיצה – גודא" או "מחיצה – פלוגתא") אא"כ יוצא מזה נפק"מ בדין (לדוגמא) "היזק ראייה שמיה היזק/לאו שמיה היזק" וממילא זאת היא כל הסיבה לכתיבת " . . מחיצה . .",

(אין לומר שא"כ יוצא כמו אופן הא', שהעיקר זה ה"היזק ראייה . .", שהרי זה אפשר לומר רק אם איכפת לנו שיהיה "שמיה היזק" או "לאו שמיה היזק" (וכמו שביארנו באופן הא' שהסיבה ל"מחיצה – פלוגתא" זה בגלל שיש קושיות על "היזק ראייה לאו שמיה היזק" ומחפשים כל מה שיוכל להגיע ש"לאו שמיה היזק" (ולא איכפת לנו מה יהיה התרגום של מחיצה)) מה שא"כ כאן אנחנו לא מונחים על קו מסוים ("שמיה היזק/לאו שמיה היזק") אלא בפירוש דברי המשנה (אך) שיביאו לאיזו שהיא הלכה. וק"ל).

ויוצא לנו משני האופנים הנ"ל שהשם האמיתי והעיקרי של לישנא בתרא זה "היזק ראייה שמייה היזק" ולכן הגמרא כששואלת על הלישנא בתרא אומרת "ואי היזק ראייה שמייה היזק, מאי . . .".

(והגם אמנם שאלנו מקודם שאין צורך להזכיר את שמה הכללי שהרי עליה מדברים גם לפני, (וא"כ אין זה תירוץ שזהו שמה הכללי) אבל כאן זה לא עוד עיקר וטפל (שאפשר גם לומר את הטפל) אלא לא איכפת לי (בכלל) (לפחות לאופן הא') מה תהיה ההסברה ב"מחיצה" אלא (רק) שיהיה "היזק ראייה שמייה היזק" (אלא שאז מוכרחים לומר ש"מחיצה – פלוגתא"). וק"ל¹¹).

1.

הוספת הרי"ף

הרי"ף מביא את דברי הגמרא הנ"ל (בדף ג') ומוסיף "אבל יש בה דין חלוקה אף על גב דלא בעי למפלג אלא חד מינייהו פלגי דהיזק ראייה שמייה היזק",

ומובן מלשונו שהסיבה לכך ששותפים יכולים לכפות החלוקה הוא מפני ש"היזק ראייה שמייה היזק" וכאן לא נראה להסביר שזאת היא

11) יוצא מכך שישנה מעלה באופן הא' שאין באופן הב' שמתרץ (יותר) על השאלה למה צריך בכלל שם כללי (מה שא"כ לאופן הב' לאו דווקא) (וכמובן שגם ישנו הסבר התוס' (שעדיף בלשון גודא), ומעלה באופן הב' שאין באופן הא' שמסתדר (יותר) עם לשון הגמ' "אלמא: היזק ראייה שמייה היזק" וכנ"ל בפנים, ויש חילוק בין השני אופנים מה יהיה עיקר סברת לישנא קמא:

לפי אופן הא' – יקרא 'מחיצה – גודא' שזהו הצד (היחיד) החזק בו ושנותן סיבה לסברתו, כמו שאומר התוס' (שהובא לעיל) "אף על גב דבכל מקום הוי מחיצה גודא", ואדרבה החלק השני שבו היינו "היזק ראייה לאו שמייה היזק" רק מפריע שישנם עליו כמה קושיות כנ"ל.

לפי אופן הב' – יקרא 'היזק ראייה לאו שמייה היזק' שהרי גם בו יש את הסברה שהעיקר זה הנפק"מ להלכה היינו ש'היזק ראייה לאו שמייה היזק' (ולא תרגום דברי המשנה סתם) כנ"ל בפנים.

שמה של השיטה (לישנא בתרא) ובאופנים הנ"ל, אלא שזה הוא הטעם לכפיית החלוקה (וק"ל), וקשה כנ"ל [שזה איננו הסיבה לכך שחולקים בעל כורחו של השני, אלא סתם כך ישנו דין ששותף יכול לפרוש מהשני בלא סיבה ותירוץ (כגון שמזיק בראייתו) כמו שרואים שגם במקומות שלא שייכת הטענה של היזק ראייה (כגון שרוצה לחלוק בממון . . וכזה טובא) אעפ"כ יכול לחלוק וגם שא"כ יוצא שללישנא קמא שלא סוברים שראייה זה היזק אז א"א לכפות החלוקה, וזאת לא מצינו שיהיה מי שחולק על כך]?

ולא מצאתי לעת עתה מי שיעיר על כך.

ביאור בחזקת "אדם מסייע לכותל הרביעי"

(בבא בתרא ד, ב)

א.

מציע הסוגיא

איתא במס' בבא בתרא¹: "המקיף את חבירו משלש רוחותיו (שקנה ג' שדות סביב שדה חבירו לשלשת מצריה וגדר את שלשתן ונמצא שדהו של אמצעי זה מוקף משלש רוחותיו)², וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית – אין מחייבין אותו (לתת כלום כדאמרי' דסתם בקעה מקום שנהגו שלא לגדור הוא. הג"ה – תוספות מורינו שמואל: ולי נראה טעמא משום דאכתי לא מהני ליה מידי שהכל יכולים ליכנס מרוח רביעית אבל אם גדר רביעית מחייבין אותו כדאמרינן בגמ' . . אבל בשביל היזק בהמות שלא יכנסו לשדה צריך לגדור גדר שלו עשרה טפחים המונע מליכנס הבהמות)²;

רבי יוסי אומר: אם עמד וגדר את הרביעית (ולא גרסי' ניקף הג"ה וכן בפירוש ר"ח ומיהו אניקף מפרשינן לה לקמן – תוס' והכי מוכח בפ"ב דב"ק והלשון מוכיח דקתני אם עמד ולא קתני אם גדר מכלל דלאו בההוא גדר השלש מיירי, תמ"ש ע"כ)² מגלגלין עליו את הכל (לתת חלקו בשלשת הראשונות דכיון דגדר את הצד הפתוח גלי דעתיה דניחא ליה במאי דגדר חבריה)².

(1) ד, ב.

(2) רש"י.

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כר' יוסי, דאמר אם עמד וגדר את הרביעית – מגלגלין עליו את הכל, ל"ש עמד ניקף, ל"ש עמד מקיף. איתמר, רב הונא אמר הכל – לפי מה שגדר (בכל יציאות שהוציא בהן הראשון יחזיר לו מחצה²); חייא בר רב אמר הכל – לפי דמי קנים בזול (דאמר ליה לדידי סגי לי בגדר קנים ואי אפשר בהוצאה של גדר אבנים²).

ובגמ' נחלקו האמוראים מהי המחלוקת בין ת"ק לר"י דבפשטות ר"י היינו ת"ק, ולהלן סיכום השיטות בקיצור:

(א) [לרב הונא] ת"ק – לפי דמי קנים בזול (מחיצה מינימום), רבי יוסי – לפי מה שגדר,

(ב) [לר"ח] ת"ק – אגר נטירא (שכירת שומר), רבי יוסי – דמי קנים בזול,

(ג) ת"ק – נותן רק דמי המחיצה הרביעית, אבל ראשונה שניה ושלישית לא, ר' יוסי – נותן גם דמי ראשונה שנייה ושלישית,

(ד) ת"ק – עמד ניקף (ובנה את הרביעית) – מגלגלים עליו לשלם את הכל, אבל עמד מקיף – אינו נותן לו אלא דמי רביעית, רבי יוסי – לא משנה ניקף או מקיף, אם עמד וגדר – מגלגלים עליו את הכל,

(ה) ת"ק – לא משנה ניקף או מקיף, אם עמד וגדר – מגלגלים עליו את הכל, רבי יוסי – עמד ניקף – מגלגלים עליו לשלם את הכל, אבל אם גדר מקיף – לא משלם כלום (גם לא רביעית),

ב.

מחלוקת בטעמי הדינים

והנה יוצא מהנ"ל שבדין המשנה ישנם שני חלקים:

א. תשלום המחיצה הרביעית.

ב. תשלום שאר השלוש מחיצות.

ובנוגע לעצם הפטור על השלושה כאשר עדיין לא בנה את הרביעי הסיבה היא "אין מחייבין אותו – לתת כלום כדאמרי' דסתם בקעה כמקום שנהגו שלא לגדור" או כפירוש מורינו שמואל "משום דאכתי לא מהני ליה מידי, שהכל יכולים ליכנס מרוח רביעית",

אבל כאשר כבר נבנה הכותל הרביעי מצינו מחלוקת בסיבת החיוב, פטור הנ"ל:

שיטת רש"י: הסיבה למה עדיין פטור על השלושה (אף על פי שעכשיו נהנה משמירת השדה (שהרי מוקפת לגמרי)) זה מכיון "שכבר יצא מהם זכאי בבית דין שהיו שם ימים רבים ולא הועילו לו" (וכאילו הוחזק בפטור) משא"כ על הרביעי שעדיין לא נפטר בבי"ד עליו מלפני, רק עכשיו נתחדש, ועכשיו כבר בי"ד יחייבו אותו, ולכן חייב.

שיטת התוס': חולק על רש"י וכותב "שניה ושלישית לא – אומר ר"י דהיינו טעמא, דאין לך אדם שלא היה מסייע לרביעית על מנת שיהא גדור מד' רוחותיו, ובקונטרס פירש לפי שכבר יצא מן השלושה מב"ד זכאי: הג"ה: וקצת קשה דא"כ גם ברביעית יצא זכאי עד טפח אחרון. ע"כ". היינו שחולק על רש"י וסובר שברור שאדם מסייע לבנות את הרביעי.

ג.

שואל בהבנת התוס'

ולכאורה לא מובן, שהרי הפירוש של רש"י "לפי שכבר יצא מן השלושה מב"ד זכאי", בא לבאר (בעיקר) למה על השלושה לא מתחייב, וכמו שתוס' מזכיר בפירוש "מן השלושה", ולא ביאור על חיוב כותל הרביעי, ואילו תוס' מדבר בטעם חיוב כותל הרביעי, שהרי

אומר "דאין לך אדם שלא היה מסייע לרביעית" היינו שגם במקרה שהוא (הניקף) לא גדר רק המקיף גדר, אעפ"כ ישלם, היות שברור שנהנה מזה והיה אפילו בונה מעצמו (את הרביעית), [שהרי הגמרא מדברת בכזה מקרה "ת"ק סבר רביעית הוא דיהיב ליה, אבל ראשונה שניה ושלישית לא יהיב ליה" ומפרש רש"י (הובא לעיל) "דמי רביעית יהיב ליה אם גדרה מקיף . . ואם גדרה ניקף לרביעית לא יהיב ליה מידי כדפיר' כו'"] ,

וא"כ לא מובן הטעם לשאלת התוס', שמלשונו נראה שחולק ומפרש פירוש אחר מרש"י (כמו שמקשה עליו בהג"ה), והרי מדברים על שני עניינים שונים? וגם צריך להבין מה התוס' יסביר בטעם הפטור על השלושה (שהרי דוחה את ההסבר של רש"י)?

ד.

מביא את תירוץ המהרש"א

והנה המהרש"א כותב על התוס' וז"ל: "האי טעמא דנפטר אשניה ושלישית פסיקא להו כדקאמר התם בפרק 'כיצד הרגל' לדידי סגי בנטירא (זוטא) [בר זוזא] אלא דא"כ ליפטר נמי ארביעית, וכתבו טעמא חיובא דרביעית דאין לך אדם כו' וכה"ג כתבו לקמן אבל בקונטרס פירש טעם לפטור אשלושה משום דיצא מב"ד זכאי וע"ז הקשו דא"כ גם ברביעית כו' וק"ל".

ונראה לכאורה שבא לתרץ הנ"ל, היינו שהסיבה לפטור על השלושה (שכנ"ל, חסרה בתוס' שלנו), מבאר תוס' לקמן³ שיכול לטעון

(3) ד"ה "הגה"ה" וז"ל: "כתב בספרים אבל מקיף לא יהיב ליה אלא דמי רביעית – וקשה דמנלן דיהיב ליה אפי' דמי רביעית דילמא לא יהיב ליה כלל וכן משמע בפרק כיצד הרגל דקאמר טעמא דניקף הא מקיף פטור שמע מינה זה נהנה וזה לא חסר פטור ודחי שאני התם דא"ל לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא מיהו יש לדחות דהכי קאמר לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא הלכך פטור מלסייע לד' רוחות אבל לרביעית יסייע דאין לך אדם שלא יסייע לרביעית שיהיה גדור מארבע רוחותיו",

שמספיק לו בשמירה שעולה זוז אחד (ולא כתלים), אבל על הכותל הרביעי ישלם כי ברור שרוצה בזה,

ועניינו של התוס' אצלנו הוא לתרץ למה הפטור של השלוש לא יפטור גם את הרביעי, והביאור כנ"ל ("שאינן לך אדם כו'"), ואומר התוס', שלשיטתו שהחייב של השלושה זה שטוען שלא צריך כתלים, מסתדר למה רביעי חייב, אבל לרש"י שביאר הטעם לפטור של השלושה, זה משום שכבר נפטר בבי"ד (כנ"ל), אז למה שברביעי יתחייב, הרי גם כאן עד לחלק האחרון של הכותל נפטר עוד הפעם ועוד הפעם ע"פ בי"ד.

עדיין ברביעי יתחייב (וכביכול הפטור של השלושה כ"כ פשוט, שלא צריך לכתוב), ומה שמביא את רש"י זה (רק) בשביל השאלה עליו 'למה ברביעית חייב' (ולא בעצם דברי רש"י בנוגע לשלושה), ומתורצות השאלות הנ"ל.

ה.

שואל על התירוץ הנ"ל

אך לכאורה אין זה תירוץ חלק, שהרי השאלה על רש"י היא ב'הג"ה' על התוס', היינו שהתוס' מעצמו הוא דבר שלם, ועל זה מוסיפים 'הג"ה', אבל לפי הנ"ל, אין סיבה וקשר להביא את שיטת רש"י סתם שהרי מדבר בפטור השלושה, ורק מביאו בשביל הקושיא עליו (בנוגע לחיוב הרביעי) (כלשון המהרש"א: "אבל בקונטרס פירש טעם לפטור אשלושה משום דיצא מב"ד זכאי וע"ז הקשו דא"כ גם ברביעית כו'") והרי הקושיא נמצאת ב'הג"ה' – הוספה על תוס', והרי בלעדי הג"ה זו התוס' לא מובן כלל (כנ"ל), (ע"ד שאלת 'העיקר חסר מן הספר'),

היינו ששואל על (הגירסא ב) דברי הגמרא שישלם את הכותל הרביעי, שלכאורה יכול לטעון שמספיק לו בשמירה שעולה זוז אחד (ולא כתלים), ומתיר שיכול לטעון זאת רק על שאר הכתלים אבל הכותל הרביעי ישלם כי ברור שרוצה בזה.

ואדרבה מתוס' בלי ה'הג"ה' לא משמע שחולק על רש"י בכלל, רק שנותן שני הסברים (של ר"י ושל רש"י).

[ואין לומר שהיא הנותנת, שהיות שקשה בהבנת התוס' אז ה'הג"ה' באה להסביר ולפרט, שהרי עדיין לפחות צריך מינימום של הסברה בתוס', ואילו כאן סתם מעתיק את רש"י בלי לרמז על כיוון השאלה].

ובכלל הרי ה'דיבור המתחיל' של התוס' זה "שניה ושלישית לא" ואילו לפי המהרש"א כל התוס' מדבר בנוגע לרביעית (אך נכון שמסביר למה (הרביעית) שונה מהשלושה), ובכלל אין זה נכנס במילות התוס' "שניה ושלישית לא – אומר ר"י דהיינו טעמא, דאין לך כו" – ה"דהיינו טעמא" הוא בהמשך והסבר ל(ד"ה) "שניה ושלישית לא", (שלא מזכיר כלל את הרביעית לומר עליו את ה"דהיינו טעמא").

1.

מתרץ

ויש לומר, שכשהתוס' אומר "דהיינו טעמא דאין לך אדם שלא היה מסייע לרביעית ע"מ שיהיה גדור מד' רוחותיו" זהו שמביא טעם והסבר (גם) לכך שפטור על השלושה כתלים הראשונים, ובהקדים: התחייבות הניקף לשלם היא לא רק מפני שנהנה מהבנייה, שלכן עד שלא נבנה הכותל הוא לא משלם כי לא נהנה כמ"ש רש"י הנ"ל "ולא הועילו לו", וכן בד"ה 'הג"ה' (ברש"י) "משום דאכתי לא מהני מידי כו'", אבל כשנבנה הרביעי הרי נהנה וחייב לשלם, או כלשון הגמרא "דגלי דעתיה דניחא ליה" סתם.

אלא שצריך שהניקף יהיה מוכן לבנות ולשלם מעצמו (ולא רק שבפועל נהנה (כי 'למה לא')), (ובגמרא "דניחא ליה" לשלם) ואז יוכל לחייבו המקיף לשלם חלקו, כמו שאומר התוס' בסיבת החיוב (בתוס' ד"ה 'הגה"ה' [וכן אצלנו, אך ע"פ הביאור דלקמן אזי לאו דווקא])

"דאין לך אדם שלא יסייע לרביעית" – יסייע בפועל (שמוכן לשלם) ולא רק נהנה.

ולכן על שלושת הראשונות לפני שנבנה הרביעי ברור שלא חייב שהרי רואים שהמקיף דווקא בונה ולא הניקף (וגם לא רוצה להשתתף בתשלום) – לא מוכן לבנות ולשלם מעצמו (אע"פ שנהנה קצת) וצ"ע לתמ"ש ברש"י (ד"ה 'הג"ה') שאומר שלא נהנה כלל, שהרי כן נהנה קצת (אפי' בשביל הבהמות) אם יש רק פתח מצד אחד), ולשלם את הרביעית חייב כי אע"פ שהמקיף בונה אבל "אין לך אדם כו'" והיה מוכן לשלם מעצמו (שתמיד זה ישאר הסבר וטעם לחיוב הרביעית (כמ"ש בתוס' ד"ה 'הגה"ה' בפירוש) רק שנבאר שזה גם הסבר לשלושה).

אבל בנוגע לשלושת הראשונות אחרי שכבר נבנה הרביעי, (ברור שנהנה אבל האם מוכן לשלם), הווא אמינא, היות שאני רואה את הניקף בונה את הרביעית [או גם אם המקיף בונה (בגמרא וברש"י מדברים בשני האפשרויות) אבל ברור לנו שהניקף נהנה ("אין לך אדם כו'")] (ושעל הרביעית הוא מוכן לשלם) אולי זה יוכיח שחזר בו (ומוכן לשלם ולבנות את הכל שהרי רואים אותו מחפש שיהיה גדור מארבע רוחות, ואפי' מוכן להוציא כסף על זה (על הרביעית), וממילא יתחייב לשלם גם על השלושה, וא"כ לא מובן דין הגמרא "שניה ושלישית לא" (שפטור)?

על זה בא התוס' ((שהד"ה שלו הוא) על המילים האלו ("שניה כו'")) ומסביר למה בשלושה יהיה פטור, משום שזה שמשלם על הרביעית, זה לא שעכשיו מוכן לשלם על הכל, אלא "אין לך אדם" שרואה שיש לו כבר שלושה כתלים 'מן המוכן' וכל מה שחסר זה הרביעי, "שלא היה מסייע לרביעית על מנת יהיה גדור מארבע רוחותיו", ולכן בנה את הרביעית, אבל לא שעכשיו חוזר בו מהחלטתו

הראשונה שלא לבנות (לפני שהיו השלושה) ומחליט כן לבנות (את הכל), וק"ל.

והנה הנ"ל בא בהמשך והשלמה לתוס' בד"ה 'הגה"ה' (וכן המהרש"א בתחילתו) שכותב שהסיבה לפטור בשלושה זה משום שמצידו היה משלם רק "נטירא בר זוזא", שזהו 'הצד החיובי' בהסבר למה פטור על השלושה, שהרי לא מוכן לשלם על יותר רק על פחות כנ"ל (ואדרבה, מתאים טוב (ואפי' אולי מוכיח) למה שאמרנו שמתחייב רק אם היה מוכן לשלם, ולא אם רק נהנה, שהרי פה ברור שנהנה יותר בכותל, אבל אעפ"כ מוכן לשלם רק על "נטירא בר זוזא") והתוס' שלנו הא רק לשלול סברא מבחוץ (שכשבונה את הרביעי אז אולי יוכיח . . .), וק"ל.

ז.

דוחה שאלה אפשרית על התירוק

ואין להקשות שגם לפי"ז יוצא שהתוס' לא מדבר על ה'חיוב' של (פטור) השלושה אלא שלילת ההשוואה לרביעי (כנ"ל), וזה ע"ד המהרש"א הנ"ל שפירש שתוס' שולל את ההשוואה בין השלושה לרביעי, וא"כ, כשמביא את פירוש רש"י שמדבר על ה'חיוב' של (פטור) השלושה, הרי אין זה ממש מתחבר (ו'חולק') לתוס', (וכאן אפי' ה'הגה"ה' לא תעזור להסביר (משא"כ למהרש"א), שהרי רק מקשה על ה'חיוב' ולא נכנס בעניין ההשוואה לרביעי), (ובכלל, אין אפשרות להווא אמינא הנ"ל שביארנו בתוס', שהרי מה יוכיח לי זה שהניקף בונה את הרביעית לחיוב השלושה, שהרי הם נפטרו בבי"ד, והרביעי לא)?

(אין לשאול זאת) שהרי גם רש"י מדבר על שלילת סברא מבחוץ (שאולי השתנה משהו), ולא על ה'חיוב', שהרי ה'חיוב' (של הפטור של השלושה) לרש"י זה שהניקף לא נהנה, ומה שאומר "שכבר יצא

מהם זכאי בבית דין שהיו שם ימים רבים ולא הועילו לו" זה לאחר שחנה את הרביעית, שעכשיו הרי כבר נהנה, ואעפ"כ לא יתחייב, כי "כבר יצא זכאי" כשעדיין לא נהנה ("לא הועילו לו"), וא"כ רש"י ותוס' מדברים על אותו דבר (פטור השלושה כשנכנס הרביעי).

(אמנם רש"י לא ממש דומה לתוס', שהרי עכשיו, כשנכנס כותל הרביעי, מתבטל כל ה'צד החיובי' של הפטור לרש"י, שהרי עכשיו נהנה, ומתחיל כביכול 'צד חיובי' חדש, שנפטר מפני שיצא זכאי, (אך גם זה מבוסס על ה'חיוב' הקודם ("לא הועילו לו")), משא"כ לתוס' נשאר אותו 'חיוב' (- שלא מוכן לשלם על כך (מספיק לו "נטירא בר זוזא")) רק יש "הווא אמינא חיצונית כו'", (וא"כ קשה כנ"ל המשך העניינים) (אבל עדיין ברור שזה יותר טוב מהמהרש"א שבכלל מדברים על שני עניינים שונים כנ"ל) (וכל זה קצת בדוחק אך יש לתרץ בפשטות כדלקמן).

אין זה קושיא כלל, שהרי מהתוס' משמע (כנ"ל) שמביא את רש"י בתור עוד תירוצ' (נוסף על ר"י) על ה'הווא אמינא' הנ"ל, שלא נחשוב שבבניית הרביעי מתחייב גם על השלושה כי א. כנ"ל ר"י, ב. ע"פ רש"י שבכלל אין קשר ביניהם, שהסיבה לפטור זה לא מפני שלא מוכן לבנות, אלא ש"מכבר יצא זכאי כו'", וק"ל.

ח.

מסביר הנ"ל במחלוקת רש"י ותוס'

ולפי הנ"ל יוצא לכאורה מחלוקת בין רש"י לתוס' האם החיוב הוא על עצם ההנאה (רש"י), או רק כשמוכן לבנות מעצמו (תוס').

ואין לדחות ממה שרש"י כותב "דמי קנים – דאמר ליה לדידי סגי לי בגדר קנים ואי אפשר בהוצאה של גדר אבנים", שמזה לכאורה משמע שיתחייב רק אם מוכן בפועל לשלם (ולא רק אם נהנה) (כמו תוס')?

אלא יש להוסיף עוד פרט ב'הנאה' (לרש"י), שלא רק שבפועל נהנה אלא שההנאה הזאת חשובה לו כסף, היינו לא (כמו תוס') שמוכן בפועל עכשיו לשלם ולבנות מעצמו, אבל גם לא שזה דבר שמחשיב אותו למותרות ו'בונוס', אלא שזה דבר הכרחי, שיודע שיום אחד יצטרך לעשות אותו, אבל עכשיו יש לו דברים יותר חשובים והכרחים, ולכן לא מוכן לשלם על זה עכשיו, אבל מחשיב את ההנאה הזאת להנאה ששווה וראויה לתשלום.

ולכן, כאשר בכלל לא נותן שום פתרון לכתלים רק משאיר אותם פתוח אפי' בלי נטירא בר זוזא (או דמי קנים), אז ברור (שלפחות מינימום של) שהשמירה חשובה לו, רק שלא כ"כ חשובה להוציא עליה את הכסף עכשיו, אבל בשלב מסוים יצטרך לעשות את זה (כשיסיים עם הדברים החשובים יותר), ולכן ברור שנהנה (שהרי תמיד רוצה בכך),

אבל בדמי קנים, היינו שיש כבר שמירה (מחיצת קנים), רק שאין את ה'בונוס' של כותל אבנים, הרי (אמנם נכון שאם יהיה עשיר יבנה כזה, אבל) זה לא דבר שעומד בתוכניותיו להמשך הזמן, שצריך לעשות את זה ולשלם על כך, אלא רק 'בונוס' יקר (כמו שיהנה מטיסה לירח, אבל לא שמוכן כלל (גם לא בהמשך) לשלם על כך), ולכן לא נחשב להנאה הראויה לתשלום, ויפטר גם לרש"י.

(היינו שהכל זה בדין ההנאה עצמה (לא תשלום נוסף כתוס'), שההנאה עצמה לא ראויה לתשלום), ודו"ק.

עיון בתירוץ הגמ' "ולאו אורח ארעא לזלזולי בבנות ישראל"

(כתובות י, ב)

א.

מציע הסוגיא – אופן בדיקתו של ר"ג

איתא במכלתינ': "ההוא דאתא לקמיה דרבין גמליאל ב"ר, אמר ליה: רבי, בעלתי ולא מצאתי דם, אמרה ליה: רבי, עדיין בתולה אני. אמר לה: הביאו לי שתי שפחות, אחת בתולה ואחת בעולה, הביאו לו והושיבן על פי חבית של יין, בעולה ריחה נודף (- מפיה מריחין ריח היין שנכנס לה דרך פתח הפתוח. רש"י), בתולה אין ריחה נודף, אף זו הושיבה ולא היה ריחה נודף, אמר לו: לך זכה במקחך.

"ונבדוק מעיקרא בגווה, גמרא הוה שמיע ליה (- שעשו כן לבנות יבש גלעד במסכת יבמות (דף ס:). רש"י), מעשה לא הוה חזי, וסבר, דלמא לא קים ליה בגווה דמלתא שפיר, ולאו אורח ארעא לזלזולי בבנות ישראל".

היינו שר"ג בשביל לבדוק אם האשה בתולה, ניסה קודם בשתי שפחות והושיבן על חבית יין וראה שבתולה לא עובר דרכה ריח היין משא"כ הבעולה, ואז בדק באשה וראה שלא עובר דרכה הריח והסיק מכך שהיא עודנה בתולה.

ושאלה על כך הגמ' למה היה צריך לנסות קודם בשפחות ולא באשה עצמה? ומתרצת, שאמנם ר"ג קיבל שכך הוא אופן הבדיקה,

אבל לא ראה בפועל איך בודקים, וחשש שאולי הוא יטעה לעשות את הבדיקה בצורה לא נכונה, ואז יצא שסתם מזלזל בבת ישראל, לכן הקדים ובדק תחילה שיודע לעשות הבדיקה טוב, ואח"כ בדק את האשה.

ב.

שואל על הוספת הגמ' "לזלזולי בבנות ישראל"

וצריך להבין, מדוע מתרצת הגמ' שאם ר"ג לא יודע לעשות את הבדיקה נכון, יצא רק זלזול בבת ישראל, והרי אם לא יעשה נכון את הבדיקה, אז בכלל לא ידע לפסוק אם היא בתולה או בעולה, דשמא אע"פ שהריח יוצא מפיה היא בתולה וכן להיפך?

ואם הוא לא יוכל לפסוק עפ"ז, לכאורה אין טעם בכלל לנסות אפי' אם לא יהיה מזה זלזול בבת ישראל?

[וגם אם תאמר שהבדיקה של האשה עצמה (מבלי לבדוק קודם לכן ע"י שפחות) לפחות תתן השערה בעלמא אם האשה בתולה או בעולה (ולא ידיעה ודאית שהיא בתולה), וע"ז אומרים ש(השערה) לא מהוה סיבה מספקת לגרום זלזול בבת ישראל, אבל ברור שאין לתמוה ולשאול על כך שר"ג ניסה בשפחות כדי להגיע לפסק דין ברור].

ג.

נסיון לבאר שישנם שני חלקים בתירוץ הגמרא

יש שרצו לתרץ שהחלק האחרון בתשובת הגמרא, "ולאו אורח ארעא . .", הוא תשובה על שאלה נוספת, היינו שהגמ' מתחילה ושואלת למה ר"ג לא בדק באשה עצמה מלכתחילה – "בגווה", ועל כך עונה הגמ' שר"ג לא היה בטוח אם הוא יודע לעשות את הבדיקה בצורה הנכונה, שאז הרי לא ידע לפסוק (וזה דבר פשוט, עד שהגמ' לא צריכה לציין את זה).

ולאחר מכן הגמ' מבארת עוד פרט בסיפור, דלכאורה לא מובן למה היה צריך ר"ג לבדוק את זה בשפחות ולא בבנות ישראל אחרות (ובפשטות משמע שיש לכך סיבה מיוחדת)?

[ועוד שהרי שפחה היא בחזקת פרוצה כמו שאומרת המשנה² "הגירות, והשבויה, והשפחה, שנפדו ושנתגייירו ושנשתחררו יתירות על בנות שלש שנים ויום אחד – כתובתן מנה, ואין להן טענת בתולין", וקשה למצוא אחת שיכול להיות בטוח שהיא בתולה משא"כ בבת ישראל].

ובסגנון אחר, חלק זה בתירוץ הגמרא הוא סיום (התשובה על) השאלה הקודמת, בהטעם שר"ג לא בדק באותה אשה (שהיא גם) בת ישראל, וכשהגמרא כותבת "גמרא הוה שמיע ליה. . . זה מתרץ רק את הטעם שר"ג לא בדק באותה אשה, אבל עדיין לא מובן למה לא בדק ר"ג בבת ישראל אחרת?

ועל זה מתרצת הגמרא "ולאו אורח ארעא לזלזולי בבנות ישראל", והיינו שאין דרך לנסות דברים ולבודקם, על בנות ישראל – שזהו דרך זלזול.

אך מובן שזה דוחק ומצריך פרשנות והרחבת ביאור בכוונת הגמרא, ואילו לפי הפשט זה חלק מסיום התשובה ש"דלמא לא קים ליה בגווה דמלתא שפיר – ואז מה הבעיה – ולאו אורח ארעא לזלזולי בבנות ישראל".

גם שעפי"ז אין מדוקדק הלשון "מעיקרא" שהרי לפי ההו"א של המקשן, לא צריכים לבדוק כלל לאחר מכן בעוד שפחות, ואין זה "מעיקרא" לשפחות שבאות אחרי (כשאלת ה'הפלאה' דלקמן).

ד.

אפשרות לתירוץ שידע צד אחד – אך קשה

וי"ל הביאור בזה (בדוחק עכ"פ), שלר"ג היה ברור צד אחד בזה, לדוגמא, היה ברור לו (עפ"י שכל) ש"בעולה" מוכרח ש"ריחה נודף", אבל יכול להיות שגם בתולה ריחה נודף, אבל אם יבדוק ויראה שאין ריחה של האשה נודף אז בטוח שאיננה בעולה, אמנם אם יהיה ריחה נודף אז זה לא יכריע בוודאות שהיא בעולה, אלא יכול להיות שהיא בתולה מכיון ש"דלמא לא קים ליה בגווה דמלתא".

ועל זה שואלת הגמ' שינסה לכתחילה באשה עצמה, ואולי בכלל לא יצטרך לכל ההמשך, כי ימצא שאין ריחה נודף, ואם בפועל ימצא שריחה נודף, רק אז יצטרך לבדוק בשפחות לראות האם זה סימן שהיא אכן נבעלה קודם לכן.

ועל זה מתרצת הגמ' ש"לאו אורח ארעא לזלזולי בבנות ישראל", ורק אם בטוח שתועיל הבדיקה, אז יש לבדוק בבת ישראל, אבל אין להתחיל לבדוק ו"לזלזולי" בעוד שאפשר שזה כלל לא יועיל.

ועוי"ל דגם אם תועיל הבדיקה באשה עצמה, כיון שימצא שהיא אכן בתולה – כי אין ריחה נודף, הרי "לאו אורח ארעא" לבדוק וללמוד למקרים אחרים על "בת ישראל" (שהרי פה, אם יראה שאין ריחה נודף ילמד מכך לכל הבתולות), אלא רק אחרי שיודע בבירור, וצריך לפסוק את הדין על אשה מסויימת אז יכול לבדוק בה כדי לפסוק לה את דינה.

[אמנם הגמ' כששאלה, עדיין לא ידעה ש"לא קים ליה בגווה דמלתא", ולא התכוונה לשאול שלפחות ינסה ואולי יצליח וכו' (אלא חשבה שפשוט מיד יצליח), וא"כ הגמ' היתה צריכה להקדים ולשאול שלכאורה ר"ג היה צריך עכ"פ להתחיל ולנסות על האשה עצמה – דאולי ימצא שהיא אכן בתולה ותועיל הבדיקה ורק אח"כ לתרץ ש"לאו אורח ארעא . . ." – שאין דרך לבדוק בכגון זה בבנות ישראל ?

אבל אין זו שאלה כי כאשר הגמ' עונה תשובה היא עונה עד הסוף, בלי להשאיר מקום לשאלה נוספת (או אפ"ל שזה נכלל בשאלה הראשונה [כנ"ל סעיף ג']).

ועפ"ז גם אתי שפיר הלשון "מעיקרא", היינו שקודם כל יבדוק את האשה עצמה, ואם יצטרך יבדוק לאחריה את השפחות.

אמנם עפ"ז נשאלת השאלה, למה לא ניסה ר"ג רק בשפחה שעליה היה בספק, היינו (לפי הדוגמא שנקטנו כאן) שיבדוק רק בשפחה בתולה (לראות אם אכן אין ריחה נודף), שהרי גבי בעולה הוא כבר יודע שריחה נודף?

[בפרט לפי מה שאומרים המפרשים³ שר"ג נדרש לשלם לשפחות דמי כושת (שאם לא נדרש לשלם אפשר לומר שבדק רק כדי להיות בטוח לגמרי וכיו"ב)]. וצ"ע.

ה.

תירוצו של ההפלאה – שיבדוק באשה וישלים מהשפחה

שוב מצאתי ב'הפלאה'⁴ שקשה לו שאלה הנ"ל ומתרץ ע"ד תירוצינו הב' אך בשינוי:

"בגמ' וליבדוק מעיקרא. הלשון מעיקרא אינו מדוקדק. ותו דלמה לי' למימר משום זילזול אלא הוי לי' למימר דלא קים לי' שפיר.

ונראה דודאי ידע המקשן דלא קים לי' ונסה בשפחות, אלא דהקושיא דנבדוק אותה בתחלה אם ריחה נודף ולא נצטרך אח"כ לנסות אלא ע"י שפחה אחת, דאם לא תהי' ריחה נודף יבדוק אח"כ ע"י שפחה בעולה אם ימצא ריחה נודף ידע בבירור דבתולה היא, ואם תהי'

(3) הגהות יעב"ץ.

(4) על הדף.

ריחה נודף יבדוק אח"כ ע"י שפחה בתולה וכשלא תהי' ריחה נודף ידע בבירור דבעולה היא.

ותו דקשה אי ס"ל לר"ג דהיכא דליכא לברורי הבעל מהימן כיון שטוען ברי משום חזקה דאין אדם טורח בסעודה א"כ כל הבדיקה הי' להכחישו ואם יבדוק אותה מעיקרא ותהי' ריחה נודף תו אין צריך ליקח שום שפחה שאף לא קים לי' ואינו יכול לבדקה הרי הבעל מהימן,

ואי ס"ל דהיא נאמנת משום די"ל שהטה ולא ידע כמ"ש הב"ש בסי' ס"ח דהוי לי' כברי ושמא. קשה להיפך דיבדוק אותה תחלה דאם תמצא שאין ריחה נודף תו אין צריך לבדיקת שום שפחה, דממ"נ אם אינו יכול לבדוק הרי היא נאמנת.

ואפי' נימא שהי' במקום שאסורה לו כמ"ש לקמן וס"ל דנאמן לאוסרה ולא להפסידה כתובתה והי' הבדיקה לשני הצדדים דאם תמצא בתולה תהי' מותרת לו דע"כ טעה, ואם תמצא בעולה תפסיד כתובתה. אכתי קשה שיבדקנה תחלה וסגי בשפחה אחת כנ"ל.

ועל זה קאמר כיון דלא קים לי' חשש שמא תמצא השפחה בדומה לה. נמצא דזה הנסיון אינו כלום ויהי' בתולה ובעולה שוין וזילזל כחנם בבת ישראל וק"ל".

1.

שאלה על ההפלאה – שאין צורך בהוספת "לא קים ליה"

אך פירושו אינו מובן, שהרי אם המקשן ידע כדבריו ש"לא קים לי'" לר"ג, ולכן הבין שר"ג נצרך לנסות בשפחות, אז איך לא תפס ש"כיון דלא קים לי' חשש שמא תמצא השפחה בדומה לה",

ואם אמנם ידע המקשן מחשש זה, רק שלא חשב על הבעיה דזלזול, התשובה היתה צריכה להיות רק "לאו אורח ארעא לזלזולי בבנות

ישראל" בלי כל ההקדמה ש"גמרא הוה שמיע ליה . . לא קים ליה . . שפיר".

ואין לומר שצריך להוסיף מילים אלו בשביל האחרים הקוראים את הגמ' ולא מבינים מה היה בדעת המקשן, שהרי גם אם כן יש לכתוב זאת כחלק משאלת המקשן, ולא כחלק מהתירוץ.

ז.

דחיית הסבר להפלאה שתירוצו בא רק לאחרי "לא קים ליה"

ואין לומר שה'הפלאה' מתכוון לבאר על דרך שביארנו לעיל, שאכן המקשן בהתחלה חשב שאין צורך בכלל בשפחות, ורק לאחרי שהגמ' ענתה "גמרא הוה שמיע ליה . . לא קים ליה . . שפיר" אז נשאלת שאלה סמויה, או בתור חלק וסיום השאלה הקודמת, שלמה לא התחיל באשה ולאחמ"כ ינסה בשפחה, ועל שאלה זו עונה הגמ' "לאו . . בבנות ישראל".

כי מלבד זאת שאין זה פשט מילותיו של ה'הפלאה', שהרי את כל פירושו מכניס במילים "ונבדוק מעיקרא בגווה" (היינו השאלה הראשונה של המקשן ולא השאלה השניה), וכמו שאומר "ונראה דודאי ידע המקשן . . דהקושיא דנבדוק אותה בתחלה" היינו הקושיה הראשונה.

מלבד זאת, גם לא נוכל לקחת את תירוצו של ה'הפלאה' ולסדר את זה כרצוננו, כהאופן הנ"ל (להכניס את זה בתור שאלה שניה), או במילים אחרות, למה ה'הפלאה' עצמו לא סידר את זה כך?

כי א"כ נשאלת השאלה שה'הפלאה' עצמו שואל (ותירוצו בא לתרץ (גם) את שאלה זו) ש"הלשון מעיקרא אינו מדוקדק", שהרי יוצא (כנ"ל סעיף ג') שלפי ההבנה של המקשן בשאלה הראשונה, לא צריכים

לבדוק כלל לאחר מכן בעוד שפחות ואין זה (- הבדיקה באשה עצמה) נחשב "מעיקרא" לשפחות שבאות אחרי.

ועפ"י כל הנ"ל יוצא שעל כל אחד מהתירוצים יש שאלה, וגם קצת דוחק בהשחלה במילות הגמ' (במיוחד בתירוץ הא').

ח.

תירוץ העולה משתי הניסיונות הנ"ל, ומתגבר על כל השאלות

אמנם עפ"י שני הניסיונות תירוץ הנ"ל (סעיף ד' וה'), אפשר בצירופם יחד לתרוץ ללא כל דחיה, שהמקשן סבר שר"ג (אמנם "לא קים ליה בגווה" לגמרי, אבל) "קים ליה בגווה" קצת, כתירוצינו בסעיף ד', שידע צד אחד וכו'.

ולאחמ"כ מתרצת הגמ' ש"לא קים ליה בגווה" היינו לגמרי (שזה לכאורה פשט המילים), והיינו כתירוץ ההפלאה, שלא ידע אף צד באופן וודאי, אבל עדיין (אפשר לשאול ש) היה יכול להתחיל הבדיקה בישראלית, ועל זה אומרת הגמ' ש"לאו . . . לזלזולי בבנות ישראל" [נהיות שהאפשרות שיצא זלזול (שהבדיקה תהיה לשווא) היא כל כך פשוטה (כנ"ל סעיף וא"ו), אז אין צורך כלל לומר זאת בתור שאלה נוספת (ולתרוץ על זה "ולאו אורח . . .")⁵].

וא"כ מובן אשר:

א. יש צורך בהוספת "מעיקרא" מכיון שהמקשן הבין (שיש אפשרות) שנצטרך לשפחות אח"כ.

ב. יש צורך בהוספת ה"ולאו אורח ארעא . . ." משום שבלא זה היה מנסה בישראלית תחילה (כתירוץ ההפלאה).

(5) משא"כ בתירוץ הראשון בסעיף ג', הרי זה שתי שאלות נפרדות, ויותר מתאים להכניס זאת בתור שאלה נוספת, וק"ל (עיין בהערה 4).

ג. אין לשאול (כנ"ל סעיף ד') שיכל להשתמש רק בשפחה אחת, מכיון שבתירוץ של הגמ', אוחזים כשיטת ההפלאה, שר"ג לא ידע אף צד, וא"כ נצטרך לב' שפחות (כמבואר בהערה 9).

ד. אע"פ שהמקשן ידע ש"לא קים ליה בגווה" אעפ"כ צריכה הגמ' בתירוץ לחזור ולומר זאת, מכיון שהגמ' משנה בזה קצת, שבמקום ש"לא קים ליה" קצת (כסברת המקשן), אז "לא קים ליה" לגמרי.

זה גם נכנס במילות הגמ' ואין צורך להוסיף עוד שאלות באמצע וכדו' [משא"כ בתירוץ בסעיף ג' (כנ"ל הערה 4)]⁶.

(6) אך אמנם זה חידושים רבים בפשט הגמ' בקושיא ותירוץ.

שיטת רש"י "הכי נמי מסתברא"

(כתובות טו, ב)

א.

איתא בריש פרקין¹: "האשה שנתארמלה או שנתגרשה, היא אומרת בתולה נשאתני, והוא אומר לא כי, אלא אלמנה נשאתיך, אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתים . . ומודה רבי יהושע, באומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו שהוא נאמן, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר (- זה אינו יודע שהיתה של אביו אלא על פיו של זה ומה שאסר הרי התיר. רש"י); ואם יש עדים שהיא של אביו, והוא אומר לקחתיה הימנו אינו נאמן".

ומדייקת הגמ': "טעמא דאיכא עדים (- דיצתה בהינומא), הא ליכא עדים בעל מהימן; לימא, תנן סתמא דלא כרבן גמליאל, דאי ר"ג, הא אמר איהי מהימנא אפילו תימא רבן גמליאל, עד כאן לא קאמר ר"ג התם אלא בברי ושמא (- גבי משארסתני נאנסתי היא טוענת ברי לי הוא והוא אינו טוען אלא שמא עד שלא ארסתיך דהא אינו יודע מתי נאנסה), אבל הכא בברי וברי לא אמר.

ודקארי לה (- למימר סתמא דלא כרבן גמליאל) מאי קארי לה (- ומאי עלה בדעתו לאפוקי מדר"ג הא לא דמיא לה) הא ברי וברי הוא. כיון דרוב נשים בתולות נישאות (- קרובה טענתה להיות אמת יותר משלו וכברי ושמא דמיא), כי ברי ושמא דמי.

והכי נמי מסתברא, מדקתני ומודה רבי יהושע, אי אמרת בשלמא איירי ר"ג במודה שפיר, אלא אי אמרת לא איירי (- רישא במודה ר"ג

(1) כתובות טו, ב.

מאי מודה רבי יהושע מאי שייך למיתנייה הכא ואהיכא קאי) ר"ג במודה, רבי יהושע למאן מודה

מי סברת ר' יהושע אהאי פירקין קאי אמגו קאי, ואפירקין קמא קאי . . . עכ"ל הגמרא.

ב.

ומפרש רש"י: "והכי נמי מסתברא – דר"ג מודה בה דבעל מהימן".

והפשט הוא כמו שמבואר ברש"י ד"ה אי אמרת בשלמא: "דהך רישא הודאה הוא דקא מודה ר"ג לרבי יהושע ואמר אף על גב דפליגנא עלך בברי ושמא מודינא לך בברי וברי היינו דשייך למיתני בתריה ור' יהושע מודה לר"ג בהאומר לחברו שדה זו כו' דאע"ג דפליגנא בפ"ק במשארסתני נאנסתי דאע"ג דאיכא למימר מגו לא מהימנא מודינא בהאי מגו דאי בעי שתיק ולא א"ל של אביך היתה כי אמר ליה נמי לקחתיה הימנו מהימן כדלקמן".

היינו שה"הנ"מ" זה שמסתבר לומר כהתרצן בתחילת הגמ', שר"ג מודה במשנה לר"י כי במשנה מדובר על מקרה של 'ברי וברי', שאז מתאים מה שגם ר"י מודה לר"ג בענייני המיגו.

ומקשים התוס': "וקשה לפי דכי לא איירי נמי ר"ג במודה אתי שפיר ומודה רבי יהושע כלומר אף על גב דברישא פליגנא עלך בסיפא מודינא לך אף על גב דרישא וסיפא אינן מענין אחד כי היכי דאתיא ליה שפיר ומודה רבי יהושע אי איירי ר"ג במודה אף על גב דמודה דר' גמליאל אינו מענין ומודה דרבי יהושע.

ויש ליישב דודאי כי איירי ר"ג במודה שייך למיתני שפיר ומודה רבי יהושע אף על גב דלא הוי מענין אחד כלומר דאגב דתנא מילתא דמודה ר"ג תני נמי מילתא דמודה בה רבי יהושע אבל אי לא איירי רבן

גמליאל במודה לא שייך למיתני ומודה רבי יהושע לאשמועיןן אף על גב דפליג ברישא מודה בסיפא כיון דרישא וסיפא אינם מענין אחד.

אבל קשה דלא הוה ליה למימר אמגו קאי דעד השתא נמי לפירוש הקונטרס אמגו הוי קאי?

ונראה לר"י דהכי פירושו, הכי נמי מסתברא דכברי ושמא דמי ולא בא לומר דפליג רבן גמליאל ברישא אלא אף על גב דכברי ושמא דמי מודה ר"ג משום דלאו שמא ממש הוא מדקאמר ומודה רבי יהושע אי אמרת בשלמא איירי ר"ג במודה כלומר אף על גב דכברי ושמא דמי מודה ר"ג דבעל נאמן היינו דקתני ומודה רבי יהושע דבהאי ברי נאמן דס"ד דטעמא דרבי יהושע משום ברי ושמא דזה אינו תובעו כדפי' בקונט' והשתא הוה מודה דר"ג ומודה דר"י מענין אחד.

אלא אי אמרת דרישא בברי וברי גמור הוא ולא איירי רבן גמליאל במודה דפשיטא דכיון דברי וברי הוא דלא פליג ר"ג מאי ומודה? וקאמר מי סברת דארישא קאי וטעמא דר"י משום ברי ושמא אמגו קאי דטעמא דר' יהושע משום מגו ונאמן אפי' הלה תובעו ואפירקין קמא קאי". עכ"ל.

ג.

ויש לבאר קצת בדברי התוס' שאומר "ונראה לר"י דהכי פירושו: הכי נמי מסתברא . . (ד)אף על גב דכברי ושמא דמי מודה ר"ג . . אלא אי אמרת דרישא בברי וברי גמור הוא ולא איירי רבן גמליאל במודה – דפשיטא דכיון דברי וברי הוא דלא פליג ר"ג – מאי ומודה"

היינו שתוס' סוברים שכשהגמרא אומרת "מודה ר"ג" היינו שמודה במקרה של 'ברי ושמא', ולא כמו שכתב רש"י (שאע"פ שבברי ושמא אמר שהאשה (ה'בריי) עדיף, אבל) שמודה במקרה של ברי וברי שהבעל יהיה נאמן.

מפני שאם כן, אין זו הודאה כלל, שהרי זהו מקרה שונה ממה שחלק ודיבר לפני (קודם 'ברי ושמא' וכאן 'ברי וברי'), ואין זה נחשב כלל להודאה (שהרי זה שאמר במקרה אחד משהו, אין זה מחייב ומלמד כלל שבמקרה שונה יאמר אותו דבר).

(ויש להוסיף, שהרי בגמ' עצמה רואים שאם המשנה שלנו מדברת ב'ברי וברי' אין בכלל הוא אמינא להשוות בין הדינים, כמו שהגמ' אומרת "ודקארי לה מאי קארי לה הא ברי וברי הוא", וברור א"כ שלא יחשב ל'הודאה').

אלא מוכרחים לומר, שה"מודה ר"ג" בגמרא זה במקרה דומה (בכללות) למקרה שעליו דיבר וחלק, היינו שהמשנה שלנו גם מדברת ב'ברי ושמא', ואעפ"כ יודה ויאמר שה'שמא' עדיף.

וצריך ביאור, למה תוס' לא שאלו זאת לפני, כשהרצה את קושיותיו על רש"י, וגם כאן לא כותב זאת באופן של קושיא על רש"י, רק ביאור קטן בדבריו שלו?

ועוד יותר, שהרי נראה בדברי התוס' (כפי שביאר ראש ישיבתנו שליט"א) שבגלל שאלה זו על רש"י, מפרש את כל פירושו (ואילו השאלות הקודמות הם רק 'סייעתא' לפירושו), וא"כ יוקשה יותר, שאת שאלות ה'סייעתא' הוא מדגיש ושואל, ואילו את שאלתו העיקרית, 'מבליע' ולא שואל כנ"ל?

ד.

וי"ל שתוס' אינם שואלים על רש"י, כי על פי האופן שרש"י מפרש, אין מקום להקשות זאת, רק ע"פ איך שתוס' מחדשים ומפרשים, יוקשה הנ"ל ויהיה מוכרח לפרש ב'ברי ושמא', כדלקמן.

ובהקדים: בתחילת התוס' הם פותחים בשאלה על רש"י: "וקשה לפי דכי לא איירי נמי ר"ג במודה אתי שפיר ומודה רבי יהושע כלומר

אף על גב דברישא פליגנא עלך בסיפא מודינא לך אף על גב דרישא וסיפא אינן מענין אחד כי היכי דאתיא ליה שפיר ומודה רבי יהושע אי איירי ר"ג במודה אף על גב דמודה דר' גמליאל אינו מענין ומודה דרבי יהושע?

ויש ליישב דודאי כי איירי ר"ג במודה שייך למיתני שפיר ומודה רבי יהושע אף על גב דלא הוי מענין אחד כלומר דאגב דתנא מילתא דמודה ר"ג תני נמי מילתא דמודה בה רבי יהושע אבל אי לא איירי רבן גמליאל במודה לא שייך למיתני ומודה רבי יהושע לאשמועין אף על גב דפליג ברישא מודה בסיפא כיון דרישא וסיפא אינם מענין אחד". עכ"ל.

היינו ששואלים שלפי פירוש רש"י אין צורך בכלל שיהיה "מודה ר"ג" בשביל שהמילים "מודה רבי יהושע" יתאימו, שהרי לפי פירושו יוצא שבכל מקרה הם מדברים בשני מקרים ועניינים שונים ('ברי וברי' ו'מיגו')? ומתרצים שעדיין צריך איזה שהוא קשר ביניהם, ששניהם יהיו עכ"פ באופן ד'מודה'.

ויצא מזה, שלפירוש רש"י לא משנה איזה מקרה יהיה, העיקר שיהיה 'מודה'.

משא"כ לפירוש התוס', הרי מצריך ששניהם ידברו באותו ענין, (שכך נראה, שאע"פ שתירץ את שאלתו הראשונה, אבל עדיין קשה לו קצת מזה), וכמו שכותב מפורשות על פירושו "והשתא הוה מודה דר"ג ומודה דר"י מענין אחד".

(זה לא יכריח אותו לפרש אחרת, אבל, לאחר שכתב חולק על רש"י, ומפרש באופן אחר, כי קשה לו מקושי אחרת, אז עדיף לו לפרש באופן שגם קושייתו הראשונה מתורצת לגמרי²).

ולכן מפרש שהודאתו של רבי יהושע היא באותו עניין של ר"ג – 'ברי ושמא', ולא 'מיגו' (אמנם כמובן שבשביל לדחות את רש"י מוכרח לשאלה חזקה, ולכן שאל "אבל קשה דלא הוה ליה למימר אמגו קאי דעד השתא נמי לפירוש הקונטרס אמגו הוי קאי", אך אין זה טעמו היחיד על פירושו שרבי יהושע מדבר ב'ברי ושמא' כמפורש וכו"ל).

ה.

וע"פ הנ"ל, אפשר גם לתרץ את רש"י, ובהקדים:

איתא בבבא בתרא³: "ההוא דאמר ליה לחבריה: מאי בעית בהאי ביתא? אמר ליה: מינך זבינתיה ואכלית שני חזקה, א"ל: אנא בשכוני גוואי הוא; אתא לקמיה דרב נחמן, אמר ליה: זיל ברור אכילתך. אמר ליה רבא: הכי דינא? המוציא מחבירו עליו הראיה.

ורמי דרבא אדרבא, ורמי דרב נחמן אדרב נחמן; דההוא דא"ל לחבריה: כל נכסי דבי בר סיסין מזבינא לך, הואי ההיא ארעא דהוה מיקרי דבי בר סיסין, אמר ליה: הא לאו דבי בר סיסין היא, ואיקרוי

(2) ואולי י"ל באופן אחר, שבאמת זהו עיקר הבעיה שלו עם רש"י, וכפי שנראה מהמשך התוס', שמקשה קושייתו ומתרץ, אבל עדיין אינו שבע עם פירושו, ומקשה עוד, עד שמוכרח לפרש את פירושו, ואז קושייתו הראשונה מתורצת לגמרי (וכאשר סו"ס מגיע למה שחפש אז אומר "והשתא . . .", וק"ל).

אמנם עיי' בתוס' הרא"ש ד"ה הנ"מ, שמביא שם את הקושיא השני בשם רבינו שמשון, שמשמע, שזה לא קשור לתחלת התוס'. אבל, התוס' הרא"ש, גם אינו ממשיך "והשתא הוה מודה דר"ג ומודה דר"י מענין אחד", כפי שממשיך התוס', אז יכול להיות שחולקים בזה. וצ"ע.

(3) דף כט, ב.

הוא דמיקריא דבי בר סיסין; אתו לקמיה דרב נחמן, אוקמא בידא דלוקח. א"ל רבא: דינא הכי? המוציא מחבירו עליו הראיה.

קשיא דרבא אדרבא, קשיא דרב נחמן אדרב נחמן.

דרבא אדרבא לא קשיא: התם מוכר קאי בנכסיה, הכא לוקח קאי בניכסיה; דרב נחמן אדרב נחמן נמי לא קשיא: כיון דאמר ליה דבי בר סיסין ומיקריא דבי בר סיסין, עליה ידיה רמיא לגלויי דלאו דבי בר סיסין היא, אבל הכא לא יהא אלא דנקיט שטרא, מי לא אמרינן ליה: קיים שטרך וקום בניכסיי

ומפרש רשב"ם: "קשיא דרבא אדרבא קשיא דרב נחמן אדרב נחמן – דלעיל מוקי לה רב נחמן ביד המוכר ורבא ביד הלוקח והכא איפכא".

ובד"ה דרבא אדרבא לא קשיא: "דבכל דוכתי מוקי לה ביד המוחזק והתם מוכר כו'".

ו.

היינו, שהגמ' מביאה שני מקרים שונים, רק המשותף בין השניים זה שבשניהם הבעלי דינים הם המוכר והלוקח (ואפי' מתווכחים בעניינים שונים – חזקה ושם המקום), והגמ' מקשה ממקרה אחד לשני, שבאחד פוסק רב נחמן לטובת המוכר ואילו רבא לטובת הלוקח ובמקרה השני פוסקים הפוך.

ומתרצת הגמ', שרבא אין לו עניין מיוחד עם הלוקח או המוכר אלא מחפש מי המוחזק, ולכן יצא שפה פסק כך ושם אחרת, וכן רב נחמן מסתכל על נקודה פנימי, (על מי שצריך פה להוכיח את טענתו [היות שלא הסביר את עצמו כיאות, או שע"פ דיני השטר שצריך לקיימו]).

ורואים מכל זה, שאפי' אם רק הציור החיצוני (האישים) שונה – שפה זה המוכר שזוכה ושם הלוקח, כבר מקשים, וגם כשהגמ' עונה

את תשובתה זה לא נהיה כ"כ פשוט עד שנאמר "ודקארי ליה מאי קרי ליה", כי אכן יש סברא להיתפס על האישים עצמם.

ועד"ז י"ל בנוגע לעניננו, שרש"י יפרש שהודאתו של ר"ג אינה בדיני 'ברי ושמא' (שלפ"ז אכן לא מובן מה הקשר ל'ברי וברי'), אלא הודאתו היא על הסיפור בחיצוניותו, עצם זה ששם האשה נאמנת (ולא הבעל) ואילו פה הבעל נאמן.

היינו שהודאתו היא 'בענייני שני האישים, הבעל והאשה (כשמתווכחים על סכום הכתובה)' שלפני כן חלק על רבי יהושע ואמר שהאשה נאמנת ואילו רבי יהושע אמר שהבעל נאמן, וכאן מודה לרבי יהושע שהבעל נאמן, בלי להיכנס לפרטים הפנימיים של 'ברי ושמא' ו'ברי וברי' (שאכן על פיהם אין בכלל קשר בין המקרים), אלא רק מהזווית שבשתי המקרים זה הבעל והאשה בדיני סכום הגט (האם מאתיים או מאה). שאפי' אם עפ"י הטעם הפנימי של הדין ('ברי ושמא' ו'ברי וברי'), אין בכלל הו"א שיהיו דינים שווים, ואינו 'הודאה', אבל היות שבמראה החיצוני זה משתנה, ששם זו האשה שנאמנת וכאן זה הבעל שנאמן, אז אפשר לקרא לזה הודאה – "מודה ר"ג". (וכאן זה אפי' יותר דומה, שהרי מתווכחים באותו עניין כנ"ל (סכום הכתובה) משא"כ ב'בבא בתרא' המובא לעיל).

וכל זה מתרץ ומסביר רק לפי פירוש רש"י, כי לא איכפת לו שיהיו מקרים שונים במשנה.

ז.

אבל לתוס', ששיטתם היא שצריך שיהיו שני המקרים של המשנה (שני ה'מודה' שווים, ובענייננו, ששניהם יהיו בעניין דיני ה'ברי ושמא' או גם 'ברי וברי' (אמנם תוס' מקשה שהם שני מקרים שונים כנ"ל, אבל זה לא אומר שעכשיו אם שניהם יכתבו במשנה אחת אז אין קשר בין הרישא לסיפא, שהרי בפועל בכללות מדברים באותו עניין,

רק לומר ש"מודה ר"ג" זה אי אפשר אפי' אם בכללות זה אותו עניין, שהרי בפרטים זה מחולק לגמרי. וק"ל).

ולכן לתוס' יש הו"א לומר שברישא מדובר ב'ברי וברי', ואז זה מסתדר עם הסיפא שמדברת בכללות באותו עניין – ב'ברי ושמא'.

אבל עפ"י מתעוררת הקושיא שאין 'הודאה' ב'ברי וברי', שהרי "דפשיטא דכיון דברי וברי הוא דלא פליג ר"ג"?

וכאן א"א לתרץ ולבאר כמו הביאור לרש"י הנ"ל, שהרי לפי הביאור הנ"ל יוצא שהמקרה כבר איננו בעניין 'ברי ושמא' (שאז יש את הקושיא "דפשיטא דכיון דברי וברי הוא דלא פליג ר"ג"), אלא בעניין 'שני האישים, הבעל והאשה (כשמתווכחים על סכום הכתובה)', וא"כ שוב המקרה של הרישא לא דומה לסיפא (שנשאר בעניין 'ברי ושמא'), וכן"ל שלתוס' זו בעיה ושאלה.

ולכן בהכרח לומר ש"מודה ר"ג" פירושו שמודה ב'ברי ושמא' ולא ב'ברי וברי'. וק"ל.

ולפי זה מובן למה תוס' לא מקשים על רש"י את שאלתו, אבל מצד שני עדיין זה נוגע לתוס' בפירושו, כי לרש"י אפשר לשנות את עניין המקרה מ'ברי וברי' לעניין 'שני האישים, הבעל והאשה', אבל לתוס' שמוכרח להישאר באותו עניין, להישאר בעניין 'ברי וברי' 'ברי ושמא', אז מפריעה לו השאלה, ולכן מוכרח לפרש ב'ברי ושמא'.

(4) כלומר, ששאלה זו (ששני המקרים במשנה צריכים להיות שווים) לא היא זו שמכריחה את תוס' לפרש שמדובר ב'ברי ושמא' ולא ב'ברי וברי', כי כנ"ל בפנים שבפועל הם באותו עניין, ולכן לתוס' יש הו"א לומר עכשיו שמדובר ב'ברי וברי', ועל זה מגיע קושיתו שא"כ אין זה מודה, כדלקמן בפנים.

בפרש"י "אברהם ויאמר

הנני – לשון ענוה"

(וירא כב, א)

א.

מציע הסוגיא – "הנני" לשון ענווה

בפרשת וירא¹ כתוב "ויהי אחר הדברים האלה והאלוקים נסה את אברהם ויאמר אליו אברהם ויאמר הנני".

ומפרש רש"י על מילת "הנני" – "כך היא עניינתם של חסידים, לשון ענוה הוא ולשון זימון".

ונראה ששיטת רש"י היא זהה לפירוש המדרשים במקומות נוספים שכתוב "הנני":

"ויאמר אלי מלאך האלוקים בחלום יעקב ואמר הנני"².

ומפרש מדרש ישכל טוב³: "[ואומר] הנני. הודיען שכן דרך הנביא להשיב לגבורה וכן קטן לגדול, כלומר הנני עומד בציוויך" היינו שמענה בלשון כזאת ("הנני") זה מענה מיוחד של כבוד (לאדם הקורא) וכמו שפירש"י "עניינתם של חסידים".

ואכן מוצאים במקומות נוספים ש"שכן דרך הנביא להשיב לגבורה" וכמו שמצינו בעוד מקומות שענו כך האבות (שהיו נביאים) להקב"ה:

(1) בראשית כב, א.

(2) שם לא, יא.

(3) מהדורת 'בובר'.

בהמשך הפרשה⁴ "ויקרא אליו מלאך ה' מן השמים ויאמר אברהם אברהם ויאמר הנני", וכן גבי יעקב "ויאמר אלוקים . . יעקב ויאמר הנני"⁵.

וכן גבי משה (גדול הנביאים) ". . ויקרא אליו אלוקים מתוך הסנה ויאמר משה משה ויאמר הנני"⁶, וכן גם בנביא ישעיהו "ואשמע את קול ה' אמר את מי אשלח ומי ילך לנו ואומר הנני שלחני"⁷.

וכמו כן מוצאים גם בריבוי מקומות את זה ש"שכן דרך . . קטן לגדול", וכמו שרואים בשמואל שכך ענה לאדונו עלי הכהן "וירץ אל עלי ויאמר הנני כי קראת לי . ."⁸ וכן בהמשך הפסוקים שם⁹, וכן מצינו שענו העם למלך שאול "ויאמר שאול שמע נא בן אחיטוב ויאמר הנני אדני"¹⁰ "ויפן אחריו ויראני ויקרא – שאול – אלי ואומר הנני"¹¹.

ב.

מביא מדרשים נוספים במעלת מענה "הנני"

והפירוש הנ"ל (ש"הנני" זהו דבר מיוחד ומורה על ענווה וכו') מובן גם מלשון המדרש הנ"ל¹² בפירושו בפרשת שמות (על הפסוק המובא לעיל):

(4) בראשית כב, יא.

(5) שם מו, ב.

(6) שמות ג, ד.

(7) ישעיהו ו, ח.

(8) שמואל-א ג, ה.

(9) שם פסוקים ו-ח-ט"ז. וגם בפסוק ד' שכתוב "ויקרא ה' אל שמואל ויאמר הנני" זה ענייתו לאדונו עלי הכהן (ולא לה') שהרי אז הוא חשב שהקורא אליו זה עלי.

(10) שם כב, יב.

(11) שמואל-ב א, ז.

(12) ואותו דבר מפרש גם מדרש פסיקתא זוטרותא 'לקח טוב' (בשינוי לשון קל) [מקורו של המדרש 'שכל טוב'].

"(ויקרא אליו אלוקים מתוך הסנה ויאמר משה משה) ויאמר הנני. אמר לו הקדוש ברוך הוא אתה אמרת הנני, חייך בכל עת שאתה קוראני אומר אני לך הנני, כענין שנא' אז תקרא וה' יענה תשוע ויאמר הנני (ישעיה נח ט), היינו שזהו דבר גדול ומיוחד לענות "הנני" (ודורש איזו 'עבודה' בשביל להגיע לזה וכמו שכתב רש"י "לשון ענווה וכו'") ולכן ה' נותן לו על כך שכר מיוחד.

וכן משמע מפירוש המפרשים¹³ וכן המדרש הנ"ל על הפסוק אצלנו:

(שכל טוב:) "ויאמר אליו אברהם ויאמר הנני. כלומר הנני במה שאתה מצוה. א"ר יהושע בן קרחה בשתי מקומות דימה עצמו משה לאברהם וא"ל הקדוש ברוך הוא אל תתהדר לפני מלך ובמקום גדולים אל תעמוד (משלי כה ו),

אברהם אמר בשני מקומות הנני, הנני למלכות, הנני לכהונה, וזכה לזו ולזו, ומשה כמו כן אמר בשני מקומות הנני, וא"ל הקדוש ברוך הוא אל תקרב הלום (שמות ג ה), ואין קריבה אלא כהונה, שנא' והזר הקרב יומת (במדבר א נא), ואין הלום אלא מלכות, שנא' כי הבאתני עד הלום (ש"ב ז יח)."

היינו שעניית "הנני" זהו דבר גדול ואינו רגיל, ובשביל זה צריך להיות בדרגה נעלית, ורק אברהם הגיע לכך, ואילו משה "במקום גדולים אל תעמוד".

13) דעת זקנים (מבעלי התוס'), והדר זקנים (על התורה) [בשינוי לשון].

ג.

שואל על פירש"י – והרי גם אב לבנו וכן עשיו ענו "הנני"

אך אינו מובן, והרי מצינו בעוד מקומות בתורה שאחד אמר לשני "הנני", ושם לא מדובר על אדם שענה להקב"ה, או לאדונו או לאביו, אלא להיפך¹⁴:

א. כמו שרואים כמה פסוקים אחרי "ויהי אחר . . הנני", באותה פרשה¹⁵ "ויאמר יצחק אל אברהם אביו ויאמר אבי ויאמר הנני בני וגו'",

הרי שמצינו מפורש שעניית "הנני" גם מתאימה מאב לבנו !

ב. ואותו דבר מוצאים גם בעניית יצחק ליעקב בנו "ויבא אל אביו ויאמר אבי ויאמר הנני מי אתה בני"¹⁶.

והרי במקרים הללו, וודאי שאין את העניין של "ענייתם של חסידים, לשון ענוה . .", שהרי זה רק אם העונה הוא הקטן לעומת השואל ("שכן דרך הנביא להשיב לגבורה וכן קטן לגדול"), ואילו כאן זה הרי אב שעונה לבנו ?

ג. ועוד יותר יש להקשות, שהרי מצינו שעשיו הרשע, ענה "הנני" ליצחק כמ"ש¹⁷ "ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראת ויקרא את עשו בנו הגדל ויאמר אליו בני ויאמר אליו הנני".

ובוודאי שעל עשיו הרשע א"א לומר שזו "ענייתם של חסידים, לשון ענוה . .". ?

(14) אמנם מקומות אלו מועטים, ועיקר הקושי יהיה (רק) משלושת המקומות המובאים.

(15) בראשית כב, ז.

(16) בראשית כז, יח.

(17) שם ב.

[וגם בשעת מעשה מודגש שעשיו היה רשע] ולא שאז היה (קצת) בסדר (ורק אח"כ כשעשיו נכנס ליצחק בפעם השניה אז "ראה גיהנם פתוחה מתחתיו"¹⁸ משא"כ בפעם הראשונה שנכנס),

שהרי מפורש בפסוק זה עצמו שהיה רשע כמ"ש "ותכהין עיניו מראת" ומפרש רש"י שנשותיו של עשיו "שהיו עובדות עבודה זרה, ותכהין – בעשנן של אלו", וכן מפורש בגמרא¹⁹ "ותכהין עיניו מראת, משום דאסתכל בעשו הרשע".

וא"כ יקשה על רש"י (ושאר המדרשים הנ"ל) שמפרש ש"הנני" זה "ענייתם של חסידים, לשון ענווה . . ." ושזה דבר גדול ומיוחד לענות כך?

ד.

מתרץ המקור הא' – יצחק ציפה שאברהם עודנו אווז ב"הנני"

ונראה מדברי המפרשים והמדרשים לתרץ את שלושת המקרים הנ"ל, ולומר שכל אחד מהם הוא מקרה שונה מהרגיל, ודווקא שם אכן יתאים לומר "הנני":

א. "ויאמר יצחק אל אברהם אביו ויאמר אבי ויאמר הנני בני ויאמר הנה האש והעצים ואיה השה לעלה"¹⁵:

הנה יש לומר, שכאן היה צורך מיוחד לומר "הנני" (שאמנם לא אומרים את זה ע"ד הרגיל), משום שאברהם רצה להראות ליצחק את אהבתו אליו, ודבר זה מובן ומבואר עפ"י דברי המפרשים:

ה'העמק דבר':

(18) רש"י תולדות כז לג.

(19) מגילה כ"ח ע"א.

"ויאמר אבי. ולא שאל מיד איה השה, באשר הרגיש דבר נפלא ולא מצא לב לשאול כי אם אחרי התכונות על תשובת אביו אם יהא בסבר פנים יפות ואהבה או לא, על כן כאשר ענהו הנני בני, זהו תשובה מאהבה. ובא כאן תבת הנני בדגוש הנון השני, לרמז כונה שניה הנה אני כמו שהייתי אוהבך ביותר, כן עתה בלי שנוי כלל, עתה שאל יצחק הנה וגו'".

ובדומה לזה מפרש האלשיך (להקל על הבנתו באו הסברים בחצאי ריבוע):

"ויאמר יצחק אל אברהם אביו. הנה אומרו אברהם הוא מיותר, כי מי לא ידע כי שמו אברהם. ועוד כי אומרו ויאמר אבי, מלת ויאמר מיותרת, כי הלא גזרת הויאמר הראשון נמשך אל מלת אבי, שאם לא כן אין שום גזרה [- תוכן ועניין] בויאמר הראשון. ועוד אומרו הנני בני, כי מלת בני היא מיותרת . .

אך הנה על שתי בחינות תמה [יצחק על אברהם], בין על היותו אברהם גומל חסדים ומרחם לכל, אפילו על אנשי סדום רעים וחטאים ואיך לא ירחם עליו [שרוצה להקריבו לעולה]. שנית להיותו אביו. וזהו ויאמר יצחק אל אברהם אביו שכולל שני הדברים.

אך [בפועל, יצחק אמר רק] ויאמר אבי, כי באמירה לא אמר רק בחינת היותו אביו באומרו אבי, אך לא היותו אברהם, כי אין הבן מזכיר שם אביו בפניו. לזה אמר ויאמר [הראשון בפסוק] (ששאלנו והרי אין שום אמירה שם) כי לא קריאה בלבד היתה כי אם אמירת ענין.

אך בהשיב אביו השיב על שתי הבחינות [שתי השאלות של יצחק (אברהם, אביו)] וזהו הנני בני, כלומר הנני מצד עצמי [- אני עדיין נחשב 'אברהם'], כי עודני מחזיק במדת חסד ורחמים, וגם בבחינת היותך בני [- אני עדיין נחשב 'אביו']".

ואותה נקודה אומר ה'כלי יקר':

"וכאשר ענה לו הנני בני והורה לו שעדיין כל געגועיו עליו . . .".

והמורם מכל הנ"ל, שבשעת העקידה, כשיצחק הבין שהוא השה לעולה, היה צורך מיוחד שאברהם יראה לו את אהבתו אליו, וזה מתבטא במילת "הנני", שפירושה "עודני מחזיק במדת חסד ורחמים" "הנה אני כמו שהייתי אוהבך ביותר, כן עתה בלי שנוי כלל" "שעדיין כל געגועיו עליו".

[ולכן מוצאים דווקא כאן שתיבת "הנני" מוגשת, להורות שתיבה זו מורה על כוונה פנימית יותר מאשר בכל פעם].

ה.

מתוך המקור **הב'** – יצחק ענה "הנני" שמוכן לתת הברכות

ב. "ויבא אל אביו ויאמר אבי ויאמר הנני מי אתה בני" ¹⁶:

הנה פסוק זה מדבר בברכת יצחק את יעקב, כאשר יעקב נכנס לאביו בתור אחיו עשיו.

הנה גם פה יש לומר, עפ"י דברי ה'העמק דבר' דלקמן, שהיה צורך מיוחד לומר "הנני" (בשונה הרגיל), משום שיעקב שבא בשביל לקבל את הברכות, רצה לראות אם אביו מוכן (בדרגות העליונות) לכך, ועל זה ענה יצחק "הנני" להורות שהוא אכן מוכן לכך.

ודבר זה מפורש בדברי ה'העמק דבר':

"אבי. והמתין עד שיבין מהתשובה אם השעה מוכשרת להכין עצמו לרוה"ק ולברך, על כן ענה הנני.

ויאמר הנני. הנון השני דגוש, כמו לעיל כ"ב ז' ע"ש מש"כ, וגם כאן בא לדקדק בתשובה, אשר הנני בחשיבות להשיג רוה"ק".

ומציין "הנון השני דגוש, כמו לעיל כ"ב ז' עיין שם מה שכתבתי", שזה מה שהובא ממנו לעיל גבי עקידת יצחק "ובא כאן תבת הנני

בדגוש הנון השני, לרמז כונה שניה", היינו שגם פה זהו מקרה מיוחד ושונה מהרגיל, ש"הנני" בא להורות על כוונה פנימית מסוימת.

ובדומה לזה מוצאים בדברי ה'העמק דבר' הנ"ל גבי המקום השלישי שמוצאים "הנני", גבי עשיו שענה ליצחק "הנני":

"ויאמר אליו בני. המתין לו עד שיענה הנני, ובוזה הראהו לדעת שיכין עצמו לענין נשגב וכמש"כ לעיל כ"ב א'²⁰.

ו.

מתוך המקור הג' – עשיו התחזה ל'חסיד' שעונה "הנני"

ג. "ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראת ויקרא את עשו בנו הגדל ויאמר אליו בני ויאמר אליו הנני"¹⁷:

הנה פסוק זה מדבר בסיפור ברכות יצחק, שרצה לברך את עשיו.

ושאלנו שאין מתאים כלל לעשיו הרשע לענות "הנני" שהרי זו "ענייתם של חסידים, לשון ענווה . . ?"

[וכנ"ל שבפסוק זה עצמו מודגש שבשעת מעשה עשיו רשע. שמפורש שהיה רשע כמ"ש "ותכהין עיניו מראת" כמו שמפורש בגמרא¹⁹ "ותכהין עיניו מראת, משום דאסתכל בעשו הרשע" ועד"ז ברש"י על הפסוק].

הנה אדרבה, היא הנותנת, היות שהיה כזה רשע גדול, אז גם שיקר והתחזה לצדיק וחסיד כאילו עונה "הנני" מתוך "ענווה" ודרך חסידים, וכמבואר בדברי המדרשים והמפרשים על הפסוק:

פסיקתא זוטרטא²¹:

(20) בראשית כז, א.

(21) לקח טוב.

"ויאמר אליו בני ויאמר אליו הנני. הה"ד כי יחנן קולו אל תאמן בו כי שבע תועבות בלבו (משלי כו כה), תועבה אחת היא הכשפנות ובה שבע תועבות, דכתיב לא ימצא בך וגו' קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וחובר חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים (דברים יח י יא), שבע תועבות מעשר הרי שבעים".

וכן הילקוט שמעוני²²:

"ויאמר אליו בני ויאמר אליו הנני²³ הה"ד כי יחנן קולו אל תאמן בו כי שבע תועבות בלבו את מוצא תועבה אחת כתיב בתורה וכתוב בה עשר לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש וגו' כאן כתיב שבע עאכ"ו הוי שבע תועבות בלבו".

היינו היות שעשיו שהיה "שבע תועבות בלבו" – רשע גדול ביותר, לכן הוא "יחנן קולו" כאילו שהוא 'חסיד' ועניו.

ז.

ממשיך במקור הג' – יצחק ציפה ל"הנני" שעשיו מוכן לברכות

או י"ל (בנוגע לעשיו) באופן אחר, שיצחק חיפש ורצה לשמוע מעשיו "הנני", שאכן מוכן לקבל הברכות, ולכן עשיו ענה "הנני", וכמו שמפרשים המפרשים:

האלשיך:

"ומידעו כי רשע הוא ולא יצלח לברכה, גם לאשר הוא [אע"פ שהברכה היא אכן] חלקו להתברך בברכה, הקדים ואמר בני כלומר המתייחס אלי כבן אל האב, שיהיה כושר סמה לזכותו לברכה לא תרחק ממך, ואמר לו הנני כלומר הנני כדברך ומתדמה אליך".

(22) תורה, רמז קי"ד.

(23) בראשית כז, א.

ה'העמק דבר':

"ויאמר אליו בני. המתין לו עד שיענה הנני, ובזה הראהו לדעת שיכין עצמו לענין נשגב וכמש"כ לעיל כ"ב א'".

היינו שיצחק בשביל לברך את עשיו היה צריך לוודא שעשיו אכן יש לו זכות להתברך בברכה, והזכות היא בכך שאכן יחשב ל'בנו' של יצחק (היינו שיתייחס אליו), או בכלל יכין עצמו לברכות הנעלות, ועל זה ענה עשיו "הנני" שאכן מוכן לכך²⁴.

ח.

דוחה את התירוצים – רש"י מפרש ל'בן חמש למקרא'

אך נראה שכל התירוצים הנ"ל לא יתראו לרש"י (שעליו הוא עיקר קושייתנו), דהא רש"י בא לפרש לפי פשוטו של מקרא' ל'בן חמש למקרא', והרי כל התירוצים הנ"ל הם תירוצים שאינם לפי פשוטו של מקרא' וכן אינם מובנים ומתאימים ל'בן חמש למקרא':

(24) ואפשר שאכן אמר זאת באמת [ולא (כמו המדרשים הנ"ל שפירשו שעשיו) שיקר], כי לכזה "הנני" גם הוא יכל להגיע שהרי אין זה ה"הנני" של "דרך חסידים . לשון ענווה", אלא רק יכין עצמו להידמות לאביו וכו'.

אמנם אינו מוכרח ואפ"ל שאכן גם כאן שיקר (אך לפי"ז לא מובן מה עשיו חשב לעצמו, שהרי ה"הנני" הזה הוא מוכרח בשביל קבלת הברכות [וכמו שאומר האלשיך הנ"ל "ומידעו כי . . ולא יצלח לברכה . . הקדים ואמר בני . . שיהיה כושר . . ואמר לו הנני . ."]. היינו שיצחק חיפש את זה כתנאי בקבלת הברכות, וכן ה'העמק דבר' "המתין לו עד שיענה הנני"), ואם זה לא יהיה באמת "הנני" אז לא יוכל לקבל הברכות).

ולכאורה צריך לפרש כן (ששיקר) גם בדברי מדרש 'שכל טוב': "ויאמר אליו הנני. לעובדך ולכבודך, וכן דרכן של ראשונים להשיב", והרי בפשטות לענות כמו ה"ראשונים" (שבפשטות קאי על האבות) אין עשיו יכול לענות, אלא אם כן שיקר כדברי מדרש 'פסיקתא זוטרתא' הנ"ל [ולהעיר, שמדרש זה (לקח טוב) הוא מבוסס הרבה על המדרש הנ"ל (פסיקתא זוטרתא, שהוא חלק ממדרש "לקח טוב")].

דהרי תירוצינו על המקרה הא' מבוסס על דיוקים מיוחדים בפסוק, וכן"ל מה'עמק דבר' "ובא כאן תבת הנני בדגוש הנון השני, לרמז כונה שניה . . . " וכן דיוקי האלשיך שם והסבריו, שכל זה אינו לפי פשוטו של מקרא', וגם לאו דווקא שה'בן חמש' יודע ושייך אליו דיוקים אלו.

ועוד יותר בתירוצינו על המקרה הב', שגם שם מדייק ה'העמק דבר' במילות "אבי הנני בני" שאין אלו דיוקים רגילים המתאימים לפשוטו של מקרא' ול'בן חמש', ובפרט לפי מה שממשיך ומבאר "להכיין עצמו לרוה"ק ולברך" שזה וודאי לא לפי פשוטו ולא שייך ל'בן חמש'.

וכן בתירוצינו (השני²⁵) על המקרה הג', ששם מפרשים ש"לא יצלח לברכה . . . המתייחס אלי כבן אל האב, שיהיה כושר סמה לזכותו לברכה לא תרחק ממך, ואמר לו הנני כלומר הנני כדברך ומתדמה אליך", וכן "ובזה הראהו לדעת שיכין עצמו לענין נשגב", הנה עניינים אלו ברור שאין זה לפי פשוטו ולא שייכים (כ"כ) ל'בן חמש למקרא'.

ט.

מקשה – למה בכלל רש"י צריך להוציא מפשוטו

אך יובן בהקדים קושיא כללית ברש"י ('א קלאץ קשיא'), למה בכלל רש"י צריך לפרש פירוש מיוחד ומעמיק על המילה "הנני", והרי פירושה מובן ופשוט "הנה אני לפניך" ("הנני" הוא קיצור של "הנה אני")?

וכמו שמפרשים בפשטות מצודת דוד ומצודת ציון על כל מקום שנאמר בנ"ך "הנני – הנה אני"²⁶ וכן מוצאים מפורש בשמואל (שהוזכר לעיל בתור דוגמא לפירוש המעמיק ב"הנני" "שכן דרך . . . להשיב . .

(25) אמנם גבי תירוץ הראשון (שעשיו שיקר) אפשר שאכן זה מסתבר ל'בן חמש' וגם נכנס (אולי) ב'פשוטו של מקרא'.

(26) בישעיה, יחזקאל (בריוי מקומות), נחום, ירמיה ועוד.

קטן לגדול, כלומר הנני עומד בציוויך") על הפסוק "ויקרא ה' אל שמואל ויאמר הנני"²⁷, ומפרש המצודת ציון "הנני – הנה אני"²⁸.

וכמו"כ מתרגמים תרגום אונקלוס, יונתן וירושלמי בכל התנ"ך, הנני – "הא אנא"²⁹, וכך גם מפרשים בפרשת וירא¹ ב"ויהי . . ויאמר אליו אברהם ויאמר הנני" – "ואמר האנא"³⁰ "ואמר הא אנא"³¹ "ואמר ליה הא נא"³².

ועוד יותר יקשה לפי הנ"ל, שרש"י רק מפרש דבר שנצרך לפשוטו של מקרא וכמו שכותב³³ "יש מדרשי אגדה רבים . . ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא . .".

היינו שאם כבר מובן הפסוק לפי 'פשוטו של מקרא', אזי רש"י לא ייתן הסברים נוספים מיותרים (אפילו אם הם נכנסים ב'פשוטו של מקרא' ומובנים ל'בן חמש למקרא') כי אין צורך בהם ולא בשביל זה בא רש"י לפרש את פירושו?

י.

נקודת הביאור – רק כשעונה לה' זה "לשון ענוה"

וי"ל הביאור בכל זה (לרש"י עכ"פ), שאכן, הפירוש הרגיל בכל המקומות הוא הפירוש הפשוט "הנני – הנה אני", וזהו הפירוש בשלושת המקומות המובאים לעיל "ויאמר יצחק אל אברהם אביו ויאמר אבי ויאמר הנני בני וגו'"¹⁵, "ויבא אל אביו ויאמר אבי ויאמר

(27) שמואל-א ג, ד.

(28) וכן מפרש רבינו הבחיי (במדבר כ) ד"ה "וע"ד הקבלה" . . . ובאור "הנני", הנה אני וכו'.

(29) וכך מתרגמים בכל המקומות הנ"ל גבי אברהם, יעקב ומשה.

(30) תרגום אונקלוס.

(31) תרגום ירושלמי.

(32) תרגום יונתן.

(33) בראשית ג, ח.

הנני מי אתה בני¹⁶, "ויקרא את עשו בנו הגדל ויאמר אליו בני ויאמר אליו הנני"¹⁷.

ואכן, בכל המקומות הללו לא שייך הפירוש ש"הנני" הוא "ענייתם של חסידים, לשון ענוה הוא ולשון זימון"³⁴ ומענה מכובד, אלא מענה פשוט ורגיל לכל אדם (עד שזה מתאים שאב יענה כך לבנו ושעשיו הרשע יענה כך לאביו).

אבל בנוגע לאברהם כשהשיב וענה "הנני" להקב"ה, אז צריך רש"י לקום ולפרש פירוש מיוחד, מפני שלפי הפירוש הפשוט ש"הנני" זה "הנה אני לפניך" מתעוררת שאלה פשוטה שגם 'בן חמש למקרא' נתקל בה, כדלקמן.

יא.

הביאור – אין צורך להודיע "אני כאן" לה' שכבר יודע

ויובן בהקדים: פירושו הפשוט של "הנה אני לפניך" (אם לא מדובר במענה מיוחד ומכובד) הוא שהעונה מודיע שהוא הגיע, ושהוא כאן (ממול הקורא) (ואילו ללא הודעת העונה, אפשר שהקורא לא היה יודע מזה³⁵).

וא"כ אצלנו יוקשה, שהרי מדובר בבן אדם שעונה להקב"ה, והרי הקב"ה יודע כל דבר, ואין דבר נעלם ממנו, וא"כ בוודאי ובוודאי שאין צורך להודיעו "הנה אני לפניך" (בפירושו הפשוט) שמודיע שהוא הגיע והוא כאן, והרי הקב"ה כבר יודע מזה?

(34) לשון רש"י לעיל.

(35) ע"ד הדוגמאות לעיל במענה עשיו לקריאת אביו "הנני" וכן באותה פרשה עונה יעקב לאביו "הנני", כי בפשטות יצחק היה בחדרו שלו הפרטי, והם לא היו לפניו, וקרא להם שיבואו לפניו, והיות שיצחק לא היה יכול לראות היו צריכים להודיעו שהגיעו "הנני".

וכמו שרואים מפורש ברש"י על הפסוק³⁶ "ויקרא הוי' אלוקים אל האדם ויאמר לו איכה" ומפרש"י "איכה – יודע היה היכן הוא, אלא ליכנס עמו בדברים, שלא יהא נבהל להשיב אם יענישהו פתאום. וכן בקין (בראשית ד ט) אמר לו אי הבל אחיך, וכן בבלעם (במדבר כב ט) מי האנשים האלה עמך, ליכנס עמהם בדברים, וכן בחזקיה בשלוחי (אויל) מרודך בלאדן (ישעיה לט א)".

ומפורש יותר במדרש אגדה³⁷ "וכי אין הקדוש ברוך הוא יודע היכן הוא . . .".

ויותר חריף מוצאים בפירוש האבן עזרא "ישתחקו עצמות החוי הכלבי שאמר לולי שענה אדם לא היה נמצא והנה ראייה כי קין כחש והשם אמר לו: קול דמי אחיך (בראשית ד, י), רק דברה תורה כלשון בני אדם לפתחון דבר".

וכן בדברי האלשיך "ואין זה פשוטו כי אם ששואל לו איה אתה, וחלילה לאל יתברך יצטרך לשאול מהמתחבא איה הוא, כי אין נסתר מנגד עיניו".

וא"כ יוצא ברור שאין צורך לענות אחרי קריאת הקב"ה "ויאמר אליו אברהם" "הנני", שהרי ה' יודע מקומו כנ"ל, וא"כ (דווקא) כאן מתעוררת השאלה שלפי הפירוש הרגיל לא מובן המענה "הנני"?

ולכן רש"י בא ומפרש פירוש מיוחד, אשר נוגע רק לכאן ולא לשאר המקומות, שכאשר אדם עונה לה' "הנני", זה ביטוי של מצב פנימי, שהוא במצב . . . ענוה . . . זימון", ולא רק הודעה פשוטה ויבשה ש"הנה אני לפניך" (שאכן לא שייכת כלפי הקב"ה), ואכן לכזה מענה לא כל

(36) בראשית ג, ט.

(37) בוכר.

אחד יכול להגיע, רק "חסידים", ולמשה נאמר "במקום גדולים אל תעמוד" וכו'.

יב.

דוחה הנ"ל – אעפ"כ יש להודיע לה' ש"אני כאן"

אמנם אפשר לדחות הנ"ל, ולומר שהפירוש ב"הנני" הוא כפשוטו, שמודיע להקב"ה ש"הנה אני לפניך", וזה שהקשנו שהקב"ה יודע הכל ואין צורך להודיע לו ולחדש כלום, הנה אין זו קושיא, שהרי התורה מספרת על משה רבינו ש"ויענו כל-העם יחדו ויאמרו כל אשר-דבר ה' נעשה וישב משה את דברי העם אל-ה'".³⁸

ואומר על כך רש"י: "וישב משה את דברי העם וגו' – ביום המחרת, שהוא יום שלישי, שהרי בהשכמה עלה. וכי צריך היה משה להשיב, אלא בא הכתוב ללמדך דרך ארץ ממשה שלא אמר, הואיל ויודע מי ששלחני, איני צריך להשיב"³⁹.

וביתר ביאור מסביר ההעמק דבר:

"וישב משה את דברי העם אל ה'. כאשר המה, ואף על גב שהקב"ה יודע מה שהשיבו וגם מחשבות לבבם, מכל מקום מלכותא דרקיע כמלכותא דארעא, שהמלך כששואל דבר מן העם והם ישיבו לו אחר הסכמת כולם או רובם, השליח צריך להגיד תשובת העם אף על גב שהמלך יודע כל חקירות האסיפה ע"י אנשי רז שלו, מ"מ השליח צריך לומר לשון תשובת העם בדיוק. . . כך מלכותא דרקיע דרך להשיב דבר כפרש"י בשם המכילתא וכו'".

(38) שמות יט, ח.

(39) ומקורו בפשטות במדרשים פסיקתא זוטרותא (לקח טוב), שכל טוב (בובר), וכן מכילתא דרשב"י.

והאור החיים מפרש (ע"ד הנ"ל אך עם הוספה) שזה היה מקרה מיוחד, שה' דרש ממשה "החזר לי תשובה", ולכן משה השיב לה' את דברי העם, ובלשונו:

"וישב משה. פירוש לשון חזרה כי מלבד מה שקדמה הידיעה לבורא מתשובת ישראל כי הוא יודע נסתרות בכליות האדם ומכל שכן הנגלות עוד החזיר הדברים פעם ב', והטעם הוא לשבח התשובה כאשר אבאר בסמוך. או ירצה על דרך אומרם ז"ל (מכילתא) שאמר ה' למשה החזר לי תשובה, לזה אמר וישב פירוש כי לצד התשובה שאמר לו ה' השיבני וכו' הוא שעשה, כי זולת זה מי יגיד לפני יודע כל ברוך הוא".

היינו שבא לבאר את מילת "וישב" (שלכאורה אינה מובנת), ומסביר בשני אופנים, אופן הא' זה שזה לשון חזרה וכפילות (כמו שוב ושוב), וזה משום שהרי ה' כבר ידע מתשובת העם, וא"כ כשמשה מספר את זה לה' זה נחשב כמו פעם שניה (והסיבה לכך שמספר פעם שניה זה "כאשר אבאר בסמוך" שמבאר שזה משום שרצה לשבח את העם⁴⁰).

אופן הב' (הנוגע לענייננו) הוא שזה הוא מלשון "תשובה", כי ה' בקש ממשה "החזר לי תשובה" אז כאשר משה מספר לה' בגלל שה' ביקש "תשובה" אז זה יקרא "וישב" (או אולי כוונת האור החיים שהיות שה' שלחו על מנת שישוב ויספר, זה נקרא "וישב").

ועפ"ז אפשר לתרץ גם אצלנו, למה אברהם צריך לענות "הנני" (שפירושה במובן הפשוט "הנה אני לפניך"), כי אע"פ שה' יודע הכל,

(40) והנה המשך דבריו:

"את דברי העם וגו'. אין הכוונה שהשיב שקבלו לעשות אלא השיב לה' אופן סדר התשובה שענו כולם יחדיו על דרך שפירשתי, ולא להודעה אלא נתכוין בזה לפאר לרומם עם בני ישראל על כמה בחינות טובות אשר תגיד אופן התשובה, ולזה החזיר משה הדברים לפני ה' על דרך אומרו (ד"ה א' י"ז) ומי כעמך ישראל גוי אחד".

אבל זה "דרך ארץ"⁴¹ להשיב ולהודיע לה' (באותו אופן (ובאותם מקומות) שבו מודיעים לבשר ודם) אע"פ שהוא כבר יודע.

(וגם אם זה לא הכי מוכרח (שצריך להשיב פה לה') הרי לפחות אין מקום להתעורר בקושיות עד שרש"י יצטרך לתרץ תירוץ מיוחד⁴²).

יג.

כאן אפי' ה' דורש "החזר תשובה"

ואף לפירוש האור החיים, שפירש (בפירוש הב') ששם (ב"וישב משה") זה היה מקרה מיוחד שה' ביקש ממשה רבינו "החזר לי תשובה", ולכן משה השיב את דברי העם לה', ואילו לולא בקשת ה' אז "כי זולת זה מי יגיד לפני יודע כל ברוך הוא", וא"כ לכאורה לפי זה לא נוכל להסביר את המקרה שלנו ("הנני"), שהרי לא מוזכר שה' ביקש מאברהם שישב תשובה (וא"כ יובן למה רש"י פירש את פירושו)?

הנה אין זו דחיה, שהרי גם אצל אברהם ה' 'דרש' תשובה, אמנם הוא לא אמר לו בפירוש "החזר לי תשובה", אבל הרי קרא לו "אברהם", והרי כאשר קוראים לאדם, הרי זה על מנת שהוא יענה, וא"כ גם פה הרי ה' 'דרש' שאברהם יענה.

ופה זה אפילו יותר מפורש (הדרישה של "החזר לי תשובה") מאשר ב"וישב משה", שהרי שם בפסוקים לא מרומז כלום אודות זאת⁴³, וזה נמצא רק בפירושו של המכילתא, ואילו אצלנו זה כתוב בפסוק.

(41) לשון רש"י הנ"ל.

(42) וכידוע ששאלה אפשר לשאול רק על אם בטוח קשה, משא"כ תשובה אפשר לתרץ גם אם זה ספק.

(43) שהרי ה' אמר למשה רק "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל . . . ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל" (שמות יט, ג-ו), ולא רואים כאן שום רמיזה להחזיר התשובה.

וא"כ מתורץ (עכ"פ לא קשה עד כדי שנצטרך לפירושו של רש"י) למה צריך לענות "הנני", כי צריך להשיב לה' אע"פ שהוא יודע כבר, וא"כ אין צורך בפירושו המיוחד של רש"י שזה "ענייתן של חסידים לשון ענווה ולשון זימון"?

[ואין לומר שהבן חמש למקרא לא מבין דבר כזה שצריכים לענות לה' (ומרש"י [שפירש ש"דרך ארץ" להשיב לה'] גם לא ידע שהרי זה בחומש שמות אחרי פרשת וירא) ולכן רש"י צריך לבוא ולפרש פירושו, שהרי לפי המבואר בסעיף זה, הרי ה' 'דרש' וחיכה לתשובה מאברהם, וגם הבן חמש למקרא מבין שכאשר ה' קורא "אברהם" האדם צריך לענות "הנני"].

יד.

מחזיר ביאורו – אין צורך ב"אני כאן" לה' ש"מלא כל הארץ"

אך יש לומר שעדיין אינו מובן הפירוש הפשוט ב"הנני – הנה אני לפניך" כאשר מדובר באדם שעונה להקב"ה, שהרי אמנם כן צריך להשיב לה' דברים כנ"ל, אבל כאן אין התשובה בכלל מתאימה ואינה קשורה, כי הרי ה' הוא מ"מלא כל הארץ כבודו" ונמצא בכל מקום בעולם בכל רגע.

וא"כ אין מקום לענות על קריאת ה' "אברהם" "הנני – הנה אני לפניך", והרי אין מקום שהוא מלבדי ה' כדי שנאמר שהוא צריך לצאת משם ולהתקרב לעבר הקריאה וא"כ, אין צורך להודיע שהגיע לפניו (משא"כ בקריאת בשר ודם שהקורא נמצא במקום אחד וקורא לאדם הנמצא במקום אחר⁴⁴).

[בפרט שלא מצינו באברהם שקריאת ה' אליו תהיה במקום מסויים דווקא (משא"כ משנבנה המשכן אז דווקא היה במקום מסוים, וגם לפני

כן בסנה, וזה היה דווקא כי היה מקום מיוחד להשראת שכינתו (כפי שמבואר בתניא פרק נ"ב-נ"ג. עיי"ש), אבל כאן וכן בכללות התקופה ההיא לא היה מקום מיוחד לכך].

[ודבר זה ש"אין עוד מלבדו" ו"מלא כל הארץ כבודו" ושה' נמצא בכל מקום, יודע כל ילד (אפי' פחות מבן חמש למקרא) שהרי זה הוא מיסודות האמונה, ואומרים את זה בפסוק ראשון של קריאת שמע "ה' אחד", וא"כ קושיא זו קשה גם לבן חמש למקרא].

טו.

מבאר שביאורו של רש"י מבטא מצב הנפש

ולכן בא רש"י ומפרש פירוש מיוחד, אשר נוגע רק לכאן ולא לשאר המקומות, שכאשר אדם עונה לה' "הנני", זה ביטוי של מצב פנימי, שהוא במצב " . . ענוה . . זימון", כנ"ל.

וא"כ הרי תשובה זו אינה תלויה במקום בעולם (לעומת "הנה אני לפניך" הנ"ל) אלא רק על מצב ביטולו וענוותנותו, וא"כ יש להשיבה ולענותה גם לה' ש"מלא כל הארץ כבודו".

ותירוץ זה מתרץ היטב, ולא יקשה אפילו שמץ קושיא מקושיא הא' (סעיף י"א) שהקשינו, שאפילו אם נדחוק לומר שאין צורך להודיע להקב"ה שהרי הוא יודע הכול (אע"פ שכנ"ל אפ"ל שאעפ"כ יש צורך להחזיר תשובה), וא"כ נקשה שגם לפי פירוש רש"י אין צורך לומר ולהודיע זאת להקב"ה שהרי ה' יודע הכל.

הנה זו אינה קושיא כלל כי זה היה (אולי) נכון אם תפקידו של המענה הזה הוא להודיע לה' על מצבו וא"כ לא צריך להודיע על כך לה' שהרי ה' יודע מכך (וכל זאת כמובן רק אם דוחקים ולא מקבלים את הדברים הנ"ל שיש צורך להשיב לה' תשובה).

אבל פה, המענה "הנני" איננו "הודעה" וכדו', אלא התבטאות אוטומטית של המצב הנפשי (עד שיש לומר, שבלעדי התבטאות זאת, המצב הנפשי אינו בשלימותו) שהיות שבטל ועניו, הרי מיד צועק "הנני", שהוא מוכן ומזומן, ולא רק הודעה פשוטה ויבשה שמספר על מצבו הנפשי. ופשוט.

טז.

מקשה – למה רש"י מפרש ב'יוסף' "ענוה" והרי ענה לאביו

אך לפי הנ"ל, שהפירוש הרגיל בכל מקום הוא "הנני – הנה אני לפניך", ורק כאשר מדובר בנוגע לה' אז רש"י מוכרח לפרש ש"הנני" זו "ענייתן של חסידים . . ענוה . . זימון", יוקשה, מה שמפרש רש"י על הפסוק⁴⁵ "ויאמר ישראל אל יוסף הלוא אחיך רעים בשכם לך ואשלחך אליהם ויאמר לו הנני".

ומפרש רש"י:

"הנני – לשון ענוה וזריזות, נזדרז למצות אביו, ואף על פי שהיה יודע באחיו ששונאין אותו".

שמפרש שזה שענה יוסף ליעקב "הנני" פירושו הוא "לשון ענוה וזריזות".

והרי כאן מדובר בבן אדם שעונה לבן אדם, ולא שעונה להקב"ה, וא"כ הפירוש של "הנני" צריך להיות הפירוש הרגיל "הנה אני לפניך", ולמה מביא רש"י את פירושו המיוחד גבי עניית בשר ודם לה' (שאז דווקא ישנו הצורך לבאר שזה "לשון ענוה וזריזות")?

ולא רק שאין צורך בפירוש מיוחד (ואם אין צורך אז רש"י לא אמור להביאו כנ"ל סעיף ט' שהרי לא בא לפרש אלא "לפשוטו של מקרא),

(45) בראשית לז, יג.

אלא זה גם בעייתי לפרש גבי מענה לבן אדם את הפירוש של "לשון ענוה וזריזות",

שהרי א"כ נלמד מכאן לכל מקום שכתוב "הנני" (שהרי בטל החילוק שביארנו שזה רק גבי מענה להקב"ה משא"כ לבן אדם, שהרי פה זה מענה לבן אדם ואעפ"כ רש"י מפרש את פירושו) וא"כ יחזרו הקושיות הנ"ל (סעיף ג') גבי מענה אב לבנו ועשיו ליצחק?

יז.

תירוץ השפת"ח – כאן שונה כי "הנני" בא אחרי הדיבור

אך הביאור בזה הוא, שכאן אצל יוסף זה שונה, ומוכרחים לפירוש ש"הנני – לשון ענוה וזריזות", והוא מה שכתב בעל השפתי חכמים 4 6 בשם המנחת יעקב ברש"י על המילים "ענוה וזריזות (לב), נזדרז וכו'":

"לב. ואם תאמר, ולמה לא פירש כן לעיל, דכמה פעמים כתיב 'הנני' גבי 'אברהם'⁴⁷, 'יצחק'⁴⁸, 'יעקב'⁴⁹, [משש'⁵⁰]. ויש לומר דהא אין שייך לומר 'הנני' בלשון עניה דהא כבר דיבר עמו, כדכתיב 'ויאמר ישראל אל יוסף הלא וגו' (מנח"י עפ"י רא"ם)".

היינו ששואל למה רש"י לא מפרש "לשון ענוה וזריזות" גם בשאר המקומות שכתוב "הנני" ורק כאן מפרש כן? ומתרץ שאצלנו יש צורך מיוחד לפרש כן, כי כאן אי אפשר לפרש כמו הפירוש הרגיל בכל מקום "לשון עניה" – היינו שזהו המענה הרגיל ע"ד מה שאמרנו "הנני – הנה אני לפניך",

(46) שפתי חכמים השלם (מהדורת 'מקראות גדולות המבואר' עוז והדר).

(47) בראשית כב, א.

(48) שם כז, א.

(49) שם לא, יא.

(50) שמות ג, ד.

שהרי זה מתאים רק כאשר האדם נקרא (ע"י הקורא אותו) בפעם הראשונה לפני שהתחילו לדבר, ע"ד ". . אברהם ויאמר הנני" ⁴⁷ [וכן ". . יעקב ואומר הנני" ⁴⁹, ". . משה משה ויאמר הנני" ⁵⁰, כמצוין שם].

אבל כאן הרי "כבר דיבר עמו, כדכתיב 'ויאמר ישראל אל יוסף הלא' וגו'", שכאן מענה "הנני" מגיע לאחר שיעקב כבר אמר לו את דבריו, ואין מקום לענות "הנני" בפירושה הרגיל, ולכן בא רש"י ומסביר ש"הנני" כאן פירושו הוא "לשון ענוה וזריזות" וכו'.

יח.

משלב הנ"ל עם ביאורו דלעיל

ומציין שם (בשפתי חכמים) שמקורו הוא במנחת יעקב עפ"י הרא"ם, ואכן הרא"ם מפרש זאת ביתר ביאור:

"הנני לשון ענוה וזריזות. לא לשון ענייה דומיא ד"משה משה ויאמר הנני" (שמות ג, ד), "אברהם אברהם ויאמר הנני" (כב, יא), מפני שכבר היה מדבר עמו "לך ואשלחך אליהם", ולא תפול אחר זה לשון ענייה. וכך אמרו בבראשית רבה (בראשית רבה פד, יג): "אמר רבי אבא בר חנינא: הדברים הללו היה יעקב נזכר [היינו לאחר שנמכר יוסף והיה יעקב מתגעגע אליו ו'מאשים' עצמו בשליחתו] והיו מעיו מתחתכין, יודע היית בני שאחיק שונאים אותך, והיית אומר לי 'הנני'".

אמנם השפתי חכמים והרא"ם אומרים, שבכל שאר המקומות, גם כאשר אדם מדבר עם ה' (שהרי מציין ל"אברהם" ו"משה" ששם מדובר שמדברים עם ה'), הפירוש של "הנני" הוא "לשון עניה", אבל זה בסתירה עם פירוש רש"י שכתב ב' העקידה גבי אברהם "הנני . . לשון ענוה ולשון זימון", כמו אצל יוסף (כנ"ל).

וא"כ נצטרך לומר, כמו פירושינו דלעיל, שבכל מקום זה לשון "ענוה", רק שלמה רש"י מפרש כאן שוב את אותו הפירוש שפירש לפני

("לשון ענוה וזריזות"), זאת משום שסתם כך היינו חושבים שכאן נפרש "לשון עניה" כמו מענה רגיל לכל אדם, שהרי כאן מדובר במענה אדם לאדם (ולא לה').

אבל כאן זה לא מתאים שהרי (כמו שאמר השפתי חכמים) "אין שייך לומר 'הנני' בלשון עניה דהא כבר דיבר עמו", ולכן רש"י חוזר ומפרש ש"הנני" כאן (ולא בשאר המקומות של אדם שעונה לאדם) פירושו "לשון ענוה", כי זה הפירוש היחיד שיכול להתפרש לאחר שכתב אדם דיבר עם אדם⁵¹.

(51) ויש להאריך בכל זה, ובעז"ה יצא במהדורה הבאה.

שינוי אליעזר בסדר היחוס של רבקה

(ביאור על הערת האמו"ר שליט"א – חיי שרה כד, כד)

א.

בפרשת חיי שרה¹ כתוב: "ותאמר אליו בת בתואל אנכי בן מלכה אשר ילדה לנחור".

ואח"כ באותו הפרק² כתוב: "ואשאל אותה בת מי את ותאמר בת בתואל בן נחור אשר ילדה לו מלכה".

וצ"ל מדוע משנה [אליעזר] (נחור ואח"כ מלכה) בסדר מאיך שהיא אמרה [רבקה] (מלכה ואח"כ נחור)? ולכאורה לא מצינו שרש"י נעמד ע"ז³?

וכן מוצאים את סדר השמות שרבקה אמרה, גם בהודעת ה' לאברהם על הולדת רבקה "ויגד לאברהם לאמר הנה ילדה מלכה גם היא בנים לנחור אחיך . . . ובתואל ילד את רבקה שמונה אלה ילדה מלכה לנחור אחי אברהם".

ובשאלת יעקב על בנות לבן הארמי הלשון הוא "ויאמר להם הידעתם את לבן בן נחור וגו'".

(1) בראשית כד, כד.

(2) פסוק מז.

(3) ע"כ הערת אמו"ר שליט"א, בקובץ העו"ב, תלמידי אהלי תורה, קובץ שס"ו, ה'תשמ"ז (על שם שניאור זלמן גאלדשטיין).

והנה על שאלה זו רבו תירוצי המפרשים⁴, אך נראה שאין בכל תירוצים הללו תירוצן המבאר היטב, וכדלקמן.

ב.

ויש להקדים הסיבה בכלל למה נזכרים שמות זקניה של רבקה ולא מסתפקים בשם האב (נוסף לכך שצריך ביאור בסדר השמות):

וביארו המפרשים בזה:

המשיבת נפש – שואל למה צריך להזכיר את שני השמות, ומתרץ:
 "בן מלכה אשר ילדה לנחור. תימא מה לה להשיב כל הסימנים הללו
 יספיק במה שתאמר בת בתואל."

וא"ת שניחוש לתרי בני יוסף בן שמעון הדרים בעיר אחת, לכן
 הוצרכה ג"כ ליתן סימן באמה, או שמא האמת הוא שהי(ה)[ו] שם עוד
 אחרים שנקראו בן נחור ונתנה סימן באמה . . ויש מרבותינו שהרהרו
 בדבר שנכתב בגט בת פלוני כי פסק במיימוני שאם נמצא שני בני יוסף
 בן שמעון שמשלשין בן שמעון בן פלוני, ולמה אינו מסמן יוסף בן
 שמעון וכן שם אמו. וממקרא זה נאמר שגם טוב לס(י)מן באמו, שגם
 כאן היתה יכולה לומר בת בתואל בן נחור בן תרח"⁵.

היינו שמתרץ שרבקה חששה שמא ישנם עוד נשים בעיר שנקראו
 "רבקה בת בתואל" ואפי' היה חשש שתמצא גם "רבקה בת בתואל בן
 נחור", או שאכן היה באותה העיר עוד אישה כזאת, ולכן הוצרכה

4 ותמוה שהמערכת דאז הדפיסה הערה זו (אך באותה שנה אפשר שזה היה סגנון ההערות).

5 אולי אפ"ל שזה גם מתרץ לסדר אליעזר (הקדמת "נחור"), שהרי סתם כך משתמשים בשם האב, ואם יש חשש לשני אנשים הקרואים אותו דבר, אז מוסיפים לאחרי שם האב, עוד סימנים – "מלכה" אחרי "נחור".

אך ראה לקמן שאינו נכון, שאם כן יקשה על 'טעות' רבקה ועל סדר הודעת ה' לאברהם.

להזכיר גם את שם סבה "נחור" ולהוסיף עוד סימן את שם סבתה "מלכה".

מעשי ה' 6 – מסביר את סיבת הזכרת שם "נחור" [בנוגע לפסוק "הידעתם את לבן בן נחור"]:

"ואומרו הידעתם את לבן בן נחור, הרמב"ן פירש שבתואל היה פחות. אמנם לפי מה שביארנו פרק כ"ה במה שאמרה רבקה לאליעזר בת בתואל בן נחור, נתבאר זה, ששם אמרנו והכרחנו שלא היה לבתואל בית, אבל היה סומך על שלחן אביו, וא"כ אחר היות נחור בעל הבית, לא יהיה להם כל כך היכר לדעת אם הוא בן בתואל, ולכך הזכיר את נחור".

ג.

והנה תירוצי המפרשים על סדר השמות (והטעמים להבאת שמות הזקנים בכלל):

מדרש תנחומא 7 – טעם לסדר של רבקה:

"ד"א אשה כי תזריע וילדה זכר. אם קדמה האשה יולדת זכר, אם קדם האיש (מוליד) [יולדת] נקבה. . אמר ר' חייא בר אבא לפיכך הזכר נתלה באשה, והנקבה באיש, שנאמר הנה ילדה מלכה גם היא בנים לנחור אחיך את עוץ בכורו ואת בוז אחיו⁶, ובתואל ילד את רבקה⁷, וכן הוא אומר. . . הוי נתלו הנקבות באיש והזכרים באשה, לכך נאמר אשה כי תזריע".

(6) מעשי אבות פרק לא (פרשת ויצא).

(7) (בוכר) פרשת תזריע.

(8) בראשית כב, כ-כא.

(9) שם, שם, כג.

אברבנאל – נותן הסבר לשני הצדדים (הסבר שונה (ממדר"ת) לרבקה):

לסדר אליעזר: "השאלה הי"ד בספור התורה ביחוס רבקה נאמר אשר ילדה לבתואל בן מלכה אשת נחור והיא גם היא אמרה שהיתה בת בתואל בן מלכה אשר ילדה לנחור והיה ראוי שיאמר בת בתואל בן נחור כי הוא היחוס האמתי לא שיהיה מיחס אותה תמיד לאמה הראשונה".

"וכן עשה שנוי ששי שבמקום שרבקה אמרה כששאלה בת מי את בת בתואל אנכי בן מלכה אשר ילדה לנחור אמר אליעזר בשמה מפני הכבוד בת בתואל בן נחור".

לסדר רבקה (ואליעזר): "והנה אמר הכתוב אשר ילדה לבתואל בן מלכה אשת נחור אחי אברהם בעבור שהיו בנים לנחור מפילגשו ושמה ראומה לכן יחס בתואל למלכה אבל העבד אמר ותאמר בת בתואל בן נחור כי תקן הדבור בדרך מוסר ואמר ג"כ אשר ילדה לו מלכה להגיד שהיא בת הגבירה והותרה בזה השאלה הי"ד".

ד.

והנה תירוץ האברבנאל על סדר רבקה (להדגיש שאינה מפילגש) מוצאים גם בעוד מפרשים:

חזקוני: "בת בתואל אנכי בן מלכה אשר ילדה לנחור אמרה לו כולי האי, לומר אל תהי סבור שבתואל אבי נולד מן הפלגש כי בן מלכה הוא".

הדר זקנים על התורה: "בת בתואל בן מלכה. כלומר אבי מיוחס שהוא בן הגברת אשת נחור ולא מן הפלגש".

מלבי"ם: "על השאלה בת מי את, השיבה בת בתואל, ומפני שנחור הוליד גם מפילגשו אמרה בן מלכה, ר"ל בן הגבירה".

העמק דבר (נראה מדבריו): "בן מלכה. והיא יחס גדול יותר משארי בני נחור".

אך הרמב"ן¹⁰ נותן הטעם הנ"ל לעצם הימצאות השם "מלכה", ואילו לסדר רבקה נותן טעם אחר:

"אשר ילדה לבתואל בן מלכה – בעבור שהיה לנחור בנים מפלגשו ראומה ייחסו לעולם בתואל בן מלכה. ובעבור שהנערה הזכירה אם אביה תחלה, בת בתואל אנכי בן מלכה, כי כן דרך הנערות, כדרך ותגד לבית אמה (להלן פסוק כח), לכן יזכירנו הכתוב כי הוא בן מלכה אשת נחור. אבל העבד אמר ותאמר בת בתואל בן נחור, כי תיקן הדבר בדרך מוסר. אבל אמר אשר ילדה לו מלכה, לומר שהוא בן הגבירה".

ה.

והעולה מכל הנ"ל שישנם שני תירוצים (לשני הסדרים) עיקריים:

לסדר רבקה – לומר שבתואל אינו בן הפילגש אלא הגבירה.

לסדר אליעזר – כך הוא דרך מוסר ויחוס האמיתי להקדים שם האב לשם האם.

אך יש להקשות על שני התירוצים הללו:

על התירוץ לסדר רבקה – אמנם צריך להדגיש שהוא בן הגבירה, אבל הרי רואים שאליעזר שידע מכל זה אעפ"כ שינה וסידר "נחור" קודם, ורק הזכיר אח"כ את "מלכה" להורות שהוא בן הגבירה, ויוצא אם כן שרבקה עשתה טעות בהקדימה את "מלכה" קודם, ואליעזר נצרך לתקן דבריה "תקן הדבור בדרך מוסר", וכמו שכותב הרמב"ן

(10) שם כד, טו.

בפירוש "ובעבור שהנערה הזכירה אם אביה תחלה . . כי כן דרך הנערות, כדרך ותגד לבית אמה".

אך אין זה מסתבר לומר, שהרי רבקה הייתה מדייקת במילותיה בדברה לאליעזר, וכפי שרואים שכאשר שאלה אליעזר¹¹ "בת מי את . היש . . מקום לנו ללין", וענתה לו "בת בתואל – השיבתו על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון"¹².

ואין לומר שכאשר רבקה דיברה עם אליעזר (אדם זר) היתה צריכה להבהיר לו לכל לראש שאביה הוא "בן הגבירה", משא"כ כשאליעזר מדבר בבית בתואל (לבתואל), מתאים שיאמר באופן המכובד, שהרי הוא דיבר בשם רבקה, "אמר אליעזר בשמה מפני הכבוד", וכפשטות לשון הפסוקים שאליעזר חוזר ומספר מה רבקה אמרה לו, ואם אכן ראוי שרבקה תקדים "בן הגבירה", הרי אליזר צריך לחזור על דבריה ולא להטעות ולומר שרבקה לא אמרה כראוי.

ומלבד זאת, הרי בכלל אין לומר זאת, שהרי סדר רבקה זה גם הסדר איך שנאמר לאברהם, ושם הרי אין מקום לומר שהיתה טעות בסדר, ובפרט לפי פירש"י ש"ויגד" זה "בשרו הקדוש ברוך הוא שנולדה רבקה בת זוגו", וה' בוודאי אמר בסדר הראוי (בפרט שסדר זה אינו רק "מפני הכבוד" אלא "בדרך מוסר" ועד שזה "יחוס האמיתי", וא"כ גם אם לא מדברים בפני בתואל, צריך לומר באופן הנכון).

ובמיוחד יקשה על פירוש הרמב"ן, שאומר שאין שום סיבה לסדר רבקה, גם לא מצד "בן הגבירה" (שלזה מספיק מלכתחילה רק עצם הזכרת השם "מלכה") [משא"כ שאר המפרשים שאומרים שזו הסיבה עצמה לסדר רבקה], וזה היה רק "דרך הנערות" כנ"ל, דהרי א"כ יוצא שאין שום הסבר לסדר התורה איך שנאמר לאברהם.

(11) בראשית כד, כג.

(12) רש"י.

1.

וכן יש להקשות על התירוץ לסדר אליעזר – לכל לראש, כל הנ"ל בהקושיא בנוגע לסדר רבקה הוא מצד זה שסדר אליעזר הוא היחוס האמיתי, א"כ אז כל הנ"ל יקשה לצד השני בנוגע לאליעזר, שהיות שהבנו שהסדר שרבקה אמרה הוא לא טעות, ובמיוחד שגם זה הסדר איך שה' אמר לאברהם, א"כ מובן שהסדר של אליעזר אינו דווקא המתאים וה"בדרך מוסר".

ועוד, שהרי משמע ממדרש תנחומא (אשר המפרשים צריכים לשמוע אליו) שמובא לעיל, שהסדר הרגיל וה"יחוס האמיתי" בכל המקרים, זהו דווקא להיפך, שבייחוס הזכר אחר הוריו, יש להקדים את האם לאב, היינו סדר רבקה, ובפרט שהראיה להנ"ל הוא מהפסוקים בסדר איך שנאמר לאברהם "לפיכך הזכר נתלה באשה . . שנאמר הנה ילדה מלכה".

נזוה שבכל מקום מוזכר תמיד שם האב, היינו כי הנ"ל שמקדים שם האם, זה רק אם צריך בכלל להזכיר שמה, כמו בנידוד כנ"ל, ופשוט].

2.

והנה בספר 'הכתב והקבלה' נותן טעם אחר לשני הסדרים:

"בת בתואל בן נחור. היא ייחסה את בתואל אחר אמו ואמרה בת בתואל בן מלכה, כי כשהושלך אברהם לאור כשדים וראו שלא שלטה בו האש, אמרו בלבם הלא הרן אחי אברם מלא קסמים וחרשים והוא לחש על האש שלא תשרוף את אחיו, מיד נפלה אש מן השמים ושרפו, כמבואר בתרגום¹³ יב"ע ס"פ נח, הנה ע"י הרן נתקדש שם שמים

13) וז"ל: "(כח) וַהֲוָה כִּד רָמָא נִמְרֹד יִת אֲבָרָם לְאַתְוֹנָא דְנוֹרָא דְלָא פִלַח לְטַעֲוֹתֶיהָ וְלָא הָוָה רְשֻׁתָּא לְנוֹרָא לְמוֹקְדִּיהָ וּבִכְן אֲתַפְּלַג לְבָא דְהָרֵן לְמִימַר אֵילוּ נִצַּח נִמְרֹד אֶהָא מִן סִיעָתָה וְאֵילוּ נִצַּח אֲבָרָם אֶהָא מִן סִיעָתָה וּכְדִי חָמוֹן כָּל עַמְמֵי דְהוּוּ

ברבים, לכן ייחסה רבקה את בתואל אבי' על שם אמו מלכה, להיותה בת הרן איש המעלה שנתקדש ש"ש על ידו ברבים, וכמו טפל הבא אחר העיקר הוסיפה אח"כ אשר ילדה לנחור.

אמנם אליעזר בהיותו בבית בתואל אדוקי אלילים לא הוציא בשפתיו כלשונה ממש, שהיה נראה כפוחת בכבוד בתואל לבלי ייחסהו אחר אביו, לכן אמר בת בתואל בן נחור, ולידת מלכה כטפל אחריו.

היינו שהטעם לכך שרבקה הקדימה את "מלכה" הוא משום שאביה (הרן) היה "איש המעלה" שעל ידו היתקדש שם שמים ברבים, והטעם שאליעזר שינה הינו מפני שהיה נראה שמזלזל באלילים (שהרי מעלת הרן היא כנגד האלילים).

אך אינו מובן יסוד הדברים, איך יוצא שהרן היה "איש המעלה" שעל ידו היתקדש שם שמים, והרי לולא שהרן עמד שם בצד, היה שם שמים מתקדש מעצם זה שאברהם לא נשרף באש, רק שהרן מנע את קידוש ה' בהימצאותו שם (אמנם לא במזיד), וע"י שנשרף בטלה המניעה, וחזר להיות הקידוש ה' של אברהם, ואיך עי"ז יקרא הרן "איש המעלה" שעל ידו התקדש שם שמים?

ועוד, שמפשטות הסיפור (המובא בתרגום יב"ע) נראה שהרן קיבל 'עונש' על כך שעמד שם, שלכן יצאה אש משמים לשורפו, דאל"כ למה נשרף, ולכל הפחות ברור שאין זה מוסיף במעלתו.

תָּמָן דָּלָא שְׁלִטְתָּ נֹרָא בְּאַבְרָם אָמְרוּ בְּלִבְהוֹן הֲלֹא הָרָן אָחוּי דְּאַבְרָם מְלֵא קוֹסְמִין וְחֻרְשִׁין וְאֵיהוּ לְחֵשׁ עֲלוּי אִישְׁתָּא דָּלָא לְמִיקַד יֵת אָחוּי מִן יָד נִפְלַת אִישְׁתָּא מִן שְׁמֵי מְרוּמָא וּגְמֻרְתִּיהָ וּמִית הָרָן לְמִיחְמֵי תִרַח אָבוּי הֵיךְ אֶתְוָקֵד בְּאַרְעָא יְלֻדְתִּיהָ בְּאֶתְוֹן נֹרָא דְעָבְדוּ כְּשֻׁדָּאי לְאַבְרָם אָחוּי."

ח.

ואין נראה לומר שהכוונה ב"ע"י הרן נתקדש שם שמים ברבים" זה על הנס הנוסף, שירדה אש מהשמים לשורפו, דדבר ראשון, אין זה משמע בלשונו (של ה'כתב והקבלה'), אלא משמע בפשטות שחזר הקידוש ה' של אברהם.

ועוד, שנראה לכאורה שהרן אפי' לא הוסיף עוד קצת קידוש ה' בשריפתו (בירידת האש מהשמים), שהרי רש"י מפרש¹⁴ (ב'פשוטו של מקרא') "על פני תרח אביו – בחיי אביו. ומדרש אגדה יש אומרים שעל ידי אביו מת, שקבל תרח על אברם בנו לפני נמרוד על שכתת את צלמיו והשליכו לכבשן האש, והרן יושב ואומר בלבו אם אברם נוצח, אני משלו, ואם נמרוד נוצח, אני משלו. וכשניצל אברם אמרו לו להרן משל מי אתה, אמר להם הרן משל אברם אני. השליכוהו לכבשן האש ונשרף, וזהו אור כשדים".

ויוצא שהרן צידד לאמונה בה' כמו אברהם, נגד הפסלים, (ואין לומר ש'הכתב והקבלה' מפרש אחרת מרש"י [שהרי ברש"י כתוב שהרן נזרק לאש, ואילו הוא כותב (לפי תרגום יב"ע) שירדה אש משמים], שהרי) וכמו שרואים מזה עצמו שכולם חשבו שהרן רוצה להציל את אברהם (ע"י קסמיו), א"כ הרי היה לצידו, וא"כ זה שהוא נשרף אע"פ שהאמין בה', גרם חילול ה', ובוודאי לא קידוש ה'.

ט.

והנה בספר 'עקידת יצחק'¹⁵ שואל השאלה הנ"ל (לכאורה) ומתיר:

"ט. בתשובתה בת בתואל אנכי בן מלכה אשר ילדה לנחור נראין דברי מותר וטפלות. כי מה טעם שתיחס הנערה הזאת את אביה לאמו.

(14) בראשית יא, כח.

(15) בראשית שער כב.

וגם כי יהיה בעיר בתואל אחר למה אמרה אשר ילדה לנחור די בשתאמר בן נחור. והוא גם כן מה שספר העבד באומרו ותאמר בת בתואל בן נחור אשר ילדה לו מלכה נראה הרגיש בדבריה אלה ויש לדעת מה טיבן.

ואחר זכרון הספקות נבא אל הביאור:

. . ואשאל אותה ואומר בת מי את ותאמר בת בתואל אנכי וכו' ואשים הנזם על אפה וכו'. ומשני הכתובים יחד תוכן תוכן הענין: ותאמר בת בתואל אנכי בן מלכה אשר ילדה לנחור. יתכן שהיה לה למלכה זו בן מאיש אחר ושמו גם כן בתואל ולא היה חשוב כמו אותו בתואל אשר ילדה לנחור וזה שאמר יעקב הידעתם את לכן בן נחור ולא אמר בן בתואל כדי שלא יצטרך לפרש על איזה מהם אומר.

והכתוב מסייענו שאמר הנה ילדה מלכה גם היא בנים לנחור אחיך דמשמע שכבר ילדה בנים לאיש אחר והיה זה לה טוב טעם ודעת להשיב על מקום הלינה שנשאלה לומר שיש בית בתואל אביה גם תבן גם מספוא רב שהוא צורך הלינה ועיקרה גם מקום לגמלים כי היה עשיר ונכבד מאד, ואולי לא היה כן בבית בתואל האחר ואף שימצא אתו היא אינה מגדת רק מה שבבית אביה כמו שנשאלה.

והוא מה שלא נשכח מפי העבד כשאמר ותאמר בת בתואל בן נחור אשר ילדה לו מלכה ואשים וכו'. לומר כי באלה הסימנין כלם נתן כי עם זה ידע שהיתה בתו כמו שיבא: והיה איפשר לדחוק שמאמר בן מלכה אשר ילדה לנחור יהיה מאמר הכתוב לא דברי עצמה אלא שדברי העבד מכחישיין".

י.

אך אינו מובן כלל מהלך העניינים בדבריו, והתשובות אינם מדברות על השאלות, דהרי שואל מדוע היה צריך להזכיר בכלל את "מלכה"

(משא"כ "נחור" אפ"ל שהיה לסימן כי היה עוד בתואל אחר בעיר), ומתרץ שבשם "מלכה" היה אפשר לטעות שמדובר בבן לאב אחר, ולכן צריך "נחור", והרי כל השאלה היתה למה צריך מלכה, ולפי דבריו יוצא שאכן לא צריך כלל מלכה (וכמו שמוכיח מ"לבן בן נחור" – מוזכר רק השם "נחור")?

ונראה שאפי' גבי סדר אליעזר אינו נכון, דנראה שכוונתו רק להסביר את עצם הימצאות השם "מלכה" (אך כנ"ל אין הוא מתרץ זאת בתירוץ), ולהסביר טעם תיקון אליעזר את דברי רבקה, וא"כ יוצא שרצונו לומר שרבקה 'טעתה', והרי את זה דחינו כנ"ל¹⁶.

והמורם מכל הנ"ל ששאלת אבי שליט"א כיוונה אל האמת, ואכן לא מצאנו מכל הנ"ל תירוץ מניח את הדעת מדוע שונה סדר אליעזר מסדר רבקה. ועצ"ע.

16) אמנם כאן לא יהיה כ"כ קשה מזה שה' אמר לאברהם בסדר הזה, שהרי הסיבה להקדמת "נחור" הוא משום שרבקה רצתה להדגיש שיש מקום בבתם ללון, והרי סיבה זו אינה נוגעת לאברהם.

ביאור בפרש"י "הנני לשון ענוה וזריזות"

(וישב ז, יג)

א.

מציע הסוגיא – הערת השפתי חכמים ברש"י

איתא בפסוק¹ "ויאמר ישראל אל יוסף הלוא אחיך רעים בשכם לך ואשלחך אליהם ויאמר לו הנני".

ומפרש רש"י: "הנני – לשון ענוה וזריזות, נזדרז למצות אביו, ואף על פי שהיה יודע באחיו ששונאין אותו".

ושואל על כך הבעל השפתי חכמים 2 בשם המנחת יעקב ברש"י על המילים "ענוה וזריזות (לב), נזדרז וכו'":

"לב. ואם תאמר, ולמה לא פירש כן לעיל, דכמה פעמים כתיב 'הנני' גבי 'אברהם'³, 'יצחק'⁴, 'יעקב'⁵, [משה'⁶]. ויש לומר דהא אין שייך לומר 'הנני' בלשון עניה דהא כבר דיבר עמו, כדכתיב 'ויאמר ישראל אל יוסף הלא' וגו' (מנח"י עפ"י רא"ם)".

היינו ששואל למה רש"י לא מפרש "לשון ענוה וזריזות" גם בשאר המקומות שכתוב "הנני" ורק כאן מפרש כן? ומתרץ, שבכל מקום זה

(1) בראשית לז, יג.

(2) שפתי חכמים השלם (מהדורת 'מקראות גדולות המבואר' עוז והדר).

(3) בראשית כב, א.

(4) שם כז, א.

(5) שם לא, יא.

(6) שמות ג, ד.

"הנני" "בלשון עניה" היינו כמו הפירוש הפשוט, שזהו המענה הרגיל כמו "הנה אני לפניך" (שזהו שורש מילת "הנני" "הנה אני").

[וכמו שמפרשים בפשטות מצודת דוד ומצודת ציון על כל מקום שנאמר בנ"ך "הנני – הנה אני"⁷.

וכמו"כ מתרגמים תרגום אונקלוס, יונתן וירושלמי בכל התנ"ך, "הנני" – "האנא"⁸ "הא אנא"⁹].

אבל אצלנו יש צורך מיוחד לפרש כן, כי כאן אי אפשר לפרש כמו בכל מקום "לשון עניה", שהרי זה מתאים רק כאשר האדם נקרא (ע"י הקורא אותו) בפעם הראשונה לפני שהתחילו לדבר, ע"ד ". . אברהם ויאמר הנני"¹⁰ (וכן ". . יעקב ואומר הנני"¹¹), ". . משה ויאמר הנני"¹², כמצוין שם).

אבל כאן הרי "כבר דיבר עמו, כדכתיב 'ויאמר ישראל אל יוסף הלא' וגו'", שכאן מענה "הנני" מגיע לאחר שיעקב כבר אמר לו את דבריו, ואין מקום לענות "הנני" בפירושה הרגיל, ולכן בא רש"י ומסביר ש"הנני" כאן פירושו הוא "לשון ענוה וזריזות" וכו'".

ב.

מביא את הרא"ם וגירסא שניה בשפת"ח

ומציין שם (בשפתי חכמים הנ"ל) שמקורו הוא במנחת יעקב עפ"י הרא"ם, ואכן הרא"ם מפרש זאת ביתר ביאור:

(7) בשמואל, ישעיה, יחזקאל (בריובי מקומות), נחום, ירמיה ועוד.

(8) תרגום אונקלוס.

(9) תרגום ירושלמי, תרגום יונתן.

(10) בראשית כב, א.

(11) שם לא, יא.

(12) שמות ג, ד.

"הנני לשון ענוה וזריזות. לא לשון ענייה דומיא ד"משה משה ויאמר הנני" (שמות ג, ד), "אברהם אברהם ויאמר הנני" (כב, יא), מפני שכבר היה מדבר עמו "לך ואשלחך אליהם", ולא תפול אחר זה לשון ענייה. וכך אמרו בבראשית רבה (בראשית רבה פד, יג): "אמר רבי אבא בר חנינא: הדברים הללו היה יעקב נזכר [היינו לאחר שנמכר יוסף והיה יעקב מתגעגע אליו ו'מאשים' עצמו בשליחתו] והיו מעיו מתחתכין, יודע היית בני שאחיך שונאים אותך, והיית אומר לי 'הנני'".

אך ישנה גירסא אחרת של השפתי חכמים, והיא המצויה בכל מקום¹³, וישנה בה שינויים קלים מהגירסא דלעיל (השינויים בהדגשה):

ד. ואם תאמר ולמה לא פירש כן גבי אברהם אברהם (לעיל כ"ב י"א), משה משה (שמות ג' ד'), וי"ל דהא אין שייך לומר הנני בלשון ענוה דהא כבר דיבר עמו, כדכתיב ויאמר ישראל אל יוסף הלא וגו'".

אך נראה דכל הגירסאות המצויות של ה'שפתי חכמים' משובשות, והפשט למסקנא הוא שונה מהמובא לעיל, וכדלקמן.

ג.

שואל על הגירסא הא' – הרי רש"י כן פירש באברהם

דהנה קשה, דבגירסא המובאת לעיל (סעיף א') ממהדורת 'מקראות גדולות המבואר' עוז והדר, כותב "דכמה פעמים כתיב 'הנני' גבי 'אברהם', 'יצחק', 'יעקב', ['משה'] . . .", והוסיפו על זה העורכים (כפי הנראה) ציון מקור.

(13) כן מצאתי בכל הוצאות 'מקראות גדולות' הישנות, וכן 'מקראות גדולות' מהדורת 'מכון המאור', וכך גם מופיע בתוכנת 'בר אילן'.

והמקור ל"גבי 'אברהם'" הוא "בראשית כא, א", שזה ציון לפסוק "ויהי אחר הדברים האלה והאלוקים נסה את אברהם ויאמר אליו אברהם ויאמר הנני", המובא בתחילת פרשת העקידה.

אך קשה ביותר מה ששואל, שהרי על המילה "הנני" שבפסוק זה רש"י מפרש במפורש "הנני – כך היא עניינם של חסידים, לשון ענוה הוא ולשון זימון", בדיוק כמו אצלנו (בפרשת וישב) "לשון ענוה וזריזות", וא"כ לא מובן מה ששואל השפתי חכמים "ולמה לא פירש כן לעיל . . גבי אברהם", הרי הוא כן פירש!

וגם לפי"ז תירוצו של השפתי חכמים קשה מאוד, שהרי מתרץ שב"אברהם" (וכן בכל השאר המקומות) הפירוש ב"הנני" זה "לשון עניה", ולא "לשון ענוה וזריזות" ורק כאן, ביוסף, זה "לשון ענוה", הנה דבר זה אינו מובן כלל וכלל, והרי רש"י כותב שם (באברהם) בפירוש כנ"ל "הנני . . לשון ענוה וכו'?"

ד.

מדייק כהגירסא הב' – מציינים ל"אברהם" אחר

אלא שצריך לגרוס בזה כמו הגירסא הרגילה, המובאת בכל מקום שהלשון המובא שם הוא:

ד. ואם תאמר ולמה לא פירש כן גבי אברהם אברהם (לעיל כ"ב י"א), משה משה (שמות ג' ד'), וי"ל דהא אין שייך לומר הנני בלשון ענוה דהא כבר דיבר עמו, כדכתיב ויאמר ישראל אל יוסף הלא וגו'.

היינו שמציין לפסוק אחר, הפסוק שכתוב בו "אברהם אברהם" (שתי פעמים) [משא"כ בגירסה של עוז והדר הרי כתוב רק "אברהם" פעם אחת¹⁴], וזה בפרשת העקידה בפסוק י"א וככה גם מציינ שם, וזהו

14) אמנם אין לדייק מזה, שהרי גם על שאר המקומות שמציין כותב רק פעם אחת, אע"פ שב"משה" זה פעמיים ("משה משה").

הפסוק "ויקרא אליו מלאך ה' מן השמים ויאמר אברהם אברהם ויאמר הנני", וככה גם מציין הרא"ם (המקור של המנחת יעקב המובא בשפתי חכמים) "'אברהם אברהם ויאמר הנני" (כב, יא)".

ואכן שמה רש"י לא מפרש דבר על המילה "הנני".

ה.

מקשה (ב"אברהם") – רש"י סומך על פירושו הקודם

אמנם מכל מקום קשה, שהרי זה ששמה רש"י לא מפרש את המילה "הנני", זה פשוט משום שרש"י פירש זאת כמה פסוקים לפני בתחילת אותו פרק (פרק כ"ב), בפסוק הראשון "ויהי אחר . . אברהם ויאמר הנני" "לשון ענוה ולשון זימון" כנ"ל, וכמו שכתוב בספר כללי רש"י 15:

[3] רש"י סומך על דברים שפירש בהזדמנות קודמת (כל-שכן על דברים הכתובים במפורש בתורה לפני כן)".

ופה זה הרי ממש באותה פרשה ואותו קטע, וא"כ הרי על זה אומר הרבי בלקו"ש חלק כ"א¹⁶:

"א. שוין גערעדט פיל מאָל וועגן גודל הדיוק אין פירוש רש"י עה"ת, ובכלל זה, אַז ע"ד הרוב חזר'ט רש"י ניט איבער זיין פירוש צוויי מאָל [ע"ד ווי רש"י זאָגט בנוגע דעם משכן אין פ' ויקהל: "כבר פירשתי נדבת המשכן ומלאכתו במקום צוואתם"...]

על אחת כו"כ אין איין פרשה גופא, איז ניט מסתבר אַז מען זאָל פאַרגעסן וואָס רש"י האָט מפרש געווען מיט עטלעכע פסוקים פריער,

(15) פרק ד' "מוקדם ומאוחר בפירש"י" עמ' 104.

(16) עמ' 223.

און במילא איז פשוט אז רש"י דארף ניט איבער'חזר'ן דעם פירוש (אָן א תוספת חידוש וביאור)."

וא"כ ברור שאין להקשות על רש"י "ואם תאמר ולמה לא פירש כן גבי "אברהם אברהם", והרי כן פירש?

1.

מקשה (ב"יצחק" ו"יעקב") – הנ"ל הוא גם אם פרשיות אחרות

ועוד יש להקשות ע"ד השאלה הנ"ל, גם לגירסא המובאת לעיל ב'מקראות גדולות המבואר' (עוז והדר), שמציינים גם לפסוקים על יצחק ויעקב, הנה גם שם רש"י לא צריך לחזור, שהרי האפשרות שרש"י יצטרך לחזור על פירושו שוב, זה אם יש מרחק של ספר שלם בין שני המקומות, וכמו שאומר בכללי רש"י (בהמשך)¹⁷:

"[4] על פי האמור ברור שאין רש"י חוזר על דברים שפירש כבר בהזדמנות קודמת (ראה הנסמן בפרק ג כלל 8), אלא אם כן:

3... כאשר יש מרחק של ספר ויותר ובמיוחד לגבי ביאור מלה שאינה רגילה [מלבד ענין כללי וכדומה אותו זוכר בן-החמש גם בהפרש של כמה חומשים (ראה גם פרק ג כלל 9 ואילך)]."

וא"כ, הרי "יצחק" ו"יעקב" שנמצאים באותו ספר בחומש יחד עם פרשת העקידה (ספר בראשית), ובקירוב ממש לפרשת וירא (שבה זה פרשת העקידה),

שהרי "יצחק" זה בפרשת תולדות שחוצץ בינה לפרשת וירא רק פרשה אחת (חיי שרה), ו"יעקב זה בפרשת ויצא שמיד לאחרי פרשת תולדות (ויוצא שחוצצים בינו לפרשת וירא רק שני פרשיות באמצע), ובכלל פרשת העקידה זה בסוף פרשת וירא, א"כ מובן שרש"י לא צריך

לחזור על פירושו, ובוודאי שאין מקום להקשות עליו שהיה צריך לחזור?

ז.

מקשה (ב"משה") – הנ"ל הוא גם בשינוי ספר

ועוד, שאפילו גבי משה לאו דווקא פרש"י מוכרח לחזור על פירושו שהביא כבר¹⁸ (ולפי"ז יקשה לכל ההוצאות שהרי הם מציינים ל"משה"), שהרי כנ"ל מ'כללי רש"י' (המובא בסעיף ד'), פרש"י סומך על הדברים שכתב לפני.

ואע"פ שכאן מדובר בהפרש של ספר שלם בחומש (שהרי פירושו של רש"י הוא בפרשת וירא שבספר בראשית ואילו הפסוק " . משה משה ויאמר הנני" זה בחומש שמות), וא"כ רש"י כן צריך לחזור על פירושו כנ"ל ב'כללי רש"י' "כאשר יש מרחק של ספר ויותר וכו'".

הרי כאשר מעיינים במקורות הדברים, וגם בדיוקי הלשון כאן, יוצא שאין זה תירוץ, כי:

א. הפירוש "כאשר יש מרחק של ספר ויותר" היינו מרחק של (לערך) ספר שלם, היינו כמות גדולה של פרשיות, ולא (רק) עצם הנקודה שעוברים מספר אחד לספר שני (שהרי לא יתכן שנאמר כלל זה כאשר רש"י מפרש בפסוק ראשון של חומש שמות, מה שפירש בפסוק אחרון של חומש בראשית אע"פ שהם חומשים נפרדים. ופשוט).

18) ואם הוא לא מוכרח, אז אי אפשר להקשות עליו, שהרי להקשות אפשר רק אם זה דבר וודאי, משא"כ לתרץ אפשר גם לתרץ בספק.

ב. גם אם זה נכון, ורש"י כן צריך לחזור על פירושו, זה רק יכול לשמש בתור 'תירוץ' למה רש"י חזר שוב, אבל לא קושיא למה רש"י לא חזר שוב.

וכמו שיתבאר לקמן.

ח.

נקודה הא' – מצטט את מקור הדברים (ליקו"ש חי"ז)

בנוגע לנקודה הא', הנה זה מוצאים הן בדיוקי הלשון ב'כללי רש"י' המובא לעיל, וכן במקורות היינו בשיחות של הרבי (עליהם מבוסס ה'כללי רש"י'):

בדיוקי הלשון בספר 'כללי רש"י': הלשון בספר הוא "כאשר יש מרחק של ספר ויותר", הנה רואים מפה שהדגש הוא לא על ה'איכות' (היינו שזה השתנה מספר לספר), שהרי א"כ המילה "יותר" לא קשורה שהרי מדובר על השינוי בין ספר לספר, ולא משנה לי איפה זה בספר זה ואיפה בספר האחר, אלא הדגש הוא על הכמות¹⁹.

וכן גם במקורות הדברים:

לקו"ש חלק י"ז פ' מצורע²⁰:

א. פון פסוק 1 2 "ולקח הכהן מדם האשם ונתן הכהן על תנוך אוזן המטהר וגו'" איז רש"י מעתיק דעם וואָרט "תנוך" און איז מפרש "גדר אמצעי שבאוזן, ולשון תנוך לא נודע לי והפותרים קורים לו טנדרוס".

19) אמנם במהדורות החדשות יותר של ספר זה (מהדורה שלישית עמ' 140) הלשון הוא "מרחק של מספר פרשיות או אף יותר מכך" אבל אין זה מוכח מהשיחות כדלקמן בפנים.

20) עמ' 157-158.

21) ויקרא יד, יד.

... אָבער דער וואָרט שטייט שוין דאָך פריער אין חומש – אין פ' צו²² און פריער נאָך בפ' תצוה²³; און נאָכמער: אין פ' תצוה איז רש"י מפרש דעם וואָרט, "תנוך, הוא הסחוס האמצעי שבתוך האוזן שקורין טנרוס" – היינט וויבאלד אַז רש"י האָט שוין פריער אָפגעטייטשט דעם פירוש פון "תנוך", פאָרוואָס דאָרף ער עס דאָ איבער'חזרן?"

ולאחמ"כ הרבי שואל בסעיף ב':

"... [נוסף אויף די שווערקייטן: א) פאָרוואָס דאָרף רש"י איבער-הויפט איבער'חזרן דעם טייטש פון א וואָרט וואָס ער האָט שוין פריער אָפגעטייטשט; ב) אפילו אויב יע איבער'חזרן (כאן הוא הציון להערה 9) — וואָלט געווען גענוג צו מפרש זיין בקיצור "גדר אמצעי שבאוזן" ...]."

ועל זה כותב הרבי בהערה שם:

"9) כיון שהוא לשון בלתי רגיל ויתכן ש(הבן חמש למקרא) לא יזכור מה שפירש בספר חומש שלפנ"ז".

ט.

מוכיח שהמרחק צריך להיות ספר שלם

הנה הפרש הפרשיות שם הוא כתשע פרשיות, שהרי הפירוש (הראשון) של רש"י הוא בפרשת תצוה, ואילו השיחה היא בפרשת מצורע, שהיא פרשה תשיעית מתצוה (היינו שיש שבע פרשיות באמצע).

22) שמות ח, כג, כד.

23) שם כט, כ.

והנה המספר הממוצע של הפרשיות שבכל ספר מחמשת החומשים, זה כעשר עד שתים עשה פרשיות²⁴, ולכן הפרש של תשע פרשיות יחשב גם להפרש קצת גדול.

והנה כשם שששאלנו שאפשר ללמוד ולסמוך על פירש"י בפרשת וירא ("אברהם ויאמר הנני"), הנה ככה גם אפשר ללמוד ולסמוך על פירושו של רש"י אצלנו, היינו בפרשת וישב (במענה יוסף לאביו "הנני"), היינו שאם רש"י פירש את פירושו בפרשת וישב, אז הוא לא צריך לחזור על כך בפרשיות הקרובות.

וא"כ גבי "משה", הרי יש הפרש בסה"כ של שלוש פרשיות בין פרשת וישב לפרשת שמות (לא כולל וישב ושמות), א"כ, אע"פ שעברנו לספר אחר (שמות), הרי הפרש הפרשיות בכלל לא מתקרב להיות הפרש של ספר שלם (שזה עשר פרשיות כנ"ל), וגם בשיחה הנ"ל (פ' מצורע) שהיא מקור הדברים, הנה שם זה לפחות הפרש של שבע פרשיות ביניהם (וכולל פרשת תצוה ופרשת מצורע זה תשע פרשיות).

י.

מוכיח כנ"ל גם ממקור נוסף (ליקו"ש חכ"ד)

וכן גם במקור נוסף להדברים בלקו"ש חלק כ"ד לא מדובר כלל על הפרש של כמה פרשיות ואדרבה, מוזכר אף הפרש יותר גדול:

לקו"ש חלק כ"ד פ' שופטים:

(24) בראשית – 12 (פרשיות), שמות – 11, ויקרא – 10, במדבר – 10, דברים –

"דערפאַר זאָגט רש"י²⁵ און איז מפרט (כאָטש ער האָט שוין מפרש געווען דעם טייטש פון עריפה פריער (כאן הוא הציון להערה 47) "קוצץ ערפה בקופיץ".

וכותב על כך הרבי בהערה:

"(47) ב'פ' בא ותשא, אף שאינה קושיא, וכמדובר כמ"פ שדרכו של רש"י לפרש עוה"פ בקיצור מה שפ"י בספר לפנ"ז (ובנדר"ד ה"ז ג' ספרים לפנ"ז), ובפרט שתיבת "וערפו" אינה תיבה רגילה בחומש".

היינו ששם מדובר בהפרש של "ג' ספרים", שהרי השיחה היא ב'פ' שופטים שבחומש דברים, ואילו הפירוש הקודם ברש"י הוא ב'פ' בא ופ' כי תשא שהם בחומש שמות, וא"כ ברור שאין מכאן ראייה למקום שיש הפרש רק של שלוש פרשיות (ואדרבה, רואים שהרבי אומר את הכלל הזה לגבי מרחקים הרבה יותר גדולים).

וא"כ מובן, שרש"י לא צריך לחזור על פירושו אפי' אצל "משה", שהרי סומך על פירושו בפרשיות לפני, וא"כ קשה על המפרשים הנ"ל.

יא.

נקודה הב' – מדקדק בפירוש השיחה (ליקו"ש חי"ז)

וכן בנוגע לנקודה הב', שאמרנו שגם אם ישנו ה'כלל' שרש"י כן צריך לחזור על פירושו, הנה 'כלל' זה יכול לשמש רק בתור 'תירוץ' למה רש"י חזר שוב, אבל לא קושיא למה רש"י לא חזר שוב.

הנה זה מוצאים גם במקורות הדברים המובאים לעיל:

בלקו"ש חלק י"ז²⁶ הנ"ל: "ננוסף אויף די שווערקייטן: (א) פאַר-וואָס דאָרף רש"י איבערהויפט איבער'חזר'ן דעם טייטש פון א וואָרט וואָס

(25) על הפסוק בדברים כא, ד.

(26) עמ' 158.

ער האָט שוין פריער אָפּגעטייטשט; (ב) אפילו אויב יע איבער'חזר'ן^(כאז)
 הוא הציון להערה 9) — וואָלט געווען גענוג צו מפרש זיין בקיצור "גדר אמצעי
 שבאוזן". [. .].

ומציין הרבי בהערה שם: "9) כיון שהוא לשון בלתי רגיל ויתכן
 ש(הבן חמש למקרא) לא יזכור מה שפירש בספר חומש שלפנ"ז".

היינו שהרבי לכתחילה שואל (שאלה א') שבכלל לא היה צריך
 לחזור, ולאחמ"כ, בשאלה ב', הרבי אומר בסגנון של 'דוחק', שאפילו
 אם תרצה לדחוק ולתרץ שכן צריך לחזור, כי (כמו שמפרש בהערה)
 עברנו כבר ספר בחומש "ויתכן שלא יזכור".

יב.

מדויק שא"א להקשות למה רש"י לא כתב שוב

הנה מזה מובן ברור, שלכתחילה היה יותר טוב שרש"י לא היה חוזר
 על פירושו שוב, אע"פ שעברנו ספר שלם, שהרי אם לא כן, אז ברגע
 שמופיעה השאלה הב' "אפילו אויב יע איבער'חזר'ן", אז צריך מיד
 להסיר את שאלה הא', שהרי רש"י 'מוכרח' לחזור שוב, ואם הוא לא
 חוזר אז זו שאלה וכו'.

אלא מובן מהנ"ל, שה'כלל' שרש"י חוזר על פירושו אחרי שעבר
 ספר בחומש, זה 'כלל' שיכול רק לתרץ 'בדיעבד' את דברי רש"י, היינו
 שאם לא היה את השאלה הב' בשיחה הנ"ל, אז אי אפשר להקשות על
 רש"י "פאַר-וואָס דאַרף רש"י . . איבער'חזר'ן וכו'", כי אפשר לתרץ
 את רש"י שהוא חזר בשביל שיתכן ואיזה 'בן חמש למקרא' לא יזכור
 את דבריו הקודמים.

אבל לא שע"י הכלל הזה ברש"י, אז אפשר להקשות על רש"י 'למה
 הוא לא חזר על פירושו והרי היה צריך לחזור'.

יג.

מדייק כנ"ל גם ממקור נוסף (ליקו"ש חכ"ד)

וכך גם משמע במקור המובא לעיל בלקו"ש חלק כ"ד 7: "דערפאַר זאָגט רש"י²⁸ און איז מפרט (כאָטש ער האָט שוין מפרש געווען דעם טייטש פון עריפה פריער (כאן הוא הציין להערה 47) "קוצץ ערפה בקופיץ" . . צו מדגיש זיין אַז דאָ איז ניטאָ קיין פעולה בדומה צו מעשה הקרבנות, ווייל אַזאָ פעולה פון "קוצץ" . .".

ובהערה: (47) בפ' בא ותשא, אף שאינה קושיא וכמדובר כמ"פ שדרכו של רש"י לפרש עוה"פ בקיצור מה שפי' בספר לפנ"ז (ובנדוד"ה"ז ג' ספרים לפנ"ז), ובפרט שתיבת "וערפו" אינה תיבה רגילה בחומש".

הנה גם כאן, מוכרחים לומר כנ"ל, שה'כלל' שרש"י חוזר על פירושו אחרי שעבר ספר בחומש, זה 'כלל' שבא רק לתרץ את רש"י אבל לא שע"י הכלל הזה אפשר להקשות על רש"י 'למה הוא לא חזר על פירושו והרי היה צריך לחזור', דהרי אם לא כן, אז ברגע שהרבי מביא את ההערה וכותב "אף שאינה קושיא וכמדובר כמ"פ שדרכו של רש"י . .", הרי זה מכריח את רש"י לפרש שוב, אפילו אם יחזור על אותו פירוש שאמר בפעם הקודמת, ללא שינויים, (שהרי רש"י מוכרח לפרש שוב).

וא"כ מיד צריך להסיר את המילים "כאָטש ער האָט שוין מפרש געווען . .", שהרי לא רק "שאינה קושיא", הרי אין בכלל מקום ל"כאָטש" וכדו', ואדרבה, רש"י מוכרח לפרש שוב.

(27) עמ' 125.

(28) על הפסוק בדברים כא, ד.

יד.

מסיים דיוקו, ומסכם את הקושיא

וגם במשמעות הלשון משמע כך, שהרי הרבי אומר "דערפאָר זאָגט רש"י און איז מפרט (כאָטש ער האָט שוין מפרש געווען דעם טייטש פון עריפה פריער) . . . צו מדגיש זיין אַז דאָ . . .", משמע שלולא זה שרש"י חיפש להדגיש כאן הדגשה מיוחדת ע"י פירושו, אז רש"י לא צריך כ"כ להביא את פירושו. והרי לפי הסברא הנ"ל, הנה רש"י מוכרח להביא את פירושו שוב גם בלי שינויים, ואם הוא לא יביא, אז אדרבה יוקשה עליו.

(וגם בדיוק הלשון אין זה מתאים, שהרי כתוב "כאָטש" ולאח"ז "אף שאינה קושיא" היינו בסגנון של 'שו"ת' ודיון, והרי לפי סברא זו אין בכלל מקום לדיון).

ומכל הנ"ל יוצא, שקשה על כל המפרשים המובאים לעיל, ששואלים על רש"י שהיה צריך לפרש את פירושו גם אצל אברהם, יצחק, יעקב ומשה, שהרי רש"י מסתמך על פירושו הקודם אפילו אצל משה (ובוודאי אצל אברהם)?

וגם אם תמצי לומר שאין לדייק במילות ה'שפתי חכמים' (מאחרוני האחרונים) (אף ששאלתנו איננה עפ"י דיוקי מילותיו אלא על כללות שאלתו, וא"א למצוא מילים אחרות שנתקן בדבריו שעל ידיהם יובנו דבריו).

הנה אין זה תירוץ, שהרי קשה גם על הרא"ם המובא לעיל, שהוא קדמון יותר, וראוי לדייק במילותיו²⁹.

(29) אמנם הוא לא אמר את דבריו באופן של שאלה על רש"י, רק פירוש וביאור.

ועוד, שהרי לפי כל הנ"ל יוצא גם שאלה על רש"י עצמו, ועליו כמובן שאין לתרץ שאיננו מדויק וכדו' ח"ו, וכדלקמן.

טו.

מקשה על רש"י – למה מפרש שוב בפ' וישב

דהנה לפי כל הנ"ל יוקשה גם על רש"י, דהרי ביארנו בארוכה שרש"י לא חוזר על דבריו שכתב כבר במקום אחר, אא"כ מדובר בהפרש של (לערך) ספר שלם.

הנה א"כ, גם כאן בפרשת וישב (גבי יוסף), רש"י לא צריך לחזור על דבריו כבר בפרשת וירא (אצל אברהם), אלא יסמוך על פירושו הקודם.

שהרי הם באותו ספר (בראשית), וגם מרחק הפרשיות שביניהם הוא לא גדול (חמש פרשיות, חצי מהגודל של ספר בחומש (שכנ"ל הוא בין עשר לשתיים עשרה)), וא"כ קשה על רש"י למה הוא חוזר על פירושו שוב "לשון ענוה וזריזות"³⁰?

ועוד, הרי בלקו"ש חלק כ"ד³¹ המובא לעיל, הנה רואים שרש"י יחזור על פירושו דווקא אם זאת מילה שאינה מצויה בתורה וכמו שאומר שם בהערה:

"(47) בפ' בא ותשא, אף שאינה קושיא וכמדובר כמ"פ שדרכו של רש"י לפרש עוה"פ בקיצור מה שפי' בספר לפנ"ז (ובנדרו"ד ה"ז ג' ספרים לפנ"ז), ובפרט שתיבת "וערפו" אינה תיבה רגילה בחומש".

(30) וכנ"ל, שלשאל על כך שרש"י חזר על פירושו שוב (במקום שהוא לא היה צריך) הנה זו שאלה (שהרי "כל השיחות מלאים בדבר זה" 30), אבל לשאול במקום ההפוך, היינו שרש"י לא פירש שוב אע"פ שהיה מתאים שיפרש שוב, הנה על זה אמרנו שא"א להקשות כך על רש"י. ופשוט.

הנה א"כ, הרי אצלנו שמדובר במילה "הנני" שהיא הרי מצויה בתנ"ך הרבה, וגם בלשון בני אדם מצויה (לפחות בזמן רש"י), אז אין צורך כלל לחזור על פירושה.

ועוד, שהרי בין פ' וישב ופ' וירא, ישנם פ' תולדות ופ' ויצא, שבהם מוזכר שוב "הנני" (שהם ה"יצחק" ו"יעקב" המובאים בשפתי חכמים) ואפי' כמה פעמים, וא"כ הרי הלומד נזכר בכך שוב ושוב, ואין צורך לפרש לו שוב בפרשת וישב?

טז.

מקשה קושיא נוספת – תירוץ השפת"ח סותר לפירוש רש"י

והנה כל הנ"ל היה קושיא על שאלתו של השפתי חכמים, אבל לפי"ז גם קשה תירוץו, שמתרץ שבכל שאר המקומות שמציין, הפירוש ב"הנני" זה "לשון עניה", ולא "לשון ענוה וזריזות" ורק כאן, ביוסף, זה "לשון ענוה", הנה נראה שדבר זה סותר את פירושו של רש"י עצמו, שהרי רש"י פירש כנ"ל בפ' העקידה שהפירוש של "הנני" זה "לשון ענוה וכו'".

וכנ"ל שמפרשת העקידה לומדים לכל שאר המקומות שמציין השפתי חכמים, עד שאפי' נלמד מזה את הפירוש של "הנני" במשה, וא"כ, מה שרש"י פירש (בפ' העקידה) "הנני" . . לשון ענוה ולשון זימון", הנה זה הפירוש של "הנני" בכל מקום, ואיך אומרים השפתי חכמים, שבכל שאר המקומות (חוץ מיוסף) הפירוש של "הנני" הוא "לשון עניה" (היינו מענה רגיל בלי "ענוה")?

יז.

דוחה אפשרות תירוץ – שמפ' העקידה לא לומדים לשאר

ואין לומר, שפירושו של רש"י (בפ' העקידה) נכתב רק לאותו המקום, ואילו בשאר המקומות הפירוש יהיה "הנני" "לשון עניה"

[הגם שזה לא יסתור למה שביארנו שרש"י סומך בכל שאר המקומות על פירושו בפ' העקידה, שהרי כל ביאורינו היה שרש"י יכול לסמוך על פירושו הקודם, ולא צריך לפרש שוב, ולכן א"א לשאול על רש"י למה לא פירש שוב, כי אפשר שסמך על דבריו הקודמים (וא"כ לא מובנת שאלת השפתי חכמים)

אבל זה לא שרש"י בהכרח מפרש בכל מקום כפירושו הקודם, אלא אפשר שמה שאמר במקום אחד נוגע רק לאותו מקום, ולא נלמד ממנו לשאר המקומות].

משום שלשונו של רש"י בפירושו (בפ' העקידה) היא "הנני – כך היא ענייתם של חסידים, לשון ענוה הוא ולשון זימון", היינו שרש"י מפרש כאן ש"הנני" היא הדרך "ענייתם של חסידים" סתם, בכל מקום ("כך היא") וכל 'חסיד', וא"כ מובן שהפירוש הזה איננו פרטי בנוגע לאברהם, אלא רש"י בא לפרש פירוש כללי בשביל כל מקום, וא"כ זהו הפירוש גם ביצחק, יעקב ומשה (ובפרט שגם הם "חסידים"³²).

32) אמנם המקום שמציין על "יצחק" זה בבראשית כז, ב, ושם מדובר על עשיו שענה לאביו "הנני" כמ"ש "ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראת ויקרא את עשו בנו הגדל ויאמר אליו בני ויאמר אליו הנני", וא"כ שם אין "חסידים" שהרי היה רשע גדול.

[וגם בשעת מעשה מודגש שעשיו היה רשע, שהרי מפורש בפסוק זה עצמו שהיה רשע כמ"ש "ותכהין עיניו מראת" ומפרש רש"י שנשותיו של עשיו "שהיו עובדות עבודה זרה, ותכהין – בעשנן של אלו", וכן מפורש בגמרא (מגילה כ"ח ע"א) "ותכהין עיניו מראת, משום דאסתכל בעשו הרשע".]

אבל מ"מ רש"י הרי פירש זה לכל "הנני" וא"כ זה יהיה הפירוש גם שם, ועוד י"ל, שכאן גם עשיו יחשב "חסיד" לעניין זה, משום שכאן העניין של "חסיד" זה שהיא "ענוה" ו"זימון" לקורא אותו, ואפשר שאכן עשיו היה בטל ליצחק כאשר יצחק קרא אותו לקבל הברכות, או אפשר שעשיו שיקר על יצחק ו'העמיד פנים' כאילו הוא עניו ומזומן וחסיד, שהרי גם באופן זה הרי מתאים לפרש את המילה "הנני" בתור "ענייתם של חסידים לשון ענוה ולשון זימון".

וכמ"ש ב'פסיקתא זוטרות' ובילקוט שמעוני (תורה, רמז ק"ד):

ח.י.

מוכיח מהמדרש שלומדים את "משה" מפ' העקידה

וכן משמע, משום שנראה שרש"י הולך בשיטת שאר המדרשים, ואותם המדרשים מפרשים את הפירוש הזה ב"הנני", על כל מקום שכתוב "הנני" (ובפרטיות: על "יעקב" ועל "משה" בפירוש):

וכמו שמפרש מדרש 'שכל טוב'³³ ועוד מפרשים³⁴ בפ' העקידה:

"ויאמר אליו אברהם ויאמר הנני. כלומר הנני במה שאתה מצוה. א"ר יהושע בן קרחה בשתי מקומות דימה עצמו משה לאברהם וא"ל הקדוש ברוך הוא אל תתהדר לפני מלך ובמקום גדולים אל תעמוד (משלי כה ו),

אברהם אמר בשני מקומות הנני, הנני למלכות, הנני לכהונה, וזכה לזו ולזו, ומשה כמו כן אמר בשני מקומות הנני, וא"ל הקדוש ברוך הוא אל תקרב הלום (שמות ג ה), ואין קריבה אלא כהונה, שנא' והזר הקרב יומת (במדבר א נא), ואין הלום אלא מלכות, שנא' כי הבאתני עד הלום (ש"ב ז יח)".

היינו שמפרש כמו פירוש רש"י שהרי אומר "הנני במה שאתה מצוה" כמו "לשון זימון", וכמו שממשיך שזה מענה מיוחד שמתאים רק ל"גדולים" כמו פירוש רש"י "ענייתם של חסידים", אבל לוקח את

"ויאמר אליו בני ויאמר אליו הנני³² הה"ד כי יחנן קולו אל תאמן בו כי שבע תועבות בלבו את מוצא תועבה אחת כתיב בתורה וכתוב בה עשר לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש וגו' כאן כתיב שבע עאכ"ו הוי שבע תועבות בלבו". היינו היות שעשוי שהיה "שבע תועבות בלבו" – רשע גדול ביותר, לכן הוא "יחנן קולו" כאילו שהוא 'חסיד' ועניו.

ועיין עוד מה שכתבתי בהערותי ד"ה "הנני".

(33) מהדורת 'בובר'.

(34) דעת זקנים (מבעלי התוס'), והדר זקנים (על התורה) [בשינוי לשון].

פירוש רש"י ומפש אותו דבר גם ב"הנני" שכתוב במשה, (ועל זה מתפלפל שבמקום גדולים אל תעמוד וכו').

יט.

מוכיח כנ"ל שלומדים כך גם ב"יעקב" ו"משה"

וכמו כן משמע מפירוש המדרש הנ"ל בפירושו על הפסוק המדבר ב"יעקב": "[ואומר] הנני. הודיען שכן דרך הנביא להשיב לגבורה וכן קטן לגדול, כלומר הנני עומד בציוויך" (וכמו שפירש"י "ענייתם של חסידים").

וכך גם משמע מפירוש המדרש הזה בפירושו על הפסוק המדבר ב"משה": "(ויקרא אליו אלוקים מתוך הסנה ויאמר משה משה) ויאמר הנני. אמר לו הקדוש ברוך הוא אתה אמרת הנני, חייך בכל עת שאתה קוראני אומר אני לך הנני, כענין שנא' אז תקרא וה' יענה תשוע ויאמר הנני (ישעיה נח ט)", היינו שזהו דבר גדול ומיוחד לענות "הנני" (ודורש איזו 'עבודה' בשביל להגיע לזה וכמו שכתב רש"י "לשון ענוה וכו'") ולכן ה' נותן לו על כך שכר מיוחד.

וא"כ רואים שהמדרשים שרש"י סובר כמותם (או שאפי' רש"י למד מהם), מפרשים שמפ' העקיה לומדים לכל מקום, ובפרטיות ל"יעקב" ו"משה".

וא"כ קשה כנ"ל על תירוץ השפתי חכמים, שמתרץ שבכל שאר המקומות שמציין, הפירוש ב"הנני" זה "לשון עניה", ולא "לשון ענוה וזריזות" (ורק כאן, ביוסף, זה "לשון ענוה"), וקשה שהרי דבר זה סותר את פירושו של רש"י עצמו, שהרי רש"י פירש כנ"ל בפ' העקידה שהפירוש של "הנני" זה "לשון ענוה וכו'" ומפ' העקידה לומדים לכל שאר המקומות?

ב.

מדייק בשינויי הגירסאות בשפת"ח – "עניה" או "ענוה"

ויש לומר הביאור בכל זה, והוא בהקדים שינוי נוסף בין הגירסא של השפתי חכמים מהדורת 'מקראות גדולות המבואר' עוז והדר, לבין הגירסא הרגילה בכל מקום:

הלשון בגירסא של "מהדורת 'מקראות גדולות המבואר' עוז והדר" הוא:

" . . ויש לומר דהא אין שייך לומר 'הנני' בלשון עניה דהא כבר דיבר עמו, כדכתיב 'ויאמר ישראל אל יוסף הלא' וגו' (מנח"י עפ"י רא"ם)".

והיינו כנ"ל, שמפרש שבכל מקום "הנני" "בלשון עניה" היינו כמו הפירוש הפשוט, שזהו המענה הרגיל כמו "הנה אני לפניך" (שזהו שורש מילת "הנני" "הנה אני"), משא"כ פה (אצל יוסף) שזה "לשון ענוה . . .".

אבל בגירסא של השפתי חכמים המצויה, הלשון הוא:

" . . וי"ל דהא אין שייך לומר הנני בלשון ענוה דהא כבר דיבר עמו . . .".

היינו שבכל שאר המקומות, "הנני" זה בלשון ענוה (עם וא"ו), שמתבטל כלפי הקורא אותו, משא"כ אצלנו (אצל יוסף), א"א לפרש כן "דהא כבר דיבר עמו".

כא.

מקשה על הגירסא הב' – והרי רש"י פירש כאן "לשון ענוה"

וצלה"ב, דלכאורה, הגירסא ש"הנני" בפירושו הרגיל הוא "לשון ענוה", איננה מובנת כלל, דהרי אומר ש"דהא אין שייך לומר הנני

בלשון ענוה דהא כבר דיבר עמו, כדכתיב ויאמר ישראל אל יוסף הלא וגו', היינו שכאן (ביוסף) א"א לפרש "בלשון ענוה", והרי רש"י (שעליו נעמד השפתי חכמים) בפועל כן מפרש "הנני – לשון ענוה .".

ועד כדי כך אינו מובן עד שהיה נראה לומר שנצטרך להחליף את הגירסא מ"ענוה" ל"עניה" (שלשון זאת מובנת ומוסברת היטב כנ"ל) כמו בגירסא של ה'מקראות גדולות המבואר', ואפשר שמחמת קושיא זו החליפו העורכים של ה'מקראות גדולות המבואר' את הגירסא, דאכן היא קושיא גדולה.

אך נראה לומר, שלשון זאת מדויקת היא עד למאוד, ובזה מתורצת שאלתנו הראשונה, איך אפשר להקשות על רש"י שהיה צריך לפרש והרי סומך על דבריו הקודמים, וכדלקמן.

כב.

מדייק בשינוי נוסף – מיקום ההערה במילות רש"י

ויובן זה בהקדים דיוק בשינוי נוסף בין הגירסא של השפתי חכמים מהדורת 'מקראות גדולות המבואר' עוז והדר, לבין הגירסא הרגילה בכל מקום:

בגירסא של "מהדורת 'מקראות גדולות המבואר' עוז והדר", הערת השפתי חכמים, היא על המילים ברש"י "לשון ענוה וזריזות"², נזדרז .
 ., לפני ה'פסיק', היינו שזה על השלושה מילים הראשונות "לשון ענוה וזריזות".

אבל בגירסא של השפתי חכמים המצויה, ההערה של השפתי חכמים, היא על המילים "לשון ענוה וזריזות, דנזדרז למצות אביו . .",
 לאחר ה'פסיק', היינו שזה על המילים "נזדרז למצות אביו".

ולכאורה היה נראה לומר שגם זה הוא טעות סופרים (בגירסא המצויה) (ולכן תיקנו את זה העורכים בגירסא של 'מקראות גדולות המבואר'), שהרי הערת השפתי חכמים היא על הביאור וה'טייטש' של המילה "הנני", וא"כ צריך להעירה על המילים שבהם רש"י 'מתרגם' את המילה "הנני", וזה הרי זה בעיקר במילים "לשון ענוה וזריזות".

ואילו המילים "נזדרז למצות אביו" זה כבר ביאור חיצוני, על הסיפור הפרטי בין יוסף ויעקב ("אביו"), ולא ביאור של המילה הכללית "הנני" (וכנראה גם בהמשך דברי רש"י "ואף על פי שהיה יודע באחיו ששונאין אותו", היינו שכאן מדבר רק על הסיפור והמקרה הפרטי של יוסף)?

כג.

מבאר השאלה לפי הגירסא הב' – "למה רש"י לא מפרש זריזות"

אך יש לומר הביאור בכל זה, שהפירוש בהערת השפתי חכמים, איננה כמו שהבנו בתחילה, [נשואל למה רש"י לא מפרש "לשון ענוה" גם בשאר המקומות שכתוב "הנני" ורק כאן מפרש כן?

ומתרץ, שבכל מקום זה "הנני" "בלשון עניה" "הנה אני לפניך". אבל כאן הרי "כבר דיבר עמו וכו'", ואין מקום לענות "הנני" בפירושה הרגיל, ולכן בא רש"י ומסביר ש"הנני" כאן פירושו הוא "לשון ענוה" וכו'"].

שהרי כנ"ל זו איננה שאלה, שהרי רש"י מסתמך על פירושו במקומות האחרים, ולא צריך לחזור ולפרש שוב.

אלא הפירוש הוא: השפתי חכמים שואל למה רש"י לא מפרש "נזדרז למצות אביו" גם בשאר המקומות שכתוב "הנני", ורק כאן מפרש כן?

היינו שכמובן יודע שרש"י לא צריך לחזור על פירושו שוב, ושכבר כתב בפרשת העקידה בפסוק א' "הנני – כך היא ענייתם של חסידים, לשון ענוה הוא ולשון זימון", אלא שואל למה לא כתוב לשון זריזות, רק "לשון ענוה ולשון זימון", וזימון הוא הרי שונה מזריזות (אמנם הוא מוכן ומזומן לקיים את הציווי, אבל לא שהוא יעשה את זה בזריזות).

וזו אכן שאלה טובה, שהרי רש"י לא מפרש בשום מקום "לשון זריזות" אפי' לא בפרשת העקידה, רק כאן אצל יוסף?

כד.

טוען שהנ"ל אינו מתרץ לשאלתנו על "משה"

אמנם בשאלתנו אמרנו שא"א להקשות שרש"י שהיה צריך לפרש ב"משה", מחמת שרש"י סומך על דבריו שבפ' וישב, היינו אצלנו (ביוסף), כי זה אכן קרוב ל"משה" (שבפ' שמות), משא"כ פרשת וירא, (משא"כ בנוגע ל"אברהם" "יצחק" ו"יעקב", הנה זה אמרנו שנלמד מפירוש רש"י בפרשת וירא).

אבל לפי המתבאר כאן, ששאלת השפתי חכמים היא שרש"י לא ביאר בשאר המקומות את העניין של "זריזות", וזה נמצא רק בפ' וישב, ועל זה שואלים למה רש"י לא מפרש "זריזות" גם ב"משה".

הנה שוב אינו מובן, והרי "משה" נלמד ונסמך על פרשת וישב, וא"כ לגבי משה הדרא קושיא לדוכתא, שרש"י לא צריך לפרש ב"משה" (אפי' לא "זריזות") מכיון שכבר לומדים זאת מפ' וישב, ושוב אין אנו מבינים את שאלת השפתי חכמים?

אמנם אפ"ל שמביא את משה "אגב אורחא", אע"פ שבאמת א"א להקשות עליו, (ואולי לכן ב'מקראות גדולות המבואר' "משה" מובא בסוגריים).

אך נראה לומר שזה מכוון בדווקא, וכדלקמן.

כה.

מתרץ – "משה" נלמד מפ' וירא שדומה אליו

ויש לומר הביאור בזה, שבאמת אי אפשר ללמוד את "משה" מפ' וישב, ובפרט כאשר במקום זה אתה יכול ללמוד מפ' וירא, כי בפ' וישב הרי מדובר לא בדיבור של אדם לה', אלא בן לאביו, ובזה גופא מקרה מיוחד "באחיו ששונאין אותו" שעל זה בא פירוש רש"י, לומר ש"נזדרז . . ואף על פי שהיה יודע באחיו . .".

וא"כ זה לא כ"כ שייך ל"משה" ששם מדובר כאשר אדם מדבר עם ה', ושם יתאים דווקא ללמוד מפ' וירא, שגם שם מדובר שאברהם דיבר עם ה'.

ואע"פ שיש הפרש יותר גדול בין פ' וירא לפ' שמות [הפרש של עשר פרשיות, שזה לערך ספר שלם (ואילו בלקו"ש חלק י"ז הנ"ל, שזה אחד מהמקורות שרש"י חוזר על פירושו לאחריו כמות כזאת של פרשיות, הנה שפ זה היה הפרש של תשע פרשיות)] (משא"כ בפ' וישב), וא"כ א"א ללמוד משם, רק מפ' וישב.

כו.

המשך – א"א לשכוח את הפי' בפ' וירא עד "משה"

הנה אין זו דחיה, דהרי ביארנו לעיל (סעיף ט"ו) עפ"י לקו"ש חלק כ"ד³⁵ שרש"י יחזור על פירושו דווקא אם זאת מילה שאינה מצויה בתורה וכמו שאומר שם בהערה:

". . . ובפרט שתיבת "וערפו" אינה תיבה רגילה בחומש".

הנה א"כ, הרי אצלנו שמדובר במילה "הנני" שהיא הרי מצויה בתנ"ך הרבה, וגם בלשון בני אדם מצויה (לפחות בזמן רש"י), אז אין צורך כלל לחזור על פירושה.

ועוד, שהרי בין פ' שמות ופ' וירא, ישנם פ' תולדות ופ' ויצא, שבהם מוזכר שוב "הנני" (שהם ה"יצחק" ו"יעקב" המובאים בשפתי חכמים) ואפי' כמה פעמים, וא"כ הרי הלומד נזכר בכך שוב ושוב, ואין צורך לפרש לו שוב בפרשת שמות.

ועוד, שאפי' פרשת וישב (אצלנו גבי יוסף) היא מזכירה ללומד את הפירוש של "הנני" שבפרשת וירא, שהרי אז הוא עדיין קרוב לפרשת וירא, וכאשר הוא רואה את המילה "הנני" בפירושו של רש"י עליה, הוא מיד הוא נזכר בפירושו של רש"י בפ' וירא.

וכאשר הוא מגיע לפ' שמות, הוא זוכר עדיין את פ' וירא, כי כל הזמן הזכירו לו את זה שוב ושוב, ומשם הוא לוקח את הביאור למילה "הנני" שמופיעה ב"משה" (מכיוון ששניהם (וירא ושמות) מדברים באדם שמדבר לה' כנ"ל).

כז.

המשך – אין בעיה שרש"י יסמוך על דבריו בספר הקודם

ועוד, שהרי ביארנו (בטענה הב' גבי "משה" (סעיף ז') למה אין ריחוק הפרשיות מפריע) ש"גם אם זה נכון, ורש"י כן צריך לחזור על פירושו, זה רק יכול לשמש בתור 'תירוץ' למה רש"י חזר שוב, אבל לא קושיא למה רש"י לא חזר שוב" וכפי שהוכחנו זאת ממקורות הדברים.

וא"כ אין זו בעיה לרש"י לסמוך על דברים שהם רחוקים יותר מספר, וא"כ, היות שעדיף ללמוד את הביאור של "משה", מפ' וירא, ולא מפ' וישב (כי מדובר על אדם שמדבר עם ה' כנ"ל), אז אכן נוכל ללמוד את זה מפ' וירא.

ומכל זה יוצא, שאכן לומדים את משה מפ' וירא, ולא מפ' וישב, וא"כ אם בפ' וירא אין את העניין של "זריזות", הנה אע"פ שבפ' וישב כן יש את זה, הנה נלמד דווקא מפ' וירא, עד שנוכל לשאול למה רש"י לא פירש כן גם ב"משה".

כח.

מבאר התשובה לפי הגירסא הב' – אחרי הדיבור אין "ענוה"

ונחזור לבאר לגירסא המצויה, את תירוץ השפתי חכמים, שבכל מקום זה "הנני" רק "בלשון ענוה" (עם וא"ו) שמתבטל כלפי הקורא אותו, כי מדבר הרי עם ה', וצריך להתבטל כלפיו.

ואע"פ שזה לא כתוב בכל מקום ברש"י, אבל כנ"ל לומדים את זה מפרשת העקידה, שעליו רש"י סומך בפירושו.

אבל אצלנו יש צורך מיוחד לפרש שמדובר גם על לשון זריזות, כי כאן אי אפשר לפרש כמו בכל מקום "לשון ענוה", שהרי זה מתאים רק כאשר האדם נקרא (ע"י הקורא אותו) בפעם הראשונה לפני שהתחילו לדבר, ע"ד ". . אברהם ויאמר הנני"³⁶, שאז הוא מדגיש את התבטלותו כלפיו וזה שהוא מוכן ("לשון זימון") לקיים מה שיאמר.

אבל כאן (ביוסף) הרי "כבר דיבר עמו, כדכתיב 'ויאמר ישראל אל יוסף הלא' וגו'", שכאן יוסף עונה "הנני" לאחר שיעקב כבר אמר לו את דבריו, ואין מקום לענות "הנני" "בלשון ענוה".

כט.

מביא משל – אחרי הדיבור רק "זריזות"

(וע"ד משל, כאשר שר נכנס אצל המלך לשמוע את ציווי המלך, הנה בתחילת הדיבור, השר מתבטל כלפי המלך (ע"י כריעה או התבטאות של "הוד רוממותו וכדו"),

אבל לאחר שהמלך מסר לו את הציווי, הרי כאן צריך להראות השר שהוא הולך לבצע את הציווי כראוי ובזריזות (עם קצת תוקף), ולא שוב להתבטל להשתחוות וכו'³⁷).

ולכן בא רש"י ומסביר ש"הנני" כאן פירושו הוא "לשון ענוה וזריזות, נזדרז למצות אביו, ואף על פי שהיה יודע באחיו ששונאין אותו", היינו שכאן דווקא נצטרך לומר ש"הנני" זה בלשון "זריזות, שנזדרז וכו'", שאז אכן מתאים לענות כך בסיום הדיבור.

ל.

מבהיר – אחרי הדיבור יש גם ענוה

אמנם גם נכלל בזה לשון ענוה, (ולכן רש"י כותב גם כאן "לשון ענוה") שהרי בפועל הוא מדבר אל אביו, וכמו במשל הנ"ל עם השר והמלך, הנה אף שצריך לאחר הציווי להראות נחישות שיעשה את הדבר כראוי ובזריזות, אך זה צריך להיות ביחד עם ענוה, שבטל למלך,

37) שזה כמו אחד שעל כל דבר הוא עונה "כן, כן" חלש ובטל. הנה זה מתאים בתחילת הדיבור, אבל אם כל רגע הוא עונה "כן, כן", ובפרט אם בסוף, (כאשר שואלים אותו "אתה מוכן לעשות את זה?") התשובה הסופית היא שוב "כן, כן", הנה אין זה מתאים כלל, ואף זה נחשב לחוצפה, אלא צריך לענות בקצת תוקף ובנחרצות "כן, אני אעשה זאת". ופשוט.

ואם יראה יותר מדי תוקף, הרי זה יחשב לחוצפה, (ועד שזה מראה להיפך, שהוא לא יעשה את הציווי כראוי שהרי אינו בטל)³⁸.

ואע"פ ש"לשון ענוה" כבר מוזכר לפני כן בפרשת העקידה ("לשון ענוה ולשון זימון") וא"כ כנ"ל (סעיף ט"ו) רש"י לא צריך לחזור על הדברים שכתב כבר לפני, הנה אעפ"כ יש לומר, שהיות שרש"י צריך ממנ"פ לפרש בנוגע ל"זריזות" שלא היה מוזכר בפרשת העקידה, הנה לכן, 'אגב אורחא', הכניס גם את "לשון ענוה" שוב.

אמנם ראה לקמן סעיף ל', שרש"י היה צריך להביא בדוקא שוב את "לשון ענוה", וכדלקמן.

לא.

לפי הנ"ל מדויק מיקום הערת השפת"ח

ודבר זה (היינו זה שהשפתי חכמים מתכוון דווקא לדייק בנוגע ל"זריזות" ולא בנוגע ל"ענוה") מרמז השפתי חכמים בכך שהעיר את הערתו (לפי הגירסא המצויה) על המילים "לשון ענוה וזריזות", נזדרז למצות אביו . . . , לאחר ה'פסיק', היינו שזה על המילים "נזדרז למצות אביו".

דבזה בא להדגיש שכוונתו היא להעיר על המילה "נזדרז" ו"זריזות", ולא על "ענוה", אע"פ שגם לפני ה'פסיק' כתוב "זריזות", והיה יכול להעיר על זה, אבל אז היה אפשר להתבלבל ולחשוב שמתכוון להעיר על המילה "ענוה" שגם נמצאת באותו משפט, משא"כ לאחר ה'פסיק', הנה שם מוזכר רק "נזדרז" ללא הוספות.

38) וכמו הלשון המצוי בבית המלוכה, שכשמיסים המלך את דבריו, אז עונה השר (אם זה ציווי דחוף) "מיד, הוד רוממותו" – היינו גם נחישות וזריזות ("מיד"), וגם ביטול וענוה ("הוד רוממותו").

לב.

מבאר השמטת רש"י "זימון" – אינו מתאים כאן

ועוד יש לדייק ברש"י, שלא כתב כאן "לשון זימון" רק "לשון ענוה וזריזות", הנה גם בזה לשון רש"י מדויק היטב להפליא, והוא מוכן לפי הביאור הנ"ל, שכאשר עונה "הנני" אחרי שאמרו לא הציווי, אז צריך גם "זריזות" וגם "ענוה".

אבל "לשון זימון" יש לומר שאינו צריך (ואינו מתאים) כלל לאחר הציווי, שהרי הפשט של "לשון זימון" הוא, שהאדם אומר שהוא מוכן ומזומן להקשיב ולעשות כל מה שיצוו עליו (לשון עתיד), היינו שהוא כעת לפני הציווי, והוא מוכן לדברים שיאמרו לו כעת.

אבל לאחר שכתב נצטווה, הנה אז כבר אינו מתאים לומר "אני מזומן לכל מה שאמרת", אלא "אני הולך לעשות מה שאמרת".

לג.

מבאר – "זימון" מורה על מצב נפשי ולא על עשייה

ובעומק יותר: הנה לשון זימון, הוא מיוחס יותר על המצב הנפשי של האדם, שהוא מוכן בנפשו לעשות הכל, ובמילים אחרות, זימון פירושו יותר שהוא מוכן ב'כולת' וב'כח', שהוא יכול לעשות מה שיצוו עליו.

הנה זה מתאים ונצרך (רק) לפני הציווי, שהרי הוא עוד לא שמע את הציווי, והוא לא יכול לומר "אני הולך לעשות מה שתאמר", (והציווי עצמו הוא גם רק ב'כח' ועוד לא בא לידי פועל), רק יכול לומר שהוא מוכן ומזומן בנפשו לעשות הציווי.

אבל לאחר שנצטווה, הנה כאן הרי הציווי כבר נמצא במוחש וב'פועל', וכאן אינו מתאים לומר שמוכן ב'כולת', שהרי זה או שהוא

יעשה בפועל או שלא, וכאן יצטרך לומר "אני הולך לעשות מה שאמרת" וכדו'.

לד.

מבאר חזרת רש"י "ענוה" – להדגיש שלא "זימון"

ולפי"ז גם מובן דבר נוסף, שהיינו יכולים לשאול (כנ"ל סעיף כ"ו) ש"לשון ענוה" כבר מוזכר לפני כן בפרשת העקידה, וא"כ רש"י לא צריך לחזור על הדברים שכתב כבר לפני.

הנה לפי המבואר לעיל יש לומר, שרש"י צריך לומר זאת בדווקא, משום שאם לא היה מביא את "לשון ענוה", ורק היה אומר "זריזות", הייתי אומר ש'תנא ושייר', היינו שאין לדייק מזה שרש"י לא הביא את "לשון זימון", כי ממנ"פ רש"י לא מדייק כאן להביא את כל הלשונות.

ולכן רש"י הביא את "לשון ענוה", להדגיש, שהוא כן מביא את כל הלשונות המתאימים, ובכוונה משמיט את "לשון זימון" שאיננו מתאים לכאן כנ"ל.

וא"כ יוצא שמילותיו של רש"י מדויקות אחת לאחת, שאצל יוסף יש צורך לפרש רק "הנני – לשון ענוה וזריזות", ולא להכניס את "לשון זימון", ואילו אצל אברהם בעקידה (וכן בכל שאר המקומות הנוספים המוזכרים), הרי שם מדובר לפני הציווי, ולכן רש"י שם מפרש "לשון ענוה ולשון זימון", אבל "זריזות" לא מתאים להכניס שם כנ"ל³⁹.

(39) וכנ"ל במשל של השר והמלך, הנה בתחילת הדיבור על השר להראות רק ענוה וכניעה, ורק נינוחות ורגיעות, ללא שום תקיפות וזריזות.

לה.

מסכם איך תורצו כל השאלות

ולפי"ז מתורצים כל השאלות הנ"ל על ה'שפתי חכמים' ועל רש"י:

א. הגירסא של השפתי חכמים ב'מקראות גדולות המבואר' שכתבו "דכמה פעמים כתיב 'הנני' גבי 'אברהם'⁴⁰ . . . ומציין לפסוק א' ושאלנו שהרי שם רש"י כן מפרש?⁴¹

הנה כנ"ל ששם כתב רק "ענוה" ו"זימון", ואילו כאן מוסיף "זריזות", ועל זה בא דיוק השפתי חכמים.

ב. לכל הגירסאות, ששאלנו בנוגע למקומות המובאים ה"ולמה לא פירש כן לעיל . . . גבי 'אברהם', 'יצחק', 'יעקב', ['משה'] . . .", שרש"י סומך על פירושו בפרשת העקידה?⁴²

הנה כנ"ל שבפירושו בעקידה כתב רק "ענוה" ו"זימון", ואילו כאן מוסיף "זריזות", ועל זה שואל השפתי חכמים למה לא כותב בשאר המקומות.

ג. מה ששאלנו על רש"י, למה צריך לחזור (ביוסף) על פירושו, והרי כבר פירש בפרשת העקידה?⁴³

הנה זה כנ"ל, שבפירושו בעקידה כתב רק "ענוה" ו"זימון", ואילו כאן מוסיף "זריזות", ולכן צריך לחזור על פירושו, ועוד שכאן הוא צריך להדגיש ש"זימון" לא שייך לכאן.

(40) בראשית כב, א.

(41) סעיפים ג' – ד'.

(42) סעיפים ה' – י"ד.

(43) סעיף ט"ו.

ד. מה ששאלנו לכל הגירסאות, איך רוצה לתרץ שבכל מקום מדובר ב"עניה" ולא "ענוה" והרי כל המקומות לומדים מפ' העקידה ששם רש"י כותב בפירוש "ענוה"⁴⁴?

הנה כנ"ל שאכן השפתי חכמים כותב בתירוצו, שבכל מקום זה "ענוה" (ולא "עניה") כמו שמפורש בפ' העקידה, רק שבכל מקום אין "זריזות".

ה. מה שדייקנו ושאלנו על הגירסא המצויה, שלכאורה זו טעות מה שכתוב "לשון ענוה" וצריך לכתוב "לשון עניה"⁴⁵?

הנה זה מתורץ כנ"ל, שפירושו של השפתי חכמים היא שבכל מקום הפירוש הוא (כפי שלומדים מפרשת העקידה) "לשון ענוה", ואילו פה מוסיפים "זריזות".

ו. מה שדייקנו ושאלנו על הגירסא המצויה, על כך שמציין את הערתו על המילים "נזדרז למצוות אביו"⁴⁶?

הנה זה מתורץ כנ"ל, שהשפתי חכמים מחפש להדגיש דווקא שפה רש"י מוסיף "זריזות", "נזדרז וכו'".

לו.

קשה לרא"ם – גורס כגירסת השפת"ח הא'

והנה, אמנם לפי הנ"ל יוצא שהגירסא הנכונה היא גירסת השפתי חכמים המצויה, שמציינת את ההערה על המילים "נזדרז למצוות אביו", וכתוב דווקא "לשון ענוה", אמנם זה לא קושיא על הגירסא של

(44) סעיפים ט"ז – י"ט.

(45) סעיפים כ' – כ"א.

(46) סעיף כ"ב.

'מקראות גדולות המבואר' שכתבו אחרת, שהרי זה נכתב בפשטות ע"י העורכים דדורינו זה, ומובן שכל אחד יכול לטעות.

אך יהיה קשה לכאורה על לשון הרא"ם, שהוא קדמון הרבה⁴⁷, ולשונו מדויקת, והרי הוא כתב כלשון ה'מקראות גדולות המבואר' הנ"ל, וכמו שכותב:

"הנני לשון ענוה וזריזות. לא לשון ענייה דומיא ד"משה משה ויאמר הנני" (שמות ג, ד), "אברהם אברהם ויאמר הנני" (כב, יא), מפני שכבר היה מדבר עמו "לך ואשלחך אליהם", ולא תפול אחר זה לשון ענייה".

הנה רואים ברור שציין דבריו על המילים "לשון ענוה וזריזות" (ולא על המילים "נזדרז למצוות אביו"), וכן גם כותב "לשון ענייה" ולא "ענוה"?

(ובפשטות לפי דבריו אלו שינו העורכים ב'מקראות גדולות המבואר' את הגירסא של השפתי חכמים, וכמו שמציינים שם שמקור השפתי חכמים הזה הוא מהרא"ם כנ"ל).

לז.

מתרץ לרא"ם – יש עדיפות גם למילים "לשון זריזות"

ויש לומר הביאור בזה, שהדיוק מזה שנעמד על המילים "לשון ענוה וזריזות", הנה אינו קשה, דהרי גם פה כתוב "זריזות", וא"כ זה מתאים עם פירושינו הנ"ל שמתכוון לדבר דווקא על לשון "זריזות".

ואף שאמרנו, שעדיף לכתוב על "נזדרז למצוות אביו", הנה אין זה מדויק, כי יש פנים לכאן ולכאן, שאמנם אם יכתוב על "נזדרז למצוות אביו" אז יהיה ברור שמדבר על זריזות, אבל מצד שני, אין זה מתאים,

(47) רבי אליהו מזרחי נולד בשנת ה"א ר"י.

שהרי כנ"ל שבא לבאר את המילה "הנני" בפ"ע, וללמוד מכאן לשאר המקומות, וא"כ צריך להעירה על המילים שבהם רש"י 'מתרגם' את המילה "הנני" הכללית, וזה הרי זה בעיקר במילים "לשון ענוה וזריזות".

ואילו המילים "נזדרז למצות אביו" זה כבר ביאור חיצוני, על הסיפור הפרטי בין יוסף ויעקב ("אביו"), ולא ביאור של המילה הכללית "הנני" (וכנראה גם בהמשך דברי רש"י "ואף על פי שהיה יודע באחיו ששונאין אותו").

לח.

מחלק בין הרא"ם שנכתב ברוה"ק ומדויק לשפת"ח

ולכן, לשפתי חכמים שהוא מהדורות האחרונים⁴⁸ (לפי ערך), אז מתאים יותר לציין איפה שיותר יבינו את כוונתו (ובנידו"ד במילים "נזדרז למצוות אביו"), אף שבאמת הוא צריך להתבסס על מילים אחרות (ובנידו"ד המילה "וזריזות", שהרי זה חלק מביאור המילה "הנני" משא"כ "נזדרז" כנ"ל), כי בדורות האלו האחרונים, אין את והקפדה על המילים הנכונות שהרי אין קדושה במילים בפ"ע, שהרי אינם מרוח הקודש, אלא הקפדה על התוכן שיוכן כראוי.

שהרי הפירושים שנכתבו ברוח הקודש זה עד הטורי זהב שנולד בשנת ה'שמ"ו, או עד המהרש"א שנולד (לערך) בשנת ה'שט"ו, ואילו השפתי חכמים ה'ת"א, כשישים שנה לאח"ז.

משא"כ הרא"ם, הרי חי כמאתיים שנה לפניו, בשנת ה'ר"י, כאשר עדיין הדברים נכתבו ברוח הקודש, וא"כ כל מילותיו מדויקות, מצד הקדושה שבהם, וא"כ הוא צריך להקפיד לכתוב את פירושו על

(48) רבי שבתי בס נולד בשנת ת"א (מאתיים שנה אחרי הרא"ם).

המילים הנכונות, שעליהם מבוסס פירושו (ובנידו"ד המילים "לשון ענוה וזריזות"⁴⁹), אע"פ שיהיה אפשר לטעות בכוונת הדברים.

(וכמו שמוצאים ברש"י שהרבי מדייק בשיחות הרבה בכל י' דיבור המתחיל ברש"י, על איזה מילים נעמד וכו').

לט.

מתרץ לרא"ם – כל מילה כללית מסתיימת ב'י-ה'

ועפ"י הנ"ל, שלשונו של הרא"ם מדויקת להפליא עפ"י רוח הקודש, הנה יוצא דיוק נפלא עד למאוד, על השאלה הדיוק שדייקנו בדבריו, שלכאורה אומר כמו גירסת ה'מקראות גדולות המבואר' הנ"ל, שכתב "לא לשון ענייה" . ולא תפול אחר זה לשון ענייה, ולא כתב "לשון ענוה".

הנה יש לומר הביאור בזה, והוא בהקדים דיוק קטן ברא"ם, שכתב "לשון ענייה" עם שני יו"דין, לעומת הלשון הרגילה וכן הוא בשפתי חכמים גירסת 'מקראות גדולות המבואר', שכותבים "עניה" עם יו"ד אחת.

(49) ועוד, שגם המילה "ענוה" קשורה לפירושו, לפחות בצד השלילה, ששולל ואומר שאצלנו זה לא (רק) "לשון ענוה", אלא לשון "זריזות", (וגם שלפי ביאורו הבנו למה רש"י לא הכניס את "לשון זימון", וזה מדויק ע"י שרש"י מכניס את המילים "לשון ענוה" כנ"ל), וא"כ אז אכן זה מתאים להיות חלק מה'דיבור המתחיל' (במיוחד שכנ"ל המילים עצמם קדושים וצריכים להיות לפי האמת) (אע"פ שזה יכול להטעות).

[ולפי"ז גם אין לשאול, שאף אם צריך לצטט את המילה "זריזות" ולא "נזדרז למצוות אביו", הנה יכול לצטט רק את המילה הזאת ("זריזות") בלי ההקדמה של "לשון ענוה" (וככה זה גם יהיה המילים המכוונות, וגם זה לא יטעה את הקורא), אבל לפי הנ"ל מובן, שהרי צריך גם את המילים "לשון ענוה" שהרי זה קשור לעניין המדובר (והמילה "לשון" הרי היא מראה שהפירוש "ענוה וזריזות" הם ה'תרגום' של "הנני" עצמו) (ולא רק בקשר למקרה של יוסף) (ופשוט)].

והנה ישנו כלל בדיקדוק בלשון הקודש, שכאשר לוקחים איזה שם עצם' (היינו המילה עצמה ללא תוספות של פעולות וכדו'), כגון המילה "מדרש", ומכניסים אותה ב'בנין' של שם תואר כללי אז מוסיפים את האותיות י"ה, כגון "מדרשיה", וכך גם אם מכניסים אותה בלשון נקבה אז נוסיף בה י"ה, ואם זו מילה שכבר יש בסופה את האות יו"ד, כגון "בכ"י", אז כאשר נאמר את זה ב'בנין' הנ"ל, אז זה יכתב עם שתי יו"ד (וה"א אחת), כגון "בכ"ייה".

מ.

מחלק "עניה" – מענה, "ענייה" – ענוה

והביאור לפי"ז בעניינו הוא, ששינוי זה, בין "עניה" עם יו"ד אחת לעם שני יו"דין, זה שינוי בכל משמעות המילה, כי "עניה" עם יו"ד אחת פירושה מלשון 'מענה', היינו כמו שהבנו עד עכשיו, שזה לשון המענה הרגיל, כי אותיות שורש המילה הם עיי"ן נו"ן, ולכן כאשר זה ב'בנין' הנ"ל, אז נוסיף בזה רק יו"ד אחת.

אבל "ענייה" עם שני יו"דין, הנה משמעותה שונה לגמרי, שפירושה הוא עני ואביון בלשון נקבה !

שהרי שורש המילה זה "עני", שזו מילה שיש בסיומה כבר את האות יו"ד, וא"כ כאשר נכתוב זאת בלשון נקבה, אז יתווספו י"ה נוספים, וא"כ זה יצא "ענייה" עם שתי יו"דין.

וא"כ כוונתו היא ש"הנני" זה "לשון ענייה", היינו לשון של התבטלות וענווה ! היינו בדיוק כמו הגירסא של השפתי חכמים המצויה, (היינו שמפרש שבכל שאר המקמות זה "לשון ענייה", אבל ביוסף זה לשון זריזות כנ"ל) וא"כ סרה הקושיא מעיקרא.

וכנ"ל שכל דבר מדבריו נכתב ברוה"ק, ומדויק לגמרי, גם אם מדובר בהוספת יו"ד קטנה.

מא.

מוכיח מדיוק ברא"ם שמתכוון דווקא ל"הנני – זריזות"

ונראה לדייק גם מסוף דבריו, שבנוגע ליוסף הדגש הוא דווקא על "זריזות", ולא על "ענוה" (כמו שביארנו בגירסת השפתי חכמים המצויה), והוא עפ"י מה שכותב:

"וכך אמרו בבראשית רבה (בראשית רבה פד, יג): "אמר רבי אבא בר חנינא: הדברים הללו היה יעקב נזכר והיו מעיו מתחתכין, יודע היית בני שאחך שונאים אותך, והיית אומר לי 'הנני'".

היינו שהמדרש רבה אומר שלאחר שנמכר יוסף היה יעקב מתגעגע אליו (ו'מאשים' עצמו בשליחתו), וכשהיה נזכר בזה ששלח את יוסף, ויוסף אמר "הנני" שהוא ילך, והלך וקיים שליחותו, ללכת ולראות את שלום אחיו, אע"פ שיוסף ידע שאחיו שונאים אותו (ובגלל זה שהלך לכן הוא נמכר ולא חזר ליעקב עד אחרי עשרים ושנים שנה), הנה אז היו "מעיו" של יעקב "מתחתכין" מרוב צער, וכביכול 'טען'⁵⁰ על יוסף למה הוא עשה את זה, למה הוא ענה "הנני" ("יודע היית... והיית אומר לי 'הנני'").

הנה מזה נראה להוכיח, שהפירוש ב"הנני" שמדבר כאן (ברא"ם) זה לשון "זריזות", ולא דווקא "לשון ענוה", שהרי אם זה "לשון ענוה", הרי בזה לא שייך כ"כ לטעון (כביכול) על יוסף "למה אתה עניו", שהרי זו ההנהגה הרגילה (לענות "הנני" מלשון ענוה) בכל דיבור בין אב לבנו, ואדרבה, זה היה צריך לשמח את יעקב על בנו המחונך.

50) אמנם אפ"ל שאין כאן 'טענה' אלא רק שהצטער על עצמו, והביט על בנו כאדם גדול שמסר נפשו לכיבוד אביו וכו', אבל גם אם כן, אין זה דוחה את הנאמר בפנים, במיוחד המבואר בסעיף ל"ג.

אלא שפה מדובר (בעיקר) על "הנני" מלשון "זריזות", (שזה לאו חלק מהלשון הקבועה והמחויבת לכל שיח בין אב לבנו), ועל זה יעקב יכול 'לטעון' על יוסף "למה הזדרזת", שאכן היה צריך פחות להזדרז כי "יודע היית בני שאחייך שונאים אותך".

מב.

מחלק "ענוה" – מצב נפשי, "זריזות" – פעולה

ובעומק יותר (ע"ד החילוק שנתבאר לעיל בין לשון "זימון" למעשה בפועל):

לשון ענוה הוא מיוחס יותר על המצב הנפשי של האדם (ה'גברא'), שהוא עניו ומתבטל לאדם הקורא אותו, (ויוצא מזה בדרך אגב שהוא מוכן ב'יכולת' וב'כח', לעשות מה שיצוו עליו). ולא שייך (כמעט) לפעולה המתבצעת (אפי' פחות מלשון זימון שנתבאר לעיל).

משא"כ לשון זריזות, הנה זה מיוחס לפעולה בפועל, שהוא הולך לעשות את הפעולה (ה'חפצא') בזריזות, ולא קשור (כמעט) למצב הנפשי של האדם. גדיה

והנה זה שיעקב הצטער וטען "יודע היית . . .". זה ביחס לפעולה שנפעלה, שהלך בפועל לאחיו אף ש"יודע היית בני שאחייך שונאים אותך", ולא על זה שהיה עניו בנפשו, שהרי מזה לא יצא שום דבר רע.

וא"כ יוצא, שהפירוש במדרש רבה והרא"ם "יודע היית . . . והיית אומר לי 'הנני'", הוא שמדבר על "הנני" שביחס לפעולה המסוכנת, והיינו "הנני" המורה על ה"זריזות", אבל לא (כ"כ) מדבר ב"הנני" שביחס למצבו הנפשי "הנני לשון ענוה".

ומכל זה יוצא ברור שדבריו של הרא"ם מדויקים המה להפליא, וכן דבריו של רש"י והשפתי חכמים כנ"ל, והכל בכתב מיד ה' עליהם השכיל⁵¹.

(51) על דרך דברי הימים-א', כח, יט.

נקיטת חפץ בשבועת יוסף

(ויחי מז, כט)

א.

מציע הסוגיא – שיטת רש"י שאברהם השביע את אליעזר בברית מילה בפרשת ויחי מבקש יעקב מיוסף שיקבור אותו במערת המכפלה, ומבקש שישבע על כך כמ"ש¹ "אם נא מצאתי חן בעיניך שים נא ידך תחת ירכי ועשית עמדי חסד ואמת אל נא תקברני במצרים" ואכן יוסף נשבע "ויאמר השבעה לי וישבע לו וגו'"².

והנה הסיבה שאמר יעקב ליוסף "שים נא ידך תחת ירכי" היא לכאורה אותה סיבה שאברהם אמר לאליעזר כאשר שלחו למצוא אישה ליצחק "ויאמר אברהם אל עבדו . . שים נא ידך תחת ירכי: ואשביעך בה' . . אשר לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני" "וישם העבד את ידו תחת ירך אברהם אדוניו וישבע לו וגו'", וכמו שמצינים רוב המפרשים על הפסוק.

והנה בסיבת בקשת אברהם "שים נא ידך תחת ירכי" מפרש רש"י:

"תחת ירכי – לפי שהנשבע צריך שיטול בידו חפץ של מצוה, כגון ספר תורה או תפילין, והמילה היתה מצוה ראשונה לו ובאה לו על ידי צער והיתה חביבה עליו ונטלה":

(1) בראשית מז, כט

(2) שם לא.

וכן בעוד פרשנים: רבינו בחיי – "וע"ד המדרש: (ב"ר נט, יא) שים נא ידך תחת ירכי ואשביעך וגו', הכל דבר אחד שכך אמרו רז"ל: השביעו במצות מילה שהיא המצוה המחודשת לו".

בעל הטורים – "נא ידך. בגימטריא מילה שהשביעו במילה (ב"ר נט ח).".

ומקורו במדרש בראשית רבה, וגמרא מסכת שבועות:

בראשית רבה³: "שים נא ידך תחת ירכי, א"ר ברכיה לפי שנתנה להם בצער לפיכך היא חביבה ואין נשבעין אלא בה". וכן בכל שאר המדרשים שם.

מסכת שבועות⁴: "גמ'. היכי משבעינן ליה? אמר רב יהודה אמר רב: משביעין אותו בשבועה האמורה בתורה, דכתיב: ואשביעך בה' אלהי השמים. אמר ליה רבינא לרב אשי: כמאן? כרבי חנינא בר אידי, דאמר: בעינן שם המיוחד! אמר ליה: אפי' תימא רבנן, דאמרי: בכינוי, ונפקא מינה – צריך לאתפושי חפצא בידיה, וכדרבא, דאמר רבא: האי דיינא דאשבע בה' אלהי השמים, נעשה כמי שטעה בדבר משנה וחוזר. ואמר רב פפא: האי דיינא דאשבע בתפלין, נעשה כמי שטעה בדבר משנה וחוזר. והלכתא כוותיה דרבא, ולית הלכתא כוותיה דרב פפא. הלכתא כוותיה דרבא, דהא לא נקיט חפצא בידיה; ולית הלכתא כוותיה דרב פפא, דהא נקיט חפצא בידיה".

וכן מפרש"י שם: "לאתפוסי חפצא – קאמר או ספר או תפילין כאברהם דאתפסיה לאליעזר ברית מילה".

(3) חיי שרה פרשה נט סימן ח.

(4) לח ע"ב.

ב.

שיטת החולקים על רש"י וסוברים שכך מנהג עבד לאדונו ודחייתם

אך ישנם החולקים על רש"י ומציעים פירוש אחר:

אבן עזרא: "שים נא ידך תחת ירכי יש אומר רמז למילה. ואילו היה כן היה נשבע בברית המילה ולא בשם. והקרוב אלי, שהיה משפט בימים ההם לשום אדם ידו תחת ירך מי שהוא ברשותו. והטעם אם אתה ברשותי שים נא ידך תחת ירכי, והאדון יושב והירך על היד, כטעם הנה ידי תחת רשותך לעשות רצונך. וזה המשפט עדיין בארץ הודו:", וכך גם מפרש החזקוני ועוד.

והרשב"ם היטיב לבאר: "כריתות ברית ושבועה של בן [לאביו] ועבד לאדונו כן היתה, שדומה ענין [ה]שעבוד וכן כת' בן יכבד אב ועבד אדונו. אבל תקיעת כף אל כף או כריתות דבר לשנים ולעבור בין בתריו מצויה בשאר בני אדם:".

ובדומה לזה מפרשים (או מציינים לכאן) כל המפרשים הנ"ל ועוד בהשבעת יעקב את יוסף.

אך המפרשים מתרצים את רש"י ודוחים את פירושם של החולקים עליו וכמו שאומר הרא"ם (גבי אברהם ואליעזר):

"תחת ירכי שהנשבע צריך ליטול בידו חפץ של מצוה כו'. החכם רבי אברהם אבן עזרא טען ואמר: "אלו היה כן היה נשבע בברית המילה, לא בשם",

ואני תמיה איך נעלם ממנו הא דאמר רבי יהודה בפרק שבועת הדיינין (שבועות לח ב): "היכי משבעינן ליה. משביעין אותו בשבועה האמורה בתורה, דכתיב (פסוק ג): 'ואשביעך בה' אלהי השמים'. אמר לו רבינא לרב אשי: כמאן, כרבי חנניא בר אידי דאמר: שם המיוחד. אמר לו: אפילו תימא רבנן דאמרי: בכנוי, ומאי בשבועה האמורה

בתורה, שצריך לאתפוסי חפצא בידיה". פירש רש"י: "או ספר תורה או תפילין, כאברהם דאתפסיה ברית מילה", שמע מיניה שהנשבע וספר בידו או תפילין בידו לא סגי בלתי שם המיוחד או כנויו, וכן פסקו כל הפוסקים (רי"ף שבועות לח ב רמב"ם הלכות שבועות יא, ח סמ"ג עשה קכג).

ולכא למימר דטענתו היא על רבותינו ז"ל – היינו על הגמרא והפוסקים – עצמם שאמרו זה, שאין דרכו של החכם הזה לומר בעבור רבותינו ז"ל "ויש אומרים"."

וכן שואל ה'תולדות יצחק': "שים נא ידך תחת ירכי, אמרו ז"ל [ב"ר נט ח] והשבע בחפץ שהוא ברית מילה, וכתב רבי אברהם . . ע"כ, ואני תמה עליו, ששבועת התורה היא שישבע בשם ויהיה חפץ בידו בשעת השבועה והוא ספר תורה".

וכן קשה מכל מהמדרשים שמפרשים כן (על הפסוק בתורה).

ג.

שואל לפירש"י שהי' צריך לישבע במילת עצמו והתייחסות רש"י לזה אך קשה לפירוש רש"י, למה היה צריך יעקב להשביע את יוסף במילה של יעקב ("ירכיי") ולא השביע במילה של יוסף עצמו? ובפרט שזה אסור הן מצד סתם צניעות ובפרט בנוגע לערוות אביו וכמו כותב ההדר זקנים: "שים נא ידך תחת ירכי. אין נא אלא לשון בקשה כלומר אל תקפיד על שאני שואל ממך שבועתך תחת ירכי כי הנשבע צריך ליטול בידו חפץ של מצוה ולא רצה יוסף לשום ידו משום שנאמר ולא יגלה כנף אביו אלא נשבע לו".

ועוד שרואים שרש"י עצמו נגע בשאלה זו בנוגע לאברהם ואליעזר, שמאריך וכותב: "והמילה היתה מצוה ראשונה לו ובאה לו על ידי צער והיתה חביבה עליו ונטלה", ולכאורה אם רק בא לומר למה היה צריך

לתפוס בכלל בברית מילה, הרי אין צורך בכל האריכות הזאת רק יכתוב "והמילה היתה מצוה",

אלא שבזה בא לתרץ למה לא נשבע אליעזר במילת עצמו, ומתרץ שאברהם חיבב יותר את מצוות מילתו שלו וכו'.

וכמו שכותב ה'העמק דבר': "שים נא ידך תחת ירכי. לפי הנראה בגמ' ר"פ שבועת הדיינים, שלמדו מכאן נקיטת חפץ בשעת שבועה, א"כ פ"י שהיה שימת ידים לשם נקיטת חפץ, וכאן יישב רש"י אמאי לא צוהו לתפוס במילת עצמו".

וכמו שמציינים בגוף הרש"י (בחצאי עיגול)⁵: "ורצונו לומר מה שלא אמר תחת ירכך, והיה לו להשביע העבד במילתו, לפי ששל אברהם היתה ראשונה לו קודם מילת העבד וק"ל".

ד.

פירוש אחר לאריכות רש"י: שבא להסביר למה לא בחפץ אחר

אמנם יש המפרשים שמסבירים שבאריכות זו בא רש"י להסביר למה השתמש בכלל בברית מילה ולא בתפילין וכיו"ב, וכמו שכותבים בשפתי חכמים השלם⁶: "אף על גב דקיים אברהם את התורה כולה, והיה לו ליטול דבר של קדושה כגון תפילין שהוא עדיף, על זה אמר 'שהיא מצוה ראשונה' שנצטווה בה, ולפיכך בחר בה ולא בתפילין (ראה גו"א)".

וכן כותב ה'גור אריה' (גבי יעקב ויוסף): "והשבע וכו'. קשיא לי למה השביע במילה ולא בנקיטת חפץ, שהרי אצל אברהם פירש הטעם (רש"י לעיל כד, ב) משום שהיתה המצוה חביבה עליו ובאה לו על ידי

(5) בשי למורא כותב "בכמה דפוסים מובאת הערה זאת".

(6) נמצא במקראות גדולות עוז והדר המבואר (ושם הוא מצויין בכוכבית), אך בדפוסים אחרים לא מצאתיו.

צער, וזה לא יתכן ביעקב . . ומה שהוצרך למעלה (רש"י לעיל כד, ב) ליתן טעם לשבועת אברהם שהשביעו בשבועת המילה משום מצות המילה כו", וכן כותב (גבי אברהם ואליעזר) "אלא הכי פירושו אף על גב דודאי דבר של קדושה כגון תפילין יותר עדיף, ועל זה אמר 'שהיא מצוה ראשונה', שאחר כך נצטוה בעקידה, ולפיכך בחר במצוה זאת ולא בתפילין".

וכן בעוד⁷.

ה.

דוחה פירוש זה בטענה שלא היה לאבות חפצי קדושה אחרים

אך אין לומר זאת כלל, דהרי עפ"י המבואר בחסידות⁸, לא היו לאבות חפצים גשמיים של מצווה, והדוגמא לזה היא ממצוות תפילין, שהתבטאו במקלות של יעקב אבינו, שלא חדרה בהם הקדושה ולאחר קיום המצווה יכל לזרוק אותם לאשפה.

והביאור בזה ידוע שזהו מפני שלפני מ"ת היתה הגזירה ש"עליונים לא ירדו לתחתונים . .". וממילא לא חדרה הקדושה בגשמיות. רק מצוות ברית מילה מיוחדת מכל השאר שנכנסה וחדרה "בבשרכם" (והקדושה נשארה בגשמיות).

(7) 'דף על הדף': "לפי דברי רש"י אלה יוצא שמפרש שאברהם אבינו התפיס לאליעזר עבדו את המילה במקום חפץ מצוה אחר בגלל שהיתה אצלו מצוה ראשונה וחביבה שבאה לו ע"י צער".

וכן משמע מפירוש ר' חיים פלטיאל שנותן הסברה אחרת לאריכות רש"י: "אף על גב דאמרינן האי דיינא דאשבע בתפילין לאו דיינא הוא, היינו דוקא התם אבל הכא גבי אברהם כיון שהיא היתה לו מצוה ראשונה היתה חשובה עליו והוא כנטילת חפץ".

(8) ראה לקו"ש ח"א עמ' 40 ואילך. ורבים המקומות המדברים על כך.

וא"כ הסיבה שאברהם לא השביע בחפצים אחרים הוא כי לא היו חפצים אחרים שהקדושה שורה בהם, רק המילה, ובשבועה הרי צריך לאחוז 'חפץ' של מצווה היינו דבר קדוש.

ובפרט שביאור זה בחסידות מובא בכמה מקומות על הפסוק "תחת ירכי" ועל הרש"י שלנו, כמו שאומר כ"ק אד"ש בשיחת ש"פ וארא ה'תשנ"ב (הקו למטה זה הדגשה במקור):

"והנה, אף שהאבות היו לפני מתן-תורה, הרי, נוסף לכך ש"קיים אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא ניתנה", ידוע שע"י אברהם היתה (ההכנה ויתירה מזה) ההתחלה דמתן-תורה, כמודגש במצות מילה דאברהם שהיתה כמו המצוות שלאחרי מתן-תורה שעל ידם נמשכת קדושה בחפץ הגשמי שבו מקיימים המצווה, כמ"ש "שים נא ידך תחת ירכי", "לפי שהנשבע צריך שיטול בידו חפץ של מצווה", היינו, שהחידוש דמתן-תורה בהמשכת אלקות בעולם, חיבור עליונים ותחתונים (כדאיתא במדרש שבמתן-תורה "ביטל גזירה ראשונה ואמר העליונים ירדו לתחתונים והתחתונים יעלו לעליונים"), התחיל במצות מילה דאברהם"⁹.

9) אמנם מיד לאחמ"כ משמע קצת שבאליעזר לא היה ממש המעלה הזאת (שהקדושה נמשכה במילה) ווא"כ אז נאלץ לומר שרש"י לא בא להוציא הן משאר חפצים והן מאליעזר שהרי ממשיך: "ואף שהחיבור דעליונים ותחתונים (החידוש דמ"ת) שהתחיל במצות מילה ה' בנוגע לאבר בגופו של אברהם אבינו (שהי' מרכבה לאלקות)", היינו שדווקא באברהם זה היה אבל לא בשאר (דאל"כ שאלת הרבי אינה מובנת, שהרי הקדושה כן חדרה ל'תחתון' שזה העבדים של אברהם) [אך זה דבר תמוה למה שאכן באליעזר הקדושה לא חדרה (אמנם אפ"ל שהחיוב על העבדים שונה מבני" שהרי אין להם עניין "בריתי בבשרכם" במילה שלהם)], אך אין זו הוכחה שהרי הרבי מדבר שם על פעולותיו של אברהם (באופן אישי) כהכנה למ"ת, ואכן אצל אברהם זה לא ממש היה 'תחתון' שהרי היה מרכבה לאלוקות, אבל זה לא סותר שיהיו אנשים אחרים שכן חדר אצלם הקדושה עד לתחתון (אמנם על אברהם היה הציווי למול את עבדיו), ועוד, שהרי מיד הרבי מתרץ איפה כן רואים שהקדושה חדרה לתחתון, ומקשר שם את אליעזר (אמנם לא בעניין חפץ המילה עצמה) כמ"ש: "יש לומר, שמרומז גם

(וכמובן שאין ללמוד פשט, שרוצה לומר שזה עצמו כוונת המשך דברי רש"י "מצווה ראשונה . . צער. "שרוצה לבאר בזה מדוע לא הישתמשו בחפץ אחר, דהרי זה (צער וכו') לא הסיבה לפי המבואר כאן שלא היו עוד חפצים שהקדושה נמשכה בתוכם. ופשוט).

1.

מוכיח מכמה מפרשים שצריך שהחפץ יהיה קדוש בפ"ע

וכמו שרואים בכמה מפרשים שצריך דבר שהוא עצמו (ה'חפצא') קדוש ומצווה ולא שרק עשו איתו מצווה:

חידושי הריטב"א: "ואסיקנא דדיינא דאשבע בתפילין אינו חוזר דהא נקיט מידעם בידיה, ויש אומרים דהוא הדין אם נשבע בציצית, וליתא דהתם נקיט מה דכתיב ביה קדושה מה שאין כן בציצית דלא הוי אלא תשמיש מצוה, וכן עיקר".

רשימות שיעורים (רי"ד סולובייצ'יק): שואל למה בע"ה רק ספר תורה זה לכתחילה (להישבע כשאוחזו) ואילו אצל ת"ח תפילין זה לכתחילה, ואומר שהעיקר הוא שצריך לכבד ולייקר ולהיזהר בדבר שמחזיק כשנשבע, ועולם נזהרים בס"ת אבל בתפילין "דרפיה בידיהו" ורק הת"ח מכבדים אותם, וממשיך:

"בהתאם לכך מוסברת סברת הרמב"ם שת"ח לכתחילה בתפילין שהרי "חפץ הוא" ר"ל חפץ שיש לו חשיבות בעצמו. הת"ח מכבד ומהדר את התפילין וקדושתן משרה עליו יראת שמים, ומשום כך נוקט

הקשר והשייכות להפעולה בעולם (תחתונים ממש) בפרטי הענינים דהשבועה בנקיטת חפץ דמילה: (א) בקשר להשידוך דיצחק ורבקה – יחוד מ"ה וב"ן, שהו"ע כללות כל העבודה דקיום התומ"צ, שעיי"ז נעשה המשכת הקדושה בתחתונים, (ב) ועיי"א לעזר עבר אברהם . . שבוה מודגש הענין דאתהפכא חשוכא לנהורא ומרירו למיתקא, שעיי"ז נפעל החיבור דעליונים ותחתונים בתכלית השלימות".

הת"ח את התפילין בשעת שבועתו. מאידך ע"ה שאינו מכבד את התפילין כראוי אינו יכול לנקט אותן לכתחילה בשעת שבועת הדיינים.

ורק בדיעבד, אם כבר נשבע כשאחזן בידו, אינו חוזר ונשבע, "שהרי אוחז תורה בידו וכמו ספר הן", ר"ל שיוצא בהם בדיעבד כי בתפילין כתובות פרשיות תורה, אך לא נקטן ונשבע בהן בתורת תפילין כי אם בתורת פרשיות מהתורה.

לפי"ז יל"ע במי שנקט מזוזה בידו ונשבע האם יצא את דין נקיטת חפץ שהרי אף פרשיות המזוזה חלק מהתורה הן ומ"ש דינן מדיני פרשיות התפילין שיוצאין בהן בדיעבד, וצ"ע. ויתכן שחלות שם מזוזה חלה רק כשהמזוזה על מזוזת הפתח, וכשאינה מונחת על מזוזת פתח הבית אין בה חלות שם מזוזה וחשיבות כלל לנקוטה בידיו. דוקא תפילין יש להם שם תפילין בפני עצמם ואפילו כשאננם מונחים עליו. ולכן כשרים לנקיטת חפץ ולא מזוזה. והשווה את פסק הרמב"ם בפ"א מהל' תפילין (הלי"א) שס"ת ותפילין זקוקין לעיבוד לשמה ולא מזוזה.

ועיין בכ"מ שמביא את תשובת הרמב"ם לחכמי לונל וז"ל וא"ת מ"ט ס"ת ותפילין צריכין עיבוד לשמן לפי שעצמו של ס"ת ועצמן של תפילין הם המצוה לפיכך הוצרכו לעשות להם חשיבות יתירה והוצרכו לעבדן לשמן לפי שיזהר בעיבודן למען יעמדו ימים רבים, ועצמה של מזוזה אינה המצוה ולא תחשב מצוה אלא מפני שהבית חייב ואם אין בית אין מזוזה אבל ס"ת ותפילין חובת הגוף התדירה" עכ"ל.

ונראה שר"ל שאין חפצא של מזוזה שלא על הבית ואילו תפילין חפצא בפני עצמן הן כמו ס"ת ואף כשאינו לובשן, ועיבוד לשמה דין דוקא בחפצא הקדוש בפני עצמו כס"ת ותפילין ולא במזוזה" עכ"ל.

והיוצא מדבריו שצריך חפץ שיש לו חשיבות וקדושה מעצמו ולדבריו אפי' מזוזה (שטעונה גניזה וכו') ובוודאי שהיא יותר קדושה

מהתפילין של האבות כנ"ל) אפשר שלא אפשר לישבע בה כי כל עניינה היא להיות קבועה בפתח¹⁰.

ובפרט לפי המבואר בליקו"ש שישנם שלושה חלקים במילה: להיות מהול, לא להיות ערל ופעולת המילה, א"כ אז כל רגע המצווה מתמשכת שלהיות מהול ולא ערל (משא"כ מזוזה וכשהיא בידו אינה מצווה כנ"ל וכן כיוצ"ב).

ועוד שלפי"ז אינה מובנת לשונו של רש"י "מצווה ראשונה שנצטווה" דהרי גם אם היו עוד מצוות שאברהם קיים הרי זה היה רק מצד שהחמיר על עצמו אבל לא שה' ציווה אותו על כך, וא"כ היה צריך לכתוב "מצווה (היחידה) שנצטווה", דהרי אין עוד מצוות שה' ציווה על חפצים גשמיים [רק ישנם מצוות על פעולות שצריך לעשות כמו עקידת יצחק, ועל זה רש"י כלל לא מדבר (דמלבד זאת שאין כאן חפץ כל שהוא לאחוז) דהרי א"כ זה לא "מצווה ראשונה" שהרי קדמה לה מצוות "לך לך"].

א"כ יוצא ברור שרש"י¹¹ בא לתרץ למה לא נשבע אליעזר במילת עצמו.

10) וכן משמע קצת בדברי ר' חיים פלטיאל: "והא דלא השביעו בז' מצות שנצטוו בני נח משום דצריך נטילת חפץ".

11) אמנם בדוחק אפ"ל שהחידוש של תורת החסידות, זה גופא בא רש"י לומר, היינו שלא נחשוב שהיו עוד מצוות אלא זה המצווה "שנצטווה" בה (כמודגש ב'שפתי חכמים' הנ"ל), והיות שנצטווה אז נכנסה הקדושה בגשמיות וכו', אך דוחק (במיוחד שרש"י אומר "ראשונה" היינו שישנם עוד אחרות (שזה הולך על המילה של אליעזר) כנ"ל בפנים).

ז.

תירוצו של רש"י בנוגע לאברהם אינו מתרץ בנוגע ליעקב

והנה הסברו של רש"י הוא (כנ"ל) שהמילה של אברהם היתה חביבה אצלו יותר, מצד שני טעמים: "והמילה היתה מצוה ראשונה לו ובאה לו על ידי צער".

והנה שני טעמים הללו לא שייך לתרצם בהשבעת יעקב את יוסף, דאע"פ שגם ליעקב וכן לכל יהודי אפ"ל שזה המצווה הראשונה שלו – בגיל שמונה ימים, אבל אם זהו פירוש מצווה ראשונה, הרי גם באליעזר וגם ביוסף זה היה ראשונה,

אלא פירוש מצווה ראשונה בפשטות היא שאברהם נצטווה למול את עצמו קודם מילת עבדיו כמ"ש "ויאמר אלוקים אל אברהם ואתה את בריתי תשמור אתה וזרעך. זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם. המול לכם כל זכר: ורק לאחר מכן אומר "מכל בן נכר אשר לא מזרעך הוא: המול ימול יליד ביתך ומקנת כספך וגו'", וכך גם מונח בפשטות שאדם שיש לו למול עצמו וגם למול עבדיו מילת עצמו קודמת¹².

או גם כלשון ה'בחי': "השביעו במצות מילה שהיא המצוה המחודשת לו". וזה גם שייך רק באברהם (שאליו ה' התגלה) משא"כ ביעקב.

ובעניין הצער הרי הדבר ברור שרק אברהם שהיה בן תשעים ותשע שנים היה לו צער גדול (ועד לסכנה) ועד שה' היה צריך "לאחוז בידו"

12) אמנם בפסוקים של קיום המצווה כתוב קודם "וימל את בשר ערלתם" של העבדים, ואח"כ "ואברהם. . בהימולו". אבל אין לדייק מזה שהרי אח"כ חוזר ואומר "וכל. . בן נכר נימולו איתו".

בשעת המילה, משא"כ אליעזר, וכוורדאי שאצל יעקב שנימול בן שמונה ימים (וכן יוסף) לא שייך עניין זה.

וכמו שכותב הרא"ם הנ"ל (ומובא ב'שפתי חכמים' על רש"י): "ואף על פי שהטעם של המילה היתה חביבה לו אינה אלא לאברהם לבדו, מפני שהיתה המצוה הראשונה שנצטוו עליה ובאה לו על ידי צער אבל לא ליעקב . .".

וכן ב'גור אריה': "קשיא לי למה השביע במילה ולא בנקיטת חפץ, שהרי אצל אברהם פירש הטעם (רש"י לעיל כד, ב) משום שהיתה המצוה חביבה עליו ובאה לו על ידי צער, וזה לא יתכן ביעקב . .".

וא"כ נשאר השאלה למה בשבועת יוסף, היה צריך לישבע במילת יעקב ולא במילת עצמו?

ולפי היוצא מהנ"ל, שרש"י כבר תירץ בנוגע לאברהם ואליעזר (רק שתירוצו זה אינו מתאים ביעקב ויוסף), אז התירוץ שנצטרך למצוא, זה שמתרץ רק בנוגע ליעקב ויוסף, אבל באברהם ואליעזר זה לא יתרון, דאם לא כן, הרי תירוצו של רש"י (באברהם ואליעזר) מיותר.

ח.

נסיון תירוצו א': משום שכך נהג אברהם, ודחייתו

והנה על שאלה זו מתרץ הרא"ם, שאמנם ליעקב לא היה סיבה פרטית לנהוג כך, רק שעשה כפי שאברהם עשה, וכפי שכותב ב'שפתי חכמים' (על השבעת יעקב ויוסף): "וואף על פי שאצלו לא היתה מצוה ראשונה, נמשך המנהג כן מאברהם" (רא"ם):

וכן ברא"ם עצמו: "מכל מקום כבר נמשך המנהג גם לבניו אחריו".

אך זהו פירוש דחוק וכפי שכותב ה'גור אריה' "אך קשה מיעקב שהשביע ליוסף נמי תחת יריכו (להלן מז, כט), ושם לא שייך הני טעמא, ודוחק לומר כיון דאברהם עשה זה הוחזק להישבע בכך . .".

ועוד יש להקשות על כך, שהרי ברור ש'מנהג' לא ידחה מצוה מהתורה, ואיך יעקב רצה, שבשביל המנהג, יבטל יוסף את מצוות כיבוד אב וכנ"ל ב'הדר זקנים' "ולא רצה יוסף לשום ידו משום שנאמר ולא יגלה כנף אביו אלא נשבע לו: "?

ובפרט אם נאמר שזה שיעקב נהג כך זה משום שיש בזה קצת ממצוות 'כיבוד אב' (שמכבד את זקנו אברהם¹³)¹⁴ שא"כ הרי כל המנהג הוא בשביל קצת כיבוד אב (שהרי אברהם עשה זאת לסיבה, וכל הכיבוד אב כאן זה רק שעושה כפי שעשה זקנו), ועי"ז רוצה לגרום ליוסף שיעשה ההיפך מכיבוד אב לגמרי¹⁵?

וא"כ נשאר השאלה הנ"ל למה יעקב השביע את יוסף במילתו.

ט.

נסיון תירוץ ב': שהיה צריך לישבע כמנהג האומות לשכנע את פרעה

והנה על שאלה זו מתרץ ה'גור אריה' באריכות וזהו לשונו (בשבועת יעקב ויוסף):

13) ולא את אביו יצחק שהרי על יצחק לא מסופר שנהג כן, וכלשון השפתי חכמים' "נמשך המנהג כן מאברהם".

14) וראה בשו"ת משנה הלכות חלק ט סימן קעד ד"ה "והנה בדין", שאין מנהג אבותינו רק בקהילה שלימה אך לא באב יחיד, כלשונו "אבל קבלת יחיד אין על הבן חיוב להחזיק בקבלת אביו", וא"כ הסיבה היחידה לכאורה זה כי נכלל קצת בכיבוד אב. וגבי חיוב כבוד זקנו ראה בהערה הבאה.

15) וגם שמלבד זאת שכאן זה קצת וכאן זה לגמרי, הרי גם פוסק הרמ"ה להלכה: "חייב אדם לכבד חמיו. הגה: י"א דאין אדם חייב בכבוד אבי אביו. ואינו נ"ל, אלא דחייב בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו" (שו"ע יו"ד סימן רמ סעיף כד).

”והשבע וכו’ קשיא לי למה השביע במילה ולא בנקיטת חפץ, שהרי אצל אברהם פירש הטעם (רש”י לעיל כד, ב) משום שהיתה המצוה חביבה עליו ובאה לו על ידי צער, וזה לא יתכן ביעקב, אלא אם נאמר בשביל שעשה זה אברהם עשה זה יעקב גם כן, ועוד כי יוסף השביע את אחיו (להלן נ, כה) ולא השביע אותם במילה, שלא נמצא כן שהשביעם במילה,

ויש לומר שודאי עיקר השבועה דרך להשביע תחת הירך – כך היה נוהג באומות, שכן כתב גם כן הרב אברהם בן עזרא בפרשת חיי שרה (לעיל כד, ב), והטעם הוא שהנשבע הוא אמר הנני ברשותך לעשות כרצונך, וחשב יעקב כי אם לא השביע כדרך הנהוג באומות יאמר פרעה כאשר יאמר לו יוסף “אבי השביעני וגו’” (להלן נ, ה) – שלא השביע אותך כדיניהם ואינה שבועה, וכל עיקר שבועת יעקב ליוסף לא היה רק כדי שלא ימחה פרעה אותו מלעלות ולקבור את אביו, שאם יאמר לו פרעה ‘עבור על השבועה’ יאמר לו יוסף אם כן גם אני אעבור על השבועה שנשבעתי שלא אגלה לשון הקדש, כמו שפירש בפרשה זאת, ולכן הוצרך להשביעו כדרך האומות.

ומה שהוצרך למעלה (רש”י לעיל כד, ב) ליתן טעם לשבועת אברהם שהשביעו בשבועת המילה משום מצות המילה, ולא נתן הטעם משום שהיה כן המנהג להשביע תחת הירך, שאם כן היה קשה מה לו לאברהם למנהג האומות:”.

היינו שהסיבה להשבעת יעקב את יוסף במילת עצמו (ולא בחפץ אחר¹⁶) היא כמו הסברו של האבן עזרא שכך היה מנהג האומות, אך

16 אמנם הגור אריה לא מדבר בשאלתנו וכפי שמקדים שא”א לישבע במילת עצמו וכפי שיבואר לקמן, אלא למה לא נשבע בחפץ אחר כתפילין, אך על פי הנ”ל שביארנו שלא היה להם חפצים אחרים, ותשובתו של הגור אריה יכולה לתרץ גם למה לא נשבע במילת עצמו וכלשונו (בשבועת אברהם אליעזר):

”שישבע וכו’. ואין להקשות שישבע אליעזר במילה שלו, דזה אין קשיא, דכיון דצריך ליקח חפץ – אין לקחת חפץ דבר שהוא גופו, ולפיכך נשבע במילה של

אין זה אמור להיות נוגע לאבות מנהג האומות, ורק היות שכל שבועתו של יעקב היתה בשביל פרעה שיתשב בשבוע, אז לכן מתאים שעשה כפי האומות,

אבל באברהם רש"י צריך להסביר למה נשבע דווקא במילת אברהם, שהרי זה היה שבועה בין 'יהודים' ומה שהאומות עושים לא אמור לשמש טעם לכך, ולכן רש"י צריך להסביר שזה מפני ש"מצווה ראשונה כו'".

י.

דוחה את תירוץ זה עפ"י ליקו"ש שהשבעה לא היתה בשביל פרעה

אך קשה על תירוצו, דהרי כל תירוצו מבוסס הוא על כך שיעקב השביע בשביל פרעה, ואילו אברהם לא, וא"כ הרי כ"ק אד"ש מה"מ כותב בלקו"ש¹⁷ שאין זה כך:

אברהם. ומה שאמר 'שהיא מצוה ראשונה', לא שנתן טעם שהיה לו ליקח מצוה אחרת, שהרי אין מצוה אחרת שישבע בה, שלא נצטווה אברהם רק במצוה זאת (לעיל יז, י) ומצות העקידה (לעיל כב, ב), אלא הכי פירושו אף על גב דודאי דבר של קדושה כגון תפילין יותר עדיף, ועל זה אמר 'שהיא מצוה ראשונה', שאחר כך נצטווה בעקידה, ולפיכך בחר במצוה זאת ולא בתפילין. אך קשה מיעקב שהשביע ליוסף נמי תחת יריכו (להלן מז, כט), ושם לא שייך הני טעמא, ודוחק לומר כיון דאברהם עשה זה הוחזק להישבע בכך, ונראה לומר דודאי מנהג באותו זמן להיות נשבע כך לשום היד תחת הירך של מי שהוא נשבע לו, כמו שכתב הראב"ע (כאן) שכך היה דרך האומות שישים הנשבע ידו תחת ירך המשביע, שיהיה הנשבע ברשות אותו שנשבע לו לעשות כמו שיצוה אותו, ולפיכך גבי יעקב הוצרך להשביעו כפי מנהג האומות, כדי שלא יאמר פרעה – אביך אשר השביעך להעלותו לארץ כנען לא השביעך כפי הדת, ואין כאן שבועה, ולפיכך השביע אותו כפי המנהג. וכאן שהוצרך לתת טעם מפני מצות המילה, לפי שקשה לרש"י דמה לאברהם כפי מנהג האומות, היה לו להשביעו בנקיטת חפץ, ותירץ שיש כאן נמי המילה, שהיא נקיטת חפץ שהיה משביעו בה".

אך ראה לקמן גבי טענתו שא"א לישבע במילת עצמו.

(17) חלק ל"ה ויחי א'.

לאחרי ששואל למה יעקב הוצרך להשתחוות ליוסף (והרי זה היפך כיבוד אב והיפך רצונו של יוסף) כותב, וז"ל¹⁸:

ד. ויובן זה בהקדם תמי' בכתוב זה ("ויאמר השבעה לי וישבע לו") שלכאורה הו"ל לרש"י לתרצה:

בפסוק שלפנ"ז מסופר שעל בקשת יעקב מיוסף "ונשאתני ממצרים וקברתני בקבורתם" ענה לו יוסף "אנכי אעשה כדברך", ואח"כ אמר לו יעקב "השבעה לי – וישבע לו". ותמוה – וכי חשד יעקב את יוסף שלא יקיים את דברו "אנכי אעשה כדברך", עד שהוצרך להשביעו על זה? ופירשו במפרשים שטעם שבועה זו לא הי' כדי לזרז את יוסף, אלא להבטיח שפרעה לא ימנע את יוסף מלקיים את הבטחתו, וכפי שפרש"י לקמן עה"פ "ויאמר פרעה עלה וקבור את אביך כאשר השביעך" – "ואם לא בשביל השבועה לא הייתי מניחך, אבל ירא לומר עבור על השבועה שלא יאמר א"כ אעבור על השבועה שנשבעתי לך שלא אגלה על לה"ק שאני מכיר . . ואתה אינך מכיר". ונמצא, שאילולי שבועה זו לא הי' פרעה נותן לו רשות.

אבל לכאן דוחק ליישב כן בפרש"י, שכאן על אתר (במקום שמתעוררת שאלה זו) לא נחית לפרש שהשבועה היתה רק בשביל פרעה; ומשמע, שלפי שיטת רש"י (בפשש"מ) לא זה הי' טעם השבועה.

כלומר: לפרש"י, מטרת השבועה היתה כפשטות ענינה – לזרז את יוסף, והטעם שהוצרך יעקב לזה פשוט כ"כ עד שאין צורך לפרשו.

ויש לומר הביאור בזה:

אע"פ שיוסף "הוא השליט על הארץ", "ובלעדיך לא ירים איש את ידו ואת רגלו בכל ארץ מצרים", מ"מ הי' רק משנה למלך, ו"הכסא

(של פרעה) אגדל ממך". וכיון שרצונו של פרעה הי' שיעקב ייקבר במצרים (ועד שכפרש"י כאן חשש יעקב "שלא יעשוני מצרים ע"א"), הרי קיום בקשת אביו יש בו קושי מיוחד שצריך להתגבר עליו. ולכן הי' יוסף צריך לתוקף מיוחד כדי שיוכל להתגבר על רצונו של פרעה ולמלאות רצון אביו.

וזוהו הטעם שיעקב השביע את יוסף, אף שגם בלי השבועה הי' יוסף מקיים רצון אביו – כדי לסעדו ולחזקו לעמוד נגד פרעה (וכן להתגבר על כל המניעות ועיכובים שיוכלו להתעורר). וכפי שרואים בטבע בני אדם, שהנשבע לעשות איזה דבר, הרי השבועה מחזקת את האדם בתוקף מיוחד, שלא יתפעל משום דבר שיעמוד לנגדו וימלא את שבועתו".

היינו שהרבי שולל בתוקף לומר בפרש"י שהסיבה שיעקב השביע את יוסף זה היה בשביל פרעה, שהרי א"כ למה רש"י לא מזכיר זאת כאן (בהשבעת יעקב), אלא השבועה היתה בשביל יוסף עצמו, שזה יחזק אותו לעמוד בתוקף נגד המעכבים.

וא"כ נדחה פירושו של ה'גור אריה' שהסיבה ברש"י להשבעת יעקב את יוסף ב"תחת ירכי" זה היה בשביל אומות העולם, שהרי השבועה היתה רק בין ובשביל יהודים – בשביל יוסף.

יא.

מוסיף בדחייה, שגם אצל אברהם השבועה נגעה באוה"ע

ויש להוסיף, שגם טענתו שאצל אברהם השבועה לא היתה נצרכת בשביל אומות העולם (ולכן מוכרח רש"י לתרץ למה השביע ב"תחת ירכי") אינה מושלמת, שהרי מסופר בהמשך הפרשה שאליעזר הלך אצל בתואל וסיפר להם את כל השתלשלות הדברים ומספר גם

שאברהם השביע אותו, ומוסיף שהשבועה היתה באופן של "אז תנקה מאלתי"¹⁹, ומבאר ה'בעל הטורים' למה אמר זאת:

"אז תנקה מאלתי. ואברהם אמר (פסוק ח) משבועתי. שהוא החמיר עליהם לומר שהביאו באלה שהיא חמורה יותר (עיין שבועות לו א), כדי שיתרצו:"

היינו שרצה לשכנעם שיתנו את רבקה על ידי השבועה של אברהם, וכן משמע ב'הכתב והקבלה':

"תנקה מאלתי. ובמאמר אברהם לא נזכר רק שבועה, כי אלה היא שבועה שיש בה קללה שנשבע יעבור עלי כך וכך אם אעשה, לכן נקרא אלה (מלשון יש לאל ידי) ע"ש הכח והתוקף שנותן הנשבע לקיים דבריו ע"י שמוסר נפשו אל עונש הקללה . . לכן הזכיר אליעזר לשון אלה, להורות על חוזק קיום דברי אדונו שלא ישנה מאומה."

וא"כ יוצא שגם בהשבעת אברהם את אליעזר, היה קצת צורך ב"תחת ירכי" כמנהג אומות העולם, מפני שהשבועה היתה צריכה גם לשכנע את משפחת בתואל שהיו כמובן נחשבים "אומות העולם"! (אמנם כמובן שאין זה 'דוחה' את דברי הגו"א שהרי בפועל עיקר ההשבעה היתה בשביל אליעזר, ואפשר שאברהם בכלל לא חשב והתכוון להועיל בזה גבי בתואל (שהרי א"כ אברהם עצמו היה משתמש בלשון אלה), אבל זה קצת מחליש את טענתו שאצל אברהם לא היתה נגיעת אוה"ע).

יב.

נסיון תירוץ ג': משום שבמילת עצמו יש הרהור, ודחייתו

והנה הרב ר' חיים פלטיאל כותב על כך שזהו מטעם שמא יבא להרהור, וזהו לשונו (בהשבעת יעקב ליוסף):

"ועוד קשה למה לא אמר יעקב ליוסף תחת ירכך והרי יוסף גם הוא היה נימול, וי"ל דיוסף היה בחור ואי אפשר לו ליגע במילתו משום הרהור אבל יעקב נזקן כבר ויצא מידי הרהור".

אבל בנוגע לאליעזר אין לחשוש להרהור, שהרי בשונה מיוסף אליעזר היה "זקן ביתו", אדם מבוגר, ועוד שכתוב עליו במדרשים²⁰ "המושל בכל אשר לו – שהיה שליט ביצרו כמותו", וא"כ אין בעיה שישבע במילתו שלו, ולכן רש"י צריך לתת טעם למה נשבע במילת אברהם²¹.

ועוד, מאין עלתה זאת על דעתו שיוסף "היה בחור", והרי יוסף היה מבוגר ויותר, דבתחילת שנות השובע היה יוסף בן שלוש כמ"ש "ויוסף בן שלוש שנה בעמדו וגו'"²², ולאחמ"כ שבע שנות שובע ושתי שנות רעב, ושבע עשרה שני חיי יעקב במצרים, יוצא שיוסף היה כבר בן חמישים ושש!

(אמנם אפ"ל שיחסית ל"יעקב נזקן" אפשר לומר שיוסף יקרא 'בחור', וגם אליעזר בפשטות היה בגיל הרבה יותר מבוגר מיוסף ("זקן ביתו")²³).

(20) בראשית רבה, וב'פסיקתא זוטר'א'.

(21) אבל אינו נראה כלל, דאדרבה, כאשר תופס בשל אחרים הרי זה הרבה יותר הרהור מאשר בשל עצמו, ואמנם "יעקב . . יצא מידי הרהור" אבל יוסף לא!
אמנם ראה בסוף הסעיף שהרב ר' חיים פלטיאל סובר "אבל מאחרים בעית ולא אתי להרהור".

(22) בראשית מא, מו.

(23) אך גם בזה הדבר אינו ברור דיו, שהרי בפרשת העקידה קורא לאליעזר "שני נערי", וחתונת יצחק היתה שלוש שנים לאחמ"כ (שהרי מיד לאחמ"כ הודיעוהו "ובתואל ילד את רבקה" וחיכה שלוש שנים שתהיה ראויה לביאה, כמבואר ברש"י), וא"כ אליעזר היה עדיין בגדר "נערי" [אך אין זה מסתדר עם פירוש חז"ל על "וירק

ועוד שבכלל אין לומר שיוסף נתפס להרהור ובוודאי שלא יותר מאליעזר, שהרי יוסף התגבר אפי' במקרה עם אשת פוטיפר, ואל תאמר ששם עזרה לו דיוקנו של אביו, שהרי אדרבה כאן שאביו ממש נמצא מולו!

משא"כ אליעזר שלא התנסה בזה (ואף שהיה "שליט ביצרו" אבל עדיין היה עבד שהם פרוצים).

וגם הרי כל מה שהיה "שליט ביצרו" זה רק "כמותו" דאברהם, ואע"פ שמי גדול לנו מאברהם, אבל ידועים שיחות הרבי בזה, שהאבות היו צריכים להיות "עובדי צאן" ופרושים מהעולם, ורק כך הצליחו לעבוד ה', ורק יוסף הצליח שגם בירידתו לעולם, "מושל בכל ארץ מצרים", ישאר יוסף הצדיק,

וא"כ זה ע"ד מעלת הבעל תשובה ובית השלישי, על צדיק ובית ראשון ושני²⁴, שצדיק הוא אמנם צדיק, אבל זה כי 'טכנית' אף פעם לא חטא, אבל אם יחטא, אי אפשר לדעת אם יתגבר ויחזור לצידקותו (וכן בית ראשון ושני גם אם 'טכנית' יישארו נצחיים זה לא כי באמת הם נעלים, אלא כי בפועל אף פעם לא נחרבו), משא"כ הבע"ת בטוח שתמיד יהיה צדיק גם אם יחטא, שהרי ראינו שהצליח להתגבר מחטאו ולעשות תשובה.

את חניכו" שזה היה אליעזר, שהרי מלחמת המלכים קדמה הרבה ללידת יצחק, ואילו בעקידה היה יצחק בן שלושים ושבע (כמו שאמר עשיו אבי בן ארבעים נשא אישה . . רש"י שם), ולפי פירוש זה ברור שלא היה נער].

וגם אם תאמר, שאין זה אפשרי שהרי "שני נערו" היו אליעזר וישמעאל, והרי ישמעאל גדול מיצחק בשלוש עשרה שנים, וא"כ בעקידה היה בן חמישים (שהרי יצחק היה בן שלושים ושבע כנ"ל), אין זו דחיה דהרי גם א"כ בחתונה היה אליעזר לערך בן חמישים ושלוש, פחות מיוסף!
וכל זה רק לפילפולא דמילתא וכו'.

(24) ראה סה"מ מלוקט ד מאמר ד"ה "גדול יהיה".

וא"כ גם אם אליעזר הוא "כמותו", אבל יוסף יותר נעלה גם מזה, שהרי היה לו נסיון ואעפ"כ התגבר].

ועוד שהרי ר' חיים פלטיאל עצמו כותב אותו דבר גבי אליעזר "והא דלא השביעו בירך עצמו משום דיד המרבה באנשים תקצץ אבל מאחרים בעית ולא אתי להרהור", וא"כ לא מובן למה רש"י צריך להאריך בלהסביר למה השביעו בשל אברהם, דהרי הטעם על זה הוא כמו שאומר כאן.

יג.

נסיון תירוץ ד': להרגיש שאכן נשבע במילה, ודחייתו

וב'דברי דוד' כותב (גבי אליעזר): "[תחת ירכי] חפץ של מצוה כו'. יש מקשים למה לא השביעו במילת עצמו שהרי גם אליעזר היה נימול. ונראה דצריך שיתפוס בודאי ידו על החפץ דהיינו המילה, וזה א"א כי אם במילה של המשביע כי הוא מרגיש בזה משא"כ במילת הנשבע שמא לא יניח ידו על המילה ממש כי בודאי לא יגלה ערותו נגדו. וכן הוא בשבועה שהשביע יעקב ליוסף: ".

אך אין זה מתרץ לעניינו דהרי זה גם מסביר למה אליעזר נשבע בשל אברהם (ואדרבה על זה עיקר פירושו), וא"כ לא מובן על מה מאריך רש"י ב"מצווה ראשונה שלו וכו'" והרי הסיבה לכך שהשביע במילתו שלו היא סיבה אחרת.

ועוד שבכלל אין זה נראה, דהרי אין נראה שיוסף ישקר לאביו, (ואף אם תאמר שאין זה 'שקר' ודבר אסור, שהרי זה מדרכי הטוהר והטוב שלא לישבע כלל ובוודאי לא בנקיטת חפץ, וא"כ אפשר להבין²⁵ למה

(25) ואין לומר שעצם זה שאברהם ויעקב השביעו את אליעזר ויוסף (מלבד הפרט של נקיטת חפץ) זה היה משום שחששו, שהרי וודאי זה לא היה מצד חשש שישקרו ולא יקיימו דבריהם אם רק יקבלו על עצמם בלא שבועה, אלא בשביל שימסרו נפשם

יוסף היה משקר כביכול לאביו, וכן גם באליעזר, אך אין זו טענה, דהרי) ובפרט שאם יוסף לא היה רוצה בכך היה יכול להתנגד ולא להישבע.²⁶

וגם גבי אליעזר אינו נראה (אפי' אם נאמר שאין זה איסור וכו' כנ"ל), שהרי היה עבד ובטל לרבו "דולה ומשקה מתורת רבו", ובפרט עפ"י שיחת הרבי הידועה בחיי שרה ה'תשנ"ב שאליעזר היה שליח בנישואי יצחק ורבקה "כמותו ממש" ובטל לגמרי (והרי השבועה הזאת היא חלק מאותה שליחות) ולא שייך שאברהם יחשוש שישקר (וגם מצד ביטולו, בלתי יתכן שיעשה דבר שלא כרצון אברהם, גם אם הוא דבר טוב!).

ואין לפרש בדבריו, שאינו מתכוון לחשש רמאות, אלא שטכנית אדם על עצמו אינו מרגיש היכן נוגע משא"כ כאשר אדם אחר נוגע בו, שהרי ההגיון אומר ההיפך מזה, וגם שא"כ היה צריך ה'דברי דוד' להזכיר זאת ולחדש חידוש שכזה, ואילו כאן סתם דבריו.

יד.

נסיון תירוץ ה': משום שלא יכול להגביה החפץ (עצמו), ודחייתו

וב'משיבת נפש' כותב (גבי אליעזר): "שים נא ידך תחת ירכי. פירש"י שהשביע במצות כמו המשביע ת"ח בתפילין. ומשום שבאתה לו ע"י צער היתה חביבה עליו מצות מילה. וקשה כאן אם חביבה היתה לאברהם מאי איכפת לאליעזר. ועוד היה לו לומר שים נא ידך תחת ירכך והשבע במצוה שלך.

על כך, כמו שהרבי מבאר בשיחה הנ"ל (ויחי ל"ה א') שהשבעת יוסף היתה בכדי לתת לו כוחות לעמוד בתוקף וכו'.

26) אמנם עיין ב'אור החיים' שיעקב היה שכיב מרע, שהתנגדות יוסף עלולה לסכן אותו, והיה מוכרח לישבע גם אם לא רצה.

ויראה לי מכאן שהנשבע במצוה או בתפילין צריך ליטול ולהגביה ולא כשאר טפשים שמניחים את ידם בספר ואינם מגביהים אותם וע"כ אי אפשר שיניח אליעזר את ידו תחת ירך עצמו ויגביה את עצמו והבן כי טוב".

אך כמובן שאין זה מתרץ לעניינו דהרי אומר בפירוש שחולק על רש"י, ובא לתת פירוש שונה מרש"י למה אליעזר נשבע בשל אברהם. וגם שאין להכניס רעיון זה בפרש"י דהרי מתרץ גם בנוגע לאליעזר וא"כ רש"י אינו מובן למה היה צריך לתרץ בנוגע לאליעזר תירוץ מיוחד.

טו.

ביאור בד"א, בהקדים הדין דיד אדם אינה מכסה על גופו

וי"ל הביאור בזה (בדרך אפשר עכ"פ), והוא בהקדים הדין בשו"ע²⁷ בנוגע לכיסוי ראשו ע"י ידו וז"ל:

ג' – יש אומרים שאסור להוציא אזכרה מפיו בראש מגולה, וי"א שיש למחות שלא ליכנס בבהכ"נ בגלוי הראש.

ד' – כובעים, (קפיל"ה בלעז) הקלועים מקש, חשיבא כסוי, אבל הנחת יד על הראש לא חשיבא כסוי;

ומבאר המשנה ברורה הסיבה לכך: "לא חשיב וכו' – דהראש והיד חד גוף אינן ואין הגוף יכול לכסות עצמו כו'".

וכן בנוגע לכיסוי הערוה²⁸: "ב' – הרוחץ ערום במים צלולים ורוצה לשתות, יכסה בבגד ממטה ללבו, כדי שלא יהא לכו רואה את הערוה כשיברך. ודוקא בבגד, אבל בידים לא הוי כיסוי. הגה: וה"ה אם מכסה

(27) סימן צ"א.

(28) סימן ע"ד.

ראשו בידיו לא מיקרי כסוי הראש. וע"ל סי' צ"א (תרומת הדשן בשם א"ז).

ומבואר הסיבה לכך:

עולת תמיד: "ודוקא בבגד וכו'. פירוש משום דאין הגוף עצמו יכול לכסות במה שממנו הוא:"

מגן אברהם: "בידים לא. ואף על גב דאמרינן בשבת דף ק"כ אם שם כתב על בשרו ורוצה לעמוד ערום מכסהו בידו, שאני התם דהיד מין אחד ושם מין אחר משא"כ יד וגוף כולו חד מינא הוא ומין במינו אינו חוצץ (ת"ה) כו'".

אבל בנוגע לכיסוי ע"י יד האחרים אומר השו"ע (בנוגע לכיסוי הראש): "ואם אחר מניח ידו על ראשו של זה, משמע דחשיבא כסוי".

וכן במגן גיבורים אלף המגן: "בידים לא וכו' ודוקא בידים שלו אבל בידים של חברו הוה כיסוי, פר"ח וכן מבואר בהדיא בש"ע לקמן סי' צ"א סעיף ד' כו'".

והיוצא בכל הנ"ל שהיד אינה נחשבת כיסוי לגוף מאחר שזה מין במינו, אבל זהו רק בגוף אחד אבל גבי גוף של אחר זה נחשב כיסוי.

טז.

מתרץ עפ"י הנ"ל לגבי יוסף שלא יחשב תפיסה באחיזת גופו שלו

ועפ"י אפשר לבאר בענייננו, שכשם שהיד אינה נחשבת כיסוי לאותו הגוף כי זה מין במינו, כך גם כאשר היד אוחזת בחלק מהגוף אין זה נחשב אחיזה, שהרי הכל גוף אחד, אבל כאשר אוחזת בגוף אחר, הרי בזה זה כן נחשב לאחיזה כמו שמועיל לגבי כיסוי.

ולכן בנוגע להשבעה באחיזת חפץ, הרי הדין הוא שצריך שהנשבע יאחז (או לכל הפחות יגע) בחפץ, ולא רק שיהיה כנגדו וכיו"ב.

ולכן יוסף היה צריך לאחוז במילתו של יעקב, שהרי גבי מילתו שלו אין זה נחשב ל'אחיזה' שהרי זה אותו גוף (היד והמילה), משא"כ כשאוחז במילתו של יעקב הרי זה גוף אחר ונחשב לאחיזת חפץ²⁹.

וכך כותב גם ה'גור אריה' (בנוגע לאברהם ואליעזר): "שישבע וכו' ואין להקשות שישבע אליעזר במילה שלו, דזה אין קשיא, דכיון דצריך ליקח חפץ – אין לקחת חפץ דבר שהוא גופו, ולפיכך נשבע במילה של אברהם כו'".

אבל לפי"ז למה רש"י צריך לבאר בנוגע לאליעזר הטעמים שנשבע במילתו של אברהם, והרי זה אותו טעם של יוסף שצריך שיהיה אחיזת החפץ, ואחיזת גופו לאו שמה אחיזה, (והגו"א עצמו אמר טעם זה בנוגע לאליעזר נותרין שאלה זו כנ"ל שרש"י בא להסביר מדוע לא לקח תפילין וכיו"ב, אך זה נדחה כנ"ל)?

יז.

מבאר שבאליעזר שהיה עבד כן יכל לישבע במילת עצמו

וי"ל (בד"א) שאצל אליעזר דווקא אחיזת גופו כן תיקרא אחיזה, ובהקדים:

29) אמנם בשביל זה יוסף היה יכול לתפוס בכל מילה שלאדם אחר (אחיו וכדו') ולא יגלה כנף אביו, אך בפשטות לא היו שם יהודים אחרים, שהרי היה צריך לקרוא ליוסף במיוחד לבוא ליעקב ויוצא שגרו בריחוק מקום וא"כ שאר האחים לא היו שם (אמנם אפשר לומר שרק יוסף שהיה שליט ארץ מצרים גר רחוק משא"כ שאר האחים גרו בגושן) (אך א"כ לא מובן מהו זה שכתוב שהיו אוכלים על שולחנו של יוסף ולאחרי גוויעת יעקב כבר לא . . . והרי היו גרים רחוק, ואולי זה היה רק בחגים וכיו"ב), וגבי בניו שנכחו שם (מנשה ואפרים) הרי היו צעירים וגם אין זה מתאים. אך ראה לקמן שכלל לא היה כאן גילוי ערוה רק תפיסה בירך עצמו וא"כ אין צורך לחפש אחר אנשים אחרים.

עבד כנעני קנוי לבעליו היהודי קניין הגוף ולכן כל איבריו שייכים לאדון וכמו שאומרת הגמרא³⁰ "יד עבד כיד רבו דמיא", ועד שנחשב כחלק מאיבריו של האדון כלשון הבני יששכר³¹ "יד עבד כיד רבו והוי כאחד מאבריו".

וכמו שמפורט באנציקלופדיה תלמודית³² פרטי הדינים שבזה:

"עבד כנעני ושפחה כנענית יש להם "יד" לקבל גט שחרור מרובם, שהגט והיד באים להם כאחד, אבל מתנה שמקבל העבד, קנאה רבו, וכן מציאה שמצא, הרי היא של רבו, שיד העבד כיד רבו. וכתבו ראשונים שנחלקו תנאים האם יש לעבד יד לזכות המתנה לעצמו, אלא שרבו זוכה ממנו, או שאין לעבד יד לזכות לעצמו, והנותן לעבד כאילו נתן לרבו, שלדעת חכמים העבד זוכה במתנה, והרב זוכה ממנו, ולדעת ר' מאיר הנותן לעבד כאילו נתן לרבו ממש וכו'".

"קנין העבד מרבו. הרב בעצמו שנתן מתנה לעבדו, לא זכה בה העבד, שהרי זה כמזכה מימינו לשמאלו, כיון שיד עבד כיד רבו"³³.

וא"כ אפ"ל שהיות ואין ליד העבד מציאות לעצמו כלל, וזה ממש רק כחלק מגופו ואיבריו של האדון, א"כ אין אחיזתו בגופו נחשבת כאחיזת האדם בגופו שלו אלא כאחיזת רבו – היינו אדם אחר – בגוף העבד, וא"כ זה נחשב לאחיזה ותפיסה³⁴.

(30) גיטין עז ב; ב"מ צט א.

(31) טיול בפרדס דרוש ד.

(32) כך כא, יד (קנין).

(33) כך א טור תשטז.

(34) ואין לשאול ששוב יחשב תפיסת האדם בגופו מצד שהכל בטל לרבו, וא"כ באותו אופן שידו בטלה ונחשבת כגוף רבו, כך שאר איבריו נחשבים כגוף רבו וא"כ יוצא שידו של רבו תופסת בגוף רבו, שהרי בגמ' אמרנו רק ש"יד עבד כיד רבו", וגם שא"כ אין עוד אפשרות שהאדון יתפוס משהו מנכסיו שהרי כל נכסיו הם קנויים לו קניין הגוף ובטלים אליו (ויכול לקנות בהם בקניין חצר) כו'.

ולכן אליעזר שהיה "עבד אברהם" ובתכלית הביטול (עוד יותר מעבד רגיל), יכל בעיקרון לאחוז במילתו ולהישבע כיון שאין זה הוא שאוחז כי אם רבו – גוף אחר – שאוחז, ויחשב לנקיטת חפץ.

ועוד, שהרי אליעזר היה בשליחות זו בגדר 'שליח' כפי שמבאר הרבי בארוכה בשיחת ש"פ חיי שרה ה'תשנ"ב, וכפי שמבואר שם שזה היה בתכלית הביטול "שלוחו של אדם כמותו" (ואפי' ברמות נמוכות יותר, הרי עדיין מעשה השליח כמעשה המשלח), וא"כ גם מצד נקודה זו אפ"ל שידו תחשב כיד משלחו ויוכל לישיבע במילת עצמו.

ולכן רש"י צריך לבאר באליעזר למה היה צריך לאחוז במילתו של אברהם³⁵, דלולא שהיתה "מצוה ראשונה וכו'", היה אליעזר יכול לישיבע במילתו שלו.

וגם אם אין הנ"ל טענה חזקה ומבוססת דיה להורות בפועל שאליעזר יכול לישיבע במילת עצמו, אבל זה כן נותן אפשרות וקס"ד כזה, ואת האפשרות הזאת בא רש"י לדחות.

יח.

מסיים שאין כאן עניין של היפך הצניעות משום שרק אחז בירך

ואין לשאול שעדיין יש כאן עניין של היפך הצניעות, וגם אם נצרך, הרי איך יעלה על הדעת שאברהם ויעקב יבקשו דבר זה, דהא לא ביקשו רק שישים "תחת ירכי" שזה תפיסת הרגל, אבל לא שיתפוס במילה עצמה,

ומובן על פי מה שכתב הגרי"ש וינפלד בקובץ אוצרות ירושלים (חלק רצ"ו סי' תר"ל):

35 ואין לשאול שא"כ זה נחשב שוב לגוף אחד (שהיד שהיא של רבו אוחזת במילת רבו), שהרי בפועל הם גופים מחולקים, ופשוט.

"הנה ברש"י (בראשית כד, ב) עה"פ תחת ירכי וגו' כותב: לפי שהנשבע צריך שיטול בידו חפץ של מצוה, כגון ספר תורה או תפילין, והמילה היתה מצוה ראשונה לו ובאה לו על ידי צער והיתה חביבה עליו ונטלה. עכ"ל רש"י ועפ"י מד"ר.

לפי דברי רש"י אלה יוצא שמפרש שאברהם אבינו התפיס לאליעזר עבדו את המילה במקום חפץ מצוה אחר בגלל שהיתה אצלו מצוה ראשונה וחביבה שבאה לו ע"י צער.

והנה בדפוס ראשון של רש"י התיבה האחרונה שברש"י "ונטלה" איננה קיימת שם כלל. ובגלל חשש שמא יש בדפוס ראשון שם טעות, כי אי אפשר לסמוך על נוסח אחד בלבד, דרשתי מקורות אחרים ונתברר לי שגם בכתבי יד ישנים ונדירים של רש"י גם בהם תיבת "ונטלה" לא כתובה כלל. ולכן אין ספק בדבר שגירסת רש"י מן דפוס ראשון וכן גירסא של כתבי יד עתיקים היא היותר נכונה.

והנה כתב רש"י בחולין (מ"ה ע"ב) בד"ה שאינו מוליד וכו': "תולדות האיש מן המוח היא באה, שגיד הנשה של ירך וגיד הגוויה כולן מחוברין לחוט השדרה, שהוא מתפצל ויוצא מתחת השדרה ונעשה גיד אצל הירכים ונכנס לתוכו".

אם כן לפי דברי רש"י אלו גיד הנשה, גיד הירכים וגיד הגווייה אחת הם וקשר אחד להם.

...עכשיו נבאר דברי רש"י להוציא המקרא "שים נא ירך תחת ירכי" מן פשוטו, אשר פירושו הוא שאברהם אבינו התפיסו ירכו לנקיטת חפץ של מצוה בהשבעתו, כי א"א לשנות ממה שנאמר מקרא מפורש. רש"י בא רק לפרש לנו עפ"י המדרש הטעם שלכך בחר אברהם בתפיסת הירך בהשבעתו את אליעזר ולא בחפץ מצוה אחר, מפני שמצות מילה היתה הראשונה והחביבה עליו שבאה לידו ע"י צער. ותפיסת הירך וגיד הגווייה קשר אחד ומטרה אחת הם, כי שמה היסוד

של קיום המין . . ומה שנאמר ברש"י "והמילה היתה מצוה ראשונה" וכו' חוזר על טעם נקיטת חפץ של ירך, כי גיד הירך וגיד הגווייה אחת הם, ושורש אחת להם שניהם מורים ומרמזים על ברית המילה החשובה לאברהם אבינו. אבל כולם בין חז"ל, רש"י, הראב"ע ורשב"ם מפרשים כפשוטו. וכמו שכוּפּל המקרא: וישם העבד את ידו תחת ירך אברהם אדניו, וישבע לו על הדבר הזה".

היינו שמבאר שיש קשר וחיבור בין איבר המילה לירך הרגל, ואליעזר (ויוסף) תפס רק בירך ואין חשש צניעות³⁶.

יט.

מקשר זה גם לדברי רש"י בשבועות

וממשיך בביאורו: "ובזה נבאר דברי רש"י בשבועות כאן.

אין כוונתו להגיד שהתפיסו המילה, כי, ראשית באברהם נאמר שהתפיסו הירך. אלא ששם בגמרא אנו רוצים ללמוד מן אברהם שצריך להתפיס לנשבע חפץ של מצוה כמו ס"ת תפילין מזוזה. וכדי להבין איזו מצוה היתה אצל אברהם, אז רש"י מפרש בקצור: "ברית מילה" היא המצוה. ולא נחית כאן לפרש אם תפס המילה או הירך, כי זיל קרי בי רב הוא, אלא כוונתו שתפס הירך המרמז על מצות מילה כי קשר אחד הוא. ושנית שדייק רש"י וכתב: דאתפסיה לאליעזר ברית מילה. ולא כתב דאתפסיה המילה. וענין ברית אינו בכלל דבר חפץ שאפשר לתופסו ביד, כי ברית הוא הסכם, כמו כריתת ברית ואינו שום חפץ רק כמו צו הקדוש ברוך הוא. והכוונה היא דאתפסיה הירך לרמוז בזה על מצות ברית מילה.

36) אך כמובן שאין זה מתרץ למה לא השביעו בשל עצמו (שדווקא אם תופס בשל אברהם אין בעיה של צניעות אבל בשלו יהיה בעיה) שהרי גם אם היה תופס בעצמו היה תופס רק בירך ולא במילתו.

אחרי שכתבנו והסברנו כל הפרשה הזו, אף אם נשאיר תיבת "ונטלה" בדברי רש"י כגירסתינו לא תגרע במאומה את פירושנו הנ"ל, כי עכשיו תהא תיבת "ונטלה" מובנת ומוסבת על הירך הכתובה במפורש בכתוב. כי הכל אחד ותפיסת הירך קשר למצות מילה החביבה לאברהם אבינו, ולפיכך התפיסה לעבדו כחפץ מצוה להשבעתו עכ"ד ודפח"ח".

המעלה שבדיבור ע"ד הגאולה

(שיחת ש"פ שופטים תנש"א)

א.

בשיחת ש"פ שופטים תנש"א¹ מבאר הרבי:

"און דורך דער קבלה וקיום ההוראות פון "שופטיך" און "יועציך" שבדורנו – ווערט דורך דעם גופא דער מעין און התחלה פון קיום התפלה "השיבה שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחילה" בגאולה האמיתית והשלמה (כנ"ל), במכ"ש פון דעם וואָס "סוף מעשה במחשבה תחילה", עאכו"כ אַז דאָס איז שוין אויך אין דיבור ("ניב שפתיים", ענין הנבואה), ווי ס'איז נהוג לאחרונה צו אַרויסברענגען די דברים בדיבור, כולל ובמיוחד – אַז אָט אָט קומט די גאולה".

ולכאורה כוונת הרבי בהשיחה היא: אשר "במכ"ש פון דעם וואָס "סוף מעשה במחשבה תחילה" בא להוכיח, שע"י קיום ההוראות ד"שופטיך" ו"יועציך" שבדורנו, עי"ז ישנה ההתחלה ד"השיבה שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחילה", כי, מה אם הגאולה ישנה (רק) במחשבה ה"ה קשורה עם "סוף מעשה", כמו שהגאולה היא בתכליתה ושלמותה – עאכו"כ כשהגאולה ישנה (גם) במעשה (קיום ההוראות בפועל), מובן – במכל שכן – שזה קשור עם הגאולה כמו שהיא בשלמותה.

ועפ"ז צריך להבין: מהי ההוספה והמעלה בכך שהגאולה היא בדיבור, שאז מתאים הלשון "עאכו"כ אַז דאָס איז שוין אויך אין דיבור",

(1) סה"ש תנש"א ח"ב ע' 792 ואילך.

דלכאורה אין זה מוסיף על זה שהגאולה נמצאת כבר במעשה, שהרי מובן בפשטות שהתחלת הגאולה היא יותר במעשה מאשר בדיבור²?

ב.

ולכאורה הי' אפשר לבאר – שכוונת הרבי בשיחה היא באופן אחר:

הכוונה ב"מכל שכן" היא להוכיח שליהודי ניתן הכח להמשיך את הגאולה בעוה"ז ע"י עבודתו וכו', שזהו "במכ"ש פון דעם וואָס "סוף מעשה במחשבה תחילה"³, כלומר, כבר בתחילת הבריאה נמצא ענין הגאולה, כיון שהגאולה היא ה"סוף מעשה" שישנה כבר "במחשבה תחילה", שהגאולה היא מלכתחילה חלק מהבריאה³, ומזה מובן שיהודי יכול להמשיך את הגאולה בעולם ע"י עבודתו.

וממשיך הרבי, "עאכו"כ אַז דאָס איז שוין אויך אין דיבור ("ניב שפתיים", ענין הנבואה), ווי ס'איז נהוג לאחרונה צו אַרויסברענגען די דברים בדיבור, כולל ובמיוחד – אַז אָט אָט קומט די גאולה", כלומר, שלא רק שהגאולה ישנה בעולם ע"י המחשבה בתחילת הבריאה, אלא שזה גם מתבטא בדיבור, בפועל ובגלוי ("אָרויסברענגען די דברים"), עי"ז שמדברים ע"ד הגאולה, כולל ובמיוחד – שהנה זה משיח בא.

(2) אין לומר שה"עאכו"כ . . בדיבור" זה רק בפרטיות גבי המשפט "סוף מעשה בחשבה תחילה", היינו שאם מחשבה מספיקה אז וודאי שדיבור מספיק (ועוד יותר טוב), ובאמת לא מדבר על כללות הקטע (היינו שאכן לגבי "קיום ההוראות" זה לא "עאכו"כ"),

שהרי זה היה מתאים אם ה"עאכו"כ . . בדיבור" היה במשפט אחד ביחד עם "סוף מעשה . .", והי' נראית איזו הבדלה מיוחדת ביניהם לשאר הקטע, אבל בפועל יש ביניהם 'פסיק' כמו שיש בכל הקטע "וקיום ההוראות . . במכ"ש . . תחילה", עאכו"כ . . דיבור" ואין קשר מיוחד ביניהם, אלא ה"עאכו"כ" הוא (גם) על "קיום ההוראות". וק"ל.

(3) ראה ב"ר ב, ד: "ורוח אלקים מרחפת זה רוחו של מלך המשיח".

אמנם ביאור זה דחוק קצת, שהרי [נוסף לזה שלא מפורש בהשיחה שהגאולה ישנה בעולם בתחילת הבריאה, הרי] לשון השיחה הוא "מכל שכן",

היינו, שמ"סוף מעשה מחשבה תחילה" יודעים בק"ו שישנה ההתחלה דשופטים ושוטרים, אבל ע"פ ביאור הנ"ל שזהו הסבר (שיהודי יכול להמשיך את הגאולה בעולם כיון שכן הוא לכתחילה בבריאת העולם), אינו מובן כ"כ הלשון "מכל שכן"?

ג.

ויש לומר נקודת הביאור בזה – כוונת השיחה היא כמו שבארנו באופן הראשון (כנ"ל ס"א), וההוספה "עאכו"כ אַז דאָס איז שוין אויך אין דיבור" באה להדגיש שהגאולה ישנה בכל הג' לבושים, במחשבה דיבור ומעשה.

ובהקדים משנ"ת בשיחת ש"פ פנחס תנש"א⁴, אשר "דורך דעם וואָס אַ איד טוט זיין עבודה בשלימות בכל הפרטים, דורך זיין מחשבה דיבור ומעשה – מאַכט ער פון כל העולם – וואָס טיילט זיך אויך אויף דריי דרגות פון מחשבה דיבור ומעשה – אַ דירה לו יתברך".

והיינו, שהשלימות דעבודת האדם, ועד"ז השלימות דהעולם, היא במחשבה דיבור ומעשה (כל הג' לבושים).

ועפ"ז, כשיהודי מבטא את ענין הגאולה גם בדיבור (בהוספה על מעשה ומחשבה), הנה עי"ז מתחיל קיום היעוד דה"השיבה שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחילה" באופן נעלה יותר ("עאכו"כ אַז דאָס איז שוין אויך אין דיבור"), הן מצד השלימות בעבודת האדם והן מצד השלימות דהעולם, כיון שישנם כל הג' לבושים (מחשבה דיבור

ומעשה); משא"כ כשהגאולה היא רק במעשה ומחשבה (ללא דיבור), הרי אין בה השלימות של כל הג' לבושים.

ד.

ועוד יש לומר בזה:

ההוספה של "עאכו"כ אַז דאָס איז שוין אויך אין דיבור" אינו רק שהגאולה נמצאת גם בדיבור, אלא יתירה מזו, שזהו עוד שלב בהתהליך של הגאולה האמיתית והשלימה.

והיינו, נוסף על קיום ההוראות של "שופטיך" ויועציך" שבדורנו (הגאולה כמו שהיא במעשה), שזהו הכנה והקדמה להגאולה האמיתית והשלימה, כמבואר בהשיחה⁵ שבכדי להגיע להמצב ד"ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועציך כבתחלה" בימות המשיח, צריכה להיות העבודה מעין זה, קיום ההוראות של "שופטיך" ו"יועציך" שבדורנו – ישנה גם הנבואה של הגאולה האמיתית והשלימה – שהנה זה משיח בא, כמודגש בהשיחה שדיבור הו"ע הנבואה, "אַז דאָס איז שוין אויך אין דיבור ("ניב שפתיים", ענין הנבואה),

ווי ס'איז נהוג לאחרונה צו אַרויסברענגען די דברים בדיבור, כולל ובמיוחד – אַז אַט אַט קומט די גאולה", שזהו חלק מהתהליך של הגאולה האמיתית והשלימה עצמה (לא רק עבודה הבאה כהקדמה לזה, קיום הוראות "שופטיך ויועציך" שבדורנו).

חומרת 'נזיקין' וטענות שקר על ג"ע

(מאמר ד"ה להבין ענין רשב"י תשמ"ה – מלוקט ח"ב)

א.

מציע הסוגיא

במאמר ד"ה "להבין עניין רשב"י" תשמ"ה מבאר הרבי את החילוק בין עסק התורה דרשב"י לשאר התנאים וז"ל²:

"וזהו העילוי דרשב"י על שאר התנאים, דכל התנאים, עיקר עסקם הי' או בנגלה דתורה או בנסתר דתורה. דרוב התנאים עיקר עסקם הי' בנגלה דתורה, דמארי קבלה מועטים היו, ורב יהודה כולי תנווי בנזיקין הוה, דחלק זה שבתורה נתלבש בדברים הכי תחתונים שבעוה"ז הגשמי גופא (עניני נזיקין, טענות של שקר וכו'), בכדי לברר גם הניצוצות שבדברים אלו כו". עכ"ל בהנוגע לעניינו.

היינו שאצל שאר התנאים [לא היה החיבור הנ"ל בין נגלה לפנימיות (לא האיר בנגלה הפנימיות) וממילא נשאר שלימוד הנגלה בכלל הוא 'נמוך' כביכול, ולכן ככל שנראה שהיה יותר נגלה (וכנגד זה פחות פנימיות) יראה הדבר שהיו (התנאים) יותר 'נמוכים' כביכול, ובאמת³] רואים שרוב התנאים רוב עסקם היה בנגלה, ועוד יותר שבנגלה גופא רב יהודה כל לימודו היה בעניני נזיקין שזה החלק שהכי מתלבש

(1) מלוקט ב' עמ' שא, 'קונטרס ל"ג בעומר – תשמ"ח'.

(2) סעיף ב'.

(3) זה מהמבואר במאמר לפני.

בדברים תחתונים בעוה"ז גופא, והטעם שהתעסק בעניינים אלו הוא בכדי לברר גם את הדברים האלו (הניצוצות שבהם).⁴

וכן במשך המאמר⁵: "[ועפ"ז יובן שהעילוי דרשב"י על כל התנאים הוא עילוי שבאין ערוך, שלכן, בכדי לעורר השפע ממנו הוצרכו לשבחו . . ולכן, בכדי לעורר השפע דרשב"י (בחינת איתן, יחידה), ובפרט בחינת הפנימיות שבזה (העלם שלצורך עצמו), שיומשך בלימוד התורה (נגלה בתורה, ועד לנזיקין) דהתנאים שהלימוד שלהם הי' באופן דהתלבשות לברר בירורים, הוצרכו לשבחו, כי בכדי לעורר השפעה שבאין ערוך הוא ע"י קדימת השבחים, כנ"ל].".

[שמסכם ואומר שהיות שכנ"ל ההבדל בין רשב"י לתנאים הוא ממש באין ערוך, לכן בשביל להמשיך את השפע דרשב"י (איתן, יחידה) ללימוד הנגלה (ועד לנזיקין) של התנאים, היו צריכים לשבחים בכדי לעורר הרצון כנ"ל].

ב.

שואל על הנ"ל ודוחה אפשרויות לתירוץ

והנה קצת קשה, מה שאומר שבלמוד הנגלה גופא, החלק הכי נמוך זה נזיקין "ורב יהודה כולי תנויי בנזיקין הוה, דחלק זה שבתורה נתלבש בדברים הכי תחתונים שבעוה"ז הגשמי גופא (עניני נזיקין, טענות של שקר וכו'), בכדי לברר גם הניצוצות שבדברים אלו".

והרי בפשטות החלק הכי נמוך זה בענייני גילוי עריות ושפיכות דמים, שאפי' אם תרצה לומר, שהפשט שזה החלק הכי נמוך, היינו

(4) (והמשך הביאור במאמר:) ולעומת זאת, מי שהתעסק בנסתר, כמעט לא מובא ממנו בנגלה – אין קשר בין נגלה לפנימיות, משא"כ אצל רשב"י (לא רק שהפנימיות שלו הייתה באופן הרבה יותר נעלה משאר התנאים) היה החיבור בין נגלה לפנימיות כנ"ל, וזה עניין "מחצתי ואני ארפא" – ביטול המחיצות, וחיבור בין נגלה לפנימיות. (5) סעיף ג'.

דברים שאפי' בשכל אנושי לא מתקבלים (ולא רק שה' ציווה עליהם ('בין אדם למקום') שבזה הכי נמוך יהיה בפשטות עבודה זרה) (ע"ד חלוקת המצוות לסוג החוקים והמשפטים, שמשפטים הם המובנים בשכל עד שגם לולא התורה היינו מקיימים ונזהרים בהם משא"כ חוקים [אמנם לכאורה גם ע"ז מובן ע"פ שכל (וייכלל ב'משפטים')]),

הרי בוודאי שגילוי עריות שפיכות דמים נחשבים תחתונים גם ע"פ שכל דנה"ב הרבה יותר מנזיקין, שהרי בנזיקין (בכלל מדברים בחלוקות (ב'בבא בתרא') וקניינים..., ואפי') הכי גרוע זה היזק הגוף ("ארבע אבות נזיקין") וטענות שקר (שבכלל אינם עבירה מהתורה (לשקר) (רק כאשר נשבע לשקר)), אבל לא שפיכות דמים או גילוי עריות.

ואין לומר שבנזיקין הגמרא נכנסת יותר לכל הטענות 'טענות של שקר' ויחשב יותר ל'התלבשות' (אע"פ שב'איכות' הדבר אינו כזה חמור) (ולכן הרבי מדגיש את עניין הטענות של שקר (בסוגריים) כי בזה מתבטאת הנמיכות), שהרי גם בענייני גילוי עריות מתעסקים בכל פרט (גם בפרטי מקרה אחד גופא) ובאריכות נוגם אם נמצא הסבר להחשיב טענות של שקר במובן מסוים חמור יותר, הרי גם בג"ע ישנם (אמנם לא כ"כ הרבה כמו נזיקין) טענות שקר].

ואת"ל (ע"ד הנ"ל) שבשאר העבירות, גם את התורה נכנסת לפרטים, אבל כל זה באופן של 'פסיקת דין' (- מה הדין בכזה ומה הדין בכזה), משא"כ בטענות של שקר התורה מביאה ונכנסת בשכל של השקרן, ויוצא שהטענה השקרית נעשית חלק מהתורה,

או גם שהשקר זה הכי הפכי מהתורה שכל כולה אמת, ולכן התלבשות התורה בענייני שקר נחשב לדבר הכי תחתון,

אך אין לומר כל האפשרויות הנ"ל (גם את שבקטע "ואין לומר"), שהרי במאמר לא מחפש דבר שהתורה הכי מתלבשת בו (אע"פ

שבעה"ז הוא לא הכי גרוע) אלא דבר שהכי גרוע בעוה"ז כמ"ש "ורב יהודה כולי תנויי בנזיקין הוה, דחלק זה שבתורה נתלבש בדברים הכי תחתונים שבעוה"ז הגשמי גופא (עניני נזיקין, טענות של שקר וכו')",

מילא הבאת עצם העניין ש"ר' יהודה כולי תנויי בנזיקין הוה" מובן, שהרי השם שמוזכר שהיה משבח את רשב"י זה "ר' יהודה הוה קרי לי' שבת", והיות שע"פ ביאור המאמר, השבחים באים בשביל להמשיך שפע אפי' באין ערוך, לכן, ר' יהודה שממש התעסק ("כולי תנויי) רק בנגלה היה צריך הכי הרבה לשבח, שהרי הוא ממש באין ערוך מרשב"י, (ואולי זה באמת (חלק) הסיבה לכך שהרבי מביא את זה (ש"ר' יהודה כולי תנויי כו')) ומאריך בהתלבשות ונמיכות הדברים, היות שמדובר על ר' יהודה, שלכן היה משבח. ודו"ק), אבל קשה ההוספה שזה החלק הכי תחתון כנ"ל.

ג.

מנסה לתרץ ודוחה

והיה נראה לומר שאכן ב'נזיקין' נכלל גם שפיכות דמים (שהוא כנ"ל אחד מהחמורים) ועד"ז עבודה זרה וכו' (וגם עונשי הגילוי עריות) והתירוץ הוא שכוונת מאמר הגמרא "בכולהו תנויי בנזיקין הוה" היינו לכל סדר נזיקין, שבו נכלל גם ההלכות דשפ"ד וע"ז וכו', שהמסכתות שעוסקות בעניינים אלו הם 'סנהדרין'... שהם נמצאות בסדר נזיקין, ולכן יחשב להכי חמור!

אך אין לומר זאת, כי מלבד זה שבמאמר מפרש מה כוונתו בחומרה של הנזיקין "דחלק זה שבתורה נתלבש בדברים הכי תחתונים שבעוה"ז הגשמי גופא (עניני נזיקין, טענות של שקר וכו')", שחומרתו אינה מצד השפיכות דמים שיש בסדר זה, אלא מצד "עניני הנזיקין" (היזק = מום) ו"טענות של שקר".

הרי בכלל המקור להנ"ל הוא מהגמרא "אי משום תנויי (- שבדורו של רב יהודה היו לומדים יותר) – בשני דרב יהודה כולי תנויי בנזיקין הוה, ואנן קא מתנינן שיתא סדרי!" שהגמרא מסבירה (כפי שיובא לקמן) שבדורות האחרונים לומדים יותר מדורו של ר' יהודה, שלמד רק נזיקין ואילו אנחנו כל הששת הסדרים.

ומפרש רש"י "בנזיקין הוה – לא היו גדולים בכל גמרא של ארבעה סדרים אלא בתלתא בבי שלנו".

היינו שכותב בפירוש, שה'נזיקין' המדובר פה זה רק מסכת נזיקין שכוללת רק את שלושת הבבות (ב"ק, ב"מ וב"ב) כידוע⁶, ולא סדר נזיקין (שכולל גם את סנהדרין...), וממילא מוכרחים לומר שכשאומר "בנזיקין הוה" מדובר רק על ("עניני נזיקין, טענות של שקר וכו'").

ד.

הקדמה לתירוצי

ואולי אפשר לומר הביאור בזה ובקדים ע"פ הנתבאר בד"ה "נתת ליראך" (תשי"א⁷) ותשל"ו⁸:

שמבאר שם בארוכה את אופן העבודה עם נסיונות, שהיא בדרך דחיה וביטול, (מס"נ) שלא להתפעל מהנראה לעיניים, אלא לבטלו ולא להתייחס אליו, על ידי התעוררות תוקף העצמי, בלי להיכנס כלל לשקו"ט, כמו אברהם אבינו, שבדרך לעקידה עשה השטן אחיזת עיניים של נהר, וע"י שא"א הלך בתוקף ונכנס בתוך הנהר, נתבטל הנהר ממציותו. משא"כ בעבודת הבירורים, שמתעסק עם הדבר המתברר (ונכנס לשקו"ט).

(6) ב"ק דף קב, א. ע"ז דף ז, א.

(7) ספר המאמרים תשי"א.

(8) ספר המאמרים מלוקט א' עמ' מח.

והסיבה לזה היא מפני שבעבודת הבירורים, המציאות היא מציאות אמיתית, ולא סתם דמיון, ולכן יש עם מה להתעסק, משא"כ בעבודת הניסיונות אין בכלל מציאות אמיתית, רק דמיון, שהועמד בשביל שהאדם יתגבר עליו, וכאשר מתגבר אזי נעלם ומתבטל (ע"ד הנהר הנ"ל).

וממשיך ומבאר שעל ידי ירידת הנשמה למטה מתעלה למעלה יותר מפני שמתעסקת ומקבלת מהניצוצות שבדברים גשמיים ששרשם מעולם התוהו ("על כל מוצא פי ה' יחיה האדם" – הניצוצות שבדברים הגשמיים) (שלמעלה משורש הנשמה בעולם התיקון), מפני שהגבוה יותר יורד למטה ביותר ולכן הניצוצות מתוהו ירדו לדברים גשמיים, ובירידת הניצוצות לתוך הדברים המתבררים, יש שלוש מדרגות:

(דברים המתבררים על ידי) מצוות עשה – קליפת נוגה (אותיות ו"ה שבשם הוי' שזה אור פנימי) (לא כזה גבוה (בשרש) ולא כזה נמוך (בירידה)),

מצוות לא תעשה – ג' קליפות הטמאות (אותיות י"ה שבשם הוי' שזה אור מקיף) (יותר גבוה (בשרש) ויותר נמוך (בירידה)), אבל עדיין יש להם מציאות אמיתית, שלא שכל עניינם רק הניגוד לקדושה, כמו שמוצאים כמה איסורי ל"ת שיש פרטים המותרים כמו שמותרים בהנאה (רק לא באכילה) עד שאפשר שבזמנים מיוחדים האיסור עצמו ניתן.

נסיונות – דברים שאין להם מציאות רק דמיון, וזה גופא רק בשביל לנגד ולהעלים ובלעדי זה אין להם מציאות כלל, 'חתיכה עצמה נעשית נבילה' ((ואולי) לכן כשמתגבר עליו אזי נעלם) – (הניצוץ ירד ל) מקום הכי נמוך (בירידה), (וא"כ) מגיע מהמקום הכי גבוה).

ובלשון המאמר דתשל"ו⁹:

"והנה אף שהנפילה בהניצוצות שבמל"ת היא בענינים שאסורים וקשורים בידי החיצונים, מ"מ יש להם מציאות, שלכן שיך בהם ענין של עבודה, עכ"פ ע"י שלילה ודחי', וכמשנת"ל. ולכן גם האור הנמשך ע"י מל"ת, אף שהוא אור מקיף, בחי' י"ה דשם הוי', מ"מ הרי גם הי"ה של שם הוי' הוא אותיות של שם הוי', שאותיות ענינם גילויים (אלא שבאותיות גופא יש הפרש בין ו"ה דשם הוי' שהוא דוגמת אור פנימי, לי"ה דשם הוי' שהוא דוגמת אור מקיף). משא"כ נסיונות, הם בדברים שאין להם מציאות.

דהנה הגם שהענינים שבהם הוא קיום מל"ת הם ענינים של קליפה, מ"מ, אין הכרח לומר שזהו כל מציאותם לנגד לקדושה. והראי' שישנם כמה ענינים שאסורים רק באכילה ומותרים בהנאה (דעי"ז אפשר להעלותם לקדושה), ועד כאלו שמוכרחים בהנאתם. ועד"ז ישנם כו"כ דרגות וחילוקים בענינים אסורים שאינם מנגדים לרצון ה' בכל עניניהם ובכל פרטיהם.

ויתירה מזו, שלפעמים גם הדבר איסור עצמו נעשה היתר, ועד"ד משארז"ל דבעת כיבוש הארץ (ועד"ז במלחמה דוגמתה) הותרו להם גם קדלי דחזירי, שזה נעשה דם ובשר כבשרו, ובכח זה הי' כיבוש הארץ (שלכן הותר להם, כמבואר בספרי הפשטנים), היינו שמסייע לקדושה.

משא"כ בנסיונות, שמציאותם היא שהועמד דבר להעלים ולמנוע עבודת ה', ולולא זה אין לו מציאות, אפילו לא באופן של דמיון.

ומכיון שהנפילה היא למטה מטה ביותר, בענינים שכל מציאותם היא רק לנגד לרצון ה', הרי מובן, ששרשם הוא ממקום נעלה יותר.

ולכן ע"י עבודת הנסיונות, שהירידה היא למטה מטה, עי"ז מתעלה האדם בעילוי למעלה מעלה יותר".

ובמאמר דתשי"א :

"והענין בזה, דהנה, עבודת הברורים היא באופן שמבררים את הניצוץ שישנו במציאותו של הדבר המתברר גופא, משא"כ בעבודת הנסיונות, הרי הדבר עצמו שבו נעשה הנסיון, אינו במציאות (וכנ"ל שהנסיון אינו דבר מצד עצמו, רק שהועמד להעלים ולמנוע).

ומ"מ, כיון שיש כאן ענין של נסיון, הרי בהכרח לומר שיש בזה ניצוץ קדושה, כי, לולי ניצוץ קדושה לא יכולה להיות אפילו מציאות שהיא בדרך דמיון בלבד להעלים ולמנוע כו'. וכמובן גם מהמובא בהמאמר — בנוגע לענין הנסיון — מ"ש בגלות מצרים ולא שמעו גו' מקוצר רוח ומעבודה קשה, שהרי בעבודת פרך שהיתה במצרים היו מלובשים כו"כ ניצוצות קדושה שנתבררו ונתעלו בעת יצי"מ, וכידוע בפירוש מאמר רז"ל על הכתוב וינצלו את מצרים, שעשאוה כמצודה שאין בה דגן וכמצולה שאין בה דגים, דהיינו, שהוציאו את כל ניצוצות הקדושה שהיו שם. אלא, שהניצוץ קדושה שבנסיון הוא בהעלם והסתר ביותר.

וזהו גם שעיקר ענין הנסיונות הוא בגלות זה האחרון בעקבתא דמשיחא, לפי שאז צריכים לברר את הניצוצות היותר קטנים והיותר האחרונים, שההעלם וההסתר שבהם גדול ביותר. והיינו, שהניצוץ קדושה שבענין הנסיונות הוא מלובש ומובלע בהעלם והסתר כ"כ עד שאינו מאיר כלל, שלכן אי אפשר לקרותו בשם אור, ועד שלפעמים איתא שהניצוץ קדושה עצמו נעשה חושך, וע"ד חתיכה עצמה נעשית נבילה.

וזהו החילוק בין הדבר המתברר להדבר שבו נעשה הנסיון, שבדבר המתברר יש ניצוץ שיכולים לקרותו בשם ניצוץ אור, כיון שהוא באופן

של אור כו', משא"כ בנסיון, שלא נשאר מהניצוץ אלא מציאותו בלבד, כי כל שאר הענינים (מלבד עצם מציאותו) הם בבחי' חתיכה נעשית נבילה". עכ"ל.

ה.

מתרץ

יוצא לנו מכל הנ"ל, שהירידה הכי גדולה זה דבר שאין לו מציאות אמיתית וכל כולו דמיון (ודמיון כזה שכל כולו) שמגד לקדושה, וזה יותר גרוע אפי' ממצוות לא תעשה ואיסורים, שיש להם מציאות אמיתית.

הנה על פי זה אפשר לומר גם בעניינו, שהדבר הכי נמוך ותחתון בעוה"ז גופא, זה (טענות של) שקר (שמזכיר במאמר כפירוט ה'נזיקין'), שאין לו מציאות אמיתית כלל, וכל כולו רק השקר, וזה יותר גרוע אפי' מעבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, שהם אמנם מצוות לא תעשה ואיסורים חמורים, אבל כן יש להם מציאות (לפחות ל'חפצא' שבדבר (חומר הפסל (בעבודה זרה) עצמו, האישה האסורה...)).

(ואמנם נכון שבחומרת הדבר, ג"ע וכדומה יותר חמורים משקר, אבל) ולגבי ירידת ובירור הניצוצות, שקר היא הירידה היותר נמוכה (ש'חתיכה נעשית נבילה' כנ"ל) וזה מה שנוגע למאמר שלנו (בירור הניצוצות) כמו שאומר "ורב יהודה כולי תנויי בנזיקין הוה, . . (ענייני נזיקין, טענות של שקר וכו'), בכדי לברר גם הניצוצות שבדברים אלו".

ענינו של ר' יהודה – לימוד התורה

(מאמר ד"נ להבין ענין רשב"י תשמ"ה – מלוקט ח"ב)

א.

מציע הסוגיא – ביאור האין ערוך של רשב"י

במאמר ד"ה "להבין עניין רשב"י"¹ מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח החילוק בין עסק התורה דרשב"י לשאר התנאים וז"ל (עיקר עניינו הוא בקטע "וזהו העילוי"² אמנם להוספות בהמשך, נוגעים גם שאר הקטעים):

"להבין ענין רשב"י, הנה ידוע המאמר דל"ג בעומר של אדמו"ר מהר"ש (בעל ההוראה דלכתחילה אריבער), דזה שמצינו בזהר ששיבחו את רשב"י בשבחים נוראים, כמו ר' יהודה הוה קרי לי' שבת, ומאן פני האדון ה' דא רשב"י, יובן זה מענין השבחים שמשבחים את הבורא ית', דלכאורה תמוה, וכי הוא ית' צריך לשבחים שלנו, וידוע הביאור בזה, דלהיות שכל העולמות הם באין ערוך אליו ית', וההשפעה לעולמות היא ירידה לגבי ית', לכן בכדי לעורר אצלו ית' הרצון להשפיע בעולמות, הוא ע"י השבחים. . ועד"ז הוא גם בנוגע לרשב"י, שמצד עוצם מעלתו של רשב"י לגבי שאר התנאים, שהי' מובדל מהם באופן דאין ערוך, לכן, בכדי לעורר השפע שלו, הוצרכו לשבחו."

היינו שבא לבאר את עניין הרשב"י, ומצטט ממאמר אדמו"ר מהר"ש שמבאר למה היו משבחים את רשב"י בשבחים מיוחדים כמו שר' יהודה קרא לו 'שבת', פני אדון הוי', זאת אותה סיבה כמו הסיבה

(1) מלוקט ב' עמ' שא, 'קונטרס ל"ג בעומר – תשמ"ח'

(2) בסעיף הבא.

לכך שיש צורך לשבח את ה', שזה מפני שיש 'אין ערוך' בין בורא (ה') לנברא, וההשפעה לעולמות היא ירידה לגבי ה' לכן צריכים להשבחים שיעוררו בה' הרצון להשפיע, וכך גם ברשב"י שהיה באין ערוך לשאר התנאים ולכן לעורר ההשפעה ממנו צריך לשבחו.

וממשיך הרבי ומדייק: "ויש לומר, דמ"ש בהמאמר דענין שבחי רשב"י יובן מענין שבחו של מקום, הוא בנוסף על הבאת רא' שבכדי לעורר השפעה שבאין ערוך צריך לשבחים, אלא גם, שהאין ערוך דשאר התנאים לגבי רשב"י הוא בדוגמת האין ערוך דנברא לבורא."

היינו שמזה שהאדמו"ר מהר"ש מסביר את שבחי רשב"י ע"פ שבחי ה', מובן שהאין ערוך בין רשב"י לשאר התנאים הוא כל כך עד שהוא כמו בין ה' לנבראים.

ב.

(המשך המקורות) החילוק בין רשב"י לתנאים

"(ב) והענין הוא, דהנה כתיב והאיתנים מוסדי ארץ, איתנים אותיות תנאים, והם המייסדים את התושבע"פ שנקראת בשם ארץ, היינו שממשיכים בחינת איתן בתושבע"פ. וי"ל שהמשכת איתן להתנאים הוא ע"י רשב"י, שהוא ה' הממוצע בין בחינת איתן להתנאים, כמבואר בארוכה בהמאמר.

וביאור הענין (השייכות דבחינת איתן לרשב"י), הנה ידוע, דאיתן קאי על עצם הנשמה, בחינת יחידה, שהיא מיוחדת באלקות בתכלית היחוד. וזוהי השייכות דאיתן לרשב"י, כי רשב"י ה' בתכלית היחוד, כמו שאמר על עצמו אנא סימנא בעלמא, בחד קטירא אתקטרנא בי' בקוב"ה, בי' אחידא בי' להיטא בי' אתדבקת [כמבואר בהערות אאמו"ר ענין ג' הלשונות], שהוא הביטול והיחוד שמצד יחידה. וזהו גם שרשב"י ה' מקור פנימיות התורה, רזין דאורייתא שהם נשמתא דאורייתא ורזין דרזין שהם נשמתא דנשמתא, שבנשמתא לנשמתא

נכלל גם בחינת יחידה. ולא עוד אלא שגם לימוד הנגלה שלו (שבזה הי' רוב לימודו), הי' באופן דלימוד פנימיות התורה, המשכת אלקות מלמעלה למטה. דהנה החילוק בין נגלה דתורה לפנימיות התורה הוא, שנגלה דתורה נתלבשה בדברים גשמיים בכדי לברר בירורים, משא"כ פנימיות התורה היא למעלה מהתלבשות, והלימוד דפנימיות התורה הוא (בעיקר לא בכדי לברר בירורים, כי אם), להמשיך אורות עליונים. ואצל רשב"י, הנה גם בלימוד הנגלה האיר הפנימיות, ועד שגם לימוד הנגלה שלו הי' המשכת אלקות מלמעלה."

שממשיך ומסביר את מעלת הרשב"י שדרגתו היא 'יחידה', ולימודו היה ב'יחידה' שבתורה (פנימיות התורה), ואפי' הנגלה היה ע"ד הנסתר.

"וזהו העילוי דרשב"י על שאר התנאים, דכל התנאים, עיקר עסקם הי' או בנגלה דתורה או בנסתר דתורה. דרוב התנאים עיקר עסקם הי' בנגלה דתורה, דמארי קבלה מועטים היו, ורב יהודה כולי תנויי בניזקין הוה, דחלק זה שבתורה נתלבש בדברים הכי תחתונים שבעוה"ז הגשמי גופא (עניני נזיקין, טענות של שקר וכו'), בכדי לברר גם הניצוצות שבדברים אלו."

היינו שאצל שאר התנאים לא היה החיבור הנ"ל בין נגלה לפנימיות (לא האיר בנגלה הפנימיות) וממילא נשאר שלימוד הנגלה בכלל הוא 'נמוך' כביכול, ולכן ככל שנראה שהיה יותר נגלה (וכנגד זה פחות פנימיות) יראה הדבר שהיו (התנאים) יותר 'נמוכים' כביכול, ובאמת רואים שרוב התנאים רוב עסקם היה בנגלה, ועוד יותר שבנגלה גופא רב יהודה כל לימודו היה בעניני נזיקין שזה החלק שהכי מתלבש בדברים תחתונים בעוה"ז גופא, והטעם שהתעסק בעניינים אלו הוא בכדי לברר גם את הדברים האלו (הניצוצות שבהם).

(והמשך הביאור במאמר:) ולעומת זאת, מי שהתעסק בנסתר, כמעט לא מובא ממנו בנגלה – אין קשר בין נגלה לפנימיות, משא"כ אצל

רשב"י (לא רק שהפנימיות שלו הייתה באופן הרבה יותר נעלה משאר התנאים) היה החיבור בין נגלה לפנימיות כנ"ל, וזה עניין "מחצתי ואני ארפא" – ביטול המחיצות, וחיבור בין נגלה לפנימיות.

"ועפ"ז יובן שהעילוי דרשב"י על כל התנאים הוא עילוי שבאין ערוך, שלכן, בכדי לעורר השפע ממנו הוצרכו לשבחו . . ומזה מובן במכ"ש בענין יחידה הכללית (דכללות ההשתלשלות ומכ"ש) דתורה, שהיא נעלית באין ערוך אפילו מנשמתא דאורייתא, ועאכו"כ מגופא דאורייתא, היינו ההלכות דתורה שנק' גופי תורה. ולכן, בכדי לעורר השפע דרשב"י (בחינת איתן, יחידה), ובפרט בחינת הפנימיות שבזה (העלם שלצורך עצמו), שיומשך בלימוד התורה (נגלה דתורה, ועד לנזיקין) דהתנאים שהלימוד שלהם הי' באופן דהתלבשות לברר בירורים, הוצרכו לשבחו, כי בכדי לעורר השפעה שבאין ערוך הוא ע"י קדימת השבחים, כנ"ל."

ג.

שואל על הנ"ל ממקור הדברים

וקצת קשה מה שמביא דוגמא מר' יהודה לעסק התנאים בנגלה ובהקדים:

מקור הדברים ("ר' יהודה כולי תנויי בנזיקין הוה") הוא מהגמרא³ בעניין השוואת הדורות:

"אמר ליה רב פפא לאביי: מאי שנא ראשונים דאתרחיש להו ניסא, ומאי שנא אנן דלא מתרחיש לן ניסא? אי משום תנויי (- שהיו לומדים יותר) – בשני דרב יהודה כולי תנויי בנזיקין הוה, ואנן קא מתנינן שיתא סדרי! וכי הוה מטי רב יהודה בעוקצין האשה שכובשת ירק בקדרה ואמרי לה זיתים שכבשן בטרפיהן טהורים (- משנה היא במסכת

עוקצין.⁴) אמר: הויות דרב ושמואל קא חזינא הכא, ואנן קא מתנינן בעוקצין תליסר מתיבתא! ואילו רב יהודה, כי הוה שליף חד מסאגיה – אתי מטרא, ואנן קא מצערינן נפשין ומצוח קא צוחינן – ולית דמשגח בן!

אמר ליה: קמאי הוו קא מסרי נפשיהו אקדושת השם, אנן לא מסרינן נפשין אקדושת השם. כי הא דרב אדא בר אהבה חזייה לההיא כותית דהות לבישא כרבלתא (- שם לבוש חשוב כמו פטשיהון וכרבלתהון (דניאל ג').⁶) בשוקא, סבר דבת ישראל היא, קם קרעיה מינה; אגלאי מילתא דכותית היא, שיימיה בארבע מאה זוזי. אמר לה: מה שמך? אמרה ליה: מתון (- לשון מאתן (שני מאות).⁶). אמר לה: מתון מתון ארבע מאה זוזי שויא (- שתי פעמים שתי מאות, כלומר: השם גרם לי, לשון אחר: מתון מתון לשון המתנה; אם המתנתי הייתי משתכר ארבע מאות זוזי.⁶).

היינו שרב פפא שואל את אביי למה (לאמוראים של) הדורות הקודמים היה נעשה להם ניסים, כמו שרואים שכשר' יהודה היה שולף את מנעלו, כבר היה יורד מטר (בשנת בצורת) (- נס), ואילו אנחנו צועקים ומתפללים ולא נענים למטר? ואל תאמר שזה משום שלמדו יותר שהרי בשנותיו של רב יהודה (מהדורות הראשונים) כל הלימוד היה רק ב'נזיקין', ואילו אנחנו לומדים (ומסיימים) את כל ששת הסדרים! ועוד (הוכחה שהלימוד כיום יותר חזק) שרב יהודה כשהיה לומד הסוגיות ב'עוקצין' היה מתקשה, ואילו אנחנו לומדים את זה ב"תליסר מתיבתא"!

וענה לו (אביי) שהם היו מוסרים נפש על קדושת ה' כמו שפעם רב אדא ראה כותית אחת שהייתה לבושה בבגד חשוב (אדום) שאסור לבת ישראל, וחשב שהיא יהודייה, וקרע ממנה הבגד, וחייבתו לשלם ארבע

מאות זווים, ואמר (רב אדא) שזה כנגד שמה (של הכותית) "מתון"
 "מתון מתון ארבע מאות שווה" – מס"נ.

והנה בנוגע להבדל בלימוד בין ר' יהודה (ראשונים) לאחרונים,
 אומר רש"י:

"בנזיקין הוה – לא היו גדולים בכל גמרא של ארבעה סדרים אלא
 בתלתא בבי שלנו, נוהאי מילתא נקט הכא משום דמיירי שמוסרין
 נפשם על קדושת השם, ועד השתא איירי נמי במי שמבזה עצמו על
 קדושת השם לפשוט כלאים בשוק".

"הויות דרב ושמואל קא חזינא הכא – כלומר: טעם המשניות הללו
 קשה עלי ככל הקושיות שהיו שני רבותי מתקשין בהן בכל הגמרא."

"בתליסר מתיבתא – בשלש – עשרה פנים, יש בינינו משנה וברייתא
 של ששה סדרים, ומסכת עוקצין גם היא בשלש – עשרה פנים כגון
 משנת רבי ורבי חייא ומשנת בר קפרא ולוי ותנא דבי שמואל, והכי
 אמרינן במסכת נדרים (דף מ"א, א'): רבי מתני הלכתא בשלש – עשרה
 פנים".

ד.

מסכם ושואל, ונותן אפשרות תירוץ

והנה מכל הנ"ל רואים שהציטוט הזה שר"י לימודו היה ב'נזיקין',
 (זה לא מראה שהיה 'בעל נגלה' גדול אלא להיפך) זה בא להדגיש כמה
 שהיה פחות 'בעל נגלה', שרק לנזיקין יכל כביכול להגיע בלימוד
 (העמוק של התנאים ואמוראים),

ואילו במאמר הרבי מביא את ר"י לדוגמא לה'בעל נגלה', שהרי כל
 מה שמדבר על התנאים זה בהדגשת ה'בעלי נגלה', שבזה מחולקים
 מרשב"י, כי "נגלה דתורה נתלבשה בדברים גשמיים בכדי לברר
 בירורים" (משא"כ רשב"י), ואמנם בר"י מודגש ה'התלבשות' עד הכי

תחתון, אבל אין זה קשור כבר ללימוד ה'נגלה' (אלא כביכול סתם התלבשות)?

(אולי אפ"ל שהרי רוצה להראות האין ערוך בין רשב"י לתנאים, לכן אדרבה, אם ר"י כל יכולתו זה בבירור הדברים הכי נמוכים (נזיקין), זה מוסיף ב'אין ערוך'. וצ"ע).

ה.

מנסה לתרץ אך דוחה

ואין לתרץ ולומר שמחפש דווקא את ר' יהודה (לא מצד לימוד התורה שלו), שזה שמביא ש"ר יהודה כולי תנויי בנזיקין הוה" זה מפני שהאדם שמוזכר שהיה משבח את רשב"י זה ר' יהודה הוה קרי ל' שבת", והיות שע"פ ביאור המאמר, השבחים באים בשביל להמשיך שפע ללומדי הנגלה (לבירורים) לכן מזכיר ומראה שמוצאים את זה בר' יהודה, שלמד נגלה (ובשביל לקבל השפע) ושיבח את רשב"י (שבו (בר"י) מוצאים את זה מפורש),

אך אין לומר זאת כלל, כי כשמעיינים במקורות להנ"ל, הנה ר' יהודה הוה קרי ל' שבת" מקורו מהזוהר ושם נכתב "רבי יהודה" – התנא ר' יהודה (ובכלל שהרי אם זה נכנס בזוהר שנחתם אצל התנאים, הרי רב יהודה האמורא לא יכול ליכתב שם (שהרי רב יהודה הוא דור רביעי לרשב"י)), וכמו גם שכותב בהאידרא⁵ שרבי יהודה היה אחד מהחברייא "תאנא אתמנו חברייא קמיה דר"ש ואשתכחו רבי אלעזר בריה, ור' אבא, ור' יהודה, ורבי יוסי בר יעקב, ור' יצחק, ור' חזקיה בר רב, ור' חייא, ור' יוסי, ור' ייסא",

ואילו ר' יהודה כולי תנויי בנזיקין הוה" זה רב יהודה האמורא וכמו שכותבת הגמרא "רב יהודה", וגם ר' פפא אומר "וכי הוה מטי רב

(5) זוהר – האדרא רבא כרך ג (במדבר) פרשת נשא דף קכז עמוד ב.

יהודה בעוקצין האשה שכובשת ירק בקדרה ואמרי לה זיתים שכבשן בטרפיהן טהורים (- משנה היא במסכת עוקצין.⁶) אמר: הויות דרב ושמואל קא חזינא הכא", שהיה לומד משניות שנכתבו ע"י רבינו הקדוש דור אחרי רבי יהודה, והעיקר, שמשווה את הקושי בהבנת עוקצין למחלוקתות רב ושמואל, והם הרי אמוראים (רבותיו של רב יהודה האמורא), (וממילא אין מקום לומר שמביאו במאמר היות שזה אדם אחד), ופשוט.

1.

מעיר לאפשרות ישוב התירון

[אך עיין בליקו"ש⁷ שכותב "ויש להוסיף, שגם את"ל שהכוונה לר' יוסי האמורא - הרי ע"פ הידוע בענין ד"דייק בשמא" (יומא פג, ב) מובן, דכיון שנקרא באותו השם של רבי יוסי התנא, מסתבר לומר, שתכונותיו היו דומות לתכונותיו של רבי יוסי התנא (ע"ד משנ"ת במק"א (לקו"ש חי"ז ע' 358 ואילך) בנוגע לר' שמעון בן נתנאל ורשב"י), היינו שגם אצלו היתה התכונה ד"בינה" ("נימוקו עמו").]

וכן במה שמציין לחלק י"ז כותב שם: "ה. די הסברה בזה: דער טעם פנימי וואס סתם ר' שמעון איז רשב"י — ווייל דער נאמען "שמעון איז פון לשון שמיעה, וואס אמיתית התוכן פון שמיעה איז הבנה והשגה — און דער ענין פון תורתו אומנתו, וואס דער איד פאראייניקט זיך מיט תורה ביז זי ווערט זיין גאנצע "אומנות", קומט דוקא ווען ביי אים איז די השכלה (פאר-שטאנד) אין תורה בשלימותה, וואס דעמאלט ווערט ער פאראייניקט מיט תורה (בלשון התניא) מיט א "יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו . . להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה".

(6) רש"י.

(7) חלק ל"ד (שיחת דברים ב') עמ' 14 הערה 40.

און דערפון איז אויך פארשטאנדיק בנוגע אלע וואס האבן דעם זעלבן נאמען – וכידוע, אז די שמות פון א אידן, ובפרט פון די תנאים כו', גיבן ארויס דעם תוכן ונקודה פון זייער עבודה – אז ביי זיי איז דא (בהעלם עכ"פ) א "מעין" פון סתם ר' שמעון – רשב"י (תורתו אומנתו)."

וכן פה אפ"ל שעצם זה שקוראים לשניהם באותו שם, מראה שיש ביניהם שייכות (שגם רב יהודה היה משבח, וגם רבי יהודה היה "כולי תנווי בניזקין הוה" לפחות ב"מעין"), ולכן מביאו במאמר.

ולהעיר שאכן השם "יהודה"⁸ הוא מלשון 'הודאה' והתבטלות לגדול ממנו – שבח לרשב"י, כמ"ש במאמר ד"ה "ועבדי דוד":

"(ב) והענין הוא, דהנה החילוק בין יוסף ויהודה יובן מהשמות (יוסף ויהודה) עצמם, דיהודה הוא מלשון הודאה ויוסף הוא מלשון הוספה כמפורש בקרא. ובכחות הנפש הוא החילוק בין כח העשי' שבאדם לכח השכל שבו. דהנה הכח הקשור עם הודאה [בבני אדם בכלל (מין המדבר), ועאכו"כ בבני ישראל (חלק אלוהי ממעל ממש)] הוא כח המעשה, דכדי שתהי' פעולה בכח העשי', צ"ל הודאה וכפ"י. שהרי ענין ההודאה בפשטות הוא שמודה לדבר מסויים אף שאינו מובן בשכלו או יתר על כן שהוא היפך שכלו. דענין זה הוא בכח העשי' בפועל, כי כאשר האדם עושה מעשה הרי הוא מוריד רצונו ושכלו כו' עד שבא למעשה זה, וירידה זו (בכל אדם, ובפרט בישראל כנ"ל) היא ירידה לבירא עמיקתא, ולכן צ"ל אצלו הודאה וכפ"י וכו' (וע"ד ירידת הנשמה למטה מאיגרא רמה לבירא עמיקתא, שירידה זו היא בדרך כפ"י וכמאמר על

(8) והרי כנ"ל אם יש לשניים את אותו השם זה מורה על שייכות ביניהם, וכן לענינו (מה שנאמר על) יהודה (בן יעקב) שייך לר' יהודה, ועוד יותר כאן, שהרי הלימוד ב"ועבדי דוד" זה מהתוכן של השם עצמו (ולא דווקא כי זה האיש יהודה), וא"כ וודאי שזה מלמד גם על ר' יהודה מהכלל הפשוט, ששמו של האדם שייך ומורה על מהותו, כידוע (וכמו שמסמן שם בהערות).

כרחך אתה חי). אמנם ענין ההוספה הוא היפך זה . . . וקיום המצוות עיקרו הוא ע"י קבלת עול דוקא . . .

שמחלק בין 'יוסף' ל'יהודה' שיהודה עניינו הודאה וביטול, שקשור דווקא לכח המעשה, כי עושה (במעשה) דבר שהוא היפך שכלו מתוך הודאה כפיה וביטול שזהו הפירוש הודאה – שמודה לדבר אף שהוא היפך שכלו ועניינו בעבודת ה' זה קיום המצוות בקב"ע].

אך לפי הנ"ל יוקשה, שהרי במאמר מדבר על תנאים, שמתבסס על מה שכתוב "והאיתנים מוסדי ארץ, איתנים אותיות תנאים . . . " ונמשך להם "איתן" כו', ואילו כאן נותן דוגמא מאמורא? וצ"ע.

ז.

מתרץ, אך דחוק

ויש לתרץ, שאמנם מהגמרא יוצא שלימודו של ר' יהודה לא היה כמו בדורות האחרונים, אבל מסוגיא זו גופא יוצא שהוא היה הכי טוב מבין כל הת"ח בדורות הראשונים, (ואין הכי נמי שהדורות האחרונים היו יותר טובים מכולם), שהרי אין לומר שסתם לקחו אותו לדוגמא כי הוא עשה ניסים, אבל באמת השאר למדו יותר, שהרי (בכלל הגמרא מדברת על "דורות הראשונים" בכללות (ולא שר' פפא שואל דווקא ביחס לר"י)) א"כ למה התנאים האחרים לא עשו גם ניסים, וניסים יותר גדולים מר"י⁹, אלא מוכרח שר"י הוא למד יותר טוב מבין כל שאר הת"ח, ולכן מביאו הרבי בתור הדוגמא ללימוד הנגלה.

אמנם אין זה מספיק, שהרי אפשר שגם האחרים עשו ניסים, ולמדו יותר טוב, אך בכל זאת הרי ר"י עשה ניסים ולמד פחות, (ואין לומר שניסיו לא באו מכח תורתו כמשי"ת לקמן בסעיף י"ג), ומביאים דווקא אותו כי עליו אפשר לתמוה שהאחרונים לומדים יותר?

(9) אמנם אפשר שזה עצמו שאלת הגמרא.

(אך נכון שכתוב "דורות הראשונים" בכללות – על כל הדור).

ח.

מתרץ בהקדים שאלה נוספת

אך יובן בהקדם עוד שאלה¹⁰ עפ"י המובא לעיל (בסעיף ז') מליקו"ש "וכידוע, אז די שמות פון א אידן, ובפרט פון די תנאים כו', גיבן ארויס דעם תוכן ונקודה פון זייער עבודה", ולפי המובא לעיל ממאמר ד"ה "ועבדי דוד" עבודתו של יהודה היא בקו ההודאה שהיא הפוכה (מיוסף) מקו לימוד התורה כמו שממשיך שם:

"אמנם ענין ההוספה הוא היפך זה. כי הוספה מורה שהענין לא רק מתקבל (לייגט זיך אָפּ) בשכלו, אלא עוד זאת שמוסיף עי"ז בחכמה ושכל, ובפרט כשישנה הוספה אחר הוספה. דזהו ענין חכמה ושכל אמיתיים. ובכחות האדם הוא כח הבינה שבו, הנק' רחובות הנהר, שהוא באופן דמוסיף והולך ומוסיף, מוליד עוד עניני שכל והסברה, דזהו אמיתית כוונת הפלפול והשקו"ט וכו'. ומובן, שזה הוא ההיפך מענין דכפ"י והודאה (על כרחך), כי במין המדבר בכלל ובפרט בישראל, השכל הוא דבר המתקבל (לייגט זיך אָפּ), עד שמוסיף בזה וכו'.

ג) והנה ב' ענינים אלה בכללות עבודת האדם הם ב' הענינים (ב') אופני העבודה) דלימוד התורה וקיום המצוות. דענינה של תורה הוא דאורייתא וקוב"ה כולא חד, וכדאיתא בתניא שע"י לימוד התורה האדם הלומד מתאחד עם נותן התורה ביחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל, ובכל עולם שלומד את התורה, הנה ע"י הלימוד מגיע אל התורה כפי שהיא לאמיתתה ופנימיותה בעולם זה. ומובן,

(10) השאלה דלהלן אינה חזקה בפ"ע רק באה בשביל התשובה.

שכיון שע"י לימוד התורה מגיעים לעילוי זה, הרי יש לאדם הלומד תענוג (געשמאק) בדבר.

אמנם ענין קיום המצוות הוא בכח העשי' דוקא, שהרי קיום המצוות הוא בדברים גשמיים, דברים שהם מחוץ לאדם עצמו (ס'איז ניט ער), ובשביל זה צ"ל עשי' מלשון כפי' (והודאה), שירד ממדריגתו, מאיגרא רמה לבירא עמיקתא, היינו מכח השכל והמוחין שבו אל כח העשי' שבאדם עצמו אין תחתון למטה ממנה. וכמובא בכמה דרושים, שכח העשי' ישנו גם בבהמה (סוג החי), ובכח זה משתווה סוג המדבר עם סוג החי. דירידה זו היא ע"י כפי' והודאה.

וזהו גם מה שבמצות לימוד התורה, הנה ע"פ תורה צריך להיות חיות ותענוג (געשמאק) בלימוד התורה, וקיום המצוות עיקרו הוא ע"י קבלת עול דוקא, ועול עיקרו שייך בבהמה. והם ב' הענינים דיוסף (תורה) ויהודה (מצוות). "עכ"ל.

היינו שמחלק בין (עבודת) התורה למצוות, שכאשר יהודי לומד תורה הרי הוא מתייחד עם ה', ומגיע לאמיתתה, ואז יש לו תענוג בלימוד (והתורה מצווה שיהיה לו תענוג) וזה האופן של יוסף, הוספה, שמקבל ומבין בשכלו (שזו מעלת סוג ה'מדבר' על ה'חי') את הדבר היטב עד שיכול להוסיף בזה.

אבל מעשה המצוות זה להיפך, שיורד ממדריגתו (שזה השכל) לכח העשיה (השווה וישנו בסוג ה'חי'), וירידה זו היא ע"י כפי' והודאה, קב"ע, (נגד שכלו), וזה עבודת יהודה.

א"כ, גם ר' יהודה ששמו מורה על עבודתו, (מתאים מאוד ש)עבודתו היתה בקו המצוות, (ואדרבה) ההפוכה מקו התורה, וא"כ לכאורה הוא הדוגמא הכי רחוקה להביא על לומדי התורה?

ט.

מתרץ בהקדים

אך י"ל שאדרבה, זה בדיוק מה שצריך כאן, וזה ע"פ המבואר בד"ה
 "פדה בשלום":

(ב) וביאור הענין . . יובן מזה שמבאר בהמאמר, דגם ע"י עסק
 התורה (עכשיו) נעשה פדי' בשלום, כי הבירור שע"י עסק התורה הוא,
 בבתי' ביטול הרע בעצם. וכמבואר בכמה דרושים ההפרש ביו תורה
 לתפלה, שהבירור דתפלה הוא בדרך מלחמה, שעת צלותא שעת קרבא,
 והבירור דתורה הוא בדרך מנוחה . . דכמו"כ הוא החילוק שבין הבירור
 דתפלה להבירור דתורה, שהבירור דתפלה הוא באופן שנפש האלקית
 מתלבשת בנפש הבהמית (וכידוע שבכדי שההתבוננות דתפלה תפעול
 בירור נה"ב, צריכה להיות ההתבוננות בענינים כאלו ובאופן שגם נה"ב
 יכולה להשיג), משא"כ הבירור דתורה הוא בדרך ממילא, דע"י
 שלומדים כתורה שדבר זה מותר ודבר זה אסור, הם מתבררים ממילא.

(ג) והנה בהבירור דתורה יש חילוק בין הבירור שע"י גליא דתורה
 להבירור שע"י פנימיות התורה. דבהבירור שע"י לימוד גליא דתורה
 צריך להיות הלימוד בענינים אלו שצריכים לבררם, ומהטעמים על זה
 שהתורה נתלבשה בדברים גשמיים וגם בדברים האסורים ועד לטענות
 של שקר, הוא, בכדי לפעול הבירור גם בענינים אלו . . אלא שאעפ"כ
 אין זה דומה להבירור שע"י פנימיות התורה, דבהבירור שע"י גליא
 דתורה הרי זה גופא שהתורה מדברת בנוגע לדברים גשמיים וכו', הרי
 זה ענין של ירידה כביכול, אלא שגם לאחרי ירידתה והמשכתה למטה
 היא תורה, דבר ה' (ולא שיורדת ומתלבשת בענין אחר). משא"כ
 הבירור שע"י פנימיות התורה, מכיון שפנימיות התורה היא אילנא דחיי
 (שאינה מלובשת בטו"ר), הרי הבירור שנעשה עי"ז הוא שלא בדרך
 התלבשות כלל. .

(ח) ואולי יש לומר בעומק יותר, שגם הדרגא דפדי' שבדרך מלחמה . . ענינים של אתכפיא, השתדלות וכיו"ב, היינו ענינים של מלחמה . . ויובן זה ע"פ מה שמבאר בעל הגאולה בהמאמר דענין פדה בשלום נפשי בעבודת האדם [שהפדי' דנפש האלקית מהגלות דנפש הבהמית היא באופן דשלום, שנה"ב אינה מנגדת כלל] הוא כשהעבודה היא במס"נ . . הרי נמצא, שבכל ענין דתורה ומצות [אפילו הענינים הפשוטים דתומ"צ שאלמלא ניתנה תורה (ח"ו) היו למדים אותם מבהמת הארץ] יש כח המס"נ דיחידה. ויתירה מזו, שגם ההבנה והשגה דתורה היא ע"י הענין דהקדמת נעשה לנשמע כמ"ש תומת ישרים תנחם, דענין הקדמת נעשה לנשמע הוא הביטול לבעל הרצון (שלמעלה מהביטול להרצון), דביטול זה בא מעצם הנשמה (שלמעלה מהגילויים דהנשמה), בחינת יחידה.

והגם דענין המס"נ המבואר במאמר הנ"ל דבעל הגאולה הוא שנתבטלו כל רצונותיו (ועד שכל הענינים הם בהשתוות), יש לומר, שכל הדרגות דמס"נ הם ענין אחד. וע"ד הידוע בענין היראה, דכיון שיראה היא ביטול (שלילת המציאות), לכן כל הדרגות שביראה הן יראה אחת, עד"ז י"ל בענין הביטול דמס"נ. ואדרכא, כיון שהביטול דמס"נ הוא מצד כללות ועצם הנפש, ודלא כהביטול דיראה שהיא רק מדה אחת, הרי ענין זה [שכל הדרגות הם ענין אחד] במס"נ הוא עוד יותר מאשר ביראה. ויובן זה ע"פ משל ממלכותא דארעא, שכשאדם נכנס לצבא (אף שעדיין לא שירת בהצבא, ועאכו"כ שלא הי' במלחמה) הוא מוסר את עצמו לגמרי און ווערט אויס בעה"ב אויף זיך. דכמו"כ הוא בצבא הרוחני, שישראל הם צבאות הוי', דזה שכל אחד מישראל יש לו קבלת עול [כפתגם הידוע א איד איז א קבלת-עול'ניק], שבזה הוא נכנס לצבאות השם, הרי עי"ז הוא מוסר את עצמו לגמרי לאלקות, ומסירה זו היא קשורה ומאיר בה המס"נ שמצד יחידה בדרגא הכי נעלית . .

ויש לומר, שאדרכא, ענין המס"נ הוא בתפלה יותר מבתורה. כי זה שעסק התורה הוא מס"נ ממש, הרי הרגש זה דמס"נ צריך להיות "קודם

שיתחיל ללמוד" נוכשלומד הרבה שעות רצופות יש לו להתבונן בזה בכל שעה ושעה], אבל בעת הלימוד, כשהוא עוסק בהבנת והשגת הענין שלומד, אינו מרגיש הביטול דמס"נ. ואדרבא מאן מלכי רבנן ואורייתא הוא דקא מרתחא לי, משא"כ בתפלה, צריך להיות כעבדא קמי מרי, תכלית הביטול (ביטול דמס"נ). "עכ"ל.

י.

מסכם ומתריך

והיוצא לנו מכל הנ"ל שביטול (הודאה) הוא עניין התפילה (מובן ממה שמאריך בעניין המס"נ), שהיא התלבשות והתעסקות עם המתברר, ומן הצד השני יש את הבירור של פנימיות התורה, שהוא לגמרי לא מתלבש במתברר, רק מברר בדרך ממילא. והבירור של נגלה דתורה, אמנם (לגבי תפילה) זה לא ממש התלבשות במתברר (שהרי זה נשאר דבר הוי"), אבל עדיין הבירור הוא על ידי הלימוד בדין המתברר הפרטי, ולכן התורה יורדת עד לדברים אסורים וטענות של שקר לבררם. וא"כ, לגבי לימוד פנימיות התורה, נחשב לימוד הנגלה כחלק מהבירור דתפילה.

הנה עפ"י אפשר לתרץ גם פה, שהרי במאמר מחלק הרבי בין רשב"י להתנאים, שרשב"י לימודו היה בפנימיות התורה¹¹ וזהו גם שרשב"י ה' מקור פנימיות התורה . . שבנשמתא לנשמתא נכלל גם

11) גם רואים זאת במה שמאריך בכך שרשב"י היה בחינת יחידה, וזה הרי נמצא בצד של בירור דפנימיות התורה, שזה מה שמבאר ב"פדה בשלום", שתורה זה בדרך מנוחה ושלום, ואיך מוצאים עניין זה גם בתפילה, זה בכך ששורש התפילה זה ביחידה שהיא (יחידה) בדרך מנוחה ושלום "שנה"ב אינה מנגדת כלל", א"כ, אמנם מזה יוצא שיחידה שייכת לתפילה מאשר תורה, אבל זה (רק) בעניין הביטול שבזה, (ועפ"י הוכחתי שר"י שהיה ביטול, שייך לתפילה), "אדרבה, ענין המס"נ הוא בתפלה יותר מבתורה . . צריך להיות כעבדא קמי מרי, תכלית הביטול (ביטול דמס"נ)", אבל בפועל זה רק שורש, והתפילה בפועל היא בדרך מלחמה, וא"כ בעניין השלום שביחידה, היא תהיה יותר שייכת לתורה. ועיי"ש וק"ל.

בחינת יחידה. ולא עוד אלא שגם לימוד הנגלה שלו (שבזה הי' רוב לימודו), הי' באופן דלימוד פנימיות התורה, המשכת אלקות מלמעלה למטה. דהנה החילוק בין נגלה לתורה לפנימיות התורה הוא, שנגלה תורה נתלבשה בדברים גשמיים בכדי לברר בירורים, משא"כ פנימיות התורה היא למעלה מהתלבשות, והלימוד דפנימיות התורה הוא (בעיקר לא בכדי לברר בירורים, כי אם), להמשיך אורות עליונים. ואצל רשב"י, הנה גם בלימוד הנגלה האיר הפנימיות, ועד שגם לימוד הנגלה שלו הי' המשכת אלקות מלמעלה",

ומדגיש שלימודו היה הפוך מלימוד הנגלה ש"נתלבשה בדברים גשמיים בכדי לברר בירורים", א"כ, לימוד הנגלה במאמר זה הכי מבטא את הצד של בירור דתפילה, ועל זה ממשיך ומביא איך שהתנאים (בשונה מרשב"י) לימודם היה בנגלה, ועל זה מביא את ר"י שהיה הכי בצד דנגלה – תפילה, א"כ, לפי"ז אדרבה, פה מחפשים דווקא מי שעבודתו אינה בתורה (שבמאמר זה מתפרש (התורה) על פנימיות התורה (רשב"י)), אלא דווקא בתפילה, ולכן ר' יהודה שעבודתו בעיקר בתפילה וביטול, הוא הדוגמא הטובה!

ועפ"י מובן גם בנוגע לשאלה הראשונה ששאלנו (שהיה פחות משאר התנאים), שאין הכי נמי, אבל אדרבה, מדגיש (בקיצוניות) את ה'תפילה' שבתנאים, וזה בדיוק מה שצריכים למאמר.

[ופה זה לא כמו בשאלה (ציטוט מהשאלה) "ואמנם בר"י מודגש ה'התלבשות' עד הכי תחתון, אבל אין זה קשור כבר ללימוד ה'נגלה' (אלא כביכול סתם התלבשות)", אלא מדגיש את שחלק הנגלה שבתורה שייך לתפילה, וק"ל].

יא.

מעלה קושיא נוספת

אך עפ"י הנ"ל מתחזקת קושיא נוספת:

אבל עדיין יש לשאול, למה מוכרח לרב פפא שזה שר' יהודה היה עושה ניסים זה מצד שלמד (הכי טוב) תורה, אפשר שזה היה מצד שעבודתו הייתה בקו אחר (כגון תפילה) ועל ידו המשיך ניסים, כמו המסופר בגמרא¹² "ושוב מעשה ברבי חנינא בן דוסא שהלך ללמוד תורה אצל רבי יוחנן בן זכאי, וחלה בנו של רבי יוחנן בן זכאי. אמר לו: חנינא בני, בקש עליו רחמים ויחיה. הניח ראשו בין ברכיו ובקש עליו רחמים – ויחיה. אמר רבי יוחנן בן זכאי: אלמלי הטיח בן זכאי את ראשו בין ברכיו כל היום כולו – לא היו משגיחים עליו. אמרה לו אשתו: וכי חנינא גדול ממך? אמר לה: לאו, אלא הוא דומה כעבד לפני המלך, ואני דומה כשר לפני המלך."

ומפרש על כך ב'אמת ליעקב'¹³: "וכמו שכתב המהרש"א (בפסחים קיב ב) שרחב"ד היה גדול במעשים מאוד. וזה שאמר: "הוא דומה כעבד לפני המלך", שעובד תמיד בלי הפסק במעשיו, "והוא דומה כשר לפני המלך", ושומר העם בלימוד תורה ויראה. וכיון שהוא גדול במעשיו ממנו, לכך נשמע בקשתו יותר מהרה:"

שניסיו של רחב"ד באו מקו עבודה אחר, של 'עבד', ו"מעשים", ואילו הקו של ריב"ז היה 'שר', ו"תורה ויראה".

וא"כ אפשר שאין קשר בין לימוד התורה של ר"י לניסים שעשה (ואכן כך המסקנא, שהניסים היו מפני שהיה מס"נ), ולמה היה מונח לר"פ שהניסים באו מחמת לימוד התורה?

(12) ברכות לד ע"ב.

(13) שם.

יב.

מוסיף בקושייתו עפ"י המתבאר לעיל

ועפ"י הנ"ל יקשה ביתר שאת שהרי באמת מוצאים שהקו של ר"י היה אחר, קו קיום המצוות ותפילה, שזה ממש קו עבודתו של רחב"ד "גדול במעשים מאוד", הפוך מקו לימוד התורה?"

[ולהעיר שהנ"ל אכן מראה איך הייתה עבודתו בפועל (ולא רק תכונה בנפש), כמו שמדויק בלשונות "שמות" . . גיבן ארויס דעם תוכן ונקודה פון זייער עבודה" ("ב' אופני העבודה) דלימוד התורה וקיום המצוות"].

יג.

מתרץ ע"פ המבואר בליקו"ת

והנה אפשר לתרץ זה ע"פ המבואר בלקוטי תורה¹⁴:

"וצריך להבין ענין התנאים ואמוראים שאנו רואים את המופתים העצומים שהיו יכולים לעשות כמו בר' פנחס בן יאיר פ"ק דחולין שאמר גינאי נהרא חלוק לי מימין ומיד נתקיים מה שבהתאסף יחד משה רבינו וששים רבוא ישראל גבי קריעת ים סוף היה זה פלא. וכן אמרו זוטרא דבכו (- הקטן שבכם) מחיה מתים וזכו לכ"ז ע"י עסק תורתם".

"אבל גילוי אור א"ס שנמשך ע"י התורה הוא מלמעלה מסדר ההשתלשלות וקמ' שוין ההעלם והגילוי שבהשתלשלות העולמות כו' שהוא בחי' למקצה השמים ועד קצה כו'. . והוא בחי' עלמא דאתכסיא כו'. משא"כ אור א"ס ב"ה אין שייך בו בחי' קצה ח"ו שאינו בבחי'

גבול ח"ו. ולכן ע"י המשכת האור שע"י התורה פעל שהנהר חלק לו מימיו כו".

שמבאר שזה שהתנאים היו עושים ניסים עצומים (ועד למעין קרי"ס) זה מכח עסק תורתם, ומבאר בארוכה שם את מעלת לימוד התורה בנוגע לאיזה דרגות היא מגיעה (אוא"ס.), ומכח זה היו עושים ניסים.

ועפ"ז יש לתרץ מדוע ר' פפא קישר את הניסים של ר"י ללימוד התורה שלו, מפני ש(רוב) הניסים ש"התנאים ואמוראים" עושים, זה בכח תורתם, וא"כ שואל למה בדורות האחרונים שיש יותר לימוד תורה, אין ניסים (אבל אמנם מוכן שאין זה מוכרח לבא דווקא ע"י לימוד התורה וינם האופנים של 'עבד' כנ"ל וכן ע"י מס"נ (כהמסקנא)). וממילא מוכרח כנ"ל שר"י היה הגדול שבת"ח בלימוד התורה, (ולכן מביא הרבי את הדוגמא ממנו), וק"ל.

(ויוצא לנו מהגמרא הנ"ל ראייה לדברי הלקו"ת).

(וזה ע"ד דברי ה'עיון יעקב' על הסוגיא¹⁵ שהקשר ללימוד התורה זה "אם בחוקותי תלכו . . ונתתי גשמיכם בעתם" – שתהיו עמלים בתורה, אז יהיה כל הברכות ובעיקר הדוגמא שהגמרא הביאה – מטר).

(ואכן מזכיר שם גם במיוחד אם ר' יהודה "וזה היה כל עסק התנאים והאמוראים יהודה הי' מצלי מתלתין יום לתלתין יום", כפי שיבואר לקמן).

אבל עדיין אין זה תירוץ מושלם, שהרי בפועל מוצאים תנאים שניסיהם אינם מחמת לימוד התורה, כי אם קיום המצוות, כמו רחב"ד שהיה תנא, ואעפ"כ ניסיו באו מחמת שהיה "גדול במעשים מאוד" כנ"ל, וא"כ גבי ר"י, שכנ"ל, מתאים שהיה בקו המצוות ההפוך מקו

(15) נמצא בעין יעקב (במפרשים שעל הדף).

לימוד התורה, אין לשאול על לימוד התורה שלו, שמתאים שהיה מהת"ח שניסיהם באו מקו המצוות?

יד.

מתרץ עפ"י התו"א ומצטט

ויש לתרץ עפ"י הערת הרבי על הקטע הזה במאמר (הערה 31) שמציין לתו"א מקץ¹⁶ ולמאמרי אדהאמ"צ דברים¹⁷ ("ושם נתבאר"), וכתוב שם:

תורה אור – "הנה כתיב כי נר מצוה ותורה אור . . ענין הנר של מצוה . . ענין ואהבת וגו' בכל לבבך בב' יצריך ביצ"ט וביצה"ר . . וצריך האדם לאכפייא לון שלא יתנהג ע"פ מדות שנולדו מן השכל הגשמי. רק ואהבת את הוי"ה אלקיך בכל לבבך. היינו בהגביר כח נה"א המשכלת. ומתבונן באוא"ס בפסוק ראשון דק"ש שמע ישראל . . והתהוות היש הוא מאין ממש . . שבשכמל"ו שכל התהוות העולמות וקיומם וחיותן אינן אלא מבחי' מלכותו ית' . . וכאשר יעמיק האדם שכלו ומחשבתו בזה . . תבטל הנפש החיונית . . להאיר בנה"ב עד שתכלה ותכסוף ג"כ לדבקה בו בדביקה חשיקה כו'.

וענין נר של המצוה . . להעלות את נה"ב ולקשרה באוא"ס . . שמקיפים ומלבישים את הנפש מראשה ועד רגלה . . שע"ז מעלה את הנפש כמו האדם כשהוא לבוש . . הכלל שכל בחי' מקיף הוא העלאה למעלה. ולכן לובשין טלית ותפלין קודם התפלה להמשיך בחי' מקיף למעלה להעלות את נה"ב בתפלה כנודע שאין התחתון עולה . . והתפלה היא עליית נה"ב. ולכן התפלה היא . . כפי נצוצות נפש הבהמיית שצריכין להעלות . . (משא"כ לימוד התורה) . . ולכן כל המצוות נקראות בשם צדקה כי צדקה תרומם גוי שע"י הצדקה וחסד שעושין למטה

16) דף לח, עמ' ד.

17) ח"ב עמ' שעד.

להחיות רוח שפלים ועני חשוב כמת. כן ויותר מכן לאין קץ נמשך רוח חיים מלמעלה מחיי החיים ב"ה להחיות מתים ממש בבחי' ימין מקרבת וימינו תחבקני ממש באור המקיף שמלמעלה לרומם ולהעלות את הנפש למעלה מעלה באוא"ס ב"ה ממש וזהו ענין נר מצוה:

אך התורה אור הוא המשכת אוא"ס ב"ה מלמעלמ"ט. והיא אור וגילוי אוא"ס ב"ה ממש שלמעלה מעלה מהשתלשלות. . וזהו תכלית בריאת האדם להמשיך על נפשו אוא"ס ב"ה שלמעלה מן ההשתלשלות. להיות אור א"ס ב"ה שורה למטה כמו למעלה כמ"ש אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלהים. . כן מבלעדי דיינו באמצעות בשעת בריאת העולם יהי אור א"ס ב"ה נמשך למטה שיהי בטול העולם במציאות כמו קודם שנברא ואחר שנברא והיינו ע"י התורה כי אורייתא מחכמה נפקת. וכמ"ש לכבודי בראתיו. כבו"ד בגימטריא ל"ב הם ל"ב נתיבות חכמה. בראתיו בחי' תלמוד. יצרתיו בחי' משנה. ועשיתיו בחי' מקרא. שכולם הם בבחי' חכמה ואור א"ס ב"ה שורה ומתגלה בחכמה שאין שם שום הסתר פנים. ושם הוא בחי' אני ה' לא שניתי כמו קודם שנברא העולם. ולכן רב יהודא דכולי תנויי' בנזיקין הוה לזכות את הזכאי. ולחייב את החייב. להפריד ביניהם. בכדי להפריד החיצונים מהקדושה ויתפרדו כל פועלי און כו'. ולכן היה פטור מן התפלה לפי שהיתה תורתו אומנתו כר' שמעון בן יוחאי וחביריו. והיינו מפני שרב יהודא היה אדם גדול מאד עד שאמר עליו שמואל אין זה ילוד אשה דאימתא דמאריה עליה שהי' בחינת ביטול לאוא"ס ב"ה שהמשיך עליו בק"ש. (כי מן הק"ש לא היה פטור ואפילו ר' שמעון בן יוחאי וחביריו אלא מן התפלה) והיתה תורתו ג"כ בבחי' בטול ממש בבחי' ואשים דברי בפיך. ודברי אשר שמתי בפיך וכמארז"ל מתניתין מלכתא. בחי' מלך שמצוה וגוזר שיהי' הפסק כך כי מלך במשפט יעמיד ארץ לזכות את הזכאי כו'. שיש ב' בחי'. בחי' עבד שלומד כדי שידע רצון המלך. ובחי' מלך שבעת לימודו הוא הגוזר ומצוה לעצמו כו' וז"ש ויהי בישרון מלך לפי ששכינה היתה מדברת מתוך גרונו של משה. וכך ר' שמעון בן יוחאי

וחביריו רב יהודא לפי מדרגתו. שכפי ערך בטול נפשו לאור א"ס ב"ה. ככה היתה המשכת אור א"ס ב"ה בתורתם ועבודתם. והמשנה המדברת בפיהם היא דבר ה' ממש. ועי"ז נמשך בטול העולם במציאות למטה כמו למעלה. . . כי להיות מלך לעולם היא בחי' ישיבה והשפלה כי על מי ימלוך כו'. וזו היא העלאה שע"י המצות ממטה למעלה. אבל התורה אור היא המשכה מלמעלה למטה. . . בחי' ראייה והתגלות אוא"ס ב"ה למטה כמו למעלה. ולא בחי' שמע ישראל דהיינו התבוננות שבנפש האלהית שהיא בחי' שמיעה בלבד אלא כמ"ש כי עין בעין יראו וגו':"

טו.

ציטוט ממאמרי אדהאמ"צ

וכן במאמרי אדהאמ"צ – "את הברכה אשר תשמעון אל מצות ה' . . . שיתברך למטה בכנ"י ביה"ה שבנפשם במדות ובתו"מ . . . וזהו את הברכה אשר תשמעון דוקא בבחי' המעשה והמח' במצות שהוא היא אחרונה דשם הוי' . . . לפי שסוף מעשה עלה במח' תחלה . . .

והענין הוא כי ההשגה האלק' בטוב טעם ודעת תתפעל הנפש בתענוג מורגש כמו שעיקר התענוג כשמשגי הטיב שכל עמוק כו' . . . והיינו בחי' התבוננות בתפלה באחד בהרחבת הדעת כו' ואז מאיר מבחי' כ"ח מ"ה שבנפש שנק' עדן בגילוי גדול כמו נהר שהולך בכח גדול ואז גם אם [יש] טנופת ופסולת הרבה הרי הילוך כח הנהר תרחוץ ותנקה כל מקום מטונף מחמת תגבורת כח ההילוך כך ע"י כח גדול של ההשגה אזי גם מדות הרעות שבנפש החיונית תרחיצם ותנקה אותם . . . להפוך [המהות של] המדו' רעות לטוב . . . מחמת כח ההתבוננות שבתפלה, אבל האומר אין לו אלא תורה בלא תפלה אפי' תורה כו' לפי . . . לא תרחץ כל מקום מטונף כו', רק מי שתורתו אומנתו פטור מן התפלה בהתבוננות דנח"ל הנ"ל וכמו רב יהודא דכולא תנוי' בניזקין הוה רק כדי לברר ברורים בקליפות ולא הי' צריך לתפלה בהתבוננות רק מל' לל' יום והיינו תורתו כלי אומנתו לברר ברורים בלבד לפי שלא הי' צריך

להפוך המדות שבנפשו החיונית כי הי' תמיד בבחי' הביטול האמיתי כנ"ל וד"ל".

טז.

מסכם ומתרגן

היינו שמחלק על דרך המאמר "פדה בשלום" הנ"ל, שישנה העבודה של תפילה שהיא היתעסקות עם הנה"ב ע"י ההתבוננות בגדולת ה' שפועלת שגם הנה"ב תעבור ה', ועד"ז זה גם עניין המצוות, שהם מקיפים ומלבישים את הנה"ב בשביל "להעלות את נה"ב בתפלה", מלמטה למעלה, וכן הוא עניין הברכה, שהיא בשביל שתנקה את המידות, ע"י ההתבוננות (כמו בתפילה)¹⁸, משא"כ תורה באופן של "תורתו אומנתו" זה ביטול בעולם, על ידי המשכת אוא"ס בעולם, והבירור הוא בדרך "מלך שמצוה וגוזר שיהי' הפסק כך . . לזכות את הזכאי", בדרך מלמעלה למטה.

והנה כאן הוא נותן (מפורשות) את ר' יהודה, דוגמא לצד של הבירור של תורה, ההפוכה מתפילה ומצוות, (ע"ד רשב"י), ואומר שזה האופן שהוא בירר את ה'נזיקין', מלמעלה"ט.

18) אמנם נראה הן במצוות והן בברכה שהם גילוי מלמעלה, מקיף שמברר ותופס מלמעלה "ואז מאיר . . בגילוי גדול כמו נהר שהולך בכח גדול . . הרי הילוך כח הנהר תרחוק . . מחמת תגבורת כח ההילוך", וזה דומה לבירור שע"י תורה (במאמר "פדה בשלום") שהוא ע"י גילוי אור מלמעלה.

אבל אין זו שאלה שהרי אומר בפירוש (גבי מצוות) שזה בדרך מלמעלה"ע ובשביל התפילה, וההתבוננות של ה'ברכה' זה בדיוק אותה התבוננות של התפילה, "העלאה שע"י המצוות ממטה למעלה. אבל התורה אור היא המשכה מלמעלה למטה", ואילו תורה זה המשכה מלמעלה שמבטלת את הדבר "שיהי' בטול העולם במציאות", ודו"ק. ופשוט.

ועפ"ז יובן היטב למה חשב ר' פפא שהניסים של ר"י הם מעבודתו בקו התורה, כי אכן זו היתה עבודתו, ואדרבה, דווקא ר"י, הוא הדוגמא ללומד ולקו התורה.

ועוד, שגם בעניין שכותב בליקו"ת הנ"ל, שהניסים הם בכח התורה, הנה גם זה מוצאים דווקא בר"י, שהרי הביאור שם הוא שהתורה היא המשכת אוא"ס, וזה דווקא מוצאים בר"י שהיה ממשיך ע"י לימוד תורתו (בביטול) אוא"ס "שכפי ערך בטול נפשו . . ככה היתה המשכת אור א"ס ב"ה".

ועוד יותר, שהרי שם (בליקו"ת) מזכיר במיוחד את ר' יהודה בקשר לחילוק הנ"ל בין תורה לתפילה (ור"י בצד של תורה) "וזה היה כל עסק התנאים והאמוראים יהודה הי' מצלי מתלתי' יום לתלתי' יום, כי הנה ענין התורה והתפלה היינו שהתפלה היא כמו עד"מ הקדמה והכנה לעסק התורה שהתפלה היא להתבונן בגדולת א"ס ב"ה", ועוד שזהו ממש התוכן שמדבר במאמרי אדהאמ"צ הנ"ל "ולא הי' צריך לתפלה בהתבוננות רק מל' לל' יום".

יז.

ההשלכות מהנ"ל בנוגע לתירוץ הקודם

ועפ"ז ברור שא"א לומר התירוץ הנ"ל שר' יהודה הוא הצד של תפילה ומצוות, ואמנם שמו "יהודה" לא יוכיח כאן.

(אך כן יש לימוד משמו, הביטול שיש ל'יהודה' דווקא (משא"כ יוסף), שזה מודגש גם אצל ר' יהודה "שהי' בחינת ביטול לאוא"ס", ואדרבה לכן הוא בצד של תורה, כי תורה עניינה ביטול).

ונצטרך לתירוץ הנ"ל, שר"י היה הכי טוב מכל התנאים, ועוד זה מוכרח בשביל שהגמ' (שאומרת שר"י היה פחות 'בעל נגלה') לא

תסתור את התו"א (שאומר שהוא הכי 'תורה' עד ל"תורתו אומנותו" (בנגלה, בנזיקין).

אמנם אכן צריך בירור ליישב השלושה מאמרים יחד, שמצד אחד הביטול הוא דווקא במצוות ולא בתורה ("ועבדי דוד"), ומצד שני הוא דווקא בתורה ולא במצוות (תו"א), ומצד שלישי הוא בכלל בתפילה (יותר מתורה) ("פדה בשלום")?

חי.

מוסיף ומקשה

(אך עפ"י ההערה והמקורות הנ"ל תתחזק השאלה הבאה כמו שנראה לקמן)

אך עדיין קצת קשה, שהרי מהגמ' יוצא (כנ"ל) שזה שר"י היתעסק בנזיקין, זה לא (משום שלמד נגלה כ"כ עד) שגם ירד לנזיקין בכדי לברר בירורים אלו, אלא שזה היה כל יכולתו, ויותר מזה לא היה יכול (כביכול), ואילו לשון המאמר הוא "ורב יהודה כולי תנויי בניזקין הוה . . בכדי לברר גם הניצוצות שבדברים אלו", שמשמע שכביכול היה לו בחירה מה ללמוד, וירד לנזיקין בשביל "גם" לברר אותם?

ולזה לא יתרץ התשובה הנ"ל (סעיף ז'), שהרי גם אם הוא הגדול שבראשונים, וכולם הם לא יותר ממנו, עדיין נשאר שהוא לא יכול (כביכול) יותר מנזיקין, ואדרבה לפי הנ"ל אזי כולם (הדורות הראשונים) לא יכלו, ופשוט.

יט.

מנסה לתרץ

והיה נראה לומר, שאין הפשט שר"י ירד לנזיקין בכדי גם לבררם, אלא הוא עצמו למד נזיקין כי לזה יכל להגיע (כביכול), רק התורה

נתלבשה בנזיקין בשביל לבררם, וכמדויק מהלשון "דחלק זה שבתורה נתלבש בדברים הכי תחתונים. . . בכדי לברר גם הניצוצות שבדברים אלו", והתורה כמובן לא מוכרחת לירד עד לשם, וירידתה היא בשביל לברר גם אותם.

אך אין לומר זאת, שהרי במקורות הנ"ל (תו"א ומאמרי אדהאמ"צ) כתוב:

תו"א – "ולכן רב יהודא דכולי תנויי' בנזיקין הוה לזכות את הזכאי. ולחייב את החייב. להפריד ביניהם. בכדי להפריד החיצונים מהקדושה ויתפרדו כל פועלי און כו'. ולכן היה פטור מן התפלה לפי שהיתה תורתו אומנתו כר' שמעון בן יוחאי וחביריו. והיינו מפני שרב יהודא היה אדם גדול מאד עד שאמר עליו שמואל אין זה ילוד אשה דאימתא דמאריה עליה שהי' בחינת ביטול לאו"א"ס ב"ה שהמשיך עליו בק"ש. (כי מן הק"ש לא היה פטור ואפילו ר' שמעון בן יוחאי וחביריו אלא מן התפלה)¹⁹. . . וכך ר' שמעון בן יוחאי וחביריו ורב יהודא לפי מדרגתו. שכפי ערך בטול נפשו לאור א"ס ב"ה. ככה היתה המשכת אור א"ס ב"ה בתורתם ועבודתם. והמשנה המדברת בפייה היא דבר ה' ממש. ועי"ז נמשך בטול העולם במציאות למטה כמו למעלה:"

וכן במאמרי אדהאמ"צ – "רק מי שתורתו אומנתו פטור מן התפלה בהתבוננות דנח"ל הנ"ל וכמו רב יהודא דכולא תנוי' בנזיקין הוה רק כדי לברר ברורים בקליפות ולא הי' צריך לתפלה בהתבוננות רק מל' לל' יום והיינו תורתו כלי אומנתו לברר ברורים בלבד לפי שלא הי' צריך להפוך

19) המשך המאמר (הנחתך) "והיתה תורתו ג"כ בבחי' בטול ממש בבחי' ואשים דברי בפיך. ודברי אשר שמתי בפיך וכמארז"ל מתניתין מלכתא. בחי' מלך שמצוה וגוזר שיהי' הפסק כך כי מלך במשפט יעמיד ארץ לזכות את הזכאי כו'. שיש ב' בחי'. בחי' עבד שלומד כדי שידע רצון המלך. ובחי' מלך שבעת לימודו הוא הגוזר ומצוה לעצמו כו' וז"ש ויהי בישרון מלך לפי ששכינה היתה מדברת מתוך גרונו של משה (וכך ר' כו')."

המדות שבנפשו החיונית כי הי' תמיד בבחי' הביטול האמיתי כנ"ל וד"ל".

יוצא מהנ"ל ברור, שעניין הבירורים היא הסיבה לכך שר"י למד נזיקין, ולא סיבה לכך שהתורה נתלבשה בזה (כל ההדגשות הם להראות שמדובר על (האדם) ר"י).

א"כ חוזרים לשאלה הנ"ל שמהגמ' יוצא שר"י היה יכול רק לנזיקין (כביכול), ואילו במאמר "גם הניצוצות שבדברים אלו", שהיה לו בחירה מה ללמוד, וירד לנזיקין בשביל "גם" לברר אותם? וצ"ע.

ב.

קושיא נוספת העולה מהנ"ל

אך עפ"י הנ"ל (תו"א ומאמרי אדהאמ"צ) יוקשה, שא"כ ר' יהודה הוא בדיוק כמו רשב"י, וכמו שכותב מפורש "ולכן רב יהודא . . לפי שהיתה תורתו אומנתו כר' שמעון בן יוחאי וחביריו . . (כי מן הק"ש לא היה פטור ואפילו ר' שמעון בן יוחאי וחביריו אלא מן התפלה) . . וכך ר' שמעון בן יוחאי וחביריו ורב יהודא לפי מדרגתו. שכפי ערך בטול נפשו לאור א"ס ב"ה. ככה היתה המשכת אור א"ס ב"ה בתורתם ועבודתם. והמשנה המדברת בפיהם היא דבר ה' ממש".

וכנ"ל שבמאמר מחלק הרבי בין רשב"י להתנאים, שרשב"י לימודו היה "ולא עוד אלא שגם לימוד הנגלה שלו (שבזה הי' רוב לימודו), הי' . . המשכת אלקות מלמעלה למטה . . ועד שגם לימוד הנגלה שלו הי' המשכת אלקות מלמעלה",

ומדגיש שלימודו היה הפוך מלימוד הנגלה ש"נתלבשה בדברים גשמיים בכדי לברר בירורים", א"כ, לימוד הנגלה במאמר זה הכי

מבטא את הצד של בירור דתפילה, ועל זה ממשיך ומביא איך שהתנאים (בשונה מרשב"י) לימודם היה בנגלה,

ועל זה מביא את ר"י שהוא כביכול הכי בצד דנגלה (- תפילה), א"כ, לפי"ז אדרבה, פה מחפשים דווקא מי שעבודתו אינה בתורה (שבמאמר זה מתפרש (התורה) על המשכה מלמעלה (רשב"י)), אלא דווקא בתפילה, וא"כ ר' יהודה שעבודתו היתה ב'תורה' באותו אופן של המשכה מלמעלה כמו רשב"י, הכי פחות דוגמא ל'נגלה' ההפוך מרשב"י?

וצ"ע.

שני שלבים בצמצום העצם

(מאמר ד"ה כשמן הטוב – סה"מ תרנ"ט)

א.

ג' משלים בהשפעת שפע ע"י צמצום

בהמשך "ויהי הוא טרם כלה לדבר" במאמר ד"ה "כשמן הטוב" מבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע שישנה אפשרות של המשכה מעליון לתחתון – גם אם אין ערוך ביניהם – לא באופן שמצמצם ומסיר חלק מהעליון ונשאר רק חלק חיצוני וקטן שיכול להתקבל (בפנימיות) בתחתון, אלא שממשיך את כל (עצמות) העליון לתחתון, וזה ע"י שממשיכו ב'דרך קצרה' – נקודה קטנה שהתחתון יכול לקבל, אבל בתוכה נמצא כל עצמות העליון, וע"י פירוט והתבוננות התחתון, יגיע גם הוא לכל העצם של העליון. ולהמשכה כזאת צריך לבא ל'תגבורת העצמות' (גבורות נעלות) = להמשיך העצם, ולצמצמו בנקודה אחת.

ונותן על כך שלושה דוגמאות:

1) השפעת שכל מרב לתלמיד: הרב משפיע לתלמיד [לא רק חיצוניות שכלו (חיצוניות ההשכלה), אלא] את כל עצם שכלו, בדברים קצרים שהמקבל (התלמיד) יוכל לקבל, ובמשך הזמן ע"י התבוננות הראויה ('ארבעים שנים') במילות הרב, ודקדוקו בהם, יגיע ויבין כל עצם שכל הרב. שהיות שממשיך עצם ופנימי, זה לא יצליח להיכנס גם בדיבורים רבים וגם המקבל לא יקלוט ולכן מצמצמו בנקודה ואז מקבל המקבל (ע"ד המשנה (שמתפרטת בגמ'))).

(2) השפעת הטיפה (מאב לאם): האב ממשיך מעצמות מוחו הגשמי, וגם ברוחניות יש בטיפה מפנימיות ועצמות נפשו ממש, עד שמוליד נפש שלמה (בדוגמתו). וכל זה ממשיך בטיפה אחת שהיא 'מועט המחזיק את המרובה', בגשמיות: היא נמשכת מהמוח שהוא כמו כח היולי (מקור) לכל איברי הגוף (אז יש בה תמצית כל האיברים), וגם עוברת בכל הגוף ואיבריו, שמקבלת מהמוכחר ותוכיות-עצמות – של המוח וכל האיברים. ברוחניות: יש בה מכל כוחות חלקי הגוף, היינו עצמות כל כח, עד לעצמות הנפש. והכל בטיפה אחת (בכדי שיוכל להתקבל אצל המקבל (האם) שמפתח את זה למציאות חדשה).

(3) טיפת השמן שבזית: (מחבר את זה יחד עם הנמשל) יחוד העליון של יסוד ומלכות (באצילות) (שבייחודם 'נולדים' נשמות) שזה למעשה המשכת עצמות החכמה ע"י יסוד למלכות, מצטט במאמר מלשון ה'רעיא מהימנא' (מובא כאן בתרגום והסבר): חכמה נקראת יו"ד (= האות) (שבשם הוי') היא נקודה (אות קטנה) בשם הקדוש (הוי') והיא נקראת 'פירורין בכזית' (- השמן שבזית) והיא כמו טיפות הזרע (במשל הנ"ל (2)) כו', ואותן פירורין בכזית הם בצדיק (- יסוד), ע"כ דברי הרעיא מהימנא. ומדבריהם למדנו, שהיו"ד זה נקודה אחת שהיא מועט המחזיק את המרובה שהוא (המרובה) עצמות החכמה (שבו עצמות א"ס), ונמשכת (הנקודה) ליסוד (- זית, צדיק), שזה שפע אבא (חכמה) -שמן, שגנוז ב'זית' (יסוד). ומבאר במאמר באריכות איך ששמן בגשמיות עניינו מועט המחזיק המרובה (הוא החיות של כל דבר ויש קצת ממנו (טיפה אחת) בצלוחית גדולה להחיותה).

הנה לפי הנ"ל נראה שיש רק צמצום ('מועט המחזיק') אחד (- דרך קצרה (מילים קצרות)/טיפה/שמן) שכולל בתוכו כל העצם.

ב.

מקשה על הנ"ל

ולכאורה קשה ממה שמסיים במאמר² "וכללות העניין הוא . . דבחינת יחוד פנימי דאב ואם (למעלה), שרש ההמשכה הוא מפנימיות ועצמות א"ס ממש . . ונמשך בפנימיות חכמה עילאה, ומשם ליסוד, וע"י יסוד נמשך למלכות. וזהו שנקרא יסוד זית, שהוא בחינת מועט המזיק המרובה, שהוא (המרובה) בחינת פנימיות ועצמיות א"ס, שנמשך ע"י יסוד, שהוא עניין הטפה שבה כל מהותו ועצמותו כו". הנה כותב בפירוש שהיסוד, הזית (שמסביב לטיפת השמן), הוא 'מועט המחזיק המרובה', והוא הטיפה (שבפשטות הולך על משל הטיפת זרע). והרי לפני אמרנו והבנו שהשמן המועט והקטן הוא עניין 'מועט המחזיק את המרובה' והוא הטיפה (ולא הזית, יסוד (שסתם ממשיך את ה'שמן' למלכות בלי לפעול צמצום)) כמו שכותב:³ "נמצא דיו"ד (עצמות החכמה (ולא יסוד), בחינת שמן, כנ"ל ברע"מ) הוא בחינת טיפה . . נקודה אחת . . מועט המחזיק המרובה, והיינו בחינת עצמות החכמה . . ולפי זה נמשלה הטפה שהיא שפע אבא לשמן", "וטפה אחת מהשמן הוא כח של צלוחית גדולה . . הרי הריבוי של הדבר נכלל בטפה אחת, והוא מועט המחזיק את המרובה, וכמו כן הטפה שכוללת כח עצמות המוחין ורמ"ח איברים כנ"ל, ולכן נמשלה לשמן. וזהו מה שהיסוד נקרא זית אשר שמנו אגור בתוכו, היינו בחינת הטפה שבו שהיא מבחינת חכמה עילאה, והוא בחינת היו"ד שנמשלה לטפה" (ומדבר על אותו שמן של 'אבא' (חכמה) הנ"ל, כמו שמתחיל בהתחלת הקטע "והעניין כי מכל דבר יכולים להוציא שמן . . וזהו גם כן מה שהשפע דאבא נמשל לשמן, היינו עצמות החכמה שנושא בחינת העצמות דא"ס כו"), "וכמו כן יובן בעניין הטפה בחינת שמן כנ"ל שהיא כמו בחינת עקודים שעקוד כל העצמות בטפה זו"?

ולכן נראה דצ"ל שיש ב' בחינות צמצומים ו'נקודות' – (1 שמן, 2) זית. כדלקמן.

(2) שם, קלא.

(3) שם, קכט.

ג.

מקדים שיש לחלק בין צמצום דטיפת זרע, וצמצום דזית

ובהקדים, דלכאורה אינו מובן, מה עוזר הצמצום דשמן, שהרי הוא משל (כנ"ל) על עצמות החכמה (שהיא יו"ד ונקודה), והרי כל ה'בעיה' ביחוד יסוד ומלכות (שנמשך חכמה למלכות), הוא שחכמה היא באין ערוך למלכות, שמבאר בארוכה בתחילת המאמר, שחכמה זה אין ובטל (לאין סוף), ואילו מלכות עניינה ישות (מלוכה והתנשאות ולכן בוראת ברואים שהם יש ומציאות (בי"ע)), ועל חכמה היה כל הצמצום (ע"י דבר אחר) המבואר במאמר, וא"כ מה עוזר שהשמן הוא מצומצם, והרי עם כל הצמצומים זה נשאר חכמה, שבאין ערוך למלכות (וא"כ מה מצמצם בכלל)?

וע"כ צריך לומר שיש שני חלקים בצמצום:

(1) הרי בסופו של דבר נמשך כאן גם פנימיות ועצמיות א"ס (כמובא בלשונות הנ"ל) וכמו שכותב בתחילת המאמר⁴ (בשאלה הנ"ל איך יכול להימשך, והרי זה אין ערוך) "א"כ הרי מלכות הוא מקור היש, והיא גם כן יש לגבי חכמה כו', ומכל שכן לגבי האור אין סוף ששורה בחכמה. עניין היחוד שנמשך מעצמות החכמה הרי שרש ההמשכה היא מבחינת . . פנימיות ועצמות אוא"ס שלפני בצמצום . . הרי אין למקור דבי"ע (- מלכות) ערוך לזה כלל". וכבר בשביל זה, צריך לצמצם כל האור הנ"ל (אוא"ס) לתוך עצמות החכמה בבחינת נקודה ושמן.

(2) לאחמ"כ ישנו הצמצום של החכמה, שיוכל להתקבל אצל המקבל, ובשביל זה צריך לצמצום ד'זית' (שגם הוא דבר קטן ונקודה) שבתוכו השמן, וזהו עניין היסוד.

(בסופו של דבר יוצא שהיסוד (הזית) בכללות מחזיק בתוכו גם עצמות א"ס, ולכן אומר בסוף המאמר "וזהו שנקרא יסוד זית, שהוא מועט המחזיק המרובה, שהוא בחינת פנימיות ועצמיות א"ס, שנמשך ע"י יסוד", אבל זה לא שהוא (יסוד) צמצם את זה, אלא זה היה פעולת וצמצום השמן (שבתוך היסוד (הזית)).

יוצא מהנ"ל, שיש לחלק בלשונות המאמר בין המקומות שבהם מדבר על הטיפת זרע לטיפת שמן (שהם שני עניינים שונים). כדלקמן.

ד.

מביא שני עניינים אלו בשני המשלים האחרים בהמאמר

והנה, שני הצמצומים הנ"ל, נמצאים גם בשאר הדוגמאות המובאות בהמאמר:

בדוגמת רב ותלמיד:

1) יש את עצם זה שמדובר פה על המשכת 'עצם', כמו שכותב⁵ "דעומק ופנימיות החכמה היא למעלה מהשגה ממש כו'" והיות שזה דבר עצמי, אז הוא בעצמו (ללא קשר להמשכה למקבל) אינו דבר גדול וארוך... אלא נקודה עצמית, (ואולי זה מה שממשיך שם שחוץ מזה שבהרחבת הדיבור יתבטלו חושי המקבל, ולא יוכל לקבל, כבר זה שזה 'עצמי' אז לא יעזור הרחבת הדיבור, וכמה שירחיב, זה יישאר התפשטות השכל (רק יותר פנימי) אבל לא "עצם הפנימיות" של השכל) – העניין לעצמו (צריך להיות) מצומצם – ע"ד שמן.

2) ולאחר מכן להמשיך למקבל, (חוץ מעצם העניין לעצמו שצריך צמצום) צריך הצמצום של 'דרך קצרה'... (מילים קצרות) שיוכל לקבל – ע"ד זית.

בדוגמת הטיפה (הזרע):

1) עוד לפני הצמצום דטיפה, כבר השכל (והאיברים) הוא היולי ונקודה אחת של כל האיברים. (כמו שכותב (דף קכ"ח) "וכידוע שהמוח הוא ככח היולי ומקור לכל הגוף, א"כ תמצית כל האיברים נמצאים במוח" (ודף קכ"ט) "וכמו"כ הטפה שכוללת כח עצמות המוחין ורמ"ח איברים . . .", וגם באיברים עצמם (גשמיותם ורוחניותם) זה הכל עצמי ופנימי – "מהמובחר והתוכיות החיות שבמוח ורמ"ח איברים, היינו העצמות שלהם כו" . . . היינו מעצמות של כל כח, עד גם עצמות ופנימיות הנפש". וכן"ל (בדוגמת רב ותלמיד), דבר עצמי הוא נקודה וקטן... (שלכאורה זה מה שמחפש להדגיש בציטוטים הנ"ל) (-העניין לעצמו מצומצם כנ"ל) – ע"ד שמן.

2) ואת כהנ"ל (שעל אף הצמצום הנ"ל, זה עדיין עצמות של כל הגוף והנפש (כל חלק בפרטיות)) מצמצם וממשיך לאחמ"כ בטיפה אחת, "בקיצור מופלג" (שיקבל המקבל כנ"ל) – ע"ד זית.

ה.

מיישב את כל הסתירות

ע"פ כהנ"ל יוצא שטיפת זרע וטיפת שמן (לשון צמצום ונקודה) מחולקים זה מזה (בפרטיות) (וטיפת זרע, היא ע"ד זית), וא"כ, יש ליישב (בכללות) הלשונות הנ"ל במאמר, וע"פ הסדר:

"נמצא דיו"ד הוא בחינת טפה, והיינו דהיו"ד הוא נקודה אחת" – טיפת שמן (היינו טיפה סתם בלי דוגמאות ממקומות אחרים) (שהרי כותב סתם "טפה" ולא "הטפה").

(וגם מה שמסיים "ולפי"ז נמשלה הטיפה שהיא שפע אבא לשמן" שמשמע שמדבר על טיפת זרע, אפ"ל (בדוחק) שזה בהמשך למה שמדבר לפני על יסוד והזית... שממשיך ומדבר עליהם. או שמדבר על סתם טיפה מלשון צמצום ונקודה וצ"ע (עיין לקמן)).

"וטפה אחת מהשמן" – מדבר על סתם טיפה (שמן) (כמובן בפשיטות).

(ונכון שממשיך "וכמו"כ הטפה שכוללת כח עצמות המוחין ורמ"ח איברים . . ולכן נמשלה לשמן" שמדבר בוודאי על טיפת זרע, ומשווה לשמן, הנה הרי בהמשך מדבר מיד על היסוד "וזהו מה שהיסוד נקרא זית אשר שמנו אגור בתוכו היינו בחינת הטפה שבו . . " ואולי משווה לזה. וצ"ע (עיין לקמן)).

"וכמו"כ יובן בעניין הטפה" – טיפה סתם (שמן).

(ולגבי הצ"ע בלשונות הנ"ל, אפשר לומר שמה שמשווה הטיפת זרע לשמן, זה (רק) לעניין הצמצום שבהם שניהם צמצומים ו'מועט המחזיק המרובה'... ולא שבאמת הם אותו צמצום על אותו דבר (ובכלל לא נראה שדק במאמר לחלק כ"כ ביניהם (רק שבפועל מוכרחים לחלק כנ"ל)).

1.

מוסיף עוד ענין בדא"פ

ואולי אפשר להוסיף, ששני סוגי הצמצומים הנ"ל (- צמצום עצם העניין, וצמצום לאחמ"כ למקבל), הם (חלק מ)שני הפעולות שפועלת 'תגבורת העצמות' (כפי שמחלק במאמר⁶): "והיינו שיש בזה ב' צמצומים (- ולא רק שמתגבר וממשיך העצמות (בלי צמצום) בחלק הא') : הא', צמצום העצמות להיות נשפע כל עצמותו – וזה כמו אופן הא' דצמצום של עצם העניין היות שהוא עצמי. הב', הצמצום להיות

בבחינת נקודה אחת בכדי שיוכל לבא למקבל – צמצום הב' בשביל המקבל"⁷.

אבל עדיין צ"ע בכהנ"ל מאחר ואין כל הלשונות מתיישרים דבר דיבור על אופניו, מ"מ יתיישרו הלשונות המתיישרים, ולא באתי אלא להעיר.

(7) אך צ"ע במה שכותב לפני כן – גבי צמצום הב' ש"ובטיפה אחת, בבחינת יו"ד, באופן שיתקבל אל המקבל", והרי לפי הנ"ל, יו"ד זה חלק מצמצום הא'. ואולי "ובטיפה אחת, בבחינת יו"ד", זה חלק מהמשך צמצום הא' (שכותב לפני), ולאחמ"כ צמצום הב' זה רק "באופן שיתקבל אל המקבל".

"שבעים נפש" התכללות או דקדוק

(קוטנרס "החלצו")

א.

בקונטרס 'החלצו'¹ כותב אדנ"ע: "אמנם כללות העניין הוא, דהנה, מדין הוא לשון מדון ומריבה, דזהו כל עניין קליפת מדין, שהוא הפירוד וההתחלקות, והו"ע שנאת חנם ופירוד הלבבות, שהוא ההיפך לגמרי מסטרא דקדושה, שהוא בחי' האחדות דוקא. וכידוע שזהו עיקר ההפרש בין הקדושה לסט"א, דבקדושה הוא בחי' האחדות, וזהו כל עיקר היחוד דשם הוי', שהוא בחי' היחוד וההתכללות. . וזהו מה שאמר יעקב יש לי כל, לשון התכללות, ועשו אמר יש לי רב, לשון ריבוי ופירוד כו', וביעקב, הגם שהיו ע' נפש, כתיב נפש לשון יחיד. והיינו כנ"ל דבסט' דקדושה, הגם שיש עשר ספירות ג' שכליים וז' מדות (וזהו מספר ע' נפש יוצאי ירך יעקב, שהן ז' מדות כ"א כלול מיו"ד כו', כידוע), ומ"מ הם בבחי' יחוד בתכלית כו', וכמשי"ת. ובעשו הי' רק ששה נפשות, וכתיב נפשות לשון רבים, שהוא בבחי' הפירוד וההתחלקות כו'".

ששם מבאר ש(קליפת) מדין הוא עניין המדון ומריבה, היינו פירוד והתחלקות (פירוד הלבבות), שעניין זה (פירוד והתחלקות) הוא ההיפך לגמרי מהקדושה שהיא עניין האחדות, שזהו מה שכל הספירות (אע"פ שמחולקים לעשר, מוחיזין ומידות) מתאחדים ומתכללים אחד בשני (כל אחד כלול מעשר), שיחוד זה נפעל ע"י שם הוי' שמייחדם.

ומביא אדנ"ע איך שהחילוק הנ"ל מתבטא בחילוק בין יעקב לעשו: א. יעקב אמר לעשו "יש לי כל" שזה לשון של התכללות, ועשו אמר

(1) סה"מ תרנ"ט עמוד נה [ובהוצאה החדשה רכז].

"יש לי רב" שזה עניין הריבוי והפירוד, ב. ביעקב, אע"פ שהיו 70 נפשות (רבים) כתוב "(שבעים) נפש" – לשון יחיד שזהו עניין של התכללות ויחוד. אך בעשו הנה אע"פ שהיו לו רק ששה נפשות (מעטים) אעפ"כ כותבת התורה "נפשות" – לשון רבים, והיינו ריבוי והתחלקות.

והנה על הדיוק השני מציין כ"ק אדמו"ר מלה"מ לויקרא רבה ורש"י שכתוב בהם:

רש"י²: "מצאתי בויקרא רבה (ד, ו) עשו שש נפשות היו לו והכתוב קורא אותן (לעיל לו, ו) נפשות ביתו, לשון רבים, לפי שהיו עובדין לאלהות הרבה, יעקב שבעים היו לו והכתוב קורא אותן נפש, לפי שהיו עובדים לאל אחד". ועד"ז הוא בויקרא רבה³ עיי"ש.

ב.

אך לכאורה צ"ע בדיוק השני, ובהקדים:

אדה"ז כותב בשו"ע⁴ בנוגע לנוסח ספירת העומר: "דרך צחות לשון הקודש לומר ימים לשון רבים משנים ועד עשרה ועד בכלל אבל מאחד עשר ואילך יאמר יום לשון יחיד".

ובשו"ת מהר"י ברונא⁵ כתב לבאר: "וטעם יש בדבר עשרה ימים כל אחד הוא יום בפני עצמו לכן נופל לשון רבים על תשעה ועל עשרה, אבל אחד עשר יום שנים עשר יום אזי יום כלל הוא, כמו ויהי לי שור וחמור, פי' כלל גדול פי' שנים לעשר עשרים פירוש שני פעמים עשר ולא הוזכר כאן שום יום בפני עצמו לכן צריך לומר יום".

(2) בראשית מו, כו ד"ה "כל הנפש הבאה ליעקב".

(3) ויקרא ד, ו.

(4) סי' תפט ס"ח.

(5) שו"ת מהר"י ברונא סימן פ ד"ה וגם באותה.

היינו שהסיבה מדוע עד עשרה (ועד בכלל) אומרים 'ימים' ומאחד עשרה אומרים 'יום' הוא מפני שעד עשר כל יום הוא בפ"ע, ויוצא הרבה ימים ביחד.

אבל מהמספר אחד עשרה ומעלה – "פי' כלל גדול פי' שנים לעשר" היינו שיש פה כבר יחידה אחת שנקראת עשר, ואליה מצרפים עוד אחד, שנים, או שמכפילים את היחידה – עשרים "עשרים פירוש שני פעמים עשר", וממילא נאמר 'יום' (על יחידת העשר), כמו שרואים בפסוק "ויהי לי שור וחמור", שכשמדברים באופן מכליל, נקרא לו בלשון יחיד ('שור' ולא 'שוורים').

ג.

והנה, לפי האמור לעיל שכאשר מביאים מספר גדול כותבים את הדבר הנספר בלשון יחיד, צלה"ב למה אומר אדנ"ע במאמר (מביא מויקרא רבה הנ"ל) "וביעקב, הגם שהיו ע' נפש, כתיב נפש לשון יחיד. והיינו כנ"ל דבסט' דקדושה . . הם בבחי' יחוד בתכלית כו', וכמשי"ת. ובעשו הי' רק ששה נפשות, וכתיב נפשות לשון רבים, שהוא בבחי' הפירוד וההתחלקות כו'?"

ובפרט שבמאמר עצמו (וכן בויקרא רבה וברש"י הנ"ל) כותב אדנ"ע באופן הנכון (ע"פ דקדוק): "הגם שהיו ע' נפש, כתיב נפש לשון יחיד . . ובעשו הי' רק ששה נפשות", היינו שסובר דקדוק זה?

ולכאורה היה אפשר לומר שכוונת אדנ"ע ב"כתיב נפש לשון יחיד" הוא לא לפסוק הנ"ל ("כל הנפש לבית יעקב כו'") או "כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה כו'") אלא לפסוק "אלה בני בלהה אשר נתן לכן לרחל בתו ותלד את אלה ליעקב כל נפש שבעה" וכן "ובני יוסף אשר ילד לו במצרים נפש שנים כו'", והרי בפסוקים האלה מדבר על מספר נמוך מעשר, ובכל"ז?

אלא שבפסוקים אלו רואים שאצל יעקב (- קדושה) אפ' במקומות שצריך לכתוב "נפשות" (בפחות מעשר) כותב "נפש" לשון יחיד – אחדות בקדושה⁶,

(אמנם זה לא על המספר שבעים, ובמאמר מדבר על ע' "וביעקב, הגם שהיו ע' נפש, כתיב נפש לשון יחיד"), אבל מזה שחלק מה"נפש" שכתוב ביעקב ("שבעה", "שנים") מוכיח שיש ענין מיוחד ביעקב (אחדות) מזה לומד לכל ה"נפש" שכתוב (בפסוקים אלו) בהקשר ליעקב, גם ל"שבעים נפש"⁸. וצ"ע).

אך עדיין יש לשאול, שאין זה משמע מלשון המאמר, שנראה ששואל מהפסוק (שמגיע בשייכות ל) שבעים נפש "הגם שהיו ע' נפש, כתיב נפש לשון יחיד", ולא מפסוקים אחרים (הנ"ל), וממילא חוזרת השאלה איך מדייק אדנ"ע מהלשונות שנאמרו גבי יעקב ויוסף כאשר לכאורה כך הוא הדקדוק בלה"ק?

[אמנם אפשר לומר, שמזה שחלק מה"נפש" שכתוב ביעקב ("שבעה", "שנים") מוכיח שיש ענין מיוחד ביעקב (אחדות), מזה לומד לכל ה"נפש" שכתוב (בפסוקים אלו) בהקשר ליעקב, גם ל"שבעים נפש"⁷. אך דוחק].

6) כה'בחי' (הובא לעיל): "והנה שבעים נפש נמנים בפרשה זו לד' חלקים כנגד ד' הנשים, והזכיר מלת "נפש" בכל חלק וחלק, ואחרי כן כלל את כולן והזכיר כל השבעים בלשון "נפש", הוא שאמר: כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים, והבן זה".

וכן רואים מדבריו שמקשר בין ה'נפש' של כל נפש שבעה: " שנאמר באחד מה"לד' חלקים כנגד ד' הנשים" (בלהה) לה'נפש' שנאמר בשבעים "ואחרי כן כלל את כולן והזכיר כל השבעים בלשון "נפש" כו".

ד.

ויש לומר הביאור בזה, והוא מובן מדברי המהר"י ברונא הנ"ל, שהסביר שהסיבה לומר יום/ימים זה תלוי אם מדובר בקבוצת מספרים, או יחידה אחת כנ"ל.

הנה עפ"י אפשר לומר, שכל הכלל שמאחד עשרה ומעלה אומרים יום הוא דווקא כשרוצה לספור מספר מסוים, שהוא החמישי (לדוגמא), (ולא קבוצת מספרים ביחד [חמש]) (כמו החילוק הידוע בין אחד, שניים, שלוש... [קבוצת מספרים] לראשון, שני, שלישי [מספר מסוים]),

שזה שבספירת העומר לא מונים קבוצת ימים אלא יום מסוים (יחיד) "היום שנים עשר יום . . לעומר" ולכן יאמר לשון יחיד ('יום'), (שכך הוא ע"פ פשט, אמנם הרבי מחדש בשיחות שזה צירוף של כל הימים ביחד, אך מובן שאין זה הפשט), שזה דומה ל'יחידה אחת' הנ"ל (שאז אומרים 'יום'),

(וכן במקרה שהביא המהר"י ברונא שכתבו בכתובה "בשישי בשבת בחמשה יום לחדש פ", שהיו צריכים לכתוב "ימים" כי זה פחות מאחד עשרה אבל אם היה מאחד עשרה ומעלה היה כותב "יום". גם שם מובן שמדובר במספר מסוים, שהרי לא מדבר על כל החמשה ימים רק על היום המסוים, ולכן אם יהיה אחד עשר ימים "יום", [אמנם פה אמר "חמשה" ולא "חמישי" אך מובן שכך מסתדר בדידוק] [אך נכון שאין זה ממש "חמישי" שהרי כן מונה "חמשה יום לחדש פלוני" – קבוצת מספרים, אבל עדיין מובן שנכנס כאן קצת העניין של "חמישי". וד"ל. רצ"ע]).

אבל כשמדבר על קבוצת מספרים (הכוללת רבים [בשונה מ'יחידה' הנ"ל]) (ע"ד "חמש" הנ"ל), נאמר 'ימים' גם אם יש כבר 'יחידה אחת'

(שנמצאים למעלה מאחד עשר), שהרי יש כאן ריבוי פרטים, כמו שבעשר ומטה נאמר 'ימים' מצד ריבוי המספרים.

וכן י"ל בעניינו, דהרי מדבר על 'קבוצה' (של מספרים), שהרי לא מדבר על הנפש השבעים של יעקב, אלא על כל שבעים הנפשות והיה צריך לומר 'נפשות' מצד ה'קבוצה', (ולא לכתוב 'נפש' [ביחיד] מצד 'המספר המסוים' [הנפש המסוימת]),

ולכן אדרבה כשעולה יותר במספרים מתאים יותר 'נפשות', ובפחות מספרים יסתדר יותר 'נפש', ולכן מדייק במאמר "וביעקב, הגם שהיו ע' נפש, כתיב נפש לשון יחיד. . . ובעשו הי' רק ששה נפשות, וכתיב נפשות לשון רבים" (שהרי גם בעשו זה 'קבוצה' כמו יעקב [ולא שעשו זה חשבון אחר (של מספר מסוים ושהסיבה ל'נפשות' זה מצד שזה פחות מעשר כנ"ל]).

מכתבים להרב שמואל מ"מ שניאורסאהן

א.

ב"ה, כ' מ"ח, ה'תשי"ב
ברוקלין,

ש"ב הרה"ח הו"ח אי"א נו"נ וכו'
מהו"ר שמואל מנחם מענדיל שי

שלום וברכה!

. . . ובמענה על הודעתו אשר ביום ו' טבת הבע"ל יתמלאו
שלש שנים לבנם יהי רצון שיגדלוהו לתורה לחופה ולמעשים
טובים מתוך הרחבה.

ומועתק פה קטע ממכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר מש"כ בענין
התספורת לשלש שנים וז"ל:

" . . . ובדבר גזיזת השערות "אפשערעניש" - הוא דבר גדול
במנהגי ישראל ועיקרו הוא בהחינוך דהשארית - פיאות הראש.
ומיום הגזיזה והנחת פיאות של הראש נהגו להדר להרגיל התינוק
בענין נשיאת ט"ק וברכות השחר וברכת המזון וק"ש שעל המטה
והשי"ת יהי בעזרם שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים
מתוך פרנסה בהרחבה ובמנוחת הדעת בגשמיות וברוחניות".

ומה ששואל אם לעשות התספורת ביום ההולדת או
לדחותה לל"ג בעומר - הנה אם אין מנהג קבוע ומקובל אצל אנ"ש
לדחות לל"ג בעומר אין נראה לי לדחות התספורת והחינוך (כנ"ל)
במכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר) לזמן ארוך כ"כ, ובפרט שגם רגל
באמצע וי"א (ראה ס' מהרי"ד ח"א קסט, ב) אשר התספורת זו
שייכת לראשית הגז, שזהו ממתנות כהונה ולכל היותר יכול
לעשות תספורת גם בל"ג בעומר היינו שאז יקרא סיום התספורת.

בברכת מזל טוב וחסידישן נחת מבנו שי
הנ"ל ומכל יו"ח שיחיו.

(אג"ק ד"ה אגרת א'רמב (ע' כא))

ב.

ב"ה, ג' אייר, תשי"ד
ברוקלין.

הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ
מוה"ר שמואל מנחם מ' שי

שלום וברכה!

בנועם קבלתי מכתבו מכ"ה ניסן ובתחלתו מודיע אשר בנו
ראובן שלמה שי התחיל ללמוד חומש, ויה"ר מהשי"ת אשר
מלימוד המקרא יגדל לבן עשר למשנה וכו' והוא וזוגתו שיחיו
ירוו ממנו רוב נחת חסידותי מתוך פרנסה טובה והרחבת הדעת.

נהניתי ממ"ש אודות העסקנות של צעירי אגו"ח בירוש"ת
בפורים העבר ובודאי גם על להבא ינהג מנהג טוב זה להודיע ע"ד
הנ"ל וכל המפרט בזה ה"ז משובח. ולפלא שעד עתה לא קבלתי
ידיעות מפעולותיהם הטובות מפורים ועד עתה ובפרט ע"ד
השתתפות בכינוס צעירי אגו"ח²⁵⁶ אשר בודאי היתה במדה
המתאימה ואחכה לבשו"ט.

מקריאת ידיעותיו נשאר רושם אשר עבודת צעירי אגו"ח
כשמבקרים בבתי כנסיות ומושבים אין להם תכנית מפורטת
מראש וסומכין על המצב כשיבואו על אתר וכו' ואף שבודאי א"א
לקבוע הפרטי פרטים קודם בואם על אתר אבל צריך שתהי
תכנית די מפורטת בכדי שלא יהי בלבולים ואי סדר וכו' והרי

(256) עיין אג"ק כרך ח' אגרת ב'תקצו.

צריך להזהר בכל מקום שבאים ביותר כיון שמביטים עליהם כעל דוגמא מהו צעיר חסיד חב"די וכשמוצאים איזה גרעון יש מקום לחשש שיתלו זה בהכלל ולא באיש פרטי זה וד"ל, וכבר ידוע מרז"ל כגון אנא דאי שקילנא וכו' (יומא פו, א).

בברכה שיזכה לבשר תמיד טוב בגו"ר הן
בנוגע לעצמו והן בנוגע לחבריו בעבודתו
בקדש.

[חתי"ק]

(אג"ק ח"ט אגרת ב' תרכז (ע' ט))

ג.

ב"ה, א' ניסן, תשט"ו
ברוקלין.

ש"ב הרה"ח אי"א נו"נ וכו'
מוה"ר שמואל מנחם מענדל שי

שלום וברכה!

במענה על מכתבו מכ"ו אדר והקודם לו, כבקשתו אזכיר
את כל אלו שכותב אודותם על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר
זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע להמצטרך בגשמיות וברוחניות.

ובמ"ש אודות מנהגים בשנה הראשונה במשך השנה וכן
מנהגי היארצייט שיש בהם חידוש, הרי מובאים רובם ככולם
בקונטרסי יו"ד וי"ג שבט וב' ניסן, הנדפסים²⁵⁷.

מ"ש בנין אם אבל יורד לפני התיבה במנחה של עש"ק, ער
בפסח וכו' - הנה ההוראה בכללות היא שהאבל יורד לפני התיבה,

(257) נלקטו בס' המנהגים חב"ד ע' 77-79.

מלבד ביים שיש בהם מוסף שאז אינו יורד לפני התיבה אפילו לתפילת ערבית וכו'.

במ"ש אודות הנוסח על מצבה²⁵⁸, הרי בכלל בענינים אלו צריך להזהר בכבוד הנפטר ובכבוד שאר הנמצאים בבית החיים ההוא, היינו שלא יהי' שינוי היכול לפגוע בכבודו של מי שהוא מהם. ובמילא אם על המצבות הנמצאות בבית החיים הנ"ל נמצאים תוארים כו' וכו' אין לשנות נוסח מצבה זו. ומובן, שבהמשך להנ"ל, יש להזכיר ג"כ אודות הגזע שלו וכו' (כמובן, אם אין פגיעה בכבוד אחרים כו'). ובפרט שכשיהי' חרות גם זה על המצבה, הרי העוברים וקוראים בדבור או עכ"פ במחשבה - יקראו גם תיבות אלו בסמיכות להמצבה ולהקבר, וידוע מאמא הזהר אשר מלה סלקא ובקעא רקיעין כו' ואתער מה דאתער אי טב טב, הובא בתניא קדישא פרק ארבעים.

בברכה שיחוגו הוא וב"ב וכל המשפחה -
שיחיו את חג המצות כציווי תורתנו
הקדושה תו"ח,

[חתי"ק]

(אג"ק חי"א אגרת ג'שפב (ע' ג'))

(258) של אביו ה"ר ישראל יוסף שניאורסאהן, שנפטר ביו"ד שבט.

ד.

ב"ה, א' חוהמ"פ, תשט"ו
ברוקלין.

ש"ב הרה"ח וו"ח אי"א נו"נ
מוה"ר שמואל מנחם מענדל שי

שלום וברכה!

. . בברכה.

מפני קדושת המועד לא בא כ"ק אדמו"ר שליט"א בעצמו על
החתום, והנני חותם בשמו,

א. קווינט
המזכיר

נ.ב.

במה שהעיר בתניא פרק ל"ז (מ"ח ע"א) וז"ל, וכל ניצוץ לא
ירד לעוה"ז אף שהיא ירידה גדולה וכו', שהביטוי אף לדעתו אינו
מובן.

הנה תיבת אף במקום זה היא לא במובן של ניגוד כמו
הביטוי אע"פ אלא במובן של **ועוד**, וכלשון הכתוב ואף גם זאת,
וכלשון חכמים אף הוא בביטול (סוטה פ"ט), אף כפת הירדן
ובכ"מ. ויש להמתיק שהביא אדמו"ר הזקן במקום זה דוקא
הביטוי אף, כלשון הכתוב **השייך לנדון דידן** - אף עשיתיו (שגם
בזה הפירוש - ועוד) ובכתבו אף בדיוק הוא - וע"ד ד' שפתחו באף
וכמבואר בדא"ח לקו"ת ר"פ בלק ועוד.

(אג"ק ח"א אגרת ג'חט (ע' לב))

ה.

ב"ה, ה' אייר, תשט"ו
ברוקלין.

שלום וברכה!

מאשר²⁵⁹ הנני קבלת מכתבם משילהי אדר, דו"ח מפעולותיהם בקדש. ויה"ר מהשי"ת שרבות בשנים יעלה בידם לקיים פסק רז"ל מעלין בקדש, ויוסיפו בהפצת התורה בכלל ובהפצת המעינות בפרט ככל האפשרי, עד שנוכה כולנו לקיום היעוד, ומעיין מבית ה' יצא והשקה, וכמבואר הענין בארוכה בהמשך וככה הגדול ועוד יותר בקונטרס ומעין.

בכלל אין דעתי נוחה²⁶⁰ ממה שמפצלים העינים והפעולות ולכל ענין מנגנון מיוחד ושם מיוחד, שמלבד שמבלים כחות על עינים של מה בכך, הנה כמה דברים שהם בבחי' נר לאחד נר למאה מכפילים ומשלשים אותו, ובמילא, חסרה ההשתדלות במקום אחר, מובן שלפעמים יש טעמים שאי אפשר לערב, עכ"פ כלפי חוץ שני דברים יחד, אבל זה צ"ל יוצא מן הכלל, ולא כהתנועה שבין הצעירים, שמכל דבר ודבר נעשה פרק, ואולי גם ספר בפ"ע וכו'. ומהנכון ה"י שיעשו אסיפה מהנהלת צעירי אגו"ח, ובהשתתפות מזקני אנ"ש, וידונו על מדוכה זו, ויעבירו בשבט הבקורת כל הפעולות השונות הנעשים ע"י אנ"ש אגו"ח וצעירי אגו"ח בירושת"ו, ויחפשו אופנים שאפשר יה"י לרכז הדברים בכדי שתה"י הפעולה גדולה יותר, וכבר נמנו וגמרו ותשועה ברוב יועץ דוקא.

(259) ע"פ אגרת ג'תעז (ח"י"א) נראה שנכתב לשנים, ואחד מהם - מוה"ר שמואל מנחם מענדל שי' שניאורסאהן.

(260) ראה גם באג"ק הנ"ל אגרת ג'תעז.

בברכה לבשו"ט בכל הנ"ל ומהצלחתם
בהמושפעים שלהם ביחוד.

נ.ב.

השם אהלי יוסף יצחק ליובאוויטש או אפילו בהשמטת
התיבה אהלי, הנה מכמה טעמים בהנוגע לפעולות באה"ק ת"ו,
הרי, לעת עתה, הוא רק לבתי ספר הרשת. ויש לסלקו משאר
הענינים.

(אג"ק חי"א אגרת ת'תמח (ע' סז))

ו.

ב"ה, י"ג אייר, תשט"ו
ברוקלין.

הנהלת צעירי אגודת חב"ד בירושלים
עיה"ק ת"ו
ד' עליהם יחיו

שלום וברכה!

פליאה²⁶¹ קצת על הפסק מכתביהם בהמשך הפעולות
הטובות, אש בודאי ניצלו חדש ניסן, שע"פ מרז"ל (ברכות נ"ז א)
נסי נסים נעשו בו, להפצת המעינות חוצה וגם ההדרכות
וההנהגות דתורת החסידות, ובטח ימלאו בהזדמנות הכי קרובה.

בנוגע למ"ש אודות ישיבת הערב, תקותי שבודאי ש"ב
הרה"ח כו' שמואל מנחם מענדל שי' מסר תוכן מכתבי אליו²⁶²,

(261) ע"פ אגרת ג'תעח (חי"א) נראה שנכתב לשנים, ואחד מהם - מוה"ר שמואל
מנחם מענדל שי' שניאורסאהן.
(262) דלעיל ה' אייר תשט"ו.

שגם הוא נגע בשאלה זו, ומפני הכבוד ולאהבת הסדר אחזור ואכפול גם בזה, והוא:

אשר לא טוב לתועלת עבודתם בקדש, מה שמפצלים העניינים ביותר ולכל מפעל בשם יקרא ומנגנון במיוחד וכו', ולמרות שיש בזה תועלת דקנאת סופרים, והעומד בראש מפעל פרטי מרגיש אחירות יותר גדולה, אבל יצא שכרו בהפסדו, כי כמה עניינים שהם בבחי' נר לאחד נר למאה מבזבזים כחות בהכפלתם כן ביצוע העבודה אינו פעיל כ"כ, כיון שלא כל הפטים ידועים מאחד לחבירו, ולכל דבר הנהלה נפרדה ועוד ועוד, ולכן הצעתי שבהקדם האפשרי יעשו אסיפה בה ישתתפו כל הפעילים במקצועות העבודה שלהם, ומבלי למעט דמותו של מי שהוא או לנגוע בכבודו של מי שהוא, ירכזו העניינים באופן שתהיי התאמה שלימה במקצועות השונים, ובמילא גם פעילים ופעולות יותר גדולות, והוצאות הן בטרחה, הן בזמן ואפילו בממון יותר קטנות, ומובן ע"פ מכתבי מאז, וע"פ מה שנאמר ותשועה ברוב ועץ, אשר מהנכון במאד שישתתפו באסיפה זו גם מזקני אנ"ש שבירושת"ו, ובפרט אלו שהתיעצו עמהם עד עתה, ובמילא יודעים מהלך העניינים ובראשם ש"ב הרה"ח כו' מוה"ר עזריאל זליג שי' סלוני.

כן אכפול גם בזה, אשר מפני כמה טעמים הנה השם אהלי יוסף יצחק ואפילו בהשמטת תיבת אהלי, הרי באה"ק ת"ו להשתמש בו רק במסודות הרשת, ולכן להמפעל שלהם יש לקרות סתם בשם ישיבת ערב שעל יד וכו', אבל לא בשם הנ"ל, וכאן מקום אתי להביע תמיהתי בכל על מה שנטלו שם זה וקבעום על מוסד מיוחד מבלי להתייעץ מתחלה עד"ז, והרי זהו שם נשיאנו נשיא ישראל, וקביעות שם מטלת אחריות גדולה ביותר, ומי הוא זה ואיזהו אשר יוכל להעמיד על דעתו הפרטית מבלי דעת רבים, ומאלו שאין נוגעים בדבר כו', ומובטח שיהיי קידוש השם ולא כו', והרי הרואים אין שואלים מי קבע את השם ואם הוא בהסכם

רבים וכו', ולפעמים דנים על בעל השם מהמוסד שעליו נקבע שם זה, ואין להאריך בדבר המובן ובטח יתקנו את הנ"ל באופן המתאים . .

מובן מעצמו, ואין להאריך בזה, אשר אין רצוני בכל הנ"ל לפעול ח"ו נמיכת רוח, ועאכו"כ נפילת רוח, ופשיטא שאין בזה ענין של גערה וכו', ואדרבה, מחד גיסא נהנה אני אשר הענין דחינוך על טהרת הקדש קא מרתחא בהו, אבל לאידך גיסא, ובפרט בזמננו זה צריכים הדברים להיות מסודרים ומשוכללים עד כמה שאפשר בהתחלתה עבודה איזה שתהי', ולכן מובן שתקותי חזקה שימשיכו גם במפעל זה במרץ הכי גדול, ושאם יש פרטים שצריך לתקנם ע"י הוספה או גם ע"י גרעון ושלילה, הרי יעשה גם זה, ואדרבה, ע"ז יתוסף במרץ ובהצלחה.

המחכה לבשו"ט ומברכם בהצלחה להפיץ
המעיינות חוצה הצלחה למעלה מן הטבע.

(אג"ק ח"א אגרת ג'תע"ח (ע' צד))

ז.

ב"ה, ד' תמוז, תשט"ו
ברוקלין.

ש"ב הווי"ח אי"א נו"נ
מוה"ר שמואל מנחם מענדל שי

שלום וברכה!

במענה על מכתבו מכ"ט סיון.

בהערותו שישנם שינויים בספר התניא לפעמים - בהקדמה
ובחלק א' וב' כתוב אלקה בה"א ובאגה"ק בקו"ף.

יש לברר שני פרטים שם: א) לבדוק שורה אחר שורה בספרים הנ"ל ולראות א"כ הוא. ב) להשוות לדפוסים הראשונים, ובפרט לאלו שי"ל בחיים חיותו של רבנו הזקן בעלמא דין ובמקומות הסמוכים (לאפוקי דפוס זלקווא). ורק אחרי זה יש לבוא לידי איזה בירור בהנ"ל.

בברכה,

בשם כ"ק אדמו"ר שליט"א

א. קווינט

מזכיר

(אג"ק חי"א אגרת ג'תרי (ע' רכב))

ח.

ב"ה, ג' טבת, תשט"ז
ברוקלין.

הו"ח אי"א נו"נ כו'
מו"ה שמואל מנחם מענדל שי'

שלום וברכה!

במענה²⁶³ על מכתבו מז' כסלו.

הנה יהי רצון אשר מכאן ולהבא לא ידע עוד מכל צער ועגמת נפש ואך טוב יבשר בהנוגע לעצמו ולכל המשפחה.

ומ"ש אודות אמירת הלל ע"י אבל היורד לפני התיבה, הנה לפלא השאלה על זה, כיון שזה כחמש שנים שנדפס מנהגנו

(263) ע"פ אגרת ג'תעז (חי"א) נראה שנכתב לשנים, ואחד מהם - מוה"ר שמואל מנחם מענדל שי' שניאורסאהן.

בקונטרס חנוכה, מאמר הצ"צ ברוך שעשה נסים הוצאת קה"ת תשי"א . .

בהשאלה: א) אם לשכור אחר שיאמר קדיש אחר הזקנה ע"ה כיון שבנים אין לה והנכדים אומרים בלאה"כ קדיש אחר בנה - האב ע"ה.

נ"ל, כיון שיש מעלה באמירת נכד ובפרט בני בן לגבי אחר, יאמרו הנכדים, ועפמשי"כ באחרונים (ראה קצשי"ע סכ"ו סט"ז). שדי"ח אבלות ס"ק נג. כל בו ע' שעו) דקדיש אחד עולה לשני מתים. אבל בזרע אמת (הובא בשדי"ח אבלות ס"ק קנ"ח) ל"ג כן. וי"ל דשאני שם דעכ"פ קרוב יאמר משא"כ לשכור אחר. וצ"ע בהסי' הנ"ל בפנים. ואינם תח"י.

ב) אם לומר הקדיש לאחר הזקנה לאחר גמר י"א חדש דפטירת האב די'ש לחוש דהוי כמשוי' לי רשע בעיני השומעים.

בסי' משנת דרע"ק (הובא באלף המגן ע"ס מט"א ובהשמטות מהרש"א ביו"ד) מוכח דאין לחשוש להנ"ל. וכ"כ בכנף רננה (הובא בכל בו ע' שס"ט) וכ"מ בקצשו"ע הנ"ל. ומסיים בטוב.

בפ"ש כל חברי צעירי אגודת חב"ד שי'.

(אג"ק ח"ב אגרת ד"ח (ע' קצו))

ט.

ב"ה, י"א תמוז, תשט"ז
ברוקלין.

ש"ב הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ
מו"ה שמואל מנחם מענדל שי

שלום וברכה!

מאשרים קבלת המכתבים מח' סיון (ח' ח"י כ"ח) והקודם
לו, ובו המשך דו"ח פעולות צעירי אגו"ח, ולפלא שאין מזכיר
אודות שמתיעצים ומתכננים עבודתם לימי החופש דבתי ספר
הבע"ל, והרי בכגון דא כל ההקדם ישובת, ובטח יעשו ויעוררו כל
השייכים לזה אשר בעוד מועד יעשו את הנ"ל, ומובן שכוונתי לא
רק לעניני צעירי אגו"ח אלא גם לכללות אנ"ש, וק"ל.

בברכה לבשו"ט בכל האמור,

בשם כ"ק אדמו"ר שליט"א

מזכיר

בהערותו בתניא (ע, ב): יש מתפעל כו' למה מרמז בתיבת כו'
- ע"פ פשוט לאופן ההתפעלות ומהותה, שאכ"מ לבאר זה. ולהעיר
ג"כ מהקדמת התניא שהוסיף תיבת ומתעורר. ומלקו"ת ר"פ
במדבר וביאורו.

במפתח שמות כו' דהתניא בתחלתו תיבת באריכות מיותרת,
כמובן.

(אג"ק ח"ג אגרת ד'תקל (ע' רסב))

י.

ביה.ד' כסלו תשי"ז
ברוקלין

שייב הרה"ח אי"א נוי"ב עוסק בצ"צ
מוה' שמואל מנחם מענדל שי

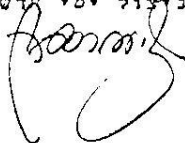
שלום וברכה!

במענה על מכתבו מביה חסון והסברך שקודם לו, ויהייר
שיוכל לבשר טוב בקרוב' מסש ע"ד פעולות ממשיות, כי לע"ע הפרט—כל
שנתקבל מהנהלת צעירי אגו"ח בירושלים עיה"ק ת"ז אינו מדבר אלא
ע"ה הכנות ובירור החילוקי דיעות וסברות השונות בזה, וכבר ידוע
דבר משנה שהפעשה הוא העיקר, וידוע ג"כ אשר הסועה בדבר משנה חוזר-
כיון שאין זה בגדר סעות אפילו, לרוב פשיטות הדבר, מוכן שבאופן רגיל
לא הייתי כותב זה, אבל כיון שזה חדשים וחדשים שמדברים סכנים
ועושים תכניות וכו' והפעשה הוא בטכדים קטנים שלא בערך דרישה
השעה, ואפילו לא בערך הדבורים אודות המעשים, מוכן שהחשש להנהגה
בעתיד גדול יותר מאשר בענינים שאין חזקה מפני ההנהגה בעבר, וק"ל.
ויהייר שכיון שבכנסן לחדש כסלו חדש הנסים והנצחון של עכ"ז חביד
וכל הקטור בזה, הנה גם בהנ"ל יהי' סינוי ומשנה מן הקצה אל הקצה,
ומכאן ולהבא יוסימו מעבודתם בקדש כדרוש מצעירי אגו"ח, והרי הוכסחם
שאז יהי' בהצלחה, אלא שחבל על כל יום וכל שעה וכל רגע החולף ועובר,
שמלבד שהזמן הוא-אבידה שאיבה חוזרת, הרי בכדון דידן הוא מוסיף
הזקה בהעדר הפעולות דעד עתה, ובפרט ע"פ הידוע מרז"ל המבהיל-
כדבעי למיעבד לא עבד, והסיפור הפלאי בזה אשר ר' יוחנן בן זכאי
גם אמר, אשריכם ישראל עי"ש (כתובות ס' סוף ע"ב).

מוכן אשר דברי ע"י הו"ח אי"א נוי"ב עוסק בצ"צ מוה'
שמואל שי' בליזנסקי בהנוגע להכרח הפעולות וטלחמת תנופה, הרי אף
שהלטון הוא מלחמה, אבל פסיטא שצריכה להיות בדרכי גועם ובדרכי
שלום, וכמבואר גם בהסתייגה, אשר בתוככי פנימה של כאו"א ישראל רוצה
הוא לקיים מצותיו של הקב"ה ובמילואם, וכמסק הדיון ברסב"ם הל' גירושין
סוף פרק ב', והענין דדעת אלקי אביך ועבודתו, היא מצוה רמה ונשאה
ואדרבה עולה על כולכה (קו"א קנ"ו ע"ב), ולא עוד אלא שאפילו לבו
הטף בזה באמת עכ"ס כעס מדעיר, וכמובן מזה שנתבאר בתניא פרק מא'
(נה' ע"א) וכל אלו שיטתדלו לקרנם ולהכניסם לידיעה זו דאלקי אביך
וכו'—הם ג"כ חפצים לרוצים את זה.

בבקשתו יזכירו את כל אלה טכותב אודותם על הציון הק'
של כ"ק טו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"ס ז"ע, וכיון שנכנסנו בחדש כסלו
הוא חדש הנסים והנצחון של רבנו הזקן ואתו עמו כל אלה השייכים
וקשורים לזה—בכל עניניהם יבטרו טוב בכל הנ"ל ובכלל בעניני חב"ד
ואביזרייהו.

בדאי תכננו תכנית מתאימה לנצול ימי חדש כסלו אלו
הבע"ל כלל הדרוש.

בברכה


ב"ה. ד' כסלו תשי"ז
ברוקלין

ש"ב הרה"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ
מוה' שמואל מנחם מענדל שי

שלום וברכה!

במענה על מכתבו מכ"ה חשון והמברק שקודם לו, ויה"ר שיוכל לבשר טוב בקרוב ממש ע"ד פעולות **ממשיות**, כי לע"ע הפרטי-כל שנתקבל מהנהלת צעירי אגו"ח בירושלים עיה"ק ת"ו אינו מדבר אלא ע"ד הכנות ובירור החילוקי דיעות וסברות השונות בזה. וכבר ידוע דבר משנה שהמעשה הוא העיקר, וידוע ג"כ אשר הטועה בדבר משנה חוזר - כיון שאין זה בגדר טעות אפילו, לרוב פשיטות הדבר. מובן שבאופן רגיל לא הייתי כותב זה, אבל כיון שזה חדשים וחדשים שמדברים מכינים ועושים תכניות וכו' והמעשה הוא בממדים קטנים שלא בערך דרישת השעה, ואפילו לא בערך הדבורים אודות המעשים, מובן שהחשש להתנהגה בעתיד גדול יותר מאשר בענינים שאין חזקה מפני הנהגה בעבר, וק"ל. ויה"ר שכיון שנכנסנו לחדש כסלו הנסים והנצחון של עניני חב"ד וכל הקשור בזה, הנה גם בהנ"ל יהי שינוי ומפכה מן הקצה אל הקצה, ומכאן ולהבא יוסיפו בעבודתם בקדש כדרוש מצעירי אגו"ח, והרי הובטחו שאז יהי בהצלחה, אלא שחבל על כל יום וכל שעה וכל רגע החולף ועובר, שמלבד שהזמן הוא - אבידה שאינה חוזרת, הרי בנדון דידן הוא מוסיף חזקה בהעדר הפעולות דעד דעתה. ובפרט ע"פ הידוע מרז"ל המבהיל - כדבעי למיעבד לא עבד, והסיפור הפלאי בזה אשר ר' יוחנן בן זכאי גם אמר ע"ז אשריכם ישראל עיי"ש (כתובות סו' סוף ע"ב).

מובן אשר דברי ע"י הווי"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ מוה' שמואל שי' בליזינסקי בהנוגע להכרח הפעולות ומלחמת תנופה, הרי אף שהלשון הוא מלחמה, אבל פשיטא שצריכה להיות בדרכי נועם ובדרכי שלום, וכמבואר גם בהשיחה, אשר בתוככי פנימה

של כאו"א מ ישראל רוצה הוא לקיים מצותיו של הקב"ה ובמילואם, וכפסק הדין ברמב"ם הל' גירושין סוף פרק ב', והענין דדע את אלקי אביך ועבדהו, היא מצוה רמה ונשאה ואדרבה עולה כל כולנה (קו"א קניו ע"ב), ולא עוד אלא שאפילו לבו חפץ בזה באמת עכ"פ מעט מזעיר, וכמובן מזה שנתבאר בתניא פרק מא' (נ"ה ע"א) וכל אלו שישתדלו לקרבם ולהכניסם לידיעה זו דאלקי אביך וכו' - הם ג"כ חפצים וגם רוצים את זה.

כבקשתו יזכירו את אלה שכותב אודותם על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, וכיון שנכנסנו בחדש כסלו הוא חדש הנסים והנצחון של רבנו הזקן ואתו עמו כל אלה השייכים וקשורים לזה - בכל עניניהם יבשרו טוב בכל הנ"ל ובכלל בעניני חב"ד ואביזריהו.

בודאי תכננו תכנית מתאימה לניצול ימי חדש כסלו אלו הבע"ל כלל הדרוש.

בברכה לבשו"ט

[חתי"ק]

יא.

ב"ה, כ"א שבט, תשי"ז
ברוקלין.

ש"ב הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ
הרב שמואל מנחם מענדל שי

שלום וברכה!

. . כבקשתו אזכיר את כל אלו שכותב אודותם על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

ובמ"ש אודות הטבת בריאות של פב"פ תחי' וכו' - ת"ח על הבשו"ט בזה וע"ד דברי²⁶⁴ הרה"ג הרה"צ ר' הלל מפאריטש שכל ענינים שעושה הוא לתכלית הפנימי בעשי' - אז עס זאל זיך אפלייגין א ווארט חסידות, בודאי כן הוא בפעולותיו הוא - ובהדיעות המגיעות אליו וכהנ"ל, שמנצל גם לעיקר תפקידו בדרא דעקבתא דמשיחא דפועלי דיממא אנן, הפצת מעינות תורת החסידות עד שיגיעו גם חוצה. ולא להניח מקום לכל ענינים המבלבלים מזה, אפילו אם אפשר להלבישם שנעשה זה משום קנאות לחסידות, כי עבודתנו אפשר שתעשה ע"י פעולות בהקו דועשה טוב ובד"מ ילך הרע והלעו"ז הלוך ופוחת, כי הרי מעט אור דוחה הרבה חשך - עאכו"כ הרבה אור, וביחוד מאור שבתורה זוהי פנימיות התורה. וכמו שכתבתי²⁶⁵ לאיזה מאנ"ש, שלא יניחו להמשיך את עצמם בשקו"ט של מלחמה עם המנגדים, כי חבל על הזמן, ובודאי שזהו מתחבולות הלעו"ז לבלבל עבודת הפצת המעינות ע"י נסיון להמשיך את העובדים בזה לטענות ומענות ולמחלוקת וריבות אודות קדושת תורת הדא"ח, ובמילא ימעט זמן הפנוי לתכלית העבודה ועיקרה הפצת לימוד החסידות בכל מקום.

בברכה לבשו"ט,

[חתי"ק]

(אג"ק חי"ד אגרת ה'קנ (ע' שעה))

264) ראה גם אג"ק כרך י"ג אגרת ד'תפז, ובהנסמן בהערות שם.

265) ראה אג"ק כרך י"ד אגרות ה'קכ. ה'קכז. ה'קנא.

יב.

ש"ס ירושת"ן

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON

Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.

HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובוויטש770 איסטערן פארקווי
ברוקלין, נ. י.ב"ה ז"ך אד"ר תשי"ז
ברוקליןש"ב הרה"ח אי"א נוי"נ עוסק בצ"צ
מוה' שמואל מנחם מענדל שי

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכתבו מי"ז וי"ט אד"ר והקודמים, ובודאי אף שאינו מזכיר אודות זה, משתדלים להמשיך אל שיעורי הדא"ה גם מאלו העוסדים חוצה, וכידוע ממרז"ל גודל הענין דלהוציא יקר מזולל, וביותר זקוקים לזה עתה, כיון שבאם לא זה יאמרו הרואים אשר הכתב הידוע עשה רושם, וק"ל. אלא שמוכן שהמשכה הנ"ל צריכה להיות בדרכי נועם, ופשיטא שבדרכי שלום, מיוסד על הדגשת הבעש"ט בהענין. רואהבה לרעך כמוך.

ולחתונה אחותו צפורה שתליט"א,

הנה יח"ר שח"י בשעה טובה ומוצלחת ולבנין בית בישראל
בנין ערי עד על יסודי החורה והמצוה כפי שהם מוארים במאור שבחורה ויהי
חורת החסידות.

ברכה מזל טוב מזל טוב ולשלו

כבקשתו אזכיר את כל אלו שכוחב אודותם (בהנ"ל ובמס' דיג' שבט)
על ציון כ"ק מו"ה אדמו"ר זצוקלה"ה נב"מ זי"ע.

ב"ה ז"ך אד"ר תשי"ז
ברוקליןש"ב הרה"ח אי"א נוי"נ עוסק בצ"צ
מוה' שמואל מנחם מענדל שי

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכתבו מי"ז אד"ר והקודמים, ובודאי אף שאינו מזכיר אודות זה, משתדלים להמשיך אל שיעורי הדא"ה גם מאלו העומדים חוצה, וכידוע ממרז"ל גודל הענין דלהוציא יקר מזולל, וביותר זקוקים לזה עתה, כיון שבאם לא זה יאמרו הרואים אשר הכתב הידוע עשה רושם, וק"ל. אלא שמוכן שהמשכה הנ"ל צריכה להיות בדרכי נועם, ופשיטא שבדרכי שלום, מיוסד על הדגשת הבעש"ט בהענין דואהבת לרעך כמוך.

ולחתונת אחותו צפורה שתליט"א,

הנה יה"ר שתהיי בשעה טובה ומוצלחת ולבנין בית בישראל
בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה כפי שהם מוארים במאור
שבתורה זוהי תורת החסידות.

בברכת מזל טוב ולבשו"ט

[חתי"ק]

כבקשתו אזכיר את כל אלו שכותב אודותם (בהנ"ל ובמכ'
די"ג שבט) על ציון כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע.

יג.

ב"ה, ו' ניסן, תשי"ז
ברוקלין.

ש"ב הרה"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ רב פעלים
מו"ה שמואל מנחם מענדל שי

שלום וברכה!

. . . בודאי מתכוונים למבצע חלוקת מצה שמורה²⁶⁶, ולא
כבכל שנה אלא בהוספה, שהרי נתרבה מספר אלה שמכירים בהם
ונתוסף ג"כ בהתעוררות דלבן של ישראל אשר גם בגלותא
כשישנה היא בכ"ז הלב ער להקב"ה ולגאולה, וגאולה ענינה לכל
לראש מיצר הרע.

נעם לי ביחוד לקרות ע"ד הביקורים²⁶⁷ בשובים השונים
ובודאי גם בזה יוסיפו, ויה"ר שההצלחה תראה גם לעיני בשר,
שהרי נחוץ זה בשביל להוסיף בתוספת הכחות וההשתדלות
בפעולות האמורות . .

(אג"ק חט"ו אגרת ה'שמג (ע' יז))

(266) ראה גם אג"ק כרך י"ד אגרת ה'שב. לעיל ה'של. ה'תטז.

(267) ראה גם אג"ק כרך ט"ו אגרת ה'שלז, ובהנסמן בהערות שם.

יד.

ב"ה, יו"ד סיון, תשי"ז
ברוקלין.

הרה"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ
מו"ה שמואל מנחם מענדל שי

שלום וברכה!

. . בעת רצון אזכיר את כל אלו שכותב אודותם על הציון
הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, וכנראה שאין
מסבירים להנ"ל אשר כשבאה הטבה ע"י שמזכירים אותם על
הציון הק' פשוט שזה צריך להביאם להתעוררות יתירה וביחוד
בלימוד תורתו של בעל הציון וללכת בדרכיו, ואם המתברך בעל
השפעה הוא בחוג וסביבה, מחובתו הכי מוחלטה לפרסם בכל
הסביבה תורתו והדרכתו של בעל הציון, וק"ל. ויהי רצון שעכ"פ
עתה יתעסק בזה.

אתענין לדעת באיזה אופן התגלגל לידו לכתוב ולהזכיר ע"ד
בנו של מר... שי.

במ"ש אשר בס"ת המיוחס וכו' ניכר ששינו מאל"ף לה"א²⁶⁸
פשוט שצריך בירור מי ומתי שינו זה, שהרי באה"ק ת"ו ידוע
שמ לפני איזה שנים שלוחיו של פלוני עשו כהנ"ל, וכנראה שבכמה
מקומות עשו במחשך מעשה זה, וגם לי נודע הדבר רק בשנים
האחרונות, ויעיין בס' משנת אברהם סי' ל"ב מונה הס"ת של
קדושי עליון - ולא דוקא מחב"ד - שדייקו לכתוב באל"ף וכן
במכתבי שנדפס באוצר הפוסקים סוף חלק א'.

(268) ראה אג"ק כרך י"ד אגרת ד'תתקכו, ובהנסמן בהערות שם. כרך ט"ו אגרת
ה'תקב.

בודאי ניצלו גם זמן מ"ת להפצת המעינות ויכתוב גם אודות זה בפרטיות הדרושה.

בברכה לבשו"ט.

(אג"ק חט"ו אגרת ה'תקא (ע' קפט))

טו.

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 EASTERN PARKWAY
BROOKLYN 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש
770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין נ. י.

ב"ה, דל"ת סנ"א ה'תשי"ז
ברוקלין, נ. י.

ט"ב הווי"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ
וכו' מו"ה סכאל מנחם מענדל סי'

שלום וברכה:

במענה על פתבז מ"ז בתכוז - יהפך בקרוב
לססון ולסמחה, ר"ב, כ"ג, כ"ד, כ"ה.

ת"ח על כתבו אודות פעולותיו מסך ימים אלו,
ובטח יפסיך בכנהגו טוב זה, והלואי שיספיע על
הכריו בסלאכת הקודש, הוא ענין הפצת הסעינות
לכלל הפעולות בטח חפ"ד-סגס הם יעשו וינהגו
ככה.

במענה על פתבז הקודמים בטח הגיע
בסודו.

ובימים אלו דבין המצרים המזכירים על
החורבן והירוס, יש להדגיש כי אין ענינם עונש
גרידא, ונסמכת רוח ועצבות ח"ו, אלא תיקון
ובנין כיתר שאת וביתר עז לעשות לו ית' דירה
בתחתונים, וסכנתי בתוכם כתיב, העל ידי תיקון
ובנין המסכן שכל אחד ואחת סכני ישראל, והפצת
הסעינות אפילו בין אלה שעדין נמצאים חוצה-
נחיש הגאולה הסלימה והאמתית על ידי כסיה
צדקנו ובנין בית הכחירה בקרוב מסך.

בברכה (אג"ק חט"ו אגרת ה'תקא (ע' קפט))

ב"ה, דל"ת מנ"א, ה'תשי"ז
ברוקלין, נ.י.

ש"ב הו"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ וכו'
מו"ה שמואל מנחם מענדל שי

שלום וברכה!

במענה על מכתביו מי"ז בתמוז - יהפך בקרוב לששון
ולשמחה, - וכ', כ"ד כ"ז בתמוז.

ת"ח על כתבו אודות פעולותיו משך ימים אלו, ובטח ימשיך
במנהגו טוב זה, והלואי שישפיע על חבריו במלאכת הקדש, הוא
ענין הפצת המעיינות ובכלל הפעולות בשטח חב"ד - שגם הם יעשו
וינהגו ככה.

המענה על מכתביו הקודמים בטח הגיע במועדו.

ובימים אלו דבין המצרים המזכירים על החורבן והירוס,
יש להדגיש כי אין ענינם עונש גרידא, ונמיכת רוח ועצבות ח"ו,
אלא תיקון ובנין ביתר שאת וביתר עז לעשות לו ית' דירה
בתחתונים, ושכנתי בתוכם כתיב, שעל ידי תיקון ובנין המשכן
שבכל אחד ואחת מבני ישראל, והפצת המעיינות אפילו בין אלה
שעדין נמצאים חוצה - נחיש הגאולה השלימה והאמתית על ידי
משיח צדקנו ובנין בית הבחירה בקרוב ממש.

בברכה לבשו"ט,

[חתי"ק]

(אג"ק חט"ו אגרת ה'תרכו (ע' תז))

טז.

ב"ה, כ"ג מנ"א, תשי"ז
ברוקלין.

ש"ב הרה"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ
מו"ה שמואל מנחם מענדל שי

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכתבו מט"ו מנ"א לאחרי ההפסק
הארוך בו כותב אודות הפעולות שבינתיים.

וכבר כתבתי²⁶⁹ לאחדים מפעילי צעירי אגו"ח שאין כדאי
ומכמה טעמים לעשות מכל פעולה חברה בפ"ע חורגת ממסגרת
צעירי אגו"ח, ומכו"כ טעמים נחוצה התרכזות הפעולות, אף
שפשוט שאפשר להיות אוטאנומי במדה הנדרשת ע"י טיב הפעולה
ואפילו הנדרש ע"י טיב האנשים העוסקים בפועל והיחסים
ביניהם עד שישתתפו ויוכלו לעבוד בשיתוף מלא, אבל מרות אחת
עכ"פ באופן מקיף הרי היא תועלת הפעולות בשטח זה.

כיון שהזכיר במכתבו הקודם ע"ד התעסקות בין עולים
החדשים שהם כבר לאחר עונת הבר מצוה, מועתק בזה מ"ש
לאחד בזה, וכדאי שיברר חו"ד הרבנים על אתר.

בברכה.

. . שכותב שלהנמול שהוא כבר לאחר הבר מצוה נתנו לו
קודם המילה שלאף געטראנק, שפירוש הדבר בזה היא הרדמה
כללית, שצריכים לברר אצל רב מורה הוראה עד"ז כיון שיש
מקום לומר שיש אפשרית לזריקה במקום הסמוך (ע"פ רוב עושים
זה בגב וחוט השדרה) שפעולתה רק נטילת הרגשת כאב למשך

(269) אג"ק כך י"א אגרות ג'תמח. ג'תעח.

זמן, אבל אינה הרדמה והאדם שולט בכל חושיו, ז.א. מחוייב בכל המצות, ומובן החילוקים שבין שני האופנים.

(אג"ק חט"ו אגרת ה'תרסט (ע' שדמ))

יד.

שניאורסאהן - ירושת"ו

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליוכאווטש

770 איסטערן פארקווי
ברוקלין, נ. י.

ב"ה, ד' מנ"א תשי"ח
ברוקלין

ש"ב הרה"ח אי"א נוי"נ עוסק בצ"צ
מו"ה שמואל מנחם מענדל ש"י

שלום וברכה!

במענה למכתבו מכ"ח תמוז.

בעת רצון יזכירו את זה שכותב אודותו על הציון
הקי' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, מחאים לחוכן
כתבו, ויהי רצון שיבשר טוב בזה, וכן בשאר הענינים אודותם כותב,
ובנקודה הפנימית-ע"ד הצלחת הפצת המעיינות תוצה, והרי זה גם
מענינא דיומא, שבין המצרים שהי' אז העלם הפנימיות, שלכן נקרא
הגלות בשם ש"נה וכמבואר בכ"מ בדא"ח (פעי"ן גי"ב ד"ה בלילה ההוא
קיץ ח"ש) הרי צריך להגביר ביותר וביותר גילוי הפנימיות, פנימית
תורחנו, עד שיגיעו גם תוצה ויבקר את העו"ל וקאחי' מלכא משחא.

בברכה לבשו"מ בכל האזור

ב"ה, ד' מנ"א, תשי"ח
ברוקלין.

ש"ב הרה"ח אי"א נוי"נ עוסק בצ"צ
מו"ה שמואל מנחם מענדל ש"י

שלום וברכה!

במענה למכתבו מכ"ח תמוז. בעת רצון יזכירו את זה שכותב
אודותו על הציון הקי' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ

זי"ע, מתאים לתוכן כתבו, ויהי רצון שיבשר טוב בזה, וכן בשאר הענינים אודותם כותב, ובנקודה הפנימית - ע"ד הצלחת הפצת המעינות חוצה, והרי זה גם מענינא דיומא, שבין המצרים שהי אז העלם הפנימיות, שלכן נקרא הגלות בשם שינה וכמבואר בכ"מ בדא"ח (עיין ג"כ ד"ה בלילה ההוא קיץ ת"ש), הרי צריך להגביר ביותר וביותר גילוי הפנימית, פנימית תורתנו, עד שיגיעו גם חוצה ויבער את הלעו"ז וקאתי מלכא משיחא.

בברכה לבשו"ט בכל האמור.

[חתי"ק]

(אג"ק ח"ז אגרת ו'תלד (ע' רפ"ו))

חי.

ב"ה, אדר"ח אד"ש, תשי"ט
ברוקלין.

ש"ב הרה"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ
מו"ה שמואל מנחם מענדל שי

שלום וברכה!

לאחרי הפסק הכי ארוך, נתקבל מכתבו מכ"ד אדר"ר
ושלאחריו, ר"פ מהנעשה בפעולות דהפצת המעינות בהשבועות
שעברו, ולפלא ההפסק ארוך בין מכתב למכתב, ובפרט בהנוגע
לבשו"ט ומשמחות, ואין טוב אלא תורה, ואין שמחה כהתרת
הספיקות, האם פועלים בהפצת המעינות וכו' וק"ל,

נוסף ע"ז עוד נקודה, שבהאריך הזמן נשכחים פרטים
ולפעמים ענינים. ומובן שאין כוונתי להטפת מוסר, כ"א בהנוגע
להבא, וכן אשר יעורר שאר אנ"ש הכותבים, ג"כ על האמור לעיל.

ויהי רצון שתהיינה הבשורות טובות משמחות וגם מפורטות, ובהתחלה בזה מימי חדש אדר זה, ומסמך גאולה לגאולה לניסן, עדי יקוים היעוד בניסן נגאלו ובניסן עתידים להגאל.

בברכה לבשו"ט, ובברכת מז"ט להולדת
הבת שתליט"א - שז"ע נתקבלה הודעתו ע"ז
ויגדלוה, ואת כיו"ח שי', לתחומע"ט,

[חתי"ק]

(אג"ק חי"ח אגרת ו'תשלט (ע' רלח))

יט.

ש"ס=ירוש"י
RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן

לובאוויטש

770 איסטערן פארקווי

ברוקלין, נ. י.

ש"ב הרה"ח אי"א נו"נ וכו'
מו"ה שמואל מנחם מענדל שי

ב"ה, ט"ז אייר תשי"ט
ברוקלין

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלה מכתבו ר"פ מפעולות במשך השבועות
האחרונים, ויהי רצון שתצליחנה הפעולות באופן דמוסיף והולך
מוסיף ואור, ובודאי למותר להאריך בגודל הזכות של המשתדלים בזה,
ויהי רצון שיקוים בהם שכר מצוה מצוה ומצוה גוררת מצוה, שילכו
מחיל אל חיל בפעולות האמורות, ועד לופרצת ימה וקדמה וצפונה
ונגבה ועד לנהלה בלי מצרים, והרי השנה הזאת שבת היא לה' ובשפועלים
בה ברוחניות העניינים הנרמזים בשש שנים חז"ק, כידוע שכללות ענייניהם:
חורה ולימודה, שלימוד מביא לירי מעשה, אז מתקרבים למדריגה עוד
נעליה יותר, משבת לה' - לשבת שבתון, וכסדר הפסוקים בריש פרשה בהר.
ע"ן ג"כ לקיחת בהר ד"ה, ושבתה, ספר מאמרי אדמו"ר מזהר"ש דשנת תרכ"ז
ד"ה ושבתה ובסופו - שבת שבתון זהו כמו לעיל דלכא ליזם שכולו שבת.
וכמבואר בהמשך של ר"ה תרס"ז שגם בלע"ל זהו הדרגא הכי ראשונה
מצד הצדק על המעלה.

בברכה לבשו"ט בטוב הנקאה והנגלה

ב"ה, ט"ז אייר, תשי"ט

ברוקלין.

ש"ב הרה"ח אי"א נו"נ וכו'
מו"ה שמואל מנחם מענדל שי

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכתבו ר"פ מפעולות במשך השבועות
האחרונים, ויהי רצון שתצליחנה הפעולות באופן דמוסיף והולך
מוסיף ואור, ובודאי למותר להאריך בגודל הזכות של המשתדלים
בזה, ויהי רצון שיקוים בהם שכר מצוה מצוה ומצוה גוררת מצוה,

שילכו מחיל אל חיל בפעולות האמורות, ועד לופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה ועד לנחלה בלי מצרים. והרי השנה הזאת שבת היא לה' וכשפועלים בה ברוחניות הענינים הנרמזים בשש שנים תזרע, כידוע שכללות עניניהם תורה ולימודה, שלימוד מביא לידי מעשה, אז מתקרבים למדריגה עוד נעלית יותר, משבת לה' - לשבת שבתון, וכסדר הפסוקים בריש פרשה בהר. עיין ג"כ לקו"ת בהר ד"ה ושבתה, ספר מאמרי אדמו"ר מוהר"ש דשנת תרכ"ז ד"ה ושבתה ובסופו - שבת שבתון זהו כמו לעתיד לבוא ליום שכולו שבת. וכמבואר בהמשך של ר"ה תרס"ו שגם בלע"ל זהו הדרגא הכי ראשונה במעלה.

בברכה לבשו"ט בטוב הנראה והנגלה

[חתי"ק]

(אג"ק חי"ח אגרת ו'תתסד (ע' שעה))

כ.

ש"ס=ירושל"י

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HY 461 3-5250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ. י.

בי"ה, כו' שבט תשי"ב
ברוקלין

ש"ב הרה"ח אי"א נוי"נ עוסק בצ"צ
מוה' שמואל מנחם מענדל שי

שלום וברכה

במענה למכתבו מכ"א שבט והמוסגר בו, בו כותב
ר"פ מהענינים הפעולות וההתועדויות בתוככי אנ"ש וחב"ד, ובודאי
ימשיך בזה כסיום וחזתם מכתבו,

ויהי רצון שבכל הנ"ל תהיי הליכה מחיל אל חיל
ועד לזפרצת וגו', ותבשר טוב בזה וכמובן גם בעניניו הפרטים,
אשר הא באה חליא,

והרי נמצאים אנו בער"ת אדר, אשר על כולו נאמר
והחדש אשר נהפך (כל ענינים בלחי רצוים) לשמחה אליו טוב,
והרי הימים האלו (בשהם) נזכרים (היי"ה גם) ונעשים, וק"ל.

בברכה לבשו"ט בכל האמור


בי"ה, כו' שבט תשי"ב
ברוקלין

ש"ב הרה"ח אי"א נוי"נ עוסק בצ"צ
מוה' שמואל מנחם מענדל שי

שלום וברכה!

במענה למכתבו מכ"א שבט והמוסגר בו, בו כותב ר"פ
מהענינים הפעולות וההתועדויות בתוככי אנ"ש וחב"ד, ובודאי
ימשיך בזה כסיום וחזתם מכתבו,

ויהי רצון שבכל הנ"ל תהי' הליכה מחיל אל חיל ועד לופרצת וגו', ותבשר טוב בזה כמובן גם בעניניו הפרטים, אשר הא בהא תליא,

והרי נמצאים אנו בער"ח אדר, אשר על כולו נאמר והחדש אשר נהפך (כל ענינים בלתי רצויים) לשמחה ליום טוב, והרי הימים האלו (כשהם) נזכרים (ה"ה גם) ונעשים, וק"ל.

בברכה לבשו"ט בכל האמור

[חתי"ק]

כא.

ב"ה, כ"ב אלול, תש"כ
ברוקלין.

ש"ב הרה"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ
מו"ה שמואל מנחם מענדל שי

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת מכתביו מכ"ט מנ"א וג' אלול, בס כותב מהנעשה בתוככי אני"ש בעיה"ק ירושלים ת"ו. וכנראה אשר מפני שרושמים לאחר כמה זמן, הרי כמה ענינים, ומהם בטח גם חשובים, לא באו בכתב. ובטח בעתיד יתוקן הנ"ל, והרי אפשר לרשום על אתר ראשי פרקים וסימנים, ולמלאותם בעת הפנאי, וק"ל.

דא"ג לכתבו מכ"ט מנ"א תוכן המדובר כאן בעת ההתועדות, דהגילוי שדעת מתן תורה, הי' רק ענין של תוספת, - מובן שמופרד מעיקרא, שהרי מ"ת הוא כללות סדר כל ההשתלשלות וכו' וכו'. ואין להאריך בדבר הכי פשוט. מה שכן הי' מדובר, שאף שעשרה מהווים פרהסיא הממלאת כל העולם הזה, ז.א. שממלא ברוחב בענין השטח, משא"כ בעומק וגובה,

המשכה ממקום נעלה ביותר, בזה שייך כמה דרגות גם למעלה מעלה מעשרה. והרי דבר פשוט שהדרגות הם אין קץ בגובה ועומק. וזה"ע דס' רבוא - חכם הרזים שממשיך מדריגת רז. ועד"ז במתן תורה. וכנראה שכמה ענינים נרשמים - כעין זה, ולפלא איך זה הקורא אין מרגיש כלל בהאמור - שזה מורה על העדר מוחלטי דשימת לב. וד"ל...

בברכה לבשו"ט ולכוח"ט,

[חתי"ק]

במענה לשאלתו - נכון שנרשם בשיכון החב"די דירות"ו, וכמובן ימשיך ויגמור. וסוג הדירה - יתייעץ עם ידידיו על אתר ויחליטו, ביחד עם זוג' תחי' - להצלחה.

(אג"ק חי"ח אגרת ז'תלד (ע' תלז))

כב.

KABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn, N. Y. 11213
493-9250

מנזם מ. ש. נ. ורסא
ליוכאוויטש

770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ. י.

ב"ה, ר"ח סיון תשל"ח
ברוקלין, נ. י.

ד

הרה"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ
מוה' שמואל מנחם מענדל שי'

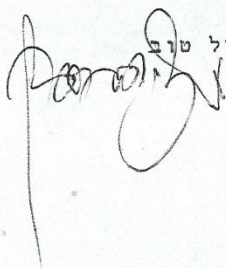
שלום וברכה!

במענה על ההודעה מקביעות זמן חחונת בתם מרת
מרים ביילא תי' עם ב"ג האברך מוה' אפרים שי' ליום
ח" סיון הבע"ל,

הנני בזה להביע ברכתי ברכת מזל טוב מזל טוב
ושתי' בשעה טובה ומוצלחת ויבנו ביתבישראל בנין עדי
עד על יסודי התורה והמצוה כפי שהם מוארים במאור שבתורה
זוהי תורת החסידות.

וירוו מהם רוב נחת יהודי אמיתי חסידותי.

בברכת מזל טוב
מזל טוב



ב"ה, ר"ח סיון תשל"ח
ברוקלין, נ.י.

ש"ב הרה"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ
מוה' שמואל מנחם מענדל שי

שלום וברכה!

במענה על ההודעה מקביעות זמן חתונת התם מרת מרים
ביילא תי' עם ב"ג האברך מוה' אפרים שי' ליום ח' סיון הבעל"ט,
הנני בזה להביע ברכתי ברכת מזל טוב מזל טוב ושתה"י
בשעה טובה ומוצלחת ויבנו בית בישראל בנין עדי עד על יסודי
התורה והמצוה כפי שהם מוארים במאור שבתורה זוהי תורת
החסידות.

וירוו מהם רוב נחת יהודי אמיתי חסידותי.

בברכת מזל טוב
מזל טוב

[חתי"ק]

כג.

ש"ס - ירושלים

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON

Lubavitch

770 Eastern Parkway

Brooklyn, N. Y. 11213

493-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן

ליובאוויטש

770 איסמערן פארקוויי

ברוקלין, נ. י.

ב"ה, ג' אייר תשמ"ח

ברוקלין, נ. י.

הרה"ח אי"א נוי"נ עוסק בצ"צ
 מוה' שמואל מנחם מענדל שי'

שלום וברכה!

במענה על ההודעה ע"ד הולדת הנכד למזל טוב
 ושהכניסוהו הוריו שי' לבריתו של אברהם אבינו
 ונקרא שמו בישראל מאיר שי',

הנה יה"ר מהשי"ת שכשם שהכניסוהו לברית
 כן יכניסוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים,
 ויגדלוהו מתוך הרחבה.

ויררו מהם ומכל יו"ח שי' רוב נחת יהודי
 אמיתי חסידותי.

הפ"נ שבמכ' יקרא בעת רצון על ציון כ"ק
 מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע.

בברכת מזל טוב

ב"ה, ג' אייר תשמ"ח
ברוקלין, נ.י.

הרה"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ
מוה' שמואל מנחם מענדל שי

שלום וברכה!

במענה על ההודעה ע"ד הולדת הנכד למזל טוב ושהכניסוהו
הוריו שי לבריתו של אברהם אבינו ונקרא שמו בישראל מאיר
שי,

הנה יה"ר מהשי"ת שכשם שהכניסוהו לברית כן יכניסוהו
לתורה ולחופה ולמעשים טובים, ויגדלוהו מתוך הרחבה.

וירוו מהם ומכל יו"ח שי רוב נחת יהודי אמיתי חסידותי.

הפ"נ שבמכ' יקראו בעת רצון על ציון כ"ק מו"ח אדמו"ר
זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

בברכת מזל טוב

[חתי"ק]

כד.

N. DINAH SCHNEERSOHN
OF LUBAWITZ
770 EASTERN PARKWAY
BROOKLYN 13, N. Y.
SLocum 6-2919

נחמה דינה שניאורסאהן

ליובאָוויטש

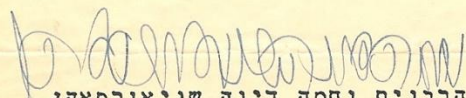
—●—

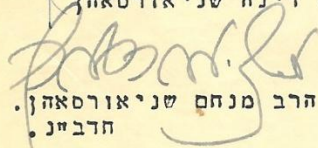
בייה, שלהי אלול תשי"ב
ברוקלין

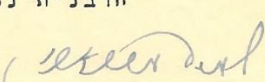
כבוד ש"ב הנכבד וז"ת אי"א גזע
תרשימים מזה"ר שמואל מנחם
מענדיל שי' שניאורסאהן.

שלום וברכה!

לקראת השנה החדשה הבאה עלינו
ועל כל ישראל לטובה ולברכה, הננו בזה לברך
אותו ואת ב"ב יחיו בברכת כתיבה וחתימה טובה
על שנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות.


הרבנית נחמה דינה שניאורסאהן


הרב מנחם שניאורסאהן.
חדב"נ.


הרב שמרי' גורארי'
חדב"נ.

מענות קודש להרב יוסף גאלדשטיין

א.

[י"ד חשון, תשט"ז]

מענה לר' יוסף גאלדשטיין (מהעתיקה):

[1] במכתבו כתב: "הנה התשובה שקבלתי ע"י הרה"ח נ. חדקב שיחי על זה ששאלתי מאת כ"ק אדמו"ר שליט"א אודות מה שנזכר בשני המאמרים בד"ה אנת הוא חד דשנת תרצ"ט ובהמאמר בד"ה שלום רב דשנת תש"ד, לא הבנתי. התשובה היתה, וז"ל "שיתעניין בהמאמר פדה דשנת תרצ"ט" ע"כ. לכאורה בהיות שמבואר שם אותו הענינים הנזכרים בהמשך דפדה תש"ד ומלבד איזה מקומות הנה הלשונות דומות זו לזו, הנה לפע"ד עוד לא מצאתי התשובה ע"ז ששאלתי.

וזה שאלתי בקיצור. בהמאמר בד"ה אנת הוא חד, תרצ"ט אומר דמ"ש הוי' בחכמה יסד ארץ, הכוונה על ספי' המלכות שנק' חכ' תתאה. ומביא טעם על זה. ובהמאמר בד"ה שלום רב, תש"ד אומר דמ"ש הוי' בחכמה יסד ארץ אין הכוונה על ספי' המלכות כ"א על חכמה עילאה, ומביא ראיי ע"ז".

מענה כ"ק אדמו"ר שליט"א:

ע' פנים לתורה.

[2] במכתבו כתב: "הנה בהמפתח שאני מסדר בע"ה על כל הענינים של דא"ח הנזכרים בהמאמרים של שנת הת"ש אפשר הדבר שחסר איזה ענין או שיש איזה ענין לגרוע ממנו בכדי שיעלה לתכליתו באופן היותר טוב. ומפני זה, אציג לפני כ"ק אדמו"ר

שליט"א את הענינים מה שאני מסמן בהמאמרים ואולי יודיעני כ"ק אדמו"ר שליט"א מה להוסיף ומה לגרוע.

מענה כ"ק אדמו"ר שליט"א:

תלוי לפי תועלת המכון.

[3] במכתבו פירט את כל הענינים שיסומנו במפתח שעורך:

"א. כל פסוק של תנ"ך. ב. כל מאמר רז"ל. ג. כל מאמר מס' הזהר, ע"ח, וכו'. ד. כל מאמר הנזכר בשם האר"י ז"ל, בעש"ט, וכו'. ה. כל מאמר מהמדרש. ו. כל פתגם, "ווארט" או "אויסטייטשונג". ז. כל ענין של דא"ח המבואר שם. ח. לפרט כל ענין לכמה פרטים ולסמן אותם בכמה סימנים באופן שיכולים למצוא אותו הענין על ידי כמה סימנים ולא רק ע"י סימן א'".

כ"ק אדמו"ר שליט"א סימן את אותיות א-ה, וכתב:

רק אם מפרשם

ב.

[ער"ח אד"ש, תשל"ח]

מענה לר' יוסף גאלדשטיין, שכתב: "בכל יום ראשון, בצהרים (2:45 - 1:50) אני מגיד שיעור בספר תניא קדישא להתלמידות של "מכון חנה". כבר עברו עשרים שיעורים בקביעות זו. התלמידות בקשו ממני להעתיק את השיעורים ב"טייפ" כדי לתת להן אפשרויות לחזור על השיעור שעבר ולהכין בעד השיעור הבא. קבלתי הצעתן והעתיקתי את כל העשרים שיעורים ב"טייפ". הראתי את ה"טייפ" להרב ניסן מינדל שיח"י כדי להודיעני חוות דעתו בזה. וב"ה ה"טייפ" נשא חן בעיניו ונתן לי עצות ממשיות איך להגיע אל המטרה והתכלית הדרושה. הנני שולח לכ"ק אדמו"ר שליט"א את כל העשרים "טייפ" ונא לברכני שאזכה לזכות את הרבים בהפצת המעיינות כו'. [.] אם נכון הדבר לפני

כ"ק אדמו"ר שליט"א, אזי אשלח במלאת ה"טייפס" החדשים אחרי כל שיעור חדש, נוסף על העשרים "טייפס" שנתתי היום לכ"ק אדמו"ר שליט"א".

מענה כ"ק אדמו"ר שליט"א (מהעתקה):

[1] סימן בעיגול ובחץ את התיבות "אם נכון הדבר לפני כ"ק אדמו"ר שליט"א, אזי אשלח במלאת ה"טייפס" החדשים אחרי כל שיעור חדש וכו'", וכתב:

[נכון] **במאוד**

[2] וצירף את המענה כללי-פרטי דימים אלו:

נת' ות"ח

ודבר בעתו

בחותם דחדש אד"ר - חדש העיבור המשלים

שנה זו וגם - זו שלפני'.

אזכיר עה"צ.

ג.

[יום ועש"ק, כ"ז שבט, תשל"ט]

מענה לר' יוסף גאלדשטיין על מכתבו בו שאל "האם כבר הגיע הזמן לסדר שיעורים בלימוד התניא באנגלית על דרך השיעורים באידית בה"ראדיאו" בכל מוצש"ק", וכתב שמוכן לקבל על עצמו לתרגם השיעורים לאנגלית לצורך מטרה זו, ואם נצרך להכין שיעור דוגמא, בכדי להכריע בדבר, הוא מוכן לעשותו (מהעתקה):

לע"ע מוקדם ובפרט שיש כבר בדפוס אזכיר עה"צ

ד.

[ז' כסלו, תשמ"ז]

מענה לר' יוסף גאלשטיין שכתב אשר מלאו חמש שנים מאז שהתחיל תוכנית הרדיו של צבאות השם - "אן די עיר וויט אנקעל יאסי", וביקש ברכה להצלחה כו'. וכתב שמצא חיזוק ועידוד לזה ממה שכתב כ"ק אדמו"ר האמצעי בספר דרך חיים (שער התפלה פע"ו (פג, א)): "ולא הי' העולם מתקיים כלל אך על הבל תשב"ר שאין בו חטא, מעה"ד כלל מתלבש שם מעה"ח שאין שם אחיזה ויניקה לרע כלל ואין קטרוג עולה שם כלל וכידוע בפ"י אתה מרום לעולם דקאי באור התורה כו' ואין זה רק בתינוקות שלא נתחייבו עדיין במצות רק הבל נקי שמלובש בו דבר הוי' כמו בגופו של נביא שמדבר בו דבר הוי' כו"י (מהעתקה):

עין בסש"ב ק"א דקנ"ה

ה.

[י"ד חשוון, תש"נ]

מענה לר' יוסף גאלדשטיין שכתב אשר יתחיל לעורר ע"ד נתינת צדקה בתוכנית הרדיו של ילדי צבאות השם, שכל ילד יתן פרוטה לצדקה בקופת צדקה שלו אשר בביתו, וסיים: "מיר בעטען ביים רבין שליט"א א ברכה אויף הצלחה אויף די ראדיו פארגראם בכלל און די נייע הוספה בפרט".

מענה כ"ק אדמו"ר שליט"א (מהעתקה):

[הצלחה] רבה. אזכעה"צ