

ברכת מזל טוב עד בלי די

ברגשי גיל וחדוה משגרים אנו את ברכותינו

להאי גברא רבא הנודע לשם ולתהילה

מופלג בתורה ויראת שמים, צנא מלא ספרא, חריף ובקי,

מגדולי מגידי השיעורים בדורנו, המפורסם בשיעוריו המופלאים וחיידושו

המאירים בחריפות ובבקיאות ובבהירות,

מייסד המוסד הק' 'הערות וביאורים - אהלי תורה' ומנהלה במסירות וברוב

תבונה וחסד במשך יותר משלושים שנות קיומה וזכה להוציא לאור יותר

מאלף קובצים, המתעסק ביתר כח ועוז להפיץ ולפרסם קובצי חידושי תורה

תמידים כסדרם באופן המתאים לרצוה"ק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, מקדש

שם שמים ברבים ומפרסם תורתו של כ"ק אדמו"ר בכל אתר ואתר, מפיץ

מעיינות החסידות, וכבר שיבחו כ"ק אדמו"ר על 'הנחותיו' מהתנועותיות

במשך השנים, מסור ונתון לעניני כ"ק אדמו"ר ולמצבועיו הק' ובפרט ב'הדרך

הישרה' המביאה לקאתי מר דא מלכא משיחא,

מורם ומדריכם של אלפי תלמידי התמימים ושלוחים רבים ברחבי תבל

מתוך מסירה ונתינה עצומה כיד ה' הטובה עליו

הרי הוא הרה"ג הרה"ח

מוה"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

לרגל יום הולדתו ביום ועש"ק י"ד מרחשון,

יה"ר מהשי"ת ש"יאריך ימים על ממלכתו" וימשיך להרביץ תורה ברבים

ולהאדיר ולהגדיל שם ליובאוויטש לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ולהדריך

תלמידיו בדרך העולה בית א-ל, מתוך בריאות נכונה ומנוחת הנפש וזכה

לחזות בקרוב ב"ימות המשיח בהלכה" "ובא לציון גואל" בביאת גואל צדק

בקרוב ממש.

המערכת

ברכת מזל טוב נאמנה

שלוחה בזה לידידנו היקר, איש חי ורב פעלים, אציל המדות, איש האשכולות, אהוב לשמים ולבריות, שלוחו של כ"ק רבינו נשיאנו, ומסור ונתון אליו בכל נימי נפשו בהרבצת התורה והחסידות, חבר המערכת ד"הערות וביאורים" מלפנים "אבוהון דכולהו"

הרה"ת הרה"ח ר' שלמה שליט"א ביסטריצקי

לרגל התמנותו לכהן פאר כ"רב הראשי" של העיר המבורג גרמניה יהי רצון שיצליח בהצלחה רבה ומופלגה בעבודתו הק' מחיל אל חיל, ויזכה לנהל עדתו על ראש מרומי הצלחה בחכמתו ובתבונתו הרבה, ולהגשים את כל שאיפותיו לנח"ר של רבינו הק' מתוך הרחבת הנפש ובמהרה ממש נזכה להיוושע בתשועת עולמים בביאת משיח צדקינו ומלכנו בראשנו

המערכת

כוס של תנחומין

בצער רב על האבידה הגדולה, מביעים אנו תנחומינו הכנים לידידנו האהוב והדגול, פאר המדות, רב הפעלים, הנודע לשם ולתהלה בפעולותיו הברוכות בכל ענייניו הק' של כ"ק רבינו נשיאנו במדינת צרפת, השליח המסור בלב ונפש, מנהל המערכת ד"הערות וביאורים" מלפנים, ברוב כשרון וברוב מסירה ונתינה

הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל שי' איזמוב

על פטירת אמו

השלוחה אשת חיל ורבת הפעלים, המחנכת הדגולה דמות מופת לרבות במסירותה לעבוה"ק

הרבנית בתי' ע"ה

ושולחים אנו את תנחומינו לכל המשפחה הנכבדה שיחיו

המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים הרופא לשבורי לב יחזקם ויאמצם שילכו מחיל אל חיל בעבודת הק' לאריכות ימים ושנים טובות, בטוב הנראה והנגלה בגו"ר, ובקרוב ממש יקויים היעוד ד"הקיצו ורננו שוכני עפר" והיא בתוכם.

המערכת

ב"ה

כ' מרחשון – ש"פ חיי שרה

ה'תשע"ב

גליון ג' [אלף-כה]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5..... אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב ה' וגו' (גליון)
- 7..... אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב ה' וגו' (גליון)

לקוטי שיחות

- 10..... אליעזר האם היה שליח או שדכן
- 15..... מהותם של חגה"ס וחגה"פ
- 16..... לא מת משה ע"פ פש"מ

אגרות קודש

- 18..... מנהג הכתוב בתורה

נגלה

- 22..... איסורי דרבנן
- 23..... דעת האשה בקידושין (גליון)

חסידות

- 27..... תיקון טעות למ"מ בדרמ"צ
- 28..... מעלת הצמאון בתשובת הנשמה
- 32..... הערות על פירוש חסידות מבוארת לתניא (גליון)

רמב"ם

- 34..... אמירה בקידושין
- 42..... ב' דינים בחליצה

הלכה ומנהג

- 46הבדלה וצורת מטבע
50האם מותר ליהודי להסתיר את יהדותו כשחושש מסכנה
63דעת אדה"ז בברכת מעין שלש בגרויפען
64הכשר מקוה לאחר סינון (גליון)
65לצאת ידי חובה קידושא רבה ממזי שכבר יצא (גליון)
68טעם איסור פינוי ממיחם למיחם
69בעניין ברכת בשמים במוצאי שבת (גליון)
70שקו"ט בדין נפלה טליתו בשיטת אדה"ז

פשוטו של מקרא

- 74תוכחת משה בבית סיחון ועוג
78בידו – ברשותו (גליון)

שונות

- 80קביעות חגה"ס בחודש השביעי



הקובץ הבא

**יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ויצא ה'תשע"ב
הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ג' כסלו
ה'תשע"ב**

**"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים
און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)**

למשלוח הערות:

פאקס: 347-227-0308

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 718-618-9777

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

הפצה ע"י הת' שנ"ז שי' נפרסטק

גאולה ומשיח

אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב ה' אלקיך את גבולך וגו' (גליון)

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית - 770

כ' הרמב"ם בהל' מלכים פי"א ה"ב בהמשך למ"ש בהל' א': "וכל מי שאינו מאמין בו, או מי שאינו מחכה לביאתו, לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו . . ." - "אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב ה' אלקיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו' ומעולם לא היה דבר זה, ולא צוה הקב"ה לתוהו". וכמו שהביא ג"כ בהל' רוצח פ"ח ה"ד: "בימי המלך המשיח מוסיפין שלש אחרות על אלו השש שנאמר ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה, והיכן מוסיפין אותן בערי הקיני והקנזי והקדמוני שנכרת לאברהם אבינו ברית עליהן ועדיין לא נכבשו, ועליהן נאמר בתורה ואם ירחיב ה' אלקיך את גבולך כאשר נשבע לאבותיך ונתן לך את כל הארץ אשר דבר לתת לאבותיך ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה.

ובגליון הקודם הביא הגראיב"ג שליט"א הקושיא דמהו ההוכחה מזה על ביאת המשיח, הרי אפשר לומר שארצות אלו יכבשו ע"י נביא או ע"י שופט מדעת רוב ישראל לפני ביאת המשיח (שאז נקרא זה בשם א"י, כמ"ש הרמב"ם בהל' תרומות פ"א ה"ב). והאריך הרב הנ"ל בכמה אופנים איך יש להוכיח זה מהפרשת הערי מקלט שצ"ל בזמן מלך המשיח דוקא, ובסוף כ' שאכתי תקשי לכאורה ממ"ש בלקו"ש חל"ד ע' 116 הערה 21 וז"ל: ובפרט שלכאורה הי' אפשר להביא ראי' מעצם ההבטחה ד"ירחיב ה"א את גבולך", שקאי על ארץ "הקיני והקנזי והקדמוני שנכרת לאברהם אבינו ברית עליהן ועדיין לא נכבשו" (רמב"ם הל' רוצח שם). עכ"ל.

ולכאו' יש לומר בפשטות, דאין כוונת הרמב"ם לומר דענין זה הוא הוכחה על מלך המשיח עצמו, כ"א הוכחה שצ"ל הגאולה, שזה אנו לומדים ממ"ש ואם ירחיב ה"א את גבולך וגו', דמובן בפשטות, דבכדי

שיתקיים פסוק זה, צ"ל שיהי' זמן שאז ישובו בני' לא"י ויהי' להם שלטון עצמי בכל א"י עד שירחיב ה' את גבולם ויתן להם קיני קניזי וקדמוני, שזהו ענין של גאולה. וע"ד הראי' הראשונה שמביא הרמב"ם מהפסוקים בפ' נצבים ושב ה"א את שבותך וגו', שזהו הוכחה על הענין של הגאולה עצמה. [ולאחר שאנו יודעים שצ"ל שיהי' זמן כזה, נלמד מהנבואה דפ' בלעם שזה יהי' ע"י מלך המשיח דוקא, שהוא יהי' זה שיחזור המלכות והממשלה של ישראל, והוא יהי' זה שינצח כל האומות סביביו כמ"ש וקרקר כל בני שת (ראה לקו"ש ח"ח ע' 282), וממילא מובן שבימי המלך המשיח דוקא יתקיים הפסוק הזה ד"ואם ירחיב ה"א וגו"'.¹ וע"ד הנתבאר בלקו"ש ח"ח ע' 272 (וע' 278) ובלקו"ש חל"ד ע' 114 בנוגע להפסוקים מפ' נצבים שהרמב"ם מביא בהל' א' ושב ה"א את שבותך וגו', שזה שאנו יודעים שזה יהי' ע"י מלך המשיח בדוקא נלמד מנבואת בלעם]. שעפ"ז מובן בפשטות, דשפיר הי' אפשר להביא ראי' על הענין דהגאולה מעצם ההבטחה ד"ירחיב ה' אלוקיך וגו" עצמו. [וזה שהרמב"ם מביא דוקא ההוכחה מהציווי ד"ויספת לך עוד שלש ערים וגו", הוא מפני שרוצה להוכיח שזהו חלק ממצוות התורה, ויש בזה המעלה דהנצחיות דמצוות ושצ"ל כפשוטו, כמבואר בלקו"ש שם].



1) ליתר ביאור, ובסגנון של השיחה דחלק ל"ד הנ"ל: בשיחה הנ"ל (ס"ה) מבאר המעלה בראי' זו שהיא הוכחה חזקה יותר גם על הראיות מפ' נצבים ונבואת בלעם, וגם על ההבטחה עצמה דירחיב ה"א את גבולך וגו', - מפני שעיי"ז נעשה זה חלק ממצוות התורה, ויש ע"ז הנצחיות דמצוות התורה, וצריך להתקיים כפשוטו, ולכן אפי' מי שאינו מאמין בהבטחות הכתובות בפ' נצבים ונבואת בלעם בפני עצמם, מפני שסובר ששייך שההבטחה תתבטל או שמוציא ההבטחות מפשוטן, שלכאו' א"א לומר עליו שהוא כופר בתורה ובמשה רבינו, אבל מ"מ בנוגע לציווי התורה צ"ל שהוא כפשוטו ונצחי, וצ"ל זמן שיתקיים, וממילא צ"ל בנוגע לציווי הקב"ה בתורה "ואם ירחיב ה"א את גבולך . . . ויספת לך עוד שלש ערים וגו" שמוכרח להאמין שיגיע זמן כזה שיתקיים כפשוטו, דהיינו שיהי' מצב של גאולה (שישובו בני' לא"י ויהי' להם ממשלה וכו' כנ"ל, שעיי"ז יוכל להתקיים מ"ש "ואם ירחיב ה"א את גבולך . . . ויספת לך עוד שלש ערים וגו"). ויתירה מזו (כן לכאו' י"ל הכוונה) - שמכיון שצ"ל שיגיע זמן הגאולה כפשוטו מצד המצווה דערי מקלט, יצטרך שוב לומר שגם הכתובים בפ' נצבים ונבואת בלעם הם נצחיים ויתקיימו בפועל כפשוטם, (דמהיכי תיתי לומר שמאמין מצד המצווה דערי מקלט שיגיע זמן הגאולה כפשוטו, אבל אלו הפסוקים שבו מבאר התורה אופן הגאולה הם שלא כפשוטם, והגאולה תבוא באופן אחר?!).

אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב ה' אלקיך את גבולך וגו' (גליון)

הרב משה רבינוביץ'
תושב השכונה

בגליון העבר מביא ידידי הרב א.י.ב.ג. כמה וכמה דרכים לתרץ שאלת החכם (על ראית הרמב"ם על ביאת המשיח ממ"ש בתורה ואם ירחיב ה' אליך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו' ומעולם לא היה דבר זה, ולא צוה הקב"ה לתוהו) שלכאורה אפשר שיהיה כיבוש א"י והרחבת גבוליה לפני ביאת המשיח.

ומציע הרב גרליצקי ב' פתרונות:

(א) עפ"י מ"ש בספר מעשי למלך שאף שאכן ישנה אפשרות של סנהדרין וכו' בזמן הגלות אבל היות וא"א להיות סנהדרין הדנה דיני נפשות לפני ביאת המשיח לכן דין ערי מקלט שקולטין להורג בשגגה לא יתכן לפני ביאת המשיח. והיות "ומעולם לא היה דבר זה, ולא צוה הקב"ה לתוהו" מזה מביא הרמב"ם ראי' על ביאת המשיח מתורה שבכתב.

(ב) עפ"י מ"ש בלקו"ש חכ"ה פ' חיי שרה א' סעי' ד' שערי מקלט קולטות רק כשהם של הלויים, וחלוקת הערים שיתוספו יהי' רק לעתיד לבא². ולכן אפשריות הרחבת א"י וקביעת ערי מקלט חדשים יתכן רק לאחר ביאת המשיח.

אבל בסופו נשאר בצ"ע, כי משמע מהשיחה הנ"ל שיש להביא ראי' על ביאת המשיח מעצם כיבוש הקיני קניזי וקדמוני שעדיין לא נכבשו. היינו אפילו בלי החיוב של ערי מקלט.

אבל המעיין בלקו"ש חל"ד ע' 111 הערה 12 יראה לכאורה שבר מין דין ישאר הדבר בקושי ואין פתרונותיו מיישבים פשטות לשון הרמב"ם.

(2) אגב יש לעיין על מ"ש שם שערי מקלט שיתוספו בימות המשיח יהי' נחלת הלויים, וחלוקת זו תהי' רק בביאת המשיח. הנה צריך חיפוש בחלק של מי מהשבטים תפול ארצות האלו (שבתוכם יהי' ערי מקלט שהם נחלת הלויים). כי כידוע חלוקת הארץ ל"ב שבטים אף פעם לא נתבטלה. גם לאחר החורבן והגלות. צפנע"ח הל' קידוש החודש ה, יג.

שהיוצא מהסבר ההערה שם – [שלמרות שכבר ביאר הלכה זו בכמה מקומות בלקו"ש באופן אחר, אבל כאן הוא מסביר] – שכוונת הרמב"ם בהלכה זו היא להביא רא"י מוכרחת על ביאת המשיח מתורה שבכתב מבלי להשען על דברי נביאים ומכל שכן על מאמרי רז"ל.

וז"ל: "אבל פשטות לשון הרמב"ם היא, שכוונתו להביא רא"י מתושב"כ על עצם ביאת המשיח, כהמשך לשונו "ומעולם לא הי' דבר זה ולא צוה הקב"ה לתוהו, אבל בדברי הנביאים אין הדבר צריך רא"י שכל הספרים מלאים בדבר זה".

והיינו שכוונת הרמב"ם (עכ"פ כפי שמפרש כאן בלקו"ש חל"ד) היא לראי' מן התורה בלי פלפולים! ובמכ"ש ממה שאינו מסתפק מראיות מפורשות בדברי הנביאים.

בלשון אחר - אין הרמב"ם מביא פסוק סתום מתושב"כ שאין ממנו רא"י מפורשת ופשוטה על ביאת המשיח ורק עפ"י שקו"ט ארוכה נגיע למסקנה שישנו משיח מן התורה. ולא נחית לי' להרמב"ם להביא רא"י מפסוק בתורה (שרק) עפ"י תירוץ ספר מעשי למלך על קושי' של אחרונים יוצא שישנו רא"י מפורשת מתושב"כ "על עצם ביאת המשיח!" הלזה נקרא "רא"י מתושב"כ"?

אם אנו נצטרכים למ"ש בספר החינוך, מנחת חינוך, מעשי למלך וקובץ הערות וביאורים ועוד כדי שרא"י מהפסוק ואם ירחיב וגו' יהי' "מפורש" – אז מאי עדיף "פסוק מפורש" זה ממ"ש בהלכה שלפני זה "אשורנו ולא קרוב" (שם), ואמרו רז"ל: זה המלך המשיח³.

ולחומר הקושי' נראה לומר הסבר אחר בדרך אפשר. ואקוה שלא יטפלו עלי חובשי ביהמ"ד כי מ"ש להלן אולי אינו רגיל. והבוחר יבחר.

ובהקדם:

(2) במילים חדות יותר - הרמב"ם רוצה להוכיח גם למי שאינו מאמין ח"ו בקבלת חז"ל - תושבע"פ. ולכן מביא פסוק מהחומש שבו נאמר ההבטחה על ביאת המשיח במפורש.

לשון זה ברמב"ם "ומעולם לא היה דבר זה, ולא צוה הקב"ה לתוהו" נדיר ביותר ביד החזקה. כי בעצם ראי' זו שונה היא קצת מגדרי ההלכות והראיות של הרמב"ם בספרו.

דהרי ראי' זו נהיתה ראי' לביאת המשיח רק לאחרי החורבן. זאת אומרת – בכל הדורות, שבני ישראל חיו באה"ק כשעדיין היה מלך, נביא וסנהדרין הדנה דיני נפשות אין ראי' מפסוק כי ירחיב וגו' שיבוא יום ויתגלה מלך המשיח.

כי בכל עת ובכל רגע הרי יכול לקרות ש"ירחיב ה' את גבולך" והמלך עפ"י נביא וסנהדרין יגייס את חייליו, יכבוש את הפריזי קיני וקדמוני⁴ ויחול עליהם דין ארץ ישראל ויתחייבו אז במצות "ויספת לך עוד שלש ערים, על השלש האלה". ולכן מפסוק זה באותו הזמן אין ראי' על עצם ביאת המשיח.

כי לדעת הרמב"ם מצווה וראי' והבטחה נפלאה זו אכן נתנה בסיני ונכתבה בתורה שבכתב. אבל אופן קיומה והתגשמותה תלוי' בהיסטורי' ובמצב בני ישראל.

אם יזכו – אז תתקיים הרחבת א"י וכתוצאה מזה קיום מצוות הוספת ערי מקלט בלי צרות הגלות וחבלי משיח. אבל אם ח"ו לא יתגשם חזון הזה בעודם שרויים על אדמתם אז יצטרכו לחכות עד שיד ישראל תקיפה, וישובו לארצם וירחיבו את גבולם ואז יקיימו מצוות הוספת ערי מקלט. וזה יתכן אפילו קודם ביאת המשיח כנ"ל.

אבל בזמן הרמב"ם שעבר כבר למעלה מאלף ומאה ושבע שנה לחורבן⁵ ובהתחשב בגלות המר והנבוזה⁶ ומלכות ושעבוד הגוים השולט עליהם הרי

4) לכאורה – לאו דווקא. עפ"י ההנחה שכוונת הרמב"ם לראי' מהחומש מבלי מאמרי חז"ל. והרי בפסוק לא נזכר איזה ערים יתוספו ע"י ברכת ה' להרחבת גבולי א"י.

5) רמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"י הל' ז.

6) עי' ברמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק יד הל' א' "כיצד מקבלין גרי הצדק: כשיבוא להתגייר, ויבדקו אחריו ולא ימצאו עילה אומרים לו, מה ראית שבאת להתגייר, אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דווים דחופים ומסוחפין ומטורפין, וייסורין באין עליהן; אמר אני יודע, ואני כדאי מקבלין אותו מיד".

מובן שלשון זה אומרים לגר רק בזמן שאין יד ישראל תקיפה כמו בזמן הגלות.

באופן פרקטי לא תתכן שיבה לארץ וכו' ועד לכיבוש בני"י של עוד ערים נוספים. וע"ז כותב הרמב"ם, ש"מעולם לא היה דבר זה", לא בזמן הבית וגם לא מהתחלת הגלות ועד ימיו, ובדרך הטבע גם לעתיד לא יהי' כדבר הזה.

ומכיון שהתורה היא נצחית, "ולא צוה הקב"ה לתוהו" והיות שחזון הזה לא התקיים בזמן הבית, ומזמן החורבן עד זמנו של הרמב"ם גם לא התקיים, ובזמנו לא ראה הרמב"ם אפילו באופק הרחוק מציאות והזדמנות כזו שבנ"י יכבשו כל ארץ ישראל ועוד ארצות, אז איך בסופו של דבר יתקיים מצווה זו? והלא 'לא צוה הקב"ה לתוהו'!

היינו שהרמב"ם מדבר באופן פרקטי למסופקים. וכותב הוא להם באופן פשוט: מי שמאמין בתושב"כ יודה שהקב"ה, יודע העתידות, הכניס בתורה ראי' מוכרחת ופשוטה למדי על עצם ביאת המשיח שרק כעת מובנת במילואה. וכוונת והבטחת התורה היתה שיבוא זמן שאכן תתקיים עוד זה אחרי שהות בני"י בגלות שנים ארוכות.

איך? רק (באופן ניסיוני⁷) על ידי התגלות מלך המשיח.



לקוטי שיחות

אליעזר האם הי' שליח או שדכן

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

אם בקידושי אליעזר אמרינן שלוחו של אדם כמותו

בס' תורת מנחם תשנ"ב ח"א ע' 286, (משיחות ש"פ חיי שרה מבה"ח כסלו סעי' ג') כתב דיש מקום לחקור מה הי' הגדר ודין דאליעזר בקיום

(7) מובן שאין זה סתירה למ"ש הרמב"ם שאין מלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים. וק"ל.

דברי אברהם אליו "ולקחת אשה לבני ליצחק", אם הי' בגדר שליח ד"שלוחו של אדם כמותו" או שהי' בגדר שדכן למצוא אשה ליצחק לא בתור שליח לקידושין, דאם הי' שדכן לקדשה אין בו הכח דשליח שהוא "כמותו" דהמשלח, כי בנוגע לשדכן אין אומרים דשדכן של אדם כמותו, ואדרבה השדכן הוא אדם נפרד שעושה טובה לחבירו, ובהערה 26 מציין לשו"ע אבע"ז סי' ל"ה סעי' ד' שכתב ד"אפילו לא מינוהו שליח בהדיא אלא שגילה דעתו שהוא חפץ באשה פלונית וא"ל לשדכה לו והלך השדכן וקדשה לו בלא מינוי שליחות ח"ז מקודשת".

ולכאורה הדברים צריכים ביאור, דהרי בקידושין בעינן דין שליחות דוקא ובלי שליחות אין זה קידושין כלל כמבואר בקידושין מא,א, דילפינן מ"ושלח ושלחה", וא"כ איך שייך לומר דשדכן יכול לקדש עבורו אף שאינו כמותו?

והנה המקור לדין זה המובא בשו"ע הוא בקידושין מה, ב, דאיתא התם: "אמר רבינא: אפילו למאן דאמר חיישינן שמא נתרצה האב, שמא נתרצה הבן לא אמרינן. אמרי ליה רבנן לרבינא: ודילמא שליח שויה! לא חציף איניש לשויי לאבוב שליח. ודילמא ארצויי ארציייה קמיה" ופירש"י: "שמא נתרצה הבן - בקידושין שקידש לו האב שלא מדעתו לא אמרינן דאב בקידושי בתו בכל דהו ניחא ליה דטב למיתב טן דו אבל גברא דייק ונסיב ובן אינו ברשות אביו לקדש לו אשה שלא בשליחותו. ודילמא ארצויי ארצי - בן קמיה אביו וגילה לו דעתו שהוא חפץ בה והאב נעשה לו שליח מאליו וזכין לאדם שלא בפניו", דמוכח מכאן דאפילו אם לא עשאו שליח רק גילה דעתו שחפץ בה, הרי זה קידושין, וכן פי' שם הריטב"א.

ועי' גם ברא"ש שם סי' י"ז שכתב וז"ל: ועוד הי' נראה לדקדק משמועה זו שאם גילה בדעתו לשדכן שהוא חפץ באשה פלונית ואמר לשדכה לו, והלך השדכן וקידשה לו בלא מינוי שליחות שהיא מקודשת לו, ולא מסתבר לחלק בין אביו לאיניש דעלמא "כיון שזכי' מטעם שליחות", והרמב"ן ז"ל פי' ודילמא ארצויי ארצי האב מילי' קמי' [הבן] למיהוי לי' שליח לקדשה לו, ושתיק לי' ברא מחמת כיסופא, ומסתמא הו"ל שלוחי' ולא משמע הכי כו' עכ"ל הרא"ש.

הרי מבואר בזה דרש"י והרא"ש פירשו קושיית הגמ' ודילמא ארצויי ארצי' כו' דקאי על הבן שגילה דעתו שחפץ באשה זו ובמילא יכול האב לקדשה מטעם זכי', ומזה הוכיח הרא"ש דינו דאפשר לשדכן לקדש אשה

עבור חבריו אף שלא מינוהו להיות שליח עי"ז שגילה דעתו שחפץ באשה זו, אבל הרמב"ן לא רצה לפרש כן, ופי' באופן אחר דדילמא ארצויי כו' קאי על האב, שהאב גילה דעתו שרוצה להיות שלוחו ועי' גם בתוס' רי"ד שם שהביא פי' רש"י וחולק עליו.

זכי' מטעם שליחות או לא

ונתבאר באחרונים פלוגתתם דאזלי לשיטתייהו דפליגי אי זכי' מטעם שליחות או לא, דאי זכי' לאו מטעם שליחות אי אפשר לקדש אשה לחבריו בלי מינוי שליחות כי בקידושין בעינן שליחות דוקא, משא"כ אם זכי' מטעם שליחות שייך לקדש בתורת זכי' כיון שהיא מטעם שליחות, והרא"ש הרי ס"ל בנדרים לו, ב, דזכי' מטעם שליחות עיי"ש דלכן מהני תרומה מטעם זכי', וכן סב"ל לרש"י בכמה מקומות ראה גיטין ט ב (בד"ה יחזור) דזכין לאדם שלא בפניו דאנן סהדי דניחא ליה דניהוי האי שלוחו עיי"ש, ועי' גם ב"מ יב, א, רש"י ד"ה גבי מתנה שכ"כ, וכ"כ הרשב"א בקידושין מב, א, וז"ל: וראיתי לרבותינו בעלי התוס' ז"ל שאמרו משמו של רש"י ז"ל דזכיה מדין שליחות היא עכ"ל. ולכן סב"ל דזכי' מועיל גם בקידושין, וזהו מה דדייק רש"י בלשונו "והאב נעשה שליח מאליו וזכין לאדם שלא בפניו" דהיינו הך.

משא"כ הרמב"ן סב"ל דזכי' אינו מטעם שליחות כמ"ש בקידושין כג ב, (בד"ה מהו) וז"ל: ומכאן יש לך ללמוד שמה שזכין לאדם שלא בפניו אינו מטעם שליחות לפיכך אפשר שזכין לקטן אפילו מן התורה אע"פ שאין לו שליחות וכו' עכ"ל. גם הרשב"א (ב"מ עא, ב, בד"ה רבינא) הביא בשם הרמב"ן דזכי' לאו מטעם שליחות עיי"ש, ולכן לא רצה לפרש כרש"י והרא"ש דבקידושין מועיל זכי' בלי שליחות, ולכן פירש באופן אחר שהאב נעשה שלוחו ממש.

עכ"פ יוצא מזה דאפילו לדיעה זו, דאפשר לקדש מצד דין זכי' בלי מינוי שליחות (כמובא בשו"ע כנ"ל) ה"ז משום דזכי' מטעם שליחות, ונמצא דגם הכא ה"ה שלוחו של אדם כמותו וא"כ מהו הביאור בהא דמבואר בהשיחה דשדכן המקדש אינו כמותו דהבעל?

החילוק בין שליחות לזכי'

ואפשר לבאר זה עפ"י מ"ש בקצוה"ח סי' ק"ה ס"ק א' דמקשה על רש"י דאיך אפ"ל דזכי' מטעם שליחות משום ד"אנן סהדי דניחא ליה

דניהוי הוא שלוחו", הלא בב"מ כא, ב, פליגי אבבי ורבא ביאוש שלא מדעת, דרבא סב"ל דהוה יאוש ואבבי סב"ל דלא הוי יאוש, ומקשה משם לאבבי מהך דתרומה דאם ירד לשדה הבירו וליקט ותרם שלא ברשות אם חושש משום גזל אין תרומתו תרומה ואם לאו תרומתו תרומה כו' וכי נמצאו יפות מהן אמאי תרומתו תרומה והא בעידנא דתרם לא הוה ידע, תרגמא רבא אליבא דאבבי כגון דשויה שליח עיי"ש, הרי מוכח מכאן לפי אבבי שכן הוא ההלכה דלא אמרינן דאם אח"כ ניחא ליה ה"ז כאילו עשאו שליח מעיקרא אלא דבעינן דוקא שעשאו שליח מעיקרא, וא"כ איך אמרינן הכא דה"ז כאילו עשאו שליח מעיקרא?

ולכן ביאר הקצות דאפילו למ"ד דזכי' מטעם שליחות, אין הפי' דהוה כאילו מינהו מעיקרא להיות שלוחו, אלא הפירוש הוא דגזרת הכתוב שיהא הזוכה לאחרים מהני, וה"ז מועיל כאילו הוא שלוחו, ויש בזה הגדרים דשליחות, דאלו המופקעים מדין שליחות מופקעים גם מדין זכי', ועפ"ז מבאר הטעם דסב"ל לרש"י ב"מ י, א, דשליחות מועיל אפילו אם חב לאחרים, משא"כ בזכי', היינו דאם המשלח עשאו שליח ממש, ה"ז מועיל אפילו אם חב לאחרים, משא"כ בזכי' שהוא מצד גזה"כ, הנה הגזה"כ הוא רק במקום שהוא זכות לגמרי ולא כשהוא זכות לזה וחוב לזה עיי"ש.

ויש לבאר זה בפרטיות יותר, דההפרש בין זכי' לשליחות הוא, דבשליחות שהמשלח עשאו שליח, שם זה נחשב כאילו הוא פעולתו של המשלח, כיון שהוא ביקשו לעשות עבורו ה"ז נחשב כאילו הוא הפועל, משא"כ בזכי' שהמשלח לא ביקש ממנו כלום לפעול, במילא אין לומר דזהו פעולתו של המשלח, אלא אמרינן דזהו פעולת האדם הזוכה, וגילתה התורה דחלות פעולת הזוכה, מועיל עבור חברו, - דבשליחות גופא ה"ז הדרגא הנמוכה שבשליחות - ועפ"ז מובן היטב חילוקו של הקצות דבשליחות שזהו פעולת המשלח ה"ז מועיל אפילו אם "חב לאחרים" כיון שהמשלח עצמו יכול לפעול אפילו אם חב לאחרים, משא"כ בזכי' דזהו רק פעולת הזוכה, אינו יכול לפעול אם חב לאחרים, ועוד יש להאריך בכ"ז ואכ"מ.

ולפי כל זה אולי יש לומר דזהו גם הכוונה בהשיחה, דאם אליעזר הי' בגדר "שליח" אז ה"ה כמותו ממש, דהיינו דהקידושין הי' פעולת המשלח דהוה כמותו ממש, אבל אי נימא שהי' רק בגדר "שדכן" אף דגם זה הוא

בתורת זכי', ומועיל מתורת שליחות, מ"מ אי"ז כמותו כמו בשליח כיון דזהו רק פעולת אליעזר ולא פעולת המשלח.

לפני מ"ת שייך שליחות גם ע"י ב"נ

(ב) בהערה 21 שם כתב וז"ל: "ואף שענין השליחות שייך דוקא בישראל "מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית" . . י"ל שקודם מ"ת הי' שייך שליחות גם באוה"ע וע"י אוה"ע (ובנדו"ד - שליחות אברהם ע"י אליעזר) וכו' עכ"ל.

אולי יש לבאר זה ע"פ מה שכתבו התוס' בכמה מקומות (גדה ע,ב, בד"ה ואין; ב"ק לח, א ד"ה אלא, ועוד) דהא דאמרינן אתם קרוים אדם ולא עכו"ם, הרי זה רק אחר מתן תורה דרק ישראל נקראו אדם אבל קודם מתן תורה אין חילוק עיי"ש.

וביאר הטעם בזה הגר"י ענגל בס' בית האוצר (מערכת א-ד דף כב,א) דרק אחרי שנבררו ישראל מעכו"ם בשעת מ"ת הוא דנסתלק מעכו"ם ענין המעלה ומשום הכי לא מיקרי אדם, משא"כ קודם שנבררו ישראל מהם הי' ענין הישראליות מתפשט בכלם, ועל כן היו כולם קרויים בשם אדם, ומביא דוגמא לזה ממגילה יד,א, עד שלא נכנסו לארץ ישראל הוכשרו כל הארצות לומר שירה משנכנסו לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה, והכוונה נראה ג"כ כנ"ל דע"י כניסת ישראל לארץ נתקדשה ארץ ישראל ונתבררה אז קדושת א"י מכל הארצות, ולכן מאז והלאה אין שום ארץ כשרה לומר שירה רק א"י, משא"כ קודם שנכנסו ישראל לארץ ולא נתקדשה עדיין א"י היתה אז קדושת א"י מתפשטת והווי בכל הארצות ולכן הוכשרו כולם עיי"ש שהאריך בזה. וראה גם בספרו שו"ת בן פורת סי' ד' שכ"כ לבאר התוס' בנדה, וראה גם לקו"ש ח"ו פ' וארא ב' בסופו.

ובלקו"ש חל"ג פ' קרח שיחה ב' (סעי' ב') ביאר ע"פ מ"ש בלקו"ת (ויקרא א, ג) הטעם דעכו"ם אינו נעשה שליח לישראל, וז"ל: ד"כדי שיחול עליו שם שליח צ"ל קשר בין השליח והמשלח, כי אי אפשר להיות שלוחו של המשלח (באיזה אופן שהוא) מבלי שיהי' "כמותו דהמשלח" ש"צריך להיות השליח מתייחס בערך מה" (לשון אדה"ז בלקו"ת) להמשלח, ולכן אין שליחות לנכרי בכל התורה כולה כי אינו יכול להיות "כמותו דהמשלח" הישראל.

ולפי דברי הגרי"ע הנ"ל מבואר הדבר למה לפני מ"ת הי' אפשר גם לב"נ להיות שלוחו של ישראל כנ"ל, כיון שהי' בו עדיין ענין הישראליות ועי"ז הי' ב"ערך מה" להמשלח הישראל.



מהותם של חגה"ס וחגה"פ

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" – חב"ד ל.א.

בלקו"ש חכ"ב שיחה ב' לפרשת אמור מבאר בארוכה החילוק בין חג הסוכות לחג הפסח, דבחה"פ הוא בזמן יציאת מצרים, והיינו שהוא חג מחמת הזמן גופא לכן החג – כל הענינים דמקרא קודש (קדושת החג) – אינו קשור עם מצות החג, ובהערה 46 מביא הדין (שו"ע אדה"ז או"ח סתצ"א ס"ג) דמי שנמשכה סעודתו במוצאי יו"ט האחרון ש"פ עד לאחר צאה"כ מותר לאכול חמץ בסעודתו ד"אכילת חמץ (ש) אינו תלוי כלל בקדושת היום", משא"כ בחה"ס דאינו בזמן בסוכות הושבת, ואדרבה כמו שנת' בטור או"ח סתרכה הרי דוקא משום שאינו בחודש האביב אז הוא מצות ישיבת סוכה וחג הסוכות, לכן הציווים בנוגע החג ופרטיו "כל מלאכת עבודה לא תעשו שבעת ימים תקריבו אשה לה" קשור עם גדר חה"ס עצמו.

ומבאר דעד"ז במצות ישיבת סוכה ומצות נטילת לולב דכנ"ל דכל גדר החג וקדושתו אינו מחמת עצם הזמן, ואלא דנתהווה ע"י מצות ישיבת סוכה [ומדייק כן מקראי דלא כתיב בסוכות תשבו בשבעת הימים אלא בסוכות תשבו שבעת ימים עיי"ש], ולכן השם מצוה דהד' מינים חל דוקא ביום ראשון דהחג ולא לפני כן כי דוקא קדושת חג הסוכות מיחל עליהם שם מצוה כי כנ"ל כל החג ופרטיה קשור עם עצם גדר החג שנתהווה על ידי מצות ישיבת סוכה. ועיי"ש עוד דמבאר לפי זה מנהג חב"ד לאגוד וליטול הלולב בסוכה. עכתודה"ק.

ומשמע לפי זה דמצות החג אינו כמו חה"פ דכנ"ל משו"ע אדה"ז דמצותיו אינו תלוי בקדושת היום אלא דבסוכות מצות החג תלויים בקדושת היום.

וצ"ב משו"ע אדה"ז סתרמ"ט סכ"א דמביא ב' דעות אם הפסולים דד' מינים ביום הראשון דכשרים ביום השני הוא דוקא באר"י או גם בחו"ל, לדעה הב' שם כשרים ביום השני אף בחו"ל כי הגם דנוהגין בו קודש כדי שלא לזלזל במנהג אבותינו, ולכן לכאורה הפסולים ביום א' יהיו גם פסולים ביום הב' מ"מ (ו) אין אנו מצווים אלא שלא לזלזל בעיקר קדושת היום ולפיכך אנו מקדשין על הכוס ומברכין זמן ביו"ט שני כמו ביו"ט א' אבל דברים שאינם מעיקר קדושת היום אלא שהן מצות הנהגות באותו היום בלבד כגון כל הפסולים ביו"ט הראשון בלבד ואף אם לא תהיינה מצות הללו נוהגות ביו"ט שני אין כאן זלזול ליו"ט השני כלל כיון שאין המצות תלויות בעיקר קדושת היום כלל שהרי מצות נטילת לולב לא תלה הכתוב חיובו מחמת שהוא יום טוב אלא מחמת שהוא יום הראשון" עכל"ק.

הרי גם בסוכות מצות ד' מינים אינה תלויה בקדושת היום וכמו הדין המובא בהערה 46 בנוגע איסור חמץ בחה"פ, וא"כ צ"ע מה שנתבאר דקדושת היום מיחל עליהם שם מצוה כי סוכות שאני מפסח כנ"ל וקדושת חג הסוכות גורם החיוב ושם מצוה עליהם.

ואין לחלק בין חלות שם המצוה ועיקר חיובו כי הלשון בלקו"ש שם הוא "די קדושת חג הסוכות איז גורם דעם חיוב ושם מצוה עליהם", ומין הדין הנ"ל בסי' תרמט משמע שאין קדושת היום גורם חיובו כי לא תלה הכתוב חיובו מחמת שהוא יו"ט אלא מחמת שהוא יום הראשון.

וע"כ שיש חילוק בין כללות גרמת החיוב למה שתלוי בעיקר קדושת היום, ועצ"ע.



לא מת משה ע"פ פשי"מ

הרב פרץ בראנשטיין
תושב השכונה

בלקוטי שיחות חכ"ו ע' 7-6 מסביר הרבי פירוש הגמ' בסוטה (יג, ב) ש"ש אומרים לא מת משה". ולומד הרבי שפירוש לא מת שייך לגשמיות העולם ואפילו לגופו של משה. ומשמע מהערה 60 שם ששיטה זו בגמ' שייך גם על פי פשוטו של מקרא.

ובהקדם: כתיב "וימת שם משה" (דברים לד, ה) ושואל רש"י איך כתב משה בעצמו על מיתתו ("אפשר משה מת וכתב וימת שם משה?") ומתרץ שיהושע כתב ח' פסוקים האחרונים שבתורה ומביא רש"י גם דעת רבי מאיר שהקב"ה סיפר למשה אודות מיתתו ומשה כתב על מיתת עצמו בדמיע ("הקב"ה אומר ומשה כותב בדמיע"). ובפסוק הבא כתיב "ויקבור אותו בגי" ומפרש רש"י שהקב"ה בעצמו קבר מרע"ה ומביא גם "ורבי ישמעאל אומר הוא קבר את עצמו".

ואולי השיטה שמביא רש"י שמשה בעצמו כתב אודות מיתתו ואפילו קבר את עצמו אזל כשיטת היש אומרים בסוטה (שם) שלא מת משה. ואע"פ שלכאורה הי"א אינם סומכים על פשטות הכתובים אלא לומדים מגזירה שוה "כתיב הכא וימת שם וכתב התם ויהי שם עם ה' מה להלן עומד ומשמש אף התם עומד ומשמש", אבל מפרש המהרש"א שהיש אומרים לומדים שמשה לא מת מצד אותו קושיא בפשש"מ שמביא רש"י (כתיב בפסוק וימת משה ואיך כתב משה בעצמו הפסוק אם כבר מת) ומצד הכרח אי הבנת פשטות המקרא היש אומרים בסוטה לומדים שלא מת משה וכתב בעצמו על מיתתו והג"ש שם שם רק אסמכתא. וז"ל המהרש"א: "שמשום הך קשיא דפ"ק דב"ב וכי אפשר משה מת וכותב וימת משה משום הכי קאמרו לא מת וסמכו לה אג"ש דשם שם", עכ"ד. ולפי זה השיטה בגמרא סוטה דלא מת משה אינו רק דרש אלא פירוש בפשט כדי לתרץ קושיא בפשש"מ.

ולהעיר שרוב המפרשים לומדים שכוונת היש אומרים בסוטה שלא מת משה ברוחניות אבל גופו מת (עיין לדוגמא תפארת ציון פ"א שמסביר שלא מת דהיינו מצד נפשו שמהשמים ולא מהארץ, וגם היערות דבש דרוש ו' ח' ב פירש לא מת שלא הצטרך להתגלגל עוד שגלגול נשמה כמיתה נחשב ע"פ הזהר).

אבל כ"ק אדמו"ר שיחה הנ"ל לומד שלא מת משה הוא שנמצא באופן לגמרי יותר ממשי מהענין דאשתכח בכלהו עלמין יתיר מבחינה (אגה"ק סכ"ז). כי כוונת הגמ' שלא מת משה הוא לפי דברי השיחה שם גם בבחינה גשמית ואפילו נוגע לגופו של משה. והרבי מקשר גמ' זה לפרש"י על התורה בפרשת וזאת הברכה, וז"ל:

"וי"ל דעם ביאור אין דעם: ביי אנדערע צדיקים איז דער ענין פון "אשתכח בכלהו עלמין" – אויך אין עוה"ז – אין אן אופן אז זייער

רוחניות געפינט זיר אין עוה"ז אזוי אז זייערע תלמידים קענען מקבל זיין א השפעה רוחנית פון נשמת רבם: אבער די חיי הצדיק עצמם זיינען ניט פארבונדן און אנגעטאן אין גשמיות העולם. קומט אויס, אז אין זייערע חיים (רוחניים) איז פארט געווארן א געוויסער שינוי – והיינו, וואס בפטירתם זיינען זיי שוין מער ניט אנגעטאן אין גשמיות העולם. און דערפאר איז דערויף ניט מתאים זאגן אז "לא מת" – אז ס'איז ניט געווען קיין ענין של הפסק ושינוי ו"נפל מדרגי".

משא"כ ביי משה'ן זאגט מען "לא מת": וויבאלד אז מדתו של משה איז מדת האמת, איז חיי אויך ווי זיי זיינען געווען פארבונדן מיט גשמיות העולם, קען אין דעם ניט זיין קיין מיתה והפסק: עס בלייבט אן ענין נצחי אויך אין גשמיות פון עוה"ז, "עכ"ל.

ובהערה 60 שם ד"לא מת" שייך גם לגופו של משה וז"ל: "ובעיון יעקב (לע"י סוטה שם) משמע שהענין דמשה לא מת הוא גם בנוגע לגופו (ולהעיר מרש"י ברכה לד, ז), "עכלה"ק. וכוונת הרבי לכאורה לפרש"י בזאת הברכה (לד, ז) שלא כהתה עינו "אף משמת".

ומזה שמסמן הרבי לרש"י על התורה, משמע לכאורה שהרבי לומד ד"לא מת משה" (בגשמיות העולם) הוא שייך גם לפי פש"מ. ואולי עד"ז הפירוש בפסוקים שם שמשה בעצמו כתב אודות מיתתו ואפילו קבר את עצמו אזל ג"כ לפי הי"א בסוטה שלא מת משה.



אגרות קודש

מנהג הכתוב בתורה

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בקידושין (ג, ב) מבואר שהדין שכסף קידושין של נערה שייך לאב' נלמד ממ"ש (משפטים כא, יא) "ויצאה חנם אין כסף", ודרשינן "אין כסף לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר".

ואח"כ מבואר שזה שמעשה ידיה של נערה שייך להאב ילפינן ממ"ש (שם כא, ז) "וכי ימכור איש את בתו לאמה", ודרשינן "מה אמה מעשה ידי' לרבה אף בת מעשה ידי' לאבי'" [ופרש"י (ד"ה לאמה) וז"ל: לאמה קרא יתירה הוא, ודריש לי' בתו הרי היא לו כאמה, ובבתו נערה אשמעי', דאי בקטנה לא איצטריך, השתא זבוני מזבין לה מעשה ידי מבעיא. עכ"ל].

ומבואר אח"כ בגמ' (ד, א): "ואיצטריך למכתב קידושי' לאבי' ואיצטריך למכתב מעשה ידי לאבי', דאי כתב רחמנא קידושי' לאבי' הוה אמנא . . . ואי אשמעינן מעשה ידי', דקא מתזנא מיני', אבל קידושין דמעלמא קאתי לה, אימא דידיה הוו, צריכא".

וכתב הריטב"א וז"ל: תמיהא מילתא, היכי אפשר לומר דמעשה ידי' תחת מזונות, והא אם לא רצה לזונה הרשות בידו, ואפ"ה העדפתו שלו [כלומר: איך אפ"ל שהתורה חייבה שמעשה ידי נערה לאבי' מטעם שהוא זן אותה, והרי זה גופא, לזון את בתו, אינו חיוב מה"ת]. ואיכא למימר דהכי קאמרינן, דרחמנא זכה לאבי' מעשה ידי', משום שירדה תורה לסוף דעתן של בריות, שדרך האב לזון את בתו מסתמא, אע"ג דלא חייב במזונות, מ"מ מפני שכן דרכו, זיכה לו מעשה ידי כולם, בין כשזן אותה, בין העדפתו עכ"ל. (וראה תוס' גיטין מז, ב ד"ה ולביתך).

וכ"ק אדמו"ר במכתביו להרה"ג הרב מנשה קליין ע"ה הקשה על סברא זו של הריטב"א.

אכן שלא הקשה על קטע זה ממש של הריטב"א בסוגיא דידן, אבל הקשה על מ"ש הריטב"א ממש כעין זה לקמן, והוא מ"ש לקמן (כב, א) "אם בעל אשה הוא ויצאה אשתו עמו (משפטים כא, ג) א"ר שמעון אם הוא נמכר אשתו מי נמכרה מכאן שרבו חייב במזונות אשתו", וכתב ע"ז הריטב"א וז"ל: וכ"ת והא אמאי, כיון שהוא אינו חייב במזונותיהן מן התורה, לא מחייבא תורה לאדון מה שאין העבד מחייב ומשועבד. ואיכא למימר דכיון דסתמא דמילתא כל אדם זן ומפרנס אשתו ובניו, רצתה תורה שלא יפסידו מפני מכירתו, שיהא הרב זן ומפרנס אותן, דקים לה רחמנא שאילו לא נמכר הי' מפרנס אותה, הילכך חייב במזונותיהן וכסות . . . עכ"ל. [ועד"ז כתב הרמב"ן עה"פ בפירושו על החומש]. וזהו ממש כסברא בסוגייתנו שמעשה ידי' לאבי' לפי שמנהג העולם הוא שאב מזין את בתו, אף שאינו מחוייב.

ובמכתב כ"ק אדמו"ר להרב הנ"ל (נדפס בלקו"ש ח"ו ע' 322, וכן באג"ק חיי"ג ע' תצב וחי"ד ע' עב וע' קכד) מקשה ע"ז וז"ל (במכתב א'): מעולם נתקשתי בסברת הרמב"ן והריטב"א, כי עפ"ז בטלי כמה ילפותא בדרז"ל. ולדוגמא מנ"ל כל הני הלכתא גברותא (ברכות לא, א), מנ"ל דאבל חייב בעטיפת הראש וכו' (מו"ק טו, א. שם כז, ב) ועוד. עכ"ל.

[כלומר: במס' ברכות שם אי': "אמר רב המנונא כמה הלכתא גברותא איכא למישמע מהני קראי דחנה (שמואל א א, יג) וחנה היא מדברת על לבה, מכאן למתפלל שצריך שיכוין לבו, רק שפתותי נעות, מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו, וקולה לא ישמע. מכאן שאסור להגבי' קולו בתפלתו, ויחשבי' עלי לשכורה, מכאן ששכור אסור להתפלל".

ואם מנהג האמור בפסוק אפ"ל רק מנהג ורשות, אולי נהגה כן חנה, אבל אי"ז חיוב.

וכן מ"ש במו"ק (טו, א) "אבל חייב בעטיפת הראש, מדקאמר לי' רחמנא ליחזקאל ולא תעטה על שפם (יחזקאל כד, יז) מכלל דכו"ע מיחייבי וכו'", וכן מה שמביא ממו"ק כז, ב לכא' כוונתו למ"ש שם "יום ראשון אסור לאכול לחם משלו, מדאמר לי' רחמנא ליחזקאל (שם) ולחם אנשים לא תאכל", ואם מנהג האמור בפסוק אפ"ל רק מנהג ונשאר רשות, מנ"ל שיש חיוב לאבל להתנהג כן, אולי זהו רק מנהג].

ובמכתב ב' ממשיך כ"ק אדמו"ר וז"ל: הנקודה היא: מנהג המובא בתנ"ך, ה"ז הוראה שמחוייבים בו או שיכול להיות רק בדרך סיפור ונשאר רשות. ואת"ל כסברא האחרונה, הרי מובן, שכשם שא"א ללמוד חיוב דאורייתא במנהגים המובאים בתורה, כמו"כ א"א ללמוד חיוב מדברי קבלה ומדרבנן במנהגים המובאים בדברי קבלה, ופשוט אשר לכן הוקשה לי כנ"ל. עכ"ל.

ובמכתב ג' כותב וז"ל: כמ"ש אני דאת"ל דהנהגה המובאה בתנ"ך אין הנהגה תמיד פסק דין, כי אפשר שאינה אלא דרך סיפור, כמובן אין בזה נפק"מ בין סיפור אשר בחמשה חומשי תורה ובין סיפור אשר בנ"ך, ומקשה ע"ז [הרב הנ"ל] שמצינו כמה תקנות חכמים אשר אסמכוה אקרא, ואינו מובן איך מפריך זה סברתו שהיא בנוגע לאופן לימודי התורה, כמו הענין שבו אנו דנין, והוא - מנהג שאין בו חיוב מן התורה, שהבעל זן את האשה שע"ז אמרתי שאין כל מקום בשכל לחלק ולומר אחרת בהדינים

המובאים בנ"ך בקשר לסיפור והנהגה, וגם בהם י"ל שההנהגה אינה חיוב אלא רשות בעלמא . . עכ"ל.

ובדא"ג יש להעיר שחבל שכשהוציאו לאור את האג"ק לא השוו מכתב זה לגבי כפי שנדפס בלקו"ש, כי בעת שהכנסנו מכתב זה לכ"ק אדמו"ר טרם שנדפס בלקו"ש, הוסיף כ"ק אדמו"ר בכתי"ק המילים: (אבל עיין ריטב"א ר"ה טז, א) ע"כ ההוספה, ובהמכתב כפי שנדפס באג"ק אין מילים אלו, כי הדפיסו המכתב מהמקור, ולא ידעו אודות הוספה זו].

והנה בנוגע מה שמביא ממו"ק כז, ב אינו מובן כ"כ, כי שם לא מיירי אודות מנהג, כ"א שה' אמר ליחזקאל מה שצריך לעשות, שלא יאכל לחם משלו, ואי"ז בגדר מנהג, ואולי כוונתו לענין אחר המבואר בגמ' שם. והנני מבקש מלומדי הגליון לעיין בזה.

אבל דבר אחר צע"ק, כי אולי יש לתרץ הקושיא ולחלק בין מנהג המובא בפסוק במפורש, לגבי מנהג שאין מפורש בקרא, ורק מובן מענין אחר המובא בקרא, ובנדו"ד: הני הלכתא גברותא שלמדין מחנה כתובים בהפסוק במפורש, דהיינו שמפורש שכן עשתה, י"ל שבזה אמרו רז"ל דשלמדין שכ"ה הדין, ואי"ז רק מנהג. וכן בנוגע עטיפת הראש של יחזקאל, שגם זה כאילו כתוב מפורש בהפסוק, שהמנהג הי' לאבל לעטוף את הראש, כי מכלל הן אתה שומע לאו, וכשאומרים למישהו שלא תעשה כפי ששאר אבלים עושים, ה"ז כאילו אומרים בפירוש ששאר אבלים עושים כך וכך, ולכן כשאמר ה' ליחזקאל לא לעטוף הראש כשאר אבלים, ה"ז כאילו מפורש בפסוק שכן עושים אבלים.

אבל בנוגע מזון האשה, וכן מזון הבת, לא כתוב בקרא כלל שכן הי' המנהג, כ"א כתוב דין אחר - שהרב חייב במזונות אשת העבד, ושהאב מקבל מעשה ידי בתו - אלא שאנו מבינים מזה שכן הי' המנהג (כי בלא"ה מדוע ציוותה התורה דינים אלו). הנה בזה מסתבר שאין המנהג נעשה חיוב, כי התורה בכלל לא הזכירה מנהג זה.

אבל כנראה הרבי אינו מקבל חילוק זה, וצ"ע למה?

וי"ל שס"ל להרבי שהסברא היא להיפך - שכשהותר חייבה איזה דין על יסוד מנהג, מסתבר שהמנהג נעשה דין, שהרי חייבים לעשות משהו מטעם מנהג זה, יותר מאם נכתב בתורה סתם שנהגו לעשות באופן מסויים, ולכן: באם במקום שיש חיוב כתוצאה מהמנהג, עדיין נשאר מנהג

ורשות, כשיטת הריטב"א, כ"ש שכן צ"ל בנדון שהתורה רק מספרת מנהג בלי איזה חיוב הבא כתוצאה מהמנהג.

ולכן מקשה הרבי שלפי הריטב"א אינו מובן איך למדים כל הני הלכתא גברותא, וכן מה שאבל חייב בעטיפת הראש, מזה שהתורה הביאה מנהגים אלו, הרי אפשר שנשארו רק מנהגים, בכ"ש מזה שחיוב הבעל לזון אשתו, והאב לזון את בתו, לא נעשו חיובים, אף שהתורה חייבה חיובים אחרים על יסוד מנהגים אלו.



נגלה

איסורי דרבנן

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר – איטקא, נ.י.

הנה באתון דאורייתא כלל י' (וכן בבית האוצר כלל רכב) האריך בגדר איסור דרבנן אי הוה איסור גברא או חפצא. והנפ"מ אם עבר על איסור דרבנן בשוגג, אי יש בזה איסור (ועי' אג"ק ע"י עמוד רע"ט שמתניא רפ"ח נראה ברור שיש בזה איסור).

ובאתו"ד מביא ראי' מחולין (ו, א) דמשמע שם שלא הי' שייך שצדיקים יכשלו באיסור דמאי בשוגג, דהשתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה וכו'. ולכאורה הרי דמאי הוא רק איסור דרבנן? ומוכח מזה דגם שגגת איסור דרבנן הוא איסור וצריך כפרה וכו'. ועיי"ש שרצה לדחות ראי' זו שאיסור דמאי שונה משאר איסורי דרבנן כי יש ספק שמא לא עישר, ואם לא עישר הרי יש כאן איסור מן התורה. ובבית האוצר שם שקיל וטרי בצורה דומה לזה בדף ז' ממעשה דר' פנחס בן יאיר וחמורו שרצו להאכילו דמאי, עיי"ש.

ולכאורה הוא פלא גדול דהרי באותו סוגיא (ו' ע"ב) שואלת הגמרא אותו קושיא בנוגע לר' מאיר שאכל עלה של ירק בבית שאן. דא"א לומר דר' מאיר אכל אה הירק בשוגג, דהשתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה וכו'. והרי מעשר ירק הוא איסור דרבנן. ומוכח מזה שגם

שגגת איסור דרבנן הוא עבירה. ושם א"א לדחות דמטעם ספק אתי עלה כמו שרצה לדחות בנוגע לדמאי? וצ"ע.



דעת האשה בקידושין (גליון)*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. מבואר בגמרא קידושין (ב,ב) – לחד תירוצא – דהא דקתני במתניתין "האשה נקנית" ולא "האיש קונה", הוא משום ד"אי תנא קונה ה"א אפילו בע"כ, תנא האשה נקנית דמדעתה אין שלא מדעתה לא".

והקשו ראשונים ואחרונים (ראה רשב"א, מאירי, עצמו"י, פנ"י ועוד) דאיך הי' אפ"ל הו"א דאשה תתקדש בע"כ, הרי היא צריכה להקנות את עצמה לבעלה, ובכל מקום בעינן דעת מקנה!?! ותירצו הדבר באופנים שונים כמבואר בדבריהם (ועוד האריכו בזה אחרונים בכ"מ ואכהמ"ל).

ובגליון דחה"ס (א'כג) הבאתי מה שבתשובת אדמו"ר הצ"צ (אהע"ז סי' צה) מצינו 'מהלך' מיוחד בענין זה; דאחרי שמביא תירוץ הרשב"א והקושי שבתירוצו, מבאר החידוש שצריכים דעת האשה בקידושין באו"א: שצריכים שדעת האשה בקידושין תהי' ברור, או עי"ז שהמעשה עצמה מראה עי"ז בבידור, או שתגלה דעתה בדיבור, אבל אם ישנה איזה ספק האם באמת רוצה בקידושין או לא, אז לא חלו הקידושין בכלל.

ובהמשך הדברים שם כתבתי לבאר דזהו חידוש מיוחד בקידושין, משא"כ בשאר הקנאות הרי במקרה של ספק בדעת המקנה לא היו אומרים שאין כאן קנין כלל, אלא דהוה בגדר של ספק קנין (והדרינן לדין חזקות וכו'). וביארתי – לפענ"ד ובדא"פ כמובן – מהו יסוד הסברא לחלק בין קידושין לשקר קנינים בענין זה (עיי"ש באריכות לפ"ע).

ובגליון העבר דש"פ לך לך השיג הרב מטוסוב שי' על דבריי וכתב אשר "הצ"צ אינו מחלק כלל בין קידושין לשאר הקנאות, אלא הצ"צ מחדש,

(* לזכות דודי היקר הר"ר שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

אשר בין בקידושין ובין בכל קנין צריך להיות דעת מקנה בבירור בכדי להוציא מחזקת מרא קמא".

ב. והנה אמת הדבר שהצ"צ אינו כותב בפירוש שבא בחידושו לחלק בין קידושין לשאר קנינים, אמנם לענ"ד הרי זה משמעות כל המשך התשובה, ומכמה טעמים:

א) כל החידוש של הצ"צ נאמר כאן בכדי לבאר מה שמוכן מהגמרא שהי' הו"א שקידושין יכולים להיות באופן זה – היינו בלי רצון ברור על הקנאה (ושלכן כתוב 'האשה נקנית' ולא 'האיש קונה', להוציא מהו"א זה); והרי אם כל קנין דעלמא לא מהני באופן זה אז מדוע ישנה הו"א שהדין שונה בקידושין עד שהתנא הוצרך להשמיענו דבר זה?!

ב) מדוע הוצרך הצ"צ להסביר דישנה 'כ"ש' משאר הקנאות לקידושין, דבקידושין צריכים ל"קנין טפי", ומביא לזה הוכחות מדין חליפין ומדין מתנה ע"מ להחזיר כו'; הרי למאי נפק"מ כ"ז מאחר שהוא דין כללי בכל מקום, כן צ"ל בקידושין בפשטות?!

ג) ע"פ חידוש זה של הצ"צ, הרי הוא מבאר כמה דינים שמצינו בקידושין, כמו מה שאשה יכולה לומר אין שקלי ודידי שקלי, וכן דין שתיקה לאחר מתן מעות וכו', ולכאורה אם מדובר כאן על דין ו'צורך' כללי בכל קנינים, אז איך זה שכל הנפק"מ מהדין הם רק בהלכות קידושין! הרי היו צריכים להיות הוכחות ודינים לרוב מכל סוגי הקנאות?!

ד) כ"ז הוא נוסף על העיקר אשר במשך התשובה הרי הצ"צ חוזר על החידוש כמה וכמה פעמים, ואף פעם אינו מזכיר שהוא דבר הנצרך בכל הקנינים!

ג. ומה שמוסיף הרב הנ"ל וכותב: "ואדרבא כל יסוד דברי הצ"צ שצריכים רצון ברור להקנאה דקידושין, הוא מן הדין בב"ב בקנין דעלמא שצריך המקנה לומר לך חזק וקני. ורק שהצ"צ מוסיף שאין לומר שזהו דוקא בקנין חזקה וכיו"ב אלא כן הוא בכל קנין ובפרט בקידושי אשה דמיירי בהקנאת הגוף שהוא עדיף טפי כמו שמצינו שבחליפין לא מקניא נפשה וכו'. אבל עיקר הדברים אשר בכל הקנאה צריך רצון ברור משא"כ בספק על הרצון אין כאן הקנאה כלל אלא אוקים בחזקת מרא קמא, זהו לדעת הצ"צ כאן הן בקידושין והן בכל קנין".

ואמנם לדעתי אינו כן שזהו כל יסוד דברי הצ"צ, והרי הצ"צ חזר על חידושו פעמיים לפני שהזכיר אותו ענין (וגם בתשובה האחרת שמזכיר הרב הנ"ל, שבו כותב הצ"צ חידוש זה, אינו מזכיר בכלל דבר זה, שכן הוא גבי קנין חזקה וכו'), ומביא הדברים רק לתוספת ראייה והסברה לדבריו, וכבר כתבתי באותה 'גליון' איך נ"ל לפרש דבריו בענין זה.

ביאור החילוק בין ב' התשובות של הצ"צ

ד. וממשיך הרב הנ"ל לכתוב דחידוש זה של הצ"צ נמצא גם במק"א והוא באהע"ז סי' צ"ג [ושם ג"כ כותב הצ"צ כמה פעמים אשר דבר זה שצריך רצון ברור להקנאה וזהו הן בקידושין והן בכל קנין].

ושם "מוסיף הצ"צ מקור לדבריו, וז"ל וכן חילק בתשו' מהרי"ט ח"א סי' קל"ח (בד"ה וקרוב הדבר לומר דצ"ט ע"א) וז"ל דאע"ג דגבי זרק לה קידושיה ספק קרוב לו כו' כיון דודאי זרק הקדושין לית לן לומר אוקמא אחזקתה כו' אבל היכא דאין לנו שום הוכחה שנתרצית אלא מה ששתקה היכא דאיכא אמתלא למיתלי שמשום הכי שתקה לא תהא שתיקתה כהודאה עכ"ל".

ובהמשך דבריו נדחק לבאר מדוע בסי' צ"ה – דעסקינן ביה – לא הביא הצ"צ המקור מהמהרי"ט עיי"ש.

ולענ"ד ובמח"כ וכו' לא דק בכ"ז, דבאמת לא הביא הצ"צ דברי מהרי"ט כמקור לחידוש זה, אלא לדבר אחר (ויתורץ בפשיטות גם מש"כ דמשם יש ללמוד דחידושו של הצ"צ נאמר גם לענין שאר קנינים כמשי"ת), ולכן באמת לא הביאו בתשובה זו דעסקינן בהו, דכאן מדבר רק על חידוש זה, וכמשי"ת (והנה הצ"צ מאריך שם בהתשובה מאוד ואכה"מ לאריכות כזו, ולכן ארשום הדברים בקצרה, ולהמעין יונעם).

ה. הצ"צ מדבר על הגמרא (לקמן דף יב) דמישהו קידש במחצלת של הדס, אח"כ אמרו לו דלית ביה ש"פ, אז אמר שתתקדש עם ד' זוזי שכרוכים בה, והאשה שתקה. ואמר רבא דהוה שתיקה שלאחר מתן מעות, ואינה מקודשת משום דליתא הוכחה שבאמת רוצה להתקדש עם הד' זוזי.

ומביא הצ"צ קושיית הפנ"י דמ"מ ישנה ספק דאולי כן רצתה להתקדש בזה, דהא מעיקרא נתרצתה להתקדש עם ההדסים?! ותיריך הפנ"י דמכיון שיש כשן ספק שוב ישנה חיסרון בהעדים, משום שהם לא רואים דבר ברור. ומביא הצ"צ דתירוצו זה אינו נכון לפי כל הני שיטות דאמרינן דספק

קרוב לו ספק קרוב לה הוה ספק קידושין אע"פ דגם העדים מסתפקים בדבר!?

ואעתיק מה'קיצור' איך שהצ"צ מתרץ הקושיא: "אלא צ"ל דעצם הענין אינו כלום דאין האשה נקנית אלא מדעתה וכאן ליכא הודאה ממנה על קדושין. ומ"ש הפנ"י מידי ספק לא נפקא י"ל לא דמי כלל לספק קרוב לו ספק קרוב לה דהתם כבר נתרצית בקדושין שזרק לה הקדושין מרצונה. א"כ הספק קרוב לה חשוב ספק קדושין. אבל הכא אף אם נאמר כדברי הפנ"י שכיון שנתרצית להתקדש בציפתא חשוב ספק שמא היא מרוצה ג"כ עכשיו, כיון שזהו קדושין אחרים בעינן שנדע שרצונה להתקדש, וכאן ליכא שום ידיעה. וספק זה שהוא ספק בעיקר הענין ובהתחלתו אם רצונה להתקדש זה גרע טובא מספק קרוב לה ולא חשיב קדושין כלל, דאנן בעינן שנדע שרצונה על קדושין והא ליכא ידיעה.

וממשיך הצ"צ: "גם י"ל דחשוב כדברים שבלב כיון דלא עשתה מעשה המורה על קדושין. וכן חילק בתשו' מהרי"ט ח"א סי' קל"ח בד"ה וקרוב הדבר לומר דצ"ט ע"א. וז"ל דאע"ג דגבי זרק לה קידושיה ספק קרוב לו כו' כיון דודאי זרק הקדושין לית לן לומר אוקמא אחזקתה כו' אבל היכא דאין לנו שום הוכחה שנתרצית אלא מה ששתקה היכא דאיכא אמתלא למיתלי שמשום הכי שתקה לא תהא שתיקתה כהודאה עכ"ל".

והיינו דהצ"צ מתרץ ומבאר את הענין בב' אופנים: אופן הראשון הוא "אף אם נאמר כדברי הפנ"י שכיון שנתרצית להתקדש בציפתא חשוב ספק שמא היא מרוצה ג"כ עכשיו", מ"מ כשישנה ספק "בעיקר הענין ובהתחלתו אם רצונה להתקדש, זה גרע טובא מספק קרוב לה ולא חשיב קדושין כלל, דאנן בעינן שנדע שרצונה על קדושין והא ליכא ידיעה".

ואילו אופן השני הוא דלא מחשיבים שיש לנו שום הוכחה על רצונה בהקידושין בכלל, דלא הוה אלא גדר של דברים שבלב דלא הוו דברים. ועל אופן זה השני מביא דברי המהרי"ט דמחלק בין הספק בזריקה אי הוה קרוב לו או לה, דשם לא הוה דברים שבלב אלא ספק במעשה, לעומת ספק שהוא בשתיקתה, דאז אמרינן ד"לא תהא שתיקתה כהודאה".

ו. והנה זה פשוט דבהתשובה דעסקינן ביה – בסי' צה – לא נחית הצ"צ כלל לאופן השני שם (בסי' צג), דכאן בא לבאר היסוד דגם כשישנה ספק ברצונה לקידושין ליתא לקידושין כלל, דהא זהו הכלל הנלמד מסוגיין ד"מדעתה אין בע"כ לא", וא"כ אינו נוגע כלל להביא סברא זו של 'דברים

שבלב' האומרת שאין אנו מחשיבים שום ספק בכלל מאחר שלא אמרה שום דבר. ומבואר בפשיטות מדוע לא הביא כאן דברי המהרי"ט שבאו כיסוד לאופן השני כנ"ל.

והמעייין בפנים ה'תשובה' (שם בסי' צג) יראה בבירור דהא דהצ"צ דיבר גם על שאר קנינים חוץ מקידושין, זה הי' רק לענין אופן השני שם – החיסרון דדברים שבלב – ולא לענין אופן הראשון, דלא הוה אלא חידוש דין מיוחד בקידושין וכמשנ"ת (ובכלל עיקר האריכות שם אח"כ הוא יותר באופן השני, כמבואר בהדיא להמעייין שם, ואכהמל"ע).



חסידות

תיקון טעות במ"מ בדרמ"צ

הת' מאיר שלמה הלוי פייפ
תלמיד בישיבה

בדרמ"צ מצות אחדות ה' (ס, א) כותב הצ"צ וז"ל "ובאמת זה נכלל במצוה האמנת אלוקות לפי מה שביארנו וכמ"ש ברא"מ שגם הרמב"ם כוונתו כן".

ובמ"מ וציונים (מהדו"ח) ציינו למזרחי על הפסוק "והיו הדברים האלה".

והנה אף שבאמת שבמזרחי שם הביא דברי רמב"ם הללו, מ"מ לא משמע מדבריו כלל מה שכתב הצ"צ.

ובפשטות, כוונת הצ"צ הוא לספר ראש אמנה להר"י אברבנאל, והביא הצ"צ דבריו בריש מצות האמנת אלוקות (מד, ב).



מעלת הצמאון בתשובת הנשמה

הת' ראובן זאיאניץ
תות"ל המרכזית - 770

א. בד"ה ביום השמיני תשמ"א⁸ מבאר כ"ק אדמו"ר ג' מעלות בתשובה: (א) "שהצמאון לאלקות דבעלי תשובה הוא צמאון גדול יותר מהצמאון דצדיקים. דמכיון שמקודם היו רחוקים, לכן הצמאון שלהם הוא גדול יותר." (ב) "דמכיון שמקודם היו רחוקים, הרי התענוג והנח"ר למעלה שנעשה ע"י התשובה הוא גדול יותר מהתענוג ונח"ר דעשיית המצוות . . וכידוע המשל על זה מבין מלך שנתרחק מאביו המלך ועד שהי' בשבי' וכו', דכשיוצא מהשבי' ובא לאביו המלך, התענוג והשמחה שלהם (של בן המלך⁹ ושל המלך) הוא גדול הרבה יותר מהתענוג והשמחה שהי' קודם (לפני שנתרחק). דעיקר התענוג והשמחה הוא מקירוב שבא לאחרי הריחוק". (ג) "דעבודת התשובה היא בדרך דילוג שלא בסדר והדרגה, שמשנתנה ונעשה מציאות חדשה . . וגם מזה נעשה תענוג גדול למעלה, דעיקר התענוג הוא מדבר חדש דוקא, ולהעיר ממשל הידוע דצפור המדברת".

וממשיך בס"ה: "והנה ג' הענינים הנ"ל הם גם בהתשובה דהשבת הניצוצות (שבדברים הגשמיים) למקורם, שגם בתשובה זו יש דוגמת ג' ענינים הנ"ל. א', הצמאון והתשוקה דהניצוצות (מצד שרשם) לעלות מירידתן ולחזור לשרשם . . ב', גודל השמחה שנעשה מהעלאת הניצוצות וחזרתם למקורם לאחרי שנתרחקו. וג', מכיון שהניצוצות שנפלו בקליפות, גם בקליפת נוגה, נכבה אורם, הרי מצד מצבם אין שייך

(8) ס"ג - סה"מ מלוקט ח"ב עמ' קלה.

(9) להעיר, שבנוגע לנמשל כותב רק ש"התענוג והנח"ר למעלה שנעשה ע"י התשובה הוא גדול יותר מהתענוג וכו'" (וכן לקמן ס"ו "הרי תענוג האב מזה שנתקרב בנו וכו'"), משא"כ במשל (מבין המלך שנתרחק) מוסיף "התענוג והשמחה שלהם (של בן המלך ושל המלך)". ויל"ע בטעם השינוי.

שיתבררו ויתעלו לשרשן, וכשמתבררים ועולים לשרשם (ע"י עבודת האדם), הוא חידוש¹⁰."

וממשיך בסעי' זה: "ויש לומר, דהחידוש שבתשובה דהשבת הניצוצות הוא חידוש גדול יותר מהחידוש שבתשובה כפשוטה. דתשובה כפשוטה, אף שלפני התשובה הי' במצב כזה שלא עשה רצון הקב"ה כנ"ל, הרי זהו רק כמו שהוא בחיצוניות, אבל רצונו האמיתי (גם אז) הי' למלאות רצון קונו (כפס"ד הידוע¹¹), אלא שרצון זה הי' בתכלית ההעלם, ועד שהגילוי שלו הוא כמו חידוש. משא"כ התשובה דהחזרת הניצוצות למקורם, מכיון שהניצוצות שנפלו בהקליפות (גם בק"נ) נחשך אורם, ועד שאינם בבחי' אור כלל, הרי הברירור וההעלאה שלהם הוא כמו חידוש ממש."

וממשיך בס"ו: "אמנם, ענין זה (העילוי בהתשובה דהחזרת הניצוצות) הוא במעלת החידוש שבתשובה. משא"כ המעלה דצמאון שע"י הריחוק היא בעיקר בהתשובה דנשמה . . דמכיון שההתקשרות דנשמות עם אלוקות היא התקשרות עצמית, כמו התקשרות בן עם האב . . הרי כשהנשמה מרגישה שהיא מרוחקת מאלקות . . זה נוגע לעצמותה, ובמילא, גם הצמאון שע"י הרגש הריחוק נוגע לעצמותה. ועד"ז הוא גם בהתענוג מהקירוב שבא לאחרי הריחוק, דמכיון שהנשמות הם בנים, דהבן הוא מעצמיות האב, הרי תענוג האב מזה שנתקרב בנו(לאחרי שנתרחק), ועאכו"כ בנו יחידו, הוא תענוג עצמי. משא"כ התענוג מקירוב הניצוצות לאחרי שנתרחקו הוא דוגמת שני אוהבים שלא ראו זה את זה משך זמן רב ולאחרי שמתקרבים ורואים זה את זה, הם מתענגים ושמחים במאד, שתענוג זה (עם היותו תענוג גדול) הוא כמו שאר התענוגים שהם מדבר שחוץ ממנו."

ועפ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר בס"ז (מה שהחל בס"ב, עיי"ש) שני הפירושים במאמרו¹² "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים וכו'", שלפירוש א' תשובה נעלית יותר ממע"ט "כי זה שהתשובה היא נעלית

(10) ובהערה 51 מעיר כ"ק אדמו"ר: "וע"ד המבואר בכ"מ (וראה גם לקמן ס"ז) דעשיית העולם לדירה לו ית' הוא חידוש וכו'" (וכ"ה גם במהדורה החדשה). ולכאורה צ"ל: "וראה גם לקמן ס"ו". עיי"ש.

(11) רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

(12) אבות פ"ד מי"ז.

יותר ממעשים טובים הוא זה שהתענוג דתשובה (דהנשמה) הוא תענוג עצמי כנ"ל, ולפירוש הב' מע"ט (היינו, התשובה דהחזרת הניצוצות – ראה לעיל ס"ב) נעלים יותר מתשובה, כי "אעפ"כ יש מעלה במעשים טובים לגבי תשובה מצד החידוש שבוה (כנ"ל), וגם מפני שעי"ז דוקא נשלמת הכוונה דדירה בתחתונים"¹³.

ולכאורה צ"ע, מדוע משמיט כ"ק אדמו"ר את מעלת הצמאון (המעלה הב' דלעיל ס"ג), שנתבאר לעיל (ס"ו) ש"המעלה דצמאון שע"י הריחוק היא בעיקר בהתשובה דנשמה", שגם מצד מעלה זו יש לבאר הפירוש הא' במאמרז"ל "יפה שעה אחת וכו'" – שתשובה נעלית יותר ממע"ט¹⁴.

ב. ויש לומר, דמשמע לי' שמאמר רז"ל הנ"ל "יפה שעה אחת בתשובה ומע"ט וכו'" משמעותו שישנו תענוג גדול יותר בתשובה ובמע"ט בעוה"ז מכל חיי העוה"ב (ולפירוש הא' – התענוג הנעלה יותר הוא מתשובה, ולפירוש הב' – התענוג הנעלה יותר הוא ממע"ט)¹⁵.

וכיון שעניין התענוג שייך דווקא במעלה הב' והג' דלעיל ס"ג (במעלה הב' – כמובן בפשטות, שהרי זוהי כל תוכן המעלה, וכ"ה גם במעלה הג', וכנ"ל סוס"ג אשר "גם מזה נעשה תענוג גדול למעלה, דעיקר התענוג הוא מדבר חדש דוקא, ולהעיר ממשל הידוע דצפור המדברת"), משא"כ במעלת הצמאון, לכן, כאשר מבאר בס"ז מאמרז"ל זה (לב' הפירושים) – אינו כולל את מעלת הצמאון כהסבר על כך שלפירוש הא' ישנו תענוג

13 והקדמת תשובה (דהנשמה) למע"ט (תשובה דהניצוצות) לפ"ז היא משום שהכח לעשות דירה בתחתונים (ע"י בירור הניצוצות, אף שנחשך אורם לגמרי, וכנ"ל) הוא דווקא בנש"י, המושרים בעצמותו ית', עיי"ש.

14 ולהעיר, שבנוגע למעלת החידוש נתבאר (בס"ה) להדיא מדוע התשובה דנשמה אינה חידוש כ"כ, וכן בנוגע למעלת התענוג נתבאר (בס"ו) להדיא מדוע החזרת הניצוצות אינו תענוג עצמי, משא"כ בנוגע למעלת הצמאון לא נתבאר (בס"ו) להדיא מדוע בהחזרת הניצוצות אין צמאון כ"כ (כ"א רק שהצמאון דהנשמה, הוא צמאון שנוגע לה בעצם. וממילא מובן שהצמאון דהחזרת הניצוצות אינו נוגע להם בעצם כו').

15 וכן מובן בפשטות מהמבואר בד"ה ביהשמע"צ שבלקו"ת ומהגהות לד"ה זה שבאוה"ת, איך ש"חיי עולם הבא" ענינם הוא מה שהנשמות "נהנין מזיו השכינה", שהו"ע התענוג, אלא שתענוג זה הוא תענוג מצומצם "שהעונג ניתן להנות בו בני אדם נשמות הנבראים", ולכן יפה שעה אחת כו' כיון ש"על ידי מעשים טובים שהם המצות נמשך עונג העליון שהוא גילוי אור א"ס ב"ה בעצמו ובכבודו שאינו לפי ערך השגת הנבראים וכו'", עיי"ש.

גדול יותר בתשובה מאשר במע"ט, למרות שגם בעניין הצמאון ישנה מעלה בתשובת הנשמה על הצמאון של הניצוצות לשוב למקורם.

ג. ועד דאתינן להכא, יש להעיר על עניין נוסף במאמר זה. דהנה, בס"א מביא אשר "בדברי הימים"¹⁶ כתיב וביום עשרים ושלשה לחודש השביעי שלח את העם גו". היינו, שבניגוד למ"ש במלכים¹⁷ אשר "ביום השמיני (שהוא יום כ"ב לחודש השביעי) שלח את העם ויברכו את המלך וגו", מפורש בדברי הימים שביום כ"ג לחודש השביעי שלח המלך את העם. וממשיך בהמאמר: "ומבאר אדמו"ר הצ"צ בהגהותיו ללקו"ת ד"ה זה, שזה רמז ליו"ט שני של גליות (דיו"ט שני דשמע"צ הוא בכ"ג בתשרי)". ומקשה: "וצריך להבין, הרי בשמע"צ יש כמה ענינים, ומדוע הרמז דיו"ט שני דשמע"צ הוא בהענין דשלח את העם דוקא".

ומבאר בס"י (בהמשך להמבואר בהמאמר בארוכה), דכיון ש"ענין יו"ט שני הוא שגם יום שמצד עצמו הוא חול, עושים אותו ישראל ליו"ט (קדושה) . . לכן מרמז הכתוב הענין דיו"ט שני בשמע"צ דוקא, ובשמע"צ גופא בהענין דשלח את העם, כי ענין שלח את העם גו' הוא (כנ"ל בארוכה) הנתינת כח משמע"צ על כל השנה לעשות את עניני העולם (שמצד עצמם הם חול) לדירה לו ית".

והנה, בפרש"י עה"פ (בדברי הימים שם) מיישב 'סתירה' זו (להנאמר במלכים) בכמה אופנים: א) "ביום ח' נתן להם רשות לילך לאחר החג ולמחר כשיצא החג אז הלכו כלם יחד". ב) "ביום ח' נתן להם רשות ושלח אותם היושבים בתוך תחום שבת וכל מי שירצה ליסע ולילך באותו היום באותו התחום, ולמחר שלח כל העם כלו" [ולאח"ז מביא פירוש נוסף מהבראשית רבה, עיי"ש].

ויש לקשר פירושים אלו עם המבואר לעיל בהמאמר (ס"י) שמעלת יו"ט שני של גליות הוא שהוא תחתון ביותר, שלכן ביום זה הלכו (א)

(16) ב' ז, י.

(17) א' ח, סו.

בפועל ולא רק קבלו רשות, (ב) הלכו גם הדרים במקום מרוחק (מחוץ לתחום שבת)¹⁸.



הערות על פירוש חסידות מבוארת לתניא (גליון)

הת' אברהם חיים שטערן
תלמיד בישיבה

בגליון א' כג העיר הרב נ.ש. עמ"כ בפירוש חסידות מבוארת לתניא וז"ל שם "בחסידות מבוארת, פי"א הערה 23 (ופי"ב הערה 10), מבאר, שהחילוק בין הרשע וטוב לו השב בתשובה הראוי' כו' להבינוני שעבר עבירה מימיו, הוא, שהבינוני שב בתשובה עמוקה יותר ע"ד ענין התשובה מאהבה שנעקר העון מתחילתו (יומא פו, סע"א).

דבריו אלו אינם מדוייקים. דהנה כותב הרבי בא' מאגרותיו . . . הרי שהרבי שולל בפירוש סברת השואל . . . ומפרש באו"א, שנשתנה מצבו להיות במדרגת הבינוני – ע"י עבודתו ופעולותיו, דהיינו, ע"י התמדת העבודה והקביעות בנפשו פעל ישועות בנפשו עד שאין בו רושם מהחטאים של העבר, אף אם שב מיראה לבד", עכ"ל.

ולענ"ד לא הבין דבריהם ואעתיק לשונם שם "כי בוודאי שאדם יכול לעשות תשובה גדולה ועמוקה כזו שעל ידה יוצא ממדרגת רשע ומתעלה למדרגת בינוני שאינו שייך לשום חטא (וע"ד תשובה מאהבה שנעקר העון מתחילתו . . . וכאן מדבר רבינו במי שעושה רק תשובה הראוי' היינו תשובה רגילה המספיקה רק למחילת העון והעונש בלבד, אבל עדיין אין ענין החטא מופרך אצלו, ולפיכך גם לאחר התשובה נשאר במדרגת רשע" עכ"ל וע"ש בעמ' קי"ז שביארו בארוכה דרגת הבינוני ע"פ ביאור הרבי הידוע.

18 ולהעיר מהמבואר בד"ה פדה בשלום תשכ"ז סוס"ז והערה 47 (סה"מ מלוקט ח"ו עמ' ג), עיי"ש.

ולכאורה ברור כוונתם שאין המדובר במי שלא עבר עבירה או שעשה תשובה על עונותיו, כי גם לאח"ז יכול להשאר בדרגת רשע אלא הכוונה על דרגא נפשית, דהיינו שמופרכת אצלו עשיית עבירה, ומכיון שהמדובר בדרגא נפשית הרי זה יכול להיות גם במי שעשה עבירות בחייו, וממילא מה שנכתב הרב הנ"ל לדייק מלשונם "וע"ד תשובה מאהבה שנעקר העון מתחילתו" לכאורה אין דיוק זה בלשונם נכון, כי ברור שלא הובא זה רק לדוגמא שישנם דרגות בתשובה ולא על פעולת התשובה וכלשון אדה"ז בפ"ז "שהיא תשובה מאהבה מעומקא דליבא", וממילא לא קשה מידי ממכתב הרבי שהביא, שהרי השואל רצה לפרש שע"י פעולת התשובה נעשה בינוני וכמי שלא עבר עבירה, וזה שלל הרבי ופי' שהמדובר בשינוי נפשי, וכן פי' גם בחס"מ.

ומה שכתב שא"א להגיע לזה ע"י תשובה עמוקה יותר כ"א ע"י התמדת הפעולות, הנה ראשית כל, מעולם לא קבע אדה"ז דרך מיוחדת להגיע לדרגת הבינוני, אם זהו ע"י תשובה עמוקה יותר או ע"י התמדת הפעולות, והרי היכולת נתונה לכל אדם, זאת ועוד שקביעתו קשה קצת בלשון התניא פי"ד "שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה" דמשמע שאינו תלוי בריבוי פעולות וכיו"ב כ"א בקבלה בנפש.

אגב, באגרת הנ"ל מביא הרבי ב' הוכחות דלא כהבנת השואל שבינוני הוא מי שעשה תשובה דממילא הוי כמי שלא עבר מימיו והוכחה השני' הוא "כן מבואר שם פ"א ואם אח"כ עשה תשובה נקרא צדיק גמור" ופי' הרב הנ"ל שמשמע שנהי' צדיק גמור אפי' שלא ע"י תשובה מאהבה" עכ"ל שם, ולא הבנתי איפה הזכיר אדה"ז תשובה מאהבה בפ"א ואיני רואה מהיכן שלל הרבי דרגת התשובה מאהבה והרי פי' הפשוט בההוכחה היא שע"י תשובה נעשה צדיק וא"כ אינו בינוני כ"א צדיק, ואדרבא לפי פירושו לכאורה יוקשה דהרי המדובר בפ"א הוא בשם המושאל לצדיקים ובינונים וא"כ מה הראי' משם לאמיתית שם התואר וכו' וד"ל.



רמב"ם

אמירה בקידושין

הרב חנניה יוסף אייזנבך

ראש ישיבת ב"ב - בריסל

א. כתב הרמב"ם פ"ג מהל' אישות ה"ח: "היה מדבר עם האשה על עסקי הקידושין ורצתה, ועמד וקידש ולא פירש, ולא אמר לה כלום, אלא נתן בידה כו', הואיל והן עסוקין בענין, דיו, ואינו צריך לפרש", ובפ"א מהל' גירושין הי"א: "המגרש צריך שיאמר לה כשיתן לה הגט: הרי זה גיטיך, או הוא גיטיך, וכיוצא בזה, ואם נתן בידה ולא אמר כלום הרי זה גט פסול, במה דברים אמורים בשלא היה מדבר עמה על עסקי גיטה, אבל אם היה מדבר עמה על עסקי גיטה ונטל הגט ונתן בידה ולא אמר כלום, הרי זה גט כשר".

ומקור ההלכה הוא במשנה מעשר שני פ"ד מ"ז: "הפודה מעשר שני ולא קרא שם, רבי יוסי אומר דיו, רבי יהודה אומר צריך לפרש (לומר זה פדיונו), היה מדבר עם האשה על עסקי גיטה וקידושיה ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש, ר' יוסי אומר דיו ור' יהודה אומר צריך לפרש", והובא בקידושין ו' ע"א: "גופא, היה מדבר עם האשה על עסקי גיטה וקידושיה, ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש, רבי יוסי אומר דיו כו', א"ר יהודה אומר שמואל: והוא (הא דקאמר ר' יוסי דיו, רש"י) שעסוקין באותו ענין" עי"ש.

והנה הר"ש במעשר שני שם כתב: "וכי האי גוונא י"ל בפדיון מעשר שני", וכ"כ הרא"ש שם, היינו שגם בפדיון מעשר שני צריך שיהיו "עסוקין באותו ענין", והרי כך היא משמעות המשנה שכללה דין זה בגיטין וקידושין ובפדיון מעשר שני שצ"ל "עסוקין באותו ענין".

אבל הרמב"ם כתב בריש פ"ד מהל' מעשר שני: "הרוצה לפדות פירות מעשר שני, פודה אותן בדמיהן, ואומר: הרי המעות האלו תחת הפירות האלו, או הרי הפירות האלו מחוללות על המעות הללו, ואם לא פירש, אלא הפריש מעות בלבד כנגד הפירות, דיו ואינו צריך לפרש כו'" ולא הזכיר כלל שצ"ל שהיו עסוקין באותו ענין, וס"ל להרמב"ם דהא דאמרו

במתניתין שם "היה מדבר עם האשה על עסקי גיטה וקידושיה כו" בדוקא על גיטין וקידושין אמרו כן, ולא על פדיון מעשר שני.

ופירש הדבר מהר"י קורקוס שם: "ואף על פי שלענין גיטין צריך שיהיה מדבר עמה על עסקי גיטה, וגם קידושין צריך שיהיה עסוק באותו ענין כו', ואילו במעשר לא הזכירו דבר, אפשר דמעשר שני דכיון שמפריש המעות כנגד הפירות, הענין מורה ואותו מעשה מוכיח דלפדיון עשה, ועוד, דגיטין וקידושין שאני, שהוא דבר שצריך עדים, ואם אין הענין מוכיח לעדים הוי ליה כמקדש ומגרש בלא עדים, דנתנית המעות או הגט אינה הוכחה לעצמו ולא לאחרים כו" עי"ש, ועי' ב"ישועות מלכו" בהל' מע"ש שם שחילק באופן אחר.

ולכאורה הטעם לכך שהכריחו הר"ש והרא"ש, שגם בפדיון מעשר שני מיירי בהיו עסוקין בזה, הרי הוא כאמור, מכיון שהמשנה כללה את שתי הבבות, ומשמע שדין אחד להם, ולפי"ז צ"ע על הרמב"ם שחילק בין הנושאים.

ב. והנראה בזה, דהנה יש לעיין, מה היא הסברא של "עסוקין באותו ענין", אם נאמר שבכה"ג שעסוקים באותו ענין הוי כפירש דמי, וכאילו אמר הדברים להדיא; או שבאמת אינו נחשב כאמירה ממש, אלא דאמרינן שכך הוא הדין דבכה"ג אין צריך לפרש, ולכאורה הלשון "דיו" שאין צריך לפרש, מורה כצד הב', שאם לא כן הרי נחשב פירש. גם לשון הרמב"ם בהל' אישות הנ"ל "הואיל והן עסוקין בענין, דיו, ואינו צריך לפרש" מורה כן, וגם לשון הרמב"ם בהל' גירושין שם מורה כן, שכתב: "אבל אם היה מדבר עמה על עסקי גיטה, ונטל הגט ונתן בידה ולא אמר כלום, הרי זה גט כשר", היינו שבכה"ג הגט כשר אף בלא אמר כלום, אבל לא שזו נחשבת אמירה.

אבל בראשונים שם לכאורה לא משמע כך, עי' ברשב"א שכתב: "אבל בשהיו עסוקים באותו ענין, כיון שהוא בעצמו נתרצה בהם מעיקרא, הרי זה כאילו פירש עכשיו בשעת נתינה", וכ"ה בכמה ראשונים, והוא כסברא הא' שאם היו עסוקין באותו ענין הוי זה כפירש ואמר, וצ"ע במה פליגי הרמב"ם והראשונים.

ג. והנה הרמב"ם בפ"ג מהל' אישות שם, בהמשך ובאותה הלכה עצמה, כתב: "וכן עידי הקידושין והגירושין אין צריך לומר להם "אתם עדי", אלא כיון שקידש בפניהם או גירש, הרי זו מקודשת ומגורשת", והנה מקור

הלכה זו הוא בקידושין מ"ג ע"א: "איתמר, רב אמר שליח נעשה עד, דבי רב שילא אמרי אין שליח נעשה עד, מאי טעמא דבי רב שילא, אילימא משום דלא אמר ליה "הוי לי עד", אלא מעתה, קידש אשה בפני שנים, ולא אמר להם "אתם עדי" הכי נמי דלא הוו קידושין, אלא, רב אמר שליח נעשה עד, אלומי קא מאלימנא למילתיה (דעדות, כשעשה הדבר על ידי השליח, רש"י), דבי רב שילא אמרי אין שליח נעשה עד, כיון דאמר מר שלוחו של אדם כמותו, הוה ליה כגופיה" עיי"ש בגמ', והרמב"ם פסק כפשטות דברי הגמ' שבעדי גיטין וקידושין אין צריך שיאמר לעדים אתם עדי, אבל לכאורה צע"ג הקשר בין שתי ההלכות שכתבן הרמב"ם כאחד, ומהו ההמשך בזה להא דבעסוקים באותו ענין אין צריך לפרש, ועוד כתב על זה "וכן" שדין אחד להם, ולכאורה הרי שני דינים נפרדים המה, והטור באבן העזר הביא את שתי ההלכות בשני מקומות בסי' כ"ח ובסי' מ"ב, ולע"ע לא ראיתי מי שיעמוד על זה, וצע"ג.

ד. ועוד צ"ע, דלפי הרמב"ם שמסמיך דין זה לדין דעסוקין באותו ענין, הרי מתפרשת הסוגיא דקידושין דלא כרש"י ותוס', דהנה יעויין ברש"י לקידושין מ"ג שם שכתב: "הכי נמי דלא הוו קידושי, הרי ראו, וכי אמרינן בסנהדרין (דף כט.) צריך שיאמר אתם עדי הני מילי בעדי הודאה, שפעמים שאדם מודה לתובעו מנה ואומר הדין עמך מפני שרוצה להשתיקו מעליו עד לאחר זמן, ואע"פ שאינו חייב לו כלום, לפיכך אין השומע יכול להעיד בפני הודה עד שיאמר אתם עדי, אבל בעלמא לא", וכ"כ התוס' שם [ומה שהקשה הרש"ש דבסנהדרין שם אמרו טעם אחר שיכול לומר משטה הייתי בכך, נראה שרש"י רצה כאן לומר טעם כזה שלבטח אינו שייך בקידושין], וכן הוא בראשונים עיין שם, ולפי זה יוצא שבגיטין וקידושין אין צריך מלכתחילה שיאמר אתם עדי, והוא דין מיוחד בבעל חוב, ואילו ברמב"ם משמע שבעצם היה צריך מעיקר הדין שיאמר אתם עדי גם בגיטין וקידושין, "אלא כיון שקידש בפניהם או גירש, הרי זו מקודשת ומגורשת", והוא חד דינא עם הא דעסוקין באותו ענין, שאין צריך לומר, והיינו שכאילו אמר, וצע"ע.

ונמצא שדברי הרמב"ם צריכים ביאור בכמה ענינים: א. מה זה שכתב בהל' אישות "לא צריך לפרש" ובהל' גירושין "אע"פ שלא אמר כלום", והרי עסוקין באותו ענין פירושו כאילו פירש וכאילו אמר, כמבואר בראשונים, ואם באמת הרמב"ם לא פירש כדבריהם, מה טעמו בזה. ב. הרי במשנה כללו יחד אמירה דגיטין וקידושין ואמירה דחילול מעשר שני,

ולמה חילק ביניהם, שרק בגיטין וקידושין צריך שיהיו עסוקים באותו ענין. ג. מה זה שהסמיך באותה הלכה שני דינים נפרדים הנלמדים בשתי סוגיות שונות, דין "עסוקים באותו ענין" ודין שאין צריך לומר "אתם עדי". ד. למה לא פירש הרמב"ם כרש"י ותוס' ושאר ראשונים, שבגיטין וקידושין מעיקר דינא אין צריך שיאמר אתם עדי, אלא שהוא "כאילו אמר" וכמו בעסוקים באותו ענין שכאילו פירש, ואם נאמר שגם בזה לא למד כהראשונים צ"ב טעמא מאי.

ה. ונראה בזה, דהנה בראשונים ובגדולי האחרונים מבואר, שכל ענין האמירה בשעת קידושין, הוא כדי שיהא ברור לנו לשם מה הוא נותן לה המעות, ועי' בתוס' ר"י הזקן בדף ה' ע"ב: "שהוא צריך לומר הרי את מקודשת לי, לבאר שהכסף נותן לה בתורת קידושין", ולכאורה כן היא דעת הר"ן שכתב וז"ל (על הרי"ף) לקידושין דף ג' ד"ה תן מנה: "ולא דמי לנתן הוא ואמרה היא, דשאני התם דנתן הוא תחילה, ואין הדבר מוכיח שבתורת קידושין נתנו אלא בדיבורה, ונמצא שבאמירתה נגמרו הקידושין, ומשום הכי לא מהני", וכן הוא בר"ן שם דף ה' ד"ה וכתב הרמב"ן: "לפי שהכסף הוא שקונה, ואמירה אינה צריכה אלא לגלות שנתנה זו לשם קידושין היה", ועי' עוד במאירי על המשנה ריש קידושין, בהסבר שיטת "חכמי ההר" שדין אמירה אינו אלא בקידושי כסף וביאה ולא בשטר: "מפני שהכסף אדם עשוי ליתנו או להלוותו או לקנות בו איזה דבר, ואם אינו מפרש בנתינתו שלשם קידושין הוא נותנם, אין במשמע נתינתו ענין שם קידושין כלל כו', אבל שטר שכתוב בו שתהא היא מקודשת לו, אינו צריך אמירה אחרת, שהרי אמירתו מפורשת בשטר".

ועי' בלשון הרשב"א קידושין ה' ע"ב: "הא נתן ולא פירש, אינה מקודשת, ואע"פ שהדברים מראים דלדעת מה שאמרה לו נתן הוא, וכמי שפירש דמי וכו', ואפשר שלשם מתנה נתן ולא לשם קידושין כו'", עי"ש ובדרו"ח רעק"א שם ובשו"ת "צמח צדק" אבן העזר סי' צ"ו, וגם ממשמעות דבריו הוא כן, שעיקר האמירה היא לברר הנתינה.

ועי' ב"דברי נחמיה" אהע"ז סי' י"ב, שעמד על זה שבגמ' ופוסקים מקדימים בלשונם את הנתינה לאמירה, וכתב: "ואולי הטעם הוא דכאן גבי קידושין, הרי הנתינה עיקר והאמירה טפילה, שהרי גם בלא אמירה כלל לפעמים מקודשת, כמו במדבר עמה על עסקי קידושין, מה שאין כן בלי נתינה ליכא דררא דקידושין לעולם, דהעיקר דכי יקח נגמר ע"י נתינת

הכסף (או הנאה ששוה פרוטה עכ"פ כמו שחוק לפני רקוד לפני כו'), והאמירה אינה אלא כגילוי מילתא בעלמא על כוונת הנתינה (ויש לעיין סי' כ"ז ס"ג בהגהה וחלקת מחוקק סק"ט), לכן לא שייך כל כך להתחיל בהאמירה כו" עי"ש, וברור שיצא לו מלשונות הגמ' והפוסקים כן, שכל ענין האמירה אינו אלא לברר לנו שנתנת הכסף היתה לשם קידושין.

ו. ואולם ז"ל הרמב"ם פ"ג מהל' אישות ה"ב: "כיצד האשה מתקדשת, אם בכסף הוא הוא מקדש, אין פחות מפרוטה כסף או שוה פרוטה, אומר לה הרי את מקודשת לי כו' ונותנו לה בפני עדים, והאיש הוא שאומר דברים שמשמען שקונה אותה לו לאשה והוא שיתן לה הכסף", ומבואר להדיא בדברי הרמב"ם ז"ל שלא ס"ל שכל האמירה אינה אלא לברר שנתנת הכסף היא לשם קידושין, כי אם יש דין אמירה מצד עצמה, שמדיני הקידושין הוא שיאמר דברים "שמשמען שקונה אותה לו לאשה", ולכן הקדים הרמב"ם דין האמירה לנתינה, לומר שהאמירה היא עיקר כמו הנתינה ולא רק טפילה לנתינה, ועוד שהאמירה היא כזו שמשמעותה "שקונה אותה לו לאשה", לא שהאמירה באה לגלות שהוא נותן הכסף לשם קידושין, אלא שיש דין באמירה עצמה, שצריך שיאמר שמתכוין לקנות אותה לו לאשה, וי"ל שגם הרמב"ם ס"ל שיש בדין האמירה משום בירור על נתינת הכסף, אלא שס"ל שיש עוד דין אמירה מצד עצמה, אמירה של ליקוחין.

ולכאורה יש עד"ז בלשון הרשב"א: "הא נתן הוא ואמרה היא לא הו קידושי, פרש"י ז"ל דדמי לכי תלקח אשה לאיש, וכבר כתבתי למעלה בריש מכילתין, דתלקח אשה לאיש לא משמע אלא שתתרצה לקידושין וקידושין נינהו, אלא הכי פירושו: דכי יקח משמע שכל הלקוחין, דהיינו נתינה ואמירה, תלויין בו, וכשאמרה היא הוה ליה כי תיקח את עצמה וכ"פ התוס", ומבואר בדבריו "דכי יקח משמע שכל הלקוחין, דהיינו נתינה ואמירה" דהיינו שהאמירה כמו הנתינה היא קיום ה"כי יקח" (ואין זה סותר למש"כ לעיל מהרשב"א די"ל שגם הרשב"א ס"ל בזה כהרמב"ם, דתרווייהו איתנהו בדין האמירה).

ובני הרב שמעון בן ציון שי', הוסיף לבאר הדברים היטב, על פי דברי המהר"ל ז"ל ב"גור אריה". שעל מה שכתב רש"י על "ויקח ה"א את האדם" (בראשית ב, טו): "לקחו בדברים נאים ופיתוהו ליכנס", כתב המהר"ל: "שבאדם לא שייך לקיחה, לפי שעיקר האדם במה שהוא חי

משכיל, ובזה לא שייך לקיחה, שאף על פי שהוא לקוח גוף האדם ברשותו, אין שכלו ודעתו יכול לקחת, ולפיכך פירש "שלקחו בדברים" והשתא אתי שפיר דלקח גם דעתו ברשותו בדברים, וכן בכל מקום שכתוב אצל האדם לקיחה, מפרש אותו הרב בענין זה שפיתתו בדברים, כדי שיבוא הלקיחה גם כן על דעת האדם, שהוא עיקר האדם, ואם לא כן לא היה בא לקיחה על האדם, שעיקר האדם הוא דעתו ושכלו".

ומכיון שכן, כשהתורה אומרת "כי יקח איש אשה", הרי אי אפשר לפרש רק שלוקחה בכסף, שהרי באדם לא שייכת כלל לקיחה כזו, ועל כן הכריח הרמב"ם, שחלק מן הלקיחה, היא האמירה "שקונה אותה לאשה" ומתרצית.

ז. ומעתה נראה, שבזה הוא שנחלקו גם הראשונים והרמב"ם. שלפי פשוטות הבנת הראשונים (ר"י הזקן, המאירי ועוד), וכן מוכח בכמה מקומות בטושו"ע והפוסקים, שעיקר דין האמירה היא רק כדי לברר את הנתינה שהיתה לשם קידושין, הרי לפי זה האמירה דגיטין וקידושין והאמירה דחילול פירות מעשר שני, הגדרה אחת להם, ואם כן, כיון שאמרה המשנה "והוא שעסוקים באותו ענין", אין טעם לחלק בין גו"ק לפדיון מעשר שני, ולכן פירשו שגם בפדיון מעשר שני צ"ל עסוקים באותו ענין, ולפי זה יש לומר גם שה"עסוקין באותו ענין" עושה "כמי שפירש דמי", והיינו שהוא הוא כדין האמירה, לבירור נתינת המעות.

אבל הרמב"ם דס"ל שיש גם דין אמירה מצד עצמה, שהוא חלק מן הליקוחין, בהכרח דס"ל כנ"ל שיש שני דינים באמירה, אחד דין האמירה מצד "כי יקח", ועוד דין אמירה בכדי לברר את נתינת הכסף שהוא לשם קידושין, ונראה לפי זה דס"ל להרמב"ם דבאמת מצד דין האמירה שבאה לברר את נתינת הכסף, וזה שנתיחדש בדברי ר' יוסי שאומר "דיו, ואין צריך לפרש", ובזה פליג על ר' יהודה, דר' יהודה סובר שצריך פירוש ואמירה שנותן הכסף לשם קידושין ולשם פדיון מעשר שני (או הגט לשם גירושין), ור' יוסי אומר שאין צריך לפרש, ודיו, אלא שגם לר' יוסי צריך שבגו"ק צ"ל עסוקין באותו ענין מצד דין האמירה דקידושין (וה"ה דין האמירה דהרי זה גיטין מדרבנן כדלהלן), וא"ש הלשון "דיו", שפירושו שאין צריך פירוש ואמירה, כי ר' יוסי מיירי בעיקר בענין האמירה שבאה לברר הנתינה, ובזה הוא דפליג אר' יהודה, ובזה ס"ל שכיון שנותן מעות כנגד הפדיון ועד"ז בקידושין, די בזה ואין צריך לפרש עוד.

ולפי זה, לגבי דין פדיון מעשר שני, וכן דין האמירה להוכיח ולברר הנתינה, באמת אין צריך לזה כלום, והמעשה מוכיח מצד עצמו, משא"כ לענין האמירה ד"כי יקח", ודאי שצריך אמירה בהדיא, אלא שלזה מהני נמי מה שדיבר איתה על עסקי הקידושין, וי"ל דהיינו דברים שמשמען שקונה אותה לאשה.

ולפי זה יומתק מאוד, מה שהסמיך באותה הלכה את דין "אתם עדי", שבאמת פירש הרמב"ם כמו שאר הראשונים, וכפשטות הסוגיא דבעדי גיטין וקידושין מעיקר הדין אין צריך כלל שיאמר לעדים "אתם עדי", ומשום שהמעשה שלפניהם הוא זה שמייחס עדותם למעשה הגיטין והקידושין, והרי גם בהא דר' יוסי דאמר "דיו" גם זהו הפירוש כנ"ל, שמלכתחילה אין צריך שום אמירה [ורק בקידושין וכן בגיטין צריך דין אמירה מצד עצמה, ובזה לא איירי ר' יוסי כלל], ולכן הסמיך הרמב"ם את שתי ההלכות האלו אהדדי.

ח. והנה הרמב"ם כתב בהל' גירושין: "המגרש צריך שיאמר לה כשיתן לה הגט הרי זה גיטיך או הוא גיטיך וכיוצא בזה, ואם נתן בידה ולא אמר כלום הרי זה גט פסול", והיינו שאינו פסול אלא מדרבנן, דמן התורה אין צריך אמירה בגט כלל [ועי' ב"ברכת שמואל" גיטין סי' ל"ז], אבל שיטת הר"ן והטור, הובאה ב"בית יוסף" וב"בית שמואל" ריש סי' קל"ו, שהגט בטל מן התורה עי"ש, ובב"ש ביאר שיטת הרמב"ם שאין הגט בטל מן התורה כשלא אמר כלום "דכתוב ונתן בידה ספר כריתות, דפירוש הקרא הוא שנתן לתורת כריתות [וכעין זה ב"צפנת פענח" ערכין פ"ז ובכ"מ], י"ל אפילו אינו מדבר כלום כשר מדאורייתא עי"ש.

יש לומר שהטור והראשונים לשיטתם, שגם בקידושין כל ענין האמירה הוא כדי לברר את הנתינה, ואם כן יש לומר הוא הדין והוא הטעם גם בגט, שצריך אמירה לברר שהגט ניתן לתורת גרושין (אף שאינו דומה ממש), אבל הרמב"ם לשיטתו, שרק בקידושין יש דין אמירה מצד עצמה מתורת "כי יקח", אבל בגירושין אינו אלא כמו בפדיון מעשר שני וכיו"ב, שאינו אלא לברר, ועל כן גם אם לא אמר כלום, מן התורה כשר [ועי' באורך בענין זה בשו"ת "ברכת חיים" להגאון מוהרח"י ירוחם ז"ל סי' מ"ח].

ט. והנה הובאו לעיל דברי המאירי ז"ל בהסבר שיטת "חכמי ההר" שדין אמירה אינו אלא בקידושי כסף וביאה ולא בשטר: "מפני שהכסף אדם

עשוי ליתנו או להלוותו או לקנות בו איזה דבר, ואם אינו מפרש בנתינתו שלשם קידושין הוא נותנם, אין במשמע נתינתו ענין שם קידושין כלל כו', אבל שטר שכתוב בו שתהא היא מקודשת לו, אינו צריך אמירה אחרת, שהרי אמירתו מפורשת בשטר, ומעתה צ"ע לכאורה שלהרמב"ם שיש בקידושין דין אמירה מצ"ע ולא רק כדי להוכיח שהכסף הוא לשם קידושין, היצ"ל שישבור כדעת אלו שגם בשטר צריך אמירה ולא רק בכסף, אבל מפורש ברמב"ם שרק גבי כסף הזכיר אמירה ולא בשטר ולכאורה צ"ע.

והנה ז"ל הרי"ף בתחילת מס' קידושין: "בשטר מנא לך, דכתיב: ויצאה והיתה, מקיש הוי' ליציאה, מה יציאה בשטר אף הוי' בשטר, יערושלמי: הדא דתימא בשטר שאין בו שוה פרוטה, אבל אם יש בו שוה פרוטה כסף הוא, ובר"ן שם: "ולא ידעתי למה הביאו, אם ללמד דבשטר לא בעי שוה פרוטה, זו בדינו היא, מהברייתא השנויה בגמ' (דף ט.): כתב לה על הנייר או על החרס, אף על פי שאין בו שוה פרוטה, דאם איתא דבעינן שיהא בו שוה פרוטה, תיפוק ליה משום כסף, דהא ודאי צריך שיתן לה השטר, דהא דכוותה בגט "הרי זה גיטך והנייר שלי אינה מקודשת" כדאיתא בפרק המביא תניין (דף כ.), וכיון שצריך שיתנהו לה, אם איתא דבעינן שיהא בו שוה פרוטה, היינו כסף, וכי לזה הוצרכנו כו'", ובעיקר הסברא הסכים הר"ן לדעת הרי"ף שאם יש בשטר שוה פרוטה מתקדשת מדין כסף.

והרב "המקנה" ז"ל בריש מסכתין כתב על דברי הירושלמי הנ"ל, ש"לפי שיטת רש"י והרמב"ם ז"ל אין מקום להוכחת הירושלמי דאי בעינן שוה פרוטה היינו כסף, הא נפקא מינה טובא, דבכסף לחודה בעינן אמירה ובשטר לא בעינן אמירה, וצ"ל דס"ל להירושלמי דאפילו הכי כיון שכתב בשטר הרי את מקודשת לי, הוי ליה כאמירה אף לענין כסף" ודימה זה לענין כתיבה כדיבור עי"ש, וב"שיעורי רבי שמואל" (הא) העיר על דברי המקנה ז"ל "ולכאורה אין צריך לזה, דבקידושין דמהני אומדנא ועסוקים באותו ענין, ודאי דכתיבה לא גרע מזה ומהני עי"ש.

ולפי משנ"ת לעיל בדברי הר"ן שכתב וז"ל (על הרי"ף) לקידושין דף ג' ד"ה תן מנה: "ולא דמי לנתן הוא ואמרה היא, דשאני התם דנתן הוא תחילה, ואין הדבר מוכיח שבתורת קידושין נתנו אלא כדיבורה, ונמצא שבאמירתה נגמרו הקידושין, ומשום הכי לא מהני", וכן הוא בר"ן שם דף ה' ד"ה וכתב הרמב"ן: "לפי שהכסף הוא שקונה, ואמירה אינה צריכה אלא לגלות שנתינה זו לשם קידושין היה", הרי לשיטתו כל דין האמירה אינה

אלא כדי לגלות מטרת נתינת הכסף, ובודאי שכשמקדש בשטר וכותב הרי את מקודשת לי בשטר זה, אין לך גילוי דעת יותר מזה, ולכן דקדק המקנה ז"ל להקשות לפי שיטת רש"י והרמב"ם, שלהרמב"ם הרי יש דין אמירה גם מצד עצמה שצריך שיאמר לה דברים שמשמעותם שקונה אותה לו לאשה, ואולי לענין זה אין הכתיבה בשטר נחשב לאמירה, ועל זה הוא שכתב שמדין כתיבה כדיבור מועיל גם לענין זה ועצ"ע. אבל באמת דעת הרמב"ם כמו שנת' לעיל דין "עסוקין באותו ענין" מהני גם לענין דין האמירה שמצ"ע.



ב' דינים בחליצה

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. כתב הרמב"ם (פ"א מהלכות יבום וחליצה ה"א, ואילך): "מצות עשה מן התורה שייבם אדם אשת אחיו מאביו בין מן הנשואין בין מן האירוסין אם מת בלא זרע. לא רצה ליבם או שלא רצת היא הרי זה חולץ לה ואחר כך תהיה מותרת להנשא לאחר, ומצות עשה מן התורה לחלוץ אם לא רצה ליבם".

ויש להעיר למה כתב קודם "לא רצה ליבם או שלא רצת היא הרי זה חולץ לה ואחר כך תהיה מותרת להנשא לאחר", ורק אח"כ כתב "ומצות עשה מן התורה לחלוץ אם לא רצה ליבם", הי' לו לכתוב קודם הדין דמצוה לייבם, ואם לא רצה הוא או היא אזי יחלוץ ולמה כתב להיפך.

ב. שם (פ"ד ה"ו, ואילך), כתב: "כיצד חולצין: מביאין לו מנעל של עור. ולובשו בימין וקושר רצועותיו על רגלו ועומד הוא והיא בבית דין ומקרין ליבמה. . ואחר כך מקרין ליבם. . ונועץ רגלו בארץ והיא יושבת ופושטת ידה בבית דין ומתרת רצועות המנעל מעל רגלו וחולצת המנעל ומשלכת אותו לארץ ומשישטמט רוב העקב הותרה היבמה לזר. ואחר כך עומדת ויורקת בארץ כנגד פניו רוק הנראה לדיינין, שמצות חליצה שיהיו שניהן עומדין בשעת קריאה ובשעת רקיקה וצריכין לדיינין לראות הרוק היוצא מפיה, ואחר כך מקרין לה כו'. וצריך שתתכוון היבמה שתחלוץ לו ויתכוון הוא שיחלוץ לה ויעשו מעשים אלו לשמן.

נמצא סדר חליצה כך הוא: קוראה היא . . ואחר כך קורא הוא . . ואחר כך תחלוץ, ואחר כך תרוק, ואחר כך תקרא כו".

וממשיך (ה"ב ואילך): "חלצה בלבד ולא קראה ולא רקקה חליצתה כשרה, ואין צריך לומר שחלצה וקראה ולא רקקה, או שחלצה ורקקה ולא קראה שחליצתה כשרה. בד"א, בשהיו יכולין לדבר שהרי הן ראויין לקרות. אבל אלמת או אלם אינן חולצין ואם חלצו חליצתן פסולה, ואינן כחרש וחרשת שחלצו שלא עשו כלום, לפי שהחרש והחרשת אינן בני דעת".

והנה לעיל (פ"א הי"ט) כתב: "ומפני מה לא תחלוץ בתוך תשעים יום מפני שאינה ראויה ליבום ונאמר אם לא יחפוץ האיש וגו' וחלצה נעלו וגו' בעת שהיא עולה ליבום עולה לחליצה וכל זמן שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה".

היוצא מכל הנ"ל דחליצה היא תהליך של קריאה, והשלכת נעל, ורקיקה ושוב קריאה. רק דלא הכל מעכב בפועל, ומ"מ אפילו מה שאינו מעכב צריכין שתהא ראויה לכך.

ויש להעיר בלשונו שכתב "משישמט רוב העקב הותרה היבמה לזר". ולכאורה מה חידש במה שכתב "חלצה בלבד ולא קראה ולא רקקה חליצתה כשרה", שהרי כבר כתב "ומשישמט רוב העקב הותרה היבמה לזר", ואיך יכולה הרקיקה הבאה לאחריה לעכב אחר שכבר הותרה לזר.

גם יש להעיר שחוזר על כל הסדר שנית, הרי כבר כתבו בדיוק בהלכות הקודמות, ולמה כפל דבריו, וצ"ע.

ג. בקידושין (ג, א) "מניינא דסיפא למעוטי חליצה. סלקא-דעתא-אמינא תיתי בקל-וחומר מיבמה, מה יבמה שאינה יוצאה בגט יוצאה בחליצה, זו שיוצאה בגט אינו דין שיוצאה בחליצה, קא-משמע-לן. ואימא הכי-נמי, אמר קרא ספר כריתות, ספר כורתה, ואין דבר אחר כורתה".

היינו, דס"ד דאשת איש תצא בחליצה מק"ו דיבמה, וקמ"ל מתני' דרק גט ומיתת הבעל מוציאם מרשות הבעל, להוציא מסברא זו. וילפינן מקרא ד"ספר כורתה" ולא חליצה.

ובתוספות (שם, ד"ה ואין דבר אחר כורתה) הקשו, שאמה העבריה תצא בחליצה מהאי ק"ו דיבמה גופה. ושוב הקשו דגם שפחה כנענית תצא

בחליצה מהאי ק"ו דיבמה. וע"ש דתירצו דיש לפרוך האי ק"ו במקרים הללו.

יוצא מדבריהם דבעצם הי' שייך שאמה העברי' וגם שפחה כנענית יצאו בחליצה, רק דאין מקור לזה משום דיש לפרוך הק"ו.

ולהעיר מדברי הפנ"י, דלולא דברי התוספות היה נראה ליישב קושייתם בענין אחר דלא שייך חליצה כלל באמה העבריה כיון דלא אשכחן דמהני חליצה בשום מקום אלא לענין הפקעת איסור ולא לענין ממון, ע"ש.

ויש להבין בכל הנ"ל, הרי כתבנו לעיל דחליצה היא תהליך של קריאה, והשלכת נעל, ורקיקה ושוב קריאה. וא"כ איזה קריאה שייכת באשת איש. ובודאי באמה העברי', וכ"ש בשפחה כנענית.

ואין לומר דרק השלכת נעל מעכבת, וקריאה אינה מעכבת, הרי כדברי הרמב"ם "כד"א (שאינן הקריאה מעכבת) בשהיו יכולין לדבר שהרי הן ראויין לקרות". היינו דבעינן 'ראוי לבילה'¹⁹. ובנדון דידן אינה שייך לומר שהן ראויין לבילה, שהרי מה יקראו?

גם יש להבין, הרי כתב דרק "בעת שהיא עולה ליבום עולה לחליצה וכל זמן שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה", וא"כ באשת איש, ובאמה ובשפחה, איזה "עולה לייבום" שייך, שתהא שייך "עולה לחליצה".

ד. ואולי יש לומר בהקדם, מה שחקר ה'חכם צבי' (ס"א), בנוגע הא דבעינן כוונה בחליצה. דחקר אי הך כוונה דבעינן בחליצה, היינו מטעם דמצוה היא וכעין כוונות המצות, דפסקו רוב הפוסקים דמצוות צריכות כוונה או כעין כוונת ההקנאות דבעינן דעת קונה ומקנה.

"אבל אם הכוונה האמורה כאן אינה אלא כדרך כוונת ההקנאות, נלע"ד שאף אם לא כיון בשעת מעשה להתירה לשוק, אלא שהוא יודע שבחליצת מנעלו ניתרת לשוק, והוא חולץ לה בלי שום אונס, אין אנו חוששין לדברים שבלבו אז באותו הזמן, דדברים שבלב בכל ההקנאות לאו דברים נינהו והנלע"ד דכוונה זו האמורה בענין חליצה אינה אלא מטעם הקנאה".

ובשו"ת 'שואל ומשיב' (תליתאי ח"א סי' קצ"א וראה גם הערותיו לשו"ת חכ"צ שבסוף שו"ת חכ"צ עם ליקוטי הערות, מהד' ישיבת כוכב מיעקב) חולק עליו וכתב, שהוא מטעם כוונת המצוה "שהרי הרמב"ם פ"ד מיבום ה"ח צריך שתתכוין היבמה שתחלוץ לו ויתכוין הוא שיחלוץ לה ויעשו מעשים אלו לשמה הנה מ"ש שיעשו לשמן מורה ככל המצות שצריכין לשמן ובהקנאה ל"ש לשמן" וכתב על דברי החכם צבי "וחוששני שהיה בהעלם עין מרבנו ז"ל שהרי מזכיר ה' ט"ז שם ולא הזכיר דברי הרמב"ם אלו, ודוק היטב".

ואולי יש לומר דישנם ב' עניינים בחליצה בכלל: גדר הקנאה וגדר מצוה. ר"ל, גדר ההקנאה הוא המתיר של חליצה, שאינה אשת איש (שהיתה זקוקה ליבם מחמת קנין וקידושי אחיו המת), וגדר המצוה הוא דיש גם מצוה שצריכין לקיים בין היבם והיבמה.

ובזה אתי שפיר מה שכתבנו להעיר למה כתב קודם בהלכה ב' "לא רצה ליבם או שלא רצת היא הרי זה חולץ לה ואחר כך תהיה מותרת להנשא לאחר" ורק אח"כ כתב, "ומצות עשה מן התורה לחלוץ אם לא רצה ליבם", דזה קאי על ב' העניינים. דמה שכתב, "לא רצה ליבם או שלא רצת היא הרי זה חולץ לה ואחר כך תהיה מותרת להנשא לאחר", המדובר הוא על גדר ההקנאה וההתיר. וזהו מה שמדגיש "ואחר כך תהיה מותרת להנשא לאחר". ומ"ש "ומצות עשה מן התורה לחלוץ אם לא רצה ליבם", היינו בנוגע גדר מצוה.

וגם יש ליישב שכתבנו להעיר ממה שכתב "משישמש רוב העקב הותרה היבמה לזר". דלכאורה, א"כ מה חידש שכתב אח"כ "חלצה בלבד ולא קראה ולא רקקה חליצתה כשרה ואין צריך לומר שחלצה וקראה ולא רקקה", האיך יכולה הרקיקה הבאה לאחר החליצה לעכב אחר שכבר הותרה לזר.

ואולי יש לומר, ע"פ הנ"ל, דמ"ש "ומשישמש רוב העקב הותרה היבמה לזר", אין הכוונה דדווקא בזמן ההוא ניתרת לזר, רק שמעשה זו הוא מעשה ההקנאה וההיתר, ומ"מ עדיין ישנה מצות חליצה, וכל זמן שלא נתקיימה מצות חליצה קס"ד דהמצוה תעכב ההיתר, וזהו חידושו.

גם יש לפרש למה חזר בסוף דבריו על כל סדר הדבר, אף שכבר כתבו בדיוק בהלכות הקודמות. דרצה לפרש סדר המצוה ולעיל ערבב המתיר והמצוה.

ולפ"ז יש לומר דהמתיר של חליצה הוא חליצת הנעל, והשאר הם חלק ממצות חליצה.

ה. ולפ"ז יש ליישב הסוגיא בקידושין. דאם היינו למדין חליצה לאשת איש ולאמה העברי' או לשפחה כנענית, בודאי לא היינו למדין מצות חליצה, שהן אינן שייכות להמצוה כלל וכלל, רק היינו למדין מהיתר חליצה, וממילא היינו למדין רק דין חליצת הנעל, ומאחר שלא היינו למדין המצוה ממילא לא היו מעכבין דיני המצוה.

ובזה מיושב גם מה שהקשינו דבאשת איש, ובאמה ובשפחה, איזה "עולה לייבום" שייך, שתהא שייך "עולה לחליצה". והיינו דדין זה הוא חלק מדין של המצות עשה ולא חלק מהמתיר, ודוק.



הלכה ומנהג

הבדלה וצורת מטבע

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

א. בסוגיא של מנין ההבדלות במסכת פסחים²⁰ קי"ל "הפוחת לא יפחות משלש [הבדלות], והמוסיף לא יוסיף שבעה". והיינו שאנו אומרים במוצאי שבת "המבדיל בין קודש לחול, בין אור לחושך, בין ישראל לעמים"²¹. אכן רבי היה אומר רק "המבדיל בין קודש לחול"²².

ובהמשך הסוגיא קאמר:

תנאי היא, דאמר רבי יוחנן: בנן של קדושים אומר אחת, ונהגו העם לומר שלש. מאן ניהו בנן של קדושים - רבי מנחם בר סימאי. ואמאי קרו

(20) קג ב.

(21) ובמוצאי שבת שחל ביו"ט אנו אומרים ז' הבדלות - ראה תוד"ה בעי, שם קד א.

(22) אכן ברשב"ם איתא: ה"ג המבדיל בין קודש לחול בין אור לחושך זו היא הבדלתו כו'. ולא היה אומר יותר. וראה הע' ????

ליה בנן של קדושים - דלא איסתכל בצורתא דזוזא²³. שלח ליה רב שמואל בר אידו: חנניא אחי אומר אחת. ולית הלכתא כוותיה.

ושם בתוספות²⁴ מבהיר, שאע"פ ש"תולה קדושתו באביו, שגם אביו היה קדוש", אכן מדת הפרישות היתה ברבי מנחם עצמו, ומוכיח זאת מהמסופר במסכת מועד קטן²⁵ "כי קא ניחא נפשיה דר' מנחם בר רבי סימאי אישתנו כל צילמניא והווי למיחצלייא", פירוש שהצלמים נהיו חלקים בלא צורה. [וכך פירש רש"י במו"ק שם: נחלקה ונתמעכה כל צורת פרצוף של צלמים, וצורת המטבעות, מפני צורת החסיד שנשתנית].

וכבר העירו²⁶ על כך שהשנים הסוברים לומר רק הבדלה אחת שניהם מתוארים בשם קדושים: רבי מנחם מכונה כאן בשם "בנן של קדושים", ורבי יהודה הנשיא מכונה "רבינו הקדוש"²⁷. וההסברה בזה, שלעוצם קדושתם הרי ההבחנה בין קודש לחול נראה להם בעליל. משא"כ לשאר אינשי, "נהגו העם", דרוש להם הסברה ושכנוע עד שיבחינו ההבדל שביניהם, ולכך צריכים לומר כמה הבדלות.

ב. והנה בסוגיא של הבדלה במסכת ברכות²⁸, בהא דהמברך 'בורא מאורי האש' צריך שיהנה מאור הנר²⁹, שואלת הגמרא, מהו השיעור של הנאה זו?

אמר עולא: כדי שיכיר בין איסר לפונדיון; חזקיה אמר: כדי שיכיר בין מלזומא³⁰ של טבריא למלזומא של צפורי.

(23) להעיר מדברי כ"ק אדמו"ר הצמח צדק אודות חותנו, כ"ק אדמו"ר האמצעי, שלא ידע צורת מטבע. ואמר שהגשם של מטבע הוא חומר בלתי מזוכך: טרם שמנצלים אותו לצדקה וקדושה הרי הוא חומר גס ועלול לפתות ש"כחי ועוצם ידי וגו'", להביא ליד גאווה והתנשאות (סה"ש תש"א ע' 111). וראה גם סה"ש תרצ"ו ע' 60; תורת מנחם-רשימת היומן ע' שפה; תורת מנחם כרך מב ע' 226 בשוה"ג.

(24) ד"ה דלא מסתכל. וראה גם תוד"ה ה"ג ע"ז נ א.

(25) כה ב.

(26) מי השילוח (להרה"ק מאיזוביצא זצ"ל, ח"א, לקוטי הש"ס פסחים שם), הובא באוצר מפרשי התלמוד שם.

(27) ראה שבת קיח ב, ועוד.

(28) נג ב.

(29) משנה שאם נ: עד שיאותו לאורו.

ונקל להבין ששיעור האור לדעת עולא הוא פחות מהשיעור אליבא דחזקי', כי ההבחנה בין מטבע גדול לקטן קלה היא ביחס להבחנה בצורת המטבע. ולהלכה קי"ל כחזקי'³¹, שצריך שיבחין בין מטבע של מדינה זו לשל מדינה אחרת.

ועל פי הנ"ל י"ל שמחלוקת עולא וחזקי' קשור לפלוגתת תנאי. כי להני קדושים שלהם די בהבדלה אחת, להם מספיק גם אור כזה שיוכל להבחין בו בין מטבע גדול לקטן. ואילו לשאר אינשי, שצריכים לומר כמה הבדלות, להם יש צורך באור גדול יותר.

- זאת בנוסף על הפשוט, כי זה שלא הסתכל בצורתא דזוזא אינו יכול לשער אור ההבדלה לפי צורת מטבע.

גם להעיר מהמסופר בהמשך הסוגיא בפסחים³² על עולא, שכשהבדיל אמר "המבדיל בין לחול", ותו לא! ולפי הנ"ל אתי שפיר דעולא אזיל לשיטתו, דכיון שאין צורך להבחין בצורת מטבע, די לו לומר הבדלה אחת³³.

ג. ועדיין צריך לדרוש מאי דנקיט חזקי' "כדי שיכיר בין מלזומא של טבריא למלזומא של צפורי". ולהעיר מדברי רבי יוסי³⁴: "יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא וממוציאי שבת בצפורי".

(30) בערוך ע' מלזומא פירש: מטבע. ומצטט הירושלמי: "רבי יאשיה ענתוניה, כדי שיבחין בין מטבע למטבע". אכן בגירסא שלפנינו (שם פ"ח סוף ה"ו) הוא מאמר ר' חנינא [או: ר' חנינא].

במראה הפנים לירושלמי שם כתב שדברי הירושלמי הם כדעת חזקי'. ולענ"ד הם מתפרשים אף כעולא, כי "בין מטבע למטבע" מתפרש גם "בין מטבע גדול למטבע קטן". ולהעיר שרב חנינא [או רב חנינא] בר אידי, עליו נאמר בבבלי פסחים הנ"ל שכשהבדיל היה אומר הבדלה אחת. ואם שניהם אדם אחד (וראה סדר הדורות ע' ר' חנינא בר אידי), הרי לפי דברינו יסבור דדי באור מועט, ונפרש דבריו שצריך אור שיבחין בו בין מטבע גדול למטבע קטן. ואילו הערוך י"ל שהבין דברי הירושלמי כחזקי', בין מטבע מדינה זו למטבע מדינה אחרת, ולכך העדיף הגירסא שהם לא דברי ר' חנינא, כי אם של ר' יאשיה. וראה להלן הע' 15.

(31) רמב"ם הל' שבת פכ"ט הכ"ה; שו"ע (ושוע"ר) או"ח סי' רחצ ס"ד (ס"ו).

(32) קד, ב.

(33) ברם התוספות (שם קה, א ד"ה קשיא לעולא) נחלקו על הקונטרס, ואליביהו אמר עולא כל שלושת ההבדלות, ורק שלא חתם ב'רוך'. ולפי דבריהם לא יתכן פירושו זה.

(34) שבת קיח, ב. עוד על טבריא וציפורי - ראה מגילה ו, א.

שפירושו הפשוט הוא כפירוש רש"י שם שטבריא היא עמוקה, ומחשכת מבעוד יום, ולכך הם מקדימים לקבל השבת, ואילו צפורי יושבת בראש ההר, ובעוד כשהחמה שוקעת נראית שם אור גדול, ולהם מאחרת השבת לצאת.

הבדל זה שבין טבריא לצפורי יתכן להתפרש שבטבריא היו מהדרים בערב שבת, ובצפורי – במוצאי שבת. הבדל זה משתקף אף לעיל בסוגיא בברכות הנ"ל, והכי איתא התם³⁵:

המהלך בערבי שבתות בטבריא ובמוצאי שבתות בצפורי, והריח ריח - אינו מברך, מפני שחזקתו אינו עשוי אלא לגמר בו את הכלים.

והיינו לפי שאין מברכים על בשמים שנעשו לא להריח בהן עצמן אלא למטרה אחרת – כגון לגמר את הבגדים. ובטבריא היו רגילים לגמר את כליהם בערבי שבתות, ובצפורי במוצאי שבתות³⁶.

ובירושלמי³⁷ מובא הנ"ל, ומוסיף: "ולא על הבשמים של אור ערב שבת ביצפורין". והיינו לפי שאז, בליל ששי, היו מגמרים בגדיהם לשבת.

ובפירוש תלמידי רבינו יונה³⁸ פירש שזה שבני צפורי היו מבשמים את בגדיהם במוצאי שבת, אף בזה התכוונו לכבוד השבת, "שהיו מראין הצער שיש להם מהנפש היתירה שהיה להם במנוחת השבת, וכדי להתנחם מפרידת השבת היו מגמרין את הכלים להריח ריח טוב".

ולהעיר שבהרבה ראשונים הביאו מהירושלמי: "מאימתי מברכין על האור? משיכיר בין צפורן לבשר" (ראה 'תורתן של ראשונים' בסוף הכרך של ירושלמי ברכות), אבל בירושלמי לפנינו ליתא. ואולי יש לומר שהבחנה זו היא כעין "בין טבריא לצפורי". ראה מגילה שם, שאחד הטעמים להשם 'טבריא' הוא בהיותה בטבורה של ארץ ישראל. והיינו – ענין פנימי, ומרכז חיי הגוף. ושם צפורי על שם ישיבתה בראש ההר, כצפור. ש"ל דהיינו שיושבת בקצה, כאשר הצפורן הוא בקצה הגוף, ואין בו חיות כי אם מעט.

(35) נג א.

(36) רש"י שם.

(37) שם.

(38) לט ב בדפי הרי"ף. ושם כתב תחלה שבחילוק מעשיהם לענין גמר בגדיהם יתפרש גם מאמר ר' יוסי הנ"ל "יהא חלקי כו". אבל שוב נקט כפירוש הנ"ל.

ויוצא מזה שבטבריא היו מכינים בגדיהם לכבוד שבת בערב שבת ממש, וההדגשה שלהם היתה להקדים את השבת בתחלתה. ואילו ההדגשה בצפורי היתה להאריך את השבת ואת השפעתה להאיר את ימות החול. שיש לומר שהבחנה "בין מלזומא של טבריא למלזומא של צפורי" היינו בין הגישות השונות בהוקרת השבת, אם להדגיש העלאת השבת של השבוע החולף או המשכת השבת אל השבוע הבעל"ט³⁹. וילע"ע.

נ.ב. על זה שאין אנו מזכירים הבדלה "בין טמא לטהור" – ראה בארוכה דרך מצותיך דף ז ע"ב ואילך, שזה אינו שייך לישראל, כי אם לנכרים⁴⁰.

בסוגיא דפסחים שם מבואר שההבדלות לקוחות מההבדלות המוזכרות בתנ"ך. ולענין ז' ההבדלות שאנו אומרים בסדר יקנה"ז, שאין כולן בתנ"ך – תירץ בשלטי גבורים שם שאינן אלא לזכר בעלמא. ותמוה איפוא מה שבשוע"ר ס' תעג ס"ט מנה ז' ההבדלות הנהוגות, ואינו מזכיר כלל לא שצ"ל מקורן בתורה ולא היישוב לנוסח הנהוג.



האם מותר ליהודי להסתיר את יהדותו כשחושש מסכנה*

הרב ברוך אבערלנדער

רב ואב"ד קהילת חב"ד, ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע
בודאפעסט, הונגריה

ברשימת זכרונותיה (חוברת ב עמ' 11) של הרבנית חנה, אשתו של הגה"ק ר' לוי יצחק שניאורסאהן זצ"ל, היא מספרת מעשה רב: "לפניי חג הפסח של אותה שנה [תרצ"ט] התקיים גם מפקד אוכלוסין של כלל

39) לכאורה גם המכיר ב'מלזומא של טבריא' אינו כמעלת זה שאינו מכיר אלא בין איסר לפונדיון. ולהעיר שמקום מושב רבי היה בטבריא (מגילה ה א). ואולי בזה תתפרש גירסת הרשב"ם, שרבי היה אומר שני הבדלות (כדלעיל הע' 3).

40) מאמר זה מיוסד כנראה על תורה אור פ' לך לך (ד"ה ולא יקרא – יב א). ושם בסוף המאמר (דף יב ריש ע"ג): "כי בשבעה הבדלות, להבדיל בין הטמא כו' אין אנו אומרים, לפי שא"צ כ"כ, כי מאחר שמעבירים ההבדלה שבין קדש לחול כו'". וראה בהערות כ"ק אדמו"ר זי"ע שבסוף הספר (קלו א), שהלשון צריך תקון.

(* לזכות בני הת' מנחם מענדל בן בת-שבע ראכיל לרפואה שלימה בקרוב.

האוכלוסייה, ובין כל השאלות שעליהן נדרשו הנפקדים לענות היתה השאלה: 'האם אתה מאמין?'. היו מאמינים שחששו לכתוב שהם אכן כאלו. בשבת עלה איפוא בעלי על הבימה בבית-הכנסת, בשעה שנכח בו קהל גדול, והכריז שתשובה שלילית על שאלה זו היא בגדר כפירה של ממש, ואסור ליהודי לעשות זאת. לדברים אלו היתה השפעה כה רבה, עד שיהודי אחד, שעבד במוסד ממשלתי, עבודה שהיתה נחוצה לו לפרנסתו, ואשתו כתבה בשמו שהוא אינו מאמין – פנה אל המשרד שריכז את הנתונים הסטטיסטיים, והורה לתקן ולכתוב שהתשובה הקודמת לא היתה נכונה, ושהוא אכן מאמין. האישה היה מלא סיפוק על כך שהיה לו העוז לעשות זאת, ובא להודות לרב על כך שהשפיע עליו בכיוון זה".

ושמעתי מתפלאים על פסק-דין המחמיר הנ"ל, ומחפשים את המקור לזה. ועל כן אנסה להציע בזה כמה מקורות בהלכה בס"ד.

מחלוקת הראשונים האם מותר לאדם לומר שהוא גוי כדי להציל עצמו

במשנה (עבודה זרה כב, א) תנן: לא תתייחד אשה עמהן מפני שחשודין על העריות. ובירושלמי (שם פ"ב ה"א, ובסוגריים הוספתי את פירושו של ה'פני משה'): ואין האשה בכלל שפיכות דמים (בתמיה, ואמאי קתני במתני' טעמא דלא תתייחד אשה עמהן משום חשד עריות תיפוק ליה משום שפיכות דמים)? א"ר אמי [לפי גירסאות אחרות דלקמן: רבי מנא או רבי חגא] תיפתר בבריאה (וחזקה ואינה מתפחדת מהן, וקמ"ל דאפילו הכי משום עריות חיישינן שמא תתפתה). א"ר אבין ואפילו תימר [בתוד"ה איכא (שם כה, ב) וב'אור זרוע' דלקמן הגירסא: אפילו בתשה] יכולה אשה להטמין את עצמה ולומר גויה אני (ואפילו בסתם אשה היא אינה עלולה כל כך לשפיכות דמים שיכולה היא להטמין ולהעלים עצמה ולומר נכרית אני), ואין האישה יכולה להטמין עצמו ולומר גוי הוא (שהכל מכירין אותו שהוא יהודי בפאת הראש ובפאת הזקן – כך פירש ה'פני משה', וב'פולפולא חריפתא' על הרא"ש דלקמן אות ב כתב: שמא יראהו נמול. ושני הפירושים הללו כבר נמצאים בתוס' רבינו אלחנן לע"ז שם (סוף ד"ה א"ב אשה חשובה): "אבל האישה ניכר או בשביל המילה או בשביל תגלחתו ומלבושיו ו[ער]קתא דמסאנ[א] וציצית ותפילין", וראה עוד ב'אור זרוע' דלקמן).

ה'אור זרוע' (פסקי ע"ז סי' קמג) מביא את דברי הירושלמי הנ"ל ומפרשו: "א"ר מנא תפתר בבריאה, פי' שיכולה לסבול התשמיש שבאים

עליה ואינם הורגין אותה. א"ר בון אפי' תימר בתשה, פי' שאינה יכולה לסבול התשמיש אפי' הכי אין לה לירא משפיכות דמים, למה, יכולה היא להטמין עצמה ולומר גויה אני. ואין האיש יכול להטמין עצמו ולומר גוי הוא, פי' מפני שמילתו מוכחת שהוא יהודי". ומוסיף ע"ז ה'אור זרוע': "ובהא פליגי, דר' מנא סבר אסור לאדם לומר לגוים שהוא גוי כדי להציל עצמו שלא יהרגוהו, ור' בון סבר שמותר". וכך כותב גם שם (ח"א שו"ת סי' תשמז): "ונראה בעיני דר' מנא אסר לה לומר נכרית אני, ולהכי מוקמ' בברי' דוקא שיכולה לסבול התשמיש".

הרא"ש (שם בפסקיו פ"ב סי' ד) חולק על ה'אור זרוע', ולאחרי שהביא את דברי הירושלמי כתב: "אין לדקדק מכאן שיהא מותר לישראל לומר גוי הוא כדי שלא יהרגוהו, דודאי כופר בעיקר הוא, דכיון שרוצין להורגו אם לא יהפוך לדתם ויהיה גוי כמותם ודאי כשאומר גוי הוא הודה לדתם וקבל עליו אלוה שלהן, וההיא דירושלמי ה"פ . . . דליכא שפיכות דמים אי אמרה גויה אני ולא שיהא מותר לעשות כן"⁴¹. וב'מראה הפנים' לירושלמי שם הוסיף: "ואפשר נמי לומר דה"ק יכולה היא להטמין עצמה במלבושין של נכרית, שייסברו עליה לומר נכרית היא דכה"ג מותר, ולא שתאמר היא כן". ראה עוד פסקי הרא"ש (בבא קמא פ"י סי' יא). וכ"כ גם רבינו פרץ בהגהותיו לסמ"ק (סוף סי' ג): "אסור לאדם לומר שהוא גוי כדי שלא יהרגוהו, דכיון שהוא אומר שהוא גוי כופר באמונתינו".

וב'תרומת הדשן' (סוף סי' קצז) כתב: "וא"ת אם יכירוהו לאחר שעבר לפניהם יאמר להם נכרי אני, דהכי סבר ר' בון בירושלמי, ובא"ז פ"ב דע"ז מיייתי לה דמותר לומר נכרי אני מיראת מות. וי"ל דלמא קי"ל כר' חגא דפליג אר' בון ואסר כדאיתא התם בא"ז, ולכך צריך לדקדק יפה בדברים הללו שלא יהא נראה כמודה בע"ז, שכל המודה בה כאלו כופר בכל התורה

41 גם ב'ספר האשכול' שעם הביאור 'נחל אשכול' (הל' ע"ז אות מד) מבואר כדברי הרא"ש, ולא העתקתיו כאן, כיון שכל הקטע שם (ח"ג, ס"ע 118) לא נמצא ב'ספר האשכול' מהדורת אלבק (ח"ב עמ' 133), וידוע שכל הנוסף במהדורת ה'נחל אשכול' אמינותו מוטלת בספק רב. וכפי שכתב גם בשו"ת 'לחם שלמה' (יו"ד סי' כט סוף אות ז): ". . . חו"כ אני לסמוך ע"ד האשכול, וכבר קם חכם א' מווארשא וכ' שהאשכול הוא מזויף ויש בו הרבה דברים שאינם מן הראב"ד בעל האשכול, והדפיס אשכול אחר. וגם כאן לע"ד הלשון נראה שאינו כלשון של הראשונים, ובהרבה מקומות יש בו קושי' ותי' ופלפול כמו באחרון. והשי"ת יודע האמת, עכ"פ קשה לסמוך עליו". ובמק"א הארכתי בזה.

כולה", הרי הוא פוסק דאפילו לפי דברי ה'אור זרוע' עדיין אסור לומר נכרי אני דלמא ההלכה כפי הדיעה שאוסרת.

פסק הטור והשו"ע: "אסור לאדם לומר שהוא גוי" אפילו בשעת סכנה

שיטת הרא"ש נעתקה להלכה בטור (יו"ד סי' קנז [ס"ב]): "אסור לאדם לומר שהוא גוי כדי שלא יהרגוהו, דכיון שאומר שהוא גוי הרי מודה לדתם וכופר בעיקר", ובשו"ע שם: "אסור לאדם לומר שהוא גוי כדי שלא יהרגוהו". ובביאור הגר"א שם (סק"כ) כתב: ". . . דחק שם ברא"ש, אבל פלוגתא הוא בירושלמי שם ר' בון ור' חגא ע"ש ובתה"ד סי' קצ"ז". וכתב הרדב"ז (שו"ת ח"ד סי' סה): "ובזה טעו הרבה בגזרת פורטוגאל, שחשבו שבאומרם שהם עכו"ם כיון שלא עברו עליהם המים [כלומר שלא התנצרו בפועל] שלא היו חייבים למסור נפשם".

וממשיך בשו"ע: "אבל אם כדי שלא יכירוהו שהוא יהודי משנה מלבשו⁴² בשעת הגזרה מותר, כיון שאינו אומר שהוא גוי". ומקור היתר זו הוא ב'נמוקי יוסף' (ב"ק מ, א מדפי הרי"ף), שו"ת מהרי"ק (שרש פח), 'תרומת הדשן' (סי' קצז) – וכפי שציין לכל זה הש"ך (סקי"ז).

הרמ"א בהגהה מוסיף עוד על דברי השו"ע: "ואע"ג דאסור לומר שהוא גוי מ"מ יוכל לומר להם לשון דמשתמע לתרי אפי, והגוים יבינו שהוא אומר שהוא גוי והוא יכוין לדבר אחר. וכן אם יוכל להטעותם שהם סוברים שהוא גוי שרי. . . וכל זה לא שרי רק במקום סכנה, אבל שלא במקום סכנה, כגון שילבוש בגדי גוים שלא יכירוהו שהוא יהודי ויעבור מכס או בדומה לזה אסור".

דיוק הלשון "לומר שהוא גוי" ולא "לומר שהוא עכו"ם"

42 הגדרת בגדי ישראל נמצאת ב'חכמת אדם' (כלל פט ס"א): "לא ילבש בגד המיוחד להם ופרשו הישראלים מחמת צניעות או דבר אחר, שכיון שנתיחד להם מפני גיותו ופרשו הישראלים ממנו מחמת יהדותן אז כשלובשים הישראלים נראה כמודה להם ונמשך אחריהם". וראה שם שב'כל ארץ אשכנז' (ש) מלבושיהם דומין למלבושי העכו"ם, שמעולם לא שינו בגדיהם, וגם ידוע שאעפ"כ כן משונה קצת מבגדיהם שארוכים מעט יותר ורחבים משל עכו"ם". וראה עוד שו"ת 'אגרות משה' (יו"ד ח"א סי' פא) ו'משנה הלכות' (ח"ד סי' קטו).

את לשון הרא"ש, הטור והשו"ע העתקתי ע"פ דפוסים ישנים שלא שלטה בהם ידי הצנזורה, שבהם נאמר בכל מקום: "לומר שהוא גוי", כי בדפוסים שלפנינו נאמר: "לומר שהוא עובד כוכבים" וכדומה⁴³.

ועפ"ז מבואר בלשון הפוסקים שאפילו אם היהודי אינו אומר בפירוש שהוא עובד כוכבים, מצד זה לבד שהוא אומר שהוא גוי, הרי הוא כבר בכלל "מודה לדתם וכופר בעיקר", והדבר צ"ב.

לכאורה היה אפשר להסביר שעצם הדבר שהוא אומר שהוא גוי פירושו שאין לו חלק בעם ישראל ובתורת ישראל ואם כן הרי הוא כאומר שאינו מאמין בדת ישראל. אבל פשטות הלשון "מודה לדתם וכופר בעיקר" משמעו שע"פ ההלכה מי שאומר שהוא גוי אינו רק מכחיש את תורת ישראל, אלא גם מודה לדתם וכופר בעיקר.

וי"ל שכיון שבמשך הדורות השנאה לעם היהודי (באלו הארצות שדת הנצרות היתה נפוצה בהן) היתה מבוססת על זה שיהודים אינם מאמינים בדתם ובמשיחם, א"כ יהודי שרוצה להציל את עצמו ע"י שהוא אומר שהוא גוי, הרי זה כאילו אומר בפירוש שמודה לדתם ולמשיחם. וזה מדויק בלשון הרא"ש שכתב: "דכיון שרוצין להורגו אם לא יהפוך לדתם", וכונתו לומר שכיון שהשנאה ליהודים באה כתוצאה מזה שאינם מאמינים בדתם, על כן "ודאי כשאומר גוי הוא הודה לדתם וקבל עליו אלוה שלהן".

והנה ב'ספר חסידים' (סי' תשב) כתב: "האשה שהלכה בדרך ושמעה שפוגעים [כלומר פוגשים] בה גוים ויראה פן ישכבו עמה, יכולה ללבוש בגדי כומרת כדי שיהו סבורים שהיא כומרת ולא ישכבו עמה. ואם היא שמעה שפריצי ישראל יפגעו [כלומר יפגשו] בה, כמו כן מותרת ללבוש מלבוש נכרית ולומר היא גויה", וביאר היעב"ץ בספרו 'בירת מגדל עז' (פנה א, אבן בוחן, אות נג) את סוף ההלכה: "ונראה שלא דבר אלא בהווה, כי מפריצי ישראל דרכה להמלט מכך [כלומר באם תאמר שהיא גויה], וה"ה [א]ם ידוע שהעכו"ם ימנע מלחללה כשתאמר שהיא ערלית, רשאה לעשות כן. ולפ"ז משמע קצת דבמקום סכנת נפשות דחמירא טפי

43 וראה 'מגן אברהם' (סי' קכח סקנ"ד): "ואע"פ שכתב . . . לעכו"ם, הוא לשון המדפיסים כידוע".

מז(ו)נות, פשיטא שרשאי אדם להציל עצמו באמירה בעלמא שהוא עכו"ם, ומאומה ידועה, בלי שיזכיר שם ע"א, וצ"ע".

והנה מה שכתב היעב"ץ שמותר לומר: "שהוא עכו"ם ומאומה ידועה בלי שיזכיר שם ע"א", לכאורה אינו מובן כלל, דלמה יהיה מותר לומר בפירוש שהוא עובד כוכבים כל עוד אינו מזכיר שם העבודת כוכבים שאותו הוא עובד. ועל כן מסתבר שמה שכתב "שהוא עכו"ם" נכתב בשביל הצנזורה וכוונתו שמותר לומר "שהוא גוי", ולפי זה סובר היעב"ץ שמותר לומר "גוי אני" כל עוד אינו אומר בפירוש שהוא שייך לע"ז מסוימת.

אבל גם לפי זה עדיין קשה, שהרי כבר הראנו לדעת שבכל הדפוסים הקדומים של הפוסקים נאמר שאף במקום סכנה "אסור לאדם לומר שהוא גוי" ואף בלי שמזכיר שם ע"ז, וכפי שנתבאר לעיל.

ואין לומר שכיון שכאן מדובר במקרה שכל רצונם רק לזנות, על כן מותר לישראל אף לומר שהוא גוי ועכו"ם, שהרי כל החילוק בדין של קידוש השם בין אם הגוי מתכוין להנאת עצמו או לא (שו"ע יו"ד שם ס"א) הרי זה רק בשאר כל המצות, אבל בעבודה זרה "אפילו אין הגוי מכוין אלא להנאתו יהרג ואל יעבור", והרי "כשאומר גוי הוא הודה לדתם וקבל עליו אלוה שלהן", וא"כ גם במקרה שאין כוונת הגוי אלא לזנות ג"כ אסור.

אמנם אחרי העיון נראה שבאמת אין הכרח לעשות מחלוקת בין הפוסקים הנ"ל לבין המבואר ב'ספר חסידים', ובפרט ע"פ הידוע עד כמה החמירו חכמי אשכנז בדינים של קידוש השם, כי י"ל בפשטות שאכן רק לפריצי ישראל מותרת לומר שהיא גויה, כי מצות קידוש השם אינו רק לגבי הגוים שאינם מאמינים בדת שלנו, וכפי דיוק הלשון הרמב"ם ב'ספר המצות' (עשה ט) והריטב"א עמ"ס שבת (עב, ב ד"ה כסבור): ". . . מפני קדוש השם להוציא מדעת הבאים להעבירו".

אמנם בדעת היעב"ץ נראה דבאמת גם בכה"ג שרוצים להעבירו על דתו ס"ל שמותר לומר "שהוא . . . מאומה ידועה בלי שיזכיר שם ע"א", וזה אולי קשור לשינוי שבין תקופת הרא"ש והפוסקים שבאו אחריו לבין תקופת היעב"ץ, שבתקופת הרא"ש כל מי שאמר "גוי אני" או "מאומה ידועה אני" הרי מובנו היה ברור, דכיון שברחבי אירופה היו רוב הגוים ככולם שייכים לדת הנצרות, הרי כאשר אמר שהוא מאומה פלונית הרי זה כאילו אמר בפירוש שהוא נוצרי, אבל בתקופת היעב"ץ שכבר התחילו

להפריד בין לאום ובין דת, והיו כאלו שכבר לא כ"כ השתייכו בכלל לדת, א"כ באם יהודי אומר שהוא מאומה ידועה, כמו רוסי או הונגרי, אין משמעו ברור שהוא נוצרי ומשתמע לתרי אפי.

ומצאתי כדבר הזה בשו"ת 'היכל יצחק' (ח"ב סי' פט אות יא) אודות היהודים שהעלימו את יהדותם בשואה: "לפי מיטב ידיעותי עשו את עצמם לא(י)ריים לאו דוקא לנוצרים, וכלום א"א היה לאיריים להיות כופרים בע"ז, אלא שאינם שייכים לגזע היהודי, ומשום זה בלבד איני יודע בבירור שנקראים מודים בע"ז. ומה שמפורש בשו"ע וכו' שאני, שבימיהם לא היה במציאות גוי שאינו מודה בע"ז, ואם לא היה מודה היו הורגים אותו, וכיון שאמר שהוא גוי הרי הודה בפיו בע"ז, וכך הבין הגוי שהיה מוכן להורגו, משא"כ בימינו שבודאי היו כבר אז הרבה אריים 'טהורים' – כלומר טמאים – שלא היו משתעבדים לדת. אלא שי"ל שכיוון שרובם של הגויים השתייכו לדתם, הרי זה כמודה בדתם, ועדיין יש להתבונן בזה".

אסור גם לומר "שאינו יהודי" ולא רק "שהוא גוי"

ובענין זה כדאי להעתיק את דברי ה'חפץ חיים' בספרו 'נדחי ישראל' (פ"ו): "הנה שמעתי שיש אנשים בארצות הרחוקות שמבטלין מצות תפילין, מפני שנוסעים בכפרים אצל נכרים להשתכר במקומות שאינם דרים שם יהודים, ומכחישין לפניהם כלל שהם יהודים, כדי שלא ירחקו אותם מפני שנאתם ליהודים, וע"כ אינם מניחין תפילין כדי שלא יכירו בהם. ואבאר לך חומר האיסורים שעוברין בזה. הנה עצם אמירתו שהוא אינו יהודי הוא איסור חמור מאד ומפורש בשו"ע יו"ד סימן קנ"ז דאפילו בשעת סכנה גמורה אסור לישראל לומר שהוא עכו"ם, דהוא בכלל מודה לדתם וכופר בעיקר, שמחויב ישראל למסור נפשו ע"ז, אם לא שאינו אומר זאת להדיא ורק העכו"ם בעצמו טועה בו מותר בשעת הסכנה. . . עצם אמירתו שאינו יהודי הוא (ד) הרי הוא כמו שאומר שכופר בה' ובתורתו שמחויב למסור נפשו אם יכריחוהו לומר זה וכנ"ל, וכ"ש מפני הפסד מעט ממון. . .".

מפורש בדברי ה'חפץ חיים' הוא שאפילו באם אומר רק "שהוא אינו יהודי" הרי זה כמודה לדתם. וכן פסק בשו"ת 'בצל החכמה' (ח"א סי' נא אות א): "פשוט כי אין חילוק בין אומר בהדיא עכו"ם אני או שאומר רק שאינו יהודי".

בפשטות נראה שדברי ה'חפץ חיים' מקורם בדברי הפוסקים דלעיל שכתבו להדיא שגם לכפור ביהדותו ולומר שהוא גוי אפילו אם אינו אומר שהוא עובד ע"ז – אסור, ולכאורה כשכתבו הפוסקים "אסור לאדם לומר שהוא גוי" הרי כיון שבשפתם ובלשונם לא משתמשים במלה "גוי", בעל כרחך הכוונה שאומר בשפתם שהוא "אינו יהודי". אבל באם נרצה לחלק בין כשאומר "שהוא גוי" שזה אסור, כיון שבדבריו הרי הוא מתייחס לעמים החיים באותו זמן ומקום שמאמינים בנצרות, ובין כשאומר רק "שאינו יהודי", שבזה הרי לא התייחס לאף אומה ודת אחרת ולא הכיר בהם, הרי עומד לנגדנו דברי ה'חפץ חיים' שאף לומר שהוא "אינו יהודי" ג"כ אסור.

ואולי זה מבואר ע"פ הנ"ל, שהרי משמעות המילים "איני יהודי" פירושו לומר שאינו מאלו שאינם מאמינים בדתם ובמשיחם של הנוצרים. ומצאתי בב"ח שהביא מתשובת מהר"ם מ"ץ (ואיני יודע כעת לאיזה ספר הכוונה) שבמקרה שהגוי ענה שבקבוצה שלו "אין כאן יהודי בינינו . . אין נראה לענשו בכלום, הואיל ולבו היה לשמים אם ישאלוהו", הרי מבואר כאן דבלי ההיתר דבאם ישאלוהו – אפילו באם אומר רק "איני יהודי" הרי זה אסור כמו באם אומר שהוא גוי. [דברי מהר"ם מ"ץ הועתקו גם בחידושי וביאורי מהרש"ל לטור (נדפסו ב'טור' מהדורת אל המקורות) סי' קנב, ונעתקו בשם המהרש"ל בספר 'באר שבע' (שו"ת סי' [סב], ומש"כ המהדיר שם (הערה 266 במהדורת ירושלים תשס"ד): "ומהרש"ל זה ל"מ היכן מקומו וגם אינו בהגהות הטור שלו" צריך תיקון, כי נעלם ממנו הנ"ל.]

ארבע דרגות איסור בדין מי שמסתיר את יהדותו

בשו"ת מהרש"ם (ח"ח סי' קסו) נשאל "אם מותר לפרושים ליקח במדינת קיר"ה [=ממשלת רוסיה הצארית] תעודת מסע בשם 'קראי' למען הציל נפשו", בהמשך התשובה מתבאר לכאורה שאין המדובר במקרה של הצלת נפשות ממש, שהרי כתב: "דבנידון דידן (ד) צריך לבזבז ממונו וכל רכושו ופרנסתו", ומבואר יותר בשו"ת 'ברוך השם' (סי' עז בתחילת הסימן): "ע"ד החוק שיש מהקיר"ה שבקיוב וכיוצא בה עיירות כאלה שאין רשאים יהודים לגור שם בשום אופן, אבל נכרים וכן קאראמיעס שהם הקראים בלשון רו"ל להן אין שום מוחה. ובמשך השנים הקודמים שעד כה שנת תרמ"ז לא הקפידה הממשלה כל כך על דבר החוק

הזה, ונתיישבו שם כמה יהודים הם וביתם וזרעם, ומצאו להם פרנסתם בריווח. ועתה התעוררה הממשלה לקיים דבר המלך ודתו, להוציא כל היהודים הסוחרים הבינונים משם. ויצאו משם כמה מאות משפחות בני ישראל עניים ואבינונים, כי נשבר מטה לחמם בסיבת הגירוש המר הזה. ויצא איש עברי אחד מאחיו ויהפך לבבו מלב כל העם, ולקח לו פאספורט כי הוא קאראים, למען יניחו אותו לגור שם, כי כבד הרעב והעוני בכל הארץ, כי ירא פן יחסר לחמו בצאתו ממקום הזה שהשתקע בו שם כמה שנים"; "ובפי כל בני ישראל יקרא למומר ממש" (שם סי' עח).

המהרש"ם שם פסק להיתר, ואלה נימוקיו: "נראה דלכו"ע אין איסור בנ"ד, וכדמוכח מהא דנדרים ס"ב דשרי לומר עבדא דנורא אנא להבריה ממכס דלישנא משתמע לתרי אפי, וכמ"ש רמ"מ מהא דיו"ד סימן קנ"ז, והנ"י"ל דבמחשבתו שקורא מקרא אבל אינו כופר ח"ו בתורה שבע"פ. . . ובשעת הדחק כזה ובמלתא דרבנן יש להקל... וגם בלא"ה נראה דלישנא דקראים לא נשמע למעט תורה שבע"פ, כיון שאינו אומר שהוא קראי בלבד. . . אך דמ"מ יש לפקפק שהרי כאן נכתב בהתעודה שהוא מהנאציאן [=לאום] של הקראים או [ג]לויבענסגאנאסען [=קהילה דתית] או לשון אחר כזה, וזה כמי שאומר שהוא מאמונה או אומה זו, ובזה לא יתכן לפרש בע"א כלל. אבל י"ל דגם ישראל הם אומה כזו הקוראים תנ"ך, שאין משמעות לשון זה למעט תורה שבע"פ וכמש"ל. . . וא"כ אם יבטל בלבו ובפרט שיאמר בפה מלא שמכוון רק שקורא תנ"ך אבל מאמין גם בתורה שבע"פ יש להקל בפשיטות. . .".

מאד מעניין מה שכותב המהרש"ם: ". . . ובשעת הדחק כזה ובמלתא דרבנן יש להקל. . .", שהרי פשטות לשונות הפוסקים מורים שזה חלק ממצות עשה של קידוש השם, שנלמד מהפסוק ונקדשתי בתוך בני ישראל (ראה לעיל מדברי הרמב"ם), וכי נאמר שהאיסור שלא להיות "כופר בעיקר" (לשון הרא"ש) הוא מילתא דרבנן.

וי"ל ע"פ המבואר בשו"ע שם: "אם כדי שלא יכירוהו שהוא יהודי משנה מלבושו בשעת הגזרה מותר", ובש"ך (סקי"ז) שם הביא את דברי 'תרומת הדשן' שם: "ונראה דאפילו בשעת השמד שרי כה"ג. והא דאסור לשנות אפילו ערקתא דמסאנא [שו"ע שם ס"א], היינו דווקא כשמכירים בו שהוא יהודי ורוצים לכופו שישנה מדתו מנהג יהודים, חייב למסור את עצמו שלא יחלל השם, אבל כשעושה את עצמו כנכרי כדי שלא יכירוהו

שהוא יהודי ליכא חילול ולא מידי" (וראה בספר 'מקור מים חיים' ליו"ד שם מה שהעיר על דברי הש"ך). וביאור דבריו נראה דכל ענין של חילול השם כשאונסים אותו לעבור על מצות התורה הוא כיון שהגויים רואים שהיהודי אינו כ"כ חזק באמונתו, וכשמכריחים אותו הוא מוכן לעזוב את אמונתו ולעבור על המצות, וזה שייך רק כשהגוי מכיר במישהו שהוא יהודי ועכשיו בשביל האונס הוא עוזב את אמונתו, אבל באם הוא לכתחילה אינו מכיר בהלה שהוא יהודי, אין כאן חילול השם.

ולפי זה ועל יסוד דברי המהרש"ם יצאו לנו שלש דרגות שונות במי שמסתיר את יהדותו:

(א) כעין המבואר בפסקי הרא"ש דלעיל: ". . . דודאי כופר בעיקר הוא, דכיון שרוצין להורגו אם לא יהפוך לדתם ויהיה גוי כמותם ודאי כשאומר גוי הוא הודה לדתם וקבל עליו אלוה שלהן" – שהרי הגוי מכיר ביהודי ויודע את אמונתו, ובאם היהודי אומר שהוא גוי כדי להינצל, הרי הוכיח להגוי שהוא אינו דבק באמונתו, וזה חילול השם שאסור מן התורה, וספיקא דאורייתא לחומרא.

(ב) באם היהודי מסתיר את אמונתו ואומר שהוא גוי כדי שלא יכירו הגוי ויהרגוהו – כיון שהגוי אינו מכיר בהלה שהוא יהודי, על כן אין כאן חילול השם דאורייתא, אבל גם זה אסור מדרבנן כיון שהרי בכל זאת הוציא בפיו והכריז שהוא גוי, וגם ע"ז נאמר ד"כשאומר גוי הוא הודה לדתם וקבל עליו אלוה שלהן".

והנה בשו"ת 'ממעמקים' (ח"ה סי' ג) סובר "דהיכא שאינם יודעים ומכירים בו שהוא יהודי בזה אין איסור כלל להטעות אותם ולומר שהוא עובד כוכבים", אבל לכאורה כשיטת המהרש"ם מפורש בשו"ע: "אבל אם כדי שלא יכירוהו שהוא יהודי משנה מלבשו בשעת הגזרה מותר, כיון שאינו אומר שהוא גוי" – הרי כתב בפירוש דכדי שלא יכירוהו מותר רק לשנות את לבושו, ומדגיש בטעם ההיתר: "כיון שאינו אומר שהוא גוי". הרי כאן ראייה ברורה לשיטת המהרש"ם דעכ"פ מדרבנן הרי זה אסור. גם בשו"ת 'ברוך השם' שם (סי' עז אות ד) רצה לומר דבאם היהודי מסתיר את אמונתו והגוי לא הכירו מעולם שהוא יהודי שזה, אבל שוב דוחה כנ"ל על פי דברי השו"ע הנ"ל, אבל לא נחית לחלק כדברי המהרש"ם בין האסור מדאורייתא להאסור רק מדרבנן.

(ג) המבואר בשו"ע ש"כדי שלא יכירוהו שהוא יהודי משנה מלבושו", ויש כאן תרתי למעליותא: הגוי בכלל אינו מכיר בהלה שהוא יהודי, והיהודי רק מטעה את הגוי אבל אינו אומר בפירוש שהוא גוי, ובוה נפסק דמותר לכתחילה אף בשעת הגזירה.

גידון המהרש"ם דומה לדרגא השניה דלעיל, שהרי גם שם מדובר ביהודי שמלכתחילה מסתיר את יהדותו שלא יכירו בו פקידי הממשלה, ועל כן הוא כותב: ". . . ובשעת הדחק כזה ובמלתא דרבנן יש להקל . . .".

(ד) לכאורה מצינו עוד דרגא רביעית בהסתרת היהדות, והוא מה שנשאל בשו"ת מהרשד"ם (יו"ד סי' קצט, מובא בקיצור ב'כנסת הגדולה' הגהות הטור אות כא) אודות "אלו שבאו מפורטוגל והיו להם שמות כשמות הגוים, ואחר שבאו לבקש את ה' ואת תורתו משנים שמם לשמות בני ישראל, ויש להם צורך לכתוב ממקום אשר הם יושבים ביהדותם אל המקום אשר היה להם שמות כשמות הגוי', אם לקרוביהם ואם למי שנושא ונותן ממונם, אם יכולים לכתוב ולשנות שמם כשמות אשר היו להם בגיותם, או אם יש חשש איסור בדבר מפני שנראה מקיים היותו עדין גוי ובלתי מודה בתורת ה'".

בתשובתו הוא כותב: "אמת כי מדת חסידות לא קאמינ' דודאי מדת חסידות הוא להרחיק האדם עצמו בכל מיני הרחקת שאיפשר . . . אכן מן הדין נר' בעיני דבר ברור שאין בזה חשש איסור כלל . . .", ומעלה כמה צדדי היתר, ומסיים: "כ"ז נר' לע"ד שאינו צריך אלא לרווחא דמלת' להפיס דעת השואל, אבל כפי האמת כל מה שאוסרים ומחמירים הפוסקי' ז"ל אינו אלא שלא ישנה האדם עצמו וגופו בפני הגוי', שלא יחשבוהו לגוי ויאמרו ויראו באצבע פ' זה גוי הוא ואיכא חלול השם, אבל במה שכותב צרכיו ואח"כ חותם שמו כשם גוי ומי שנשתל' אליו הכתב יודע בודאי שהוא יהודי, ואחרי' הרואים הכתב חושבים שנכסים אלו אינם מיהודי אלא מגוי ואינם יודעים האיש בעצמו, וכ"ז ג"כ אינו דבר של פרהסיא דלימא דאיכא חלול השם חלילה, מותר".

ולכאורה כוונתו דאפילו לפי הסברא ד"יש חשש איסור בדבר מפני שנראה מקיים היותו עדיין גוי ובלתי מודה בתורת ה'" אין כאן חשש איסור, כיון שמדובר במכתב הנשלח למרחקים ואלו הרואים את המכתב אינם מכירים כלל את כותב המכתב, א"כ אין כאן אדם מסויים הנחשב

בעיני הגוים כמודה באמונתם. ויש להוסיף, שלמרות שלא הדגיש זאת בתשובתו אולי התיר המהרשד"ם כל זה רק מפני הפסד מרובה.

והיעב"ץ בספרו 'בירת מגדל עז' שם (אות נב) כתב: "אסור לחתום שמו בשם עכו"ם, ויש מקל במקום הפסד מרובה, ואינו נראה". נראה ברור שהתכוון לדברי המהרשד"ם דלעיל שהוא זה שמקיל לגמרי במקום הפסד מרובה, ויל"ע בנימוקי האיסור לשיטתו ובמה הוא דוחה את כל צדדי ההיתר שבמהרשד"ם.

ביאור פסקו של הגה"ק הרלו"צ זצ"ל

והנה על פי כל הנ"ל מתבאר כמין חומר פסקו הנ"ל הניצבת בראש דברינו, שפסק אודות "מפקד אוכלוסין" בברית המועצות "שתשובה שלילית על שאלה זו היא בגדר כפירה של ממש, ואסור ליהודי לעשות זאת", שהרי מסתבר שאצל הסובייטים לא היתה אפשרות שלא לענות על שאלת האמונה, או לפחות לענות בלשון דמשתמע לתרי אפי, ועל כן מי שמצהיר שאינו מאמין "ודאי כופר בעיקר הוא" וכדברי הרא"ש והשו"ע.

שיטת כ"ק אדמו"ר זי"ע דאין להעלים יהדות אף במקום סכנה

והנה ידוע הסיפור עם כ"ק אדמו"ר זי"ע מליובאוויטש בשנות השואה בצרפת, שהממשלה הנאצית קיימה מפקד אוכלוסין, וכל יהודי היה צריך להיפקד, לרשום את שמו וכתובתו, כדי שבבוא הזמן הם יוכלו ללכוד אותו. הרבי היה גר אז במלון במרסיי⁴⁴, ובאו השוטרים לרשום את היהודים. שאלו את הרבנית חיה מושקא ע"ה: "הדת?" היא ענתה, "אורתודוכסית". המלה "אורתודוכסית" היא דו-משמעית: דת יונית אורתודוכסית וגם יהודי שומר תורה ומצוות, חרדי. הם הבינו – דת יונית אורתודוכסית. כאשר חזר הרבי למלון ונודע לו על כך, מיהר לגשת למשטרה וביקש לתקן את רישום הדת ל"יהודי אורתודוכסי".

44 הגירסא בדפנים הוא על פי סיפורו של הרב חיים מנחם שי' טייכטאהל בתקליטור 'שנים ראשונות' 4. אמנם לפי הגירסא ב'ימי מלך' (ח"א עמ' 514) קרה סיפור זה "מיד עם היכנס הקלגסים הנאצים לפריז", אבל זה אינו, שהרי הרבי והרבנית כבר עזבו את פאריז כמה ימים לפני שאלו כבשו את פאריז. גם, ב'ימי מלך' סתם ולא פירש ואין לדעת מי נתן את התשובה ל"פוקדים את ביתו של הרבי", ואילו הרב טייכטאהל מפרש שהרבנית היתה זו שבחכמתה ענתה תשובה זו.

והנה מצד הדין ודאי מותר היה לרבנית לומר לשוטרים לשון דמשתמע לתרי אפי, ולכאורה יש ללמוד ממעשה רב זה דמצד מדת חסידות אין להסתיר כלל את היהדות אפילו בשעת סכנה. ולכאורה זוהי גם כוונת מהר"ם חאגיז בספרו 'משנת חכמים' (אות תשטו): "מתנאי הישראלי שיהיה נאמן בבריתו עם הי"ת, ואל ישנה את שמו בשום מקום ובשום זמן כדי להנצל מאיזה צרה או מכס המוטל עליו. ואם ישאלוהו על שמו יודה, ויאמר עברי אנכי, יהודי אנכי". ולהעיר גם מדברי המהרשד"ם דלעיל: "אמת כי מדת חסידות לא קאמינ' דודאי מדת חסידות הוא להרחיק האדם עצמו בכל מיני הרחקת שאיפשר".

גם בשיחותיו של כ"ק אדמו"ר זי"ע מצינו התייחסות לסוגיא זו 45. וכך אמר בשיחת פורים תשמ"ב ('התוועדיות' ח"ב עמ' 956-955) על דרך המוסר והחסידות: ". . . כאשר ילד יהודי דר בשכונה שבה דרים גם ילדים אינם-יהודים, יתכן שאמו או אביו 'ירחמו' עליו, ויאמרו לו, שבהיותו בסביבה שבה דרים גם אינם-יהודים. . . ומאחר שפוגש ברחוב ילדים אינם-יהודים, לא כדאי שיראו עליו שהוא שונה מכולם – בזה שציציותיו בולטות ונראות בגלוי, או בזה שמסרב לאכול סוכרי' שאינה כשרה שנותן לו אינו-יהודי, ובכללות – לא כדאי לו להתנהג באופן ש'דתיים שונות מכל עם'. . . ועל זה באה ההוראה מסיפור המגילה – שכל אמא תדע שהנהגה כזו (להעלים את יהדותו של הילד) היא היפך מציאותו של הילד: כאשר דואגים לשלימותו של הילד, ולשמירת כבודו של הילד בעיני חבריו (והילדה – בעיני חברותי') שאינם-יהודים, כולל גם שלא ירדפו אותם ושלא יכו אותם ח"ו – הרי הדרך היחידה לזה היא – להראות להם שאינו מרמה אותם, אלא הוא מתנהג כמו יהודי! . . . דוקא עי"ז גדל כבודו בעיני הילד הגוי! . . . ולא צריכים לחפש זאת בשו"ע – כי הדבר מפורש במגילת אסתר: בהיות מרדכי 'בשער המלך' היתה הנהגתו באופן ד'לא יכרע ולא ישתחוה' – ודוקא עי"ז 'שמעו הולך בכל המדינות' ועד שנעשה 'משנה למלך'. . .".

והנה פשוט שבשעת אמירת הדברים הנ"ל לא היה החשש "שלא ירדפו אותם ושלא יכו אותם ח"ו" ענין של פיקוח נפש, ועל כן ודאי שאין שום היתר לאכול מאכלים שאינם כשרים וכיו"ב, שאינם נדחים אלא מפני

חשש סכנה, אבל מהו האיסור להעלים יהדותו של הילד כשזה בא להגן על שלומו של הילד על ידי שציציותיו לא יבלטו כראוי? ועל כן נראה לכאורה שהרבי כאן לשיטתו, שמצד מידת חסידות אין להעלים כלל את היהדות אפילו בדברים הכי קלים.

ויש עוד להאריך בכל הנ"ל ואכ"מ.



דעת אדה"ז גבי ברכת מעין שלוש בגרויפען

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בקיצור שו"ע עם פסקי אדמוה"ז סי' מח ס"ח כותב "וכן גריסין (גרויפען) שנעשין מחמשת מיני דגן ובשלן מברכין עליהם גם כן בורא מיני מזונות ולאחריהן על המחי' אפי' אכל שיעור שביעה [ויש אומרים עד שיתמעכו וידבקו הגרעינים זה לזה מרב הבישול. ואם לא הוסר קליפתו ולא נתמעך אינו מברך אלא בורא פרי האדמה, ולאחריו בורא נפשות. ונכון לחוש לכתחלה ולא לאכול ממנו כשיעור כי אם בתוך הסעודה ובדיעבד יברך בורא נפשות]".

ומקורו בסדר ברכה"נ פ"א ה"ח וז"ל "אין מברכין בורא מיני מזונות על הדגן ולא לאחריו מעין ג' אלא כשאוכלו בדרך אכילתו כגון תבשיל הנעשה מקמח או דגן עצמו שנחלק לשנים או לג' ויותר ונתבשל במים או בשאר משקים וזו היא הנקראת דייסא בכל מקום או אפילו לא נחלק רק שהוסרה קליפתו ודרכו להאכל כך מבושל כגון הריפות של שעורים ויש אומרים עד שיתמעכו וידבקו גרעינים זה לזה מרוב הבישול אבל אם הוא שלם שלא הוסר קליפתו ולא נתמעך אינו מברך אלא בורא פרי האדמה ולאחריו בורא נפשות רבות ולא מעין ג'", עכ"ל וכנראה למד הפשט במש"כ אדה"ז "וי"א עד שיתמעכו וידבקו הגרעינים זל"ז", דקאי גם על מש"כ בתחילת הסעיף "או דגן עצמו שנחלק לשניים או לג' ויותר", שהרי כאן בקיצור שו"ע מדובר בגריסין (גרויפען), שגרויפען זהו שהגרעינים נחלקו לשנים או לג' ויותר, אבל לכאורה לא משמע כן בברה"נ, כי מאחר שכותב "אבל אם הוא שלם שלא הוסר קליפתו ולא נתמעך" שהפי' בזה הוא שלא הוסר קליפתו

לפי דעה אחת ולא נתמעך לדעה ב', אבל שלא החלק אינו מזכיר, משמע שאם נחלק הרי זה טוב לכל הדעות ואין צריך שיתמעך.

ואבקש חוות דעת הקוראים בזה.



הכשר מקוה לאחר סינון (גליון)

הרב לוי יהודא לייב מאסקוויץ
בארא פארק ברוקלין, נ.י.

בגליון א'כב כתב הרב ג.ג. בענין מקוה מה שכ"ק אדמו"ר זי"ע כותב לעשות זריעה ע"י שהמי העיר יפלו ישר על נקב של הבור התחתון.

וז"ל כ"ק אדמו"ר באג"ק ח"ג ע' שצד (שנדפס עוד פעם בטעות בחלק יז ע' שיב):

"ומש"כ בענין המקוה: מש"כ שעשו עוד אוצר מן הצד כדי שתהי' ג"כ זריעה – הנה ע"פ האופן דכ"ק אדנ"ע, שהיא מקוה ע"ג האוצר והוא רצה שיעלו מי התחתונה ע"ג רצפת העליונה (עפ"ד הרי"ל שי' לנדא) הנה ה"ז זריעה באופן היותר מועיל, שא"צ השקה כלל לכל הדיעות, כמובן. – גם אם לא יעלו על הרצפה, יש לסדר שהשאובים יפלו ישר בנקב ההולך לאצר התחתון, דהיינו זריעה, וא"כ האוצר שמן הצד המו מוסף? – (אם לא לזהירות בעלמא אולי יתקלקל אוצר התחתון)."

הכותב רצה לדייק בהמילים "הנה ה"ז זריעה באופן היותר מועיל", וז"ל "ויש לדון האם "זריעה באופן היותר מועיל" פירושו זריעה רגילה אלא שאין כאן חששות שיש בשאר בור זריעה, או שפירושו שהזריעה עצמו במקוה ע"ג מקוה, שונה מזריעה רגילה, ולכן מועיל יותר, מפני שאין כאן הכשרת מים ע"י זריעה (כשאר בור זריעה) אלא "נתינת מים שאובים במקוה כשרה" היינו הוספה על אוצר מי גשמים".

ואף שהכותב טרח הרבה, אבל לדאבוני הרב לא בואר הדבר כל צורכו, כי מפורש יוצא מדברי כ"ק אדמו"ר באג"ק, שהפירוש הוא פשוט כפשוטו, שזה זריעה רגילה אלא שאין כאן חששות שיש בשאר בור זריעה. שהטעם שאופן זריעה של כ"ק אדמו"ר הוא היותר מועיל היות שבאופן הרגיל, שיש בור זריעה על הצד יש בהזריעה צד של זריעה ע"י זוחלין, משום

שהמי העיר נזרעים בהבור מן הצד ובשעת מעשה הם גולשים ונשפכים להבור הטבילה שבצדו ויש בזה קצת ענין של זריעה ע"י זוחלין (ועיין בארוכה עדכ"ז בספר מקוה מים להגר"י כ"ץ שליט"א), וכשעושים זריעה כעצת כ"ק אדמו"ר ע"ג בור התחתון אין שום שאלה של זריעה בזוחלין. וז"ל כ"ק אדמו"ר באג"ק ח"ז ע' רעז בוריעה מן הצד יש "זריעה במים זוחלין – משא"כ ע"פ תיקון אדנ"ע", ובהערות שם מציין המו"ל לאגרת הנ"ל (ח"ג ע' שצד).

הרב אלעזר הלוי רייטשיק בקונטרס שלו "תורת טבלין" הי' לו סייעתא דשמיא וכיון אל האמת בענין זה.

והכותב ממשיך בהערה ורוצה להביא ראי' מהרה"ג הר"ר זלמן שמעון ע"ה דוואקין שבנה מקוה בור ע"ג בור בלי בור זריעה מן הצד. אבל לאחר חקירה ודרישה ארוכה בהמקואות שנבנה ע"י הרז"ש באתי לידי מסקנא שהר"ר ז"ש בנה מקוואות בור ע"ג בור בכל האופנים; היינו: רק בור ע"ג בור, בור ע"ג בור עם בור זריעה מן הצד, בור ע"ג בור עם בור זריעה וגם בור השקה מן הצד.

ולדוגמא בשכונת המלך "קראון הייטס" כאן צוה השם את הברכה, עד תשל"ד-ה המקוה הי' רק עם בור מן הצד ולא בור ע"ג בור ובשנת הנ"ל בנה הרז"ש המקוה הראשנה בור ע"ג בור בהשכונה והוסיף ג"כ בור זריעה ובור השקה מן הצד וגם בלי פילטער ולכן א"א להביא ראי' מזה היות שבנה מקוואות בכל האופנים.



לצאת י"ח קידושא רבה ממי שכבר יצא (גליון)

הרב אברהם אלאשוילי
מעורכי המהדוה"ח של שוע"ר

בגליון הקודם (א'כד) האריך הרב י. ל. נ. להוכיח מדברי אדה"ז בכמה מקומות בשו"ע שלו שמי שעשה כבר קידוש ביום השבת, אין לו להוציא לכתחילה אחרים שלא יצאו עדיין י"ח קידוש אם הם יודעים לברך בעצמם. וכיון שמעשים כמעט בכל שבת שאדם עושה קידוש בבית

הכנסת ביום השבת ואח"כ בא הביתה ומברך שוב על היין ומוציא את אשתו (וילדיו) י"ח קידוש, הרי שלפי דעתו האשה צריכה לעשות קידוש לעצמה, כיון שהיא יודעת לברך ברכת הגפן, ואין לבעל לברך בשבילה אף שהוא שותה את היין, כיון שבשבילו זו רק ברכת הנהנין ועבור אשתו זו ברכת הקידוש.

ובטעם הדבר כתב שם: "דהמניעה לכתחילה לברך לאחרים שיודעים לקדש בעצמם לאחר שהוא כבר יצא ידי חובתו, אינה משום חשש ברכה שאינה צריכה למקדש, אלא משום שהכוח להוציא אחרים ידי חובת קידוש לאחר שהוא כבר יצא הוא רק מדין ערבות, וכאשר הם יודעים לקדש בעצמם נחלש כוח הערבות ועל כן לכתחילה אין להם לצאת על ידו".

ומדייק כן מדברי אדה"ז בסי' ערב קו"א סק"ב "מי שיצא כבר ידי חובתו, שאינו מחוייב בדבר אלא מדין ערבות, לכן כיון שהחייב בעצמו יכול לפטור חובו בעצמו – אין להערב לפוטרו". וכותב שם שכן משמע מסתימת לשון אדה"ז בסי' רעג ס"ו, ושכן מבואר לכאורה בסי' קסז סכ"ג.

וכן מבאר גם את דברי אדה"ז בהמשך הקו"א שם: "ולא הצריכו שיברך חבירו בעצמו אלא כשאין לו שום צורך בברכת חבירו רק מחמת ערבות בלבד", שהגדרה זו תואמת אף את המצב הנ"ל במי שכבר יצא ובא להוציא את חבירו ידי חובת קידושא רבא ביום השבת, דלמרות שטועם מן היין וממילא אף הוא כשלעצמו חייב בברכת בורא פרי הגפן, מכל מקום נחשב הדבר ש"אין לו שום צורך בברכת חבירו", כי "ברכת חבירו" היא ברכה של חובה הנובעת מחובת טעימת היין בקידוש, ואילו ברכת בורא פרי הגפן שלו היא ככל ברכות הנהנין על טעימה של רשות.

וממשיך שם לבאר שחילוק יסודי זה מבואר בדברי אדה"ז בסי' רע"ג ס"ו: "ברכת בורא פרי הגפן של קידוש בין של לילה בין של יום כו' אינן דומות לשאר ברכת הנהנין הואיל והן חובה" (וראה שם סי' קסז סכ"ג: "שהיא חובה משום קידוש ולא משום הנאתו". ובסי' רצז ס"ז: "שהיין של קידוש אינו תלוי בהנאתו כלל שלא תקנוהו חכמים בשביל הנאת האדם אלא בשביל שצריך לזכרהו על היין"). ואם כן בנדון דידן מאחר "שאין לו שום צורך בברכת חבירו רק מחמת ערבות בלבד", אזי כאשר חבירו יודע לברך בעצמו אין לו לפוטרו לכתחילה מדין ערבות. עכת"ד בקצרה, יעוי"ש באורך.

אך לענ"ד לא ניתן להוכיח מדברי אדה"ז בסי' קסז סכ"ג ובסי' רעג ס"ו ובקו"א סי' ערב ובסי' רצז ס"ז לנידון דידן, שכן המעיין בכל המקומות הנ"ל בשוע"ר יווכח שאדה"ז מדבר שם במי שאינו שותה בעצמו את היין אלא נותן לאחרים לשתות, ולכן הוזקק לשתי הסברות שבקו"א שם, אבל אם הוא בעצמו שותה את היין, לא הוזקק לכל הפלפול שבקו"א שם, שכן אין שום בעיה לברך להם ברכת הגפן אף אם הם יודעים לברך ברכת הגפן בעצמם, ויוצאים בזה י"ח קידוש בין של לילה בין של יום.

וטעם הדבר מבואר היטב בלשון אדה"ז עצמו (שהביא הרב הנ"ל) בקו"א שם: "ולא הצריכו שיברך חבירו בעצמו אלא כשאינו לו שום צורך בברכת חבירו רק מחמת ערבות בלבד", באמרו "שום צורך", הכוונה גם לא בברכת הנהנין שבה, והיינו במקרה שחברו שותה את היין ולא הוא, אבל באם הוא עצמו שותה את היין, הרי יש לו "שום צורך" בברכה זו מחמת עצמו, ולכן יכול להוציא גם את חברו אף במצות הקידוש שבברכה זו מדין ערבות.

וכן יש לדייק מלשון אדה"ז בסי' רעג ס"ו שבתחילה כתב: "אם כבר קידש לעצמו . . . אין לו לקדש לאחרים לכתחלה, אלא אם כן הם אינם יודעים לקדש בעצמם", והנה כאן מדבר רק בברכת הקידוש, כלומר בקידוש הלילה (ולא בקידוש היום), כיון שמדובר שהוא שותה בעצמו את היין, וממילא אין בעיה בברכת הגפן שלו, ויכול להוציא גם אחרים היודעים לברך ברכה זו, אף שבשבילו זו ברכת הנהנין ולאחרים זו ברכת הקידוש.

ואח"כ כותב אדה"ז "וכשעדיין לא קידש לעצמו צריך להזהר שלא יטעום כלום מכוס של קידוש זה . . . ואעפ"כ יכול לברך להם בורא פרי הגפן שבקידוש זה, אע"פ שברכת הנהנין אין מי שאינו נהנה יכול להוציא אחרים אע"פ שאינם יודעים לברך, מכל מקום ברכת בורא פרי הגפן של קידוש בין של לילה בין של יום . . . אינן דומות לשאר ברכת הנהנין הואיל והן חובה". והנה כאן כבר מדבר גם בברכת הקידוש של הבקר, כיון שכאן מדובר שאינו שותה את היין, ולכן רק כשאינם יודעים לברך ברכת הגפן יכול לברך להם. אבל באם הוא שותה את היין אין שום חשש לברך בקידוש את ברכת הגפן בין של לילה בין של יום, ולהוציא בזה אף לכתחילה את חברו או את אשתו אף בחובת הקידוש שבברכה זו, וכמבואר

הטעם לעיל שזהו מדין ערבות בשילוב עם צורך מסוים שלו עצמו בברכה זו.



טעם איסור פינוי ממיחם למיחם

הרב מיכאל אלעזר לערנער
כולל שע"י בית חב"ד מרכז מנהטן

איתא בגמ' (שבת לח, ב) "בעי רב אשי פינן ממיחם למיחם מהו, תיקו". ורוב הראשונים סוברים "דעבדינן לחומרא" וכן הלכה.

ובטעם האיסור דפינן ממיחם למיחם מצינו ב' טעמים:

הר"ן כ' שמחזי כמבשל לכתחילה, כשהוא במיחם השני. ובתוס' (ד"ה פינה) משמע שהוא מטעם חיתוי "במיחם אחר שהוא קר אתי לחתויי", וכן משמע מתוס' ישנים שם.

והנה השפת אמת (על אתר) מדייק בדברי התוס' שהן מקושייתם והן מתירוצם משמע שלמדו דהאיסור דפינה ממיחם למיחם הוא מטעם חשש חיתוי. והקשה השפ"א דהא "אין הטעם כלל משום חיתוי אלא משום דמחזי כמבשל".

וצ"ע דגברא אנגברא קא רמית? דהא אין מפורש בש"ס טעם האיסור. וכל אחד לומד לפי שיטתו: הר"ן למד מטעם מחזי כמבשל, והתוס' למדו מטעם חשש חיתוי.

ויש להוסיף דכשיטת התוס' למדו כמה פוסקים, וכמובא בקו"א לאדה"ז סי' רנ"ג ס"ק ח' דכתב:

"מדברי הט"ז מבואר דאיסור חזרה בגרוף הוא גם כן משום חיתוי. וכן משמע קצת לשון הרא"ש סימן יו"ד. ואפשר דהמג"א סבירא לי' נמי הכי",

משמע שכל תנאי חזרה (כולל פינן ממיחם למיחם) הוא מטעם חשש חיתוי לדעת הט"ז וכו' וע"ש.

וכן משמע בספר הישר לר"ת (סי' רל"ז ועי' סי' ר"מ) שתנאי חזרה הם מטעם חשש חיתוי.



בעניין ברכת בשמים במוצאי שבת (גליון)

הרב יי"צ הכהן יארמוש

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון א'כא הביא הרב ב.ז.ח.א שי' מלקוטי-שיחות חל"א ע' 191 בפלוגתת הרשב"ם ותוס' (פסחים קב, ב) בטעם מפני מה אין מברכין על בשמים במוצאי שבת שהוא יו"ט. דהרשב"ם סובר שהוא משום שביו"ט יש ג"כ נשמה יתירא, וע"ז שאלו התוס' דא"כ למה לא תיקנו בשמים במוצאי יו"ט.

וכתב כ"ק אדמו"ר (שם) לבאר שי' הרשב"ם ע"פ דברי הר"ן (פסחים שם) דמשבת לחול שיצא ממנוחה שלימה לעמל גדול צריך השבת הנפש בבשמים אבל משבת ליו"ט הרי יש ביו"ט ג"כ קצת מנוחה ומיו"ט לחול ג"כ אינו יוצא ממנוחה גמורה שהרי מותר ביו"ט טרחה באוכל נפש.

וי"ל עד"ז להרשב"ם דזה שכ' שיש ביו"ט נשמה יתירה אין כוונתו שנשמה יתירה דשבת והנשמה יתירה דיו"ט הם באותה דרגא, אלא דנשמה יתירה דיו"ט היא בדרגא פחותה יותר, עיי"ש.

ובסוף השיחה, מבאר כ"ק אדמו"ר שמסתימת לשון הרמב"ם שלא הזכיר אודות הנשמה יתירה כלל, משמע שאין כוונתו לנשמה יתירה, עיי"ש.

וכתב הרב ב.ז.ח.א. שי', וז"ל "ויש להעיר דאף הר"ן בפסחים שם אינו מזכיר כלל נשמה יתירה. . ובתחילת השיחה רצה לבאר הרשב"ם למה אין מברכים במוצאי יו"ט [אף שלשיתו יש בו נשמה יתירה] עם דברי הר"ן, ולכאורה כמו שלא רצה לפרש הרמב"ם למה אין מברכים במוצאי יו"ט ע"ד הר"ן [ראה בסעיף ו' בהשיחה שכ"כ המ"מ] כי אינו מזכיר ענין המנוחה לרמז החילוק בין שבת ליו"ט כמו כן איך נפרש הרשב"ם לפי הר"ן ובפרט שכנ"ל הרשב"ם ס"ל שבשמים הם ליישב הנפש משום הנשמה יתירה והר"ן כנ"ל לא הביא בכלל ענין הנשמה יתירה".

ולענ"ד נראה שהכוונה בהשיחה היא (וכמו שכתוב במפורש) שהרשב"ם סובר על דרך הר"ן שכשם שמצינו שהר"ן מבאר שיו"ט הוא כעין ממוצע בין שבת לחול כך גם יש לומר שהרשב"ם סובר שהנשמה

יתירה" של יו"ט היא דרגא של נשמה יתירה פחותה משל שבת, וכעין דרגא ממוצעת בין שבת ויו"ט. וא"כ אין קשר ישיר בין הרשב"ם שסובר שמדובר בנשמה יתרה והר"ן שאין כ' הלשון נשמה יתירה.

גם מה שכ' הרב הנ"ל שלא רצה כ"ק אדמו"ר לבאר ברמב"ם למה אין מברכים במוצאי יו"ט ע"ד הר"ן, ומציין לס"ו בהשיחה. ולפענ"ד אינו, שהמעייין בשיחה יראה לנכון שמבואר שאין לומר שכוונת הרמב"ם בכותבו הטעם שמברכים על הבשמים במוצ"ש "מפני שהנפש דואבת ליציאת השבת משמחין אותה וכו'" הוא לבאר (מ"ש בהלכה הקודמת) שבמוצאי יו"ט אינו צריך לברך על הבשמים, אבל לא שאין לומר סברא זו (או כעין זו) בשיטת הרמב"ם.

וראה בהערה 62 שמבאר כ"ק אדמו"ר למה אי"צ בשמים במוצאי יו"ט ע"פ המגיד משנה (ולא זכיתי להבין מה שכתב הרב הנ"ל "שנשארה הקושיא לדעת הרמב"ם" – הרי מפורש הביאור בהערה הנ"ל). ואם שגיתי בהבנת דבריו, ה' הטוב יכפר בעדי.

ומה שצריך לי עיון בהשיחה הוא מה שכתוב בביאור שיטת הרמב"ם (ס"ו) "לכאורה משמע שאין כוונתו לנשמה יתירה, אלא שהנפש"⁴⁶ (סתם) דואבת ליציאת השבת (בכלל)".

ולכאו' צ"ב מה ההדגשת "הנפש (סתם)" הרי גם לפי שיטת שאר הראשונים מדבר ש"הנפש (סתם)" דואבת אלא שדואבת ליציאת נשמתו ולא ליציאת שבת.



שקו"ט בדין נפלה טליתו לשיטת אדה"ז

הרב ארי' לייב צייטלין

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בשו"ע רבינו סימן ח' סכ"ו כתב אדה"ז 'מי שהיה לבוש טלית ונפלה ממנו כשיחזור ויתעטף בה צריך לחזור ולברך כיון שנפלה שלא מדעתו לכן אינו מועיל כלום מה שדעתו שיחזור וילבשו'.

ובגליון א'כג ביארתי שחיוב הברכה ב'נפלה טליתו' אינו מצד היסח הדעת, כי אם שעצם הסרת הטלית ממנו שלא ברצונו הוי הפסק בהמצוה, ולכן חייב בברכה כשיחזור וילבשנו, גם אם לא הסיח דעתו מהטלית בשעת הנפילה, ושם הוכחתי ענין זה מכמה פוסקים עיי"ש.

אולם עדיין יש מקום לעיון, דהנה בדין זה של 'נפלה טליתו שלא מדעתו' ישנו שני אופנים, אופן א' הוא שהטלית נפלה ממנו פתאום, והוא לא הרגיש בזה, אלא שדעתו הכללית היתה להיות לבוש ועטוף בטלית כל משך התפלה (ובמילא אם יפול ממנו באמצע התפלה ודאי יחזור וילבשנו). ואופן ב' הוא שהאדם ידע והרגיש בהשמטת הטלית ממנו, ומכיון שמאיזה סיבה לא היה ביכולתו למנוע השמטת הטלית כולו, לכן חשב בדעתו בשעת מעשה שיחזור וילבשנו מיד.

[דוגמא פשוטה להמרגיש בהשמטת טליתו הוא בשעת הגבהת התורה דלפעמים מתחיל הטלית לישמט ומרגיש בהשמטתו, ואין באפשרותו להחזיק בו ידידיו אוחזים בהספר תורה, ובמילא חושב בדעתו דהטלית אכן יפול ועוד מעט כאשר ידיו יהיו פנויים להגביהו יחזור ללבשו]

והנה כאן בהלכות ציצית סתם אדה"ז וכתב "כיון שנפלה שלא מדעתו לכן אינו מועיל כלום מה שדעתו שיחזור וילבשנו", ואפשר לפרש כוונתו במ"ש "דעתו שיחזור וילבשנו" כאופן א' הנ"ל, דדעתו הכללית לחזור וללבשו אינו מועיל (מכיון שעצם הנפילה שלא מדעתו הוי הפסק כנ"ל), ואפשר לפרש כוונתו כאופן ב' הנ"ל, שגם דעתו וכוונתו בשעת מעשה הנפילה אינו מועיל (מכיון שעצם הנפילה שלא מדעתו הוי הפסק כנ"ל).

אולם בהלכות תפילין חילק אדה"ז בין שני האופנים שנזכרו לעיל, ויש לעיין אם יש ללמוד הדין אצל ציצית מהדין אצל תפילין, וכדלקמן.

דהנה בסימן כה (ס"לא) כותב אדה"ז "אם נשמטו התפילין ממקום הנחתן . . וממשמש בהן להחזירן למקומן צריך לחזור ולברך עליהן דכיון שנשמטו שלא מדעתו אינו מועיל כלום מה שבדעתו לחזור ולהניחן על מקומן . . אבל אם הוא בעצמו הזיזן ממקומן והיה בדעתו לחזור ולהניחן על מקומן מיד ומחזירן על מקומן מיד א"צ לחזור ולברך".

וממשיך בסל"ב, "עכשיו נהגו העולם שאפילו אם נשמטו התפילין ממקומן שלא בכוונה ומחזירן למקומן אעפ"כ אין מברכין עליהם. ויש שנתנו טעם למנהגם שלא הצריכו לחזור ולברך אלא בלובש תפילין כל

היום ונשמטו ממקומן שלא בשעת התפלה שלא היה דעתו עליהן כלל אבל אנו שאין לובשין אותם אלא בשעת התפלה ואז מסתמא אינו מסיח דעתו מהם והוא מרגיש בשעה שנשמטין ממקומן והוי ליה כמזיון בעצמו ממקומן על מנת להחזירן מיד למקומן שכבר נתבאר דאינו צריך לחזור ולברך."

והנה בביאור 'מנהג העולם' (שלא לברך כשנשמטו התפילין) הוסיף אדה"ז חידוש שלא מצאתי כתוב בשאר האחרונים, דהנה מקור הדברים הוא מהשל"ה (חולין, נר מצוה, ד"ה קבלתי) שכתב בנוגע לנשמטו התפילין ממקומן 'קבלתי ממנהר"ש מלובלין, דבזמן הזה דאין מניחין תפילין אלא בשעת תפלה אין צריך לברך, כי בודאי כל זמן שעוסק בדבר שבקדושה אין זה נקרא מסיח דעתו מתפילין שגם הם דבר שבקדושה, ודינים אלו לא נאמרו אלא למי שלובש תפילין כל היום וכל משא ומתן שלו בתפילין אז הוי שפיר היסח הדעת, ועוד דלא חשיב היסח הדעת אלא כשהוא בשחוק וקלות ראש כמ"ש הטור סימן מ"ד, ובודאי בבית הכנסת בשעת התפלה ליכא שחוק וקלות ראש, ע"כ.

ועל דברי השל"ה יש להקשות, הרי מבואר לעיל באריכות (בנוגע לנפלה טלית), דעצם ההסרה שלא מדעתו הוי הפסק גם אם לא הסיח דעתו, וא"כ הגם דבזה"ז אין היסח הדעת מ"מ עדיין יש כאן הפסק המחייבו בברכה מצד דאזדא לי' מצותי' ע"י שנשמט שלא ברצונו?

וי"ל שלכן מוסיף אדה"ז (מה שלא מצאתי כתוב בשאר האחרונים) 'והוא מרגיש בשעה שנשמטין ממקומן והוי ליה כמזיון בעצמו ממקומן על מנת להחזירן מיד למקומן שכבר נתבאר דאינו צריך לחזור ולברך', והיינו שאדה"ז מוסיף כאן דאכן אינו מספיק בזה שאין כאן היסח הדעת אלא צריכים גם לתרץ איך שאין כאן הפסק בהמצוה, ולכן ממשיך שהוא מרגיש בהשמטתן והמרגיש הוי כמזיון בעצמו (בכוונה לחזור ולהניחן במקומן), ואינו כנשמט שלא בדעתו, נמצא שלא נפסקה המצוה, ולכן (נהגו העולם) (ש) אין מברכין עוה"פ.

ונראה דעת אדה"ז בביאור השל"ה, דכללות סברא זו שבזה"ז מסתמא דעתו על התפילין מסייע לנו לומר שהוא מרגיש בהשמטתן, משא"כ בהזמנים שלבשו תפילין כל היום וא"כ עיקר הקפידה הי' רק שלא בשחוק

וקלות ראש ולא הי' דעתם על התפילין ובמילא לא שמו לב כ"כ ולא הרגישו בהשמטתן⁴⁷.

נמצא דהגם שכתב בסל"א כ' בנשמטו התפילין שלא מדעתו ד'אינו מועיל כלום מה שבדעתו לחזור ולהניחן על מקומן, והמשמעות הוא דחייב לברך הגם שדעתו הכללית או דעתו בשעת מעשה הי' לחזור ולהניחו במקומו, מ"מ מנהג העולם הוא לחדש ולומר, דדוקא אם לא הרגיש בהשמטתן אמרינן דנפסקה מצותו (ודעתו הכללית להיות לבוש בתפילין כל משך התפילה אינו מועיל), אולם אם הרגיש בהשמטתן (מכיון שדעתו הי' תמיד על התפילין) אזי הוי כמזיון בעצמו ע"מ לחזור וללבשו מיד, ואינו בגדר נשמטה שלא מדעתו, ולכן אינו מברך.

והנה לכאורה יש מקום לדמות מילתא למילתא ולומר דהמרגיש בנפילת טליתו הוי דינו כהמרגיש בהשמטת התפילין, וכשם שבתפילין מנהג העולם הוא שלא לברך מכיון שהמרגיש הוי כמזיון בעצמו, א"כ גם בטלית אין לברך.

אולם לאידך גיסא יש מקום לומר דמכיון שאדה"ז לא הביא סברא זו אצל טלית, הרי זה סימן שלדעתו סברא זו שייכת לתפילין דוקא ולא לטלית.

יתרה מזו, גם אצל תפילין יש מקום לומר דאדה"ז כתב סברא זו רק כדי ליישב וללמד זכות על מנהג העולם בתפילין, ומעיקר הדין לא ס"ל הכי, ולכן אצל טלית שלא נקבע מנהג העולם בזה (שלא לברך) לא הביא סברא זו, רק כתב סתם שבכל אופן שנפלה טליתו (בין הרגיש ובין לא הרגיש) חייב הוא לברך כשלו בשן עוה"פ, ודעתו הכללית וגם דעתו בשעת מעשה הנפילה אינם מועילים.

47 לפי זה אולי יש לתרץ מה שתמהו רבים למה לא הביא אדה"ז דעת השל"ה בדין של נפסק והותר הקשר של יד, דאדה"ז סתם בסעיף ל"ד דחייב לברך (אם נפסק לאחר שהידק את התפילין של ראש) ודלא כהמג"א בסקכ"ג שכתב לדעת השל"ה שאין מברכים בנשמט הוא הדין בנפסק והותר הקשר, וראה מה שליקט בזה בספר שבח יקר ע' 35 הערה 5, ולפי הנ"ל י"ל דאצל נשמטו התפילין ממקומן שפיר שייך לומר דמכיון שדעתו על התפילין ממילא מרגיש הוא בהזנתן ממקומן עד שיצאו כולן או רובן ממקומן (משנ"ב סקמ"ה) ואמרינן דהמרגיש הוי כמזיון בעצמו, משא"כ בהיתר הקשר קשה לומר שמרגיש בהפסקת והתרת הקשר (הרגשתו הוא בדרך כלל בהתוצאות ובהנפעל לאחר המעשה, ולא בהתרת הקשר עצמו), ובוה אין לומר דהוי כאילו היתרן בעצמו ע"מ לחזור ולקשרו.

היוצא מדברינו, שהגם דבנפלה טליתו ולא הרגיש נראה דעת אדה"ז לחייבו בברכה גם כאשר הי' לבוש בט"ק (כמשנ"ת בגליון הנ"ל), מ"מ אם הרגיש בנפילתו אין הכרח לומר שאדה"ז מחייבו בברכה דאולי אמרינן גם בכה"ג המרגיש הוי כמזיזין בעצמו⁴⁸.

פשוטו של מקרא

תוכחת משה בביזת סיחון ועוג

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

א. בפרשת דברים (ב', לד-לה) בקשר למלחמת סיחון נאמר "ונלכד את כל עריו בעת ההיא ונחרם את כל עיר מתם והנשים והטף לא השארנו שריד רק הבהמה בזונו לנו ושלל הערים אשר לכדנו", וברש"י שם מפרש תחילה תיבת "מתם", שהפי' הוא "אנשים", ואח"כ ממשיך בענין החי' בין ביזת סיחון לביזת עוג "בביזת סיחון נאמר בזונו לנו לשון בזה שהיתה חביבה עליהם ובוזזים איש לו, וכשבאו לביזת עוג היו כבר שבעים ומלאים והיתה בזויה בעיניהם, ומקרעין ומשליכים בהמה ובגדים ולא נטלו כי אם כסף וזהב, לכך נאמר בזונו לנו לשון בזיון. כך נדרש בספרי בפרשת וישב ישראל בשיטים".

וצ"ב כמה נקודות בדברי רש"י:

48 והנה כמה מהאחרונים הביאו סברת השל"ה גם אצל טלית, בהגהות רעק"א כ' אפשר (דחיוב הברכה בנפלה היא) דוקא שלא בשעת התפלה כמ"ש המג"א (סי' כה) בשם השל"ה, והפרמ"ג במשב"ז כ' (בס"ק יד) 'ומיהו לדידן לקמן סי' כה סעי' יב אין מברכין אף בנשטו כולם עי' מג"א שם אות כא'.

אולם זה ברור שאין דעת אדה"ז כדעתם, וכמפורש בהלכה כט דגם אם נפל הטלית ממנו באמצע תפלת י"ח עדיין הוא חייב לברך, ועוד יש להאריך איך שמחולקים הם בהבנת השל"ה ואכ"מ.

בשו"ת מהרש"ג ח"א יו"ד סימן נו פסק להלכה דהמרגיש בנפילת הטלית אינו מברך (אלא שלא פירט דעת אדה"ז בזה), ובאריכות יותר בצירוף טעמו ונימוקו בשו"ת הנ"ל ח"ב סימן קל"ח.

א) הרי ידוע הכלל שכשיש שינוי בלשון הכתובים שרש"י רואה צורך לבררו, אין רש"י מבארו במקום הראשון שהרי אין עדיין כאן צורך בביאור השינוי, ורק במקום הב', אזי רש"י מבאר את טעם שינוי הלשון, שאז מתעוררת הקושיא למה שינה הכתוב מהמקום הקודם.

וא"כ, בנדו"ד שנראה שרש"י בא לברר טעם השינוי בין ביזת סיחון שבה נאמר בלשון "בזונו לנו" לבין ביזת עוג שבה נאמר (ג, ז) הלשון "בזונו לנו", הרי שיש להמתין עד לפסוק שבביזת עוג ששם מתעוררת התמיהה על שינוי הלשון ושם יבאר רש"י את הביאור הנ"ל ומדוע כבר בביזת סיחון כבר הקדים רש"י לומר שבהמשך יהיה שינוי לשון גבי עוג וטעם השינוי הוא כפי שנת' לעיל?

ב) כמו"כ צ"ב אריכות הלשון ברש"י שלא הסתפק לומר שכבר היו שבעים ומלאים שהיתה בזויה בעיניהם ולכך נאמר הלשון "בזונו לנו" אלא ממשיך לתאר "שמקרעין ומשליכין בהמה ובגדים ולא נטלו כי אם כסף וזהב"? וכן צ"ב הסיום "כך נדרש בספרי בפרשת וישב ישראל בשטים" שלא רק שהביא שמקור הדרשה הוא בספרי (שגם זה אין רש"י מצינו סתם בכל מקום שמביא משהו מהספרי, וכידוע), אלא שגם מוסיף "בפרשת וישב ישראל בשטים" ולא כתב סתם "בפרשת בלק" וכיו"ב?

[וראה בפירוש בעל הטורים שג"כ פירש כרש"י אבל פירשו בפרק ג' פסוק ז' במקום שבו מתעוררת הקושיא על שינוי הלשון (אצל ביזת עוג) וגם כתב את עצם הפי' בקיצור "תחלה אמר בזונו לנו, מתחלה היתה הביזת חביבה בעיניהם, ולבסוף היתה כ"כ הרבה עד שהיתה בזויה בעיניהם, וזהו בזונו לנו", וא"כ מחזק זה את קושייתנו על דברי רש"י, שכתב פירושו בפסוקי ביזת סיחון וגם האריך בזה כנ"ל, ולכאורה היה די שיאמר כדברי בעה"ט, ומה הצריכו להאריך ולשנות].

ג) עוד הקשה לי ח"א, בדברי רש"י אלו שלכאו' צ"ב הקשר בין הדיבור-המתחיל "מתם" לבין כל הביאור בנוגע ל"בזונו" ו"בזונו" שלכאו' אין ביניהם כל קשר והו"ל לרש"י לפרש כהנ"ל על תיבת "בזונו" ולא על תיבת "מתם", שפירושה "אנשים" כנ"ל!?

ב. וי"ל הביאור בזה בד"א, דרש"י לא בא כאן מלכתחילה לברר שינוי הלשון בין בזונו לבזונו, דזה באמת אין כאן מקומו, דאם זהו מה שרש"י רצה לברר, היה מבארו בפסוקי ביזת עוג (וכהבע"ט הנ"ל), אלא שרש"י

בא לתרץ קושיא כללית שמתעוררת כאן בכללות הפסוקים המתארים ביזת סיחון ועוג, וכדלקמן.

דהנה בכללות תוכן הכתובים בפרשיות הראשונות דספר דברים הם כידוע דברי תוכחת מרע"ה לבנ"י, על מעשיהם שארעו עמהם במשך מ' שנה שהיו במדבר. דמחד גיסא מזכיר להם חסד השי"ת במשך כל התקופה, ולאידך גיסא הנהגתם בכל מיני הזדמנויות שלא התנהגו כדבעי וכו', ולכן כבר בתחילת הפרשה רש"י מפרש בכו"כ מקומות כל מיני פרטים שמשה אומר ומזכיר להם מה שהי'. דאין זה רק סיפור המעשה בתוספת פרטים חדשים שלא הוזכרו בפירוש הפסוקים בחומשים הקודמים, אלא הפרטים הללו מרמזים על דברי התוכחה של משה רבנו ע"ה, ולדוגמא: בפרק א' פסוק יד, לגבי למה שהציע להם "הבו לכם אנשים חכמים וגו'", שהפסוק קודם לכן הוא "ותענו אותי ותאמרו טוב הדבר אשר דברת לעשות", שבמקור הדברים בפרשת יתרו לא נזכר פרט זה, וכאן הוסיף משה פרט זה, ורש"י מבאר מיד באריכות איך שזהו ענין של תוכחה "החלטתם את הדבר להנאתכם כו'".

ועד"ז כשחוזר על סיפור המרגלים (א, כג) ומשה אומר להם "וייטב בעיני הדבר" ומיד מבאר רש"י "ואם בעיני משה היה טוב, למה אמרה בתוכחות, משל לאדם כו'", הרי מבואר שלשי' רש"י אין לפרש שזהו רק חלק מסיפור המעשה, וחלק מן הפרטים הוזכרו בפעם העברה, וחלק מן הפרטים לא, כי אם שכל דבר נוגע לכוונתו, דכל מה שבא לספר להם כאן את הדברים שהם בעצם יודעים מעצמם, אלא שבא להוכיחם ולכן מזכיר כל מיני פרטים שמוסיפים בחומרת הדבר וכו'.

ועפ"ז אפ"ל גם בנדו"ד שיש כאן בדברי משה על מלחמת סיחון ועוד דברים שכבר ידעהו מהפסוקים בפ' חקת, וישנם פרטים נוספים שלא הוזכרו שם כמו כל ענין הביזה, ולכן מתעורר הצורך לבאר מה ראה מרע"ה להוסיף כאן שמלבד מה שניצחו את סיחון ועוג שהכו אותם ואת כל עמם וכו', גם היה להם ביזה ושלל שלקחו, שלא הוזכר בפרשת חוקת.

וע"ז מבאר רש"י שגם בזה נתכוין להוכיחם על מה שנשתלשל מאותה ביזה שלאחרי שהיו מלאים ושבעים מביזת סיחון, כשבאו לביזת עוג כבר התנהגו באופן בלתי רצוי ש"מקרעין ומשליכין בהמה ובגדים" כיון שביקשו רק לקחת כסף וזהב, ומזה אח"כ נשתלשל כל הענין דוישב ישראל בשטים ע"י "וישמן ישורון – ויבעט" וכמבואר בספרי בפרשת בלק

בארוכה (וראה גם לקו"ש חלק ח"י שיחה א' לפרשת מטות ס"ו בקשר לדברי הספרי הנ"ל).

ועפ"ז יבוארו כל הקושיות דזה שרש"י לא המתין לבאר השינוי בין "בזונו" ל"בזונו" עד לפסוק שבו מתעורר הקושי על השינוי, משום שלא זהו עיקר כוונתו בביאורו, לבאר שינוי הלשון, אלא בעיקר בא לבאר מהו הטעם בכלל שמרע"ה הזכיר כאן בדבריו אודות מלחמת סיחון ועוד את ענין הביזה מה שלא הוזכר כלל בפ' חוקת, וע"ז בא הביאור שזהו תוכחה על איך שהביזה הביאתם להיות שקועים בגשמיות יותר מדאי (ואלי יש בזה ג"כ לימוד זכות?) וכדי להוכיח זאת מראה רש"י את שינוי הלשון בין בזונו ובין בזנו שבעוג זה כבר היה בבחינת בזיון וכו' ובוה כבר נתבאר גם הטעם לשינוי הלשון, אבל לא זה מה שהוקשה לרש"י כאן.

וזהו גם מה שהאריך רש"י לתאר מה שהיו "מקרעין ומשליכין בהמה ובגדים" ולא הסתפק לומר נקודת הענין כמ"ש בעה"ט, משום שבאמת אם באים לבאר רק את שינוי הלשון בין בזונו לבזונו די במה שכתב בעה"ט, אבל כאן רצה רש"י לבאר יתירה מזה איך שזהו בכלל תוכחה על הנהגתם השלילית סביב ענין הביזה, הוצרך לפרט ש"מקרעין ומשליכין וכו'", שאז מובן שלא רק שהיתה בזויה בעיניהם אלא התחילו כבר לעשות מעשים של "מקרעין ומשליכים בהמה וכלים", שמזה כבר יכול להשתלשל הענין שארע בהמשך לזה בשיטים, וכנ"ל מהספרי. ועפ"ז א"ש הציון לספרי "בפ' וישב ישראל בשיטים", להדגיש את חומרת הענין שהתוכחה בזה היא לא רק על הביזה עצמה, אלא גם כל התוצאות ואח"ז כולל הענין הכי חמור שהי' בשיטים.

ומה שהקשה החכ"א בקשר לדיבור המתחיל שאינו מתאים לכל הביאור, הנה באמת מצינו כן כמה פעמים ברש"י שכשרוצה לבאר איזה עניין כללי ואינו שייך לתיבה מסוימת בפסוק, הנה כותב את הביאור בלי ד"ה והוא ענין בפ"ע שלא קשור כלל לדיבור המתחיל שקדם לו. ראה לדוגמא ויקרא א, יז בד"ה "לא יבדיל" שבתחילה מבאר הפי' ד"לא יבדיל" ש"אינו מפרק לגמרי לשתי חתיכות אלא קורעו מגבו" ואח"כ ממשיך ענין שלם "נאמר בעוף ריח ניחוח דנאמר בבהמה ריח ניחוח לומר לך אחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכווין לבו לשמים", ולפענ"ד ברור "שאין צורך לחפש קשר בין הענין דיכוין לבו לשמים להענין דלא יבדיל אלא זהו באמת ענין בפ"ע שרש"י רצה לבאר בכללות הכתובים והכניסו לאחרי

שגמר לבאר כל הענינים והתיבות בפרשה זו, לפני שעוברים לענין המנחה, אבל אין זה שייך לדבור המתחיל לא יבדיל, ועד"ז ממש בנדו"ד שזהו ענין בפ"ע לאחרי כל הענינים שנתבארו, השייכים למלחמת סיחון בא לבאר את כל הענין הנ"ל, אבל באמת אינו שייך כלל להענין ד"מתם – אנשים", וק"ל.



בידו – ברשותו (גליון)

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בגליון א"ט הבאתי פירש"י בפרשת וישלח ד"ה הבא בידו (לב, יד) "ברשותו. וכן ויקח את כל ארצו מידו" (במדבר כא, כו), ושאלתי שיש כמה פסוקים קודם פסוק זה שנאמר בהם לשון "יד", שגם בפסוקים ההם אין לפרש "יד" כפשוטו ואעפ"כ אין רש"י מפרש שם שהפירוש של "יד" שם הוא רשות, ולדוגמא "הנה שפחתך בידך" (לך לך טז, ו) "ויתן ביד בניו" (ויצא ל, לה).

וגם אינו מובן, למה צריך רש"י להביא רא"י מפרשת חוקת בשעה שהי' יכול להביא רא"י מפסוקים הנ"ל וגם מפסוקים אחרים, ולדוגמא "וכל יש לו נתן בידו" (וישב יט, ד) "תחת יד פרעה" (מקץ מא, לה) "אם נתון תתן את העם הזה בידי" (חוקת כא, ב). ויש להוסיף עוד כמה פסוקים שלא הבאתי בהערה הנ"ל, והם "ויתן שר בית הסהר ביד יוסף" (וישב לט, כב) "תנה אותו על ידי" (מקץ מב, לז) "אנכי אערבנו מידי תבקשנו" (שם מג, ט) "וארד להצילו מיד מצרים" (שמות ג, ח). ולהעיר ששלשה פסוקים אחר פירש"י שבפרשת וישלח כתיב "ויתן ביד עבדיו" (שם לב, יז). ומכל הפסוקים הנ"ל לא בחר רש"י להביא רש"י לפירושו שהפירוש של תיבת "בידו" הוא "ברשותו" אלא מפסוק שבפרשת חוקת.

והנה בגליון א"י כתב התמים א.מ.ל לתרץ שאלה הנ"ל וז"ל "ולכאורה נראה לומר שאין כאן קושיא, כי המשמעות של "בידו" כאן ובפרשת חקת, והמשמעות של "בידו" בשאר הכתובים הם שונים לגמרי. כי כאן הפי' בידו ברשותו, היינו תחת בעלותו, וזהו חידוש שתיבת יד יכול להשתמש באופן דלא כפשוטו, אלא במשמעות רשות, וע"כ באה הרא"י מפרשת חקת שגם

שם כתיב - ידו, ושם מדובר על קרקע, שאינו ביד של אדם, אלא צ"ל שבידו היינו רשותו, בעלותו.

אבל שאר הכתובים שהובאו שמה המלה בידו היא כפשוטו. דהרי בהמלה בידו יכול להיות שני פירושים: א) בידו ממש ב) תחת ידו - שהדבר נמצא תחת ממשלתו והוא יכול לעשות מה שהוא רוצה. . משא"כ בעלות, אין הענין של בעלות שהיא תחת ידו, שמושל עליו, אלא שבעצם נמצא תחת בעלותו, ע"כ.

והנה הגם שמה שכתב לתרץ הוא לכאורה נכון מאוד, אבל יש פירוש רש"י שלכאורה לפענ"ד אינו מתאים להסברת דבריו, והוא בפרשת מטות עה"פ "וישלח אותם. . ואת פינחס בן אלעזר הכהן וכלי הקודש וחצוצרות התרועה בידו" (לא, ז) ופירש רש"י בד"ה בידו "ברשותו, וכן ייקח את כל ארצו מידו".

והנה לכאורה זה פשוט שמה שהי' החוצצרות ביד פנחס לא הי' זה ענין של בעלות, דהיינו שמושה הקנה אותם לו, אלא שהפירוש של "בידו" הוא שהיו תחת יד פנחס, ואעפ"כ כותב רש"י "ברשותו" ומביא ראי' דוקא מהפסוק הנ"ל שבפרשת חוקת שמזה מובן לכאורה שרש"י (עכ"פ בפשוטו של מקרא) אינו מחלק (כפי דבריו של כותב הנ"ל) בין שני מושגים אלו של "רשות" – ו"תחת ידו", דהיינו שגם תיבת "רשות" יכולים לפרש שהדבר רק תחת ידו, ולא דוקא שקנה הדבר ונעשה בעלים על הדבר, שאל"כ למה אמר רש"י על דבר שאינו רק תחת ידו (בלא קנין) הלשון של "רשות". ולא עוד אלא שמביא ראי' מפסוק (שבפרשת חוקת) שהפירוש של לשון "יד" שם הוא לא רק שהי' תחת ידם אלא שהם נעשו בעלים על הדבר.

במילים אחרים: מצינו שני פירושי רש"י שבהם מפרש לשון "יד" שנאמר בהם – "רשות", דהיינו בפרשת וישלח ובפרשת מטות. בפרשת וישלח מדובר בנוגע ליעקב שהי' הבעל הבית על הדברים ששלח לעשו, וא"כ כאן יכולים לפרש מה שרש"י פירש "רשות" – בעלות. ובפרשת מטות מדובר בנוגע לפנחס שלא הי' הבעלים של החוצצרות רק שהיו תחת ידו, וא"כ כאן מוכרחים לפרש מה שרש"י פירש "רשות" – תחת ידו, דהיינו הפירוש של "רשות" בפירש"י הוא לפי הענין הנאמר בכתוב.

ובאמת אפשר לומר שזה הי' כוונת הכותב הנ"ל, דהיינו שהפירוש של רשות שכתב רש"י בפרשת וישלח דוקא הוא בעלות.

והנה כל זה בנוגע להסברת דבריו, אבל בנוגע לעצם תירוצו לכאורה נכון מאוד, דהיינו מה שרש"י מביא בפרשת וישלח ראי' דוקא מפרש חוקת ולא משאר הכתובים שהבאתי הוא מפני שדוקא פסוק זה מדובר בענין של בעלות כמו שהי' ביעקב אבינו, משא"כ בכל שאר הפסוקים הפירוש של "יד" הוא או ידו ממש או תחת ידו אבל לא בעלות, ולכן בהם אין צריך רש"י לפרש כלום.

אבל מה שעדיין אינו מובן הוא למה מביא רש"י ראי' בפרשת מטות, דוקא מפרשת חוקת ולא משאר פסוקים שנאמר בהם יד, שהרי כנ"ל שם הפירוש של "יד" אינו בעלות אלא תחת ידו.

וזה שצריך רש"י לפרש כאן יותר משאר מקומות שנאמר בהם לשון "יד" תירץ הרע"ב וז"ל "נ"ל שלכך פירש ברשותו שאע"פ שהייתי יכול לומר שלקח החצוצרות בידו ממש, אין לפרש כן שהרי כתיב ובני אהרן הכהנים יתקעו בחצוצרות ועל כרחך לפחות שני כהנים זקוקין להן" עכ"ל.



שונות

קביעות חג הסוכות בחודש תשרי

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ – לונדון, אנגלי'

יישוב קושיית האחרונים על שו"ת מהר"ם

א. כתב בשו"ת מהר"ם בר ברוך ח"ג סי' שצ: אשר שאלת, למאן דאמר בשבת ניתנה תורה לישראל⁴⁹ היאך חזרו לאחוריהם י"ב מילין, הא לא

(49) ראה שבת פו, ע"ב [ובכ"מ] במדרשי חז"ל: "ודכולי עלמא בשבת ניתנה תורה לישראל". [ובטור או"ח סרצ"ב (ע"פ מחזור ויטרי סימן קסב) שתקנו לומר 'ישמח משה' בשחרית דשבת כנגד שבת של מתן תורה דלכולי עלמא בשבת ניתנה תורה"]. אבל בפרקי דרבי אליעזר ר"פ מו:

קשיא, דאפילו למאן דאמר תחומין דאורייתא מוקפין היו ענני כבוד והיו כמחיצת בני אדם דאמר בפרק מי שהוציא והו יעשו לו מחיצת בני אדם לכנס גבי נחמי' ברי' דר' חנילאי⁵⁰. ואע"ג דעננים של עכשיו אינם נחשבין בממש, עננים שלהן שאני, שהקיפן הקב"ה להגן מפני האומות, ובכל מקום שהיו הולכים היו ענני כבוד עליהם, וקרנינו תרום בכבוד. עכ"ל התשובה⁵¹.

וכבר הקשו שלכאורה דבריו תמוהים, שהרי תלמוד ערוך הוא במסכת שבת צו, ב: "הוצאה גופה היכא כתיבא, אמר רבי יוחנן, דאמר קרא ויצו משה ויעבירו קול במחנה. משה היכן הוה יתיב במחנה לוי, ומחנה לוי' רשות הרבים הואי [שהיו הכל מצויין אצל משה רבינו], וקאמר להו לישראל לא תפיקו ותיתו מרשות היחיד דיכדו [מאהליכם] לרשות הרבים. וממאי דבשבת קאי, דילמא בחול קאי, ומשום דשלימא לה מלאכה [שהי' הנדבה כדי להשלים כדכתיב והמלאכה היתה דים וגו']. גמר העברה העברה מיום הכפורים. כתיב הכא ויעבירו קול במחנה וכתב התם והעברת שופר תרועה, מה להלן ביום אסור, אף כאן ביום אסור".

הרי מבואר להדיא שמחנה לוי' הי' רשות הרבים, ואם נאמר דמכיון ש"מוקפין היו ענני כבוד" היו כמוקפין מחיצה אם כן לא הי' מחנה לוי' רשות הרבים כלל.

עוד הקשו מסוגיא דעירובין נה, ב: אמר רב הונא יושבי צריפין [דירה של הוצין וערבה, ואינו קבע, הלכך, אפילו יש הרבה במקום אחד כשיעור מהלך מאה אמה אין חשובין עיר להיות כארבע אמות]. אין מודדין להן אלא מפתח בתיהן [כל אחד מודד מפתח ביתו אלפים לכל רוח, אם בא לצאת]. מתיב רב חסדא, 'ויחנו על הירדן מבית הישמת' [במחנה ישראל כתיב] ואמר רבה בר בר חנה, לדידי חזי לי ההוא אתרא, והוי תלתא פרסי על תלתא פרסי. ותניא, כשהן נפנין אין נפנין לא לפניהם [חוץ לענן, שמא

רבי אלעזר בן עזרי' אומר, ערב שבת בששה לחדש בשש שעות ביום קבלו ישראל את הדברות". ויעויין שפ"א עמ"ס שבת פז, סע"ב. ואכמ"ל.

50 עירובין מג, סע"ב. וברמב"ם הל' שבת פט"ז הכ"ג: "מותר לעשות מחיצה של בני אדם בשבת", ע"ש ובטושו"ע אר"ח סס"ב ס"ה ואילך וסת"ה ס"ד ובגו"כ פרטי הדין.

51 וכ"כ הרוקח. וכ"ה בספר פענח רזא עה"ת: "אמרו חכמים כו' חזרו לאחוריהן יג מיל והחזירום מלאכי השרת כו' וקשה הא ס"ל דבשבת ניתנה התורה ואין הלכו כ"כ בשבת. ויש לומר דכיון שהוקפו בענני הכבוד הרי כאילו היו בחצר אחת. מר' יוסף, עכ"ל.

ילך הענן והארון שם] ולא לצדיהן [חוץ לענן, שאין יודעין אנה יפנה הענן לעבור] אלא לאחריהן [חוץ לענן דודאי לא יחזור הענן לאחוריו, אלמא המהלך בראש והוצרך לנקביו חוזר לאחוריו שלש פרסאות וישראל במדבר יושבי אהלים היו, שאינן קבועין, ואפילו הכי מהלכין את כל המחנה כארבע אמות]. אמר לי רבא דגלי מדבר קאמרת, כיון דכתיב בהו על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו כמאן דקביע להו דמי [חשובה היא חנייתן להיות נידונת קבע]. עכ"ד הגמרא ופירושו רש"י שם.

והשתא אי נימא שענני הכבוד שהקיפו את מחנה ישראל היו כמחיצה, פשיטא שכל המחנה הרי הוא כארבע אמות, וקושיית הגמרא מעיקרא ליתא.

ועיין בשו"ת 'תורת חסד' סי' לה אות ו שביאר דבתוך העננים הי' למחנה ישראל גדר של רה"ר בגלל דאתו רבים ומבטלי מחיצה הנעשית בידי שמים. וממשיך שם "והא דאתו רבים ומבטלי מחיצה י"ל דהיינו רק לענין איסור הוצאה ברה"ר אבל לענין תחומין לא מצינו דרבים מבטלי מחיצה. וגם י"ל דלא הי' אז מקום דריסת רבים מחוץ לענן".

ובאמת כבר קדמו בספר דורש לציון סי' יב דשקו"ט מדעת עצמו אם ענני הכבוד הי' להם דין מחיצה לענין שבת ובתו"ד כתב, וז"ל: "יש לי להביא ראי' לדעת התוס' דמחיצה בידי שמים אתו רבים ומבטלי מחיצה ממה שאמרו במס' שבת בריש פרק הזורק דאכריז משה לא תפיקו מרשות היחיד דיכחו לרשות הרבים דידי. וקשה, רשות הרבים מאי עבידתי' התם, הרי הענן הי' מקיפם מכל צד. בשלמא הוצאה וכל תולדותי' דצריך להיות כולם במלאכת המשכן, היינו בשעת סילוק מסעות שפירקו וטלטלו המשכן מקרקע לעגלה וכו' ושעת הקמתו, ואז נסתלק הענן ונקפל, אבל הכרזה זו בעת חנייתן לפני הר סיני היתה רשות הרבים מאי עבידתי'. אלא וודאי דמחיצה זו דענן שהיא בידי שמים אתו רבים ומבטלי מחיצה".

אבל לפי דברי המהר"ם בן חביב הנ"ל נראה דאין מקום להקשות או להביא ראי' מסוגיא דשבת (ר"פ הזורק) שהרי זה שמשוה הכריו "לא תפיקו ותיתו מרשות היחיד דיכחו לרשות הרבים" הי' בארבעה ימים שבין יוהכ"פ לחמשה עשר בחודש שעדיין לא חזרו ענני הכבוד מאז שנסתלקו במעשה העגל, ועל כן פשיטא שהי' מחנה לוי' רשות הרבים גמורה שהרי לא היו העננים סביבות המחנה.

גם נראה פשוט שאין להקשות מסוגיא דעירובין הנ"ל, משום די"ל
 דהא דתניא "כשהן נפנין אין נפנין כו' אלא לאחריהן" מיירי גם באותם
 חדשים (בין מעשה העגל לחג הסוכות שלאחריו) שלא הי' הענן מקיפם,
 מחמת החשש שמא ילך הארון במקום שנפנו, ולגבי אותה תקופה אכן
 קשה קושיית הגמרא דאם הי' דינם כיושבי צריפים איך הלכו שלש
 פרסאות מפתח בתיהן ועברו על איסור תחומין, וע"ז תירצה הגמרא
 דשאני דגלי מדבר דכמאן דקביע להו דמי.

שקו"ט בדברי התרגום על שיר השירים

ב. והנה מ"ש בספרים הנ"ל שכשחטאו ישראל בעגל נסתלקו ענני
 הכבוד מעליהם, לכאורה יש לזה מקור בתרגום על שיר השירים (ב, יז)
 דאיתא שם בזה"ל: "ובזערות יומיא עבדו בני ישראל ית עגלא דדהבא
 ואסתלקו ענני יקרא די מטללין עלויהון ואשתארו מפרסמן ואתרוקנו ית
 תקון זיניהון דחקיק ב'י' שמא רבא מפרש בשבעין שמהן ובעא ה' להובדא
 יתהון מן עלמא אלולי דאדכר קדמוי קים דקים במימרי' לאברהם ליצחק
 וליעקב דהוו קלילן בפולחני' כטביא וכאורזילא דאילא ותקרבתא די קרב
 אברהם ית יצחק ברי' בטור מורי' ומן קדמת דנא קרב תמן ית קורבני'
 ופליג יתהון בשוה".

אבל באמת אין זה מקור מספיק להוכיח מ"ש הקדמונים הנ"ל ש"לא
 ירדו ענני כבוד עד אחר יום הכפורים" כי מפורש בדברי התרגום דמה
 ש"בעא ה' להובדא יתהון מן עלמא" לא הי' אלא עד "דאדכר קדמוי קים
 דקים במימרי' לאברהם ליצחק וליעקב", ויתכן לומר דמ"ש התרגום
 "דאדכר קדמוי קים דקים במימרי' לאברהם ליצחק וליעקב" קאי גם
 אמ"ש לפנ"ז – "ואסתלקו ענני יקרא די מטללין עלויהון" – דכאשר
 "אדכר קדמוי קים דקים במימרי' לאברהם ליצחק וליעקב", שוב חזרו ענני
 הכבוד להגן עליהם. ומקרא מפורש הוא שעוד בהיות משרע"ה על ההר
 טרם ירד וראה את העגל כו' כאשר אמר לו ה' "וְעֵתָה הַנִּיחָה לִי וַיֵּחָר אִפִּי
 בָהֶם וְאָכַלְם וְאַעֲשֶׂה אֹתָהּ לְגוֹי גְדוֹל" התפלל משה רבינו על בני ישראל
 ואמר "זָכַר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בְּךָ וּתְדַבֵּר
 אֲלֵהֶם אֲרָבָה אֶת זִרְעֶכֶם כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכָל הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֲתָן
 לְזִרְעֶכֶם וְנָחְלוּ לְעַלְמָם" ואז "וַיִּנָּחֶם ה' עַל הָרָעָה אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת לְעַמּוֹ".

ועפ"ז אין מקור מדברי התרגום שענני הכבוד נסתלקו מעליהם למשך תקופה ארוכה, עד יום חמשה עשר לחודש השביעי שלאחרי זה.⁵²

סתירות לכאורה לדברי מהר"ם הנ"ל

ג. אמנם לאידך גיסא מצינו לכאורה מקורות מפורשים שלא סרו העננים מעליהם גם כשחטאו ישראל בעגל, והנני לפורטם אחת אחת בצירוף מה שיש לדון בהם:

(א) בדרשות מהר"ם חביב שם לאחרי שהביא דברי הספר 'לבנת הספיר' סיים בקושיא, וז"ל: "ומ"ש בשם לבנת הספיר כו' הוקשה לי, דהא כתיב נחמי' ט, אף כי עשו להם עגל מסכה וגו' עמוד הענן לא סר מעליהם.

וכוונתו למ"ש בספר נחמי' פרק ט (יב - כא) "ובעמוד ענן הנחיתם יומם ובעמוד אש לילה להאיר להם את הדרך אשר ילכו בה. ועל הר סיני ירדת ודבר עמהם משמים ותתן להם משפטים ישרים ותורות אמת חקים ומצות טובים. ואת שבת קדשה הודעת להם ומצוות וחקים ותורה צוית להם ביד משה עבדך. ולחם משמים נתת להם לרעבם ומים מסלע הוצאת להם לצמאם ותאמר להם לבוא לרשת את הארץ אשר נשאת את ידך לתת להם. והם ואבותינו הזידו ויקשו את ערפם ולא שמעו אל מצותיך. וימאנו לשמע ולא זכרו נפלאותיך אשר עשית עמהם ויקשו את ערפם ויתנו ראש לשוב לעבדתם במרים ואתה אלוך סליחות חננו ורחום ארך אפים ורב חסד ולא עזבתם. אף כי עשו להם עגל מסכה ויאמרו זה אלהיך אשר העלך ממצרים ויעשו נאצות גדלות. ואתה ברחמיך הרבים לא עזבתם במדבר את עמוד הענן לא סר מעליהם ביומם להנחתם בהדרך ואת עמוד האש בלילה להאיר להם ואת הדרך אשר ילכו בה. ורוחך הטובה נתת להשכילם ומנה לא מנעת מפיהם ומים נתת להם לצמאם. וארבעים שנה כלללתם במדבר לא חסרו שלמתיהם לא בלו ורגליהם לא בצקו.⁵³

52 אמנם מצינו בפירושו הכתוב (פ' כי תשא לב, כה) וי'רא משה את העם כי פרע הוא כי פרעה אהרן לשמצה בקמיהם, שפירש החיד"א ד"אפשר לומר כי בזכות אהרן היו ענני הכבוד המכסים לישראל ועתה אהרן עצמו גילה שמצו וקלוננו" וע"כ נסתלקו העננים. וסיים החיד"א: "ושוב ראיתי לרבינו אפרים שכתב 'כי פרוע הוא' - מגולה, שנסתלקו ענני כבוד אלא שהחזיר משה בתפילתו". והנה הך קרא ד"כי פרע הוא" נאמר לאחרי שירד משה מן ההר

53 כיוון לקושיא זו גם בשו"ת ציץ אליעזר (בהקדמה לח"ט ובחט"ז סס"ד): "הרי שהכתוב מעיד במפורש שגם אחר שעשו את העגל, בכל זאת לא נסתלקו העננים מעליהם, והיא לכאורה

ב) איתא במדרש במדבר רבה פ"כ, יט עה"כ (פ' בלק כג, ח) 'מה אקוב לא קבה א-ל': "בנוהג שבעולם לגיון שמרד במלך חייב מיתה ואלו כפרו בו ומרדו ואמרו (פ' תשא לב, ד) אלה אלהיך ישראל לא הי' צריך לכלותן, אלא אפילו באותה שעה לא זז מחיבתן, לזה להן ענני כבוד, ולא פסקו מהן המן והבאר וכן הוא אומר (נחמי' ט) כי עשו להם עגל מסכה וגו' ואתה ברחמך הרבים לא עשיתם כלה במדבר עמוד הענן לא סר מעליהם יומם ומנך לא מנעת מפיהם ומים מסלע הוצאת להם והיאך אני יכול לקללם".

ג) בפרשת המרגלים (פ' שלח יד, יג-טז) נאמר: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל ה' וְשָׁמְעוּ מִצְרַיִם כִּי הֶעֱלִיתָ בְּכַחַךְ אֶת הָעָם הַזֶּה מִקֶּרְבוֹ. וַאֲמָרוּ אֶל יוֹשֵׁב הָאָרֶץ הַזֹּאת שָׁמְעוּ כִּי אַתָּה ה' בְּקִרְבְּ הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר עֵין בְּעֵין נִרְאָה אַתָּה ה' וְעַנְנָךְ עִמָּד עֲלֵהֶם וּבַעֲמֹד עֲנַן אַתָּה הַלֵּךְ לִפְנֵיהֶם יוֹמָם וּבַעֲמֹד אֵשׁ לַיְלָה. וְהִמַּתָּה אֶת הָעָם הַזֶּה כְּאִישׁ אֶחָד וַאֲמָרוּ הַגּוֹיִם אֲשֶׁר שָׁמְעוּ אֶת שְׁמֵךְ לֹאמְרוּ. מִבְּלַתִּי יָכַלְתָּ ה' לְהִבְיֵא אֶת הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לָהֶם וַיִּשְׁחָטֶם בְּמִדְבָּר. וּבְרַשׁ"י עה"כ שם ביאר, "זה הוא 'ואמרו אל יושב הארץ הזאת' כמו 'על יושב הארץ הזאת'. ומה יאמרו עליהם, מה שאמור בסוף הענין, 'מבלתי יכולת השם', בשביל ששמעו כי אתה ה' שוכן בקרבם, ועין בעין אתה ה' נראה להם, והכל בדרך חבה, ולא הכירו בך שנתקה אהבתך מהם עד הנה". ופירש במהרי"ק שכוונת רש"י היא: "כלומר אפילו אם יתפרסם חטאתם לא יתלו השומעים לומר שמה שנפרעת מהם היא בשביל שחטאו לך עתה, או בשביל שחטאו לך בעגל, שהרי אחר חטא העגל ידעו הגוים אשר עין בעין הראה ה' להם דרך חיבה, וראו שלא נתקע אהבתך מהם בשביל שחטאו לך, ומתוך כך יאמרו אם בשביל חטאתם הי' מביא ה' פורענות עליהם הי' נפרע מהם העוון העגל, ומדהראה להם חיבה גדולה לאחר כן מכלל דמחל להם בלב שלם ולא חש על חטאתם, ומדלא נפרע מהם בענין העגל כל שכן וכל שכן שלא הי' לו להפרע מענין המרגלים, אלא וודאי יאמרו מבלתי יכולת ה' וכו'".

פליאה עצומה על הגר"א ז"ל". וראה גם ספר דרשות 'בית ישי' להגר"ש פישר שליט"א, מהדורא שני', (ירושלים תשס"ד), דרוש שלישי לחג הסוכות, עמוד קצו, הערה ו.

הנהגה אחת מענייני החיבה שהראה להם הקב"ה למרות שחטאו בעגל ה' כמפורש בפרשה זו ש"ענגך עומד עליהם ובעמוד ענן אתה הולך לפניהם", וא"כ משמע לכאורה שחטא העגל לא גרם לסילוק ענני הכבוד.

ד) במדרש רבינו בחיי עה"ת (פ' בא יב, ב) כתב, וז"ל: וכתב רבינו חננאל ז"ל קביעת החדשים אינה אלא על פי החשבון ולא על פי ראיית הלבנה והראי' שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר ה' הענן מכסה אותם ועמוד האש לילה ולא ראה בכולם שמש ביום ולא ירח בלילה, והוא שאמר הכתוב (נחמי' ט, יט) ואתה ברחמיך הרבים לא עזבתם במדבר את עמוד הענן לא סר מעליהם ביומם להנחותם בהדרך ואת עמוד האש בלילה להאיר להם, ומהיכן היו קובעים החדשים על פי ראיית הלבנה, אלא ודאי עיקר המצוה בכתוב על פי החשבון, עכ"ל.

והנה את"ל כדברי הספר 'לבנת הספיר' שהביא מהר"ם בן חביב שענני הכבוד נסתלקו למשך כמה חדשים, איך אפשר לומר ש"לא ראה בכולם שמש ביום ולא ירח בלילה".

תירוץ ה'ציץ אליעזר' ושוברו בצדו

ד. בפירוש 'עבודת הגרשוני' על שיר השירים (ג, ד) מביא מה שמע בזה מהגר"א, והוא באופן אחר ממ"ש בשמו בפ' הגר"א על שה"ש, וז"ל: ושמעתי מדודי הגאון החסיד מווילנא הטעם מה שמצות סוכה הוא בט"ו לחדש השביעי וכו', ואמר דודי הגאון הנ"ל ששורש הטעם של מצות סוכה הוא על מה שחזר הקב"ה ונתרצה לשכון בתוך בני ישראל ולא למסור אותם למלאך כמו שאמר בתחילה הנה אנכי שולח מלאך לפניך, רק שהשכינה תהי' תמיד בתוכם ולישב בצילו, והתחלת חזרת השכינה לישראל הי' בט"ו תשרי כי ביום הכפורים ירד משה מן ההר להגיד לישראל שצוה הקב"ה לעשות משכן ולשכון בתוך בני ישראל לעולם ולא יסורו מהם לעולם כמו שכתוב השוכן אתם בתוך טומאותם, וביום מחרת יום הכפורים צוה להביא נדבות המשכן הרי י"א, וביום י"ב וי"ג הביאו נדבות דכתיב והם הביאו אליו נדבה בבקר בבקר, כדאיתא במדרש רבי יהודה ורבי נחמי' אומרים שני ימים היו מביאים נדבות שנאמר בבקר בבקר, וביום י"ד הכריזו שלא יביאו עוד, וביום ט"ו התחילו לבנות המשכן וחזרה השכינה על ישראל, ועל זה צוה לנו השם לעשות את חג הסוכות בט"ו לחדש השביעי על שם שזכינו לישב תחת כנפי השכינה. וזה פירוש הכתוב 'כי בסוכות הושבתי את בני ישראל' וזה הוא ענן הכבוד שחזרה

שכינה על ישראל וזה הוא מה שאמר דוד המלך ע"ה 'ויהי נועם ה' אלקינו עלינו ומעשה ידינו כוננהו' זה מעשה המשכן, כוננה עלינו פי' להיות לכם מקום השכינה, ומעשי ידינו כוננהו, פי' על ידינו תהי כן, ומיד נתקיים יושב בסתר עליון בצל שד-י יתלונן אפילו לינת לילה דהיינו על יום אחד ויומיים גם כן לא סר מהם, וזה הי' בט"ו בתשרי ונתכפר להם חטא העגל. עכ"ל 'עבודת הגרשוני'.

ועפ"ז כתב ה'ציץ אליעזר "שלא אמר בזה הגר"א ז"ל כלל בנוגע לענני הכבוד כי אם על חזרת השכינה בישראל ולא למסור אותם למלאך, ואם כן יורדת כל הקושיא מנחמי' מעיקרה". ואף שבסוף דברי בעל עבודת הגרשוני כתב כי בסוכות הושבתי את בני' וכמ"ש "וזה הוא ענן הכבוד שחזרה שכינה על ישראל" מ"מ: (א) "כפי הנראה זה כבר לא מהגר"א ז"ל כי אם הוספת הסבר מבעל עבודת הגרשוני מעצמו"; (ב) "כפי הנראה ההשתמשות בזה בלשון 'ענן הכבוד' הוא לכינוי כבוד השכינה שחזרה על ישראל, אבל אין לזה שייכות למה שהלכו לפניהם עמודי הענן יומם ולילה שזה שפיר לא הסיר מעליהם גם כשאמר למסור אותם למלאך, וא"ש". עכ"ל ה'ציץ אליעזר.

אבל באמת, אפילו אם תמצי לומר שדברי הגר"א בפירושו לשיר השירים משובשים הם והגירסא הנכונה בדבריו היא מה שהובא בשמו בספר 'עבודת הגרשוני', לא יועיל הדבר לתרץ את דברי הספר לבנת הספיר שהביא מהר"ם בן חביב, ושם פירש ולא סתם "שבעוון העגל נסתלקו ענני הכבוד . . והיתה חזרתן אחרי שנצטוו במשכן ונדרזו בה . . ביום טו שכבר שילמו המעשים חזרו הענני הכבוד".

תירוץ ע"פ דברי הערוה"ש ושוברו בצדו

ה. והנה בערוך השולחן או"ח סתרכ"ה ס"ב וס"ג כתב שלמ"ד ענני כבוד היו 'וודאי דשייך לעשות זכרון לדבר הגדול הזה שהקיפן בענני כבוד וכמו שהתוודו בעלותם מן הגולה בנחמי', שאמרו 'אף כי עשו להם עגל מסכה וגו' ואתה ברחמיך הרבים לא עזבתם במדבר את עמוד הענן לא סר מעליהם וגו' ואת עמוד האש בלילה וגומר', דבענני כבוד היתה התגלות אלקות ממש כמו שאמר משה רבינו (פ' שלח יד, יד) בעניינא דמרגלים, 'אשר עין בעין נראה אתה ה' ועננך עומד עליהם, ובעמוד ענן אתה הולך לפניהם יומם ובעמוד אש לילה". ושוב הוסיף (שם ס"ד) עפ"ז "טעם נכון על מה שהמצוה בתשרי ולא בניסן, לפי שרצה הוא יתברך להראות

שאע"פ שחוטאים אנחנו מכל מקום לא סרה השגחתו מעלינו ובצלו אנחנו יושבים ובמחסה כנפיו נתלונן, וכמו שאחר מתן תורה עשו את העגל ועם כל זה נתרצה להם הקב"ה בלוחות אחרונות, והי' זה ביום הכיפורים, ולאחר יום הכיפורים צונו לעשות המשכן ששכינתו תשכון בינינו כדכתיב (פ' תצוה כט, מה) 'ושכנתי בתוך בני ישראל' ולא הסיר מעליהם ענני הכבוד כדכתיב בנחמי' . . . כמו כן עשה לנו הקב"ה במצוה זו דוגמתה לדורות שאע"פ שאנו חוטאים כל השנה מכל מקום ביום הכיפורים מכפר עוונותינו כשאנו שבים בתשובה, וסימן לדבר שתיכף אחר יום הכיפורים צוה עלינו לעשות סוכה שנשב בצלו של הקב"ה כדכתיב (שיר השירים ב, ג) 'בצלו חמדתי וישבת' זו מצות סוכה ופריו מתוק לחכי זו מצות אתרוג כמו שאמרו חז"ל במדרש חזית, ולהורות שאחר כל החטאים הוא יתברך באהבה עמנו ומשגיח עלינו להצילנו מכל צרה ופגע והושיב אותנו בצלו הקדוש והטהור והוא יתברך סוכך עלינו".

ומשמע קצת מדבריו דמה שהקב"ה "לא הסיר מעליהם ענני הכבוד כדכתיב בנחמי'" לא הי' אלא אחרי יוהכ"פ שאז השכין שוב את שכינתו בתוך בני ישראל. ועפ"ז אולי יש מקום לומר דמ"ש בספר נחמי' "את עמוד הענן לא סר מעליהם", פירושו שלא סר לגמרי מעליהם ולא נסתלק אלא באופן עראי ולתקופה קצרה.

אבל אפילו אם הדברים ניתנים להאמר בפירוש דברי הכתוב בנחמי' עצמו אינם פירוש זה הולם את לשון המדרש (במדבר רבה) הנ"ל: "אפילו באותה שעה לא זז מחיבתו, לזה להן ענני כבוד . . . ולא פסקו מהן המן והבאר וכן הוא אומר . . . עמוד הענן לא סר מעליהם".



לע"נ
הרה"ח הרה"ת אי"א נו"נ
ר' אהרן בן הרה"ח ר' יצחק ז"ל
זאקאן
נפטר ביום כ"ג מרחשון ה'תשס"ג
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י
אשתו מרת סימא אלטע תחי'
בנו הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת מישל
ומשפחתם שיחיו
ובנו הרה"ת ר' אברהם שיחי'
זאקאן

בתו מרת בריינדל תחי'
ובעלה הרה"ת ר' ברוך
ומשפחתם שיחיו
נפרסטק

לזכות

החתן התמים הרב לוי יצחק שיחי' גראסס
והכלה מרת בתי' שתחי' קראסניאנסקי

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ראשון ט"ז מרחשון ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' נטע זאב וזוגתו מרת מרים שיחיו

גראסס

הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת דבורה שיחיו

קראסניאנסקי

לזכות

הילדה עטא שתחי'

נולדה יום חמישי ו' מרחשון ה'תשע"ב

ולזכות אחי' הילד יעקב בן ציון שיחי'

קרינסקי

יה"ר שיגדלום לתורה לחופה ולמעשים טובים, לאורך ימים ושנים
טובות ויזכו לראות רוב נחת חסידותי תמיד כל הימים



נדפס ע"י הוריהם וזקניהם

הרה"ח הרה"ת ר' לוי יצחק וזוגתו מרת חי' מושקא שיחיו קרינסקי

הרה"ח הרה"ת ר' הלל דוד וזוגתו מרת שטערנא שרה שיחיו קרינסקי

הרה"ח הרה"ת ר' צבי יוסף וזוגתו רחל שיחיו רביסקי

הרה"ח הרה"ת ר' חיים יהודא וזוגתו דבורה שיחיו קרינסקי

הרה"ח הרה"ת ר' גרשון מענדל וזוגתו מרת בתי' שיחיו גרליק

הרה"ח הרה"ת ר' אליהו וזוגתו חנה רבקה שיחיו ביסק

לזכות
הילד מתתיהו שיחי'
לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה
בשעה טובה ומוצלחת
ביום ז' מרחשון ה'תשע"ב

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא שמים ולמדן
לנח"ר הוריו שיחיו ולנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות הוריו
הרה"ח מנחם מענדל שיחי' וזוגתו מרת חנה רחל תחי' ברענאן



נדפס ע"י הוריהם וזקניו
הרה"ח ר' ליפא שמואל וזוגתו מרת מלכה שיחיו ברענאן



לעלוי נשמת
האשה החשובה
מרת רבקה בת ר' שרגא פייוול ע"ה קופערמאן
נפטרה ביום כ"ג מר-חשון ה'תשמ"ה
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה
ר' חיים אהרן וזוגתו שיחיו
קופערמאן

לזכות
הילד הנולד למזל טוב

אהרן שיחי'

לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה
ביום ראשון ט"ז מרחשון ה'תשע"ב

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא שמים ולמדן וירוו ממנו רוב
נחת חסידותי לאורך ימים ושנים טובות
לנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הוריו

הרה"ח ר' יואל שיחי' זוגתו מרת יוכבד תחי' נפרסטק



נדפס ע"י ולזכות הוריהם זקניו

הרה"ח ר' יוסף יצחק שיחי' זוגתו מרת מרים תחי'

גורארי'



לזכות הילדה

שרה פריידא תחי'

נולדה למזל טוב

ביום שלישי י"א מרחשון ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים ויזכו לרוות
ממנה הרבה נחת מתוך ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר



נדפס ע"י הוריה

הרה"ת ר' עזריאל זוגתו מרת גיטל שיחיו

רפופורט

לזכות

החתן התמים הרב **יעקב שיחי' פייגלין**
והכלה מרת **מושקא שתחי' פייגענסאהן**
לרגל נישואיהם הבעל"ט בשעטומ"צ
ביום שלישי ג' כסלו ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

נדפס ע"י ולזכות
הורי הכלה

הרה"ת ר' **מנחם מענדל** וזוגתו מרת **חי' שיחיו פייגענסאהן**



לזכות

הרב **אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא**
לאריכות ימים ושנים טובות



לזכות הרך הנולד שי'

בן **רבקה גיטל שתחי'**

ולזכות אביו הרה"ת **נחום בן שושנה מרים רחל שי'**

ואמו מרת **רבקה גיטל בת רלה שתחי'**

ולזכות ילדיהם: **חיה מושקא ושניאור זלמן שיחיו**

יה"ר מהשי"ת שיזכו לגדלם לתורה ולחופה ולמעשים טובים, מתוך

נחת חסידי ורוב שפע וברכה

נדפס ע"י אחיה

הת' **אלחנן דוב שי' גארעליק**

לזכות

הילד הנולד למזל טוב

ישראל ארי' לייב שיחי'

לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה

ביום שלישי ד' מרחשון ה'תשע"ב

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא שמים ולמדן

וירוו ממנו רוב נחת חסידותי

לאורך ימים ושנים טובות

לנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



לזכות

ה"ה הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך שליט"א גערליצקי

לרגל יום הולדתו ביום ועש"ק י"ד מרחשון לאוי"ט

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו" בסיעתא דשמיא מתוך

בריות גופא, עד ביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

נדפס ע"י ולזכות הוריו

הרה"ח ר' חיים שאול שיחי' וזוגתו מרת שרה תחי'

שטיינמץ



לזכות

מורנו היקר והנערץ

הר"מ המפורסם והנודע לתהילה

מייסדו של המוסד הק' 'הערות וביאורים - אהלי תורה', ומנהלה

מאז הווסדה זה יותר משלושים שנה,

ומתעסק ביתר כח ועוז להוציא הקובצים

באופן המתאים לרצוה"ק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הרה"ג הרה"ח

מוה"ר אברהם יצחק ברוך שליט"א גערליצקי

לרגל יום הולדתו ביום ועש"ק י"ד מרחשון לאוי"ט

יה"ר מהשי"ת ש"יאריך ימים על ממלכתו"

וימשיך להפיץ את תורתינו הק' בין מאות תלמידיו ולקדש שם

שמים ברבים, עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י

הרה"ת ר' מרדכי זוגתו מרת נעמי אסתר

ומשפחתם שיחיו

פינסאן



לזכות ולרפואה שלימה וקרובה של הנערה

אילנה לאה בת שיינדל רחל

ולזכות הבחור הת' יוסף יצחק שי' קעסל לרגל יום הולדתו יום

ראשון, ט"ז מרחשון

ולזכות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

שיתגלה במהרה בימינו ממש למטה מעשרה טפחים

נדפס ע"י משפחת קעסל שיחי'