

ב"ה

ש"פ ויחי, שבת חזק

ה'תשע"ב

גליון ו' [אלף-כה]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 3....."זמן שתחזור הממשלה לישראל".
- 4..... תחיית המתים בניסן
- 6..... קידוש ארצות לפני ביאת משיח (גליון)

לקוטי שיחות

- 7..... בענין תשלומי תפלת מנחה בערבית
- 13..... מגורי אברהם לאחר מיתת שרה
- 15..... שיטת כ"ק אדמו"ר באיסור שיתוף

אגרות קודש

- 17..... שייכות אשר למשנה

נגלה

- 18..... דבר הכורת בינו לבינה
- 23..... ב' הלימודים לכסף קידושין
- 29..... לחם משנה בשבת
- 36..... שני אחים א' חרש וא' פקח (גליון)

חסידות

- 37..... הערות בספר 'חסד לאברהם' להר"א המלאך
- 41..... מדוע בשער התניא לא נזכר שער היחוד והאמונה
- 44..... הערות בתניא (גליון)

רמב"ם

- 45..... בענין יעוד אמה העבריה
- 51..... דיני מצות "לא תשים דמים בביתך"

הלכה ומנהג

- 53 ... הטעם להשמטת 'זכר למעשה בראשית' בתפלת שחרית דשבת ...
- 62 "החתונה תהי' בירושלים ת"ו"
- 64 שמיעת הרצאות מפי נשים
- 66 פלג המנחה
- 68 בענין כיבוד אב ואם
- 70 קריאת הודעה אלקטרונית בשבת
- 74 דיני ברכת עיקר וטפל
- 79 לצאת ידי חובתו קידושא רבא ממזי שכבר יצא (גליון)

פשוטו של מקרא

- 86 לידת נח בן ת"ק שנה

שונות

- 87 לימוד תורה בלילה



הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ וארא, ה'תשע"ב

הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', כ"ב טבת 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

"זמן שתחזור הממשלה לישראל"

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית - 770

כ' הרמב"ם (הל' תשובה פ"ח ה"ז): "ושכל הטובות שמתנבאין בהן הנביאים לישראל אינן אלא לדברים של גוף שנהנין בהן ישראל בימות המלך המשיח בזמן שתחזור הממשלה לישראל". (כ"ה בהוצאת קאפח ופרנקל ע"פ כת"י. ובדפוסים הנפוצים הגירסא היא: "לדברים שבגוף שנהנין בהן ישראל לימות המשיח בזמן שתשוב הממשלה לישראל").

והנה בסוף פ"ט מהל' תשובה כ' הרמב"ם: "וסוף השכר כולו והטובה האחרונה שאין לה הפסק ולא גרעון היא חיי העולם הבא. אבל ימות המשיח הוא העולם הזה ועולם כמנהגו הולך אלא שהמלכות תחזור לישראל. וכבר אמרו חכמים הראשונים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד". (ועד"ז כ' בפהמ"ש להרמב"ם הקדמה לפרק חלק).

ולכאו' צ"ב שינוי הלשון בין פ"ח ה"ז ששם כתב הרמב"ם "שתחזור הממשלה לישראל", ובסוף פ"ט כ' "שהמלכות תחזור לישראל". ובפרט שכנראה השם העצמי להשלטון בש"ס וברמב"ם הוא מלכות. ראה לדוגמא רמב"ם הל' מגילה פ"א ה"ט: "במה דברים אמורים שמקדימין וקוראין ליום הכניסה בזמן שיש להם לישראל מלכות". ובהל' חנוכה שם פ"ג ה"א: "וחזרה מלכות לישראל". ובכ"מ (ראה רמב"ם הל' סנהדרין פ"ח הי"ב "דין מלכות". ובהל' גירושין פ"א הכ"ז: "וכן תיקנו שיהיו מונין בגיטין למלכות אותו הזמן משום שלום מלכות". וכיו"ב בש"ס בריבוי מקומות). והשם "ממשלה" הוא בלתי רגיל כלל.

[ומה שכתב הרמב"ם בהל' מלכים ריש פי"א: המלך המשיח עתיד לעמוד והחזיר מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הראשונה - כבר נתבאר בגליון (א'כד) שבמלכות יש ב' ענינים א' עצם המלוכה וב' גזרות המלך ופקודותיו וכו' שנקראים בשם ממשלה, (ראה לקו"ש חי"ב ע' 84, עטרת ראש לכ"ק אדמו"ר האמצעי שער ראש השנה פרק ו'), והרמב"ם רוצה

להדגיש גם שלטונו בפועל של משיח שנק' בשם ממשלה שע"ז הוא בונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל וכמשנ"ת שם, (וי"ל פי' "הממשלה הראשונה" ע"פ מ"ש הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"ד הי"ג: "ראשי גליות שבבבל במקום מלך הן עומדים ויש להן לרדות את ישראל בכל מקום ולדון עליהן בין רצו בין לא רצו, שנאמר לא יסור שבט מיהודה אלו ראשי גליות שבבבל", אבל מ"מ שליטתו של ריש גלותא בזמן הגלות הוא מוגבל ואילו משיח יהי' לו הממשלה השלימה על בני" כבראשונה, ואכ"מ). - אבל כשאנו מדברים על השלטון בכללותו השם הרגיל הוא מלכות ולא ממשלה כנ"ל].

ואבקש מקוראי הגליון להעיר ולהאיר בזה.



תחיית המתים בניסן

הרב בצלאל מ"מ בסמן
אנ"ש פיטסבורג, פנסילוניה

בטור¹ סי' ת"צ מבאר, וז"ל: "אמר רב האי, שמעתי מפי חכמים כי תחיית המתים עתידה להיות בניסן, ונצחת גוג ומגוג בתשרי², ומשום הכי בניסן מפטירין העצמות היבשות, ובתשרי בא גוג (יחזקאל שם לח, יח - לט, טז)".

ושוב מצאתי שבאמת הוי מדרש מפורש שמקשר ענין הטל ותחיית המתים לפסח. וז"ל המדרש (פדר"א פל"ב): "הגיע ליל פסח וקרא יצחק לעשיו בנו, ואמר לו, בני, זה הלילה כל העולם כולו אומרים בו הלל, ואוצרות טללים נפתחים בזה הלילה, עשו לי מטעמים, עד שאני בעודי אברכך וכו', אמרה רבקה ליעקב, בני הלילה הזה אוצרות של טללים נפתחים בו, העליונים אומרים שירה הלילה הזה, ועתידים בניך להיגאל וכו', עשה מטעמים לאביך, שהוא בעודו יברכך וכו', וכשיצא יעקב מאת

(1) במהד' מכוון ירושלים מציינים בהגהות והערות' ל"תורתן של ראשונים ח"ב ע' 46, ולרי"ץ גיאת ח"ב ע' קי.

(2) יש לעיין אם זה קשור למח' של ר"א ור"י אם הגאולה יהי' בניסן או בתשרי. ויש להעיר מאגרות קודש ח"א לרבנו ע' קטז-קיו שמציין לתוס' בכו, א אם ההלכה כר"א או ר"י.

פני יצחק אביו, יצא מעוטר כחתן וככלה מעוטר בקשוריה, וירדה עליו תחיית המתים טל מן השמים, וניתחדשו עצמותיו, ונעשה גם הוא גבור וכו" עכ"ל.

וצ"ב בהשייכות בין תחיית המתים לפסח.

ואפשר יש לומר ע"פ הידוע שפסח הי' לידת עם ישראל³, ולפ"ז י"ל שהוא כמו תחי' חדשה, והשייכות בין פסח לתחיית המתים מובנת.

אבל עדיין צ"ב שהרי סוף כל סוף אי"ז שייכות ישרה לתחיית המתים, והוי רק שייכות לכללות ענין התחי', שהוי דבר חדש ולא לעצם ענין של תחיית המתים.

ואפשר יש לומר ע"פ המבואר במדרש⁴, שא' הזכויות שבהם זכו כלל ישראל לתחי' הוא זכות התורה, וא' הכוחות של תורה הוא טל של תורה⁵ שעתיד להחיות את המתים, ויש לעיין.

ב. ואפשר יש לקשר (ע"ד הרמז) זה שיש מצוה על פסח של ועצם לא תשברו בו⁶, בנוגע להקרבת פסח, כי ידוע שתחיית המתים יבוא מהעצם לזו שהוא עצם שאינו נפסד⁷.

וכן יש לקשר זה עם הדין של אכילת הקרבן פסח שנאכל על השובע בפסחים צט, ב, כי ראה בהמצויין בכה"ח סי' ש' שהעצם לזו נהנה רק מסעודה מוש"ק. ושמעתי לבאר שהטעם שאינו נהנה רק מסעודה זו הוא כי לרוב אכולין אותו שלא לשום תאוה ורק לשם מצוה, עי' לשון שו"ע אדה"ז שם: "אע"פ שעכשיו לא יאכל אלא כזית . . מחמת שאינו תאב

(3) ע"פ פשטות לשונות הכתובים ביחזקאל טז, ובלקו"ש ח"ז ע' 71 הערה 6 מוסיף שביצי"מ היתה התחלת הגרות דבני, ובמ"ת גמר הגירות (יבמות מז, א ואילך, כריתות ט, א), אשר "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" (יבמות כב, א וש"נ).

(4) ראה ילקוט שמעוני רמז רלו, והמבואר בלקו"ש ח"ג ע' 966 ואילך.

(5) ע"פ כתובות קיא, ב "כי טל אורות תליך (ישעי' כו, יט) כל המשמש באור התורה [טל ע"פ גי' ראשונים, ראה בהגהות וציונים במהד' עוז והדר] אור התורה מחייהו". וראה גם בתניא פל"ה ובהמובא בלקוטי אמרים עם לקוטי פירושים וציונים עם ש"נ על פרק לה ע' תשל.

(6) שמות יב, מז.

(7) בראשית רבה פכה, ד.

ליותר וכו' עכ"ל, נמצא ששניהם נאכלים על השובע, "משום הידור מצוה" כלשון רש"י⁸ בפסחים שם.



קידוש ארצות לפני ביאת משיח (גליון)

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

במ"ש בגליון הקודם הרה"ת הנעלה וכו' ר"נ שי' גרינוואלד (ע' 11 ואילך) בענין כיבוש ערי קניזי וקדמוני בזמן הזה עיי"ש.
יש להעיר:

(א) בשו"ת ציץ אליעזר ח"י סי' א' שקו"ט בארוכה בענינים אלו, ולפי דבריו (אות ט"ז ואילך) יוצא דשייך שם כיבוש גם בזמן הזה.

(ב) יש להעיר ממ"ש בס' משך חכמה פ' מסעי (לה, יג) דקליטת שש ערים נהג גם בזמן בית שני עיי"ש, אף דאז לא הי' ביאת כולכם.

(ג) במ"ש דחשמונאי הי' להם דין מלכות, ראה לקו"ש חכ"ה ע' 112 וז"ל: ומלכים דבית חשמונאים ראה רמב"ם ריש הל' חנוכה "העמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל כו' עד חורבן השני" לכאורה אי"ז גדר מלך גם לא דשאר שבטי ישראל לדעת הרמב"ם שהוא דוקא כשנביא העמיד מלך שלא היו בימי בית שני, וראה רדב"ז הל' מלכים פ"נ ה"ח וצ"ע וכו' עכ"ל, וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' ה'.

(ד) עיקר השאלה שם בסוף הי' ע"פ מ"ש בלקו"ש חל"ד שם הערה 21 וז"ל: ובפרט שלכאורה הי' אפשר להביא ראי' מעצם ההבטחה ד"ירחיב ה"א את גבולך" שקאי על ארץ "הקיני והקניזי והקדמוני שנכרת לאברהם אבינו ברית עליהן ועדיין לא נכבשו" (רמב"ם הל' רוצח שם) עכ"ל. הרי משמע מזה שיש הוכחה על ביאת המשיח מעצם ההבטחה דירחיב וגו', אפילו בלי החיוב דערי מקלט, ולפי"ז עדיין לא תירץ.



לקוטי שיחות

בענין תשלומי תפלת מנחה בערבית

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"ה פ' ויצא ב' מביא מתניתין דרפ"ד דברכות: "תפלת השחר עד חצות תפלת המנחה עד הערב תפלת הערב אין לה קבע" דמשמע מזה דסדר התפלות הוא "שחרית מנחה מעריב", ומקשה ע"ז מהא דאיתא בגמ' שם (כו, א): "טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שמים, שחרית מתפלל במנחה שמים. . איבעיא להו טעה ולא התפלל מנחה מהו שיתפלל ערבית שמים, את"ל טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שמים משום דחד יומא הוא דכתיב ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד אבל הכא תפלה במקום קרבן היא, וכיון דעבר יומו בטל קרבנו, או דילמא כיון דצלותא רחמי היא כל אימת דבעי מצלי ואזיל", ופשיט זה מהא דאמר רבי יוחנן: "טעה ולא התפלל מנחה – מתפלל ערבית שמים, ואין בזה משום דעבר יומו בטל קרבנו", הרי מפורש כאן בגמ' להיפך, דסדרן של ג' תפלות הוא ערבית שחרית מנחה, ולכן סלקא דעתך אמינא שאי אפשר להשלים תפלת מנחה בתפילת ערבית שלאחריי, כיון שכבר עבר יומו, וגם לפי המסקנא דלא אמרינן "עבר יומו בטל קרבנו" ה"ז רק לפי ש"צלותא רחמי היא כל אימת דבעי מצלי ואזיל" אבל מ"מ תפלת ערבית הוא מיום שלאחריו ולא כהסדר שהובא בהמשנה?

ובהערה 10 שם כתב דאכן המאירי פירש שם לפי המסקנא, דהא שיש תשלומין של מנחה בערבית ה"ז משום דאברים ופדרים שמתעכלין כל הלילה מקרבן היום שעבר הם עיי"ש, ושם הטעם הוא משום שהלילה הולך אחר היום וא"כ גם בתפלה כן, וכנראה שהוא פירש דברי רבי יוחנן "טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית ב' ואין בזה משום דעבר יומו בטל קרבנו", דכוונתו לומר דליכא כאן עבר יומו, כיון דבקרבות ה"ה יום אחד, ועי' גם בשבלי הלקט ענין תפלה סי' ג'.

אבל לדידן נקטינן להלכה שבאמת כבר עבר יומו של תפלת מנחה, ומ"מ מתפלל בלילה משום דרחמי נינהו, ומפרשינן כוונת ריו"ח "ואין בזה משום דעבר יומו כו" דאין זה חסרון הכא, כיון דצלותא רחמי היא, וכמ"ש

בשו"ע אדה"ז סי' ק"ח סעי' ב': "טעה או נאנס ולא התפלל מנחה כו' ואעפ"י שהתפלולת הן כנגד הקרבנות, אין אומרים כיון שעבר יומו בטל קרבנו, כיון שמ"מ התפלולת הן בקשת הרחמים וכל אימת שיתפלל יש לו שכר תפלה כו'".

ומבאר ענין זה בארוכה ע"פ הידוע הכלל בהלכה, דבמעשה בראשית היום הולך אחר הלילה, ובקדשים הלילה הולך אחר היום, ובענין התפלה תרואייהו איתנהו בה, שיש בענין התפלה גדר של "קדשים" שמצד זה לילה הולך אחר היום, [שחרית מנחה ערבית], וגם גדר של "מעשה בראשית" שבזה היום הולך אחר הלילה [ערבית שחרית מנחה], דענין ה"עבודה שבלב" שבתפלה - הדביקות בה', ה"ז גדר של "קדשים" דהוה כמו קרבנות, שהם הקרבה לה', והענין ד"בקשת צרכיו" שבתפלה ה"ז הענין ד"מעשה בראשית" שהאדם חושב אודות צרכיו, עיי"ש בדברים הנפלאים.

בגדר תפלת תשלומין איזה תפלה היא

ואפשר לומר שיש חילוק להלכה אי נימא דיש תשלומין של מנחה בערבית משום דרחמי נינהו, או כהמאירי משום דאברים וכו' מתעכלים כל הלילה והלילה הולך אחר היום, דהנה בגדר תפלת תשלומין כבר ידוע שנסתפקו באחרונים אם הפירוש הוא: א) שתפלת התשלומין היא היא אותה התפלה שהחסיר, כגון כשלא התפלל שחרית שמתפלל מנחה שתיים, הנה תפלה השני' היא תפלת שחרית, והדין דתשלומין הוא דאפשר להתפלל תפלת שחרית בתורת תשלומין אחר תפלת מנחה, ב) שגם תפלה שני' היא תפלת מנחה, כי אחר זמנה לא שייך כלל תפלת שחרית, והדין דתשלומין הוא שאפשר לו להתפלל תפלת מנחה ב' פעמים להשלים התפלה שחסר שהרי צריך להתפלל ג' תפלות בכל יום⁹.

וראה שו"ע אדה"ז (סי' רצד ס"ב): "וכן מי ששכח או נאנס ולא התפלל ערבית במוצאי שבת ומתפלל שחרית שתיים צריך להזכיר הבדלה בתפלה

9) ראה צ"ח (שם כו, א) בד"ה עוד) שנסתפק בשכח ולא התפלל מנחה, שמתפלל ערבית שתיים, בזה איזה מהן יקדים לדין דקי"ל תפלת ערבית רשות וא"כ יש למנחה מעלה שהיא חובה, ולערבית יש מעלה שהיא זמנה איזה עדיף? ומסיק דכיון שכל הפוסקים דמתפלל תחלה של ערבית, אף דאנן קיי"ל תפלת ערבית רשות, מוכח דאפי' תפלת רשות בשעתה קודם לתשלומין של חובה עיי"ש, הרי משמע דסבירא ליה דתפלת תשלומין שם תפלת מנחה עליו ולכן הוה חובה. אבל הרש"ש שם (בד"ה טעה) כתב דגם כשמתפלל תשלומין של מנחה בערבית אין זה אלא תפלת רשות כמו ערבית עיי"ש.

שניה שהיא לתשלומין אע"פ שכבר הבדיל על הכוס בלילה לפי שההבדלה שבתפלה היא עיקר התקנה, ומשמע מזה דסב"ל כאופן הא' דתפלה השני' היא תפלת ערבית ולכן מבדיל אז, אבל בהגהות הגרע"א שם חולק ע"ז וסב"ל שמזכיר הבדלה בתפלה הראשונה, ובפשטות י"ל דטעמו הוא משום דסב"ל דתפלה שני' לאו שם ערבית עלה אלא של שחרית ולכן מבדיל בראשונה.

אבל יש לדחות דטעמו של הגרע"א הוא כמבואר בחי' הגר"ח על הש"ס (סי' ב') דאף דתפילה שניה אתיא לתשלומיו מ"מ צריך לאמר הבדלה בראשונה, משום דדין הבדלה אינו סדר בתפילת ערבית של מוצאי שבת, כי אם שהוא דין בתפילה ראשונה של חול ואף אם הוא תפלת יום ראשון עיי"ש, (ואדה"ז נראה דסב"ל דקבעוה בסדר התפלה של מוצ"ש).

וראה גם באשל אברהם (להגה"ק מבוטשאטש) ריש סי' ק"ח שכתב דבשבת אם משלים של שחרית במנחה ואמר ישמח משה כבשחרית עיי"ש, והטעם בזה י"ל כנ"ל באופן הא' (וראה תהלה לדוד שם אות י'), ועי' מג"א סי' ק"ח סק"א וז"ל: מתפלל מנחה. וכשהוא ש"ץ יוצא במה שמחזיר התפלה בקול רם (רדב"ז סי' שס"א כ"ה) עכ"ל, וכ"ה בשו"ע אדה"ז שם ס"ו, ולכאורה בשלמא אי נימא כאופן הב' שתפלת התשלומין היא תפלת מנחה שפיר מובן איך אפשר לו להוציא את הרבים בתפלת מנחה, אבל אי נימא שהיא תפלת שחרית דיליה, איך מוציאם בתפלת המנחה, וא"כ מוכח מזה כאופן הב' וזהו לא כפי שנת' בדעת אדה"ז סי' רצד?

אבל עי' בשערי תשובה שם שכתב וז"ל: וכתב בר"י מי שנאנס ולא התפלל ערבית ובשחרית התפלל בלחש לחובתו, ובחזרת תפלת הש"ץ כיון לצאת בה תפלת ערבית לתשלומין יצא וכו', ואע"ג דהש"ץ מכוין להוציא מי שאינו בקי על תפלת שחרית והוא מתכוון על ערבית לית לן בה כיון דהברכות כי הדדי נינהו וכמ"ש המג"א כאן מתשובת הרדב"ז וכו' עכ"ל. וא"כ א"ש דאף שהוא תפלת שחרית מ"מ כיון דהברכות שוות יכול להוציאם.

וכן משמע כאופן הא' מסוגיית הגמ' בברכות שם, מהא דמקשה שם על המשנה תפלת השחר עד חצות, והא אמר ריו"ח טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתיים שחרית מתפלל במנחה שתיים? [הרי דתפלת שחרית היא גם אחר חצות], ומתרץ כולא יומא מצלי ואזיל, עד חצות יהבי

ליה שכר תפלה בזמנה, מכאן ואילך שכר תפלה בזמנה לא יהבי ליה עיי"ש, והנה אי נימא כאופן הב' דתפלת התשלומין אינה אותה תפלה שהחסיר, מהו בכלל קושיית הגמ' בהא דתנן תפלת השחר עד חצות הרי התפלה של תשלומין היא של תפלת מנחה ולא תפלת השחר? הרי מוכח מזה כאופן הא'.

תשלומי מנחה בערבית י"ל שהוא באופן אחר

הנה לפי המבואר בהשיחה דלהלכה נקטינן בנוגע לתשלומין של מנחה בערבית שזהו מצד דצלותא רחמי נינהו, יש לומר דכל מה שאמרינן כאופן הא' דמתפלל תפלת שחרית במנחה, ה"ז רק בתפלות אלו שהם ביום אחד ולא שייך שם עבר יומו בטל וכו' כגון כשמתפלל ערבית בשחרית ושחרית במנחה, אבל כשמתפלל של מנחה בערבית, כיון שבאמת עבר יומו וכו' כנ"ל אלא שמתפלל משום דצלותא רחמי נינהו, שם אמרינן כאופן הב', כי ביום חדש לא שייך עוד תפלת המנחה מיום שלפניו, שהרי כבר עבר יומו לגמרי, ושם נימא שגדר התשלומין הוא כאופן הב' שמתפלל ב"פ ערבית ומשלים עיי"ז הג' תפלות שחסר.

וראי' לזה יש להביא מב' מימרות הנ"ל דריו"ח (בברכות שם), הא': "טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתיים, שחרית מתפלל במנחה שתיים", הב': "טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית שתיים ואין בזה משום דעבר יומו וכו'", וכבר הקשו הפנ"י והצל"ח שם דלמה חלקם ריו"ח לב' מימרות ולא כללן ביחד? ולהנ"ל י"ל משום שהם ב' אופנים שונים במהותו של התשלומין כנ"ל, ומדוייק לפי"ז מאד לשון ריו"ח, דבמימרא הא' אמר "מתפלל בשחרית שתיים כו' מתפלל במנחה שתיים", דהיינו דבזמן שחרית מתפלל שתיים וכן בזמן המנחה מתפלל שתיים, [הא' של העכשיו והב' של הקודמו וכו'] משא"כ במימרא הב' בלא התפלל מנחה לשונו הוא "מתפלל ערבית שתיים", ולא אמר מתפלל בערבית שתיים כי הכא התשלומין הוא שמתפלל ערבית ב' פעמים.

[אבל עיי' ברמב"ם (הל' תפילה פ"ג ה"ט) וז"ל: כיצד טעה ולא התפלל שחרית ועבר חצי היום יתפלל מנחה שתיים, ראשונה תפלת מנחה והשנייה תשלומי שחרית, טעה ולא התפלל מנחה עד ששקעה החמה יתפלל ערבית שתיים, ראשונה ערבית ושנייה תשלומי מנחה, טעה ולא התפלל ערבית עד שעלה עמוד השחר מתפלל שחרית שתיים, ראשונה שחרית

והשניה תשלומי ערבית עכ"ל, הרי מלשונו מוכח שלא חילק ביניהם, ואולי משום דסב"ל כדעת המאירי]

ובשו"ע אדה"ז שם סעי' ט"ו כתב וז"ל: טעה ולא התפלל ערבית בר"ח והתפלל שחרית שתיים ושכח יעלה ויבא בב', צריך לחזור ולהתפלל, אעפ"י שהוא לתשלומי ערבית ובערבית אין חוזרין בשביל הזכרת ר"ח מפני שאין קידוש החודש בלילה, אבל עכשיו שמתפלל אותה ביום צריך לחזור ולהתפלל עכ"ל, ולפי הנ"ל דאדה"ז סב"ל כאופן הא' דשם תפלה שחסר הוא על התשלומין, מבואר החידוש שבזה, דהו"א כיון שתפלתו הב' היא תפלת ערבית [וכלשונו "עכשיו שמתפלל אותה ביום"] ובזה אין חוזרין, מ"מ כאן חוזר, דכיון שמתפלל ערבית ביום צריך לחזור משום יום.

ועי' מרדכי שם ר"פ תפלת השחר שכתב וז"ל: תפלת השחר, עבר יומו ובטל קרבנו וגמר לה (תמורה י"ד) מזבח ונסכים דבר יום ביומו עכ"ל, ובהגהות מעשה אילפס שם על המרדכי כתב שבא לפרש לשון הש"ס עבר זמנו כו' אף דלמסקנא לא מסקינן הכי וכה"ג נמצא כמה פעמים במרדכי שבא לפרש אף דלא פסק הכי עיי"ש, אמנם לפי הנ"ל אין צריך לזה, כי י"ל דבאמת קיימ"ל הכי להלכה דאמרינן עבר יומו לגבי תשלומין של מנחה, דבזה התשלומין הוא כנ"ל כאופן הב' כיון שעבר יומו.

הטעם שמתפלל ערבית שתיים בשבת של שבת ושל מוצ"ש של חול

ובברכות שם בע"ב איתא ת"ר טעה ולא התפלל מנחה בע"ש מתפלל ערבית שתיים של שבת, טעה ולא התפלל מנחה בשבת מתפלל ערבית שתיים של חול, ולכאורה הי' אפשר להוכיח מזה דתשלומי מנחה בערבית הוא ב' תפלות ערבית וכפי שנת' שכן נקטינן להלכה דתשלומי מנחה בערבית הוא כאופן הב', ולכן מתפלל ערבית שתיים של שבת ולא א' מהן של חול במקום תפלת מנחה שהחסיר, וכ"כ בהדיא בתשובות מהרי"ל סי' נ"ו בא"ד (הובא במג"א סי' קפח ס"ק יז) וז"ל: דמי שלא התפלל בשבת במנחה דמתפלל במוצאי שבת ב' של חול וכו' התם טעמא, מנחה עברה ותפלת מנחה יש לה זמן קבוע, וכיון דזמן עבר ולא התפלל במוצאי שבת אלא לתשלומין, ושתי התפלות הם תפלת ערבית והאיך יתפלל של שבת, ודינו להבדיל בראשונה ושניה לתשלומין דודאי שעת מנחה ליתא דכבר עברה, וערבית אינה במוצאי שבת אלא של חול וכו' עכ"ל, וראה שו"ע אדה"ז סי' קח סעי' יד.

אבל יש לדחות דבשטמ"ק שם כתב שלא כמהרי"ל וז"ל: טעה ולא התפלל מנחה בע"ש מתפלל ערבית שתיים של שבת, דכי היכי דלא אטרחהו בתפלת שבת הכי נמי לא אטרחהו בתשלומין, טעה ולא התפלל מנחה בשבת מתפלל ערבית שתיים של חול דמחוייב הוא בכל הברכות בשבת נמי, ורבנן הוא דלא אטרחהו משום כבוד שבת, אבל כיון שעברה שבת חוזר לדינו עכ"ל, (וראה ברכות כא, א) דמבואר בדבריו דסב"ל דכשמתפלל מנחה בערבית ה"ז תפלת המנחה (כאופן הא') ולא כמהרי"ל, והא דמתפלל ערבית שתיים של שבת, הוא משום שלא אטרחהו גם בתפלה זו כיון שהוא בשבת, וכן במוצ"ש ה"ה מתפלל מנחה בתשלומין, והא דמתפלל של חול הוא משום שמעיקר הדין גם בשבת צ"ל כן אלא דמשום כבוד שבת לא אטרחהו, אבל כאן במוצ"ש חוזר לדינו, וכ"כ הטור סי' תכ"ב וז"ל: טעה ולא התפלל במנחה בשבת מתפלל במ"ש שתיים של חול דשאני התם דאף בשבת היה ראוי להתפלל י"ח אלא שסלקוה מפני טורח שבת הלכך כשלא התפלל במנחה יוצא בי"ח שמתפלל במוצאי שבת דאינון נמי שייכי לשבת עכ"ל.

ולפי הנ"ל אפשר לומר שהשטמ"ק וכו' סב"ל כדעת המאירי הנ"ל שפי' כוונת ריו"ח דגם בערבית לא אמרינן עבר זמנו כו' כיון שכן הוא בהקרבנות שאברים וכו' של יום מתעכלים בלילה, ולכן סב"ל דגם תשלומי מנחה בערבית הוא תפלת מנחה ולכן הוצרך לומר הטעם דגם בשבת שייך תפלת י"ח וכו', משא"כ לאדה"ז י"ל שהטעם הוא בפשטות כמהרי"ל.

אין לו שהות להתפלל ב' תפלות או מוסף או מנחה

ועי' מג"א סי' רפ"ו סוף סק"ג שכתב וז"ל: ונ"ל דאם הוא סמוך לערב ואין שהות להתפלל שתיהן (מוסף ומנחה) יתפלל מוסף, דמנחה יש לה תשלומין בערבית עי' סי' ק"ח עכ"ל, ובמחצית השקל שם הביא שהצל"ח ברכות כתב עי' שנעלם מהמג"א דברי הירושלמי (מובא ברא"ש ברכות שם פ"ד סי' ח') שמבואר שם להיפך, דבאין שהות פשוט יותר דמנחה קודמת, וכן הקשה עליו אדה"ז בקונטרס אחרון שם סוף אות א' דתדיר עדיף אף לדחות לגמרי עיי"ש, ועי' בהגהות רע"א שמיישב המג"א מהירושלמי ומסיק כהמג"א.

ויש להוסיף בענין זה לפי הנ"ל, דאי נימא דתשלומי מנחה במעריב אינה תפלת מנחה אלא תפלת ערבית, ודאי יתפלל מנחה ולא מוסף, דאם יתפלל מוסף הרי הוא מפסיד תפלת המנחה, דהתשלומין הוא תפלה של

ערבית, וכפי שנת' שכן נקטינן להלכה, אבל אי נימא דגם בתשלומין ה"ה תפלת מנחה, י"ל כהמג"א שיתפלל של מוסף כיון דתפלת המנחה יתפלל אח"כ, וראה בס' תהלה לדוד סי' ק"ח אות ז-ח, וראה בס' מאור ישראל ברכות כו, ב (בד"ה ואם הבדיל) שהביא ספיקת הצל"ח במי שנאנס ולא התפלל שחרית ונזכר בסוף היום ואין לו שהות אלא להתפלל תפלה אחת אם יתפלל מנחה בזמנה שהיא חובת השעה ותפלת שחרית תדחה לגמרי, או דילמא טוב יותר שיתפלל תשלומי שחרית שזמנה עובר לגמרי שאין לו תשלומין אח"כ ותפלת המנחה ישלים לערב עם תפלת ערבית, והאריך בזה מכמה מקומות וראה בזה גם בס' ברכת אהרן מאמר ר"ג, וגם זה יש לקשר לפי הנ"ל אם בתשלומי מנחה בערבית מתפלל תפלת מנחה או מעריב.



מגורי אברהם לאחר מיתת שרה

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" – חב"ד, ל.א.

בלקוטי שיחות (חט"ו ע' 175) מבאר אשר בפשטות אחרי שכבר נתבטל הענין ד"גרש את האמה הזאת ואת בנה" חזרה הגר להיות בסמיכות אברהם, עיי"ש בהערה 20 "והייתה בקירוב מקום לאברהם כבפירש"י לעיל כד, סב: קרוב לאותו באר כו' אברהם* כו' שם היה הבאר", ובשוה"ג שם "ואף שי"ב שנה לפני העקידה חזר אברהם לחברון (פירש"י וירא כא, לד. כב, יט) – הרי אין הכרח שהיה שם כל ימי חייו לאחרי העקידה. ועוד: גם חברון הוא בארץ הנגב (ראה שלח יג, כב. וראה מדרש הגדול ומדרש שכל טוב פרשתנו כאן) "עכ"ל.

ומשמע שהרבי לומד אשר שלש שנים לאחרי העקידה היה אברהם בארץ הנגב משום הפסוק והוא יושב בארץ הנגב (חיי"ש כד, סב) ולא קאי רק על יצחק ולא אברהם דבפשטות יצחק היה אצל אברהם [ורק יצא לבאר לחי רואי שהוא בסמיכות מקום להביא הגר כדפירש"י שם], ומשמע אשר משם יצא אליעזר לחרן ולשם חזר, וא"כ כנ"ל הגר היה בקירוב מקום לאברהם, ולכן מקשה דלכאורה אברהם היה בחברון, ומתרץ דאין הכרח שהיה שם כל ימי חייו אחרי העקידה.

אמנם צ"ב דא"כ מה הכריחו של רש"י בס"פ העקידה ד"ויקומו כו' אל באר שבע וישב אברהם בבאר שבע", שהיה רק לזמן ולא שגר שם, אולי כבר קודם העקידה הלך מחברון לבאר שבע וכמו שרואים שהי' בארץ הנגב אחרי העקידה, ועיין רמב"ן ר"פ חיי"ש דכן סב"ל, רק שהוא גם סובר דמיתת שרה לא היה בעקבות בשורת העקידה, אמנם אף לדעת רש"י י"ל דחזרו לחברון קצת קודם העקידה כי כן מוכח מהכתובים שמתה שם שרה, ואין להקשות דלא מצינו להדיא בקרא כל הנסיעות האלו, אמנם זה לא קשה כי בכלל התורה אינה מספרת כל המאורעות וכמו דלא מצינו להדיא שחזרו לחברון ורק יודעים מזה ששם מתה שרה.

ויש להעיר שיש קצת ראי' שאברהם לא היה בחברון אחרי העקידה כל משך ימי חייו מהא דמפורש בקרא בס"פ חיי"ש דאחרי פטירת אברהם גר יצחק בבאר לחי רואי ואולי דשם גר אברהם בסוף ימיו כמו דמצינו לעיל דגר בארץ הנגב שהוא אצל באר לחי רואי.

עוד צ"ב מה הכוונה שגם חברון הוא בארץ הנגב [דא"ג יש לעיין מה הראי' מהפסוק בשלח ויעלו בנגב לחוד וויבוא עד חברון לחוד, אמנם ראה רש"י וישב לז', יד מעמק חברון דהתיבה ויעלו קאי גם על חברון, והרבה ישלהאריך בזה ע"פ פש"מ ואכ"מ], ובפשטות ר"ל שאברהם ויצחק גרו אז בחברון ומשם נשלח אליעזר ולשם חזר ופגשו יצחק כשחזר מבאר לחי רואי כי שניהם ארץ הנגב, אמנם צ"ב כי רש"י פירש דארץ הנגב ובאר לחי רואי הם שניהם בין קדש ובין ברד, וא"כ מה יוסיף לן דגם חברון חשיב ארץ הנגב הרי מ"מ אינו בין קדש וברד.

ועוד רגע קט אדבר בענין זה איפוא גרו אברהם ויצחק כשנולד יעקב עד פטירת אברהם, דמצינו שרבקה הלכה לדרוש את ה', והיינו לבית מדרשו של שם, וכמו שפירש"י, דבפשטות היה בעיר שלם דשם מלך שהוא סמוך לחברון, ואח"כ למד שם יעקב, וא"כ מסתבר דהיו בחברון, אמנם ראה מהרש"א ספ"ק דמגילה כתב דביהמ"ד של (שם ו) עבר הי' בבאר שבע! ואכמ"ל¹⁰.



10 הערת המערכת: להעיר, שבצפת ישנה מערה שהעיד עליה האריז"ל שהיתה ישיבת שם ועבר. אך באם נאמר כך, ק"ק האיך הגיע יעקב אע"ה, בלכתו מיישיבת שם ועבר לכיון חרן, לבית-אל, והיא לדרומו, וחרן צפונית היא לא"י.

שיטת כ"ק אדמו"ר באיסור שיתוף

הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

בש"ע או"ח (סי' קנו) פוסק המחבר שאסור להשתתף עם אינו יהודי בעסק שלא יגרום שהגוי ישבע בשם הע"ז שלו. וחולק הרמ"א ואומר שאין זה בעיה שישבע הגוי בכו"מ שלו בגלל שאין הגוים אסורים בשיתוף: "ויש מקילין בעשיית שותפות עם הכותים בזה" . . . ואע"ג דמזכירין הע"ז מ"מ כוונתם לעושה שמים וארץ . . . דהרי אינם מוזהרים על השיתוף". דהיינו שמוותר לנכרי להאמין שהע"ז מנהיגים עם הקב"ה יחדיו את השמים וארץ, אע"פ שהשיתוף אסור לישראל.

ובמאמר ד"ה מים רבים תשי"ז (תורת מנחם תשרי-חשון ע' שכא) מביא הרבי שיטת הרמ"א שבני נח למרות שאסורים בע"ז, אינם מוזהרים על השיתוף. ומסביר הרבי ההבדל בין ע"ז ושיתוף: "דהנה בני נח אינן מוזהרים על השיתוף לדעת הרמ"א באו"ח סי' קנ"ו. הגם שמוזהרין על ע"ז שנצטוו אדם הראשון על זה וכמ"ש ויצו גו' ואין צו אלא ע"ז כו', ומ"מ על השיתוף לא נצטוו, ורק ישראל נצטוו על השיתוף. וההפרש בין ע"ז ושיתוף הוא, דע"ז הוא דקרי לי' אלקא דאלקיא . . . רק על השמים כבודו, אבל על הנבראים התחתונים והשפלים הרי זה השפלה לגבי' להשגיח עליהם ועזב ה' את הארץ בידי הכוכבים ומערכות השמים". ז"א שאף שמודים שהוא ית' אלוקא דאלוקיא השיטה שעזב את הארץ ח"ו בידי הכו"מ הרי זה ע"ז ממש שגם כל האומות מוזהרים בו.

ושם (ע' שכד) מסביר הרבי שאיסור השיתוף הוא לשלול לא רק שעזב ה' את הארץ אלא שאין לכו"ם שום בחירה בכלל לעצמם: "והיוצא מזה בשלילת השיתוף הוא כי באב ואם שהם שותפין מפני הבחירה שלהם כנ"ל הרי צריכים לכבדם מאחר שהם מכל מקום סיבה למציאותו. אבל שלילת השיתוף מהכוכבים והמזלות דאין להם שום בחירה בהשפעה ואין להם שיתוף כלל בזה, ממילא לא יכבד ולא יחשיב אותם וכמו כן לא יחשיב את הדברים הגשמיים שהוא עוסק בהם מאחר שאין זה סיבת השפעתו כי אם האלקות הוא המשפיע לו והוא הנותן כח לעשות חיל, והדבר הגשמי הוא רק כלי שע"ז תעבור ההשפעה כגרון ביד החוצב". (עיין בספר הערכים חב"ד ערך אומות העולם ע' רפב: שענין השיתוף שמודים "שהקב"ה

משגיח גם על צבא הארץ . . . אלא שעם זה, הכו"מ הם בעלי בחירה (לפי דעתם) בההשפעה".

ומביא הרבי יסוד להיתר שיתוף לאוה"ע מהרמב"ם כמבואר בלקוטי שיחות ח' כ' ע' 16 הערה 44 שמעיר הרבי שזה שאומות העולם אינם מצווים על השיתוף משמע מהרמב"ם פ"א דהלכות עבודה זרה שהרמב"ם מספר על זה שבימי אנוש טעו לשתף השמש וכוכבים עם הקב"ה ואין הרמב"ם פוסק שעברו בזה על איסור עבודה זרה למרות שכבר נאסרו האמות בע"ז מימי אדה"ר (כמו שפוסק הרמב"ם בהל' מלכים פ"ט). ומביא הרבי מקור להיתר השיתוף מהרמב"ם בספר המצות מ"ע ב' שמביא הרמב"ם ראייה למצות אחדות השם (לשלול ענין השיתוף) מהפסוק שמע ישראל דווקא (זאת אומרת ישראל ולא אוה"ע) וזה "משמע שנאסר לבני" ולא לב"נ".

אבל בשו"ת נודע ביהודה (מהד"ת חיו"ד סקמ"ח) סובר שהרמ"א באו"ח סי' קנ"ו מתיר לגוי רק לשבוע בשם הכו"ם בשותפות אבל אומות העולם מעיקר הדין אסורים לעבוד ע"ז אפילו בשיתוף. ומביא הנו"ב ראייה לאיסור השיתוף לגוים גם מהרמב"ם הלכות מלכים פ"ט ה"ב שהרמב"ם פוסק "דכל ע"ז שישראל נהרג עליו גם הב"נ מוזהר עליו" שאסור לגוי לעבוד כל ע"ז שאסור לישראל. וז"ל הנודע ביהודה: "גם הוא מוכח דאין חילוק בעובד ע"ז בין ישראל לנכרי . . . וכן פסק הרמב"ם פ"ט מהל' מלכים ה"ב הרי דכללא כ"ל דכלל דישראל נהרג עליו גם הב"נ מוזהר עליו".

ולכאורה מפשטות לשון הרמב"ם שמביא הנו"ב כן המשמע דכל ע"ז שאסור לישראל אסור גם לעכו"ם (כולל שיתוף). והראיה של הרבי מספר המצוות (ששמע ישראל משמע דווקא ישראל ולא גוים) לכאורה רק ממשמעות הקרא שהביא הרמב"ם אבל אין הרמב"ם מתיר השיתוף לבני נח בפירוש. ומ"מ קשיא ביאור דברי הרמב"ם הנ"ל דהל' מלכים לשי' כ"ק אדמו"ר.

ואולי אפשר לבאר דברי הרמב"ם הנ"ל, שכל ע"ז שאסור לישראל אסור לאוה"ע, דהיינו לעשות הכוכב או השמש אלוה"ע, אבל לשתף הכו"ם עם הקב"ה היינו שיתוף (דקרו ליה אלוה"ע דאלוקיא) אינו נקרא ע"ז כלל (לב"נ) אלא חסרון בענין אחדות השם שרק ישראל מצווים עליו כמו שכבר מובן מספר המצוות מ"ע ב'. ולפי זה אין סתירה בין פסק הרמב"ם

בהלכות מלכים (שבו מדבר הרמב"ם על ע"ז ממש ולא שיתוף) ובין משמעות הרמב"ם בספר המצות ששיתוף אסור לישראל דווקא ולא בני נח.

ופשטות לשון הרמ"א שפוסק בפירוש בסימן קנ"ו (וגם בדרכי משה סי' קנ"ו) "שאינם מוזהרים על השיתוף" אולי מתאים יותר עם שיטת הרבי ששיתוף מותר לב"נ יותר משיטת הנודע ביהודה שמוציא דברי הרמ"א מפשוטם.

ולהעיר שעל פי פנימיות הענינים מתאימה שיטת הרבי, וכמבואר ד"ה באתי לגני תשי"ג (אות ד') שענין אחדות השם (שלילת השיתוף) נובע מהארת אור הסובכ"ע ששייך רק לנשמות ישראל ולא לב"נ. שנפשות האומות מושרשים באור הממכ"ע שאצלו גם השמים וארץ תופסים מקום ונראים כמציאות בעלי בחירה. דהיינו שאמיתת הענין דאחדות השם (שורש איסור השיתוף) שייך רק לישראל¹¹.



אגרות קודש

שייכות אשר למשנה

הרב מנחם מענדל רייצעדס

קריית גת, אה"ק

באג"ק כ"ק אדמו"ר ח"א ע' רמב מביא מ'מדרש תלפיות' ענף אפוד: "כשדנין אותו (את האדם) לגיהנם, קורא לכל שבט ושבט שיצילהו משם ואין קול ואין עונה; וכשקורא לאשר משיב לו אשר: קראת מימך משנה? אם אומר לו הן, מיד מוציא אותו מגיהנם בזכות המשנה". ומבאר בזה וזלה"ק (הבאתי כאן את לשונו בהשמטות, כדי לקצר ולהקל על המעיין. תוכן הדברים הועתק בביאורי החומש לס' דברים, ח"ב ע' רלח-רלט):

(11) הערת המערכת: ראה עוד בלקו"ש ח"ו ע' 184; חכ"ה ע' 192; חל"ה ע' 27.

"בטעם שייכות המשנה לאשר דוקא י"ל – כי לימוד התושבע"פ בדיוק הלשון והתיבות עיקרו הוא במשנה . . וצריך להיות בע"פ . . והנה אמרו"ל . . שמן זית . . מחזיר תלמודו של שבעים שנה. ושמן זית הוא ברכתו של אשר ונמצא בחלקו . . וע"פ הנ"ל יובן ג"כ בטוב מרו"ל (ב"ר פס"ו) ומשמני הארץ זו משנה".

ויש להעיר, כי כתוכן זה ממש מצאנו שכתב הצ"צ באור התורה (בראשית ע' שפה). מדבר שם על אשר שנאמר בו (בפרשתנו) "מאשר שמנה לחמו" ושייכותו לתורה שבעל פה, ומסיים הענין וזלה"ק: "ואפ"ל 'שמנה' אותיות 'משנה', והיינו כמ"ש 'ומשמני הארץ זה משנה', ברבות פ' תולדות פס"ו".

ולא באתי אלא להאיר.



נגלה

דבר הכורת בינו לבינה

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

מבואר בקידושין (ה, א) שגט צ"ל באופן שהוא "דבר הכורת בינו לבינה, כדתניא הרי זה גיטך על מנת שלא תשתי יין, ע"מ שלא תלכי לבית אביך לעולם, אין זה כריתות. כל שלשים יום, ה"ז כריתות". ופרש"י וז"ל: לדבר הכורת – שיהא הספר מבדילין ולא שיהא בו תנאי האוגדין; אין זה כריתות – שכל ימ' היא נאגדת בו לקיים תנאי זה מחמתו; ה"ז כריתות – אפילו מיד, והיא תקיים תנאו ותלך, שאפשר לדברים הללו לבוא לידי הבדלה. עכ"ל רש"י.

יידוע השקו"ט מדוע באם זה לשלושים יום ה"ז כריתות מיד, מטעם "שאפשר לדברים הללו לבוא לידי הבדלה", והרי עד אז עדיין היא אגידא ב' מצד התנאי. וכמה ביאורים נאמרו בזה במפרשים.

וי"ל עוד בזה, בהקדים דוהו דבר הפשוט שכדי שהגט יפעול פעולתו צ"ל כריתות גמורה ביניהם, ואם הגט ניתן באופן שעדיין לא נפסק הקשר

ביניהם לגמרי, אין זה כריתות כלל. וע"ד מה דאמרו (גיטין עח, ב. ב"מ ז, א) "גט בידה ומשיחה בידו [ופרש"י: גט בידה - שננתנו לו, וראש המשיחה [החוט] עדיין בידו], אם יכול לנתקו ולהביאו אצלו, אינה מגורשת, ואם לאו מגורשת. מאי טעמא, בעינן כריתות וליכא". ופרש"י (בב"מ): "כריתות - הבדלה שיהיו מובדלין זה מזה, והרי אגודים הם בחוט זה". וכ"ה בכל אופן שאין הגט פועל כריתות גמורה.

והנה בנדו"ד בתנאי כשאמר "לעולם", פרש"י (כנ"ל) "ולא שיהא בו תנאי האוגדן", ולכאו' הול"ל "ולא שיהיו אגודין מחמת תנאי זה" וכיו"ב, ע"ד מ"ש בנוגע משיחה בידו "שהרי אגודים הם חוט זה".

כלומר: הלשון "ולא שיהא בו תנאי האוגדן" משמע שהתנאי גורם שיהיו נאגדן, ולכאו' הול"ל לשון שמשמע מיני' שאין הכריתות שע"י הגט כריתות לגמרי, כי נשאר עדיין קשר ביניהם, ולא נפסק הקשר שהי' ביניהם עד עכשיו, אבל מהלשון "תנאי האוגדן" משמע קצת שמצד הגט אכן יש כאן כריתות לגמרי כי נפסק הקשר לגמרי, אלא שביחד עם הכריתות עושה דבר שגורם לאוגדן, וגם זה חסרון הוא, כי הגט אאפ"ל באופן שביחד עם הכריתות גורם קשר.

ומזה שרש"י אכן כתב כן משמע שהחסרון ב"התנאי לעולם", אינו כמו החסרון ב"משיחה בידו" - כי ב"משיחה בידו" החסרון הוא שמלכתחילה אין זה כריתות גמורה, כלשון רש"י "והרי אגודים הם בחוט זה", וב"תנאי לעולם" החסרון הוא שהתנאי גורם איגוד (חדש).

והביאור מדוע באמת אין התנאי גורם שמלכתחילה אינו כריתות גמורה ועדיין נשאר קשר ביניהם, כ"א שמהוה קשר חדש, יובן במ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש ח"ו (ע' 92 הע' 36) וז"ל: "לכאורה יש להקשות: ב"האומר על מנת", התנאי הוא רק גילוי מילתא שבאם לא יתקיים התנאי לא נעשה הענין מלכתחילה, משא"כ בבריאת שמו"א, מכיון שכבר נבראו, ועד עכשיו היתה מציאותם בפועל - איך שייך שע"י ביטול התנאי, יתבטלו למפרע?

"אבל - אינו, כי גם ב"האומר על מנת", התנאי הוא לא רק בירור בעלמא, כ"א שביטול התנאי הוא הגורם שהענין יתבטל למפרע (ראה רמב"ם הל' גירושין פ"ח הכ"ב ובמ"מ שם)". עכ"ל.

[וברמב"ם שם כתב "אמר לה הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתיים וזו ולא קבע זמן, ומת קודם שתתן, אינה יכולה ליתן ליורשיו, שלא התנה

עליה אלא שתתן לו. ולא בטל הגט שהרי לא קבע לה זמן. לפיכך אף על פי שאבד הגט או נקרע קודם שימות הרי זו לא תנשא לזר אלא תחלוץ"].

הרי נמצא שאף אם עושה תנאי, הענין כבר נעשה, אלא שבביטול התנאי יתבטל הענין למפרע, לכן אין לומר שע"י התנאי אי"ז כריתות גמורה, כי לפועל הכריתות שע"י הגט נעשית לגמרי, אלא שאם לא תקיים התנאי, זה יגרום (למפרע) שתתבטל. [ואכה"מ לבאר גדר תנאים ואיך זה מתאים עם מ"ש בלקו"ש ח"ח (ע' 58 הערה *48)].

אבל לפי זה קשה מדוע אם אומר "ע"מ שלא תלכי לבית אביך לעולם", אי"ז כריתות – והתירוץ: אין זה לפי שחסר בהכריתות, כ"א לפי שע"י גט כזה נעשה קשר חדש, שעכשיו היא חייב למלאות רצונו כדי שלא יתבטל הגט, ולכן אי"ז כריתות.

והשתא דאתינן להכי, שהתנאי אינו גורע מהכריתות, כ"א שגורם איגוד וקשר חדש, יש לבאר מהו החילוק בין "ע"מ שלא תלך לבית אביך לעולם" ובין "ע"מ שלא תלכי לבית אביך שלוש יום" – כי קשר שאינו לעולם אינו קשר כלל, כלומר: באם הפי' הי' שהתנאי מונע הכריתות מלהיות כריתות גמורה, אז יש חסרון כריתות גם אם אי"ז "לעולם", כי סו"ס נמנע הכריתות מלהיות גמורה במאה אחוז, אבל היות שזה רק גורם קשר חדש, הנה קשר אמיתי אינו נעשה אם אי"ז קשר לעולם.

ובדוגמת מ"ש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חי"ד (ע' 14 ואילך) דהא שבשבת קשר שאינו של קיימא אינו אסור מאורייתא – דהא לכאור' הרי זה חצי שיעור – הוא מפני שקשירה שאינה של קיימא אי"ז חצי שיעור בכמות של המלאכה, כ"א חצי מלאכה, וע"ד בהוצאה, דעקירה בלא הנחה אסורה רק מדרבנן, ואין שייך לומר בזה חצי שיעור.

וממשיך בזה"ל: אבל עפ"ז צלה"ב: במלאכת ההוצאה בעקירה או הנחה לבדן (שאסורה מד"ס) לא מציינו שיתירוה לצורך מצוה, ואדרבה: מבואר במפרשים, שהטעם מה ששנו חכמים במשנתם ריש מס' שבת הדין דהוצאה בעני ועשיר, הוא בכדי להורות דגם הוצאה דנתינת צדקה מעשיר לעני אסורה. . ומאי שנא חצי מלאכת הקשירה (שאינה של קיימא) שהתירוה לצורך מצוה?

"ובטעם החילוק י"ל, דאף ששניהם אסורים מד"ס, מ"מ אין טעם האיסור שוה: טעם איסור ההוצאה בעקירה או בהנחה בלבד הוא "גזירה שמא יבואו כל אחד ואחד מהם לעשות מלאכה שלימה בשבת". . משא"כ

טעם איסור קשירת קשר שאינו של קיימא הוא לפי . . . שהוא מסוג המלאכות "שאסרו חכמים כו' מפני שהם דומים למלאכות". וכיון דאין זה גזירה שמא יבוא לעשות המלאכה, בכה"ג הקילו, ולכן התיירוהו במקום מצוה. "אבל הא גופא דורש ביאור. . .".

ומבאר בזה, "בהסברת הטעם שהתורה אסרה דוקא קשר של קיימא, י"ל: מלאכת הקשירה תוכנה - חיבור ואיחוד של שני דברים (חוטים וכיו"ב), ואין הקשר ראוי להקרא בשם חיבור ואיחוד אמיתי אלא באופן שנעשה ע"מ "שישאר כן לעולם". והיינו שהדעת שיהיה הקשר של קיימא הוא תנאי במלאכת הקשירה. ולכן אם התכוון לכתחילה לקושרם רק לאיזה זמן ולהתירם אח"כ, הרי גם בהזמן שהם קשורים יחדיו, אין זה חיבור אמיתי, ואינו בגדר קשירה שאסרה התורה.

"ועפ"ז יובן שבלעדי הדעת שיתקיים הקשר הרי אין הענין שנחסר חלק משלימות פעולת המלאכה, אלא שנעדר מלכתחילה העיקר שבמלאכת הקשירה, שהרי החוטים אינם קשורים ומאוחדים באמת . . . ומכיון שאין בזה אפילו מקצת וחלק של אותה המלאכה שאסרה התורה, לכן לא גזרו בה שמא יבא ממקצתה לעשות כולה . . . ומעתה מובן שהטעם שאעפ"כ אסרו חכמים אינו אלא משום זה שבחיצוניותה דומה למלאכה זו למלאכת הקשירה דאורייתא, ומכיון שאין זה מטעם גזירה לכן מותרת היא לצורך מצוה וכו'. משא"כ מלאכת ההוצאה . . . , דאם הי' עקירה או הנחה לחוד הרי עשה חלק של המלאכה, עיי"ש".

ועד"ז הוא בנידון דידן, שאף שכל תנאי גורם קשר ביניהם, מ"מ אם אי"ז "לעולם" ("קשר של קיימא"), אי"ז קשר כלל, ולכן אין לומר ע"ז שיש בו "תנאי האוגדן", כי אי"ז מספיק להקרא קשר כלל. (ורק בנוגע למלאכת שבת גזרו חכמים ע"ז, כי זהו "בדומה למלאכה").

והנה עפ"ז יש לתרץ ג"כ הקושיא הידועה על מה שכתבו התוס' (ד"ה על מנת) וז"ל: "וא"ת אמאי לא אמר דהוי גט [גם כשאמר "ע"מ שלא תלכי לבית אביך לעולם"], שהרי אם מת אבי' יכולה היא ליכנס לבית, ושוב אינה נאגדת בו, דלאחר מיתת אבי' לא חשיב בית אבי' . . . וי"ל דבית אבי' קרויים כל יוצאי חלציו של אבי', אע"פ שמת, עכ"ל.

ולכא' ה"ז רק ספק שאולי ימות בחיי' ואז יהי' כריתות, אבל אולי לא ימות ואי"ז כריתות. והיות עכ"פ יש כאן ספק שאולי אי"ז כריתות הרי ג"ז

מספיק לומר שאי"ז כריתות גמורה, כי הספק גופא מקשרם, וצ"ל עכ"פ ספק אינה מגורשת.

ובאמת י"ל עוד דלא רק שאז ה"ה ספק אינה מגורשת, כ"א כשיש ספק בהכריתות אי"ז כריתות כלל, ואינה מגורשת כלל כי ענין כריתות פירושה לא רק שצריכים פעולה הכורתת בינו לבינה, כ"א שבכדי שיהיה כריתות צריכים דבר המבורר שהוא כורת לגמרי בלי שום ספק, ואם הוה רק ספק כריתות אין זה כריתות כלל.

וראיה לזה מהא דאיתא בגיטין (ט, א): "הכותב כל נכסיו לעבדו יצא בן חורין, שייר קרקע כל שהוא לא יצא בן חורין . . .", והטעם ע"ז כי חיישין דלמא כשם ששייר הקרקע, שייר ג"כ העבד עצמו. ומסיקה הגמ' דהיינו משום "דלאו כרות גיטא הוא". ופירש רש"י שם (ד"ה התם) " . . . אלא טעמא משום דלאו כרות גיטא הוא, דגבי אשה כתיב ספר כריתות, ושחרורי עבדים גמרי לה לה מאשה . . . ובעינן בהו כריתות, וכיון דאיכא למימר דשיירה . . . לאו כריתות גמור הוא".

ולכאו' אינו מובן כלל, הא עכ"פ יהי' ספק משוחרר, שהרי לא שיירו בפירוש?

וצ"ל שאין לומר כלל מושג כזה של ספק כריתות, כיון דבאם אין זה ודאי לא נקרא כריתות כלל. והא דאיתא בכ"מ ספק מגורשת, היינו דוקא כשהספק הוא ענין צדדי בהגט או בהפעולה, כמו ספק קרוב לו ספק קרוב לה (גיטין עח, א), אבל אם יש ספק בהכריתות עצמה, ודאי דאין זה כריתות כלל, שהרי אינו כורתה. וע"ד שפשוט דאין לומר גדר של שמירה או עדות מספק, כיון דאם אין זה ודאות אין כאן כל ענין של שמירה או עדות כלל.

[וע"ד מה שמביא הרבי (לקו"ש ח"ז עמ' 296) סברא שאין לספור ספה"ע מספק (וכותב ע"ז ש"סברא שכלית היא" אף דלפועל בספה"ע אין זה המסקנא), משום דענין הספירה הוא ידיעה ברורה, עיי"ש בארוכה].

וא"כ בנדו"ד דשמא ימות אבי' ה"ז רק ספק, ואולי לא ימות בחי', וה"ז ספק שאולי אינה כריתות (כי אולי לא ימות), א"כ אי"ז כריתות כלל.

ובמילא קשה מהי קושיית התוס' שאפי' אם אמר "ע"מ שלא תלכי לבית אביך לעולם" צ"ל גט, כי הוה כריתות מטעם שמא ימות - והרי זהו

רק ספק, ובמילא הוה לכל היותר ספק כריתות, ובמילא אינה כריתות כלל, ולכן אמרי' שאינה מגורשת.

ובאמת כן כתבו בתוס' ישנים בעירובין (שם) וז"ל: ושמא אפ"ה אין זה כריתות, כיון דבשעת גירושין אינו יודע שימות אבי' קודם. עכ"ל. וה"ז כנ"ל שהיות וזה ספק לא הוי' כריתות. וא"כ קשה למה לא תירצו התוס' כן? וגם על התו"י קשה מדוע כתבו כן רק בלשון של "ושמא . . .", ולכאור' בפשטות כ"ה.

אמנם עפהנ"ל (שתנאי בכלל אינו חסרון בהכריתות, והחסרון הוא מה שזה גורם קשר חדש, וזה לא נעשה אם אינו "לעולם") יש לומר עד"ז בענינו, כי כמו שקשר שאינו של קיימא אינו קשר, כמו"כ קשר שיש בו ספק אם זה קשר או לא, ג"כ אינו קשר כלל, כלומר: כמו שכריתות בספק אינו כריתות כלל, כי עדיין מקושרים הם ע"י הספק, כן קשר בספק אינו קשר כלל, כי קשר אמיתי הוא כשמתאחדים באמת, ואם יש ספק בהקשר, יש גרעון הקשר, וא"כ אינו איחוד אמיתי, ואי"ז איחוד כלל.

ולכן לא תירצו התוס' כתירוץ התו"י כי גם אם זה ספק שמא ימות בחיי', מ"מ זה מספיק לומר שלא נתהווה קשר חדש ביניהם, ובמילא ה"ז כריתות גמורה והוכרחו לתרוץ תירוץ אחר. ואף התו"י עצמם ס"ל כן, אלא שמסתפקים שאולי קשר בספק אכן הוה קשר, ואינו כמו ספק בכריתות, וגם אינו כמו קשר לזמן מסוים.



ב' הלימודים לכסף קידושין*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. ידועים דברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (חי"ט שיחה ג' לפ' תצא) דיש חילוק בגדר קידושי כסף בין אם נלמד מפסוק "כי יקח איש אשה וגו'" ("קייחה קייחה משדה עפרון"), לבין אם נלמד מ"ויצאה חנם אין כסף – אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר";

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

והוא לענין חקירת הגאון הרגצ'ובי' באם – בקידושי כסף – "העילה הוא הקנין ועי"ז מתקדשת, או להיפך העילה היא הקידושון ועי"ז היא קונה הדבר", והיינו האם הקידושין חלין עי"ז שהאשה קונה את הכסף (העילה היא הקנין), או שההיפך הוא הנכון שהאשה קונה את הכסף עי"ז שהיא מתקדשת בהן (ויעויין בשיחה שמביא – מדברי הרגצ'ובי' – הוכחה לכל צד).

ומבאר בהשיחה דדבר זה תלוי בב' הלימודים לדין קידושי כסף; בפסוק "כי יקח איש אשה" הרי ההדגשה היא על פעולת האיש, משא"כ בהלימוד ד"יש כסף לאדון אחר" הרי ההדגשה היא על קבלת הכסף שע"י האשה (והיינו אביה שעומד במקומה). ולכן מסתבר לומר דבאם עיקר המקור הוה "כי יקח" אז נאמר דפעולת הקידושין הוא ע"י עצם הנתינה של האיש (וזה פועל גם חלק השני – מה שהיא קונה את הכסף), ואילו לפי הלימוד של "יש כסף לאדון אחר", מסתבר לומר, שהקידושין נפעלים עי"ז שהיא קונה את הכסף דוקא.

ב. והנה עמש"כ שבאם למדים כסף בקידושין מ"ויצאה חנם" או מסתבר לומר דהעיקר היא הקנין כו', מוסיף בהערה (מספר 25), "ופשיטא לפי הלימוד בירושלמי "מה זה בכסף אף זה בכסף". ועפ"ז אולי יש לתרץ קושיות התוספות ד"ה מעיקרא (קידושין ד, ב)."

ביאור ההערה בפשוטו: בירושלמי הובא לימוד לקידושי כסף מפסוק "ויצאה חנם גו'" באו"א מבבבלי; דבבבלי הרי הלימוד הוא מהדרשה ד"אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר", ואילו בירושלמי הר"ז מהא דמיד אחרי "ויצאה חנם אין כסף" המדבר בענין אמה עבריה, ממשיך הפסוק "אם אחרת יקח לו גו'", המדבר בענין קידושין, ומזה מקשינן דין קידושין לדין אמה, דמה אמה נקנית בכסף אף קנין אשה בקידושין היא ע"י כסף.

וע"ז אומר הרבי, דסברא זו, דאם למדים קידושי כסף מהלימוד של "ויצאה חנם אין כסף, אין כסף לאדון זה כו'" הרי קנין הכסף ע"י האשה יהי' העילה' שע"י נפעלים הקידושין, פשוט הדבר שאותה דבר יהי' אם למדים זה כפי הלימוד שבירושלמי, והיינו שלפי לימוד זה – של הירושלמי – הרי הדבר פשוט שהעילה יהי' הקנין ועי"ז תתקדש האשה.

ובפשטות הרי ביאור הדבר הוא כך (דלכאורה, הרי כל הסברא הי' מיוסד ע"ז שבלימוד זה מודגשת קבלת הכסף שע"י האב, והרי לפי הלימוד

בירושלמי אין הדגשה ע"ז כלל, וא"כ איך נשמע מזה – ובפשיטות –
דהעיקר היא קנין הכסף ע"י האשה? אלא):

דהנה לכאורה פשוט שבכל קנין כסף דעלמא הרי ה'עילה' הוא מה שהמקנה קונה את הכסף, ועי"ז (או מחמת זה) ה"ה מקנה את דבר הנקנה להקונה, וכל החקירה של הרגצ'ובי' אינו אלא בכסף קידושין אשר הוא בגדר מיוחד ונלמד בפנ"ע. וא"כ לפי הירושלמי דכסף קידושין נלמד מהיקישא לאמה עבריה, א"כ הרי גדר הקנין דכסף קידושין צ"ל דומה לקנין כסף באמה עבריה, ושוב הר"ז 'פשיטא' דהעילה היא הקנין ורק עי"ז מתקדשת האשה.

ג. וע"ז מוסיף הרבי (כנ"ל) "ועפ"ז אולי יש לתרץ קושיות התוספות ד"ה מעיקרא (קידושין ד, ב)."

ביאור הדברים: הגמרא שם מביאה הלימוד לכסף קידושין מהא ד"כי יקח איש אשה גו" (ושדה עפרון), ומקשה ע"ז דמדוע לא נלמד כסף קידושין בק"ו מהא דאמה עבריה נקנית בכסף? ולבסוף מדחה הגמרא הק"ו מחמת זה דאמה עבריה גם יוצאת בכסף (לאפוקי אשה בקידושין שאינה יוצאה בכסף).

וע"ז כתבו התוספות: "ה"ה דמצי למינקט שכן יוצאת בשש ויובל וסימנין אלא ניחא ליה למפרך פירכא דשייכא אף בשפחה כנענית, דהוה מצי למיעבד ק"ו משפחה כנענית דלא שייכי פירכא דסימנים ושש ויובל. הקשה ה"ר יעקב מאורליינ"ש אכתי למה לי כי יקח, נהי דלא מצי יליף מק"ו מ"מ נילף מהיקישא שהקישא לאמה העבריה מואם אחרת יקח לו הקישה הכתוב לאחרת כדאיתא לקמן (דף טז.) וכו"ו? (ויעויין בהמשך התוספות איך שתירץ קושיא זו בב' אופנים).

ולכאורה הרי כוונת הרבי הוא כך: אחרי שביאר דלפי הלימוד של הירושלמי – דכסף קידושין נלמד מהיקישא לאמה עבריה – הרי העילה בקידושין הוה הקנין, ואילו לפי הלימוד מפסוק "כי יקח" הוה ה'עילה' הקידושין, נמצא דכבר לא יכולים להקשות דמדוע צריכים הלימוד מ'כי יקח' אחרי שישנה היקש מאמה עבריה, דהרי אינו דומה סוג הקידושין הנלמד מ'כי יקח' לזה שנלמד מאמה עבריה! ונמצא מתורץ קושיית הר"י מאורליינ"ש.

אלא דעדיין אין הענין מבואר כל צרכו, דהרי לשון הרבי הוא ד"יש לתרץ קושיות התוספות" לשון רבים, ואילו להנ"ל נמצא מתורץ רק

הקושיא של הר"י מאורלייניש! ולכאורה צ"ל דכוונת הרבי הוא דלפי סברא זו יש לתרץ גם קושיא הראשונה של תוספות ד"ה"ה דמצי למינקט שכן יוצאת בשש ויובל וסימנין, אלא דצ"ע מה הקשר בין המבואר בשיחה כאן, לקושיא זו של התוספות, ותירוצו!?

ד. ונראה לומר הביאור בזה, דהנה באמת יש להקשות על המבואר לעיל; דאיך אפ"ל דא"א ללמוד קידושי כסף מאמה עבריה מחמת זה דהו ב' סוגי קנינים (דבאמה עבריה הרי העילה היא הקנין, ואילו בקידושי הכסף – הנלמד מ"כי יקח" – הוה העילה הקידושין), הרי הגמרא כן הקשה קושיא זו, דמדוע צריכים הלימוד דכי יקח אחרי שיש ללמוד קידושי כסף מק"ו דאמה עבריה!?

ואולי י"ל דזהו אכן כוונת הגמרא בדחייתה, דלא יכולים ללמוד כסף קידושין מכסף דאמה עבריה מחמת האי סברא ד"מה לאמה העבריה שכן יוצאה בכסף"; דבפשוטו הי' נראה לפרש שהדחיה הוה מעצם הענין דבאמה מהני 'יותר' קנינים מבאשה, אמנם יעויין ברש"י שפירש דהוה סברא מיוחד לענין קנין כסף, ובלשונו, "והואיל וכסף חשוב בה לפדותה חשוב נמי לקנותה".

ועל יסוד דברי הרבי הנ"ל נראה לפרש סברא זו, דבאמה דמהני גם כסף לפדותה א"כ הרי גם קניינה בכסף ה"ה כמו כל כסף קנין רגיל (אשר בהם העילה היא הקנין כמשנ"ת), והיינו דזה שכסף מהני בה גם בכניסתה וגם ביציאתה, מראה, דבעצם היא כמו כל דבר הנקנה בכסף, אבל אשה שבאמת אינה קונה א"ע בכסף, א"כ י"ל דקניינה בכסף לא הוה כמו קנין כסף דעלמא אלא באופן מיוחד, ושוב א"א ללמדה מקנין כסף דאמה.

והנה כבר כתב המהרש"א דלפי דברי רש"י הללו מתורץ בפשיטות קושיא ראשונה דהתוספות (דעסקינן בהו) דהגמרא היתה יכולה לדחות הק"ו מחמת זה דאמה יוצאת בסימנים שנים ויובל, דקושיא זו יתכן רק אם מפרשים דחייית הק"ו באופן שמוצאים עוד קנינים באמה, אבל לפי רש"י דיש כאן סברא מיוחד לגבי קנין כסף, מבואר היטב דל"ש להביא כאן מסימנים שנים ויובל.

ולדברינו נמצא דדברי רש"י אלו מתבארים היטב על יסוד דברי הרבי בשיחה, דסוג הקנין כסף באשה שונה מכל קנין כסף דעלמא, ומבואר היטב איך דשני קושיות התוספות כאן (א. מדוע לא דחתה הגמרא הק"ו מהא דסימנים שנים ויובל. ב. מדוע לא יכולים עדיין ללמוד כסף קידושין מכסף

דאמה בדרך היקש) מתורצים בחדא מחתא ע"פ היסוד דנקודת התירוצין בהגמרא היתה דבאמת א"א ללמוד כסף דאשה מכסף דאמה מחמת זה דהקנינים שונים זמ"ז במהותם וגדרם כמשנ"ת.

ה. והנה מזה שהתוספות כן הקשו ב' קושיות אלו, מובן לכאורה דהם לא פירשו הגמרא ע"ד הנ"ל, אלא דדחיית הגמרא מדוע לא יכולים ללמוד כסף קידושין מכסף דאמה לא הוה אלא מחמת סיבה 'טכני' – משום דאמה יוצאת בכסף משא"כ אשה – ולא מחמת הבדל מהותי הנ"ל. ואמנם פירושו של רש"י בהגמרא כן מתאים להפירוש בהשיחה כמשנ"ת.

ונראה לומר בזה דבר נפלא; דהנה על עיקר דברי הרבי דיש נפק"מ בין אם למדים דין קידושי כסף מ"כי יקח" לבין אם למדים אותו מ"ויצאה חנם" (כמשנ"ת), מעיר ע"ז בהערה (מספר 11) "בגמרא שם ד,ב: ואיצטריך למכתב ויצאה חנם ואיצטריך למכתב כי יקח כו'. אבל ראה פרש"י שם ד"ה לתנא (לכאורה צ"ל "ותנא" – המעתיק). ובפנ"י שם ד"ה ותנא דמייתי (ובדף ג,ב ד"ה בכסף) כתב דזהו רק לדעת רש"י (דתנא לא ס"ל דלמדין מאין כסף כו'), משא"כ לדעת התוספות וכו'".

ולכאורה הרי כוונת 'הערה' זו כן: תחלה מביא הרבי מה שהגמרא מבאר איך דב' הלימודים לכסף קידושין 'צריכי', ואשר זהו כעין קושיא על עצם הרעיון של השיחה דיש נפק"מ אם למדים הדין ממקור זה או ממקור זה, אחרי שהגמרא מבארת דצריכים לשני המקורות!?

ולתרוץ זאת מציין הרבי לדברי רש"י ולדברי הפנ"י שמבאר את דבריו, אשר היוצא מדברי שניהם הוא, דבאמת התנא דאמר המקור מ"כי יקח" לא סב"ל מהלימוד השני, ועד"ז התנא שאמר הלימוד מ"אין כסף" לא סב"ל מהמקור ד"כי יקח", ואילו הצריכותא לא הוה אלא מבעלי הגמרא, המצריכים שני המקורות. אבל עיקר המקורות נאמרו כ"א בנפרד ובלי להתחשב עם השני. והרי לפ"ז שוב י"ל דישנה נפק"מ מאיזה מקור למדים הדין, וכדברי הרבי בהמשך השיחה.

אלא דע"ז ממשיך הרבי להביא דברי הפנ"י דכ"ז אמור רק לפי רש"י, אבל התוספות באמת לומדים דשני המקורות עצמן נאמרו ביחד ולא בנפרד זמ"ז, ושוב לשיטתייהו כבר אין מקום לכל הביאור בהשיחה דישנה נפק"מ מאיזה לימוד נלמד הדין, אחרי דשני הלימודים נאמרו ביחד. אלא צ"ל דהמשך הביאור בשיחה נאמרה לדעת רש"י דוקא.

ואשר לפ"ז מתפרשים המשך הדברים כמין חומר; דבאמת רש"י לשיטתיה סב"ל מהחילוק בין הלימוד מ"כי יקח" להלימוד מ"ויצאה חנם", וסב"ל דמ"כי יקח" נלמד קנין כסף באופן מחודש – דהעילה היא הקידושין, ושוב סב"ל דהגמרא דוחה דלא יכולים ללמוד כסף קידושין מכסף דאמה מחמת זה דהו קנינים שונים במהותם כמשנ"ת.

אמנם התוספות לשיטתתיהו לא סב"ל בכלל מכל החילוק בין ב' הלימודים, ושוב לא נלמד מ"כי יקח" איזה קנין כסף מחודש, ושוב אין לחלק באופן מהותי בין כסף קידושין לכסף של קנין אמה, ולכן פירשו דחיית הגמרא באופן 'טכני' כמשנ"ת, ושלכן הקשו שתי הקושיות שהקשו, אשר לדרכו של רש"י מתורצין הן כדברי הרבי ב'הערה'.

ו. אמנם יעויין שם בהמשך ה'הערה' (11) שהרבי מציין גם לדברי התוספות לקמן יג, א ד"ה 'כשם'.

ביאור הדבר: בגמרא שם הובא מימרא דרב אסי (בשם ר' מני) "כשם שאין האשה נקנית בפחות משה פרוטה כך אין הקרקע נקנית בפחות מש"פ", וכתבו ע"ז התוספות "תימה דה"ל למידק איפכא, דהא קניני אשה לא ידעינן אלא משדה? ושמא י"ל דלית ליה ג"ש דקיחה קיחה אלא נפקא ליה מויצאה חנם. א"נ י"ל דאורחיה דגמ' למינקט הפשוט תחילה כדאי' בנדרים וכו'".

ולכאורה הרי כוונת הרבי היא לציין, דלפי תירוץ הראשון בתוספות שם, נמצא, דגם בתוספות מושכר סברא דשני הלימודים לקנין כסף נאמרו בנפרד זמ"ז, עד דיש מישהו דלית ליה אחד מהלימודים וסב"ל רק כהשני. וזהו דלא כדברי הפנ"י שהביא הרבי תחלה האומר דלדעת התוספות נאמרו ב' הלימודים ביחד.

ולכאורה צריכים לומר דיש בענין זה פלוגתא בין בעלי התוספות עצמם, דיש דסב"ל דהלימודים נאמרו ביחד (כמו שהראה הפנ"י), ויש דסב"ל דאפשר לחלק ולקבל אחד מהם ולא השני.

ושוב י"ל כדלעיל, דהתוספות (בדף ד, ב) דמקשה הקושיות בענין הלימוד של קידושי כסף מאמה עבריה, סב"ל כדבריהם שם בהמשך הסוגיא, דהלימודים באמת נאמרו ביחד וכמשנ"ת.



לחם משנה בשבת

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר, ב.ק. קנדה

א. הנה בחיוב עריכת לחם משנה בשבת, מצינו בדברי הפוסקים ז"ל ב' שיטות בזה אם החיוב דלח"מ הוא מה"ת או מדרבנן.

הא' היא שיטת הט"ז באו"ח סי' תרעח סק"ב דהחיוב דלח"מ הוא מה"ת וכמ"ש שם להדיא וז"ל "דהא לחם משנה לכו"ע דאורייתא, כדאמר רבי אבא בפרק כל כתבי (שבת קיז, ב) דכתיב (בשלח טז, כב) לחם משנה כו".

והב' היא שיטת המג"א או"ח סי' רנד ס"ק כג וז"ל "אע"ג דצריך לכל סעודה ככר שלם ולחם משנה מ"מ אינה חובה כ"כ", ועד"ז כתב שם סי' תריח סק"י וז"ל "חולה שאכל, ובוצע על שני ככרות (כנה"ג הגה"ט), ולי נראה דלא תקנו כן ביוה"כ וכו'", ומבואר דס"ל דדין לח"מ הוא תקנת חכמים (וכמ"ש הפמ"ג סי' רנד שם ובמחה"ש סי' תריח שם), וס"ל להמג"א דהילפותא דר"א במס' שבת שם הוא אסמכתא בעלמא (וכמ"ש בפמ"ג שם, וכ"כ גם בשו"ת 'מנחת יעקב' שבסו"ס 'תורת חטאת' סי' יב¹²). וכן פסק גם האדה"ז להדיא בשו"ע או"ח סי' עדר ס"ב וז"ל "וחייב כל אדם לבצוע על שתי ככרות שלמות אחד אנשים ואחד נשים וסמך לזה שנאמר לקטו לחם משנה וגו'¹³".

ולכאורה צ"ע וביאור מהו יסוד הפלוגתא בזה אם החיוב דלח"מ הוא מה"ת או מדרבנן. זאת ועוד צ"ע שיטת הט"ז דס"ל דהחיוב דלח"מ הוא מה"ת, דהרי בשבת שם ילפינן לה להדיא להחיוב דלח"מ מהא דכתיב במן "לקטו לחם משנה", והרי הך "לחם משנה" דכתיב בסיפור המן היינו בפשטות המנה דיום שישי והמנה דיום ש"ק וכפשטא דקרא, וא"כ ברור מללו דהך ילפותא להחיוב דלח"מ בשבת מהקרא ד"לקטו לחם משנה" שבסיפור המן הוה רק בגדר אסמכתא בעלמא זכר למן שהי' יורד כפול בע"ש וצ"ע.

(12) וראה גם שד"ח כללים מע' ה כלל כז, שו"ת 'דברי יציב' סי' קכו ועוד.

(13) ולהעיר מלקו"ש חט"ו עמ' 174 הערה 15 שכתב "ובשו"ע אדה"ז סי' עדר ס"א "ורמז לזה" (ג' סעודות). ובס"ב "וסמך לזה" (לחם משנה). וידוע השקו"ט בזה. ואכ"מ".

ב. והנראה לומר בזה, דהנה מדברי המפרשים ז"ל מתבאר שמצינו ב' אופנים ביסוד הילפותא דלח"מ.

הא' הוא שיטת הראשונים ז"ל דיסוד הילפותא להחיוב דלח"מ הוא מהעדר ירידת המן בשבת, דלא הוה המן נחית בשבת אלא הוה נחית בע"ש זוגי זוגי, ומזה הוא דלמדים דין לח"מ בשבת והיינו זכר למן.

וכן מתבאר להדיא מדברי הרי"ף לפסחים קטז, א וז"ל "דא"ר אבא חייב אדם לבצוע על שתי ככרות שלמות בשבת מ"ט לקטו לחם משנה כתיב ופירשו רבנן דבימים טובים נמי בעינן לבצוע על שתי ככרות כשבת דעיקר חיובא בשבת משום דלא הוה המן נחית בשבת אלא הוה נחית בע"ש זוגי זוגי ובימים טובים נמי לא הוה נחית אלא הוה נחית בערב יום [בערבי ימים טובים] זוגי זוגי כמו דהוה נחית בערבי שבתות הלכך בעינן למבצע ביו"ט על תרתין ריפאתא שלמאתא כדמחייבין בשבת"¹⁴. וכן מתבאר גם מדברי הריטב"א לשבת שם וז"ל "חייב אדם לבצוע על שתי ככרות

(14) וראה לקו"ש חל"ו שם הערה 16 שהעיר על דברי הרי"ף שבפנים "הובא בתוס' פסחים שם ד"ה מה דרכו. ב"י לטאו"ח סתק"ט. וכ"ה דעת רב נטרונאי גאון (הובא באוצר הגאונים ברכות לט, ב. ובכ"מ)."

ולהעיר גם מהערת המהדיר על דברי המאירי לשבת שם "כשם שלא היה המן יורד בשבתות כך לא היה יורד בימים טובים" שצ"י ע"ז בהערה 127 "מכילתא בשלח מסכתא דויסע סוף פרשה ד', מכילתא דר"ש בן יוחאי לשמות טז, ומשם אצל הרבה ראשונים. העובדה שלא ירד המן בימים טובים כנימוק ללח"מ ביו"ט בתשובות הגאונים, ביחוד בשם ר' נטרונאי גאון (שערי תשובה סי' קפו, חמדה גנוזה סי' נו, הלכות פסוקות מן הגאונים סי' קנד) ומשם ברי"ף פסחים (דף כה, ב) ואצל הרבה ראשונים". וכ"ה גם בבה"ג (הוצאת הילדסהיימר עמ' 3-292) עיי"ש.

אגב אורחא יש להעיר דמדרשות חלוקות יש בזה אם ירד המן ביו"ט או לא (ראה תוס' עירובין לח, ב ד"ה ואין, ביצה ב, ב ד"ה והיה), ולהדיעה דהמן ירד ביו"ט הרי מסתבר דאין חיוב לח"מ ביו"ט. ושיטת הראשונים שבפנים הם לדרשת ודעת המכילתא דהמן לא ירד ביו"ט אלא ירד כפול בעיו"ט וכמוש"ז.

ולהעיר מספר האשכול (הל' נט"י וסעודה) שכתב "ובעל הלכות כ' והיכא דמיקלע פסחא בליל שבת בוצע על תרתין ופרוסה, וטעמי' חזי לן דבשבת בענין למבצע על ב' ככרים שלמים דסבר בערבי שבתות ירד לחם משנה ולא בערבי יו"ט וסמך לזה נוסח מ"ש וברכתו מכל הימים וקדשתו מכל הזמנים ואמרו באגדה ברכו המן וקדשו במן [והיינו דרשת הב"ר פי"א, ב] ש"מ בשבת לא ירד אבל ביו"ט ירד וכו', ואנו סומכין על מדרש שבת לא יהי' בו לרבות יו"ט [והיא דרשת המכילתא עה"פ] לפיכך נהגינן בלח"מ בכל יו"ט".

אכן כבר העירו מהלכות גדולות (הוצאת הילדסהיימר שם) דמובא שם מפורש דגם ביו"ט יש חיוב לח"מ ומ"מ מחלק בין פסח שחל בחול לפסח שחל בשבת יעוי"ש. וראה קובץ רשימות שיעורים' (להגרי"י קלמנסון שליט"א) פ' ערבי פסחים ח"ב סי' קח מש"כ לבאר ביסוד שיטה זו דחלוק הוא בפסח שחל בחול דסגי בחדא ומחצה משא"כ בפסח שחל בשבת דבעינן שתי מצות ומחצה ע"פ דברי רבינו בלקו"ש בגדר החיוב דלח"מ עיי"ש ואכמ"ל.

שלמות בשבת שנאמר לקטו לחם משנה, כלומר זכר למן שהיה כפול, וכיון דכן ה"ה ליום טוב", וכן מתבאר גם מדברי המאירי לשבת שם וז"ל "חייב אדם לבצוע על שני ככרות בשבת שנאמר לקטו לחם משנה כו' וכן הצריכו לעשות כן אף בימים טובים וכן הדין שהרי כשם שלא היה המן יורד בשבתות כך לא היה יורד בימים טובים והיה יורד להם [לחם] משנה מעיו"ט", ובמאירי לברכות לט"ב, "זכר ללחם משנה וכן הדין בימים טובים"¹⁵.

והב' הוא סברת ה'ערוך השלחן' או"ח סי' עדר ס"א שכתב לבאר יסוד הילפותא דלח"מ באופן חדש וז"ל "גרסינן בשבת אמר ר' אבא בשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות דכתיב לחם משנה, כלומר במן כתיב ויהי ביום הששי לקטו לחם משנה שני העומר לאחד והך לחם משנה מיותר דה"ל לכתוב לקטו שני העומר לאחד ואין זה אלא כפל דברים ולזה דרשינן שזהו ענין בפני עצמו וה"פ דהלחם של סעודות שבת תהי' משנה, ובמכילתא איתא ג"כ לחם משנה רבי יהושע אומר לחם כפול ע"ש".

(15) ולהעיר גם מלשון הסמ"ג מ"ע ל' וז"ל "וצריך לבצוע על שתי ככרות שלמות בלילי שבת וכן למחרתו זכר ללחם משנה וכו'". וראה גם בה"ג שם וז"ל "ושבת עצמה לא נתחייבו ישראל לבצוע על שתי ככרות אלא משום מן שכיון שלא ירד מן בשבת הוזהרו ישראל ללקוט ללחם משנה".

ועד"ז יש להעיר מדברי המחצה"ש או"ח סי' תריח סק"י שכתב בביאור דברי המג"א שם דלא תקנו לח"מ לחולה שאכל ביוה"כ וז"ל "ויש טעם לדבר דהא טעם לחם משנה זכר למן כדאיתא בשבת דף קי"ב, דכתיב לקטו לחם משנה, וביוה"כ נהי דלא ירד בו מן כמ"ש התוס' ריש ביצה (בב ד"ה והיה) מ"מ מסברא מערב יוה"כ לא ירד פי שנים כמו בע"ש כיון דלא הוצרכו מן ליוה"כ דהא צריכים להתענות, ואפשר משום תינוקות וחולים נפל גם בעיה"כ לח"מ מ"מ חכמים לא תקנו לח"מ ליוה"כ כיון דהאכילה ביוה"כ אינו אלא דרך מקרה". וכן מתבאר גם מחילוף המנהגים בין אנשי בבל לאנשי א"י בדין לח"מ שהובא לעיל הערה ג עיי"ש וש"נ (אכן ראה, להלן הערה יב ודו"ק).

[אגב אורחא יש להעיר על דברי המחצה"ש הנ"ל שהביא ראי' מן התוס' לביצה שם דהמן לא ירד ביוה"כ והוא מדברי המכילתא עה"פ (בשלח טז,כו) "שבת לא יהי' בו לרבות יוה"כ". אמנם יעויין במכילתא שם שמצינו בזה כמה דרשות "ששת ימים תלקטוהו ר"י אומר למדנו שאין יורד בשבת ביו"ט מנין ת"ל שבת לא יהי' בו, ר"א המודעי אומר למדנו שאינו יורד בשבת ביו"ט מנין ת"ל לא יהי' בו ביוה"כ מנין ת"ל שבת לא יהי' בו", ולכאורה לדרשת ר"י הרי אין כאן ראי' שהמן לא ירד ביוה"כ. וצ"ע.

ודאתינן להכי יש להעיר ע"ז גם ממכתב רבינו (נדפס לאחרונה בהוספה לרשימות' חוברת קפה, והוא מתוך אג"ק מילואים שמכנינים עתה לדפוס) הדין בין השאר בדין לח"מ לחולה האוכל ביוה"כ שחל בשבת. ואכ"מ].

והמתבאר מדבריו אופן חדש בביאור הילפותא דלח"מ, דאין הלימוד בזה מהעדר ירידת המן בשבת וירידת שני העומר לאחד בשבת והיינו "זכר למן" וכמ"ש הראשונים הנ"ל, אלא הלימוד הוא מיתורא דקרא ד"לחם משנה", דמזה הוא דדרשינן שהפסוק משמיענו כאן ענין בפ"ע דהלחם של סעודות שבת תהי' משנה¹⁶.

ג. והנה לכאורה נראה לומר דנפק"מ טובא בין הני ב' אופנים ביסוד הילפותא דלח"מ אם הוא זכר למן או מיתורא דקרא, והוא ביסוד החיוב דלח"מ ביום טוב.

דאי נימא דילפינן החיוב דלח"מ בשבת מזה שלא היה המן יורד בשבת אלא כפול בע"ש ולכן הוא דבעינן לח"מ זכר למן, הנה הוא הדין והוא הטעם ליו"ט, דהרי ביו"ט נמי לא הוה המן נחית ביו"ט אלא הוה נחית זוגי זוגי בעיו"ט.

ויעויין בדברי הראשונים הנ"ל¹⁷ שלמדו להדיא דהילפותא דלח"מ בשבת הוא מהעדר ירידת המן בשבת וירידת שני העומר לאחד בשבת והיינו "זכר למן" וכנ"ל, ובהמשך דבריהם כתבו דכיון שכן הנה הוא הדין גם

16 שו"ר שכן כתב להדיא גם הכלבו דין הל' סעודה וברכת הפירות סי' כד (אין ס' הכלבו תח"כעת, והובאו דבריו בתו"ש פ' בשלח אות קיח) וז"ל "ובשבת וביו"ט בוצע על שתי ככרות דכתיב לחם משנה והוא קרא יתירא, דמדכתב רחמנא שני העומר לאחד לא איצטריך למימר לחם משנה, אלא ודאי לאשמועינן דחייב לבצוע על שתי ככרות שלימות הוא דאתא" והן הן הדברים.

וכן מצאתי גם בס' 'ברכת אהרן' (הנ"ל הערה ד) שלמדו כן בפשטות וז"ל "דמה דיליף הש"ס לחיוב לחם משנה בשבת מקרא דלקטו לחם משנה ע"כ לא יליף זאת מגוף המעשה שלקטו שני העומר דמה ראי' יש מזה על חיוב לח"מ בשבת, הרי הא דלקטו שני העומר הוה הטעם משום דבשבת לא ירד המן ולכן מהצורך היה להשלים ביום ו' העומר שיחסר להם בשבת כי לקטו בכל יום עומר לגולגולת ואיזהו הוכחה יש מזה שיש חיוב לבצוע בשבת על לחם משנה (ולכל היותר יש לקחת מזה רמז קל אבל אין ללמוד מזה חיוב גמור), וע"כ דהש"ס יליף זאת רק מיתורא דלשון לחם משנה הנאמר בקרא שהוא ללא צורך כיון שנאמר בפרוש שלקטו שני העומר ולכן מדייק הש"ס מזה דהכתוב אתי לאשמועינן שיש חיוב ליטל לחם משנה בשבת, והיינו דהש"ס מפרש כוונת הכתוב לקטו לחם משנה שני העומר וכו' כלומר לקטו שני העומר שיהי' לכם ללחם משנה בשבת וכו'" עיי"ש.

ולהעיר להגם כי מילתא דמסתברא היא, מ"מ הנה לפלא על כל הני אחרונים שנתעלמו מהם דברי הראשונים הנ"ל בפנים ובהערות ה-1 שמפורש כו"כ מקומות להדיא שלמדו דהילפותא דלח"מ בשבת הוא מזה שלא היה המן יורד בשבת אלא כפול בע"ש ולכן הוא דבעינן לח"מ זכר למן וכנ"ל וצע"ג [ורק ה'ערוך השלחן' הזכיר בתו"ד את דברי המכילתא בתור מקור להחיוב דלח"מ ביו"ט וכדלהלן בהערה].

17 ראה רי"ף לפסחים שם, ריטב"א לשבת שם, מאירי לשבת וברכות שם, וראה גם בהנסמן לעיל בהערה.

ליו"ט, דגם ביו"ט איכא לחיובא דלח"מ, והיינו משום שגם ביו"ט הרי לא ירד ביו"ט אלא כפול בעיו"ט יעוי"ש והן הן הדברים¹⁸.

אכן אי נימא דילפינן לה לחיובא דלח"מ בשבת מיתורא דקרא ד"לחם משנה" דכתיב גבי שבת, הנה אין לך בו אלא חידושו דהיינו חיובא דלח"מ בשבת דעלה הוא דקאי קרא, ומהיכי תיתי דכן ה"ה גם ביו"ט, והרי ביו"ט ליכא בזה שום לימוד מיוחד ויתורא דקרא¹⁹.

ד. ונראה לומר דהני ב' אופנים בביאור הילפותא דלח"מ תלויים [או עכ"פ עולים בקנה אחד] בגירסת הגמ' בהאי מקור דלח"מ.

דהנה הגירסא הנפוצה בגמ' שלפינו היא "א"ר אבא בשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות דכתיב לחם משנה", והיינו דלמדים הך חיובא דלח"מ בשבת מדכתיב "לחם משנה"²⁰.

(18) ולהעיר מגבורות ה' להמהר"ל מפראג ז"ל פס"ג ד"ה ויטול ידיו בסופו מש"כ בזה.

(19) ואם כנים דברינו קשה לי בזה טובא על מה שהביא ה'ערוך השלחן' בהמשך דבריו שם (ה"ה) הך דינא ד"גם ביו"ט צריך לחם משנה כשבת דאיתא במכילתא בפ' המן שבת לא אית' בו לרבות יו"ט שלא היה יורד בו המן", ולכאורה הרי דברי המכילתא והעובדה שלא ירד המן ביו"ט כנימוק לחיוב לח"מ ביו"ט מתאימים הם לדברי הראשונים הנ"ל בביאור הילפותא דלח"מ, משא"כ למש"כ ה'ערוך השלחן' שם בתחילת דבריו שהוא מיתורא דקרא הרי אינו שייך זה ליו"ט, ולכאורה הרי ערוב דברים יש כאן וצע"ג.

ועד"ז תמהני טובא על דברי הכלבו הנ"ל (הערה ח) דהביא בחדא מחתא החיוב לבצוע "בשבת וביו"ט", ובטעם ומקור הדבר כתב במרוצת דבריו "דכתיב לחם משנה והוא קרא יתירא כו' לאשמועינן דחייב לבצוע על שתי ככרות שלימות", ולכאורה הרי הך קרא יתירא ד"לחם משנה" כתיב גבי שבת, ומהיכי תיתי שכ"ה הדין גם ביו"ט עד שכללם הכלבו בדבריו ביחד בפשיטות, וצע"ג.

ולכאורה ע"כ נצטרך לומר עכ"פ דלדעת ה'ערוך השלחן' חלוק הוא יסוד החיוב דלח"מ בשבת שהוא מה"ת (וכמ"ש ה'ערוך השלחן' בעצמו שם וכדלהלן בפנים) וילפינן לה מיתורא דקרא, מיסוד החיוב דלח"מ ביו"ט שהוא מדרבנן זכר למן שלא ירד ביו"ט אלא ירד כפול בעיו"ט וכדאיתא במכילתא. וצע"ג שלא נתבאר מזה להדיא בדברי ה'ערוך השלחן' שם.

ואולי י"ל עד"ז בביאור דברי הכלבו דחלוק הוא יסוד החיוב דלח"מ בשבת דילפינן לה מיתורא דקרא, מיסוד החיוב דלח"מ ביו"ט שהוא זכר למן וכו'. ועצ"ע.

(20) וראה לשון הכלבו הנ"ל הערה ח' ויבשבת וביו"ט בוצע על שתי ככרות דכתיב לחם משנה". ולהעיר גם מ'מעשה רוקח' טז סי' נח בתשובה שהביא מר' שריא גאון בזה"ל "שכן אמרו חכמים חייב אדם לברך על ב' ככרות בשבתות וביו"ט מ"ט משום דכתיב לחם משנה". וראה להלן בפנים שכ"ה גם להדיא בלשון הט"ז או"ח סי' תרעה סק"ב עיי"ש. ולהעיר מגירסת הגמ' ברכות לט, ב, ובדק"ס שם. ולהעיר מהנסמך לעיל הערה ג ממנהג אנשי בבל שהיו "בוצעים על שני ככרות שלמות בשבתות ויו"ט לקיים לחם משנה", ואולי י"ל דזה נוטה ללימוד הנ"ל מדכתיב "לחם משנה" [אכן צ"ע לפי"ו בחיוב לח"מ ביו"ט וכו"ל].

אכן מדברי הראשונים מתבאר שהיה להם גירסא אחרת בגמ', דהנה יעויין ברי"ף לשבת שם [ועד"ז הוא ברי"ף לפסחים שם] וז"ל "א"ר אבא חייב אדם לבצוע על שתי ככרות בשבת שנאמר לקטו לחם משנה", ועד"ז הוא בריטב"א ומאירי [וכ"ה גם ברא"ש] לשבת שם "שנאמר לקטו לחם משנה", והמתבאר דלגירסתם בגמ' הילפותא היא מדכתיב "לקטו לחם משנה" ולא רק מהתיבות "לחם משנה" גרידא כמשמעות גירסת הגמ' שלפנינו.²¹

ויש לומר דהני ב' גירסאות חלוקים הם ביסוד הילפותא דלח"מ, דלהגירסא "לחם משנה" משמע שיסוד הלימוד הוא מיתורא דקרא דהני תיבות "לחם משנה", והיינו כנ"ל דהפסוק אתא לאשמועינן ענין בפ"ע שהלחם של שבת צ"ל משנה.

אכן להגירסא "לקטו לחם משנה" נראה יותר דהילפותא הוא מכללות סיפור המן ש"לקטו" לחם משנה בע"ש וכו', כלומר מזה שלא ירד המן בשבת אלא "לקטו" לחם משנה שני העומר דיום שישי ודיום שבת בע"ש, ולכן חייב אדם לבצוע על שתי ככרות בשבת זכר למן ש"לקטו לחם משנה".

ונראה לומר דהראשונים הנ"ל אזלי בזה לשיטתייהו בביאור יסוד הילפותא דלח"מ דאין הלימוד מיתורא דקרא ד"לחם משנה" אלא מסיפור המן שלא ירד המן בשבת אלא כפול בע"ש כו', וזהו שכתבו דהלימוד הוא מדכתיב "לקטו לחם משנה", כלומר מכללות סיפור המן שלקטו לחם משנה בע"ש²², משא"כ לגירסת הגמ' שלפנינו "דכתיב לחם משנה" שפיר משמע כמ"ש האחרונים ז"ל שהלימוד הוא מיתורא דקרא ד"לחם משנה", שלכן הוא דהביא ר' אבא רק הני תיבות דקרא וכמוש"נ.

(21) וראה דק"ס לשבת שם. וכ"ה גם בתוס' פסחים קטז, א ד"ה מה דרכו דנראה דגריס בסוגיית הגמ' דברכות שם "שנאמר לקטו לחם משנה". וראה גם לשון הראב"י דלעיל הערה ג, וכ"ה גם לשון המחצה"ש הנ"ל הערה ו' "לקטו לחם משנה" (וראה הערה הבאה). וראה להלן בפנים שכ"ה גם לשון אדה"ז סי' עדר ס"ב עיי"ש.

(22) ומה מאד מדוייקים הדברים גם בדברי הבה"ג שבהערה ו' דס"ל להדיא דטעם לח"מ הוא זכר למן כנ"ל, ובהמשך דבריו כתב "ואמר רב פפא חייב אדם לבצוע על שתי ככרות בשבת מ"ט לקטו לחם משנה". ועד"ז מדוייקים הדברים בדברי המחצה"ש הנ"ל שכתב וז"ל "דהא טעם לחם משנה זכר למן כדאיתא בשבת דף קיז, ב דכתיב לקטו לחם משנה וכו'".

ה. ומעתה יש לבאר עפ"ז יסוד פלוגתת הפוסקים ז"ל אם יסוד החיוב דלח"מ הוא מה"ת או מדרבנן.

ונראה לומר דהני ב' שיטות חלוקים הם ביסוד הילפותא דלח"מ, דאי נימא כהצד דהלימוד הוא זכר למן שלא ירד בשבת אלא כפול בע"ש [מנה אחת ליום שישי ומנה אחת לש"ק], הנה פשיטא דכל גדר לימוד זה אינו אלא אסמכתא בעלמא שמצאו חכמים סמך לדבריהם מה"ת, וכל יסוד החיוב דלח"מ בשבת הוא רק מדרבנן וכמוש"נ.

אכן אי נימא כהצד דיסוד הילפותא הוא מיתורא דקרא ד"לחם משנה", דהיינו שהפסוק משמיענו כאן ענין בפני עצמו שהלחם של שבת צ"ל משנה, הנה שפיר י"ל דחיוב לח"מ בשבת הוא אכן מה"ת²³.

ויעויין ב'ערוך השלחן' שם [שלמד באופן הילפותא דלח"מ שהוא מיתורא דקרא כנ"ל] בהמשך דבריו שכתב וז"ל "ונראה שזהו דין תורה ולא אסמכתא בעלמא, דבאמת הך לחם משנה מיותר לגמרי כמ"ש", והן הן הדברים.

ו. ומה מאד מדוייקים הדברים דהנה יעויין בט"ז או"ח סי' תרעח סק"ב שכתב וז"ל "דהא לחם משנה דכו"ע דאורייתא כדאמר ר' אבא בפ' כל כתבי דכתיב לחם משנה". אכן יעויין בדברי אדה"ז סי' עדר ס"ב שכתב וז"ל "וחייב כל אדם לבצוע על שתי ככרות וכו' וסמך לזה שנאמר לקטו לחם משנה וגו'".

והמתבאר דהט"ז הביא המקור להחיוב דלח"מ מהא דכתיב "לחם משנה", משא"כ האדה"ז שהביא המקור מהא דכתיב "לקטו לחם משנה".

23 ויש לעיין לשיטת הט"ז דהחיוב דלח"מ בשבת הוא מה"ת וילפינן לה מיתורא דקרא ד"לחם משנה" דכתיב גבי שבת, האם איכא להחיוב דלח"מ ביו"ט, דהרי אי נימא כהצד דהילפותא הוא מיתורא דקרא דכתיב גבי שבת, שוב אין לנו מקור להחיוב דלח"מ גם ביו"ט, דמהיכי תיתי לן דחיוב זה הוא גם ביו"ט והרי הקרא קאי אשבת וכנ"ל בפנים ובהערות.

אמנם לא אישתמיטתי' שום ראשון או פוסק לומר דאין חיוב לח"מ ביו"ט [וראה בדברי הראשונים שהובאו לעיל בפנים ובהערה ה, וכן פסק להדיא בשו"ע או"ח סי' תקכט ס"א דביו"ט "חייב לבצוע על שתי ככרות" עיי"ש].

ולכאורה ע"כ נצטרך לומר עכ"פ דלשיטת הט"ז חלוק הוא יסוד החיוב דלח"מ בשבת שהוא מה"ת כוין דילפינן לה מיתורא דקרא, מיסוד החיוב דלח"מ ביו"ט שהוא מדרבנן זכר למן שלא ירד ביו"ט אלא ירד כפול בעיו"ט [וע"ד מש"כ לעיל בדברי ה'ערוך השלחן' והכלבו]. וצ"ע.

ולהמבואר נראה שהדברים מדויקים מאד [וידוע גדול הדיוק בלשונו הזהב של האדה"ז בשו"ע שלו], ואולי בזה לשיטתייהו אם חיובא דלח"מ הוא מה"ת או מדרבנן. דהט"ז ס"ל דהחיוב דלח"מ הוא מה"ת כנ"ל, והיינו דס"ל ביסוד הילפותא דלח"מ דהוא מיתורא דקרא ד"לחם משנה", ולכן שפיר כתב לשיטתי' דהמקור להא דלח"מ דאורייתא הוא מדכתיב "לחם משנה" [וכגירסת הגמ' שלפנינו].

אכן האדה"ז ס"ל דהחיוב דלח"מ הוא מדרבנן וכמ"ש להדיא "וסמך לזה וכו'", והיינו דס"ל דהילפותא לחיוב לח"מ הוא אסמכתא בעלמא זכר למן שלא ירד בשבת אלא כפול בע"ש וכדברי הראשונים הנ"ל, ולכן שפיר הביא לשיטתי' דהמקור דלח"מ הוא "שנאמר לקטו לחם משנה", והיינו דאין הלימוד מיתורא דקרא ד"לחם משנה" אלא מכללות סיפור המן ש"לקטו לחם משנה" וכמוש"נ.



שני אחין א' חרש וא' פקח (גליון)

הרב גבריאל הלוי לוי

משפיע בישיבת תורת'ל פוסטוויל, אייווה

בגליון א' כו כתב הרב פ.ק. שיחי' להשיג על דברי הרש"ש בביאור דברי רש"י ביבמות (ק"ב, ב), גבי סוגיא דשני אחים אחד חרש ואחד פקח, דאם מת פקח כונס היבם יבמתו, ואינו יכול להוציאה הימנו בגט. וביאר רש"י טעם דין זה "דלא אתי גט דידי' ומפקיע זיקת יבומי אחיו הראשון".

וכתב התויו"ט לפרש טעמא דמילתא, דהוא משום ש"לא מפקיע (גט החרש) נישואיו, שהיו מכח זיקת כו' (אחיו הפקח)". היינו, דאין בכח גט חרש (שהוא מדרבנן) להפקיע קידושי היבמה שהם מדאורייתא.

וברש"ש ביאר דברי רש"י, וז"ל: "דחרש שייבם אינה כאשת איש גמורה אע"ג דמה"ת זקוקה לו והבא על יבמתו בין בשוגג כו' קנאה, מ"מ הא בעינן כוונה לשום ביאה כדאיתא שם בגמ' והוא לאו בר כוונה הוא כלל . . ולפי"ז הי' גט שלו מועיל לנשואיו דכשם שכנס ברמיזה כו' רק דעדיין נשאר עלי' זיקת יבמין כיון דלא קנאה לגמרי בביאתו". היינו דאף שאין קנייתו קניה גמורה, שהרי בעינן דעת ביאה בביאתו, וליכא, מ"מ אסורה לשוק מחמת זיקת האח שלא פקעה הימנה, ובגיטו אינו מפקיע זיקתה.

וכתב הרב פ.ק. להשיג על דברי הרש"ש, דכד דייקת בלשון רש"י, אין מקום להסברת הרש"ש. שהרי טעם רש"י הוא "דלא אתי גט דידיה ומפקיע זיקת יבומי אחיו הראשון", דרק מחמת שהוא גט דידיה, שמדאורייתא אינו יכול לגרשה הימנו, אך ודאי שקידושיו קידושין.

והנה, במחכ"ת לא דק, דאפשר דכוונת רש"י לומר כך, דמחמת גט דידיה לא מפקיע זיקת יבומי אחיו הראשון, דעדיין לא פקעה זיקתה אליו.

ועוד, דאף אם נאמר שכן מדוייק בל' רש"י, עדיין קשה על ביאור התויו"ט הנ"ל, קושית הרש"ש הנ"ל דאינה קנויה לו בביאתו שהרי בעינן כוונה לשום ביאה, וליכא, וא"כ ודאי שבחרש אינה נקנית לו בביאתו, ועדיין בזיקותה היא קיימת, ודוק.



חסידות

הערות בספר "חסד לאברהם" להר"א המלאך

הרב אלי' מטוסוב

מערכת 'אוצר החסידים'

הס' חסד לאברהם, הוא ס' של דרושים קצרים על התורה, מן הרה"צ הרב אברהם בן הה"מ ממעזריטש, הנקרא בשם ר' אברהם המלאך, הוא גם הי' גם רבו וחבירו של אדמו"ר הזקן. [ונכתוב עוד אודותו ועל הקשר של תורותיו עם חב"ד, להלן בשאלה העשירית].

ולהלן ארשום שאלות אחדים, שעלו אצלי בדרך לימודי על פרשיות אלו.

[על כמה מהשאלות, יש לי לכתוב ליישב הדברים בדרך אפשר. אך מתחילה רציתי לבדוק אם אין נמצא כבר אודות דברים אלו, בדפוס חדש והוצאה מתוקנת ואפשר עם הערות של ספר חסד לאברהם, כי פעם ראיתי מובא ס' חסד לאברהם במהדורא חדשה של מכון שפתי צדיקים, אך לא ראיתיו. ואם יש שם הערות אפשר כבר עמדו שם על הדברים. ובספרי' כאן לא מצאתי. וגם אפשר מי מהמעיינים בגליון יכתוב לבאר את הדברים. ועל כן בגליון זה נכתוב לע"ע רק את השאלות].

שאלה א', עה"פ וישלח

(א) ב'פ' וישלח, הוא כותב על פסוק "וישלח יעקב גו' ויהי לי שור וחמור", שהוא ענין העלאת הניצוצות. ואח"כ בסוף הפרשה הוא חוזר לענין זה וכותב: אל עשו אחיו למדריגה תחתונה, ויהי לי שור וחמור צאן ועבד ושפחה הם ה' מדריגות כנגד ה' מוצאות הפה פי' שאני יכול להעלות הדיבור. ע"כ.

[ופירושו שיעקב שלח לעשו, שהוא והוא כבר יכול להעלות את הצירופים וניצוצים שירדו בספירת המלכות אל עולמות העליונים]

וזהו קרוב מאד, ואפשר גם שורש, להביאור של אדה"ז בתו"א ר"פ וישלח: לכן צוה אותם כה תאמרון לאדני לעשו כו' עם לבן גרתי ויהי לי שור וחמור כו' דהיינו שהודיעו שכבר נגמר ונשלם כל סדר התקון דאצי' בתכלית השלימות כי כל הבחי' ומדרגות שבעולם האצי' בחי' שור וחמור צאן ועבד ושפחה כו' כולם נתבררו ונתקנו ע"י שם מ"ה וזהו ויהי לי כו'.

[ונמצא קצת קרוב לפי' הוזה ע"פ ויהי לי שור וחמור כו' בס' דגל מחנה אפרים לנכד הבעש"ט, ולא מצאתי כפי' הוזה בשאר ספרי החסידות הקדומים].

אך בס' חסד לאברהם כאן, הוא גם מביא דבר חדש אשר "שור וחמור צאן ועבד ושפחה" הם כנגד ה' מוצאות הפה.

ויש לעיין מקור לדברים אלו, מה השייכות דשור וחמור כו' לה' מוצאות הפה.

שאלה ב', בר"פ וישב

(ב) בר"פ וישב כ': ותום כראם קרנ"י, פי' כשהקליפות נופלים ואז נתעלה המלכות קרן ירד, כי כשזה קם זה נופל. ע"כ.

ודבר זה "קרן ירד", אין לו הבנה.

[ודא"ג, שם אח"כ בחסל"א פ' וישב, הוא כותב הביאור עה"פ וירד יהודה מאת אחיו עד איש עדולמי גו', כמו שמביא בתו"א פ' בראשית בשם ר"א המלאך, וכאן בחסד לאברהם מבואר כל הפסוק ביתר פרטים].

שאלה ג', ב'פ' מקץ

(ג) ב'פ' וישב: ויאמר יוסף שבע פרות וגו' שבע שנים הנה וגו', כי מתחלה היו ז' פרות וז' שבלים, מפני שהמלכות היה בדל"ת בסוד דינא

קשיא לפיכך היה נפרדים, והצדיק [יוסף] העלה מעט לבעלה [אוצ"ל: למעלה] בסוד דינא רפיא, וזהו שאמר "ז' שבליים וז' פרות אחד הוא". ע"כ.

מ"ש שהמלכות הי' בדל"ת בסוד דינא כו', צריך ביאור, כי הנוגע כאן הוא שהמלכות הוא דינא כו', אבל מה זה שייך ומה מוסיף כאן שהמלכות שייכת לאות דל"ת. [ואף שהתיבה הראשונה של "דינא" מתחלת באות ד', אבל מה זה שייך להדגיש כאן].

שאלה ד', בר"פ ויגש

ד) בר"פ ויגש: כי כמוך כפרעה, פי' שאם לא תעלה הדיבור אזי נחשב, כאלו פרע ה, כאלו פרע הדיבור כמ"ש בגמרא כל שלא כו'.

וצריך לציין לאיזה גמ' כוונתו.

שאלה ה'

ה) אח"כ שם בפ' ויגש, הוא מבאר הפסוק ולא עמד איש אתו, ופסוק "הוציאו כל איש מעלי": פי' כשהצדיק בא אל הצירופים לא יכול להיות שם שום קומה זקופה אלא כל הקומות נכנעים לפני השם יתברך, לפיכך בא התגלות בעולם כנ"ל, אבל בפרעה ששם פרע ה לפיכך כתיב והק"ל [נשמע בית פרעה] בלא ו', ששם לא היה התקשרות הצדיק, לפיכך היו אומרים "באו אחי יוסף" פי' שלא היו אומרים שהצדיקים בא אל הצירופים, כדרך שהדכר מחזיר אחר הנוקבא, אלא באו אחי יוסף שהצירופים נתעלו לצדיק ולא מטעם כלל. ע"כ.

התיבות "לא מטעם כלל", אין להם פי'.

שאלה ו', בפ' ויחי

ו) בפ' ויחי בתחילתו, ע"פ יהי דן נחש עלי דרך: "מפני שכמו שיש נחש שרף ועקרב בקליפה כן הוא ג"כ בקדושה, וזהו יהי דן נחש עלי דרך פי' שיהי' מדריגת נחש דקדושה שע"ז ישבר כל הקליפות" [וממשיך שם עוד בביאור הפסוקים, ובמה שדן הי' מאסף לכל המחנות, שהי' מעלה גם הניצוצות ממדריגות התחתונים. ובענין דן "מאסף לכל המחנות" יש ג"כ אריכות בלקו"ש ח"א בפ' ויחי, ואפשר הדברים בס' חסל"א כאן הם ג"כ שרש אל הפי' בלקו"ש, ובמאמרים לא מצאתי הרבה על דן מאסף לכל המחנות. ובס' הלקוטים דא"ח צ"צ אין אפילו ערך על "דן"].

ובדרך כלל, נחש שרף ועקרב הם בג' קליפות הטמאות, כמ"ש במקומות רבים. ויש לציין כאן המקורות ל"נחש שרף ועקרב" בקדושה.

אודות ר"א המלאך, ודבריו בספרי רבותינו

ו) בכלל הרה"ק הר"א המלאך, היה חבירו ורבו של כ"ק אדה"ו. וראה בס' "בית רבי" במדור תולדות אדה"ו (סב, א): רבו השני הי' הקדוש הר"ר אברהם נ"ע בהה"מ נ"ע המפורסם בפולין בשם המלאך ובמדינתנו בשם הקדוש כי הי' קדוש מרחם, ודרך עבודתו הי' נפלא מאד, כשהי' מתלהב הי' עלול לכלות הנפש ממש כו', אותו הושיב הה"מ נ"ע ללמוד עם רבינו הזקן ביחד נגלה וד"ח שרבינו ילמוד עמו נגלה והוא ילמוד עם רבינו ד"ח, ולעת מן העתים שהי' הרב המגיד לומד עם בנו הי' לומד גם עם רבינו נוסף על מה שהי' רבינו שומע ממנו עם כל התלמידים ביחד, ואז הי' מגלה להם ענינים יותר פנימיים ונעלים, אחר פטירת הרב המגיד נ"ע נתעכב רבינו אצל בנו הקדוש זמן מה ולמד ממנו עוד כו'. ע"כ. ונמצא מזה עוד בבית רבי שם ובכמה שיחות.

וגם יש כמה מאמרים שאדה"ז אמר במפורש אשר כל המאמר הוא ע"פ מה ששמע מהר"א המלאך.

[ורשמתי ע"ד עשרה תורות שאדה"ז כתב שהם ע"פ מה ששמע מר"א, בא' מגליונות "היכל הבעש"ט". ושם ציינתי גם מ"ש הרה"ג החסיד הרח"א ביחאווסקי בשם "מרגלא בפומא דחסידים", "שכל הדרושים הגבוהים של רבינו הזקן הם מהמלאך הקדוש מה שקיבל אדה"ז ממנו". (ס' "כתבי הרח"א ביחאווסקי", ברוקלין תש"נ ע' קכד. ועוד שם ע' נח: "וחסידים אומרים שהדרושים הגבוהים קיבל מהקדוש ר"א ולא מהמגיד", (וע"ש בכתבי הרח"א שכותב עוד ענינים בזה ע"ד הרמז והדרוש). אך צ"ע אם כך הם פני הדברים, כי זהו חידוש וצריך ע"ז מקור מוסמך יותר. ואדרבא במ"ש באגה"ק סכ"ג "שמעתי מרבותי" מפורש בשיחות דקאי על הבעש"ט והה"מ ולא נזכר הר"א. ועי' תניא חסידות מבוארת ח"א ע' יב].

ורבינו הזקן בעצמו כותב באגרתו אל הרה"צ הר"ר אברהם מקאליסק (אגרות קודש אדמו"ר הזקן ח"א ע' קכא): "כי מעולם לא ביקשתי ממנו שום הסכמה על מילי דחסידות להיותם אמרי פה קדוש רבינו הגדול זללה"ה ובנו נ"ע ממעזריטש".

ובגלל כל זה צריך ביאור, על אשר בספרי הצ"צ, ובעוד ספרי רבותינו נשיאינו, אין מובא הרבה מספר זה, אף אשר כמה תורות שבו קשורים עם

המבואר במאמרי אדה"ז. [ובמאמר מיוחד נציין בעז"ה, מקומות רבים בס' חסד לאברהם שהם קרובים מאד, ונראה בעליל שהם שרש לביאורים של כ"ק אדה"ז בכ"מ]. אף שבכלל מובא הרבה מתורות תלמידי הה"מ כמו ס' אור המאיר, מאור עינים, נועם אלימלך ועוד. אך לא כ"כ מס' חסד לאברהם.

ובפרט יש לציין אשר התורות שנדפסו בספר זה חסל"א, הנה הרה"צ ר"א בעצמו כתב אותם והם לשונו הק', דהיינו שאי"ז כמו כמה ספרי חסידות שנרשמו רק ע"י התלמידים כמו ספרי הה"מ ממעזריטט והנועם אלימלך ועוד שהם בעצמם לא כתבו הדברים רק תלמידיהם ששמעו מהם, ואילו החסל"א הוא כמדומה לשונו של הרה"צ הר"א בעצמו.



מדוע בשער התניא לא נזכר 'שער היחוד והאמונה'

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בסוף ה'תניא' ב'הערות' מכ"ק אדמו"ר זי"ע [רכא, ב. בהוצאת 'היכל מנחם' ירושלים] - 'שם הספר ושם חלקיו' נאמר:

"השער - כמעט [מלבד בהוצאות קאניגסברג תקצ"ב עד ווילנא תרל"ב] בכל ההוצאות - אין נזכר בנוסח השער 'שער היחוד והאמונה'!
"וכנראה שנשתרבב מנוסח השער של הוצאה הראשונה, אשר אח"כ לא הוסיפו בשער אלא מה שניתוסף על ההוצאות הקודמות", עכ"ל (מלבד החצ"ר).

משמע שאין בעיה בהוצאה הראשונה דסלאוויטא תקנ"ז, ששם היה בסדר שלא נזכר בנוסח השער 'שער היחוד והאמונה', אלא שאח"כ [החל מהוצאות זאלקווא תקס"ה-ט שניתוסף 'אגרת התשובה' מהדו"ק, ואח"כ מהוצאת שקלאב תקס"ו שניתוסף 'אגרת התשובה' מהדורא בתרא] נשתרבב מנוסח השער של הוצאה הראשונה. . שלא הוסיפו בשער אלא מה שניתוסף [אגרת התשובה', ואח"כ מהוצאת שקלאו תקע"ד גם 'אגרת הקודש'] על ההוצאות הקודמות".

ויש להבין מדוע אין מעיר גם על ההוצאה הראשונה שלא נזכר בשער הספר 'שער היחוד והאמונה'?

ונראה לבאר, דהנה ב'הערות' שם (לפנ"ז) נאמר: "שער היחוד והאמונה נקרא ג"כ לקוטי אמרים חלק ב" וכו'. - ולפ"ז כמו שבשער הראשון כתב רבנו הזקן: "ספר לקוטי אמרים חלק ראשון. . בדרך ארוכה וקצרה בעזה"י", בדומה לזה כתב בחלק ב: "ליקוטי אמרים חלק שני. . מיוסד על פרשה ראשונה דקריאת שמע", וא"כ אין מקום וטעם לכתוב בחלק ראשון על מה שיש בחלק [אחר, ה] שני, אלא דאם פותחים בחלק שני רואים במקומו - בשער שלו מה תוכנו, וא"ש, וז"פ.

שוב ראיתי בלקוטי שיחות חי"ז (ע' 519) [במכתב שכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע להרב יהושע מונדשיין שי', ונדפס בספרו 'ספר התניא - ביבליוגרפיה (ע' 13): (ד' השער לשער היחודה"א - הוא (ג"כ לשון אדה"ז ובסגנונו ממש דהשער לח"א): לקו"א ח"ב הנקרא בשם חינוך קטן מלוקט מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליון נ"ע מיוסד על פ"ר דק"ש. וכתבו אדה"ז במקומו - לפני ח"ב. ובטלה התמי' על שלא נזכר ח"ב בשער הא' של התניא".

אולם במכתב שם עדיין מקשה כ"ק אדמו"ר זי"ע: "אף שעצ"ע: לאחר ש'נעשה' השער הראשון - שער הכללי דכל הספר (ע"י שהוסיפו בו 'וניתוסף בו אגרת התשובה')²⁴ הי' צ"ל, לכאורה, לשונו. . בעזה"י. לקוטי אמרים "חלק שני. . (כלשון אדה"ז הנ"ל עד) שמע. לקוטי. . התשובה (כנ"ל - לשון אדה"ז), שהרי "וניתוסף בו אגה"ת" באה כבר בהוצאת שקלאב תקס"ו, היינו בזמן אדה"ז ונדפסה במקום הסמוך לו, ואגה"ת שבה היא לא מהד"ק שלה כ"א מהד"ת, שכ"ז מראה שאדה"ז שם עיניו עלי"י"?

ועי' ברשימות על תניא (ע' ה) שכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "השער. . וצ"ע שלא נזכר בו ע"ד שער היחוד והאמונה הנקרא ברוב המקומות בתו"א ולקו"ת אגה"ת ד' אגה"ק ה' ו' כ' [בשם] "ח"ב"י".

24) כמ"ש במכתב שם לפנ"ז: (ה' השער לאגה"ת - הוא (לכאורה) כבהוצאת שקלאו תקס"ז (ששם באה אגה"ת במהד"ת בפעם הא') בפנים לפני אגה"ת: ליקוטי אמרים חלק שלישי הנקראת בשם אגרת התשובה. - שזהו בשווה בשתי הוצאות שקלאו תקס"ו, משא"כ ההמשך של אח"ז (שבלאה"כ מוכח שאינו מאדה"ז").

והנראה בזה לבאר בדא"פ, עפ"י מה דאיתא בלקו"ש חכ"ה (ע' 199 ואילך): בספר "תניא קדישא" כפי שמסודר לפנינו, מופיע השער היחוד והאמונה בתור חלק שני, אבל ידוע (כפי שמסופר אצל חסידים) שלרבנו הזקן היה קס"ד לסדר את שער האמונה והיחוד שלו בתור חלק ראשון, ומהאי טעמא מצינו ב"חינוך קטן" (ההקדמה לשער היחוד והאמונה) ב-ג פעמים הלשון "כמו שיתבאר" (בלשון עתיד) - הגם שבזה הכוונה לענינים שהם מבוארים בחלק ראשון.

ויתירה מזו: כיון שרבנו הזקן השאיר את הלשון "כמו שיתבאר", ולא שינה ל"נתבאר" (לשון עבר) - הרי זה הוכחה שאפילו לאחר שרבנו הזקן החליט שהשער היחוד והאמונה יבא לאחר החלק הראשון, בכל זאת השאיר נתינת מקום לסברתו הקודמת, ושהשער היחוד והאמונה יש לו ענין של "כתוב קודם" (אבל לא ברוב הענינים).

הסדר בעבודת האדם הוא, שבכדי להגיע לידי אהבה ויראה (שזה התוכן של חלק ראשון שבתניא), צריך להיות קודם "האמונה הטהורה ונאמנה ביחודו ואחדותו יתברך וית" (התוכן של שער היחוד והאמונה), כמבואר בחינוך קטן בסופו. עכ"ד.

ובאג"ק חכ"ב (ע' שצט) נאמר: "כנראה סבור היה [רבנו הזקן] להתחיל ספר לקוטי אמרים, הוא ספר התניא, בחלק הנקרא "חינוך קטן", אלא שמפני טעמים כמוסים נדפס זה בתור חלק שני של ספרו", עכ"ל. וכ"ה בלקו"ש ח"ד (ע' 1262).

ומעתה י"ל, דלכן לא נזכר ב'שער' ע"ד ה'שער היחוד והאמונה', כיון שאם באותו עמוד של ה'שער' מופיע בזה אחר זה: "ספר לקוטי אמרים חלק ראשון . . בדרך ארוכה וקצרה בעזה"י". ומיד אחרי זה לקוטי אמרים "חלק שני . . (כלשון אדה"ז הנ"ל עד) שמע. לקוטי . . התשובה (כנ"ל - לשון אדה"ז)", זה היה מבטל לחלוטין את ה"נתינת מקום" לסברתו הקודמת של רבנו הזקן, שהשער היחוד והאמונה יש לו ענין של "כתוב קודם" של "חלק ראשון". וגם אז לא היה מקום להשאיר ב"חינוך קטן" את הלשון "כמו שיתבאר", אלא שהיה צריכים לשנותו ל"נתבאר" (לשון עבר), כמובן.

ואדרבה, הא גופא שלא מזכר [בכוונה] ב'שער' את ה'שער היחוד והאמונה', זה גופא הוכחה וראיה עצומה לה"נתינת מקום" לסברתו הקודמת של רבנו הזקן, שהשער היחוד והאמונה יש לו ענין של "כתוב

קודם" של "חלק ראשון", ומהאי טעמא מצינו ב"חינוך קטן" (ההקדמה לשער היחוד והאמונה) ב-ג פעמים הלשון "כמו שיתבאר" (בלשון עתיד) - הגם שבזה הכוונה לענינים שהם מבוארים בחלק ראשון - ויתירה מזו: כיון שרבנו הזקן השאיר את הלשון "כמו שיתבאר", ולא שינה ל"נתבאר" (לשון עבר) - הרי זה הוכחה שאפילו לאחר שרבנו הזקן החליט שהשער היחוד והאמונה יבא לאחר החלק הראשון, בכל זאת השאיר נתינת מקום לסברתו הקודמת, ושהשער היחוד והאמונה יש לו ענין של "כתוב קודם", וא"ש.

ולפ"ז יש לבאר עוד פליאה עצומה, דהנה החל מה'תניא' (מהדורה ל') שנדפס בוויילנא תר"ס התחיל להופיע שני שערים ב'תניא', הראשון - והחדש הוא מקוצר מאד, וז"ל: "לקוטי אמרים עם אגרת התשובה ואגרת הקדש", ותו לא. ולכאורה תמוה ביותר, מדוע השמיטו בשער החדש את 'שער היחוד והאמונה'?! - ברם לפי הנ"ל מובן, די"ל שכולל [ב' החלקים] בתיבות 'ספר לקוטי אמרים', כדי שאז באמת ישאר "נתינת מקום" לסברתו הקודמת של רבנו הזקן, שהשער היחוד והאמונה יש לו ענין של "כתוב קודם" של "חלק ראשון" כנ"ל, ולק"מ.

אגב, מ"ש בלקו"ש חכ"ה הנ"ל: "מצינו ב"חינוך קטן" (ההקדמה לשער היחוד והאמונה) ב-ג פעמים הלשון "כמו שיתבאר" (בלשון עתיד)". יש להבין מדוע אומר "ב-ג פעמים", והלא זה שם ג' פעמים, ולא ב' פעמים? - ועי' ב'הערות ותיקונים' על תניא מכ"ק אדמו"ר זי"ע, (עה, ב. עו, א) על ג' פעמים שנאמר "שיתבאר": "מכאן סמוכות לסיפור חסידים שבתחלה סבר רבנו הזקן לסדר שער היחוד והאמונה קודם לחלק ראשון", וצ"ע.



הערות בתניא (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון הקודם (א'כז) הקשה הרב ג.ה.ל. שיחי' בענין הסדר של ב' הנפשות המבוארים בתחילת ספר התניא, ולכאורה הסדר הוא בתחילה כשמזכיר שיש ב' נפשות והתחיל בנפש הבהמית, הרי צריך לבאר מהותו, ומבאר שמהותו הוא שיש בו רע (מדות רעות) ויש בו טוב (מדות טובות).

ואח"כ מבאר מהות נפה"א שהוא חלק אלוקה ממעל וכו', ואח"כ בפרקים ג, ד, וה, מבאר הכוחות והלבושים דנה"ב בקיצור.

והטעמים לזה, כי זה שמתחיל בנפה"ב הרי מבואר או מצד ששרשו גבוה יותר, או מצד שהוא קודם להאדם. ואח"כ כשמבאר כוחותיהם בפרטיות, הרי הכוחות והלבושים דנה"א, שזה נוגע כדי לידע איך שצריך להיות העבודה. לכן ממשיך בזה, וגם זה כתב קודם, כי זהו העיקר, ואח"כ מבאר הכוחות והלבושים בקיצור, כדי לידע ממה שצריכים להזהר.

ומה ששואל אח"כ שאם הטעם למה האוכל למלאות תאות נפשו, יורד החיות לגקה"ט, הוא משום שזהו נגד התורה, א"כ איך שייך שהנפה"ב יתאוה לזה, שהרי כתב אדה"ז בפ"ח שנפה"ב הוא שד משדין יהודאין שהוא מתאוה לדברים המותרים?

י"ל שזהו ע"ד מה שכותב בפ"ז "כי לפי שהי' בשר היתר ויין כשר לכך יכולים לחזור ולעלות עמו", והיינו שלמרות שעצם האכילה לשם תאוה הוא אסורה, אבל מצד זה שזהו דבר המותר, לכן יכול לעלות, עד"ז הוא ג"כ בענין זה, שאף שזהו נגד התורה, אבל מאחר שעצם המאכל הוא דבר המותר, לכן שייך שנפה"ב יתאוה לזה.



רמב"ם

בענין יעוד אמה העברי'

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. כתב הרמב"ם (פ"ד מהל' עבדים ה"ז) "כיצד מצות יעוד אומר לה בפני שנים הרי את מקודשת לי הרי את מאורסת לי הרי את לי לאשה אפילו בסוף שש סמוך לשקיעת החמה, ואינו צריך ליתן לה כלום שמעות הראשונות לקידושין ניתנו ונוהג בה מנהג אישות ואינו נוהג בה מנהג שפחות, ואינו מיעד שתים כאחת שנאמר יעדה וכיצד מיעדה לבנו אם היה בנו גדול ונתן רשות לאביו ליעדה לו הרי האב אומר לה בפני שנים הרי את מקודשת לבני".

ומקור דבריו בקידושין (יט, ב) דאיתא שם "ת"ר, כיצד מצות יעוד אומר לה בפני שנים הרי את מקודשת לי, הרי את מאורסת לי, אפילו בסוף שש ואפילו סמוך לשקיעת החמה, ונוהג בה מנהג אישות ואינו נוהג בה מנהג שפחות". ושם מובא שיטת רבי יוסי ברבי יהודה דרק אם יש שהות ביום כדי לעשות עמו שוה פרוטה מקודשת. ובגמרא ביארו טעם הפלוגתא אם אומרים מעות הראשונות לקידושין ניתנו או לא, ע"ש.

ולהעיר שהרמב"ם הביא לשון הברייתא כמעט מלה במלה, רק הוסיף הביאור "ואינו צריך ליתן לה כלום שמעות הראשונות לקידושין ניתנו", וגם הוסיף ההלכה ש"אינו מיעד שתים כאחת שנאמר יעדה". ומקור הלכה זו היא במכילתא דרבי ישמעאל ובשאר מדרשים, דילפי מלשון יחיד של יעדה, דלא ייעד לשנים כאחת.

ב. ובמלבי"ם שם, הקשה אחר שיש לו זמן ליעד עד סוף שש (ומצות יעוד קודם לפדיי), מתי יהיה הגבול שנכוף את האב לפדותה, הלא יכול לומר תמיד שימתין עד שיתרצה האדון וייעד, ותיריך דכיון שילפינן שאינו מיעד לשתים כאחת, וא"כ אם ייעד אחרת אז גלה דעתו שלא ייעד את זו ומחויב האב לפדותה. הרי שהבין דין זה דר"ל דאין רשות להאדון להיות נשוי לב' אמות העבריות בבת אחת.

ויש להעיר בדברי הרמב"ם (וקצת גם בדברי הברייתא) מה שייכות דינים אלו ל"כיצד מצות יעוד". הרי ה' לו לכתבם בהלכה בפני עצמם היינו הא 'ונוהג בה מנהג אישות ואינו נוהג בה מנהג שפחות', וגם דין זה של "ואינו מיעד שתים כאחת". גם יש להבין איך שייך דין זה שאין לייעד ב' אמות עבריות, שלא ייעד אמה העבריי' אחת כשכבר ייעד השניי', הרי מיד שיעדה הרי היא כאשתו לכל דבר.

ג. ואולי יש לבאר שיטת הרמב"ם בדין יעוד ובהקדים:

בהלכה יג כתב "המקדש את בתו כשהיא קטנה ונתארמלה או נתגרשה אינו יכול למוכרה שאין אדם יכול למכור את בתו לשפחות אחר אישות, אבל מוכרה לשפחה אחר שפחות. כיצד, מכרה לשפחות תחלה ויעד אותה האדון ומת האדון או גרשה וחזרה לרשות האב כשהיא קטנה הרי האב מוכרה פעם שנייה אפילו לכהן".

והכסף משנה וכן שאר מפרשי הרמב"ם הקשו עליו, דהרי בקידושין (יה, ב) מובא פלוגתא דת"ק ור"ש על הפסוק "בבגדו בה", "כיון שפירש טליתו עליה שוב אינו רשאי למוכרה דברי ר"ע, ר"א אומר כיון שבגד בה

שוב אינו רשאי למוכרה, ות"ק סבר כר"ע. משמע דה"פ כיון שפירש טליתו עליה האדון לשם יעוד, שוב אין האב רשאי למוכרה. וא"כ היאך פסק דאם יעד אותה האדון ומת האדון או גירשה וחזרה לרשות האב הרי האב מוכרה פעם שנייה. והכס"מ כתב לתרץ, דרבינו היה מפרש "כיון שפירש טליתו עליה" היינו אם קידשה לאחר, אבל אם יעדה אדון אה"נ שרשאי למוכרה דס"ל מוכרה לשפחות אחר שפחות.

ויש להעיר בדבריו דכתב אבל מוכרה ל"שפחה אחר שפחות" ועל זה כתב "כיצד" והביא הציור של יעוד, שזהו הציור של שפחות אחר שפחות, והי"ל להביא דוגמא שמכרה לשפחות תחלה ואף אם יעדה האדון ומת האדון או גרשה וחזרה לרשות האב כשהיא קטנה הרי האב מוכרה פעם שנייה, ומדלא כתב הכי משמע שדווקא בכהאי גוונא הוי שפחות אחר שפחות.

ויותר מזה קשה דבהלכה יד, מיד אחר מ"ש כאן, הביא הדין ד"המוכר את בתו ויצאה בשנים או ביובל או בגרעון כסף ועדיין היא קטנה יש לו לחזור ולמוכרה פעם שנייה" כמו שביארנו. והלא זהו הציור הפשוט של שפחות אחר שפחות, וא"כ הי"ל להביאו תחלה, או לכולם יחד כנ"ל.

וגם בעיקרא דמילתא צ"ע, דהרי סוף סוף הויא אישות דהרי יעדה.

ד. ובאמת הי' אפשר לתרץ הקושיא האחרונה, דהרמב"ם סובר כהראשונים דביארו דמעוה הראשונות שמשתמשים לקידושין אינה מעוה קידושין כי אם מעוה שפחות, ורק דבמעוה אלו יכולין לקדש מגזיה"כ. וכמו שכתבו התוספות (כתובות דף מו, ב ד"ה ואימא), "אף על גב דיכול האדון לייעדה בכסף קנייתה היינו משום דגזירת הכתוב הוא דיכול לייעדה בכסף קנייתה אבל שאר קידושין אימא דאין האב זוכה בהן כלום".

וברמב"ן (קידושין דף ג, ב) כתב בבירור יותר, וז"ל "וא"ת, והא בזבונאי אי בעי מיעד לה ולא נפקא מרשותיה, איכא למימר יעוד לאו אב קא עביד ליה אלא זכות שזכתה תורה לאדון הוא, אבל אב אין בידו למוכרה אלא לשפחות מפני שיוצאה בנערות ובגרות שדינה לצאת מרשותו".

והתוס' שם בקידושין (דף ה, א ד"ה שכן ישנה בע"כ), כתבו וז"ל "ואף על גב דאמר לקמן באישות מיהא לא אשכחנא ובכי האי גוונא שמייעד הוי אישות מ"מ בתחילה לא בא הכסף בשביל אישות".

ולהעיר שהגר"ע איגר שם בקידושין הקשה על הראשונים הנ"ל ד"מאחר דקי"ל דמעות ראשונות לקדושי' ניתנו והוי כאומר מעכשיו ולהוי היעוד אם ירצה האדון ואם מייעד' חלה קידושי' למפרע וא"כ לא מקרי בע"כ דהא האב קדשה לו מיד בשעת מכירה ומה שהאדון מייעדה הוי רק כמו קיום תנאי דבכ"מ הוי בע"כ. וצע"ג".

ומ"מ מהראשונים הנ"ל יוצא, דאין כסף מכירה בעצם כסף קידושין ואין האב מוכרה לאישות, כי אם שמכרה לשפחות וכסף המכירה לשפחות יכול להיות כסף קידושין. ועל זה מקשה הגרע"א דא"כ אין זה שייך לענין תנאי של מעכשיו ולאחר שלשים יום.

עכ"פ, אי נימא הכי תו לא קשיא בדברי הרמב"ם מה שהוי היעוד קידושין, דלדידי' לא הוי קידושין רק מגדר שפחות שהתורה זיכתה אותו.

רק דמדברי הרמב"ם לא משמע הכי, דהרי בהלכה ח כתב "אין האדון מייעד אמה העבריה לא לו ולא לבנו אלא מדעתה אף על פי שכבר קיבל אביה מעותיה שהרי הוא אומר יעדה מדעתה".

ויש להבין בדבריו מ"ש "אף על פי שכבר קיבל אביה מעותיה", מאי נ"מ בזה, דאם נאמר דמה שקיבל אביה היה כסף שפחות ולא כסף קידושין כלל, ורק עכשיו נתקדשה ע"י כסף זה, א"כ בודאי שאין מעלה בזה שקיבל מעותי'. ורק אם נימא שהכסף היה כסף קידושין אז יש חידוש דבעינן דעתה, מאחר שזה דין מעכשיו ולאחר שלשים יום. ומזה משמע דשיטת הרמב"ם דהכסף נשתנה מכסף שפחות לכסף קידושין ע"י היעוד, וא"כ הדרא קושיא לדוכתינן.

ה. והנה לעיל הבאנו דבריו בהל' ז "וכיצד מיעדה לבנו אם היה בנו גדול ונתן רשות לאביו ליעדה לו הרי האב אומר לה בפני שנים הרי את מקודשת לבני".

ובלחם משנה הביא פירש"י עה"ת שכתב "אלא אומר לה הרי את מיועדת לי בכסף שקיבל אביך בדמיך". וכתב ע"ז, "ואף על גב דנראה לכאורה דפליג עם הרמב"ם דמשמע דהאדון הוא המקדש לבנו ורש"י ז"ל סובר דהבן עצמו מקדש נראה דלא פליגי דרבינו ז"ל כתב שנתן רשות לאביו ליעדה והרי עשה הבן שליח לאב לקדשה לו ורש"י ז"ל בפירוש החומש איירי שלא עשה הבן שליח לאב אלא הבן בא הוא בעצמו לקדשה ברשות אביה". ומ"מ מפשטות דברי הרמב"ם משמע שחולק עם רש"י.

גם יש להבין מה שכתב, בהלכה י' "אין האדון יכול למכור אמה העבריה ולא ליתנה לאיש אחר בין רחוק בין קרוב ואם מכר או נתן לא עשה כלום שנאמר לעם נכרי לא ימשול למכרה בבגדו בה, וכן עבד עברי לא יכול למכרו לאחר ולא ליתנו, ויראה לי שלא הוצרך הכתוב לאסור דבר זה באמה אלא מפני שיש לו ליעדה לבנו לכך נאמר לעם נכרי לא ימשול למכרה". דאיך אפשר לומר שהיתה סברא ללמוד שהאדון יכול למכור או ליתנה מזה שיש לו ליעדה לבנו, הרי שם אינה שפחתו כי אם אישתו.

ועיין בכסף משנה דפירש דבריו, "כלומר, דדבר פשוט הוא שלא ימכרו ממכרת עבד כלומר לימכר ולחזור אותו האדון למוכרו אלא שהוצרך לפרש כן באמה לפי שמצינו שנתנה לו תורה רשות ליעדה לבנו סד"א כיון שיכול ליעדה לאחר שאינו אדון מה לי בנו מה לי אחר, קמ"ל". ר"ל דהרמב"ם שולל רק יעוד לאחר, ולא מכירה לאחר. וקשה לומר כן בדבריו. ואגב מדבריו וגם מדברי הרמב"ם כפשוטו לא משמע כהלח"מ הנ"ל. דלהלחם משנה אין לאב שום כח על ליתנה לבנו, רק הבן הוא המייעד והאב אינו אלא השליח. וא"כ מאחר שחידש הכתוב שהבן יכול ליעד, מהיכי תיתי שאר אדם.

ו. ואולי אפ"ל לומר בדברי הרמב"ם, דסובר דאין קנין יעוד קנין אישות כ"א קנין עבדות, רק דעבדות זו פועל אישות. והמיועדת היא עדיין שפחה רק חל עלי' עניני אישות. וכמו שמצינו שהביא כ"ק אדמו"ר גבי קנין כסף בשם הרַאָגָאָטְשָׁאוּעֶר²⁵ דע"י זה שקונה הכסף חל הקידושין. כמו בן יש לומר דע"י שקונה השפחה ומייעד אותה היא ג"כ מקודשת. והקידושין ממילא באים.

ובזה א"ש מה השייכות של דין "ונוהג בה מנהג אישות ואינו נוהג בה מנהג שפחות", "כיצד מצות יעוד". דמאחר שיש בה גדר שפחות אחר היעוד, ממילא זהו חלק מביאור מצות יעוד. וממילא יש סברא לנהוג בה מנהג שפחות. וא"כ הוצרך לאומרו בתנאי של קנין זו, דאף שהיא עדיין שפחות, מ"מ אל ינהג עמה כן.

וגם דין זה של "ואינו מייעד שתים כאחת". שייך לדין "כיצד מצות יעוד". משום שזה מבאר ג"כ גדר מצות יעוד. שבכדי שתהי' הלכה שאין

(25) לקו"ש חי"ט ע' 215 ואילך, משו"ת צפע"נ דווינסק ח"א ס"ט.

לייעד ב' אמה העבריות שלא ייעד אמה העבריי' אחד כשייעד השניי', אף שמיד שייעדה הרי היא כאשתו לכל דבר, צריך להיות בה גדר שפחות, וממילא שייך לעיקר דין יעוד.

וגם אתי שפיר ביאור הכס"מ במה שכתב הרמב"ם דאם מכרה לשפחות תחלה ויעד אותה האדון ומת האדון או גרשה וחזרה לרשות האב כשהיא קטנה הרי האב מוכרה פעם שנייה. דכיון "שפירש טליתו עליה" היינו אם קידשה לאחר אבל אם יעדה אדון אה"נ שרשאי למוכרה דס"ל מוכרה לשפחות אחר שפחות. ולפ"ד אתי שפיר, דיעוד נקרא עדיין מוכרה לשפחות דקנין שפחות היא.

וגם אתי שפיר מה שכתב, אבל מוכרה לשפחה אחר שפחות. והביא כיצד אבל מוכרה לשפחה אחר שפחות. והביא כיצד דאם מכרה לשפחות תחלה ויעד אותה האדון, דזה ממש שפחות ולא אישות. ואולי משו"ה הקדימו לציור הפשוט של שפחות אחר שפחות שהביא בהלכה יד, להדגיש שיעוד היא ממש שפחות כנ"ל.

ז. ולפי דברי הרמב"ם מיושב כמה קושיות שהקשה הראשונים שהבאנו לעיל: קושית התוס' והרמב"ן (קידושין דף ג, ב) "וא"ת והא בזבונאי אי בעי מייעד לה ולא נפקא מרשותיה, איכא למימר יעוד לאו אב קא עביד ליה אלא זכות שזכתה תורה לאדון הוא אבל אב אין בידו למוכרה אלא לשפחות מפני שיוצאה בנערות ובגרות שדינה לצאת מרשותו".

וקושית התוספות (ה, א), בנוגע יעוד מרצונה, שפירוש הא דאמרין "באישות מיהא לא אשכחנא" שיייעד הוי אישות. דלפי דברי הרמב"ם גם יעוד היא דין שפחות, ולא שייך ללמוד אישות מינה.

ובזה סרה קושית הגר"ע איגר שם, דמאחר דקי"ל דמעות ראשונות לקדושי' ניתנו והוי כאומר מעכשיו וא"כ מה שהאדון מייעדה הוי רק כמו קיום תנאי דבכ"מ הוי בע"כ, דאין זה אישות כנ"ל.

ואתי שפיר מ"ש בהלכה ח, "אף על פי שכבר קיבל אביה מעותיה", דיש מעלה בזה שקיבל מעותי'. אף אם נאמר דמה שקיבל אביה היתה כסף שפחות ולא כסף קידושין כלל, דגם עשיו אינה כסף קידושין רק קנין שפחות. וכדמשמע דשיטת הרמב"ם דהכסף לא נשתנה מכסף שפחות לכסף קידושין ע"י היעוד. ואולי אפשר לפרש גם שיטתו בהל' ז, דכשייעד לבנו האב הוא שאומר לה בפני שנים הרי את מקודשת לבני. ואפשר לומר כנ"ל דמאחר שזהו חלק מעבדות א"כ אינה שייך לבנו כלל

רק להאב "האדון", ולפ"ז חולק הוא על רש"י הנ"ל. ואתי שפיר הסברא שכתב בהלכה י, דמזה שיש לו ליעדה לבנו ביינו למידים שהאדון יכול למכור או ליתנה, אף דשם אינה עבדות כי אם אישות. ולהנ"ל א"ש דגם זה הוא עבדות ולא אישות.

היוצא מכל הנ"ל דאולי יש לומר בדעת הרמב"ם דיעוד היא קנין עבדות ולא רק קנין עבדות אלא דעדיין היא שפחה אחר היעוד, רק דחל עלי' כל דיני אישות ע"י מעשה קנין עבדות זו. וצריך לנהוג עמה כל מנהגי אישות ולא מנהגי שפחות.



דיני מצות 'ולא תשים דמים בביתך'

הרב ישעי' זוסיא פלדמן

תושב השכונה

כתב הרמב"ם (הלכות רוצח ושמירת נפש פי"א ה"א) "מצות עשה לעשות אדם מעקה לגגו שנאמר ועשית מעקה לגגך והוא שיהא בית דירה, אבל בית האוצרות ובית הבקר וכיוצא בהן אינו זקוק לו. וכל בית שאין בו ארבע אמות פטור מן המעקה".

וכתב הכסף משנה (על אתר) "מצות עשה לעשות אדם מעקה לגגו וכו'. ומ"ש והוא שיהיה בית דירה אבל בית האוצרות וכו'. יש לתמוה על זה דהא תניא בסיפרי אין לי אלא בית מנין הבונה בית התבן ובית הבקר ובית העצים ובית האוצרות ת"ל לא תשים דמים בביתך . . . הרי דבית הבקר ובית האוצרות חייב והיאך פטר רבינו. ואפשר שטעמו משום דבפ"ק דיומא (דף י"א) לענין מזוזה אמרינן דהני תנאי היא ותנא בסיפרי סבר כמאן דמחייב ורבינו בהל' מזוזה פוסק כמאן דפטר", עכ"ל.

זאת אומרת, שהחייב מעקה שיהי' בית דירה כיון דפטור מזוזה שאינו בית דירה לכן פטור ממעקה.

לכאורה יש לשאול, הרי הרמב"ם בהלכה ד' כותב "אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה וראוי שיכשל בה אדם אדם וימות כגון שהיתה לו באר או בור בחצירו בין שיש בו מים ובין שאין לו מים חייב לעשות חוליא גבוהה עשרה טפחים או לעשות בו כסוי כדי שלא יפול בה אדם, וימות. וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו

ולזהר בדבר יפה יפה, שנאמר השמר לך נפשך ואם לא הסיר והניח המכשלות המביאין לידי סכנה ביטל מצות עשה ועבר בלא תשים דמים", עכ"ל.

והרי כל אלו אינם בית דירה, למה חייב לעשות מעקה, ואם לאו – ביטל מצות עשה ועבר על לא תשים דמים בביתך?

יש לפרש כל זה דהנה בליקוטי שיחות ח"ב פרשת תצא, (עמ' 385) בנוגע לענין מעקה, כותב כ"ק אדמו"ר:

"האט מיר איינער געפרעגט אין א בריוו: דער טעם פון מעקה איז דאך משום סכנה, ווי עס שטייט אין פסוק ולא תשים דמים בביתך כי יפול הנופל ממנו, און דער רמב"ם פסק'נט אז אויף א מצוה שמשום סכנה מאכט מען ניט קיין ברכה, אבער אין דעם זעלבן פרק גופא פסק'נט דער רמב"ם אז בשעת מען מאכט א מעקה דארף מען מאכט א ברכה: אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לעשות מעקה".

ומסיים (שם): "נאר דער אמת איז, אז ועשית מעקה לגגך און ולא תשים דמים בביתך זיינען צווי באזונדערע ציווים. ולא תשים בביתך איז ניט א טעם אויף דעם ועשית מעקה".

"א ראייה אויף דעם: דער רמב"ם זאגט א כלל אין שרשי המצות, אז די טעמי המצוות רעכנען זיך ניט פאר באזונדערע מצוות במנין תרי"ג, און פונדעסטוועגן במנין המצות רעכנט דער רמב"ם צווי באזונדערע מצוות. אין מנין מצוות עשה רעכנט ער די מצוה פון ועשית מעקה, און במנין לא תעשה רעכנט ער די מצוה פון ולא תשים דמים, זעט מען דאך אז דער ולא תשים דמים איז ניט קיין טעם אויפן ועשית מעקה נאר איז א באזונדערע מצוה".

על פי זה, מבואר דברי הרמב"ם בהלכה א', דהרמב"ם כתב רק בנוגע למצות עשה של ועשית מעקה לגגך אם זה בית דירה חייב לעשות מעקה, מצד מצות עשה שבדבר (ונפק"מ, שלא יכול לעשותו ע"י חרש שוטה וקטן או ע"י גוי כיון שמצות עשה עליו. ראה במנחת חינוך, מצוה תקמ"ו) ואינו מדבר בנוגע ללאו דלא תשים דמים בביתך.

ובהלכה ד' מדבר בנוגע ללאו דלא תשים דמים בביתך, שהרי בהלכה ד' כותב הרמב"ם "וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו", וכתב הכסף משנה שמקור הדברים הוא בפ"ק דב"ק (טו, ב) "תניא, רבי

נתן אומר מנין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו ולא יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו, שנאמר ולא תשים דמים בביתך", הרי מובא רק הלאו דלא תשים דמים, אבל עשה אינו מוזכר כלל.

והרמב"ם שמביא הלשון "וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו", אין זה המצות עשה של ועשית מעקה לגגך, (ולא כמו שכתב מהדיר ה'רמב"ם לעם' (שם, הערה 30) שכתב שאף זה בכלל מצות עשה של ועשית מעקה לגגך שמטרתה הרחקת סכנת נפשות), רק עשה אחרת שנאמר "השמור לך ושמור נפשך", עיין כל זה במנחת חינוך (שם). לפי זה יתורץ שבהלכה א' מדבר בנוגע למצות עשה של ועשית מעקה לגגך, (ולא תשים דמים בביתך זה לא טעם של ועשית מעקה לגגך), ובהלכה ד' מדבר בנוגע ללאו דלא תשים דמים בביתך ולכן מביא כל אלו שאינם בית דירה חייבים להסיר את המכשול, משום לא תשים דמים בביתך.



הלכה ומנהג

הטעם להשמטת 'זכר למעשה בראשית' בתפלת שחרית דשבת

הרב חיים רפופורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"צ - לונדון, אנגליה

בנוסח תפלת העמידה בשבת נמצא כבר בסידור רב עמרם גאון (בתפלת שחרית) הפיסקא: "ישמחו במלכותך שומרי שבת וקוראי עונג, עם מקדשי שביעי כלם ישבעו ויתענגו מטובך, ובשביעי רצית בו וקדשתו חמדת ימים אותו קראת".

ובמחזור ויטרי (סי' קג) וסידור רש"י (סי' תעז) נתקשה בביאור התיבות "חמדת ימים אותו קראת", דהיכן מצינו שקראה הקב"ה לשבת בשם "חמדת הימים", ותיריך בשני אופנים, ע"ש²⁶. וסיים: והרב ר' מאיר

(26) וראה גם כלבו סי' לז. אבודרהם בפירושו ל"ישמחו במלכותך". ב"ח או"ח סי' רפא. ועוד.

שליח ציבור ההגון הי' מתקן הדבר כן: 'ובשביעי רצית בו וקדשת חמדת ימים אותו קראת זכר למעשה בראשית'; לעשותו חמדה וסגולה לימים קדשתו ורצית בו, וזכר למעשה בראשית קראתו". וכ"ה בשבלי הלקט סי' עו – הו"ד בבית יוסף או"ח סי' רפא.

התיבות "זכר למעשה בראשית" מופיעות גם בנוסח תפלת שחרית לשבת אשר במחזור ויטרי (סי' קסג), ומשם ברוב הנוסחאות.

אבל לפי נוסח האריז"ל (הו"ד גם בשערי תשובה סי' רפא סוף סק"א), וכ"ה בסידור אדמו"ר הזקן, משמיטים התיבות "זכר למעשה בראשית" בתפלת שחרית, אף שאומרים תיבות אלו בנוסח "ישמחו במלכותך" שאומרים בתפלת ליל שבת ובתפלת המוספין.

ובספר משנת חסידים (מסכת שחרית דשבת פ"ח ס"ז; שם פ"י ס"ה) ביאר הטעם על פי קבלה: "ואין אומרים עתה זכר למעשה בראשית, מפני שאינו כן, כי הז"א אינו כמעשה בראשית עם נוקבא, כי הוא במקום או"א והיא במקום ז"א"; "ויאמר זכר למעשה בראשית, לפי שעתה שני היסודות דזו"ן שוים, והם מזדווגים"²⁷.

ובספר 'שער הכולל' (להרא"ד לאוואוט, פי"ז אות כט) נזקק לענין זה והציע טעם לנוסח האריז"ל ע"פ נגלה, וז"ל: וע"פ פשוט יש לומר, דהנה בקדוש ליל שבת אומרים "זכרון למעשה בראשית, תחלה למקראי קודש, זכר ליציאת מצרים", וכתוב במטה משה סימן תל"ז ובלבוש סימן רע"א כי על שבת במרה נצטוו (שבת פ"ז ע"ב. סנהדרין נ"ו ע"ב) קודם מעמד הר סיני הוא "זכרון למעשה בראשית"²⁸, אבל המקראי קודש שנצטוו עליהם במעמד הר סיני הם "זכר ליציאת מצרים"²⁹. ובסימן רפ"ו [ס"א] כתב הלבוש מה שאומרים במוסף "אז מסיני נצטוו", "אז" הוא לשון הקדמה

(27) וראה שו"ת רב פעלים ח"ב בסוד ישרים סוף סי' ז.

(28) דבריו מעורפלים קצת, כי המטה משה לא הביא זה שעל השבת נצטוינו במרה לענין זה שהשבת ה"ה זכר למע"ב כי אם לענין זה ש"אין אומרים בקדוש [דשבת] 'אשר בחר בנו' לפי ששבת ניתן במרה ועדיין לא בחר בנו לגמרי עד אחר נתינת התורה". [וכ"ה בלבוש או"ח שם סוף ס"י: "ומה שאין אומרים בשבת 'אשר בחר בנו' כמו ברגלים ושאר קדושות, משום דשבת במרה ניתנה שהוא הי' קודם מתן תורה, ובאותו פעם עדיין לא בחר בנו כל כך, עד נתינת התורה על הר סיני ששם ניתנו לנו כל שאר המצות, אלא שחזר וכלל שבת בכללם ואז בחר בנו בחירה גמורה, לכך אין לומר בשבת 'אשר בחר בנו'].

(29) ענין זה הובא במטה משה שם והוא מדברי הטור (נעתק לקמן בפנים ס"ה), אבל בלבוש לא מצאתיו.

כמו "קדם מפעליו מאז" [משלי ה, כב]³⁰ וכן הוא בתנאי רבתי ובבית יוסף סי' רפ"ח בשם שבלי הלקט³¹, וכן הוא במטה משה סימן ת"ס. . לכן בערבית שאומרים "תכלית מעשה שמים וארץ, ויכולו וגו'", הוא "זכר למעשה בראשית", וכן במוסף שאומרים "אז מסיני נצטוו", דהיינו שבת שנצטוו במרה, שייך לומר "זכר למעשה בראשית", אבל בשחרית, "ישמח משה", דקאי על מעמד הר סיני, "ושני לוחות כו' וכתוב בהם שמירת שבת", דהיינו עשרת הדברות מן פרשת ואתחנן [ה, יא-יד], שבפרשת יתרו [שמות כ, ז] כתוב "זכור" ובפרשת ואתחנן כתוב "שמור", אי אפשר לומר "זכר למעשה בראשית". כי בפרשת ואתחנן כתוב בפירוש "שמור (וגו') [את יום השבת לקדשו כאשר צוך ה'א, ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך, ויום השביעי שבת לה' אלקיך לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך ושורך וחמורך וכל בהמתך וגרך אשר בשעריך, למען ינוח עבדך ואמתך כמוך] וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים [ויוציאך ה'א משם ביד חזקה ובזרוע נטו' על כן צוך ה'א לעשות את יום השבת]³²". ומה שאין אומרים בשבת "זכר ליציאת מצרים" כתב האבודרהם שעיקר מצות השבת הוא ע"ש כי בו "שבת וינפש", וזה הי' קודם יציאת מצרים³³. עכ"ל השער הכולל³⁴.

30) זה לשון הלבוש שם: "אז מסיני נצטוו עלי", פירוש, קודם שבאו ישראל לסיני - דהיינו במרה - נצטוו עלי, ומצינו אז שהוא לשון הקדמה, קדם מפעליו מאז".

31) וז"ל הבי' - משבלי הלקט סי' פב: "אז מסיני נצטוו עליה פירש הר"ר בנימין אז מסיני קודם שבאו ישראל לסיני במצרים ובמרה, ומצינו אז שהוא לשון הקדמה, קדם מפעליו מאז". [אבל בכלבו סי' לו פירש וביאר: "אז מסיני נצטוו אף על פי ששבת נתן במרה לא נצטוו על קרבנות" אלא עד סיני כראוי"].

32) וכמה פירושים בזה, ומהם מ"ש הרמב"ם במו"נ (ח"ב פל"א) ובלשון החינוך (מצוה לב): "ומלבד זכירת חדוש העולם יש בו זכירת נס מצרים, שהיינו עבדים שם ולא היינו יכולים לנוח בעת חפצנו במנוחה, והא-ל הצילנו מידם וצונו לנוח בשביעי, ועל כן זכר במשנה תורה זה השורש השני שיש לנו במנוחה ואמר שם במצות שבת 'זוכרת כי עבד היית בארץ מצרים וגו', על כן צוך ה' אלקיך לעשות את יום השבת'. וראה גם אור החיים עה"כ דברים שם.

33) וז"ל האבודרהם: ואינו אומר 'זכר ליציאת מצרים', ואף על פי שכתוב גבי שבת 'זוכרת כי עבד היית במצרים', מפני שעיקר מצות שבת אינה אלא על שם ששבת, כי השבת הי' קודם יציאת מצרים, אבל בקידוש של שבת הוא מזכיר שניהם. ובקידוש יום טוב אינו אומר כי אם 'זכר ליציאת מצרים' בלבד, כי המועדים לא נצטוו בהם אלא 'זכר ליציאת מצרים', לא 'זכר למעשה בראשית', עכ"ל.

ויש להעיר ממ"ש בארחות חיים (לר' אהרן הכהן מלוניל) סדר תפלות ערב שבת (אות יג) ובכלבו (סי' לה) ש"ש מוסיפין בברכה זו כשאמרו 'זכר למעשה בראשית' אומר 'זליציאת מצרים' וכן נמי בא'תה קדשת' אחר 'זיכולו' אומרים 'זיום השביעי רצית בו וקדשתו חמדת ימים

צ"ע בביאור ה'שער הכולל'

ב. ודבריו צע"ג לכאורה, כי:

בהמשך ל"ישמח משה במתנת חלקו . . ושני לוחות אבנים הוריד בידו וכתוב בהם שמירת שבת" אומרים תיכף ומיד "וכן כתוב בתורתך (שמות לא, טז-יז) ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדורותם ברית עולם. ביני ובין בני ישראל הוא לעולם כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש".

מפורש איפוא, שאותה שבת שקיבל משה מסיני היא היא השבת הכתובה בתורה עם טעמה בצידה "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ", הרי שלא נפקד מקומו של טעם זה בתפלת שחרית דשבת, ואם

אותו קראת זכר למעשה בראשית וליציאת מצרים . . וכן נמי בכל תפלות שבת מזכירין יציאת מצרים, ע"ש וכו"מ בפ"י הרשב"ם פסחים קיז, ע"ב שכתב "צריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, בין ככוס בין בתפלה".

וראיתי בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סי' סג שהעיר על דברי הרשב"ם בזה"ל: הא חזינן דאין עושין כהרשב"ם, דבכל הנוסחאות לא נמצא יציאת מצרים בתפלות שבת, ואולי גם הרשב"ם עצמו לא הזכיר יציאת מצרים בתפלות דשבת דפשוט שנוסח רבותינו בעלי התוס' הי' כנוסח שאנו אומרין היום בלא שום שינוי וצריך לומר שאף שפירש כן [הרשב"ם] בהא דאמר רב אחא בר יעקב סובר שאין הלכה כמותו, עכ"ל.

וצ"ע מנ"ל דפשוט שנוסח רבותינו בעלי התוס' הי' כנוסח שאנו אומרין היום בלא שום שינוי, הרי נוסח ה"ש מוסיפין שבארחות חיים והכלבו לא הי' כנוסח שלנו, ואולי כך הי' נוסחת הרשב"ם. וכ"כ בספר המחכים (לר' נתן ב"ר יהודה) מתלמידי בעלי התוספות: "ואומר אתה קדשת לשמן . . ויום השביעי רצית בו וקדשתי חמדת ימים אותו קראת זכר למעשה בראשית וליציאת מצרים". וראה גם תוספות השלם עה"ת (שמות כ, ח): "כן הנהיג ה"ר אהרן לומר בברכת מעין שבע זכר למעשה בראשית וליציאת מצרים' בחתימת הברכה, דכמו שצריך להזכיר שתייהם בקידוש כך יש להזכיר בתפלה". וצ"ע.

ומה שכתב באג"מ שהרשב"ם לא כתב ד"צריך שיזכיר יציאת מצרים . . בתפלה" כי אם בביאור שיטת רב אחא בר יעקב, אבל "סובר שאין הלכה כמותו" צ"ע, כי כנראה דברי הרשב"ם מיוסדים על דברי זקנו, וכמ"ש בספר הפרדס לרש"י (סי' ג): "לכך אומר בשבת וביום טוב בכל ברכה וקידוש ותפלה זכר למעשה בראשית וגם זכר ליציאת מצרים". וראה גם סידור רש"י הג"ל ס"א.

(34) ועד"ו כתב בספר מאור עינים (ירושלים תשל"א) בחידושיו לפ' ואתחנן: "אפשר לתת טעם מפני מה בתפלת שחרית של שבת איז אומרים זכר למעשה בראשית כי בתחלת התפלה אנו אומרים ישמח משה במתנת חלקך וכו' וכיון שאנו מזכירין מרע"ה, והוא במשנה תורה לא נתן הטעם של מעשה בראשית רק טעם אחר, לכך אין אומרים זכר למעשה בראשית. לא כן בשאר תפלות, וכמובן".

כן, איך אפשר לומר שכאשר אומרים אח"כ "ישמחו במלכותך" מוכרחים אנו להשמיט הסיום "זכר למעשה בראשית"³⁵?

ביאור הנוסח "וכתוב בהם שמירת שבת"

ג. וכלפי טענת ה'שער הכולל' שבדברות שניות מפורש שהשבת היא "זכר ליציאת מצרים" ולכן "אי אפשר לומר זכר למעשה בראשית" כנוסח הראשונים, יש לומר:

(א) דמה שנאמר (ב"ישמחו במלכותך") "זכר למעשה בראשית" לא קאי בהמשך למ"ש לפני פניו "וכתוב בהם שמירת שבת", כי אם בהתאם למ"ש לפניו "וכן כתוב בתורתך ושמרו בני ישראל את השבת. . כי ששת ימים גו' וביום השביעי שבת וינפש", וכמשנ"ת.

(ב) גם את"ל ש"ישמחו במלכותך" בא בהמשך למ"ש "וכתוב בהם שמירת שבת" י"ל שהנוסח "שמירת שבת" [לא בא לקבוע שבלוחות שהוריד משה במעמד הר סיני הי' כתוב "שמור את יום השבת. . וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים" כנוסח דברות השניות, אלא] קאי על מצות השבת המפורטת ומבוארת גם בדברות הראשונות, ובדברות אלו מפורש שטעם המצוה הוא "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ גו' וינח ביום השביעי". ובפרטיות יותר י"ל דמ"ש "וכתוב בהם שמירת שבת" דייקא, הוא משום דקאי במיוחד על מצות "לא תעשה כל מלאכה" המפורשת גם בדברות הראשונות, ולשון 'שמירה' בנדו"ד קאי על מצות לא תעשה, וכמאמר "כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא בלא תעשה" (עירובין צו, ע"ב).

(ג) גם את"ל כמו שנקט ה'שער הכולל' שבלוחות שהוריד משה נכתב שמור וגו' ככל בכתוב בדברות השניות, יש לומר שאין מזה משום חוסר התאמה למ"ש ב"ישמחו במלכותך" ששבת ה"ה "זכר למעשה בראשית",

(35) ועד"ז יש להקשות על הטעם שכתב בספר אהל יצחק (ירושלים תרצ"ט) ב'ליקוטים' (גב ד), וז"ל: "הרבה שואלים למה בתפלת שחרית אין אומרים זכר למעשה בראשית. . ולא ראיתי בספרים טעם לזה על פי הפשט, ואפשר לומר לענ"ד, לפי שמצינו בעשרת דברות ראשונות תלה שמירת שבת במעשה בראשית ובדברות שניות תלה אותה ביצי"מ, ובתפלת שחרית אנחנו אומרים ישמח משה במתנת חלקו, ופי' המפרשים ז"ל לפי שבהיותם במצרים קודם שנצטוו על השבת מרע"ה שאל מפרעה שינחוחו יום א' בשבוע וברר להם את יום השבת, וכשנצטוו אח"כ על השבת אזי ישמח משה במתנת חלקו, ע"כ אין אומרים זכר למע"ב כיון שרמזנו ענין יצי"מ הנוכח בדברות שניות. . וא"ש ודוק".

עפמ"ש בפירוש רש"י עה"ת (דברים שם) ד"זוכרת כי עבד היית וגו' לא בא לתת טעם למצות השבת (שהיא זכר ליציאת מצרים), כי אם להורות על הטעם שמחוייבים אנו לשמור מצות השבת, ש"על מנת כן פדאך שתהי' לו עבד ותשמור מצותיו"³⁶.

או י"ל כמ"ש בכמה ממפרשי התורה דמ"ש "זוכרת כי עבד היית בארץ מצרים . . על כן צוך ה"א לעשות את יום השבת" אינו אלא "טעם למנוחת העבד" (ראב"ע דברים שם³⁷); כי "מצות מנוחת העבד היא זכר ליציאת מצרים שהשבית בה הקדוש ברוך הוא את העבודה מן העבדים" (ספורנו שם), אבל מצות שבת לישראל אינה אלא זכר למעשה בראשית, וגם זה מפורש בלוחות שניות לפי מ"ש הראב"ע (שמות שם) ש"לא הוצרך משה להזכיר בשנית טעם כי ששת ימים עשה ה', כי בתחלה אמר 'כאשר צוך ה' אלקיך', כאילו אומר ככתוב בתורתך בדבור 'זכור' עד 'ויקדשהו'".

או יש לומר שגם מ"ש בדברות השניות מכוון למ"ש בדברות הראשונות שהשבת ה"ה זכר למעשה בראשית עפמ"ש הרמב"ן בפ"י עה"ת (דברים שם) "כי בעבור היות יציאת מצרים מורה על אלוה קדמון מחדש חפץ ויכול . . על כן אמר בכאן אם יעלה בלבך ספק על השבת המורה על החדוש והחפץ והיכולת תזכור מה שראו עיניך ביציאת מצרים שהיא לך לראי' ולזכר", ע"ש.

איזה נוסח של עשרת הדברות הי' כתוב על הלוחות

ד. ולגופו של דבר: איזה נוסח של עשרת הדברות הי' כתוב על הלוחות, באמת נחלקו בזה קמאי, אם הי' כנוסח הדברות הראשונות שבפ' יתרו או כנוסח דברות השניות שבפ' ואתחנן. ומצינו בזה כמה שיטות:

(א) שיטת המדרש 'פסיקתא זוטרטא' (פ' ואתחנן), שבלוחות הראשונות הי' כתוב כנוסח הדברות הראשונות ובלוחות השניות הי' כתוב

36 ראה גור ארי' על פירוש רש"י זה: "על מנת כן פדאך - דאם לא כן מאי ענין וזכרת כי עבד היית במצרים לכאן". [ובמשך חכמה עה"כ שם כתב: "זוכרת כי עבד היית בארץ מצרים, על כן צוך ה' לעשות את יום השבת. פשטו, דכיון שפדאך מארץ מצרים, יש להשי"ת אותו הקנין שהי' למצרים בך, והנך עבד השי"ת, ונפשך קנוי' לו להשי"ת, לכן יש לו הרשות לצוות עליך שלא תעשה מלאכה ביום השבת. וכן פרש"י"].

37 וראה גם ראב"ע שמות שם: "ובעבור שהשם צוה שישבות העבד והאמה, ולא פי' השם למה זה, פי' משה טעמו ואמר, זה שצוך השם שישבות העבד, בעבור שתזכור שהיית עבד כמוהו במצרים, ויפדך השם".

כנוסח הדברות השניות. [וז"ל המדרש: "כל אל"ף בי"ת כתיב בעשרת הדברים האחרונים, טי"ת אין כתיב בלוחות הראשונים. . בא בלוחות האחרונים שני טי"תין ו'בזרוע נטויה' ו'למען ייטב לך' להשלים הראשונה]. וכ"ה שיטת רס"ג – הו"ד בדברי הראב"ע דלקמן שיטה ב³⁸. וכ"ה שיטת הראב"ע בפירושו לפ' תשא (שמות לד, א) שכתב: "ולפי דעתי, שבראשונים נכתבו עשרת הדברים כאשר הם כתובים בפרשת וישמע [יתרו], ובשניים כאשר הם כתובים בפרשת ואתחנן"³⁹. וכ"כ המהר"ל מפראג בספרו תפארת ישראל (פמ"ד) "כי לדעת רבותינו ז"ל כתב בלוחות שניות דברות אחרונות שבפ' ואתחנן ולא ראשונות שבפ' יתרו, מפני שהלוחות השניות היו מעשה משה ולכך ראוי לכתוב שם שמור אשר הוא במשנה תורה. וזהו אמרם (ב"ק נד, סע"ב ואילך) 'מפני מה לא נאמר טוב בדברות ראשונות שלא יאמרו פסקה טובה ח"ו מישראל'⁴⁰, ואם לא הי' טוב בלוחות שניות כל שכן יאמרו ח"ו אין טובה לישראל, שאין בלוחות שניות טוב"⁴¹.

(ב) שיטת הראב"ע בפירושו לפ' יתרו שלא הי' חילוק בזה בין לוחות ראשונות ללוחות שניות⁴², ש"עשרת הדברים הכתובים בפרשה הזאת [פ'

38) וראה גם בחיי עה"כ (שמות): "שם תרי"ג המצות רשומות, שם כל האותיות חתומות, זולתי אות ט' משם נסתרת, ואיננה נזכרת, והטעם בזה על דעת החכמים בקבלתם, יודעי עשר הדברים על יסודותם, לפי שהלוחות עתידין להשתבר וכדי שלא יאמרו פסקה טובתם, וכונתם בזה לפי שאות הטי"ת מורה על הטוב, וטי"ת ראשונה שבתורה רשומה במלת טוב".

39) ראה גם פ' העמק דבר (שמות לד שם): "שעל לוחות הראשונים הי' כתוב זכור ועל לוחות השניות הי' כתוב שמור וכן כל השינויים, ובעת הי' לוחות הראשונים הי' זה הנוסח [שהי' על הלוחות השניות] כמו תורה שבע"פ שהי' מקובל על פי משה שכך נאמר בדבור אחד".

40) בגמרא שם: "שאל רבי חנינא בן עגיל את רבי חייה בר אבא: מפני מה בדברות הראשונות לא נאמר בהם טוב, ובדברות האחרונות נאמר בהם טוב. אמר לו: עד שאתה שואלני למה נאמר בהם טוב, שאלני אם נאמר בהן טוב אם לאו, שאיני יודע אם נאמר בהן טוב אם לאו, כלך אצל ר' תנחום בר חנילאי, שהי' רגיל אצל ר' יהושע בן לוי, שהי' בקי באגדה. אזל לגבי' א"ל: ממנו לא שמעתי, אלא כך אמר לי שמואל בר נחום אחי אמו של רב אחא ברבי חנינא, ואמרי לה אבי אמו של רב אחי ברבי חנינא: הואיל וסופן להשתבר. וכי סופן להשתבר מאי הוי, אמר רב אשי: חס ושלום, פסקה טובה מישראל". ויש להאריך בביאור סוגיא זו לפי כל השיטות המסודרות בפנים סעיף זה. ואכ"מ.

41) לכאורה אין מסורת זה עולה בקנה אחד עם פירוש רש"י סנהדרין נו, ע"ב ד"ה כאשר צוך: "וכל מה שכתוב בדברות האחרונות הי' כתוב בלוחות [ראשונות] וכן שמעו בסניי".

42) וכן נקט בספר אמת ליעקב להגר"י קמינצקי ז"ל (דברים ה, יב): "נראה לענ"ד דודאי רק אחד מהם הי' נכתב בלוחות, ומה שהוזכר בפרשת יתרו זכור ובפרשת ואתחנן שמור היינו משום שבלוחות היו הרבה תיבות בגדר קריין ולא כתיבן או כתיבן ולא קריין" אלא שנטה לומר "שתיבת

יתרו] דברי השם בלי תוספת ומגרעת, והם לבדם הכתובים על לוחות הברית, לא כאשר אמר הגאון [ר' סעדי'], כי זכור הוא בלוח האחד ושמור בלוח השני⁴³. ונראה שיש לפרש כן גם בדברי הרמב"ן בפ' עה"ת (שמות כ, ז) שכתב בזה"ל: "ואני תמה אם נאמר זכור ושמור מפי הגבורה, למה לא נכתב בלוחות הראשונות. ויתכן שהי' בלוחות הראשונות ובשניות כתוב זכור, ומשה פירש לישראל כי שמור נאמר עמו. וזו כוונתם באמת", ונראה דבמ"ש "שהי' בלוחות הראשונות ובשניות כתוב זכור" פירושו כאילו כתב "שבלוחות הראשונות ובשניות כתוב זכור", וכן הבין הרדב"ז (הו"ד לקמן שיטה ג) בשיטת הרמב"ן.

(ג) שני הנוסחאות היו כתובים על שני הלוחות. יעויין בפ' האבודרהם ל'שמח משה' שכתב "וכתוב בהן שמירת שבת דהיינו זכור ושמור" ושוב הביא דברי הרמב"ן הנ"ל (בשיטה ב), ומשמע מזה שהבין מדברי הרמב"ן שבלוחות הראשונים הי' כתוב זכור וגם שמור. ושעור דברי הרמב"ן כך הוא: דכלפי מה שהקשה "למה לא נכתב [שמור] בלוחות הראשונות", תירץ בדרך אפשר שבאמת "הי' [גם תיבת שמור] בלוחות הראשונות [בנוסף לתיבת זכור] ובשניות [בנוסף לתיבת שמור] כתוב [גם] זכור".

ונראה שכ"ה שיטת הרדב"ז (בתשובותיו ח"ג סי' תקמט) שם הביא דברי הרמב"ן הנ"ל, וכתב עליהם: "וכל דבריו הם דברי אלקים חיים, אבל במה שכתב כי בלוחות הראשונות והאחרונות הי' כתוב בהם זכור אין אני מודה לו, אלא זכור ושמור הי' כתוב בהן שכל מצות התורה ודקדוקי' היו כתובים בלוחות". ומבואר מדבריו דס"ל ששני הנוסחאות של עשרת הדברות נכתבו בלוחות הברית⁴⁴.

(ד) שיטת היעב"ץ (ע"פ דברי הרמב"ן הנ"ל) שבלוחות הראשונות הי' כתוב 'שמור' ובלוחות שניות 'זכור'. בסידורו (שחרית לשבת), בפירושו ל'שמח משה' כתב היעב"ץ: "שמירת, פירש הרמב"ן, שבלוחות

שמור היתה הכתיב והקרי הי' זכור", והביא "קצת ראי' ששמור הי' זה שנכתב ממה שאנו אומרים בתפלת שחרית של שבת . . . "ושני לוחות אבנים הוריד בידו וכתוב בהם שמירת שבת" (ראיינו זו ה"ה כדברי ה'שער הכולל' הנ"ל).

(43) וצ"ע שסותר דברי עצמו (כפ' יתרו) הנ"ל בשיטה ראשונה.

(44) אלא דצ"ע ק במה שסיים הרדב"ז "שכל מצות התורה ודקדוקי' היו כתובים בלוחות", דלכאורה עשרת הדברות היו מיוחדים בפ"ע משאר התורה הכתובה על לוחות הברית. ועצ"ע.

הראשונות שנשברו הי' כתוב 'שמור' ובשניות 'זכור'⁴⁵, ומרע"ה אמר לישראל כדברות אחרונות כי שמור נאמר לו באמת. וי"ל בו בו מליצה יפה כי 'זכור' בא לומר אל תשכח מה שאירע בראשונות ומעתה 'שמור' היטב האחרונות" (וע"ש עוד).

הנהגה מה שכתב הרב בעל 'שער הכולל' שבלוחות שהוריד משה הי' כתוב (רק) 'שמור' צ"ל דאזיל לפי שיטה ד' (שיטת היעב"ץ) הנ"ל, או דס"ל דמ"ש "ושני לוחות אבנים הוריד בידו" קאי על הלוחות השניות שהוריד לאחר זמן ואזיל לפי שיטה א' (הפס"ז ודעימי') הנ"ל שבלוחות השניות הי' כתוב כנוסח עשה"ד שבפ' ואתחנן, אבל לפי שיטה הב' (הראב"ע) בודאי שבלוחות שהוריד משה הי' כתוב רק "זכור", וגם לפי שיטה הג' (האבודרהם) הנ"ל, הרי מבואר עכ"פ שבהלוחות שנזכרו ב'ישמח משה' הי' כתוב גם "זכור", ולפי זה ע"כ צ"ל דבמ"ש "וכתוב בהם שמירת שבת" אין הכוונה לתיבת 'שמור' כי אם ע"ד מה שנתבאר לעיל (ס"ג).

עוד צ"ע בדברי ה'שער הכולל'

ה. ומה שהביא השער הכולל בתחלת דבריו ממ"ש המטה משה ש"המקראי קודש שנצטוו עליהם במעמד הר סיני הם זכר ליציאת מצרים", וכנראה רצה להסתייע גם מדבריו לנדו"ד (שהשבת שנצטוונו עלי' מסיני אינה ענין למע"ב), אינו מובן, כי המטה משה לא דיבר אלא על הימים טובים ולא על השבת, ואדרבה, בטור או"ח סי' רעא – הו"ד במטה משה שם כתב: "'זכרון למעשה בראשית' פירוש שאנו שובתים ביום ששבת בו הקדוש ברוך הוא אחר תכלית מעשה בראשית, תחלה למקראי קודש, שהשבת מוזכר תחלה בפרשת המועדים קודם לכולם. 'זכר ליציאת מצרים', אפשר לומר שהשבת 'תחלה למקראי קדש' שהם (=המקראי קודש, המועדים, הם) זכר ליציאת מצרים".

סוף דבר: דברי השער הכולל בענין זה נפלאו ממני.



[45] ולפי דבריו שיעור דברי הרמב"ן כן הוא: דכלפי מה שהקשה "למה לא נכתב [שמור] בלוחות הראשונות", תירץ שבאמת "הי' [רק תיבת שמור] בלוחות הראשונות ובשניות [הי'] כתוב [רק תיבת] זכור".

"החתונה תהי' בירושלים ת"ו"

הרב לוי יצחק ראסקין

דמו"צ קהילת ליובאוויטש - לונדון, אנגליה

בס' 'תנאים-ווארט אירוסין ונישואין' להרשד"ב הלוי לויין שליט"א שהופיע לאחרונה (ע' עא) מעיר על מה שנהגו אנ"ש לכתוב בשטר התנאים "החתונה תהיה בירושלים", שזה מיוסד על נוסח התנאים של הרבי הרש"ב נ"ע, עליו חתום כ"ק אדמו"ר הצמח צדק נ"ע. והוא מצביע על כך שבכמה משטרי התנאים של בית הרב שהגיעו לידינו, כן פירשו מקום החתונה במדינתם, וכגון התנאים של הרבי נשיא דורנו, שנכתבו בריגא ביום ו' כסלו תרפ"ט, והחתונה התקיימה כעבור שבוע ביום י"ד כסלו תרפ"ט בווארשא, ובשטר התנאים נאמר שהחתונה תהא בעי"ת ווארשא ביום הנ"ל.

ומה שבתנאים של הרבי הרש"ב נאמר שהחתונה תהא בירושלים, היינו לפי שהתנאים נכתבו בשנת תרכ"ה והחתונה היתה אמורה להתקיים בשנת תרל"ה. משא"כ כאשר התאריך החתונה הוא קרוב לעת כתיבת התנאים, ובפרט לפי מנהגנו היום – לכתוב התנאים ביום החופה ממש, "נראה לנהוג . . . לפרש את קביעת מקום החתונה בפועל, ולהשמיט את מקום החתונה "בירושלים תובב"א".

כעין דבריו כבר העיר הר"ר י.י. בלינוב שליט"א בקונטרס 'נוסח התנאים' שהופיע לפני שנתיים.

וכעת ראיתי שבטענתם זו כבר קדמם הגרי"ד סולובייצ'יק, כרשום בס' מקדש ישראל ע' 216, שם מסופר אודות ה'תנאים' של הרב חיים שי' צימענט, שליח הרבי בבוסטון, שהתחתן בנ.י. אלול תשט"ז. אבל ה'ווארט' נערך בשעתו בבוסטון – כנראה כמה חדשים לפני החתונה – בהשתתפות הרה"ג הנ"ל, ואז כתבו את התנאים על פי פאקיסמיליא של תנאים עליו חתום אדמו"ר הצמח צדק [והיינו בקשר להשידוך של נכדו, הרבי רש"ב נ"ע, כנ"ל]. ושם מספר:

ברם כאשר כתבו כמנהגנו שהחתונה תתקיים "בירושלים עיה"ק" – פסלו מיד את השטר, בטענה שהוא מזויף מתוכו. העיר החתן את תשומת-לב הנוכחים כי נוסח זה מקורו באדמו"ר הצמח צדק, והרב הגיב

על כך: אם קבלה היא – נקבלה. ולמעשה, כתב הסופר את התנאים מחדש.

לאחר המסיבה כתב החתן לרבינו מעשה שהיה, וזו תשובתו הקדושה, מתאריך א' סיון תשט"ז (אגרות קודש חי"ג ע' קלד):

"במענה על מכתבו - בלי הוראת זמן הכתיבה - בו כתב אודות נוסח התנאים אשר אצלנו.

הנה נכון הדבר שזהו הנוסח מכ"ק אדמו"ר הצמח צדק, ויש תחת ידי פוטוגרפיא מהתנאים והצ"צ הוסיף גם בגוף כתי"ק, וגם בו אין סופי השורות שוות וכו' נוסף על שאין נמצא שם ע"ד קנס וכו'".

והיינו שהטענה על נוסח התנאים היתה זאת, שכתבו שהחתונה תתקיים בירושלים תובב"א, ועל זה מאשר הרבי במכתבו, שטוב עשה לאמץ נוסח זה.

איני יודע תאריך התנאים של הרב צימענט שי', אבל בכל אופן הרי לפנינו אישור מכ"ק אדמו"ר זי"ע לאמץ נוסח "בירושלים תובב"א" אף כאשר תאריך החופה אינו רחוק מעת כתיבת התנאים. והרי הרבי גם ידע שבתנאים של חתונתו נכתב שהחתונה תהא בווארשא, ובכל אישר מה שהשתמשו בנוסח הצמח צדק.

ואף כאשר כותבים התנאים ביום החופה ממש, אינני משוכנע שהקיווי שאכן "החתונה תתקיים בירושלים תובב"א" הוא רחוק יותר ופחות מציאותי מאשר כשיש הבדל של כמה חדשים ואפילו עשר שנים בין עת כתיבת התנאים עד עת החתונה.

ומכיון שלא ראיתי שהרבנים הרב לוין והרב בלינוב יתיחסו למכתב-הוראת כ"ק אדמו"ר זי"ע, טרם השתכנעתי על ההכרח לשנות ממנהג אנ"ש יותר מיובל שנים!

ויה"ר שנזכה בקרוב ממש שהחתונות אכן תתקיימנה בירושלים הבנוי' על תילה, בבנין ביהמ"ק ע"י משיח צדקנו.



שמיעת הרצאות מפי נשים*

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

כתבו הפוסקים: "קול זמר של אשה, בין בפנויה בין באשת-איש, אפילו של אשתו, הוא ערוה. . אבל קול דיבורה, כיוון שרגיל בו – אינו ערוה. .⁴⁶ משמע, שאם הוא קול שאינו רגיל בו, הרי זה ערוה.

וברשב"א⁴⁷ כתב בשם הראב"ד: " . . אבל קול דיבורה [של אשתו] שאינו זמר ושערה מחוץ לצמתה שאינו מתכסה אין חוששין מפני שהוא רגיל בהן ולא טריד. ובאשה אחרת אסור להסתכל בשום מקום. . ואסור לשמוע אפילו קול דיבורה, כדאמרין בקידושין⁴⁸: " . . לישדר מר שלמא לילתא, אמר ליה: הכי אמר שמואל: 'קול באשה ערוה'". ואלא מיהו נראה, דדווקא קול של שאלת שלום או בהשבת שלום כי התם, דאיכא קירוב הדעת". וכן לשון תלמידי רבינו יונה שם: "בשעה שמדברת כדרכה – מותר". וכן הביא בהגהות מיימוניות⁴⁹: "בתולה הרגילה בגילוי שיער לא חישינין, דליכא הרהור, וכן בקול לרגיל בו"⁵⁰.

ובאוצר הפוסקים⁵¹ הביאו מחיי אדם⁵² שאם מתכוון ליהנות מקול דיבורה, דאע"ג דקול דיבור לא מיקרי ערוה, אפילו הכי אסור לכוון ליהנות מדיבורה, שהרי אפילו בבגדיה אסור להסתכל כדי ליהנות.

ומס' שפת המעיל⁵³ העתיקו שם מה שהביא מספר חסידים⁵⁴ ש"לא ייתכן לבחור ללמד לבנות ואפילו האב עומד שם ושומר פן יתיחד, לא

(* באמור לקמן, אין בכדי לפסוק הוראה למעשה, ובכל מקרה יש להתייעץ עם רב מורה הוראה הקרוב למקומו ומכיר את המקרה לגופו.

(46) שו"ע אדמו"ד הוקן או"ח סי' עה ס"ו.

(47) ברכות כה, א.

(48) ע, סע"א.

(49) פ"ג מהל' ק"ש אות ס.

(50) בשם ראב"י סי' עו. ושם לפנינו: "בקולה לרגיל בו".

(51) אה"ע סי' נא סעיף א ס"ק כ, סוף אות ב.

(52) כלל ד ס"ה.

(53) לאו"ח שם.

(54) סי' שיג.

ייתכן, פן יתגבר יצרו עליה או עליו, ו'קול באשה ערוה', עכ"ל. ומשמע דאפילו קול של דיבור אסור [בניגוד לכל הנ"ל]. אך בס' תורת ההסתכלות⁵⁵ כתב על זה, דהכא הוי קול שאינו רגיל בו ועל-כן אסור, וכמו שכתב הרשב"א הנ"ל. וכתב דמתברר מספר חסידים דאסור למורים גברים ללמד נשים, משום 'קול באשה ערוה', ומשום התגברות היצר דאסור אף עם מאה נשים. ומה שכתב הספר חסידים 'בחור', אין הכוונה רווק אלא לאפוקי זקן, וזה לפי הטעם דיצרו מתגבר עליו, אבל להטעם ד'קול באשה ערוה' גם זקן בכלל⁵⁶, ומה שהספר חסידים לא הזכיר משום איסור הסתכלות, דמיירי בגוונא שאפשר ליזהר מהסתכלות, דמכל מקום אסור; אבל במורה הלומד עם כיתה - הדבר ידוע שא"א ליזהר... וכמו כן יש ליזהר מלהשתתף באסיפה שנשים נואמות, דאין לך 'קול באשה ערוה' גדול מזה, עיי"ש. ע"כ מאוצר הפוסקים.

והנה כמה רבנים בדורנו אסרו לאיש לשמוע הרצאה או נאום מאשה, "כיוון דבמשך נאומה דרכה להנעים קולה ולהחניף השומעים כידוע"⁵⁷, ויש מי שכתב לאסור משום הסתכלות, "ואפילו באקראי בעלמא"⁵⁸, וגם משום קול באשה, "דאף דדיבור של אשה לא הוי ערוה, מכל מקום לשמוע וליהנות מדיבורה הוה ערוה"⁵⁹.

והנה באג"ק⁶⁰ מתייחס הרבי לשאלה: "באם להשתתף בשיעורים⁶¹ [כנראה - סוג של השתלמות מעשית בהוראה] אשר לומדים שם בנים ובנות במעורב ומורים ומורות במעורב", ועונה: "ולפלא הספק בענין מבואר ופשוט", אך מסיים: "מובן שאין הנ"ל דומה כלל לאם בא מורה אחד יושב מן הצד ומסתכל איך מתנהל שיעור לבנות⁶² על- ידי מורה אחת או שתים פלוגית⁶³, שאין בזה חשש, מה- שאין-כן באופן האמור".

(55) סי' ו' (ב). הספר אינו תח"י. כנראה, המובאה מכאן ואילך (עד סוף הסעיף) היא מספר זה.

(56) צ"ע א"כ למה אסר רק בחור, עכ"פ היה לו לכתוב "ובפרט בחור" וכדומה.

(57) שו"ת שבט הלוי ח"ג סי' יד.

(58) שו"ת משנה הלכות ח"ה סי' ריח.

(59) שם ח"א סי' נח.

(60) כרך יד עמ' תמה.

(61) ההדגשה שלי.

(62) צ"ב למה מזכיר לבנות, הרי השיעורים הם במעורב.

(63) כנראה הכוונה לשלול קבוצת מורות.

משמע שאם הצופה בשיעור הוא בודד (או אולי גם שניים?), וגם אינו מקהל-הייעד של המורה מוסרת השיעור, מותר לו להסתכל ולהאזין, ובמצב זה אינו נכלל ב"קול באשה ערווה".



פּלג המנחה

הרב אברהם אלאשויילי

מעורכי המהדו"ח של שוע"ר

ידועה המחלוקת בין רבי יהודה לחכמים (ברכות כו, א) לגבי סוף זמן תפלת המנחה, לדעת חכמים עד זמנה "עד הערב", ולדעת רבי יהודה "עד פלג המנחה", שהוא שעה ורבע זמניות לפני סוף היום (לדעת רוב הפוסקים הכוונה שעה ורבע לפני הלילה, וכן דעת אדה"ז בשוע"ר סי' רסא ס"ה ועוד, ולדעת כמה פוסקים הכוונה שעה ורבע לפני השקיעה, וכן דעת אדה"ז בסידורו).

וכתב רש"י (שם כז, סע"א) שרבי יהודה סובר ש"מפלג המנחה אזיל ליה זמן תפלת המנחה ועייל ליה זמן תפלת ערבית", וכן כתבו התוס' שם. וכן דעת הראשונים. וכן הובא להלכה (טור ושוע"ר סי' רלג ס"א) שזמן תפלת ערבית לפי דעת רבי יהודה הוא מפלג המנחה ולמעלה, ומי שרוצה יכול לנהוג כמוותו (ובלבד שלא יתפלל מנחה באותו יום לאחר פלג המנחה, כדי שלא יעשה תרתי דסתרי). וכן כתב בשוע"ר בכמה מקומות שלדעת רבי יהודה הלילה מתחיל מפלג המנחה, והוא זמן תפלת ערבית (ראה שוע"ר סי' תפט סוסי"ב, וראה שם שנחלקו בדעת רבי יהודה אם הוא נחשב ללילה גם לענין ק"ש (ושאר מצות), או רק לענין תפלת ערבית, ולהלכה פוסק שם שזהו רק לענין תפלת ערבית. [אם כי לפעמים סומכים בדעת רבי יהודה גם בענין מצות נוספות מלבד תפלה, כגון ק"ש (לרוב ההמון) – ראה שוע"ר סי' עב ס"ב, ולענין הדלקת נר שבת – ראה שוע"ר סי' רסג ס"ו. ולענין קידוש וסעודת ליל שבת – ראה שוע"ר סי' רסז ס"ב, ולענין הבדלה – ראה שוע"ר סי' רצג ס"ב, וכן חוששים לו לענין ספירת העומר – ראה שוע"ר סי' תפט שם].

אך מה מאד מפתיע שהצ"צ בפסקי דינים (שמא, ג) מחדש: "שאפילו לרבי יהודה נמי דמפלג המנחה ולמעלה אין להתפלל מנחה, יש לומר שעדיין אין זמן תפלת הערב". וכן כתב בחידושים לש"ס (ברכות א, א):

"יש לומר לענין תפלת ערבית, דאע"ג שזמן תפלת המנחה מסתיים בפלג המנחה, מ"מ אינו זמן תפלת ערבית עדיין עד שתחשך, וכ"ש וק"ו שאינו זמן ק"ש" [כמו שלדעתו זמן תפלת השחר הוא עד סוף ד' שעות, ובכל זאת זמן תפלת מנחה אינו מתחיל אלא בשש ומחצה]. ומוסיף בפסקי דינים שם, שמה שמצינו (ברכות כו, א) ש"רב צלי של מוצאי שבת בשבת", הכוונה שאע"פ שאינו זמן תפלת ערבית, בכל זאת "יכול להקדים".

ויש לומר שדברי הצ"צ המחודשים האלו מקורם בדברי הרמב"ם, דהנה הרמב"ם בהל' תפלה פ"ג ה"ד כותב ש"זמן מנחה קטנה מתשע שעות ומחצה עד שישאר מן היום שעה ורביע, ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה". כלומר שכיון שלא נפסקה הלכה לא כרבי יהודה ולא כחכמים, לכן לכתחילה יש לנהוג כרבי יהודה, אך אם רוצים יכולים לנהוג גם כחכמים.

אך לענין תפלת ערבית כותב שם בה"ו: ש"זמנה מתחילת הלילה עד שיעלה עמוד השחר", ובה"ז מוסיף: "המתפלל תפלה קודם זמנה לא יצא ידי חובתו וחוזר ומתפלל אותה בזמנה . . ויש לו להתפלל תפלת ערבית של לילי שבת בערב שבת קודם שתשקע החמה, וכן יתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת, לפי שתפלת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה, ובלבד שיקרא ק"ש בזמנה אחר צאת הכוכבים".

הרי שלענין תפלת ערבית אינו מזכיר כלל את דעת רבי יהודה ולא את הזמן שהוא יכול להקדים, אלא כותב רק שבשבת ובערב שבת יכול להקדים לפני השקיעה, וכותב הטעם: "בגלל שתפלת ערבית רשות". ובהכרח צריך לומר, שהרמב"ם סובר שלדעת רבי יהודה אמנם סוף זמן תפלת מנחה הוא עד פלג המנחה, אבל תחלת זמן ערבית הוא רק בצאת הכוכבים, גם לדעת רבי יהודה, וכמו שכתב הצ"צ.

ובאמת כן מפורש גם בדברי הרמב"ם בפיה"מ (ברכות פ"ד מ"א): "ופלג המנחה, כשנשאר ביום שעה ורבע זמניות, ומי שהתפלל עד הערב כלומר עד שקיעת השמש יצא ידי תפלת מנחה, ואין זה תשלומי תפלה, לפי שפסק ההלכה בענין זה: מאן דעביד כמר עביד ומאן דעביד כרבנן עביד. ואמרו: תפלת הערב אין לה קבע, לפי שאינה חובה כשחרית ומנחה, ואינה אלא רשות, כלומר קבלוה והנהיגוה בלבד, ולפיכך לא הקפידו על תחלת זמנה וסופה".

[ויש לי להאריך בענין זה לבאר את דברי הרמב"ם והצ"צ מתוך סוגיות הגמרא, אך לענ"ד אין זו הבמה המתאימה לאריכות זו].

יוצא מכל הנ"ל שהרמב"ם חלוק בשיטת רבי יהודה לענין פלג המנחה על כל (או עכ"פ רוב) הראשונים, וסובר שגם לדעת רבי יהודה הלילה מתחיל רק בצאת הכוכבים, ומה שלענין תפלת ערבית מצינו שניתן להתפלל אותה לפעמים לפני השקיעה, זהו מפני שתפלת ערבית רשות. והצ"צ הן בחידושו והן פס"ד שלו נוטה לסברא זו, אך למעשה נראה שאין דעתו לחלוק בזה על כל הפוסקים ובפרט לא על דברי אדה"ז בשלחנו שנאמרו לא כן בפשיטות, אלא לפלפולא בעלמא.

[כיון דאתינן להכי, יש להעיר בקושי שנתקלים לפעמים להוציא פסק הלכה מדברי הצ"צ (אפילו בשו"ת שלו), כי לא תמיד זוכים להבין מתי הדברים נאמרים לפלפולא ומתי הם להלכה למעשה. ויש להאריך הרבה בזה, אך אכ"מ].



בענין כיבוד אב ואם

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטאן

כתב הרמב"ם (הלכות ממרים פ"ו ה"ז): "עד היכן הוא כיבוד אב ואם, אפילו נטלו כיס של זהובים שלו והשליכו בפניו לים לא יכלימם ולא יצער בפניהם ולא יכעוס כנגדם אלא יקבל גזירת הכתוב וישתוק, ועד היכן מוראן אפילו היה לובש בגדים חמודות ויושב בראש בפני הקהל ובא אביו ואמו וקרעו בגדיו והכוהו בראשו וירקו בפניו לא יכלימם אלא ישתוק ויירא ויפחד ממלך מלכי המלכים שצוהו בכך, שאילו מלך בשר ודם גזר עליו דבר שהוא מצער יתר מזה לא היה יכול לפרכס בדבר, קל וחומר למי שאמר והיה העולם כרצונו".

ולכאורה צ"ב, דבמבט ראשון ב' הדוגמאות נראות זהות, באופן הראשון הם זורקים כספו של הבן לים ובאופן השני קורעים בגדיו, ובשניהם ההלכה היא שהבן ישתוק ולא יכלימם, אם כן היכן היא החלוקה, הדוגמא הראשונה היא מצוה של "כבוד" ואילו הדוגמא השניה היא מצוה של "מורא"? של "מורא"?

והנה, בסוגית כיבוד אב ואם (קידושין לא-לב) מובאת הדוגמא השניה שהביא הרמב"ם, והוא אודות דמא בן נתינא שפעם אחת היה לבוש סירקון של זהב והיה יושב בין גדולי רומי ובאתה אמו וקרעתו ממנו וטפחה לו על ראשו וירקה לו בפניו ולא הכלימה. אבל הובא כסיפור סתם מבלי לייחסו לדין כבוד או דין מורא.

וכן בהמשך הגמ' מובאת הדוגמא הראשונה שהביא הרמב"ם והיא אודות רבי טרפון שאמרו חכמים שעדיין לא הגיע לחצי כיבוד "כלום זרקה ארנקי בפניך לים ולא הכלמתה", אבל גם כאן הוא כסיפור בהנהגת כיבוד אב ואם בכללות, ואילו הרמב"ם מחלקם לדין מורא וכבוד כנ"ל וצ"ב מקורו. ועיין במהרי"פ פערלא בפירושו להרס"ג מה שביאר בזה (ח"א עמ' קג, עיי"ש).

ואוי"ל דהחילוק בין שני הדוגמאות הוא, שבדוגמא ראשונה הלשון הוא "נטלו כיס של זהובים שלו והשליכו בפניו לים", היינו שהוא מעשה שנעשה בפני הבן אבל לאו דווקא בפני אנשים אחרים, ואילו בדוגמא השניה הלשון הוא "יושב בראש בפני הקהל ובא אביו ואמו וקרעו בגדיו וכו'", היינו שעשו זאת במעמד של אנשים אחרים.

והנה כשזרקו ההורים ארנקו של הבן לים, הרי מצד ההלכה לא היה הבן צריך לשתוק, דהרי להלכה פסקינן דכיבוד אב הוא משל אב (רמב"ם שם ה"ג, והאריכו הרבה במפרשים לבאר שיטתו וישוב הקושיא שהרי פסק דמשל אב, ואכמ"ל), ובזה שבוחר הבן לשתוק על המעשה, בזה גופא מתכבד אביו, דמחשיב את זה כסמיכת הבן על דעתו של אביו או כיו"ב, מזה למד הרמב"ם דהוה דין של "כבוד", לאידך בדוגמא השניה שקרעו בגדיו וכו' בפני אנשים אחרים, הרי עצם הנהגת ההורים הוא מעשה של היפך הכבוד, ושתיקת הבן לא יהיני לאחריים לכבדם, אלא עדיין מצד דין "מורא" יש איסור על הבן לזלזל בהם.

וראה לשונו של הרי"פ פערלא (לשיטתו בביאור הרמב"ם) "משום דאין כבוד אלא להמכובד דהיינו למי שנוהג כבוד בעצמו, אבל לא נאה לכסיל כבוד, ואב ואם הנוהגין מנהג בזיון כזה בעצמם לבוא בפני כל הקהל למחוץ ראשו ולרוק בפני של הבן היושב בראש הקהל לבוש בבגדיו החמודות ולקרעם מעליו, כזה וודאי לא יעשה אפילו הפחות שבפחותין והידוד שבירודין, ולכן ס"ל דלא שייכא בכגון זה עשה דכבוד כלל, ולית בה

אלא משום עשה דמורא בלבד", מזה למד הרמב"ם דהוה דין של "מורא" וכו"ל.



קריאת הודעה אלקטרונית בשבת

הרב אורי גמסון

ר"י תות"ל ברלין, גרמניה

גבאי בבית כנסת שגר במדינת אוסטרליה, שהזדמן למדינתנו (גרמניה) בשבת, וניגש לשאול לפני השבת, האם מותר לו להשאיר את הטלפון הסלולרי שלו דלוק קודם השבת, באשר בבית הכנסת שבו הוא גבאי יתקיימו בחירות לוועד ביה"כ במוצ"ש שם (בשעה שכאן במדינה זו עוד נמצאים בעצומו של יום השבת), וברצונו לראות את התוצאות, לכן מעוניין לסכם עם ידיד הנמצא שם שברגע שיהיו תוצאות ישלח אותן בהודעה כתובה לטלפון הנייד שלו באופן שיוכל לראות את ההודעה ללא לחיצה על אף כפתור אסור וכו'. והאריך לבאר כיצד אם לא ידע את התוצאות יהיה במתח כל השבת ויפגע הדבר במנוחת השבת וכו' וכו', ושאל האם מותר לו לעשות כדבר הזה.

הפעלת מכשיר שנמצא במקום שבו שבת והמפעיל במקום שבו לא שבת

ראשית לכל יש לברר בענין החבר הנמצא מעבר לים, במקום שבו כבר יצאה השבת, האם מותר יהיה לו לשלוח הודעה זו לחבירו, והאם מותר לאותו החבר להניח את הטלפון דלוק בכוונה בכדי שיקבל את ההודעה האמורה.

הנה מצאנו שכתב אדה"ז בשו"ע (או"ח, סי' רס"ג סעיף כ"ה) "מי שקדם להתפלל ערבית של שבת קודם שהתפללו הקהל אף על פי שכבר חל עליו קבלת שבת יכול לומר אפילו לישראל חבירו שלא קיבל עליו עדיין השבת שיעשה לו מלאכה ומותר לו ליהנות מהמלאכה בשבת דכיון שלחבירו מותר הוא אין באמירתו אליו איסור כלל... אלא כשאומר לו בשעה האסורה לכל ישראל".

מתוך דברים אלו למדנו אשר ישראל העושה מלאכה בזמן שעבורו אינו שבת, בשביל יהודי שעבורו כבר שבת הרי זה מותר.

אלא שנראה לחלק בין נידון זה בשו"ע שם ובין הנידון דידן, וזה מפני שראשית לכל בקו"א על אתר מסביר סיבת ההיתר לכל זה וכותב שיש באמירה כזו שני חששות של איסור, הא' מצד איסור שליחות – שהיהודי השני עושה בשליחות הישראל דבר שאסור לו עצמו לעשות, ושליחות שכוזו נאסרה להתבצע בשבת, והב' מצד האיסור ממצוא חפצך, שהרי הוא אומר לחבירו לעשות פעולה זו.

ומבאר שם שמצד הא' אין חשש, מפני שמי שקיבל על עצמו השבת מוקדם יותר, אע"פ שמסתמא קיבל על עצמו כל החומרות והסייגים של השבת, הרי זה נוגע רק ביחס לאיסורי גופו, אולם איסורים שחוץ לגופו, כגון אחר העושה בשבילו, את זה מסתמא לא קיבל על עצמו.

ומצד הב' אין חשש הוא משום שמכיוון ולחבירו אין כל איסור בדבר ומתעסק בדבר המותר, לכן ממילא אין בזה איסור ממצוא חפצך.

על יסוד זה עולה לכאורה שלא ניתן להשוות מקרה דנן להנידון שם בשו"ע, מפני ששם הנידון הוא אשר היהודי שעדיין לא קיבל עליו שבת עוסק בזמן שאיננו שבת עבורו בחפצים שעליהם לא חלה השבת עדיין, אולם בנידו"ד ניתן לחלק ולומר אשר המדובר הוא שהיהודי שעבורו כבר נסתיימה השבת מפעיל מכשיר שנמצא בתוך זמן ומקום שבו עדיין שבת, ולכן כל הנ"ל לכאורה לא שייך בזה כלל.

אלא שיש לשאול, האם אכן העובדה שהמכשיר נמצא בזמן ומקום שבו עדיין שבת יש בה בכדי להשפיע על אותו היהודי הנמצא במקום שבו כבר לא חלה השבת, או שמכיוון ועבור היהודי לא חלים כבר איסורי השבת לכן אין בזה חשש.

והיינו שיש לדון האם חובת השביתה בשבת היא על האדם בלבד, ובאם הוא שובת אזי קיים ציווי השבת, או שהציווי בשבת הוא גם על שביתה החפצא של האדם, והיינו שאם האדם שבת בשבת, אולם בזמן שאיננו שבת עבורו עושה פעולה שמפעילה חפצא במקום אחר שהוא שבת שם, האם יש בזה איזו בעיה.

וראיתי בשו"ת וישב משה (ח"א, סי' קי"ט) שכתב להתיר לאדם להתקשר מאר"י לאחר השבת ולדבר עם נכרי הנמצא בחו"ל בזמן ששם עדיין שבת, או להשאיר הודעה במשיבון במקום ההוא, מטעם זה שכל השביתה האמורה בתורה עוסקת בשביתה האדם, ולא בשביתה החפץ ואע"פ שמפעיל את החפץ, אין בהפעלה זו דבר, משום שהחפץ מצווה

בשבייתה כתוצאה מהציווי החל על היהודי המפעילו, אולם אם אין ציווי כזה על היהודי ממילא גם על החפץ לא קיים הציווי.

אלא שהגרמ"א פריינד (מופיע שם בהסכמות) כותב לאסור, מפני שבאותה שעה שמדבר הרי שבחול"ל שבת, וסדנא דארעא חד הוא, ועוד שיש חשש כתיבה דאורייתא, מפני שהמכשיר מופעל שם מכוחו, ולכן מעלה לאסור.

ומטעם ויסוד זה כתב בשו"ת קנין תורה (ח"ו סי' י"ז) לאסור שליחת פאקס ממקום שבו כבר (או עוד לא) שבת למקום שבו שבת, שהרי יש בזה אסור שביתת כלים המופיע בהלכה (שבת י"ח, א). אלא שאכן כפי שכתבנו לעיל תלוי דבר זה בשאלה האם הציווי על שביתת הכלי מושפע מהאדם עליו חל הציווי או מהמקום שבו מונח הכלי, והיינו שלכלי ישנה מציאות בפ"ע ללא קשר לאדם המצווה.

וראיתי בס' שמירת שבת כהלכתה (הוצאה חדשה פ' ל"א סעי' כ"ח) שהביא בשם הגרש"ז אורבאך שהתיר שליחת פאקס ממקום שבו מותר למקום שבו אסור ולא הביא בזה טעם משמו, ונראה בפשטות שהטעם כפי שציינו לעיל. א"כ מכל הנ"ל משמע שיש מקום להתיר לשלוח הודעה אלקטרונית ממקום שבו אין איסור למקום שבו עדיין שבת.

איסור כותב בהודעה אלקטרונית

והנה יש לדון כעת מצד מלאכת כותב הנו' בפוסקים לענין שליחת פאקס (וכפי שהובא לעיל מדברי הגרמ"א פריינד), אלא שבזה נראה מקום גדול לחילוק בין דין שליחת פאקס בשבת ובין דין שליחת הודעה אלקטרונית ולומר, אשר בפאקס שהמכשיר מדפיס את הדבר הנשלח בעיצומו של יום השבת וממילא מייצר על הדף היוצא ממנו בשעה זו ממש מציאות חדשה שלא הייתה על דף זה קודם לכן וכל זאת במהלך השבת, אזי יש מקום לדון אם יש בזה מקום לאסור מצד מלאכת כותב, או שאין בזה כותב בשבת.

אולם בהודעה אלקטרונית שהכתיבה נעשתה במקום שבו לא שבת, וההודעה נשלחה בשלימותה למקום אחר, כמו שהייתה יכולה להשלח תמונה וכדו' בזה יש לדון מצד הפעלת הרכיבים האלקטרוניים בתוך המכשיר, אך נראה בפשטות שלא שייך לדון מצד איסור כותב.

קריאת דברי חול בשבת

בנוסף נראה פשוט להתיר קריאת ההודעה גם מצד קריאת דברים המותרים בשבת, שכן כפי שזכר לעיל המדובר הוא בהודעה הנוגעת לבחירות בוועד בית הכנסת, אשר על זה כותבת הגמ' במפורש (שבת ק"נ ע"א) וכך נפסק להלכה (טוש"ע סי' ש"ז סעי' ו') אשר עניני בית הכנסת נחשבים כצרכי הרבים אשר מותר לפקח עליהם בשבת, ובפרט כאשר המדובר הוא בגבאי בבית הכנסת, אשר ידיעת תוצאות הבחירות תשפיע באופן ישיר על אפשרויותיו להשפיע ולפעול בעניני בית הכנסת, ולא רק מצד סקרנות גרידא. ולכן מצד כל הנ"ל נראה לומר שיש מקום גדול להתיר לקרוא את ההודעה האלקטרונית בשבת.

וכך מצאתי שכתב בס' שמירת שבת כהלכתה (הוצאה חדשה, פ' ל"א סעי' כ"ט): "מותר לקרוא בשבת הודעות אלקטרוניות הכתובות על צג מכשירי תקשורת כגון טלפון או ביפר כשההודעות אינן בעניני מסחר... ואפילו הודעות שהגיעו בשבת בדרך המותרת (כגון על ידי נכרי, או מייהודי ששלח במקום שהוא יום חול), אך אסור ללחוץ על אף מקש כדי לאפשר את הקריאה, ואפילו רק כדי לשפר את איכות הכיתוב". יוצא א"כ שיש מקום להתיר קריאת הודעה כזו.

איסור מצד שמא יטה

אלא כיוון דאייתנין להכי נראה לענ"ד אעפ"כ ולמרות כל הנכתב לעיל לאסור קריאת הודעה כזו בשבת, ואיסור זה הוא מטעם החשש הנז' בגמרא "שמא יטה" (שבת י"ב ע"א), משום שענינינו רואות בכל יום אשר כאשר אדם מקבל הודעה אלקטרונית במכשיר הטלפון שלו, הרי באופן אוטומטי וללא חשיבה הוא מיד לוחץ או נוגע במסך המכשיר בכדי להגדיל את הכתב, או להזיז ההודעה ממקום למקום ומכיוון וזהו דבר שהוא רגיל בו לעשותו בכל יום יש לחשוש ממש לכך שיעשה כן בשבת. ולכן הרי זה ממש בדומה לאיסור "שמא יטה" שבו דנה הגמ' ביחס לקריאה לאור הנר בשבת, משום שהוא שקוע כל כך בתוך ענין אחר שאיננו יכול לשלוט על מעשים שרגיל לעשותם באופן תדיר בכל יום, ולכן נראה שיש לאסור קריאת הודעה זו בשבת.



דיני ברכת עיקר וטפל

הת' שלום דובער הכהן בלום

תות"ל המרכזית - 770

הנה אחד מהקשיים העיקריים בדיני ברכות הנהנין הוא ענין עיקר וטפל, ובפרט בזמנינו שמצוי כל מיני תבשילים ומאכלים אשר מורכבים מכמה סוגי דברים אשר ברכתן שונה, וכבר דכו בזה רבנים להורות הוראה. ונראה להעיר בכמה דינים בפסקים המקובלים כיום, אליבא דשי' כ"ק אדה"ז. כמובן, שבדברים שלקמן אין ע"מ לפסוק הוראה וכו', כידוע חומר איסור הוראה למי שלא הגיע לכלל זה.

סלטים עם קישוטי פרי וירק: כתב האדמו"ר הזקן בסימן ריב ס' א "כל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופותר את הטפילה בין מברכה ראשונה בין מברכה אחרונה, אין צורך לומר אם הטפילה מעורבת עם העיקר כגון כל תערובת ב' מינים שהאחד הוא עיקר והב' אינו אלא לתקנו ולהכשירו כו", הנה דוגמא לזה סלטים ושאר מיני מאכלים שמקשטים אותם במיני פירות וירקות, או בקצפת וכדו'. בכל הנ"ל אין שאלה שיברך על העיקר ויפטור את הטפל.

סלט פירות: סלט פירות או אורז עם שקדים או צמוקים כתב המשנה ברורה בסק"א "או אפילו שניהם עיקרים אלא שהאחד מרובה מחבירו, הרוב הוא העיקר, ואפילו כל מין ומין עומד בפני עצמו וניכר, נמי בתר רוב אזלינן", ובשעה"צ (סק"ב) ובביה"ל (ד"ה אם העיקר) מציין המשנה ברורה את שיטת החיי אדם (בכלל נ"א סעי' י"ג) שכשכל מין ניכר בפני עצמו אין הולכים אחר הרוב, ומסיק המשנה ברורה דכיון שהפרמ"ג ודרך חיים כותבים להדיא דלא כדבריו, לכן למעשה יברך כברכות הרוב, דספק ברכות להקל. אבל בקיצור שולחן ערוך סי' נד סעי' ה כתב כשיטת החיי אדם, וכן כתב הבן איש חי (פרשת פנחס אות י"ז).

ובדעת רבינו, כתב הרב יקותיאל גרין (בביאורו על סדר ברכת הנהנין פרק ג' עמוד 86, קטע המתחיל "תערובת שני מינים שאינם ממין דגן" בסופו) "הרי במקרה הזה, המאכל שהוא הרוב בתערובת נחשב כעיקר כו", ובהערה 6 כתב הוא "כי כאן מדובר, ששני המינים אשר בתערובת מעורבים ממש ואין כל מין ניכר בעצמו. אבל, אם כל מין ניכר בפני עצמו בתערובת: אם שני המאכלים התבשלו יחדיו ונעשו תבשיל אחד יחשב

הרוב לעיקר כו' ואם הם לא התבשלו יחדיו, יש לברך על כל מאכל את הברכה המיוחדת לו", עכ"ל.

ולפי דעתו דעת רבינו היא בסלט פירות שמורכב מכמה סוגי פירות וירקות אשר ברכתן שונה יש לברך על כל סוג מאכל הברכה המיוחדת לו, ונראה שמקורו הוא בדברי רבינו בסי' ר"ד סעי' י"ז "אפילו אינם כתושים ומעורבים עמו אלא עומדים בעינם בתוכו כיון שנתבשלו יחד ונעשו תבשיל אחד כו' אבל אם לא נתבשלו יחדיו ועירבן לאכלן יחד אין הולכין אחר הרוב אלא צריך לברך על שניהם". וכן כתב הרב שמעון גדסי בשמירת הברכות (בטבלת המאכלים ערך סלט פירות) שבפירות חיים יש לברך ב' ברכות, והוא מציין שמקורו הוא בדברי רבינו בסי' ר"ד הנ"ל (ולמעשה, שבפנים של הספר [עמוד 120 קטע המתחיל "עיקר וטפל במאכלים מעורבים, כשחשיבות שניהם שווה"] "אבל אם הם התערבבו יחד ללא בישול, וניתן להפריד בין המינים השונים ושניהם חביבים עליו מידת חסידות לברך על שניהם", וצ"ע שלפי הבנתו בדברי רבינו בסי' ר"ד משמע שצריך לברך על שניהם מדינא ולא מצד מידת חסידות).

אבל במסגרת השולחן על הקצשו"ע ס"נד ס"ה כתב שדברי רבינו בסר"ד קאי דווקא באוכל תוך משקה ולא בשתי מאכלים מעורבים, עי"ש.

ולפע"ד דברי המסגרת השולחן נראים עיקר, כי רבינו כאן בסי' רי"ב לא כתב תנאי זה של בישול, ואין לומר שרבינו סמך על מה שכתב בסמין ר"ד כי עיקר דינם של תערובת מאכלים הוא בסי' רי"ב, והו"ל לכתוב הדין שם, ובפרט שבסדר ברכת הנהנין לא כתב רבינו בפרק ג' כלל התנאי של בישול, ורק בפרק ז' (סעי' י) מזכיר רבינו שבאוכל לתוך משקה צריך התנאי של בישול.

ולכן נראה לענ"ד שבסלט פירות יש לברך על הרוב שהוא העיקר ויפטור את הטפל (ואם יש ספק מהו הרוב כתב "ברכת הבית" שער יב סעי' ז' שיברך בופה"א).

ברכת החמין (טשאלנט): לפי כל הנ"ל חמין (טשאלנט) שיש בו מיני קטניות ותפוז"א וגם גריסים (שעל ידי בישול רב נעשה ברכת הגריסים בורא מיני מזונות, עיין סדר ברכת הנהנין פ"א סע' ח) ופעמים שיש בהם חתיכות בשר, או מעיים ממולאים (קישקע, שברכתו בורא מיני מזונות), ולפי מה שכתבתי בדעת רבינו, אף שהמין דגן הוא המיעוט, מכל מקום מין דגן אינו בטל ושאר המאכלים בטלים אליו ויש לברך על הטשאלנט בורא

מיני מזונות (וזהו גם לדעת הרב יקותיאל גרין, כי כאן הכל נתערב על ידי בישול).

אבל מצאתי בספר פסקי תשובות (סי' רי"ב עמוד תתי) "אמנם אין להתעלם כי מנהג רבים וטובים לברך על כל מין ומין כברכתו, וניתן לומר שאף לשיטת הפמ"ג ודה"ח והמשנ"ב [וגם שיטת רבינו כמו שכתבתי - ש.ב.ה.כ.] אין הדברים אמורים אלא שהמינים מעורבים זה בזה היטב, אבל בטשאלנט שהתפוא"א והקטניות הם רוב ועיקר טעם התבשיל, ובהרבה כפות אכילה אין מהגריסים כלום, ופשטידת הקמח עומדת בפני עצמה" עכ"ל.

אבל ראיתי בספר שמירת הברכות (בטבלת המאכלים) שדעת הרה"ג הרב חיים שלום דייטש שמברכין על העיקר שהוא המין דגן ופותרין את שאר המינים אשר בטשאלנט, וכך שמעתי מהרה"ג הרב שלום דובער לוין (ועיין לקמן בקטע המתחיל "דין התערובת כשהטפל גדול וניכר בפני עצמו")

סלטים שיש בהם קרטונים: כבר כתבנו לעיל שכשיש דגן בתוך התערובת אפילו אם הדגן הוא המעוט, הדגן נחשב כעיקר. ולפי מה שכתבנו לעיל בדעת רבינו שאינו צריך תערובת על ידי בישול בכדי שהרוב יהיה נחשב עיקר (או בדגן שאפילו המעוט נחשב עיקר), אלא אפילו אם רק הונח ועורבב מין דגן במין מאכל בלא בישול נחשב הדגן כעיקר, לכן סלט ירקות וכדומה שנותנים לתוכו 'קרטונים' (שברכתן בורא מיני מזונות), אף שאין הם אלא המעוט כיון שנותנים אותם לטעם, או לסעוד הלב, ברכת הסלט הוא בורא מיני מזונות בלבד (אמנם אם אין כזית בכדי פרס יש לברך אחריו בורא נפשות).

אבל מצאתי בספר שמירת הברכות (בטבלת המאכלים), שכתב מפי הרה"ג הרב חיים שלום דייטש, "שבסלט ירקות עם קרטונים שעליו לברך על העיקר שהוא הסלט ולפטור את הטפל שהוא הקרטונים, שדין ב' ברכות בתערובת הוא רק ממידת חסידות, וממילא אע"פ שהקרטונים הם מין דגן, נדרש התנאי ששניהם חביבים, ולא כשיש עיקר וטפל" עכ"ל, והדין עמו אם היינו אומרים שרק נותנים הקרטונים בשביל קשיותם ומרקמם, ולא משום טעם, אבל צ"ע כי יש קרטונים שנותנים לתוך התערובת בכדי שיתנו טעם, ולפי זה יהיה תלוי בכונת האדם האוכל סלט זה, אם הוא נהנה מהקרטונים (אע"פ שהעיקר הוא הירקות) [עיין בסדר

ברכת הנהנין פרק ג' סעי' ד' (]) יש לברך על סלט רק בורא מיני מזונות, אבל אם הוא אינו נהנה מהטעם של הקרטונים ורק כונתו שיתן לתוך הסלט רק בגלל שהם קשים, יש לברך על הסלט רק בורא פרי האדמה.

'דגני-בוקר' (cereal) בתוך חלב: כבר כתבנו לעיל, שדעת רבינו באוכל בתוך אוכל אינו צריך שיהיה תערובת על ידי בישול בכדי שהרוב יהיה נחשב עיקר, אלא אפילו אם רק הונח ועורבב ביחד בתערובת הרוב נחשב עיקר והטפל נפטר בברכת העיקר. אבל בתערובת של אוכל בתוך משקה, לכולי עלמא, אין בזה דין טפל ועיקר (אם שניהם חביבים עליו, עיין לעיל בקטע "סלט פירות"). לכן מובן מזה שב'דגני בוקר' בתוך חלב, מכיון שהוא אוכל בתוך משקה, לכן אפילו אם הדגנים הם מין דגן אין החלב נפטרת בברכת הדגנים.

אבל בשו"ת אגרות משה חאו"ח ח"ד סי' מ"ג כתב וז"ל "חלב שנותנין בדייסות (סיריאל) היבשות, תלוי בכמות החלב בין אם צמא או לא דאם רק כדרך בני אדם הנותנין חלב להטעמת אכילת הדייסא ואף אם אינו לטעם אלא שביחד עם החלב נוח לאכול ולבלוע נמי הוא טפל בהכרח כיון שהוא מעורב ורק כשיעור זה, שלכן אף שהוא צמא ונהנה גם מהחלב כשותה הוא רק שנסתלק צמאו באכילה, שלא שייך לברך עוד ברכה, ואם נתנו חלב הרבה יותר מהצורך לאכילה הוא גם כשתיה ממש וצריך לברך גם על החלב שהכל אף אם אינו צמא מאחר שעכ"פ נהנה מהחלב מצד עצמו והוא נראה כפני עצמו".

ומצאתי בשו"ע הקצר (להרב דניאל שלום וויס) שכתב [עמוד 519] שגם במקרה שהחלב טפל להדגנים כגון שרק נותנים כמות מעט של חלב להטעמת אכילת הדגנים יש לברך על החלב מצד מידת חסידות, אבל עיין לקמן בקטע המתחיל "האם מותר להפריד הטפל מהתערובת ולברך עליו ואחרי כן יברך על העיקר" שזה לאו דווקא (אבל אם רוצה יכול לברך על קצת חלב קודם שבא לתערובת אם מסופק אצלו האם החלב טפל לדגנים כדלעיל).

[ובענין 'יוגורט' (yogurt) שנותנים לתוכו פירות האם זה נחשב כמאכל לתוך מאכל (ולכן הרוב נחשב עיקר) או אם הוא נחשב כמאכל לתוך משקה (ולכן יהיה צריך לברך על היוגורט וגם הפירות), כתב רבינו בשו"ע סי' קנ"ח ס"ח בגדר משקה ומאכל (לענין נטילת ידים) שאם יכול לשתות את המרקחת בלי היפוך בלשון כלל יש לו דין משקה, אבל אם

צריך להפכה מעט בלשון עד שתגיע לבית הבליעה יש לו דין מאכל עיי"ש, ולפי זה במקרה שנותנים פירות לתוך היוגורט יש לברך על רק על היוגורט ויפטור את הפירות כדין מאכל בתוך מאכל מכיון שהיוגורט הוא הרוב].

דין התערובת כשהטפל גדול וניכר בפני עצמו: כתב הערוך השולחן (סי' רי"ב סעי' ב') שדין עיקר וטפל הוא רק בתערובת שני מינים חתוכים ומעורבים באופן שכשלוקח בכף לאכול מן התערובת יהיה בכף משני מינים, אבל אם גדולים הם שבכף בדרך כלל אין עולה אלא מין אחד הרי אין זה נקרא תערובת ואין ברכת מין אחד (המעוט) נטפלת למין השני (הרוב). ובדברי רבינו בס' ר"ד סעי' י"ז (שכתבנו לעיל) "אפילו אינם כתושים ומעורבים עמו אלא עומדים בעינם בתוכו כיון שנתבשלו יחד ונעשו תבשיל אחד וכו'", קצת משמע משם שאפילו אם השני מינים גדולים ובכף אינו עולה אלא מין אחד הרי הוא נחשב כתערובת. ובספר שמירת הברכות להרב שמעון גרסי (בטבלת המאכלים-ערך טשאלנט עם מיני דגן) כתב בשם הרה"ג חיים שלום דייטש שלדעתו גם בחתיכות גדולות מברך על העיקר בלבד. ובעמוד 123 בהערה 21 כתב הוא ששמע מהרה"ג דב טברדוביץ שפסק כמו הערוך השולחן, וגם כתב שיש לדייק בלשון רבינו בסדר ברכת הנהנין פרק ז' סעי' י"א "כיון שנבשלו יחד ונעשו תבשיל אחד" שמשמע שייטכן להתבשל יחד ולא להיעשות תבשיל אחד, וצ"ע לדינא.

האם מותר להפריד הטפל מהתערובת ולברך עליו ואחרי כן יברך על העיקר: כתב האשל אברהם (בוטשאטש) סי' ר"ח (ד"ה ולגבי) שאם יש ספק באם הטפל נפטרת בברכת העיקר, יכול להפריד הטפל מהעיקר ויברך עליו ואחרי כן יברך על העיקר, ואין בזה משום ברכה שאין צריכה כיון שעושה כן משום ספק. אבל במקום שאין ספק, כתב המשנה ברורה (סי' קס"ח סקמ"ג) "אפילו הם ממולאים בפירות כאותן שקורין עפ"ל פלאדיין וכדומה, הפירי נעשה תבשיל תוך המולייתא, וקימחא עיקר והפירי בטל לגביהו, ואין להחמיר וליקח קצת טפוחים, ולברך בורא פרי העץ, דהוי ברכה לבטלה (ובספר פסקי תשובות סי' ריב עמוד תתו כתב שהמשנה ברורה מיידי שבירך על הטפל לאחר שכבר בירך על העיקר דאילו אם יברך על הטפל לפני העיקר אין זה משום ברכה לבטלה, אלא בכלל ברכה שאינה צריכה).

ובסדר ברכת הנהנין פרק ג' סעי' י"ד "ומדת חסידות אפילו באוכל למתק השתיה ששתה כבר לטעום ממנו מעט כדי לברך לפניו ברכה

המיוחדת לו אם אינו שהכל נהיה בדברו קודם שיברך על המשקה שהכל נהיה בדברו כדי להרבות בברכות וכו'" (ובסעי' ט"ו כתב שכל זה רק כשאין העיקר חביב יותר מהטפל עיין שם).

אבל בסעי' ז' בעיסה שיש בו מילוי בשר ודגים "ואין צריך להחמיר ליקח קצת המילוי ולברך עליו כי הוא ברכה לבטלה כו'.

ויש לתרץ לפענ"ד שה"מדת חסידות" כאן לא מיירי בעיקר וטפל שנתערב המאכלים ביחד אלא בטפל שבא רק מחמת העיקר כגון לחם מחמת היי"ש (כי פרק ג' נחלק לשני חלקים, א-ז מדובר בעיקר וטפל של תערובת, ח-ט"ז מדובר בטפל הבא מחמת העיקר ולא באופן של תערובת). ולכן נלע"ד שסלט וכדומה שמורכבים מממה סוגי מאכלים אין להפריד הטפל ולברך עליו כי יש בזה ברכה לבטלה (אבל אם יברך על הטפל לפני העיקר, אע"פ שאין בזה משום ברכה לבטלה אבל יש בזה עדיין בכלל ברכה שאינה צריכה).



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

הרב יהודה לייב נחמנסון

כולל דיניות אור יעקב, רחובות
מח"ס לב השבת, דיני איטר, צהר המשפט

א. בגליון א'כה העיר הרב א. א. על מה שכתבתי בגליון א'כד שמדברי אדה"ז בסימן רע"ג ס"ו ובקונטרס אחרון לסימן ער"ב ס"ק ב' משמע שגם בקידושא רבא אין למי שכבר יצא ידי חובת קידוש להוציא אחרים לכתחילה באם הם יודעים לקדש בעצמם. וכתב שלדעתו אדרבה, מלשון אדה"ז שם יש לדייק להיפך –

דבקו"א שם כתב: "ולא הצריכו שיברך חבירו בעצמו אלא כשאין לו שום צורך בברכת חבירו רק מחמת ערבות בלבד", ומהמילים "שום צורך" משמע שאם יש לו צורך כלשהו בברכה זו, אף משום ברכת הנהנין דהיין בלבד, יכול להוציא חבירו בקידושא רבא אף שיודע לברך בעצמו;

עוד דייק מלשונו בסימן רע"ג ס"ו, דבתחילת הסעיף כתב "אם כבר קידש לעצמו . . אין לו לקדש לאחרים לכתחלה אא"כ הם אינם יודעים

לקדש בעצמם", ומבאר שכאן מדבר אדה"ז רק בברכת הקידוש דהלילה, דבקידוש היום כיון ששותה היין אין בעיה בברכת הגפן שלו ויכול לכתחילה להוציא אחרים היודעים לברך ברכה זו אף שבשבילו זו ברכת הנהנין ולהם זו ברכת הקידוש. ובהמשך הסעיף שכתב "וכשעדיין לא קידש לעצמו צריך להזהר שלא יטעום כלום מכוס של קידוש . . . ואעפ"כ יכול לברך להם בורא פרי הגפן שבקידוש זה אע"פ שברכת הנהנין אין מי שאינו נהנה יכול להוציא אחרים אע"פ שאינן יודעים לברך מכל מקום ברכת בפה"ג של קידוש בין של לילה בין של יום . . . אינן דומות לשאר ברכת הנהנין הואיל והן חובה", הנה כאן כבר מדבר גם בקידוש הבוקר, ומכיון שאינו שותה היין לכן רק כשאננם יודעים לברך ברכת הגפן יכול לברך להם, אבל אם שותה היין אין שום חשש לברך ברכת הגפן בין של לילה בין של יום ולהוציא אחרים לכתחילה. עכ"ד.

ב. אכן לענ"ד יש להשיב על הדיוק הנ"ל בקונטרס אחרון. דהמשפט "ולא הצריכו שיברך חברו בעצמו אלא כשאינו לו שום צורך בברכת חברו רק מחמת ערבות בלבד", לא כתבו אדה"ז ככלל בפני עצמו, אלא בהמשך וביחס למה שכתב קודם לכן לבאר מדוע מי שלא יצא ידי חובת קידוש יכול לקדש ולהוציא חברו גם בברכת בורא פרי הגפן אף שרק חברו טועם מן היין והוא אינו טועם ואף שחברו יודע לקדש בעצמו. וזה לשונו שם בביאור טעם הדבר: "כיון שהוא [=המקדש] חייב בקידוש ואי אפשר לו לצאת ידי חובתו בלא טעימה . . . כיון שהוא חייב לטעום א"כ כשחברו טועם ונעשה כאלו הוא טועם ואי אפשר לחברו לטעום בלא ברכה א"כ הברכה שחברו צריך לברך הוא מחוייב בה מחמת עצמו . . . א"כ יכול הוא לברך אע"פ שחברו יודע".

ורצונו לומר שהטעם שברכת הגפן של המקדש שאינו טועם מן היין מועילה להוציא את חברו הטועם אף שיודע לברך בעצמו, הוא משום שגם המקדש "מחוייב בה מחמת עצמו" – עכ"פ בעקיפין – כגון כאן שהוא עצמו "חייב בקידוש" ואינו יכול לצאת ידי חובה "בלא טעימה", ומאחר שאינו רוצה לטעום עליו לצאת בטעימת חברו, והיות שחברו אינו יכול לטעום בלא ברכה ממילא גם לו עצמו יש "שום צורך" בברכה זו כדי שיוכל לצאת ידי חובת קידוש, ולכן יכול לברך בורא פרי הגפן עבור חברו אף שהלה יודע לברך בעצמו.

וכנגד מקרה זה ממשך אדה"ז וכותב את המשפט הנ"ל: "ולא הצריכו שיברך חברו בעצמו אלא כשאינו לו שום צורך בברכת חברו רק מחמת

ערבות בלבד". ורצונו לומר, שכאשר למברך עצמו אין "שום צורך" של חיוב מדין קידוש בברכת חבריו – כמו במקרה הנ"ל שהיה "מחוייב בה מחמת עצמו" בעקיפין עכ"פ (מכוח טעימת חבריו שגם הוא חייב בה כדי לצאת ידי קידוש) – אזי אינו יכול להוציאו לכתחילה באם הלה יודע לברך בעצמו.

ונמצא שמפשט המשך דברי אדה"ז נראה שכוונתו ב"שום צורך" היינו כמו במקרה הקודם שהזכיר בסמוך – שיש למברך חיוב בברכת בורא פרי הגפן מחמת חובת הקידוש (ונקרא "שום צורך" כי בא לו בעקיפין מחמת טעימת חבריו שגם הוא חייב בה כנ"ל). ועל כן נראה לענ"ד שאין מקום להוכיח מתיבות אלו שאפילו מחמת "שום צורך" שאינו מחמת חובת קידוש אלא מחמת ברכת הנהנין של טעימת רשות יוכל לכתחילה להוציא את חבריו ידי חובת קידוש כשהלה יודע לברך בעצמו, בשעה שאדה"ז כותב (בסי' רע"ג ס"ו) שהברכות "בורא פרי הגפן" של קידוש הלילה והיום "אינן דומות לשאר ברכת הנהנין הואיל והן חובה".

ג. ומה שכתב לדייק מסימן רע"ג ס"ו הנ"ל, לענ"ד נראה שמלשון אדה"ז בכל הסעיף אין כל משמעות שתחילתו מדבר בקידוש הלילה בלבד ורק חציו השני מדבר גם על קידוש היום, דהלשונות "לקדש" ו"קידש" שבתחילת הסעיף מתפרשים בפשטות גם על ברכת בורא פרי הגפן דקידושא רבא, שהרי גם היא נקראת "קידוש" (וכדבריו בסי' קס"ז סכ"ג שברכה זו היא "חובה משום קידוש ולא משום הנאתו"). ואדרבה, מפשט וסתימות דבריו נראה שכל הסעיף מדבר על קידוש הלילה והיום כאחד.

ולפי זה הנה אדרבה, יש לדייק מלשונו שם שכותב "אם כבר קידש לעצמו במקום סעודתו כיון שהוא אינו צריך לקידוש זה אין לו לקדש לאחרים לכתחלה" – שגם אם מדובר "שהוא צריך לברכה זו", כגון ששותה שוב יין מתוך כוונה להוציא אחרים בקידושא רבא ועליו לברך בורא פרי הגפן משום ברכת הנהנין, מכל מקום מאחר "שהוא אינו צריך לקידוש זה" – היינו שאינו צריך לחובת "קידוש" שבברכה זו כי כבר יצא ידי חובתו – אין לו לכתחילה לקדש לאחרים להוציאם באם הם יודעים לקדש בעצמם.

ועוד יש לדייק מהמשך דבריו שם: "וכשעדיין לא קידש לעצמו צריך ליהזר שלא יטעום כלום מכוס של קידוש זה, שאסור לו לטעום עד שיקדש במקום סעודתו". ומשמע שבמקרה הקודם בסמוך ש"כבר קידש לעצמו במקום סעודתו" – רשאי לטעום מן היין, וממילא מובן שקטע זה

בסעיף עוסק גם בגוונא שטועם מן היין! ומכל מקום כותב שם אדה"ז ברוו: ש"כיון שהוא אינו צריך לקידוש זה אין לו לקדש לאחרים לכתחלה אא"כ הם אינם יודעים לקדש בעצמם". ומאחר וכנ"ל אין כל משמעות ברווה מדבריו שם שמדבר רק בקידוש הלילה, הרי שמפשט וסתימות דבריו עולה שגם בקידוש היום אין למי שכבר יצא ידי חובתו להוציא לכתחילה לאחרים היודעים לקדש בעצמם אף אם טועם מן היין.

*

ד. בגליון א'כו העיר גם הרב ל. י. ר. על דברי הנ"ל, והביא הני עובדי דבשנת תשכ"ז בהתוועדויות דיום ב' דר"ה וחגה"ס שחלו בער"ש ציוה הרבי לפרוס מפה ולקדש, ושוב אמר שאלו שיצאו י"ח בקידוש לא יוכלו לקדש עוד הפעם אלא אם ירצו להוציא בני ביתם. ושם נאמרו הדברים אפילו בקידוש של ליל שבת, וכ"ש לענין יום השבת שאין בו כי אם ברכת 'בורא פרי הגפן'. ובטעם ההיתר בזה ביאר הרב הנ"ל, כי אף שרוב נשי אנ"ש יודעות לברך ברכת הקידוש בעצמן, אך רובן אינן מסוגלות לשתות מן היין כשיעור, ושוב חלה חובת הערבות על בעה"ב שהוא יקדש עבורם. ואף שיכולות לקדש על מיץ ענבים, הרי מצוה מן המובחר לקדש על יין ישן, לא על יין מגתו (שוע"ר סי' רעג ס"ב). וחזי לאצטרופי שיטת הפרי חדש (או"ח סי' תקפה) שמותר לברך גם עבור מי שיודע בעצמו לברך. עכ"ד.

אכן לענ"ד נראה, שמאחר ועל הא דמי שיצא ידי חובת קידוש אין לו לקדש לאחרים היודעים לקדש בעצמם כותב אדה"ז הלשון "לכתחלה" ("אין לו לקדש לאחרים לכתחלה" – סי' רעג ס"ו) – היינו שלנהוג כדברי הפרי חדש הנ"ל הוא ענין של "דיעבד", ואילו על ענין לקדש על יין ישן ולא על מיץ ענבים כותב אדה"ז רק הלשון "מצוה מן המובחר", מסתבר שעדיף לאשה לקדש בעצמה על מיץ ענבים – שבכך יוצאת ידי חובתה באופן של "לכתחילה" רק בלי ה"מצוה מן המובחר" של יין ישן, מאשר לשמוע ברכת בורא פרי הגפן על יין מבעלה שכבר יצא ידי חובתו – שבאופן זה יוצאת רק "בדיעבד".

ומה שאמר הרבי שאפילו אלו שיצאו ידי חובת קידוש דליל שבת בהתוועדות יוכלו לקדש שוב "להוציא בני ביתם", צריך לומר בפשטות שכוונתו לאותם בני בית שאינם יודעים לקדש בעצמם כדברי אדה"ז בשו"ע, או כפי שהציע הרב ל. י. ר. שהכוונה לאלו שיודעים לקדש אך

אינם יכולים לשתות יין כשיעור, ועל פי דברינו הנ"ל צריך להוסיף שמדובר שגם אין בהישג ידם מיץ ענבים אלא יין⁶⁴.

ה. עוד כתב הרב ל. י. ר. שהמעין ברמב"ם פכ"ט מהל' שבת ה"י ובנו"כ יוכח שלדעתם אין קידושא רבא כי אם "מצוה לברך על היין". ומזה מסיק, שעיקר הקידוש דיום שבת הוא ברכת הנהנין, ולכן גם כשהבעל כבר יצא י"ח יכול לברך בופה"ג על היין ולהוציא בזה את אשתו אף שלגביו זוהי ברכת הנהנין בלבד.

אך לענ"ד, מדברי אדה"ו משמע שאין עיקר גדר ברכת הגפן דקידושא רבא ברכת הנהנין. דבסימן רעג ס"ו כתב: "ברכת בורא פרי הגפן של קידוש בין של לילה בין של יום. . . אינן דומות לשאר ברכת הנהנין הואיל והן חובה". ובסימן קסז סכ"ג: "שהיא חובה משום קידוש ולא משום הנאותו". ובסימן רצז ס"ז: "שהיין של קידוש אינו תלוי בהנאותו כלל שלא תקנוהו חכמים בשביל הנאת האדם אלא בשביל שצריך לזכרהו על היין". וראה גם משנה ברורה (סי' רעג ס"ק יט): "אף דשם כל הקידוש הוא רק בורא פרי הגפן לבד, מ"מ כיון דהיא מצוה ועיקרו נתקן שלא בשביל הנאה אלא מצוה עליו כשאר מצות משו"ה מוציא אחרים אע"פ שאינו נהנה כקידוש הלילה". ובפסקי תשובות (מהדורת תשע"א סי' רפט אות ג): "ולמרות שכל הקידוש הוא ברכת בורא פרי הגפן, מכל מקום דינו כברכת המצוות".

ו. עוד הביא הרב ל. י. ר. מדברי השמירת שבת כהלכתה (ח"ב פ"נ ס"ו) שגם מי שיצא י"ח קידוש ביום השבת יכול לכתחלה להוציא את חבריו שיודע לברך בעצמו, והנימוק (שם הע' יב): "דהגם שבשבילו זו ברכת הנהנין כיון שכבר יצא ידי קידוש ובשבילם זו ברכת המצות, לית לן בה, כיון שהברכה בכל אופן היא על היין".

אכן יש לעיין בסברת השמירת שבת כהלכתה, דמה בכך שהברכה בכל אופן היא בנוסח "בורא פרי הגפן", סוף סוף ברכת המברך והברכה שצריך חבריו לשמוע "אינן דומות" זו לזו במהותן, דהמברך מברך רק "משום

64 ואין לומר שבכהאי גוונא יקדשו על פת בעצמן, דקידוש על פת אף הוא דיעבד, כפי שכותב אדה"ו בסי' ערב סי"א: "אם יש יין בעיר אין לקדש על הפת אלא על היין בין בלילה בין ביום לפי שיש אומרים שלא תקנו כלל קידוש על הפת אלא על הכוס".

הנאתו" ככל ברכות הנהנין, ואילו השומע מחוייב בברכה "שהיא חובה משום קידוש ולא משום הנאתו". ומאחר שהמברך כבר יצא ידי חובה זו ובא להוציא השומע רק מכוח ערבות, בזה נפסק להלכה שאם הלה יודע לברך בעצמו אין למי שכבר יצא להוציאו לכתחילה.

עוד יש להעיר, שלכאורה מוכח דאנן לא קיימא לן כסברת השמירת שבת כהלכתה. דיסוד סברתו הוא, שלמרות שבברכת בורא פרי הגפן דקידושא רבא ישנם ב' ענינים – ברכת הנהנין וברכת המצוה, מכל מקום מאחר שב' ענינים אלו כלולים בנוסח אחד של "בורא פרי הגפן", אין לחלק ביניהם, ולכן גם מי שמחוייב רק בברכת הנהנין שבה יכול להוציא את חבירו המחוייב בברכת המצוה שבה.

אבל למנהגנו נראה שלא סבירא לן כן. דהנה כתב קצות השלחן (ח"ג סי' עט ס"ה וס"ק יט): "ומצוה מן המובחר שכל המסובין יטעמו מכוס של ברכה. . . והמנהג שהמסובין כשטועמין מברך כל אחד בורא פרי הגפן לעצמו. . . (ובדרך החיים סי' ע' כתב שאם יודע שישתה מהיין ואינו מכוין לצאת בברכת המקדש הוא גורם ברכה שאינה צריכה, ובמנחת שבת הביא מתהלה לדוד שחולק עליו ולא העיר מדברי המטה אפרים הנ"ל שכן המנהג לברך כל אחד בפני עצמו)".

ומשמע מדבריו שהמנהג הוא שהשומעים מברכים בעצמם על היין שטועמים בין בקידוש הלילה ובין בקידוש היום⁶⁵ – למרות שיצאו ידי חובת קידוש בברכת בורא פרי הגפן של המקדש, ולא חיישינן לברכה שאינה צריכה.

ובטעם הדבר מצאנו בדברי האשל אברהם מבוטשאטש (סי' רעא): "הגם שיצא ידי חובת קידושא רבה בהיין שברכתו פוטרת כל המשקין, כיון שלא נתכוון לצאת ידי חובת הברכה בזה רק לצאת ידי חובת קידושא רבה". וכעין זה כתב קונטרס התשובות לבעמח"ס טהרת ישראל (סי' ז): "נשאלתי. . . על מה שנוהגין לצאת קידוש שחרית מאחר ומברכין אח"כ לעצמם ברכת בורא פרי הגפן, הא עיקר הקידוש שחרית הוא רק ברכת בפה"ג והאיך מברך. ונראה לי לתרץ המנהג לפי מ"ש אשל אברהם בעל

65 ראה שו"ת הד"ר (סי' ז ד"ה אולם): "וכן אני נוהג כשאני יוצא לפרקים באיזהו מקומן של שבחים בקידושא דרבה אני מברך ברכת היין בעצמי".

דע"ק רע"ד וז"ל, יוצאים י"ח לחם משנה בשמיעה גם שהברכה של נהנין אינו יוצא ידי חובתו ומברך בפע"צ מכל מקום מצות לחם משנה על הבציעה קודם הנאת האכילה מהני בכך שליחות . . ולפי זה גם בנדו"ד יוצא בהקידוש מה שצריך על הכוס אף שברכת הנהנין מברך לעצמו שהוא בפה"ג."

וכך מסכם את הדברים בספר פסקי תשובות (סי' רעא אות לו והע' 368): "ואפילו לענין קידושא רבה שכל הקידוש הוא רק ברכת היין . . נוהגין לברך כל אחד לעצמו . . דברכת המצוה יוצא מהמקדש וברכת הנהנין מברך לעצמו".

נמצאנו למדים למנהגנו, שבברכת "בורא פרי הגפן" דקידושא רבא יכול השומע בכוח כוונתו לחלק את ענין "ברכת הנהנין" שבה מענין "ברכת המצוה" שבה, ולצאת מן המקדש רק ידי חובת ברכת המצוה ולא ידי ברכת הנהנין. ולא אמרינן שמאחר ונוסח הברכה אחד הוא – "בורא פרי הגפן" – יוצא השומע בעל כרחו גם ידי "ברכת הנהנין" אגב "ברכת המצוה". כי העיקר הקובע אינו נוסח הברכה, אלא מהותה, ובה יש חילוק.

ואם כן מסתבר שהוא הדין בנדו"ד לענין דרגת חיובו של המקדש. שכאשר הוא כבר יצא ידי חובת קידושא רבא, ושוב אין בברכת בורא פרי הגפן שלו אלא "ברכת הנהנין" סתם, אין ברכתו ראויה לכתחילה לפטור את חבירו המחוייב עדיין ב"ברכת המצוה" שבברכה זו – באם הלה יודע לקדש בעצמו. כי אף ששניהם זקוקים לאותו נוסח ברכה – "בורא פרי הגפן", מכל מקום מאחר שמהות הברכה שחבירו זקוק לה (ברכת המצוה) אינה קיימת בברכה שהוא מברך, אין לו להוציא לכתחילה⁶⁶.

ז. ועל כן נראה שלכתחילה ראוי לנהוג כדברי הפסקי תשובות (סי' רפט הערה 21), שלמרות שמעיד שמנהג העולם להקל בקידושא רבא

66 משא"כ לדברי השמירת שבת כהלכתה שאולינן בתר נוסח הברכה ולא אחר ענינה – ומאחר והנוסח אחד אין לחלק ולומר שהמחוייב בענין "הנהנין" שבה בלבד אינו מוציא את חבירו המחוייב בענין "המצוה" שבה – לדבריו כמו כן אין מקום לומר שכוונת השומע תועיל לחלק שייצא רק ידי ענין המצוה שבברכת היין ולא ידי ענין ברכת הנהנין שבה, מאחר ונוסח הברכה זהה. וכנראה שאכן משום כך כתב לעיל שם (פמ"ח סי"ג) שלכתחילה יש לנהוג שהשומעים ייצאו מן המקדש גם בברכת הנהנין ולא יברכו על היין בעצמם משום חשש ברכה שאינה צריכה, ודלא כמנהגנו על פי קצות השלחן. והוא לשיטתיה!

שהבעל מקדש לאשתו אף שכבר יצא בבית הכנסת⁶⁷, מכל מקום דוחה את הנימוק הנ"ל של השמירת שבת כהלכתה בזה, וכותב: "ואין לומר כי בלאו הכי הרי צריך לברך הגפן משום ברכת הנהנין, דמכל מקום אין חיובן שוה ולדידיה ליכא בזה ברכת המצוות". ועל כן מסיק בזה הלשון: "מהנראה דלכתחילה ודאי נכון שבאם הבעל כבר קידש במקום אחר, שהאשה והבנות יקדשו לעצמן"⁶⁸.



פשוטו של מקרא

לידת נח בן ת"ק שנה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – וועסט בלומפילד, מיסגן

כתב רש"י (בראשית ה, לב – ד"ה בן חמש) "אמר רבי יודן מה טעם כל הדורות הולידו למאה שנה וזה לחמש מאות, אמר הקב"ה אם רשעים הם יאבדו במים ורע לצדיק זה, ואם צדיקים הם אטריח עליו לעשות תיבות הרבה, כבש את מעיינו ולא הוליד עד שהיה בן חמש מאות שנה, כדי שלא יהא יפת הגדול שבבניו ראוי לעונשין לפני המבול כו".

ומעולם הוקשה לי, ובסגנון כ"ק אדמו"ר "א קלאץ קשיא", דהרי לקמן (ו, טז) כתב רש"י שג' עליות זו על גבי זה היו בהתיבה והאמצעית היתה מיוחדת לחיות ובהמות. והנה הדבר מובן ופשוט שמה שהתיבה הכילה את כל הבהמות והחיות (בשאינן טהורות שנים שנים, ובטהורות שבעה), היה

67) ואפשר שמנהג העולם להקל בזה הוא משום שאצל הרבה נשים מונח שעשיית קידוש הוא ענין השייך לבעל דוקא כביכול, ומופרך הדבר בעיניהן לקדש בעצמן (ובפרט בפניו). אבל אצל נשי אנ"ש קיים פחות ענין זה, שהרי הרבה מהן מורגלות שבעליהן נשאים בבית הכנסת משך זמן אחר סיום התפילה דיום השבת, אם לשם תפילה במתינות או לשם התועדות, והן מקדשות לעצמן ולבני הבית הקטנים. ועל כן בודאי שלדין ראוי לכתחילה שלא תצאנה הנשים ידי חובת קידוש מבעליהן שכבר יצאו בבית הכנסת, אלא תקדשנה לעצמן ככפנים.

68) אלא שהוא כותב כן מצד החשש להדעות שאין להוציא נשים מכוח ערבות, ואנו כתבנו כן מצד החשש להדעות שאין למי שיצא להוציא אחרים היודעים לקדש בעצמם – בין אנשים ובין נשים – שאדה"ו פוסק לחוש לדבריהם לכתחילה!

באופן ניסי, מה שמועט החזיק את המרובה. וא"כ אם התיבה היתה יכולה להחזיק את כל הבע"ח מדוע לא היתה יכולה להכיל ג"כ את זרעו של נח, ומשום זה היה צריך הקב"ה לכבוש מעיינו של נח?

והשיבני ח"א, שהקב"ה רצה בקיום המין של כל הבהמות והחיות, אך מפני שלא רצה להטריח נח לבנות ריבוי תיבות וכו', לכן היה הנס שהכילה תיבה אחת את כל ריבוי הבע"ח, מועט המחזיק את המרובה. אך, בבני נח, יש אפשרות שהבנים יהיו כשרים וראוים להצלה אבל לא יהיו במדרגא שיהיו ראויים לנס, ולא רצה הקב"ה להטריח את נח לעשות כמה תיבות וע"כ כבש את מעיינו.



שונות

לימוד תורה בלילה

הרב בצלאל מ"מ בסמן

אנ"ש פיטסבורג, פנסילוניה

במק"א הארכת⁶⁹ בענין עם לימוד התורה יכול להיות סתירה לבריאת הגוף, ויש להעיר עוד בענין זה:

במניעת השינה נמצאים אנו דבר פלא גדול שיעקב לא ישן י"ד שנים! שהרי אודות יעקב כתב⁷⁰ "וישכב במקום ההוא". ורש"י⁷¹ מדייק וז"ל: "ההוא, לשון מיעוט, באותו מקום שכב, אבל יד' שנים שהי' בבית עבר לא שכב בלילה, שהיה עוסק בתורה" עכ"ל.

ולכ' איך זה שייך שאדם יעשה דבר כזה, לכ' זה הוי היפך של בריאת הגוף, וזה גופא הוי מצוה של תורה "ונשמרתם מאד לנפשותיכם"⁷²,

69) בההקדמה לקובץ "ביאורים והערות" על מס' שבת התשס"ז.

70) ויצא כח, יא.

71) בד"ה "וישכב במקום ההוא".

72) ואתחנן ד, טו.

והאבות "קיימו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה"⁷³. ויותר מזה הרי אין כח באדם לעשות כן⁷⁴.

והנה במעם לועז⁷⁶ מפרש שאין הכוונה שלא ישן כלל אלא הכוונה שלא הכין כ"כ לשינה וז"ל: "כלומר דכל כך היה חשקו ללמוד, שלא היה עושה שום הכנה לישון, אלא היה מנמנם כדוד"⁷⁷ עכ"ל. אבל צע"ק שהרי אין זה מתיישב עם פשטות דברי רש"י שלא ישן, משמע כלל.

ונראה לומר בפשטות שלא ישן בלילה אבל ביום ישן, ומוכח בלשון רש"י "לא שכב בלילה" אבל ביום ישן. אבל צ"ב אם בין-כך ישן ביום, למה להיות ניעור בלילה, ישן בלילה והלימוד יהי' ביום.

ואפשר יש לבאר שבאמת מצד עצם השעות אין חילוק, והחילוק הוא בענין אחר ובהקדם:

הרמב"ם בהל' דעות⁷⁸ כתב וז"ל: שדי לו לאדם לישון שמונה שעות ויהיו בסוף הלילה . . ע"כ. אבל ראה בהל' ת"ת⁷⁹ דכתב וז"ל: דאין אדם לומד רוב חכמתו אלא בלילה לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אחת מהן בשינה ע"כ. וצ"ב אם צריך ללמוד רוב חכמתו בלילה איך יכול לישון אז.

(73) יומא כה, ב.

(74) רמב"ם הל' שבועות פ"א ה"ו, ע"פ שבועות כה, א.

(75) ובדוחק י"ל שהי' גם וכח רוחני מלמעלה, אבל ע"פ המבואר בפנים יובן בפשטות.

[ואין להקשות אם לא ישן עד כאן, למה ישן עכשיו, שהרי מבואר בס' השיחות ה'תשנ"ב כרך א' ע' 134 שדוקא כאן שייך ענין השינה, כי ענין השינה מורה על גילוי של דרגה נעלית עד שהראש והרגליים הם בשווה, ודרגה זו נתגלה כאן במקום שעתיד להיות מקום המקדש, עיי"ש.]

(76) מובא בשערי אהרן.

(77) אודות דוד מובא בשו"ע אדה"ז ס' ד' סעי' טז במהד"ק וז"ל: "דוד המלך עליו השלום היה נוהר שלא לישן כל הלילה ששים נשימות רצופין כדי שלא יטעם טעם מיתה, רק היה מתנמנם כסוס עד חצות הלילה, ובחצות היה מתגבר כארי" עכ"ל. ומשמע שאין הדגש על "ההכין" אלא על הזמן והכוונה אחת שלא ישן באופן קבוע.

[ועפ"ז יש לומר שזה יתאים גם עם ביאורו של רבנו לעיל מה'תשנ"ב שבאמת ישן, רק לא באופן קבועי, ויל"ע].

(78) פ"ד ה"ד.

(79) פ"ג ה"ב.

והנה הרבי⁸⁰ מבאר דברי הרמב"ם הללו⁸¹, (ע"פ כמה דיוקים, ומהם, שלשון הרמב"ם כאן הוא "רוב חכמתו" ולא רוב תורתו) שהכוונה הוי ללימוד חלק התורה הנקראת חכמה, והיא תורת הפרדס, (וחלק מהם מבוארים בד' פרקים הראשונים של ספר היד). ומבאר שם, שדוקא בזמן הלילה הוי זמן מסוגל ללימוד זה, עיי"ש בארוכה.

ועפ"ז לא קשה כלל כי אין הכוונה שכל הלימוד יהיה בלילה, אלא הכוונה הוא שלימוד שלו של פרדס יהי' בלילה, וא"כ אם לא הי' לו ח' שעות (או הזמן הצריך לו) בלילה ישלים ביום. ולפ"ז מובן למה שייך שיעקב יהי' רוצה ללמוד בזמן זה דוקא, אף אם אח"כ יהי' ישן ביום.



(80) בלקו"ש חל"ד ע' 47-43.

(81) הרבי אינו מדבר על סתירה זו בענין לימוד בלילה, אבל לפי פירושו הקושיא מעיקרא ליתא.

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' חיים משה ע"ה
בן ר' יעקב ע"ה
טייטלבוים

נפטר ביום י"ט טבת ה'תרפ"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י נכדו
הרה"ת ר' אליעזר וזוגתו מרת ברכה
ומשפחתם שיחיו
טייטלבוים



לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק ז"ל
בהרה"ח ר' שמואל מאיר שליט"א
זילבערשטיין

נפטר ביום ועש"ק פ' ויגש
עשרה בטבת ה'תשנ"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לזכות החתן

הרב שניאור זלמן יששכר געצל הלוי שיחי'

והכלה מרת חנה תחי'

רובאשקין

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ ביום ג' י' כסלו ה'תשע"ב

יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל על יסודי התורה
והחסידות כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

הורי הכלה

הרה"ת ר' שניאור זלמן וזוגתו מרת מרים בלומא שיחיו פעליג

לזכות

הרב התמים **גרשון שיחי'**

וזוגתו מרת **מלכה שתחי'**

אקרמן

לרגל חתונתם בשעטומ"צ ביום א' ו' טבת ה'תשע"ב

יה"ר שיהיה ביתם 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' **שלמה זלמן** וזוגתו מרת **חנה שיחיו פרלמן**



לזכות החתן התמים

מיכאל שיחי' אלוני

והכלה מרת **פייגא רבקה שתחי' קעסל**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ראשון כ"ב כסלו ה'תשע"ב

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



ולזכות ולרפואה שלימה וקרובה של הנערה

אילנה לאה בת שיינדל רחל



ולזכות

כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו

שיתגלה במהרה בימינו ממש למטה מעשרה טפחים



נדפס ע"י משפחת **קעסל שיחיו**

לזכות

החתן התמים

הרב יששכר געצל שיחי' גאלדשטיין

והכלה מרת חי' מושקא שתחי' היא

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום שלישי א' טבת 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 החתן

הרה"ת ר' זלמן וזוגתו מרת חנה שיחיו גאלדשטיין



לזכות

הילד מרדכי גרשון שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ

ביום א' ו' טבת ה'תשע"ב

יה"ר שהוריו וזקניו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות זקניו

הרה"ת ר' גבריאל וזוגתו מרת מאליא רחל שיחיו

שפירא

לזכות
הילדה **מירל תחי'**

נולדה למזל טוב ביום שני ל' כסלו ה'תשע"ב
יהי רצון שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים
לאורך ימים ושנים טובות

ולזכות הורי'
הרה"ח ר' אליהו שיחי' ומרת רחל שתחי' דייטש

נדפס ע"י ולזכות זקניה
הרה"ת ר' משה ומרת נחמה שיחיו
ניו



לזכות
החתן התמים
הרב **מרדכי יואל שיחי' וואלף**
והכלה מרת **רבקה שתחי' גראסבוים**
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ראשון ו' טבת ה'תשע"ב

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



ולזכות הורי החתן
הרה"ת ר' **יצחק שיחי' ומרת ליבא שתחי' וואלף**



נדפס ע"י ולזכות
הורי הכלה
הרה"ת ר' **גרשון וזוגתו מרת רחל שיחיו גראסבוים**

לעילוי נשמת
איש תם וישר ירא אלוקים
מזקני חסידי חב"ד
הרה"ח הרה"ת ר' אליהו נחום ז"ל
ב"ר לוי יצחק ז"ל
שקלאר
נפטר ביום י"ז טבת ה'תש"נ



ולעילוי נשמת
איש חסד ואמת מחנך הרבים
הרה"ח הרה"ת ר' אברהם יצחק ז"ל
ב"ר מרדכי ז"ל
בלאך
נפטר מוצש"ק פרשת ויקרא ח' ניסן ה'תשס"א



ולעילוי נשמת
אשת חיל בת יקרה אם מסורה למשפחתה
מרת דבורה נחמה ע"ה
ב"ר אברהם יצחק ז"ל
נפטרה כ"ו תשרי ה'תש"ע

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י
הרבנית החשובה מרת יהודית שתחי' בלאך

לעילוי נשמת
הר"ר ישראל ב"ר משה ע"ה

שנייד

נפטר ביום ח' טבת ה'תשמ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות נכדו

הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת קיילי

ובניהם ישראל, שלמה, יחזקאל, מנחם מענדל, לוי יצחק, אליהו
שיחיו

מלמד



לזכות

הילד מאיר שלמה שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ

ביום ה' כ"ו כסלו ה'תשע"ב

יה"ר שהוריו וזקניו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות דודו

הת' אפרים חיים שיחי מייראוויטש