

מודעה ובקשה

לקראת יום הבהיר יו"ד שבט הבעל"ט "העשירי יהי' קודש" – יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע. ושישים ושתים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

תקוותינו להוציא לאור בעזה"י קובץ חגיגי מוגדל – הן בכמות והן באיכות – לנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו.

אי-לכך, שטוחה בזאת בקשתנו לקהל הכותבים שיחיו (וכן מאנ"ש והתמימים שיחיו שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), להשתדל ולהזדרז לכתוב בגליון מיוחד זה בעיקר בתורת רבינו וכן בעניני משיח וגאולה, ולמוסרם לנו ע"מ שנוכל להדפיסם בקובץ מיוחד זה.

הקובץ יצא לאור לכבוד יו"ד שבט. יש לשלוח את ההערות לא יאחר מיום ב' לפרשת בשלח ו' שבט הבעל"ט, וכל המקדים ה"ז משובח.

ויה"ר שע"י כתיבת ההערות באופן של "להגדיל תורה ולהאדירה", נזכה ל"תורה חדשה מאתי תצא" בביאת משיח צדקנו תיכף ומיד ממש.

בתודה ובברכה

המערכת

כ"ד טבת ה'תשע"ב
קראון הייטס, נ"י.
כאן צוה ה' את הברכה

ב"ה

ש"פ וארא – כ"ד טבת

ה'תשע"ב

גליון ז' [אלף-כט]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

מצות יובל לעת"ל 4

לקוטי שיחות

בגדר והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות שבפסח מצרים..... 7

מקומה של חרן 11

דיבור משה ואהרן לפרעה ולבנ"י 13

"ויקח עמרם את יוכבד בת דודתו" 14

נגלה

חזקת ממון וחזקת פנויה 17

שטר התחייבות 20

"ויצאה והיתה" לענין כסף ושטר 25

שני אחים א' חרש וא' פקח (גליון) 29

חסידות

הערה בד"ה פדה בשלום תשכ"ו 30

באבוד רשעים רנה 33

יחוד פנימי וחיצוני בחו"ב 36

הערות בספר 'חסד לאברהם' להר"א המלאך (גליון) 41

רמב"ם

יציאה בראשי איברים 44

הלכה ומנהג

הריגת גוי 54

- 63....."תחת כנפי השכינה".
- 65.....טעות בהפטרה
- 70.....אם צריך לחזור לברך כשנפל ממנו טליתו (גליון)
- 71.....קריאת הודעה אלקטרונית בשבת (גליון)
- 72.....דיני ברכת עיקר וטפל (גליון)
- 76.....בענין הנ"ל (גליון)
- 80....."החתונה תהי' בירושלים ת"ו" (גליון)

פשוטו של מקרא

- 81.....העלמת שמות הורי משה
- 86.....ד"ה מקוצר רוח

שונות

- 87.....בריחה מול הימלטות



**"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 שיחי' נפרסטק

גאולה ומשיח

מצות יובל לעת"ל

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית - 770

כתב הרמב"ם בהל' מלכים ריש פ"א אודות שלימות התומ"צ שיוחזרו בימות המשיח "ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותן האמורה בתורה". ומובן דכל הדינים התלויים בשביעית [שמיטת קרקע, כספים, דיני פירות שביעית וכו'], וכן ביובל [דין עבד עברי, בתי ערי חומה, שדה חרמים, שדה אחוזה, גר תושב, ודיני שביעית – רמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"י ה"ט], יוחזרו בימות המשיח¹.

והנה ברמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"י הי"ג איתא: שלשה דברים מעכבין ביובל. תקיעה. ושלוח עבדים. והחזרת שדות לבעליהן. וזו היא השמטת קרקע. עכ"ל. והנה במ"ש הרמב"ם שג' דברים אלו מעכבין ביובל, פ' בצפנת פענח הל' ערכין פ"ד הכ"ד דלשיטת הרמב"ם אפי' לא קיימו ג' דברים אלו עדיין אסור במלאכת הקרקע והפירות הפקר² אבל מובן (גם לפי הצפנ"נ) דלשיטת הרמב"ם אם חסר א' מהג' דברים המעכבים ביובל שוב אינו נוהג שאר הדינים המיוחדים ליובל [ונוהג רק דיני עבודת הקרקע וכו' הנוהגים ג"כ בשמיטה].

והנה יש לעיין אם שייך לע"ל דין עבד עברי שיוצא ביובל, ולכא' אם אין מציאות של עבד עברי שיוצא ביובל לע"ל בטלו שאר דיני יובל, כי ג' הענינים מעכבין זא"ז, וא"כ איך יקיימו מצוות (המיוחדות ל)יובל לע"ל.

והנה בעבד עברי המוכר עצמו כ' הרמב"ם ריש הל' עבדים "ואין רשאי למכור את עצמו ולהצניע דמיו . . אלא אם כן צריך לאכלן בלבד. ואין אדם רשאי למכור עצמו עד שלא ישאר לו כלום ואפילו כסות לא תשאר לו ואחר כך ימכור עצמו". ומכיון דפסק הרמב"ם בסוף הל' מלכים "ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות שהטובה תהי'

(1) וראה ברמב"ם הל' שמיטה ויובל סוף פ"ב שלע"ל מקדשין בתי ערי חומה.

(2) דלא כפי' רש"י ותוס', ר"ה ט, ב.

מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", הנה לכאו' לא יהי' אז מצב של עניות ובפרט באופן כזה שיוכל למכור עצמו.

[גם בנוגע עבד עברי הנמכר בגניבתו כ' הרמב"ם בהל' גניבה פ"ג הי"א ואם אין לו קרקע ולא מטלטלין בית דין מוכרין אותו", אבל לכאו' שם יש עוד קושיא דאיך יתכן שיהי' עבד עברי לע"ל הנמכר הגניבתו, כי איך יתכן שיגנוב לע"ל והרי לא יהי' קנאה ותחרות וכו', – וע"ד קושיית כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חכ"ד ע' 112 איך יתכן שבמצב דאין קנאה ותחרות וכו' יהרוג גואל הדם כו'. אלא שאפ"ל שיכול להיות בא' שגנב מחבירו בזמן הזה. אלא דא"כ בכדי שנאמר שיהי' היכי תמצא שיוצא ביובל נצטרך לומר דמיירי שנרצע לאחריו ו' שנים ונשאר עבד עד יובל, ודוחק לומר דבזמן ש"לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", יהי' מצב שיאמר "אהבתי את אדוני את אשתי ואת בני לא אצא חפשי", שאינו מעמד ומצב רצוי וכו'.

ובנוגע להחזרת שדות ובתים ביובל אין להקשות איך מצינו ענין החזרת שדות לבעליהן לעת"ל, והרי אין אדם רשאי למכור שדהו וביתו אא"כ העני וצריך למכור רק למזונות בלבד, (רמב"ם הל' שמיטה ויובל פי"א ה"ג), כי דין החזרת שדות נוהג גם במתנה (רמב"ם שם, הי"ט), – וכמפורש בקרא (יחזקאל מו, יז) אודות מתנת הנשיא לע"ל שחוזר בשנת היובל, – והאחין שחלקו (שם ה"כ), ועוד, וגם במקדיש שדה אחוזתו יש דינים התלויים ביובל כמבואר ברמב"ם הל' ערכין וחרמין פ"ד הי"ט ואילן. ועד"ז מה שכתב הרמב"ם בסוף הל' שמיטה ויובל שמקדישין בתי ערי חומה לע"ל – הנה אפי' אם לא יהי' לע"ל מצב של עניות ויהי' אסור למכור ביתו אבל נפקא מינה בנוגע למי שנתן מתנה כמבואר ברמב"ם הל' שמיטה ויובל פי"ב ה"ד].

ולגופו של ענין כבר שקו"ט באם כוונת הרמב"ם במ"ש לא יהי' רעב וכו' פי' שלא יהיו עניים. דלכאו' כיון שפסק הרמב"ם (סוף"ט מהל' תשובה, והל' מלכים פי"ב ה"ב) כשמואל (ברכות לד, ב) שאמר דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד שנאמר כי לא יחדל אביון מקרב הארץ (דברים טו, יא), הרי לכאו' מוכח דגם אז יהי' אביון ובפיהמ"ש להרמב"ם פ' חלק (ששם דבריו דומים מאד לדבריו בהל'

מלכים בסופו), איתא בנוגע ימות המשיח "ויהיו בימיו עשירים ואביונים גבורים וחלשים כנגד זולתם"³. ובשיחת ק' אור לי"ג אלול תשנ"א משמע שתלוי בב' בתקופות – דבתקופה ראשונה עדיין יהי' מציאות של אביון, משא"כ בתקופה הב'. אבל הפסוק כי לא יחדל אביון וגו' (וכן המדובר בהשיחה שם) הוא בנוגע לצדקה, שבתקופה הא' יהי' שייך ליתן צדקה שזה שייך אפי' אם יש לו לדוגמא קצ"ט זוז וחסר זוז א' (רמב"ם הל' מתנות עניים פ"ט הי"ג, ומובא שם בהשיחה), משא"כ לומר שיהי' מצב של עניות בתכלית ששייך למכור את עצמו לכאו' קשה לומר.

ובפרט עפמ"ש הרמב"ם בהל' תשובה פ"ט ה"א "שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה כגון חלי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן, וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה כגון שובע ושלוש ורבוי כסף וזהב כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן", שזה קאי אפי' בקיום התומ"צ כדבעי בזמנ"ה, ומכ"ש בימות המשיח, כפי שביאר כ"ק אדמו"ר בההדרן על הרמב"ם תשל"ה ובכ"מ שדברי הרמב"ם בסוף הל' מלכים ("ובאותו הזמן וכו'") הם באופן נעלה יותר מדבריו בהל' תשובה, ואפי' אי נימא שדברי הרמב"ם בסוף הל' מלכים קאי על תקופה הב', ראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' ל"ג וח"ב סי' ע"ב מה שדן בזה ומביא ג"כ משמעויות שונות בשיחות הקודש אי קאי על תקופה הא' או על תקופה הב', אבל מ"מ קשה לומר שבתקופה הראשונה יהי' מצב אצל מישהו של עניות בתכלית עד שיצטרך למכור עצמו לעבד.

ועוד, שאם נמכר כעבד עברי בתקופה הראשונה, לכאו' אינו פנוי לעסוק בתורה וחכמתה כדי שיזכה לחיי עוה"ב, שזהו תכלית ימות המשיח גם בתקופה הראשונה (כמובן בפשטות, וגם בהדרן על הרמב"ם תנש"א הע' 70, אע"פ שמבואר שם בפנים שהלכה האחרונה קאי על תקופה הב', מבואר שם שהלכה הד' שבו כותב הרמב"ם "כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה" קאי על התקופה הראשונה).

(ומ"ש בקרא ביחזקאל שנסמן לעיל בנוגע הנשיא שיתן מתנה לע"ל לאחד מעבדיו, הרי מובן שאינו מדבר בעבד שהוא בגדר ודיני עבד עברי, אלא ע"ד עבדי המלך וכו').

(3) אולם במהדורת קאפח איתא רק "וישארו בימיו החזק והחלש ביחס לזולתו".

ואפי' אי נימא שבתקופה הראשונה של ימות המשיח יהי' שייך מצב של עוני, הרי מ"מ גם בתקופה השני' יהי' נוהג דין יובל, (כל' הרמב"ם "ועושין . . יובלות" ל' רבים, ומסתבר לומר דגם לפני שנת היובל הא' כבר יבוא התקופה הב' כמבואר בשיחת ש"פ בלק תשל"ג ס"ג), ובפרט שבמצב של זכו - שבאופן כזה תבוא הגאולה עכשיו כדברי כ"ק אדמו"ר הידועים - יהי' מיד התקופה הב' ובמילא לא יהי' שייך מצב של עניות, וא"כ צ"ב באם לא יהי' אז שילוח עבדים איך ינהוג שאר דיני יובל.

ולכא' י"ל דתלוי בהמחלוקת בהא דאמרינן ששילוח עבדים מעכב ביובל, האם הפי' הוא שאפי' אם אין מציאות של עבדים שישלחו אין נוהג שאר דיני יובל, או שרק באם יש עבדים ואין שולחים אותם אז אינו נוהג שאר דיני יובל, אבל אם אין עבדים שישלחו אין זה מעכב, ראה אנציקלופדי' תלמודית כרך כ"ב ערך יובל ע' קל"ח. ולכא' י"ל דהרמב"ם ס"ל דרק אם יש עבדים ואין שולחין אותם אז מעכב ביובל, ולפ"ז לע"ל בתקופה הב' דלא יהי' מציאות של עבדים אין זה מעכב וינהוג שאר דיני יובל.



לקוטי שיחות

בגדר והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות שבפסח מצרים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חכ"ו פ' בא ג' מביא המכילתא בפ' בא (מסכתא דפסחא פרשה ו) : "נמצינו למדין ששלשה מזבחות היו לאבותינו במצרים המשקוף ושתי המזוזות", (הובא בפסחים צו, א) דמוכח מזה דהא שנתחייבו בפסח מצרים (שמות יב, ז) "וְלָקְחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת וְעַל הַמִּשְׁקוֹף עַל הַפֶּתִים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם: אֵין זֶה רֶק מִצְוָה לִשְׂמֹרֶת הַבַּיִת, אֲלֵא שִׁישׁ בִּזָּה גָּדֵר דְּזִרְיָקָת דָּם שֶׁל קֶרֶבֶן עַל הַמִּזְבֵּחַ, וְשְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת וְהַמִּשְׁקוֹף הָיוּ הַמִּזְבְּחוֹת שְׁעֵלֵיהֶם נִזְרָק הַדָּם, וּבִסְעִי ג' מוֹסִיף וּמִבְּאֵר דְּשִׂאנִי הַזֹּאת הַדָּם שֶׁבִּפְסַח מִצְרַיִם מִשְׁאֵר הַזִּרְיָקוֹת שֶׁעַל הַמִּזְבֵּחַ, דְּבִכֵּל

הזריקות המצוה היא רק בפעולת הגברא בלבד, משא"כ בזריקה זו שבפסח מצרים, המצוה היא גם **שיהא מונח** על המשקוף ושתי המזוזות, וכדביאר בצפע"נ: "כאן הוה עיקר המצוה לא הזאה רק שיה" על המשקוף וכאן [וכמו] גבי אימורין דהקטרה שלהם היא המצוה, והכא נמי, ולא כמו בשאר דם דרק הנחה לא מה שמונח" וזהו גם הטעם דמשה אמר להם "וטבלתם בדם גו' והגעתם אל המשקוף גו'" ולא אמר "ונתנו" עיי"ש.

ויש להעיר בזה מ"ש בס' מקדש מרדכי פ' בא בשם הגרי"ז, דאף דקיימ"ל דדם קדשים לאחר זריקה הוה חולין דנעשה מצוותו, מ"מ בדם פסח מצרים שנאמר בו והי' הדם לכם לאות לא נקרא נעשית מצוותו כיון דבעינן שיהי' הדם על הבתים וזהו כנ"ל.

למה שינה משה ואמר משקוף לפני מזוזות

והנה בס' רבותינו בעל התוס' כתב הריב"א וז"ל: "ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף" כאן הקדים מזוזות למשקוף, ולמטה כשאמר משה מצות פסח לישראל שנה לשונו מלשון הקב"ה והקדים משקוף למזוזות, שאמר בלבו אם אקדים להם לישראל מזוזות למשקוף, כדרך שאמר לי הקב"ה, יבאו לטעות כי יאמרו דוקא כשמוזה תחלה על המזוזות אז צריך להזות עוד על המשקוף, אבל אם הזה תחלה הדם על המשקוף שוב אינו צריך להזות על מזוזות, כי א"א להזות על המשקוף שלא תהא נתזת על המזוזות, לפיכך הקדים להם משקוף למזוזות לומר אף אם הזה תחלה על המשקוף צריך להזות עוד על המזוזות כך שמעתי בשם הר"ר יוסף מפריש עכ"ל, וכן תירץ הרע"ב בפירושו על התורה שם.

ובהגדה של פסח מבית הלוי (ע' קל"ו) הקשה דהאיך ס"ד דבזריקה אחת על המשקוף לחודא סגי מכיון שהדם ע"כ מטפטף גם על המזוזות ונתקיים דין הזאות על המשקוף והמזוזות, הרי מכיון שזרק דם על המשקוף, הרי במעשה זריקה כבר נעשית מצותו, וכל דבר שנעשית מצותו אין מועלין בו, ואם כן כשהגיע הדם על המשקוף יוצא לחולין וטפטוף הדם שיוורד מן המשקוף על המזוזות הוי דם חולין ואין מקיים בזה כלל הדין של הזאה על המזוזה?

ותירץ עפ"י הנ"ל, דכאן קיום המצוה גופא היתה שהדם **ישאר על הבתים לאות** וזהו חלק מהמצוה עצמה שישאר הדם לאות, ומשום הכי רק בשאר זריקות שכל מצותו הוא שיגיע הדם למזבח אמרינן דבזריקתו נעשית מצותו ויצא לחולין, מה שאין כן בפסח מצרים לא נגמרה מצותו

כשהגיע הדם למשקוף, אלא כל הזמן שהדם היה מונח על הבתים היה בזה קיום המצוה, והדם נשאר בקדושתו לגמרי, וממילא ס"ד שאם יטפטף הדם מהמשקוף על המזוזות יתקיים ביה שפיר דין זריקה על המזוזות, ומשום הכי הקדים משה משקוף למזוזות, דהגם שכבר נזרק על המשקוף, בכל זאת צריך עוד לזרוק על המזוזות, ולא סגי שיטפטף הדם מן המשקוף על המזוזות עיי"ש.

קושית הריב"א כבר תירץ המכילתא

והנה רבים מקשים על הריב"א והרע"ב שהרי במכילתא שם תירץ קושיא זו (למה שינה משה והקדים משקוף למזוזות) וז"ל: ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף. שומע אני אם הקדים זה לזה לא יצא ת"ל והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות האם הקדים זה לזה יצא. עכ"ל, היינו שמשה הודיע בזה הדין דגם אם הזה על המשקוף לפני שהזה על המזוזות יצא, וא"כ למה הוצרכו לתרץ באופן אחר? וזהו קושיא אלימתא.

עוד מקשים מהא דאיתא במכילתא שם פ' יא (הובא ברש"י בא יב, כב) על הפסוק מן הדם אשר בסף: "למה חזר ושנאו, שלא תאמר טבילה אחת לשלש המתנות, לכך נאמר עוד אשר בסף, ושתהא כל נתינה ונתינה מן הדם אשר בסף, על כל הגעה טבילה" וא"כ איך קס"ד לומר דמספיק הזאה אחת על המשקוף ואח"כ מטפטף על המזוזות, הלא בעינן טבילה בדם על כל הזאה?

ולכאורה אפשר לומר בזה, דהנה בעיקר הדבר אם היו לג' המקומות דין מזבח, תלוי בפלוגתא דתנאי בירושלמי פסחים (פ"ט ה"ה צו"י בהערה 17 ובשו"ג) אם מום פוסל בפסח מצרים, דאיתא שם אית תנא תני דוקין ותבלולין פוסלין בו, ואית תנא אין דוקין ותבלולין פוסלין בו, ומקשה בשלמא למ"ד שפוסלין בו ניחא הא דכתיב שה תמים, אלא למ"ד שמומין כשרין מהו שה תמים? ומתרץ דאתי למעט מחוסר אבר, והקשה הגמ' דהא אפילו בקרבנות בני נח פסול מחוסר אבר ולא צריך קרא על זה? ומשני תמן יש מהן למזבח, ברם הכא אין מהם למזבח, ר' חונה בשם ר' ירמיה מכיון שכתוב בה כפרה כקדשים כמי שיש מהם למזבח, ותני כן שלשה מזבחות היו לאבותינו במצרים משקוף ושתי מזוזות עיי"ש.

הרי מבואר כאן דבאמת יש בזה פלוגתא דתנאי אם נתינת הדם על המשקוף הי' בגדר זריקת דם על המזבח או לא, דלמ"ד ג' מזבחות היו שם, חל על נתינת הדם תורת זריקה, וכיון שהוא קרבן ע"י עבודת הזריקה ע"כ

גם דוקין ותבלולין פוסלין בו, אבל המ"ד דסבר דדוקין ותבלולין כשרין, ס"ל דלא היו שם ג' מזבחות ולא היה בנתינת הדם תורת זריקה ועבודת הקרבן, אלא הי' מעשה של נתינת דם לאות על המשקוף והמזוזות וגו' ולכן סב"ל גם דאין דוקין ותבלולין פוסל בו, וקס"ד שגם מחוסר אבר כשר בו, לכן קמ"ל בשם תמים דמחוסר אבר פוסל בו.

ולפי"ז י"ל דהמכילתא דסב"ל שאכן הי' זה בגדר זריקת דם קרבן על המזבח כדהובא לעיל, שפיר תירץ לשיטתו הטעם שמשה שינה מלשון הקב"ה והקדים משקוף לפני מזוזות דלא נימא דסדר ההזאות מעכבים, וכדביאר במרכבת המשנה (על המכילתא שם) דבמתניתין זבחים דף לו, ב, תנן כל הניתנים על המזבח שניתנו במתנה אחת כיפר, ופרש"י אעפ"י שהם טעונים שתי מתנות שהן ארבע, וא"כ הוקשה לו דלמה הוצרך משה להודיענו שאם הקדים משקוף לפני המזוזות יצא, חיפוק ליה דאפילו אם לא היה ניתן אלא מתנה אחת כיפר ויצא כמו בכל הקרבנות? וליישב זה מסיים המכילתא נמצינו למדין שג' מזבחות היו, רצה לומר שאל תטעה לומר שהמשקוף ושתי המזוזות המה מזבח א', ונתינת הדם היא כעין ג' מתנות המזבח, דאז בודאי תקשה לך קושיא הנ"ל, אלא שאינו כן אלא שכל אחת היא כמזבח מיוחד, וצריך מתנה אחת על כ"א, והו"א שלא לשנות, וכמו אם הקדים עבודת מזבח החיצון לעבודת מזבח הפנימי ביוה"כ דבשני מזבחות מעכבות קמ"ל דאעפ"כ יצא. עכ"ד.

אבל הריב"א והרע"ב י"ל דקאי לפי המ"ד הנ"ל בירושלמי שלא היו הזריקות על המשקוף וכו' בגדר זריקת דם על המזבח אלא לשם אות בלבד, וא"כ ודאי לא נימא דסדר ההזאות מעכבות דמהיכי תיתי לומר כן? ולשיטה זו הוצרכו לתרץ באופן אחר דהו"א דהזאה על המשקוף מספיק כיון שנוטף על המזוזות, ולפי"ז לא קשה גם קושיא הנ"ל מהא דאיתא במכילתא שצריך על כל הגעה טבילה? די"ל דדין זה הוא רק לפי המכילתא דהוה בגדר זריקת דם על המזבח, וכדסבירא ליה להמכילתא שם בהדיא (פרשה ד'): "תמים. להוציא בעל מום", משא"כ למ"ד שאין זה אלא אלא משום והי' לאות וגו', באמת ליכא קפידה זו ולכן קס"ד דנתינה על המשקוף בלבד מספיק.

ולפי"ז שוב לא קשה גם קושיית הגרי"ז על הריב"א הנ"ל מהדין דנעשה מצוותו, כיון די"ל שהריב"א קאי למ"ד שאין בזה דין זריקת דם קרבן ע"ג המזבח ובמילא לא שייך הדין דנעשה מצוותו.

שיטת התוספתא

ובאמת גם בשיטת התוספתא (פ"ח הי"ד) הי' אפשר לומר דסב"ל שלא הי' בהגעת הדם גדר של קרבן ע"ג המזבח וכלשוננו שם: "פסח מצרים לא היה טעון דמים וחלבים לגבי מזבח מה שאין כן בפסח דורות, פסח מצרים נאמר בו והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות מה שאין כן בפסח דורות", וסבירא ליה גם (שם הל' י"א): "אילו דברים שבין פסח מצרים לפסח דורות פסח מצרים . . לא נהגו בו דקין ותבלולים אתנן ומחיר מה שאין כן בפסח דורות".

דלפי"ז א"ש גם למה מנאם לב' חילוקים כנ"ל: א) "פסח מצרים לא היה טעון דמים וחלבים לגבי מזבח מה שאין כן בפסח דורות, (ב) פסח מצרים נאמר בו והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות מה שאין כן בפסח דורות, דאי נימא שבשתייהן יש דין מזבח א"כ הרי זה רק חילוק אחד דבפסח מצרים הי' המזבח המשקוף וכו' ובפסח דורות הי' מזבח גמור, אבל אי נימא דסב"ל שאין זה מדין זריקת דם על מזבח א"ש שהם ב' חילוקים הא' דפסח דורות טעון מזבח והב' דפסח מצרים הי' צריך דם לאות.

אלא דבהשיחה נקט דגם התוספתא סב"ל שהי' בגדר זריקת דם על המזבח, ולכן הביא גם החילוק דפסח מצרים נאמר בו והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות מה שאין כן בפסח דורות, אף שזה כבר תנן במתניתין, משום שרצה להביא הפסוק ד"והגעתם" לפרש שהמצוה הוא שיהא מונח וכו' עיי"ש. וראה שם הערה 17 ובהערה 29. וראה שו"ת ציץ אליעזר ח"ג סי' ה'.



מקומה של חרן

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בשיבת "אור אלחנן" – חב"ד, ל.א.

בלקו"ש ח"כ ע' 156 ואילך מבאר הרבי דברי רש"י עה"פ עד אשר אבא אל אדוני שעירה שרש"י פירש "הרחיב לו הדרך" שיעקב לא אמר דיבור בלתי אמיתי (עיי"ש הערה 18) והיינו שאותו הדרך שרצה ללכת נעשה רחב יותר ע"י שהיינו בדרך, וזה דלא כפירושו על הש"ס (ע"ז כה, ב) שאם בדעתו לילך פרסה יאמר ב' פרסאות, עיי"ש.

והנה ידועה מחלוקת רש"י והרמב"ן בכ"מ שממנו עולה שחולקים אם חרן הוא צפונית מזרחית לארץ ישראל או אם הוא דרומית מזרחית. דהרמב"ן בס"פ ויצא השיג על רש"י שכתב דמלאכי אר"י יצאו לקראתו "דהרי עדיין לא הגיע יעקב לאר"י ורחוק היה משם ושלח מלאכים אל עשו מרחוק ושם נאמר ויעבור את מעבר יבוק שהוא יבוק הנחל גבול בני עמון שהוא דרומית מזרחית לארץ ישראל ועדיין יש לו לעבור גבול בני עמון ומואב ואחר כך ארץ אדום" והיינו דסובר דחרן הוא דרומית מזרחית לאר"י ולכן היה אצל אדום (עיין רא"ם), ולכן פירש בריש פ' וישלח דלכן שלח מלאכים אל עשו אחיו "בעבור היות נגב אר"י ע"י אדום ואביו יושב בארץ הנגב" יש לו לעבור דרך אדום או קרוב משם על כן פחד אולי ישמע עשו והקדים לשלוח אליו מלאכים לארצו, ורש"י בכלל לא פירש טעם שילוחו. ועד"ז מצינו בפירוש רש"י (לה, יח, ד"ה בן אוני) "ויעקב עבר הירדן שהוא למזרחה של ארץ ישראל והיה חוזר דרך אדום שהוא בדרום אר"י נמצא ארם מזרחית דרומית לאר"י ואר"י לצפונה", אמנם שיטת רש"י בכ"מ הוא דארם וחרן הוא צפונית מזרחית לאר"י.

והנה יעקב כשפגש עשו היה במחנים, והיה על יד הירדן, וכ"מ בפסוק "כי במקלי עברתי את הירדן הזה", ובפשטות כמו שעבר הירדן בהליכתו לחרן כמו כן בחזרתו היה בדעתו לעבור הירדן והיה ממש אצל אר"י (שהרי הירדן הוא הגבול כמפורש בפ' מסעי "וירד הגבול הירדנה") אשר לכן באו מלאכי אר"י ללוותו כנ"ל, ובפשטות כן עשה, ולכן העיר הראשונה שאליו הלך היה שכם שהוא העיר מעבר לירדן במקביל לגלעד, ואח"כ הלך ונסע הנגבה עד שבא לחברון, דאם הולכים דרך עמון ומואב ואדום הרי הולכים מסביב דרך היבשה (לשיטת רש"י שבא מצפון, ולהרמב"ן עצ"ע וכנ"ל שכתב להדיא שעבר הירדן אף שבא מדרום).

4) יש להעיר אשר מהכא משמע דחברון ששם ישב יצחק [כדמצינו בקרא (לה, כז) ויבא יעקב אל יצחק אביו גו' חברון גו'] נקרא ארץ הנגב, וכפי שהארכנו בגליון הקודם, אמנם מ"מ קשה דלכאורה באר שבע יותר קרוב כשחוזרים מחרן [לשיטתו שחרן הוא דרומית מזרחית לר"י], וא"כ נצטרך לומר חידוש גדול אשר בדרך הילוכו של יעקב ישב יצחק עדיין בבאר שבע [שהוא יותר בארץ הנגב], וכששהה יעקב בדרך בבבית א-ל ובסוכות וכו' הלך יצחק לחברון אף שלא מצינו זכר לזה בפסוקים מ"מ לכו"ע הלך יצחק מבאר שבע לחברון באותם כב שנה כי יעקב יצא מבאר שבע ושב לחברון, וי"ל ע"פ פש"מ [והרמב"ן יודה לזה] דאחרי מיתת רבקה שהלך יצחק לחברון לקבורה במערת המכפלה נשאר לגור שם.

וא"כ: א) הרי זה דרך ארוכה, ב) לכאורה לא פגש בשכם בראשונה דהרי חברון הוא בדרך קודם שכם (אמנם היה צריך ללכת לבית א-ל שהוא יותר צפונה מחברון אבל לא לשכם), לכן י"ל שחזר דרך הירדן כמו שהך לחרן וכמו שמצינו באברהם ר"פ לך "וילך למסעיו", עיי"ש בפירש"י, ומצינו לקמן בפ' וישב שהיה דרך סלולה תוך אר"י מגלעד (אצל מחנים) בצפון עד מצרים בדרום (שהרי השבטים מכרו יוסף בדותן), וכנ"ל לכן באו מלאכי אר"י ללוותו.

וא"כ יש לעיין דכשביקש עשו לילך ביחד עם יעקב הרי בפשטות כוונתו היה לילך ביחד לאביהם יצחק לא דרך אדום, אלא כנ"ל בדרך שהלך לחרן, ולא היה בדעת עשו כלל ללכת דרך אדום, וא"כ כשהזכיר יעקב את ארץ אדום [שעיר] הרי זה דרך אחרת ודרך ארוכה "האריך לו הדרך" ולא רק "הרחיב לו הדרך" המבואר בהשיחה.

ובדוחק י"ל שבאו מלאכים ללוותו לאר"י כי היה בדעתו ללכת מיד לאר"י דרך הירדן, אמנם אח"כ כשבאו אליו המלאכים שלח אותם לעשו כי שינה דעתו ורצה לפגוש באחיו עשו להפוך לבבו לגמרי [ע"י שילוח מלאכים ממש], ואז היה בדעתו ללכת לאר"י דרך אדום וכו', ולכן הרי זה אכן ענין של "הרחיב לו הדרך" כנ"ל, אמנם עדיין צ"ע דא"כ עשה בפועל למה פגש בעיר שכם בראשונה, דכנ"ל משמע שהלך לשכם ואחר כך בית א-ל ואח"כ חברון, היינו מצפון לדרום.

ודא"ג יש להעיר על מה שהעירו המערכת על מה שכתבתי בגליון האחרון מקום ישיבת שם ועבר שהוא בצפת, דלכאורה זה מתלי תלוי במחלוקת רש"י ורמב"ן איפוא נמצא חרן ואיזה דרך לקח יעקב בהליכתו לחרן.



דיבור משה ואהרן לפרעה ולבנ"י

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

עה"פ "ויאמר ה' אל משה ראה נתתיך אלקים לפרעה ואהרן אחיך יהי' נביאך. אתה תדבר את כל אשר אני מצוך ואהרן אחיך ידבר אל פרעה גו" (פרשתינו ז, א-ב) מעתיק רש"י את המילים "אתה תדבר" ומפרש "פעם

אחת כל שליחות ושליחות כפי ששמעת מפי ואהרן אחיך ימליצנו ויטעימנו באזני פרעה".

ובלקוטי שיחות חט"ז שיחה ג לפרשת וארא (עמ' 69) איתא "ד. ה. רש"י לערנט אז "אתה תדבר גו' ואהרן אחיך ידבר אל פרעה גו'" מיינט ניט אז משה זאל ריידן (בלויז) צו אהרן און נאר אהרן זאל ריידן מיט פרעה. . נאר אז (אויך משה זאל ריידן צו פרעה) "עכ"ל.

ולא הבנתי: מהי ההכרח לפרש כן מלשוננו של רש"י, דלכאורה אולי הפירוש הוא שמשה ידבר רק אל אהרן ורק אהרן ידבר אל פרעה.

בהמשך השיחה (עמ' 77) איתא "פונדעסטוועגן איז עס ניט גאר גלאטיק: פארוואס זאל ביי אידן פעלן אט דער ענין נעלה פון דיבורו של משה?

דער ביאור אין דעם: ווען אהרן גיט איבער דברי משה צו די אידן איז עס דאן ביי אים נאר בדרך "מעבר" . . דאקעגן ביי פרעה, אויב דיבורו של משה וואלט צו אים געקומען (נאר) דורך אהרן'ען וואלט עס געמוזט זיין אין אן אופן פון התלבשות (ושינויים) וכו' . . , "עכ"ל.

ולא הבנתי: א) אין הכי נמי שזה רק בדרך מעבר אבל סוף סוף הרי חסר הענין נעלה של דיבורו של משה? ב) מהו ההסבר בזה שלבני ישראל יכול להיות הענין של דרך מעבר ולפרעה מוכרח להיות באופן של התלבשות (ושינויים), וצ"ע.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



"ויקח עמרם את יוכבד דודתו"

הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע בישיבת תות"ל – קרית גת, אה"ק

בפ' וארא (ו, כ) מסופר: "ויקח עמרם את יוכבד דודתו". וברש"י מפרש: "אחת אבוהי, בת לוי אחות קהת". ומבואר במפרשים, שנתכוון בזה לחדש כי אף שבדרך כלל "דודתו" פירושו "אשת אחי אביו", הרי בעניננו על כרחך לפרש "דודתו" על "אחות אביו", שהרי יוכבד היתה אחות אביו של עמרם, כי היתה בת לוי ובמילא אחותו של קהת (אבי עמרם).

ובלקו"ש ח"ו ע' 43 מקשה על כך, וז"ל:

"וויבאלד אז דער פירוש פון דעם ווארט **אומעטום** איז אשת אחי אביו, האט דאך רש"י געקענט לערנען אז אויך דא מיינט "דודתו" אשת אחי אביו: פון דעם וואס יוכבד איז געווען (בת לוי) אחות אביו, איז דאך נאך ניט קיין ראי' אז זי איז ניט געווען אויך אשת אחי אביו; ווארום עס קען דאך זיין אז לוי האט געהאט צוויי פרויען, און איינער פון קהת'ס ברידער – וואס איז געווען א ברודער מיט יוכבד'ן בלויז מן האב – האט מיט איר חתונה געהאט, און דערנאך האט ער זי מגרש געווען און עמרם האט מיט איר חתונה געהאט".

כלומר: אמנם בהכרח לומר שיוכבד היתה אחות אביו של עמרם, אבל מנין לנו שלא היתה גם "דודתו" במובן של "**אשת אחי אביו**" – כי נישאה לאחד מאחי קהת ואחר כך גירשה ואז נשאה עמרם?

וממשיך שם: "און הגם אז אויך לויט דעם דארף מען אויפטאן א חידוש אז לוי האט געהאט צוויי פרויען, און אז יוכבד האט חתונה געהאט א פריערדיקן מאל (**פאר** איר חתונה מיט עמרם'ען) – איז עס אבער אלץ גרינגער אזוי צו זאגן איידער צו אויפמאכן א נייעם טייטש אין ווארט "דודתו", וואס (כבמפרשים הנ"ל) מען געפינט ניט אין תנ"ך אזא טייטש, אז דודתו זאל מיינען אחות אביו – פארוואס לערנט ניט אזוי רש"י?" עכ"ל.

ולא זכיתי להבין:

כאשר בשיחה מציע אפשרות שהיתה יוכבד "אשת אחי אביו" של עמרם, כי היתה נשואה מקודם לכן לאחד מאחי אביו קהת – למה נוקט בפשיטות שאותו דוד גירש אותה ("און דערנאך האט ער זי מגרש געווען און עמרם האט מיט איר חתונה געהאט")?! וכי למה אי אפשר באותה מידה לומר שאותו דוד נפטר, ואז בא עמרם וגמל חסד עם האלמנה ונשאה?

ובאמת שהיה אפשר לומר דאין הכי נמי; ובשיחה נקט סתם את א' מהאופנים שבהם הותרה האשה לאחר נישואיה, ולא חש להזכיר במפורש גם את האופן של מיתת הבעל, דאטו כי רוכלא כו'.

אך אינו נראה כן מלשון השיחה. כי, בהמשך השיחה בא ומיישב את הקושיא – למה לא פירש רש"י שיוכבד היתה נשואה לפני נישואיה

לעמרם עם אחד מדודיו – שכוונת הכתוב כאן היא להשמיענו את יחוסה ומעלתה של יוכבד, ואם נפרש שהכוונה ב"דודתו" היא לכך שהיתה נשואה לאחד מדודיו הרי אינו מובן: "וואס פאר א יחוס איז פאראן אין דעם (ואדרבה: לפ"ז קומט דאך אויס אז זי איז געווען א גרושה)"? עכ"ל.

ובכן קשה: מי הכריח לומר שאם נישאה יוכבד לדודו של עמרם הרי שהיה לה לאחר מכן הפחיתות של "גרושה"? אולי נישאה לדוד עמרם והוא נפטר כך שהיתה רק "אלמנה"!

ובאמת, שלא זו בלבד שאינו מובן למה נקט בהשיחה רק "גרושה" ולא הזכיר גם האפשרות של "אלמנה" – אלא שאדרבה, לכאורה היה לו להזכיר בקושייתו בשיחה דוקא את האפשרות של "אלמנה", כי:

אם נפרש שהיתה יוכבד נשואה לדודו של עמרם ואותו דוד גירשה – אינו מחוור איך אפשר לקרוא לה בשם "דודתו"? לכאורה, הרי הדוד כבר גירש אותה מעל פניו, ועתה אין היא "דודתו" כלל!

דוקא אם נפרש שהיתה יוכבד נשואה לדוד עמרם ואותו דוד נפטר – אז מובן יותר איך אפשר לקרוא לה "דודתו" (גם לאחר מכן), וכמו שמצינו בכמה מקומות שגם לאחר פטירת הבעל נחשבת האשה עדיין כ"אשת המת", ועד שמתבטא בהלכה למעשה שיש מצב שבו אף שהבעל נפטר עדיין אסורה האשה לזר וצריכה להתייבם כו', דבר המוכיח שאין מיתת הבעל מפרידה לגמרי בין הבעל ובין אשתו (וכפי שמוכיח גם כל מהלך הדברים שבמגילת רות. ודו"ק), בשונה מגירושין. ופשוט.

ולהעיר גם ממה שנאמר על הכהנים (יחזקאל מד, כב): "ואלמנה וגרושה לא יקחו להם לנשים, כי אם בתולות מזרע בית ישראל, והאלמנה אשר תהיה אלמנה מכהן יקחו". ולפי פשוטו למדנו מכאן שגם לאחר שנתאלמנה עדיין שם בעלה עליה, ולכן יש הבדל אם היה בעלה כהן או לא. (אף שרש"י על הפסוק לא פירש כן, אך אין לכחד שכך היא המשמעות הפשוטה וכמו שמפרש ברד"ק ועוד).

ולהוסיף בזה, שע"פ מה שכתב רש"י לעיל (שמות ב, א) שיוכבד נולדה מיד בעת הכניסה למצרים והיתה בת ק"ל שנים בעת שנשאה עמרם – הרי מתקבל מאוד על הדעת שלפני כן היתה נשואה לבן גילה, והוא נפטר כך שהיתה אלמנה בעת נישואיה לעמרם (ולא גרושה).

ובאמת שיש להוסיף ולהאריך בזה, אך די בהנ"ל כדי לחזק את התמיהה – למה בשיחה נקט בפשיטות שאם היתה יוכבד נשואה לאחד מאחי קהת הרי שהוא גירש אותה לפני נישואיה לעמרם, ולא הזכיר כלל אפשרות שהתאלמנה ממנו?!

וצע"ג.



נגלה

חזקת ממון וחזקת פנויה

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בקידושין (ה, ב): "כיצד בכסף? נתן לה כסף. . ואמר לה הרי את מקודשת לי. . הרי זו מקודשת. אבל היא שנתנה ואמרה היא הריני מקודשת לך. . אינה מקודשת. . נתן הוא ואמרה היא נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא, ולא הוּוּ קידושין. ואב"א. . נתן הוא ואמרה היא ספיקא היא וחיישינן מדרבנן".

וכתב הר"ן וז"ל: והאי לישנא דאמר' ספיקא היא וחיישינן מדרבנן מספקא לי טובא, דכיון דספיקא היא הוה לי' ספיקא דאורייתא, והיכי קאמר דחיישינן מדרבנן, הא מדאורייתא נמי איכא למיחש. והרב אלפסי ז"ל כתב בלשון הזה בהלכות ואם נתן הוא ואמרה היא חיישינן מדרבנן וצריכה גט, ולא כתב ספיקא הוא. ונראה שהוא סובר דכי אמר' ספיקא הוא לאו דוקא, דמדינא פשיטא לן דלא הוּוּ קידושין, כיון דאמרה היא, אלא שחכמים החמירו בדבר ועשאוהו כספק. . דאפשר דמדאורייתא שריא משום דאיכא למימר העמד אשה על חזקתה, דמאי שנא מכל תיקון דממונא דאמר' בי' העמד ממון על חזקתה, והסכימו בו כל גדולי האחרונים ז"ל, שאפי' תקפו תובע מוציאין אותו מידו, הכא נמי מדינא אית לן למימר הכי, ושתהא מותרת להנשא, אלא שמפני חומר ערוה אסרוה רבנן. עכ"ל.

והנה בכוונת הר"ן שבנדו"ד מדאורייתא אינה מקודשת כלל לפי שאיכא למימר העמד אשה על חזקתה, כתבו האחרונים שהחזקה היא חזקת פנוי' (כן מבואר באבנ"מ סכ"ז סקי"ח. וכן מבואר ממ"ש בשו"ת רעק"א סל"ז, ועוד).

אבל בקובץ שיעורים, לאחר שמביא לשון הר"ן כותב וז"ל: ומבואר מלשונו שלא בא מטעם חזקת פנוי', אלא מטעם חזקת ממון, ולכאן' הוא תימה, דמה ענין חזקת ממון לאיסור אשת איש, אבל כן הוא לקמן ר"פ האומר ברמב"ן ורשב"א, לענין מקדש על תנאי ואינו ידוע אם נתקיים התנאי, שכתבו לחלק בין קידושין לגירושין מטעם חזקת ממון, הובא שם בר"ן עיי"ש. ומה שלא כתב הר"ן כאן מטעם חזקת פנוי', אפשר דס"ל דבספיקא דדינא לא אזלינן בתר חזקה, ורק חזקת ממון מהניא דהמוציא מחבירו עליו הראי', או דס"ל דחזקת פנוי' לא חשיבא חזקה כלל, כמ"ש הרשב"א פ' האומר ס"ו דאיתחזיק היתירא לא אמרינן בשום דוכתא . . עכ"ל.

וביאור הדבר, איך אפשר לומר בנוגע קידושין "חזקת ממון" – ה"ז מובן ע"פ הידוע מהרגצובי (ראה צפע"נ כללי התוהמ"צ ערך "אשת איש", ובכ"מ), דעיקר הגדר של אשת איש, שיש בה ב' ענינים: א' – מה שהיא אשתו מטעם עניני אישות, וגם אסורה לעלמא וכו', והשני – מה שהיא קנוי' לבעלה.

[וכמבואר לעיל (ה, א) "ארוסה . . קנין כספו הוא". וכן מבואר לעיל (ג, ב) "וכי תימא ניליף [קידושין] מיני' [מהפרת נדרי']", ממונא מאיסורא לא ילפינן". וראה מ"ש בשו"ת תשב"ץ ח"ב סכ"ג וז"ל: "דאשה ממונא נמי הוא שהרי ע"י קידושין כשתכנס לחופה בעלה יורשה, וממונא מממונא הוא ואיסורא ממילא קאתי", עכ"ל. ומפורש הוא בחינוך (מצוה לה) וז"ל: "מלבד שיש בענין הניאוף עם אשת איש צד גדל". עכ"ל. וכ"כ הרשב"א (גיטין עה, א) וז"ל: "דאשה זו קנוי' היא אצל הבעל, וקנינו קריי' רחמנא, כדכתיב כי יקח איש אשה, וקנין כספו הוא". עכ"ל.

והרגצובי ס"ל עוד שאפ"ל אשת איש רק מטעם הקנין, אף שאין בזה גדר אישות, כמבואר בסוטה (כו, ב) שאין קידושין תופסין באשת שחוף אף שאינו איש, ואין ממיתין על ידו. וס"ל ג"כ שזהו גם גדר זיקת יבמה, להשיטה שאין קידושין תופסין בה, כי קנוי' היא לו, אע"פ שעדיין אין לו בה אישות. ואולי כ"ה גם גדר יעוד קטן, שאף אם זה מהני, מ"מ אין

ממיתין על ידו (ראה לקמן (יט, א)), כי פועל רק הקנין, ולא האישות. וס"ל להרגצובי עוד שכ"ה גדר נישואין אזורחיים שיש להן דין קנין בלי אישות וחייב מטעם אשת עמיתך, ולכן צריכה גט).

וכמורמוז ב' ענינים אלו בהתחלת פרק א' ופרק ב' בקידושין: האשה נקנית, האיש מקדש, ש"נקנית" הוא גדר "קנין" ו"מקדש" הוא גדר אישות ואיסור כמפורש לעיל (ב, ב) דאסר לה אכו"ע כהקדש.

ובמילא אפ"ל בנוגע לקידושי ספק שמעמידים אותה על חזקתה מטעם חזקת ממון, כי יש בקידושין גם גדר "קנין" שהו"ע ממון. כלומר: הכוונה כאן ב"חזקת ממון" הוא שהיא מוחזקת לעצמה, ושייך בזה המוציא מחבירו עליו הראי' (וראה מ"ש הצ"צ (שו"ת אבהע"ז סצ"ה) וז"ל: "וכל שי"ל שלא רצתה להקנות את עצמה, לא נקנית כלל, דאוקמה אחזקה שהיא שלה, ולא הקנתה את עצמה". עכ"ל).

ובפרט ע"פ החקירה הידועה בב' ענינים אלו גופא, איזה מב' ענינים אלו בא תחילה. כלומר: האם כשמקדשה ה"ה קונה אותה, וזה גורר גדרי האיסור והאישות, או להיפך שכשהוא מקדשה ה"ה פועל שחל עלי' גדרי האיסור והאישות, וזה גורר הקנין (ומבארים שבזה נחלקו הרמב"ם והראב"ד (הל' אישות פ"ג הט"ו). עיי"ש). דאם נאמר שזה מתחיל מקנין, פשוט עוד יותר לומר שגדר קידושין ה"ה גדר קנין וממון.

אבל מה שכן צריך ביאור הוא מדוע אין כאן חזקת פנוי' וצריכים לקשרו עם חזקת ממון. וכבר הובא לעיל מ"ש הקו"ש בזה.

ויש להוסיף עוד טעם. ובהקדים מ"ש רש"י (בד"ה וחיישין מדרבנן) וז"ל: "שאם בא אחד וקידשה צריכה גט משניהם, שמא לא היו של הראשון קידושין וחלו קידושי שני, או שמא של ראשון קידושין, ולא של שני". עכ"ל. וכתב ע"ז בספר "גור ארי" (להרא"ל צינץ) וז"ל: וצ"ע למה לא פי' בפשיטות חיישין מדרבנן שאינה מותרת בלא גט לעלמא? ואפשר דמשמע לי' לרש"י דהו"ל לאוקמה בחזקת פנוי', וכדעת התוס' דנשחטה הותרה דמוקמינן אחזקת היתר דספק שקול, לכן ס"ל לרש"י דלהכי מחמירין טפי משום דלפעמים שבא אחר וקידשה, א"כ בין כך ובין כך מקודשת לזה או לזה, וליכא חזקת פנוי', וכמ"ש תוס' לקמן (עט, א) ד"ה וקידשה, דאם קידשה אבי' בדרך וקידשה [היא עצמה] בעיר, כיון דבין כך

ובין כך היא אשת איש, לכן מחמירין גם הכא, כיון דאם בא אחר וקידשה ליכא חזקת פנוי'. עכ"ל.

[ואף שיש לדון האם נדו"ד דומה להנדון דקידשה אבי' וקידשה היא עצמה - כי שם הספק נהוהוה עכשיו כשנודע שהיא עכשיו בוגרת, ומספקינן האם היתה כבר בוגרת לפני שקידשה אבי', בזה אפ"ל שאין כאן חזקת פנוי', כי עכשיו (כשנתהוהה הספק) היא א"א ממ"נ, אבל בנדו"ד הרי הספק הוא בעצם הקידושין, וא"כ נהוהוה הספק תומ"י כשקידשה (באופן דנתן הוא ואמרה היא), וא"כ תומ"י יש לה חזקת פנוי', ובמילא כשקידשה אחר ה"ה מקודשת לו בודאי, כי קידשה לאחר שכבר נפסק שהיא פנוי'.

לאידך י"ל שאם לא הי' מישהו שבא לשאול כשקידשה באופן הנ"ל, עד לאחר שקידש השני, הרי לפועל לא נפסק מעולם שהיא בחזקת פנוי', ומחשבינן זה כאילו נהוהוה הספק עכשיו כשכבר קידשה השני, וכבר אין לה חזקת פנוי'. והרי מצינו בכמה ענינים שהספק אזיל בתר הזמן שידוע מישהו עד"ז, כמו החילוק בין קבוע ופריש, שכל החילוק הוא מתי נתודע הספק, וכן בענין שני שבילין, ששם הוא עוד יותר, שתלוי מתי נשאל על הספק, וצ"ע בכ"ז].

וי"ל שלכן אין מספיק בנדו"ד לומר שהיא ודאי אינה מקודשת מטעם חזקת פנוי', כי לפעמים אין כאן חזקת פנוי', כשקידשה אחר. ולכן כתב הר"ן שיש כאן חזקת ממון, שבזה גם אם קידשה יש לה עדיין החזקת ממון לגבי הראשון, ולכן מדאו' אין קידושי הראשון כלום, אלא שרבנן החמירו מטעם חומרת א"א.



שטר התחייבות*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. גרסינן בגמרא (קידושין ריש ה, א) "ומנין שאף בשטר, ודין הוא, ומה כסף שאין מוציא מכניס, שטר שמוציא אינו דין שמכניס. מה לכסף שכן

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

פודין בו הקדש ומעשר שני, תאמר שטר שאין פודין בו הקדש ומעשר שני, דכתיב ונתן הכסף וקם לו וכו'".

ובפירוש שטר זו "שאינ פודין בו הקדש ומעשר שני", כתב רש"י, "אם כתב לגזבר שטר על מעות פדיון הקדש אין הקדישו פדוי דבעינן ונתן הכסף וקם לו".

וידועה קושיית ה'קובץ שיעורים' (בריש מכילתין אות ד), דאם באמת מדובר כאן על 'שטר התחייבות' נמצא שלא בא לפדות ההקדש ומע"ש עם 'תורת' שטר אלא עם 'תורת' כסף, וא"כ הרי זה שלא מהני לעשות כן אינו מראה על 'חיסרון' בכחה של שטר (או על עדיפות בכחה של כסף), אלא ד'כסף' לא מהני בציור כזה, ושוב אין כאן פירכא על הק"ו שרצתה הגמרא ללמוד כסף משטר?

והנה הרשב"א באמת פירש שמדובר במי שרצה לפדות הקדש ומע"ש בתורת שטר ממש, והיינו כמו כל שטר קנין, ובלשונו "מה לשטר שכן אין פודין בו הקדשות, אם כתב בשטר הקדש זה פדוי אינו פדוי", ואשר לפ"ז ל"ק קושיית הקוב"ש.

אמנם באמת לא מחמת קושיא זו פירש כן הרשב"א; דהא תחלה הביא פירוש רש"י הנ"ל, והקשה עליו דאם מדובר על שטר התחייבות, הרי שטר כזו לא מהני – לא רק לענין הקדש ומע"ש, אלא – גם לקידושין! ומחמת זה פירש שמדובר כאן בשטר כזו שבא לפדות ההקדש ומע"ש איתה ב'תורת' שטר (אשר שטר כזו אכן מהני בקידושין). והרי מזה שלא הקשה – הרשב"א – על רש"י קושיית הקוב"ש, נמצא לכאורה דלא הי' קשה ליה קושיא זו.

ועכ"פ צ"ע מדוע ל"ק ליה לרש"י ולהרשב"א קושיית הקוב"ש?

ב. ויתבאר בהקדם: הזכרתי מה שהרשב"א מקשה על רש"י דשטר התחייבות לא מהני גם לענין קידושין. אמנם דבר זה אינו פשוט, אלא במחלוקת היא שנויה, ויסוד הדברים הוא כך: לקמן בגמרא (מזב, ב – מח, א) מבואר דבעצם היו יכולים לקדש אשה בשטר חוב של אחרים מחמת זה שהיא שוה כסף (אי לאו דהאיש יכול למחול החוב גם אחרי המכירה עיי"ש), ואשר לפ"ז לכאורה היו יכולים לקדש גם עם שטר חוב 'דידיה' (היינו שטר שמתחייב בה ליתן כסף לאשה). אלא דבזה מחדש הרשב"א דלא מהני משום דלא הוציא שום דבר מרשותו, הואיל והחוב עדיין 'אגידא

גביה', משא"כ בשט"ח של אחרים שהוציא הדבר מרשותו לגמרי (עיי"ש), ויסוד זה כתבו הרשב"א – ועוד ראשונים – בכ"מ, ואכהמ"ל).

ואמנם לא כל הראשונים מסכימים עם יסוד וחילוק זה, אלא סב"ל דכן יכולים לקדש (ולקנות בכלל) עם שטר התחייבות. ולכאורה כן הוא שיטת רש"י כאן, ומבואר בפשיטות מדוע ל"ק ליה קושיית הרשב"א שעליו. ובקצה"ח (סי' ק"צ סק"ו) האריך לבאר איך דפלוגתא זו תלוי' בפלוגתת הראשונים בביאור סוגיית הגמרא לקמן (דף ח) בענין "מנה אין כאן משכון אין כאן" ואכהמ"ל.

והרשב"א בסוגיין מביא הוכחה לשיטתו דלא יכולים לקדש עם שטר התחייבות, מהדין בפדה"ב, ובלשונו "וכדתנן בבכורות פרק יש בכור (נא, א) גבי פדיון הבן . . . כתב לכהן שהוא חייב לו ה' סלעים חייב ליתן לו ה' סלעים ובנו אינו פדוי כדי שלא יאמרו פודין בשטרות, דאלמא אפילו דבר תורה אינו פדוי עכשיו אלא לכשיתן, וה"נ אינה מקודשת עד שיתן וכו'".

ומקשים ע"ז, דלכאורה איזו ראייה ישנה מזה דלא מהני שטר התחייבות בפדה"ב, שעד"ז לא תהני בקידושין; הרי בפדה"ב ישנה דין שצ"ל דבר שהוא 'גופו ממון', ושלכן לא יכולים לפדות גם עם שט"ח של אחרים, ומובן א"כ שעד"ז לא יכולים לפדות עם שטר התחייבות ידידה, וא"כ איזו שייכות ישנה מדין לזה לקידושין, שבה ל"צ בדוקא דבר שגופו ממון, וכן היו יכולים לקדש עם שט"ח של אחרים (כנ"ל)?!

ובקצה"ח (הנ"ל) כתב בזה דבר נפלא: "יש לחלק דבשט"ח דאחרים דאין פודין היינו משום דאין גופו ממון, ומשום דאינו קונה השט"ח אלא ע"י הראיה והוא השט"ח ואין גופו ממון, אבל שט"ח ידידה דמחייב עצמו ובזה נשתעבד לו אפשר דזה הוי גופו ממון".

והיינו שהקצה"ח מחדש דשטר התחייבות (לעומת שט"ח של אחרים) אפשר להחשב 'גופו ממון' הואיל והשטר עצמה 'מחדשת' ופועלת ה'ממון', ואשר לפ"ז מובנת הוכחת הרשב"א; דהרי מחמת התנאי של 'גופו ממון' ה' שטר התחייבות מהני גם לענין פדה"ב, והא דלא מהני אינו אלא מחמת זה דעדיין לא יצא הממון מרשותו (ד'אגידא ביה' כנ"ל), ושוב ישנה לחיסרון זו גם לענין קידושין (אף דגבי קידושין ליכא צורך שיהי' גופו ממון כנ"ל).

ועכ"פ יוצא מדברי הרשב"א והקצוה"ח דשטר התחייבות יכולה להחשב כ'גופו ממון', והחיסרון בקנייה עם שטר כזו היא מטעם אחר כמשנ"ת.

ג. ואשר לפ"ז נחזור לדברי רש"י בסוגיין; דהנה גם בפדיון הקדש ומע"ש נאמרה הדין דצ"ל ע"י דבר שהוא גופו ממון דוקא, ושלכן לא יכולים לפדות גם בשט"ח של אחרים (ואכן יעויין בדברי מהרש"ל בסוגיין דפירש כך דברי הגמרא שלא יכולים לפדות עם שטר – דמיירי בשט"ח של אחרים), ולפ"ז באם שטר התחייבות נחשב לדבר שאין גופו ממון, אז מובן בפשטות מדוע לא יכולים לפדות איתה, ולכאורה כך למד (גם) הקוב"ש, דלפ"ז הרי זה שא"א לפדות בשטר זו לא קשור בכלל ל'תורת' ודיני שטר, אלא לזה שהיא ב'סוג' זה של כסף – שאין גופו ממון.

אמנם באם שטר זו נחשב לדבר שהוא גופו ממון, אז צריכים לטעם אחר מדוע לא מהני לפדות בו. בשלמא לדעת הרשב"א הרי גם דבר זה מתבאר ע"פ היסוד שלו דכ"ז שהכסף אגידא גביה א"א לקנות ביה (ושלכן לא מהני גם לקדש איתה כנ"ל), אמנם לדעת רש"י דלא סב"ל מיסוד זה, הרי באם סב"ל ג"כ דנחשב לגופו ממון, אז צ"ל טעם אחר מדוע לא מהני לפדות ביה (אע"פ דכן מהני לקדש איתה).

ונראה לבאר הדבר על יסוד עוד הקדמה אחת: הנה עצם הענין שמהני שטר התחייבות בכדי לחייב את עצמו בחוב, אינו פשוט בכלל, ויסוד הדברים הוא בדברי רבי יוחנן בכתובות⁵ "דא"ל חייב אני לך מנה בשטר, רבי יוחנן אמר חייב, אלימא מילתא דשטרא וכו'". ולדעת כמה ראשונים שם⁶, הרי המדובר הוא כשמודה בשטר על חיוב שכבר נתחייב מקודם, אבל ליכא כזה מושג שיתחייב א"ע בחיוב חדש ע"י השטר.

ואמנם ר"ת בתוספות שם חולק ע"ז וסב"ל דכן מתחייב בחיוב חדש ע"י שכותבו בשטר, ומבאר בזה "ואין לתמוה היכי משתעבד בשטר זה הא אין מטלטלין נקנין בשטר, דיש לומר דהואיל וטרח למכתב שטרא גמר ומשעבד נפשיה. שהרי אפילו באמירה בעלמא יש דברים שנקנים כדקאמר בסמוך. ועוד דשמעינן ליה לרבי יוחנן בהזהב⁷ הנותן מתנה

(5) קא, ב.

(6) ר"י בתוספות, ופשטות פירוש רש"י בסוגיא.

(7) ב"מ מט, א.

מועטת לחבירו קנה אע"פ שלא הגיע לידו דגמר ומקני, הכא נמי מתוך שטרך ליתנם בשטר בכה"ג גמר ומקנה וכו'".

ועכ"פ נמצא דלדעת ר"ת יכולים להתחייב ע"י שטר מחמת הגמירת דעת שישנה בזה כמבואר בדבריו.

אמנם ראיתי מציינים לדברי הרמב"ן על הסוגיא שם שמבאר אופן ההתחייבות ע"י השטר באו"א: "אין אדם משעבד עצמו בדבר שאינו חייב בדברים, אע"פ שאמר לעדים אתם עדי, אלא באחת מדרכי ההקנאות". והיינו דהא שנתחייב ע"י השטר הוה מחמת זה דשטר הוה "מדרכי ההקנאות", והיינו שע"י ה'קנין' של שטר נתחייב האדם בחוב זה שרוצה להתחייב בה!

ואשר לפ"ז נראה לומר ביאור חדש מדוע לא מהני שטר התחייבות לענין פדיון הקדש ומע"ש (ועד"ז לענין פדה"ב), גם אם סוברים שהוא נחשב לגופו ממון (כהרשב"א וקצוה"ח הנ"ל), וגם אם סוברים דליכא חיסרון בהא ד'אגידא גביה' (כרש"י); מאחר דההתחייבות ממון מגיעה רק ע"ז שנקנה עם השטר, והיינו דצריכים להקנין של שטר בכדי להתחייב בכסף זה, והרי קנין שטר לא מהני היכא דצריכים דוקא כסף, שוב ליתא כאן קנין שיועיל בכדי לחייב הכסף, ושוב ליתא התחייבות לקנות איתה.

בסגנון אחר: הן אמת דשטר התחייבות הוה גופה ממון בכדי לקנות איתה, אבל זהו רק אחרי שכבר חלה ההתחייבות, אמנם בכדי 'להגיע' לזה צריכים להקנין של שטר, דרך על ידה מתחייבים כנ"ל, וא"כ בדברים כאלו דל"ש בהם הקנין של שטר (שבעצמותו אינו גופו ממון), שוב לא שייך הקנין שע"י שטר התחייבות.

ואם כנים הדברים מבואר היטיב דהא דלא מהני שטר התחייבות לענין פדיון הקדש ומע"ש לא הוה חיסרון בכח ה'כסף' שבה (דבאמת הוה גופו ממון כו' כמשנ"ת), אלא בכח השטר שבה, ומתורץ קושיית הקוב"ש.



"ויצאה והיתה" לענין כסף ושטר

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

א. בגמ' ה, א: אמר קרא ויצאה והיתה מקיש הוי' ליציאה מה יציאה בשטר אף הוי' נמי בשטר ואקיש נמי יציאה להוי' מה הוי' בכסף אף יציאה בכסף אמר אב"י יאמרו כסף מכניס כסף מוציא סניגור יעשה קטיגור אי הכי שטר נמי יאמרו שטר מוציא שטר מכניס קטיגור יעשה סניגור מילי דהאי שטרא לחוד ומילי דהאי שטרא לחוד הכא נמי האי כספא לחוד והאי כספא לחוד טיבעא מיהא חדא.

וכמה דברים צ"ע בסוגיא זו:

א. הרי כלל הוא דאין משיבין על ההיקש, ואיך מהני הסברא דיאמרו וכו' להשיב עליו? (ועי' מ"ש בפני שלמה שכ' דגם אב"י ס"ל מדרשא דוכתב לה, אבל דבריו דחוקים בל' הגמ').

ב. מהו ביאור סברא זו, דמשמעותו שאין לנו לומר דהכסף פועל ב' דברים הפכיים, ואינו מובן מהו הקושי בדבר, ולכ' הלא כסף קונה ופודה וכו'?

ג. איך שייך ענינא דאין סניגור וכו' לכאן, דבשלמא מה שנזכר בגמ' לענין שלא ילבש כהן בגדי זהב בקה"ק שלא להזכיר חטא העגל מובן ענינו, אבל איך שייך זה לכאן?

ד. מהו ביאור השקו"ט לגבי שטר, א"נ דחדא שטרא הוא לענין קידושין וגירושין או דתרי מילי נינהו, ופשיטא דידע המקשן דאיכא מילי בשטרא?

ה. מהו ביאור השקו"ט לגבי כסף, ולכ' בכסף פשיטא דחדא כסף נינהו כמסקנת הגמ', ומאי ס"ד דמקשן? וכן הקשה באבני מילואים סכ"ט סק"ד, ומה שתי' שם לא משמע כן בדברי רש"י שנעתקו להלן.

ברש"י ד"ה האי שטרא "בזה כתוב ל' כניסה וזה מפורש ל' יציאה", וכבר דייקו בשינוי הל' מ"כתוב" ל"מפורש"? ועי' באחרונים מ"ש בזה. ואיך שלא נפרש עצ"ע מה ראה רש"י להדגיש ענין זה הכא?

ברש"י ד"ה האי כספא "כשהוא נותנו מפרש על מנת מה הוא נותנו", וצ"ע מה שמדגיש "כשהוא נותנו", הא מסיים אח"כ דגבי נתינה איירי? וזה מלבד מה שצ"ב איך מועיל האי אמירה עד דנימא דהאי כספא לחוד כו'.

וברש"י ד"ה חד "אינו נזכר בתוכו כו", ולכ' כ"ז פשיטא ומוכן מל' הגמ', וכי המציאות קמ"ל? (ואדרבא צ"ע איך ס"ד דהאי כספא לחוד כנ"ל).

ב. וי"ל הביאור בכ"ז, דהנה הא פשיטא דהגם דאין משיבין על ההיקש, מ"מ איכא מילי דלא שייך להקישן כלל. וכמו דינא דגירושין דהוי בע"כ וקידושין הוא מדעתה, דלא שייך ההיקש לגבי זה (ולהעיר מהידוע דפליגי הראשונים⁸ אי ילפינן מהיקש זה לקידושין דינא דא"א לגרש במחובר לקרקע. וכן להעיר מהא דפליגי⁹ אי ילפינן דינא דאפשר לגרש בספר דאסור בהנאה. ועי' באב"מ סי' קלט סקי"ג דמקשרו להא דגירושין הוי בע"כ) ועיין תוד"ה ור' יהודה¹⁰, "והכא בסברא פליגי דיש דברים שאין להקישם לאותו דבר".

ועד"ז ויתירה מזו במילי דשייכי לעצם החפצא דגירושין וקידושין ל"ש להקישן זל"ז. וזה מובן גם ממ"ש בתוד"ה מה דלא שייך להקישן לענין ביאה דלהתרחק ממנה הוא מגרשה. דכוונתם דכיון דביאה הוא מעשה דכל ענינו שייך לקידושין, לא שייך לההיקש כנ"ל דל"ש לזה אין משיבין על ההיקש.

ועפ"ז י"ל דעיקר חידושו דאביי הוא דכסף שנקנית אשה בה אינה סתם קנין כסף, ורק שמועיל גם לענין קנין באשה, אלא הוי זה חפצא דכסף קידושין, היינו דהוי כסף מסוים למעשה קידושין. וביאור הדבר עפמשנ"ת במ"א בארוכה, דהנה אי נימא דדומה קנין זה לכל קנינים ונתחדש רק הא דמועיל ליקוחין וקנין באשה, א"כ ה"ה דנימא דהוי זה כסף דקנין בעלמא. אבל א"נ (וכשנ"ת כן לדעת רש"י) דנתחדש סוג קנין חדש והוא קנין לאישות, א"כ צ"ל דחידשה תורה דאיכא כסף קידושין, היינו חפצא שבכחה ליצור קנין לאישות¹¹.

והכי מוכח ממאי דס"ד לדמות כסף לשטר, והרי מה שחידשה תורה חפצא דספר כריתות לענין גירושין, אין החידוש רק בהא דאשה מתגרשת עי"ז, אלא חידשה תורה חפצא דספר כריתות שבכחה לגרש, וא"כ ה"ה

(8) עיין ר"ן ריש מכילתין.

(9) עיין מאירי ט, א.

(10) סוכה לא, א.

(11) ועד"ל רש"י לעיל ד, ב ד"ה ליהוו "כסף עביד אישות".

בכסף. ובוזה הוא דשקו"ט הגמ', ומסיק דחלוק כסף משטר, וכשי"ת להלן ביאור השקו"ט בגמ'.

וזהו עיקר סברת אב"י, דמהא דאיכא כסף קידושין א"א להקיש דאיכא כסף גירושין, דאין כוונתו דא"א שכסף יפעול הן קידושין והן גירושין משום דזה סניגוריא וזה קטיגוריא, אלא כוונתו דהכסף שנאמר בהוי' הוא כסף קידושין דהכסף הוא מעצם חפצת הקידושין, ומה ששייך לעצם חפצת הקידושין לא שייך להקישו לגירושין. וזהו עומק ביאור ל' הגמ' 'כסף מכניס . . סניגור וכו'", היינו דעצם החפצא דכסף הוא כסף המכניס, ומוסיף דהוי סניגור, דלא נימא דהוא קנין כסף בעלמא, אלא דהוי חפצא דכסף דסניגור (קידושין) כנ"ל.

ג. ויבואר עפ"ז המשך הגמ', א"ה שטר נמי וכו' מילי דהאי שטרא לחוד וכו', דכוונת המקשן הוא דא"כ נימא הכי לענין שטר דנתחדש חפצא דשטר דעצם השטר פועל חלות גירושין, וא"כ פ"י הדבר הוא דעצם השטר היא היא החפצא דכריתות, וא"כ א"א להקיש שיהי' שטר חפצא דקידושין, דחפצא דשטר הוא שנתחדש כח של כריתות, ולא שייך לקידושין כלל.

ומת' דהמילי הם החפצא דגירושין בשטר, אבל אין השטר חפצא דגירושין וכריתות, וכיון דמילי דהאי שטרא לחוד וכו' שוב אפשר להקיש סתם שטרא, דנתחדש בתורה חפצא דשטר (סתם) שמועיל לענין גירושין ע"י המילי דגירושין שבה, דה"ה דאיכא שטרא שמועיל לענין קידושין ע"י המילי שבה. דכיון דאין עצם השטר (לולי המילי שבה) החפצא דכריתות, שוב לא שייך עצם השטר לגירושין ואפשר להקישו לקידושין, דענין הגירושין הוא רק המילי שבה.

ויש לפרש עפ"ז ל' רש"י בד"ה האי שטרא שכתב לגבי גירושין בזה מפורש ל' יציאה, ד"ל ע"פ הנ"ל דמדגיש זה הכא, משום דזה מוכיח דברי הגמ' דאין הגירושין והכריתות עצם החפצא דשטר, אלא הגירושין הוא המילי דכריתות שמתפרשים בשטר, וא"כ מוכן מזה דאין כח הכריתות מצד עצם החפצא דשטר.

ומקשה דה"ה נימא האי כספא לחוד וכו', ור"ל דה"ה נימא דהוי החפצא דכסף סתם כסף קנין ואפשר להקישו לגירושין, דמה דמועיל לענין קידושין הוא מצד המילי, דמהני האמירה לענין נתינת הכסף דלא יהא נתינה כמתנה בעלמא אלא יהא מעשה קידושין, וא"כ יועיל גם לענין גירושין ע"י המילי. והיינו כנ"ל דההיקש הוא על כח דכסף (סתם) שמועיל

לקידושין, דבזה אפשר להקישו לגירושין, ושוב נימא דמועיל לגרש מצד המילי.

ועפ"ז יובן הדגשת ל' רש"י "כשהוא נותנו . . על מנת מה הוא נותנו", היינו דעצם הכסף הוי סתם כסף, אלא דהאמירה שמפרש לענין קידושין מועיל רק לגבי הנתינה דהכסף (ועד"ז מדויק בדברי רש"י בריש מכילתין ד"ה בכסף, דלענין ביאה צ"ל ביאה זו, היינו דנעשה הביאה חפצת קידושין ע"י אמירתו, משא"כ בכסף דאין אומרים כסף זו משום דקאי האמירה רק על נתינת הכסף). וכיון דעצם הכסף הוא סתם חפצא דכסף, אפשר להקישו לגירושין, וחלוקין לענין המילי במעשה הקידושין וגירושין.

ד. ומת' טבעא מיהא חדא, ור"ל דאפי' מצד זה דשייך המילי דקידושין רק לענין הנתינה, מ"מ לא סגי בזה לת' לענין החפצא דכסף, דסו"ס אין לומר דכסף קידושין הוי סתם חפצא דכסף, דאפי' א"נ דלא שייך האמירה להחפצא דכסף, מ"מ מצד עצם הדבר דכסף עביד אישות, מוכרחים לומר דנתחדש דעצם החפצא דכסף, הטבעא, הוא כסף דעביד אישות. וכנ"ל דשאני מכסף דקנין בעלמא דהכא נתחדש חפצא דעביד אישות (וע"ד מה שנתחדש חפצא דכריתות לגרש), וא"כ שוב לא נילף מזה דנתחדש בעצם הטבעא דכסף חפצא דכריתות.

וזהו הכוונה בהל' טבעא מיהא חדא, דבשלמא מילי בשטר או בנתינת הכסף אפשר שיתחלק לענין קידושין וגירושין, אבל טבעא, היינו עצם החפצא דכסף א"א להתחלק, ואי נתחדש חפצא דכסף קידושין אין להקישו דאיכא גם חפצא דכסף גירושין.

אמנם חלוק כסף משטר בענין זה, דהנה אין לומר לענין שטר, דנתחדש דעצם השטר הוא חפצא דכריתות (בנוסף לזה דמילי עביד כריתות), וא"כ אין להקיש לקידושין עצם החפצא דשטר כריתות, דלא מסתבר כלל למימר הכי. דהרי כנ"ל הא פשיטא דצריך לומר דנתחדש חפצא דכריתות, אמנם כיון דהמילי נכתבים בתוך חפצת השטר עצמה, שפיר איכא למימר דהחפצא דכריתות הוא שטר דאית ב' הני מילי, וא"כ נמצא דאין עצם כח השטר לולי המילי שייך במסויים לגירושין, דרק המילי שבתוך השטר הם החפצא דכריתות.

משא"כ בכסף דהמילי אינו נזכר בתוך הכסף, מסתבר כנ"ל דמה שמועיל המילי הוא רק לענין מעשה הנתינה דכסף, א"כ נמצא דמלבד זה צ"ל דהחפצא דעביד אישות הוא הטבעא, היינו דעצם הכסף הוא החפצא

קידושין, וזה הרי לא שייך לגירושין. וזהו כוונת רש"י במה שמפרש דבכסף אינו נזכר בתוכו כו', דלא המציאות כפשוטו קמ"ל, אלא ביאור החילוק בין מילי דשטר למילי דכסף קמ"ל לענין עצם החפצא דכריתות וקידושין, וכשנ"ת.

ובקצרה החילוק בין שטר לכסף, דלענין שטר נתחדש בגירושין כח דשטר, וזהו דילפינן לקידושין דאית בה כח דשטר, וע"י המילי שבה נעשה שוב עצם השטר לחפצא דגירושין. משא"כ בכסף כיון דהמילי הם רק לענין מעשה הנתינה, צ"ל דהטבעא הוי חפצא דקידושין ולא שייך זה לגירושין.

ה. אולם לכ' מקושיית תוד"ה סניגור דנימא אין סניגור כו' לענין אמה, מבואר דלא ככל הנ"ל, דבאמה הוי מעשה קנין בעלמא, ולא נתחדש חפצא דכסף במסוים לקנין אמה, ומ"מ הקשו סניגור כו'. והי' אפ"ל דמצד הדין יעוד דאיכא באמה מובן דאינו מעשה קנין בעלמא אלא דין אמה דראוי' גם ליעוד, וא"כ לכ' צ"ל דנתחדש כח בחפצא דכסף ליצור דין אמה ליעוד. אבל לכ' דחוק הוא דלא הזכירו ענין היעוד, ועוד דלכ' שייך לומר כנ"ל רק למ"ד מעות ראשונות לקידושין ניתנו (יט, א) ואכמ"ל.

אבל נ"ל דע"פ מה דכבר ביארו כמה דאין דין אמה קנין (בעלמא) למעשה ידי' (והראי' שהרי אין היא ברשות אבי' לענין זה שיכול לכופה לעבוד כאדון), אלא הוא חלות שם אמה לדינא' ונקנית בזה גם למעשה ידי' (ואכמ"ל), י"ל ככל הנ"ל גם לתוס', דגם לענין אמה נתחדש דהוי כסף חפצא ליצור דין אמה. וד"ל.



שני אחין א' חרש וא' פקח (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בשיבה

בגליון הקודם (א'כח) כתב הרב ג.ה.ל. שיחי' בכוונת דברי רש"י ביבמות (ק"ב, ב) גבי הסוגיא דשני אחים אחד חרש ואחד פקח, דאם מת הפקח כונס היבם יבמתו, ואינו יכול להוציאה ממנו בגט. וביאר רש"י טעם דין זה "דלא אתי גט דידאי' ומפקיע זיקת יבומי אחיו הראשון". וכתב שם דאפשר שכוונת רש"י לומר כך דמחמת גט דידאי' לא מפקיע זיקת יבומי אחיו הראשון, דעדיין לא פקעה זיקתה אליו.

והיינו שרוצה לבאר שאין ההדגשה ברש"י שהחסרון הוא מפני שהוא גט דידי', היינו גט של חרש, אלא מפני שגט לא יכול להפקיע הזיקה.

אבל קשה לפרש כן, דא"כ לא היה צריך רש"י לכתוב "גט דידי'", והי' צריך לכתוב "דלא אתי גט ומפקיע זיקת יבומי כו".

זאת ועוד אחרת שא"כ למה איתא במשנה "ואינו יכול להוציאה הימנו בגט" כי למה לא יוכל להוציאה בגט, ותהי' כמו קודם שכנסה, כי הלא ודאי קודם שכנסה לא היו מכריחים אותו לכנוס, ומה נשתנה כאן, אלא ודאי שהפי' הוא כמו שמפרש התו"ט דהוא משום ש"לא מפקיע (גט החרש) נישואיו, שהיו מכח זיקת כו' (אחיו הפקח)".

ומה שהקשה קושיית הרש"ש דאינה קנוי' לו בביאתו שהרי בעינן כוונה לשום ביאה וליכא, לכאורה אינה קושיא כלל, כי חרש אינו יכול לכוין לשם מצות יבום אבל בודאי יכול לכוין לשם ביאה, כמובן ופשוט.



חסידות

הערה בד"ה פדה בשלום תשכ"ו

הרב אברהם אלטר הלוי הבר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

א. בתחילת המאמר מביא את המאמר דהרבי הרש"ב נ"ע שמבאר את הפסוק "יודוך הוי' כל מעשיך וחסידריך יברכוכה", ומפרש ש"כה" היא ספירת המלכות וחסידריך מברכים וממשיכים ב"כה" את עצמות א"ס ב"ה שעליו נאמר יודוך הוי' כל מעשיך, שא"א להשיגו כ"א בהודאה בלבד.

ומבאר הרבי, שבכדי לבאר גודל המעלה דהברכה דחסידריך, מבאר תחילה בהמאמר דהרבי הרש"ב את ההבדל בין ברכה לתפלה, ונקודתו, דברכה היא מלמעלמ"ט – אך רק מהשורש, ותפלה היא מלמטלמ"ע – אך ממשיכה מלמעלה מהשורש.

וע"ז אומר שהברכה דכאן שחסידריך יברכוכה יש בה ב' המעלות, גם מלמעלמ"ט וגם ממשיכה מלמעלה מהשורש, (מעצמות א"ס שעליו נאמר יודוך כו').

ומוסיף בהמאמר דהרבי הרש"ב שברכה זו היא בדוגמת התורה, שהיא ג"כ מלמעלמ"ט וג"כ ממשיכה מלמעלה מהשורש, ומביא ע"ז הדוגמא מהרשב"י שאמר תורה וירדו גשמים.

ומוסיף ע"ז הרבי, דזה שמביא דוגמא מרשב"י, אי"ז רק להביא דוגמא, כ"א שמוסיף בהענין עצמו, והיינו שזה לא כמו רפב"י שג"כ עשה מופתים עצומים ואמר "גינאי נהרא חלוק לי מימין" אך שם היה זה בדרך ציווי להנהר, משא"כ הרשב"י פעל זאת שלא ע"י ציווי, ומסיים שעד"ז הוא הברכה דחסידין יברוכה כפי שיבואר לקמן בסעיף י"ב. ע"כ מתוכן נקודת ההתחלה של המאמר.

ועדיין לא מבואר כ"כ ההבדל בין רפב"י והרשב"י, האם זהו רק שרפב"י היה צריך לצוות ואילו הרשב"י לא היה צריך לציווי, או שהסיבה לזה הוא כי הרשב"י המשיך ממקום נעלה יותר.

והנה בהמשך המאמר מבאר את הענין דחסידין, (שנקראו כך ע"ש שעושים חסד במלכות), דיש צדקה ויש חסד, והמעלה של חסד על צדקה הוא כי צדקה היא רק מילוי החסרון, ואילו חסד הוא הפלגת הטוב, עשירות, ומבאר זאת במלכות, דכשממשיכים במלכות את הפרצופים שנחסרו ממנה, הר"ז נקרא מילוי החסרון, ואפילו כאשר ממשיכים בה את חיצוניות הכתר, אריך, הר"ז ג"כ רק מילוי החסרון, כפי שמבאר זאת, ואילו עשירות היינו כשממשיכים במלכות את פנימיות הכתר, עתיק.

ואח"כ מוסיף עוד, דחסד הוא באמת למעלה גם מעשירות (כפי שמוכיח שגמ"ח הוא גם לעשירים), והיינו שזהו המשכה מפנימיות עתיק, א"ס שברדל"א,

ומבאר דעשירות היה בזמן שלמה המלך, שנמשך אז במלכות מפנימיות הכתר, עתיק, עשירות, ולכן היה גם עשירות למטה בגשמיות וברוחניות, ולכן כולם באו לשלמה וכו', ומבאר באריכות המעלה שבשלמה המלך ובנין ביהמ"ק בימיו על המשכן והארון שהיה קודם. ועדיין אי"ז חסד שלמעלה מעשירות.

ולע"ל יהי' חסד שלמעלה מעשירות, המשכת פנימיות עתיק, א"ס שברדל"א, ולכן יפעל גם על הנצוצות שנחשכו וגם על הנברא, הגשמיות עצמו, ויהי' נרגש בכל דבר שמציאותו הוא אלקות.

וכן מבאר מדוע חסידין יכולים להמשיך דרגה גבוהה זו, מפני הביטול שבהם (דאיזהו חסיד המתחסד עם קונו שעושה לא לצורך עצמו כ"א לצורך גבוה, כמ"ש בתניא).

ולאח"ז מוסיף דפי' יברכוכה כאן הוא כמו אצל הרשב"י, שלא היה צריך אפילו לצוות, מפני "שע"י שרשב"י אמר דרוש בפנימיות התורה, נמשך גילוי העצמות, דאמיתת הימצאו ית' היא המציאות דכל הנבראים, ולכן.. ירדו הגשמים מעצמם" ועד"ז הוא הברכה דחסידיך יברכוכה שזהו ההמשכה מפנימיות עתיק במלכות. ע"כ מתוכן המאמר.

הנה רואים מכאן, דזה שהרשב"י לא היה צריך לצוות הר"ז מפני שהמשיך דרגה נעלית יותר, עצמות א"ס, פנימיות עתיק, ומזה מובן שרשב"י שהיה צריך לצוות להנהר שיחלוק מימיו, לא המשיך דרגה כזו, אך עדיין לא ברור איזה דרגה הוא כן המשיך.

והנה מהמאמר שלאח"ז, ד"ה להבין ענין נרות חנוכה (קונטרס חנוכה תשנ"ב), שהוא בעצם המשך להמאמר פדה בשלום הנ"ל, נראה לכאורה דההמשכה שע"י רשב"י היתה באופן של עשירות או של צדקה (משא"כ ההמשכה דרשב"י היתה חסד שלמעלה מעשירות).

דהנה במאמר שם כותב שיש ג' דרגות, צדיק, ישר וחסיד, וזה כנגד ג' הדרגות דלעיל, דצדיק הוא מל' צדקה, שממשיך רק מילוי החסרון, ואף שממשיך גם כתר, שזהו למעלה מהשתלשלות, אך זהו רק חיצוניות הכתר, אריך, שהוא שייך להשתלשלות. ולכן הר"ז רק מילוי החסרון. וישר זהו ענין עשירות, המשכה מפנימיות הכתר, עתיק. וחסיד זהו המשכה מפנימיות עתיק.

ומבאר שם בהמשך לזה, דגם בצדיק נאמר "צדיק גוזר והקב"ה מקיים", דזוהי ברכה באופן של ציווי והמשכה מלמעלה מהשתלשלות, אך זהו באופן שהוא שולט על ההשתלשלות, כמו הרצון ששולט על הכחות.

משא"כ ישר ממשיך מעתיק, תענוג, ולכן אופן פעולתו שפועל על ההשתלשלות (כמו תענוג שפועל על הכחות – ולא באופן של שליטה בלבד). אבל ג"ז הוא עדיין באופן של "פעולה" על ההשתלשלות. ואילו חסיד שממשיך מפנימיות עתיק, אופן הפעולה היא לא בדרך של פעולה כלל אלא בדרך ממילא. עיי"ש.

והנה אם נאמר דענין הציווי שרשב"י היה צריך לצוות להנהר, הר"ז כעין הפעולה דישרים וצדיקים, שאופן פעולתם היא ע"י פעולה (ישרים), וע"י גזירה ושליטה (צדיקים), א"כ יוצא לנו ההבדל בין הרשב"י ורשב"י, דהרשב"י המשיך מפנימיות עתיק, ואילו רשב"י המשיך מכתר, (מפנימיות הכתר, ישרים, או מחיצוניות הכתר, צדיקים).

אלא דלכאורה מהלשון בהמאמר שלנו, משמע לכאורה דגם אצל רשב"י הי' המשכתו ממקום גבוה מאד (ורק דרשב"י הוא למעלה מזה).

כי הנה מהלשון בהמאמר משמע שהרבי מחדש כאן, דזה שמביא בהמאמר של הרבי הרש"ב נ"ע את הדוגמא מתורה, מהרשב"י, שממשיך באופן מלמעלמ"ט ואעפ"כ ממשיך גם מלמעלה מסדר השתלשלות, אי"ז רק לשם דוגמא בלבד, כ"א ברצונו לרמוז, דהברכה דחסידים יברוכה היא כמו הרשב"י, בלי צורך לצוות.

והנה אם נאמר דהרשב"י המשיך מפנימיות עתיק, ואילו רפב"י המשיך רק מעתיק (ישרים) או מאריך (צדיקים), א"כ מהו החידוש הגדול בזה – והרי זה מפורש בהמאמר לקמן, דחסידים יברוכה היינו שממשיכים פנימיות עתיק.

ומזה נראה לכאורה דגם רפב"י המשיך מפנימיות עתיק, ואעפ"כ המשכתו היתה באופן שהי' צריך לצוות, משא"כ הרשב"י לא היה צריך לצוות, כי המשיך פנימיות עתיק ממש (ואולי כאן ההדגשה א"ס שברדל"א), שלמעלה מפנימיות עתיק סתם, ואם נאמר כך, הנה מחדש הרבי כאן חידוש דגם חסידים יברוכה הוא בדוגמת הרשב"י דוקא שהמשיך מפנימיות עתיק ממש, א"ס שברדל"א.

סוף דבר לא ברור לי ההבדל בהמשכה דרפב"י ודהרשב"י, ויש צדדים לכאן ולכאן. וצריך עיון ובידור בכל זה.



באבוד רשעים רנה

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בתורה אור ויצא (כא, ג) כתב רבנו הזקן בד"ה ושבתני בשלום אל בית אבי וכו': "והנה תכלית המכוון בירידת והשתלשלות אור ה' כ"כ למקום חשך ועלמין דפרודי, היינו בכדי שיהי' אתהפכא ואתהפכא מחשוכא לנהורא כו' להפוך את כל המדות רעות שהם האהבה ורשפי אש של הבלי עולם או הכעס כו' להפכם שיהיו רק לה' לבדו ולהיות בבחי' בטול הרצון לה' לבד ולא בבחי' יש ונפרד בפ"ע כו'. ונק' בחי' זאת בחי' תשובה שהוא בחילא יתיר כו' דהיינו המדות רעות שהם ברשפי אש להפכם ולהשיבם לה' לבד כנ"ל (וזהו במקום שבעלי תשובה עומדין צדיקי' גמורים אין יכולים לעמוד). ועי"ז נעשה תענוג גדול למעלה והוא מבחי' אתהפכא ואתהפכא מחשוכא לנהורא שלמטה.

וזהו יפה שעה אחת בתשובה כו' להיות שע"י בחי' תשובה דוקא נעשה התענוג למעלה כ"כ שהוא ממש כמשל צפור המדברת כנ"ל ואזי נעשה מבחי' חר"ן רנ"ה וכנודע על ענין חמץ ומצה שמאות החי"ת של חמ"ץ נעשה ה"א כמ"ש בזהר פ' פנחס ע"פ גער חי"ת קנה כו' ונעשה בחי' מצה. כמו"כ מחרן נעשה רנה כמ"ש¹² באבוד רשעים רנה שהוא בחי' התענוג שנעשה למעלה מבחי' אתכפיא ואתהפכא כנ"ל. והנה בחי' התענוג הזה יתגלה לעתיד דוקא שאז ואת רוח הטומאה אעביר כו' שלא יהיה עוד בחי' חשך ובירורי' כמו שהוא עתה בעליות וירידות אלא כמ"ש בחריש ובקציר תשבות כמבואר במ"א".

והנה בענין 'באבוד רשעים רנה' איתא באותיות דרבי עקיבא¹³: "אימתי מרובה שבחו של הקב"ה, בזמן שיכלו רשעים מן הארץ שנאמר, באבוד רשעים רנה" ע"כ.

ויש להבין, דאיתא בסנהדרין¹⁴: "ויעבר הרנה במחנה¹⁵, א"ר אחא בר חנינא באבוד רשעים רנה, באבוד אחאב בן עמרי רנה. ומי חדי קודשא בריך הוא במפלתן של רשעים? הכתיב בצאת לפני החלוץ ואומרים הודו לה' כי לעולם חסדו¹⁶, ואמר רבי יונתן מפני מה לא נאמר בהודאה זו 'כי טוב'? לפי שאין הקדוש ברוך הוא שמח במפלתן של רשעים, דאמר ר' שמואל בר נחמן אמר ר' יונתן מאי דכתיב ולא קרב זה אל זה כל הלילה¹⁷ באותה שעה בקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני הקב"ה, אמר להן הקב"ה מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה לפני. אמר ר' יוסי בר חנינא הוא אינו שש אבל אחרים משיש" וכו' ע"ש. - ולפ"ז איך יתכן לומר "אימתי מרובה שבחו של הקב"ה, בזמן שיכלו רשעים מן הארץ", והרי 'אין הקדוש ברוך הוא שמח במפלתן של רשעים', וא"כ כיון ש'לא נאמר בהודאה זו כי טוב' איזה 'מרובה שבחו של הקב"ה' יש כאן?

(12) משלי יא, י.

(13) נוסח א, אות ש'.

(14) לט, ב.

(15) מלכים א' כב, לו.

(16) דברי הימים ב' כ, כא.

(17) שמות יד, כ.

ונראה דלפי פירושו של רבנו הזקן י"ל דאית רשעים ואית רשעים, דרשעים בבני אדם אמנם "מי חדי קודשא בריך הוא במפלתן של רשעים", [והמהרש"א מסביר, בגלל שרצון ה' הוא שישובו הרשעים מדרכיהם, ולא שיאבדו], וזה מיירי בגמרא. אבל ב'אותיות דרבי עקיבא' שאומר "אימתי מרובה שבחו של הקב"ה בזמן שיכלו רשעים מן הארץ שנאמר באבוד רשעים רנה", לא מיירי בבני אדם, אלא באבוד הקליפות מיירי שם, [ע"ד שכתב בתו"א (טו, ג), שעל זה נאמר (איוב כ, טו): 'חיל בלע ויקיאנו, מבטנו יורישנו א-ל', והיינו גם מ"ש במשלי (יג, כה) ד"צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר", דהכוונה שבטן (של הצדיק) רשעים תחסר ע"ש], כמ"ש רבנו הזקן: ש"תכלית המכוון בירידת והשתלשלות אור ה' כ"כ למקום חשך ועלמין דפרודי, היינו בכדי שיהי' אתכפיא ואתהפכא מחשוכא לנהורא כו' להפוך את כל המדות רעות שהם האהבה ורשפי אש של הבלי עולם או הכעס כו' להפכם שיהיו רק לה' לבדו ולהיות בבחי' בטול הרצון לה' לבד ולא בבחי' יש ונפרד בפ"ע כו'. ונק' בחי' זאת בחי' תשובה שהוא בחילא יתיר כו' דהיינו המדות רעות שהם ברשפי אש להפכם ולהשיבם לה' לבד כנ"ל . . ועי"ז נעשה תענוג גדול למעלה והוא מבחי' אתכפיא ואתהפכא מחשוכא לנהורא שלמטה. וזהו יפה שעה אחת בתשובה כו' להיות שע"י בחי' תשובה דוקא נעשה התענוג למעלה כ"כ שהוא ממש כמשל צפור המדברת כנ"ל . . מחנך נעשה רנה כמ"ש באבוד רשעים רנה שהוא בחי' התענוג שנעשה למעלה מבחי' אתכפיא ואתהפכא, וא"ש.

ולפ"ז י"ל דמ"ש ב'אותיות דרבי עקיבא' הוא ג"כ מקור לפירושו של רבנו הזקן.

ועי' בתורה אור (ד, ד ואילך) ד"ה לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו (בראשית ב, יח) שמבאר רבנו הזקן הענין של "עזר כנגדו", ד"לא טוב היות האדם לבדו", שביטול זה ד'אדם' בגימטריא מ"ה קאי על גילוי שם הוי' כמו שהוא בעצמותו שע"י גילוי זה אין שום מציאות מלבדו, אינו כוונת השי"ת בבריאת העולמות, אלא חפצו ית' הוא שיהי' כיסוי דשם אלקים - "כנגדו", שמזה נבראו הגוף והנפש הבהמית המכסים על אור הנשמה, ומ"מ יכניע האדם אותם לרצונו ית' - כי דוקא ע"י עבודה זו יהי' "עזר" היינו תוספת עילוי, למעלה מבחי' אדם ושם הוי'.



יחוד פנימי וחיצוני דחו"ב

הת' מנחם מענדל גורארי'

תלמיד בישיבה

א. במאמר ד"ה ברוך שנעשה ניסים תשט"ו (סה"מ מלוקט ח"ה עמ' קטו) כותב: "גם צריך להבין מה שמבאר במאמר הנ"ל בסיומו בפירוש נסים לאבותינו, דאבותינו הם חכמה ובינה ונס הוא מלשון הרמה כמו ארים נסי, וענין נסים לאבותינו הוא הרמה ועלי' בחו"ב", ושואל הרבי דלכאו' מהו ענין עלי' בחו"ב וגם מה שייכות ענין זה עם נסים כפשוטם.

ומקדים לבאר דיש ב' זיווגים בחו"ב יחוד חיצוני ויחוד פנימי, יחוד חיצוני זהו המקור להתהוות העולמות דהיינו שהוא נותן מקום לעולמות ולכן משם שרש הנהגת הטבע, ויחוד פנימי הוא שרש להנהגה ניסית. ועפ"ז מובן הקשר בין עליית חו"ב עם נסים כפשוטם, שע"י עליית חו"ב, דהיינו שמזדווגים ביחוד פנימי משם הוא שרש הניסים. ע"כ תוכן המאמר שם. וההסברה בזה מפני מה יחוד חו"ב הוא מקור התהוות העולמות, ע"פ המבואר בחסידות, דחו"ב הם ענין 'אין' ו'יש', ולכן ע"י זיווג חיצוני דחו"ב זהו מקור להתהוות יש מאין.

רק שבזה גופא צריך ביאור: (א) ע"פ הנ"ל, דחו"ב היינו אין ויש, צריך ביאור מהו הכוונה בכך שהם מתייחדים, בשלמא בהתהוות העולמות, האין מהווה היש, אבל בחו"ב כיון שהאין דחכמה פי' שאינו מושג בבינה אין הוא מתייחד עם הבינה, ואם הפי' שבינה מבינה נקודת החכמה הלא אין זה אין ויש, דהבינה מבין את החכמה והשגה היא מציאות. (ב) גם אין מובן הביאור, דכיון שמזדווגים ביחוד פנימי נק' עליית חו"ב הלא אי"ז עלי' בהחו"ב עצמם לכאו', אלא בהיחוד שהיחוד הוא פנימי.

ב. וממשיך בהמאמר, שבכדי להבין יותר השייכות בין יחוד פנימי לניסים, יש להבין מה שהתבאר (ד"ה פתח אליהו תשט"ו) דהנהגת הטבע היא בבחי' דעת תחתון, שהעולם הוא יש והאלוקות היא אין, ולכן משם שרש הנהגת הטבע. וענין הניסים הוא מדעת עליון, דלמעלה יש ולמטה אין, שאין העולם תופס מקום ולכן הנס מבטל הטבע. וממשיך, דחכ' הוא במדרגת ד"ע שנרגש שם הענין ד"אין עוד מלבדו", משא"כ בבינה דרק מובן ולא מורגש הענין דאין עוד, כיון שענין הבינה הוא הבנה, שהוא מציאות - היפך הענין דאין עוד.

וגם בזה צ"ל: (ג') מה הפי' דחכ' היא כלי להגילוי דאין עוד, דלכא' אם מדובר כאן אודות נקודת השכל שבחכ', הרי אף היא מציאות, והגם שאינה מציאות כמציאות הבינה, אבל מ"מ הרי היא מציאות. ואפילו כמו שיוסבר לקמן, שמדבר על ראייה דחכמה, הנה אף שזה למעלה מהשכל אבל לכא'גם ראי' היא מציאות.

ג. וממשיך במאמר, (אות ג') "והנה זה שבבינה הוא דעת תחתון שלמעלה אין ולמטה יש הוא גם בנוגע להמשכה שמהחכמה לבינה. דחכמה ובינה הם אין ויש, והתהוות הבינה מהחכמה היא בדוגמת התהוות יש מאין. דכמו שבהתהוות יש מאין האין הוא בהעלם מהיש, שלכן נקרא בשם אין לפי שאינו מושג בהיש [וזה שהאין אינו מושג בהיש הוא לא רק מצד היש (שהוא באין ערוך להאין ולכן אין ביכלתו להשיג את האין), אלא גם מצד האין, שהוא (האין) מתעלם מהיש. וכידוע דהתהוות יש מאין הוא ע"י שהכח האלקי (האין) המהוה את הנברא (היש) מתעלם מהנברא], עד"ז הוא בהתהוות הבינה מהחכמה, דזה שהבינה היא יש הוא לפי שהאין דחכמה מתעלם מהבינה. והגם שההשגה דבינה היא בנקודת החכמה, שהבינה משגת נקודת ההשכלה, הרי עיקר החכמה הוא הראי' דחכמה שלמעלה משכל, דענין זה אינו נמשך כלל בבינה. וגם ההשכלה דחכמה (שנמשכת בהבינה) היא (בעיקר) הנחת הנפש, והשכל שבה הוא רק החיצוניות. ומה שמושג בבינה הוא רק השכל שבנקודת ההשכלה (החיצוניות), אבל ההנחה שבנקודת ההשכלה (הפנימיות והעצמיות שלה) הוא בחינת אין לגבי הבינה, שאינו מושג בה", ע"כ.

וצריך ביאור בזה ג"כ: (ד') למה צריכה החכ' להתעלם מהבינה, בשלמא בהתהוות יש מאין אם הי' האין בגילוי הי' היש מתבטל, אבל למה אם החכ' תהי' בגילוי, למה לא יכול להיות התהוות הבינה, הלא איפכא מסתברא דהחכ' צ"ל בגילוי שיבין הבינה נקודת החכמה.

(ה') ועוד צריך ביאור, דבמאמר מבואר, שההנחה שבנקודת ההשכלה דחכ' נמשך בבינה, אבל מה שמושג הוא רק הנקודה השכלית, לכא' אם "נמשך בבינה", למה אינו מובן בבינה, וכיון שאינו מובן מה הפי' שנמשך.

ד. וממשיך, "ועפ"ז יש להוסיף ביאור בזה שהענין דדעת עליון הוא בחכמה דוקא, משא"כ בבינה (אף שבבינה מושגים הענינים שבחכמה) הוא דעת תחתון, כי זה שבחכמה הוא דעת עליון שלמטה אין (ההרגש דכולא קמי' כלא חשיב), הוא (לא מצד השכל שבה, שהרי השכל הוא מציאות,

היפך ההרגש דכלא חשיב, אלא) מצד הפנימיות והעצמיות שלה (שבדוגמת ראי' דחכמה) שלמעלה מהשכל, וכיון דזה שנמשך בהבינה הוא רק ההשכלה דחכמה, לכן בבינה הוא דעת תחתון.

והנה זה שבבינה נמשך רק השכל דחכמה [שלכן הבינה היא דעת תחתון], הוא בחיצוניות בינה. אבל בפנימיות בינה מאיר (גם) עצם החכמה, ועי"ז, גם הבינה היא בבחינת דעת עליון, כי ההרגש דכלא חשיב שבחכמה מאיר גם בבינה. ועפ"ז יש לבאר הטעם שמזיווג פנימי דחו"ב נמשכים הנסים, כי הנהגה נסית היא בבחינת דעת עליון, וכיון שבזיווג פנימי דחו"ב (ההמשכה דחכמה בפנימיות בינה) נרגש גם בבינה הדיעה העליונה שלמטה אין דכולא קמי' כלא חשיב, לכן, ההנהגה הנמשכת מזיווג פנימי דחו"ב היא הנהגה נסית".

וגם בזה צ"ב: (ו') מה החילוק בין פנימיות וחיצוניות בינה, ואם אינה יכולה החכמה להימשך בחיצוניות בינה, למה יכולה החכמה להמשך בפנימיות בינה. דהיינו, ממ"נ אם בינה היא כלי לגילוי החכמה, גם בחיצוניותה יומשך החכמה, ואם אינה כלי גם בפנימיותה לא.

ה. וממשיך בהמאמר, דלכאוו' זהו רק חידוש בבינה, שבבינה מושג החכמה אבל אין עליה בחכמה שימשך בה דרגא נעלית יותר, ובהמאמר דהרבי הרש"ב אומר, שיש עלי' גם בחכמה. ומתרץ שמה שנמשך ביחוד חיצוני, הוא רק חיצוניות חכמה, דהיינו מה שהחכמה הוא מקור לבינה, ובייחוד פנימי הוא פנימיות ועצם החכמה שנמשך בפנימיות הבינה. ועפ"ז מובן קשר ענין הנסים לייחוד פנימי, כיון שאז בבינה מתגלית החכ' הבינה העליונה בחי' 'אין עוד', דמשם שורש הנסים.

וגם זה צ"ב: (ז') מה פי' דביחוד פנימי נמשך פנימיות החכמה, למה מוכרח שבפנימיות בינה נמשך פנימיות ועצם החכמה, ולמה מוכרח לומר שנמשך מדריגה גבוהה יותר מן החכמה, וייתכן שימשך בפנימיות רק חיצוניות החכמה.

ו. והביאור בזה, ובהקדים ג' הקדמות:

א: דבחכמה יש בכללות ג' מדריגות, מה שנוגע לענינו:

(א) ראי' דחכמה, כמו מה שהאריז"ל שראה בחלום מה שבכדי לאומרו דרוש ס' או פ' שנה¹⁸. (ב) הנחה שכלית, כמו שמצינו בגמ' שהי' שאלה על פסק שרב פסק, ושתק ולא ענה ואעפ"כ לא חזר בו מדבריו, דהיינו מפני שכך הי' מונח אצלו. (ג) נקודה שכלית, בחי' "ברק המבריק", כשאדם משתדל להבין ענין מסויים, הרי מתגלה אצלו השכלה חדשה.

ובבינה ב' מדריגות בכללות: (א) חיצוניות בינה, הבנת הפרטים לאורך ורוחב. (ב) הבנת פנימיות הבינה, דהיינו שרוצה להבין מכל הפרטים, את הנקודה, דהיינו מה כוונתו בכל זה – 'נקודת התמצית'.

ב: הסדר בהשכלה, שתחילה מונח אצלו שהשכל הוא באופן כך וכך, ואח"כ, כשרוצה להבין מסתלקת ההנחה ואינו מבין, והעצה לזה שיבין שוב היא שיזכיר לעצמו עוד הפעם את ההנחה הקודמת, וזה יועיל להבנתו.

ג: כשרב משפיע לתלמידו, יש אופן שהתלמיד רוצה להבין רק מה שהרב אומר, במילא שאלותיו הם רק בחיצוניות הבנת הרב ולכן נמשך לו מהרב רק חיצוניות השכל, וזהו"ע יחוד חיצוני שמתייחד חיצוניות התלמיד עם חיצוניות שכל הרב. ויש עוד אופן שהתלמיד רוצה להבין עומק פנימיות כוונת הרב ולכן שאלותיו הם על עומק שכל הרב, ואז נמשך לו מן שכל הרב עומק השכל, ועד ד"קאים אדעת' דרביי", שרוצה להבין הפני' וזה מה שמקבל, וזהו יחוד פנימי היינו שפנימיות שכל התלמיד מתייחד עם פנימיות שכל הרב.

ועד"ז הוא גם בענין יחוד חו"ב: יש אופן שייחודם היא לא עצם ה(אין ד) חכמה וה(יש ד) בינה, רק חיצוניות החכמה (שזהו נקודת השכל) נמשך בחיצוניות הבינה (נקודת התמצית), ולכן מזה בא שרש הנהגת העולמות כיון שלא נמשך עצם החכמה, דנרגש בו 'אין עוד מלבדו', רק חיצוניות ענין ההשגה שבו, שהו"ע יש, וזהו"ע יחוד חצוני, שחיצוניות החכמה נמשך בבינה. משא"כ יחוד פנימי, הוא שהבינה רוצה להבין בפנימיות הענין, ולכן נמשך לו עצם החכמה, וכיון שעצם החכמה למעלה הוא ענין הידיעה ב'אין עוד', ולכן ממנו נמשכים הניסים.

ובזה, מבוארים כל השאלות הנ"ל:

(18) פרי עץ חיים שער ק"ש שעהמ"ט פ"א. וראה לקו"ט צו יז, ב. ובכ"מ.

(א) מה פירוש יחוד אין ויש דחו"ב. דע"פ המבואר לעיל, ביחוד חיצוני, נעשה יחוד בהשפעת האין אל היש, וכמו שבחכמה מתייחד נקודת השכל בבינה, אבל לא שעצם האין מתייחד עם היש. אך, מ"מ נקרא אין, כיון שהוא השפעת האין. אבל ביחוד פנימי, נעשה יחוד באין עצמו ולא בהשפעתו עם היש עצמו, וכמו יחוד ראיה בחכמה בפנימיות דבינה.

(ב) מה הפירוש בזה שיחוד הוא עליה בחכמה ובינה. כיון, דכל ענינו של יחוד חו"ב באופן פנימי הוא שהבינה מעלה את עצמה אל החכמה, וגם החכ' שנמשך לה הוא מדריגה נעלית יותר.

(ג) זה שחכמה נקראת אין, הו"ע ראי' בחכמה, כיון דענין הראי' הוא שהוא דבוק בהדבר שרואה עד שאין נרגש רק דבר הנראה, וכידוע שהפני' ב"אלה לראותן בלבד" בנרות חנוכה הוא שצריך להסתכל בנרות כ"כ עד שיבלע בהנרות ויש רק המציאות ד"לראותן", ולכן הוא כלי להגילוי ד'אין עוד', כיון דענינו ביטול והתאחדות בדבר שרואה.

(ד) וע"פ הההקדמה הב' הנ"ל מובן למה החכמה צריכה להתעלם מהבינה בעת ההתהוות הבינה, כי בשעה שמונח אצלו הדבר באופן כך, לא יכול להבין באופן אחר, כי כבר מונח אצלו אופן ההבנה, ודוקא אחר שיסלק ההנחה יכול להבין באמת.

(ה) ועפ"ז מובן מה שמבואר, שהנחת השכל נמשך בבינה, רק אינו מושג. כי באמת ההנחה מוסיפה כח בההבנה, כדלעיל, שהעצה לזה שיבין שוב היא שיזכיר לעצמו עוד הפעם את ההנחה הקודמת, וזה יועיל להבנתו, רק שאין ההנחה מושגת, כי אין ההנחה ענין ההבנה.

(ו) ומובן ענין פנימיות וחיצוניות בינה, דהיינו כנ"ל, שפעמים התלמיד מבין מן הרב רק את חיצוניות שכלו ופעמים משיג גם פנימיות שכלו. וגם מובן למה בפני' בינה יכולה החכ' להמשיך, כיון שרוצה להבין הפני' במילא נמשך לו גם הפני'.

(ז) וגם מובן למה צריכים להגיד דבפנימיות בינה נמשך פנימיות החכמה, כי הא בהא תליא, דע"י שרוצה להבין פני' הענין (עליית הבינה), בזה עצמו נמשך לו דרגא גבוהה יותר בחכ', וכאשר זהו רק בחי' חיצוניות בינה, כלומר שרוצה להבין רק החיצוניות, לכן במילא נמשך לו רק החיצוניות.



הערות בספר "חסד לאברהם" להר"א המלאך (גליון)

הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר - טוויץ סיטיז, מינסוטא

בגליון העבר (א'כח) שאל ידידינו הגה"ח ר"א מטוסוב כמה שאלות ודיוקים בספר חסד לאברהם להרב אברהם המלאך, ומה שהעיר אודות מהדורא חדשה של הספר ממכון "שפתי צדיקים", אך לא ראה, ואף בספרית כ"ק אדמו"ר לא מצאה.

והנה במהדורת מכון הנ"ל לא ההדירו ולא העירו הערות, כי אם כמה זוטות והוסיפו מ"מ. אלא שתוקנו כמה מטעויות הדפוס וכיו"ב (כי בדפוס ראשון ובדפוסים הנפוצים היו הרבה אי דיוקים מפני שנדפס מכת"י מעתיק ובמהדורא החדשה (י"ל בתשנ"ה) השוו ל כמה כת"י והו"ל דבר מתוקן יותר), ובמילא נפלו גם כמה מהקושיות של הרה"ח הנ"ל, וכדלקמן:

לשאלתו הראשונה: באמת הרי זהו ביאור אדמוה"ז (ומה לנו לטפס על ההרים הגבוהים...), אלא שבסוף הדרוש, שעל זה שאלתו (מהו השייכות דויה לי שור וחמור וצאן ועבד ושפחה (חמשה עינים אלו) לה' (חמשה) מוצאות הפה, ומהו מקור הדברים?) ובמהדורא הנ"ל הובא חילופי גרסאות וז"ל: כנגד ה' מוצאות הפה, פי' (שאני) [שאינו] יכול להעלות הדיבור. ע"כ.

ואולי הביאור הוא, שבדרוש מבואר איך נתעלה ע"י דיבור בתורה ותפלה ממדריגות הנמוכות וכו', ובמדריגות התחתונות של עשו הוכרח יעקב לשלוח מלאכים, פי' שהיה התגלות אלוקות בצרופים התחתונים – שלא יוכלו להתעלות כשהם במדריגת יעקב, יו"ד עקב (משא"כ במדריגת ישראל), ששם, (דהיינו במדריגת תחתונה זו, הרי) "ויהי לי שור וחמור צאן ועבד ושפחה" שאינם יכולים לעלות ע"י דיבור בתורה ותפלה, אלא ע"י המלאכים וכו'. ואלי הקשר הוא מספר חמש ועצ"ע המקור.

לשאלתו השני: בר"פ וישב כ': ותרם 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. ע"כ.

ובמהדורא החדשה: ותרם כראם קרני, פי' כשהקליפות נופלים ואז נתעלה המלכות קרן יוד, כי כשזה קם זה נופל. ע"כ דהיינו עלית המלכות - הרמת קרן יו"ד, ועיין שם הביאור (איך שצדיקים מעלים הבריאה וכו').

על שאלתו השלישית: בפ' וישב [צ"ל מקץ]: ויאמר יוסף שבע פרות וגו' שבע שנים הנה וגו', כי מתחלה היו ז' פרות וז' שבליים, 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"ל 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].

ובמהדו"ח: ויאמר יוסף שבע פרות וגו' שבע שנים הנה וגו', כי מתחלה היו ז' פרות וז' שבליים, מפני שהמלכות היה בדל"ת בסוד דינא קשיא לפיכך היו נפרדים, והצדיק [יוסף] העלה מעט למעלה באחדות בסוד דינא רפיא, וזה שאמר ז' פרות וז' שבליים אחד הוא. ע"כ. ועצ"ע השייכות ואולי מפני שכאן מבואר המעלות בצירופים וכמבואר בכ"מ בחסידות ובקבלה (ובנגלה) שדל"ת הוא גבורה וכו'.

על שאלתו הרביעית: 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.

ובמהדו"ח: מוסיף בסופו: כמ"ש בגמרא כל שלא נבנה כו'. ובהוספת תי' פשוט שהכוונה להגמ' בירושלמי יומא פ"א ה"א (ואף צוין בהמ"מ כמובן) כל שלא נבנה ביהמ"ק בימיו כאלו וכו'.

על שאלתו החמישית: אח"כ שם בפ' ויגש, הוא מבאר הפסוק ולא עמד איש אתו, ופסוק "הוציאו כל איש מעליו": 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'.

ובמדה"ח: . . ולא מטעם (כלל) [הנ"ל]. ע"כ. וכפשוט הכוונה להמבואר לפני כן.

על שאלתו הששית: עיי"ש שמביא שדן הוא בחי' נחש בקדושה, שיש בחי' נחש שרף ועקרב גם בקדושה, ובכלל אלו ג' קליפות וצ"ע מהו המקור שיש נחש שרף ועקרב בקדושה. ומחדש שזה גם מקור לדברי רבינו (ובודאי עוד ידו נטוי). ובמהדו"ח צויין רק לתיקו"ז קי"א ע"ג בנוגע להמשך הדברים שנושך עקבי סוס, ועצ"ע.

ובסוף דבריו מציין למה שנכתב בכ"מ שהרב המלאך הוא המקור לדרושי אדמוה"ז הגבוהים. ושהובא בכמה מאמרים עיי"ש. ובמהדורא הנ"ל הוסיפו חלק מתורות שלוקטו ממקומות שונים בספרי חסידות (הכללית וחב"ד) והנני רק לצטט כמה ענינים הנוגעים לדבריו: בפ' וישב הובא ב' תורות מאדמוה"ז. הא' ממאמרים "הקצרים" (ואף צויין להערות המו"ל שם) וצוטט ש"כבר ידוע ממקורות אחרים שרבינו הזקן למד ענין זה מרבי אברהם בן הרב המגיד (עי' מגדל עז עמ' שפט).

והב' מתורה אור בראשית (דף ו, א), ד"ה ויט איש עדולמי ושם הוזכר בפירוש (ולא רק בהוספה בא' הכת"י כבסה"מ הקצרים הנ"ל) "וכן שמעתי מהק' ר' אברהם וכו'. ובהערה שם: עיין לעיל [בחסד לאברהם] לפ' וישב. ומובא עוד בשמו בספר אור התורה, חנוכה (שכו, א). ובאור התורה פ' וישב (כרך ו, תתרפה, ב).

ובהמשך וככה תרל"ז (ע' רד) מביא בשם המלאך גם את התחלת המאמר המובא כאן, וז"ל: וע"ד שפירש בתורה אור בשם הקדוש מהר"א ז"ל בן הה"מ ז"ל נ"ע על אדם הראשון שהלך בהיכלות והשיאו הנחש שיביט בהיכלות הטומאה ונפל בתאוה עליהם. ע"כ.



רמב"ם

יציאה בראשי אברים

הרב חנניה יוסף אייזנבך

ראש ישיבת ב"ב - בריסל

א. רמב"ם פ"ה מהל' עבדים ה"ד: "כיצד בראשי אברים, המכה את עבדו בכוונה וחסרו אחד מעשרים וארבעה אברים שאינן חוזרים יצא לחירות, וצריך גט שחרור כו" ובה"ה: "אין יוצא בראשי אברים אלא עבדים שמלו וטבלו, שהרי ישנן במקצת מצות, אבל עבד שהוא בגיטו אינו יוצא בראשי אברים", ואלו הן ראשי אברים שאינן חוזרים: אצבעות ידים ורגלים כו", והכס"מ לא ציין מקור הדין שאינו יוצא אלא עבד שמל וטבל, וצ"ע.

גם צ"ב סדר הדברים, שלכאורה "ואלו הן ראשי אברים כו" היה צריך לבוא בהמשך לה"ד, ולמה הפסיק עם ההלכה של "עבדים שמלו וטבלו" ורק לאחר מכן כתב "ואלו הן ראשי אברים כו",

והנראה בזה, דהנה בגמ' קידושין כ"ד ע"א: "תנא יוצא בראשי אברים", ובתוס' שם: "ותנא דין דלא תנא להו משום דסבר דצריך גט שחרור", והוא מפורש בירושלמי שם פ"א ה"ג: "ולמה לא תנינן בראשי אברים שאינן חוזרים, א"ר יוחנן בן מרייה מפני המחלוקת, אית תניי תני צריך גט שחרור ואית תניי תני אין צריך גט שחרור", וב"קרבן העדה": "ופריך ולמה לא תנן במתניתין שהעבד קונה את עצמו בראשי אברים, שאם חסר רבו ממנו אחד מכ"ד ראשי אברים שאינם חוזרים שיוצא בהן לחירות; מפני המחלוקת, דפליגי תנאי חד אמר היוצא בראשי אברים צריך גט שחרור וחד אמר אין צריך גט שחרור, וכיון דלמ"ד צריך גט, היינו "בשטר" לכך לא תני ליה", ועי' גם בפנ"מ שפירש כע"ז,

וב"שיירי קרבן" כתב: "וכ"כ התוס' דף כ"ד ע"א בד"ה תנא ע"ש, ותימא על הרמב"ם שכתב רפ"ה מהל' עבדים "עבד כנעני נקנה בה' דברים וקונה את עצמו בג' בכסף ובשטר ובראשי אברים" ובהל"ד כתב דהיוצא בראשי אברים צריך גט שחרור, וקשה א"כ למה קחשיב שלשה הא הוי בכלל שטר, וכדמשני הש"ס (בירושלמי) ע"ש שהקשה עוד הרי כולה ר' מאיר היא והוא סובר שאין צריך גט שחרור, וצ"ע.

ומעתה נראה, שלרמב"ם הוקשה קושיית התוס' הנ"ל, למה לא בא דין ראשי אברים במשנה יחד עם כסף ושטר, ומזה יצא לו שחלוקים שני סוגי היציאות בעיקר גדרן, והיינו שיש הבדל בין כסף ושטר לבין יציאה בראשי אברים, שכסף ושטר הרי ישנם גם בשאר קנינים, ודינם בעבד שהוא קנין ממונו של האדון, אבל ראשי אברים הוא דין מיוחד בעבד כנעני כפי שהוא מצד עצמו, שדין זה שהעבד ישנו בכלל מצות, אינו קשור כלל בהיותו העבד של רבו, כי אם דין העבד כשלעצמו בינו לבין השי"ת, שיש בכל עבד ב' הלכות, האחד היותו קנין ממונו של האדון, והשני שיש בו מקצת גרות וישנו בכלל מקצת מצות, וכדיבואר.

ולכן דין יציאה בראשי אברים שהיא הלכה מסויימת בעבד דוקא לא נשנה במתני' יחד עם יציאה בכסף ושטר שהוא בדין הממון שבעבד, ועל כן הכריח מזה שחלוק דין ראשי אברים שאינו אלא בעבד שמל וטבל, אבל כסף ושטר גם "עבד בגיותו" יוצא בהם, ועי' ברמב"ן יבמות מ"ה שכתב כן בשם הרמב"ם "שאף העבד שהוא עודנו עכו"ם יוצא בגט ע"י עצמו" עי"ש,

והוא, שהרי "בעבד כנעני יש לרבו שני קנינים, הקנין האחד הוא קנין ממון שבו, ר"ל שגופו קנוי לרבו והוא כשורו וחמורו, והקנין השני הוא קנין איסור שבו, שמותר בשפחה כנענית ואינו חייב אלא במצוות שהנשים חייבות בו" (לשון ה"אבני מילואים" בתשובות סי' י"ז), וס"ל איפוא להרמב"ם שקנין הממון בעבד הוא מיד כשקונה אותו האדון, ואילו קנין האיסור שבו הוא כשמל וטבל לשם עבדות, ובזה הם שנחלקו דין כסף ושטר שהעבד יוצא בהם, גם כשעדיין בגיותו, לבין דין יציאה בראשי אברים שאינו אלא כשמל וטבל.

ולכן כתב הרמב"ם הלכה זו בתוך עיקר ההלכה דיציאה בראשי אברים, ולא בהלכה צדדית, כי מעיקר דין היציאה בראשי אברים הוא דידעין דמיירי בעבד שמל וטבל, וכנ"ל.

והנה הרמב"ן ביבמות מ"ו ע"א, אהא דאמרו שם "מסרי ניהליהו לרבינא ולרב אחא", כתב: פירוש, לדידהו מסרי' שיטבילוהו עם אחר לשם עבדות, דכיון דעכשיו מתחייב במצוות צריך הוא לטבול בפני שלשה, וכן כתב הרב ר' משה הספרדי ז"ל: "ואין העבד טובל אלא בפני שלשה, וביום, שמקצת גירות הוא", ואיכא מ"ד לא בעי אלא שנים ולא מילתא היא, וכתב הר"ר יהודה הנשיא אלברצלוני ז"ל שהרב מברך על הטבילה, שהוא

צריך לה ולא העבד, ולא מלתא היא, שהעבד הוא שעושה המצוה ונכנס תחת כנפי השכינה במקצת מצות, והוא צריך לברך, וכן הוא בריטב"א וב"נמוקי יוסף" שם.

וי"ל שדעת הרב אברצלוני ז"ל היא שכל עניני העבד הם מחמת היותו עבדו וקנינו של האדון, ולכן גם המצוות שהעבד מקיים אין ענינם בעבד עצמו אלא בהיותו עבדו של האדון, ועל זה הוא שחלק הרמב"ן, וס"ל כמוש"כ, שיש ב' הלכות נפרדות בעבד, דין קנין הממון שבו ודין היותו "ישנו בכלל מצות"¹⁹.

ב. והנה מלשון הרמב"ם: "אין יוצא בראשי אברים אלא עבדים שמלו וטבלו, שהרי ישנן במקצת מצות, אבל עבד שהוא בגיותו אינו יוצא בראשי אברים", נראה שגדרו של עבד כנעני לפי הרמב"ם הוא ש"ישנן במקצת מצוות", וכן הוא בלשונו בכ"מ כדיבואר להלן, ועוד מבואר בדבריו שיש מושג של "עבד בגיותו", היינו שהעבד גם לפני שמל וטבל, כבר שם עבד עליו,

דהנה יעויין בלשון הטור יו"ד סי' רס"ז שכתב: "ומהו עבד כנעני, מי שלוקח א' מכל העכו"ם כו' אלא שאותו שלוקח מעכו"ם אין גופו קנוי אלא למעשה ידיו עד שיטבילנו לשם עבדות כו', ובכולם כל זמן שלא הטבילו לשם עבדות דינו כעכו"ם לכל דבר, ולאחר שיטבילנו לשם עבדות הוא עבד וחייב במצוות שהאשה חייבת בהן כו'", ועי' בב"י שם ובשו"ע ס"ט "דלא אמרו אין גופו קנוי אלא קודם שיטבילנו לשם עבדות, אבל אחר שהטבילו לשם עבדות קני ליה בגופי" עי"ש, וקצת משמע מזה שלפני מילה וטבילה אין העבד נקנה כלל, אף שיש לדחוק כוונה אחרת בדבריו ז"ל וצ"ע בזה, ושו"ר בזה ב"מנחת חינוך" מצוה שמ"ז, בחי' ר"ח הלוי ז"ל בפ"א מהל' איסור"ב ה"ב עי"ש, וב"אמרי משה" סי' כ"ב בארוכה, ואכ"מ.

19) ועי' בביאור הגר"פ פרלא ז"ל לרס"ג עשין ל"א ל"ב, שהביא דעת רב נטרונאי גאון ז"ל: "ועבד כבהמה דאמרינן כל זמן שהוא תחת יד רבו חייב להנהיגו בכל מצוות ושבתות שנוהגות בעבדים כו'" עי"ש שהוא דבר חידוש מאוד, שלפי שיטת גאונים זו, יש לבאר יותר הדיעה הנ"ל שהעבד מצד עצמו אין עליו לא חלות חיוב מצווה ולא קדושת ישראל, אלא שמתחייב במצוות שהאשה חייבת בהן כל זמן שהוא עבד, ועי' בספר "עקבי חיים" להגר"ח קלפהולץ ז"ל סי' כ"ז שתמה על דעת רב נטרונאי הנ"ל, ברם עי' בשו"ת "חבלים בנעימים" ח"ד סי' ל"ה שהאריך – במכתבו אל הגרמ"מ כשר ז"ל שהביאה הדיעה הנ"ל ב"תורה שלימה" – וכתב "שאינני מאמין באמיתותה" והביא שם שבע ראיות לכך עי"ש ואכ"מ.

ג. ובוה אסברן מילתא, מה שנקט הרמב"ם בכ"מ שהעבד "ישנו במקצת מצוות" ושגדר העבדות הוא "מקצת גרות"²⁰.

דהנה דבר מפורש ומקובל הוא בדברי רבותינו גדולי האחרונים, שולול הגזירה שוה ד"לה לה" מאשה, לא היה העבד חייב בשום מצוה, וכל חיוב העבד במצוות נלמד מגזירה שוה ד"לה לה", דיעויין במשנה ריש חגיגה: "הכל חייבין בראיה חוץ מחרש שוטה וקטן כו' ונשים ועבדים שאינם משוחררים", ובגמ' שם דף ד' ע"א: "בשלמא נשים כדאמרן (זכור להוציא הנשים), אלא עבדים מנלן, אמר רב הונא: אמר קרא אל פני האדון ה' מי שאין לו אלא אדון אחד יצא זה שיש לו אדון אחר, הא למה לי קרא, מכדי כל מצוה שהאשה חייבת בה עבד חייב בה כל מצוה שאין האשה חייבת בה אין העבד חייב בה, דגמר לה לה מאשה (כתיב הכא וכתב לה וכתוב התם או חופשה לא ניתן לה, רש"י), אמר רבינא לא נצרכה אלא למי שחציו עבד וחציו בן חורין כו'",

אלא שיש לעי' בגדר דבר זה מה ענינו, אם אמרינן שהגז"ש בא לחדש לנו קיום מצוות אצל העבד, אף שמצד עצמו אין הוא בגדר קיום מצוות כלל, או שהעבד מצד עצמו כיון שדינו כגר במקצת יש בו חיוב מצוות, והלימוד ד"לה לה" רק פוטרו מן המצוות שהאשה פטורה [או שהגז"ש אינו אלא מגלה לנו שהעבד עצמו הוא בר קיום מצוות, אלא שכיון שהדבר נלמד מגז"ש ד"לה לה", הרי מה שהאשה פטורה גם העבד פטור], והנפק"מ פשוט הוא, שאם כל קיום המצוות של העבד הוא משום "לה לה" מאשה, הרי מצוה שאין באשה, תהיה איזו שתהיה, ותהא הסיבה מה שתהיה, אי אפשר שהעבד יתחייב בה, אבל אם הגז"ש אינו אלא גילוי שהעבד הוא בר קיום מצוות, או שאינו אלא פטור לעבד מן המצוות שהאשה פטורה, הרי י"ל שמצוות כאלו שאצל אשה כלל אינן שייכות, העבד חייב בהן,

והנה בלשון ה"נודע ביהודה" וה"טורי אבן" ועוד, משמע ברור כצד הא', שהעבד מצד עצמו אינו בר קיום מצוות כלל, דיעויין ב"נודע ביהודה" (מהד"ת חו"מ סי' י"א) שכתב וז"ל: "הצעת הדבר כך הוא: כל התורה כולה לישראל ניתנה, ולא שייך לחייב מי שהוא מעם אחר בשום מצוה, כשם

(20) ועי' עוד ברמב"ם פ"ה מהל' חובל ומזיק ה"ג ופ"ב מהל' שלוחין ושותפין ה"ב ופ"ט מהל' עדות ה"א ועוד.

שאין הכותי מחוייב בשום מצוה, ותורה ציוה לנו משה ולא לעם אחר, ובא הג"ש לה לה לחייבו במה שהאשה חייבת, ומה שאין האשה חייבת אין אנו פוטרין אותו מג"ש לה לה, אלא שממילא הוא פטור דמהי תיתי יתחייב". הרי שפתיו ברור מללו שהעבד עצמו הוא "ככותי שאינו מחוייב בשום מצוה" ואין גז"ש ד"לה לה" רק פטור לעבד ממצוה שהיא פטורה, כי "ממילא הוא פטור דמהי תיתי יתחייב".

גם ב"טורי אבן" לחגיגה שם (ד"ה דגמר) כתב: "קשה לי הא הא קרא משפחה איירי, ומנ"ל ללמוד מכאן דעבד שהוא זכר אינו חייב אלא במצוות שהאשה חייבת בה, דילמא עבד חייב בכל המצוות כשאר כל הזכרים כו", וי"ל דוודאי אי לא רבי רחמנא לחייב לעבד ולשפחה במצוות, מסתמא הוי פטורין, דמהיכי תיתי לחיובינהו הא לאו בכלל ישראל נינהו, אלא מהא גז"ש דלה לה נפקא ליה לחייבן במצות שהאשה חייבת כו". הנה כי כן ס"ל להשאג"א ז"ל "דמהיכי תיתי לחיובינהו הא לאו בכלל מצוה נינהו", וכן כתבו עוד מגדולי האחרונים ז"ל,

וכדברים האלה ממש, כתב גם הגאון רבי עקיבא איגר ז"ל, דהנה במשנה ברכות פ"ג מ"ג "נשים ועבדים וקטנים פטורים מקריאת שמע ומן התפילין כו'", וברע"ב: "אף על פי שהוא מצות עשה שהזמן גרמא, וכל מ"ע שהזמ"ג נשים פטורות, סלקא דעתך אמינא לחייבן הואיל ואית בה מלכות שמים, קמ"ל", וב"תוס' יום טוב": "ועבדים, בפ"ק דחגיגה (דף ד.) גמרינן לה לה, פי' רש"י דבאשה כתיב "וכתב לה" ובשפחה כתיב "או חופשה לא ניתן לה", וכתב ב"תוס' רעק"א שם: "בפשוטו משמע דנותן טעם להא דעבדים פטורים ממצות עשה שהזמן גרמא, דילפינן לה לה מאשה, אבל יקשה, דמאי ראייה, הא הך לה כתיב גבי שפחה חרופה ופטורה ממילא כמו כל הנשים, אבל מצד עבדות לפטור עבד לא שמענו, אלא על כרחך העיקר דלא ידענו כלל מצות על עבדים, וילפינן לחייב מגז"ש דלה לה מאשה וממילא לא ילפינן חיוב יותר מאשה", ועי' עוד בזה ב"יפה דעת" להגאון מהר"י פיגנבוים ז"ל סי' ל"ו ול"ז.

ולכאורה כן היא משמעות פשוטת הגמ' בחגיגה שם ובכ"מ: "כל מצוות שהאשה חייבת העבד חייב בה כל מצוה שאין האשה חייבת אין העבד חייב בה", משמע שכל חיוב המצוות הוא מגז"ש ד"לה לה", דאל"כ הי' צריך לומר רק הסיפא דכל מצוה שאין האשה חייבת בה אין העבד חייב בה.

ד. ואולם הרמב"ם בפ"ב מהל' עבודה זרה ה"ב כתב: "האשה שגלחה פאת ראש האיש או שנתגלחה פטורה, שנאמר: לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנך, כל שישנו בבל תשחית ישנו בבל תקיף, ואשה אינה בבל תשחית לפי שאין לה זקן, לפיכך העבדים הואיל ויש להן זקן אסורין בהקפה", ועי' בכס"מ בלח"מ ובמשל"מ שם, ומשמע מפורש דעתו דהעבד חייב אפילו כשאין האשה חייבת,

ואכן בתוס' רעק"א בברכות שם, הוכיח שדעת הרמב"ם אינו כמו שהעלה הוא ז"ל, שכתב: "ואולם מדברי הרמב"ם פרק י"ב מהל' ע"ז לא משמע כן, מדפסק דעבדים חייבים בהקפה, ולפי דברינו הא לא מצינו חיוב מצוות בעבדים רק כמה דמצינו בנשים" עי"ש, ולפי זה צ"ל שהרמב"ם פירש את הגזירה שוה "לה לה מאשה" שאין למדים ממנו אלא זאת, שלא יתחייב במצוות יותר מאשר האשה חייבת, אבל לא שכל חיוב גופו במצוות הוא מ"לה לה" מאשה, או כדיבאר להלן שי"ל שתתיר ילפינן מ"לה לה", אחד שהעבד עצמו הוא בר קיום מצוות, ועוד שאינו חייב אלא מה שאשה חייבת, והנפק"מ במצוות שאין שייכות באשה כלל.

ואולי י"ל שהרמב"ם דייק ממה שבגמ' (חגיגה שם, וכ"ה בנזיר ס"א ובכריתות ז'): "כל מצוה שהאשה חייבת בה העבד חייב בה וכל מצוה שאין האשה חייבת בה אין העבד חייב בה" ולכאורה כפל לשון ושפת יתר יש כאן, ועוד שהי' צריך לומר לכאורה רק סיפא דמילתא שמה שאשה אינה חייבת העבד אינו חייב, אלא תרי דיני נאמרו בהאי ילפותא: אחד, שלמדים עיקר דין מצוות ששייך בעבד, שכמו שאשה חייבת במצוות כן העבד חייב במצוות, היינו שגופו הוא בר קיום מצוה, ועוד למדנו דין "פטור" שמה שאין האשה חייבת אין העבד חייב בה²¹.

21 אבל דברי רעק"א עדיין צ"ב, דלכאורה הרי י"ל שיש חילוק בין מצות ראייה שגם האשה היתה שייכת בזה אלא שאימעט מ"זכורך" שפטורה, ובוה הוא דאמרינן שמה שהאשה פטורה גם העבד פטור, לבין הלאו דהקפה, שבמציאות אינו שייך באשה, ובוה העבד חייב, ועי' ב"תפארת ירושלים" שם שאכן כתב כן לתרץ קושיית הגרעק"א: "ויש לומר שאני התם שאין הנשים פטורין מצד עצמן רק דמפני דכל שאינו בהשחתה אינו בהקפה, וכיון דעבד ישנו בהשחתה ישנו גם כן בהקפה", וכנראה נתכוין למש"כ, ואם כן מה הביא רעק"א מזה שהרמב"ם לא ס"ל שבראיה וכיו"ב פטור העבד,

ויותר מפורש העלה חילוק זה ב"קובץ הערות" ליבמות סי' י"א אות ג' וז"ל: "וצ"ל דלא ילפינן עבד מאשה אלא היכי שהיא פטורה מטעם אשה, דעבד דינו כאשה, אבל הא דאשה פטורה מהקפה, אין הטעם מפני שהיא אשה, אלא מפני שאינה בהשחתה כו', ואפילו אם נפרש דאי לאו דאיתקש עבד לאשה הי' פטור מכל המצוות, ואם אין אנו יכולין לחייבו אלא בהחייבין דאיתנייהו

ה. ועכ"פ לדעת הראשונים והאחרונים הנ"ל, הרי העבד לולא הגז"ש ד"לה לה" הוא גוי גמור, ורק לאחר שנלמד מאשה דין מצוות הרי הוא "כישראל" עד כמה שהאשה חייבת, ברם להרמב"ם אין הדבר כן, אלא גדר העבד הוא שהוא "גר במקצת", וחייב במצוות העבד מצד עצמו [או שהגז"ש ד"לה לה" אינו אלא מגלה לנו שהעבד הוא בר קיום מצוה וכן"ל], וכמו שכתב בפ"ג מהל' איסורי ביאה הי"א: "כשם שמלין ומטבילין את הגרים, כך מלין ומטבילין את העבדים הנלקחים מן הגויים לשם עבדות כו', ואין העבד טובל אלא בפני שלשה וביום, כגר, שמקצת גירות הוא", ובפרק י"ד שם הלכה א"ב: "כיצד מקבלין גירי הצדק, כשיבוא להתגייר ויבדקו אחריו ולא ימצאו עילה, אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר כו'; ומודיעין אותו עיקרי הדת שהוא יחוד השם ואיסור עבודה זרה ומאריכין בדבר זה, ומודיעין אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות כו'".

באשה, מ"מ יש לחייב בעבד בהקפה מטעם הנ"ל, ורישא דדבריו הם כדברי ה"תפארת ירושלים" שהובאו לעיל, אבל סיפא דדבריו לכאורה צ"ע, ולא ביאר דבריו למה "אפילו אם נפרש דאי לאו דאיתקש עבד לאשה ה' פטור מכל המצוות, ואם אין אנו יכולין לחייבו אלא בהחובין דאיתנייהו באשה, מ"מ יש לחייב בעבד בהקפה" [ואולי יש לפרשו עפ"י ד"ה נמוקי יוסף למכות (דף ד' מדפי הרי"ף) בשם הרמ"ה ע"ש, ועצ"ע כעת].

גם לכאורה מוכרח לומר כן, שהרי בריש פ"ב מהל' חגיגה כתב הרמב"ם: "ומנין שכל אלו פטורין מן הראיה, הרי הוא אומר: יראה כל זכורך, להוציא את הנשים, ומצות עשה שאין הנשים חייבות בה אין העבדים חייבין בה, ועוד הרי נאמר: בבוא כל ישראל להוציא העבדים", הרי להדיא ברמב"ם שאע"פ שהמיעוט הוא מ"זכורך" מ"מ העבד נמי פטור, וע"כ מחלק הרמב"ם בין ראיה וכי"ב ללאו דהקפה, וצ"ע דברי הגרעק"א.

ולכאורה י"ל שהגרעק"א בעצמו, רמז כבר להאי חילוק במש"כ בסוף דבריו בתוס' רעק"א שם: "ועמ"ש בזה בחידושי ליו"ד ריש הלכות עבדים", דעל מה דאיתא שם בשו"ע: "מצות עשה על הרב למול עבדיו, עבר הרב ולא מלו, מצוה על בית דין למולו", כתב בחידושי רע"ק שם: "מדלא נקט ואי לא מלוהו בית דין, חייב איהו למימהל נפשיה, משמע דאין על העבד שום חיוב, דמה שאשה אין חייבת גם העבד אינו חייב (ואף להרמב"ם רפי"ב מהל' עבודת כוכבים דעבד מוזהר על הקפת הראש, י"ל דהכא דכיון דהיא פטורה למול בנה "אף דשייכא בזה", הוה כשארי מצוות דאין האשה חייבת דגם העבד פטור) כו' ע"ש. הנה כי כן כתב בעצמו סברת חילוק זה בין מצוות שהיא שייכת בהן ומ"מ פטורה, שבזה אמרינן שגם עבד פטור, לבין הקפת הראש דכיון שאינה שייכת באשה, העבד חייב,

וצ"ל דאעפ"כ ס"ל לרעק"א בפשטות, שהרמב"ם לא ס"ל כחילוק הנ"ל, כי ממ"נ אי ס"ל שכל חיוב המצוות נלמד מאשה, מהכי תיתי נחייבו בלאו דהקפה, והרי הוא מצד עצמו אינו בר קיום מצוות כלל, ומה איכפת לן שבאשה אין הדבר שייך, אבל סוף כל סוף אין העבד בר קיום מצוות ואין נחייבו על ההקפה, ובע"כ שלא ס"ל כן להרמב"ם, אלא שהגז"ש אינו אלא גילוי שהעבד עצמו ישנו בכלל מצוות, אלא שמ"מ כיון שהילפותא היא מגז"ש מאשה, הנה מה שהיא פטורה גם העבד פטור, ובזה שפיר אמרינן דמצוות שייכי באשה והיא פטורה גם העבד פטור, והוא הוא מש"כ בהל' חגיגה.

ומודיעין אותו עונשן של מצות וכו", ובה"ט שם: "העבד הנלקח מן הגויים אין אומדין לו מה ראית שבאת, אלא אומרים לו: רצונך שתכנס בכלל עבדי ישראל ותהיה מן הכשרים או לא, אם רצה מודיעין אותו עיקרי הדת ומקצת מצות קלות וחמורות ועונשן ושכרן, כמו שמודיעין את הגר ומטבילין אותו כגר, ומודיעין אותו כשהוא במים כו",

וכן מוכח גם מעצם הענין שכותב הרמב"ם את גדרי העבד בהל' איסורי ביאה גבי הלכות הגרים, ולא בהלכות עבדים, והיינו משום שכל עבד, מלבד דיני העבד שיש עליו, הרי יש עליו דיני גרות במקצת.

ועי' גם ב"חינוך" מצוה שמ"ז בהסברו איך התירו לשחרר העבד בשביל מצוה, כתב וז"ל: "כי מפני שיסוד המצוה אינו אלא כדי להרבות עבודתו ברוך הוא, אחר שבשחרורו עכשיו נעשית מצוה, ועוד שגם הוא נתרבה בגופו במצות שלא היה חייב קודם השחרור", ומלשונו ש"נתרבה גופו במצות" משמע שגם קודם השחרור יש בגופו מצוות, אלא שלאחר השיחרור מתרבה גופו במצוות.

ו. ובפי"ב מהל' איסורי ביאה הי"א: "העבדים שהטבילו אותם לשם עבדות וקיבלו עליהם מצות שהעבדים חייבים בהם, יצאו מכלל הגוים ולכלל ישראל לא באו, לפיכך השפחה אסורה לבן חורין כו", וברשב"א ריש פרק עשרה יוחסין (קידושין סט, א): "גירי חרורי ממזרי נתיני שתוקי אסופי מותרין לבא זה בזה, הוא הדין לעבדי בממזרי לדברי ר' טרפון (שם), ולא תני חרורי אלא משום הנך כולוהו דמתניתין דאינם מותרים בעבדים כו', והא דאסירי בגוים משום כי לא יסיר את בנך מאחרי, דהני נמי בכלל ישראל הן, והלכך אסור שמא יסור לבנו לע"ז, ובעבדים נמי אסירי משום שאינן חייבין בכל המצות כישראל הן, ואית בהו קצת משום חשש ע"ז כו", וכן הוא ברמב"ן שם,

והרמב"ם הרמב"ן והרשב"א לשיטתם הנ"ל, שגדר העבד הוא ש"ישנו בכלל מצות" ולכן בכל הנוגע לקיום מצוות סתם, דנינן ביה כמי שחייב במצוות, אבל בכל הנוגע לאיסורי חתנות וכו"ב, הנה כיון שאינן בכלל כל המצוות ויש בהן קצת חשש ע"ז, דנינן אותו לענין זה כגוי לכל דבר, ולהרמב"ם הוי כהא דעבד שאינו בתורת גיטין וקידושין, שלענינים אלו דינו כגוי, וכמושנ"ת לעיל סי' ל"ב.

ז. והנה לפי משנ"ת בדעת הרמב"ם, שעיקר חיוב העבד במצוות הוא שכך דין העבד שמל וטבל לשם עבדות, שמתחייב ב"מקצת מצות"

(והילפותא ד"לה לה" אינו אלא גילוי מילתא שהעבד ישנו בכלל קיום וחיוב מצוות, או כנ"ל שתרי לימודים יש מ"לה לה" ואחד מהם שהעבד הוא בר קיום מצוות), מבואר היטב מה שכתב הרמב"ם בפ"ג מהל איסורי ביאה הי"ב: "כשישתחרר האב, צריך טבילה אחרת, בפני שלשה וביום, שבה תיגמר גירותו ויהיה כישראל, ואין צריך לקבל עליו מצות ולהודיעו עיקרי הדת, שכבר הודיעוהו כשטבל לשם עבדות"²².

ומקור דברי הרמב"ם הוא ברי"ף שבת פר"א דמילה: "המל את העבדים כו' וכד מטבלינן לי' צריך למול בהדי' תלתא כו' וצריכי למיחזייה כד טביל, וכד סליק מברך בא"י אקב"ו על הטבילה, וכן עבד משוחרר כו'" עי"ש ובהגהות הב"ח שם.

והרמב"ם לשיטתו, שקבלת העבדות היתה רק "מקצת גירות" ונתחייב רק ב"מקצת מצות", ולכן כשנשתחרר ונעשה ישראל גמור, צריך שוב טבילה בפני שלשה וביום כהל' גרות, ומעיקר הדין היה צריך גם קבלת והודעת מצוות, אלא "שכבר הודיעוהו כשטבל לשם עבדות", ולמי שידוע כבר לא שייך להודיעו שוב²³.

ח. וב"חידושי ר"ח הלוי" כתב בהלכה הנ"ל וז"ל: "ויסוד לדברינו אלה, נראה ממסקנת הסוגיא ביבמות שם, שעבד משוחרר צריך טבילה וא"צ קבלה, ואם הי' דין עבד על גופו בהפקעת קדושתו והי' תלוי זה בגירות, הרי קשה דלמה אין צריך קבלה ככל גירות, כיון דגופו הוי עבד לכל הלכותיו, אם כן מ"ש עבד הבא להתגייר, משארי גירות דעלמא דצריך קבלתו ודעתו, וגם דהרי אין בו דבר דמחייבו להשלים גירותו כו', אלא ודאי כמש"כ דפקע מיני' דין עבד בשיחרורו בכל קדושת גופו ודינו חוזר שצריך להיות ישראל גמור, דהא ילפינן לי' מקרא דלה לה מאשה, ויש חיוב בגופו שתחול עליו ממילא השלמת גירותו, וע"כ אע"ג דצריך טבילה דהוא עיקר מעשה השלמת הגירות, מ"מ קבלה אין צריך, כיון דגופו מחוייב בכל דיני ישראל כאשה, אשר בזה נכלל גם השלמת גירותו, על כן במילא נעשה ישראל בהטבילה גם בלא קבלתו ודעתו, כיון דמחוייב ועומד הוא בזה, ומהני דין ישראל שבו, שאין צריך עוד קבלה על השלמת

(22) ועי' ב"זכר יצחק" סי' ל' ואכמ"ל.

(23) ובחתימת הדברים ראיתי שבספר "משכנות אפרים" עמ"ס שבת למו"ר הגאון רבי אפרים בורודיאנסקי זצ"ל סימן ט"ז דן בקצת מש"כ, ועוד חזון למועד בע"ה.

גירותו", אלא שבהמשך דבריו, הקשה על מש"כ דא"צ קבלתו ודעתו, ממה שכתב הרמב"ם להדיא שלכך א"צ דעתו וקבלתו משום "שכבר הודיעוהו עיקר הדת כשטבל" ועי"ש מש"כ וצ"ע.

והנה מש"כ הגר"ח ז"ל "ודינו חוזר שצריך להיות ישראל גמור, דהא ילפינן לי' מקרא דלה לה מאשה, ויש חיוב בגופו שתחול עליו ממילא השלמת גירותו" מבואר דאית לי', שכל חיוב המצוות שעל העבד הוא מילפותא דלה לה מאשה, ומכח לימוד זה מאשה "יש חיוב בגופו להשלים גירותו", וכן חזר על זה: "דגופו מחוייב בכל דיני ישראל כאשה, אשר בזה נכלל גם השלמת גירותו, על כן במילא נעשה ישראל בהטבילה גם בלא קבלתו ודעתו, כיון דמחוייב ועומד הוא בזה, ומהני דין ישראל שבו", ועוד מבואר בדעתו ז"ל שהלימוד מאשה הוא שמשוי לי' לעבד להיות כישראל,

אבל למש"כ, הרי יש לפרש דברי הרמב"ם ז"ל כפשוטם, שקבלת העבדות היא כקבלת גרות במקצת, וכשמשתחרר ורוצה ליעשות ישראל גמור, צריך להשלים את חלק הגרות שחסר בו, ע"י טבילה חדשה, ומצד הדין היה צריך גם הודעת עיקרי הדת, אלא שההודעה שהיתה לו בעת קבלת העבדות ממילא עולה גם לגבי השלמת גירותו, וכמוש"נ.

ט. והנה לפי מה שנתבאר, תתיישב לן תמיהה המתעוררת במשנה דריש עשרה יוחסין, שמנו במשנה בין העשרה "גרי וחרורי", היינו גר ועבד משוחרר, וכן במשנה שם ע"ז ע"א: "אחד גר ואחד עבדים משוחררים כו'", וכן ברמב"ם פ"ט מהל' איסורי ביאה ה"ו: "וכן כהן הבא על הגיורת והמשוחררת", ובה"ט: "ספק גיורת ומשוחררת", ובה"א: "אסור בגיורת ומשוחררת"; "ולגר ולמשוחרר", ובה"ב: "גרים ומשוחררים", ובה"ז: "וגרים ומשוחררים מתורים לבוא זה בזה", ולכאורה תמוה מאד, שהרי גר ועבד משוחרר הם היינו הך ממש, שהעבד כשמשתחרר נעשה גר, וכמבואר לעיל, ולא רק שדינם אחד אלא שגם מציאותם אחת, וצ"ע.

אולם לפי משנ"ת, הרי אין זה שהעבד הוא בעצם גוי, גם כשהוא עבד, אלא שחייבוהו בקצת מצוות, וכשמשתחרר הוא ממש גוי שמתגייר, אלא שהעבד עצמו הוא "גר במקצת", והוא בר קיום מצוות, כמפורש בכל הני ההלכות ברמב"ם דלעיל, ועל כן, אמנם דינם אחד הוא, אבל שתי מציאויות שונות הן, שגר הוא גוי שמתגייר, ואילו עבד הוא חציו גר שנעשה גר שלם.



הלכה ומנהג

הריגת גוי

הרב חיים רפפורט

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

מקור איסור הריגת אינו יהודי ודינו

א. כתב הרמב"ם הל' רוצח ושמירת הנפש פ"א ה"א: כל הורג נפש אדם מישראל עובר בלא תעשה שנאמר לא תרצח, ואם רצח בזדון בפני עדים מיתתו בסייף שנאמר (שמות כא, כ) נקם ינקם, מפי השמועה למדו שזו מיתת סייף.

ושם פ"ב ה"י והי"א כתב: אחד ההורג את ישראל או ההורג עבד כנעני הרי זה נהרג עליו . . ישראל שהרג גר תושב אינו נהרג עליו בבית דין שנאמר וכי יזיד איש על רעהו, ואין צריך לומר שאינו נהרג על הגוי, ואחד ההורג את עבד אחרים או ההורג עבדו הרי זה נהרג עליו, שהעבד כבר קבל עליו מצות ונוסף על נחלת ה'²⁴.

וכבר הראה הכסף משנה מקורו במכילתא עה"כ שמות כא, יד²⁵: וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה, מעם מזבחי תקחנו למות, וז"ל: איש, להוציא את הקטן; איש, להביא את האחרים; רעהו, להביא את הקטן; רעהו, להוציא את אחרים. איסי בן עקיבא אומר, קודם מתן תורה, היינו מוזהרים על שפיכות דמים, לאחר מתן תורה תחת שהוחמרו הוקלו; באמת אמרו²⁶, פטור מדיני בשר ודם ודינו מסור לשמים, עכ"ל

(24) "מ"ש שהעבד קבל עליו מצות ונוסף על נחלת ה', בא רבינו ליתן טעם למה חייבים על העבד ולא על גר תושב מפני שהעבד קבל עליו מצות ישראל ונוסף על נחלת ה' שהם ישראל משא"כ בגר תושב" (כסף משנה שם).

להביטוי "ונוסף על נחלת ה'" השווה מדרש אור האפילה עה"כ (שמות כא, כ) הובא בספר 'הרמב"ם והמכילתא דרשב"י' (להרמ"ם כשר) עמוד קב, וז"ל: 'נקם ינקם, שכבר קיבל מקצת מצות ונוסף על נחלת ה'".

(25) נעתק בילקוט שמעוני עה"ת שם רמז שכה.

(26) "כל באמת אמרו הלכה היא" (בבא מציעא ס, ע"א; ירושלמי כלאים פ"ב ה"א. ועוד) "ואין חולק בדבר" (רש"י ור"ן סוכה לה, ע"א), "ואין לגמגם בה" (רש"י ב"מ שם), "דבר ברור כהלכה למשה מסיני קאמר" (רא"ש הל' מקוואות סי' א, וע"ש), "אבל לאו דוקא הלכה למשה מסיני

המכילתא²⁷. וביארו המפרשים דברי התנא איסי בן עקיבא, דכוונתו לשאול כמתמי' "תחת שהוחמרו הוקלו"? וכי יתכן שלפני מתן תורה היינו אסורים בשפיכות דמים, וכמ"ש בתורה (בראשית ט, ו) שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם האלקים עשה את האדם²⁸ ועל ידי זה שקבלנו את התורה, ונכנסנו לקדושה חמורה, תקל עלינו התורה שנהי' מותרים להרוג את מי שאינו יהודי ("אחרים"), אתמהה! ולזה אמר שבאמת איסור שפיכות דמי אינו יהודי במקומו עומד, וגם העונש על שפיכות דמים לא נתבטלה, ולא הועילה קבלת התורה כי אם לענין זה שיהודי השופך דמי אינו יהודי יהי' "פטור מדיני בשר ודם" אבל "דינו מסור לשמים", לשופט כל הארץ²⁹ "ויומת בידי שמים"³⁰.

וכדברי איסי בן עקיבא פסק הרמב"ם, וכמ"ש בכסף משנה שם דזוהי כוונת הרמב"ם בכתבו "אינו נהרג עליו בבית דין" – "כלומר אבל בדיני שמים חייב" (וכמפורש במכילתא). ונראה שהרמב"ם סמך על מ"ש לפנ"ז (הל' רוצח שם ה"ב) לענין "השוכר הורג את חבירו . . או שכפת חבירו והניחו לפני הארי . . וכן ההורג את עצמו, כל אחד מאלו שופך דמים הוא ועון הריגה בידו וחייב מיתה לשמים ואין בהן מיתת בית דין" ושם (סוף ה"ג) סיים כלשון המכילתא בנידון דידן: "דינם מסור לשמים".

שהרי בפרק קמא דשבת (מ"ג) שנינו 'באמת אמרו החזן רואה היכן התינוקות קורין', ומדרבנן היא" (לשון הרע"ב בפירושו עמ"ס תרומות פ"ב מ"א – וראה רא"ש שם). וראה לקמן הערה 34.

27) ובמשנת רבי אליעזר פ"ט איתא: "אבל ההורג את הגר קודם מתן תורה, הרי זה נהרג בבית דין, שנאמר שופך דם האדם באדם דמו ישפך; משניתנה התורה נאמר וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה, [על רעהו], לא על הגוי. איסי בן יהודה אומר, לא שההורג את הגוי פטור, אלא פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, ואף כשהיינו בארצנו לא היינו ממיתים אותו, אלא דינו בידי שמים".

28) ברמב"ם הל' מלכים פ"ט ה"א: על ששה דברים נצטווה אדם הראשון: "על ע"ז, ועל ברכת השם, ועל שפיכות דמים כו".

29) ראה מרכבת המשנה ושבות יהודה על המכילתא שם, וראה גם זית רענן להמגן אברהם על הילקוט שם: "האחרים היינו עכו"ם קודם מתן תורה, פירש שקודם מתן תורה היינו מצוין שלא להרוג עכו"ם אם כן עכשיו נהיו מותרים, אלא עד כאן חייב בדיני שמים".

30) משך חכמה עה"ת ויקרא כד, יח. וכ"נ מלשון המדרש משנת רבי אליעזר דלעיל הערה 27: "חייב בדיני שמים".

והנה בספר החינוך מצוה לד כתב "שלא להרוג נפש שנאמר לא תרצח" ומדלא כתב "נפש מישראל" [כמ"ש במקומות אחרים³¹] משמע שגם ההורג נפש אינו יהודי בכלל מצות לא תעשה זו³², וכן כתב בפירוש הראב"ן על מס' בבא קמא קרוב לסופו, אבל מדברי הרמב"ם הנ"ל משמע דרק ה"הורג נפש אדם מישראל עובר" בלא תרצח³³, וכ"מ ממ"ש בספר המצות מל"ת רפט³⁴, ולפי דבריו צ"ב אזהרה להורג נפש של אינו יהודי מנא לן?³⁵

ומצאתי בספר אור שמח (על הל' איסורי ביאה פ"ג ה"ב) שכתב על פי דברי המכילתא הנ"ל, שבאמת, מלבד כמה ענינים שפטרה אותנו התורה מהם מאז שקבלנו את התורה, הרי כל מה שנצטוונו לפני מתן תורה בתור בני נח עדיין חובה היא עלינו עכשיו³⁶, "דלגבי קדושת המצות ודאי

(31) ראה מצוה לו: "שלא לגנוב נפש מישראל"; מצוה רלז: "שלא נמנע מלהציל נפש מישראל". ועוד.

(32) וראה גם בפ' האברבנאל עה"ת דברים כג, כא (רטז, א) ש"בגניבה וגזילה ורציחה, הזהיר בכלל, לאחים ולנכרים, באמרו: לא תרצח ולא תגנוב, לפי שהם דברים בלתי ראויים מפאת עצמם, ולכן ישתתפו בהם האחים והנכרים".

בספר זבחי קודש (להר"מ שי' שטרנבוך) עמ"ס זבחים עא, ע"א (עמוד צה) כתב בשם המשך חכמה (הו"ד לקמן בפנים) שההורג גוי עובר בלא תרצח, ע"ש. אבל באמת המעיין בספר משך חכמה יראה שלא כתב כן.

(33) בשו"ת משפטי עוזיאל ח"ג או"ח סי' יו"ד הביא דברי הרמב"ם הל' רוצח פ"ב הנ"ל וכתב: "הא למדת שכל הורג בן אדם בלי הבדל דת או גזע או לאם עובר בלא תרצח, אלא שאינו נהרג במיתת בית דין אבל הוא נהרג בידי שמים כדכתיב (במדבר לה, לג) ולנפש לא יכוfer כי אם בדם שופכו... התבררה הלכה שרוצח עכו"ם עובר בלא תרצח ונענש במיתה בידי שמים". וכנראה לא דק בשיטת הרמב"ם.

(34) להעיר גם מראב"ע בפירוש הקצר עה"כ (שמות כ, יב) "לא תרצח - והנה אנחנו צריכים לקבלה, בעבור שלא הזכיר בכתוב עם דבור לא תרצח, גם לא תנאף גם לא תגנוב גם לא תענה ברעך, כאשר הזכיר בשנים הדבורים הנשואים".

(35) לפי מ"ש הרמב"ם בפ' המשנה (בהקדמתו. כלאים פ"ב מ"ב. תרומות פ"ב מ"א. וראה גם פירושו למס' נזיר פ"ז מ"ג בסופו) "כל מקום שנאמר [במשנה. כ"ה בהקדמתו ובפ' למ' כלאים] 'באמת' הוא הלכה למשה מסיני" (וכ"מ ממ"ש בס' היד הל' תרומות פ"ה ה"ז והל' נזירות פ"ז ה"ט), ה"אפ"ל שכ"ה בנדוד"ד שהרי איסי בן עקיבא הקדים לדבריו "באמת אמרו".

אבל נוסף לזה שעדיין צ"ב לפי שיטת שאר הראשונים (הנ"ל הערה 26. ועוד), הרי גם לפי שיטת הרמב"ם איכא עיקולי ופשוירי בדבר זה; ראה תורת הנביאים למהר"ץ חיות (כ, ב) שהרמב"ם לא כתב כן אלא על 'באמת אמרו' המופיע במשנה. וראה שו"ת חות יאיר סי' קצב אות יח ושו"ת משיב נפש (ווילנא תרס"ו) סי' יז. ועוד. ואכ"מ.

(36) להעיר מפירוש רש"י עמ"ס סנהדרין נט, א ד"ה למה לי למכתב: "אטו ישראל משום דקבלו תורה יצאו מכלל מצות הראשונות".

דמצווין אחר מתן תורה מה שהיו מצווין קודם, רק לענין עונשין אם עבר ועשה טפי חסה רחמנא על דם ישראל³⁷, והקילה התורה שלא לענוש הורג אחרים או עוברים, ועד"ז רוצח קטן. ונראה מבואר מדבריו דר"ל דמקור האיסור לישראל להרוג אחרים הוא ממצות בני נח שנצטוו על שפיכות דמים, ומצוה זו בתקפה עומדת, אלא שפטורים אנו מעונש בית דין של מטה³⁸.

אך יש להעיר על דבריו ממ"ש הרמב"ם בפירוש המשנה עמ"ס חולין פ"ו מ"ו: "ושים לבך לכלל הגדול הזה המובא במשנה זו והוא אמרם מסיני נאסר, והוא, שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נזהרים ממנו או עושים אותו היום אין אנו עושים זאת אלא מפני צווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' צוה בכך לנביאים שקדמוהו, דוגמא לכך, אין אנו אוכלים אבר מן החי לא מפני שה' אסר על בני נח אבר מן החי, אלא מפני שמשנה אסר עלינו אבר מן החי במה שנצטווה בסיני שישאר אבר מן החי אסור. . . וכן גיד הנשה אין אנו נמשכים בו אחרי אסור יעקב אבינו אלא צווי משה רבינו", ע"ש עוד. הרי מבואר שהחיוב המוטל עלינו בכל מצוה או אזהרה "בא אך ורק מהציווי של הקב"ה ע"י מרע"ה, בלי קשר וזיקה להציוויים שנאמרו על ידי 'הנביאים שלפניו'" (לשון רבינו בלקו"ש ח"ל עמוד 55).

ולכן נראה לומר שע"פ דברי הרמב"ם בפירוש המשנה י"ל כדברי האור שמח אבל בסגנון אחר קצת, שכוונת התנא איסי בן יהודה היא שבסיני נצטוו ישראל על ידי משה רבינו להזהר בכל המצוות שנצטוו בהן בני נח מקודם, כולל איסור שפיכת דמים, אלא שנפטרו אז מחיוב מיתת בית דין על זה מגוה"כ ד"רעהו להוציא אחרים".

37) ראה עד"ז מנחת חינוך מצוה ב אות ג לענין סומא: "זה ימים כבירים ביארתי דאף אם נאמר דפטור מכל המצוות אף מלאוין [ראה שו"ת נודע ביהודה מהדו"ת או"ח סי' קיב], מ"מ אותן מצות שבני נח מוזהרין עליהם גם הוא חייב, דאין סברא שיהי' גרע מבן נח, נהי דלא נתקדש בהר סיני אבל לא נפיק מקדושת בן נח, ובבני נח פשיטא חייב הסומא גם כן דליכא גבי' קרא לפטור".

38) וראה גם אמרי בינה (להר"מ אורבאך) בשו"ת שבסוף חלק אהע"ז סי' ג: "דאין שום סברא לומר שח"ו יצאו ישראל מקדושה חמורה לקדושה קלה, אם כן, כמו כן לענין שיעורא דגדלות, וקשה ג"כ תחת שהוחמרו הוקלו, דקודם מתן תורה היינו מוזהרים כששכלו חריף ומבין דבר ואחר מתן תורה הלכה למשה מסיני דתליא בשנים ובשערות, עכצ"ל כמו כן בזה דכל מצות בני נח דינן מסור לשמים לכל נפש החוטאת אם בא לכלל דעת ומבין דבר, רק לבחית דין לא נמסר". ע"ש. וראה גם שו"ת חלקת יואב מהדו"ק או"ח ריש סי' א. ועוד. ואכ"מ.

אלא דזה גופא צ"ב, דכיון ששלפי דברי הרמב"ם עכצ"ל שניתנה תורה ונתחדשה הלכה, והמצוות שניתנו לבני נח מקדמת דנא שוב אין מחייבים אותנו, מנ"ל שאכן חזר משה והזהיר לבני ישראל לקיים שבע מצוות בני נח שניתנו לאדם ולנח.

ועל כן נראה לומר שמקור האיסור לשפוך דמי אינו יהודי הוא מסברא, וכמאמר איסי בן עקיבא "קודם מתן תורה, היינו מוזהרים על שפיכות דמים, לאחר מתן תורה תחת שהותמרו הוקלו (בתמי")", שהרי "בכל הש"ס משמע דמידי דאתיא מסברא הוי מדאורייתא" (פני יהושע עמ"ס ברכות לה, סע"א), וכמאמר הגמרא: "למה לי קרא סברא הוא"³⁹, ובלשון רב נסים גאון בהקדמתו למס' ברכות: "כל המצוות שהן תלוין בסברא ובאובנתא דלבא כבר הכל מתחייבים בהן מן היום אשר ברא אלקים אדם על הארץ, עליו ועל זרעו אחריו לדורי דורים".

והרי מפורש בדברי חז"ל (יומא סז, ב) שאיסור שפיכות דמים הוא ממשפטי התורה דהיינו ה"דברים שאלמלא נכתבו דין הוא שיכתבו (דברים המיושרים, והדין נותן לעשותו. רש"י)", "שאם לא כן לא הי' העולם מתקיים" (ספר חסידים סי' תקסז).

וזהו כוונת איסי בן עקיבא, שאפילו "לפני מתן תורה" כאשר היינו רק בגדר בני נח "היינו מוזהרים על שפיכות דמים", והיינו משום שאיסור זה נוגע לישובו של עולם⁴⁰, ואם כן פשוט, ובמכ"ש וק"ו, שכאשר נכנסנו לקדושה חמורה, נהי' מותרים להשחית את העולם בשפיכות דם האדם.

(39) ראה גם לקוטי שיחות חל"ה עמוד 64 ובהמציין שם בהערה 26. ושם מביא גם מ"ש החזקוני (בראשית ז, כא): "וא"ת איך נענשו דור המבול מאחר שלא נצטוו על המצוות. וי"ל יש כמה מצוות שחייבים בני אדם לשמרן מכח סברת הדעת אעפ"י שלא נצטוו ולפיכך נענשו כמו קין שנענש על שפיכות דמים אעפ"י שלא נצטוו".

(40) ראה, לדוגמא, דברי הרמב"ן בדרשת 'תורת ה' תמימה' (בכתבי הרמב"ן ח"א עמוד קעג) ששבע מצוות בני נח "מצוות שכליות הן, וכל נברא מכיר את בוראו צריך לזוהר מהן" [וצע"ק ממ"ש הרמב"ן בפירושו עה"ת (ויקרא יח, ו) שהעריית (א' מו' מצות ב"נ) "מכלל החוקים, דברים שהם גזירת מלך". ואכ"מ].

וי"ל שזוהי כוונת המהרש"א בחדא"ג עמ"ס יומא שם במ"ש לפרש "דין הוא שיכתבו . . ר"ל שאילו לא נכתב לישראל בנתינת התורה דין הוא שיכתבו לפי שהם מצוות בני נח", דזה שהן ממצוות בני נח מורה על היותם חיובים הנחוצים לישובו של עולם. ודו"ק.

טעם הדבר שאין בית דין של מטה מעניש על שפיכת דמי 'אחרים'

ב. ובטעם הדבר ש"אינו נהרג עליו בבית דין"⁴¹ הציע המשך חכמה (ע"כ שמות שם) שהוא משום שלאחר מתן תורה נעשה "דמו של ישראל חשוב [יותר] בעיני מלכו של עולם" וע"ד מאמר הכתוב "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו"⁴². ולפי דרכו פירש לשון המכילתא "תחת שהוחמרו הוקלו", שר"ל "דבאמת גם כעת אנו מוזהרין על רציחת אחרים, ומה שפטור ישראל שהרג אחרים הוא משום שהוחמרו [ישראל], פירוש שדמו של ישראל [נעשה] חשוב יותר.

עוד הציע דהטעם שאין ישראל נהרג על רציחת אחרים הוא "משום דישראל שהרג בן נח איכא מלבד חטא הרציחה עוד עון דחילול השם יתברך"⁴³, ואם כך הוא בממונו "כל שכן ברציחת גופו", שגורם בזה חילול

(41) בספר חמדה גנוזה (להרצ"ה עדלמאן. לונדון תרט"ז) 'מאמר בחזק דברי הרמב"ם' (ד"ה הב'), כתב, בזה"ל: ויראה לי בטעם הדבר, שהתורה אמרה: וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה ובצד', וזה יתכן רק בין אנשים אורחי הארץ שנשרשו איבות ומדנים ביניהם, ושנאה וקנאה מגדלות הא' על הב', ולא כן בנפש הגר הבא לבקש מחי' בארץ לא לו, ויקבל חסד מאורחי הארץ, רחוק מאד שייבא הוא עצמו לידי כך להקניט איש עד שיכוון להמיתו, וקרוב הוא שלא עלה בדעת הרוצח להכותו מכה רבה בכדי שימות, וההכאה עד למיתה נעשה שלא בכונה, ולכן אינו חייב מיתת ב"ד, וראי' מוכיח לפני בדבר זה - מדינו [של] העבד כנעני [שישראל ההורגו חייב מיתה], שלא יתכן היותו(ו) הגר תושב קל במשפטו ממנו, אבל הוא מצד ההשערה שבעל כרחק קרוב הדבר יותר לפשיעה וזדון בבעליו, משא"כ בגר תושב, עכ"ל.

אבל, נוסף לזה שהסברו נ"ל רחוק מן המציאות, שהרי שפיר יתכן שלאחרי כמה שנים ועאכ"כ כמה דורות, יהיו גרים תושבים שיכנסו בדו"ד וגם מדנים עם אורחי הארץ ויגיעו בריבם וע"ז עד כדי הכאה, הנה מ"ש שלא יתכן שגר תשוב יהי' קל במשפט מעבד כנעני תמוה, שהרי מפורש ברמב"ם מילתא בטעמא שהעבד כנעני חמור מגר תשוב לענין זה, כי העבד כבר "קיבל עליו מצות ונוסף על נחלת ה'" משא"כ הגר תושב.

(42) באו"א קצת ראה 'דברי תלמוד' להרב אברהם אליהו קפלן (ירושלים תשי"ח) 'ענין גר תושב ובן נח' אות יד (עמוד רפד ואילך): "שאינן להכות נפש תחת נפש אלא כששתיהן בנות מעלה אחת הן, אבל כשהנענשת גדולה ממנה אי אפשר לדון בה נפש תחת נפש", דאף שאמרו (ב"ק פג, ע"ב) בקטן שהרג את הגדול דשפיר מתקיים נפש תחת נפש כי "נשמה שקל מני" נשמה אמר רחמנא נשקול מיני", מ"מ "אין זה אלא בדבר שבגוף מפני שעיקר הענין הוא הנשמה הרוחנית ולא הגוף אם הוא גדול או ננס, אבל בדברים שבנשמה, מכיון שהאחד גדול מחברו בנשמתו אין לאבדו משום חטאו אלא חטאו ישא וכגמולו יושב לו בדיני שמים".

אבל ע"ש שנתקשה בזה למה קיי"ל שגר תושב שהרג את ישראל חייב מיתה, הרי אין הנפשות שוות זל"ז (ראה ב"ק שם לענין פחותה תחת גדולה), ונסתבך בתירוצים דחוקים לפענ"ד.

(43) במשך חכמה שם הביא המסופר בתלמוד ירושלמי (בבא מציעא פ"ב ה"ו): "שמעון בן שטח הוה עסיק בהדא כיתנא, אמרין לי' תלמידיו, רבי, ארפי מינך, ואנן זבנין לך חדא חמר ולית את לעי סוגין, אזלון זבנין לי' חדא חמר מחד סירקאי, ותלי בי' חדא מרגלי, אתון לגבי' אמרין לי', מן כדון, לית את צריך לעי תובן, אמר לון, למה, אמרין לי', זבנינן לך חד חמר מחד סירקאי

השם, וקיי"ל (יומא פו, א) ד"מי שיש חילול השם בידו אין לו כח בתשובה לתלות, ולא ביום הכפורים לכפר, ולא ביסורין למרק, אלא כולן תולין ומיתה ממרקת, שנאמר (ישעי' כב, יד) ונגלה באזני ה' צבאות אם יכופר העון הזה לכם עד תמותון", ואם כן "נמצא דין עונש מיתה על חילול השם, ואיך יכופר לו על ידי מיתה חטא הרציחה?! ועל כרחין דינו מסור לשמים".

אבל דבריו אלו צ"ע, כי: (א) מפורש בשו"ע (יו"ד סי' שלח ס"ב) שאפילו סתם מיתה מכפרת "על כל חטאים ועונות ופשעים", ואפילו מומר לכה"ת כולה ששב לפני מיתתו מוחלים לו על כל עוונותיו, ובמדרש (רות רבה פ"ג, ג) מפורש שאפילו רשע שגנב ורצח וכו' כל ימיו ו"עשה תשובה לפני מותו . . . עומד בחבורת הצדיקים", ע"ש, והרי קיי"ל (רמב"ם הל' סנהדרין פי"ג סוף ה"א) שכל המומתין מתוודין; (ב) גם לפי מה דנקט המשך חכמה שסתם מיתה אינה מכפרת (לגמרי) על כמה עבירות, י"ל שמיתת בית דין עדיף ממיתה סתם, ובכוחה לכפר על חילול השם וגם על איסור רציחה; (ג) והוא העיקר: כאשר העתיק הרמב"ם (הל' תשובה פ"א ה"ד) ארבעה חלוקי כפרה כתב בזה"ל: "בד"א בשלא חילל את השם בשעה שעבר, אבל המחלל את השם אף על פי שעשה תשובה וכו' אינו מתכפר לו כפרה גמורה עד שימות". ומלשון הרמב"ם, שהוסיף על לשון הגמרא את התיבות "[חילל את השם] בשעה שעבר", מבואר דמיידי גם במי שעשה עבירה אחרת שיש בה גם משום חילול השם, כגון ע"ז ג"ע או שפ"ד (וכמבואר ברמב"ם הל' יסוה"ת פ"ה ה"ד שבעבירות אלו מחלל את השם) עכ"פ כשעשה ברצון ולא מחמת מאנס⁴⁴, או העובר על אחת מכל

ותלי ב'י' חדא מרגלי, אמר לון, וידע בה מרה, אמרין לי', לא, א"ל לון, איזל חזר, לא כן אמר רב חונא ביבי בר גוזלון בשם רב, התיבון קומי רבי, אפילו כמאן דמר גזילו של גוי אסור כל עמא מודיי שאבידתו מותרת, מה אתון סברין שמעון בן שטח ברברון הוה, בעי הוה שמעון בן שטח משמע 'ברין' אלהון דיהודא' מאגר כל הדין עלמא". וראה תוספתא בבא קמא פ"י, טו: "חמור גזל הגוי מגזל ישראל, הגזול את הגוי ונשבע ומת חייב להחזיר מפני חילול השם".

44 ראה שו"ת אגרות משה יו"ד ח"ב סי' קכט ש"מלשון הרמב"ם [הל' יסוה"ת שם] משמע שאין בזה [=באונס] כלל איסור ע"ז, דהא כתב 'וכל מי שנאמר בו ירג ואל יעבור ועבר ולא נהרג ה"ז מחלל את השם', ולא כתב שהוא עובר על אותה העבירה וגם שהוא מחלל את השם, אלמא דאותה העבירה אינו עובר כלל רק זה דמחלל את השם . . . ולכן ברור שלרמב"ם ליכא איסור ע"ז כלל אלא רק לאו דלא תחללו . . . וממילא לענין התשובה צריכה לא מחטא ע"ז אלא מחטא חלול השם", וע"ש עוד נפק"מ מזה למעשה. [וראה שו"ת אור גדול סי' א ושו"ת חמדת שלמה אור"ח סי' לח. ואכ"מ להאריך]. וראה לקמן הערה 22.

מצות האמורות בתורה בשאט בנפש להכעיס (כמבואר שם ה"י) או שעשה איזו עבירה שתהי' בפרהסיא⁴⁵, [ואדרבה, ממ"ש הרמב"ם "בשעה שעבר" משמע, דמי שעשה "דברים אחרים שהן בכלל חילול השם . . אע"פ שאינן עבירות" (כמבואר שם ה"י א) אינו זקוק למיתה לגמור כפרתו]⁴⁶. ולפי זה, הרי מפורש ברמב"ם שמיתה יכולה לכפר על חילול השם וגם על עוד עבירה חמורה עכ"פ, ודלא כמ"ש המשך חכמה.

חומר עוון הריגת אינו יהודי

ג) על כל פנים, נראה שבאמת מי שרוצח אינו יהודי אע"פ שאינו חייב מיתת בית דין מ"מ עוון שפיכת דמים בידו, וככל שופך דמים הרי גדול עונו מנשוא, וכמ"ש הרמב"ם ש"אין לך דבר שהקפידה תורה עליו כשפיכות דמים" (הל' רוצח פ"א ה"ד); ו"אע"פ שיש עונות חמורין משפיכות דמים⁴⁷ אין בהן השחתת ישובו של עולם כשפיכות דמים, אפילו

אבל דבריו צ"ע לכאורה ממ"ש הרמב"ם (הל' נשיאת כפים פט"ו ה"ג): "העבירה כיצד . . כהן שעבד עבודה זרה בין באונס בין בשגגה אע"פ שעשה תשובה אינו נושא את כפיו לעולם . . ושאר העבירות אין מונעין" (וע"ש בנו"כ הרמב"ם ובשור"ת חכם צבי סי' יג). ומשמע מזה שגם העובד ע"ז מאונס – עבירת עבודה זרה בידו. ודו"ק. ויש להאריך בזה. ואכ"מ.

45) ראה שו"ת אגרות משה יו"ד ח"ב סי' לג: "פשוט שכל עבירה שאדם עושה בפרהסיא יש בזה גם עון דחלול השם". וראה גם שו"ת אגרות משה יו"ד ח"ב סי' ה: "חלול השם איכא בכל איסור שעובר בפרהסיא". ויש להאריך בזה. ואכ"מ.

46) בשו"ת אגרות משה (הנ"ל הערה 20) כתב דאף דקיי"ל שעל חילול השם אין לו כפרה עד שימות, "פשוט . . [ד] הוא רק על חלול השם ברצון, אבל באונס מיתה כיון שעל אונס אין עונשין, גם השי"ת בעונש החמור שנאמר בחלול השם לא יעניש . . אף שמסתבר ודאי שיש בדיני שמים עונש גם על זה מאחר שעל זה נאמר לאו [דלא תחללו], אבל לא יהי' בזה החומר דעונש חלול השם", ע"ש. [ולהעיר מלשון הרמב"ם באגרת השמד: "ובהרבה מקומות אמרו 'אנוס רחמנא פטרי', ולא נקרא לא פושע ולא רשע, אלא שהוא לא קיים מצות קדוש השם, ויקרא שמו 'מחלל שמים באונס' ואינו מחלל שם שמים ברצון בשום פנים"].

ולפי מה שנתבאר בפנים יש לומר שמפורש יוצא כן ממ"ש הרמב"ם "חילל את השם בשעה שעבר", דמזה מבואר דהא דבעינן מיתה לכפרה אינו אלא בכה"ג שחילל את השם "בשעה שעבר" עבירה אחרת, וכיון שלפי שיטת האגרות משה (הנ"ל הערה 20) היכא דעבר באונס לא עבר כי אם על הלאו דלא תחללו ואין בידו עבירה אחרת, נמצא שבכה"ג מתכפר לגמרי בלי מיתה. ויש להאריך גם בזה. ואכ"מ.

47) כוונתו כנראה עפ"מ"ש בפירוש המשנה עמ"ס אבות רפ"ב, שב"מצוות לא תעשה, הנה ביאר הכתוב העונש על כל אחת מהן . . וידענו מן העונשים מצוות לא תעשה כולן, מה מהן איסורו חמור ומה מהן למטה מהן, והן שמונה מדרגות המדרגה הראשונה, והיא החמורה שבהן, הם הדברים אשר חייב בהם סקילה, והמדרגה שלמטה מזו מחוייבי שריפה. והשלישית מחוייבי הרג. והרביעית מחוייבי חנק . . ומאלה המדרגות נדע גודל החטא וקוטנו". ועפ"ז הרי כל

ע"ז ואין צריך לומר עריות או חילול שבת אינן כשפיכות דמים, שאלו העונות הן מעבירות שבין אדם להקב"ה אבל שפיכות דמים מעבירות שבינו לבין חבריו, וכל מי שיש בידו עון זה הרי הוא רשע גמור ואין כל המצוות שעשה כל ימיו שקולין כנגד עון זה ולא יצילו אותו מן הדין" (הל' רוצח פ"ד ה"ט, ע"ש). וברמב"ם הל' דעות פ"ז ה"ג: "אמרו חכמים שלש עבירות נפרעין מן האדם בעולם הזה ואין לו חלק לעולם הבא, עבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים". ובהל' תשובה פ"ג ה"ו מנה הרמב"ם "שופכי דמים" בכלל אלו "שאין להן חלק לעולם הבא אלא נכרתים ואובדין ונידונין על גודל רשעם וחטאתם לעולם ולעולמי עולמים"⁴⁸.



העבירות שמיתתן בסקילה ובשריפה (מנאן הרמב"ם בהל' סנהדרין פט"ו ה"י והי"א), הרי הן חמורות יותר משפ"ד שמיתתו בסייף (שם הי"ב).

[ולגוף דברי הרמב"ם עמ"ס אבות שם, יש להעיר ממ"ש הרס"ג בספר האמונות והדעות מאמר ה': "ובאי זה צד נדע שאינם חמורות, מפני שלא הגדילו ענשם בעולם הזה", ע"ש.

אבל ראה ספר חסידים (ע"פ כת"י פארמא, ברלין תרנ"א) סי' תתרמו: "כמה חמורה שבועה ומחיקת השם שהרי הסוטה כשנבעלה כמה בעילות בעבירה לא נפלה ירכה ולא צבתה בטנה, ואשת איש בחנק, וכשהשביע הכהן ושתתה המים המרים נפלה ירכה ובטנה צבתה, אף על פי שעון שבועה אינו אלא בלאו וכן מחיקת השם היא אינה המוחקת אלא גורמת לכן אין להשוות המצוות לפי העונש שלהם". וראה גם שם סי' קנז. ואכ"מ].

48) ויש להעיר שלפי שיטת הרמב"ם הל' רוצח פ"ה ה"ג: "ישראל שהרג בשגגה . . את גר תושב גולה". אבל ראה השגות הראב"ד שם.

ויש להעיר גם מהא דקיי"ל (ברכות לב, ע"ב. רמב"ם הל' נש"כ פט"ו ה"ג. טושו"ע או"ח סקכ"ח סל"ה) ד"כל כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו . . שנאמר ידיכם דמים מלאו", ובספר צדה לדרך (לבעהמח"ס באר שבע) על פירוש רש"י עה"ת - הו"ד בפרמ"ג (או"ח שם בא"א ס"ק נא) צידד ד"היינו אפילו שהרג את הגוי כן". אבל ראה פרישה או"ח שם בסוף הסימן ומאמר מרדכי שם ס"ק מג. וראה גם שו"ת בית דוד סי' עא. שו"ת התעוררות תשובה ח"ד סי' יא. יחווה דעת ח"ב סי' יד. שו"ת תשובות והנהגות או"ח ח"א סי' קלא. ועוד. ואכ"מ.

"תחת כנפי השכינה"

הרב לוי יצחק ראסקין

דמו"צ קהילת ליובאוויטש - לונדון, אנגליה

נשאלתי לחות דעה בנוסח 'א-ל מלא רחמים', שנחלקו אם יאמרו "המצא מנוחה נכונה תחת כנפי השכינה" או "על כנפי השכינה"⁴⁹.

הנה זה לשון ההגהה בספר של"ה (מסכת שבועות – קצה א, תחלת ההגהה הגדולה): " . מעלת הגרים הם תחת כנפי השכינה, וישראל נשואים על כנפים. על כן אותן החזנים, שעושין הזכרות לאנשים חשובים, ואומרים 'המצא מנוחה נכונה תחת כנפי השכינה למעלת' כו', טוב שתיקתם מדיבורם, כי הם מורידים אותם למטה. וכן קבלתי בשם גדול מהר"ח קליבריו זלה"ה, ודברי פי חכם חן".

ובס' דרכי חסד ע' רסח הביא תוכן דברי השל"ה כפי שהובאו בסדור מאה שערים. שלילה – חריפה מהנ"ל – לנוסח "תחת כנפי השכינה" מופיעה בס' משנת חסידים מס' גמ"ח פ"ג מ"א (פב, ב).

לאידך, בשער הכולל פכ"ו סק"ו כתב לומר "תחת כנפי השכינה", ומסיים: "וכן הוא בנוסח 'מנוחה נכונה' שבס' מעבר יבק".

ויש לשער שלשון "תחת כנפי השכינה" יסודו בתהלים צא, ד: "ותחת כנפיו תחסה", שממנו נמשך הביטוי בתפלת 'א-ל ארך אפים אתה': "ובצל כנפך נחסה ונתלונן"⁵⁰.

אמירת 'א-ל מלא רחמים' מובא ספר 'שערי אפרים' ש"י סל"ב. ובפירוש 'שערי רחמים' שם ס"ק לו הביא מס' בני יששכר במאמר חודש תשרי מאמר ח אות ח, שהקשה על נוסח הפיוט "יחביאני צל ידו תחת כנפי השכינה". נוסח זה הוא פתיחת הפיוט של סליחות ליום ג' של

49) אף כי נוסחו מופיע בסדור תורה אור (ע' 478), ובאגרות קודש ח"ג ע' ח כתב שאין נהוג לאמרו בשנה ראשונה, למעשה לא נהוג בחב"ד לומר נוסח ההשכבה. וילע"ע. והצורך בבירור שלפנינו, כי בחוגים אחרים כן נוהגים לאמרו, וא"כ התועלת היא להעמיד הדברים על דיוקם.

50) להעיר על וא"ו של "ובצל", שלא הבנתי הצורך בו. תפלה זו נכתבה בחרוזים, בהשוואת הסיום של כל שני משפטים, כבנודד: "ונתלונן", "בענן". אבל תחלת המשפטים שבה לא ראיתי בהם סגנון מיוחד שיסביר הצורך בהוא"ו. וילע"ע.

עשי"ת למנהג פולין, וחרוזה הראשון נעתק בחזרת הש"ץ של נעילה (כאשר נעתקו שמה החרוזים הראשונים מן הסליחות של כמה ימים).

ובשערי רחמים שם הביא מס' מקדש מלך פ' שלח דף נא, בביאור לשון הזהר ח"ג קעא ב: "אית תרין כרובין . . ותחתיהו זמינין כל ישראל לקיימא . . .", ופירש המק"מ: "הם נ"ה דמלכות אשר תחתיהם ישראל בסוד כנפי השכינה. ובוזה יתורץ מה שהקשה מורינו ז"ל היאך אנו אומרים בהשכבה "תחת כנפי השכינה", והרי אמר בהקדמת בראשית [זח"א יג סוף ע"א ואילך] שהגרים הם תחות גדפין דשכינתא ולא ישראל. ולפי מ"ש כאן הריהו מתורץ. שמה שאנו אומרים תחת כנפי השכינה הם נ"ה דמ' אשר תחתיהם הם ישראל, וז"ש ותחתיהו זמינין כל ישראל לקיימא . . .".

ובשערי רחמים שם תמה על הבני יששכר, הוא שר בית הזוהר, איך נעלמו ממנו דברי המקדש מלך הללו.

אישור מפורש יותר לנוסח 'תחת' מופיע בס' קהלת יעקב ערך כנפי השכינה: "כנפי השכינה הוא נצח הוד מלכות. אשר תחתיהם עומדים כל ישראל. וזהו שאומרים בהשכבה תחת כנפה השכינה" (הובא בס' דברי תורה לבעל המנחת אלעזר ח"ז אות סה).

הביטוי "תחת כנפי השכינה" ביחס לישראל מצאתי לעת עתה: בבא מציעא פד א: "דאקריבנך תחת כנפי השכינה"; פסיקתא דרב כהנא (ויקח אלי' בסופו – ע' 46): "כיון שבא להר הכרמל לקרב ישראל תחת כנפי השכינה . . ."; ילקוט שמעוני רות רמז תרב: "גדולים גומלי חסדים, שאינם חסים . . . אלא תחת כנפי השכינה"; רש"י ויקרא כו, מא: "מעמיד אני את נביאי ומחזירן לתחת כנפי"; חינוך מצוה יג: "שאנו עושין אותן . . . שבאנו באותו הזמן לחסות תחת כנפי השכינה . . .". וע"ע רבינו מנוח הל' שביתת עשור פ"ב ה"י. ואם שברוב הנ"ל איכא למידחי דמיירי בבעלי תשובה, והוי דומיא דגרים, עכ"פ אין זה שייך להמובא מהילקוט.

ואכן ראיתי דפוסים ששינו בפיוט "יחביאנו" לנוסח "על כנפי השכינה", אבל ברוב הספרים נשאר הנוסח 'תחת', וכן הוא במחזור חב"ד. ואע"פ שבבני יששכר שם הביא בשם הרה"צ מזידיטשוב להצדיק ביטוי 'תחת' שביו"כ, דקאי אסוכה, הרי למעוטי הבנה כמוני הרי פירושו הוא עמוס, ומה גם כי ראיתי נוהגים לומר פיוט 'יחביאנו' בימי שובבי"ם! ועכ"פ פלוגתא דרבבתא הוא, ומכיון שכו"כ אישרו בנוסח "תחת כנפי השכינה",

המקדש מלך, הקהלת יעקב, משמעות המעבר יבק, הפייט של 'יחיאני', וכן הוא גם בסדור תורה אור, על כן לא ראיתי ההכרח לשנות מהנוסח הנפוץ.



טעות בהפטרה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטאן

עובדא הוי בשבת פרשת שמות דמנהגינו לקרוא הפטרת "הבאים ישרש יעקב" וטעה הקורא וקרא הפטרת "דברי ירמיהו" כמנהג הספרדים, ונזכרו רק בסיום ברכות ההפטורה, השאלה היא האם צריכים לחזור ולקרוא ההפטרה או לא. נקודת השאלה היא האם היות שלכמה מנהגים "דברי ירמיהו" היא הפטרת השבת הרי יצאו עכ"פ ידי חובת קריאת הפטרה, או היות שלמנהגינו אין קוראים הפטרה זו בפרשת שמות הוה כקורא פרק אחר בנביא שאולי נצטרך לחזור על ההפטרה.

א. בשערי אפרים⁵¹ כותב ר"ח שחל בשבת דוחין הפטורת פרשת השבוע וקורין "השמים כסא", ואם טעה וקרא ההפטורה של פרשת השבוע, אם עדיין לא אמר הברכות שלאחר ההפטורה יאמר ג"כ השמים כסא ויברך אח"כ, ואם נזכר אחר שבירך הברכות לאחריה אזי יאמר השמים כסא בלא ברכה". וכ"פ המשנה ברורה סי' תכה סק"ג. וכן כותב השערי אפרים בסעיף שלאחריו אודות ר"ח שחל להיות ביום ראשון שאז מפטירין "מחר חודש", ואם טעה ואמר הפטרת פרשת השבוע, הרי דינו כמבואר לעיל.

והנה כפי שציינו בהגהות פתחי שערים ושערי רחמים (שנדפסו מסביב לשערי אפרים) הרי יש בזה מחלוקת, דבספר דבר משה⁵² כותב "מפטיר שבירך ברכות ההפטורה וקרא הפטרת השבוע, ושוב נזכר שטעה שהיה לו לומר הפטרת מחר חודש, נסתפק הרב מהרי"ד אם צריך לחזור ולברך,

(51) שער ט, סי"ט.

(52) שלוניקי, תק"ב. או"ח סי' כה אות ג.

ולענ"ד דאין לחזור ולברך, ויש להביא ראיה ממ"ש בספר גינת ורדים או"ח כלל א ס"כ עיי"ש".

אבל בספר כסא אליהו⁵³ מביא דברי הדבר משה וכותב "והנה הרב ז"ל הביא ראיה מדברי הרב גינת ורדים שחולק בעיקר הדין [היינו דין המבואר בסי' קמ"ג העולה לקרות בתורה והראו לו מקום שצריך לקרות ובירך על התורה והתחיל לקרות, או לא להתחיל, והזכירוהו שפרשה אחרת צריך לקרות וגלל הס"ת למקום הצריך לקרות בו, י"א שאינו צריך לחזור ולברך, וי"א שצריך]. עם הסוברים דצריך לחזור ולברך, ואילו אנן בדין דקיי"ל כדעת מרן שכתב "יש אומרים ויש אומרים" והלכה כ"א בתרא . . . וכן נהגו בס"ת [שחזור ומברך] פשיטא דהוא הדין לענין הפטורה [דחזור ומברך]". וממשיך "וכן שמעתי באומרים לי דפה . . . אירע מעשה בשבת א' שבירך המפטיר ברכת הפטורה והתחיל להפטיר והזכירוהו שצריך להפטיר בהפטרה אחרת, והצריך רב אחאי נר"ו שיברך ברכת הפטרה פעם אחרת, ואמרו לי דהוא כתב גדולה תשובה על ענין זה, ולמעשה צ"ע".

והשערי אפרים פסק כדבר משה, ובפתחי שערים ביאר "כיון דעכ"פ הפטורת השבוע הוא וספק ברכות להקל". ועיי"ש בהגהות שערי רחמים שכן אם טעו וקראו הפטרת יום שני דסוכות ביום הראשון של חג או להיפך וכבר ברכו ברכות ההפטורה "שאין צריך לחזור ולומר ההפטרה דיומו בברכות דעיקר התקנה היתה להפטיר בנביא מענין השייך לאותו הזמן, וזה נתקיים גם כשהחליפו" עיי"ש.

אבל לכאורה י"ל שלא דווקא שחולקים, דהדבר משה מדבר באופן שקראו הפטרה השייכת לפרשת השבוע היינו מענינו של פרשה, רק טעה בזה שלא קרא הפטרת שבת ר"ח, ולכן דעתו שאין לחזור ולברך, משא"כ הכסא אליהו מדבר באופן שקראו בשבת הפטרה שלא שייכת כלל לשבת זו אלא לשבת אחרת, וכמוכח מהמעשה רב שמביא, ואכן בדין זה דעתו שצריך לחזור לברך, אבל בדינו של הדבר משה אולי גם יסכים שלא יצטרך לחזור כי סוף סוף קראו מענין הפרשה.

אמנם מזה שהדבר משה הביא ראיה לדבריו מדברי הגינת ורדים היינו שהשווה לדין עולה לתורה שבטעות הראו לו מקום אחר לקרות, ולדעת

(53) שלוניקי, תקע"א, סי' רפ"ד.

הגינת ורדים ההלכה כדעה ראשונה בשו"ע דאין צריך לחזור ולברך וכמו"כ בהפטרות כנ"ל, הרי נראה שלמד הדבר משה שאם לא קראו ההפטרות לפי המנהג שהתקבל נחשב כהפטרות בטעות ובכ"ז לא צריכים לברך שוב, מזה גופא לומד הכסא אליהו שבדין זה אכן נצטרך לחזור ולברך ולקראו ההפטרות ההנהוגה כי להלכה גם בס"ת אומרים שוב הברכות אם הראה לו עמוד אחר – לא כהגנת ורדים, וראה שער אפרים שער ד סי"ז – והרי דומים להדדי.

אבל דעת השערי אפרים הוא כנ"ל דכל זמן שקראו מענין הפרשה אף שלא קראו ע"פ המנהג לא יקראנו שוב בברכות וכפשוט דברי הדבר משה, ולכאורה ביאור החילוק – לדעתו – בין טעה בלהראות הפרשה שחזור ומברך, כי הקריאה בתורה תוקנה ע"י משה רבינו וסדר הקריאה הוא באופן מסוים דווקא ואין לשנות, וכדברי הרמב"ם (הל' תפלה פי"ג ה"א) "המנהג הפשוט בכל ישראל שמשלימין את התורה בשנה אחת . . . וקוראין והולכין על הסדר הזה" עיי"ש, וכן הברכה אמורה להיות על פרשה הנקראת דווקא ולכן בטעה אכן צריך לחזור ולברך, משא"כ קריאת ההפטרות הוא "מפני שפעם אחת גזרו שמד על ישראל שלא יקראו בתורה וקראו בנביאים מענין הפרשה . . . ואח"כ כשבטלה הגזירה וחזרו לקרות בתורה התקינו שיהא אחד קורא בנביא מענין הפרשה" (שוע"ר סי' רפד ס"א), וגם ההפטרות שקורין "ז' דנחמתא" וכו' יש להם שייכות לפרשיות שקורין בהם⁵⁴, אבל שיצטרכו לקרוא הפטרות מסוימת דווקא הקשורה לפרשה ולא חלק אחר בנביא שהוא מענין הפרשה, לא נראה שהיה מעיקר המנהג, ומפורש הוא בכסף משנה (הל' תפלה פי"ב הי"ב) "ונראה שלא היה להם באותו זמן הפטרות קבועות כמונו היום, אלא כל אחד היה מפטיר ענין שנראה לו שהוא מתייחס לפרשה, וגם בזמנינו זה יש חילוק מנהגים בהפטרות"⁵⁵.

[ובזה גופא יש חילוק בין שבת ליו"ט, דהפטרות המועדים הוזכרה כבר בגמרא (מגילה לא, א) שהיו מפטירין מענינו של יום, ולפי"ז גם מדויק לשון אדמוה"ז דגבי הפטרת שבת כתב שטעם התקנה הוא "מפני גזירת

(54) ראה לקו"ש ח"ט עמ' 61 ובהערות.

(55) וראה גם המצוין באנצ"ת ערך הפטרות כשנפטר רב שרירא גאון הפטירו ויקרבו ימי דוד למות, וכשנפטר הרמב"ם הפטירו משה עבדי מת, וש"נ.

שמד" וכו', ולאידך גבי יו"ט כתב בסי' תפח ס"ה "ואנשי כנסת הגדולה תקנו להפטיר בנביא בכל יו"ט בענינו של יום", כי הפטרת המועדים כבר הוזכרה קביעותן בימי התנאים בברייתא מגילה שם, וזהו מקור השינוי ואזדא ליה קושית השואל בקיצור הלכות משו"ע אדמוה"ז מילואים עמ' פ ואכ"מ].

ולכן אף שלכתחילה אכן צריך לקרוא ההפטרה שתוקנה ולפי המנהג, הרי סוף סוף גם בקריאת הפטרה אחרת, כל זמן שהיא מעין מה שקראו בתורה הרי בדיעבד הפטרה נכונה תחשב, ולא נצטרך לקרוא שוב ההפטרה הצריכה בברכה.

ב. ואכן הג"ר שלמה קלוגער בספרו שו"ת סת"ם⁵⁶ כותב כמה דינים בנושא זה ומשמע שדעתו כנ"ל ואעתיק השייך לענינינו, "נסתפקתי באחד שעלה למפטיר וקרא הפטורה של פרשה אחת שאינה שייכא כלל לאותה פרשה וכבר גמר כל ברכותיו, ואח"כ נודע שטעה, אם חייב לחזור ולברך או לא, והנה לדעתי נראה הדבר ברור שחייב לחזור ולברך כמו בס"ת אם טעו וקראו פרשה אחרת . . אם אינה הפטורה השייכא לאותו שבוע" ועיי"ש בסוף התשובה שמחלק בין הפטרה שנקראת פעמיים בשנה ע"ד "רני עקרה" שאז אם קוראו פעם אחת הרי אם בפעם השניה דילגו לא יצטרך לחזור עיי"ש אבל בסתם הפטורה ששינה לאחרת דעתו שצריך לחזור ולברך.

וממשיך "מיהו אם תלוי הדבר במנהג מקומות שיש מפטירין הפטורה זו באותה פרשה, אף במקום שאין מפטירין אותה, בדיעבד אם קראה אין צריך לחזור ולברך, כנלפענ"ד נכון בזה והדבר תמוה לי על כל הפוסקים שהשמיטו ולא דברו מזה הדין כלום".

לפי דבריו יוצא שבני"ד אף שלא קראו הפטרת "הבאים ישרש", הרי כיון דלמנהגים אחרים "דברי ירמיהו" הוה הפטורה נכונה מענין הפרשה, הרי היא נקראת הפטרה השייכת לאותה פרשה ואין צריך לחזור ולברך.

ג. ויש להביא ראיה לזה ממש"כ בשו"ת אגרות משה⁵⁷ "מה שאירע ששני ילדים למדו הפטרת ה' עזי שנוהגין להפטיר בפ' בחקתי ואפשר לבא

(56) ח"ב ס"י.

(57) חלק או"ח א סימן קג.

עיי' למחלוקת בביהכ"נ והפסד להקהלה משום שאין רוצים ליחלק לשני מנינים ורוצה כתר"ה שלאחד יקראו בפ' בהר, ויקרא ג"כ ה' עזי אם רשאין לעשות.

הנה אם היה מזדמן זה בשבת אחרת אין לנו לשנות לקרא הפטרה אחרת כי בעצמנו איננו יכולים לומר שהפטרה זו שייכת להפרשה שקורין בשבוע זו אף שנדמה לנו. אבל לקרא הפטרת ה' עזי בפ' בהר מכיון שלהרמב"ם ה' עזי היא הפטרת פ' בהר עיי"ש בסוף סדר התפלות שלו שנדפס בסוף הלכות מילה, יש לסמוך בשעה"ד כזה על דעת הרמב"ם אף שהוא נגד מנהגנו, דלא גרע דעת הרמב"ם ומנהג מדינתו גם אצלינו במקומותינו שאין נוהגין כמותו, כיחיד נגד רבים שמוכרחין לעשות כהרבים ומ"מ בהפסד מרובה או בשעת הדחק סומכין גם על דעת יחיד בדברים שהם מדרבנן גם להש"ך. . והפטרה הוא ענין דרבנן שגם הש"ך יודה שיש לסמוך ע"ד הרמב"ם לקרא בפ' בהר הפטרת ה' עזי.

ומה שגם בפ' בחקתי יקראו הפטרת ה' עזי אין זה כלום כיון שבפ' בחקתי הוא כמנהג דמדינותינו ומה לנו מה שעשו בשבת העברה שלא כמנהגנו. וגם הא חזינן לאלו שהיו נוהגין להפטיר בחתונה שוש אשיש כדאיתא בס"ס תכ"ח שהיו מפטירין גם כשיש חתנים בב' ובג' שבתות זו אחר זו שוש אשיש אלמא שאין קפידא בזה שיקראו הפטרה אחת אף בשבתות סמוכות. ונלמוד מזה לנידון דידן שיצאו ידי חובת ההפטרה בקריאת "דברי ירמיהו" ובפרט שהוה ספק ברכות.

ד. ולהוסיף מש"כ בנימוקי אורח חיים (להגה"ק ממונקאטש ע"ה, סי' רפד), דמי שהתחיל בהפטרת פרשת בשלח כמנהג אשכנז [ומנהג חב"ד] "ודבורה אשה נביאה", רק טעה וסיים "את יבין מלך כנען", ועיקר ההפטרה לכו"ע היינו "ותשר דבורה" [שמתחילים ע"פ נוסח ספרד] לא אמר, והתחיל ברכת הפטורה שלאחריה" ורצה השואל לומר דעכ"פ קרא המפטיר מענינא דפרשה ולא מענינא דשירה, וכותב המנח"א "ותמהתי הלא איזה ענינא דפרשה הוא החלק הראשון מהפטרה שהוא רק למנהג אשכנז פתיחה לפני השירה "ותשר דבורה" שהוא ענינא דפרשה. . אבל זהו הפתיחה לבד בלא ותשר דבורה מהו ענינא דפרשת בשלח, הלא לא נזכר שום ענין הדומה אפילו במקצת לא ממפלת שונאנו בים, או מענין פרשת המן, ומחיית עמלק, כלל וכלל לא מיניה ולא מקצתיה, ע"כ בוודאי כשנזכר אחר ברכה א' דברכות שלאחר ההפטרה, י"ל דלא הוי הפסק שיגמור אז ההפטרה כמו שביארתי, וכן הדעת נוטה. אך מה נעשה אם נזכר

רק לאח"כ בשעת תפלת מוסף והוי לענ"ד כמו אם אומר בטעות הפטרה של שבת אחר היינו פרשה אחרת שאין לה שום שייכות עפ פרשה זו לא בערך והדומה מענינא דהאי פרשה או האי יומא, והנה כשאירע כזה לא נמצא מבואר בשו"ע, אלא נראה מסברא דיקרא אח"כ אחר התפלה ההפטרה של השבוע בברכותיה כיון שלא קיימו דברי חז"ל והשו"ע לקרות הפטרה מענינא דיומא והפרשה".

ועיי"ש בהמשך שאם אמרו בפרשת נח שחל בו ר"ח מרחשון ההפטרה של נח ולא של שבת ור"ח ונזכרו בעת תפלת מוסף "התם לא טעו לומר של פרשה אחרת רק שלא אמרו של שבת ור"ח, ועכ"פ הוא מענינא דיומא של הפרשה נח שקראו אז, ע"כ בוודאי אין לומר עוד ההפטרה בברכותיה ודי אם יחמירו לומר בצבור ההפטרה של שבת ור"ח בלי הברכות". והוא כפסק השערי אפרים שהובא לעיל. ושם כתב בחריפות אודות "מעשה רב ורבי מהגולים למדינתינו בתחלת המלחמה שאמרו בפרשת נח שחל ר"ח מרחשון ההפטרה של נח ולא של שבת ור"ח ונזכרו בעת תפלת מוסף, וצוה לקרות בתורה עוד הפעם ז' גברי וגם מפטיר ולומר ההפטרה של ר"ח בברכות ההפטרה" ולדעת המנוקאטשער הוא הוראה מוטעית הן מצד חזרת הקריאה והן מצד חזרת ההפטרה עיי"ש.

יוצא לפי"ז בנידון שאלתינו הרי יצאו ידי חובת הפטורה בזה שקראו הפטרת "דברי ירמיהו", ויקראו שוב אחרי התפלה הפטרת "הבאים ישרש" בלי הברכות. ואם היו נזכרים בסוף קריאת ההפטרה לפני אמירת הברכות אז יש לקרוא גם הפטרת "הבאים ישרש", אבל באופן שקראו הפטרה אחרת שבכלל לא קשור לפרשה אכן יצטרכו לברך שנית ולקראו ההפטרה וכן"ל מהנמוקי או"ח. וראיתי שהרבה מהדברים הובאו בקובץ נזר התורה גליון כב עיי"ש עוד.



אם צריך לחזור לברך כשנפל ממנו טליתו (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון א' כז כתב הרב ש.פ.ר שיחי' בענין נפילת הטלית, שטעם דברי רבינו הזקן (סי' ח' סכ"ו) שאם נפלה הטלית מעליו, אם חוזר ומתעטף

אח"כ צריך לחזור ולברך, הוא כי מאחר שנפלה שלא מדעתו, זהו היסח הדעת, לכן צריך לחזור ולברך עליו, גם אם הי' עליו טלית קטן מאחר שהסיח דעתו.

ואח"כ מפרש מה שכתב רבינו בסכ"ט, שאם נפלה הטלית בעת שמו"ע ומישהו הניח עליו, צריך לחזור ולברך עליו אחר שמו"ע, ומפרש טעמו, שמאחר שבאמצע שמו"ע אינו יכול להתעטף, לכן ה"ז כמו היסח הדעת.

ואיני יודע למה נצרך לזה, ומאין לו זה, כי הרי יכולים לפרש שהטעם הוא כמו בסכ"ו, דמאחר שנפלה שלא מדעתו ה"ז היסח הדעת, והחידוש בסכ"ט הוא שאף שכבר הניחו עליו הטלית ויכולים לומר שלא יברך עוד, כי הברכה צ"ל עובר לעשייתו, לכן הוא כותב שימשמש בציצית ויברך, משום דהמשמוש הוא כאילו לובשן עכשיו כמו"ש בסי' יח ס"ז.



קריאת הודעה אלקטרונית בשבת (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם כתב הרב א.ג. שי', שיש לאסור לקרוא מודעה אלקטרונית על מכשיר הטלפון וכיו"ב בשבת משום "שמא יטה".

ולכאורה צ"ע אם יש כח בידינו לגזור גזירות חדשות מסברא, כמפורש בכ"מ, הובאו דבריהם באנציקלופדיה תלמודית סוף ערך גזרה (כרך ה עמוד תקמ).

ואגב העירני ח"א, דאילו היה כח בידינו לגזור כגון דא, היה ראוי לאסור השתמשות בברז שיש בו מים קרים וחמים באותה ידית, מחשש שבטעות יפתח אדם את המים החמים בשבת, אלא שבזה יש לחקור אם פתיחת ברז כזה שלא בכוונה יש בה לתא דאיסור.



דיני ברכת עיקר וטפל (גליון)

הרב דניאל דוד גאלדבערג

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א. בגליון הקודם האריך הת' ש.ד.ה.ב. שיחי' בדיני ברכת עיקר וטפל. ובאתי כאן להעיר בכמה דברים שכתב. ואתחיל במ"ש שבסלט פירות ששניהם עיקר מברכים רק ברכת הרוב. וקודם שנבוא לבאר מה שנראה בשיטת אדה"ז בענין זה נקדים הקדמה קצרה בענין עיקר וטפל הדרושה להבנת הענין.

דהנה מצינו דיש ב' אופנים כלליים בעיקר וטפל: (א) מעורבים, (ב) אינם מעורבים, אלא שעיקר האכילה הוא מין האחד והשני אינו בא אלא מחמת הראשון וכגון האוכל פת מחמת שאכל מליח.

ומהנפק"מ ביניהם שבמקרה ששניהם עיקר, הנה בסוג הראשון הולכים אחר הרוב ומברכים רק ברכת הרוב שהוא נחשב כעיקר. אבל בסוג השני מברכים ב' ברכות. וכמובן בפשטות, כמו בדוגמא של מליח ופת פשוט שאם שניהם עיקר, היינו שרוצה את שניהם לא אזלינן בתר רוב אלא מברכים ב' ברכות⁵⁸.

והנה בגדרה של תערובות זו (סוג הא') פליגי האחרונים (ראה משנ"ב רי"ב סק"א ובשעה"צ שם ובמקומות שנשמנו בדברי הת' הנ"ל בגליון הקודם). יש הסוברים שרק אם נתערבו ממש עד שאינו ניכר כל מין בפני עצמו נק' תערובות לענין זה. ובמילא רק אז הולכים אחר הרוב כששניהם עיקר. אבל אם לא נתערבו כל כך אלא כל מין עומד וניכר בפני עצמו חייב לברך ב' ברכות אא"כ אחד מהם הוא העיקר והשני הוא טפל באמת וכגון שבא רק להכשיר ולתקן את העיקר. אבל יש חולקים על זה ואומרים דגדרה של תערובות זו היא דכל ב' מינים הנאכלים ביחד נק' תערובות לענין זה. ובמילא אפילו אם כל מין עומד וניכר בפני עצמו מברכים ברכה אחת בכל מקרה ואפילו אם שניהם עיקר מברכים כברכת הרוב והמיעוט נחשב כטפל לגבי הרוב.

(58) ראה שו"ע ריש סי' רי"ב ושוע"ר שם ובכ"מ.

ב. והנה משמע לענ"ד דשיטת אדה"ז הוא כאופן הא' דגדרה של תערובות זו היא רק אם נתערבו ממש עד שכל מין אינו ניכר בפני עצמו. אלא שבזה גופא חידש שאם נתבשלו ביחד אף אם כל מין עומד וניכר בפני עצמו עדיין נק' מעורב לענין זה דנחשב כתבשיל אחד. ונראה שהוא כמעט מפורש בדבריו בג' מקומות.

בסימן ר"ב סעיף כ"ג כתב אדה"ז בנוגע אגוז שקורין מושקא"ט נו"ס שעירבו עם שכר שלפי דעה אחת אין כאן עיקר וטפל ובתוך דבריו מבאר למה אין הולכים אחר הרוב לפי דעה זו, וכתב וז"ל: "וכאן שהמושקא"ט והשכר אינן נבללים זה בזה אלא עומד בעינו בתוך השכר אין לילך אחר רוב שכר אלא א"כ היה מתבשל בו". עכ"ל.

ועוד בסימן ר"ד סעיף י"ז כתב אדה"ז וז"ל: "תבשיל העשוי לאכילה הנעשה מתערובת דבש ומינים אחרים שאינם מחמשת מיני דגן אלא כגון פירות וקטניות הולכים אחר הרוב ואם הרוב הוא הדבש הוא העיקר ומברך עליו ופוסט את את הפירות וכן בהיפוך אפילו אינם כתושים ומעורבים עמו אלא עומדים בעינם בתוכו כיון שנתבשלו יחד ונעשו תבשיל אחד וה"ה לשאר משקים חוץ ממים אבל אם לא נתבשלו יחד ועירבן לאכלן יחד אין הולכים אחר הרוב אלא צריך לברך על שניהם כמ"ש בסי' ר"ב אלא א"כ אחד מהם עיקר אצלו והשני אינו אלא לתקן ולהכשיר אכילת חבריו". עכ"ל הנוגע לעניננו. הרי מפורש שאם עומדים בעינם אין הולכים אחר הרוב אלא א"כ נתבשלו יחד.

וגם בסימן ר"ב בעיקר מקומו של דיני ברכת עיקר וטפל משמע גם כן תערובות זו אינו רק שאוכלם ביחד אלא שהם מעורבים ממש או נתבשלו יחד. דהנה בסעיף א' שם מחלק אדה"ז המקרים של עיקר וטפל לג' בבות. בתחילה כתב: "כל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופוסט את הטפילה. . . אין צריך לומר אם הטפילה מעורבת עם העיקר כגון כל תערובות ב' מינים שהאחד הוא העיקר והב' אינו אלא לתקנו ולהכשירו או אפילו שניהם עיקר אלא שהאחד מרובה והאחד מועט שהרוב נחשב עיקר ומועט טפל".

וממשיך אח"כ: "ואפילו אינו מעורב ממש אלא שנעשה על דעת לאכול שניהם יחד כגון עיסה ממולאת בפירות".

ואח"כ ממש"ך: "אלא אפילו אינן מעורבין כלל זה עם זה אלא שעיקר האכילה הוא ממין אחד והשני אינו בא אלא מחמת הראשון שאם לא הי' אוכל הראשון לא הי' אוכלו כלל עתה". עכ"ל.

הרי דמחלק אדה"ז המקרים של עיקר וטפל לג' סוגים: (א) מעורבין, (ב) אינו מעורב ממש, (ג) אינן מעורבין כלל. והנה בבבא השני' במקרה שאינו מעורב ממש מבאר אדה"ז דחל על מאכל זה דיני עיקר וטפל רק במקרה ש"נעשה על דעת לאכול שניהם יחד". ובפירוש המלה "שנעשה", כתב אדה"ז להלן בסעיף ה' שזהו ש"מתחלת עשייתם יחד באפי' או בישול שע"ז נעשו כדבר אחד ממש לברכה". והיינו שפירוש דבריו "שנעשה על דעת לאכול שניהם יחד" הוא שנתבשלו או נאפו על דעת לאכול שניהם יחד, ולא רק שעירבן לאכלן ביחד בלי בישול או אפי'. ונמצא מזה דמקרה שאינם מעורבים ממש לא חל עליהם דיני עיקר וטפל שיהיו נחשבים כדבר אחד כשרק עירבן לאכלן ביחד ולא נתבשלו. ובמילא מובן שאז דינם כסוג השלישי שרק אם יש עיקר וטפל ממש מברכים על העיקר ופוטרים את הטפל. אבל כששניהם עיקר מברכים ב' ברכות כיון שאינם כדבר אחד.

ג. אך המסגרת השלחן על הקש"ע (סי' נד סק"ו) ס"ל שאף אם לא נתמעכו ונתדבקו המאכלים יחד אזלינן בתר רוב כששניהם עיקר. וכתב: "וכ"נ דעת מ"א ורו"ש ריש סימן רי"ב". היינו דמפרש דגם אדה"ז ס"ל כן דגם באינם מעורבים ממש הולכים אחר הרוב.

והוסיף שם לתרץ מה דלא משמע כן בסימן ר"ב ור"ד, וז"ל: "ומ"ש רו"ש סי' ר"ב במרק לחלק אם נתבשל עמו אם לאו י"ל דרק במרק הוא כן כיון שהוא דבר לח אינו מתערב עם דבר גוש כמ"ש שם סכ"ג וגם מ"ש בסוף סי' ר"ד בדבש הוא ג"כ מטעם זה כמ"ש שם דה"ה לשאר משקין וגם במרק הוא חידושו של המ"א בסי' קסח שלא לילך אחר הרוב ואין לך בו אלא חידושו", עכ"ל.

ובעניי לא הבנתי דבריו דאינו משמע כן כלל בדברי אדה"ז.

דהנה מ"ש שם דכן נראה דעת אדה"ז ריש סימן רי"ב אולי כוונתו לזה שלא פירש אדה"ז בפירוש דרך אם נתערב ממש באופן שאינם עומדים בעינם בפני עצמם הולכים אחר הרוב אלא סתם וכתב "טפילה המעורבת עם העיקר כגון כל תערובות ב' מינים", דמשמע שאם נתערבו בכל אופן הולכים אחר הרוב.

אבל הא ליתא. דמזה שכתב אדה"ז בבבא השני' "ואפילו אינו מעורב ממש וכו'", מוכח דפירוש "תערובות" בבבא הראשונה הוא שהם מעורבים ממש. ובבבא השני' במקרה שהם מעורבים ממש כתב התנאי שזהו רק אם "נעשה על דעת לאכול שניהם יחד", דפירושו הוא שנתבשלו או נאפו יחד, וכמו שכתבתי לעיל.

(ומ"ש הת' הנ"ל בגליון הקודם: "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 בסימן ר"ד כי עיקר דינם של תערובות מאכלים הוא בסי' רי"ב, והו"ל לכתוב הדין שם").

כנראה שהבין בדברי אדה"ז "שנעשה על דעת לאכול שניהם יחד", היינו שעירבן לאכלן ביחד בלי בישול. אבל כמו שהבאתי לעיל, הרי אדה"ז מפרש בס"ה שם דפירוש "שנעשה" היינו שנתבשלו או נאפו יחד).

ומ"ש המסגרת השלחן בהמשך דבריו שם לתרץ דברי אדה"ז בסי' ר"ב ור"ד שזהו חידוש רק במרק כיון שאינו מתערב כלל עם דבר גוש א"כ נתבשלו יחד, הנה חוץ מזה שאינו משמע בסי' רי"ב וכמ"ש לעיל, הרי אינו משמע שם שהסיבה לזה שאין הולכים אחר הרוב הוא מפני שהם לחים ואינם מתערבים עם דבר גוש אלא מפני שעומדים בעינם בפני עצמם שזהו דבר שאינו מיוחד בדבר לח עם דבר גוש.

דהנה, בסי' ר"ב כתב: "וכאן שהמושקא"ט והשכר אינן נבללים זה בזה אלא עומד בעינו בתוך השכר אין לילך אחר רוב שכר אלא א"כ היה מתבשל בו". עכ"ל. ולפי דבריו הו"ל ש"אינם מתערבים" וכיו"ב, לשון שמשמע שהוא ענין המיוחד למקרה הזה של משקה ומאכל. אבל בלשון שכתב אדה"ז משמע שכדי שייחשב כתערובות בלי בישול, צ"ל באופן שהם "נבללים" ממש ואינם עומדים בעינו.

ועד"ז בסי' ר"ד שכתב שם: "הולכים אחר הרוב . . אפילו אינם כתושים ומעורבים עמו אלא עומדים בעינם בתוכו כיון שנתבשלו יחד ונעשו תבשיל אחד". דמשמע דהחידוש הוא אע"פ שהם עומדים בעין מ"מ הולכים אחר הרוב מפני שנתבשלו יחד. ולפי דבריו הו"ל "אע"פ שאינם מתערבים ממש" וכיו"ב דלישתמע שזהו דבר המיוחד במקרה הזה של דבר לח עם דבר גוש. דמה בזה ש"עומדים בעינם בתוכו", הרי לפי שיטתו מהו החסרון בזה?

ומ"ש המסגרת השלחן שם דמשמע כן בדברי אדה"ז מזה שכתב: "זה"ה לשאר משקין". לא הבנתי שהרי כתב אדה"ז דברים אלו בבבא דרישא, היינו בנוגע להדין שהולכים אחר הרוב אם נתבשלו יחד, כתב שהוא הדין גם בשאר משקין. ולפי דבריו הו"ל לכתוב דברים אלו בבבא דסיפא, היינו בנוגע להדין שאין הולכים אחר הרוב אם לא נתבשלו, הו"ל לכתוב דה"ה בשאר משקין, דלהוי משמע שזהו דין מיוחד במשקין שאם לא נתבשלו יחד ועומדים בעינם אין הולכים אחר הרוב. אבל עכשיו שכתב את זה בבבא דרישא משמע דר"ל אדרבה דגם במשקין אם נתבשלו הולכים אחר הרוב ולא שהדין שאין הולכים אחר הרוב הוא רק במשקין.

ולפי כל הנ"ל בסלט פירות ששניהם עיקר נראה דלפי דעת אדה"ז יש לברך ב' ברכות שהרי הם עומדים בעינם ולא נתבשלו יחד, ודלא כמ"ש הת' הנ"ל. ודברי המסגרת השלחן צע"ג. וכמובן שכ"ז הוא לפלפולא דעלמא ולמעשה יש לשאול רב מורה הוראה.

גם מ"ש הת' הנ"ל דבסלט שיש בו קרטונים יש לברך רק בורא מיני מזונות, יש לדון בזה ג"כ ע"פ המבואר לעיל. ויש להאריך בזה. ועוד חזון למועד.



בענין הנ"ל

הרב מנחם מענדל וולבובסקי

תושב השכונה

ראיתי הערתו של התמים ש. ד. ה. ב. שיחי' בגליון העבר בסוגיית עיקר וטפל וראיתי להעיר בדבריו בכמה עניינים, ובהקדם:

כאשר מעיינים במקור דיני עיקר וטפילה בגמרא ברכות, מצינו שני סוגיות, משנה בדף מד, א "הביאו לפניו כו' זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר פוטר את הטפל", ומחלוקת אמוראים בדף לו, ב בחביץ קדירה (מאכל העשוי ממעט קמח, שמן והרבה דבש) שרב יהודה סובר שמברך עליו שהכל נהיה בדברו כיון שהדבש הוא הרוב, ורב כהנא סובר שמברך עליו בורא מיני מזונות שהדגן הוא העיקר, והגמרא פוסקת כרב כהנא.

שני סוגיות אלו בעצם מדברים על שני סוגי עיקר וטפל, והעיקר הבלבול והקשיים שמתעוררים בסוגיית עיקר וטפל (כפי שכתב התמים הנ"ל) הם כתוצאה מעירוב שני סוגי עיקר וטפל,

דהיינו: המשנה בדף מד מדברת בעיקר וטפל במציאות, וכגון המתבל ירקות (סלט) בתבלינים, שמוכן שהעיקר הוא הירק והתבלינים הם טפלים לו, או המבשל בשר ביין כדי להטעים הבשר, או האוכל מאכלו על ידי טיבול (בכותח או בחרדל וכדו') שבכל הנ"ל מוכן שיש מאכל אחד שהוא העיקר "והשני אינו בא אלא מחמת הראשון, שאם לא היה אוכל את הראשון לא היה אוכלו כלל עתה" (לשון אדה"ז סימן רי"ב סעיף א) והוא טפל אליו, "ומברך על העיקר ופטר את הטפל".

ואין זה משנה אם הטפל הוא מזונות, או המוציא, או כל דבר אחר – ברגע שהטפל הוא באמת טפל הרי הוא נפטר בברכת העיקר.

משא"כ מחלוקת האמוראים בדף לו הוא בעיקר וטפל הלכתיים, דהיינו – בחביץ קדירה אין טפל (אמיתי) במציאות. אי אפשר לעשות חביץ בלי שלושה מרכיבים: שמן, דבש וקמח, וא"כ אין כאן טפל אמיתי, כי כל המרכיבים הם חיוניים לחביץ, אמנם כיון שהוא מאכל אחד ואינו יכול לברך על כל מרכיב בפני עצמו שהכול נתערב ונעשה אחד, באו חכמים וקבעו שהמזונות הוא העיקר ועליו יברך ויפטור את שאר המרכיבים.

נמצא דכאשר יש עיקר וטפל במציאות, לא באו חכמים וקבעו לאדם מה העיקר, אלא מה שעיקר בשבילו מברך על העיקר ופטר את הטפל, ורק כאשר אין עיקר וטפל במציאות באו וקבעו מה העיקר, אבל גם זה הוא רק כאשר משניים (או יותר) מרכיבים נעשה מאכל אחד, ובמילא אין ברירה וצריך לקבוע איזה ברכה לברך על מאכל זה המורכב מכמה ברכות ואז קבעו שמברך מזונות, ואם אין מזונות יברך על הרוב.

לפי"ז, מהי הסברה לומר שכאשר אדם מערב בצלחת אחת חתיכות פירות וירקות (ושניהם עיקרים אצלו) שיתבטל אחד לשני בתורת רוב, וחכמים יחליטו שאחד מהם עיקר ויברך על האחד ויפטור את השני, הרי כל המקור לעיקר וטפילה הלכתיים הוא כנ"ל מחביץ קדירה שם נתערב המאכל ונעשה אחד.

וכן מה שמביא מכו"כ ב"דין התערובת כשהטפל גדול וניכר בפני עצמו" שהתערובת צריכה להיות באופן שכאשר לוקח בכף יהיה בכף משני המינים, איזה קנה מידה זו, ואיפה מרומז דבר זה בגמרא או

בראשונים? וא"כ אתה צריך לחלק בין כף גדולה וכף קטנה, ונתת דברך לשיעורים, ואין בזה סברא כלל.

ומה שכתב שם מכו"כ שגם בחתיכות גדולות נוהג דין עיקר וטפל גם זה תימה הוא, דמה יהיה הגבול בזה, ואם בישל בקדירה אחת עוף ותפוחי אדמה ובא לאכלם יחד ילך בתר רוב ויברך על העיקר ויפטור את הטפל, אתמהא!

והנראה ברור בדעת אדה"ז שדין עיקר וטפל הלכתיים הוא רק בתערובת ש:

א. אי אפשר להפריד בין המרכיבים ונעשו במציאות מאכל אחד.

ב. "שנעשה (- נתבשל או נאפה) על דעת לאכול שניהם יחד כגון עיסה ממולאת בפירות" (לשון אדה"ז סימן ריב ס"א), שאז הבישול או האפייה על מנת לאכלם יחד עושה אותו לתבשיל אחד.

ולכאורה מקורו של אדה"ז לגדר הב' הנ"ל הוא מגמרא מפורשת, הגמרא בברכות דף מב ע"א קובעת שעל פת הבאה בכיסנין מברך בורא מיני מזונות, ולדעת כו"כ ראשונים פת הבאה בכיסנין היא עיסה ממולאת בפירות, נמצא שעל עיסה הממולאת בפירות, שאפו אותה על מנת לאכול העיסה יחד עם הפירות קובעת הגמרא שמברך מזונות ואינו מברך על הפירות, מפני שהוא תבשיל אחד, ועל תבשיל אחד אין מברכים כי אם ברכה אחת.

וכיון שביארנו שכל המקורות בגמרא ובראשונים לעיקר וטפל הלכתיים הוא רק או בחביץ (שנעשה תבשיל אחד), או בפת הבאה בכיסנין (שהאפיה בכוונה לאכלם יחד עושהו לתבשיל אחד), וכן מפורש בדברי אדה"ז בסימן ר"ד סעיף י"ז, וסימן רי"ב סעיף א, ועיין עוד בסימן רב סעיף כג, הרי שוב אין מקום להכנס בהגדרות דחוקות שלא נזכרו בגמרא ובראשונים ובדברי אדה"ז.

לפי"ז בסלט פירות וירקות וכו' אם אין כאן עיקר וטפל במציאות אלא שניהם עיקרים אצלו, צריך לברך על שניהם כל אחד ברכתו המיוחדת לו.

ובנוגע לברכת החמין (טשאלאנט) – אם המינים נתבשלו ע"מ לאכלם יחד (ואין הכוונה על אותה הצלחת, או על אותה הכף וכו'), כי אם על דרך עיסה הממולאת בפירות) נחשב כתערובת ואזלינן בתר מזונות או בתר רוב, אבל אם נתבשל שלא על מנת לאכול יחד כי אם עד"מ לאכול את

ה"קישקע" לחוד אין כאן תערובת ומברך על כל אחד ברכתו המיוחדת לו, ואמת המידה היא אם דומה למקור הדין ד"פת הבאה בכיסנין" אם הוא נתבשל על מנת לאכול יחד כמו עיסה הממולאת פירות שאוכלים העיסה אם הפירות (אפילו שאין בכל "כף" עיסה ופירות יחד) הרי הוא תערובת, ואם לא, אז אינו תערובת.

סלט שיש בו קרטונים: הת' הנ"ל חילק אם נותנים את הקרטונים בשביל קשיותם ומרקמם אז הסלט הוא העיקר, אבל אם נותנם בשביל טעמם ונהנה מהקרטונים אז הדגן הוא העיקר וכו'.

וחוץ ממה שכתבתי לעיל שבמקרה הנ"ל אינו נחשב כתערובת, יש לי להעיר לגופו של דבר:

אדה"ז בסי' קסח ס"ט, וסי"א ובסדר ברה"נ פ"ג ה"ג מחלק בין דגן שניתן לטעם (שנחשב לעיקר בתערובת) ודגן שניתן רק לדבק (שבטל בתערובת) והסברת החילוק הוא כאשר ניתן לטעם הרי הוא אחד המרכיבים במאכל זה וכיון שהוא דגן הוא העיקר, משא"כ כאשר ניתן רק לדבק וכו' הרי הוא טפל במציאות וכאשר יש טפל במציאות מברך על העיקר ופוטר את הטפל אף אם הטפל הוא מין דגן.

לפי"ז יל"ע בסלט שהקרטונים בו אינם אלא הוספה לעיקר הסלט, והסלט עצמו שלם וראוי גם בלא הקרטונים, הרי אף שנהנה מטעם הקרטונים, הרי נהנה גם מטעם התבלינים ועכ"ז מובן לכול שאינם אלא טפלים לסלט, ונהנה גם מטעם היין שבישל בו הבשר ועכ"ז מובן לכול שהיין אינו אלא טפל לבשר, ואם הקרטונים טפלים במציאות ש"השני (הקרטונים) אינו בא אלא מחמת הראשון (הסלט), שאם לא היה אוכל את הראשון (הסלט) לא היה אוכלו כלל עתה", הרי בעיקר וטפל במציאות אין מסתכלים אם הוא מזונות וכו' ומברך על העיקר (הסלט) ופוטר את הטפל (הקרטונים) ואפילו אם אינם בתערובת.

לסיכום: כאשר אדם בא לאכול מאכלו דבר ראשון עליו לבחון אם יש כאן עיקר וטפל במציאות, וזהו לגמרי סובייקטיבי (SUBJECTIVE), ותלוי באדם האוכל, וכמובן שאי אפשר לשאול מורה הוראה מה עיקר וטפל במציאות בשביל האדם האוכל אא"כ מורה הוראה הוא נביא, ואם יש עיקר וטפל במציאות מברך על העיקר ופוטר את הטפל, ואינו נוגע אם יש תערובת או אין תערובת או אם העיקר מזונות או הטפל מזונות, תמיד מברך על העיקר ופוטר את הטפל.

ואם אין עיקר וטפל במציאות ואין תערובת (באופן המבואר לעיל שמעורב ממש, או ע"ד פת הבאה בכיסנין שנאפה או נתבשל על מנת לאכול יחד) צריך לברך על כל מרכיב ברכה המיוחדת לו.

ואם יש תערובת ויש דגן מברך על הדגן ופוסט השאר, ואם אין דגן מברך על הרוב ופוסט את המיעוט.

ויאכלו ענווים וישבעו.



"החתונה תהי' בירושלים ת"ו" (גליון)

הת' יעקב אליהו רפופורט

תות"ל המרכזית - 770

בגליון שעבר (א'כח) התייחס הרב ל.י. ראסקין שליט"א לקונטרסו של הרב י.י. בלינוב שליט"א (ובעקבותיו גם הרב ש.ד.ב. לויין שליט"א) בקשר לנוסח שטר התנאים, ולזה שכתב שם אשר המנהג הנפוץ כיום לכתוב בשטר התנאים ש"החתונה תתקיים בירושלים תובב"א" (וכנוסח שטר התנאים של אדמו"ר נ"ע), בטעות יסודה.

ובמחילת כבודו נראה שלא דק והבין שעיקר טענתם של הרבנים בלינוב ולויין הוא, שאינו מציאותי שהחתונה תתקיים בירושלים כאשר עורכים את התנאים זמן קצר לפני החתונה מן המודיעין ולחוץ. משא"כ אצל אדנ"ע שכתבו את התנאים עשר שנים לפני החתונה. ולכך הסיק הרב הנ"ל ש"אף כאשר כותבים התנאים ביום החופה ממש אינני משוכנע שהקיוויו שאכן "החתונה תתקיים [בזמן ומקום כפי שיתרצו שני הצדדים!]" בירושלים תובב"א הוא רחוק יותר ופחות מציאותי מאשר כשיש הבדל של כמה חדשים ואפילו עשר שנים בין עת כתיבת התנאים עד עת החתונה".

והנה הטעם לזה שבשטר התנאים של אדנ"ע כתבו שהחתונה תתקיים בירושלים מפורש ברשימות כ"ק אדמו"ר, כי עוד לא הותנה מקום החתונה עשר שנים לפני. וז"ל ברשימות חוברת נז מחתונת בתו הצעירה של אדמו"ר הריי"ץ נ"ע: "נוסח התנאים שצוה להעתיק מהתנאים של חנה תחי' אלא ששם הי' כתוב שמקום החתונה "בירושלים תובב"א" וככתנאים

של אדנ"ע, . . . משא"כ בזה שכבר הותנה המקום, עכ"ל. ופשוט שלא בפרקטיקה עסקינן ולא במשך זמן נסיעה לירושלים דנינן.

וכאשר עורכים התנאים בזמן (קרוב למועד החתונה ובמילא) שכבר הותנה מקום החתונה (וכפי שהי' בתנאים של כ"ק אדמו"ר שנערכו שבוע לפני החתונה), יש לכתוב את מקום החתונה האמיתי.

ומה שהקשה הרב ראסקין ממכתב כ"ק אדמו"ר להרב חיים צימענט שליט"א, הנה באמת צריך עיון, אבל נראה לי שלא די במכתב זה (שנכתב לאחר המעשה) לאפוקי ממעשה רב של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ וכפי שרשמו כ"ק אדמו"ר. ומה גם אשר אין אנו יודעים בדיוק מה כתב הרב צימענט להרבי שעל זה בא המענה שנדפס באג"ק חי"ג ע' קלד, ובאגרת זו אינו כותב במפורש על נדו"ד, ורק מאשר הדבר אשר נוסח התנאים אשר אצלנו הוא הנוסח מכ"ק אדמו"ר הצ"צ, ועצ"ע⁵⁹.



פשוטו של מקרא

העלמת שמות הורי משה*

הרב ישראל אליעזר רובין
שליח כ"ק אדמו"ר - אלבאני, נ.י.

בריש פ' וארא, התורה מאריכה בפרטי יחוסי משה פ' שנה אחר לידתו⁶⁰, בניגוד לפ' שמות שמדובר בשעה שנולד, שנשארו הורי בעילום שם: "איש מבית לוי ויקח את בת לוי"⁶¹.

(59) הערת המערכת: ראה מ"ש הרה"ת ר' פסח צבי שיחי' שמערלינג בגליון תשסג ע' 72.
(* לעילוי נשמת הרה"ג ר' פנחס הירשפרונג ע"ה, ראש ישיבת תות"ל מאנטריאל, לכבוד הארציט ביום ש"ק כ"ו טבת.

(60) בית הלוי (עה"ת מפי השמועה, סי' מט) פירש שנתייחסו בפרשת וארא כשנתמנו, ש'אין מושיבים בסנהדרין אלא מן המשיאין לכהונה' (קדושין עו, ב), 'ונשאו אתך' דיינים כמשה. ונראה להוסיף: לא רק לברר שאינם פסולים ח"ו, אלא כשנעשו פרנסים 'כל העוסקים עם הציבור זכות אבותם מסייעתם' (אבות פ"ב).

(61) בנוגע ליוכבד – תריך בוהר שאשה לפני נישואיה מתייחסת לאביה, לוי.

ותמוה, מדוע שתקה התורה בעת לידתו ולא כתבה במפורש (כמו שכתבה לאח"ז בפ' וארא) וכי מתביישים בהורים אלו, כאילו הוא שתוקי ח"ו?⁶² וכי אינם ראויים לייחס עכ"פ כייחוס דורות מאדם עד נח (שאין בהם נפקותא אלא רק 'להודיע כמה א"א')?

ותירצו המפרשים בזה בדרך פרד"ס:

א) מהר"ל: ללמדנו שמשנה גדל בזכות עצמו (או יחוסו ללוי), לא רק בזכות אבות.

ב) אור תורה להמגיד: 'עם רם' הוא בחי' סוד רם ונשגב, ולפיכך לא כתבה התורה בפירוש שם הוריו.

ג) אור התורה⁶³: נשמתו של משה נמשכה מזיווגם בדרגת 'לוי' - ילוה אישי אלי', ולכן כתבה התורה רק "איש מבית לוי . . בת לוי" ולא שם הוריו.

ד) בית הלוי: ללמדנו ששבט לוי סבלו מ'כל הבן היאורה' אף שלא עבדו בפרך⁶⁴.

ה) ספר התודעה (ע"פ דברי הזוהר): בנ"י פחדו מפרעה ומצרים לזהות עצמם כשהתחתנו.

ו) רש"ר הירש: על מנת להדגיש שגם משה איש האלקים הי' ילוד אשה (להבדיל מהבלי הנוצרי).

איש מבית לוי

ונראה להוסיף בדרך הפשט, שסתימת הפסוק 'וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי', בלי הזכרת שם פרטי, מלמדנו שלא היה זה מקרה פרטי ומיוחד שאירע רק לעמרם ויוכבד, אלא שנהגו כן כל בני שבט לוי, כדאיתא בגמרא (סוטה יב, א).

62) וגם, הרי 'עמרם' הוא לשון קצרה יותר מ'איש מבית לוי'? (שיחת רבינו ש"פ שמות תשכ"ב).

63) עמ' נד, ד"ה וילך איש (סה"מ תרע"ט), וביארו רבינו (עי' התוועדויות תשמ"ח ע' 218).

64) לכן חייבים גם כהן ולוי לספר ביציאת מצרים, כמעשה שהיו מסובים בבני ברק (כמובא בהגש"פ לרבינו).

ודבר זה שכל בני לוי הלכו בעקבותיו של עמרם, הן לגרש ובפרט לחזור ולקדש – אינו רק מעוצם השפעתו של עמרם על קהילתו, אלא ללמדנו שלא היה זה רק הוראה לעמרם לבדו (ש'עתידה אמי להוליד בן), אלא היה זה ציווי הקב"ה לכל.

והרי זהו היסוד ומקור להרמב"ם (הל' מלכים פ"ט ה"א) שמפרט השתלשלות המצוות לפני מתן תורה, מתחיל מאדם, נח, אברהם, יצחק, ויעקב, עד שמסיים: 'ובמצרים נצטווה עמרם מצוות יתירות'.

והנה ידועים המקורות במקרא וחז"ל של מצוות והנהגות האבות, אבל תמה הכסף משנה 'צ"ע מהיכא מייתי לה?' ורדב"ז תמה: איזו מצוות נתחדשו לעמרם?⁶⁵

ונדחקו האחרונים ליישב רמב"ם פליאה זה בכמה אופנים (ולפלא שבמפתח רמב"ם שבמהדורת פרנקל לא נזכר אפילו דבר אחד מכל הדיון בסוגיא זו!).

דיני קידושין ונישואין

יש מפרשים שעמרם חידש קידושי אשה שנאמר 'ויקח את בת לוי', ובגמרא: 'ויקח ויחזור מיבעי ליי?' אלא עשה בה מעשה ליקוחין' (סוטה יב) יליף 'קִיחָה קִיחָה'.

וקשה, הרי כבר מצינו לפני זה שקידש אליעזר את רבקה ליצחק, ומשם למדנו מנין עשרה לשבע ברכות⁶⁶, וכן יוסף הראה ליעקב 'בזה' שטר כתובה⁶⁷,

וחופה⁶⁸ מצינו ברבקה 'ותקח הצעיף ותתכס', ואמרה רחל: 'כשנכנסה אחותי לחופה'⁶⁹, ובנימין אמר⁷⁰: 'חופים, הוא לא ראה בחופתי ואני לא ראיתי בחופתו'⁷¹?

(65) גם דנו בזה: שו"ת חיים שאל (לחיד"א), כלי חמדה (וארא ב), יפה ללב יפה לעינים, צ"פ, מהר"ץ חיות, מנחת יעקב ותו"ש. במשך חכמה מרמז ששוה עמרם לאבות בסנה: 'אלקי אברהם יצחק ויעקב ואלקי אביך'. הר"י קאפח ציין למכילתא (שמות יט י, ויקח ספר): 'מצוות אדה"ר, ובני נח, ונצטוו במצרים', ומסתמא זהו עמרם גדול הדור. אבל לכאורה, יש לפרש שכוננת המכילתא הוא למצוות מילה ופסח, לא לעמרם?

(66) כתובות ז, א.

(67) לקו"ש חלק יח ע' 290 פירשו שטר (אירוסין) קדושין, וכ"כ בכתבי הגר"ז ועבודת דוד.

(68) הגר"ח (מהשמועה – מובא בספר מנחת יעקב על סוטה שם (לר"י מרקוס, נ.י. תשנ"ז, עמ' 146) תירץ שעמרם 'הושיבה באפריון' זהו חופה, ויונתן בן עוזיאל תרגמו 'כלילא וגוניה' (הגר"ח מיישב בזה למה מקדימים 'חופה לקדושין' בברכת אירוסין).

דיני גירושין

בספר מקום שמואל⁷² תירץ, שחידש עמרם דין גירושין, ש'גרשו' (לא רק פרשו מ)נשותיהן. וביד איתן פירש, שעמרם חידש את הדין שמותר לאדם להחזיר גרושתו.

אבל הרי כבר מצינו שאברהם (גירש ו)החזיר את אשתו הגר, וא"כ מה נתחדש אצל עמרם?

דין עוברין

וס' תורת המלך תירץ שהמיילדות סירבו להרוג את הבנים שאז נצטווה עמרם לא להרוג עוברין (שבכלל אין ישראל נהרג על זה). וקשה, שלכמה דיעות נתחייבו ישראל אז כבן נח: 'שופך דם האדם באדם, לרבות את העוברין'? ובפשטות, הרי 'וראיתם על האבנים אם בן הוא' זהו אחר שנולד התינוק כשניכר בין זכר לנקבה?⁷³

ולכל תירוצים הנ"ל קשה⁷⁴:

מנלן שנצטווה עמרם כן, אולי נהג כן מעצמו, כחילוק הרמב"ם בהאבות, שנצטווה אברהם במילה מה', אבל שחרית תיקן בעצמו?

מצות פריה ורביה

ונראה לפרש שנצטווה עמרם במצות פרו ורבו בנבואתה של מרים⁷⁵, שאף שכבר קיים עמרם מצות פו"ר בלידת אהרן ומרים, אבל מרים ניבאה

(69) איכה רבה קול ברמה.

(70) סוטה לו, ב.

(71) זה ש'לפני מ"ת 'אדם פוגש אשה בשוק . . והיא כאשתו' (רמב"ם ריש איסו"ב; וראה לקו"ש ח"ל ע' 442 הע' 13, 241)? אולי לפני עמרם נזוהרו רק יחידי סגולה בנישואין, אבל עמרם 'נצטווה' (לא רק 'הפריש מעשר' כיצחק על דעת עצמו) ותיקן סדר נישואין ללמד בני דורו. ולפ"ז סרו הקושיות שבפנים.

ומיושב קושיית מהרש"א למה הוצרך הבית יוסף למקור אחר לעשרה בברכת ארוסין, הרי למדו אירוסין בעשרה מ'יברכו את רבקה' (תוד"ה שנאמר כתובות ז: מסכת כלה).

(72) סי' כג (מובא בפרדס יוסף עה"ת).

(73) אבל למהרש"א (סנהדרין נו, ב), גזר להמית עוברין ו'סימן גדול מסר להם' (סוטה יב.). ראה אוה"ח ותו"ת.

(74) וכן הקשה החיד"א.

(75) ולכן 'אדה"ר פירש מן האשה' (ערובין יח, ב) ש'פרו ורבו' (בראשית) לא למצוה, רק לברכה. על 'לא ישמש אדם בשני רעבון' (תענית יא, א) כ' מהרש"א ש'יוסף לא נצטוו אפו"ר. [כבר הק' (שו"ת נובי"ת לו"מ סוס"י יא) על המהרש"א שכתב באדה"ר מפני שהיה בנידוי]. וראה

כן לכל ישראל, ש'עמדו כולם וגירשו נשותיהם', שהיו בהם גם אלו שעדיין לא הולידו.

וזהו 'נצטווה עמרם', לא שנהג כן מעצמו, כמו שמחלק הרמב"ם במצוות האבות: 'בא אברהם ונצטווה... במילה, ו(בעצמו) התפלל שחרי'ת', אלא החזיר עמרם את יוכבד בציווי ה' על ידי מרים, ואף שלא נצרכה נבואתה ש'עתידה אמי שתלד בן שיושיע' לענין משה, שכבר נתעברה יוכבד ג' חדשים לפני שגירשה⁷⁶, אלא הזהירה מרים את כל בני הדור, ולכן אף שאמרה רק 'עתידה אמי שתלד', החזירו כולם נשותיהם, שקיבלו נבואתה של מרים במצות פו"ר לכל⁷⁷.

'מצות יתירות במצרים'

ומדויק עוד, שאף שסתם רמב"ם ולא פירט מצוותיו של עמרם, אבל מפרט הוא את המקום 'מצרים' – שלכאורה, פשיטא שהיה עמרם במצרים? ובאבות לא פירש המצות שעשו 'בכנען'?⁷⁸

וי"ל שמצות פו"ר בגזירת פרעה היתה חומרא יתירה⁷⁹, וזהו 'מצות יתירות', במדה יתירה על קיום מצוה זו במצב כזה במקום אחר, ש'כשגברה מלכות הרשעה... דין הוא שלא נישא נשים ולא נוליד בנים' (ב"ב ס, ב), ורק דיעבד: 'הנח להן לישראל שיהו שוגגין ולא יהיו מזידין', אבל עמרם הרי החזירה בידועים, ובפרט שגירש לפני⁸⁰?

לכן מוסיף הרמב"ם 'במצרים', שמצות פו"ר במצרים היתה רק הוראת שעה, ולכן לא פירש הרמב"ם מה נצטווה עמרם, שאינו הוראה לדורות במצב כזה. וי"ל שזכו אז דוקא למצוה זו, מדה כנגד מדת 'ויפרו וירבו', שפו"ר עוררה גזירת פרעה מתחילה.

משנה למלך (מלכים פ"י). ומתורץ קושיית תוס' (סנהדרין נט, ב) מנלן שלא נתנה פו"ר לב"נ? – שזה מוכח מגירוש עמרם לדחות פ"ו (אבל לתוד"ה לא לתוהו [חגיגה ב, ב], סובר שפו"ר נאמרה לבני כנען).

(76) סוטה שם.

(77) מהרש"א סוטה יב. אבל להאור החיים – ניבאה מרים רק לעמרם, ולא כל שבט לוי החזירו.

(78) אף שפו"ר רק מצוה אחת, נקרא 'מצות יתירות', י"ל שכולל גם דיני גרושין ונשואין, כהצפ"נ ויד איתן. או 'יתירות' לא רק לעמרם לבדו, אלא לכל ישראל (וע"ד הצחות: 'יתירות' – שיתוספו וולדות ע"י פו"ר).

(79) ומיושב בזה מה שהקשו על רמב"ם מ'עשר מצוות נצטוו ישראל, ז' דב"נ ושלש דמרה' (סנהדרין נו), והרי להרמב"ם, האיכא גם מצוות דעמרם? אלא דעמרם היו חומרא יתירה בהוראת שעה.



ד"ה "מקוצר רוח"

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין נ.י.

בפ' וארא ברש"י (ו, ט) ד"ה מקוצר רוח, אחרי שפירש הכתובים לפי פשוטו של מקרא, כותב "ורבותינו דרשוהו לענין של מעלה", ומביא המדרש בפרטיות ובאריכות, ואח"כ כותב "ואין המדרש מתישב אחר המקרא מפני כמה דברים, ומפרט אותם, ומסיים לכך אני אומר יתישב המקרא על פשוטו והדרשה תדרש, הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע מתחלק לכמה ניצוצות".

ולכאורה קשה, הרי רש"י כתב שלא בא אלא לפרש פשוטו של מקרא. ואינו מביא מדרש אלא אם המדרש מיישב פשוטו של מקרא, אבל מדרש שאינו מיישב פשוטו אינו מביא כלל, וא"כ למה מביא המדרש כאן מאחר שאינו מיושב אחר פשוטו, ומביאו בכל פרטיו ובאריכות גדולה, וכותב שאינו מתישב אחר פשוטו מפני כמה דברים, ומפרט הדברים שלפיהם אין המדרש מתישב אחר פשוטו, והרי לפי דבריו ה' צריך להביא רק הפירוש הפשוט והמדרש שמתישב לפי פשוטו, ולהשמיט המדרש שאינו מתישב אחר פשוטו.

גם אינו מובן סיומו "וכפטיש יפוצץ סלע מתחלק לכמה ניצוצות", הרי בכל המקרא יש פירושים של פרד"ס, וכל פסוק ופסוק שרש"י מפרש לפי פשוטו, יש ג"כ פירושים לפי הרמז, הדרוש והסוד, ומה מחדש רש"י כאן בכתובים אלו שהדרשה תדרש, וכפטיש יפוצץ סלע, הרי כן הוא בכל התורה כולה.

ונראה לבאר הדברים כך:

בתחילת הפרשה (ו, ב) על התיבות וידבר אלוקים אל משה כותב רש"י "דבר אתו משפט על שהקשה לדבר ולומר למה הרעותה לעם הזה" הרי שלפי פשוטו של מקרא יש לפרש את דיבורו של הקב"ה באופן של משפט והוכחה, וכיון שכן הוא בתחילה הפרשה ובפסוק ראשון, א"כ מסתבר שגם המשך הכתובים כך הוא, אבל לפי פירש"י על וארא וגו', אין כאן המשך כלל להתחלת הפ' שדיבר אתו משפט.

ולכן הביא רש"י בספור דידן את המדרש, כי לפי המדרש יש קשר והמשך לדיבור של משפט שבתחילת הפ', ולפי זה יש לראות בפירוש

המדרש ישוב המקראות גם לפי פשוטן, ולכן מביא רש"י את המדרש בפרטיות ובאריכות כי מצד נקודה זו אין המדרש מרוחק לגמרי מפשוטו, אבל מחמת שאר הדברים אין המדרש מתישב אחר המקרא, ואי אפשר לקבוע שזה פירוש לפי פשוטו.

אבל לאידך גיסא, מכיון שיש למדרש זה אחיזה לפי פשוטו בהתחלת הפרשה, מוכרח לומר שגם לפי פשוטו יש מקום לפירוש המדרש, ולכן כותב רש"י "וכפטיש יפוצץ סלע שמתחלק לכמה ניצוצות", היינו שכל הניצוצות הן מסלע א', כלומר שאין כאן הבדל גמור בין הפירושים לומר שזה פשט וזה דרוש, אלא כשני נצוצות מאותו סלע, ששניהם שייכות לפירוש בדרך הפשט, אלא שא' קרוב לפשט יותר מהשני.



שונות

בריתה מול הימלטות

הרב אליהו אליעזר רייזמאן

ל.א. קאליפורניא

ודוד ברח וימלט אל שמואל הרמתה ויגד לו את כל אשר עשה לו שאול וילך הוא ושמואל וישבו בנוית" (שמואל א', י"ט, י"ח)

א. יש לעמוד על כפל הלשון שבקרא – "ברח – וימלט". אם ברח דוד, מדוע חזרו והדגישו שנמלט. ואמנם כפל לשון זה מובא גם לעיל בפסוק י"ב, אעפ"כ עלינו לעמוד על מה שנכתב כאן. מדוע החזרה על פעולת הברחה של דוד – ברח וגם נמלט.

בילקוט שמעוני כאן למדנו חז"ל ר' הונא ברבי יוסי אמר אותה הלילה שברח דוד מלפני שאול למד משמואל הנביא מה שאין תלמיד ותיק לומד במאה שנה" (רמז קכ"ט). דברי חז"ל רויים עומק וסוד, ולמרות כן עלינו לעמוד בכדי להבין את אשר רצו ללמד אותנו בדבריהם. מהי ההדגשה שהלימוד של אותו לילה היה עוד יותר ממה שנלמד על ידי תלמיד ותיק במאה שנה? מאה שנה היא תקופה ארוכה, וכוונת חז"ל מובנת לכאורה, אך מדוע בחרו במספר זה בדווקא? עוד צריכים אנו להבין את הלשון המדויקת של חז"ל באמרם שלמד דוד משמואל מה שאין תלמיד ותיק לומד במאה שנה". מדוע אמרו את דבריהם בלשון שלילה

ולא למדונו בלשון חיובית שלמד דוד משמואל יותר ממה שתלמיד ותיק לומד במאה שנה? האם יש מסר מסויים בצורת הכתיבה במדרש זה.

ב. בדרך הדרוש יתכן אולי לפרש שכוונת חז"ל היא ללמד אותנו שהמדובר כאן אינו כמות מסויימת של תורה אלא איכות מסויימת של תורה - ואפרש שיחתי. בגמ' במס' חגיגה (ט, ב) למדנו: "א"ל בר הי להלל מאי דכתיב ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עובד אלקים לאשר לא עבדו היינו צדיק היינו עובד אלקים היינו רשע היינו אשר לא עבדו א"ל עבדו ולא עבדו תרוייהו צדיקי גמורי נינהו ואינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד א"ל ומשום חד זימנא קרי ליה לא עבדו א"ל צא ולמד משוק של חמרין עשרה פרסי בוזא חד עשר פרסי בתרי זוזי".

חכמינו הרעיפו רמזים רבים לבאר את דברי הגמ'. הכלי יקר בפרשת ואתחנן על הכתוב "פן תשכח את הדברים" כתב "כשתסתכל במלת זכר ובמלת שכח תמצא מספר מאה ואחד ביניהם והרוצה לבטל השכחה יחזור על לימודו מאה ואחד פעמים ובהם יפחות מן המספר שכח מספר מאה ואחד וישאר מן שכח מלת זכר, על כן מאז יהיה הדבר כמוס אצלו לזכרון לא ישכח עוד". ועוד כהנה וכהנה רמזים נפלאים להבנת הדבר. אלא שאי ההבנה בדברי חז"ל אלו עדיין מהדהד באוזנינו. וכפי שתמה בעל המכתב מאלהו (בח"ג ריש פרק ערכי המעשים והמדרגות) "שכר מצוה הרי הוא המדרגה הרוחנית שקונה האדם על ידי עשיית המצוה וכיצד יתכן שבין מאה למאה ואחת פעם יהיה ההבדל ברוחניות בכפליים?" ואף לאחר שמשלב ומבאר, ממשיך בעל המכתב מאלהו להקשות בשם אביו "עדיין צריך הדבר עיון כיצד נוכל להשוות את ההבדל שבין צדיק לרשע - מן הקצה אל הקצה - להבדל הקטן (באופן יחסי) שבין לימוד מאה פעם לבין לימוד מאה ואחת פעם של שני צדיקים גמורים? וכיצד קוראים לצדיק גמור שלמד רק מאה פעמים "לא עבדו"? וראה שם באריכות את דבריו המסולאים בפז.

ג. אך נראה בעליל שחז"ל, ברוחב דעתם ובעומק בינתם הראו שאותה פעם נוספת של לימוד מצליחה לפעול דבר באישיותו של האדם שאין המאה הפעמים הקודמות משיגות. והיא הפיכתו של האדם לעובד אלקים. בפעם זו הפגין את הכנעתו כעובד אלקים ביחס ללימוד תורתו. לא עוד לומד גרידא. מעתה הינו עובד בלימוד. יישותו נהפכת למשועבדת לתורה. שעבוד זה הינו השיא של חירות כי אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורת ה', אך שעבוד חיובי זה מעלהו מדרגה לחברתה. ושמה הדבר כן בגלל נכונותו המתגלה לאור להקדיש עצמו ל"פעם נוספת". בדומה לכן כתב

האדמו"ר הזקן⁸⁰ בתניא בפרק ט"ו "משום שבימיהם היה הרגילות לשנות כל פרק מאה פעמים כדאיתא התם בגמרא משל משוק של חמרים שנשכרים לעשר פרסי בזוזא ולאחד עשר פרסי בתרי זוזי מפני שהוא יותר מרגילותם. ולכן זאת הפעם המאה ואחת היתרה על הרגילות שהורגל מנעוריו שקולה כנגד כולן ועולה על גביהן ביתר שאת ויתר עז להיות נקרא עובד אלקים מפני שכדי לשנות טבע הרגילות צריך לעורר את האהבה לה' וכו'". (ועיין בדברים הדומים להפליא בשם משמואל לפרשת וישלח, תרע"ג).

ד. באותו לילה ברח דוד ונמלט אל ספסלי בית המדרש של שמואל הנביא. חז"ל הדגישו בדיוק רב ששמואל למדו "מה שאין תלמיד ותיק לומר במאה שנה". קרי, שמואל לימדו את המעלה המיוחדת הטמונה בלימוד של מאה ואחת. כי מי שלומד במספר מאה, גם הוא נחשב לתלמיד ותיק, אך מעלה יתירה ניתנה למה שאין תלמיד ותיק מספיק במאה שנה, והוא הלימוד של מאה ואחת. שמואל הנביא הפכו לדוד המלך לעובד אלקים בן לילה - כי הקנה לו את הסוד הנפלא שבמאה ואחת פעמים.

ה. ונוסיף עוד. הרמב"ם בפ"ג מהל' תלמוד תורה ה"א פסק (ע"פ דברי ר' יוחנן במס' יומא עב, ב) "בשלשה כתרים נכתרו ישראל כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות, כתר כהונה זכה בו אהרן שנאמר והיתה לו ולזרעו אחרי ברית כהונת עולם. כתר מלכות זכה בו דוד שנאמר זרעו לעולם יהיה וכסאו כשמש נגדו. כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל ישראל שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב כל מי שרוצה יבא ויטול שמא תאמר שאותם הכתרים גדולים מכתר תורה הרי הוא אומר בי מלכים ימלוכו ורוזנים יחוקקו צדק בי שרים ושורו הא למדת שכתר תורה גדול משניהם". בהי"ג שבהמשך הפרק מאריך הרמב"ם להורות את הדרך להשגת כתר התורה וז"ל "אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתייה ושיחה וכיוצא בהן אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה אמרו חכמים אין רנה של תורה אלא בלילה שנאמר קומי רוני בלילה וכל העוסק בתורה בלילה חוט של חסד נמשך עליו ביום שנאמר יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמי תפלה לאל חיי וכל בית שאין נשמעים בו דברי תורה בלילה אש אוכלתו שנאמר כל חושך טמון לצפוניו תאכלהו אש לא נופח וכו'".

(80) העירני לכך הרב מנחם מענדל גרייזמן שליט"א - שליח כ"ק אדמו"ר בצפון-מערב, ארקענסא.

ו. דוד המלך לא הסתפק בנחלת כתר של מלכות. דוד המלך רצה ליטול אף את כתר של תורה. דוד ידע שאת המלכות יקבל מפאת היותו מזרע יהודה, אך את כתר התורה היה צריך לקנות בזיעת אפו, בעמל וביגיעה. באותו לילה, שמואל הנביא לימדו, תשקיע, תעמול ותתייגע, אך לכתר תורה תזכה בשעות הלילה. לפעמים תלמידים ותיקים לומדים . . לומדים היטב בעמל, ואעפ"כ אינם זוכים לכתר תורה הנחשק כ"כ. על אף היותו מלך, היה מוכן דוד המלך להקטין עצמו לפני מי שגדול ממנו בחכמה – כמסופר בגמ' מגילה דף י"א בכדי ללמוד עוד ועוד . . בכדי לזכות בכתר התורה הגדול והחשוב אף מכתר המלכות שענד כבר את ראשו. באותו הלילה שברח משאול, בא אל שמואל ולמד שברגעים של לילה אפל וחשוך ניתן לזכות באור הגדול, והוא כתר תורה.

ז. דוד המלך המשיך לזכות מחדש בכתר התורה בהנהגתו הלילית, כמסופר במס' ברכות דף ג': "דאמר רב אחא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא כנור היה תלוי למעלה ממיטתו של דוד וכיון שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר וכו'". בגמ' שלפני זה בשם רב אשי שעד חצות לילה היה עסוק בתורה, מכאן ואילך בשירות ותשבחות. הגר"י שטייף בספרו חדשים גם ישנים קובע שאין בכך כל סתירה ושמדברי הגמ' ישנה ראייה שאמירת תהלים של דוד נחשבת כעוסק בנגעים ואהלות, וכבקשתו מאת ה'.

בירושלמי במס' ברכות פ"א ה"א (ה, ב) מובא אף יותר "ומה הוה דוד עושה ר' פינחס בשם ר' אלעזר ב"ר מנחם היה נוטל נבל וכינור ונותנו מראשותיו ועומד בחצי הלילה ומנגן בהם כדי שישמעו חברי תורה ומה היו חברי תורה אומרים ומה אם דוד המלך עוסק בתורה אנו עאכ"ו". וראה זה פלא, שדברים אלו הובאו גם במדרש רבה לאיכה (פ"ב סכ"ב) על הפסוק קומי רוני בלילה, שהוא הפסוק שהרמב"ם הביא כמקור להא דזוכים בכתר תורה דוקא בלילה.

ושמא אפשר לבאר עפ"ז את דברי המדרש תנחומא בפרשת צו אות ח' שהקב"ה בחר את דוד "אבל לא קרבו שנאמר ויבחר בדוד עבדו והוא קרב את עצמו שנאמר חבר אני לכל אשר יראוך". דוד המלך זכה בבחירת ה' בכתר מלכות, אך בכדי ליטול כתר תורה צריך היה לקרב את עצמו ע"י עמל ויגיעה, ובלילה דוקא. ושמא זהו הסוד שבסמיכות הפסוקים שם בתהלים פרק קי"ט פסוקים ס"ב – ס"ג. "חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך, חבר אני לכל אשר יראוך ולשמרי פקודיך". היינו לומר,

שבגלל שאני קם בחצות לילה ללמוד תורה, ממילא אני זוכה בכתר תורה, וחבר אני לכל אשר יראוך.

ח. "ודוד ברח וימלט". ה"ברחה היא מפני יראה או מפני סכנה עתידה" – כך לשון המלבי"ם בספר הכרמל (ערך ברח, נס). ועל אף שכתב שהסכנה המובילה לידי בריחה אינה כל כך כמו הסכנה העומדת לפני "הנס" – אעפ"כ הבורח, בורח מפני הסכנה. אלא שבערך "מלט" כתב המלבי"ם "הימלטות מציינת הצלה גמורה שנמלט ונשאר במקום בטוח שם לא כדרך הנס ממקום למקום ואינו בטוח לגמרי". אם כנים דבריו, עומדים אנו בפני מה שנראה כסתירה מיניה וביה. דוד ברח מפני הסכנה, אך נמלט אל מקום בטוח שהיוותה הצלה גמורה. היתכן?

אמנם כן, דוד המלך ברח מפאת הסכנה שניצבה לפניו. שאול המלך רצה להורגו, אך לאן ילך בכדי להרגיש שיש לו הצלה – הצלה גמורה כדברי המלבי"ם? עד היכן יברח וירגיש שהוא נמלט אל מקום מבטחים – מקלט שבו אין הסכנה מרחפת על ראשו? אל בית המדרש ילך. הוא ינצל את שעות הלילה לזכות בכתר תורה. יודע הוא כי תורה זו תצילהו וכמאמר רבותינו במס' סוטה דף כ"א עה"פ כי נר מצוה ותורה אור שהמצוה מגינה ומצילה אך ורק כשעוסק בה; אך התורה מגינה ומצילה אף בשעה שאינו עוסק בה, ומשום כן חייב הוא בשעת סכנה זו לצבור בר, להפנים ולהחדיר כמה שיותר תורה – באיכות, כי תורה זו תגן מפני הצדים את נפשו.

הגר"ח מוואליזין בנפש החיים שער ד' פרק ל' מאריך בביאור היסוד שהמצוה, על אף גודלה, חשיבותה וקדושתה "עם כל זה אין ערוך ודמיון כלל קדושת ואור המצוות לגודל עוצם קדושת ואור התוה"ק אשר תופיע נהרה על האדם העוסק והוגה בה כראוי וכו' – אם תרצו – כתר תורה יונח על ראשו!

אותו הלילה התחיל בבריחה אך הסתיים בהמלטות. דוד ברח מהרודפים אחריו, אך נמלט אל שמואל הנביא ותורתו, קנה דוד באותו לילה את המרכיבים להשגת הדרגה הרמה של עובד אלקים. הוא למד את הדרך בה יזכה לכתר תורה – בלילה ועל כולנה הבין שפעולה זו היא שיא ההימלטות כי ככל שאוגר בתוכו – בתוכיות נשמתו – תורה, אזי בחינת הצלה גמורה היא נחלתו תמיד.



לזכות הרך הנימול
הילד יהושע שיחי'
לרגל הכנסו בבריתו של אברהם אבינו בשעטומ"צ,
יום שישי י"א טבת ה'תשע"ב
יה"ר שיזכו הוריו וזקניו לגדלו לתורה לחופה ולמעשים טובים,
מתוך נחת והרחבה
כרצון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ולזכות אחיו מנחם מענדל שיחי' ואחותו חי' מושקא תחי'



ולזכות הוריו
הרה"ת אלכסנדר סנדר שיחי' וזוגתו מרת פרומא איטא תחי'
דובראווסקי



נדפס ע"י ולזכות זקניו
הרה"ת יוסף יצחק שיחי' וזוגתו מרת יפה תחי' סימפסאן



לעילוי נשמת
האשה מרת ריקל
בת ר' יהושע דוד ע"ה
ראזענבלום
נפטרה ביום כ"ה טבת ה'תשמ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' שלום חיים אשר הכהן שיחי' וזוגתו מרת שרה מרים תחי'
כהנוב

הרה"ת ר' אפרים שיחי' וזוגתו מרת מרים תחי' ראזענבלום
הת' שלום שיחי' ראזענבלום

הרה"ת ר' וועלוועל שיחי' וזוגתו מרת דבורה תחי' ראזענבלום
הרה"ת ר' ישעי' זוסיא שיחי' וזוגתו מרת חנה עטקא תחי' פלדמן

לזכות

הילד החייל בצבאות ה' שמואל בנימין הלוי שיחי'
לרגל ה"אפשרניש" בשעה טובה ומוצלחת למז"ט ביום ה' שבט
ה'תשע"ב



ולזכות אחיו

מענדל הלוי שיחי' ואברהם הלוי שיחי' ואחותו חנה עטקא תחי'
יה"ר שיגדלום לתורה לחופה ולמעשים טובים ויזכו לרוות מהם רב
נחת ועונג לאויש"ט



נדפס ע"י משפחתם שיחיו



לזכות

הרך הנימול גבריאל הכהן שיחי'
לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה
ביום שלישי ט"ו טבת ה'תשע"ב
יה"ר שהוריו יזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעשים טובים
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו

הרה"ת ר' דוד שיחי' וזוגתו מרת חנה קיילא תחי'

כהן

לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת **מרים**

בת ר' אלטער **מרדכי** ע"ה

ווייס

נפטרה ר"ח שבט ה'תשע"א

ת. נ. צ. ב. ה.



ולזכות ילדיה

הרה"ת ר' **יונה מרדכי** שיחי' וזוגתו מרת **הדסה** תחי'

הרה"ג הרה"ת ר' **משה אהרן צבי** שיחי' וזוגתו מרת **העניא רבקה** רות
תחי'

מרת **חנה ביילא** ובעלה הרה"ג הרה"ת ר' **שלום דוב בער הלוי** שיחי'
לוויטין



נדפס ע"י הרה"ת **יונה מרדכי** שיחי' וזוגתו מרת **הדסה** תחי'
ווייס

לעילוי נשמת
מרת חי' חנה
בת ר' יעקב ע"ה
נפטרה ביום ז' שבט ה'תשי"ט



ולעילוי נשמת
ר' דוד ע"ה בן ר' יעקב ע"ה
נפטר ביום ט' שבט ה'תשל"ה
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה ואחיינו
הרה"ת ר' יעקב ומשפחתו שיחיו
מאגאלניק



לעילוי נשמת
הילדה אלטא מינא ע"ה
בת יבלח"ט הרה"ח הרה"ת ר' יששכר שלמה שיחי'
טייכטל

נפטרה שבת מברכים חודש שבט
פרשת ואלה שמות, כ"ג טבת ה'תש"נ
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות
משפחתה שיחיו

לזכות ולרפואה שלימה וקרובה של הנערה

אילנה לאה בת שיינדל רחל



ולזכות

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

שיתגלה במהרה בימינו ממש למטה מעשרה טפחים



נדפס ע"י משפחת **קעסל שיחי'**



לזכות החתן

הרב **יקותיאל דובער שיחי'**

והכלה מרת **הינדא שתחי'**

קלמנסאהן

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ

ביום רביעי ט"ז טבת ה'תשע"ב

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



נדפס ע"י ולזכות

הורי הכלה

הרה"ת ר' **יוסף יצחק** וזוגתו מרת **רחל שיחיו חזנוב**