

פתח דבר

לרגל יום הבהיר יו"ד שבט - העשירי יהי' קודש - יום ההילולא דכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע וששים ושנים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר, הננו מוציאים לאור בזה גליון חגיגי מוגדל, הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובכל חלקי התורה.

יו"ד שבט כיום קבלת נשיאות של רבינו הגדול, בוודאי הינו יום חובק עולם. יום המציין סיום של עוד שנה בנשיאותו הכבירה של הרבי, המציעד אותנו בצעדי ענק לקראת משאת נפשו הקדושה, להכין את העולם כולו על כל יושביו לקראת ביאת משיח. וביחד עם זה, מסמן התחלה חדשה של פעילות רבת ממדים של שנה חדשה תחת נשיאותו הקדושה. "ראש השנה" הוא לנשיאות רבינו.

אף מוסד "הערות וביאורים", כמוסד שבא לעולם לחיות עם תורת הרבי, לעסוק בדבריו הקדושים ובתורת רבותינו, מציין ביום זה סיום של שנה שמלאה בעיסוק בתורתו הקדושה, שהוא ותורתו כולא חד, והתחלה של שנה חדשה, שנה פוריה בהתקשרות דרך תורתו, תורת נשיאנו הק'.

יש סתים וגליא: ישנן הפעולות הגלויות, העולמיות, הבינלאומיות, המגשימות את רצון הרבי בפועל במציאות היישות של העולם הרחוק והמנוכר מ"ד' אמות של הלכה", ברחובה של רומי;

וישנו הצד הפנימי המוסתר, הטמון בארון הברית מבפנים לפרוכת. שם מצויה תורתנו הגדולה והקדושה ה"מעיי"ן עצמו. שם דרש הרבי פעילות מסוג אחר. כשם שביקש הרבי חדשות ונצורות חובקות עולם חיזוני, כך ביקש הרבי חדשות ונצורות בעולמו הפנימי. כך הפציר, ביקש לחדש ולדון, להקשות ולברר.

קובץ "הערות וביאורים" צנוע הוא בממדיו ליד הפעולות רבי פירסום, אך למרות מיעוט כמותו, בכל זאת מבטא הוא את הרצון הפנימי בדיוק כמו פעילות רבת אנפין.

אך אין קובץ בלי כותבים. אי לזאת פונים אנו שוב לכל אלו שדבר רבינו יקר לליבם, לזכור ולהתעורר, שרצון קדשו הוא לפלפל בדבריו מעל גבי במות תורניות. לא לחשוב מחשבות בלבד, אלא אכן לכתוב, לפרסם ולהדפיס. אנא ממכם, אלו שביכולתם לכתוב, נא לקיים את רצון קדשו לנחת רוח רבינו הק'.

בהזדמנות זו, נודה שוב לכל אלו שכבר השתתפו ומשתתפים בכתיבת הערות וביאורים בקובץ דילן, ובפרט להמשתתפים באופן קבוע. ולמותר להאריך בגודל הזכות והנח"ר שגורמים בזה לרבינו נשיאנו - וכפי שהזכיר ושיבח בזה כמה פעמים בשיחותיו הק', ויה"ר שיתברכו בהצלחה רבה ומופלגה בלימוד התורה, נגלה וחסידות, ובכל עניניהם בגו"ר.

ואנו תפלה להשי"ת, אשר תיכף ומיד תקויים בפועל ממש, בשורת הגאולה שנתבשרנו ע"י כ"ק אדמו"ר - "הנה הנה משיח בא".

ונזכה זעהן זיך מיטן רבי'ן דא למטה א נשמה אין א גוף, ונזכה לשמוע עוד שיחות ומאמרים וללמוד ולפלפל בהם, ובאופן ד"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", ו"תורה חדשה מאתי תצא", למטה מעשרה טפחים, ותיכף ומיד ממש.

בברכת חסידים

המערכת

ערב יום הגדול והקדוש, יו"ד שבט ה'תשע"ב
קראון הייטס, נ"י.
כאן צוה ה' את הברכה

ב"ה

יו"ד שבט – ש"פ בשלה

ה'תשע"ב

גליון ז' [אלף-ל]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

6....."וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם"

לקוטי שיחות

12..... משה רבינו ובי"ד הגדול

20..... בענין מצות כתיבת ס"ת בזמן הזה

24..... לחם משנה במשנת רבינו

36..... סדר הדלקת המנורה לשיטת הרמב"ם ע"פ ביאור רבינו

39..... דיבור משה ואהרן לפרעה ולבנ"י (גליון)

נגלה

41..... היה מדבר עימה על עסקי קידושיה

46..... דארווח לה זמנא

51..... שיטת רב הונא דחופה קונה

56..... ביאור בסוגיית פשטו קידושין

58..... אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר

60..... שיטת רש"י והריטב"א בילפותא דדין עבד עברי לקידושין

חסידות

63..... הערות בד"ה פדה בשלום תשכ"ז

65..... הערה בתניא פל"ז

69..... בדיקת הקרבן בעבודת האדם

71..... איזה בעל עבירה מדובר בד"ה באתי לגני תשי"ב

- 74 אעשה לו עזר כנגדו
- 77 אתכפיא בעבודת התפלה

רמב"ם

- 79 "אין אדם אוסר דבר שאינו שלו"
- 86 בדין קנוי קנין שנים וקנוי קנין עולם

הלכה ומנהג

- 98 בענין נשים בתלמוד תורה במשנת רבותינו נבג"מ זי"ע
- 117 דיוק בשו"ע רבינו בענין חובת הנשים בג' סעודות בלחם משנה ..
- 120 כיבוי נר יארצייט
- 121 האם בעינן ס"ר להיחשב רשות הרבים
- 127 הערות בספר שמירת שבת – מלאכת אופה
- 130 אם צריך לחזור לברך כשנפלה ממנו טליתו (גליון)
- 130 קריאת הודעה אלקטרונית בשבת (גליון)
- 132 בישול עכו"ם בקופסאות שימורים (גליון)

פשוטו של מקרא

- 133 "זיעשו כן"
- 134 "וישא עיניו וירא את בנימין אחיו"

שונות

- 135 מי גיחון
- 142 פרט השנה – ה'תש"י או השי"ת
- 143 אופן אמירת כל עשה"ד ע"י הקב"ה ובענין פרוחה נשמתן
- 147 לימוד תורה בלילה (גליון)



לזכות חברי המערכת

הרה"ג הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה

עמקא

הת' יוסף בן מלכה

הת' אלחנן דוב בן רלה

הת' אברהם אבא הלוי בן חנה ליבא

הת' אברהם חיים בן מלכה

הת' לוי בן לאה מרים כלומא

שיתברכו בכל הצטרך להם בברכה והצלחה

רבה

בטוב הנראה והנגלה בגו"ר

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ מפשטים, ה'תשע"ב

הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', כ"א שבט

ה'תשע"ב

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים

און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 347-227-0308

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 718-618-9777

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

הפצה ע"י הת' שנ"ז שיחי' נפרסטק

גאולה ומשיח

”וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם”

הת' שלום צירקינד
תות"ל המרכזית – 770

כתב הרמב"ם בריש פי"א מהל' מלכים: המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותן האמורה בתורה.

ובלקו"ש ח"ח ע' 8-277 בשלהי הע' 49 כתב: והנה לפ"ז "מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות" הם תוצאה מב' הענינים שכ' לפנ"ז: "ובונה המקדש (ובמילא "מקריבין קרבנות") ומקבץ נדחי ישראל" (ובמילא "עושין שמיטין ויובלות כו"). ואולי מש"כ "חוזרים כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם" הוא מענין הא' שכתב "להחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה". אבל צ"ע השייכות, שהרי לכאורה הכוונה ב"כל המשפטים" היינו התלויים בסנהדרין - ד' מיתות ועוד¹ (ראה

(1) לכאורה אינו מובן מה מוסיף ב'ועוד". דלשיטת הרמב"ם (פהמ"ש סנהדרין פ"א מ"ג, משנה תורה הל' סנהדרין פי"ד הי"ב) שייך שיהי' סנהדרין סמוכין לפני ביאת המשיח, ואז הסנהדרין יוכל לדון (לכאו') הכל (ראה לקו"ש חכ"ט ע' 110), חוץ מדיני נפשות שיכולים לדון דוקא כשהם בלשכת הגזית (רמב"ם הל' סנהדרין פי"ד הי"א ואילך - ראה בס' מעשי למלך הל' ביהב"ח פ"א ה"א סוף אות יז), ולזה צריך לחכות למשיח שהוא יבנה ביהמ"ק, א"כ מה מוסיף ב'ועוד" על דין ד' מיתות.

ואו"ל דמרבה ענין גלות לעיר מקלט - ראה במ"ש הראבי"ג שליט"א בגליון א'כד דיש דעות שדין ערי מקלט תלוי בזמן שהסנהדרין דנים דיני נפשות. ועפ"ז מ"ש הרמב"ם בהלכה ב' אודות ערי מקלט לע"ל הוא בהמשך למ"ש כאן וחוזרין כל המשפטים. ואולי יש עוד דינים כיו"ב (להעיר משקו"ט האחרונים בדברי הרמב"ם בהל' סוטה ריש פ"ג אם צריך הסנהדרין להיות בלשכת הגזית).

ועי"ל דמשמע מסגנון הערה זו דנקיט הסנהדרין ישובו בביאת המשיח, שכ"ה שיטת הרדב"ו שמביא דדוקא משיח יסמוך ב"ד הגדול, וכן ממה שמציין להפסוק בישעי' (א, כ"ו) "ואשיבה שופטין כבראשונה וגו'" בהמשך למ"ש דין ד' מיתות חוזרין בביאת המשיח - דלכאו' ע"פ שיטת הרמב"ם בפהמ"ש שם פסוק זה קאי על החזרת הסנהדרין לפני ביאת המשיח, אלא משמע שהולך כאן כשיטת הרדב"ו (בדעת הרמב"ם) דגם הסנהדרין ישובו בביאת המשיח (ראה לקו"ש ח"ט ע' 105 הע' 74). - אלא שיש לומר דהסמיכה להרדב"ו ופסוק ואשיבה וגו' מדבר

סנהדרין נא, ב. ובפרש"י שם ד"ה הלכתא) שחוזרין בכיאת המשיח (ישעי' א, כו). אבל ראה רדב"ז הל' סנהדרין פי"ד הי"ב "שהוא (משיח) יסמוך ב"ד הגדול". ולהעיר מרמב"ם שם פ"ב ה"ה "מלכי בית דוד כו' יושבין ודנים הם את העם". ולהעיר מקרית ספר הל' מלכים שם "ומחזיר כל המשפטים כמו שהיו קודם". וראה לשון הרמב"ם ספ"ד שם: שאין ממליכין מלך תחילה אלא לעשות משפט כו' שנאמר ושפטנו מלכנו כו'. ואכ"מ. עכלה"ק.

והנה הערה זו נכתב בקיצור ובתמצית, ולכאורה יש להסביר הדברים יותר ע"פ מ"ש בלקו"ש חכ"ג ע' 195 וזלה"ק: בנוגע דעם תפקיד פון א מלך זאגט דער רמב"ם: "ותהי' מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה' שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות". ד.ה. אז מלכות (ביי אידן) איז ענינה ניט סתם צו באזארגן דעם עם מיט צרכים גשמיים כו', נאר דאס אלץ הייבט זיך אן און איז פארבונדן מיט קיום והרמת התורה

בהתקופה דחוקת משיח, וחזרת דין ד' מיתות הוא כשהוא משיח ודאי. אלא דלאכו' י"ל דחוזרין דין הד' מיתות לאחרי בנין ביהמ"ק לפני קיבוץ גליות ועדיין אין זה שלימות התקופה דמשיח ודאי - . ועפ"ז י"ל שפי' "ועוד" קאי על שאר הדברים התלויים בסנהדרין, ובדיינים סמוכים בכלל. אלא שתפס הדין ד' מיתות שזה לכו"ע צ"ל רק בביאת המשיח, ובביאת משיח עצמו לאחר בנין ביהמ"ק, ורמז על השאר ב"ועוד". ודו"ק.

ועפכנה"ל יוצא שהחזרת כל המשפטים כשהיו מקודם שייך בנוסף להחזרת מלכות בית דוד ליושנה, גם ל"ובונה המקדש" שאז יש המזבח ולשכת הגזית שע"ז יוכלו לדון דיני נפשות, - אלא שמ"מ ענין המשפטים שייך למלכות דבית דוד כמובאר בפנים ההערה כאן ואי"ז מגדרי ביהמ"ק (ראה לקו"ש חל"ב ע' 33 הערה 55, וראה שם בשוה"ג מה שמציין ללקו"ש חל"א ע' 152 ששם מבואר דלא כשם).

וגם י"ל ששייך ג"כ ל"ומקבץ נדחי ישראל", כי שייך שיהיו כמה מגדולי הדור שירצה משיח להושיב בסנהדרין חוץ מא"י וצריך לקבצם ולהביאם לא"י,

- ולהעיר משיטת הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"ד הי"א דמה שלא מחדשים הסמיכה בזמה"ז הוא מפני שישאל מפורין וא"א שיסכימו כולן, ולשיטת הרמב"ם בפהמ"ש סנהדרין הנ"ל משמע שגם אם ישוב הסנהדרין כשיבוא משיח נצטרך לחדש הסמיכה באופן זה שיסכימו כולן וכו' (ראה בהוצאת קאפח שם: ושמו תאמר שהמשיח ימנה אותם כו'), וא"כ בשביל זה צריך קיבוץ כל החכמים, אבל לשיטת הרדב"ז דמשיח יסמוך אי"ז נצרך בשביל זה - . וראה ג"כ שיחת ש"פ חוקת תשכ"ג מה שמבואר שם (ע"פ שיטת הרגצו"בי בצפע"ג עה"ת פ' בהעלותך ע' קט"ז וש"ג) דע"ז שכל חכמי ישראל יתנסו לטבריא שהוא המקום שבו היתה הסנהדרין האחרונה תחול עליהם חלות השם דסנהדרין, עיי"ש. -

אלא דמ"מ מובן דאף אם זה יהי' חלק מפעולות מלך המשיח לקבץ החכמים כו' אין צריך בשביל זה קיבוץ כל נדחי ישראל בשלימותה ורק קיבוץ כל החכמים וכו'.

"להרים דת האמת", דורצופירן די משפטי התורה, ביז אז אויך די מלחמות וואס ער דארף פירן, זיינען זיי "מלחמות ה'".

קומט אויס, אז דער ענין המלכות איז א המשך פון דעם תפקיד של בית דין הגדול: דער ב"ד הגדול זיינען די "עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל", און דער תפקיד פון מלך איז, אז דעם משפט התורה וואס דער ב"ד הגדול גיט ארויס דארף ער דורכפירן ביי עם ישראל. [ובהערה 45 שם מביא מ"ש בדרשות הר"ן (דרוש י"א) שאין משפטי המלך מצד חכמת התורה רק הוראת שעה לתיקון המדינה, וכותב ע"ז "אבל ראה בארוכה שו"ת אבני נזר יו"ד סשי"ב (אות מז-ג) שלא להלכה אמרם הר"ן", ומציין לעוד מקומות בזה]. ע"כ בהנוגע לענינינו.

ובלקו"ש חי"ט ע' 7-166 איתא וזלה"ק: א מלך איז ענינו "לעשות משפט ומלחמות", . . . אבער ניט – הוראה. מלכי ישראל טארן בכלל ניט דן זיין ("אין דנין"), און אפילו מלכי בית דוד וואס "דנים הם את העם", איז אבער "אין מושיבין אותם בסנהדרין". [און "לעשות משפט" וואס שטייט ביי אים, מיינט (ניט (אזוי) דאס חוקר ודורש זיין און פסק'ענען דעם דין ומשפט, נאר) בעיקר עשיית משפט – דורכפירן דעם משפט התורה (וואס דער ב"ד גיט ארויס), אדער דער משפט וואס א מלך טוט "כפי מה שהשעה צריכה"]. עכלה"ק בהנוגע לענינינו.

והיינו דתפקיד המלך "לעשות משפט" הוא לא (רק) משפט בענינים הנוגעים לתיקון המדינה, אלא שתפקידו הוא להביא את העם שיקיימו משפטי התורה היינו תומ"צ בכלל וינהגו כפי הוראת הסנהדרין. וכדמצינו בתנ"ך במלכי בית דוד הכשרים איך שהשתדלו להשיב את העם לדרכי ה' ושמירת התומ"צ. וראה לקו"ש חל"ה ע' 208, שהפעולות שיעשה מלך המשיח המבוארים ברמב"ם הל' מלכים פי"א, שיכוף כל ישראל לילך בדרך התורה והמצוה, ויבנה ביהמ"ק, ויקבץ נדחי ישראל, ויתקן את העולם כולו לעבוד ה' ביחד וכו', – זהו תפקיד של מלך ישראל בכלל המבאר ברמב"ם הל' מלכים סופ"ד "להרים דם האמת וכו'" כנוצר לעיל.

ולכאו' מובן ג"כ שזה שמלכי בית דוד דנין את העם הוא חלק מתפקידם לעשות משפט (וכנ"ל שמשפטים הי' ע"פ משפטי התורה), (וראה לקו"ש חי"ט שם הע' 32). רק שלגבי מלכי ישראל אע"פ שגם תפקידם הוא לעשות משפט, – דהיינו משפט המלך שעושה כפי מה

שהשעה צריכה² ששייך (לכאו') גם למלכי ישראל³ – מ"מ גזרו חכמים שלא ידונו מפני שלבן גס בהן ויבוא מן הדבר תקלה והפסד על הדת (רמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"ז).

שעפ"ז לכאו' מובן השייכות בין החזרת מלכות בית דוד להחזרת המשפטים שיהיו ע"י הסנהדרין לע"ל, וכנ"ל מההערה בלקו"ש חי"ח שחוזרים כל המשפטים הוא מענין החזרת מלכות בית דוד ליושנה. כי זהו תכלית תפקיד המלך שהעם ימלא אחרי הוראות הסנהדרין וכו'. ועפ"ז לכאו' יש להסביר מה שכתב בקרית ספר הל' מלכים (שמובא בההערה בלקו"ש חי"ח שם) "ומחזיר כל המשפטים כמו שהיו קודם", דזה שאנו מייחסים זה למלך המשיח שהוא מחזיר, אע"פ שהמשפטים (דין ד' מיתות וכו') תלויים בסנהדרין ולא במלך המשיח, משום שמתוקף מלכותו הוא מכריח את העם לקיים תומ"צ ולהשמע להסנהדרין, ועי"ז הוא נותן הכח להסנהדרין שיוכלו לקיים המשפטים שלהם. אלא שזה הוא תפקיד ענין המלכות בכלל בישראל, והשייכות למלכות בית דוד בפרט מובן ע"פ מ"ש שם בההערה שמלכי בית דוד יושבים ודנים את העם, היינו שאצלם מודגש ענין עשיית המשפט לגמרי באופן יום יומי וכו'.

ולכאו' עפהנ"ל יומתק בתוספת ביאור גם הענינים האחרים שנוכרים בההערה בלקו"ש חי"ח שם. שכשמסביר השייכות בין החזרת מלכות דוד להחזרת משפטי הסנהדרין, תחילה הוא מביא שיטת הרדב"ז שמשיח יסמוך ב"ד הגדול. ולכאו' זה שלשיטת הרדב"ז משיח יסמוך הסנהדרין מורה רק על שייכות והתלות כללית של הסנהדרין במלך המשיח, אבל לכאו' אין כאן ביאור על הקשר שבין משפטי הסנהדרין לענין מלכות בית דוד, כי זה שמשיח יסמוך ב"ד הגדול אי"ז לכאו' מצד המלכות שבמשיח,

(2) המבואר ברמב"ם שם סופ"ג (ובעוד מקומות) שיש למלך רשות להרוג אלו שהרגו בלא ראי' ברורה וכו'.

(3) כמו שההלכות המבוארים לפנ"ז - הלכות ח-ט שלאחרי ה"ז שמדבר אודות זה שאין מלכי ישראל דנין - בנוגע מורד במלכות שייך גם למלכי ישראל כמובן בפשטות, וכן מובן משו"ת אבנ"ז הנ"ל אות נב.

אלא מצד זה שמשיח הוא סמוך (וכמובן מהרדב"ז להרמב"ם סנהדרין פ"ד הי"א, וראה בלקו"ש ח"ט ע' 105 הע' 74)⁴.

ועפהנ"ל אוי"ל בדא"פ שהשייכות למלכות בית דוד הוא כי מצינו שא' מעניני המלך הוא מינוי דיינים (שזה לכאורה מענין עשיית המשפט שלהם), וכן משמע קצת ברמב"ם הל' סנהדרין פ"ג ה"ח "כל סנהדרין או מלך או ראש גלות שהעמידו להן לישראל דין", וכמו שמצינו ביהושפט מלך יהודה שמשבחו הכתוב בענין זה שהעמיד שופטים בישראל (וראה טור חו"מ סי' א'), וא"כ אוי"ל שכל פעולה שנצרך כדי להושיב הדיינים הר"ז בכלל תפקיד המלך, וא"כ באם המלך יוכל לסמוך הרי"ז נוגע גם לתפקידו בתור מלך. ומכיון דכוונתו בסמיכתו להסנהדרין הוא כדי שיוכלו לדון לא רק דיני קנסות, אלא דיני הסנהדרין בשלימותם בד' מיתות וכו', לכן החזרת משפטי הסנהדרין נכלל ומתייחס ג"כ בהענינים שהוא עושה בתור מלך. ודו"ק.

ואח"כ בהמשך ההערה שם מביא הרמב"ם שמלכי בית דוד דנים את העם, שלכא' הכוונה כאן הוא לבאר יותר הקשר בין החזרת מלכות בית דוד להחזרת משפטי הסנהדרין, כי ענין המשפט שייך במיוחד למלכי בית דוד. וגם זה הוא לכא' רק ביאור כללי בהשייכות בין הסנהדרין להמלך מבית דוד בענין המשפט, אבל אי"ז מבאר משפטי הסנהדרין תלויים וקשורים במשפטי המלך, כי המלך אינו יכול לדון דין ד' מיתות וכו' מהמשפטים המיוחדים לסנהדרין⁵, כי לזה צריך סנהדרין של כ"ג ואין מושיבין גם מלך מבית דוד בסנהדרין (רמב"ם הל' סנהדרין פ"ב ה"ד-ה).

(4) וע"ד שהרמב"ם מביא בהל' סנהדרין פ"ד ה"ז "ודוד המלך סמך שלשים אלף ביום אחד", שלכא' בפשטות אין זה שייך לדין מלך שבו אלא מצד זה שהי' סמוך וא' משלשלת הקבלה כמבואר בהקדמת הרמב"ם. וגם להעיר דוה שמש"ח יסמוך את הסנהדרין לשיטת הרדב"ז משמע שהוא בהזמן דחוקת משיח, כדמשמע שם שזהו בתחלת התגלותו בגליל לפני בנין ביהמ"ק, וראה ג"כ הרדב"ז בסנהדרין פ"ד הי"א שהוא בזמן כשיתגלה תחלה בגליל ואח"כ חזר ונכסה, ודברי הרמב"ם כאן בהלכה זו אודות החזרת מלכות בית דוד וכו' מדבר בפעולות שעושה בתור משיח ודאי, כמ"ש בלקו"ש ח"ח ע' 281 הע' 66.

(5) שע"ז קאי מ"ש הרמב"ם כאן "וחזרין כל המשפטים" כמ"ש בפנים ההערה. ואין לומר שהכוונה כאן בהערה הוא לומר שפי' וחזרין כל המשפטים קאי על משפטי המלך ולא על משפטי הסנהדרין, שעפ"ז יובן השייכות להחזרת מלכות בית דוד, כי אין זה במשמע דברי הרמב"ם כלל, ובנוסף לזה בנוגע למשפטי המלך שהוא דן לא מצינו חידוש מיוחד לע"ל לגבי עכשיו, דדיני ממונות שייך גם בזמנ"ז, וגם אפי' דיני ממונות שהוא יכול לעשות שלא כפי משפט

ועפהנ"ל מובן דהכוונה הוא דמכיון שענין המלך הוא לעשות משפט, ובכלל זה לראות שיוכלו הסנהדרין למלא תפקידם, הרי זה מודגש במיוחד במלכי בית דוד שענין המשפט שלהם הי' עיקר התעסקותם באופן תמידי שהם יושבים ודנים את העם, ולא רק כמלכי ישראל שעשיית המשפט שלהם הי' רק כשהי' נצרך לצורך שעה וכנ"ל, וממילא מובן דהחזרת המשפטים דהסנהדרין קשור בהחזרת מלכות בית דוד. [אלא דסוף סוף הענין של מקריבין קרבנות הוא תוצאה מבנין ביהמ"ק, ועושיין שמיטין ויובלות הוא תוצאה מקיבוץ נדחי ישראל, אולם החזרת המשפטים אין זה תוצאה להדיא מהחזרת מלכות בית דוד, (ורק לפמ"ש הקרית ספר ומחזיר המשפטים אואפ"ל שזהו כעין תוצאה מהחזרת מלכות בית דוד כמשנת"ל בארוכה, אבל הרמב"ם הרי כתב וחוזרין כל המשפטים), וזה מדוייק בלשון ההערה שלגבי קרבנות ושמיטה ויובל כתוב שזה תוצאה מבנין ביהמ"ק וקיבוץ נדחי ישראל ובנוגע להמשפטים כתוב רק שזהו "מענין" ושייכות להחזרת מלכות בית דוד].

[ובקיצור אפ"ל דג' העינים שבהערה הם: זה שמישיח יסמוך שייך רק להסנהדרין עצמם ולא להמשפטים שלהם, זה שמלכי בית דוד דנים את העם באופן תמידי שייך להמשפט שהסנהדרין עושים באופן תמידי, וזה שמישיח מחזיר את המשפטים הוא שנותן להם היכולת להוציא לפועל את משפטיהם].

ומזה יובן דאע"פ שמשמע בפנים השיחה שם בחי"ח דמ"ש הרמב"ם שמלך המשיח עתיד להחזיר מלכות בית דוד לישונה לממשלה הראשונה מתבטא בבנין ביהמ"ק וקיבוץ נדחי ישראל, שע"ז מביא לשלימות התומ"צ בכלל שזהו תפקיד המלך, אבל באופן פרטי זה קשור במיוחד עם מ"ש הרמב"ם "וחוזרין כל המשפטים".

התורה לצורך שעה שייך ג"כ בזמן הריש גלותא (ראה צפע"ג על מס' ב"ק נח, ב), ודיני קנסות שייך לשיטת הרמב"ם בזמה"ז באם יחודש הסמיכה, ומה שנשאר הוא רק משפטי המלך שעושה לצורך שעה בדיני נפשות, אבל זה אינו שייך לדין הזה שמלכי בית דוד דנים את העם, כי זה יוכלו לדון אפי' מלכי ישראל [ועוד דיש דעות שגם בזמה"ז רשאי הריש גלותא וכיו"ב להרוג רוצחים וכיו"ב כשיש לו רשות המלכות (חידושי הר"ן סנהדרין כו, א ד"ה אי ודאי, חידושי הריטב"א מכת"י) על מס' בבא מציעא פ"ג ע"ב ד"ה אמר, ועוד] וכידוע השק"ט בזה].

ולסיים בדברי הטור חו"מ סי' א' "וגם מלך המשיח שיגלה במהרה בימינו משבחו הפסוק בדבר משפט דכתיב (ישעי' י"א, ד) ושפט בצדק דלים והוכיח במישור לענוי ארץ וגו'". ויה"ר שנזכה לזה תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



לקוטי שיחות

משה רבינו ובי"ד הגדול

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

מתי הותחל הסנהדרין בזמן משה

בפרשת משפטים כתיב (כד, א): "ואל משה אמר עלה אל ה' אתה ואהרן וגו' ושבעים מזקני ישראל והשתחוויתם מרחוק" והנה זהו פעם הראשון שהוזכר בתורה "שבעים זקנים" ויש להסתפק אם הי' להם גדר של "סנהדרין" או לא, ועי' שבועות פ"ב מ"ב דאין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך וכו' ובסנהדרין של שבעים ואחד, וכתב בתויו"ט שם וז"ל: כתב הר"ב ובימי משה היו שבעים זקנים. וכן פירש"י. וכך כתב הרמב"ם כאן ובסנהדרין פ"ק משנה ה'. אבל שם פי' הרע"ב משום דמשה במקום סנהדרין הוה קאי. וכפירש"י שם וטעמא דמסתבר הוא. לפי שלא נמצא מינוי שבעים לסנהדרין כי אם בפרשת מתאוננים והיה זה אחר שנעשה המשכן כמו שנאמר (במדבר יא) ולקחת אותם אל אהל מועד ועוד נאמר (שם י') ויסעו מהר ה' והמשכן נעשה בעודם בסיני ולפירושם דהכא צריך לומר דשבעים זקנים שנאמרו במתן תורה בסוף פרשת משפטים ושבעים מזקני ישראל. הם היו מיוחדים שבעדה לכל דבר שבקדושה כעין סנהדרין שנצטוו בהם אח"כ בפרשת אספה לי שבעים איש עכ"ל.

הרי יוצא מזה שיש בזה דעות חלוקות, דלרש"י בשבועות היו הם כמו סנהדרין, ועי' גם בתוס' סנהדרין ב, ב, ד"ה ליבעי נמי שכתבו בשם רש"י בגיטין בהדיא שהם היו סנהדרין, וכ"כ בר"ח שבועות טו, א, עיי"ש,

משא"כ לפי שיטת רש"י בסנהדרין משמע שלא היו בגדר סנהדרין ולכן הוצרך לומר משום דמבקום ע"א קאי, ועי' גם בחי' הרשב"א שבועות שם ד"ה וכן, שהביא בשם הר"י מיגאש דבעת הקמת המשכן עדיין לא היו סנהדרין, וצריך לומר משום דמשה במקום ע"א קאי.

והנה בר"ד של כ"ק אדמו"ר ביום ו' חשוון תשנ"ב (מוגה) בעת ביקור הרה"ג הראל"צ מרדכי אליהו ז"ל (תורת מנחם תשנ"ב ח"א ע' 237) אמר הרב אליהו: בנוגע לספיקות שיתעוררו בימות המשיח, מצינו בגמ' שישאלו אצל משה ואהרן – ולדוגמא: "מתים לע"ל צריכים הזאה שלישי ושביעי או אי"צ . . . אמר להן . . . לכשיבוא משה רבינו עמהם" (נדה ע,ב) ומזה משמע שלא יצטרכו לטרוח לשאול אצל הסנהדרין, כיון שילכו מיד אל משה רבינו? וע"ז אמר הרבי: אצל משה רבינו ישאלו בנוגע ל"דברים שלמדו מפי השמועה", "דברי קבלה" – שקיבלו ע"פ המסורה איש מפי איש עד משה רבינו, "הלכה למשה מסיני" אם קיבל מסיני כך או כך – אבל ב"דברים שלמדו מן הדין", "באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן" – כיון שתלוי בדעת הרוב של בי"ד הגדול, "אחרי רבים להטות", לא יועיל הכירור אצל משה רבינו או משה ואהרן, שהם רק שנים, אלא יש צורך בהכרעת הרוב דבי"ד הגדול של שבעים ואחד, עכ"ל.ק.

משה במקום שבעים וחד קאי

ולכאורה יל"ע בזה מהמבואר בכמה מקומות בהדיא כנ"ל (סנהדרין יג, ב, טז, א-ב ועוד) ד"משה במקום שבעים וחד קאי", והמקור הוא מהא דאיתא שם דאין דנים את הכהן גדול אלא בבי"ד של ע"א מדכתיב (יתרו יח, כב) והי' כל דבר הגדול יביאו אליך דבריו של גדול, הרי מוכח דאף שמינה בי"ד של כ"ג, מ"מ בדבר שצריך בי"ד של ע"א יביאון דוקא אל משה, הרי דמשה במקום ע"א קאי, ומזה ילפינן שם עוד בכמה דברים שצריכים בי"ד של שבעים ואחד כמו שהי' בפעם ראשון ע"י משה רבינו דבמקום ע"א קאי עיי"ש, וא"כ לפי"ז צ"ע למה באמת אין משה רבינו בעצמו יכול להכריע כמו בי"ד הגדול? וכדאי לעיין בענין זה ש"משה רבינו במקום שבעים ואחד קאי" אם הי' זה לעולם או רק לזמן מסויים.

והנה בס' שעורים לזכר אבא מרי ז"ל (ח"ב ע' קצ"ז והלאה) מהגרי"ד סולוביצ'יק ז"ל כתב דבנוגע למעמדו של משה מצינו שתי פרשיות: פרשה אחת ביתרו ופרשה שני' בבהעלותך, בפ' יתרו (שמות יח, כב-כו) כתוב

"ושפטו את העם בכל עת והי' כל הדבר הגדול יביאו אליך וכל הדבר הקטן ישפטו הם וגו' את הדבר הקשה יביאון אל משה וגו'", דמפורש בזה דמשה במקום ע"א קאי, והוא המכריע האחרון, וכדאיתא בסנהדרין טז, א, דדבריו של גדול יביאון אליך ופירש"י ומשה במקום ע"א קאי, ועד"ז בע"ב שם לגבי מינוי סנהדרין דצריך בי"ד של ע"א, דמבואר בגמ' כדאשכחן לגבי משה דאוקי סנהדראות ומשה במקום שבעים וחד קאי עיי"ש.

אבל בפ' בהעלותך (במדבר יא, טז) כתיב: "ויאמר ה' אל משה אספה לי שבעים איש מזקני ישראל אשר ידעת כי הם זקני העם ושטריו ולקחת אתם אל אהל מועד והתיצבו שם עמך וגו'", ועל יסוד פסוק זה איתא במתניתין ריש סנהדרין "מנין לגדולה שהיא של שבעים ואחד שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני ישראל ומשה על גביהן" הרי כאן מפורש להיפך דמשה הוא נשיא הסנהדרין אבל הוא עצמו אינו במקום ע"א, כי אם הוא עצמו במקום ע"א למה צריך להוסיף עוד שבעים איש עמו, ועי' גם ברמב"ם הל' סנהדרין פ"א ה"ג: "קובעין בתחלה בי"ד הגדול במקדש, והוא הנקרא סנהדרי גדולה ומניינם ע"א, שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני ישראל ומשה על גביהם שנאמר והתיצבו שם עמך, הרי שבעים ואחד - הגדול בחכמה שכולן מושיבין אותו ראש עליהם והוא ראש הישיבה והוא שקורין אותו החכמים נשיא בכל מקום והוא העומד תחת משה רבינו" דכאן ג"כ מבואר דמשה רבינו אינו במקום ע"א אלא נשיא וראש הסנהדרין.

ומבאר שם בארוכה דלסנהדרין הגדול יש שתי סמכויות: א) הוראה ופסק. ב) קיום דברים נתינת תוקף וחיזוק לדברים מסויימים⁶, ובנוגע למעמדו של משה "דבמקום ע"א קאי" הנה זהו בנוגע לכח ההוראה והפסק, דבנוגע לסמכות זו אי אפשר הי' למשה להימנות על גוף הסנהדרין משום שהוא לבדו הי' הפוסק והמכריע האחרון, וכמ"ש הרמב"ם בריש הל' ממרים: "בי"ד הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה והם עמודי ההוראה כו' וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולהשען עליהן" ובמילא בענין זה דהוראה ופסק איזה יחס אפ"ל בין

6 וראה בענין זה גם בחי' הגרי"ז על הרמב"ם שם פ"ה ה"א, ובקובץ חידושי תורה מהנ"ל ע' מ"ז ואילך, ובקונטרס תורה שבעל פה (י"א) ע' ע"ז והלאה.

משה וחבריו, הלא כל שלטון הסנהדרין בהוראה נובע מסמכות משה רבינו, ואיך אפשר לו להספח על בי"ד שתלמידי משרתים בו, ואי אפשר הי' לחלוק על משה בדין תורה אפילו בדברי סברא, וכל החולק עליו כחולק על השכינה.

משא"כ בנוגע לענין הב' שבבי"ד הגדול הענין ד"קיום דברים" שישנם מינויים או פעולות מסויימות שרק בי"ד הגדול יכול לבצע באופן בלעדי, דבעינן קיום ע"י בי"ד הגדול, בזה הי' משה נשיא בי"ד הגדול, והי' מקיים רק ביחד עם תלמידי שנמנו על בית דינו, ובזה לא אמרינן שהוא עצמו במקום ע"א, ולפי"ז מובן ב' הפרשיות, דבפ' יתרו דנה אודות שיפוט "ושפטו את העם" ובזה משה עצמו במקום ע"א, אבל פרשת אספה לי מזקני ישראל דנה אודות בי"ד המקיים, ובזה הצטרף משה רבינו עם תלמידי וע"י כולם יחד הי' בי"ד הגדול, עכתו"ד, ועיי"ש בארוכה איך שתירץ דבהא שהביא בגמ' הענין דמשה במקום ע"א קאי איירי בענינים שצריך משפט, משא"כ בנוגע לעניני קיום צריך בי"ד של ע"א. ותירץ גם הסתירה שמצינו ברש"י כנ"ל לענין קידוש העיר והעזרה דבעי בי"ד של ע"א, דבסנהדרין שם כתב רש"י דמשה במקום ע"א, ובענין זה עצמו בשבועות טו,א, כתב רש"י שהי' שם משה ושבעים זקנים? ומתרץ שבסנהדרין איירי לענין הפסק, ובשבועות לענין הקיום.

דאי נימא כהנ"ל, נמצא דבנוגע לפסקי דינים גם בדברים שלמדים באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן הנה משה במקום ע"א קאי לעולם, ואי"צ לשאול לבי"ד הגדול, וזה אינו כפי שאמר הרבי דבענינים אלו לא יועיל הביורור אצל משה רבינו אלא יש צורך בהכרעת הרוב דבי"ד הגדול של שבעים ואחד.

וראה גם בס' חידושי הגרי"ז עה"ת ובס' נתיבות רבותינו (פ' יתרו עה"פ והי' כל הדבר הגדול יביאו אליך) שכתב ג"כ שלא כהנ"ל, דמבאר דבתחילה כתיב "כל הדבר הגדול יביאו אליך", ואח"כ כתיב "את הדבר הקשה יביאון אל משה" דהביאור בזה הוא דבאמת שני דינים נאמרו בזה, דהנה הסנהדראות האלה היו בי"ד של כ"ג, ומשה הי' בי"ד של ע"א, והנה ישנם שני אופנים שצריכים דוקא בי"ד של ע"א, (ע"ד שנתבאר לעיל) חדא דיש דברים שהם מצד עצמן צריכים דוקא בי"ד של ע"א, כדתנן בריש סנהדרין דאין דנין לא את השבט וכו' אלא עפ"י בי"ד של ע"א, וכן אין עושין עיה"נ

אלא עפ"י בי"ד של ע"א, וכל אלו נקראים דבר הגדול, ונכללו בהקרא דכל הדבר הגדול יביאו אליך, שצריכים בי"ד של ע"א, ועוד יש אופן שני שצריכים דוקא בי"ד של ע"א כגון אם נולד ספק או מחלוקת בדין מן הדינים, שאז ההכרעה ג"כ תלויה רק בידי בי"ד הגדול כדכתיב כי יפלא דבר למשפט וגו' וקמת ועלית וגו' והיינו את הדבר הקשה יביאון אל משה, ושני דינים נפרדים הם, חדא שהדבר מצ"ע הוא גדול וצריך דוקא בי"ד של ע"א, ושנית דבר הקשה שצריך בי"ד הגדול להכריע דינו, והוסיף עפ"ז לבאר הא דכתיב בדברים (א, יז) "והדבר אשר יקשה מכם תקריבון אלי ושמעתיו" והנה החילוק שבין שני דברים הנ"ל הוא, דהא דצריך בי"ד של ע"א מצד עצמו, הרי הפסק וגמר דין נחתך ע"י בי"ד הגדול. אבל הכרעה כשנחלקו בבי"ד בפסק הלכה, הרי הכרעה בי"ד הגדול הוא רק איך הוא ההלכה, אבל גמירת הדין היא ע"י הבי"ד ההוא, ולא ע"י בי"ד הגדול, וזהו שאמר אשר "יקשה תקריבון אליו ושמעתיו" דהיינו רק "ושמעתי" ולא פסק ההלכה וגמר דין עכ"ד, הרי דחולק ג"כ על הגרי"ד וסב"ל דמשה רבינו הי' במקום ע"א הן בנוגע להוראה והן בעניני קיום, דשניהם נכללים בפ' יתרו.

חידוש הרבי שבנוגע לי"ג מדות שייך לחלוק על משה רבינו

וראה גם בשיחת אחש"פ תשל"ז סמ"ז (שיחות קודש ע' 653) הערת הרבי בענין זה וזלה"ק: ואף שמושה רבינו עשה באופן אחד, [וא"כ איך שייך אח"כ מחלוקת בבי"ד שיש אומרים באופן אחר] – הרי בנוגע לי"ג מדות שהתורה נדרשת אפשר לחלוק עליו, כמובן ממארז"ל. . . ר"ה כה, ב, "יפתח בדורו כשמואל בדורו", וכן "כמשה בדורו". ומ"ש בחולין קכד, א: "אילו אמרה יהושע כו' לא צייתנא לי' כו'" ועד"ז בשבת קד, א: "ואמרו מילי דאפילו בימי יהושע בן נון לא איתמר כוותיהו", שהדיוק בזה יהושע דוקא (משא"כ משה) – הרי בשניהם לא שייך למדות שהתורה נדרשת כו', ומפורש בכתוב שבימי משה היתה סנהדרין ולכל דיני', וראה בסדה"ד (שנת ד"א תתק"ל) הסיפור בנוגע לר"ת ומשה עכלה"ק.

הרי מפורש גם הכא שלא כהגרי"ד, אלא דהסנהדרין שבימי משה היו סנהדרין לכל הפרטים, לא רק לעניני קיום אלא גם בעניני הוראה.

ומה שכתב הגרי"ד דלא שייך לחלוק על משה רבינו בענין פסק והוראה כיון שכל הסנהדרין היו תלמידיו והוא קיבל התורה מפי הקב"ה וכו', הנה

הביאור בזה נתבאר בשיחת ש"פ מטו"מ תשמ"ב (אות מ"ד) תורת מנחם תשד"ם ח"ד ע' 1931 וז"ל: מסופר בסדר הדורות אודות מחלוקת שהיתה בנוגע לקשר של תפילין, והביאו את משה רבינו ושאלו אותו, וכאשר משה רבינו אמר באופן מסויים, התוכח עמו ר"ת וטען שהדין הוא באופן אחר, ובסופו של דבר הודה משה רבינו לדבריו, ומאחר שרוצים לקשר כל ענין עם סיפור שאירע אצל רבותינו נשיאנו – ישנו סיפור דומה שאירע אצל הצמח צדק: פעם הי' וויכוח בין החוזרים בביאור ענין מסויים במאמר של הצ"צ, ר' הלל מפאריטש אמר באופן כך, ושאר החוזרים אמרו באופן אחר, כאשר נכנסו החוזרים לחזור את המאמר בפני הצ"צ, שאלו אותו מהו הביאור בענין זה, והשיב הצ"צ שהביאור בזה הוא כפי שאמרו שאר החוזרים, ולא כפי שאמר ר' הלל, נענה ר' הלל ואמר "ווען א רבי זאגט א מאמר חסידות איז דאס כנתינתה מסיני", אבל לאחרי אמירת המאמר, כאשר מדובר אודות ביאור במאמר זה, כאשר כאו"א צריך ללמוד את המאמר בשכלו הוא, יכול וצריך הוא ללמוד את הפשט באופן המתקבל בשכלו, למרות שהצ"צ לומד את הפשט באופן אחר! ועד"ז בנוגע לעניינו: כאשר משה רבינו מסר לבני" את הדברים ששמע מפי הקב"ה, הי' הדבר בגדר של תורה מסיני, ועד לענין של נבואה, אבל לאח"ז כאשר היו צריכים ללמוד באופן המובן בשכלו ואז יכול משה רבינו לבאר ענין מסויים באופן כך, ויהושע בן נון באופן אחר כפי המובן בשכלו הוא, וכמובן בהתאם לכללי לימוד התורה (שנאמרו למשה רבינו) – י"ג או ל"ב מדות שהתורה נדרשת בהם, וממשיך לבאר דלכן הי' שייך ב' שיטות בנוגע לתפילין או כרש"י או כר"ת גם בזמנו של משה רבינו, עכ"ל השיחה.

דלפי"ז מבואר דאין שום סתירה מהא שהיא תורת משה וכו' ומ"מ שייך סנהדרין בימי משה גם בעניני פסק הלכה דאזלינן בתר רוב וכו', דאה"נ דמה שאמר משה דבר ה' בזה לא שייך לחלוק ח"ו, אבל כשבא אח"כ בנוגע לפירוש הדברים, שצריכים לדון עפ"י י"ג מדות כו' בזה שייך שכאו"א יכריע עפ"י שכלו הוא. אבל אכתי צריך ביאור דכיון דאמרינן דמשה במקום ע"א קאי, א"כ איך אפשר לחלוק עליו?

דעת הגרי"ז דמפ' "אספה לי" לא הי' משה רבינו במקום ע"א

ולכן אפ"ל בזה עפ"י מ"ש הגרי"ז שם בפ' בהעלותך עה"פ "לשום את משא כל העם הזה עלי" דהביאור בזה הוא דבאמת היו כבר סנהדראות

לשבטים, אלא דבענינים הנוגעים לכל ישראל צריכים דוקא בי"ד של ע"א, ומשה רבינו במקום ע"א קאי, וזהו שאמר משה "את משא כל העם הזה עלי", דבענינים הנוגעים לכל ישראל הרי זה מוטל רק עליו בלבד, והתשובה ע"ז היתה אספה לי שבעים איש מזקני ישראל, דנתמנו אז בי"ד של ע"א, ולהם יהי' שייך כל הענינים האלו, וכדמסיים ונשאו אתך במשא העם ולא תשא אתה לבדך, שלא יהי' הוא עצמו במקום ע"א עכ"ד, ועי' גם בחי' הגרי"ז פ' בהעלותך (סטנסיל) שכתב ג"כ דלכאורה נראה דהא דמשה הי' במקום ע"א הוא רק עד שנאמרה פ"אספה לי שבעים איש" וראי' לזה ממ"ש הרמב"ם בהל' מלכים פ"א ה"ג אין מעמידין מלך בתחילה אלא עפ"י בי"ד של שבעים זקנים ועפ"י נביא, כיהושע שמינה משה רבינו ובית דינו כו' עכ"ל, הרי דמשה הוצרך לבי"ד דוקא להיות בי"ד של שבעים עכ"ד. ועי' בס' תורת המלך הל' מלכים שם שהקשה קושיא זו דלמה הוצרך הרמב"ם לומר "ובית דינו" והלא משה במקום ע"א קאי עיי"ש, ועי' גם בהל' סנהדרין פ"ד ה"א שכתב לגבי סמיכה שהזכיר שם משה ובית דינו, דגם הכא קשה דלמה לא מספיק משה לבדו כיון שהי' במקום ע"א ולהנ"ל ניחא כיון דאח"כ לא הי' עוד במקום ע"א. דאין הכי נמי לפני מינוי סנהדרין הי' במקום ע"א, אבל משם ואילך לא. ועי' בשו"ת חת"ס ח"ו סי' י"ב, י"ד, ט"ז, כ"ב, בענין זה, ובס' יד דוד סנהדרין יג, ב.

וי"ל דסב"ל להרמב"ם דשבעים זקנים שבפרשתינו לא הי' להם גדר של סנהדרין וכנ"ל, ורק בפ' אספה לי נתמנו לבי"ד הגדול, ולכן עד אז הי' משה בעצמו במקום ע"א אבל אח"כ לא.

דלפי"ז מבואר היטב שיטתו של הרבי דשייך לחלוק על משה רבינו כי בעינן רוב דעות של בי"ד הגדול, וכשיבוא משיח בענינים הנלמדים מי"ג מדות נצטרך לבי"ד הגדול דוקא, והוקשה שהרי מבואר בהדיא דמשה במקום ע"א קאי, ולהנ"ל ניחא כיון דזה הי' רק עד פ' אספה לי ולא אח"כ.⁷

(7) אבל ראה בתוס' יו"ט (סנהדרין פ"א מ"ו) בהא דילפינן דסנהדרין גדולה הוה ע"א מהא דכתיב אספה לי שבעים זקנים ומשה על גביהם, והקשה התוס' יו"ט דכיון דמשה במקום ע"א קאי א"כ נימא דבעינן ע' וע"א? ותירץ דרק בדליכא אחרים עמו ה"ה כע"א עיי"ש, ומקושייתו מוכח דלא סב"ל כהגרי"ז הנ"ל, דאי נימא דסב"ל דאחר פ' אספה לי שוב לא הי' משה במקום ע"א, א"כ מהו קושייתו בכלל, הרי בודאי ע"י השבעים זקנים עם משה הי' כאן רק בי"ד של ע"א ומוכח דסב"ל שהי' במקום ע"א גם אח"כ, ולא כפי שנתבאר לעיל אלא דלפי"ז יוקשה עליו

אלא שיש להקשות על זה ממ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש ריש סנהדרין וז"ל: ואין מוסיפין על העיר כו' אלא בבי"ד הגדול כמו שאמר הקב"ה למשה ככל אשר אני מראה אותך וכו' וכן תעשו, הציווי הי' לו ולבית דינו, וסנהדראות לשבטים עשה אתם משה ובית דינו, כמו שאמר ואתה תחזה מכל העם וגו' עכ"ל. והנה במ"ש בנוגע למוסיפין על העיר כו' דזה הי' עפ"י משה ובית דינו, לכאורה כוונתו כמ"ש רש"י בשבועות טו, א, שהיו שם גם שבעים זקנים, וזה סותר להנ"ל דעד פ' אספה לי לא הי' עדיין בי"ד הגדול, וביותר יוקשה במ"ש דמינוי הסנהדרין הי' ע"י משה ובית דינו שזה לכאורה תמוה, דהרי מפורש בגמ' שם בזה גופא (סנהדרין טז, ב) ד"משה במקום שבעים וחד קאי", ולכן בעינן לדורות ע"א, ואיך כתב הרמב"ם שהי' עפ"י משה ובית דינו?

והנה איתא בר"ה ר"פ ראוהו בי"ד דיעמדו שנים עמו משום שאין היחיד נאמן עפ"י עצמו, ומבואר רא"י לזה ממשה רבינו שאין לך מומחה יותר ממשה רבינו ומ"מ הי' צריך אהרן עמו, ופירשו התוס' דכיון דאין בי"ד שקול לכן הי' צריך שלישי עמו, ויש להקשות שהרי מבואר דמשה במקום ע"א קאי וא"כ לא הי' משה רבינו בעצמו מספיק?

ובס' הזכרון אבן ציון (ע' תרי"ט) וכן בס' מעתיקי השמועה ח"א ע' י"ג ובחי' רבי שמואל (סנהדרין) סי' ה' (ובהערה ז' שם איתא שכן אמר הגר"ח לאביו הבית הלוי) כתוב ביאור חדש בענין זה, דהנה בפשטות יסוד הדין דמשה במקום ע"א קאי, היינו שהי' למשה רבינו כח של בי"ד ע"א וכדילפינן מקרא דכל הדבר הגדול יביאו אליך, והוקשה להרמב"ם דאיך הי' לו למשה שם בי"ד שהרי יחיד הוה, וכמ"ש הרמב"ם הל' סנהדרין פ"ב הי"א שיחיד אפילו אם הוא מומחה אין עליו שם בי"ד עיי"ש ובכ"מ, ולכן סב"ל להרמב"ם דבתחילה צריך שם בי"ד, ואח"כ אפ"ל דבי"ד זה של משה הוא במקום ע"א, ולכן מפרש הרמב"ם דהא דמשה במקום ע"א היינו דבי"ד שלו הי' במקום ע"א, היינו שהיו לו למשה עוד ב' עמו, ובמילא חל ע"ז שם בי"ד ושוב אמרינן דבי"ד זה הוא במקום ע"א, אף דלפועל היו רק

קושיית הגר"ז ממ"ש הרמב"ם בהל' מלכים דמשה ובית דינו מינו יהושע, וכן בהל' סנהדרין דמשה ובית דינו סמכו יהושע כנ"ל, דלפי התוס' יו"ט למה לא הי' אפשר ע"י משה בעצמו, כיון דגם אחר פ' אספה לי הי' במקום ע"א? וראה להלן בפנים ובהערה הבא מה שיש לתרץ בזה.

ג', ולפי"ז א"ש מ"ש בפיהמ"ש לגבי מינוי סנהדראות שהי' ע"י משה ובית דינו, דכוונתו לבי"ד של ג', דע"ז אמר בגמ' דבמקום ע"א קאי, וכן יש לפרש כוונתו בנוגע להוספה על העיר, שהי' ע"י משה ובית דינו, דהיינו בי"ד של ג', ולפי"ז שוב ליכא הכרח בשיטת הרמב"ם לומר דאחר פ' אספה לי נתבטל הא דבמקום ע"א קאי, וכנ"ל שהרי כתב בהל' מלכים והל' סנהדרין משה ובית דינו, די"ל דגם שם כוונת הרמב"ם למשה ובית דינו דהיינו לבי"ד של ג', וכנ"ל כי לולי זה אין ע"ז שם בי"ד כלל, ולא שייך לומר דבמקום ע"א קאי⁸, ולפי"ז מתורץ הך דר"ה דלמה בעינן ג' לקידוש החודש ולא מספיק משה לבדו, כיון דבעינן שם בי"ד, אבל אף דליכא הכרח מ"מ שפיר י"ל כן דמפ' אספה לי כשנתמנו בי"ד של ע"א שוב הי' משה רבינו ראש הסנהדרין כו' אבל לא במקום ע"א, וזהו מ"ש במתניתין ריש סנהדרין דבי"ד הגדול הוא של ע"א ומשה על גביהם, כיון שכן הי' אחר שנתמנו בי"ד הגדול, וראה בזה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' נד.



בענין מצות כתיבת ס"ת בזמן הזה

הרב אורי גמסון

ראש ישיבת תות"ל – ברלין, גרמניה

ביאורו של הרבי בדעת הרא"ש בעניין כתיבת ס"ת בזמן הזה

בלקו"ש חלק כ"ג (ע' 17 והלאה) דן כ"ק אדמו"ר זי"ע במצוות כתיבת ס"ת בזה"ז ומביא שם דעת הרא"ש שכתב אשר האידנא המצווה היא בכתיבת חומשים, משנה וגמ', מכיוון שעיקר המצווה הוא להגות בתורה ולדעת המצוות והדינים, ומכיוון שהאידנא מניחים הס"ת בביה"כ ואין קורין בהם, ממילא הספרים הנ"ל הם הספרים אותם מצווה האדם לכתוב.

ובביאור דעת הרא"ש, וכיצד יתכן שלכאורה מצווה ממצוות התורה "תתחלף" ותהפך למצווה אחרת, ביאר רבנו אשר לדעת הרא"ש מצוות כתיבת ס"ת עניינה הוא ה"שימה בפיהם" המופיע בהמשך הפסוק, והיינו

(8) ובמילא לא קשה גם על שיטת התוס' יו"ט כנ"ל דמשמע דסב"ל דגם אחר פ' אספה לי' הי' במקום ע"א, וקשה עליו מהרמב"ם הל' מלכים והל' סנהדרין דלהנ"ל א"ש.

שעיקר עניינה של המצווה הוא בכדי להרבות לימוד התורה אצל האדם, וכל ההקדמה המופיעה בפסוק "ועתה כתבו לכם", היא פרט במצווה, והיינו כיצד יהיה יותר שימה בפיהם, רק על ידי שיהיה קודם לכן ה"כתבו לכם" כל כל פרטיו, אלא שאי"ז אלא פרט במצווה ולא תוכן המצווה, ובדומה למ"ש במצוות מזוזה "וכתבתם על מזוזות ביתך", שזהו ברור פרט במצווה, שכן ללא כתיבת המזוזה לא יתכן לקיים את המצווה, אולם אי"ז תוכן המצווה.

ומכיוון שישנו החיוב לכתוב את הס"ת בכדי שע"ז יוכל ללמוד טוב יותר ובנקל, ממילא יש צורך להקפיד שכל פרטי הכתיבה יהיו כדבעי למהוי, ואלו הפרטים המנויים במצווה.

אבל האידנא שאין לומדים מתוך ספר תורה, אלא מתוך ספרי משנה, גמ' וכדו', ממילא נשאר עצם ועיקר המצווה, החיוב שיהיו לו הספרים בכדי שיוכל ללמוד בנקל, אולם פרטי החיוב הנוגעים לכתיבת ס"ת אינם קיימים מפני שאינם שייכים בכתיבת אותם הספרים.

וממילא מובן שהרא"ש לא חידש שום דבר בגדר המצווה, אלא שביאר כיצד חלים פרטיה בזה"ז.

וממשיך רבינו ומבאר שם אשר דעת הרמב"ם והרמ"א אינה כן, ולומדים שישנו חיוב ממש על האדם לכתוב הספר, ואם לקח ולא הגיה הספר הוי כחוטף מצווה מן השוק ולא יצא ידי חובתו. וה"ז מפני שלשיטתם החפצא של המצווה, היינו קדושת הס"ת "מכריח" את פרטי המצווה שיהיו חלק מגדר המצווה, מכיוון שהאדם חייב לכתוב את הס"ת לפני תנאים מסויימים, ממילא תנאים אלו נעשים חלק מן המצווה בעצמה.

מחלוקת הב"י והפרישה בדעת הרא"ש

והנה על יסוד ביאור זה ניתן לומר ביאור גם במחלוקת הב"י והדרישה בביאור דעת הרא"ש המופיעה ביו"ד (סי' ע"ר ס"ב).

שכן הבית יוסף כתב על דברי הרא"ש הנ"ל וז"ל:

"ויש לתמוה היאך בא הרא"ש לפטור לאדם ממצות כתיבת ספר תורה ולהחליפה בחומשים ומשניות וגמרות ופירושיהן שהרי לא תלה טעם

החילוק בין הדורות הראשונים לדורות הללו אלא שבדורות הללו אין לומדין בהן אלא מניחין אותן בבית הכנסת לקרות בהם ברבים וא"כ הוה ליה למימר שגם עכשיו חייבים לכתוב ס"ת וילמדו בהם כשם שהיו לומדים בדורות הראשונים לא לפטרם ממצות כתיבת ס"ת לכך נ"ל שלא בא אלא לחדש לנו חיוב כתיבת חומשים ומשניות וגמרות ופירושיהם ואיסור מכירתן שגם זה בכלל מצות כתיבת ס"ת ושזה יותר מצוה מלכתוב ס"ת ולהניחו בבית הכנסת לקרות ברבים אבל לכתוב ס"ת לקרות בו הוא ובניו פשיטא דגם האידינא זהו עיקר קיום מצות עשה שהרי הוא נוהג בו כמו שהיו נוהגים בדורות הראשונים וכתב רבינו ירוחם (נ"ב ח"ב יז): על דברי הרא"ש שכן כתבו הגאונים".

היינו, אשר לפי הבנת הבית יוסף, לא בא הרא"ש לעקור מצוות כתיבת ספר תורה ולהחליפה במצוות כתיבת ספרי קודש אחרים, אלא להוסיף ענף על מצווה זו ולומר אשר בנוסף לחיוב כתיבת ספר תורה עליו מחוייב האדם ועומד מתוקף מה שכתבה התורה בספר דברים הנ"ל, הרי בדורותינו אלה מחוייב האדם בענף נוסף ממצווה זו והוא כתיבת ספרי קודש אחרים.

אולם לעומתו כותב הפרישה (סימן הנ"ל ס"ק ח') וז"ל:

"נראה דהכי קאמר שהמצות עשה נאמר דוקא באלו ולא בס"ת דדוקא בימיהם שהיו לומדים תורה שבעל פה שלא מן הכתב כי אם על פה היו צריכין ללמוד מספר תורה המתוייגת כהלכתה ומדוייקת בחסירות ויתרות ופסקי טעמים כי הם כולם רמזים הם לזכור על ידם תורה שבעל פה כדאמרו על רבי עקיבא שהיה דורש על קוץ וקוץ תלי תילים הלכות ולכן היה מצוה על כל איש מישראל שיהיה לו ס"ת אבל בזמנינו שנתמעטו הלבבות ואמרו עת לעשות לה' הפרו תורתך וכתבו התלמוד בספר וגם בימיהם היה איסור בדבר שלא לכתוב ה' חומשי תורה כי אם בדרך שנכתבה ס"ת בגלילה וא"כ כל ספריהם היו דומים לספר תורה משא"כ בזמנינו שנעשה לנו בהיתר לכתוב ספרים דפין דפין כל אחד בפני עצמו א"כ למה לנו לזלזל בכבוד ס"ת לחנם ללמוד מתוכו שלא לצורך כיון שאין אנו לומדים כלום מחסירות ויתרות ותגין ופיסוק טעמים כבימיהם".

מדברי הפרישה עולה כי הבין כוונת הרא"ש שאכן נעקרה מצוות כתיבת ספר תורה לגמרי, וכיום היא נוהגת רק ביחס לכתובת ספרי קודש אחרים, וזאת מכמה טעמים:

א. בעבר היו לומדים מתוך החסרות והיתירות שבספר התורה את ההלכות שבתורה שבעל פה, אולם היום אין בקיאין בדבר לכן אין טעם ללמוד מתוך ספר התורה.

ב. בעבר היה איסור לכתוב תושב"ע, לכן הצייווי חל רק על ספר התורה, אולם היום שניתן לכתוב ספרי התושב"ע, ממילא חל הצייווי על ספרים אלו, שכן מתוכם לומדים היום.

ג. בעבר לא היה ניתן לכתוב את התורה כי אם בגלילה אחת (וכפי שכתב הרמב"ם הנ"ל במצוות כתיבת ספר תורה, שכל המצווה לכתוב ספר תורה שלם מגיעה מן העובדה שלא ניתן לכתוב את ה"שירה" בלבד) לכן הצייווי היה על כתיבת ספר תורה שלם, אולם היום שניתן לכתוב התורה דפין דפין, ממילא הצייווי חל על כך.

עולה מתוך דברים אלו כי ישנה מחלוקת בין הבית יוסף והפרישה ביאור דברי הרא"ש, אשר לבית יוסף כתיבת ספרי קודש מתווספת לעיקר המצווה שהיא כתיבת ספר תורה, ואילו לפרישה כתיבת ספרי קודש בזמנינו היא עיקר המצווה והיא מחליפה את מצוות כתיבת ספר התורה.

ביאור במחלוקת הב"י והפרישה על יסוד דברי הרבי

הנהגה על יסוד ביאורו של רבינו בלקו"ש הנ"ל ניתן לומר ביאור במחלוקת זו ג"כ.

שכן, כפי שביאר רבינו ניתן להבין בדעת הרא"ש אשר כל פרטי המצווה המנויים, דנים ונגזרים מן החפצא של המצווה, ומכיוון ומצווה זו עניינה ומהותה מכוון לגברא, לכן ניתן לשנות ולהוסיף בפרטי המצווה שיחולו גם באופנים נוספים, ולכן מצווה זו יכולה לחול גם בספרי התושב"ע, ואע"פ שלא כתבם ואפי' לא הגיה בהם, מכיוון שבסופו של דבר אופנים אלו פועלים בגברא מה שמצווה זו צריכה לפעול בו.

וכך אכן אפשר לומר שלמד הב"י בדעת הרא"ש, ולכן במקום שבו רוצה האדם לכתוב ס"ת ובוה לקיים המצווה ג"כ, וודאי שיכול, מכיוון שאין ביאור זה פוטר מהגברא האפשרות לקיים המצווה גם על ידי כתיבת ס"ת ממש, ומה לי אם משיג הגברא עניין המצווה על ידי הספרים

המודפסים באופן שפרטי המצווה מתחדשים, ומה לי אם משיג את עניין המצווה באותו האופן המנוי במפורש בתורה.

אולם בדעת הפרישה נ"ל, שלמד בדעת הרא"ש, שפרטי מצוות כתיבת ס"ת אינם מכוונים רק להחפצא של המצווה, אלא גם הם מכוונים להגברא, מכיוון שעל ידם יכול הוא ללמוד טוב יותר, וכהא שציין לעניין החסירות והיתרות, והיינו שמהות המצווה המכוונת להגברא גם היא כוללת את פרטי המצווה שבחפצא.

ולכן האידנא לשיטתו, אשר גם מה שהושג על ידי פרטי המצווה הזו בעבר, כבר לא ניתן להשיג באותו האופן היום, או שניתן להשיג באופן נעלה הרבה יותר, וכדוגמת החסירות והיתרות, אשר אם בעבר, על ידי כתיבת הס"ת היה מתעורר האדם לחקור וללמוד עניינם, הרי שבדורנו שהכל ברור ונהיר וכתוב בספרים וניתן ללמוד העניין ישירות מתוכם, ואדרבא יתכן שגם אם יכתוב האדם הס"ת לא יתעורר להבין ולהשיג מהות העניין, ממילא י"ל לשיטתו אשר גם פרטי העניין השתנו לגמרי ומהות המצווה מתלבשת רק באופנים אלו.



לחם משנה במשנת רבינו

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. ב'לקוטי שיחות' חל"ו בשלח ג מבאר רבינו דמקור החיוב דלחם משנה יש לבארו בשני אופנים, הא' דהוא דין בסעודת שבת, דגדר סעודה הוא ע"י קביעתה על פת, וכיון שסעודת שבת היא סעודה חשובה לכן חייבים לקבוע אותה על לחם משנה, והב' דחיוב לחם משנה הוא דין בבציעת הפת, דמהלכות בציעת הפת שצריך לברך ולבצוע אשלימה, אלא שבשבת ניתוסף בגדר "שלימה" דלהיותו יום חשוב הרי "שלימה" בו היא לחם משנה, ולכן צ"ל בציעת הפת על לחם משנה.

ועפ"ו ביאר גם החילוק בין ב' הסוגיות דברכות לט, ב ודשבת קיז, ב הדנים במקור הדין דלחם משנה, דבשבת שם איתא "א"ר אבא בשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות דכתיב לחם משנה, אמר רבי אשי חזינא לי'

לרב כהנא דנקט תרתי ובצע חדא אמר לקטו כתיב, רבי זירא הוה בצע אכולה שירותי".

וסוגיא זו הובא גם בברכות שם בהמשך לדיני בציעת הפת אם הוא על הפתיתים או על השלימות, וקאמר "וירא שמים יוצא ידי שניהם כו' מניח פרוסה בתוך השלימה ובוצע כו' א"ר פפא בכל מודים בפסה שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע מ"ט לחם עוני כתיב", וממשיך "א"ר אבא ובשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות וכו'".

ונראה לומר שזהו המקור להני תרי דינים ביסוד החיוב דלחם משנה מצד הלכות בציעת הפת ומצד דין סעודת שבת, דבמס' ברכות שם הרי קאי בדיני בציעת הפת, ומזה למדין שחיוב לחם משנה הוא מצד הלכות בציעת הפת, משא"כ הסוגיא דמס' שבת שם היא (בעיקר) בדיני סעודת שבת, שמזה מובן שחיוב לחם משנה הוא גדר בסעודת שבת, יעוי"ש בהשיחה בארוכה.

ביאור ג' השינויים בין גירסת הגמ' דמס' ברכות ומס' שבת

ב. והנה בהערה 30 כותב רבינו וזלה"ק "להעיר מהשינוי בפרש"י בין מס' שבת למס' ברכות בד"ה בצע לכולי' שירותי: במס' שבת כ' "פרוסה גדולה ודי לו בה לאותה סעודה ולכבוד שבת ונראה כמחנב סעודת שבת להתחזק ולאכול הרבה", ואילו בברכות קיצר "פרוסה גדולה שהי' די לו לכל הסעודה בשבת" - הרי שבמס' שבת מדגיש יותר חשיבות הסעודה. ויש לבאר ע"פ הנ"ל גם השינויים בגי' הגמ' כמו שהוא במס' ברכות ומס' שבת. ואכ"מ".

ולאחר העיון נראה להעיר על השינויים בין גירסת הגמ' דמס' ברכות ומס' שבת, ולבאר כוונת רבינו דמקור חילוקם של כל הני שינויים תלוי בב' הדינים שבחיוב דלח"מ.

דהנה בהגירסאות הנפוצות בגמ' שלפנינו⁹ דמס' שבת ודמס' ברכות מצינו בזה ג' שינויים.

(9) וראה דק"ס לברכות ושבת שם שהובאו עוד כמה שינויים בגירסת הגמ' שם, ובפנים כתבנו להעיר על השינויים בין גירסת הגמ' דמס' שבת ומס' ברכות שם לפי הגירסאות הנפוצות בגמ' שלפנינו. וראה עוד להלן בפנים בזה.

הא' בסוגיא דשבת איתא "א"ר אבא בשבת חייב וכו'", משא"כ בסוגיא דבכות איתא "א"ר אבא ובשבת חייב וכו'".

והב' בסוגיא דשבת איתא "חייב אדם לבצוע על שתי ככרות דכתיב לחם משנה", משא"כ בסוגיא דברכות איתא "חייב אדם לבצוע על שתי ככרות מ"ט לחם משנה כתיב".

והג' בסוגיא דשבת איתא "אמר רבי אשי חזינא לי' לרב כהנא דנקט תרתיה ובצע חדא אמר לקטו כתיב", משא"כ בסוגיא דברכות איתא "אמר רבי אשי חזינא לי' לרב כהנא דנקט תרתיה ובצע חדא" ותו לא, כלומר שלא הובא שם האי טעמא דלקטו כתיב.

ג. והנראה לומר בזה, דכל הני ג' שינויים מתבארים ועולים בקנה אחד עם החילוק בין ב' הסוגיות דמס' ברכות ומס' שבת בגדר החיוב דלח"מ, דהסוגיא דברכות קאי על הדין דבציעת הפת, משא"כ הסוגיא דשבת קאי על הדין דסעודת שבת.

הא', במס' שבת מלמדנו ר"א דין בהלכות שבת והיינו שישנו חיוב לח"מ מצד דין דסעודת שבת, וזהו דקאמר בתור מימרא באנפי נפשי' "בשבת חייב אדם לבצוע וכו'", אכן במס' ברכות מלמדנו ר"א דין בהלכות בציעת הפת בהמשך לדיני דבציעת הפת שלפנ"ז, והיינו דהגמ' שם מביאה תחילה פרטי הדינים דבציעת הפת בימות החול ופסח וכו' ובהמשך לזה מלמדנו ר"א שבשבת חייב אדם לבצוע של ב' ככרות, וזהו דקאמר "ובשבת חייב אדם לבצוע וכו'" דמישך שייכי להדינים דבציעת הפת של שאר הימים דלעיל מיני' בגמ' שם¹⁰.

[10] הנה בפשטות כוונת הגמ' בהא דקאמר בברכות שם "ובשבת חייב וכו'" [בתוספת וא"ו] הוא משום דקאי אדלעיל מיני' דבחול פליגי אמוראי אם בוצע על הפתיתין או על השלימות וקאמר דירא שמים יוצא ידי שניהן מניח פרוסה בתוך השלימה ובוצע וא"ר פפא דהכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך השלימה ובוצע, ובהמשך לזה הביאה הגמ' דברי ר"א "ובשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות" [כלומר שבשבת (או "בפסח שחל בשבת") הדין שונה משאר הימים שהובאו בגמ' לפנ"ז, דבשבת צריך לח"מ. ולהעיר מפלוגתת הראשונים בפסחים קטז, א אם גם בפסח צריך ב' ככרות שלימות או דסגי בחדא ומחצה, ועיין שם תוד"ה מה דרכו כו', וראה בדברינו במ"א מש"כ בזה בארוכה].

אלא שבפנים הוספנו דדיוק זה "ובשבת חייב כו'" מתבאר גם ע"פ יסוד החילוק בין מס' ברכות למס' שבת בגדר החיוב דלח"מ, והיינו שהמשך ושייכות הענינים ["ובשבת"] הוא גם מפאת הגדר דלחם משנה, דין בבציעת הפת ודו"ק.

והב', הנה במס' שבת מלמדנו ר"א דין חיוב לח"מ בשבת והמקור לזה הוא מהא "דכתיב לחם משנה" [בניחותא], אכן במס' ברכות מלמדנו ר"א דדין בציעת הפת בשבת שונה מדין בציעת הפת של שאר הימים, דבשבת [ובשבת] חייב אדם לבצוע על ב' ככרות שלימות, וע"ז נשאלת השאלה "מאי טעמא", כלומר מהו טעם השינוי בין דין בציעת הפת דשאר הימים דלא בעינן ב' ככרות שלימות לדין בציעת הפת דשבת, וע"ז משני ר"א "לחם משנה כתיב", ולכן הוא דשאני דין בציעת הפת דשבת משאר הימים¹¹.

והג', דהנה בהשיחה שם הביא הנפק"מ בין שני האופנים, דאם הוא דין בבציעת הפת הר"ז נוגע רק בעת הברכה ובציעת הפת, משא"כ אם זה גדר בחשיבות הסעודה הר"ז נוגע לכל הסעודה, ולכן צריך שיהיו שני הלחמים על השלחן במשך הסעודה, ומצוה מן המובחר לאכול משניהם.

ובהערה 29 שם כותב וזלה"ק "ע"פ מ"ש הרשב"א ועוד (הנ"ל הערה 27) שר' זירא ה' בוצע על כל הככרות, לכאורה י"ל (ע"פ הנ"ל ס"ג) שזהו החילוק בין רב כהנא דנקט תרתי ובצע חדא, כי ס"ל דהוי דין בבציעת

וראה בלקו"ש שם ס"ד שכתב לבאר דהסוגיא דמס' ברכות היא המקור לשיטת הרמב"ם שיש בחיוב לח"מ הדין דבציעת הפת כי "במס' ברכות שם קאי בדיני בציעת הפת כנ"ל, ומזה למדין שחיוב לח"מ הוא מצד הלכות בציעת הפת" והן הן הדברים. אלא שבפנים הוספנו שכן מדוייק גם בהלשון וגירסת הגמ' שם "ובשבת" וכמוש"נ.

ושו"ר שכ"כ לדייק עד"ז גם בשו"ת 'להורות נתן' או"ח סי' ט עיי"ש עוד מש"כ בכ"ז בארוכה.

ולעיר גם מביאור הגר"א לסי' רצא ס"ד (נסמן בלקו"ש שם הע' 24) שהעיר על מש"כ הרמ"א שם שיש לבצוע על ב' ככרות בכל סעודה שסועד וז"ל "כ"מ בככרות לט, ב מניח פרוסה כו' ובשבת, משמע דמשום בציעה ולא משום סעודה" ודו"ק.

11 בסגנון אחר: אין כוונת הגמ' כאן בהקושיא "מאי טעמא" [רק] להקשות על טעם המקור מאיפה הוא דלמדין החיוב דלח"מ בשבת, אלא הכוונה להקשות [גם] מהו טעם השינוי בין דין בציעת הפת דשבת לשאר הימים, והרי גם בשאר הימים איכא הדין בציעת הפת וא"כ מ"ט בשבת בעינן ב' ככרות שלימות, וע"ז משני "לחם משנה כתיב".

ולעיר עד"ז מלשון הגמ' שם לעיל מיני' א"ר פפא הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלימה ובצוע מאי טעמא לחם עוני כתיב", והרי כוונת הגמ' שם להדיא להקשות מ"ט שאני פסח משאר ימות החול שבפסח הכל מודים שמניח פרוסה בתוך השלימה ובצוע משא"כ בימות החול שנחלקו אם בוצע על הפתיח או על השלימה, וכמו"כ י"ל הכוונה בהמשך דברי הגמ' "ובשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות מ"ט לחם משנה כתיב" דהכוונה בזה מאי טעמא הוא דשאני שבת משאר הימים דחייב לבצוע על שתי ככרות שלימות, וע"ז משני "לחם משנה כתיב" וכמוש"נ בפנים.

הפת, ור"ז דבצע על ב' הככרות, כי ס"ל דהוי דין בסעודה. אבל מזה שהוסיף רב כהנא (בשבת שם. ולכמה גירסאות גם בברכות) "לקטו כתיב" מסתבר דגם לר' כהנא מקרי קביעות סעודה על שתיהן" עכ"ל לענינו¹².

ביאור הדברים, דהנה הרשב"א ושאה"ר לברכות ושבת שם פירשו דהא דר"ז הוה בצע אכולה שירותי' היינו שהי' בוצע על כל הככרות¹³, וע"ז כתב רבינו דלפי המבואר לעיל בהנפק"מ בין שתי הדינים בלח"מ י"ל דלהרשב"א וסיעתו זהו החילוק בין ר"כ לר"ז אם סגי לבצוע רק מאחת מהן או דיש לבצוע משניהם, והיינו דפליגי בגדר החיוב דלח"מ אם הוא דין בבציעת הפת או בסעודת שבת, דאם הוא דין בבציעת הפת הר"ז נוגע רק

(12) ולהעיר מהמשך דברי ההערה שם "אבל להעיר דלפי השטמ"ק (ריטב"א) הנ"ל הערה (21) מאמר רבי אבא בשבת "חייב אדם לבצוע על שתי ככרות" פירושו שצריך "לבצוע משתיהן". והרי לפי גירסת הרשב"א ושטמ"ק הגי' בברכות היא דדברי ר"ז בא לפני דברי רב אשי חזינא לי' לרב כהנא (דלא כלפנינו) - ראה דק"ס שבת שם". ויש לעיין בזה.

(13) אגב אורחא יש להעיר על מה שראיתי כתוב בס' 'קושיות לא' מן הראשונים' אות רצט וז"ל "תיקשי לך מפני מה בוצע בשבת על שתי ככרות ומברך המוציא לחם מן הארץ וזה אמר רבא, תירץ לפי שנאמר לקטו לחם משנה, ובוצע חדא דאי אמרת דבוצע תרתי מיחזי כרעבנותא". ובהערות המהדיר שם הקשה ע"ז "לא ידעתי מקור ביאור זה וגם לא מצאתי לו חבר, שבברכות שם איתא ובשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות כו' אמר רב אשי חזינא לי' לרב כהנא דנקיט תרתי ובצע חדא, ואי בציעת שני הככרות אינו משום שמיחזי כרעבנותא אלא משום שנאמר לקטו לחם משנה שביאורו באחיות הלחם ובברכתו עליו צריך לחם משנה ולא שהבציעה תהי' על לחם משנה, כך מפורש בשבת קיז, ב וברש"י שם, וענין דמיחזי כרעבנותא נאמר בהמשך הסוגיא בברכות שם בענין אחר לגמרי רבי זירא הוה בצע אכולה שירותא [פירוש, בצע פרוסה גדולה שהי' די לו לכל סעודת השבת] אמר לי' רבינא לרב אשי והא קא מתחזי כרעבנותא א"ל כיון דכל יומא לא קעביד הכי והאידינא קא עביד לא מתחזי כרעבנותא", ואינו ענין לאי חובת בציעה על שני ככרות, וצ"ע דברי רבינו".

ונראה ליישב בפשטות דמקור דברי הראשון הנ"ל הוא שיטת הרשב"א ושאה"ר לברכות ושבת שם שפירשו דהא דר"ז הוה בצע אכולה שירותי' היינו שהי' בוצע על כל הככרות, ולפ"ז הרי פירוש קושית רבינא לר"א שבהמשך הסוגיא "והא מחזי כרעבנותא" קאי על הנהגת ר"ז [לפירוש הרשב"א וסיעתו] דהוה בצע תרתי, וז"ל הרשב"א לברכות שם "רבי זירא בצע אכולה שירותיה, פי' רש"י ז"ל פרוסה גדולה שהיא די לו לכולה סעודה, ואינו מחזור בעיני כו' ועוד דא"כ היכי פריך מחזי כרעבנותא, אדרבה היינו עין יפה דעלה אמרו (לקמן מו, א) בעל הבית בוצע כו' אלא ודאי הכי פירושו בצע על כל הככרות המונחות לפניו לאכול והא מחזי כרעבנותא, והיינו נמי דאמרו רב אשי בתר הכין כי הוינן ביה רב כהנא הוה שקיל תרתי ובצע חדא", הרי להדיא דקושית רבינא לר"א "והא מחזי כרעבנותא" קאי על הנהגת ר"ז דהוה בצע תרתי, ולהרשב"א היינו טעמא דאמר רב אשי בתר הכין [לגירסת הרשב"א בברכות שם] כי הוינן ביה רב כהנא הוה שקיל תרתי ובצע חדא, והן הן דברי הראשון הנ"ל וקושיא מעיקרא ליתא.

בעת הברכה ובציעת הפת, משא"כ אם זה גדר בחשיבות הסעודה הר"ז נוגע לכל הסעודה ומצוה לאכול משניהם.

אמנם "מזה שהוסיף רב כהנא (בשבת שם. ולכמה גירסאות גם בברכות) "לקטו כתיב" מסתבר דגם לר' כהנא מקרי קביעות סעודה על שתיהן". וי"ל הכוונה בזה, דאי נימא דסברת ר"כ לבצוע רק מאחת מהן הוא משום דס"ל בגדר החיוב דלח"מ שהוא דין בבציעת הפת, א"כ לא הו"ל לר"כ להוסיף טעמא ד"לקטו כתיב", דהרי אם הוא דין בבציעת הפת ממילא מובן בפשטות שכל החיוב נוגע רק בעת הברכה ובציעת הפת ולמה לן לימוד מיוחד ד"לקטו".

ומזה שהוסיף רב כהנא טעמא ד"לקטו כתיב" נראה לרבינו די"ל דגם לר"כ הוא דין בסעודת שבת, ולכן הוא דאיצטריך ר"כ להוסיף טעם להנהגתו לבצוע רק מאחת מהן מקרא ד"לקטו", והיינו משום דלהצד שהוא דין בסעודת שבת הרי בפשטות מסתבר שיש לבצוע ולאכול משניהם וא"כ צ"ב הנהגת ר"ז דנקיט תרתי ובצע חדא, ולכן הוא דהוסיף ר"כ שהיסוד להנהגתו הוא מקרא ד"לקטו" דאשמועינן שצריך רק לאחוז שניהן אבל אינו צריך לבצוע ולאכול משניהם וטעם הדבר כי גם ע"י אחיזת שניהם בעת הברכה שפיר "מקרי קביעות סעודה על שתיהן" גם אם בוצע רק אחת מהן.

ונראה דזה גופא הוא דגלי לן קרא ד"לקטו" לר"כ דסגי באחיזת שניהן לחוד דזה שפיר מקרי קביעות סעודה על שתיהן ולא צריך לבצוע ולאכול משניהם.

והמתבאר מדברי רבינו דלמאי דגרסינן בשבת שם בדברי ר"כ "אמר לקטו כתיב" מסתבר לומר דגם לר"כ הוי גדר חיוב לח"מ דין בסעודה, דלכן הוא דהוסיף הילפותא מקרא ד"לקטו" וכמוש"נ, וממילא דאי לא גרסינן בדברי ר"כ "אמר לקטו כתיב" שוב שפיר אפשר לומר כמ"ש רבינו בתחילת ההערה דר"כ ס"ל בגדר החיוב דלח"מ שהוא דין בבציעת הפת ולכן הוא דנקיט תרתי ובצע רק חדא וכמוש"נ בהנפק"מ הנ"ל שבפנים השיחה ס"ג.

ועפ"ז יש לבאר גם החילוק הג' דבמס' שבת גרסינן בדברי ר"כ "אמר לקטו כתיב" משא"כ במס' ברכות דליתא תיבות אלו, והיינו דבמס' שבת קאי על הדין דסעודת שבת, ולכן הוא דאיצטריך ר"כ להוסיף בביאור

הנהגתו דבצע רק חדא הילפותא ד"לקטו" וכנ"ל, משא"כ במס' ברכות דקאי על הדין דבציעת הפת מובן שפיר הא דר"כ בצע חדא דמשום בציעת הפת אינו צריך לבצוע ולאכול משניהם וכנ"ל, ולכן הוא דלא איצטריך ר"כ להוסיף שם הילפותא "לקטו כתיב".

ביאור גירסת הגמ' "בשבת חייב כו" או "חייב כו' בשבת"

ד. והנה גירסת הגמ' במס' שבת שלפנינו היא "בשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות", אכן ב'דקדוקי סופרים' ובדברי הראשונים לשבת שם הובא הגירסא בשינוי קצת "חייב אדם לבצוע על שתי ככרות בשבת"¹⁴.

ונראה לומר דבהגירסא "בשבת חייב אדם וכו'" מודגש יותר שמדובר על דין השייך ומיוחד ליום השבת דוקא, כלומר "בשבת" מצד ענינו המיוחד של יום השבת, "חייב אדם לבצוע על שתי ככרות" [משא"כ להגירסא "חייב אדם וכו' בשבת" שאינו מודגש כ"כ].

ולמשנ"ת נראה להמתיק הגירסא שלפנינו, דהנה חלוק הוא דין הסעודה שבלח"מ שהוא חיוב המיוחד ליום השבת דוקא מדינא דבציעת הפת שהוא דין כללי השייך הן לימות החול והן ליום השבת [אלא שבשבת נתוסף בגדר "שלימה" דלהיותו יום חשוב הרי "שלימה" בו היא לח"מ]¹⁵.

והרי נתבאר בלקו"ש חל"ו שם דהסוגיא דשבת מיירי מדין הסעודה שבלח"מ, וא"כ שפיר יומתק לפ"ז הגירסא שלפנינו "בשבת חייב וכו'" בה מודגש שזהו דין המיוחד ליום השבת דוקא, והיינו דין סעודה שבלח"מ השייך ומיוחד ליום השבת דוקא וכמוש"נ¹⁶.

14 כ"ה הגירסא "חייב אדם לבצוע על שתי ככרות בשבת וכו'" גם ברי"ף, רא"ש, ריטב"א ומאירי לשבת שם, וכ"ה ברי"ף לפסחים קטז, א עיי"ש.

15 ולהעיר ולהמבואר בלקו"ש חל"ו שם הנה הדין דסעודת שבת שבלח"מ הובא במס' שבת וברמב"ם הל' שבת, משא"כ הדין דבציעת הפת שבלח"מ הובא במס' ברכות וברמב"ם הל' ברכות. והיינו משום דדין הסעודה שייך ומיוחד לדיני שבת דוקא משא"כ הדין דבציעת הפת שייך לדיני ברכות כולל דיני בציעת הפת שבכ"י.

16 להעיר משו"ת 'קנין תורה' סי' פח שהאריך לבאר יסוד מנהג האדמוריים שאין מקפידים ע"ז שב"ב ישמעו את ברכת המוציא מהבוצע אלא כאו"א מברך לעצמו, ולפי דרכו כתב לבאר דכל ענין בציעת לח"מ לא נתקן כחייב גברי על כל מי שאוכל בשבת שבוצע דוקא על לח"מ רק המצוה היא דבאכילת סעודת שבת מצוה על הבעה"ב שיבצע דוקא על לח"מ ואין שום

והנה הגירסא במס' ברכות שם שלפנינו היא "ובשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות", אךן יעויין בדק"ס לברכות שם הערה נ שהובא מכת"י גירסא אחרת בזה"ל "א"ר אחא חייב אדם לבצוע על שתי ככרות בשבת" עיי"ש.

ואולי י"ל ע"ד הפלפול¹⁷ דאי נקטינן בברכות כהגירסא שבדק"ס הנ"ל "חייב כו' בשבת" ובמס' שבת נקטינן כהגירסא שלפנינו "בשבת חייב כו'", הרי י"ל דהחילוק בזה עולה בקנה אחד עם החילוק בין מס' ברכות למס' שבת בגדר החיוב דלח"מ, דבשבת מיירי מדין הסעודה שבלח"מ שהוא דין השייך ומיוחד ליום השבת דוקא כנ"ל ולכן הוא דמדגיש ר"א "בשבת חייב כו'" וכמוש"נ, משא"כ בברכות דמיירי מדין בציעת הפת שבלח"מ השייך גם לכל ימות השנה אינו מדגיש כ"כ שזהו ענינו המיוחד של יום השבת דוקא ודו"ק.

ה. וי"ל בזה עוד באו"א, דהנה מצאתי בשו"ת 'באר משה' ח"ה סי' עז שעמד על דיוק לשון חז"ל בגמ' שבת שלפנינו "בשבת חייב וכו'" דלא כלשון הרגיל בכ"מ (ר"ה טז, ב) "חייב אדם לקבל פני רבו ברגל" ועוד, ולכאורה הול"ל "חייב אדם לבצוע כו' בשבת"¹⁸, וביאר שכאן מרומו הדין המפורש ברמ"א סי' רצא ס"ד בשם אבודרהם ומיימוני ד"אם סועד הרבה

ענין של חיוב מעולם על אנשי הבית מלח"מ רק על מי שבוצע לכולם יבצע מלח"מ, דמעולם לא ניתן מצוה וזאת אקרקפתא דגברי רק על הסעודה שתהי' בלח"מ.

והוסיף שם לדייק כן גם מלשון הש"ס בשבת וברכות שם "בשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות וכו'", דלכאורה הלשון משונה ממקומות אחרים דהול"ל "חייב אדם לבצוע בשבת על שתי ככרות" ע"ד (ר"ה טז, ב) "חייב אדם לטהר עצמו ברגל" ולא אמרו "ברגל חייב אדם לטהר א"ע", וכן עוד שם "חייב אדם להקביל פני רבו ברגל" ולא אמרו "ברגל חייב להקביל פני רבו" וכן טובא כיו"ב ובכאן שינו חז"ל, אלא ודאי דרצו בזה לומר דאין חיוב על האדם לבצוע על לח"מ כל עוד שהוא מיסב בסעודה שבה ביצעו על לח"מ וגם הוא אוכל מזה אין עוד עליו שום חיוב עכת"ד עיי"ש.

[הנה מש"כ בפשטות ששינו חז"ל בשבת כאן מלשונם הרגיל במק"א, הר"ז רק לגירסת הגמ' שלפנינו, משא"כ לגירסת הראשונים ודק"ס הנ"ל "חייב אדם לבצוע כו' בשבת" אךן הוה הגירסא כרגיל במק"א. והארכנו במ"א במה שיש לעיין ולפלפל טובא בעיקר דבריו שם ואכ"מ].

ולפמש"כ בפנים מיושב ג"כ מדוע שינו כאן חז"ל מלשונם הרגיל במק"א בש"ס, והיינו משום שרצו להדגיש דגדר החיוב דלח"מ [במס' שבת שם] הוא דין בסעודת שבת השייך ומיוחד ליום השבת דוקא ודו"ק.

17 אלא דהגירסא שלפנינו בברכות שם נראה עדיף, דכלפי שאמר לפני"ז דבפסח מניח פרוסה וכו' קאמר ר"א בהמשך לזה "ובשבת" צריך שתי ככרות שלימות וכו', וכמו שהעיר בדק"ס שם. וראה גם לעיל הערה ב.

18 וראה שו"ת 'קנין תורה' סי' פח הנ"ל הערה ח.

פעמים בשבת צריך לכל סעודה שתי ככרות, ולכן לא אמר ר"א "חייב אדם לבצוע בשבת" דאז היה משמע שרק בג' הסעודות של חיוב שחייב אדם לבצוע ולאכול בשבת הנה אז חייב הוא לבצוע על ב' ככרות¹⁹, ע"כ הקדים לומר "בשבת" יהי' כו"כ סעודות אפי' ה' או ו' חייב אדם לבצוע על ב' ככרות, עכת"ד לעניננו עיי"ש²⁰.

והנה בלקו"ש חל"ו שם כתב לבאר דדין זה אם החיוב דלח"מ הוא בכל סעודה שסועד בשבת או רק בג' סעודות של חיוב הר"ז תלוי בגדר החיוב

19) אלא שיש לעיין קצת בגוף סברת ה'באר משה' דלהגירסא "חייב אדם לבצוע כו' בשבת" משמע שרק בסעודות של חיוב חייב לבצוע על ב' ככרות, ולכאורה צ"ע מהו ההכרח והסברא בזה ומהיכי משמע לי', דבשלמא להגירסא "בשבת חייב כו'" ששינו חז"ל מלשון הרגיל בכ"מ הרי שפיר י"ל כמ"ש ה'באר משה' שרצו לרמז ולהדגיש בזה הדין דבכל סעודה שסועד בשבת חייב לבצוע על ב' ככרות דזה שפיר מדוייק בלישנא ד"בשבת חייב כו'" כלומר "בשבת" יהי' כו"כ סעודות חייב לבצוע על ב' ככרות כנ"ל, אכן מש"כ דלהגירסא "חייב אדם כו' בשבת" משמע שכ"ה הדין רק בסעודות של חיוב צ"ע, דלכאורה י"ל דאינו משמע מלשון זה כלום, ושפיר יתכן להעמיס בלשון זה ב' השיטות הנ"ל וצ"ע.

ואולי י"ל הסברא בזה, דהרי דינא דלח"מ הובא באותה הסוגיא ובהמשך לדיני סעודת שבת, וא"כ י"ל דאם הלשון הוה כלשון הרגיל בכ"מ "חייב אדם כו'" היינו אומרים דהוה דין בסעודות שבת של חיוב דלעיל מיני, אכן אם גרסינן "בשבת חייב כו'" ששינו חז"ל כאן מלשון הרגיל א"כ שפיר י"ל שרצו להדגיש בזה שהוא דין התלוי "בשבת", כלומר בכל סעודה שסועד בשבת ודו"ק.

אלא שאינו משמע כן מפשטות לשון ה'באר משה' עיי"ש ועצ"ע. ועכ"פ שפיר אפ"ל כמוש"נ לעיל.

דהיינו ג' סעודות השבת עיי"ש. וא"כ שפיר מבואר הא דהביא המאירי ז"ל דין זה דחיוב לח"מ הוא רק בג' סעודות של חיוב במס' שבת.

20) הנה בשו"ת 'באר משה' כתב בביאור טעם הדין שיש לבצוע על ב' ככרות בכל פעם שסועד "דלא הסעודה גורם לחייב לבצוע על ב' ככרות אלא השבת גורם", ולפי דרכו כתב לבאר דיוק לשון הגמ' שהקדים לומר "בשבת כו'" להדגיש כי השבת הוא הגורם לבצוע על ב' ככרות ולא הסעודה הרגילה לבצוע ולאכול ג"פ בשבת גורם הב' ככרות [ולכן יש לבצוע על ב' ככרות בכל פעם שסועד בשבת] עיי"ש.

אכן בפנים כתבנו לבאר זה באו"א ע"פ דברי רבינו בביאור טעם הדין שצריך לבצוע על ב' ככרות בכל פעם שסועד בשבת דתלוי בגדר החיוב דלח"מ אם הוא דין בבציעת הפת או בסעודת שבת וכדלהלן בפנים. ומה שהבאנו מדברי ה'באר משה' הוא רק בהנוגע לדיוק הלשון, דהלשון "בשבת חייב וכו'" משמע שבכל פעם שסועד בשבת חייב לבצוע על ב' ככרות [משא"כ הלשון "חייב אדם כו' בשבת", וראה הערה הקודמת].

ולהעיר מדברי ההגהות מיימוניות להל' שבת פ"ל ה"ט סק"ט שכתב לדייק מלשון הגמ' "בשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות" שהחיוב דלח"מ הוא גם בסעודה שלישית, ש"הרי לא הזכיר שם אחת מן הסעודות ולא שתיים מהן אלא אמר בשבת דמשמע כל סעודות שבת" [אלא שההגה"מ כתב לדייק מזה שישנו החיוב דלח"מ לא רק בב' הסעודות הראשונות אלא גם בסעודה "שלישית", אכן בשו"ת 'באר משה' כתב לדייק יתירה מזה דכ"ה הדין גם בכל סעודות של "רשות" וכמוש"נ].

דלח"מ, דאם הוא דין בבציעת הפת מסתבר דבכל פעם שהוא סועד בשבת צריך לבצוע על שתי ככרות, אכן אם הוא דין בסעודת שבת י"ל דהוא רק בסעודות של חיוב דהיינו ג' סעודות השבת עיי"ש.

ולפ"ז נמצא דהגירסא "בשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות" ה"ה נוטה להצד דלח"מ הוא דין בבציעת הפת, דהרי בגירסא זו מרומז דהדין שיש לבצוע על לח"מ בכל סעודה שהוא סועד בשבת כנ"ל וכמוש"נ²¹.

ואם כנים הדברים הרי שעפ"ז נראה להמתיק גירסת הראשונים ודק"ס במס' שבת שם "חייב אדם לבצוע כו' בשבת", דהרי לגירסת הגמ' שלפנינו "בשבת חייב כו'" משמע דהחיוב דלח"מ הוא בכל סעודה שסועד בשבת והרי שיטה זו נוטה להצד דלח"מ הוא דין בבציעת הפת כנ"ל, וכבר נתבאר דסוגית הגמ' דשבת אזלה כהצד דלח"מ הוא דין בסעודה, ולסברא זו הרי החיוב דלח"מ הוא רק בג' סעודות של חיוב, וע"כ לפ"ז מסתבר יותר הגירסא במס' שבת "חייב אדם לבצוע כו' בשבת ודו"ק²².

שתי ככרות "שלימות"

ו. והנה בדברינו במ"א נתבאר שיטות הפוסקים בדין מי שאין לו שתי ככרות שלימות ללח"מ אם אפשר לו לצאת יד"ח לח"מ גם בשתי פרוסות עכ"פ או דבעינן שתי ככרות שלימות דוקא דתלוי ביסוד החיוב דלח"מ אם הוא דין בבציעת בפת או בסעודת שבת.

21 ולהעיר דגירסת הגמ' במס' ברכות שלפנינו היא "ובשבת חייב אדם וכו'". ולכאורה הי' מקום לומר דלדברי ה'באר משה' שבפנים אזלה סוגית הגמ' דברכות שם לשיטתי' דס"ל כהצד דהוא דין בבציעת הפת, ולכן יש לבצוע על לח"מ בכל סעודה שסועד בשבת.

אמנם מלישנא דגמ' שם "ובשבת חייב וכו'" נראה שאין לדייק בזה, דבפשטות הרי הוא המשך לסוגית הגמ' שלפנ"ז דכלפי מה שאמר לפנ"ז בדיני בציעת הפת בימות החול וכו' ממשך "ובשבת וכו'" וז"פ. וראה לעיל הערה ב.

אכן בתוס' לפסחים קטז, א ד"ה מה דרכו משמע דגריס בסוגיא דברכות שם "בשבת חייב וכו'" [בלא תוספת וא"ו]. ואולי י"ל דלגירסא זו שפיר יש להעמיס בזה דיוק ה'באר משה' הנ"ל דס"ל שכ"ה הדין בכל סעודה שסועד בשבת, ואזלה סוגית הגמ' דברכות שם לשיטתי' דהוא דין בבציעת הפת וכמוש"נ. ועצ"ע.

22 הנה בפנים כתבנו להמתיק גירסת הראשונים ודק"ס לשבת שם "חייב אדם וכו'" ודלא כגירסת הגמ' שלפנינו "בשבת חייב וכו'" דמשמע שהחיוב דלח"מ הוא בכל סעודה שסועד וכמוש"נ.

ואם כנים דברינו שבהערה 19 דאי גרסינן "חייב אדם וכו'" כלשון הרגיל היינו אומרים דהוא דין רק בסעודות של חיוב דלעיל מיני' בסוגית הגמ' שם, הנה לפ"ז י"ל דלגירסת הראשונים בשבת שם "חייב אדם וכו'" אזלה סוגית הגמ' לשיטתי' ביסוד החיוב דלח"מ דהוא דין בסעודת שבת ולכן הוא דס"ל דדין לח"מ הוא רק בסעודות של חיוב ודו"ק.

דאם הוא דין בבציעת הפת הרי ברור שצריך שתי ככרות "שלימות" דוקא, דהרי כל עיקר החיוב דלח"מ הוא מדין בציעת הפת שצריך לברך ולבצוע אשלימה, ופשוט שא"א לצאת יד"ח לח"מ בב' פרוסות אף אם מיקרו לחם, דלחם "שלם" בעינן, משא"כ אם הוא דין בסעודת שבת הרי שפיר מסתבר לומר דבאין לו ב' ככרות שלימות אפשר לברך על שתי פרוסות מדין לח"מ, דעכ"פ איכא בזה חשיבות טפי לסעודה אם קובע אותה על שתי פרוסות מאם ה' קובע אותה רק על פרוסה אחת עיי"ש.

ז. והנה בביאור הגר"א סי' עדר סק"א כתב לפרש מקור דברי הרמ"א שם דבעינן ב' ככרות שלימות וז"ל "כן משמע מברכות לט, ב מניח פרוסה כו' ובשבת חייב כו'". כלומר, דמדברי הגמ' בברכות שם דקאמר תחילה שבפסח מניח פרוסה בתוך השלימה ובוצע ובהמשך לזה קאמר "ובשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות" משמע דבזה הוא דחלוק שבת מפסח, שבפסח סגי בחדא ומחצה משא"כ בשבת דבעינן ב' ככרות שלימות דוקא. ונמצא מבואר מדברי הגר"א דדין זה דבעינן ללח"מ ב' ככרות "שלימות" דוקא נלמד מהסוגיא דמס' ברכות.

ולהמבואר בדברינו דהך דין דבעינן ללח"מ ב' ככרות "שלימות" דוקא הוא משום לתא דבציעת הפת [משא"כ אי נימא דהוא דין בסעודת שבת שפיר אפשר לבצות לצאת בשתי פרוסות בדיעבד], נמצא דהדברים מדויקים היטב הא דדין זה נלמד מהסוגיא דמס' ברכות דוקא, דהרי לפי המבואר בלקו"ש חל"ו שם דהסוגיא דמס' ברכות קאי על הדין דבציעת הפת שבלח"מ וכנ"ל.

וע"ד המבואר בלקו"ש חל"ו שם בגדר החיוב דלח"מ דיו"ט ד"זה שהחיוב שלח"מ ביו"ט נלמד בהסוגיא דברכות דוקא הוא לפי שלשיטת השו"ס, הא שלמדין חיוב לח"מ משבת הוא רק לענין גדר לח"מ מצד הלכות בציעת הפת (דבי' עסקינן במס' ברכות שם), אבל לא מצד הגדר דסעודת יו"ט (דבזה עסקינן במס' שבת שם בדיני סעודת שבת)".

וכמו"כ נראה לומר בנידון דידן, דהא דפרט זה דבעינן ב' ככרות שלימות דוקא נלמד בהסוגיא דברכות דוקא [וכמ"ש הגר"א], הוא לפי כי הך דין

דבעינן ב' ככרות "שלימות" הוא מצד הלכות בציעת הפת דבי' עסקינן במס' ברכות שם ודו"ק²³.

ח. ואולי יש לבאר עפ"ז גם יסוד השינוי בגירסת המאירי ז"ל בין מס' ברכות למס' שבת, דבברכות שם הביא הגירסא "חייב אדם לבצוע בשבת על שתי ככרות שלימות" [כגירסת הראשונים דהוּו גרסי בגמ' תיבת "שלימות"], אכן בשבת שם הביא הגירסא "חייב אדם לבצוע על שני ככרות בשבת" [כגירסת הגמ' שלפנינו דלא גרסינן תיבת "שלימות"].

ואולי י"ל דדברי המאירי ז"ל בזה מדוייקים היטב ועולים בקנה אחד עם עם יסוד דברי רבינו שבלקו"ש חל"ו שם בביאור החילוק בין שתי הסוגיות דברכות ושבת שם בהחיוב דלח"מ, דהסוגיא דברכות מיירי מדין בציעת הפת שבלח"מ משא"כ הסוגיא דשבת שם מיירי מדין הסעודה שבלח"מ [ועיי"ש שנתבאר עפ"ז שינוי הלשון בפרש"י בין מס' שבת למס' ברכות שבמס' שבת הדגיש יותר ענין חשיבות הסעודה עיי"ש].

ונראה לומר דזהו גם ביאור יסוד השינוי בגירסת המאירי ז"ל בין מס' ברכות שהוסיף בהגירסא תיבת "שלימות" לבין מס' שבת שהשמיט תיבת "שלימות", והיינו משום דדבר זה אם בעינן ב' ככרות "שלימות" דוקא ללח"מ תלוי בב' הדינים דלח"מ וכמוש"נ בדברינו במ"א, ולכן במס' ברכות דמיירי מדין בציעת הפת שבלח"מ שפיר הוסיף והדגיש המאירי דחייב אדם לבצוע על ב' ככרות "שלימות" דוקא, דמדין בציעת הפת א"א לצאת יד"ח לח"מ בב' פרוסות. משא"כ במס' שבת דמיירי מדין הסעודה שבלח"מ לא הוסיף והדגיש המאירי הך פרט דככרות "שלימות", דמדין הסעודה שבלח"מ שפיר אפשר לצאת יד"ח לח"מ אם בשתי פרוסות [באם אין לו שלימות] וכמוש"נ²⁴.



23) ודאתינן להכי אולי יש להעיר עד"ז ממה שהביא האדה"ז פרי הדין דבעינן לחם "שלם" ללח"מ בשבת בסי' קסז ס"ג דקאי בדיני בציעת הפת ולא בסי' עדר דקאי בדיני סעודת שבת ודו"ק.

24) ולהעיר מהמשך דברי המאירי לשבת שם וז"ל "זה שהצרכנו לבצוע על שני ככרות גדולי המחברים פרשוה בכל סעודה משלש סעודות וכן הצריכו בשלשתן לקבען על היין". והרי נתבאר בלקו"ש חל"ו שם דדין זה תלוי ביסוד החיוב דלח"מ, דאם הוא דין בבציעת הפת מסתבר דבכל פעם שהוא סועד בשבת ויו"ט צריך לבצוע על שתי ככרות, אבל אם הוא דין בסעודת שבת י"ל שהוא רק בסעודות של חיוב דהיינו ג' סעודות השבת עיי"ש. וא"כ שפיר מבואר הא דהביא המאירי ז"ל דין זה דחיוב לח"מ הוא רק בג' סעודות של חיוב במס' שבת.

סדר הדלקת המנורה לשיטת הרמב"ם ע"פ ביאור רבינו

הת' מנחם מענדל מרזוב
תות"ל המרכזית – 770

ב'רשימת המנורה' מבאר כ"ק אדמו"ר בארוכה שיטת הרמב"ם בפיה"מ²⁵ בסדר הדלקת המנורה, דלשיטת הרמב"ם נר המערבי הוא נר היותר קרוב למערב, ואם הכהן נכנס בבוקר בפעם הא' שמטיב רק ה' נרות ומצא ב' נרות מזרחיות דולקין אז מדשן את ה' נרות הנשארין, וגם נר המערבי בכללן, ואחרי הפסק עבודה מדשן ב' נרות מזרחיות, ואם כשנכנס בפה"א מצא ב' נרות מזרחיות שכבו אז מדשןן וגם ג' נרות הסמוכין להן (כ"ו הוא ע"פ משנה תמיד פ"ג מ"ט לפי פי' הרמב"ם), ורק כשנכנס בפעם הב' מדשן ב' נרות מערביות שנר המערבי בכללן, ובזה כתוב בפ"ו מ"א ש"מצא ב' נרות מזרחים (נ"א [והוא נוסח הרמב"ם] מערבים) דולקין מדשן את המזרחי ומניח את המערבי דולק שממנו הי' מדליק את המנורה בה"ע מצאו שככה מדשנו ומדליקו ממזבח העולה".

ובפ"ב מהרשימה מקשה כ"ק אדמו"ר: "ויש לברר איך יפרנס הרמב"ם הא דנר המערבי ממנו הי' מדליק ובה הי' מסיים (שבת כב, ב, מנחות פו, ב), כיון דלדידי' אם מצא ב' נרות המזרחיים דולקין מדשן שאר ה' נרות וגם נר המערבי בכללן". ופי' המו"ל, שהשאלה הוא בשתיים: דכיון שאם מצא ב' נרות מזרחיים דולקין מדשן את השאר שהמערבי בכללן, "נמצא, שאינו מתחיל ההדלקה מנר המערבי, שהרי שני המזרחיים דולקים כבר, ואינו מסיים בנר המערבי, שהרי מדשנו בכניסה הא', ואח"כ מדשן את שני המזרחיים?"

(25) בהערה 4 העירו המו"ל ש"להעיר, שבפירוש המשניות שבהוצאת קאפאח נדפסה מהדורא בתרא שבה חזר הרמב"ם מפירושו והגי' הגירסא במשנה, עיי"ש". אמנם גם לאח"ז צריך לכל הביאור, כי זה שהרמב"ם חזר הוא רק מזה שמפרש משנה זו (דפ"ג מ"ט) למ"ד צו"ד מונחת, אבל גם במהדורת קאפאח בפ"ו מ"א מפרש המשנה אליבא למ"ד מו"מ מונחת ומפרש כל פירוש זה בההבדל בין אם נכנס בפה"א מוצא ב"נ מזרחות דולקין שאז מדשן ה"נ מערביות בין מצאן שכבו כמו שפירש במה"ק בפ"ג מ"ט.

ומתרץ כ"ק אדמו"ר: "והוא פשוט, דהא להרמב"ם נר שלא כבה רק מתקנו, ובפרט נר המערבי, וכנ"ל דמניחו דולק. וזהו פי' דממנו הי' מדליק היינו את המנורה בין הערביים, ובו הי' מסיים חלוף הפתילה וההטבה אז. – והוא ע"ד פירש"י במנחות. – ונ"ל ברור דלפיה"מ הא דאמר ברפ"ו ומניח את המערבי דולק, כ"ה גם אם מצא ב' נרות מזרחיים דולקין דספ"ג דאז מטיב נר המערבי בכניסה הא'. וכמו דסיפא דמתני' רפ"ו מצאו שכבה מדשנו ומדליקו ממזבח העולה, ע"כ דכ"ה גם אם מצא ב' נרות מז' דולקין, דהא להרמב"ם לעולם אין מדליקין נר המערבי אלא ממזבח העולה".

ופירשו המו"ל מש"כ כ"ק אדמו"ר 'והוא פשוט כו' (המודגש הוא פי' כ"ק אדמו"ר וביניהם פי' המו"ל): "והוא פשוט: דהא לדעת הרמב"ם – נר שלא כבה אינו מכבו מדשנו ומדליקו, אלא רק מתקנו, ובפרט נר המערבי, וכנ"ל (ס"ו), בהחילוק שבין דישון נר מזרחי לנר מערבי) דמניחו דולק, וא"כ, הא דשנינו ש"ממנו הי' מדליק" – לא קאי על הטבת הבוקר, שאז (אינו מדליק, אלא) רק מניחו דולק, אלא על ההדלקה בין הערביים".

היינו שהמו"ל הבינו הן בשאלה והן בתי' שכ"ק אדמו"ר מדבר על הפרט ש'ממנו הי' מדליק', שפירשו בהתחלה הפי' בזה שממנו [היינו מנר המערבי] מתחיל ההדלקה, וקשה שאינו מתחיל בזה – שב' נרות כבר דולקין, ואח"כ אומר כ"ק אדמו"ר שפשוט שאינו קאי על הדלקת הבוקר – כיון שנר שלא כבה אינו מדליקו, ועיקר – שנר מערבי אינו מדליקו בכלל, וא"כ אי אפשר להתחיל בהדלקתו, וע"כ שקאי בין הערביים. ואז הפי' שממנו הי' מדליק הוא כפשוטו, שממנו מדליק שאר הנרות, וזהו בין הערביים.

ויש להעיר בזה כמה דברים: א) בשאלה הראשונה ששואל כ"ק אדמו"ר – לפי פירושם – לא הבנתי מהו הקושי בזה שמתחיל את ההדלקה בנר המערבי מזה שב' נרות מזרחיים דולקים. הרי זה שהם דולקים הוא בהמשך להדלקת הלילה, ובאמת מניחם ומדשנם רק לאחר דישון נר המערבי, וא"א להגיד שהשאלה הוא שהרי נר שלא כבה מניחו דולק וא"כ נרות המזרחיים אינו מכבם ונמצא שהם אינם מודלקים אחרי נר המערבי – דזה גופא הוא התירוץ שכותב כ"ק אדמו"ר שהוא פשוט, וא"א לומר שזה עצמו הוא השאלה?

[גם לשיטתם הי' צריך להביא ראי' יותר גדולה – מפ"ו מ"א, שאם מצא ב' נרות מזרחיות דולקין בכניסה הא' אפי' אם גם המערבי כבר כבה – מדליק ה' נרות מזרחיות ורק בכניסה הב' מדליק נר המערבי ממזבח העולה – לאחרי הדלקת כל הנרות?]

(ב) לכאורה מה שהכריחם לפרש בשאלת כ"ק אדמו"ר 'ממנו הי' מדליק' שנר המערבי מדליק ראשון, אף שאין זה פשטות מאמחו"ל זה, ורש"י הן בשבת והן במנחות לא פירש כך, אלא פי' שמנר המערבי מדליק שאר הנרות, אף שלשיטת רש"י בשבת מדליק נר המערבי לפני שאר הנרות (משא"כ לפירש"י במנחות ותוס' בשבת), וגם לא הביא כ"ק אדמו"ר ברשימה זו שום מפרש שיפרש כזה (אף שכן פי' ברש"י כת"י במנחות), וגם לפ"ז צ"ל שבת"י כ"ק אדמו"ר משנה פי' ממנו הי' מדליק שהפי' הוא שמנר המערבי מדליק שאר הנרות – וכנראה מה שהכריחם לזה הוא כי בת"י כותב כ"ק אדמו"ר "שהוא פשוט, דהא להרמב"ם נר שלא כבה רק מתקנו, ובפרט נר המערבי", ואם נפרש שגם בהו"א הפי' הוא ב' ממנו הי' מדליק' הוא שמנר המערבי מדליק שאר הנרות, אינו מובן מה שכ"ק אדמו"ר כותב כאן שבפרט נר המערבי מניחו דולק, הרי אין זה סותר כלל שממנו היו מדליקין שאר הנרות, ולכן פירשו שממנו מתחיל ההדלקה, וא"כ זה שמניחו דולק עכצ"ל שאין המדובר בבוקר.

אמנם אולי אפשר לפרש באו"א קצת, שגם בהתחלה ידעינן שהפי' ממנו הי' מדליק – היינו שמדליק שאר נרות המנורה מנר המערבי, ועיקר השאלה הוא מ'ובה הי' מסיים' שלפי כל המפרשים היינו חילוף הפתילה, וא"כ בשאלה שואל דוקא מפ"ג מ"ט, שאז מדשן את השאר ונר מערבי בכללן לפני שמטיב ב' נרות מזרחיות (משא"כ בפ"ו מ"א, וכנ"ל), ואח"כ כותב כ"ק אדמו"ר ש'הוא פשוט' – שאינו מחליף הפתילה כלל בבוקר – אצל כל הנרות שאם לא כבו רק מתקנם [וזוהו לפי' ב' הפירושים בפ"א מהרשימה בההבדל בין שאר נרות ונר המערבי, עיי"ש], ובפרט נר המערבי שמניחו דולק, וא"כ אינו מחליף הפתילה בבוקר. והפירוש הוא שמחליף הפתילה בין הערביים, ופשוט.



דיבור משה ואהרן לפרעה ולבנ"י (גליון)

הת' מנחם מענדל שוחאט

תלמיד בישיבה

בגליון א'כט הקשה הרב ו.ו.ר. שיחי' שלשה שאלות על דברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חט"ז פרשת וארא שיחה ג', ונשאר בצ"ע. ולכאן ניתן לפרש הדברים בפשטות, וכדלקמן:

בשאלתו הראשונה מקשה, וז"ל: "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".

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

ולכאן י"ל שדבר זה למד כ"ק אדמו"ר מזה שרש"י כתב סדר האמירה בצורה מפורטת, כך שמתאימים דברי רש"י רק אם נסביר שמשה ידבר גם הוא אל פרעה. כי אם הכוונה היא שרק אהרן ידבר לפרעה, למה הוצרך רש"י לפרט שמשה יאמר רק "פעם אחת", דממה נפשך, אם כבר הבין אהרן מה אמר משה בפעם הראשונה, מהי הקס"ד שיחזור שנית לאהרן, ופשיטא שיאמר רק פעם אחת. ואם עוד לא הבין אהרן כל צורכו את דברי ה' על ידי דיבור משה בפעם הראשונה, ודאי שיצטרך משה לחזור ולאמור שנית את דבר ה' על מנת שיוכל אהרן להטעימם באזני פרעה ובנ"י כדבעי! וכן, מה שרש"י כותב על אהרן "ימליצנו ויטעימנו", לכאן אם המדובר הוא שהוא בכלל צריך להעביר את המסר בפעם הראשונה לפרעה מהי ההמלצה ש"ימליצנו ויטעימנו". משא"כ, באם אמרינן שמשה כבר מסר זאת לפרעה ותפקיד אהרן הוא לתרגם ("וימליצנו") ולהטעים המסר באזני פרעה, מובן שפיר לשון רש"י.

ועוד, אולי אפשר לומר שמכיון שמהפסוק לא ברור מה הי' הסדר (ואדרבא, הפסוק משנה מפרשת שמות ששם כתוב במפורש "ודברת אליו ודבר הוא לך אל העם", וכמו שכ"ק אדמו"ר מדייק בהשיחה בהמשך הסעיף), הרי באם היתה כוונת הפסוק שמשה ידבר (רק) לאהרן הרי רש"י

היה צריך לאמר זאת, כי זה אינו מפורש בכתוב (ועוד יותר, שמשמע להיפך כנ"ל).

בשאלתו השניה והשלישית, מצטט את סעיף י' בהשיחה הנ"ל, ומקשה: "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", עכ"ל.

ונענה על ראשון ראשון:

א) בסעיף הנ"ל, כ"ק אדמו"ר מקדיש קטע שלם (קטע המתחיל "דער ביאור אין דעם"), להסביר איך שכל ענין "בדרך מעביר", הוא שלא נפעל שום שינוי ושום ירידה במעלה בדיבורו של משה כשזה נמסר בדרך מעביר, ומה מקום יש לקושייתו ש"סוף-סוף חסר העניין הנעלה של דיבורו של משה", הרי זה כל ענין של "בדרך מעביר", כמו שמבאר כ"ק אדמו"ר "די אידן נעמען דעם דיבור של משה אין קיין שינוי וירידה (במעלתו) מצד דעם ממוצע". והדברים פשוטים, וביתר ביאור יעויין בהמצויין בהערה 67 בהשיחה.

ב) אם קושייתו היא למה פרעה, בשונה מבני ישראל צריך שיבוא לו דבר ה' בהתלבשות, אזי קושייתו אינה מובנת כלל, דדבר פשוט הוא שפרעה מצד גסותו וחומריותו (בשונה מבנ"י), והיותו קליפה וסט"א אינו יכול לקבל את דבר ה' כמו שהוא, והדברים צריכים לבוא בהתלבשות והסברה.

אך מה שכן אפשר להקשות, הוא שממ"נ, אם אהרן יכול להעביר את הדברים בדרך מעביר בלי שום שינוי (וכמו שבפועל עשה עם בנ"י) אזי במקום שמשם ידבר לפרעה, ואחר כך אהרן ימליצנו באזניו, הרי אהרן יוכל לומר פעמיים את דבר ה', בתחילה בתורת מעביר, בלא שום שינוי, ולאחמ"כ ימליצנו ויטעימנו לפרעה, ואזי יפעל הענין בדיוק כמו שמשם היה עושה זאת, ולמה צריך לדיבורו של משה. ואם תרצה לומר, שפרעה אינו יכול לקבל הדברים כמו שהם (כאמור לעיל), א"כ מה מועלת אמירת משה?

אך גם זה אינו קושיא כלל, כי כשמדובר אודות אמירת דבר ה' לפרעה, תוכן האמירה הוא לפעול בו שבירה וביטול (כמבואר בהשיחה ס"ח). וזה רק בכוחו של משה (וג"ז הוא חידוש, כי בעצם זהו רק בכוחו של הקב"ה, וכמבואר בהשיחה), ואין זה בכוחו של אהרן. ולכן כשצריך לדבר עם פרעה, ולומר לו את ציווי ה', הרי באם היה עושה זאת אהרן, מכיוון שאין לו את הכוח שניתן (רק) למשה (ובאותה שעה דווקא – ס"ח שם), לא היה פועל בפרעה שבירה וביטול, ולכן גם באם נאמר שאהרן יכול להעביר הדברים בדרך מעביר, הרי את הכח הנ"ל לפעול שבירה אין לו זה היה נצרך באותו שלב של המלחמה בקליפת פרעה ומצרים.

משא"כ בנוגע להדיבור עם בני, הרי שם גם אצל משה לא היה הנ"ל (כי לא היה צריך לזה), ולכן אהרן יכול להעביר הדברים בדיוק כמו שהם אצל משה בלי שום שינוי וירידה. ולכן בנוגע לדיבור עם בני, אין כל נפק"מ בין משה ואהרן, כאמור שבמסירה ב'דרך מעביר', אין כל חילוק בדבר הנמסר, והוא מועבר ללא שינוי כלל, כנ"ל.



נגלה

היה מדבר עמה על עסקי קידושיה

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

איתא בקידושין (ו, א) "הי' מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושי', ונתן לה גיטה וקידושי' ולא פירש, ר' יוסי אומר דיו, ר' יהודה אומר צריך לפרש, אמר רב יהודה אמר שמואל והוא [הא דקאמר ר' יוסי דיו - רש"י] שעסוקין באותו ענין. כתנאי רבי אומר והוא שעסוקים באותו ענין, ר"א בר"ש אומר אע"פ שאין עסוקין באותו ענין. . מענין לענין באותו ענין. אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר' יוסי".

ובשיטת ר' יהודה ש"צריך לפרש" נחלקו הראב"ד והרשב"א, דהרשב"א מביא שהראב"ד ס"ל שאחר שנתנו לה יכול לפרש ואי"צ ליטל

ממנה ויחזור ויתן לה ויאמר, משא"כ הרשב"א עצמו ס"ל שאכן צריך ליטל ממנה ולהחזיר לה ולפרש או בעת הנתינה.

ושקו"ט בזה, ומסבירים שאין כוונת הראב"ד שיכול לפרש אחר הנתינה בתוך כדי דיבור דוקא, כ"א כל זמן שעסוקין באותו ענין. וצ"ע איך זה מועיל, והרי כבר נתן לה בלי אמירה ולא הוי קידושין לשיטתי, ואיך יכול אח"כ לעשותן קידושין.

ובאמת אין מובן איך זה מועיל אפילו תוך כדי דיבור, כי קיי"ל (גדרים פב, א. ב"ב קכ"ט, סע"ב) תוך כדי דיבור כדיבור דמי לבר ממקדש ומגרש, וא"כ בגיטין וקידושין אין מועיל גם תוכ"ד. אמנם ע"ז כבר תירצו שרק לחזור ממה שאמר אין מועיל תוכ"ד בגו"ק (משא"כ בשאר דברים), אבל לפרש דבריו, ה"ז מועיל גם בגו"ק. אבל הקושיא היא איך מועיל אח"כ, אף שעסוקין באותו ענין.

וי"ל הביאור בזה בהקדים מ"ש בגיטין (ה, ב) "המביא גט ממדינת הים ונתנו לה ולא אמר לה בפני נכתב ובפני נחתם, יוציא והולד ממזר דברי ר"מ, וחכמים אומרים אין הולד ממזר. כיצד יעשה, יטלנו הימנה ויחזור ויתננה לה בפני שנים ויאמר בפ"נ ובפ"נ".

וכתבו התוס' (ד"ה "יטלנו", וכ"ה בעוד ראשונים) וז"ל: "מכאן משמע דצריך לומר בשעת נתינה בפני נכתב וכו', וה"ה לאחר נתינה תוך כדי דיבור דמהני, מדקאמר לעיל (ו, א) שנתנו לה כשהי' פקח ולא הספיק לומר בפ"נ עד שנתחרש, אבל לאחר כדי דיבור מספקא לר"י אי מהני כל זמן שעסוקים באותו ענין או לאו", עכ"ל.

וכתב ע"ז בפנ"י וז"ל: "ואע"ג דקיי"ל תוך כדי דיבור כדיבור דמי לבר ממקדש ומגרש - היינו לענין שאין יכול לחזור בו, משא"כ לפרש דבריו ודאי מהני, כמ"ש באריכות בפ' מרובה (עג, ב), ומשו"ה מספקא לי' לר"י אי מהני כל זמן שעסוקים באותו ענין, משום דפני נכתב עדיף אף מלפרש דבריו, דהא סתמא לשמה קאי, אלא דמטבע חכמים כך הוא לומר בשעת נתינה, וא"כ כל שעסוקין באותו ענין מקרי שעת נתינה וק"ל", עכ"ל.

ולכאו' צלה"ב מהי ההסברה בזה שהיות "וסתמא לשמה קאי, אלא דמטבע חכמים כך הוא לומר בשעת נתינה, וא"כ כל שעסוקין באותו ענין

מקרי שעת נתינה" - והרי בפשטות אחר תוכ"ד כבר נקרא שאינו "שעת נתינה", שלכן גם לפרש אי אפשר אז, וא"כ מה מועיל שסתמא לשמה שלכן נק' "שעת נתינה". ואם הכוונה שהיות וסתמא לשמה אי"צ "שעת נתינה", א"כ הי' צריך להועיל גם אם אין עסוקין באותו ענין, וגם: לא זה כ' הפנ"י כ"א שלגבי בפ"נ ובפ"נ ה"ז נק' "שעת נתינה".

וי"ל בזה בהקדים מה שצלה"ב כלל זה שנקט הפנ"י שבנוגע לפרש דבריו אמרי' גם במקדש ומגרש תוכ"ד כדיבור דמי. דהרי לפי מ"ש הר"ן (בנדרים שם) שכל הטעם של תוכ"ד כדיבור דמי הוא לפי שדעתו של אדם שיוכל לחזור בו תוכ"ד, היינו שאין אומרים שעדיין לא נגמר הדבר מצ"ע, כ"א שבדעתו של אדם שהדבר לא יגמר עד אחר כדי דיבור, נמצא דבעצם אין שום ערך הלכתי למשך הזמן של תוכ"ד, וא"כ בגו"ק שאדם עושה אותם בהסכמה גמורה, ונגמר הדבר תומ"י, בזה אין שום מושג של תוכ"ד, וא"כ גם לפרש דבריו אינו יכול.

ואם נאמר שבנוגע לפרש דבריו מעיקרא אין צריכים שייעשה בעת העשי', א"כ צריך להועיל גם אחר כדי דיבור, כלומר היות ואין גדר כזה של תוכ"ד, וכל ענינו הוא רק לפי שכן הוא בדעת האדם, הנה בנדון שאמרינן שאין כן דעת האדם, כבר נתבטל מנדון זה המושג ההלכתי של תוכ"ד, ולכן בגו"ק שאמרי' שהאדם עושה אותם בהסכמה גמורה, כבר אזל ממנו גדר תוכ"ד, ואם אעפ"כ יכולים לפרש הדברים מאיזה טעם [ז"א שאין הפירוש צ"ל בעת המעשה] א"כ צ"ל כן גם לאחר כדי דיבור.

ואין לתרץ שזה גופא הוא בדעתו של האדם: מכיון שגו"ק חמירי לכן עושה אותם בהסכמה גמורה שייגמרי תומ"י, מ"מ משערינן דעת האדם, שבדעתו להניח לעצמו משך הזמן של תוכ"ד לפרש דבריו, אין לומר כן, כי מה נוגע לנו אם בדעתו לפרש דבריו תוכ"ד או לא, הרי ממ"נ: אם מן הדין מותר לפרש דבריו אח"כ, אין צריכים דעתו, ואם מן הדין אסור, לא יועיל מה שבדעתו לעשות כן, וכי דעתו תשנה את הדין; כלומר: מתי אמרי' שתלוי בדעתו, רק בנוגע חלות הדבר (הקניין, הקידושין, הגירושין וכו'), כי באם אין בדעתו שיחול הדבר, פשוט שאינו חל, ולכן אם בדעתו שיחול רק אחר כדי דיבור, אינו חל עד אז (ויכול לחזור בו עד כדי דיבור), אבל אם בדעתו שיחול הדבר תומ"י, כבר אין הוא הבעלים להגביל הזמן מתי יכול לפרש ומתי אינו יכול לפרש, כי זה תלוי בהדין - אם הדין הוא שיכול

לפרש אחר המעשה, יכול הוא לעשות כן, ואם הדין הוא שאינו יכול, לא ישתנה הדבר ע"י שבדעתו ה' לפרש אז, מאחר שהדבר כבר חל.

וא"כ שוב קשה למה יכול לפרש דבריו עד תוכ"ד בגו"ק? ז.א. איזה ערך הלכתי יש למשך זמן זה? ואם הדין הוא שבנוגע לפרש דבריו מעיקרא אי"צ בעת מעשה ממש, מנין הגבלה זו של תוכ"ד, ולמה לא נאמר שיכול לעשות כן אח"כ.

ויובן כ"ז בהקדים מ"ש בלקו"ש (חי"ט עמ' 189), דשם מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע הדין הנ"ל "והלכתא תוך כדי דיבור כדיבור דמי חוץ . . ומקדש ומגרש", ומביא מ"ש הר"ן לבאר החילוק בין שאר דברים לקידושין וגירושין, "דבשאר מילי דלא חמירי כולי האי כשאדם עושה אותם לא בגמר דעתו הוא עושה, אלא דעתו שיכול לחזור בו תוך כדי דיבור, אבל הני כיון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה, ומשו"ה חזרה אפי' תוכ"ד לא מהני".

ומקשה שם על הר"ן, דלפי דבריו, דבשאר מילי אין גמירת דעת עד אחר כדי דיבור, נמצא שהמעשה לא נגמר עד אז, ובמילא אם, לדוגמא, מישהו יתן לחבירו מתנה דבר מאכל, אסור למקבל המתנה לאכול (עכ"פ לכתחילה) המאכל עד אחר כדי דיבור, ולא אשתמיט בשום מקום חידוש כזה.

ומזה מכריח שגם בשאר דברים נגמר המעשה תיכף, אלא עד כדי דיבור בכוחו לחזור ולבטל המעשה, משא"כ במקדש ומגרש. והטעם ע"ז מבאר:

ידוע שישנם ב' סוגי עדים: א) "עדי בירור" - לדוגמא, עדות על הלואה, שעניינם הוא רק לברר שההלואה נתקימה, אבל ההלואה כשלעצמה אינה תלויה בהעדים, וגם כשההלואה מתקיימת בלי עדים, חל על הלואה חיוב לשלם את החוב. וכדאי' בקידושין (סה, ב) לא איברו סהדי אלא לשקרי.

ב) "עדי קיום" - לדוגמא, עדי קידושין, שעדותם ה"ה חלק מהקידושין, שהרי הדין הוא, שגם אם האיש והאשה מודים שקידשה, מ"מ אם לא היו שם עדים "אין חוששין לקידושין" (קידושין שם). ז.א. בלי עדי קידושין אין כאן קידושין. (ומציין לתומים סי' צ' סקי"ד. ולעיין בארוכה צפע"נ כללי התוהמ"צ ע' עדות, עדי קידושין. וש"נ).

ועפ"ז היות ובקידושין וגירושין המעשה נעשה ע"י העדים, לכן לאחר מעשה הקידושין והגירושין כבר אין ביכולתו של המקדש או המגרש לבטל המעשה, היות והעדים פעלו את מעשה הקידושין או הגירושין. משא"כ בשאר דברים, שהעדים אין פועלים במציאות הדבר, והדבר נעשה רק ע"י הבעל דבר בלבד, לכן יכול הוא לבטלו עד תוך כדי דיבור. ע"כ תו"ד.

וליתר ביאור: הא דבכלל, בכל דבר, אא"פ לחזור בו אחר כדי דיבור, ה"ז ג"כ מטעם הנ"ל, שכבר יצא מידו, כי לאחר שכבר נגמר הדבר נעשה זה מציאות בפ"ע ואין להאדם בעלות ע"ז, כדי לחזור בו, אלא שאמרה תורה (או החכמים) שעד תוך כדי דיבור עדיין יש לו אחיזה בזה, כלומר אף שכבר נגמר הדבר, מ"מ התורה נתנה להאדם אחיזה בהדבר להחזירו, אבל כ"ז הוא רק כשלא נכנס לרשות משהו אחר, אבל אם נכנס לרשות אחר נפסק מהאדם. ולכן בגו"ק שתיכף ומיד כשקידש או גירש נכנס לרשות העדים, לכן אין מועיל בזה תוכ"ד.

והנה ע"פ ביאור הנ"ל בלקו"ש יש לבאר התוס' הנ"ל, כי כל הקושי' שייכת רק לפי ביאור הר"ן, אבל לפי המבואר בלקו"ש אינו קשה, כי לפי הביאור שם יש מושג הלכתי של תוכ"ד כדיבור דמי, ואינו תלוי בדעת האדם, וגם בשאר דברים ה"ז הלכה שאף שנגמר הדבר תומ"י, מ"מ ישנו משך זמן זה שהדין הוא שיכול לחזור בו, ומה שבגו"ק אינו יכול לחזור בו ה"ז מפני סיבה צדדית, שכבר אינו בידו לבטלו (כי נכנס לידי העדים), וא"כ פשוט שבנוגע לפרש עדיין אמרי' גם בגו"ק תוכ"ד כדיבור דמי.

ז.א. הדין הוא שגם לפרש דבריו צריך להעשות בעת מעשה, ויש לנו כלל בכל התורה כולה, גם בגו"ק, שתוכ"ד נק' עדיין בעת מעשה (היינו שישנו ערך הלכתי למשך זמן זה שלכן זה עדיין נקרא בעת מעשה). וא"כ גם בגו"ק אפשר לפרש דבריו תוכ"ד, וה"ז כאילו אמרו בעת מעשה, ורק אם רוצה לבטל הדבר, אז אמרי' שאף שעומד הוא עדיין בעת העשי', מ"מ המצב הוא שענין העדים מונעו מלבטל.

ועפ"ז מובן תירוצו של הפנ"י בביאור דברי התוס' שיכול לומר בפ"נ ובפ"נ תוכ"ד מהנתינה, כי גם בגו"ק אמרי' בעצם תוכ"ד כדיבור דמי.

וי"ל שבפרש גופא ישנם ב' אופנים: א) מתחלתו אין ברור כוונתו, והפירוש שנותן היה כעין חידוש לגבי כפי שהי' לפנ"ז. ב) בעצם הי' ברור גם לפנ"ז, ורק מטעם סיבה צדדית צריך לפרש.

ובפשטות: באם זה באופן הב' אין צ"ל "בעת הנתינה", כי אינו מחדש שום דבר, ומועיל גם אם כבר יצא מרשותו, ורק צ"ל עדיין עסוקין באותו ענין, כי בלא"ה חסר הקשר הכללי בין מה שאומר עכשיו עם הנתינה, אבל מטעם האמירה עצמה ה"ז מספיק גם אח"כ.

ועפ"ז יובן מ"ש הפנ"י "דהא סתמא לשמה קאי, אלא דמטבע חכמים הוא לומר בשעת נתינה, וא"כ כל שעסוקין באותו ענין מקרי שעת נתינה" - כי היות וזה רק (לפרש) באופן הב', שהרי "סתמא לשמה קאי", לכן לא איכפת לן אם אין זה בשעת נתינה [וכוונתו במ"ש "מקרי שעת נתינה" הוא בשם המושאל - שמועיל כשעת נתינה, כי אי"צ שיהי' דוקא בשעת נתינה].

ועפ"ז יובן גם בנדו"ד מדוע כש"הי' מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושי' ונתן לה גיטה וקידושי' ולא פירש . . ר' יהודה אומר צריך לפרש" ס"ל להראב"ד שאי"צ ליטול ממנה ולהחזיר לה ולומר, ומועיל אמירתו גם לאחר כדי דיבור, כל זמן שעסוקין באותו ענין, כי גם ר' יהודה מודה שבעצם ה"ז קידושין, ואין ספק בזה, אלא שס"ל שיש דין שצריך לפרש, א"כ גם לאחר שיצא מרשותו, (כ"ז שיש קשר בין מה שאומר למה שעשה ע"י שעסוקין באותו ענין) מועיל אמירתו.



דארווח לה זימנא

הרב יוסף יצחק קלמנסון

ראש הישיבה – ישיבה גדולה "דוד שלמה", ניו הייזן קאנג.

א. קידושין ו, ב: אמר אביי המקדש במלוה אינה מקודשת בהנאת מלוה מקודשת האי הנאת מלוה היכי דמי . . לא צריכא דארווח לה זימנא.

וברש"י שם [ד"ה לא צריכא דארווח לה זמן] כתב "הלואתו ואמר לה התקדשי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך או לי ואפילו לאגר נטר לא דמי כלל ואם פירש לה כך מקודשת והערמת רבית הוא דהויא ולא רבית גמור דלא קץ לה מידי ולא מידי שקל מינה" וכו' יעוי"ש.

ובתוס' שם הביאו לפירש"י וכתבו " . . ומה שפי' דרבית קצוצה לא הוי שאין האשה נותנת לאיש כלום לא נהירא כיון שהי' נותן לה זה פרוטה בקידושין ולא נתן לה כלום הוי כאילו נתנה לו פרוטה ממש והוי רבית גמור" וכו'.

ויעויין בחי' הרשב"א שהקשה ג"כ דאמאי לא הוי רבית גמורה וכתב לתרץ וז"ל "כיון דגופה ממש לא קני לא הוי רבית" וכו'.

ובחי' הריטב"א תי', וז"ל "ואיכא למימר דאגר נטר לי' לא מיתסר אלא כשנותן הלוה למלוה ממון וזו אינה נותנת לו ממון, ואם מפני שמקנה לו עצמה הרי הוא קונה אדון לעצמו" וכו'.

ועד"ז כתב בתוריה"ז וז"ל "ואיכא למימר דנותן רבית אין לו הנאה במה שנותן ואשה יש לה הנאה בנתינת גופה דבעלה חייב במזונותי' ובכמה דברים מש"ה גבי אשה לא הוי רבית גמורה", והיינו דבאשה לא חשיבא רבית גמורה דאין היא רק נותנת אלא גם מקבלת, דנגד זה שנותנת לו גופה וכו' היא מקבלת שעבודים ממנו דשארה כסותה ועונתה וכו'.

ועד"ז כתב במאירי "שאין כאן רבית גמורה הואיל והנאה מגעת לשניהם" יעויי"ש.

ב. ויעויין בלח"מ הל' אישות פ"ה הט"ז דמפרש בדעת רש"י דס"ל דלא הוי רבית גמורה דהוא משום דס"ל כהשיטה דקציצה שלא בשעת הלואה אינה אסורה מדאורייתא. וכ"כ הגר"א ביו"ד סי' קסו אות ז'. וכן נקט הפנ"י בסוגיין בדעת רש"י. וכן נראה מדברי המהרש"א על התוס' ד"ה דארווח וכו' יעויי"ש.

ולפי"ז מתפרש מה שכתב רש"י "דלא קץ לה" דזהו עיקר הטעם מה דלא הוי רבית גמורה, והיינו משום דלא קץ לה בשעת ההלואה.

אלא דצ"ב לפי"ז מה שכתב רש"י "ולא מידי שקל מינה", דהרי כיון דלא קץ בשעת הלואה לא הוי רבית מדאורייתא אפילו בששקיל מינה מידי, ומה זה שכתב רש"י "ולא מידי שקיל מינה".

ג. וי"ל בזה דרש"י בא לבאר מאי טעמא לא הוי כרבית מדרבנן עכ"פ דאביי קאמר דהוי רק הערמת רבית, ולזה קאמר ולא מידי שקיל מינה, דמשו"ה לא הוי גם רבית מדרבנן אלא רק הערמת רבית.

[ו"ל הר"ן לאחר שהביא דברי רש"י בזה "ואבק רבית נמי לא הוי שלא גזרו חכמים על כיו"ב כיון דלא שקיל מידי מינה וכו' אלא הערמת רבית בעלמא" יעוי"ש. והר"ן הוסיף זה על דברי רש"י, והיינו משום דבדברי רש"י מפרש כשאה"ר דמה שכתוב ולא מידי שקיל מינה זהו עיקר טעמא מה דלא הוי רבית גמור, אלא דהוקשה לו דמ"מ מאי טעמא לא הוי אבק רבית מדרבנן, וע"ז תי' משום דלא שקיל מינה וכו'.

אכן לדברי האחרונים הנ"ל י"ל דזהו כוונת רש"י במה דהוסיף ולא מידי שקיל מינה דבא לפרש מאי טעמא לא הוי גם רבית מדרבנן עכ"פ וכנ"ל, ועי' בפנ"י שם דנראה דמפרש כן בדברי רש"י יעוי"ש].

אכן במקנה בסוגיין השיג בזה על המהרש"א, דשיטת רש"י היא דקציצה בשעת הרווחת זמן הוי רבית קצוצה, וכמו"ש בב"ש סי' כ"ח או"ק כ"ז [וטור יו"ד סי' קסו] יעוי"ש, ולפי"ז צריך לפרש בדברי רש"י דעיקר טעמא מה דלא הוי בזה רבית קצוצה הוא משום הא דלא מידי שקיל מינה וכנ"ל בדבר הראשונים ז"ל.

ד. האומנם דצ"ב לפי"ז מה שכתב רש"י "ואפילו לאגר נטר לא דמי כלל"²⁶ דלפי מה שכתבו הראשונים ז"ל הרי לא הוי טעמא בזה משום דלא דמי לאגר נטר [דבאמת מקדשה בההיא הנאה דאגר נטר דלא שקיל מינה וכו'] אלא דאף דהוי כאגר נטר ליכא בזה איסורא דרבית מדאורייתא כיון דלא שקיל מינה מידי וכו' [ולהאחרונים משום דלא קץ בשעת ההלואה] ומה זה שכתב רש"י "ולא דמי לאגר נטר כלל" דהוסיף בזה גם "כלל" דלכאורה הרי הויא שפיר כאגר נטר דמקדשה בהנאת הרווחת הזמן וכו' דזה הוי אגר נטר, וצע"ג.

ה. והנראה לומר בזה דהנה יעויין בתוס' הרא"ש ד"ה דארווח לה זמנא שכתב "פרש"י שאמר לה התקדשי לי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך, ונראה לי שאין צריך להזכיר הפרוטה אלא שיאמר הרי את מקודשת לי במה שאני מרוויח לך זמן הלואתיך וכיון שאנו שמין שיש באותה הרווחה הנאה שו"פ מקודשת, כדאמרינן לקמן גבי הילך מנה

(1) בהגהות וציונים שבהוצאת עוז והדר העירו דבתוס' והר"ן העתיקו מדברי רש"י בלא הא דלא דמי לאגר נטר, אכן לפי מה שכתוב ברש"י שלפנינו קשה טובא וכמו"ש בפנים.

ואקדש אני לך מקודשת ומוקמינן לה באדם חשוב דבההוא הנאה דמקבל מתנה מינה גמרה ומיקנייא נפשה אע"פ שלא הזכיר אותה הנאה אלא אמר הראמק"ל באותו מנה שנתת לי וכיון שאנו שמין שיש באותה הנאה שו"פ מקודשת" וכו' יעוי"ש בתוס' הרא"ש.

והיינו דהתוס' הרא"ש מתמה על רש"י דלמאי הצריך לומר דמקדשה בהנאת הפרוטה שאי"צ לתת לאדם שיפייסני וכו', דהרי הקידושין בזה הם בהנאה שמרויח לה זמן ההלוואה, והענין דהפרוטה וכו' הוא רק היכי תימצא דשומת ההנאה, דהיכא דהיתה נותנת פרוטה לאדם לפייסו, נמצא דהנאת ההרווחה שוה לה פרוטה, וא"כ למאי צריך לומר בזה ענין השומא, דסגי במה שיאמר לה הרי את מקודשת לי במה שאני מרויח לך זמן הלואתיך דבזה הוא דהוי הקידושין, וכיון שאנו שמין שיש באותה הרווחה שו"פ מקודשת וכנ"ל בדברי התוס' הרא"ש.

ו. והנראה לומר בביאור דעת רש"י בזה, והוא דהתוס' הרא"ש [וכן התוס' ושאה"ר ז"ל] למדו בהא דארווח לה זימנא, דמקדשה בהנאת הרווחת הזמן, היינו בהשכר דהרבית, דהרווחת הזמן שויה ממון הרבית, דזהו דין חיוב הרבית דעבור הזמן דהלוואה מתחייב בשכר הממון דהוא קציצת הרבית.

ומפרש התוס' הרא"ש דבמקדשה בארווח לה זימנא היינו דמקדשה בההנאה דשכר הרבית שאינו נוטל ממנה, דמצד עצם הרווחת הזמן היתה צריכה להתחייב בשכר הרבית והוא מקדשה בההנאה שלא תצטרך לתת לו השכר וכו' דהקידושין הם במקום השכר וכו' [והענין דנתינת הפרוטה לאחר וכו' הוא רק מגדר שומא על שוויית הך הנאה דהרווחת הזמן וכנ"ל] דלכן הקשה דלמאי צריך להזכיר בזה דמקדש בההנאה שלא היתה צריכה לתת הפרוטה להאדם אחר, דהרי לא מקדשה בהך הנאה אלא בההנאה דהרווחת הזמן וענין הפרוטה דהאדם אחר לא הוי אלא מגדר שומא וכנ"ל.

ז. אכן בדעת רש"י נראה דמפרש הא דמקדשה בארווח לה זימנא באו"א, והוא דאינו מקדשה בההנאה דשכר ההלוואה דארווח לה, דהוא מרויח לה ההלוואה בחנם, שלא באופן דהתחייבות שכר הלוואה כבדינא דרבית, אלא דמרויח לה זמן ההלוואה בחנם, וכמו שהלוה תחלת הלוואה בחנם שלא באופן דהתחייבות רבית, אלא שהוא הלוה לה על זמן מסויים ולא ה' בדעתו להמשיך לה ההלוואה יותר [שהוא צריך להמעות וכו'] ולזה אומר

לה דמקדשה בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני, דהך פרוטה לא הוי כלל מגדר שכר דרבית, דהאדם אינו נותן זה להמלוה בתורת שכר על הרווחת הזמן אלא דמפייסו להרויח לה ההלואה בחנם [וכמו שהלואה לה תחילת ההלואה בחנם] ועד"ז הוא במה שכתב "או לי" דאין הכוונה דהיתה נותנת לו הפרוטה בתורת שכר ההלואה כבדינא דרבית, אלא שהיתה נותנת לו פרוטה שיעשה לה טובה להרויח הזמן בחנם [דהך פרוטה לא הויא כלל במקום שכר ההלואה, דשכר ההלואה לעוד חדש יכול להיות השכר יותר מפרוטה, והך פרוטה הויא רק שכר על הטרחה דלפייסו, וכן בנותנת לו על הטובה שיתן לה הלואה בחנם וכו'] וזהו דס"ל לרש"י שצריך שיאמר לה בפירוש דמקדשה בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך, דכל ענין הקידושין בזה הוא דמקדשה בההוא הנאה דהשו"פ שא"צ לתת להאדם על כך ולא בשכר הרווחת ההלואה, דעצם הרווחת ההלואה הוא עושה בחנם שלא באופן דהתחייבות שכר וכו', אלא דמקדשה בהנאת הך פרוטה וכו'.

ח. ולפ"ז יבואר בפשוטו דברי רש"י שכתב דלא דמי לאגר נטר כלל, דלא הוי בזה ההנאה משום שכר ההלואה דאגר נטר, אלא ההנאה היא מה שהיתה צריכה לתת פרוטה לפייסו, דהך פרוטה לא הוי כלל מגדר שכר על ההלואה אלא מגדר פיוס שיתן לה ההלואה בלא שכר וכו', ולכן הוא דלא הויא כלל רבית מדאורייתא לפירש"י, דאי"ז שכר ההלואה אלא שכר על הטובה שיתן לה הלואה בחנם בלא התחייבות דרבית [ומה שכתב רש"י דלא קץ לה מידי ולא מידי שקיל מינה, היינו עבור שכר המתנת המעות, דלא קץ לה ע"ז ולא שקיל לה מינה ע"ז מידי, דהנאת הפרוטה בזה הוא מה שלא היתה צריכה לתתו עבור הפיוס וכו' וכנ"ל].

והתוס' ושאה"ר שנתקשו בזה על פרש"י הוא משום דפירשו הא דארווח לה זמנא וכו' דמקדשה בהנאה דשכר ההרווחה, והיינו דבעצם אינו מרויח לה בחנם אלא בדין התחייבות דשכר וכו' אלא שלא קצץ לה דמים בזה ורק דמקדש בההיא הנאה שלא תצטרך לשלם לו השכר וכו', וכמבואר בדברי התוס' ושאה"ר ז"ל [והתוס' והר"ן ושאה"ר לא העתיקו מדברי רש"י הא דלא דמי לאגר נטר כלל] דלכן נתקשו דלמה לא הוי רבית גמורה, דהרי מקדשה בההנאה דשכר ההלואה שהיתה מתחייבת לו לולי הקידושין דהוי במקום השכר, ולכן נתקשו דהויא רבית גמורה.

[ולתוס' שהקשו דהוי רבית גמורה ע"כ צ"ל דהרווחת ההלואה בזה היתה בתורת התחייבות דרבית, דאיסורא דרבית מדאורייתא לא הויא אלא כשהי' כאן התחייבות דין דממון לולי איסורא דרבית וכמו"ש במקנה, וראה בחי' הגרנ"ט בסוגיין בענין רבית].

ומבואר לפי"ז היטב פירש"י לפי מה שכתוב לפנינו, דאין בזה איסורא דרבית כלל²⁷ כיון שאין ההנאה דהפרוטה משום לתא דאגר נטר כלל, אלא משום הפיוס וכו' ורק שאסור משום הערמת רבית וכו' וכמושנ"ת.



שיטת רב הונא דחופה קונה*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. גרסינן בגמרא (קידושין ה, א – ב) "אמר רב הונא חופה קונה מקל וחומר . . . ומה כסף שאינו גומר קונה, חופה שגומרת אינו דין שתקנה . . . אמר רבא שתי תשובות בדבר . . . ועוד כלום חופה גומרת אלא ע"י קידושין, וכי גמרינן חופה שלא ע"י קידושין מחופה שע"י קידושין. א"ל אביי . . . ודקאמרת כלום חופה גומרת אלא ע"י קידושין, רב הונא נמי ה"ק ומה כסף שאינו גומר אחר כסף קונה, חופה שגומרת אחר כסף אינו דין שתקנה".

והיינו שהלימוד של ר"ה דחופה קונה הוא מזה שיש בה הכח 'לגמור' לעומת כסף שאין בה כח זה (אפילו כשמגיע אחר קידושין), וא"כ בודאי יש בה הכח לקנות ככסף.

ומקשים ע"ז אחרונים (ראה 'המקנה' רש"ש' ועוד) דלכאורה הר"ז היפך סברת הגמרא לעיל (ד, ב) לענין קנין ביאה; דהגמרא רצתה ללמוד דביאה קונה באשה מזה דקונה ביבמה אע"פ שאין כסף קונה שם (ביבמה),

(2) ולמשנ"ת בפנים בדברי רש"י י"ל ג"כ מה דלא הוי אבק רבית מדרבנן עכ"פ שהעירו בזה הראשונים ז"ל, והיינו משום דלא הוי כלל כאגר נטר וכו', אלא דאיכא בזה משום הערמת רבית לחוד.

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

וא"כ באשה דכסף קונה אז בודאי דגם ביאה קונה, ומפריך הגמרא לימוד זה מחמת הסברא ד"מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת, תאמר בזו שאין זקוקה ועומדת".

ובביאור סברא זו כתב רש"י "שכן זקוקה ועומדת – לזה מחמת קידושי המת, ואין ביאה באה אלא לגמור, אבל קנין דמעיקרא לא". ועד"ז ממש מביאים התוספות שם בשם ה"ר אלעזר משזנ"א, "שכן זקוקה ועומדת, שביאה זו אינה עושה אלא גומרת קדושי ראשון, ומשום דאשכחן ביאה גומרת לא נאמר שתקנה תחלת קנין".

ועכ"פ יוצא מזה דמה שיש בכח של איזה דבר 'לגמור' אינה הוכחה דישה לה גם הכח לקנות, וזאת אע"פ דלדבר אחר ישנה הכח לקנות ולא לגמור, והר"ז היפך הק"ו של ר"ה.

(והנה לפי רוב הראשונים לית הלכתא כרב הונא, ושוב אין צורך שאותה סברא תתאים עם שיטת רב הונא, דאפשר שנאמרה לפי דעת ההלכה ולא לפי ר"ה, אלא דהשאלה היא להיפך – איך יתרץ ר"ה קושיית הגמרא שם (מדוע צריכים פסוק ללמדנו דביאה קונה, אחרי דאפשר ללמדו מק"ו), אם חולק על סברת הגמרא בהתירוץ?

איברא דהתוספות הביאו גם ביאור אחר (של הר"י) בתירוץ הגמרא ד"מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת", ואשר לפ"ז מתורץ בפשיטות דר"ה יכול לתרץ אותה קושיא ע"פ תירוץ זה. אמנם רש"י לא הביא אלא ביאור זה בהתירוץ, וצ"ע מה 'יעשה' ר"ה עם הקושיא?

ובכל אופן (היינו גם אם נבאר באיזה אופן איך שר"ה יתרץ אותה קושיא של הגמרא) ה' צ"ל לכאורה איזה התייחסות בגמרא רש"י או תוספות לזה שר"ה אומר בפשיטות סברא שהוא להיפך מסברת הגמרא לפני עמוד אחד?)

ב. ונראה לבאר הדבר ע"פ דקדוק לשון רש"י (אשר כנ"ל – עיקר הקושיא היא לשיטתו דוקא) כשמבאר שיטת ר"ה: "אף אני אביא חופה שקונה בעלמא – שגומרת ליורשה ולהפרת נדריה, יקנה נמי כאן בלא אירוסינ"; אשר הקושי בזה מבואר, הרי רב הונא בא לומר דחופה קונה, וא"כ הרי האי חופה מהווה ה'אירוסינ', וא"כ מהו הפירוש בזה דחופה קונה 'בלא' אירוסינ, הרי היא עצמו האירוסינ?!

והנה בתהרא"ש ומהרש"א הובא שיטה דלר"ה ל"צ פעולה אחרת – אחרי החופה – עבור נישואין, אלא דהחופה פועלת את הכל לבד (לעומת שיטה השניה בתהרא"ש, דאחרי החופה יצטרך לפעול גם נישואין, וזה יהי' ע"י ביאה). אמנם לכאורה גם לפ"ז אין הפירוש דחופה אינה עושה אירוסין, אלא דבנוסף לזה שהיא עושה אירוסין ה"ה גם פועלת הנישואין, ושוב לא יצדק לשון רש"י דחופה פועלת "בלא אירוסין".

ונראה לומר דלדעת רש"י אכן יש בשיטת ר"ה חידוש מיוחד, ובהקדמה; בכלל לומדים שקידושין (אירוסין) הוה בעצמותה מעשה של קנין, והוא עצם הקנין שבה 'קניית' אשה לבעלה. וא"כ כשר"ה אומר דחופה קונה, הרי הפירוש הוא דחופה מהוה (עכ"פ, גם) הקידושין.

אמנם אפשר להבין גם באו"א: דקידושין בעצמותה אינה מעשה של קנין, אלא מעשה ו'שלב' של אישות, אלא שע"י פעולה זו של אישות נפעלת גם הקנין הנצרך. ואשר לפ"ז כשר"ה אומר דחופה קונה יש להבין דלא בא לומר דהוה מעשה של קידושין, אלא דכמו שהאישות הנפעל ע"י קידושין יכולה להוות הקנין, עד"ז הרי האישות הנפעל ע"י חופה (נישואין) יכולה לפעול קנין זה.

במילים פשוטות: באם מהות הקידושין הוה קנין, אז אם חופה 'קונה' הרי הפירוש הוא שחופה הוה קידושין (או עכ"פ 'גם' קידושין), אבל באם מהות הקידושין הוה שלב ראשון באישות (לעומת נישואין דהוה שלב שני), ורק דשלב זה פועלת גם קנין, אז יש להבין שפיר דיתכן שקנין זה יהא נפעל ע"י שלב השני בהאישות – הנישואין (חופה).

ואשר לפ"ז מבואר היטיב דברי רש"י שלר"ה הרי חופה קונה לבד, "בלא אירוסין" (ואף דמצינו לשון רש"י לעיל ג, א על דברי הגמרא "למעוטי חופה" – "שאם מסרה לה אביה לחופה לשם קדושין אינה מקודשת בכך", והרי לנו להדיא דחופה הוה "לשם קידושין"?! הרי שוברו בצידו; זה לא נאמר לדעת רב הונא כמפורש מיד בהמשך הגמרא שם, ולכן פירש הענין איך שמתאים יותר לפי פשטות הענין בלי חידושו המיוחד של ר"ה בהבנת הענין איך חופה קונה).

ואם כנים הדברים יש להוסיף ולומר, דכבר אין דמיון בכלל בין דברי ר"ה בסוגיין לסוגיית הגמרא לעיל מיניה בענין הלימוד לקידושין ע"י ביאה; דהרי לעיל לא הי' המדובר שיקנה את האשה ע"י מעשה של נישואין, דהא

לא הוזכרה סברא שביאה תהני כנישואין, וכל המקור של אותה ק"ו הי' מזה שביאה מהני לגמור אצל יבמה (ולא שמהני לגמור באשה סתם), דמזה נלמד שמהני לקנות באשה.

וא"כ שוב אין להקשות אסברת ר"ה מסברת הגמרא לעיל; דאה"נ דמבואר שם דלאו דוקא דפעולה שמהני לגמור מהני גם לפעול המעשה של קידושין, אמנם כאן לא בא ר"ה לומר שחופה יהוה המעשה של קידושין בכלל, אלא שבהיותה מעשה ופעולה של נישואין, יפעול אותה קנין שקידושין פועלת ג"כ וכמשנ"ת.

במילים פשוטות: יתכן שר"ה יסכים דא"א לעשות ק"ו דפעולה הגומרת תהני להיות הפעולה המתחלת (והיינו שפעולת הנישואין תפעול כקידושין), אמנם סב"ל דכן יש ללמוד מק"ו שפעולה הגומרת תפעול אותה קנין שפעולה המתחלת פועלת.

ג. אלא דעדיין אין הענין מבואר כל צרכו; דאה"נ דכבר א"א להקשות באופן של 'סתירה' מאותה סוגיא על דברי ר"ה, מחמת זה דמדובר על ב' אופנים שונים בה'קנין' (בתורת קידושין או בתורת נישואין), אמנם עדיין הקושיא במקומה עומדת בסברא;

דהרי בפשוטו הסברא של הגמרא לעיל היתה, דאין לעשות ק"ו שפעולה הגומרת יכולה להיות גם פעולה מתחלת, דכמו שיש מעלה וכח בזה שיכולה לגמור כן עד"ז יש מעלה וכח לפעולה שיכולה להתחיל. והרי אותה סברא צריכה להפריך גם סברת ר"ה כאן דודאי דפעולה הגומרת יכולה לפעול אותה קנין שפעולה המתחלת יכולה לפעול; דאחרי שלמדנו דכמו שיש מעלה בגומר כך יש מעלה במתחיל, שוב ליתא ק"ו מזל"ז, וא"כ מהיכא תיתי דהגומר יכולה לפעול הקנין כמו המתחיל?

וי"ל דגם דבר זה יתבאר היטיב ע"פ דקדוק לשון רש"י בדברי ר"ה, וכמשי"ת.

אדברי ר"ה "ומה כסף שאינו גומר", כתב רש"י, "להוציאה מרשות אביה למעשה ידיה ולירושתה". ועל דבריו בהמשך "אף אני אביא חופה שקונה בעלמא" כתב (רש"י) "שגומרת ליורשה ולהפרת נדריה וכו'". והרי ששינה רש"י בין הגדרת ה'גמר' שכסף (קידושין) אינו פועל, להגדרת ה'גמר' שחופה פועלת.

וכבר ביאר בזה הרש"ש, דברש"י הראשון מדבר על ההוצאה מרשות אביה, אשר בזה ליכא למימר דכסף אינה מוציאה לענין הפרת נדרים, משום דבאמת יוצאת ע"י הקידושין לענין זה שאביה כבר לא יכול להפר לבד. ואילו ברש"י השני מדבר על ההכנסה לרשות בעלה (שע"י חופה), אשר בזה א"א להזכיר מעשה ידיה משום שהבעל באמת אינו זוכה במעשה ידיה מדאורייתא.

אלא דאף שביאר בזה סיבת השינויים ברש"י, לא ביאר מדוע שינה רש"י בזה, והיינו דמדוע בחר לדבר בראשונה על ה'גמר' לענין היציאה ובאחרונה על ה'גמר' לענין ההכנסה, והלא בפשוטו הי' יכול לבאר גם איך שהקידושין אינם גומרים לענין ההכנסה לרשות הבעל, או לאיך איך שהחופה גומרת לענין ההוצאה מרשות האב, ולא לשנות מזל"ז באמצע הענין.

ואוי"ל דבזה ביאר לנו רש"י דרך חדש בהבנת הק"ו של ר"ה, ונקודת הענין בזה: ר"ה לא בא לומר דחופה עדיף מכסף מחמת זה דזה הוה גומר וזה הוה מתחיל (לחוד), אלא דהעדיפות של חופה על כסף הוה בפעולתם גופא; דחופה גומרת פעולתה 'יותר טוב' מאיך שכסף גומר הפעולה שהוא אמור לעשות, והיינו שלא מדמים כאן עצם הענין של מתחיל וגומר, אלא מדמים ה'גמר' שישנה בשתי הפעולות.

ביאור הדברים: הזכרתי לעיל די"ל שלדעת רש"י הוה קידושין ונישואין (חופה) שתי שלבים באישות, ובהגדרת הדברים נראה לומר דעיקר פעולת הקידושין הוה מה שמוצאים האשה מרשות כל העולם (וכמודגש בלשון הגמרא בביאור שם קידושין "דאסר לה אכו"ע כהקדש"), שע"ז היא 'מזומנת' לשלב השני שהיא הנישואין, שענינם מה שהאשה נכנסת לגמרי לרשות בעלה.

(והעירוני מלשון כ"ק אדמו"ר בקונטרס ב' אייר תש"נ (אמצע אות ב') כשמבאר איך שההבדל בין תורה למצות הוה בדוגמת ההבדל בין קידושין לנישואין, "דזה שהאשה מתקדשת לבעלה הוה (בעיקר) זה שהיא נאסרת על כל העולם. וע"ז הוה נעשה כלי לקלוט אור התורה, ותורתך בתוך מעי, נישואין".

וי"ל דזה שלא מצינו בדרך כלל הגדרה זו, דקידושין הוה ענין ההוצאה מרשות העולם לעומת הנישואין דהוה ההכנסה לרשות הבעל, ואדרבא

מצינו הרבה איך שמבארים דביקדושין עצמם ישנם ב' ענינים אלו, הוה משום דבכלל נקטינן דקידושין הוה מעשה של קנין ולא רק שלב באישות, ואשר לכן גם בקידושין ישנה 'חלק' ההכנסה).

ועכ"פ לפ"ז י"ל דכוונת ר"ה היא כך: דכסף אינה גומרת הפעולה שהיא עצמה צריכה לפעול, דהא ענינה היא להוציא האשה מרשות אחרים (בכדי שתהא מזומנת לבעלה), ולפעול לא יצאה עי"ז לגמרי מרשות אביה – דעדיין זוכה במעשה ידיה וירושתה. ואילו נישואין כן גומרים הפעולה שלה – דהא ע"י נכנסת לרשות בעלה לכל דבר, כולל הפרת נדרים וירושה.

וזה הי' הק"ז של ר"ה; דאם כסף קידושין שלא גומרת הפעולה שהיא אמורה לפעול באישות, ומ"מ מהוה ופועל הקנין הנצרך של אשה לבעלה, א"כ בודאי נישואין שפועלת פעולה שלימה וגמורה של אישות, בודאי יכולה לפעול הקנין הנצרך (כמשנ"ת לעיל).

ואם כנים הדברים נמצא דר"ה לעולם לא בא לומר שישנה עדיפות לגומר על מתחיל, ושוב אין כאן שום מקום ללמוד שגומר יכול להוות גם מתחיל (כהשקו"ט בגמרא לעיל כנ"ל), וכל דבריו באו לבאר רק מדוע גומר זה יכול לפעול אותה קנין כמו מתחיל זה (מחמת החיסרון במתחיל זה, שאינו גומר פעולתו) וכמשנ"ת.



ביאור בסוגיית פשטו קידושין

הרב משה נתן הלוי פישער
ר"מ בישיבת תורת"ל, מאנטריאעל

איתא בקידושין (ז, א) "אמר רבא . . חציין מקודשת לי אינה מקודשת . . וניפשטו לה קידושין בכולה מי לא תניא האומר רגלה של זו עולה תהא כולה עולה . . מי דמי התם בהמה הכא דעת אחרת". (וע' ברש"י דכיון דהאשה לא נתרצה אלא לחצי' אין דיבורו תפיס בה), וממשיכה הגמ' "הא לא דמיא אלא להא דא"ר יוחנן בהמה של שני שותפין הקדיש חצי' וחזר ולקחה והקדישה קדושה ואינה קריבה".

ונתקשו המפרשים (רשב"א, תוס' רי"ד ועוד) בכיאר תשובת הגמרא, דמה בכך דהאשה נתרצתה רק לחצי', הרי זהו כל הדין דפשטה דאף שהוא הקדיש רק חצי בדרך ממילא נתפשט על הכל. ואין זה דומה כלל להמקרה של ר' יוחנן בשני שותפין ששותף אחד לא הסכים כלל להקדיש ולכן אינו מתפשט על חלקו, אבל כאן שהאשה הסכימה לחצי נימא שתתפשט בכולה? וע' בדבריהם מה שתירצו כל אחד לפי דרכו.

ונראה לבאר, ובהקדים דברי התוס' (ד"ה וניפשטו) דהקשו דכל הדין דפשטה הוא דין שנלמד מפסוק מיוחד שנאמר דוקא לגבי הקדש ומה השייכות לקידושין? ומתרץ דמיירי שקידשה בל' מקודשת, היינו שתוכנה לשון הקדש, לפיכך יש להיות דינה כהקדש.

ונתקשו בזה האחרונים (אבנ"מ, רעק"א ועוד) דבמקור דין זה דפשטה (תמורה דף י"א) "בעי רבא בעוף מהו" (ופירש"י אם הקדיש רגל עוף האם פשטה קדושה בכולה) "בהמה אמר רחמנא והא לאו בהמה היא, או דילמא קרבן אמר רחמנא והאי נמי קרבן הוא, תיקו". הרי דגם בעוף דהוא הקדש ממש, מסתפקים האם שייך פשטה, וא"כ בקידושי אשה שרק אמר בל' הקדש, אך אינו דין הקדש ממש, ודאי דאינו פשוט לומר הדין דפשטה?

ותירצו דקושית הגמרא וניפשטו וכו' היא, דאיך אמר רבא דחציין מקודשת לי ודאי אינה מקודשת, הרי להצד דבהמה לאו דוקא וגם בעוף נימא פשטה ה"ה באשה, וא"כ הי' צ"ל ספק מקודשת.

אבל עדיין יוקשה, דהרי גם להצד שאפילו בעוף נימא פשטה הוא רק כי "קרבן אמר רחמנא" וגם עוף נקרא קרבן. וא"כ בקידושי אשה דאין עלי' שם קרבן ודאי דלא שייך הדין דפשטה?

ובאבנ"מ (סל"א, ס"ק י"ח) ביאר דקרבן לאו דוקא והכוונה לכל דבר שיש בו קדושת הגוף ובאשה נמי איכא קדושת הגוף. ולכאורה הוא דוחק לפרש כן, דכל מהלך האיבעיא בתמורה הוא שהדין דפשטה הוא דוקא בהאופן שמוזכר בפסוק, והשאלה הוא רק על איזה תיבה מדגישים בהמה או קרבן, אבל אשה שאינה קרבן ממש פשוט שאינה בכלל הלימוד.

ובשער המלך (ערכין פ"ה הי"ד) נתקשה ג"כ בקושיא זו, וביאר דמה שרוצים לומר דין פשטה בקידושין אינו דשייך כאן בעצם דין פשטה. אלא דבאנו לפרש את דברי הבעל שר"ל שתיאסר על כל העולם בדוגמת ועל

דרך הדין של הקדש, ואם בהקדש כשמקדישים חלק מתקדש כולו, הרי גם הוא נתכון לכך כשאמר חצייך מקודשת לי שתתקדש כולה, כמו בהקדש.

ולפ"ז תתיישב שפיר הקושיא הראשונה על תשובת הגמרא "הכא דעת אחרת" דמה בכך הרי הסכימה לחצי' ונימא פשטה. ולפי הנ"ל הרי באמת בקידושין אין בכלל הדין דפשטה, ורק דמצד דין פשטה פירשנו שכוונת הבעל הוא לקדשה כולה, וא"כ תשובת הגמ' ברורה דהאשה לא שמעה והבינה זאת מדבריו והסכימה רק לחצי, ולכן אינה מקודשת דלא שייך בכלל הדין דפשטה.

(אלא שעדיין צ"ב המשך הגמ' דמדמה לשני שותפין ושם לא שייכת סברא זו, וע' בהגהות חשק שלמה דפירש לפי דרכו שם דהדמיון באמת אינו דמיון גמור בטעם ורק בדין, ע"ש).



אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר

הת' יהושע הלוי לפקוביץ
תלמיד בישיבה

הגמ' (קידושין ד, ב) מסבירה את הצריכותא לשני הפסוקים דילפינן מהם דין קידושי אשה בכסף, "ויצאה חינם אין כסף", ו"כי יקח איש אישה". דאם היה כתוב רק מ"ויצאה חינם" בלא "כי יקח", הו"א דאף האשה יכולה לקדש את האיש, ולפיכך נצרך אף "כי יקח". ואילו היה כתוב רק "כי יקח", בלא "ויצאה חינם", הו"א שהכסף שייך להאשה, לפיכך נצרך "ויצאה חינם", ללמדנו שכסף לאבואה הוא.

והקשה הריטב"א (וכע"ז איתא בתוס'), דהאיך קס"ד שתהא האשה יכולה לקנות את בעלה, אם היו למדים קנין אשה מ"ויצאה חינם", והרי הלימוד הוא שמאדון זה (אדון דאמה העבריה) יוצאת (האמה) בחינם, אך ביציאתה מאדון אחר (אדון דנערה), אינה יוצאת בחינם אלא בכסף, וא"כ בכדי לצאת מרשות האדון עליה ליתן כסף לאדון, ואילו הבעל אינו אדונה קודם שנישאת לו, והאיך קס"ד שבנתינתה לו תתקדש.

ומתרץ, שבההו"א קס"ד שכשהאשה נותנת להאיש את הכסף "איךדישיה ליה לאלתר, וכי אתינן למידין על הכסף שהוא שלו, כבר הוא

האדון, ואז אפשר שפיר למילף האי דרשא ד"אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר".

אבל דבריו צריכים ביאור, דהאיך אפשר לומר שיש שני שלבים בזה, ובראשונה יש קידושין ולכן נעשה לאדון, ורק אחר כך יש קנין בהכסף?

והנה, הביא כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חי"ט (ע' 215), חילוק הרַגְאָטְשָׁאווער, ובלשונו: "אם העילה הוא הקנין ועי"ז מתקדשת, או להיפך העילה היא הקידושין ועי"ז היא קונה הדבר".

ועל פי זה יש לבאר דברי הריטב"א, שהריטב"א ס"ל כהאופן השני, שהעילה היא הקידושין – ולכן בראשונה האיש נהיה אדון – ורק אחר כך ועל ידי זה יש לדון בכסף, ולכן אפשר ללמוד דרשת "ויצאה חנים", שקאי שנותנת היא לבעל, והכסף יהיה שלו.

אבל לכאור' אי"ז מתאים עם מה שמבאר כ"ק אדמו"ר בהמשך השיחה, ששם מבאר הרבי ששני אופנים אלו תלוי מאיזה פסוק ילפינן קידושי כסף: אם לומדים מ"כי יקח", ההדגשה היא על פעולת האיש, על נתינת הבעל, ואז העילה היא הקידושין והעלול הוא הקנין, אבל אם לומדים מ"יש כסף לאדון אחר", אז ההדגשה היא על בעלות המקבל, ואז העילה היא הקנין.

וא"כ, בהו"א הגמ', דילפינן רק מ"יש כסף לאדון אחר", העילה היא קבלת הכסף, ואיך אפשר לתרץ את דברי הריטב"א שהקידושין הם עילת הקנין?

ויש לבאר את דברי הריטב"א, שאדנות הבעל וחלות הקידושין הם באים כאחד, ואז אין סתירה בין דברי הריטב"א וביאור הרבי בהשיחה.

אבל, לפי שיטת האבנ"ז וכ"כ ה'מדות לחקר ההלכה' (הובאו באינצ' תלמודית ע' באין כאחד) שאין אומרים "באים כאחד", אלא אם כן הדבר השני רק מסיר את המעכב חלות הדבר הראשון, ומצד עצמו חלות הדבר הראשון לא תלוי בדבר השני, כגון מה שרשות אדון העבד מעכב על זכות יד העבד להשתחרר, ואז הם באים כאחד. אך בנידו"ד, שהדבר הראשון (חלות הקידושין) הוא לא כלום, והדבר השני (קנין הכסף) לא רק מעכב את חלות הדבר הראשון אלא גם סיבה, אי אפשר לומר כן.

ואולי אפשר לתרץ, שמה שביאר הרבי, כנ"ל, שב' האופנים תלוי בכל אחד מהלימודים, הוא רק למסקנא דמילתא, אולם מעיקרא, בהו"א בהסברת צריכותא דב' הפסוקים, אפשר ששניהם יהיו עילה או זה או זה. ואז יעלו שניהם יחדיו, הביאור הנ"ל בהשיחה וישוב דברי הריטב"א.



שיטת רש"י והריטב"א בילפותא דדין עבד עברי לקידושין

הת' אריאל שטערן
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' (קידושין ז, א): "הילך מנה והתקדשי לפלוני – מקודשת מדין עבד כנעני, עבד כנעני לאו אף ע"ג דלא קא חסר ולא מידי קא קני נפשיה, האי גברא נמי, אע"ג דלא קא חסר ולא מידי קא קני לה להאי איתתא".

וכתב רש"י: "הילך מנה והתקדשי לפלוני – והוא שלוחו אלא שמקדשה משלו. מקודשת – ואע"ג דממונא לאו של משלח הוא. מדין עבד כנעני – דתנן במתני' לקמן (כב, ב) קונה את עצמו בכסף ע"י אחרים שאחרים פודין אותו בממונו והוא קונה עצמו ויוצא לחירות ואע"ג דלא חסר איהו בהאי ממונא מידי".

וכתב ר"ש שקאפ (בחידושיו, ס"ח): "החידוש בזה בילפותא מעבד כנעני הוא לענין החסרון, היינו: דאי לאו מדין עבד כנעני היינו מצריכים שיתחסר הקונה איזה דבר שבשבילו תשעבד עצמה לקונה, ועל זה יליפינן דמהני גם אם אחר נותן ומתחסר בנתינה זו להנאתה בשביל קידושין, כמו דמהני בעבד אם אחרים נותנים לאדון, ומשום הכי מפרש דמיירי הש"ס שהוא שלוחו לקדשו ומקדשה משלו, שאנו דנין על עניין החסרון לא היה מועיל בזה כלום דין שליוחות, דמה שהשליח נחסר כסף אי אפשר לייחס זה על הבעל כמובן".

כלומר, דחידוש דין עבד כנעני גבי קנין אשה הוא, דאף שאין הקונה (הבעל) חסר כלום, אעפ"כ המקבל משתעבד תמורת קבלת הכסף, וחל הקניין. ואף שהוא שלוחו, אי"ז נקרא שהוא נחסר מחמת נתינת השליח.

אך הריטב"א כתב "הילך מנה והתקדשי לפלוני מקודשת מדין עבד כנעני. פי' הא מיירי בשאין הנותן שלוחו של מקדש אלא שנותן כסף משלו כדי שתתקדש בו לזה והיינו דאתי עלה מדין עבד כנעני, וכיון שכן צריך שאותו פלוני יאמר לה הרי את מקודשת לי בכסף שנתן לך פלוני שתתקדש לי, ולא אמרינן הכא אלא דנתינת אחר בשבילו חשיב כנתינתו".

וכתב ר"ש שקאפ לבאר שיטתו, ד"אין כוונת הש"ס על ענין החסרון דזה נדע מסברא דמהני גם אם אחר נחסר בשבילה, דהחסרון אינו פועל כלום רק שע"ז היא משתעבדת עבור הכסף ובכה"ג היא ג"כ משתעבדת עבור הכסף, רק צריך מדין עבד כנעני דאין צריך הצטרפות הנתינה למעשה הקנין, דעיקר הקנין נעשה רק ע"י הקבלה לחוד".

כלומר, דחידוש דין עבד כנעני גבי קנין אשה הוא, דאף שאין הקונה נותן למוכר את הממון, אלא אחר הוא הנותן, אעפ"כ אין זה מעכב בקנין ויכול ליתן אף אחר. ולפיכך פי' הריטב"א דמיירי שלא עשה הבעל את הנותן שליח, דאם עשאהו שליח, אין בכך חידוש שמתקדשת לו האשה, שהרי הוא שלוחו והוי כאילו נתן הוא בעצמו.

אך פי' זהו הוא קצת דוחק לכאור', דהרי:

לשון הגמ' הוא "דלא קא חסר ולא מידי", היינו שחידוש דין עבד כנעני לגבי אשה הוא בכך שלא חסר הקונה מידי בקנין האשה, ואליבא דפי' רש"ש בדברי הריטב"א, לא מובנים דברי הגמ' הללו.

ועוד, שלכאור' אליבא דפירושו בדברי הריטב"א, ח'י' דין עבד עברי ש'נתינת אחר חשוב כנתינתו", אולם בסוגיא דעבד כנעני (לקמן כג, א) מבואר בדברי רבא, דחידוש עבד כנעני הוא ש"קבלת רבו גרמה לו", ולא מחמת שנתנית האחר היא כנתינתו. והריטב"א עצמו כתב כן (שם), וז"ל: "כסף קבלת רבו גרמה לו – פי', על ידי קבלתו שקבל [האדון] הכסף יצא [העבד] לחירות". ובאמת בסי' כא, דן ר"ש שקאפ, בפי' דברי הריטב"א הנ"ל, ראה שם, שהאריך בזה.

אולם נראה לבאר באופן אחר מחלוקת רש"י והריטב"א, דתליא בהבנת גדר שליחות, וכדלקמן:

רש"י ס"ל שחידוש עבד כנעני בקנין אשה הוא, שילפינן מעבד כנעני ששרי לשליח לקדש אשה למשלחו אפילו מממונו, אבל מגדר שליחות

בלחוד לא היינו יודעים דשרי לקדש מממון שאינו של המשלח, ולפיכך הוצרכנו לילף מדין עבד כנעני. דרש"י ס"ל שמעשה השליח הוא מעשה המשלח, אבל מציאות השליח אינה מציאות המשלח. ולפיכך, הצריך רש"י, שיהיה שלוחו דווקא, דאם לאו במה תתקדש האשה לו, שהרי לא עשה כלום. אבל איירי בשאין ממון הקידושין של המשלח, וזהו החידוש שילפינן מדין עבד כנעני, דאף שאין מציאות השליח כמציאות המשלח, וא"כ לא הוציא האדון ממון עבור קידושי האשה, אעפ"כ יליפינן מעבד כנעני דמועיל בכה"ג.

אך הריטב"א ס"ל, שהחידוש מדין עבד כנעני הוא שיכול לקדש אף בלא שעשאו שליח מעולם, ומקדשה מממונו שלו, ולא של המקדש. וזהו מה שילפינן מדין עבד כנעני, דלא הוה ידעינן מדין שליחות. אבל לקדשה מממונו ולא מממון המשלח, לא בעינן האי ילפותא דעבד כנעני. כיון דהריטב"א ס"ל דמציאות השליח (ולא רק מעשיו) הוי מציאות המשלח. אבל אם היה שלוחו, פשיטא אפילו בלא האי לימוד מעבד כנעני, ואפילו אם לא הוי ממון המשלח, הוי מקודשת, כיון שמציאות השליח הוי מציאות המשלח, ואין בכך חידוש.

ועפ"ז יש לבאר דברי הריטב"א, שפי' "נתינת אחר בשבילו חשיב כנתינתו", אין הפי' שחסרון שנוצר אצל הנותן, חשיב כאילו נחסר אצלו ולכן יוצא עי"ז לחרות, וכמו שפירש רש"ש, לעיל. אלא כדברינו, שהקבלה, היא הגורמת את היציאה.

ולפיכך, שאין הנתינה גורמת היציאה, לכן חשיב נתינת האחר כנתינתו, שהרי מ"מ נעשה קבלה ע"י כך ומה בכך שניתן על ידי אדם אחר, מכל מקום מכיון שקיבל האדון על מנת שיקנה העבד עצמו בכך, אף שאין ניתן על ידו, ולא חסר העבד כלום, הרי מ"מ נחשב נתינת האחר כנתינת העבד דשניהם שווים ללא חילוק כלל.

אבל, בלא האי לימוד דעבד כנעני, קס"ד דכשם שצריך להיות קבלה, הכא נמי צריך להיות נתינה, והא קמ"ל, דלא בעינן נתינה אלא די בקבלה.



חסידות

הערות בד"ה פדה בשלום תשכ"ו

הרב אברהם אלטר הלוי הבר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

א. בהמשך למדובר בקובץ העבר (א'כט), ישנו עוד ענין הדורש ביאור, והוא דבהמאמר מבאר את ההבדל בין המצב שהיה בימי שלמה, המשכה מפנימיות הכתר, עתיק, עשירות, לבין המצב דלע"ל, דזהו חסד שלמעלה מעשירות, פנימיות עתיק, ומבאר את ההבדל גם בבירור הנצוצות למטה, דדוקא לע"ל מצד הגילוי דפנימיות עתיק, יהי' הבירור גם של הניצוצות שנחשכו, וגם של הנברא הנפעל עצמו.

ומבאר שמי הם אלה שפועלים זאת, הם "חסידיך", ומבאר זאת דזהו מכיון שעבודתם הוא בביטול (למעלה ממציאיות) לא לצורך עצמם ורק לצורך גבוה, ו"לכן ההמשכה שנמשכת ע"י עבודתם היא מבחי' העצם שלמעלה מהתפשטות (מציאיות) עתיק, ויתירה מזה – פנימיות עתיק".
ומובן מזה שהגילוי דלעתיד תלוי בהעבודה של "וחסידיך".

וצ"ע מה בקשר להגילוי שהי' בימי שלמה, ש"קיימא סיהרא באשלמותא", האם זהו שאז היה מלמעלה כך שהיה הזמן של גילוי זה, בלי קשר לעבודת בני" (ובפרט לכאורה כשמעיינים בהמדרש שמובא בהערה 38 (בשמו"ר פט"ו, כו) "כיון שבא שלמה נתמלא דיסקוס של לבנה" – ושם בפנים המדרש מציין שזהו מפני שדורו של שלמה המלך היה הדור הט"ו לאברהם אבינו (כמו הלבנה שבט"ו בחודש היא שלימה), א"כ לכאורה אין זה תלוי כלל בעבודת בני").

אבל לאידך קשה לומר שאי"ו תלוי כלל בעבודת בני", ואולי, וזה גם יותר נראה, דזה בא ע"י עבודת שלמה המלך עצמו, וכן ע"י עבודת דורו של שלמה המלך, ששלמה המלך היה הרעיא מהימנא שלהם, ופעל עליהם והדריך אותם בעבודתם, שיהי' אצלם העבודה דחסידיך, עכ"פ באופן שימשיכו את פנימיות הכתר, עתיק (אף שעדיין לא פנימיות עתיק).

אלא שכ"ז לא מוזכר כלל ואינו מבואר כלל במאמר זה, ואם מי מהקוראים יאיר עיני היכן כתוב ומפורט הענין בזה, רב תודות לו.

ב. עוד ענין, בסיום המאמר, באות י"ג, מבאר, דזהו "פדה בשלום" דהכוונה כאן לשלום בתכלית השלימות, לא כמו הארון אצל משה רבינו במדבר, שהבירור היה בדרך מלחמה, ונשארו אויבים וכו', ורק היה וינסו ויפצו, וגם לא כמו בימי שלמה שהבירור היה בדרך מנוחה – אך עדיין רק ניצוצות שהי' בהם מעט אור, – כ"א שלום בתכלית, דגם ניצוצות שנחשכו וגם הנברא בעצמו יהי' בתכלית ההתאחדות, כמו לע"ל (שיהי' אז התגלות פנימיות עתיק, א"ס שברדל"א).

ומוסיף ע"ז דזהו הפירוש "כי ברבים היו עמדי", דרבים פי' אלו הנמצאים ברשות הרבים, וגם הם היו עמדי בתכלית ההתאחדות, ומסיים דזהו פירוש כי ברבים, דזהו נתינת טעם על פדה בשלום, שהפדיה בשלום היא דוקא עי"ז שגם בחי' רבים, לא רק ניצוצות הקדושה, כ"א גם אלו שהם בבחי' "רבים" היו עמדי, וע"ד מארז"ל "שגם אנשי אבשלום התפללו עבור דוד". עד כאן מתוכן אות זה.

והנה לכאורה צ"ע, דהרי כשאומרים על דבר אחד שהוא הטעם לענין השני, הרי הדבר האחד חייב להיות לפני הענין השני, כי הוא המביא, והוא הסיבה, להענין השני, אשר כן הוא במארז"ל הנ"ל דאנשי אבשלום, דגם בהיותם בצד של אבשלום התפללו עבור דוד, (שזה היה קודם), ומזה בא אח"כ הנצחון דודו פדה בשלום נפשי.

אבל כאן הרי א"א לומר דתחילה היה הענין דבירור הניצוצות דרבים, ולאח"ז היה הפדיה בשלום, כי הרי אדרבה, ע"י הפדיה בשלום, המשכת פנימיות עתיק, עי"ז גם הרבים היו עמדי.

ולכן נראה ומוכרח לומר לכאורה, דהפירוש כאן "נתינת טעם" הוא על ההסבר והפירוש של פדה בשלום, (ולא על עצם הענין דפדה בשלום), כלומר מדוע זה נקרא פדה בשלום, מפני שברבים היו עמדי.

ג. עוד להעיר, בסיום המאמר, בהקטע השלישי והאחרון של אות י"ג, מבאר את הקשר דפדה בשלום לגאולת רבינו הזקן, דזהו"ע הפצת המעינות חוצה "שגם במלכות דמלכות כמו שהיא בבחי' חוצה יומשך לשם המעינות". . ועי"ז אתי מר דא מלכא משיחא.

ולכאורה, הרי בקטע שלפני זה, מבאר דהפדיה בשלום הוא העוסק בתורה כו', ומבאר דעוסק בתורה זהו פנימיות התורה, וזהו פדה בשלום, – א"כ הרי מובן מיד הקשר דפדה בשלום לאדמו"ר הזקן, שענינו פנימיות התורה – ומה חסר עדיין בזה, ומה מוסיף בהקטע האחרון.

ונראה לכאורה, כי מהקטע הקודם (ד'עוסק בתורה' זהו פנימיות התורה וזהו פדה בשלום), עדיין איננו יודעים הקשר להמאסר והגאולה דאדה"ז, כי הרי אילו אדה"ז היה יושב ועוסק לעצמו בלימוד פנימיות התורה ג"כ היה פועל המשכת פנימיות עתיק, ופועל בעולם הפדה בשלום – וע"ז לא היה קטרוג. כל הקטרוג היה על הפצת המעינות, ובאופן של הסברה בחב"ד, שיגיע עד לחוצה, וכאשר הי' הפס"ד למע' שאפשר להפיץ את המעינות חוצה, ועוד ביתר שאת וביתר עז, נהיה הגאולה למטה.

ולכן מוכרח לקשר את ענין הפצת המעינות חוצה דוקא להענין דפדה בשלום בתכלית השלימות דשלום, וזהו שמבאר בקטע זה.

ומכאן נראה דדוקא ע"י הפצת המעינות חוצה פועלים את ענין הפדיה בשלום יותר מעצם ענין העוסק בפנימיות התורה, אף שגם ע"י העוסק בפנימיות התורה ממשיכים פנימיות עתיק, וכמו אצל הרשב"י, אבל כנראה אי"ז כ"כ כמו ע"י העבודה הגדולה של אדה"ז והרביים עד הרבי נשיא דורנו להפיץ המעינות ודוקא חוצה הכי רחוק. וזה נפעל בעת הגאולה די"ט כסלו, והעבודה הזו תביא ותזרו עוד יותר את הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, שאז יהי' בפועל ובגלוי הפדיה בשלום בתכלית השלימות ממש, וכפי שהרבי מסיים את המאמר, והי' הוי' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהי' הוי' אחד ושמו אחד.



הערה בתניא פל"ז

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ ביש"ג, מנצ'סטר

בתניא פל"ז מבאר אדה"ז איך ע"י מצוות נפעל דירה בתחתונים, שע"י עשיית המצוות לוקחים דבר שהי' תחילה תחת ממשלת קליפת נוגה וע"י שעושה בו דבר מצוה "הרי החיות שבהם עולה ומתבטל ונכלל באור א"ס

ב"ה . . . וכן כח נפש החיונית הבהמית שבאברי גוף האדם המקיים המצוה הוא מתלבש ג"כ בעשי' זו ועולה מהקליפה ונכלל בקדושת המצוה . . . וגם במצות ת"ת וק"ש ותפלה וכיוצא בהן, אף שאינן בעשיה גשמית ממש שתחת ממשלת קליפת נוגה מ"מ הא קיי"ל דהרהור לאו כדיבור דמי ואינו יוצא ידי חובתו עד שיוציא בשפתיו וקיי"ל דעקימת שפתיו הוי מעשה כי א"א לנפה"א לבטא בשפתיים ופה ולשון ושיניים הגשמיים כי אם ע"י נפש החיונית הבהמית המלובשת באברי הגוף ממש", עכ"ל.

והיינו שהי' מקום לומר שבשלמא מצות מעשיות ממש מובן איך שעל-ידי מעשה המצווה נפעל הדירה בתחתונים, כיון שמשתמש בגוף וחפץ הדבר הגשמי שהוא תחת השפעת הקליפה ומעלהו לקדושה. אבל המצוות כמו ק"ש ות"ת איך נפעל ע"י קיומם דירה בתחתונים, שהרי אין כאן שום חפץ גשמי שמשתמש בו כעת ומעלהו לקדושה בעשיית המצווה.

וע"ז מבאר דאם הדין הי' דמצוות אלו אפשר לקיימן בהרהור, א"כ (לכאורה) הכא נמי לא הי' מצוות פועלות הדירה בתחתונים, אבל מכיון שקיי"ל ד"הרהור לאו כדיבור דמי", וצריך דוקא דיבור ד"עקימת שפתיו הוי מעשה" וא"א לבטא בשפתיים כו' בלי הגוף, א"כ ע"י הדיבור נפעל הדירה בתחתונים, כיון שמנצל כח נפש החיונית לדבר שבלעדה לא הי' יכול לדבר.

ולכאורה צ"ע הא דהוסיף אדה"ז, "וקיימא לן דעקימת שפתיו הוי מעשה", דהנה הא דעקימת שפתיו הוי מעשה נוגע לענין לאו שיש בו מעשה, דכיון דקיי"ל שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו²⁸ וא"כ בלאו שעבר ע"י דיבור מתעוררת השאלה האם נקרא מעשה או לא. וע"ז אמרינן דעקימת שפתיו הוי מעשה וממילא מקרי שפיר מעשה ולוקה.

אבל, לכאורה זה נוגע רק לענין לאו שאין בו מעשה שמקרי לאו שיש בו מעשה, אבל לענינו בתניא השאלה היא איך פועלים דירה בתחתונים ע"י מצות ק"ש ותפילה. וע"ז תירץ דכיון דהרהור לאו כדיבור דמי, והרי דיבור א"א אם לא ע"י נפש החיונית דא"א לבטא בשפתיו בלי הנפש החיונית, וא"כ מובן דגם ע"י מצוות שבדיבור פועלים דירה בתחתונים. אבל לכאורה

(28) רמב"ם הל' דעות פ"ו ה"ה, ובכ"מ.

מה זה נוגע דעקימת שפתיו הוי מעשה הא אפילו אי נקטינן דעקימת שפתיו לא הוי מעשה ומקרי לאו שאין בו מעשה, הא מ"מ כיון דק"ש ותפלה צריך להוציא בשפתיו ואין מספיק הרהור וא"א להוציא בשפתיו כ"א ע"י כח הנפש החיונית כנ"ל, וא"כ נפעל עי"ז העלי' בהנפש החיונית וממילא דירה בתחתונים.

ועי' בשיעורים בספר התניא (ח"א, ע' 442) שמביא בשם הרבי, וזלה ק: "און אויך אזא מעשה איז שייך צום נפש החיונית-הבהמית וואס איז אונטער דער ממשלה פון קליפת נוגה, פונקט ווי ביי א גשמיות'דיקער טואונג ממש, וואס איז אויבן דערמאנט געווארן". אבל לכאורה צ"ע כנ"ל דאפילו אם לא חשיב מעשה הא כיון דצריך לזה כח הגוף הרי נפעל עי"ז דירה בתחתונים.

ואולי י"ל בזה ובהקדים דהרי מבואר דהא דפועלים דירה בתחתונים ע"י ק"ש ותפלה וכיו"ב, הוא משום דקיי"ל דהרהור לאו כדיבור דמי, אבל אם הי' הרהור כדיבור והיו מקיימים מצות ק"ש ותפילה בהרהור לא הי' נפעל עי"ז הדירה בתחתונים.

ולכאורה צ"ב דהא קיום המצוה דק"ש ותפלה הוא ע"י האדם שמלוכב בגוף גשמי וא"כ אף אם מקיים המצוה רק בהרהור הרי הרהור הוא במוח גשמי וא"כ כמו שמבואר דכאשר המצוה היא כדיבור פועלים הדירה בתחתונים ע"י הדיבור, דהא א"א לבטא בשפתיים בלי נפש החיונית הבהמית המלוכב בהגוף, הרי בהרהור בהמוח הגשמי ג"כ הרי א"א לקיים המצוה ולהרהר במוח הגשמי בלי כח נפש החיונית. וא"כ גם אם הרהור כדיבור, הי' ג"כ צריך להיות שפועלים הדירה בתחתונים ע"י הרהור בלא דיבור בפועל.

והנה בשיעורי הרה"ח ר' יואל שי' כהן עמד על שאלה הנ"ל, וביאר די ש הבדל מהותי בין מחשבה לבין מעשה בענין שייכותם להגוף, דענין המחשבה הוא לא ענין גופני אלא במהותו הוא ענין רוחני ורק כשמחשב בהיותו מלוכב בגוף א"כ המחשבה מתגשמת אבל אין היא דבר גשמי, אלא ענינה הוא מציאות רוחנית.

ובסגנון אחר: כשמחשב במוח גשמי וא"כ המחשבה נתלבשה בגשמיות, ההתלבשות וההגשמה אין זה מעלת המחשבה, אלא אדרבה ככל שאפשר

לקחת הענין "איידעלער" טפי עדיף, ורק מכיון שמחשב במוח גשמי א"א לצאת מהגשמיות שבו, אך לא זהו המעלה והתוכן על מחשבה.

אבל במעשה, גשמיות הגדר של העשי' הוא הגשמיות של העשי' ואם יש איזה מחשבה או כוונה בהעשי' זהו כמו דבר נוסף על גוף העשי'.

ועפ"ז הא דנפעל הדירה בתחתונים דוקא ע"י מעשה ולא ע"י הרהור, דבהרהור אף דא"א להרהר במוח גשמי בלי נפש החיונית אבל זה שההרהור הוא בגשמיות הוא לא מעלה דהרהור אלא אדרבה בענין הרהור זהו חסרון, שמגדר הרהור והמעלה דהרהור הוא התפשטות מהגשמיות, וא"כ א"א לומר דדוקא ע"י נפש החיונית הי' יכול להרהר. דהן אמת דדוקא ע"י נפש החיונית הי' יכול להרהר בגשמיות, אבל בגדר הרהור מצד עצמו אי"ז מעלה, דמובן דהרהור באופן נעלה יותר הי' יכול להיות דוקא בלי הנפש החיונית והגוף.

אבל המצוות מעשיות מכיון שכל ענינם הוא מעשה, הרי ענינם הוא עשי' גשמית וזה הרי א"א בלי הנפש החיונית, א"כ מובן איך ע"י מצוות מעשיות נפעל עלי' בהנפש החיונית ונפעל הדירה בתחתונים.

והנה עפ"ז אולי י"ל דזה שמוסיף אדה"ז "וקיי"ל דעקימת שפתיו הי מעשה" הוא נוגע לתוכן הביאור, דהנה בענין הרהור לאו כדיבור דמי וצריך להוציא בשפתיו יש מקום לומר שבאמת עיקר החיוב דק"ש הוא ההרהור היינו כוונת הלב, ורק דצריך לבטא כוונת הלב כדיבור (ואולי מפני שקול מעורר הכוונה²⁹). אבל מ"מ אף שצריך לבטא בשפתיו, זהו ע"ד שמכיון שצריך לחשוב במוח גשמי כנ"ל, צריך להוריד הענין עוד יותר והיינו לבטא בשפתיו, אבל סו"ס נשאר העבודה עבודה רוחנית שצריכים לעשותה בגשמיות העולם ולא רק בהגשמיות של המוח – מחשבה אלא גם להורידה עוד יותר לעולם כדיבור, אבל סו"ס נשאר עבודה רוחנית שמורידה כדיבור.

29) "הובא בב"י לטאו"ח (סי' קא ס"ב). ט"ז שם סק"ג. שו"ע אדה"ז שם ס"ג. וראה גם טושו"ע (ודאדה"ז) או"ח סס"א ס"ד (ס"ה). ר"ח שער הקדושה ספט"ז – הובא בשל"ה שער האותיות (פב, ב). וראה אוה"ת וארא ע' קעו ואילך. סה"מ תרנ"ט ע' ו" – הערת כ"ק אדמו"ר, לקו"ש חל"ה ע' 195.

אבל בזה שמוסיף "וקיי"ל דעקימת שפתיו הוי מעשה", בזה מבאר שאין הפשט של דיבור עבודה רוחנית שמתבטא במעשה אלא עבודה של מעשה, דהא "עקימת שפתיו הוי מעשה" דהגדר דהרהור לאו כדיבור דמי, אין הפשט דהרהור צריך לרדת למעשה אלא דיבור הוא העברה לעולם המעשה, וא"כ מובן שכמו שכל מצוות המעשיות מעלה הנפש החיונית א"כ ה"ה דיבור דבלי נפש החיונית א"א לדבר ולעשות מעשה זה.



בדיקת הקרבן בעבודת האדם

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

במאמר ד"ה באתי לגני תשי"ב מבאר דכמו בקרבן בגשמיות צ"ל בהמה שלמה, כך ברוחניות צריך לבדוק עצמו במוחין ומדות ומחדו"מ בדברים הדורשים תיקון, ורק אח"ז בא השחיטה וההקרבה.

ולקמן בהמאמר (ס"ד) מבאר, דזה שהנשמה צריך להתעסק בהגוף ונה"ב תכלית העבודה שיהי' לא מצד העילוי שניתוסף בה ע"י עבודה זו אלא בכדי לקיים רצון העליון שיהי' לו ית' דידרה בתחתונים.

ואולי יש לקשר הענין לבדוק עצמו שמבאר בתחילת המאמר למה שמבאר אח"כ שהעבודה עם הנה"ב צ"ל רק בכדי לקיים רצון העליון, ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ב ע' 12 בענין קרבן העצים, דדוקא בנדבת העצים שהוא רק מכשיר לקרבן ניכר יותר הביטול שעושה רק שיהא נחת רוח לפניו ית' יותר מהקרבת הקרבן עצמו, דבהקרבת הקרבן אפשר שמעורב בזה (בדקות) מציאותו, שהוא זה שפעל הנחת רוח והעלוי כו', משא"כ בהעצים שהם רק הכשר אין בזה ההרגש שהוא זה שפועל הנח"ר.

וע"ד ומעין זה עכ"פ אפ"ל בענין הבדיקה וביקור ממום שהוא רק הכשר לשחיטת והקרבת הקרבן, שאין נרגש כ"כ בעבודה זו שהוא פועל עליו ונח"ר, אלא עושה כן רק בכדי לקיים רצון העליון.

ויש להוסיף דבטורי אבן מגילה כט, ב מאריך מאד ומוכיח שאין צריך להקדיש הבהמה קודם ביקורו ד' ימים ממום, דדין ביקור הוא אפי' כשהוא

חולין. ובשו"ת גורן דוד (או"ח ס"א) מוכיח יתירה מזו דאי"צ ביקור לשם קרבן אלא כל שמבקר אפי' בעדרו סגי.

ועפ"ז מקום לומר לגבי בדיקה ממום בעבודה, דהנה בהמשך השיחה שם מבאר דבכריתת העצים קודם שמקדישו מודגש יותר (מבנדבת העצים) שאין מרגיש שום עילוי וסיפוק נפשי בעבודתו, אלא עושה כן בעצי חולין רק בכדי לקיים רצון העליון. ועד"ז אפ"ל לגבי ביקור ממום ד' ימים כשהבהמה עדיין חולין (בעבודת האדם), שמרגיש בזה שהבדיקה הוא בכדי לקיים רצון העליון ולא מצד העילוי ונח"ד שיגרום בזה. (אלא שמ"מ מובן שס"ס לא דמי ממש עבודה בעצי הקרבן לעבודה דביקור הבהמה עצמה, אלא שבערך להקרבת הקרבן על המזבח אולי י"ל כנ"ל).

והנה בדין ביקור ממום מבואר בכ"מ דאיכא דין ביקור ד' ימים (בתמיד ופסח) ואיכא דין ביקור ממום קודם שחיטה בכל הקרבנות (ראה רמב"ם בפ"א הל' תו"מ ה"ט). ולהנ"ל מובן החילוק ביניהם בעבודת האדם, די"ל דהוא מעין החילוק בין נדבת העצים שכבר הקדישם וכריתת העצים כנ"ל מהשיחה.

ועוד יש להעיר דמשנ"ת דבהבדיקה נרגש שעושה כן רק לקיים רצון העליון, י"ל שנוגע זה לעצם הבדיקה שיהא כדבעי. דהנה בשיחת פ' תבא תשכ"ח מבאר דכיון דד' ימי הסליחות הם כנגד ביקור קרבן ד' ימים לכן התחלתו במצ"ש ונקרא שבת סליחות, שהרי כלל הוא דאין חבוש מתיר את עצמו וא"כ איך שייך לבקר א"ע? אלא דבשבת מתעלה למע' מכל ענין הסליחה והפגמים שבו ועי"ז יכול לבקר עצמו כדבעי עיי"ש בארוכה.

וא"כ מובן מזה שכדי לבדוק עצמו כדבעי, א"א כשעבודתו באופן שמונח בסיפוק נפשי וכיו"ב, אלא ע"י שמרגיש שעושה רק בכדי לקיים רצון העליון יכול לבקר עצמו בלי נגיעות כדבעי.



איזה בעל עבירה מדובר בד"ה באתי לגני תשי"ב?

הרב משה סילווער
אנ"ש דבארא פארק

בהמאמר באתי לגני תשי"ב סעיף ב' וז"ל "אמנם כאשר יתבונן במעמדו ומצבו . . יראה ויוכח דגם אפילו אם כעת אינו בעל עבירה, מ"מ הנה וחסטאתי נגדי תמיד", וממשיך לתאר מי שעשה עבירות ועשה תשובה עליהן אבל תשובתו אינה כדבעי, ומסיים וז"ל "אשר מכל זה ראי' מוכחת שאצלו הענין דחסטאתי נגדי תמיד אינו באופן שכבר עשה תשובה נכונה אלא שלפי מעמדו ומצבו עתה אין מספיק תשובה הקודמת וצריך כעת תשובה נעלית כ"א שמלכתחילה לא תקן כלל את עניניו, והם מסך מבדיל בינו לבין אביו שבשמים ומפסיק ומונע מעבודת הוי", עכ"ל.

ולכאורה יש להסתפק במי מדברים, דמהרישא כשאומר "מי שאינו בעל עבירה" משמע שמתאר מי שאינו עושה עתה עבירות וכבר עשה תשובה עליהן, ורק שתשובתו אינו כדבעי. ולאח"ז כותב שמלכתחילה לא תיקן כלל את עניניו דמשמע שעדיין עומד ברשעתו. ובפרט לפי ממה שהוא כותב בהמאמר "אלא, אדרבה, זה גרם לו והביאו לידי זה שהוא בעביות וגסות, עד שהוא בציור דעבירה גוררת עבירה" דמשמע שעדיין עומד ברשעתו ועושה עבירות. וגם בהמאמר באתי לגני תשי"א אות ב' (שעליו מיוסד ביאור זה) משמע כן, וז"ל "ובפרט כשיודע שהוא בשפלות ומלוכלך בכמה עינים לא טובים וא"כ הוא בתכלית הריחוק מאלקות", ומשמע שמתאר מי שהוא שעושה עבירות.

ולפי"ז נצטרך לדחוק ולפרש מה שכתב בתחילת המאמר אפילו אם כעת אינו בעל עבירה, שאינו עושה עבירות בתמידיות אבל מ"מ מזמן לזמן נכשל הוא בעבירות.

ובהמאמר מציין לתניא פי"ו וז"ל שם "אם לא שהוא רשע באמת כמארוז"ל הרשעים הם ברשות לבם ואין לבם ברשותם וזהו עונש על גודל ועוצם עוונם ולא דברה תורה במתים אלו שבחיהם קרוים מתים כי באמת א"א לרשעים להתחיל לעבוד את ה' בלי שיעשו תשובה על העבר תחילה

לשבר הקליפות שהם מסך מבדיל ומחיצה של ברזל המפסקת בינם לאביהם שבשמים".

ובפי' קטע זה יש אריכות באג"ק של רבינו ח"א ע' פו, דהנה בביאור תניא להרה"ח רש"ג נ"ע מפרש דיוק לשון אדמוה"ז "שהוא רשע באמת" ע"ד הא דאמרינן בעלמא דרשע נקרא מי שיש לו רוב עוונות דלפי"ז הא דרשעים הם ברשות לבם הוא רק ברשע שיש לו רוב עוונות.

וע"ז מקשה כ"ק אדמו"ר דתמוה, שירמוז על מה שכתוב בתניא פ"א, כי שם כתוב שאינו אלא שם המושאל, ומשם צדיק יובן לשם רשע. ולכן מפרש רבינו "ונ"ל דקאי אפי"א ותיבת באמת באה לשלול מש"כ שם: לעתים רחוקים מתגבר הרע כו' נק' רשע בעת ההיא כו' ואח"כ גובר בו הטוב ואולי אפ"ל על עפמ"ש ספי"ג דאמת נק' רק אם אינו חולף ועובר אם בפועל או עכ"פ בכח וגם בזלעו"ז – רשע באמת היינו רשע ורע לו (רשע באמת – בפועל) או גם רשע המתחרט אלא שאין בו התגברות לנצח את הרע (רשע באמת – בכח). ועדיין צ"ע".

דהיינו שבפי"א מבאר שיש שתי דרגות ברשע וטוב לו, ויש גם דרגת רשע ורע לו. ורבינו מבאר שהרשע באמת הוא הדרגא הנמוכה ברשע וטוב לו שהוא רשע באמת – בכח, וגם דרגת רשע ורע לו שהוא רשע באמת – בפועל.

ובשיעורים בספר התניא³⁰, מפרש וז"ל "לא בינוני הנקרא כרשע אלא רשע באמת" ומשמע דתיבת באמת באה לשלול רק הבינוני ולפי"ז הרשע שמדברים עליו כולל השתי דרגות שברשע וטוב לו וגם הרשע ורע לו. ולפלא שהשמיטו דעת רבינו בזה.

והנה רבינו במכתבו הנ"ל מסיים ועדיין צ"ע. ולכאורה יש לפרש הצ"ע דאם תופסים שפירוש באמת היינו אמיתית שם התואר דרשע, קשה מאד לחלק ולומר שרשע וטוב לו אינו רשע אמיתי דבפשטות הרי גם הוא נכלל בתואר שם רשע. ולכן למרות שרבינו פי' בטוב טעם ובפרטיות למה חילק בין שתי הדרגות ברשע וטוב לו אבל עכ"ז השאיר בצ"ע. (ואולי בגלל זה פי' בשיעורים בספר התניא כדרכם וכללו בפי' "רשע באמת" הכול חוץ

מהבינוני. וכן ממה שממשיך רבינו במכתב הנ"ל וכותב איך שנפרש הכוונה רשע באמת צ"ע, כי לכאורה הנה מכל חטא ועון נעשה מסך מבדיל כיון שהם נגד רצה"ע וכן החוטא מקבל עי"ז חיותו מהיכלות הסט"א מקום המות דמשמע דאפי' ברשע סתם יש כעין ענין הרשעים ברשות לבם).

ואולי יש לתווכ ולומר שהמאמר הולך לשיטת רבינו בהאג"ק והמדובר כאן הוא אודות הדרגא של רשע וטוב לו שיכול לחטוא ומיד עושה תשובה שנקרא רשע בעת ההיא ולשיטת רבינו בהאג"ק דרגא זה אינו אפי' רשע באמת גם לא בכח ולזה מציין לתניא פי"ז.

והנה בלקוטי שיחות ח"א³¹ נמצא המאמר דתשי"ב באידיש, וז"ל "אדרבה, ווען ער באטראכט זיך אין זיין מצב ווי ער איז באמת. ניט וועלן מאכן זיך גרינג און ניט וועלן אפנארן זיך, פילט ער ביי זיך אז ער שטייט אין א פארקערטן ציור ניט נאר אז עס איז ניט "נעשו כזכות" – נאר עס איז געבליבן אן עבירה, וואס דערפאר ציט אים צו אן עבירה – עבירה גוררת עבירה זעט ער דאך אז ער האט נאך קיין תשובה ווי עס דארף צו זיין ניט געטאן" יעו"ש. ומהלשון שם נראה ברור שמדבר אודות מי שעכשיו אינו עושה עבירות רק שלא עשה עדיין תשובה נכונה שלכן אפי' העבירות שמימי נעוריו פועלין מסך מבדיל בינו לבין אביו שבשמים.

ובאמת יש להבין דבאות ב' של המאמר דאדמו"ר הריי"צ דבאתי לגני תש"י כותב וז"ל "ובפרט כשיודע שהוא בשפלות ומלוכלך בכמה ענינים לא טובים וא"כ הוא בתכלית הריחוק מאלקות" ולכאורה היה מקום לומר ולפרש שמתאר מי שהוא שעושה עבירות קלות לשעה ומיד עשה תשובה וכמו שכתבנו שזה דרגת הרשע וטוב לו ולמה לא רצה רבינו לפרש כן?

ולכאורה יש לומר דלהיות שבהמשך המאמר דתש"י מבאר איך שיש אצלו בנפש האש שלמעלה, וז"ל "והוא הרשפי אש שבנפש האלקית, וכמאמר רשפיה רשפי אש שלהבת י"ה, ואיתא במד"ר (הובא בילקוט) כאש שלמעלה, שאין האש מכבה למים ואין המים מכבין לאש, והיינו שבטבע הנפש האלקית הרי יש בו רשפי אש האהבה לאלקות". אשר מזה

מובן שמדבר אודות מי שא"א לומר עליו שהוא בדרגא דרשעים שהם ברשות לבם.

ולפי"ז מובן דמה שמציין לתניא פי"ז הוא רק לבאר שלמרות מצבו בהוה שאינו עושה עבירות, מ"מ נשארו העבירות שעשה בעבר, והם פועלים מסך מבדיל בינו לבין אביו שבשמים. ולהעיר שבתניא כתב "שיעשו תשובה על העבר תחילה לשבר הקליפות שהם מסך מבדיל ומחיצה של ברזל המפסקת בינם לאביהם שבשמים" ובהמאמר דתשי"ב השמיט רבינו "ומחיצה של ברזל המפסקת" ובלקוטי לו"י מחלק ביניהם שמסך המבדיל מרמז לעבירות שמקליפת נוגה ומחיצה של ברזל היינו עבירות מג' קליפות ולכן השמיט רבינו קטע זה ומחדש כאן שלמרות שאינו בגדר שעושה עבירות אבל מ"מ מצד חסרון באופי התשובה שלו עדיין נשאר מסך מבדיל.



אעשה לו עזר כנגדו

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בתורה אור³² ד"ה לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו³³ מבאר רבנו הזקן הענין של "עזר כנגדו", דהנה הלשון "עזר כנגדו" לכאו' יש בו סתירה מיני' ובי', כי "כנגדו" משמעו שהקב"ה יעשה דבר שהוא נגד האדם (ומנגד אליו), והוא היפך ה"עזר". ולכן פירשו רז"ל³⁴ - כמובא בפירוש רש"י - "זכה עזר, לא זכה כנגדו", ולפי"ז "עזר כנגדו" הם שני מצבים שונים. אבל לפי הפירוש הפנימי, "עזר כנגדו" הוא ענין אחד, היינו שה"עזר" לאדם הוא מזה גופא שאשה היא "כנגדו". וכדי להבין כיצד יבא עזר לאדם מדבר שהוא "כנגדו" - יש להקדים וכו' המשך הדברים שם³⁵.

(32) ד, ד ואילך.

(33) בראשית ב, יח.

(34) יבמות סג, א.

(35) ע"פ פי' חסידות מבוארת, ע' לא.

ונראה דיש לתאם את הפירוש הפנימי של "עזר כנגדו" שהוא ענין אחד, עם מה שפירשו רז"ל – כמובא ברש"י הנ"ל, שמבאר רבנו הזקן שם ד'אדם' בגימטריא מ"ה קאי על גילוי שם הוי' כמו שהוא בעצמותו שע"י גילוי זה אין שום מציאות מלבדו – "האדם לבדו", וע"ז נאמר "לא טוב היות האדם לבדו" שביטול זה 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 הי' "עזר" היינו תוספת עילוי, למעלה מבחי' אדם ושם הוי'.

אך גם קודם החטא היתה עבודה זו דתיקון דשם אלקים ("עזר כנגדו"), אלא שאז לא גרם הכיסוי לענין של קליפה, אלא לצמצום גדול של האור האלקי, משא"כ אחר החטא נעשה כיסוי יותר "עב" שממנו נתהוו קליפות שהן היפך הקדושה, עיי"ש בארוכה, ומה שמבאר בזה השינוי בברכת חתנים, שקודם אומרים "משמח חתן וכלה", ואח"כ "משמח חתן עם הכלה", דע"י הכיסוי של האשה ("כנגדו") נעשית עזר לבעלה וגורמת תוספת אור בחתן, ולכן הוא נעשה טפל אליה – "חתן עם הכלה", וכמ"ש אשת חיל עטרת בעלה. ע"כ תו"ד.

ומעתה י"ל דהפירוש הפנימי הנ"ל ג"כ מרומז בפירוש חז"ל ד"זכה – עזר", דהכוונה הוא להעבודה דקודם החטא שאז אין עדיין הקליפות אלא רק צמצום גדול של האור האלקי, ואז זה בבחי' "משמח חתן וכלה" הנ"ל שהכלה טפלה לחתן כי היא מקבלת ממנו. ומה שנאמר בגמ' "לא זכה – כנגדו", הכוונה הוא להעבודה שלאחר החטא שאז נעשה כיסוי יותר "עב" שממנו נתהוו הקליפות שהן היפך הקדושה, והיינו בבחינת "לא".

וע"ד פירוש רבנו הרב המגיד נ"ע על הפסוק³⁶ "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה", דהגם שהאש יורד מלמעלה מצוה להביא מן ההדיוט (מלמטה), ואז זה – לא תכבה, שהיא מכבה את ה"לא" (לוח היום יום כ' אדר שני). וה"לא" הוא הגוף והנפה"ב המכסים על אור הנשמה, וע"י שהאדם מכניע אותם לרצונו ית' אז דוקא ע"י עבודה זו יהיה "עזר", היינו

תוספת עילוי למעלה מבחי' אדם ושם הוי', והיינו "לא זכה – כנגדו" – כשה"לא" – ה"כנגדו" מזדכך ונהיה 'זכה', וא"ש³⁷.

עפ"י הנ"ל יבואר מה שמדייק בס' אורח לחיים, דמה הטעם שלא נאמר "נגדו" אלא "כנגדו" בתוספת כף הדימוי? – כי דוקא על ידי עבודה זו של "כנגדו" שהגוף והנה"ב מכסים על אור הנשמה ואעפ"כ מכניעים לרצונו ית', וא"כ דוקא ע"י כך יהיה ה"עזר" היינו התוספת עילוי למעלה מבחי' אדם ושם הוי' כנ"ל, ולפיכך נאמר "כנגדו" תוספת כף הדימוי, כי באמת אינו "נגדו" ממש, ואדרבה זה גופא עומק ה"עזר" שבא דוקא מה"כנגדו", וא"ש.

ולפי"ז יבואר גם מה שמעיר בהגהות חכמת מנוח ביבמות³⁸ שם, מדוע לא אמרו "לא חטא – עזר, חטא – כנגדו", אלא "זכה – עזר, לא זכה כנגדו"? – אלא כדי לרמז שדוקא על ידי ה"כנגדו" מגיעים ל"עזר" אמיתי למעלה מבחי' אדם ושם הוי' כנ"ל, וזהו דוקא כשה"לא" מזדכך ל"זכה" ע"ד ה"לא תכבה" שהאש מכבה את ה"לא".

ובדרך זו נראה לבאר גם במארז"ל³⁹: "אמר רבי יהושע בן לוי מאי דכתיב וזאת התורה אשר שם משה"⁴⁰, זכה נעשית לו סם חיים, לא זכה נעשית לו סם מיתה" – דמתי שה"לא" מזדכך ל"זכה" אזי נעשית לו שה"סם" – הרעל הורג ומרעיל את ה"מיתה", והיינו שאז אין מציאות כלל של מיתה אלא חיים נצחיים לעד, משא"כ גבי "זכה" בלבד אזי נעשית לו רק "סם חיים", ומזה שאומר שיש "חיים" משמע שיש מיתה לאחר החיים, והיינו לפני הגאולה ותחיית המתים שאז אין מיתה כלל, כנ"ל.



37 ועי' לקוטי שיחות ח"א, ע' 73.

38 סג, א.

39 יומא עב, ב.

40 דברים ד, מד.

אתכפיא בעבודת התפלה

הרב דוד פלדמן

עורך ראשי יועד הנחות בלה"ק

בד"ה באתי לגני תשל"ב (ס"ו), נתבאר מעלת ההמשכה שע"י העבודה דאתכפיא לגבי ההמשכה שע"י אתהפכא, כי, אתכפיא הו"ע הביטול, יציאה ממציאותו (משא"כ אתהפכא, שנשאר במציאותו, אלא שמציאותו היא מציאות דקדושה), ועי"ז שיוצא ממציאותו ונעשה בחי' אין, ה"ה ממורר וממשיך בחי' אין האמיתי (שלמעלה ממציאות).

וממשיך לבאר (ס"ח), שזוהי גם מעלת הקרבנות, כי, עיקר ביטול היש לאין הוא במעשה הקרבנות, העלאה מלמטה למעלה, שהתחתון יוצא ומתבטל ממציאותו ועולה (ונכלל) למעלה.

וממשיך לבאר (ס"ט), שכן הוא בענין התפלה (עבודת הקרבנות בנפש האדם), שעל ידה מגיעים לכלות הנפש – לצאת ממציאותו וליכלל באו"ם (בדוגמת הקרבן שהי' נשרף ונכלה באש של מעלה), שזוהו"ע הביטול, ולכן גם ההכנה לתפלה היא הביטול דהכנעה ושפלות. אלא שהביטול דתפלה הוא מצד הקירוב לאלקות, שנרגש בו העילוי וההפלאה דאו"ם שלכן רוצה להכלל בו (כלות הנפש), והביטול שלפני התפלה הו"ע המרירות על ריחוקו מאלקות (הכנעה ושפלות), והו"ע הרקבון, שנפסד ממציאותו, שע"י נעשית אח"כ הצמיחה בתפלה.

ויש לעיין בזה, דלכאורה, ענין הביטול והיציאה ממציאותו, שהיש נעשה אין (שזוהו עיקר מעלת הקרבנות), מודגש בענין ההכנעה והשפלות שלפני התפלה (שהיא כמו אתכפיא) יותר מאשר בכלות הנפש שבתפלה (שהיא כמו אתהפכא, מציאות דקדושה).

ואולי י"ל, שענין זה מובהר (ווערט באווארנט) ע"פ המכואר בס"ז, בענין ירידה צורך עלי', שכוונת הירידה היא בכדי שיהי' בנבראים ענין הרצוא והעלאה, ומזה מובן גם בנוגע לכלות הנפש שבתפלה שבאה דוקא לאחרי ההכנעה והשפלות (אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש), שע"י הירידה שנתרחק מאלקות (שעל זה היא ההכנעה ושפלות), נעשית העלי' דכלות הנפש באופן של רצוא, ונמצא, שגם בכלות הנפש נרגש

שלפנ"ז הי' מרוחק מאלקות (סיבת ההכנעה והשפלות), שלכן נעשית תנועת הכלות הנפש בתוקף גדול יותר (רצוא).

ויומתק יותר ע"פ משנ"ת בס"י, שהשפלות היא הכנה לתפלה לא רק מצד מעלת הביטול, אלא שגם השפלות עצמה שייכת לתפלה, כי הרגש הירידה (והיותה לצורך עלי') הוא ע"י הרגש עילוי והפלאת האלקות, וככל שנרגש יותר העילוי דאלקות נרגש יותר גודל הירידה, וכיון שהשפלות היא מזה שלא השלים כוונת הירידה, הרי בהשפלות נרגש קצת העילוי דאלקות – שעפ"ז אפ"ל גם לאידך גיסא, שבהתפלה עצמה (שבה נרגש העילוי וההפלאה דאוא"ס) נרגש גם הביטול (הכנעה ושפלות) שקודם התפלה, שהרי ככל שנרגש יותר העילוי דאלקות נרגש יותר גודל הירידה.

אך עדיין יש לעיין מהו הטעם שבסיום המאמר עיקר ההדגשה היא על הרגש ההפלאה והעילוי דאלקות (ההתבוננות באוא"ס שלמעלה משייכות לעולמות, שמביאה לאהבה דמי לי בשמים), ועד שגם בהשפלות נרגש קצת העילוי דאלקות – מבלי להדגיש בפירוש גם את הקצה ההפכי, שבהעילוי וההפלאה דאלקות נרגש גודל הירידה (הכנעה ושפלות), שלכאורה בזה דוקא מודגשת מעלת הביטול דאתכפיא שבהתחלת המאמר.

ואולי בגלל זה צריך להדגיש בס"י ב, שהאהבה דמי לי בשמים דנה"א היא באופן שגם נה"ב תסכים לזה (ודוקא ע"ז נמשך גילוי נעלה יותר מאשר ע"י האהבה דנה"א) – שבנוגע לנה"ב הרי זה אכן באופן של אתכפיא דוקא.



רמב"ם

"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו"

– בגדר השותפות שבמשנת הרבי –

הרב חנניה יוסף אייזנבך

ראש ישיבת תורת ב"ב

א. רמב"ם פ"ז מהל' חובל ומזיק ה"ו: "המנסך יין חבירו לעבודה זרה, לא נאסר היין, שאין אדם מישראל אוסר דבר שאינו שלו, ואם היה לו בו שותפות או שהיה מומר שהרי הוא כגוי וכו' הרי זה אוסר היין וחיוב לשלם", ובראב"ד: "א"א ולצעורי קא מכוין", וב"מגיד משנה": "בחולין פרק השוחט (מא, א) מימרא דרב נחמן ורב עמרם ורב יצחק דאמרי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו דלצעורי קא מכוין",

ומובן מדברי המ"מ, שגם הרמב"ם ס"ל שהטעם שאין אוסר דבר שאינו שלו הוא משום שמתכוין לצערו, ולכן אם היה לו בו שותפות, שלא שייך לומר בזה לצעורא קא מכוין, אכן אדם אוסר דבר שאינו שלו, ולפי זה באמת אין מחלוקת בזה בין הרמב"ם להראב"ד, אבל צ"ע למה באמת לא הביא הרמב"ם את הטעם הזה של לצעוריה, וביותר יקשה שבפ"ב מהל' שחיטה הכ"א אכן הביא הרמב"ם בעצמו טעם זה, וז"ל שם: "שנים אוחזין בסכין ושוחטין, אחד נתכוון לשם דבר שהשוחט לו שחיטתו אסורה, והשני לא היתה לו כוונה כלל, ואפילו נתכוין לשם דבר המותר להתכוון לו, הרי זו פסולה כו', במה דברים אמורים בשהיה לו בה שותפות, אבל אם אין לה בה שותפות אינה אסורה, שאין אדם מישראל אוסר דבר שאינו שלו שאין כוונתו אלא לצערו", הרי שהרמב"ם הביא להדיא הטעם של לצעורי, וצ"ע.

ובאמת שהדברים סותרים, שהרי אם טעמו של דבר שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, הוא מפני שלצערו הוא מתכוין, הרי שבעיקר הדין יכול אדם לאסור את של חבירו, אלא שאנו אומרים שלצערו מתכוון, אבל כשכותב הרמב"ם שאין אדם אוסר כו' בלי להזכיר הטעם של לצערו נתכוון, הרי משמע שמעיקר הדין כך הוא, שאין אדם יכול לאסור דבר

שאינו שלו, ולכאורה הרי זהו מה שרצה הראב"ד בהשגתו, שלפי לשון הרמב"ם שכתב בסתם שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, משמע שמעיקר דינא כן הוא, וע"ז השיג, וכתב שכל הטעם הוא משום לצעורי, וצ"ע.

ובאמת שגם דברי הרמב"ם בהל' שחיטה עצמם לכאורה סותרים מניה וביה, וכבר עמד על זה ה"פ"לתי" ז"ל בסי' ד' סק"ה וז"ל: "ובדברי רמב"ם בה' שחיטה שכתב שאין אדם מישראל אוסר דבר שאינו שלו שלא כיון אלא לצערו הוא כמעט סתירה מניה וביה, פתח דאין אדם אוסר וסיים שלא כיוון אלא לצערו מורה להדיא דיכול לאסור רק לא כיון לכך, והסמ"ע חו"מ סי' שפ"ה כתב גם כן לשון שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, פי' שאין דרכו של אדם לאסור דבר שאינו שלו ולכך אמרינן לצעורי קא מכוין, והדוחק מבואר", ועי' גם ב"עונג יום טוב" סי' נ"ט שהאריך בזה, וצ"ע.

ב. והנה בטור יו"ד סי' ד' כתב וז"ל: "ישראל ששחט בהמת חברו לעבודה זרה לא אסרה, שודאי לא כיון לאוסרו אלא לצערו, אבל אם היא של שניהם כתב הרמב"ם שאוסר גם חלק חברו, ואדוני אבי ז"ל כתב שאפילו אם הוא שותפו אינו אוסר, שאינו מכוין אלא לצער שותפו ע"כ, ועי' גם בשו"ע ס"ד שם שהובא כעין לשון זה, והנה דעת הראשונים שחולקים על הרמב"ם הוא משום שהסברא שבשותפות לא אמרינן לצעורי זה רק לגבי החלק של עצמו, אבל לגבי החלק של שותפו איך הוא אוסר שהרי שייך לומר שלצעוריה נתכוון, ואם כן צ"ב דעת הרמב"ם דס"ל בפשיטות דבשותפות יכול לאסור גם את של חברו, ובש"ך שם כתב בביאור דיעה זו: "שהרי בחלקו ודאי לא כיוון לצער, הלכך אמרינן מסתמא גם בחלק חברו לא כיוון לצער", והקשו כבר על סברא זו, עי' ב"תבואות שור" שם וב"פ"לתי" שם ועוד, ולפלא גדול שהרמב"ם עצמו כתב בסתם שאם יש לה בה שותפות אינה אסורה, ולא ביאר כלל אמאי גם בחלק חברו אינו אוסר, וצ"ע.

ג. והנה בחולין מ, ב: "אמר רב הונא: היתה בהמת חברו רבוצה לפני עבודת כוכבים, כיון ששחט בה סימן אחד אסרה (ובהמת חברו נמי, אע"ג דפשיטא לן דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אשמעינן רב הונא דאסר לה במעשה כל דהו, רש"י) כו' רב נחמן ורב עמרם ורב יצחק אמרי: אין אדם אוסר דבר שאינו שלו (ואפילו בגמר מעשה, רש"י) כו', תא שמע שנים אוחזין בסכין ושוחטין, אחד לשום אחד מכל אלו ואחד לשום דבר כשר,

שחיטתו פסולה (הרי שאדם אוסר דבר שא"ש), הכא במאי עסקינן באית ליה שותפות בגוה. תא שמע המטמא והמדמע והמנסך (יין של חבריו לעבודת כוכבים, רש"י), בשוגג פטור במזיד חייב, הכא נמי דאית ליה שותפות בגוה; כתנאי, עובד כוכבים שניסך (שכשך ידו לתוכו לעבודת כוכבים, רש"י) יינו של ישראל שלא בפני עבודת כוכבים, אסרו (אף בהנאה, דאדם אוסר דבר שאינו שלו, רש"י), ר"י בן בתירא ור"י בן בבא מתירין אותו מפני שני דברים, אחד שאין מנסכין יין אלא בפני עבודת כוכבים, ואחד שיכול לומר לו: לא כל הימנך שתאסר ייני לאונסי, ור"נ ור"ע ור"י אמרי אפילו למ"ד אדם אוסר דבר שאינו שלו, הני מילי כותי, אבל ישראל לצעוריה קא מכוין. תא שמע ב' אוחזין בסכין כו' שחיטתו פסולה, הכא במאי עסקינן בישראל מומר כו",

ועל מה שתירצו "הכא במאי עסקינן בישראל מומר" כתב רש"י: "והוא הדין דמצי לאוקמא בדאית לה שותפות בגוה כדאוקמוה אינהו לעיל כו', ובתוס' הקשו: "וקשה דאם כן אמאי חזר והקשה קושיות שכבר תירץ, אלא נראה דאע"ג דאית ליה שותפות בגוה, אכתי איכא למימר לצעורי קמכוין", ונחלקו רש"י ותוס' [וכן הרמב"ם והרא"ש וכנ"ל] אם בשותפות אכתי איכא למימר לצעוריה או לא, וצ"ב במאי פליגי רש"י ותוס'.

ד. ונראה ע"פ מה שחקר רבינו בכ"מ בגדר ענין השותפות, אם פירושו שכל אחד יש לו רק חצי הדבר, או שבאמת כל אחד יש לו הכל, והוכיח מדין "שנים שעשאוהו" גבי הוצאת שבת (שבת צ"ג, ב) זה אינו יכול וזה אינו יכול, ששניהם חייבים, וכבר נגעו בכע"ז באחרונים, ראה "דברי חיים" אויערבוך יו"ד סי' מ"ג, ב"גליוני הש"ס" לסוטה מג, ב, ובירושלמי זרעים כרך ג' אות פ"ה ועוד בכ"מ [אך מה שפירש הגאון מהר"י ענגל ז"ל בשאלה זו את מחלוקת רש"י ותוס' גיטין מז, ב, שרש"י כתב שם "אין לך כל חטה וחטה שאין חציה טבל וחציה חולין כו" עי"ש, לכאורה אינו מוכרח, שגם בלי הסברא הזו שכל אחד יש לו הכל, הרי שאם "אין ברירה" הרי בכל גרגיר וגרגיר יש לכל שותף חצי, ודומה למש"כ בשיטמ"ק ריש ב"מ בשם הרא"ש: לפי שהאומר חציה שלי אע"פ שהוא מודה לחבירו בחציה, אינו מודה לו בחצי מסויים, אלא שותפין הם בכל הטלית, ואף אם תחלוק הטלית לשנים, כל חצי וחצי משותף בין שניהם" עי"ש, ועי' גם ב"יד המלך" פ"ד מהל' עבודה זרה הי"א ד"ה ועיינו, ושמא באמת לא נתכוין הגרי"ע ז"ל לשאלה שהזכיר רבינו זי"ע, אלא לומר את הסברא

הנ"ל שאין להגדיר חלק השותפים, ולכאורה מוכח כן גם מדברי התוס' שם שלדברי הגר"ע נחלקו על רש"י, ואכ"מ ועוד חזון למועד בע"ה], ב"קובץ הערות" ליבמות סימן מ"ו אות ה' עי"ש,

ויש להעיר שמפורש יוצא כן, מלשון רש"י על התורה (דברים לג, יח): "זבולון ויששכר עשו שותפות, זבולון לחוף ימים ישכון, ויוצא לפרקמטיה בספינות ומשתכר ונותן לתוך פיו של יששכר והם יושבים ועוסקים בתורה כו' ושם (בפסוק י"ט): "כי שפע ימים יינקו, יששכר וזבולון, ויהא להם פנאי לעסוק בתורה" ועוד שם: "כי שפע ימים יינקו, זבולון ויששכר, הים נותן להם ממון בשפע". הנה כתב רש"י על יששכר וזבולון: "הם יושבים ועוסקים בתורה"; "ויהא להם פנאי לעסוק בתורה"; "הים נותן להם ממון", היינו ששניהם למדו תורה ושניהם הרויחו ממון, וזו ראיה ברורה שבשותפות כל אחד יש לו הכל.

ה. והנה הגר"ש קלוגר ז"ל ב"שנות חיים" (בדפוס החדש ע' שכ"ב) מסתפק בשנים שעשאוהו זא"י וזא"י ואחד מהם הוא חרש שוטה וקטן אם השני חייב, כי הסיבה שמחייבים את שניהם שכ"א פועל בשליחות השני, ומדמה לדין "שותפין שגנבו" בב"מ דף ח' שהקצוה"ח מפרש שהוא משום שליחות, ובמקרה זה כמובן אינו שייך, ועי"ש שכתב שלא מצא גילוי לדין זה, ולכאורה מה מקום יש להסתפק בזה, ברם אם נאמר שהגדר הוא שדין שותפות פועל שבעצם כל אחד עושה הכל, אולי באמת לא צריך לדין שליחות בזה,

והגר"מ זמבא הי"ד ב"זרע אברהם" סי' כ' סי"ט מקשה על התו"כ פר' אמור מנין שאין מקבלים שקלים מן העכו"ם ת"ל ומיד בן נכר לא תקריבו גו' אין לי אלא תמידין שהם קרויים לחם שנאמר לחמי לאשי שאר קרבנות הציבור מנין ת"ל מכל אלה, והרמב"ן בספר המצוות כתב שאם קיבל מהם השקלים יפסלו התמידין ולא ירצו להם מפני שחלקם פסל את הכל, והקשה דלמה לי קרא תיפוק ליה דחלק העכו"ם אינו קדוש ואינו מרצה ממילא הוי כמחוסר אבר עי"ש, אבל אם אומרים שבשותפות כל אחד יש לו הכל, אין זה מחוסר אבר], ועי' ב"צפנת פענח" להל' שחיטה שם: "אם משום דשותף אוסר חלקו או משום דכיון דיש לו שותפות יכול לאסור הכל", ואולי נתכוון להנ"ל.

ונראה איפוא שרש"י והרמב"ם עם התוס' והרא"ש חלוקים בשאלה זו, שרש"י והרמב"ם ס"ל שגדר השותפות שבעצם יש לכל אחד הכל, ואם כן ביש לו שותפות בגוה, הרי נמצא שבאמת הכל הוא שלו, ושוב אינו דבר שאינו שלו, ולכך אוסרה כולה, ולפי זה הא דאית ליה שותפות בגוה והא דהבמ"ע בישראל מומר, שני סוגי תירוצים הם, שאם יש לו שותפות אמרינן שהוא דבר שהוא שלו וממילא יכול לאסרו, וטעמא דלצעוריה קא מכוין איצטריך לגוונא שאינו שותף בדבר והוי דבר שאינו שלו, שמשום דאמרינן דלצעוריה קא מכוין אינו אוסר דבר שאינו שלו, אבל בישראל מומר שאין אומרים לצעורי קא מכוין שפיר אסרו, ואם כן יש לגמרא שתי אפשרויות להסביר למה אוסרו, אבל התוס' והרא"ש ס"ל שגדר השותפות הוא שכל אחד יש לו החצי, ואם כן אע"ג שאית ליה שותפות בגוה, עדיין יש לומר "לצעורי קא מכוין" לגבי חלק חברו, ולכן צריך דוקא התירוץ דהבמ"ע בישראל מומר,

שלפי זה, הרי אתיין כפשוטם דברי הרמב"ם בפ"ז מהל' חובל ומזיק ה"ו: "המנסך יין חברו לעבודה זרה, לא נאסר היין, שאין אדם מישראל אוסר דבר שאינו שלו, ואם היה לו בו שותפות כו' הרי זה אוסר היין וחייב לשלם", והיינו שאם יש לו שותפות בגוה מקרי דבר שהוא שלו, ושפיר אוסרו, ואין צריך לכאורה למש"כ הש"ך "דמסתמא אמרינן שגם לגבי חלק חברו לא נתכוין לצעוריה". אבל בלית ליה שותפות בגוה באמת אינו יכול לאסור דבר שאינו שלו,

אבל עדיין צ"ע, שהדברים כפשוטם סותרים את מש"כ בהל' שחיטה שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו משום שלצערו מכוין, ובפרט שבגמ' חולין הנ"ל באים שתי ההלכות יחד, "תא שמע שנים אוחזין בסכין ושוחטין, אחד לשום אחד מכל אלו ואחד לשום דבר כשר, שחיטתו פסולה, הכא במאי עסקינן באית ליה שותפות בגוה. תא שמע המטמא והמדמע והמנסך (יין של חברו לעבודת כוכבים, רש"י), בשוגג פטור במזיד חייב, הכא נמי דאית ליה שותפות בגוה", וכן בהמשך: "עובד כוכבים שניסך יינו של ישראל שלא בפני עבודת כוכבים, אסרו כו' הני מילי כותי, אבל ישראל לצעוריה קא מכוין. תא שמע ב' אוחזין בסכין כו' שחיטתו פסולה, הכא במאי עסקינן בישראל מומר כו'", ואם כן מה טעם בהל' שחיטה הביא הרמב"ם את הטעם ד"לצעוריה קא מכוין" ואילו בהל' חובל ומזיק גבי מנסך יין חברו לא הביא טעם זה, וצ"ע.

ו. ונראה, דהנה ז"ל המשנה בחולין לט, ב: "השוחט לשם הרים, לשם גבעות כו', שנים או חזין בסכין כו' שחיטתו פסולה", ובגמ': "פסולה אין זבחי מתים לא, ורמינהי: השוחט לשום הרים לשום גבעות כו' הרי אלו זבחי מתים (ליאסר בהנאה כדין תקרובת עבודת כוכבים שאסורה כמת ומת אסור בהנאה כו', רש"י), אמר אביי לא קשיא הא דאמר להר הא דאמר לגדא כו'".

ובר"ן: "והכי פירושא דמתניתין בשוחט לשם הר, ומשום הכי לא מיתסרא בהנאה, ולא דמתכוין לעבודת כוכבים, דאי הכא אפילו בהנאה מיתסרא, אלא בשוחט לשם רפואה או לשם כשפים ודברי הבאי, ומשום מראית העין בלחוד הוא, ומיתסרא בהנאה מפני שנראה כמתכוין לעבודת כוכבים, אלא לפי שאין דרכן של עובדי כוכבים לעבוד הרים וגבעות ומדברות, לא החמירו לאסרה בהנאה, וברייתא דקתני הרי אלו זבחי מתים דמשמע דאפילו בהנאה מיתסגרא, מיתוקמא בדאמר לגדא דהר, כלומר לשרו של הר, שאפילו כששחט לשמו לשם רפואה כיון שדרך העו"כ לעבדו, עשאוהו מדבריהם כתקרובת עבודת כוכבים ממש, וכן נראה פירוש זה מדברי הרמב"ם ז"ל בפרק ב' מהלכות שחיטה".

ואכן כך מורה לשון המשנה והרמב"ם "שחיטתו פסולה" ו"הרי זה פסולה", היינו שבשוחט לשם הרים הרי אינו "זבחי מתים" אלא שמדבריהם עשאוהו כתקרובת ע"ז, ולכן השחיטה פסולה, ולא שנאסרה בהנאה מן התורה, אבל במנסך יין חבירו לעבודה זרה, הרי הוא ממש עושה לשם ע"ז, ובכה"ג נאסר, ולכן כתב הרמב"ם בהל' חובל ומזיק "הרי זה אוסר את היין", וזה פשוט,

ומעתה נראה, שמה שכתב הרמב"ם בהל' שחיטה: "אבל אם אין לה בה שותפות אינה אסורה, שאין אדם מישראל אוסר דבר שאינו שלו, שאין כוונתו אלא לצערו", שני דינים קאמר, אחד שאין הבהמה נאסרת משום עבודה זרה, לפי "שאין אדם מישראל אוסר דבר שאינו שלו", ועוד שלא נאמר שאף שאינו אוסרו אבל משום מראית העין תיפסל השחיטה, על כן כתב שגם השחיטה אינה פסולה משום "שאין כוונתו אלא לצערו", (ונראה עוד שמה שדייק "אדם מישראל" אינו אלא לגבי החלק השני, שאילו הוא מומר אינו שייך לומר "לצעוריה").

ומעתה הרי כל זה אינו אלא בשחט לשום הרים כו' שאינו נקרא "זבחי מתים" ורק מדבריהם עשאוה כתקרובת עבודה זרה, אבל בהל' חובל ומזיק דמיירי במנסך יין חבירו ממש לעבודה זרה, אזי די לנו בכך שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ולא שייך בזה, לפי מש"כ הרמב"ם והר"ן, טעמא דלצעוריה, כיון שמייירי רק באוסר יין חבירו לעבודה זרה.

ז. ובדרך אחרת נראה, דהנה הקשו האחרונים ז"ל, עי' "יבין דעת" להגאון מקוטנא ז"ל בסי' ד' ו"חלקת יואב" קבא דקשייתא אות מ"ט בהגה"ה, למה אינו נאסר אפילו אם נתכוין לצעוריה, והרי אף באנסוהו להשתחוות לבהמה חל עליה שם נעבד ואסורה לגבוה כמבואר בע"ז נד, א, אף שלא נתכוין לעבודה זרה כלל, ולמה בנתכוין לצעוריה אינו נאסר והרי סוף סוף עשה מעשה לשם ע"ז עי"ש באריכות גדולה,

וב"תורת מיכאל" סי' מ"ג כתב לחדש דכל שבמעשה עצמו ניכר שהוא לשם עבודה זרה, כגון השתואה לבהמה ופוער עצמו לפעור וזורק אבן למקוליס כו', אפילו כשאין ליבו לשם קבלת א', הו"ל עובד עבודה זרה כיון שהמעשה בעצמו מוכיח עליו שהוא לשם ע"ז, אבל במנסך יין שהוא שכשך בידו לתוכו לשם עבודה זרה, דמעשה השכשוך בעצמו לא מוכיח שהוא לשם ע"ז, שכן יכול לשכשך בלא עבודה זרה, אלא בזה שאומר וחושב לשם ע"ז זה משוי ליה לעבודה שיתחייב עליה וייאסר, ולכן כשנתכוין לצעוריה לחבריה אין שם עבודה עליה, וכן בהיתה בהמת חבירו רבוצה לפני עבודה זרה ושחטה לעבודה זרה לא נאסרה, כיון שבשחיטה עצמה לא מוכח שהיא לשם עבודה זרה, עי"ש.

ולענ"ד עצ"ע, דהניחא בשחיטה, הרי ודאי אין במעשה השחיטה עצמה, שום הוכחה ששוחט לשם ע"ז, אבל במנסך יינו של חבירו ע"י שכשך ידו, לכאורה השכשוך ודאי הוי מעשה של לשם ע"ז, דיעו' בגיטין נב, ב: "איתמר מנסך רב אמר מנסך ממש (שכשך בידו לתוכו לשם עבודה זרה וכך היתה עבודתן, רש"י) כו'" עי"ש ועי' בתוס' רי"ד וברשב"א שפירשו מנסך ממש שהגביה הכלי של יין וכו', אבל ברש"י משמע שדרך עבודתו הוא בשכשוך, ועי' ברש"י ע"ז נו, א ד"ה אי: "דניסוך לא הוי אסור בהנאה אלא על ידי שכשוך" וכן בדף נ"ט ע"א שם: "שאינ מנסכין אלא על ידי שכשוך", ואם כן לכאורה אינו דומה לשחיטה שהוא מעשה בפני עצמה, ורק אם מכוין לשם ע"ז משוי ליה שם ע"ז.

ולפי זה יש לומר שס"ל להרמב"ם דשאני מנסך יין חבירו, שבאמת אין אומרים בו סברת לצעוריה, משחט בהמת חבירו, ששייך בזה סברת לצעוריה, ולכן לא הזכירה רק בהל' שחיטה, ויש עוד לעיין בכ"ז, ועי' ב"הדרשה הראשונה בלובלין" להגאון בעל התורת חסד זי"ע, וב"חידושי מרן רי"ז הלוי" בהל' ע"ז.



בדין קנוי קנין שנים וקנין עולם

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. כתב הרמב"ם⁴¹ "הזר אסור לאכול תרומות שנאמר וכל זר לא יאכל קדש, אפילו היה תושב כהן או שכירו שנאמר תושב כהן ושכיר לא יאכל קדש, תושב זה שכיר עולם, שכיר זה שכיר שנים, ועבד עברי הרי הוא כתושב ושכיר".

מקור האי דינא, הוא בדברי הגמ' (קידושין ד, א), דאיתא שם בברייתא "תושב זה קנוי קנין עולם, שכיר זה קנוי קנין שנים; יאמר תושב ולא יאמר שכיר, ואני אומר קנוי קנין עולם אינו אוכל, קנוי קנין שנים לא כ"ש אילו כן, הייתי אומר תושב זה קנוי קנין שנים, אבל קנוי קנין עולם אוכל, בא שכיר ולימד על תושב, שאע"פ שקנוי קנין עולם".

וברש"י שם פירש "קנוי קנין שנים – עבד עברי הנרצע ביד כהן ואעפ"כ אין גופו קנוי לו כשאר עבדים כנענים לאכול בתרומה. קנין שנים – שלא הגיע לו עדיין שש שנים".

ועל פי זה הקשה בכסף משנה שם, דמ"ש "וע"ע הרי הוא כתושב ושכיר" תמוה, דהרי קנוי קנין עולם היינו נרצע, וקנוי קנין שנים היינו סתם ע"ע שעתיד לצאת בשביעית, הרי תושב ושכיר היינו ע"ע.

ורצה לפרש דקנוי קנין עולם היינו ששכר עצמו לעבדו לעולם, ולא מכר עצמו להיות גופו קנוי שיוכל למוכרו לאחר, כאילו היה עבד. ודחה פירוש

(41) פ"ו מהלכות תרומות ה"ה.

זה, דהרי בגמרא איתא בהדיא דקנוי קנין עולם היינו נרצע. ומסיק, דשכיר שנים ושכיר עולם שכתב רבינו מיירי במכרוהו ב"ד ובודאי דנרצע לא שייך אלא במכרוהו ב"ד, ומ"ש "וע"ע הרי הוא כתושב ושכיר" היינו מוכר את עצמו.

ויש להבין מה החילוק בין מוכר עצמו למכרוהו ב"ד, בכדי שהרמב"ם יצטרך לפרט "ועבד עברי הרי הוא כתושב ושכיר", ואף שיש הלכות חלוקות ביניהם, מ"מ מאותן ההלכות נראה שמכרוהו בית דין מסור לרבו יותר ממוכר עצמו, וא"כ אין צריך הרמב"ם לכאו' לפרט גם בו שאסור לאכול בתרומה, ובכלל מאתיים מנה'.

דהנה החילוקים בין מכרוהו ב"ד ומוכר עצמו כפי שמפורטים ברמב"ם פרק ג מהלכות עבדים הלכה יב, הם:

- (א) מוכר עצמו אינו נרצע ומכרוהו בית דין נרצע.
- (ב) מוכר עצמו אסור בשפחה כנענית ומכרוהו ב"ד רבו מוסר לו שפחה כנענית.
- (ג) מוכר עצמו נמכר לעכו"ם ומכרוהו ב"ד אינו נמכר אלא לישראל.
- (ד) מוכר עצמו נמכר לשש ויתר על שש מכרוהו ב"ד אינו נמכר אלא לשש.
- (ה) מוכר עצמו אין מעניקין לו מכרוהו ב"ד מעניקין לו.

ומהא דמכרוהו ב"ד נרצע, משמע דיש בו קנין גדול יותר ממוכר עצמו. ובפרט מהדין דמכרוהו ב"ד רבו מוסר לו שפחה כנענית, וכמו שהוכיח הריטב"א⁴² מזה דיש לו בו קנין איסור ממה שמותר עבדעברי שמכרוהו בי"ד בשפחה כנענית. הרי בודאי יש סברא יותר לומר דמכרוהו ב"ד אוכל תרומה, ואם מכרוהו בי"ד כבר כתב שאינו אוכל למה הוצרך הרמב"ם לפרט גם מוכר עצמו, כביכול יש כאן איזה חידוש.

ב. ואולי יש לומר דאף שב' הלכות הראשונות מורין על קנין חזק יותר במכרוהו ב"ד על מוכר עצמו, מ"מ יש לומר דג' הלכות האחרונות מורין

(42) קידושין טז, א – ד"ה אלא שטר שחרור.

להיפך: זה שמוכר עצמו נמכר לשש ויתר על שש, אולי יש לומר מורה על קנין שאין בו גבול כ"כ כמכרוהו ב"ד שאינו נמכר אלא לשש.

ואולי אפשר לומר דמוכר זה שיש עדיפות ומעלה בקנין עבד עברי שמוכר עצמו על קנין עבד עברי שמכרוהו בי"ד, ממה שהבאנו לעיל תושב זה קנוי קנין עולם.

דהנה מקשה הגמרא (שם) "יאמר תושב ולא יאמר שכיר, ואני אומר קנוי קנין עולם אינו אוכל, קנוי קנין שנים לא כ"ש".

והקשה האבני נזר "מאי שנא קנוי קנין שנים או קנוי קנין עולם הא אינו קנוי אלא עד היובל ומה לי קנוי לזמן מרובה או לזמן מועט", וע"ש מה שתירץ.

ואולי יש לומר שמוכר מסוגיין דיש חילוק בין אם קנוי רק לשש שנים או יתר על כן. דשש היא מכירה מוגבלת משא"כ יתר על שש מורה על מכירה לא מוגבלת, מאחר שהסכימו להגבלה זו, והיו יכולין למכור עד היובל. וענין יובל הרי מצינו ברמב"ן⁴³ שכתב "והמשכיל יבין כי לעולם כמשמעו, כי העובד עד היובל עבד כל ימי עולם. ולשון מכילתא רבי אומר בא וראה שאין עולם אלא חמשים שנה, שנאמר ועבדו לעולם, עד היובל", הרי זה כמכירה בלתי מוגבלת.

ולפ"ז יש לומר דזה דמוכר עצמו מוכר עצמו נמכר לשש ויתר על שש, מורה על בעלות גדולה ביותר ממכרוהו ב"ד.

ג. וגם מזה שמוכר עצמו אין מעניקין לו ומכרוהו ב"ד מעניקין לו, יש לומר שמורה על בעלות גדולה במוכר עצמו ממכרוהו ב"ד, ובהקדים:

כתב החינוך במצות הענקה (מצוה תפב) "משרשי המצוה למען נקנה בנפשנו מדות מעולות יקרות וחמודות, ועם הנפש היקרה והמעולה נזכה לטוב, והאל הטוב חפץ להיטיב לעמו, והודנו והדרנו הוא שנרחם על מי שעבד אותנו ונתן לו משלנו בתורת חסד מלבד מה שהתנינו עמו לתת לו בשכרו, ודבר מושכל הוא, אין צורך להאריך בו".

(43) משפטים כא, ו ד"ה ועבדו לעולם.

ונוהגת מצוה זו בזכרים ונקבות בזמן הבית, שאין דין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג כמו שכתבתי במה שקדם [מצוה מ"ב], ומכל מקום אף בזמן הזה ישמע חכם ויוסף לקח, שאם שכר אחד מבני ישראל ועבדו זמן מרובה או אפילו מועט שיעניק לו בצאתו מעמו מאשר ברכו השם".

ובמנ"ח (שם) "ומה שכתב הרהמ"ח מצר מוסרו הטוב אף בזה"ז אם שכרו וכו' שיעניק לו וכו' באמת לשיטת הרמב"ם (דמוכר עצמו אין מעניקין לו ורק מכרוהו ב"ד מעניקין לו) גם בזמן שהיה נוהג לא היה נוהג במוכר עצמו. ונראה מזה דדעת הרהמ"ח כדעת התוס' שגם במוכר עצמו נוהג (הענקה) על כן מצד המוסר גם היום נוהג אבל לשיטת הרמב"ם לא שייך כלל מצד המוסר דהתורה לא חייבה כלל רק במכרוהו בית דין ומי יודע מאיזה טעם והבן. אך לא שכיח שהרב המחבר יהיה נוטה מדעת הרמב"ם אם לא שפירש להדיא".

יצא מדבריו שמתחלה רצה לומר דשיטת החינוך דמעניקין לפועל שנובע מזה שמעניקין לעבד, צריך להיות כפי שיטת התוס' דגם במוכר עצמו מעניקין, ולבסוף מסיק דלא שכיח דהחינוך יחלוק על הרמב"ם, וממילא צריכין לומר דהחינוך מתאים עם דעת הרמב"ם.

ולפ"ז צ"ב, איך אפשר לומר דיש חיוב להעניק לפועל מאחר שהחיוב להעניק הוא רק במכרוהו ב"ד ולא במוכר עצמו, ובודאי שהפועל דומה למוכר עצמו.

ואולי יש לומר כהנ"ל, דמוכר עצמו יש להבעלים בעלות גדולה במכרוהו ב"ד, ומשו"ה אינו משלם הענקה, דעבודתו היא יותר בתורת עבדות מבמכרוהו ב"ד שנמכר בע"כ, וממילא אין מעניקין לו.

ואולי יש לפרש עפ"ז בדרך אפשר, לפמ"ש המשנה למלך פרק ג מהלכות עבדים "דהענקה לא שייך אלא במכרוהו ב"ד ומשו"ה איצטרין קרא ללמד דמכירת אב הוי כמכרוהו ב"ד". דמשמע מזה דיסוד הענקה הוא משום דנמכר בע"כ. ולכאורה מה ענין הענקה לבע"כ. ובפרט לפי דברי החינוך הנ"ל.

ולפ"ד יש לומר דמאחר שהמכירה הוא בע"כ ממילא לא נקרא כ"כ סתירה, ל"כי לי בני ישראל עבדים", ודרשו חז"ל (קידושין דף כב, ב) "ולא

עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו, וממילא אין להאדון כ"כ בעלות עליו. משא"כ במוכר עצמו ש"הלך וקנה אדון לעצמו", אז הבעלות של האדון היא יותר תקיפה.

ודין זה אולי מתאים עם דין השלישי שמוכר עצמו נמכר לעכו"ם ומכרוהו ב"ד אינו נמכר אלא לישראל, ובהקדים:

בספרא⁴⁴ איתא: "כי אני ה' אלהיכם את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו, כנגד זה הנמכר לעכו"ם הכתוב מדבר שלא יאמר הואיל ורבי עובד עכו"ם אף אני אעבוד עכו"ם, הואיל ורבי מגלה עריות אף אני אגלה עריות, הואיל ור' מחלל שבתות אף אני אחלל את השבתות ת"ל לא תעשו לכם אליילים, את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו הזהיר כן הכתוב על כל המצות, אני ה' אני נאמן לשלם שכר".

ועיין בלקו"ש חלק לב⁴⁵, דמבאר הענין, דבמוכר עצמו לנכרי יש קס"ד לומר דפקע מיני' הא ד"שטרי קודם", דהרי נשתעבד לגמרי לאחר (לעכו"ם), ובמילא הוא כמותו וזהו הקס"ד של העבד "הואיל ורבי מגלה עריות אף אני כמותו הואיל ורבי עו"כ אף אני כמותו הואיל ורבי מחלל שבת אף אני כמותו".

לכן צריך לאשמועינן שגם על עבד זה נאמר "שטרי קודם", וחלו כל הדינים שבפרשה עליו, ש"גאולה תהי' לו. ויצא בשנת היובל גו", מפני ש"שטרי קודם" והוא בכלל "לי בני ישראל עבדים עבדי הם" וכהמשך הכתוב "לא תעשו לכם אליילים גו", שהוא אזהרה בפ"ע "כנגד זה הנמכר לנכרי שלא יאמר הואיל ורבי מגלה עריות כו".

יצא מדבריו דהקס"ד לומר "הואיל ורבי מגלה עריות כו", נובע מבעלותו של העכו"ם שחזקה כ"כ, עד שהי' אפשר לומר לולא דברי התורה שלא נאמר "שטרי קודם" ע"ז, ויהיה פטור מן המצוות.

ולפ"ז יש לומר דמהא דמוכר עצמו נמכר לעכו"ם, מוכרח דהבעלות עליו כ"כ חזקה דיש מקום לקס"ד ד"הואיל ורבי מגלה עריות כו", וא"כ

(44) פ' בהר, פ"ט. – הובא ברש"י עה"ת, בהר כו, א.

(45) ע' 161 ואילך.

מתאים עם הנ"ל דהעבדות במוכר עצמו היא תקיפה יותר מהעבדות דמכרוהו ב"ד⁴⁶.

רק דמהא דמוכר עצמו אינו נרצע ומכרוהו בית דין נרצע, ומוכר עצמו אסור בשפחה כנענית ומכרוהו ב"ד רבו מוסר לו שפחה כנענית, משמע דבעלות של מכרוהו ב"ד חזק ביותר מבעלות של מוכר עצמו.

ד. ואולי יש לומר בהקדים דעל הק"ו "קנוי קנין עולם אינו אוכל, קנוי קנין שנים לא כ"ש", הקשה העצמות יוסף, ד"איכא למפרך מה לקנוי קנין עולם שכן אינו נחשב כממון שיוורשו האדם לבנו שהרי הנרצע אינו עובד את הבן ואילו היוצא בשש עובד את הבן ודמי לממון שהאדם מורישו לבניו".

והוא ע"פ מה דאיתא ברמב"ם⁴⁷ "אדון שמת אם הניח בן זכר הרי העבד עובד הבן". ובפ"ג ה"ז כתב "אף על פי שהניח בן אין הנרצע עובד את הבן מפני השמועה למדו ועבדו לו ולא לבנו, לעולם לעולמו של יובל".

ומקור דבריו מקידושין (יז, ב) "הנרצע והנמכר לעובד כוכבים אינו עובד לא את את הבן ולא את הבת. דכתיב ורצע אדוניו את אזנו במרצע ועבדו לעולם ולא את את הבן ואת הבת".

ויש להעיר דהרי עיקר הלימוד הוא לשי' הרמב"ם מזה שנאמר "ועבדו" ודרשינן "לו, ולא לבנו", וא"כ מה זה שהביא אח"כ "לעולם לעולמו של יובל". ובשלמא הגמרא הביא "לעולם" להראות מקום הפסוק, אבל הרמב"ם לא רק הביא "לעולם" אלא פירש "לעולמו של יובל".

ואולי יש לומר, דהנה בהלכה יא כתב "היתה לעבד שפחה כנענית ולו ממנה בנים ולרבו אין אשה ובנים אינו נרצע, שנאמר 'כי אהבך ואת ביתך', לרבו אשה ובנים ולו אין אשה ובנים אינו נרצע, שנאמר 'אהבתי את אדוני את אשתי ואת בני', הוא אוהב את רבו ורבו אינו אוהבו, אינו נרצע שנאמר 'כי טוב לו עמך', רבו אוהבו והוא אינו אוהב את רבו אינו נרצע, שנאמר 'כי אהבך', הוא חולה ורבו אינו חולה אינו נרצע שנאמר 'כי טוב לו עמך', רבו

(46) ועיין ג"כ לקו"ש חלק ז, בהר ב, אריכות גדולה בהנ"ל, ולפי ביאורו שם אינו מוכרח מה שכתבנו.

(47) שם, פי"ב הי"ב.

חולה והוא אינו חולה או שהיו שניהם חולים אינו נרצע, שנאמר 'כי טוב לו עמך' עד שיהיו שניהם בטובה".

ומקור דבריו הוא ג"כ בקידושין (כב, א) כמעט כלשון הרמב"ם. וצ"ע אריכות הלשון ברמב"ם. למה לא כלל ההלכות ביחד, והי"ל לכתוב "לא היתה לעבד שפחה כנענית ובנים או לרבו אין אשה ובנים אינו נרצע". וכן הי' יכול לכתוב "אם רבו אינו אוהבו או הוא אינו אוהב את רבו אינו נרצע". ומפני מה כתב באריכות כ"כ.

ואף שיש לומר שמפני הלימודים חלקן, היא גופא יש לעיין למה הוצרך להביא הלימודים.

ואפשר לפרש, דהרמב"ם רצה להדגיש שהחסרון בכל הני אינו רק תנאי בעלמא, כי אם, שענין הרציעה הוא קשר אישי בין הרב והעבד. וממילא אם חסר באחד מהם ולהשני יש אותו ענין הוה חסרון בהקשר שלהם. ואין החסרון רק מצד שהעבד אינו אוהב הרב או להיפך, כ"א החסרון הוא בהקשר ביניהם. ומשו"ה הדגיש הרמב"ם לא רק מה שאחד אינו אוהב חברו וכדומה כ"א המצב של שניהם.

ולפ"ז אתי שפיר מה שהביא המשנה למלך בשם מוהרימ"ט דלא בעינן שיהא לרבו בנים והא דאמרינן לו אשה ובנים ולרבו אין אשה ובנים לאו דוקא אלא אגב דנקט גבי ידידה יש לו אשה נקט גבי אדון ולרבו אין אשה ובנים, והכריח זה משום דמקרא ד"ואת ביתך" לא משמע אלא אשה וכדאמרינן גבי כהן גדול. והמל"מ תמה עליו דהא קי"ל הלכתא כר"ע דדריש אתין לרבות, וא"כ נימא דמ"ואת" נתרבו הבנים.

ולפי הנ"ל פשוט דבעינן שיהא לרבו בנים, דמאחר דבעינן שהעבד יהא לו בנים, אז מצד הקשר ביניהם בעינן שלרבו גם יהא בנים.

ואולי בזה יש ליישב גם מ"ש הרמב"ם לבסוף ההלכה "רבו חולה והוא אינו חולה או שהיו שניהם חולים אינו נרצע שנאמר כי טוב לו עמך עד שיהיו שניהם בטובה". דלכאורה הי' לו לחלק ההלכה לשניים, שהרי בגמרא (שם) איתא "רבו חולה והוא אינו חולה אינו נרצע, שנאמר עמך. בעי רב ביבי בר אבבי שניהם חולין, מאי, עמך בעינן והא איכא, או דילמא כי טוב לו עמך בעינן והא ליכא, תיקו". הרי דכשרבו חולה והוא אינו חולה אינו נרצע בודאי, משא"כ כששניהם חולין הוויא רק ספק. ומדבריו משמע

שזה ודאי כמו רבו חולה והוא אינו חולה. ועיין הנושאי כלים שדנו קצת בזה.

ולפי הנ"ל יש לומר ד"עמך" גרידא אינה שייך לענין של קשר. ורק כי טוב לו עמך, שייך לקשר ביניהם, וממילא סובר הרמב"ם דלפום ריהטא דגמרא הקפידא הוא על הקשר, וממילא אינו נרצע ודאי.

ולפ"ז יש לתרץ קושיית העצמות יוסף על הק"ו "קנוי קנין עולם אינו אוכל, קנוי קנין שנים לא כ"ש", דהא דקנוי קנין עולם מוריש האדם לבנו ואילו הנרצע אינו עובד את הבן, ואילו היוצא בשש עובד את הבן וממילא הוי כממון שהאדם יורשו לבניו. ואפשר לומר, דהא דבנרצע אין יורשו, אינו חסרון בבעלותו, רק הוי חסרון בהקשר בין הבן להעבד, ודין נרצע תלוי בקשר העבד להאדון. וממילא אין להוכיח כלום מזה שאין מורישו, אדרבה זה מורה על קשר חזק בין האב להעבד.

ובזה יש לפרש לשון הרמב"ם "מפי השמועה למדו 'ועבדו' לו ולא לבנו, 'לעולם' לעולמו של יובל", דאף דעיקר הלימוד הוא 'ועבדו' לו ולא לבנו, מ"מ הביא גם "'לעולם' לעולמו של יובל", להורות שאינו עובד הבן משום קשר האב שכ"כ חזק שהוא עד "עולם", ואולי כביאור הרמב"ן הנ"ל.

ה. ונשאר לן לבאר רק הדין דמוכר עצמו אסור בשפחה כנענית ומכרוהו ב"ד רבו מוסר לו שפחה כנענית, דבודאי מורה על בעלות חזקה במכרוהו ב"ד.

ואולי יש לומר, ובהקדים:

בפ"ג ה"ג כתב "מי שמכרוהו בית דין יש לרבו ליתן לו שפחה כנענית . . וכופהו על זה כדי שיוליד ממנה עבדים והרי היא מותרת לו כל ימי עבדותו שנאמר אם אדוניו יתן לו אשה וגו', והמוכר עצמו אסור בשפחה כנענית כשאר כל ישראל".

ויש להעיר בדבריו מ"ש "המוכר עצמו אסור בשפחה כנענית כשאר כל ישראל", למה הוסיף מילים אלו. הי"ל לכתוב רק והמוכר עצמו אין רבו מוסר לו או רק אסור בשפחה כנענית. והרי איסור שפחה ליהודי נאמר כבר בשאר מקומות.

גם יש להעיר שכתב, "יש לרבו ליתן לו שפחה כנענית, והרי היא מותרת לו כל ימי עבדותו". דמשמע שיש ב' ענינים: א' יש לרבו ליתן לו שפחה כנענית, ב' והרי היא מותרת לו כל ימי עבדותו. והלא היינו הך.

גם יש להעיר מ"ש "כדי שיוליד ממנה עבדים", מאי נ"מ הטעם בזה ואיפה כתוב טעם זה שמשתמש בו ובה על מנת שיוולדו להאדון הימנה עבדים.

ויובן בהקדים גדר איסור שפחה לישראל, דידוע מ"ש התרגום אונקלוס על הפסוק "לא תהי' קדשה" – "ולא יסב גוברא מבני ישראל אתתא אמא". והביאו הרמב"ם⁴⁸, הרי אונקלוס המתרגם כלל בעילת עבד ושפחה בכלל "לא יהיה קדש" ו"לא תהיה קדשה".

ובשיטת הרמב"ם גופא דנו אם סובר דאיסורו מדרבנן או מדאורייתא. דבפט"ו מהל' הנ"ל (ה"ד) כתב "לפי דבר זה התירו לממזר לישא שפחה כדי לטהר את בניו שהרי הוא משחרר אותם ונמצאו בני חורין, ולא גזרו על השפחה לממזר מפני תקנת הבנים". ומלשון "ולא גזרו על השפחה" הוכיחו כמה מהמפרשים, דסובר שהיא רק מדרבנן.

אולם במ"א⁴⁹ כתב "העבדים שהטבילו אותם לשם עבדות וקבלו עליהם מצות שהעבדים חייבים בהם יצאו מכלל העכו"ם ולכלל ישראל לא באו, לפיכך השפחה אסורה לבן חורין, אחד שפחתו ואחד שפחת חבירו והבא על השפחה מכין אותו מכת מרדות מדברי סופרים, שהרי מפורש בתורה שהאדון נותן שפחה כנענית לעבדו העברי והיא מותרת לו שנאמר אם אדוניו יתן לו אשה".

ואף שבהלכה הבאה ג"כ משתמש בלשון "ולא גזרו חכמים בדבר זה ולא חייבה תורה מלקות בשפחה אלא א"כ היתה נחרפת לאיש כמו שביארנו", מ"מ, המגיד משנה כתב "וסובר רבינו שאין השפחה במלקות כפי' אונקלוס שהרי בשפחה חרופה אין בה אלא אשם לבועל . . . ואין בשפחה אלא מכת מרדות ובודאי יש בה מכת מרדות דלא גרע מאיסור של דבריהם". הרי שפשוט לו שהיא איסור דאורייתא.

(48) פי"ב מהלכות איסור"ב הי"ג.

(49) שם, פי"ב הי"א.

ומה שכתב, "שהרי מפורש בתורה שהאדון נותן שפחה כנענית לעבדו העברי והיא מותרת לו" יש לפרשו לב' פנים. או שרצונו להביא רא' שבאמת אין איסור של שפחה לישראל, דאם הי' איסור איך התירה התורה שפחה לעבד. או שמביא רא' דאסור, שהרי התורה הוצרכה להתיר שפחה לעבד. והיינו לבד מה שהאדון יכול לכופו יש גם היתר ועל זה מביא הפסוק "אם אדוניו יתן לו אשה", וכמו שכתב בהלכות עבדים "והרי היא מותרת לו כל ימי עבדותו שנאמר אם אדוניו יתן לו אשה".

וגם כאן יש להעיר כנ"ל על מה שכתב "שהרי מפורש בתורה שהאדון נותן שפחה כנענית לעבדו העברי והיא מותרת לו". דמשמע ג"כ ב' ענינים: א) שהאדון נותן שפחה כנענית לעבדו העברי. ב) והיא מותרת לו.

גם צריך להבין מהו גדר האיסור מפני ש"יצאו מכלל העכו"ם ולכלל ישראל לא באו". ואינו מחוור מהו מקור האיסור אבל גדרו עכ"פ מפורש. והא דמשתמש בלשונות של גזירה, וגם מתיר ממזר לשפחה, אולי יש לומר דהוי בגדר "מסרוהו הדבר לחכמים".

ומ"מ משמע מדבריו שיש ב' עניינים, בעבד עברי, ענין הא', "יש לרבו ליתן לו שפחה כנענית. . . (וגם) כופהו על זה", וכל זה כדי "שיוליד ממנה עבדים", וממילא אין מזה הכרח שאיסור שפחה כנענית הותר לע"ע. וענין הב', "והרי היא מותרת לו כל ימי עבדותו". ומזה רא' שיש היתר בשפחה.

ולכאורה ענין הא' הוא דין של שעבוד שהאדון יש לו על העבד, והשעבוד הוא כדי שיוליד ממנה עבדים. ומקור דברים אלו הן בקידושין (טו, א) דילפינן מהפסוק "כי משנה שכר שכיר עבד שכיר" דעבד עברי עובד בין ביום ובין בלילה, ומסבירה שם הגמרא דעבודת הלילה היא שרבו מוסר לו שפחה כנענית, וע"כ קאי על הולדת עבדים. וענין הב' היא היתר שפחה לע"ע.

ואתי שפיר מה שכתב ב' דברים, דב' עניינים הם, א) שעבוד, ב) היתר.

ומהא דלא סגי לו להרמב"ם להביא רא' מזה שרבו מוסר לו שפחה להוליד בנים, מוכרח שמזה שרבו מוסר לו שפחה כנענית אין רא' שהיא מותרת לו, רק שהשעבוד שיש להאדון מחייבו להוליד בנים, ואולי באופן זה גילה התורה דמי שהוא בגדר "יצאו מכלל העכו"ם ולכלל ישראל לא באו" וממילא יש איזה איסור ביאה, במקום שעבוד שיש להאדון שמחייבו

להוליד בנים אין איסור זה שייך כלל, כמו שמצינו שפסק (פט"ו מהל' איסו"ב ה"ד) "לפי דבר זה התירו לממזר לישא שפחה כדי לטהר את בניו שהרי הוא משחרר אותם ונמצאו בני חורין, ולא גזרו על השפחה לממזר מפני תקנת הבנים". היינו שבמקום הצורך אין איסור זה נוהג.

ורק מזה שהיא מותרת לו כל ימי עבודתו, שאין זה נוגע לשעבוד האדון, ואעפ"כ "והיא מותרת לו" רואין שהתורה התיר שפחה לע"ע. ויש לחקור אם היתר שפחה היא תוצאה מדין רבו מוסר לו שפחה כנענית, או שהיא דין בפני עצמו.

ואיזה אופן שיהי' לפ"ד אין הוכחה על שעבוד וכח גדולה של האדון על העבד, מזה שמוסר לו שפחה כנענית, רק שיש שעבוד עליו גם בלילה. וההיתר לשפחה, לאו דוקא שייך להאדון מפני שהיא ענין אחר.

ו. כל הנ"ל הוא לפי ביאורו של הכס"מ בדברי הרמב"ם דשכיר שנים ושכיר עולם שכתב רבינו מיירי במכרוהו ב"ד ובודאי דנרצע לא שייך אלא במכרוהו ב"ד, ומ"ש "וע"ע", היינו מוכר עצמו.

ואולי יש לפרש דברי הרמב"ם כפשוטם. דמה שכתב הרמב"ם "אפילו היה תושב כהן או שכירו שנאמר תושב כהן ושכיר לא יאכל קדש, תושב זה שכיר עולם, שכיר זה שכיר שנים". אפשר לומר ששכיר היינו פועל ממש, והחידוש הוא דאף שהוא שכירו אינו יכול להאכילו תרומה.

ובזה גופא חילק הרמב"ם בין שכיר עולם ושכיר שנים, היינו דהחידוש הוא דאף שהוא פועלו לעולם, מ"מ אינן אוכל בתרומה. דהי' איזה סברא לומר שיש עדיפות לפועל ששכיר לזמן כ"כ מרובה שנקרא "לעולם".

ואח"כ מוסיף "ועבד עברי הרי הוא כתושב ושכיר". היינו דאף שהוא עבד עברי עדיין אינו כספו כמו פועל, וממילא ה"ה כתושב ושכיר.

ולבהין זה יש לומר דמקור ההלכה של עבד עברי לדעת הרמב"ם אינו מקרא ד"תושב ושכיר", כי אם מהא דאיתא בספרא (פרשת אמור) "מנין לכהן שנשא אשה וקנה עבדים שיאכלו בתרומה, ת"ל וכהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא יאכל בו. . יכול אפילו קנה עבד עברי יאכל בתרומה, תלמוד לומר כסף, יצא עבד עברי שאין כסף". ועיין במפרשים שם שפירשו, דהטעם "שאינו כספו", שהרי יוצא בשש או ביובל.

ולפ"ז יש לומר דסובר הרמב"ם דהספרא חולק על סוגיין, ומאחר דילפינן דעבד עברי אינו אוכל מקרא דקנין כספו, שאין כסף, א"כ ע"כ הפסוק דתושב ושכיר לא איירי בעבד עברי. וממילא לומד כפשטי' דאיירי בתושב ממש ושכיר ממש.

ואפשר לומר דמקושיית האבני נזר הנ"ל על סוגיין, דמאי שנא קנוי קנין שנים או קנוי קנין עולם הא אינו קנוי אלא עד היובל ומה לי קנוי לזמן מרובה או לזמן מועט, מוכיח הרמב"ם דהשנים פועלים חילוק בשיעור הבעלות שיש להרב על הפועל, דהרי בעבד עברי לפי פשט הגמרא גם אין חילוק כי אם שנים. ואולי גם כמו שכתבנו דשנים הן מכירה מוגבלת משא"כ קנין עולם, מאחר שהיא עד היובל. וכלשון הרמב"ן "כי העובד עד היובל עבד כל ימי עולם".

ולמהתיק הסברא, למה הי' צד שהפועל יאכל מתרומת הבעה"ב אולי יש לומר, דמאחר דמצינו דין על הבעה"ב שלא למנוע מאכל מהפועל בעבודתו, וכמו שכתב הרמב"ם (רפי"ב מהל' שכירות) "הפועלים שהן עושין בדבר שגדולו מן הארץ ועדיין לא נגמרה מלאכתו בין בתלוש בין במחובר ויהיו מעשיהן גמירת המלאכה הרי על בעה"ב מצוה שיניח אותן לאכול ממה שהן עושין בו, שנאמר כי תבא בכרם רעך וגו' וכתוב כי תבא בקמת רעך מפי השמועה למדו שאין הכתוב מדבר אלא בשכיר וכי אילו לא שכרו מי התיר לו שיבא בכרם רעהו בקמה שלו שלא מדעתו אלא כך הוא אומר כי תבא לרשות בעלים לעבודה תאכל".

ואולי מאחר דיש חיוב על הבע"ב שיניח הפועלים שלו שיאכלו ממנו, אולי יש סברא לומר, שאם הם עוסקים בעניני תרומה אין למנוע מהן אכילת התרומה. וע"ז בא הכתוב למעט שאין אוכלין בתרומה. ודוחק.



הלכה ומנהג

בענין נשים בתלמוד תורה במשנת רבותינו נבג"מ זי"ע

הרב חיים ראפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – לונדון, אנגליה

לא ילמד אדם את בתו תורה: הדין ומקורו

(א) כתב הרמב"ם בהל' תלמוד תורה פ"א הי"ג – והו"ד להלכה בטושו"ע יו"ד סרמ"ו ס"ו [ועד"ז בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן הל' תלמוד תורה פ"א סי"ד]: "אשה שלמדה תורה יש לה שכר . . . ואע"פ שיש לה שכר, צוו חכמים שלא ילמד אדם⁵⁰ את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונת להתלמד והן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן. אמרו חכמים (סוטה פ"ג מ"ד), כל המלמד את בתו תורה כאילו למדה תפלות. במה דברים אמורים, בתורה שבעל פה, אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחלה⁵¹, ואם למדה אינו כמלמדה תפלות"⁵².

ומקורו מהא דתנן (סוטה כ, א): "אם יש לה זכות היתה תולה לה, יש זכות תולה שנה אחת, יש זכות תולה ב' שנים, יש זכות תולה ג' שנים.

50) יש אומרים שלא אמרו אלא שלא ילמד אדם את בתו תורה אבל בלימוד תורה לעצמה לית לן בה: ראה לדוגמא: (א) שו"ת מהרי"ל החדשות סי' מה: "ודווקא המלמד לבתו אבל היא שלמדה בעצמה יש לה שכר כאינה מצוה ועושה שהיא מכוונת לטוב"; (ב) יפה ללב יו"ד סי' רמו אות יט: "איך כתב הרמב"ם אשה שלמדה תורה יש לה שכר אי איסורא קא עבדה. ואפשר דהאיסור הוא על אחרים שלא ילמדו אבל אם היא למדה מעצמה אפילו בתורה שבע"פ יש לה שכר". וראה מ"ש הפרישה (יו"ד שם – הו"ד לקמן בפנים) מ"ש כישוב קושיית היפה ללב, אבל ראה שו"ת שבט הלוי ח"ת סי' ריא ש"אין בזה הבדל בין לומדת בעצמה או שמלמדים אותה דס"ס עניות דעתן שכתב הרמב"ם לא ישתנה עי"ז דזה טבע האשה".

51) בפ"י מעשה רוקח על הרמב"ם כתב: "אפשר דמשום גזרה אטו תורה שבע"פ גזרו לכתחלה בתורה שבכתב".

52) שקו"ט בדבר טעמו ומקורו של הרמב"ם – לחלק בין תושב"כ לתושבע"פ – יעויין במפרשי הרמב"ם (מקראי קודש, מעשה רוקח, לחם יהודה, משרת משה, סדר משנה) ובכמה מקומות בדברי האחרונים (שו"ת טוב עין להחיד"א סי' ד. שו"ת זקן אהרן ח"ב סי' ק סו ד"ה אמנם. ועוד).

מכאן אומר בן עזאי, חייב אדם ללמד את בתו תורה, שאם תשתה תדע שהזכות תולה לה. רבי אליעזר אומר, כל המלמד בתו תורה (כאילו) לומדה תפלות". ובגמרא שם (כא, ב): "רבי אליעזר אומר, כל המלמד את בתו תורה מלמדה תיפלות. תיפלות סלקא דעתך, אלא אימא כאילו למדה תיפלות. א"ר אבהו, מאי טעמא דרבי אליעזר, דכתיב (משלי ח, יב) 'אני חכמה שכנתי ערמה', כיון שנכנסה חכמה באדם נכנסה עמו ערמומית".

ובירושלמי שם פ"ג ה"א (הו"ד בקיצור בתוד"ה בן עזאי – סוטה שם) איתא: "מטורנה שאלה את רבי לעזר, מפני מה חט אחת במעשה העגל והן מתים בה שלש מיתות. אמר לה, אין חכמתה של אשה אלא בפילכה דכתיב (שמות לה, כה) וכל אשה חכמת לב ביד' טו⁵³. אמר לו הורקנוס בנו, בשביל שלא להשיבה דבר אחד מן התורה איבדת ממני שלש מאות כור מעשר בכל שנה. אמר לי, ישרפו דברי תורה ואל ימסרו לנשים".

ומה שלא הביא הרמב"ם לפס"ד מאמר רבי אליעזר "ישרפו דברי תורה ואל ימסרו לנשים" נראה פשוט שהוא משום דס"ל כמ"ש המאירי (עמ"ס סוטה שם) ש"בתלמוד המערב אמרו דרך גוזמא ישרפו דברי תורה ואל ימסרו לנשים", ועל כן לא הביאו הרמב"ם בספרו 'הלכות הלכות', כי פשוט שלא נידונו ח"ו ד"ת בשריפה כדי שלא ימסרו לנשים, ואם אין מצותם בשריפה, הרי אדרבה, קיי"ל (הל' יסודי התורה פ"ו ה"ח) ד"כתבי הקדש כולן ופירושיהן וביאוריהן אסור לשורפם".

גם תורה שבכתב בכלל הדין

ב. והנה מדברי הרמב"ם מפורש יוצא שגם תורה שבכתב לא ילמד אדם את בתו, אלא ש"אם למדה אינו כמלמדה תפלות".

וכ"מ ממ"ש בשו"ע אדה"ז (הל' ת"ת שם) שכתב בזה"ל: "ואע"פ שיש לה שכר צו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה מפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונת להתלמד ומוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן, ואם מלמדה תורה שבעל פה הרי זה כאילו מלמדה תפלות מפני שעל ידי זה נכנס בה ערמומית". ומדקדוק לשונו, שלגבי גוף הדין "שלא ילמד אדם את בתו תורה" לא פירש דהיינו דוקא בתורה שבעל פה ואילו לגבי זה

שהוא "כאילו מלמדה תפלות" כתב בפירוש דהיינו כש"מלמדה תורה שבעל פה", מבואר שגם תורה שבכתב בכלל האיסור.

והזקקתי להדגיש דבר זה מפני מה שראיתי בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' ג אות ה) שהציע בתור "דבר פלא" זה שבשו"ע רבינו "אינו מזכיר כלל מדבר איסור לכתחילה שיש בלימוד לנשים תורה שבכתב", וע"כ כתב בדרך אפשר שאדמו"ר הזקן "סבר להכריע להלכה דבתורה שבכתב אין בכלל כל איסור", וכדמשמע מלשון הברייתא (נדרים לה, ב) "אבל מלמד הוא את בניו ואת בנותיו מקרא" ודלא כמ"ש הרמב"ם והטושו"ע.

אבל לפי מה שנתבאר מתוך דקדוק לשון אדמו"ר הזקן נראה ברור שלא נתכוון לחלוק על פסקם הברור של הרמב"ם והטושו"ע, ודין הלימוד בתושב"כ נכלל במ"ש בתחלת דבריו "צו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה"⁵⁴.

לפי שיטת אדה"ז גם לימוד 'פשוטי הדברים' בתשוב"כ (וגם 'לפי שעה')
בכלל הדין

ג. בב"ח (יו"ד שם) חידש ב"ח דאע"פ שגם "תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחלה" מ"מ לא אסרו כי אם "לימוד דרך קבע", אבל "שמיעה גרידא לפי שעה מצוה". . כדי שידעו לקיים המצות – "מצוה היא". ועד"ז כתב הט"ז (שם סק"ד) ש"פשוטי הדברים" של תורה שבכתב "באמת מותר אף לדין לכתחלה כמו שהוא המנהג בכל יום, מה שאין כן בלימוד פירוש דברי תורה דרך התחכמות והבנה אסרו לכתחלה".

ושניהם לא למדו אלא מהקהל ש"מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים ונשים וטף בכל מוצאי שמיטה בעלותם לרגל ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת" (רמב"ם הל' חגיגה פ"ג ה"א), ואיתא בירושלמי (חגיגה פ"א ה"א) "האנשים באין ללמד והנשים לשמוע", ולכאורה היאך היו הנשים באות לשמוע תושב"כ לפי דעת רבי אליעזר שהמלמד את בתו תורה כאילו

54) ראה ציץ אליעזר שם שסיים: "אם לא שנדחק לומר דבראשית דברי הגרש"ז במ"ש צו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה כלול כבר גם תורה שבכתב, אבל זה דוחק מאד . . כמובן". אבל לפי המבואר בפנים נראה ברור שזהו הפירוש האמיתי בדברי אדה"ז, ואין בו דוחק.

מלמדה תפלות, אלא ע"כ שבכה"ג שאינה שומעת אלא "לפי שעה" (לדעת הב"ח) או "פשוטי הדברים" (לדעת הט"ז) לית לן בה.

והנה בשו"ע אדמו"ר הזקן (הל' תלמוד תורה שם) הרי לא הזכיר שום חילוק בין תושב"כ לתושבע"פ כי אם לגבי זה שהוא כמלמדה תפלות (וכנ"ל ס"ב), ומסתימת דבריו "צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה" שבזה כלל גם תושב"כ וגם תושבע"פ כנ"ל, משמע שאין להן ללמוד גם תורה שבכתב אפילו באקראי ואפילו שלא ב"דרך התחכמות והבנה".

[ויעויין בספר לחם יהודה (להרב יהודה עייאש) על הרמב"ם (הל' ת"ת שם) שיצא לבאר החילוק בין תורה שבעל פה לתורה שבכתב שרק על תושבע"פ אמרו שהמלמדה כאילו מלמדה תפלות, ופירש דתפלות "לא שייך אלא בתורה שבע"פ דיש בה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים אבל לא בתורה שבכתב דהוא קריאת הפסוקים והנקודות הטעמים בלי שום הבנה דאין בזה חשש דיוציאו דברי תורה לדברי הבאי ומ"מ מסתברא ל' לרבינו דלכתחילה לא ילמוד דגזרינן תורה שבכתב אטו תורה שבע"פ". ומדבריו מבואר להדיא שגם "קריאת הפסוקים" . . בלי שום הבנה" לא ילמד אדם לבתו לכתחילה, וא"כ נקוט מיהא פלגא בידך, דלא ס"ל כחילוקן של הט"ז, לחלק בין לימוד דרך התחכמות ללימוד פשוטי הכתובים.

ובברייתא שהובאה במסכת כלה (פ"א, ג) הובא במחזור ויטרי (סי' תקכח) שנינו: "שאלו את רבי אליעזר, מהו לשתות מיד הכלה כל זמן שבעלה מיסב עמה. אמר להן, כל השותה מיד כלה כאילו שותה בזונה. אמרו לו, והלא כל בנות תלמידים חכמים יש בהן דרך ארץ. אמר להן, חס ושלום, כל מי שאין התורה עובר על פיו אין בו דרך ארץ. הכריז רבי אלעזר בן עזרי' בשלש מאות שופרות, כל המקבל כוס מיד כלה ושותהו אין לו חלק לעולם הבא". ובפירוש כסא רחמים (להחיד"א) הקשה למה החליט רבי אליעזר ש"אין התורה עובר על פיו" כלל, הלא בתושב"כ קיי"ל דאינה כמלמדה תפלות. ותירץ עפמ"ש הרמב"ם "דלכתחילה אפילו תושב"כ לא ילמדנה ואם כן אין התורה עוברת על פי מקרי". ולפי דבריו אולי י"ל שברייתא זו מהוה גם היא מקור לשיטת הרמב"ם ש"תורה שבכתב לא ילמד אותה". ולפי דרכו אף אנו למדים שגם פשוטי המקראות וכו' לא

ילמדה, דאלה"כ הדרא קושיית החיד"א לדוכתה, למה הכליל רבי אליעזר ואמר שאין התורה עוברת על פיה של אשה כלל. ודו"ק].

ואין להקשות על אדמו"ר הזקן ממצות הקהל שממנה הביאו הב"ח והט"ז ראי' לשיטתם, שהרי "עיקר האיסור של לימוד תורה לנשים הן תורה שבכתב והן בע"פ אינו מדאורייתא רק מדרבנן הוא דאסרו", ושפיר י"ל ש"התורה אמרה שיבואו גם הנשים למצות הקהל כדי שילמדו . . . עכ"פ תורה שבכתב" (לשון הסדר משנה על הרמב"ם שם) ⁵⁵.

לימוד הלכות הצריכות

ד. לכלל זה שיש למנוע נשים מלימוד התורה ישנו יוצא מן הכלל, והוא לימוד הלכות הצריכות להן, וכמ"ש בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן שם: "גם הנשים חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן לידע אותן" ⁵⁶ כמו דיני גדה וטבילה ומליחה ואיסור יחוד וכיוצא בהם, וכל מצות עשה שאין הזמן גרמא וכל מצות לא תעשה של תורה ושל דברי סופרים שהן מוזהרות בהן כאנשים".

ובכמה מקומות כתב רבינו זי"ע שב'הלכות הצריכות' נכלל "לימוד פנימיות התורה בתורת החסידות שבה נתבארו הענינים דאמונת ה' ויחודו אהבתו ויראתו וכו', ובלשון הכתוב (דברי הימים-א כח, ט) 'דע את אלקי אביך ועבדהו בלב שלם' - שלימוד זה נוגע לקיום ה'ששה מצוות שחיובן תמידי לא יפסק מעל האדם אפילו רגע בכל ימיו' (אגרת המחבר שבריש ספר החינוך - בסופה) שגם הנשים חייבות בהן כמו האנשים" ⁵⁷.

(55) ראה גם מהר"ם שיק על מנין המצוות מצוה תכ אות ד ומצוה תריב.

(56) אגור הל' תפלה אות ב, בשם ספר המצות, והוא בסמ"ק בהקדמה. ס' החסידים סי' שיג. רמ"א יו"ד סי' רמו ס"ו.

(57) שיחת ש"פ אמור ה'תש"נ ע"ד חיוב נשי ישראל בחינוך ובלמוד התורה' (ספר השיחות תש"נ ח"ב עמוד 455. וראה גם אגרות קודש רבינו חיי"ט עמוד תטו). וע"ש בהערה 20 "דיש לומר שבימינו אלה שנמצאים בסוף זמן הגלות ומתכוננים להגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד 'אחכה לו בכל יום שיבוא' נכללים ב'הלכות הצריכות להן' כו"כ דינים דהלכות קרבנות וכיו"ב". ויש להאריך בזה. ואכ"מ.

יוצאות מכלל האיסור

ה. ולדעת הפרישה ישנו עוד יוצא מן הכלל, והוא בנידון אשה שהראה בעצמה שאינה מוציאה דברי תורה לדברי הבאי. וז"ל הפרישה על דברי הטור שם ("מפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונת להתלמד") סקט"ו: "אבל אם למדה לעצמה אנו רואין שיצאה מהרוב, ולכך כתב לעיל שיש לה שכר", ורצונו לומר אם למדה התורה על מכוונה שאינה מוציאה לדברי הבאי. אבל האב אינו רשאי ללמדה דדילמא תוציא דברי' לדברי הבאי, כי הוא אינו יודע מה שבלבה, וק"ל⁵⁸.

ועפ"ז הסבירו איך היו כו"כ נשים צדקניות במשך הדורות שנראה בעליל שהיו הוגים בתורה שבכתב ושבעל פה (ולא רק ב"הלכות הצריכות להן"), והלא קיי"ל שלא ילמד אדם את בתו תורה, אלא ע"כ דשאני נשים אלו שיצאו מן הכלל, ובכה"ג אין איסור בדבר, ואדרבה יש להן שכר⁵⁹.

מחלוקת רש"י והרמב"ם בטעם הדין ושיטת אדמו"ר הזקן בזה

ו. בטעם הדין שלא ילמד אדם את בתו תורה, מצינו לכאורה שתי שיטות:

שיטת רש"י והרע"ב: הנה בגמרא איתא "כל המלמד את בתו תורה . . . כאילו למדה תיפלות", ופירש רש"י שם: "כאילו [למדה תפלות] שמתוכה היא מבינה ערמומית ועושה דברי' בהצנע". ובפ"י הרע"ב על המשנה שם: "כאילו מלמדה תפלות חיבור משכב אנשים, שמתוך התורה היא מבינה ערמימות ועושה דברי' בהצנע". וכן משמע מהמשך לשון המשנה "רבי יהושע אומר רוצה אשה בקב ותפלות מתשעה קבין ופרישות"⁶⁰, ומהמשך

58) אבל ראה שו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' קג) שכתב: "דע דדבר פשוט הוא דלאו דוקא האב לבתו או בבית הספר אסור ללמוד לנשים תורה שבע"פ אלא גם האשה לעצמה באופן פרטי אסורה שתבטח בעצמה שהיא מהמיעוט שאינם בגדר מלמדים תפלות אלא שאם למדה דיעבד ועלתה לה שהיא בעלת שכל טוב ואינה מרוב הנשים שמוציאות ד"ת להבליהם ואז היא מקבלת שכר כאינה מצווה ועושה". וראה גם שם ח"ח סי' ריא.

59) וראה גם בית רבי עמ" 114 על האשה מרת פריידא בתו של אדה"ז "היתה אשה גדולה וחשובה מאד והיתה חביבה לרבינו והי' אומר בפני' דא"ח".

60) ראה גם תוס' יו"ט עמ"ס סוטה שם: "תפלות פי' הר"ב חבור משכב אנשים, נ"ל שמפרש תפלות כאילו כתיב בטי"ת מענין 'חבית שנתרועעה וטפלה בגלים' פ"ג דכלים [מ"ד] ו'טפלה' של תנור דפ"ה שם [מ"א], כי התי"ו והטי"ת מתחלפין במוצא דטלג"ת".

דברי הגמרא שם "מאי טעמא דרבי אליעזר . . . כיון שנכנסה חכמה באדם נכנסה עמו ערמומית". [ויעויין גם פסחים צא, סע"א: "אין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים . . . נשים ועבדים משום תפלות, קטנים ועבדים משום פריצותא", ופירש רש"י "תפלות עבירה". ובערוך השולחן יו"ד שם סי"ט "מלמדה תפלות כלומר דבר עבירה"].

שיטת הרמב"ם: הרמב"ם כתב ש"רוב הנשים אין דעתן מכוונת להתלמד", ועל כן "הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן".

והנה הלשון "דברי הבאי" בספר היד לפעמים פירושו גוזמא, וכמו בהל' שבועות (פ"ג ה"ה) "שבועת הבאי", ובהל' נדרים (פ"ד ה"א) "נדרי הבאי", ובהל' נזירות (פ"ב ה"א) "הנודר . . . דרך הבאי". ולפעמים נראה שביטוי זה קשור לעניני תאוה וערוה וכמו ברמב"ם הל' דעות (פ"ה ה"ד): "ולא ינבל את פיו בדברי הבאי"; ובהל' איסורי ביאה (פכ"א הי"ט) "יסיע לבו מדברי הבאי לדברי תורה"; עוד שם (הכ"ד): "שלבו פונה מדברי הבאי לדברי האמת".

אבל בנידון דידן נראה שפירושו "דברי הבל", והוא ע"ד הלשון "הבאי" בהל' דעות (פ"ז ה"ו) ע"ד "דברי העולם שהכל אצל המבינים דברי הבל והבאי"; ובהל' תשובה (פ"ח ה"ו): "כל הדברים האלו דברי הבאי והבל הם"; ובהל' שחיטה (פ"ב הי"ד): "מדברי הבאי שאומרין הגוים"; וברמב"ם הל' טומאת צרעת (פט"ז ה"י): "מרבין בדברי הבאי".

ועפ"ז פירוש דברי הרמב"ם בהל' ת"ת הוא, שמפני עניות דעתן של הנשים אינן קולטות הכוונה האמיתית בדברי תורה, ובמקום להבין דברי חכמה ואמת הרי הן מוציאות דברים שאינם נכונים – עניני הבל ושטות.

וכן מבואר ממ"ש הרמב"ם בפירוש המשנה עמ"ס סוטה שם: "ואמרו למדה תפלות, ענינו כאלו למדה תפלות והוא השוא ודברי ההבל", היינו שפירש לשון רבי אליעזר "מלמדה תפלות" כאילו אמר 'מלמדה הבל' וע"ד הלשון "בכ"י של תפלות" (ירושלמי תענית פ"ד ה"ה. איכה רבה פ"א, כג); "קרע של תפלות" (הוריות יב, ב; ירושלמי מו"ק פ"ג ה"ח); "דברים של תפלות" (במדב"ר פ"ד, כ). ועוד.

ויעויין בספר החינוך (מצוה תיט) שהביא דברי הרמב"ם בטעם הדין שלא ילמד לבתו תורה ["צוו חכמים שלא ילמד אדם לבתו תורה" והוסיף]

"לפי שדעת הנשים קלה⁶¹ [ומוציאין דברי תורה לדברי הבאי בעניות דעתן]".

הנהגה דקיי"ל שנשים דעתן קלות מקורו הוא בדיני איסור יחוד, במס' קידושין פ, ע"ב. במשנה שם איתא: "לא יתייחד אדם עם שתי נשים, אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים". ובגמרא שם: "מאי טעמא, תנא דבי אליהו הואיל ונשים דעתן קלות עליהן". ופירש רש"י דלכך אסור לאדם להתייחד "עם שתי נשים, מפני שדעתן קלה ושתייהן נוחות להתפתות ולא תירא זו מחבירתה שאף היא תעשה כמותה", משא"כ באשה עם שני אנשים "שהאחד בוש מחבירו".

ולפי זה הי' אפשר לומר דאינו ענין אלא לפיתוי, שנשים נוחות יותר להתפתות מאנשים⁶², אבל לפי דברי החינוך נמצינו למדים דזה שאמרו חז"ל נשים דעתן קלות מורה גם על חולשת שכלם.

ואת"ל שגם הרמב"ם נתכוון לומר כדברי החינוך, דהך דינא דלא ילמד אדם את בתו תורה מישך שייכא להא דנשים דעתן קלות, יש להעיר ממ"ש הרמב"ם בהל' שבת (פ"ב ה"ג) לענין חילול שבת לצורך פיקו"נ,

61 שבת לג, ב. קידושין פ, ב. וראה רמ"א יו"ד סקכ"ז ס"ג: "בספק שמא אין כאן איסור, כגון שצריכה לברר דגים טמאים מטהורים או איסור שיש בו צדדים להקל אין אשה נאמנת, דאשה דעתה קלה להקל".

וראה שו"ת חתם סופר יו"ד סקנ"ה "כי נשים דעתן קלות ודוחות בפן ואולי להתיר איסור כרת". וראה ביאור הלכה להמשנ"ב סתקכ"ט ד"ה ואל יצמצם ש"הרבה סיבות יש שגורמים להנהגה רעה הזו [שאנשים מכלים ממונם על מותרות וכו'], והסיבה הגדולה שבכולן הוא ע"י הנשים שדעתן קלות ואינן רואות הנולד".

וראה מאמר אדה"ז ד"ה להבין ענין הלולב ומיניו (סידור שערי הלולב רסד, א; ספה"מ תקס"ח ח"א ע' תמג): "בחסר כח הדעת דהיינו שהתפעלות כח השכל יופסק ולא יתקיים אורו בו כמו נשים שדעתן קלות שהוא הפסק כח השכל להתפתות לדבר המנגד להשכל וכן הקטנים שנוחין להתפתות מיד מפני שאיין להם דעת".

62 בהל' ארץ ישראל הו"ד בתוס' רא"ש ור"ן ריש מס' חולין "דנשים לא ישחטו מפני שדעתן קלות" ופירש בסמ"ג עשין סג "שמא יתעלפו מפני שדעתן קלות" [וכ"כ בארחות חיים הל' שחיטה אות ג "כתוב בהלכות א"י שהנשים אינן שוחטות גזרה שמא יתעלפו", וראה ערוה"ש יו"ד ס"א סל"ן].

אבל בפני יהושע (חולין שם) צידד "דעיקר הטעם לאסור שחיטה בנשים מפני שדעתן קלות כוונתן בזה כיון שדעתן קלות לא מהימני ולא סמכינן אבדיקת סכין דידהו . . . ובריש פרק קמא דפסחים ובכמה דוכתי אמרינן להדיא דכל מידי דאית בהו טירחא אשה לא מהימנא וכמבואר בפוסקים".

ש"כשעושים דברים האלו אין עושין אותן לא ע"י גוים ולא ע"י קטנים ולא ע"י עבדים ולא ע"י נשים" (ומקורו מסוגיא דיומא פד, ב לפי גירסת הרי"ף שם), ופירש הרמב"ם הטעם שאין מחללין שבת ע"י נשים שהוא "כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהם", והיינו כמבואר בכסף משנה שם בסוף דבריו, שהוא משום ש"נשים דדעתן קלה"⁶³.

[ולכללות דברי הרמב"ם ע"ד "עניות דעתן של הנשים" יש להעיר מכמה מקומות בספר משנה תורה ובשאר ספרי הרמב"ם, בהם כתב עד"ז וכיו"ב, ואלו הם:

בספר משנה תורה: (א) ה' ע"ז פ"א ה"ב: "כל העם הנשים והקטנים ושאר עמי הארץ . . ונמצאו כל עם הארץ הנשים והקטנים אינם יודעים אלא הצורה של עץ ושל אבן"; (ב) שם פ"א ה"ז: "כל המאמין בדברים האלו וכיוצא בהן ומחשב בלבו שהן אמת ודבר חכמה אבל התורה אסרתן, אינן אלא מן הסכלים ומחסרי הדעת ובכלל הנשים והקטנים שאין דעתן שלימה, אבל בעלי החכמה ותמימי הדעת ידעו בראיות ברורות שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינם דברי חכמה אלא תהו והבל"; (ובענין זה כתב גם (ג) בספהמ"צ מל"ת לב: "ציור העיניים הנמנעים תכלית המניעה אפשריים אצל הסכלים והנשים והקטנים רע מאד ויפסיד שכלם וישיבם להאמין הנמנע והיותו איפשר שיהי'. והבן זה"); (ד) ה' תשובה פ"י ה"א: "אין עובדים ה' על דרך זה אלא עמי הארץ והנשים והקטנים שמחנכין אותן לעבוד מיראה עד שתרבה דעתן ויעבדו מאהבה"; (ה) שם ה"ה: "כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר, עד שתרבה דעתן".

בפירוש המשנה: (א) בהקדמה: "שהלימוד לרבים לא יתכן אלא בדרך חידה ומשל כדי לכלול הנשים והנערים הקטנים, כדי שכשתגיע דעתם

63 יתכן שישנה שיטה נוספת בביאור הענין ד"כאילו מלמדה תפלות" והוא ב'בית הבחירה' להמאירי עמ"ס סוטה שם (כ, א) שכתב: "כאילו מלמדה תפלות ר"ל דברים תפלים שמתוך הבנתה ביתר מגדרה היא קונה ערמימות מעט, ואין שכלה מספיק להבנה הראוי', והיא סבורה שהשיגה ומקשקשת כפעמון להראות את חכמתה לכל". ובשו"ת שבט הלוי (ח"ו סימן קנ) כתב שלפי דעת המאירי טעם הדין הוא משום "שע"י שמלעיטים לה בדברים שהם בדרך הטבע למעלה מהשגתה, אבל אין שכלה מספיק להשיג הדברים על בורים אבל האשה סוברת שכן השיגה ומתפארת בחכמתה הקטועה הזאת, ויוצא מזה משפט מעוקל . . ויש בזה עלבון התורה שיהיו דברי תורה נתונים לשיקול דעת נשים".

לשלימות ידעו ענין אותם המשלים"; (ב) עמ"ס ע"ז פ"ב מ"ה: "הי' מנהגם כאשר אסרו דבר בגזירה אין מודיעים סיבת אותה הגזירה במשך שנה, עד שיתפרסם איסור אותו הדבר ויתפשט אצל הנשים וההמון, ואז יודיעו הטעם".

במורה נבוכים: (א) ח"א פל"ג: "וזאת היא הסבה בדברה התורה בלשון בני אדם, כמו שביארנו להיותה מוכנת להתחיל בה וללמוד אותה הנערים והנשים וכל העם, ואין ביכלתם להבין הדברים כפי אמתתם". (ב) שם פל"ד: "ואיך איפשר עם זה להכניס אדם באלו העניינים המון העם טף ונשים"; (ג) שם פל"ה: "אמנם הרחקת ההגשמה . . . הוא ענין שראוי לבארו לכל אדם כפי מה שהוא, למסרו בקבלה לקטנים ולנשים ולסכלים ולחסרי השכל, כמו שימסר להם שהוא אחד ושהוא קדמון ושלא יעבוד זולתו"; (ד) פל"ז: "והרבה מאלו ההבלים והשגעונות, ולא נמצאם כלל שיתנו בפעולתם אלא נשים"; (ה) "ידוע מהירות האמין הנשים לכל דבר וחולשת שכלם בכלל"⁶⁴.

באגרות הרמב"ם⁶⁵: (א) אגרת השמד קרוב לתחלתו: "סדר בו דברים נפסדים שאפילו הנשים חסרות המוח לא היו מסדרות ככה"; (ב) אגרת תחיית המתים עמוד שמא: "הסכלים שבבני אדם ויותר תועי דרך מן הבהמות וכבר נתמלא מוחם משגעונות הנשים הזקנות ודמיונות נפסדים כנערים וכנשים"; (ג) שם עמוד שמה: "ואין ראוי שיחלוק האדם על הפנינים האלו שיש עליהם ראיות שכליות בפשוטי דרשות שראוי לאמרם באזני הנשים בבית האבל"; (ד) שם עמוד שנא: "וידוע אצל כל אדם שאין המבוקש מן החכמים סיפור הדרשות והמעשיות הן הנפלאות בלשונם כמו שידרשום הנשים קצתן לקצתן בבית האבל, אבל המבוקש מהם לפרשם ולבאר עניניהם עד שיאותו למושכל או יקרבו אליו"⁶⁶].

(64) וראה גם מו"נ ח"א פמ"ח: "ומפני שהנשים ממהרות לכעוס לקלות הפעולותם וחולשת נפשם".

(65) מהדורת הרב יצחק שילת, ירושלים תשנ"ה.

(66) אבל ראה 'תחוקה לישראל ע"פ התורה' (להגרי"א הלוי הרצוג. ח"א עמוד 111) "שלא כיוון רבינו להשוות נשים לקטנים בנוגע לשלימות הדעת באופן החלטי, אלא שבנוגע לנקודה זו של האמונה המופרות השווה את הנשים לקטנים, והיינו את הנשים שבזמנו ודיבר בהווה, מכיון שלא למדו תורה כלל ולא עסקו במשא ומתן, שזהו גם כן מפתח את הדעת, היו עלולות להתעות

ומלשון אדמו"ר הזקן הנ"ל נראה שרצה להביא את דברי הרמב"ם ודברי רש"י לעמק השווה, כי מסדר דבריו מבואר דמ"ש הרמב"ם "מפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונת וכו'" הוא הטעם לזה שלא ילמד אדם את בתו תורה בכלל (כולל תושב"כ), ומ"ש רש"י "שמטוכה היא מבינה ערמומית" הוא הטעם לזה שבמלמדה תושבע"פ הרי הוא "כאילו מלמדה תפלות" (ודלא כדמשמע לכאורה מדברי הרמב"ם בפיהמ"ש הנ"ל).

שיטת החפץ חיים ודעימי' ושיטת כ"ק אדמו"ר נבג"מ זי"ע

ז. והנה בספר ליקוטי הלכות להחפץ חיים עמ"ס סוטה כא, ב כתב (בהערה), וז"ל: נראה דכל זה דוקא בזמנים שלפנינו, שכל אחד הי' דר במקום אבותיו, וקבלת האבות הי' חזק מאוד אצל כל אחד ואחד להתנהג בדרך שדרכו אבותיו, וכמאמר הכתוב (דברים לב, ז) 'שאל אביך ויגדך', בזה היינו יכולים לומר שלא תלמוד תורה ותסמוך בהנהגה של אבותי' הישרים, אבל כעת בעו"ה קבלת האבות נתרופף מאוד מאוד, וגם מצוי שאינו דר במקום אבותיו כלל. ובפרט אותן שמרגילין עצמן ללמוד כתב ולשון העמים, בודאי מצוה רבה ללמדם חומש וגם נביאים וכתובים ומוסרי חז"ל, כגון מסכת אבות וספר מנורת המאור וכדומה, כדי שיתאמת אצלם עניו אמונתינו הקדושה, דאי לאו הכי עלול שיסורו לגמרי מדרך ה' ויעברו על כל יסודי הדת ה'. עכ"ל החפץ חיים שם.

ובמקום אחר כתב החפץ חיים: "וכל החששות והפקפוקים מאיסור ללמד את בתו תורה, אין שום בית מיחוש לזה בימינו אלה, ואין כאן המקום לבאר באריכות, כי לא כדורות הראשונים דורותינו, אשר בדורות הקודמים הי' לכל בית ישראל מסורת אבות ואמהות לילך בדרך התורה והדת ולקרות בס' צאינה וראינה בכל שבת קודש, משא"כ בעוה"ר בדורותינו אלה, וע"כ בכל עוז רוחנו ונפשנו עלינו להשתדל להרבות בתי ספר כאלו ולהציל כל מה שיש בידינו ואפשרותינו להציל"⁶⁷.

אחרי אמונות טפילות והזיות, כמו הקטנים, משא"כ הנשים שבזמננו ובפרט אלה הזוכות להיות מועמדות לבחירות פרלמנטריות שהן בעלות ידיעות רחבות, וגם הן בבחינת היתה כאניות סוחר, נושאות ונותנות במסחר כו", ע"ש בארוכה. ויש להאריך בדבריו אלו. ואכ"מ.

(67) אגרת החפץ חיים מיום כ"ג שבט ה'תרצ"ג (מכתבי החפץ חיים, ווארשא תרצ"ז).

ושיטת רבינו זי"ע מפורשת גם היא בכמה מקומות, ומהם בשיחת ש"פ אמור ה'תש"נ (ספר השיחות תש"נ ח"ב עמוד 457) "שבדורות האחרונים ניתוסף גם בנוגע לכל נשי ובנות ישראל . . גם בנוגע ללימוד תושבע"פ (נוסף על לימוד ההלכות הצריכות להן) - שכיון שבלאה"כ לומדות הנשים והבנות לימודים שונים שעל ידם 'נכנס בהן ערמומית', הרי, לא זו בלבד שמותר ללמוד תושבע"פ אלא יתירה מזה ע"פ טעם הלכה זו עצמה צריך ללמדן תושבע"פ לא רק לימוד הלכות פסוקות בלי טעמיהן אלא גם לימוד טעמי ההלכות ועד לשקו"ט שבתורה, שמטבע האדם (איש או אשה) שחפץ ומתענג יותר בלימוד זה, שעי"ז תהי' אצלן התפתחות החושים והכשרונות ('ערמומית') ברוח תורתנו הקדושה. ומעשה רב - בהסכמת גדולי ישראל - שבמוסדות חינוך דבנות לומדים (נוסף על ההלכות הצריכות להן) גם עוד עניני תורה, כנ"ל, וטוב ונכון שיוסיפו בזה כהנה וכהנה"⁶⁸.

ליתר ביאור: נראה מבואר מדברי רבינו הנ"ל (ובכמה מקומות) שאין 'סגולה' מיוחדת בלימוד התורה דוקא שעל ידה נכנס לאדם ערמומיות, אלא הוא מטבע כל חכמה, גם חכמות חיצוניות להבדיל, ובלשון הכתוב והגמרא (הנ"ל ס"א) "אני חכמה שכנתי ערמה, כיון שנכנסה חכמה באדם נכנסה עמו ערמומית", ואם כן, בכה"ג שכבר קנתה האשה ערמומיות על ידי לימודים והרפתקאות אחרים, שוב אין ענין למנעה מתלמוד תורה דוקא. ואדרבה, כי לאשה שכבר קנתה ערמומיות אכן ישנה סגולה מיוחדת בתלמוד תורה וה"ה בבחי' תבלין לתקן את התבשיל, והמאור שבה מחזירה למוטב.

קושיית כמה פוסקים על החפץ חיים ועד"ז על שיטת רבינו

ח. בשו"ת דברי יציב [להגה"צ מקלויזענבערג זצ"ל], חלק י"ד (סי' קלט אות א), הקשה על דברי החפץ חיים הנ"ל וכתב: "תמה אני ולא אדע דמי הוא זה, יהי' מי שיהי', אף אם גובה ארזים גבהו ושיאו עד לשמים יעלה, שיכול לסטות בכלשהו מפסק ברור בש"ס . . ובשו"ע . . ומוסכם

68 וע"ש שזהו "ע"ד . . ענין דוגמתו שבדורות שלפנינו לא היו מוסדות-חינוך לבנות, ונתחנכו ברוח ישראל סבא בבתיהן . . שכל בת קיבלה מאמה ומזקנתה כו' ואעפ"כ, בדורות האחרונים ייסדו גדולי ישראל מוסדות-חינוך לבנות, בראותם שזוהו צורך הזמן", ע"ש.

מכל הפוסקים, שלא ילמד אדם את בתו תורה מפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונת להתלמד וכו', וכל המלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תיפלות, ואיך אפשר לעשות ח"ו מתיפלות גדר לאמונה קדושה ופרישות, ע"ש שהאריך בזה, והסיק "שאינן לזון מפסק הברור בשו"ע שלא ללמד, ורק כדי שידעו את המעשה אשר יעשון ההכרח ללמדם דינים במצוות דידהו . וח"ו לפרוץ ולסטות מפסק הברור בש"ס ובשו"ע שאסור ללמדם תורה".

עוד כתב בשו"ת דברי יציב (שם סימן קנ), דאף ש"אין החפץ חיים זקוק לאפטרופוס על גדלותו וקדושתו", מ"מ "תורה הוא ואמת כתיב בה, והאמת ניתן לכל לומר דעתו באמת, ודעת רבותינו ואבותינו הק' שלא רצו לזון סטי' קלה ממה שמוסכם להלכה בשו"ע בהנ"ל לאיסור . . ואם נאמר נשתנו הדורות יבואו ח"ו תלמידים שלא שמשו כל צרכן בעוה"ר ויאמרו גם על דין אחר בשו"ע שנשתנו הזמנים, ולזה אמרו (אבות פ"א מ"א) חכמים הזהרו בדבריכם, חכמים דייקא דלחכמי המשנה דיבר התנא, שמא וכו' הבאים אחריכם".

גם בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סימן קנ) האריך בענין נשים בתלמוד תורה וכתב: "בתורה שבע"פ גם השמיעה דרך פשוטי הענינים אסורה בנשים, ולא דוקא כשלומדים מספר, מלבד אם הוא נוגע לידיעת ההלכות הנחוצות גם לנשים, אבל תורה שבכתב השמיעה בקריאה דרך פשוטן של דברים מותרות להם", ועל כן "אין לנו היתר ללמוד עם הבנות תנ"ך עם המפרשים העמוקים כמו הרמב"ן ואבן עזרא וכדומה, וגם פירוש רש"י עה"ת הלא מלא וגדוש דרשות חז"ל תורה שבע"פ שחז"ל ריחקו אותם מזה אלא פשוטן של הענינים עם מוסרי חז"ל ודרשתם ומדרשים שהם נוגעים ליראת שמים מוסר צניעות או הלכות פסוקות להם", וכלפי אלו שטוענים שבזמנינו נשתנו העתים וכו' כתב: "התורה היא נצחית, ואם אמרו כמלמדם תפלות, כן הוא בכל הדורות וגם אם מתירים זה משום 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' כי לולא זה היו הבנות עוסקות בגרוע ממנו מכל מקום מאן מפיס וגם מי עמד במנין על זה, פשוט שהריעותא של כאלו מלמדם תפלות תצמח בין מוקדם בין מאוחר, וד"ת וגזירתם לא ישתנה לעולם".

וכ"כ בספר ויואל משה (להאדמו"ר מסטמר זצ"ל, מאמר 'לשון הקודש', סוף אות מד), "דמה שאסרו חכמינו ז"ל בהחלט הוא כן בכל

הדורות כי אין לנו רק התורה הזאת שהכריעו הראשונים מדברי הש"ס בכל ההלכות והן קבועות וקיימות לעד ולעולמי עולים ואפילו אלי' אין בכחו לבטל מדבריהם ז"ל אפילו זיו כלשהו".

ובהמשך דבריו (שם אות מח) כתב שמדברי הירושלמי הנ"ל "חזינן בזה שא"א להקל בשום אופן אף במימרא אחת ללמוד עמה מה שאסרו חכז"ל", כי "רבי אליעזר, מלבד מה שהפסיד הון רב לבנו עבור זה, עוד השיב בתשובה חריפה 'שרפו דברי תורה', וכל זה עבור מימרא אחת שלא למסור לה וא"א להתחכם על דברי חכז"ל".

הנראה מבואר מדבריהם דס"ל שחז"ל גזרו באיסור מדבריהם שאסור ללמד תורה לנשים, וכיון שזהו דבר שנאסר (במנין?) אי אפשר לבטל גזירת חז"ל גם אם אין טעם האיסור שייך בזמנינו או שמטעם אחר נראה מוכרח שבדורותינו ילמדו נשי ובנות ישראל תורה⁶⁹.

ולכאורה צ"ע איך נמלטו רוב גדולי ישראל שהתירו ללמד תורה שבעל פה לבנות ישראל מחומר קושיא זו? וכבר האריכו בזה ובכיו"ב כמה פוסקים וכמה מחברים בכמה דרכים וכמה אופנים, לא עת האסף פה.

תירוץ לקושייתם

ט. אבל נ"ל לומר בזה באו"א, דעד כאן לא אמרו ש"צריך מנין אחר להתירו" כי אם ב"דבר שנאסר במנין" אבל דבר שמעולם לא נאסר, אע"פ שאמרוהו חכמים בדרך הדרכה ובגדר 'עצה טובה קמ"ל', שפיר יתכן שאם ברבות הזמן יסכימו גדולי ישראל שנשתנו העתים או הטבעים וכיו"ב, תשתנה ההוראה בהתאם לזה. ונראה שכן הוא בנידון דידן שמעולם לא אסרו חז"ל ללמד את בתו תורה, אלא שייצעו והדריכו ודברו לפי ההוה בזמניהם ובדורות כיוצא בהם, "שרוב הנשים אין דעתם מכוונת להתלמד אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן", וע"כ אף

69) וראה גם שו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' פז): "בדבר שנמצאו בתי ספר . . . שנקראו בשם בית יעקב וכדומה שרוצים ההנהלה והמורים ללמוד עמהן משניות . . . עכ"פ משניות שהוא תורה שבע"פ . . . הוא כאילו למדום תפלות, ולכן צריך למונעם מזה, ורק פרקי אבות משום שהוא ענייני מוסר והנהגות טובות יש ללמדם בהסבר לעוררן לאהבת תורה ולמדות טובות, אבל לא שאר המסכתות".

שאשה שלמדה תורה מקבלת שכר על זה, אין ללמדן תורה כי יצא שכרן בהפסדן.

והיסוד לזה הוא, שלשון הרמב"ם והפוסקים שהעתיקו את דבריו הוא "צו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה", ומצינו בכמה מקומות בספרו משנה תורה שנקט הרמב"ם הלשון "צו" או "מצות" ביחס לחכמים (או נביאים) וכיו"ב, ופירושו 'הזהירו חכמים' או 'עצת חכמים', ובכמה מהם (עכ"פ) נראה מהתוכן או ממ"ש נושאי כליו או הפוסקים שלאחריו, שאין הכוונה שגזרו איסור או תקנו חיוב על מעשה מסויים, אלא שהזהירו אותנו בדרך כלל להשמר מהנהגה או ממדה מסויימת והדריכו ועוררו אותנו באופן כללי לאחוז בהנהגה או בדעה זו. ובכמה מקומות מאלו נראה ברור שאין הכוונה לחיוב ממש או לאיסור ממש (אפילו באופן כללי), כי אם להורות לנו את הדרך הישרה והנאותה ע"פ דרך המוסר וכיו"ב.

וזוהי כוונת רבינו במ"ש שגדולי ישראל הכריעו "שבדורות האחרונים . . . כיון שבלאה"כ לומדות הנשים והבנות לימודים שונים שעל ידם נכנס בהן ערמומית', הרי, לא זו בלבד שמותר ללמוד תושבע"פ אלא יתירה מזה ע"פ טעם הלכה זו עצמה צריך ללמדן תושבע"פ וכו' שע"ז תהי' אצלן התפתחות החושים והכשרונות ברוח תורתנו הקדושה", דכיון שאין כאן גזירת חז"ל שהיא בגדר חק ולא יעבור, שפיר שקלו גדולי הדורות את הדברים במאזני צדק, ולפי המצב ותהלוכות הנשים בדורותינו החליטו שעדיף שילמדו הנשים תושבע"פ משלא ילמדו, כי יצא הפסדן בשכרן, ויתירה מזו – שלא יהי' הפסד כלל.

יו"ד. והנני לציין לכמה מקומות כהנ"ל ברמב"ם שעל פיהם יסדתי את דברי:

(א) הל' יסודי התורה פ"ב הי"ב (ע"ד מעשה מרכבה): "צו חכמים הראשונים שלא לדרוש בדברים אלו אלא לאיש אחד בלבד"⁷⁰; (ב) שם

70) מלשון הרמב"ם בפירושו המשנה חגיגה רפ"ב "אמר שאסור לדרוש בסתרי עריות . . . ולא במעשה בראשית בשנים וכו'" משמע שבנדו"ד ה"ה איסור ממש (וראה גם הל' איסורי ביאה פכ"ב הי"ז), ומדבריו שם יש להביא סמוכין למ"ש שהלשון 'צו' מורה על אזהרה וזירור, וז"ל: "וכבר הזהירו בתלמוד מללמדם ברבים ומנעו מזה מאד וצו שיהא האדם מלמד אותם לעצמו בעצמו ואל יעברו ממנו לזולתו".

פ"ד ה"י (ע"ד מעשה בראשית): "כך צוו החכמים הראשונים שאין דורשין בדברים האלו ברבים"; (ג) שם פ"ט ה"ב (ע"ד תפקיד הנביא): "לא לעשות דת הוא בא אלא לצוות על דברי התורה ולהזהיר העם שלא יעברו עליה" [בהלכה זו מפורש יוצא שאין "לצוות" אלא לשון זירוז, להזהיר ולעורר על מה שכבר נצטוו ולא לתקן או לגזור]; (ד) הל' דעות פ"א ה"ד: "צוו חכמים הראשונים שיהא אדם שם דעותיו תמיד" [מקורו במס' סוטה ה, ע"ב ושם (לא) נאמר (בלשון של חיוב כי אם): "כל השם אורחותיו בעולם הזה זוכה ורואה בישועתו של הקב"ה, שנאמר (ג, כג) ושם דרך אראנו בישע אלקים, אל תקרי ושם [שין שמאלית] אלא ושם [שין ימנית] דרך"]; (ה) שם פ"ב ה"ג: "צוו חכמים, מאד מאד הוי שפל רוח"; (ו) שם: "לפיכך צוו להתרחק מן הכעס עד שינהיג עצמו שלא ירגיש אפילו לדברים המכעיסים"; (ז) שם ה"ד: "ועל זה צוו חכמים ואמרו (אבות פ"א מט"ז), כל המרבה דברים מביא חטא" [ובפירוש המשנה עמ"ס אבות שם בביאור חמשה חלקי הדיבור כתב "והחלק החמישי, והוא המותר, הוא הדיבור במה שמיוחד לאדם מסחורתו ופרנסתו ומאכלו ומשתהו ולבושו ושאר מה שצריך לו, וזה מותר, אין אהבה בו ולא מיאוס, אלא אם ירצה ידבר בו במה שירצה, ואם ירצה ימנע, ובוה החלק ישובח לאדם מיעוט הדיבור, ומן הריבוי בו יוזהר בספרי המוסר"]; (ח) שם: "והוא שצוו חכמים ואמרו, לעולם ישנה אדם לתלמידיו דרך קצרה" [ובפיהמ"ש עמ"ס אבות שם "ראוי לו עם זה . הקיצור, ושישתדל להרבות העניינים במעט הדברים, לא שיהי' הענין בהפך, והוא אומרם לעולם ישנה אדם לתלמידיו דרך קצרה"]; (ט) שם ה"ז: "וצוו שלא יהא אדם פרוץ בצחוק ולא עצב ומתאבל וכו'"; (י"ד) הל' דעות פ"ג ה"א: "צוו חכמים שלא ימנע אדם עצמו אלא מדברים שמנעה התורה בלבד ולא יהי' אוסר א"ע בשבועות ובנדירים"; (יא) שם: "ועל כל הדברים האלו וכיוצא בהן צוה שלמה ואמר (קהלת ז, טז) אל תהי צדיק הרבה"; (יב) שם ה"ג: "ועל ענין זה צוו חכמים ואמרו, וכל מעשיך יהיו לשם שמים"; (יג) שם פ"ה ה"י: "צוו חכמים בדרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא לתיאבון"; (יד) שם: "צוו חכמים ואמרו לעולם יאכל אדם פחות מן הראוי לו לפי ממונו וכו'"; (טו) שם פ"ו ה"ב: "וכן צוו חכמים ואמרו, והוי מתאבק בעפר רגליהם"; (טז) הל' תלמוד תורה פ"א ה"ג: "צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה"; (יז) שם פ"ג ה"ח: "וצוו חכמים הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה"; (יח) שם פ"ג ה"י: "ועוד צוו ואמרו, אל

תעשם עטרה להתגדל בהן ולא קרדום לחפור בהן"; (יט) שם: "ועוד צו ואמרו אהוב את המלאכה כו"; (כ) הל' תשובה פ"ו ה"ה: "כל הנביאים כולן צו על התשובה" [פירוש, הזהירו ועוררו על התשובה]; (כא) שם הי"ט: "צוויים הרבה [פירוש: הזהרות רבות] צו חכמים והזהירו על הדבר"; (כב) בסדר תפילות נוסח הקדיש: "ומצות חכמים הראשונים לענות אמן יהא שמי' רבא מברך בכל כחו של אדם" [ובשבת קיט, ע"ב: "כל העונה אמן יהא שמיה רבא מברך בכל כחו קורעין לו גזר דינו"]; (כג) הל' אישות פ"ג הי"ט: "ואע"פ שיש רשות לאב לקדש בתו כשהיא קטנה וכשהיא נערה לכל מי שירצה אין ראוי לעשות כן אלא מצות חכמים שלא יקדש אדם את בתו כשהיא קטנה עד שתגדיל ותאמר בפלוני אני רוצה" [וראה שו"ת מכתם לדוד אהע"ז סימן ה: "ודע מדדברי הפוסקים ז"ל נראה דהך דרב לאו איסורא ממש לגמרי קאמר אלא למצוה בעלמא . . . ותדע עוד שגם הרמב"ם ז"ל בפ"ג מהל' אישות דין י"ט כתב כן בהדיא, וז"ל ואע"פ שיש רשות . . . אין ראוי לעשות כן אלא מצות חכמים שלא יקדש אדם בתו כשהיא קטנה"⁷¹]; (כד) שם פ"ג הט"ו: "שכך צו חכמים, הרחק משכן רע"; (כה) שם פ"ד ה"ד: "צו חכמים שלא ישא אדם יתר על ארבע נשים" [ובהלכה שלפנ"ז כתב הרמב"ם: "נושא אדם כמה נשים אפילו מאה", ויעויין במגיד משנה שם (ה"ד) שהראה מקורו של הרמב"ם לזה שכתב שלא ישא יותר מד' נשים ביבמות מד, ע"א "עצה טובה קא משמע לן ארבע אין, טפי לא, כי היכי דנמטייה עונה בחדש"]; (כו) שם פט"ו הט"ז: "מצות חכמים היא שלא ישב אדם בלא אשה שלא יבא לידי הרהור, ולא תשב אשה בלא איש שלא תחשד"; (כז) שם הי"ח: "וכן צו חכמים על האשה שתהי' צנועה בתוך ביתה וכו'" (כח) שם הי"ט: "וכן צו חכמים שיהי' אדם מכבד את אשתו יתר מגופו ואוהבה כגופו"; (כט) שם ה"כ: "וכן צו חכמים על האשה שתהי' מכבדת את בעלה ביותר מדאי כו'" (ל) שם פ"כ ה"א: "צו חכמים שיתן אדם מנכסיו מעט לבתו כדי שתנשא בו"; (לא) הל' סוטה פ"ד הי"ח: "מצות חכמים על בני ישראל לקנות לנשיהן שנאמר (במדבר ה, יד) וקנא את אשתו, וכל המקנא לאשתו נכנסה בו רוח

71 המקום היחידי שמצאתי ברמב"ם הלשון 'מצות חכמים' שבו מוכרחים לפרש שהוא חיוב ממש, הוא בהל' ברכות פ"ו ה"ב (בדבר נטילת ידים לסעודה): "שוו מצות חכמים שנצטוינו מן התורה לשמוע מהן".

טהרה" [ובשו"ת משיב דבר ח"ד סי"ז כתב: "הא דאמר רבי עקיבא חובה, לאו חובה ממש אלא מצוה וכדאיתא בחולין (קה, ע"א) מצוה לגבי רשות חובה קרי לה, והיינו דקרי לה בגמרא רוח טהרה, דמשמע דבר חסידות ויראת שמים יתירא, ואי איתא דהוי חובה ממש לא שייך לשון רוח טהרה וכדאיתא בנדה (יב, ב) ושאינו מקיים מצות חכמים צנוע הוא דלא מיקרי, הא רשע לא מיקרי . . . דהא דר"ע אינו חובה ממש, אלא מצוה ורוח טהרה ולגבי רשות קרי לה חובה, משא"כ משקינא לה הוא חובה ממש, שהרי אסורה עליו, והיינו שכתב הרמב"ם הל' סוטה מצות חכמים היא על בני ישראל לקנא נשותיהן שנאמר וקנא את אשתו, ואתי כרבי עקיבא וקרי לה מצוה"]; (לב) הל' איסורי ביאה פ"ב הי"ד: "ומצות חכמים שישא אדם בת אחותו והוא הדין לבת אחיו שנאמר (ישעי' נח, ז) ומבשרך לא תתעלם" [ועל דברי המשנה (נדרים פ"ח מ"ה) "היו מסרבין בו לשאת בת אחותו" כתב הרמב"ם בפיהמ"ש: "ואמרו בת אחותו . . . שהיא מצוה וראוי לכל אדם להשתדל בכך", ע"ש. ובמורה נבוכים ח"ג פמ"ב: "והחכמים ז"ל משבחים מאד מדת האדם שיהי' מקרב את קרוביו ונושא את בת אחותו"]; (לג) שם פכ"א הכ"ה: "מצות חכמים שישא אדם בנו ובנותיו סמוך לפרקן"; (לד) הל' ערכין וחרמין פ"ח הי"ב: "ויקיים מה שצוו נביאים (משלי ג, ט) כבוד את ה' מהונך"; (לה) שם הי"ג: "לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו . . . ואין זו חסידות אלא שטות . . . אלא כל המפזר ממונו במצות אל יפזר יותר מחומש, ויהי' כמו שצוו נביאים (תהלים קיב, ה) מכלכל דבריו במשפט, בין בדברי תורה בין בדברי עולם"; (לו) הל' מתנות עניים פ"י הי"ז: "צוו חכמים שיהיו בני ביתו של אדם עניים ויתומים במקום העבדים, מוטב לו להשתמש באלו וכו'" [ובטור יורה דעה סימן רנא "ומצוה שיהיו בני ביתו עניים יתומים ומוטב שיקח מהם להשתמש בהם מהרבות בעבדים ותחשב לו לצדקה" ובשו"ע שם ס"ו כתב המחבר בקיצור "יהיו עניים בני ביתך" וכתב הט"ז שם סק"ד, "פירוש שמוטב שיקח מהם להשתמש בהם משישתמש בעבדים" ובש"ך שם סק"י: "דהיינו שמצוה שיהיו בני ביתו העניים ויתומים ומוטב להשתמש בהם משישתמש בעבדים ויתחשב לו לצדקה"]; (לז) שם הי"ח: "וכן צוו חכמים ואמרו עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות" [וראה הל' שבת פ"ל ה"ז: "ואינו חייב להצר לעצמו ולשאול מאחרים כדי להרבות במאכל בשבת, אמרו חכמים הראשונים עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות"

ובקונטרס אחרון לשו"ע אדמו"ר הזקן או"ח סרמ"ב סק"ג כתב: "מוכח בהדיא ברמב"ם שכתב ואינו חייב להצר עצמו כו' עשה שבתך כו', משמע דעצה טובה היא ומדת חסידות היא זו . . . שאין צריך לבקש מתנות מאחרים . . . וזה ברור לפי דעת הרמב"ם"; (לח) שם: "בכך צוו חכמים"; (לט) הל' שכנים פי"ד ה"ה: "שלא צוו חכמים בדבר הזה אלא דרך חסידות"⁷²; (מ) הל' מלוה ולוה פ"א ה"ג: "וצוו חכמים יהי ממון חברך חביב עליך כשלך"; (מא) הל' נחלות פ"ו הי"ג: "צוו חכמים שלא ישנה אדם בין הבנים אפילו בדבר מועט שלא יבואו לידי תחרות וקנאה כאחי יוסף עם יוסף" [ובספר פתחי חושן (להגרי"י בלויא, ירושלים תשנ"ו) פ"ד הערה ח כתב: "משמע שאינו מדין העברת נחלה, ואף לא ממדת חסידות, אלא מעין עצה טובה למנוע קנאה"]; (מב) הל' סנהדרין פ"ב הי"א: "אחד שהי' מומחה לרבים או שנטל רשות מבית דין הרי זה מותר לו לדון יחידי אבל אינו חשוב בית דין. ואע"פ שהוא מותר, מצות חכמים הוא שמושיב עמו אחרים שהרי אמרו אל תהי דן יחידי שאין דן יחידי אלא אחד". [ובכסף משנה שם פ"ה ה"ח "ואע"ג דתנן במס' אבות (פ"ד מ"ח) אל תהי דן יחידי, התם עצה טובה קמ"ל" וציין למ"ש הרמב"ם עמ"ס אבות פ"ד מ"ח: "התורה מתירה לאיש שהוא מומחה לרבים לדון יחידי, כמו שבארנו בסנהדרין, אבל זה דבר תורה, והזהירו ממנו כאן על צד המוסר, לא על צד האיסור". ובשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ג סי' קמב: "פשוט שלשון מצות חכמים אינו מצות חכמים ממש, דהא כתב ברישא הרי זה מותר לו לדון יחידי, משמע שהוא אף מדרבנן, דלא כתב ה"ז מותר מדאורייתא לדון יחידי, אבל מצות חכמים דלכך משמע שגם מדרבנן מותר מדינא, אבל מצות חכמים הוא על צד המוסר שיושיב עמו אחרים משאין דן יחידי אלא

72) ראה בית יוסף חו"מ סקע"ה שהביא פירוש רש"י והרמב"ם בהא דאיתא בבבא מציעא (קח, ב) "שכיני העיר ושכיני שדה שכיני העיר קודמין, שכן ותלמיד חכם ותלמיד חכם תלמיד חכם קודם, קרוב ותלמיד חכם תלמיד חכם קודם", ושוב כתב הב"י ש"כתב רבינו ירוחם פירוש רש"י ואחר כך כתב [רי"ן] 'הרמב"ם פירש בענין אחר, ואיפשר שכוונתו [של הרי"ן] לומר דלרש"י הוא דרך מוסר ולא מן הדין, ולהרמב"ם הוא מדין ועשית הטוב והישר". ובספר נתיבות משפט (להגר"ח אלגאזי) על רבינו ירוחם (נב, ג) הקשה עליו: "תימה הוא, שהרי הרמב"ם סיים וכתב שלא צוו חז"ל בדבר זה אלא דרך חסידות ונפש טובה הוא שעושה כך . . . ואף על פי שכתב קודם זה שגם זה בכלל הטוב והישר הוא, לאו דחייב מדין זה, אלא כמ"ש ה"ה ז"ל שם והרחיב הביאור, שיש דברים נכללים במדה זו וכו' יע"ש" [דין בן המצר הוא שתורתנו התמימה נתנה בתקון מדות האדם ובהנהגתו בעולם כללים . . . והחכמים ז"ל כתבו קצת פרטים מועילים נופלים תחת כללים אלו ומהם שעשו אותם בדין גמור ומהם לכתחילה ודרך חסידות].

אחד . . . שהוא שלא כפי דרך המוסר שאמרו חכמים"; (מג) שם פ"ג ה"ט: "וצו חכמים להקל אותו ולזלזל בו"; (מד) שם פ"כ ה"ז: "כך צו חכמים הו' מתונין בדין, וכן איוב הוא אומר (איוב כט, טו) וריב לא ידעתי אחקרהו"⁷³; (מה) הלכות מלכים פ"י הי"ב: "אפילו הגוים צו חכמים לבקר חוליהם וכו' מפני דרכי שלום, הרי נאמר (תהלים קמה, ט), טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו, ונאמר (משלי ג, יז), דרכי' דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום"⁷⁴.

ויש להאריך בכל הנ"ל כהנה וכהנה, אלא שכבר נתארכה היריעה, ותן לחכם ויחכם עוד.



דיוק בשו"ע רבינו בענין חובת הנשים בשלש סעודות ולחם משנה

הרב אברהם אלאשוילי

מעורכי המהדור"ח של שו"ע"ר

בשוע"ר סי' רעד ס"א כותב אדה"ז: "שלש סעודות חייב כל אדם לאכול בשבת, ורמז לזה, ששלש פעמים היום נאמר גבי אכילת המן בשבת, שנאמר (בשלח טז, כה): ויאמר משה אכלוהו היום, כי שבת היום לה', היום לא תמצאוהו וגו'". ובס"ב כותב אדה"ז: "וחייב כל אדם לבצוע על שתי ככרות שלמות, אחד אנשים ואחד נשים, וסמך לזה, שנאמר (שם טז, כב): לקטו לחם משנה וגו'".

73 להעיר מהקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה בביאור ענינו של מס' אבות: "והסבה השנית כדי להשיענו במסכתא זו מוסר כל חכם מן החכמים ע"ה כדי שנלמד מהם מבחר המדות, והדיינים זקוקים להם יותר מכל אדם, כי . . . אם לא יהי' הדיין בעל מוסר ומנומס הרי הוא אובד ומאבד את העם בנוקיו, ולפיכך התחיל באבות במוסר לדיינים היו מתוניים בדין, ואם נהג הדיין בדרכי המוסר שנכללו במסכת אבות להיות מתון בדין, אל ימהר לחרוץ משפט לפי שאם ימהר שמה יש באותו הדין מרמה כמו שאומרים ע"ה דין מרומה".

74 יוצאים מן הכלל לכאורה הם: (א) הל' שבת פכ"ד הי"ב: "אמרו ומה אם הזהירו נביאים וצו שלא יהי' הילוכך בשבת כהילוכך בחול"; (ב) הל' אבל פ"ג הי"ב: "כל מי שאינו מתאבל כמו שצו חכמים הרי זה אכזרי".

וצריך להבין, מדוע גבי חיוב סעודות שבת כותב אדה"ז רק "חייב כל אדם", ואינו מפרט "אחד אנשים ואחד נשים", ואילו גבי חיוב לחם משנה מוסיף: "אחד אנשים ואחד נשים". דלכאורה ממה נפשך: אם הלשון "כל אדם" כולל גם נשים, אין צריך לפרטן גבי לחם משנה, ואם אינו כולל נשים, מדוע אינו מפרטן גבי חיוב שלש סעודות, שבודאי גם נשים חייבות בהן.

והנה בסי' רצא בסופו כותב אדה"ז: "נשים חייבות בסעודה שלישית כמו אנשים, וכן לבצוע על ב' ככרות בכל סעודה, שלכל מעשה שבת איש ואשה שוין".

וצריך להבין: א) מדוע צריך לכתוב סעיף מיוחד גבי חיוב נשים בסעודה שלישית דוקא, הרי כבר כתב בסי' רעד ס"א "שלש סעודות חייב כל אדם לאכול בשבת", ובפשטות זה כולל גם נשים? ב) מדוע חוזר ואומר "וכן לבצוע על ב' ככרות בכל סעודה", הרי כבר כתב על חיוב הנשים בלחם משנה, בסי' רעד ס"ב?

ויש לומר הביאור בכל זה, דהנה בטעם חיוב הנשים בסעודות השבת ובלחם משנה כתב הר"ן (שבת מד, רע"א) בשם ר"ת: משום "דאף הן היו בנס המן". כלומר, גם הנשים אכלו מהמן, לכן הן חייבות בשלש סעודות ובלחם משנה שלומדים מהמן.

והנה במן היו שני דברים: לקיטת המן ואכילתו. ולפי המשמע מפשטות לשונות הכתובים, בלקיטת המן השתתפו האנשים ולא הנשים, והם לקטו עבור אכילת כל בני ביתם, עומר לגולגולת, כולל הנשים, וכלשון הכתוב (בשלח טז, יז): "איש לאשר באהלו תקחו", ונאמר (פסוק יח): "ויעשו כן בני ישראל וילקטו".

והנה דין של שלש סעודות אנו למדים ממה שנאמר: "ויאמר משה אכלוהו היום, כי שבת היום לה", היום לא תמצאוהו וגו'" כנ"ל, זהו פסוק המדבר באכילת המן, וממילא מובן וגם פשוט שגם נשים בכלל, ולכן לא הוצרך אדה"ז להוסיף בו: "אחד אנשים ואחד נשים". אבל חיוב לחם משנה אנו למדים ממה שנאמר "לקטו לחם משנה", וכיון שבלקיטת המן הנשים לא השתתפו, היה ניתן לומר שהנשים פטורות, מלחם משנה, לכן הוצרך אדה"ז לפרט בו: "אחד אנשים ואחד נשים".

ועל פי זה יש לבאר מה שגבי סעודה שלישית הוצרך אדה"ז לפרט במיוחד שנשים חייבות, כי חיוב סעודה שלישית, נלמד ממה שנאמר "היום לא תמצאוהו", דהיינו זהו פסוק הנאמר ללוקטי המן שרצו לצאת ללקוט כמבואר ברש"י שם, והרי לוקטי המן היו אנשים, ולכן היה ניתן לומר ש"היום" השלישי מחייב רק את האנשים לוקטי המן ולא את הנשים, לכן הוצרך לומר שגם נשים חייבות בה.

ועל פי זה מבואר מה שמוסיף אדה"ז (בסי' רצא ס"ח): "וכן לבצוע על ב' ככרות בכל סעודה", ההדגשה כאן אינה על עצם החיוב של של לחם משנה אצל הנשים, שהרי זה כבר כתב בסי' רעד, אלא על החיוב שלהן לבצוע לחם משנה "בכל סעודה", וזה כולל "סעודה ג'", שכשם שחייבות בסעודה ג', כך הן חייבות בלחם משנה של סעודה ג'.

ויש להוסיף, שהלשון "בכל סעודה" כולל גם שאר סעודות שמעבר לג' סעודות (כמבואר שם בס"ז), שהיה ניתן לומר שחיוב לחם משנה אצל הנשים נובע מחיוב אכילת סעודות השבת, וכיון שחייבות בג' סעודות השבת, הנלמדות מאכילת המן, כך הן חייבות בלחם משנה באותן סעודות, דהיינו שחיוב לחם משנה אצל הנשים נובע מחיוב שלש סעודות, ואם כן היה ניתן לומר שרק בשלש סעודות הן חייבות לבצוע, ולא בשאר סעודות שאוכלות בשבת, שאין להם קשר עם אכילת המן. ולכן כותב אדה"ז שנשים חייבות לבצוע ב' ככרות שלימות גם בשאר סעודות השבת (כמו הגברים, אף שחיובם בלחם משנה בשאר סעודות הוא מצד לקיטת המן, ולא מצד סעודות השבת).

[וחילוק מעין זה מצינו בלקו"ש חל"ז (בשלח ג), שאם דין לחם משנה הוא מצד דין בציעת הפת, הרי שהחיוב הוא בכל הסעודות שאוכלים בשבת, ואילו אם החיוב הוא מצד סעודות השבת, הרי שחיוב לחם משנה הוא רק בג' סעודות שבת, והרי להלכה נפסק שצריך לחם משנה בכל סעודות השבת].

ובטעם הדבר מה שנשים חייבות בלחם משנה ובסעודה שלישית, ולבצוע לחם משנה בסעודה שלישית, ובשאר הסעודות, אף שלא היו שותפות בלקיטת המן בפועל, ואם כן לכאורה הטעם של ר"ת לא כ"כ מתאים לחיבן. לכן מביא אדה"ז טעם אחר, והוא הטעם המובא בר"ן שם: "שכלל מעשה שבת איש ואשה שוין" (כיון שלומדים זאת מההיקש של

"זכור" ל"שמור", כמבואר בסי' רעא ס"ה). והדגש הוא "מעשה שבת", דהיינו חיובן בפועל, אף כי מצד גדר חיובן מצד עצמן, יש חילוק בין האנשים לנשים, כנ"ל.

ועל פי זה מובן היטב: א) מדוע נשים חייבות הן בלחם משנה והן בסעודה שלישית, והן בבציעת הפת בסעודה שלישית ובשאר סעודות. ב) מדוע הוצרך אדה"ז לפרט את חיובן דוקא: [א] בלחם משנה, [ב] בסעודה שלישית, [ג] בבציעת הפת של סעודה שלישית, [ד] בבציעת הפת של שאר סעודות הרשות.



כיבוי נר יארצייט

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

נשאלתי בקשר לנר יארצייט (פרטי, או כללי כמו יו"ד שבט), האם יש עניין להשאירו דולק אחר כלות המעל"ע של היארצייט, או שאפשר לכבותו בלי פקפוק.

וטעם השאלה ע"פ האמור בשו"ע אדה"ז הל' יוה"כ סי' תר"י ס"ח בקשר ל'נר-חיים': 'מי שכבה נרו ביוה"כ סימן רע לו, ותקנתו – שיחזור וידליקנו במוצאי יוה"כ ולא יכבנו עוד אלא יניחנו לדלוק עד גמירא, וגם יקבל עליו שכל ימיו לא יכבה נרו במוצאי יוה"כ לא הוא ולא אחר, אלא יניחנו לדלוק עד גמירא', ומקורו מרמ"א סו"ס זה בשם הנהות מנהגים (מנהגי יו"כ אות קעט) בשם מנהגים ישנים.

וצ"ע אם ניתן ללמוד מזה לנר יארצייט, שיש עניין בדליקת הנר לאחר זמנו עד גמירא, או עכ"פ שיש עניין שלא לכבותו.

לאחמ"כ שמעתי מהריל"ג שי', שאין לכבות את נר היארצייט, אך לא שמעתי ממנו טעמו של דבר.



האם בעינין ששים ריבוא להיחשב רשות הרבים

הרב יוסף יצחק שמוקלער

מג"ש בכולל שע"י בית חב"ד, מרכז מנהטן

א. באו"ח סי' שמה ס"ז, מביא הב"י פלוגתת הראשונים: רש"י, תוס', הרא"ש והטור ודעימיה סוברים דצריכים ס' ריבוא בהעיר, ואזי נחשב רה"ר, דומיא דדגלי מדבר שהיו שם ששים ריבוא.

והרמב"ן, הרשב"א והר"ן (וכן משמע מסתימת לשון הרמב"ם שהשמיט התנאי דס' ריבוא) סוברים שאי"צ ס' ריבוא ומספיק דשכיחי ב' רבים.

והנה כמו שפליגי הראשונים בזה, פליגי גם האחרונים, דהרש"ל והמשאת בנימין סוברים להחמיר דא"צ ס"ד (המשאת בנימין סי' צב) מבאר טעמו, דהאיך אפשר להקל נגד אבות העולם ע"ש, הרש"ל (ב"ם של שלמה פ' א"צ) כותב רק פסקו, ומציין דבמסכת שבת ביאר נימוקו, ואין זה תחת ידינו). התרומת הדשן, הט"ז (סי' שמה סק"ו) והמג"א (סי' שמה סק"ז) פוסקים להקל דצריך ס"ד משום שכן הוא דעת רוב הפוסקים.

מעניין שהט"ז מציין שגם דעת המהר"י וויל (דינים סי' י"ח) להקל, והמג"א משמיט המהרי"ו, ומביא במקומו התרוה"ד.

וראה זה חדש עד כמה מדוייקים הדברים. דז"ל המהרי"ו: "מהאי טעמא נראה המבואות שלנו לא הוו תורתם כמפולש, להצריכם צ"ה בעקמומיתו כדין מבוי עקום, דהתם איירי בפתוח לרה"ר" כלומר דמבוי עקום הגם דמדינא דגמרא דינו כמבוי מפולש, מנהג העולם להקל בו, ומבאר המהרי"ו הטעם משום דאינם מפולשין לרה"ר.

המשאת בנימין הבין בדבריו, דסובר: א) כהדיעות דרה"ר צריך ס"ד, ובזה"ז אין לנו רה"ר. ב) מבוי עקום הפתוח לרה"ר דוקא דינו כמפולש ולא הפתוח לכרמלית, לכן בזה"ז שהמבוי פתוח לכרמלית אין דינו כמבוי מפולש, והמ"ב חולק עליו ונוקט כהדיעות דא"צ ס"ד, ממילא בזה"ז המבוי עקום נחשב פתוח לרה"ר, וצריך צה"פ (דהיינו שחולק על חידוש הא' דהמהרי"ו).

הט"ז (בסי' שסד סק"ב) נוקט כמהרי"ו דצריך ס"ר ליחשב רה"ר, ונוקט כהמ"ב דמבוי עקום דינו כמפולש, אבל מטעם אחר, דאין חילוק בין פתוח לרה"ר ובין פתוח לכרמלית דבשניהם דינו כמפולש (דהיינו שחולק על חידוש הב' דהמהרי"ו). נמצינו למדים: דהט"ז מבין דברי המהרי"ו (כהמ"ב) דבזה"ו אין לנו רה"ר ומסכים לדבריו בזה, ולכן (בסי' שמה) מציין הט"ז להמהרי"ו בתוך הדיעות המקילים.

לאידך המג"א (סי' שסג ס"ק כז) כותב "דהמ"ב נטה דברי המהרי"ו לדעת אחרת" דלעולם להמהרי"ו אין חילוק בין פתוח לרה"ר לפתוח לכרמלית, וכוונת המהרי"ו היא דאין המבוי עקום פתוח לרה"ר אלא לעיר המוקפת חומה, דרוב עיירות מוקפות חומה ע"ש.

נמצינו למדים: דלהמג"א אין שום הוכחה מהמהרי"ו דרה"ר צריך ס"ר, (דלפי המג"א המהרי"ו לא אמר לא ענין הא' ולא ענין הב', ודלא כהבנת המ"ב והט"ז בהמהרי"ו). ולכן השמיטו המג"א בסי' שמה, ובמקומו מציין להתרוה"ד דמפורש שם דבזה"ו אין לנו רה"ר.

שיטת המחבר

ב. בדעת המחבר, האם פוסק להקל דצריך ס"ר או להחמיר דא"צ ס"ר, פליגי בזה האחרונים, דה'עולת שבת' (סי' שמה ס"ז) מביא מהכה"ג "דלפי הכלל המסור בידינו דהסברא העיקרית כתבה בסתם, נראה דס"ל כהרמב"ם ז"ל, דאע"ג אין ס"ר בוקעין שם נקרא רה"ר מה"ת". דהיינו, שמכיון שהמחבר מביא דעת הרמב"ם והרמב"ן ודעימי' בסתם, ואח"כ מביא דעת רש"י ודעימי' בשם י"א, נקטינן כהכלל שהעיקר הוא כהסתם והי"א הוא טפל (וראה בכללי איסור והיתר יו"ד סו"ס רמב).

המג"א (סי' שמה סק"ז) כותב "אך דעת רוב הפוסקים להקל, וכן פסק בשו"ע סי' ש"ג סעי' י"ח ובכמה דוכתי" משמע שנוקט המג"א בדעת המחבר להקל וכהיש אומרים דצריך ס"ר.

ומבאר הפמ"ג (מ"ז סק"ו) "אע"ג דהלכה כדיעה א' בסתם? היינו במפורש משא"כ כאן שאין מפורש להיפך" כלומר אם בדיעה הא' הי' כתוב במפורש "וא"צ ס"ר" אז הכלל הוא דהלכה כסתם, אבל הכא לא

מפורש כלום בדיעה הא', ולא נכנס כלל בהענין דס"ר, לכן אין הכלל דהלכה כסתם, ולכאורה כוונתו⁷⁵ דכאן הוא כמו הלכה שמתחלת י"א ומביא רק דעה א', שאזי ההלכה הוא כהי"א, וזה שכותבו בשם י"א, הוא לומר שאין זה מוסכם, (או מפורש) בכל הפוסקים, ה"ה כאן העיקר הוא כדיעה הב' דזהו הדעה היחידה כאן, וזה שאומרו בשם י"א הוא לומר דישי דעות החולקים וסוברים דא"צ ס"ר.

אמנם המחצית השקל (סי' שמה סק"ז) מפרש בדעת המג"א דהמחבר בעצמו נוקט כהסתם ולהחמיר, וכוונת המג"א "וכ"פ בשו"ע בסי' ש"ג" הוא דהשו"ע מביא שהמנהג נוקט כהי"א ולהקל, דלכן יוצאין בתכשיטין בשבת מכיון שסוברים שאין רה"ר בזה"ז.

הנה הט"ז מביא ג' צדדים להקל: א) רבים. ב) מנהג העולם. ב) כן פוסק הרמ"א (והמהרי"ו).

והמג"א מביא ב' צדדים להקל: א) רוב הפוסקים. ב) כ"פ בשו"ע (והתרוה"ד).

לפי הפמ"ג: הצד השווה בהט"ז והמג"א הוא דשניהם מביאים הטעם הא' – רוב, ושניהם מביאים טעם הג' – כן פוסק בשו"ע או הרמ"א.

ולפי המחזה"ש: הצד השווה הוא דשניהם מביאים הטעם הא' רוב, וטעם הב' – מנהג.

[אמנם פשטות לשון המג"א נוטה כהפמ"ג, וכן הבין בדבריו המ"ב בביאור הלכה (סי' שמה ס"ז), אבל מסיק דשיטת המחבר הוא כדעה הא' ולהחמיר וכהעולת שבת ודלא כהמג"א ע"ש].

שיטת אדה"ז

ג. אדה"ז (סי' שמה סי"א) כותב כלשון המחבר דהיינו סתם ואח"כ י"א ומסיים "ועל פי דבריהם (של היש אומרים) נתפשט המנהג במדינות אלו

75 יש מקום ללמוד דאין כאן הכלל דהלכה כסתם, אלא נחשב כפלאגא ופלאגא, אבל, א) ע"פ סברא מכיון דאמרינן דכשלא מפורש בהדיעה הראשונה כלום אין זה נחשב דיעה סתם, הכוונה הוא שבדיעה ראשונה לא נכנס בזה, א"כ נחשב שיש כאן רק דעת הי"א. ב) המחבר בסי' ש"ג (לפי הפרמ"ג משא"כ המחזה"ש כדלקמן בפנים) נוקט כדעת הי"א, א"כ מסתבר שכתבו כאן בהתאם לשיטתו.

להקל ולומר שאין לנו עכשיו רה"ר גמורה, ואין למחות בידם שיש להם על מי שיסמכו, וכל ירא שמים יחמיר לעצמו".

ובהגליון מוסיף "שכן דעת גדולי הראשונים, וטעמם ונימוקם עמם שלא נזכר ס"ד בגמרא.

הנה כמו שבדעת המחבר הי' מקום ללמוד בב' אופנים, דהעולת שבת, והמג"א ע"פ המחצית השקל סוברים שהמחבר תופס בעיקר כהדעות המחמירים. והמג"א ע"פ הפמ"ג סובר שהמחבר תופס בעיקר כהדעות המקילין, כמו"כ יש מקום ללמוד דעת אדה"ז בב' אופנים הנ"ל.

אופן הא': בעיקר תופס כדעות המקילים, וכן נתפשט המנהג, ויש להם על מי שיסמכו, אלא שהט"ז (סי' שמ"ה סק"ו) כותב "והמחמיר יחמיר לעצמו ואין בידו למחות, ולכאורה כוונתו דאם רוצה להחמיר הרי זה רק לעצמו, ואין לו כח למחות לאחרים. [דיש רק ענין א', שלא למחות באחרים, ואין כאן ב' ענינים, א' שיחמיר לעצמו – ענין חיובי. ב. לא למחות באחרים – ענין שלילי, אלא ענין אחד, שלא למחות באחרים].

וכן משמע לשון הט"ז (בסי' שס"ד סק"ב) "וכבר כתבתי בסי' שמ"ה דלא משגחינן בזה אלא סומכין על רוב הפוסקים דאין רה"ר אלא שיש ס' רבוא בוקעין בו".

בא אדה"ז ומחדש עליו "דכל יר"ש יחמיר לעצמו". דיש כאן ב' דינים, (א) לא למחות באחרים – שלילי. (ב) להחמיר לעצמו – חיובי. [ועפ"ז יומתק שינוי לשונם, דהט"ז כותב "ואין בידו למחות" ואדה"ז כותב "ואין למחות בידם", דאין בידו הוא לשון יותר חזק, שאומר דאין לו הכח והיכולת למחות ולא רק שאין למחות בפועל].

הנה הט"ז נתן טעם לדבריו שהרי המקילים הם הרוב, ולחידושו דאדה"ז דיר"ש יחמיר לעצמו כדעת המחמירים, צריך אדה"ז ליתן טעם בהגליון, מכיון, (א) שכן הוא דעת גדולי הראשונים. (ב) טעמם ונימוקם עמם שמסתבר כמותם דלא מצינו התנאי דס"ר אפי' פעם א' בש"ס. שלכן הגם שהעיקר כדעות המקילים דכן הוא הרוב אעפ"כ יר"ש יחמיר לעצמו כדעת המחמירים.

יוצא: שיש חילוק דק, בין הט"ז ואדה"ז, להט"ז – אין ענין להחמיר לעצמו. לאדה"ז – יר"ש יחמיר לעצמו.

אופן הב': דבעיקר תופס אדה"ז כדעת המחמירים וכהסתם, ולכן כותב דיר"ש יחמיר לעצמו, ודלא כהט"ז שתפס בעיקר כדעת המקילים [ועפ"ז יצא, דיש חילוק גדול בין הט"ז ואדה"ז], אדה"ז צריך לתת טעם, מדוע הוא תופס כהמיעוט ולא כהרוב לכן הוא כותב בהגליון "שכן דעת גדולי הראשונים וטעמים ונימוקים עמם" כדלקמן.

וביאור הדברים (דמדוע הט"ז אזיל בתר רובא, ואדה"ז בתר גדולי הראשונים וטעמים). הנה כותב החינוך (מצוה ע"ח) שבודאי כת חכמים מועטת מכריע כת בורים מרובה דדוקא כששתי הכתות יודעות בחכמת התורה בשוה או בקרוב, צוותה התורה אחרי רבים להטות ע"ש.

אמנם בששניהם חכמים רק שא' גדול יותר בחכמה מהרבים⁷⁶, פליגי בזה הראשונים, דהרמב"ן כתב (בחידושו בסנהדרין פ"ד ד"ה זו ששנינו) "מצאתי כן בתשובותיו של רה"ג ז"ל אם נחלקו ב"ד שהם שלש, שניים אומרים כך, ואחד אומר כך, אם שווין בחכמה מניחין דבר יחיד ועושין דברי שניים, ואם האחד עדיף מן השניים הולכין אחר מי שנתן טעם לדבריו".

הרמב"ן בעצמו מחלק, דאם יושבין בדין, הרי אז הולכין אחר הרוב בכל אופן, דלא מצינו במסכת סנהדרין חילוק אם שווין בחכמה אם לאו, אבל כשאין יושבין בדין אין הולכין אחר הרוב ע"ש מאידך הגהות אשרי (ע"ז פ"ק סי' ג') כותב "ואם זה גדול בחכמה, וזה במנין, הלך אחר הגדול במנין" והובא דבריו להלכה בחו"מ (סי' כה סי"ז) בדרכי משה ובסמ"ע, ומביאו הש"ך ביו"ד (סוס"י רמ"ב בהנהגת אסו"ה ד"ה ועוד תימא הב').

76) המנחת חינוך (שם) מבין בדעת החינוך, שגם בזה סובר החינוך דאזלינן בתר החכמה (ומ"ש החינוך "או בקרוב" הוא משום דאפשר לטעות ולחשוב שא' גדול יותר ובאמת הוא אינו) אבל לענ"ד פשוט לשון החינוך מורה שמדבר במקרה שהמיעוט חכמים והרבים בורים ודוקא אז אזלינן בתר המיעוט. ובכולם חכמים אזלינן בתר רובא.

עפ"ז יתורץ קושיית המנ"ח (שם) מדוע החינוך לא הביא הגמרא ביבמות (יד, א) כמקור לדבריו? שהרי החינוך מדבר במקרה אחר ופשוט יותר, ואין שום פלוגתא בו, משא"כ המקרה דהגמרא ביבמות דכולם חכמים ורק שהמיעוט מחדדי טפי, (א) פליגי (שם) אם אזלינן בתר רובא או לא. (ב) אפי' המ"ד דלא אזלינן בתר רובא, אינו סובר דצריכים לילך אחר המחדדי, משא"כ החינוך כותב דההלכה הוא כהחכמים. ויל"ע.

יסוד הדברים הוא בגמרא יבמות (יד, א) דפליגי אם בית שמאי עשו כדברי עצמם, דמ"ד לא עשו ב"ש כדבריהם, הוא משום דב"ה רובא, ומ"ד עשו ב"ש כדבריהם הוא משום דמחדדי טפי, (דמ"ד סובר דהרוב והכמות מכריע האיכות, ומ"ד סובר דאין הרוב והכמות מכריע האיכות ואחרי רבים להטות הוא דוקא בשוין).

וההלכה כמ"ד עשו ב"ש כדבריהם, אמנם הבת קול יצאה ואמרה ההלכה כב"ה ויש לבאר כוונת הב"ק בב' אופנים: א) שאע"פ שלא אמרינן כאן אחרי רבים להטות ההלכה כב"ה ולא משום דרבים ניהו אלא מטעמא אחרינא.

ב) דהב"ק הכריע דגם בכגון דא – דב"ש מחדדי טפי, אזלינן בתר רובא. וי"ל דבוה פליגי, דהרמב"ן ורה"ג – לומדים כאופן הא', והג"א והש"ך – לומדים כאופן הב'⁷⁷.

ועפ"ז יתבאר האיך הרמב"ן והש"ך שניהם מוכיחים שיטתם מגמרא זו, דכ"א מוכיח לפי הבנתו בהב"ק.

וז"ל הש"ך (שם) "ונראה לי שיצא לו (הג"א) כן, ממאי דאמרינן בש"ס פ"ק ביבמות לא עשו ב"ש כדבריהם, דב"ה רובא אע"ג דב"ש מחדדי טפי, ואפי' מ"ד עשו כדבריהם מודה דלאחר בת קול לא עשו".

הנה לשון אדה"ז כאן בהגליון דומה ללשון רה"ג, ועפ"ז יש לבאר פלוגתת הט"ז ואדה"ז, דהט"ז והמג"א סברי כהג"א והסמ"ע, דאזלינן בתר רובא, ואדה"ז סובר כרה"ג והרמב"ן, דכשהמיעוט גדולים אזי אזלינן בתר טעמא, ולכן כתב אדה"ז שכן דעת גדולי הראשונים ושעמם ונימוקם עמם" שאין זה ב' טעמים אלא א', מכיון שכן הוא דעת גדולי הראשונים אזי לא אזלינן בתר רובא, ומכין שטעמם ונימוקם עמם לכן עיקר ההלכה הוא כמותם.

77 ועד"ז יתבאר תירוץ התוס' דהקשה (ב"מ נט, ב ד"ה לא בשמים וביבמות שם ד"ה ר' יהושע) מדוע לא אזלינן בתר הב"ק דר"א שמותי ואזלינן בתר הב"ק דב"ה. ומתריך דהתם הוא נגד ההלכה, ע"ש, דיש לבאר בב' אופנים: א) דהכא אינו נגד ההלכה. ב) יתירה מזה דהכא הב"ק בא לגלות דגם בכגון דא נאמר בתורה אחרי רבים להטות.

והש"ך ודעימ' ילמד כאופן הב', והרמב"ן ילמד כאופן הא' (וע"ש בהרמב"ן דמקשה ג"כ כקושיית התוס').

עד כאן הוא אופן הב' בשיטת אדה"ז, שפוסק בעיקר כדעת המחמירים. כעת יש לברר איזו אופן נראה יותר בשיטת אדה"ז, דלכאורה יש איזו משמעויות דנוטים יותר לאופן הא' באדה"ז דבעיקר פוסק כדעת המקילים והם: א) שכותב "וכל יר"ש יחמיר לעצמו" ואם נוקט בעיקר כדעת המחמירים, לכאורה הו"ל לנקוט לשון יותר חזק.

ב) בסי' רנב סי"ח כותב אדה"ז "לפיכך בזה"ז שפשט המנהג כהאומרין שעכשיו אין לנו רה"ר גמור אלא כרמלית כמו שית' בסי' שמ"ה, אין איסור כלל לצאת סמוך לחשיכה אפי' בחפץ שבידו ואין גוזרין גזירה לגזירה" ומקורו מהמג"א (ועי' בביאור הלכה סי' שמ"ה סעי' ז').

אמנם אדה"ז שינה מלשון המג"א והוסיף המילים "שפשט המנהג" דמשמע שזהו מצד המנהג ולא מצד עצם ההלכה אבל מדסיים "אין איסור כלל" משמע שכן נוקט אדה"ז בעיקר⁷⁸.



הערות בספר שמירת השבת – מלאכת אופה

הרב מאיר צירקינד
מיאמי ביטש, פלארידא

א. בספר שמירת השבת (מהרה"ח שמעון שי' גרסי) בעמוד 108 כתב, וז"ל: אסור להניח על גבי האש שום דבר מאכל ואין בזה הבדל בין אם התבשל כבר לבין אם לא התבשל כבר, ואין הבדל בין מאכל למשקה, מפני שבבישול מאכל שלא נתבשל עובר על מלאכת בישול מהתורה, ובבישול דבר שהתבשל כבר – עובר על איסור חכמים, בזה שנראה כמבשל. עכ"ל.

וראיתי להעיר בדבריו:

78 יש אופן ג' ללמוד בשיטת אדה"ז דבעצם נוקט בעיקר כדעה הא' אבל מצד המנהג תופסים בעיקר כדעה הב', ועפ"ז יתורץ לשון המג"א לפי המחצה"ש (דנשתנה פסק ההלכה). שכותב "וכ"פ השו"ע". ולפי המחצה"ש זהו רק לפי המנהג? דמצד המנהג נעשה כן פסק ההלכה, וכן משמע קצת לשון אדה"ז הנ"ל בסי' רנב, אבל דבר דכשיש מנהג נשתנה פסק ההלכה דהגם שמצ"ע הי' הלכה בעיקר כדעה הא', לאחרי שיש מנהג כדעה הב', אזי נעשה ההלכה בעיקר כדעה הב' צריך מקור ויל"ע.

א) משמע מדבריו דאין בישול אחר בישול בדבר לח, מן התורה. והוא פלא, דהא בסימן שיח ס"ט כתב אדה"ז לפי דעה הראשונה שהוא חייב משום מבשל (דהיינו מן התורה). ובפרט ממה שהזהיר אדה"ז בסידורו "ולכן צריך לזהר במאד שלא להחם בשר או עופות צלויים או מבושלים אם יתחמם המוהל הנמחה מהם עד שהיד סולדת בו משום איסור סקילה וכתת ח"ו" דלשון "איסור סקילה וכתת" היינו מן התורה. (ויש מקום לפלפל דלפי מש"כ אדה"ז בסידורו ס"ל להחמיר כדעה זו לגמרי ד"רק אם הוא חם כל כך עד שהיד סולדת בו ומרתיחו יותר אין בזה משום בישול ומותר אפילו לכתחלה להרתיחו סמוך לאש במקום שאין לחוש לחיתוי" (לשון אדה"ז בס"ט)).

ב) לפי דבריו שכתב דהוא מדרבנן אינו עולה ג"כ כדברי אדה"ז, דהא כתב אדה"ז (שם) דלפי דעה השניה "אין בישול אחר בישול ומותר להרתיחו בשבת סמוך לאש במקום שאין לחוש לחיתוי", היינו דלפי דעה הא' הוא אסור מן התורה ולפי דעה הב' אין בו אפילו איסור מדרבנן!

ג) עוד קשה דלא זכר שום דבר מענין בישול אחר אפיה וצליה, ואפיה וצליה אחר הבישול!

ב. עוד כתוב שם וז"ל: מאכל שהתבשל כל צורכו ואין בו לחות - מותר לבשלו שוב או לחממו בשבת בחום שהיד סולדת בו. עכ"ל.

להעיר מסימן שיח סי"ג דכתב אדה"ז "ולפי סברא הראשונה (דכתב בסי"ב דנהגו לכתחלה כמותו) כל דבר המבושל אסור ליתנו בלא רוטב סמוך לאש במקום שיכול להתחמם שם עד שתהא היד סולדת בו".

ג. עוד כתוב בעמוד 109 וז"ל: אבל מאכלים אחרים אסור חכמים להכניס לכלי שני, מפני שבכלי שני הרי הוא נראה כמבשל, וכן מצד החשש שיבוא להכניס . . מאכלים שמתבשלים בקלות. עכ"ל.

להעיר דבסי"ב כתב אדה"ז "ויש מי שמסתפק וחושש מחיוב חטאת גם בכלי שני שהיס"ב מפני שיש דברים רכים שמתבשלים גם בכלי שני ואין אנו בקיאים בהן", - היינו דאינו אסור מדרבנן רק משום חשש, אלא, גדולה מזה, דהוא ספק איסור מן התורה!

ד. עוד כתוב בעמוד 110 וז"ל: מאכל מוצק, כגון: גוש בשר, חתיכת תפוח"א וכדומה שהוא חם בחום שהיד סולדת בו – יש להימנע מלשפוך עליו כל דבר מאכל שיש בו איסור בישול. עכ"ל.

להעיר מסימן שיח סל"א דכתב אדה"ז "אסור לטוח שמן ושום ע"ג הצלי בעודו חם שהיס"ב".

ה. עוד כתוב שם בעמוד 114 וז"ל: ובדיעבד אם טעה ונטל את הקדירה מהפליטה כשבדעתו לא להחזירו, כגון . . מותר לו להחזירה. וכן אם טעה והניחה על גבי כסא או ספסל - יש המקלים להתיר לו להחזירה; אבל אם הניחה על גבי שיש, שולחן או על גבי הקרקע - אסור לו להחזירה. עכ"ל.

להעיר מסימן רנ"ג סי"ט דכתב אדה"ז "אבל המנהג להקל עוד . . ומחזירים גם לאחר שהסיר הקדירה מידו והניח על גבי קרקע ושהתה שם הרבה וגם לא היה דעתו בתחילה להחזירה ואפילו פינה התבשיל לקדירה אחרת ואין למחות בידם", וממשיך "ומ"מ כל אדם יש לו להחמיר לעצמו . . ואפילו לענין להחזיר על גבי הכירה . . טוב להחמיר".

ו. עוד כתוב שם בעמוד 116 וז"ל: מים צוננים הנמצאים בכלי - יש להמנע מלשפוך לתוכם מים חמים הנמצאים בכלי ראשון אם מגיע החום לחום של יד סולדת, מפני שיש הסוברים שיש בזה איסור בישול. עכ"ל.

להעיר מדברי אדה"ז בסימן שיח ס"כ, וז"ל: ואפילו מכלי ראשון מותר לערות לתוך מים צוננים שלא אמרו שעירו מכ"ר מבשל שלא במערה חמין על גבי תבלין וכיוצא בהן. עכ"ל. ואדה"ז כתב על הגליון אות ס' "דלא כהתוס' דהכא" דהיינו השיטה שסוברת דיש בזה איסור בישול. (דהיינו התוס' בשבת מב, א ד"ה נותן אדם).

ז. עוד כתוב שם בעמוד 119 וז"ל: מותר להכניס בקבוק לתינוק . . במים חמים שבכלי שלישי, בתנאי שהמים אינם מכסים את החלק העליון של הבקבוק . . אבל אם המים מכסים את כולו – אסור להשהותו, מפני איסור הטמנה. עכ"ל.

להעיר ממ"ש אדה"ז בסימן שיח סעיף כג, וז"ל: (ואפילו להטמינו כולו בתוכה, שמותר להטמין את הצונן בדבר שאינו מוסיף הבל, והחמין הן נקראים דבר שאינו מוסיף הבל). עכ"ל.



אם צריך לחזור לברך כשנפל ממנו טליתו (גליון)

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין נ.י.

בגליון ז' [אלף-כט] שאל הרב פ.ק. שיחי' על מה שכתבתי הטעם שפסק רבינו הזקן בסימן ח' ס"ט שאם נפלה הטלית בעת שמו"ע צריך לברך אחר שמו"ע, שזהו מטעם היסח הדעת, ושואל למה לא נפרש שזהו כמו בסכ"ז שנפלה שלא מדעתו, ולכן צריך לברך, והחידוש הוא שאף שכבר הונחה עליו הטלית ע"י אחר באמצע תפלתו, ואולי לא יברך כי הברכה צריכה להיות עובר לעשייתו, לכן כותב שימשמש בציצית ויברך דהמשמוש הוא כאילו לובשן עכשיו, וזהו החידוש בסכ"ט.

אבל כד דייקת אי אפשר לפרש כן, כי בסעיף כ"ט כותב "מי שהי' מתפלל ונפל טליתו מעליו", ואינו כותב שנפל שלא מדעתו, היינו שאינו מחלק בין שנפל שלא מדעתו או שנפל מדעתו, והמעייין בסימן צ"ז ס"ד בדין נפילת הטלית בשעת תפילה, מוכח דקאי כשנופל מדעתו.

והדין שמשמוש בציצית הוי כאילו לובש עכשיו כבר כתב רבינו לעיל בסימן ח' ס"כ, ואי אפשר לומר שהוא מחדש זה עכשיו.

ולכן כתבתי הטעם להדין בסכ"ט שצריך לברך על הטלית לאחר התפילה מטעם היסח הדעת, ואין חילוק בין שנפל מדעתו או שלא מדעתו, ובין שנשאר עליו טלית קטן או לא, כיון שזה נחשב להיסח הדעת גמור.



קריאת הודעה אלקטרונית בשבת (גליון)

הרב אורי גמסון

ראש ישיבת תורת"ל – ברלין, גרמניה

בגליון האחרון העיר הרב מ.מ. אודות מ"ש בגליון שלפנ"ז לאסור קריאת הודעות אלקטרוניות ממכשיר הטלפון בשבת ודימיתי העניין

לגזירת חכמים שגזרו שלא לקרוא לאור הנר בשבת מחשש שמא יטה, והעיר שאין גוזרים היום גזירות מדעתנו ולכן אין לאסור מטעם זה.

ואמנם צדק במה שהעיר שאין גוזרים היום (לאחר חתימת התלמוד) גזירות מדעתנו, אלא שלא דקדק במה שכתבתי ואבאר בזה.

ישנם דברים המצויים שרבים עושים באופן ישיר וללא מחשבה, שיש לתת את הדעת עליהם האם אין לדמותם לרעיון ממנו נבעה גזירת חכמים, ואמנם שגם בזה רבו הפוסקים הקובעים שאין לעשות כן, אולם אכן מצינו בכו"כ מקורות אחרונים שאכן כן חששו הלכה למעשה, ואמנה כמה מהם:

בשו"ת הרי"א הרצוג (או"ח סי' ל"ו). דן וכותב באופן מפורש שאמנם אין לנו לגזור גזירות חדשות אולם במקום שישנו חשש שיבואו לידי איסור וודאי יש לגדור והחכם עיניו בראשו.

כן בשו"ת איש מצליח (ח"א סי' ל"א) דן בהרחבת גזירות חכמים וחולק אמנם בזה עם הגר"ע יוסף, אלא שלדעתו שם באם ישנו בסיס הגיוני משותף לשני הדברים אכן יש להרחיב ולדון גם בעניין זה.

כן זכרני שראיתי בשו"ת עשה לך רב של הגר"ח הלוי שדן בעניין טלביזיה בשבת, ואחד מטעמיו לאסור הוא מצד שמה יטה, אלא שמכיוון ואין הספר תחת ידי איני יכול לומר בבירור.

כן שמעתי משמו של אחד מפוסקי הדור שהעיר לאחד שכסס ציפורניו שלא יעשה כן מפני שלא ימלט שיעשה כן גם בשבת.

לכן, דעתי שמכיוון והדבר הוא מאוד מצוי שמי שמקבל הודעה במכשיר שכזה מיד פותח אותה או הופך המכשיר וכדו', פעולות שאסורות בשבת, לכן החכם עיניו בראשו ומן הראוי לאסור. ואין זה אלא לענ"ד.



בישול עכו"ם בקופסאות שימורים (גליון)

הרב משה יהודה קלאפמאן
סופר סת"ם, תושב השכונה

בגליון האלף נתתי להדפיס כמה תשובות מתוך הפקנס שלי (שאלות ששאלתי בעצמי מרבנים גאונים ומובהקים ורשמתי התשובות מיד או לאחר הש"ק ויו"ט).

אחד השאלות הי' בנוגע לאכילת ירקות מתוך Cans ופס"ד הרה"ג הר"ר ישראל יצחק פיקרסקי ז"ל מיום ב' שבט תשל"ט שמותר לאכלם.

על שאלה זו כתב הרב מ.מ. פלפול ארוך על סוגית בישול עכו"ם בנוגע Cans ורצה לדייק שדוקא בירקות פסק הרה"ג ז"ל שמותר באכילה, וכתב ומשמע מזה שלדעתו של הרב טונה וסרדינים שאני וכו'.

ידוע "שואל כענין ומשיב כהלכה", שאלתי בנוגע לירקות ופסק לי על ירקות. ואינו נכון ליקח מדבריו שום ענין נוסף.

וכיון שאנו עוסקים בנוגע לפסקי הרב פיקרסקי ז"ל, הנני נותן עוד כמה תשובות משלו הנרשמים בפנקס השו"ת שלי:

(א) מי שמשתתף בשיעור לימוד, וחסר יום אחד, ולא למד תוכן השיעור לעצמו וגם שכח איפה חסר, עדיין נחשב לו כאילו למד כל הספר.

(י"א ניסן תשמ"ה – סיום הרמב"ם הראשון)

(ב) אשה מעוברת מותר לה שתלך ל"קבר אבות" לכבוד יום היארצייט, אבל לא ללויה, הי' לא תהי'.

(מפי הרב יהודה קלאמן מרלאו ז"ל, מחרת יום הבחירות לבד"צ, איר תשמ"ו)

(ג) טוסטער (Toaster) צריך טבילה במקוה ואינו צריך לטבול חוט החשמל (Wire). וע"י הטבילה לא יתקלקל הכלי רק צריך להמתין זמן עד שיתביש הכלי.

(פס"ד הרב פיקרסקי ז"ל כ"ב כסלו תשמ"ז)

(ד) שמיכה (Blanket) בכלל אינו צריך ציצית כיון שאינו מלבוש.

(הרב פיקרסקי אלול תשל"ח)

(ה) אם יש לו ספרים, כמו סידור, חומש, תהילים תניא וכדו' המיוחדים לחג הפסח וכשילמוד בשאר ספרים שאינם מיוחדים לחג הפסח מניח על השולחן נייר או אינו מניח הספר על השלחן, אז הספרים אינם צריכים בדיקה מחמץ קודם החג.

(פס"ד של הרב פיקרסקי י"א ניסן תש"מ)

(ו) מותר לאכול דובדבנים (Cherries) בלי לפותחם ולבודקם מתולעים.

(הרב פיקרסקי ז"ל י"א ניסן תש"מ)



פשוטו של מקרא

"ויעשו כן"

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפרשת מקץ כתיב (מב, כ) "ואת אחיכם הקטן תביאו אלי ויאמנו דבריכם ולא תמותו ויעשו כן".

וצריך להבין מה עשו? והלא עוד היו עומדים לפני יוסף כמו שממשיך הכתוב אח"כ "ויען ראובן . . והם לא ידעו כי שומע יוסף", ואיך מתאים זה שאמר הכתוב "ויעשו כן" באמצע עמידתם לפני יוסף.

וראיתי בחומש 'אוצר הראשונים' שמביא בשם ריב"א זו"ל "מה עשו קבלו לקיים מצות יוסף שאמר להביא בנימין ומעלה הכתוב כאילו עשו אותה", וברבינו בחיי כתב זו"ל "לימדך שכולם מסרו את עצמם ואמרו לו הננו כולנו לפניך קח מי שתרצה ויקח מאתם את שמעון".

וצריך להבין למה לא פירש רש"י כלום בנוגע לזה.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



”וישא עיניו וירא את בנימין אחיו”

הנ”ל

מצינו הלשון של ”וישא עיניו” וכיו”ב כמה פעמים בתורה: ”וישא לוט את עיניו” (לך לך יג, י), ”שא נא עיניך וראה מן המקום . . צפנה ונגבה וקדמה וימה” (לך לך יג, יד), ”וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק” (וירא כב, ד), ”וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל וגו’ (וירא כב, יג), ”וישא עיניו וירא והנה גמלים באים” (חיי שרה כד, סג), ”ותשא רבקה את עיני” (חיי שרה כד, סד), ”ואשא עיני וארא בחלום” (ויצא לא, י), ”ויאמר שא נא עיניך וראה” (ויצא לא, יב), ”וישא יעקב עיניו וירא והנה עשו בא” (וישלח לג, א), ”וישא את עיניו וירא את הנשים ואת הילדים” (וישלח לג, ה), ”וישאו עיניהם ויראו והנה ארחת ישמעאלים באה” (וישב לז, כה), ”וישא בלעם את עיניו וירא את ישראל שכן לשבטיו (בלק כד, ב).

והנה כשמדקדקים בכל מקומות הנ”ל משמע שהראי’ בו מדובר הכתוב הי’ מרחוק, ועכ”פ לא מקרוב, ולכן מובן למה הוסיף הכתוב ”וישא עיניו” וכיו”ב, אף שכבר כתב ”וירא” וכיו”ב.

ולפי”ז צריך להבין: בפרשת מקץ כתיב (מג, כט) ”וישא עיניו וירא את בנימין אחיו בן אמו”, והנה פסוק זה בא בהמשך להפסוקים שלפני זה: ”ויביאו לו את המנחה וישתחוו לו ארצה . . וישאל להם לשלום . . ויאמרו שלום . . ויאמרו שלום . . ויקדו וישתחוו”.

ובפשטות מובן שכל זה נמשך איזה משך זמן, וגם מובן בפשטות שבנימין עמד שם בשעת מעשה עם אחיו. והסברא נותנת שבנימין הציגו האחים לפניהם להראות שקיימו בקשתו של יוסף שביקש מהם שיביאו את אחיהם הקטן, ואם כן תמוה קצת הלשון של ”וישא עיניו” כשהמדובר בענין ראי’ קרובה מאוד, דהיינו באנשים שמדברים עמהם.

ולכאורה אפילו אם הכתוב לא הי’ אומר גם ”וירא את בנימין אחיו בן אמו” רק ”ויאמר הזה אחיכם הקטן” גם כן הי’ מספיק, והי’ מובן בפשטות

שראה את בנימין, שהרי אין שום סברא לומר שלא ראה אותו. (ובפרט שכבר אמר זה בפסוק (מג, טז) כדלקמן).

והשאלה הוא עוד יותר: בכמה פסוקים לפני פסוק זה כתיב (מג, טז) "וירא יוסף איתם את בנימין". והנה ראי' זו הי' מרחוק קצת, ואם כן כאן מתאים הלשון "וישא עיניו". וגם צריך להבין למה נאמר "אחיו בא אמו", וכי עדיין אין אנו יודעים זה, ולמה לא נאמר זה בפסוק (מג, טז).

ועיין בפירש"י בסוף פרשת תולדות ד"ה אם יעקב ועשו (כה, ה).



שונות

מי גיחון

הרב לוי יצחק רסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

א. בימי חזקיהו מלך יהודה עלה סנחריב מלך אשור למלחמה על ירושלים. כתכסיס הגנה מפני האויב, "ויועץ עם שריו לסתום את מימי העינות אשר מחוץ לעיר, ויעזרוהו"⁷⁹. עוד כתוב עליו ש"סתם את מוצא מימי גיחון העליון ויישרם למטה מערבה לעיר דוד"⁸⁰.

פעולה זו של סתימת מי הגיחון נמנה בדברי רז"ל⁸¹ בין שלושת מעשי חזקיהו ש"לא הודו לו".

חומר מעשה סתימת מי הגיחון ילמד ממעשה נורא שכתב החיד"א⁸²:

" . אמרתי אגלה מה שקבלתי מרבני זקני עיה"ק ירושלים ת"ו: ידוע דחזקיה המלך ע"ה מפני סנחריב סתם את מי גיחון, ועד היום יום הששי

(79) דברי הימים-ב לב, ג.

(80) שם, ל. וראה מלכים-ב, כ, כ.

(81) ברכות י, ב; פסחים נו, א. אך להעיר שבאבות דר' נתן פ"ב מנה סתימת מי גיחון בין ד' דברים שעשה חזקיה והסכימה דעתו לדעת המקום. וכן משמע בפרקי דרבי אליעזר פ"ט.

(82) שם הגדולים ע' חיים (21). וראה הוספת הרד"ל (אות י') לפרקי דרבי אליעזר שם, בשם החיד"א.

בחצות, שנסגרים פתחי שערי ירושלים, כי כל הישמעאלים הולכים בעוה"ר לבית המקדש, נשארה העיר כמעט ריקנית, ומשום הכי סוגרים השערים, וההולך שם אצל שער אחד אשר הוא סמוך למגדל, שומע קול מים רבים שהולכים מתחת לארץ.

ובזמן שהרב מהרח"ו היה בעיה"ק ירושלם, בא שר אחד תקיף הנקרא אבו סיפ"ן, וידע שמלך ישראל סתם מי גיחון, ושאל אם נמצא היום מי שיוכל לפותחו, ואמרו לו הגוים יש חכם שהוא אלהי, ושמו רב חיים ויטאל, ודאי שהוא יוכל לפותחו. ושלח אחריו יום הששי ואמר לו: "גוזרני עליך שבעוד שהולך הוא לבית המקדש, פתוח תפתח את הנהר הזה שסתם מלך שלכם, והוא נצרך הרבה לעיר, ועליך מוטל לפותחו, ואם אין - דמך בראשך".

ומהרח"ו עשה קפיצת הדרך והלך לדמשק, ובא אליו רבינו האר"י זצ"ל, ובחלום ידבר בו: "הסכלת עשו, כי זה השר היה גלגול סנחריב, וכן נקרא אבו סיפ"ן, שבערבי פירושו "אבי החרבות", ואתה יש בך ניצוץ חזקי' המלך⁸³, והיתה שעת הכושר לתקן ולפתוח מי גיחון, כי שלא ברצון חכמים עשה חזקיה המלך ע"ה, שהוא מהדברים שלא הודו, ובוה היתה אתחלתא דגאולה". והשיבו מהרח"ו: "לא רציתי להשתמש בשמות הקודש". ואמר לו האר"י: "אילו לא נשתמט לבא לדמשק - החרשתי, אבל מאחר שנשתמט לזה, היית יכול להשתמש לפותחו, והיה קידוש השם ותקון גדול". אמר לו מהרח"ו: אם כן אחזור לירושלים לפותחו". אמר לו: "חליף שעתא, ולא זימניה הוא"⁸⁴.

83) להעיר ש'חיים ויטאל' עולה 130, וכן 'חזקיה'. וראה שו"ע א"ע סי' קכט סכ"ז.

84) פרטים נוספים רשם ה'בן איש חי' בפירושו בן יהודיע (פסחים שם):

ודע כי אותה השר הנקרא אבו סיפ"ן, הוא היה מן אנשי אמונת הישמעאלים, ונקבר פה עיר בגדאד, ומקום קברו הוא ידוע עתה, והוא בסוף מבואות היהודים. ומקדמת דנא היה בנוי עליו כיפה גדולה, והיה חצר גדול סביבו בבנין מכובד, והיה שם קליפה, דהו מאמינים בו הרבה ומתפללים על קברו, ואתם שיש להם חולי הקדחת היו הולכים לשם ומאמינים שעל ידו תסתלק הקדחת וכיוצא, ואז עי"כ גם נשים של היהודים היו נמשכים להאמין בו, באופן שהיה לו שם גדול והיתה מתחזקת אמונתם בו יום על יום יותר, עד שבא הרב המקובל מהר"ר ששון מרדכי ז"ל, הוא הרב המחבר ס' קול ששון ודבר בעתו ומזמור לאסף, ושכר חצר אחד כנגד מקום קבורתו של אבו סיפ"ן הנזכר, ויתבודד שם ועשה יחודים וכונות, עד שביטל כח הקליפה שלו ולא נשאר להם אמונה בו - אפילו הגוים, ולא היה שום אדם נכנס אליו, וחרב החצר שלו ונפלה הכיפה וכל אותו הבנין, ונשאר מקומו חרב ושומם ומלא אשפה, ונתבטל לגמרי שנעשה כאחד הריקים. וראה להלן הע' 105.

שעלינו להתבונן, מה גודל החשיבות של מעין זה, ומה חרה לבני דורו על חזקיה, על שסתם מעין זה.⁸⁵

השילוח נובע מקודש הקדשים

ב. מעין גיחון ידוע שממנו נובעים מי בריכת השילוח,⁸⁶ ממנה היו שואבים מים לנסך על גבי המזבח.⁸⁷

והנה ב'סידור עם דא"ח',⁸⁸ הכולל מאמרי אדמו"ר הזקן כפי שהניחם בנו – כ"ק אדמו"ר האמצעי, מופיע זה הלשון:

"כי בשעת השאיבה ממעיין הנק' שילוח היוצא מבית ק"ק."

והיינו, שאע"פ שעל נביעת מים מן קודש הקדשים שמענו (כדלהלן), ועל מעין השילוח ידענו, אבל זה שמקור מי השילוח הוא מן קודש הקדשים – טרם מצאנו בדברי חז"ל.

ולהעיר שאכן מעין השילוח נמצאת לצד מזרח של ירושלים, קרוב לקצה דרומי.⁸⁹ ומתאים איפה פניית המים היוצאים מבית המקדש לצד דרומו של עזרה.⁹⁰

(85) להעיר מהוכחת ישעי' הנביא למלך חזקי' על זה שלא נשא אשה, "בהדי כבשי דרחמנא למה לך" (ברכות י, א), אע"פ שסיבת מניעתו היתה מפני שצפה שיולד לו בן רשע. אירוע זה היה בסמיכות להעת שסתם מי גיחון מפני שנחריב – ראה ישעי' פל"ח; דברי הימים שם. ומסתבר ששני התחבולות והביקורת שעליהן – שייכים זה לזה.

(86) ראה רש"י ברכות שם, ובמלכים-א א, לג.

(87) משנה סוכה מח, א.

(88) דף רסח ד. מאמר זה הופיע לאחרונה בתדפיס של מהדורה חדשה של הסידור. ולהעיר שתוכן מאמר זה מופיע גם בלקוטי תורה (סוכות עט, ד) ועוד, כמצויין בהערת המו"ל. אבל הפרט המצוטט פה אינו מופיע שם.

(89) בירושלמי חגיגה פ"א ה"א איתא ש"שילוח היה באמצע המדינה". ונראה הדכוונה שהוא בצד מזרח מבחוץ, לאמצע העיר מצפון לדרום.

(90) ראה מאמר 'סוד המעיין הנעלם', מאת איל דוידסון, דו-ירחון 'עת-מול' (אוניברסיטת תל-אביב) גליון 184, בו הוא חוקר הקשר בין שני המימות הללו מבחינה היסטורית וארכיולוגית. הוא גם מצטט הר" בצלאל אשכנזי (בעל שיטה מקובצת ורבו של האריז"ל) שהוא כותב (בשו"ת שלו סי' כד): "יען מאסם מי הנהר העצומים, ובחרו במי השילוח ההולכים לאט, אשר מן המקדש המה יוצאים...". [הביטוי במקורו בהחלט מליצתי, ובכל זאת מורה דפשיטא ליה שכן הוא המציאות]. גם מצטט מס' עמק המלך (אמשטרדם ת"ח), שכותב בהקדמת ספרו (פי"א מי"ב): "ובעת ההיא יצא נהר גדול מבית קודש הקדשים ששמו גיחון וישטוף...". [דבריו שם הם על העתיד, מיוסדים על נבואת יחזקאל, אך הוא מכנה הנהר בשם גיחון]. ושם מצאתי המעשה עם הרח"ו ו"ל הנ"ל. וראה גם אוצרות ירושלים גליון סד.

שער המים

ג. ולהבין יותר הקשר בין מי המקדש למי השילוח, הנה בסדר הבאת המים לניסוך בימי החג תנן⁹¹ שהיו מביאים המים לעזרה דרך שער המים. ולדעת החכמים⁹², השם 'שער המים' נקבע על שם אותה ההבאה, "שבו מכניסין צלוחית של מים בחג". אכן, ר' אליעזר בן יעקב [מוסיף ו] אומר⁹³: "ובו המים מפכים"⁹⁴, ועתידין להיות יוצאין מתחת מפתן הבית"⁹⁵.

(91) סוכה שם.

מעולם דימיתי שבחור בשער זה בגלל קירובו אל המזבח, דקי"ל (רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ה הט"ו) שהיה לצד דרום. אכן בובחים נח ב נחלקו בזה תנאי, יש אומרים שכל המזבח עמד בצפון העזרה, ויש אומרים שהמזבח עמד באמצע. ועכ"פ כעת נראה לומר, כי שער זה הוא הכי קרוב לצד מזרח-דרום, שמכיוון זה באו עם צלוחית המים ששאבו מן השילוח.

(92) שקלים פ"ו מ"ג; מדות פ"ב מ"ו.

(93) שם.

(94) הגירסא הנפוצה, "ועתידין", מורה שכבר בבית שני היו המים מפכים בעד שער זה, ברם נוילת המים מתחת מפתן הבית לא יוכר אלא לעתיד. וכן מורה לשון התוספתא (סוכה פ"ג ה"ג). ואילו נוסח הרמב"ם שבהוצאת קאפח: "ובו המים מפכים עתידין להיות יוצאין מתחת מפתן הבית", ואליב"ו, הרי לר' אליעזר בן יעקב נקרא 'שער המים' [גם] על שם העתיד.

(95) בתפארת ישראל (מדות שם) מציין הא דקי"ל (יומא לא א) שמעל שער זה היה מקוה שבו טובל כהן גדול בתחלת עבודת יום הכפורים, אשר מימיו נבעו מעין עיטם. ומקשה, למה לא נימא שנקרא 'שער המים' על שם המקוה שעל גביו?

ואענה על זה: אם דרך שער זה באים מים לנסך על גבי המזבח, וכל שכן אם נוזלים בו מים היוצאים מבית ה', למה יקראוהו על שם מים אחרים המגיעים מעין עיטם?

אך להעיר שבס' עזרת כהנים (ח"א ע' תלג) הביא מס' תבנית היכל (ס"ב פ"ז סימן מ"ח דף ט"ו ע"א) בשם מלחמות יוסיפון ו' מ' ובשם קדמוניות ט"ו י"ד, וזה לשונו: השלישי הוא השער הנקרא שער המים בעבור מי המעייין נקרא עיטם, שהיה נובע מתחת מפתן השער, עכ"ל.

גם העיר בתפא"ו שם, שאולי נחל זה של המים מפכים בשער המים היינו אמת המים שהיתה עוברת בעזרה (משנה יומא נח ב; מדות פ"ג מ"ב. וראה פסחים סד א רש"י ד"ה אלא שהכהנים מדיחים).

ואינו, כי לפי התיאור ביחזקאל, הרי מי המעין היוצא מבית ה' מועטים הם, ורק ביציאתן מחוץ לעזרה הם מתגברים. וגם: תיאור תגבורת זה משמע דהיינו לעתיד לבא (ראה יומא עז סע"ב ואילן). ואילו לפי המתואר בסדר ניקיון העזרה, היו סותמין מקום יציאת האמה, והיו המים מתמלאים על כל גדותי', וכך היו מנקים העזרה (ראה רש"י פסחים שם) – דמשמע שהיו מי האמה מרובים. הרי שלא הרי מי האמה כהרי מי המעין היוצא מבית ה'.

[ש"ו בביאור הר"מ קוים למס' מדות (ע' 32) שפירש שהאמה נמשכת מעין עיטם. ושם: "והיתה מתחלת מכותל צפוני או דרומי של עזרה". והמ"ל שם (הע' 36) נתקשה בהסתפקותו של המחבר, דמכיון שהיו המים יוצאים לנחל קדרון שהוא בדרום, מסתבר שהיו המים יוצאים מן הצפון. ושוב העיר (הע' 38), דמכיון שהמים היו באים מעין עיטם למלאות המקוה שעל גבי שער

על מהות המים המפכים מפרש הר"ב⁹⁶: כדכתיב ביחזקאל⁹⁷ "והנה מים מפכים מן הכתף הימנית", והיינו דרום שקרוי ימין. וראה יחזקאל בנבואה שהיו יוצאים מבית קודש הקדשים דקים כקרני חגבים וכשמגיעים לשער זה מתגברים ונעשים כמלוא פי פך קטן⁹⁸, והיינו דקרי להו מים מפכים⁹⁹.

השאיפה של מים התחתונים

ד. והנה ידועים דברי המדרש¹⁰⁰ אודות כביית מים תחתונים, שכאשר הבדיל הקב"ה בין המים העליונים להתחתונים, בכו המים התחתונים על ריחוקם מיוצרים. "מה עשו? העיזו פניהם ובקעו תהומות ובקשו לעלות, עד שגער בהן הקב"ה. . אמר להם הקב"ה: הואיל ולכבודי עשיתן. . ולא עוד אלא שעתידין אתם ליקרב על גבי המזבח במלח ונסוך המים¹⁰¹".

המים שהוא בדרום, לכך נסתפק אולי היו נובעים מדרום לצפון. וע"ש בהמשך, דאולי האמה של הדם אינו האמה של המים, ורק האמה של הדם היה נמשך לנחל קדרון, ואכמ"ל].

עוד כתב שם התפא"י, שבית הטבילה שעל השער "נתהווה על ידי וואסערקונסט מהנחל שעובר תחתיו", עכ"ל. אינני מכיר ה"וואסערקונסט" שאליו התכוין, ולכן לא בחנתיו בכור המבתחן ההלכתי אי יאות למלאות מקוה בדרך זה. ובפשטות יש לומר דאדרבה, שהנתיב של מי עין עיטם הוליך את המים עד המקוה שמעל שער המים (שמזה הכריחו בגמ' יומא שם שעין עיטם גבוה ממפלס העזרה כ"ג אמה), ובמלאות המקוה גלשו המים החוצה, ומהם נתמלאה האמה העוברת בעזרה.

96 שקלים שם.

97 מז, ב.

98 לא ידוע לי שיעור פי פך. ולהעיר משיעור קילוח כאיסר הנאמר בהשילוח (ערכין י ב), ושיעור כאיסר מבואר בש"ך יו"ד סי' לד סק"ד. ואולי קרובים דברי זה לדברי זה. וע"ע על שיעור כאיסר: 'רשימות' קונ' קסה; תו"מ ח"ג ע' 34; שם חט"ו ע' 95.

99 וראה יומא עז, ב ואילך.

100 הובא ברבינו בחיי ויקרא ב, יג. ונוכר גם בבראשית רבה פ"ה, ד, ובתקוני זהר ת"ה ות"מ, ועוד.

101 באור החיים (בראשית א, ט) חקר באם הבדלת המים כללה מי התהום או לא. הסברא לומר שלא נכללו בהבדלה אינה תואמת עם דברי המדרש שלפנינו, שדוקא במי התהום בהם התבטא הצער על הבדלם ממים העליונים.

ולהעיר שהמלח המגיע על המזבח עם הקרבנות, מקורו ממי הים, לא מן התהום. ואילו ניסוך המים הוא בעיקרון ממי התהום, כמבואר בפנים.

ולהעיר על ההבדל, שמי התהום הם עצמן ניסוכים על המזבח, ובתור הקרבה עצמית. ואילו מי הים עצמם אינם באים על המזבח, כי אם המלח המצטבר בהם מחול הים, ואף זאת לא כהקרבה עצמית, כי אם כחלק טפל של הקרבנות. ולפי דברי המדרש י"ל, שמי התהום שהן עצמן

ועל פי זה דברי אדה"ז שהבאנו יש לפרש כמין חומר מה שדוקא מים הללו נבחרו לניסוך על גבי המזבח,

והיינו אם נאמר שהמים היוצאים מבית ה' מתמצים הם מן התהום הנגלה בעת כריית השיתין בימי דוד המלך, שאיימו לשטוף את העולם ושוב הוכרחו לשוב למטה¹⁰²

הרי במים הללו התבטאה במיוחד השאיפה לעלות מעלה מעלה, ומתאים איפוא שדוקא אותם המים, אחרי שירדו לשילוח, יזכו להתנסך על גבי המזבח¹⁰³.

ואולי יש לומר שהשם גיחון הוא על שם הרצוא - מרוצת מים הללו למעלה. ואילו אחרי שהוכרחו להישאר למטה - השוב, מצאנו שהשילוח מתאפיין בזה שמימיו הם איטיים¹⁰⁴.

הכח לאתחלתא דגאולה

שמכל זה מובן הכח החבוי במי השילוח, וגודל התועלת אילו סנחריב היה אכן שותה ממימיו, שאז היה נגמר הבריור שלו.

ולעיר מהא דאיתא בספרים¹⁰⁵ שחזקיה וסנחריב הם גלגול של אברהם ונמרוד. ואף שרדף אברהם אחרי ארבעת המלכים, אך לא נצחם

נמרצו לעלות, זכו הן עצמן להינסך על המזבח, ואילו מי הים שה'רצוא' שלהן התבטא על ידי מים אחרים (מי התהום), לא זכו להגיע על המזבח כי אם על ידי דבר אחר, המלח הנאסף מהן.

102) סוכה נג, א; ירושלמי סנהדרין פ"י ה"ב; זח"ג קצח ב, ועוד. וראה בארוכה נתיבים בשדה השליחות ח"א ע' רפט ואילך.

103) וראה בזה שם שדוד המלך ניסך מי כריית התהום על גבי המזבח.

ולעיר שכאשר לא היו להם מים מן השילוח, השתמשו במי הכיור (משנה סוכה שם ע"ב). והרי מי הכיור באים מעין עיטם (ראה ירושלמי יומא פ"ג ה"ח - לענין ים שעשה שלמה. ומסתבר שכעין זה עשו גם בבית שני, אע"פ שלהלכה איפליגו תנאי (סוטה טו ב; זבחים כב ב) אם מי הכיור צ"ל מי מעין או שגם מי מקוה כשרים לו), דקי"ל שהוא מקום הכי גבוה בארץ ישראל (זבחים נד ב, הובא ברש"י דברים לג, יב). הרי שאף מים הללו התרוממו ככל היכולת הניתן למים התחתונים להתרומם. ומתאים איפוא גם להם להתנסך על גבי המזבח.

104) ישעיה ה, ו. ולהעיר מלשון הכתוב (איוב ה, י) 'ושולח מים על פני חוצות', עבודת בירור התחתונים. וראה תו"מ הנסמן בהע' 20, שמי השילוח שייך לענין קבלת עול.

105) מגלה עמוקות פ' נח. ושם, ששייכות שני הרשעים מרומזו בפסוק 'מן הארץ ההיא יצא אשור' (בראשית י, יא), שמשנער, ממלכת נמרוד, יצא סנחריב, מלך אשור.

ומתאים איפוא איך עלה סופו של אבו סיפין, גלגולו של סנחריב, חזר לעיקרו, לבגדד, בארץ בבל (כ"ל הע' 84).

לגמרי, כי בבואו ל"חובה אשר משמאל לדמשק"¹⁰⁶ תשש כחו, על שראה שבניו עתידים להעמיד שם עגל - בחלקו של דן¹⁰⁷. ועל חזקי' איתא¹⁰⁸ שהוא נפטר מעולו של סנחריב על ידי שהשתמש בחרב של קדושה, כדברי ר' יצחק נפחא:

"חובל עול של סנחריב מפני שמנו של חזקיהו שהיה דולק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. מה עשה? נעץ חרב על פתח בית המדרש ואמר: כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב זו. בדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ".

שיש לומר שבזה תיקן 'החובה' של דן, והיה אפשר לברר סנחריב עד גמירא, על ידי שהיה שותה מן המים הנובעים מקודש הקדשים.

בירור זה נתאפשר שוב בימי הרח"ו, ואילולא נוצלה ההזדמנות היתה אז אתחלתא דגאולה, כדברי האר"י ז"ל. שיש לייחס אפשרות זו להטירה וגילוי סודות התורה שפעל וגילה האריז"ל.

ההוראה אלינו

ובעבודת האדם, בכיית המים התחתונים היינו הבכיי' של בעל תשובה, שיודע שמקורו בקדושה העליונה, ומכיר ריחוקו, ושואף לחזור ולהידבק במקורו¹⁰⁹. וזוהי איפוא השמחה בשמחת בית השואבה, בהבאת מים שנביעתם מקוה"ק, ונתרחקו, ושוב באים הם להתנסך על המזבח. ומוסבר

106 בראשית יד, טו. וראיתי בספרים ש'דמשק' הוא אותיות 'מקדש', אלא שזה בשי"ן שמאלית וזה בשי"ן ימנית. ש"ל שכאשר יש 'חובה' אזי הוא "שמאל לדמשק", ואילו לאחר התיקון של דן בימי חזקיה נעשה 'מקדש' במקום 'דמשק'.

ולהעיר שבעובדא של הרח"ו, שבמקום לגלות המים היוצאים מן ה'מקדש', ברח ל'דמשק'!

[בפרקי דרבי אלעזר פט"ו איתא שנמרוד נתן את עבדו אליעזר במתנה לאברהם, כשיצא אברהם מאור כשדים. וכשגמל אליעזר חסד עם יצחק, הוציאו אברהם לחירות, והוא נהיה מלך הבשן. (ובילקוט שמעוני, בראשית כד - עה"פ ותפל מעל הגמל, איתא שאליעזר היה בנו של נמרוד). שגם בזה משתקף ההמשך מן נמרוד לדמשק, ואשר גם אליעזר לא נשאר בקדושה בסופו].

107 רש"י שם, יד. וראה מלכים-א יב, כט.

האם הרג אברהם את ד' המלכים? כן איתא בזו"א קיב וכן משמע במדרש תילים מזמור קי. אבל ראה תורה שלמה בראשית יד אות פה בהערה.

108 סנהדרין צד, ב.

109 ראה תורת מנחם-סה"מ מלוקט ח"ד ע' ג (וש"נ), ובכ"מ.

בזה גם מה ששרו אז אודות מעלת הצדיקים ובעלי תשובה: "אשרי מי שלא חטא וכו'"¹¹⁰.

עוד הוראה: דמיטמרן מיטמרן ודמיגליין מיגליין, ואכן נענש המלך חזקי' על זה ש"זיראם את בית נכתה וגו'"¹¹¹. ברם כאשר עשה ה' שנביעת מי השילוח יהיו דוקא מחוץ לעיר, באופן שיתכן שיבא צר ואויב וישתה ממימיו, הרי כנראה שרצונו ית' הוא שהקליפה ישתה ממימי הקדושה ועל ידי זה יתבררו.¹¹²



פרט השנה – ה'תש"י או ה'תש"ת?

הרב מנחם מענדל רייצעס
קרית גת, אה"ק

בענין המאמר "באתי לגני", ובכלל ביחס לשנת תש"י – יש להעיר על דבר פלא:

הנה המאמר "באתי לגני" מחולק כידוע לעשרים פרקים. עשרה מהם יצאו בחיי כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בעלמא דין, ועשרה האחרונים יצאו רק לאחר הסתלקותו.

ובכן, הכותרת לחלק הראשון היא: "ש"פ בא יו"ד שבט ה'תש"י". לחלק השני: "י"ג שבט ה'תש"י". – אולם הכותרת לחלק השלישי, שיצא כבר לאחר ההסתלקות, הוא: "פורים ה'תש"ת", וכן לחלק הרביעי: "ב' ניסן ה'תש"ת".

רואים כאן להדיא שההבדל קשור בענין ההסתלקות – לפני ההסתלקות הרי זה "ה'תש"י", ולאחר מכן הרי זה "ה'תש"ת".

והבדל זה ניכר גם בה"פתח דבר" שכתב כ"ק אדמו"ר להקונטרסים של אותה שנה (שנדפסו בספר המאמרים ה'תש"י), שבכל הקונטרסים שלפני

(110) ראה סוכה נג, א.

(111) ישעי' לט, ב, ע"ש בהמשך הפרק. וכן במלכים-א כ, יג. וראה פרקי דרבי אליעזר פנ"א, שהראה הלוחות והס"ת.

(112) להעיר מהעונש על זה שמנעו את דינה מעשו – ראה ב"ר פע"ו, ט; תנחומא וישלח סי' יט; ילקוט שמעוני איוב רמז תתק. וראה ביאורו בלקו"ש חל"ה ע' 151.

ההסתלקות חותם "ה'תש"י", ואילו לאחר ההסתלקות חותם באופן קבוע "השי"ת".

ובאמת, שגם באגרות הפרטיות שכתב כ"ק אדמו"ר יש הבדל זה, שלפני ההסתלקות כותב תמיד "ה'תש"י", ומיד באגרת הראשונה שלאחר ההסתלקות חותם "ח"י שבט ה'שי"ת". אמנם ברוב האגרות עדיין ממשיך לכתוב "ה'תש"י" (או "תש"י"), ורק מ"ג' תמוז השי"ת" ואילך משתמש רק בתאריך "השי"ת".

ולע"ע לא ראיתי מדברים בזה.



אופן אמירת כל עשה"ד ע"י הקב"ה, ובענין פריחה נשמתן

הת' נחום אריה לייב העכט
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' (שבת פח, ב) "אמר ריב"ל כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה יצתה נשמתן של ישראל שנאמר נפשי יצאה בדיבורו".

ובלקו"ש חכ"ח, שיחה ל"ב סיון (ע' 82 ואילך) כותב כ"ק אדמו"ר שהא ד"יצתה נשמתן" הי' בכל עשרת הדיברות. ובהערה 47 שם מוכיח זאת מזה ש"בשבת שם מפורש שהי' "בכל דיבור ודיבור (וראה גם חדא"ג מהרש"א שם [שמביא ראיות שי' פעמים מתן]),", עכ"ל.

הנ"ל סותר לכאורה למש"כ במכות

ולכאורה אינו מובן דהרי איתא במכות (כד, א) שרק "אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענום" וה"יצתה נשמתן" הי' על כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה, כמפורש בגמ' שבת!

(ואולי אפשר לומר שהם מדרשות חלוקות כמה דיברות שמעו מפי הגבורה, כהא דמצינו במדרש שהש"ר (פ"א - ב), והגמ' בשבת ס"ל כהשיטה ששמעו כל הי' דברות מהקב"ה. אבל לכאורה זה אינו, מכיון שהשיטה שסובר ליה התם שרק "אנכי ולא יהי' מפי הגבורה שמענום"

הוא ריב"ל, בעל המימרא שב"ל כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה יצתה נשמתו" (ורבנין חולקין עליו שם, וס"ל ששמעו הכל מפי הקב"ה)¹¹³.

יישוב הסתירה

ולכאורה יש לבאר זה עפ"י השיטות (שמביא כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חי"א (עמ' 160 הערה 20) – "רבינו ברוך הובא ברבעה"ת, רא"ם, משכיל ודוד, צידה לדרך" ועוד (– בדעת רש"י)) שבהחזרה על הדברות חזר גם הקב"ה בעצמו ופירש (בשבילם) כל דיבור ודיבור (אלא שישראל לא שמעו (בעת חזרה זו) את כל העשה"ד (לבד אנכי ולא יהי' לך) מפיו של הקב"ה, כ"א מפיו של משה) ולהעיר שבצידה לדרך לפרש"י (שם יט, יט) כ' ש"גם מה שדיבר משה הי' זה עם קולו של הקב"ה".

היינו, שבאמת כל דיבור יצא מפי הקב"ה ולא רק ב"הכלל", כמש"כ רש"י עה"פ "את כל הדברים האלה לאמר"¹¹⁴ שבתחילה אמר הקב"ה הכל בדבור אחד וכו', ואחר כך חזר ופירשן, ואז שמעו רק אנכי ולא יהי' לך מפי הקב"ה. וכמו שמבאר בשפתי חכמים שם "ובפרישה שפירש לנו לא שמעו רק וכו'" (היינו שאמר הקב"ה ג"כ כל העשה"ד בהפרישה אלא שלא שמעו מצדם וכו', ולא רק בהכלל, אלא גם כשחזר ופירשן אמר הקב"ה הכל אלא ש"אנכי ולא יהי' . . שמענום" היינו שמצדנו שמענו רק שנים מהדיברות מהקב"ה בעצמו, והשאר מפי משה.

הוכחה מצד פשטות הכתובים

ולכאורה ענין זה מוכח מפשטות הכתובים (בפרשת יתרו ופרשת ואתחנן), שלאחר כל עשרת הדברות אמרו בני" למושה "דבר אתה עמנו ונשמעה" (וכן פי' הרשב"ם שהי' זה לאחרי כל עשה"ד¹¹⁵) היינו שמושה ידבר בעצמו (בלי קולו של הקב"ה), וכמו שכתב רש"י עה"פ "והאלוקים יעננו בקול" ש"כשהיה משה מדבר ומשמיע הדברות לישראל, שהרי לא שמעו מפי הגבורה אלא אנכי ולא יהי' לך, והקב"ה מסייע לתת בו כח להיות קולו מגביר ונשמע", שאולי הפירוש בזה שהשמונה דברות אמר הקב"ה עם משה "יעננו בקול" (צידה לדרך הנ"ל), והפירוש "דבר אתה

113) אעפ"י שאפשר לומר שהם ב' תנאים אליבא דריב"ל, ועצ"ע בזה.

114) וברש"י שם "מלמד שחזר ופירש על כל דיבור ודיבור (ע"ד דיוק כ"ק אד' בהערה בחלק כח הנ"ל).

115) עיין רמב"ן שלא כתב כן - אבל בפנים זה עפ"י פשטות הכתובים.

ונשמעה" הוא, שמשה ידבר בלי "האלוקים יעננו בקול" בכדי שיהי' "ונשמעה" שיהיו יכולים לשמוע ולא תצא נשמתן.

ובפרשת ואתחנן "שאת הדברים האלה דיבר" היינו העשרת הדברות ורצו ש"את תדבר אלינו" בכדי שלא יהי' עוד (לאחר עשרת הדיברות) פרוחה נשמתן.

(אעפ"י שבפסוק כ"ב כתוב "אם יוספים אנחנו לשמוע את קול ה' אלוקינו עוד ומתנו" ששמעו ששמעו הכל מהקב"ה, אבל אולי אפשר לפרש ה"קול ה'"¹¹⁶ שזהו קול ה' ששמעו ע"י משה ולא מפי הגבורה ממש, או שזה מדבר רק על ה' דברות (שזה מדבר על הפעם הראשון שאמר הקב"ה הכל בדיבור אחד ועצ"ע).

יוצא לנו מהנ"ל (עכ"פ לפי שיטת הגמ' ופשטות הכתובים ע"פ רש"י) שהב' דברות הראשונות אמרן הקב"ה בעצמו, ופרחה נשמתן בשתיהם. ואח"כ אמר הקב"ה גם השמונה דברות, אבל ביחד עם משה ושמעו בני" (ע"י) ממשה. וגם בהן פרוחה נשמתן, ואח"כ רצו שרק משה יאמר ה-603 מצוות בעצמו בלי קול הקב"ה, כדי שיוכלו לקבל ולא תצא נשמתן¹¹⁷.

רק אנכי ולא יהי' מפי הגבורה שמענום

ולאחר כל הנ"ל, יוקשה לן במאחז"ל הנ"ל ("אנכי . . שמענום", ו"על כל . . פרוחה נשמתן")

(א) מדוע שמעו השמונה דברות ממשה (ולא מהקב"ה)?

דלפי פשוטו, היה זה מפני שלא היו יכולים לסבול שהקב"ה יאמר אותם ולכן שמעו רק ב' הראשונות, אבל עפ"י הנ"ל זה אינו (א) מכיון שבקשתם למשה שלא ימותו עוד היתה [בפשטות הכתובים, כנ"ל] לאחר כל עשה"ד (וב) גם לפי זה לא פעלה בקשתם כלום, מכיון שעדיין פרוחה נשמתן.

(ב) ולאידך גיסא, מדוע שמעו רק אנכי ולא יהי' מפי הגבורה, דהיה להם לשמוע גם שאר הדיברות?

(116) עיין לקו"ש ח"א (עמ' 91) הערה 35 בענין "און ששמע קולי" בנוגע לגניבה.

(117) ע"ד לשון הבעל הטורים על הפסוק "ואת תדבר - בקול נמוך כאשר בענין שיוכלו לקבל" (אעפ"י שמוכח שבעל הטורים לא ס"ל כמו שפירשנו בפנים, מהא שכתב ש"את תדבר" בגמטרי' שמונה דברות - ודלא כפשטות הכתובים ש"את תדבר" הוא שאר המצוות).

דממ"נ, אם ישנה מעלה לשמוע את עשרת הדיברות בקולו של הקב"ה למה לא שמעו הכל מהקב"ה, ואם אין בכך מעלה, ודי לבנ"י בזה ש"וירד הוי' על הר סיני וגו'", למה שמעו בכלל אפי' "אנכי" ו"לא יהיה לך" מפי הגבורה?

אלא מוכרחים אנו לומר, דהטעם ששמעו מהקב"ה רק ב' הדיברות הראשונות הוא מפני שלא היו צריכים לשמוע יותר מזה, וכמש"כ אדה"ז בתניא (פ"כ) ש"אנכי" ו"לא יהי'" כוללים כל התרי"ג מצוות ודי שישמעו רק שניהם מהקב"ה¹¹⁸.

למה פרחה נשמתן בכל הי' דברות

וגם על מחז"ל ש"על כל . . פרחה נשמתן" יש לשאול שאם שמעו רק ב' הדיברות הראשונות מהקב"ה מדוע פרחה נשמתן בכל עשה"ד?

הנה, יש לבאר זה בכמה אופנים: א) בפשטות, שפרחה נשמתן מצד הגילוי שהיה בעת שדיבר הקב"ה יחד עם משה ("והאלוקים יעננו בקול", וכו"ל).

ב) ע"פ המבואר בשיחה הנ"ל, שיהודי עושה המצוות מצד ענין הבחירה (שקשור עם עצם הנפש) (אפי' מצוות הפשוטים ובפרט שח' הדברות שהם ענינים פשוטים מאד וכו') ולא מצד שכלו והבנתו זה מגיע בעצם נפשו ובמילא פרחה, ועיין שם לכללות הענין. ואוי"ל בנדו"ד שמכיון שזה מגיע בעצם הנפש, אעפ"י שמשה אמרן מ"מ פרחה.

ג. עפ"י שיחת פר' שלח תש"נ שכ"ק אדמו"ר שואל שם שלכאורה מכיון שהטעם שפרחה נשמתן הי' מפני שלא היו יכולים להכיל הגילוי (עריבות, מתיקות) ופעולת הטל תחי' הי' בכדי שיהי' בכח גופם להכיל וכו' ואעפ"כ פרחה נשמתן לאחר "הטל תחי'" צריך לומר דהגילוי בדיבור השני וכו' (ובכל הדברות) הי' נעלה יותר מהדיבור שלפני"ז עד שהביאם לידי כלות הנפש וכו' . . ומסביר שהעילוי בדיבור שני, הוא זה שנותן מקום לענין הפכי (ע"ז, לא יהי') שבזה מודגש יותר עבודת התחתונים שממשיכים אלוקות עד לתחתון שאין למטה הימנו, וזה קשור עם גילוי נעלה ביותר וכו' . . עיי"ש לשלימות הענין.

ואוי"ל ג"כ בנדו"ד שמכיון שבכל דיבור מתגדל הגילוי, אעפ"י שמשה אמרן מ"מ הגילוי הי' כל כך שפעל בבנ"י כלות הנפש.

(118) ראה שיחת קודש תשכ"ט ח"א שיחת ליל שמח"ת סעיף ג'.

(ואוי"ל שזהו הטעם שהח' דיברות הי' צריך להיות דוקא ע"י משה ולא הקב"ה, מכיון שבהם הגילוי הוא יותר נעלה הי' צריך למעט הגילוי קצת עכ"פ, ומשום זה משה אמרן).

ביאור עפ"י הנ"ל במדרש שהש"ר הנ"ל

(ואחרי כל הנ"ל אולי יש לתרץ הקושיא על ריב"ל במדרש שהש"ר הנ"ל, שלכאורה מזה שכתוב "דבר אתה עמנו ונשמעה" לאחר העשה"ד משמע ששמעו כל העשה"ד מהקב"ה וכו'. עיי"ש).

ואפשר שלפי הנ"ל יכול לפרש שלאחר העשה"ד היו רוצים לשמוע ממשה בעצמו "דבר אתה" (בלי הקול של הקב"ה כנ"ל) בכדי שיהי' ונשמעה שיוכלו לשמוע ולא תצא נשמתן, ולא כמו הח' דברות שאעפ"י ששמעו ממשה מ"מ פרוחה נשמתן).

(להעיר ולהדגיש שבענין אמירת עשה"ד יש ריבוי שיטות וכו', וענין זה הוא רק עפ"י דברי הגמ' (ריב"ל, וגם שיטתו דהשה"ר) ופשוטו של מקרא עם רש"י ומפרשיו).

ולשלימות הענין ראה תורה שלמה על הפסוקים וגם במילואים שם, וכמו שכ"ק אדמו"ר מציין בכמה שיחות בההערות (בענין עשה"ד) לתורה שלימה).



לימוד תורה בלילה (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון א'כח כתב הרב ב.מ.מ.ב. שיחי' לפרש בדברי רש"י¹¹⁹ שיעקב לא ישן י"ד שנים שהי' בבית עבר, שאין הפירוש כפשוטו (שלא ישן כלל) אלא שלא ישן בלילה אלא ביום.

ולכאורה דוחק לפרש כן, דמה הגדלות בזה, דהרי בפשטות מדבר בשבחו של יעקב. וגם, דאם זו היא הכוונה, הי' רש"י כותב זאת במפורש, ולא הי' סותם את דבריו שמשמע שלא ישן כלל.

ולכאורה הפי' הוא בפשטות, שרש"י לא כותב שלא ישן בלילה אלא "לא שכב בלילה", והפי' הוא שלא שכב במטה, וכמ"ש אדה"ז בשו"ע¹²⁰ "כגון ת"ח שרוב הפעמים אינו חולץ מנעליו ולא פושט מלבושיו כ"א משבת לשבת", שהטעם הוא מפני שעוסק בתורה כל השבוע ואינו ישן במיטה.



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' צבי הירש ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' יהודה ליב ע"ה

רימלער

נלב"ע

ביום כ"ד שבט ה'תשל"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרב שרגא פיינויל וזוגתו מרת צפורה שיחיו

רימלער



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח ר' יוסף צבי בן בילא וזוגתו מרת רחל לאה בת שרה

ומשפחתם שיחיו

סאנדמאן

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' שניאור זלמן ע"ה
בן ר' מנחם מענדל הלל ע"ה
גאנזבורג
נפטר ביום כ' שבט ה'תנש"א
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' יעקב ברוך וזוגתו מרת סימון
ומשפחתם שיחיו
גאנזבורג



לעילוי נשמת
הרה"ח ר' אהרן לייב ע"ה
בן החסיד הר"ר יהושע ע"ה
לרגל היארצייט ביום יו"ד שבט



ולעילוי נשמת
זוגתו מרת דאבא רייזא בת ר' שלמה ע"ה
נפטרה ביום ד' מרחשון
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנם
הרה"ח ר' חיים דוד וזוגתו מרת העניא
ומשפחתם שיחיו
ליין

לזכות

הילד החי"ל בצבאות ה' **שבתי שי'**

לרגל מלאות לו ג' שנים, יום כ"ז טבת

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעשים טובים, מתוך בריאות,
נחת והרחבה



ולזכות הוריו הרה"ת **מיכאל אלעזר** וזוגתו שיחיו

לערנער



נדפס ע"י ולזכות זקניו

הרה"ח **מאיר** וזוגתו שיחיו

גוטניק



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' **מרדכי** וזוגתו מרת **נעמי אסתר**

ומשפחתם שיחיו

פינסאן

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' נח שמחה וזוגתו מרת דבורה לאה

וילדיהם

מנחם מענדל, איידלא ומרים מריאשא שיחיו

פאקס



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הקדוש

י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י

הרה"ת ר' רפאל שלמה ומשפחתו שיחיו

דרימער

לעילוי נשמת
הרה"ח ר' שמעון ע"ה
בן הרה"ח ר' מנחם ע"ה
נפטר ביום ט"ו שבט ה'תשמ"ב
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' אפרים מרדכי וזוגתו מרת שרה איטא
ומשפחתם שיחיו
קורוליציקי



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח הרה"ת ר' ירחמיאל בנימין הלוי וזוגתו מרת לאה
ומשפחתם שיחיו
קליין

לזכות

הילדה ראשא פייגע תחי'

לרגל הולדתה בשעה טובה ומוצלחת

ביום ראשון כ' טבת ה'תשע"ב

יה"ר מהשי"ת שיזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט

מתוך הרחבה בגשמיות וברוחניות



נדפס ע"י ולזכות הורי'

הרה"ת ר' לוי יצחק שיחי' וזוגתו מרת חי' מושקא תחי' עקהויז



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



ולעילוי נשמת

מרת פעשא לאה ע"ה

בת הרה"ח ר' חיים יהודה לייב ע"ה

נלב"ע ביום ד' כ"ג טבת תשע"ב



נדפס ע"י

הרה"ח הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת קריינדל

ומשפחתם שיחיו

קליין

לזכות

הילדה חי' מושקא תחי'

נולדה למזל טוב ביום שני כ"ח טבת תשע"ב

יהי רצון שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים

לאורך ימים ושנים טובות



נדפס ע"י ולזכות הורי'

הרה"ח הרה"ת ר' אהרן שלום ומרת מרים רייזיל שיחיו

קאמען



לזכות

הילד החייל בצבאות ה' מנחם מענדל הלוי שיחי'

לרגל ה"אפשערניש" בשעה טובה ומוצלחת למז"ט ביום י"ג שבט
ה'תשע"ב



יה"ר שיגדלוהו לתורה לחופה ולמעשים טובים ויזכו לרוות ממנו רב
נחת ועונג לאויש"ט



נדפס ע"י ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' יום טוב ליפמאן הלוי וזוגתו שיחיו

העלער

לזכות החתן התמים

הרב נפתלי שיחי' זאקאן

והכלה מרת מושקא שתחי' קראסניאנסקי

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום חמישי ב' שבט ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד מתוך אושר, ברכה
והצלחה תמיד כה"י והוריהם שיחיו יזכו לרוות מהם ומכל יו"ח
שיחיו רוב נחת בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת הרה"ח ר' יוסף שיחי' וזוגתו מרת מישל תחי' זאקאן

הרה"ת הרה"ח ר' בנציון שיחי' וזוגתו מרת חנה תחי' קראסניאנסקי

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



ולזכות
הילדה גאלדע תחי'
נולדה ביום ראשון ז"ך טבת תשע"ב



ולזכות אחי' מנחם מענדל שיחי'



נדפס ע"י הוריהם
הרה"ח הרה"ת ר' מאיר וזוגתו מרת חנה תחי' ווילשאנסקי



לזכות החתן התמים
הרב יעקב שיחי' קומר
והכלה מרת חי' מושקא תחי' פאגעלמאן
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שני ו' שבט ה'תשע"ב

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



נדפס ע"י ולזכות
הורי החתן
הרה"ת ר' זלמן שיחי' וזוגתו מרת בת' תחי' קומר

לזכות החתן התמים

הרב דובער שיחי' חייטאן

והכלה מרת שרולא תחי' דוכמאן

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום שלישי ז' שבט ה'תשע"ב

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



נדפס ע"י ולזכות

הורי הכלה

הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל שיחי'

וזוגתו מרת חנה רחל תחי'

דוכמאן

לזכות ולרפואה שלימה וקרובה של הנערה

אילנה לאה בת שיינדל רחל



ולזכות

כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו

שיתגלה במהרה בימינו ממש למטה מעשרה טפחים



נדפס ע"י משפחת **קעסל** שיחיו



לזכות החתן התמים

הרב **צבי יעקב** הכהן שיחי' **שופרין**

והכלה מרת **מרים** תחי' **ווילהעלם**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום ועש"ק כ"ה טבת ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו לבנות בנין עדי עד בית נאמן בישראל

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' **יוסף** הכהן שיחי' וזוגתו מרת **ליבא שפרה** תחי' **שופרין**

הרה"ת ר' **יוסף נחמן** שיחי' וזוגתו מרת **שיינדל** תחי' **ווילהעלם**

לזכות הרך הנימול
הילד **מנחם מענדל שיחי'**
לרגל הכנסו בבריתו של אברהם אבינו בשעטומ"צ
יום ראשון ה' שבט ה'תשע"ב
יה"ר שיזכו הוריו וזקניו לגדלו לתורה לחופה ולמעשים טובים,
מתוך נחת והרחבה
כרצון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הוריו
הרה"ת ר' **דובער שיחי'** זוגתו מרת **גילא זעלדא תחי'**

מרשל



נדפס ע"י ולזכות דודו
הת' **אלעזר דובער הלוי שיחי' וואסערמאן**



לעילוי נשמת
הרה"ח ר' **אהרן לייב ע"ה**
בן החסיד הר"ר **יהושע ע"ה**
ליין-ראסקין

נלב"ע יו"ד שבט תש"ב



נדפס ע"י נכדם
הרה"ח ר' **אהרן לייב** זוגתו מרת **שטערנא שרה**
ומשפחתם שיחיו
ראסקין