

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל ושמחה מביעים אנו בזה ברכת מזל טוב מזל טוב
לידידנו היקר והאהוב, איש החסד והמעש ורב פעלים,
העומד תמיד לעזרת הזולת, פאר המעלות והמדות, עדין
הנפש, בעל לב טוב ואוהב ישראל למופת, השקיע ומשקיע
הרבה עמל ויגיעה להצלחת הקובץ

הרה"ת הדגול שניאור זלמן שיחי' נפרסטק

לרגל נישואיו בשעה טובה ומוצלחת עם ב"ג הכבודה
והמהוללה תחי'.

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד בדור
ישרים יבורך, מתוך אושר ברכה והצלחה ושמחה תמיד
כה", לתפארת המשפחות הכבודות שיחיו.

ידידיו חברי המערכת

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ מקץ – שבת חנוכה
הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', כ"ז כסלו
ה'תשע"ג

"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

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

ב"ה

ש"פ וישלח – י"ט כסלו

ה'תשע"ג

גליון ו [אלף-מה]

גאולה ומשיח

- 5..... אחר תחיית המתים כשהאב צעיר והבן זקן מי מכבד מי.
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
11 הלכתא למשיחא (גליון).
הת' שלום צירקינד

רשימות

- 16 הערה ברשימת שנים אוחזין בטלית
הת' מנחם מענדל שוחאט

לקוטי שיחות

- 17 פירוש שם 'ראובן'.
הרב בנימין אפרים ביטון
19 כיבוד אב ע"י נכד
הרב מרדכי דובער ווילהעלם
20 לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב וכיום הכיפורים.
הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

אגרות קודש

- 25 מהדורה החדשה של "אגרות קודש מאת אדמו"ר הזקן" (גליון).
הרב שלום דובער לוין

נגלה

- 30..... שבועה בתביעת דמים הבאה מחמת קרקע
הרב יהודה ליב שפירא
37..... מיגו ומשיב אבידה.
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
40..... ליתני חדא
הרב יעקב יוסף קופרמן
42..... אחינו בשרנו הוא
הרב מענדל רייך
43..... שמנו של גיד
הנ"ל

- 45..... סברת מתוך שאינו יכול להשבע משלם
הת' שלום דובער סלבטיצקי
- 49..... זה אמר כולה שלי וזה אומר חציה שלי
הת' מנחם פרנק
- 50..... שיטת רש"י במחלוקת רשב"א ור"ע
הת' אברהם מינסקי

רמב"ם

- 53..... "שלימות התורה"
הרב מנחם מענדל כהן
- 54..... תואריו של שמואל הנביא – בס' היד
הרב מנחם מענדל רייצס

חסידות

- 55..... "ויסופו ענוים"
הרב אהרן ברקוביץ

הלכה ומנהג

- 55..... שפשוף הידים בשירי מי הנטילה (גליון)
הרב אברהם אלאשילי
- 57..... בדין הריגת עצמו בתורת כפרה ובשיטת האגרות משה בזה
הרב חיים רפפורט
- 65..... סתם יינם לחולה שאין בו סכנה
הרב ברוך אבערלאנדער
- 68..... ר"ה מפאריטש היה פודה עצמו אצל כל כהן
הנ"ל
- 70..... תיקון טעות בהלכות שבת
הרב שמועון גדסי
- 70..... הלוואה בשטר בכתב ידו – לשיטת אדה"ז
הרב מנחם מרדכי ריפקיינד
- 73..... כוונה במצות
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 75..... האיסור להוציא סולם ביו"ט (גליון)
הרב פנחס קארף
- 75..... לימוד התורה בלילה (גליון)
הת' לוי טלזנר

פשוטו של מקרא

76 כל דבר מאכל קרוי לחם
הרב וו. ראזענבלום

79 "והרגו אותי ואותך יחיו" (גליון)
הת' אלחנן דוב גארעליק

שונות

81 ספר "פרי הארץ", והמדפיס החבד"י
הרב אלי' מטוסוב

90 מקום קבוע לתפילה של רבותינו נשיאינו
הרב מרדכי דובער ווילהעלם

90 קושיית האחרונים בעקידת יצחק (גליון)
הרב משה פרץ

גאולה ומשיח

אחר תחיית המתים כשהאב צעיר והבן זקן מי מכבד מי*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

החיוב דכיבוד או"א אחר תחיית המתים

בשו"ת רב פעלים (ח"ב סוד ישרים סי' ב') כתב בנוגע לתחיית המתים שהגוף שיעמוד אחר תחיית המתים הוא גוף חדש, וכל קשר וזיקה שהי' בין הגופים קודם מותם הרי הוא בטל ובמילא יש נפק"מ בין מצות התורה אשר החיוב שלהם נמשך ובא מצד הנפשות, שכולם היו במעמד הר סיני, ולכן כשם שהגופים הנולדים בכל דור ודור הם מתחייבים ממילא מצד הנפש שבקרבם שהיתה בהר סיני א"כ גם הגופים אשר יחיו בתחיית המתים לא גרעי מן הגופים הנולדים תמיד בכל דור ודור שיתחייבו במצוות מצד הנפשות, דמאי שנא גוף הנולד עכשיו מגוף העומד בזמן התחי', הלא הגופים בכל אופן לא היו בהר סיני אלא מתחייבים מצד הנפשות כן הוא גם באלו הקמים בתחיית המתים שיתחייבו מצד הנפשות, אבל כל זה הוא בנוגע לחיוב המצוות שנתחייבו בהן הנפשות עצמן, אבל דבר הנעשה בהגופים עצמם קודם המיתה, הנה זה מתבטל לאחר מיתה, דכשיעמוד הגוף ויחיה הנה זהו גוף חדש ועל כן כל קשר ואגד של קורבה שיהי' בין הגופים בהיותם חיים בעוה"ז בודאי שיתבטל אחר המיתה דהגוף משתנה וכאשר יחי' הגוף לע"ל פנים חדשות באו לכאן ואינו חוזר וניעור אותו הקשר והאגד שנעשה בגוף בהיותו חי אחר שנתבטל במיתה שהלכה צורתו ולא נשאר אלא העצמות וכ"ש היכא שגם העצמות נעשו עפר ולא נשאר אלא עצם קטן הנקרא נסכו', ולכן הקשר שנעשה בין איש לאשתו ע"י קידושין גם זה בטלה, ולכן שתי אחיות ואיש ואשתו אחר התחייה המה רחוקים וע"ז ולכן אשה הנשאת קודם מיתה לבעל שני אם תזדווג אחר התחייה לבעלה הראשון אין כאן איסור ליקח אשתו אחר שנשאת לאחר, כיון שמצד הגוף אין זו אשתו הראשונה.

(*) לזכר נשמת אמי מורתי הרבנית חנה עטקא ב"ר נטע זאב ז"ל, בקשר ליום היאהרצייט ביום ש"ק י"ז כסלו. ת.נ.צ.ב.ה.

- וממשיך - דקשר ואגד שהיו לנפשות זה עם זה לא יופר אחר מיתת הגוף כי בנפש לא הי' שום שינוי בין אחר מיתה לקודם מיתה, ומוסיף דאעפ"י שהמיתה מבטלת קשר הקורבה שהיו בגופים קודם מיתה, עכ"ז קרבת הבנים עם אביהם ואמם לא תופר ולא תפסק, שגם אחר התח' חייב אדם בכבוד אביו ואמו, יען כי הגופים אחר שיחיו עומדים בקרבם חלקי הנפש אשר ישארו בקבר וזו היא נפש דקטנות אשר נמשכה לולד ע"י אביו ואמו וחיוב כבוד או"א לאו בעבור יצירת הגוף דוקא אלא בעבור חלק הנפש שהמשיכו לולד בזווגם (וכדאיתא בעץ חיים ובשער הגלגולים ובשער טעמי המצוות) ומאחר שזו הנפש היא תהי' בהגוף אחר שיחיה, לכן יתחייב האדם בכבוד אביו ואמו בעבורם עיי"ש עוד, וכבר שקו"ט בארוכה בענין זה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' עא, ובסי' נט-ס' - ועוד שקו"ט אם יהי' גוף חדש או לא עיי"ש ואכמ"ל.

והנה בס' "אמונת התחייה" (פרק ב') נסתפק וז"ל: ומאחר שכולם יעמדו בתמונתם וצביונם, יש לנו להסתפק במציאות דרך משל אם ראובן בן ח"י שנה לקח אשה ותיכף נפטר לעולמו ובנו האריך ימים ושנים ומת, בעת התחייה, איזה מהם חייב בכבוד חבירו, אם האב לבנו משום דכתיב "מפני שיבה תקום", או דילמא הבן לאביו משום שהביאו לעולם וכבד את אביך אמר רחמנא עכ"ל. ונשאר בספק.

[היינו דלהלכה קיי"ל כאיסי בן יהודה (קידושין לב, ב) דמפני שיבה תקום כל שיבה במשמע ואפילו אינו ת"ח, וכדפסק הרמב"ם בהל' ת"ת פ"ו ה"ט: "מי שהוא זקן מופלג בזקנה אע"פ שאינו חכם עומדין לפניו .. שנאמר מפני שיבה תקום כל שיבה במשמע", וכ"כ בשו"ע יו"ד ריש סי' רמ"ד: "מצות עשה לקום מפני כל חכם, אפילו אינו זקן אלא יניק וחכים, ואפי' אינו רבו.. וכן מצוה לקום מפני שיבה, דהיינו בן שבעים שנה, (רמ"א: אפילו הוא עם הארץ, ובלבד שלא יהיה רשע)]

שאלת הגמ' בבנו והוא רבו

והנה בקידושין לג, ב, איתא: "איבעיא להו: בנו והוא רבו, מהו לעמוד מפני אביו? .. איבעיא להו: בנו והוא רבו, מהו שיעמוד אביו מפניו וכו'" ועיי"ש דלא איפשיטא בעיות אלו עיי"ש.

ולכאורה ספק הנ"ל בתחיית המתים שהאב הוא צעיר והבן הוא זקן מי צריך לכבד מי, דומה לגמרי כספיקת הגמ', דהרי החיוב בכבוד רבו הוא

מדין חכם, וכמ"ש הר"ן קידושין שם בהדיא "דקימה דרבו אינה אלא מדין חכם"¹ והחיוב דזקן וחכם הם חיוב אחד, דהא מהך קרא דמפני שיבה תקום והדרת וגו' ילפינן זקן וחכם וכמ"ש הטור יו"ד סי' רמ, וכן הסמ"ג (מ"ע י"ג) מנאן למצוה אחת, וכן בחינוך (מצוה רנז), ונמצא עפ"ז דשאלה הנ"ל בתחיית המתים שלהבן יש דין דכיבוד אב, ולהאב יש דין דכבוד זקן, היא היא שאלת הגמ' בבנו והוא רבו - שגם שם יש לבנו דין כיבוד אב, ולהאב יש דין דכבוד חכם.

ולהלכה: הנה הרמב"ם (הל' ממרים פ"ו ה"ד) פסק: "האב שהיה תלמיד בנו אין האב עומד מפני הבן אבל הבן עומד מפני אביו אע"פ שהוא תלמידו" עכ"ל², אבל הרא"ש שם (קידושין שם פ"א סי' נז) כתב וז"ל: "איבעיא להו בנו והוא רבו מהו לעמוד מפני אביו ולא איפשיטא. איבעיא להו בנו והוא רבו מהו לעמוד אביו מפניו גם זו לא איפשיטא וספיקא דאורייתא הוא ויעמדו זה מפני זה, אמרו עליו על רבינו מאיר מרוטנבורג שמיום שעלה לגדולה לא הקביל פני אביו ולא רצה שאביו יבא אליו" עכ"ל, ובשו"ע יו"ד סי' רמ סעי' ז פסק המחבר כהרא"ש. (הובאו הדעות בלקו"ש ח"ה ע' 310).

וא"כ ה"נ בנדו"ד בנוגע לתחיית המתים נימא כן להלכה, דלפי דעת הרמב"ם הבן הזקן מחוייב לכבד אביו אף שהאב הוא צעיר, והאב אינו

(1) ואף שהרמ"ע מפאנו שם הקשה עליו דאיך אפשר לומר כן, שהרי ברבו צריך לעמוד מלא עיניו ובחכם רק ד' אמות: כבר תירצו דסב"ל להר"ן דאת ה"א תירא לרבות ת"ח קאי לכל ת"ח, ותוספות כבוד ברבו אינו אלא מדרבנן, ומ"ש דקימה דרבו אינו אלא מדין חכם כוונתו דמדין תורה שניהם שווים (ראה בשו"ת דברי יציב ח"ז סי' פז).

(2) וכבר הקשו על הרמב"ם דכיבוד הבן לאב נקט לחומרא ובאב לבן נקט לקולא? וכתב בר"ן שם וז"ל: כתב ר"ח ז"ל שאע"פ שהוא רבו חייב לעמוד מפני אביו אבל אביו אינו חייב לעמוד מפניו ואף הר"מ במז"ל כתב כן בפרק ו' מהלכות ממרים וצ"ע למה? ונ"ל דאע"ג דלא מיפשיט בגמ' דילן ילפינן לה מדגרסינן בירושלמי [דפירקין הלכה ח] אמו של ר' טרפון ירדה לטייל לתוך חצרה בשבת והלך ר' טרפון והניח שתי ידיו תחת פרסותיה והיתה מהלכת עליהם עד שהגיעה למטתה פעם אחת חלה ר' טרפון ונכנסו חכמים לבקרו ואמרה להם התפללו על טרפון בני שהוא נוהג בי בכבוד יותר מדאי אמרו לה מאי עביד לך יותר ותנית להו עובדא אמרין אפילו הוא עושה כן אלפים עדיין לא הגיע לחצי כבוד שאמרה תורה ע"כ בירושלמי ובודאי דקימה דרבו אינה אלא מדין חכם ואם איתא שאין הבן חייב לעמוד מפני אביו כל זמן שהוא רבו בודאי לא היה רבי טרפון חייב לעשות לאמו כך והיאך אמרו עדיין לא הגיע לחצי כבוד שאמרה תורה וכן אילו היה האב חייב לעמוד מפני בנו כשהבן רבו לא היתה רשאה אמו של רבי טרפון לקבל הימנו כך הלכך אף על גב דבגמ' דילן מספקא לן שבקינן ספקין ונקיטין פשטייהו ולא משמע דמשום דבעלת מעשים הות מדאמרין סתמא עדיין לא הגיע לחצי כבוד שאמרה תורה עכ"ל ועיי' כס"מ שם שהביא ושקו"ט בדבריו, ועיי' שו"ת רמ"ע מפאנו סי' עא ועוד ואכ"מ.

מחוייב לכבד בנו אף שהוא זקן, ולפי דעת הרא"ש והמחבר צריך האחד לכבד את השני.

אלא דבטור יו"ד שם הביא לשון הרמב"ם הנ"ל והקשה עליו וז"ל: "לשון הרמב"ם מי שהוא זקן מופלג בזקנה אע"פ שאינו חכם עומד לפניו, ואפי' חכם שהוא ילד עומד בפני הזקן המופלג בזקנה ואינו חייב לעמוד כדי קומתו אלא כדי להדרו .. ע"כ, ואינו יודע למה כתב שאינו חייב לקום מפני הזקן כדי קומתו, דהא מהך קרא ילפינן זקן וחכם, וכמו שצריך לקום מפני חכם מלא קומתו כך צריך מפני הזקן? ואפשר שלא אמר שא"צ לעמוד לפני הזקן מלא קומתו אלא ילד חכם שכיון שצריכין לנהוג בו ג"כ כבוד אין לו להתבזות לקום מפני הזקן אלא שיעשה לו הידור, אבל כל אדם צריך לקום מפני הזקן מלא קומתו והכי מסתבר נמי בשני חכמים או בשני זקנים שאין אחד צריך לקום מפני חבירו אלא יעשה לו הידור" עכ"ל.

אבל במאירי שם (קידושין לג, א) כתב: ד"זקן מופלג שאינו חכם אין חייבין לעמוד מפניו מלא קומה אלא שמכל מקום מצוה להדרו שנאמר מפני שיבה תקום והדרת", הרי דסב"ל בהדיא דאפילו מי שאינו יניק וחכים אי"צ קימה גמורה אלא להדרו ולא כהטור.

דיוקיו של הרבי ברמב"ם ושו"ע דעיקר המצוה היא כיבוד ת"ח

ועי' ברשימות חוברת ק"ע ובאגרות קודש ח"א ע' יא (נדפס בלקו"ש חכ"ז ע' 376) שכתב וזלה"ק: בספר המצות להרמב"ם כתב, מצוה ר"ט היא שציונו לכבד החכמים ולקום מפניהם ולגדל אותם, והוא אמרו ית' מפני שיבה וגו' פני זקן וכו'. ולא זכר סתם זקן כלל, אף שהאריך שם בפרטי כבוד ת"ח. כן בראש הל' ת"ת כתב, יש בכלל ב' מ"ע א' ללמוד תורה ב' לכבד מלמדי' ויודעי', ובפנים שם פ"ו ה"א כתב, כל ת"ח מצוה להדרו וכו' אבל בה"ט א' שהוא זקן וכו' עומדין לפניו וכו' ולא זכר ל' מצוה (ויעוין שם בכ"מ. ובשו"ע יו"ד סרמ"ד: מצות עשה לקום מפני כל חכם וכו' וכן מצוה לקום מפני שיבה וכו'. ויעוין ברמב"ן עה"ת ויקרא י"ט ל"ב). ומשמע דעיקר המ"ע - גם אליבא דאיסי בן יהודה הוא דוקא בת"ח (וצע"ק לשון הש"ס שיבה כל שיבה במשמע) ... וכעין סניף לחזק, דהרמב"ם ס"ל דאין המצוה בעיקרה אלא כבוד ת"ח, הוא מ"ש במו"נ ח"ג פל"ו המצות וכו' אשר ספרנום בהל' יסוה"ת וכו' וכבוד חכמי התורה וכו' ובכלל זאת המצוה ג"כ להתנהג בבושת ובענוה כו' אמרו מפני שיבה תקום וכו'. עכלה"ק.

היינו דמהרמב"ם מוכח דעיקר החיוב הוא בתלמיד חכם ולא לזקן סתם אפילו לפי איסי בן יהודה שהרי בס' המצוות מצוה ר"ט לא הזכיר זקן כלל,

וכן בהכותרת בריש הל' ת"ת לא הזכיר זקן, ובפ"ו בזקן לא הזכיר לשון "מצוה". ובפ"ו גופא בתחילה כתב "כל תלמיד חכם מצוה להדרו ואע"פ שאינו רבו שנאמר מפני שיבה תקום והדרת פני זקן, זקן - זה שקנה חכמה", ורק ע"ז מביא קרא, ורק אח"כ בהל' ט' הוסיף דמי שהוא זקן מופלג בזקנה אע"פ שאינו חכם עומדין לפניו, ומשמע שאין זה מעיקר המצוה שלכן לא הביא דין זה מיד בתחילה, ועי' בהגרי"פ על הרס"ג (עשה יא) שהקשה כן על הרמב"ם דכיון דפסק כאיסי בן יהודה למה לא הזכיר זה בספר המצוות ובמנין המצוות.

ועי' גם בחינוך (מצוה רנז) דמשמע כן וז"ל: לכבד החכמים ולקום מפניהם, שנאמר [ויקרא יט, לב] מפני שיבה תקום, ותרגם אונקלוס, מן קדם דסבר באורייתא תקום. והדרת פני זקן, פירשו זכרונם לברכה [קידושין לב, ע"ב] אין זקן אלא מי שקנה חכמה, וזה שהוציא הכתוב החכם בלשון זקן, הטעם מפני שהבחור החכם ראה בחכמתו מה שראה הזקן ברוב שניו. משרשי המצוה, לפי שעיקר היות האדם נברא בעולם הוא מפני החכמה, כדי שיכיר בוראו, על כן ראוי לבני אדם לכבד מי שהשיג אותה, ומתוך כך יתעוררו האחרים עליה. ומזה השורש פירש איסי בן יהודה בגמרא בקידושין [שם] שאפילו זקן אשמאי, כלומר שאינו חכם, הוא בכלל מצוה, שראוי לכבדו מפני שברוב שניו ראה והכיר קצת במעשי השם ונפלאותיו, ומתוך כך ראוי לכבדו עכ"ל, והקשה במנחת חינוך שם (והגרי"פ שם) דבתחילה פירש הפסוק כהתרגום דקאי על ת"ח ושקנה חכמה וכו' ומשמע דרק בת"ח צריך לכבדו, ואילו אח"כ הוסיף גם דעת איסי בן יהודה דכל זקן במשמע?

יש שפירשו דכיבוד זקן הוא רק מדרבנן

ועי' ב'פירוש על הרמב"ם מר' דוד עראמה (נדפס גם בס' הליקוטים ברמב"ם פרנקל) שכתב בדעת הרמב"ם דסב"ל דמן התורה המצוה היא רק בת"ח, אלא דאיסי בן יהודה הוסיף דמדרבנן צריך לכבד אפילו זקן סתם וקרא אסמכתא הוא, כי עיקר הכתוב לת"ח ודאי אתא עיי"ש, ולפי דבריו לא קשה קושיית הטור הנ"ל על הרמב"ם דלמה חילק דבזקן סתם אי"צ קימה גמורה וכו' דהא מהך קרא ילפינן זקן וחכם וכמו שצריך לקום מפני חכם מלא קומתו כך צריך מפני הזקן, דלהנ"ל ניחא כיון דבזקן סתם אין החיוב אלא מדרבנן.

ועי' בס' "אות היא לעולם" (להרב רפ"י שיגורה - נדפס באזמיר, ח"ב מערכת קו"ף אות עו) שהביא דברי ר"ד עראמה הנ"ל ושקו"ט בארוכה בדבריו, ומסיק דדבריו צדקו מאד.

וכן נראה היא גם דעת הראב"ן (הובא בהגרי"פ שם) דפסק כרבנן או כריה"ג, ואח"כ הוסיף ומה שנהגו לעמוד אפילו בפני זקן שאינו חכם כאיסי נהגו, דתניא מפני שיבה תקום איסי ב"י אומר אפילו כל שיבה במשמע, ואח"כ כתב דהלכה כאיסי, והקשה הגרי"פ שם דאם נקט דהלכה כאיסי למה כתב בתחילה רק שנהגו לעמוד, ולפי הנ"ל יש לתרץ דסב"ל דזהו רק מדרבנן, וכן הוא דעת עוד ראשונים.

דאי נימא כן, י"ל בשאלה הנ"ל בתחיית המתים, דכיון דכיבוד אב הוא מדאורייתא וכיבוד זקן אינו אלא מדרבנן, לכן לכו"ע אתי דאורייתא ודחי לרבנן והבן הזקן מחויב לכבד אביו ולא להיפך.

אלא דמלשון הרבי הנ"ל בהרשימה לא משמע דנקט דהוא רק חיוב מדרבנן, מדלא כתב כן בהדיא, ומשמע בבירור דסב"ל דגם כבוד זקן הוא מדאורייתא אלא "דאין המצוה בעיקרה אלא כבוד ת"ח, ובכלל זאת המצוה ג"כ לכבד זקן וכו'".

ביאור החיוב דכבוד זקן לדעת הרבי

ואולי יש לבאר דברי הרבי ע"פ דברי החינוך הנ"ל: "משרשי המצוה, לפי שעיקר היות האדם נברא בעולם הוא מפני החכמה, כדי שיכיר בוראו, על כן ראוי לבני אדם לכבד מי שהשיג אותה, ומתוך כך יתעוררו האחרים עליה. ומזה השורש פירש איסי בן יהודה בגמרא בקידושין [שם] שאפילו זקן אשמאי, כלומר שאינו חכם, הוא בכלל מצוה, שראוי לכבדו מפני שברוב שניו ראה והכיר קצת במעשי השם ונפלאותיו, ומתוך כך ראוי לכבדו".

היינו דמצות עשה ד"מפני שיבה תקום והדרת פני זקן" היא בעיקר לכבד מי שהשיג את החכמה שעל ידה מכיר את בוראו שע"י שיכבדוהו יתעוררו גם האחרים על החכמה להכיר את בוראם, ומה"ט גם זקן שאינו חכם "שברוב שניו ראה והכיר קצת במעשי השם ונפלאותיו" ראוי לכבדו שע"י שיכבדו את מי שהכיר את נפלאות ה' ברוב שניו, יתעוררו אחרים ג"כ להכיר את בוראם.

נמצא מזה שעיקר המצוה עצמה קאי על ת"ח שהרי עיקר הטעם שיתעוררו עי"ז אחרים שייך שם, אלא דגם זקן הא בכלל המצוה כיון שגם הוא הכיר קצת במעשי ה' ונפלאותיו כו', דלפי"ז א"ש שיטת הרמב"ם שבס' המצוות לא הזכיר החיוב בזקן וכן במנין המצוות, ובפ"ט גופא הזכיר

הדין לכבד זקן רק בסוף ולא כתב דהוה מצוה, ולכאורה יש לפרש כן דעת הרב³.

אמנם גם לפי זה לכאורה י"ל דכיון דחיוב כיבוד זקן אינו מעיקר המצוה, וכתב בהרשימה שכן משמע גם בדעת המחבר בשו"ע דבת"ח כתב מצות עשה, ובזקן כתב מצוה סתם, לכן נימא דגם זה נדחה מפני מצות כיבוד אב, והבן מחויב בכבוד אביו אף שהוא צעיר והאב להבן הזקן לא.

ועי' לקו"ש ח"ה שם שהביא דברי הב"ח שכל שאלת הגמ' בבנו והוא רבו אם הבן מחוייב בכבוד אביו הוא רק בפרהסיא אבל בצנעה בודאי מחוייב.

גם בהערה 65 ביאר דעת הרמב"ם הנ"ל שפסק בבנו והוא רבו שהבן מחוייב בכבוד אביו וז"ל: ואזיל לשיטתי דס"ל שחייב גם בכבוד אביו גם כשהוא רשע כי בכבוד או"א אין נפק"מ המעלות והדרגות וכו', [ויומתק עפ"י המבואר בחסידות דשייכות אב ובן – זוהי שייכות עצם עם עצם ולא תשתנה ע"י שינוי הגילויים וכו'] עכ"ל.



הילכתא למשיחא (גליון)*

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

בגליון הקודם (א'מד) כתבתי אודות קצרי הראות הצריכים משקפיים, האם זה נחשב לגבי מום לגבי כהנים בעבודתם בביהמ"ק.

שוב מצאתי שבלקו"ש חט"ו ע' 212, (וראה ג"כ לקו"ש חל"ב ע' 86 הע' 24), בביאור פרש"י על מ"ש ביצחק ותכהין עיניו וגו' (בראשית כז, א), כ' בהערה 9 בתו"ד וזלה"ק: ברש"י הלשון: "שכחו עיניו . . והרי הוא כמת". והביאור בזה . . אא"פ לומר שיצחק הי' סומא, כי הי' "עולה תמימה" .. וסומא הוי מום . . ועפ"ז חידוש בהלכה (ע"ד הפשט) דכיהוי עינים לא הוי מום".

(3) וגם לפי זה י"ל דסב"ל להרמב"ם דבזקן ליכא חיוב קימה גמורה אלא הידור (כדעת המאירי ולא כהטור) כיון שאין זה עיקר המצוה.

(*) לע"נ אבי מורי הרב יצחק הכ"מ ב"ר אליעזר צבי זאב שליט"א.

ובשוה"ג שם (ד'): ואף שבבכורות שם [מד, א - המעתיק] דגם "מחסורייתא" (שחסרה מראיתו אבל רואה מקצת - רש"י) הוי מום - פשיטא שאין הכוונה שלא עמד בראיתו כ"א נחלש במקצת, כ"א אדרבה וכלשון רש"י שהראי' היא (רק) מקצת. עכ"ל.ק.

ובהערות התמימים ואנ"ש של 770 גליון פ"א, ובהערות דמאריסטאון גליון ס"ז, הקשו דלכאורה בנדו"ד הרי לא הי' יכול יצחק להכיר בין יעקב לעשו (כמ"ש בשיחת ש"פ מקץ תשכ"ח ס"ג שעליו מיוסד ההערה הנ"ל), ועד שהי' צריך יעקב לגשת ליצחק שימששו בידיו, ואף שעמד בקירוב ממש אליו לא הי' יכול להכירו, וא"כ אצל יצחק לא הי' רק חלישות הראי' במקצת, אלא שלא הי' יותר מראי' מקצת, וא"כ לכאו' צ"ל דהוי מום.

ובהערות התמימים ואנ"ש של 770 גליון פג (פ' שמות תשל"ח) ביאר הרב א.מ. שיחי', דהכוונה ב"מחסורייתא" שבגמ' שם א"א לומר שמדבר במי שיש לו חלישות הראי' ואינו יכול לראות רק מקצת, דא"כ נתת דבריך לשיעורין, ועוד ועיקר, דהמקור בגמ' דגם מחסורייתא הוא מום הוא ממה שכתוב בתורה "דק" ופרש"י שם שזהו טיל"א בלע"ז, דהיינו קרום המכסה חלק מהעין, דהוי מציאות דבר בתוך העין שהוא מום, ואיך נלמוד מזה חלישות הראי' דאינו מציאות דבר בתוך העין.

ולכן מבאר, דהכוונה ב"מחסורייתא" שבגמ' ורש"י שם שרואה רק מקצת, הוא שרק מקצת מהעין רואה, משום שחלק מהעין מכוסה בקרום וכיו"ב, ויכול לראות רק בחלק מהעין שאינו מכוסה בהקרום, ודבר זה נלמד דהוי מום מ"דק", מיהו היכא שכל העין רואה רק שנחלש ראייתו ואינו יכול לראות ברור ולמרחוק, אי"ז נכלל ב"מחסורייתא", דלא דמי ל"דק", ולא הוי מום. ולכן אצל יצחק אע"פ שלא הי' יכול לראות באופן ברור וכו' מ"מ מכיון שעדיין הי' לו עדיין איזה כח הראות בעיניו אי"ז נחשב למום. עכתו"ד⁴.

4) ולכאו' עד"ז י"ל לשיטת הרמב"ם, שהרמב"ם כנראה מפרש המום של "דק" שונה מפרש"י, דרש"י פירש דק "טיל"א, (ובפירושו עה"ת (ויקרא כא, כ) כתב "שיש לו בעיניו דק שקורין טיל"א, כמו הנוטה כדק (ישעי' מ, כב)), שפי' קרום על העין, משא"כ הרמב"ם פי' ד"דק" הוא נקודה שבתוך העין, כמ"ש בהל' ביאת מקדש פ"ז ה"ה "מי שהיתה נקודה לבנה בתוך השחור וזה הוא דק האמור בתורה", ומדברי הרדב"ז שם משמע דלהרמב"ם החסרון ד"דק" הוא משום שהוא שנינו לגנאי בהעין, או משום שמחסר קצת המראה ע"ש, - [ויש לעיין לשיטת הרמב"ם מהו הפשט בגמ' ש"דק" נקרא "מחסורייתא", (ובפרט אי נימא דהחסרון של "דק" הוא (בעיקר) משום שהוא מום וגנאי ולא משום שמחסר המראה (כ"כ?)), וגם: אפי' אי נימא שמחסר הראות קצת, צ"ב בהמשך דברי הגמ' שם שמ"דק" לא היינו לומדים "תבלול", ולכן צריך לכתוב בקרא תבלול בפ"ע, דלכאורה אין "דק" (לשיטת הרמב"ם - משא"כ לשיטת רש"י) מחסר

ב. ובנוגע למה שהבאתי בגליון הקודם דברי הרמב"ם כשמביא המומים הפוסלים בכהנים, בהל' ביאת מקדש פ"ח ה"ו "מי שמקבץ ריסי עיניו ועוצמן מעט בשעה שרואה אור או בשעה שהוא רוצה לדקדק בראי", דלכאורה גם קצרי הראות הצריכים למשקפיים עושים כן כשרוצים לדקדק בראי, וא"כ הוי מום, ראיתי בגליון הנ"ל שמציין לשו"ת נאמן שמואל סי' ע"ד, ושם בסוף התשובה מביא דברי הרמב"ם הנ"ל וכנראה מדבריו למד שמדברי הרמב"ם אלו יוצא שחלישות הראי' הוא מום.

אבל לאידך גיסא, ציין בגליון הנ"ל לשו"ת חוט המשולש להר"י דיוואן סי' י"א, ששם נדפסה תשובה למהרי"ט צהלון, (הובא ג"כ באוצר הפוסקים על אבן העזר חי"ג ע' צ"ט), ובתו"ד הוא מבאר בארוכה דברי הרמב"ם הנ"ל, וכותב שא"א לומר שכל מי שעוצם עיניו מעט לראות יהי' בעל מום שהרי הרבה בני אדם עושין כן מחמת חולשת הראות, וא"א לומר דחולשת הראות הוא מום שהרי כתב הרמב"ם לעיל פ"ז ה"ה גבי מומין שבעין, "א העיור בין באחת מעיניו בין בשניהן. ב מי שאינו רואה בשתי עיניו או באחת מהן אע"פ שאין נראה בהן שינוי כלל מחמת שירדו מים קבועים כנגד רואותיו. ג מי שאינו רואה בעיניו או באחת מהן ראי' ברורה מחמת שהי' בה סנורים קבועים", ודייק מדברי הרמב"ם דדוקא מי שאינו רואה ראי' ברורה מחמת סנורים קבועים הוא דהוי מום, אבל אם נחלשה ראייתו אע"פ שאינה ברורה מכיון שאינו מחמת סנורים קבועים אינו מום.⁵

הראות יותר מ"תבלול", ולמה א"א ללמוד תבלול מ"דק" - , אבל עכ"פ גם לשיטת הרמב"ם לכא' צ"ל שב"מחסורייא" נכלל רק חסרון בראי' שבא ע"י מום שבתוך העין ולא חלישות העיניים עצמם.

(5) והנה המהריט"ץ מפרש הטעם למה רק אם ראייתו אינה ברורה מחמת סנורים קבועים הוי מום, ולא מי שראייתו אינה ברורה מחמת חולשת הראות, משום דסנורים קבועים הוי דבר הניכר בעין, - ומדייק זה מזה שכשהרמב"ם מדבר במי שאינו יכול לראות מפני שירדו מים קבועים נגד רואותיו, כתב "אע"פ שאין נראה בהן שינוי כלל", משא"כ כשמדבר אודות מי שאינו רואה ראי' ברורה מחמת סנורים קבועים לא כתב "אע"פ שאין נראה בהן שינוי", שמזה משמע שכאן בסנורים אכן יש שינוי הניכר - , ומפרש דסנורים היינו עב לבנה שיש בעין המחשיך הראות. (דסנורים שברמב"ם כאן היינו "חורור" שבמשנה בכורות לח ע"ב, ששם פי' רש"י חולי שיש טיפות לבנות בתוך העין).

ולכא' צ"ע דלכאורה לשיטת רש"י הרי עב לבנה שמחשכת הראות נכלל ב"דק", דהיינו קרום, ו"חורור" היינו חולי שיש טיפות לבנות בתוך העין, (ומשמע דב"חורור" אין העדר הראי' בא ע"י כיסוי הטיפות לבנות שבעין, אלא שהסימן לחולי זה שפועל העדר הראי' ר"ל הוא טיפות לבנות בעין), ובתשובה זו מחבר ב' הענינים ביחד, שמפרש שסנורים היינו חורור, ומביא רש"י הנ"ל שהוא טיפות לבנות, וביחד עם זה כותב שהוא עב לבנה המחשיך הראות. ואולי עיקר כוונתו הוא כשיטת רבינו גרשום בגמ' שם דמביא דיש מפרשים דחורור היינו קרום. ועכ"פ אפי' לרש"י דחורור הוא טיפות לבנות שבתוך העין, אפ"ל דמכיון שניכר החולי ע"י טיפות לבנות

ולכן מפרש דכוונת הרמב"ם הוא מי שמקבץ ריסי עיניו וסוגרן לגמרי ואח"כ מתחזק ופותחן מעט כדי לראות הוא דהוי מום, אבל אם רק סוגר עיניו קצת כדי לראות כדרך חלושי הראות לא הוי מום, [ומפרש דברי הרמב"ם "ועוצמן" מעט לא מלשון סגירה, אלא מלשון חוזק, שפותחן בחוזק מעט אחר שהוא סוגרן, ע"ש⁶].

ג. ובאיזה אופן שיהי' המסקנא להלכה, הנה בימות המשיח יתרפאו כל המומים כמבואר בכ"מ (ב"ר רפצ"ה, פסחים סח, א, ועוד⁸), וביתר פירוט

שבתוך העין לכן הוי מום, אבל סתם ראי' שאינה ברורה שאין ניכר שום שינוי בתוך העין לא הוי מום.

אבל לכאורה לשיטת הרמב"ם דבי' עסקינן, הנה בפירוש המשניות בכורות פ"ו מ"ג (ע"פ מהדורת קאפח) כותב "חורור. הוא שתעדר הראי' מחמת רפיון העצבים, ויודע זה כשיארע פתאום", ולא פי' כפרש"י, - וראה ג"כ בפי' הראב"ד על תורת כהנים, (ע"פ ויקרא כא, יח) ב' פי' ב"חורור", א' שיש טיפין לבנות בעין, ב' שנתלבנו עיניו וכהו מאורו לגמרי, - וגם בספר היד לכאורה לא מצנינו לשיטת הרמב"ם שיהי' היכר ושינוי בתוך העין ב"סנורים". ובפרט שלא ביאר הרמב"ם בספרו היד האם סנורים קאי על מחלה מיוחדת. וראה פהמ"ש שם, שבנוסף לחורור ומים הקבועים, אפשר שתעדר הראי' מסיבות אחרות. ואואפ"ל דבדברי הרמב"ם בספרו היד נכלל כל מיני עיוורון פתאומי. [ומה ששינה הרמב"ם ולא כתב בסנורים "אע"פ שאין נראה בהן שינוי כלל", אולי אפ"ל דסמך על מ"ש לפנ"ז במים קבועים].

אלא דבין כך צ"ב מהו כוונת הרמב"ם "מי שאינו רואה .. ראי' ברורה", דלא ביאר הרמב"ם מהו השיעור של ראי' ברורה, ואואפ"ל דכוונת הרמב"ם הוא שרואה אבל אינו יודע מהו רואה כלל, דאי לא תימא הכי הרי נתת דברין לשיעורין, (והחילוק בין סנורים למה שכתב לפנ"ז, הוא שקודם מדבר הרמב"ם במי שאינו רואה כלל מחמת שירדו מים קבועים כנגד רואותיו, וכאן מדבר הרמב"ם שהעין רואה אבל אינו יכול לדעת מהו רואה כלל), וראה ג"כ בלשון הגמ' בכורות מ"ד ע"א אודות חורור והמים הקבועים "דלא קא חזי כלל". ואם כנים הדברים, א"כ, אפי' אי נימא שבסנורים קבועים נכלל כל מחלה שפועל העדר הראי', הנה מ"מ מדברי הרמב"ם האלו אין לומר שמי שראיתו אינה ברורה הוי מום, דרק אם אינו יודע כלל מהו רואה הוי מום. אלא דעדיין צ"ע באם זהו רק כשיארע פתאום כמ"ש הרמב"ם בפה"מ, אבל באם נחלשו עיניו מעט מעט מחמת זקנה אע"פ שאינו יכול להכיר הדברים שסביבו, כל שהעין עדיין רואה לא הוי מום. ועצמ"ג ככהנ"ל.

6) וכותב שם שאם כוונתו ב"ועוצמן" שסוגרן מעט, הול"ל ומצמצם וכיו"ב, ע"ש. ולכאוי' צ"ע דהרי הלשון הרגיל בעינים הוא "עוצם עיניו". ולהעיר ג"כ מפהמ"ש להרמב"ם בכורות פ"ז מ"ג (ע"פ תרגום קאפח) אודות סכי שמש (שהוא מקור דין הנ"ל) "הכוונה שכאשר רוצה לראות את השמש או דברים המאירים מיצר את עפעפיו ומצמצם עיניו", וצ"ע להעמיס פי' המהירט"ץ בדברי הרמב"ם בפיהמ"ש.

7) ובכללות הענין יש להעיר דהרמב"ם בפהמ"ש שם פירש אודות סכי שמש "ודבר זה יארע למי שנתרחבו אישוניו", וא"כ אולי גם בספר הי"ד כשכותב "מקבץ ריסי עיניו ועוצמן מעט בשעה שרואה אור או בשעה שהוא רוצה לדקדק בראי'", כוונתו ג"כ דאלו שעוצמים עיניהם כאשר רוצים לדקדק בראי' הוא מחמת שנתרחבו האישון שלהם וכיו"ב, ולא מחמת חלישות העיניים?

8) וע"פ חסידות, ראה דרך מצותיך (לא, א ואילך) בביאור איסור עבודת כהן בעל מום וכניסתו להיכל, שמבאר שאלו הנולדים עם פגם והם בעלי מומין הוא מפני שנולדו בזמן פגמת היח, ולע"ל כשיהי' סיהרא בשלימותא ובלע המות לנצח ויתעלו כל הניצוצות, משמע שם

במדרש אותיות דרבי עקיבא אות א' "ואני הוא שמחצתי אותם בעולם הזה בעורת עינים, בחרישת אונים, בחגירות רגלים. . בערלות שפתים, באלמות פה ולשון, ואני הוא שמרפא אותם לעולם הבא. . ד"א מחצתי ואני ארפא (דברים לב, לט) כשם שהאדם נפטר במומו מן העולם הזה כך חוזר במומו לעולם הבא, מי שנפטר חגר חוזר חגר, נפטר סומא חוזר סומא, נפטר חרש חוזר חרש, נפטר אלם חוזר אלם, נפטר גבן חוזר גבן, נפטר דק חוזר דק, או תבלול בעינו או גרב או ילפת או מרוח אשך חוזר כך, ואחר כך יושב הקב"ה כרופא ומרפא אותם בפני כל באי העולם שנאמר בורא נים שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו (ישעי' נז, יט)". וראה ג"כ בסוף שיחת ש"פ עקב תנש"א בנוגע לרפואת העורים לע"ל, ומביא המדרש תהלים (קמו, ה) שלע"ל "אינו מרפא תחלה אלא העורים".⁹

אלא דלהרמב"ם בתקופה הראשונה דימות המשיח עדיין עולם כמנהגו נהוג, ובהמדרשים הנ"ל משמע שריפוי המומים קשור עם זמן תחיית המתים, דהוא תקופה השני' לדעת הרמב"ם¹⁰. אלא דגם לשיטת הרמב"ם מבואר בלקו"ש חכ"ז ע' 204 ואילך שבאופן דזכו יהי' מיד כל הענינים של שינוי מנהגו של עולם, וידועים דברי כ"ק אדמו"ר שעתה בודאי הגאולה באופן ד"זכו" ויהי' מיד כל הענינים המופלאים כו' כולל רפואת המומים. וראה ג"כ בשיחת כ"ז כסלו תשנ"ב ל"תפארת זקנים לוי יצחק" ו"חכמות נשים", שגם אלו הצריכים למשקפיים או לזכוכית מגדלת כשיבוא משיח יהי' להם עיניים בריאות בתכלית השלימות ולא יצטרכו לכ"ז. שמזה משמע שגם ענינים שאינם מום אלא חסרון בבריאות יתרפאו מיד בביאת משיח צדקינו¹¹.

ויה"ר שנזכה לקיום כל הענינים הנ"ל ולקיום היעוד כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון (ישעי' נב, ח) תומ"י ממש ובחסד וברחמים.

שיתרפאו ואדרבה הבעלי מומים יהי' להם שמחה יתירה, ע"ש (ועיין בשיחת ש"פ ראה תשל"ו ס"ג).

(9) הערת המערכת. ראה שיחת יום ב' דחנוכה תשנ"ב (שיחות קודש ח"ב עמ' 447 וז"ל: "ובאופן של ראי' בתכלית השלימות שאפי' אלה הזקוקים למשקפיים לע"ע הקב"ה משחררם גם מהגבלה זו ולפתע מקבלים הם עינים בריאות ועד לתכלית השלימות כך שאין שום צורך אפי' לזכוכית מגדלת כדי לקרוא כתב קטן ועאכו"כ שאינו זקוק לזה כדי לקרוא כתב גדול כתב רגיל".

(10) ראה ג"כ בשו"ת נחלת פינחס ח"ב סי' ס"א.

(11) ומ"ש אודות לע"ל (זכרי' ח, ד) "עוד ישבו זקנים וזקנים ברחובות ירושלים ואיש משענתו בידו מרוב ימים" – דלכאו' למה יצטרכו למשענת או – ראה הביאור בזה בשיחת יו"ד שבט תשכ"ה בההדרן על מס' מכות.



רשימות

הערה ברשימת שנים אוחזין בטלית

הת' מנחם מענדל שוחאט

תלמיד בישיבה

ברשימת שנים אוחזין בטלית בתחילתו מביא ג' דקדוקים על הסוגיות בתחילת המסכתא. הדקדוק הא', שבמשנה לא נזכר הדין דזה אומר כולה שלי וזה אומר שליש שלי, ואז היינו למדים הן שמיגו להוציא לא אמרינן (כי כאן א"א לפרש כהנמוק"י שמבאר שבחצי' שלי לא אמרינן מיגו מטעם אחר, עיי"ש), והן הדין שנוטל בשבועה דייקא משום שחיישין שיערים (שזה בעצם למדים גם מהדין ד"זה אומר חצי' שלי" שכן נזכר במשנה). ותירץ ע"י ישוב קושיית הגרעק"א (ח, א: איערומי קמערס) ותורף דבריו שלהמשנה סברא פשוטה היא שמיגו להוציא לא אמרינן ולא צריך להשמיענו זה ורק כתבה הדין דחציה שלי ללמדנו שאיערומי קמערס. ומסיים דקדוק הא' (בעמ' 8) וז"ל: "עכ"פ במתני' לא נת' דינא דשליש שלי וגם אין ללמדו מבבא דחצי' שלי כנ"ל. משא"כ בתוספתא דנחית לבאר דין זה ג"כ", עכלה"ק. ובהמשך בעמ' 18, מבאר הטעם ע"ז ע"פ חסידות.

והנה לפני קטע זה האחרון בדקדוק הא', לאחר שמתרץ כנ"ל הטעם שלא כתב הדין דשליש שלי מוסיף עוד קטע, וז"ל: "ובתוד"ה וזה הנ"ל, מתרץ בחצי' שלי שהוא משום דמיגו להוציא לא אמרינן, כיון דידעינן כבר מהתוספתא דליתא לסברת הנמוק"י", ואז כותב קטע הסיכום ד"ה "עכ"פ" הנ"ל. ולא זכיתי להבין איך קטע זה הוי המשך להקטע שלפניו דהרי זה שלהתוס' הטעם שאינו נאמן במיגו ליטול חצי הוא משום דמיגו להוציא לא אמרינן דלא כהנמוק"י מטעם התוספתא – כבר כתבו כ"ק אדמו"ר לעיל בע' 6 בקטע ד"ה וי"ל (הא') ולמה חזר ע"ז עוה"פ, ובפרט שלכאו' אין לזה שייכות למה שכותב עתה בנוגע להטעם שלא נז' במשנה הדין דשליש שלי.

ולהעיר שבמהדו"ק (ע' 35 – מתחת להקו) קטע זה נכתב ביחד עם הקטע שלפניו המיישב הטעם שלא נז' במתני' דינא דשליש שלי אך בשינוי לשון: "משא"כ בתוד"ה וזה, כיון דידעינן כבר מהתוספתא דליתא

לטעמא דהנמוק"י ומתרץ מתני' דהוא משום דמיגו להוציא לא אמרינן" ע"כ. ואח"כ ממשיך בקטע הבא "עכ"פ" כבמהדו"ב.

והנה אף שאיני יודע אם בדפוס חילקו הקטעים ע"פ הכת"י אך דבר ברור הוא שמהלשון במהדו"ק: "משא"כ לתוס" חזינן שרצונו לומר שהיישוב על המשנה לא הוי לתוס'. וג"ז לא זכיתי להבין, דהרי התוס' והנמוק"י באו לפרש למה אינו נוטל חצי (בשבועה) עם מיגו כשטוען חצי שלי. ויישוב המשנה [שמיוסד על ביאור הגמ' (יישוב קושיית הגרעק"א) בד"ח ע"א למה אינו נפטר משבועה כשנוטל רביע בטענת חצי שלי] הוא שסברת מיגו להוציא לא אמרינן הוא סברא פשוטה להמתני'. ולמה התוס' אינם יכולים להסכים עם זה? ואדרבא תוס' מסבירים שהטעם שבמשנה אין מיגו ליטול חצי הוא משום שמיגו להוציא לא אמרינן.

ואין לומר שמתוס' משמע שהמשנה בהדין דחצי שלי באה לחדש שמיגו להוציא לא אמרינן (חוץ מאיערומי קמערים) ואזי הוי היפך היסוד דכ"ק אדמו"ר שמיגו להוציא לא אמרינן הוא סברא פשוטה, כי הא מנא לך? הרי אפשר לומר דחציה שלי בא אך ורק ללמדך שאיערומי קמערים כי מיגו להוציא לא אמרינן זה סברא פשוטה וביחד עם זה הטעם שחציה שלי לא נאמן ליטול חצי הוא משום שמיגו להוציא לא אמרינן, ומה הסתירה?

ואפי' שבמהדו"ב השמיט תיבת "משא"כ" והלא דבר הוא. אך בפשטות נראה שכ"ה כוונתו גם במהדו"ב. וגם את"ל שאין כוונתו כבמהדו"ק לשלול את תוס' מתירצו אלא לחזור עוה"פ על מ"ש כבר בעמוד 6, הא גופא טעמא בעי, למה צריך לחזור ע"ז, ולמה כאן?

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



לקוטי שיחות

פירוש שם 'ראובן'

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. בלקו"ש ח"י שיחת ויצא ב' מביא הפסוק (ויצא כט, לב) "ותהר לאה ותלד בן ותקרא שמו ראובן כי אמרה כי ראה ה' בעיני כי עתה יאהבני

אישׁי", ומפרש רש"י "רבותינו פירשו אמרה ראו מה בין בני לבן חמי שמכר הבכורה ליעקב וכו'", ומקשה ע"ז דצ"ב מה קשה כאן בפשוטו של מקרא שרש"י צריך לפרשו, דהרי כבר מפורש בקרא להדיא טעם ופירוש לקריאת שם ראובן.

ומביא בשם יש מפרשים (מהרש"א לברכות ז, ב ועוד) דהטעם המפורש בקרא "כי ראה ה' בעניי גו'" אינו מספיק, כי בזה מוסבר רק תיבת "ראו" שבו אבל לא תיבת "בן" שבו, וע"כ דרשו רבותינו עוד טעם ש"אמרה ראו מה בין בני לבן חמי וכו'", שענינו מרומז בשם ראובן כולו.

אכן ממשיך דפרש"י א"א לומר כן, כי בפשש"מ א"ז קושיא מעיקרא דמילתא, דהרי אפשר לומר שהאותיות "בן" שבשם ראובן מרמזות לה"ב וה"נ של "בעניי", וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, פירוש של רש"י כאן למה לן עיי"ש.

ב. ולהעיר גם מפירוש שם שמעון שהוא ע"ש "כי שמע ה'", ויעויין בלקו"ש שם הערה 9 שכתב בדוחק י"ל שה"נ" שבשם שמעון הוא הנו"ן שב"שנואה" ("כי שנואה אנכי").

וי"ל דלפ"ז נמצא דהרמז שבשם ראובן הוא ע"ד ומתאים להרמז שבשם שמעון, דהאותיות "ראו" הוא ע"ש "כי ראה ה'" והאותיות "בן" קאי על הענין שראה ("בעניי"), וכמו"כ הוא בשם שמעון דהאותיות "שמע" הוא ע"ש "כי שמע ה'" והנו"ן הוא ע"ש הענין ששמע ("שנואה אנכי").

ג. ואולי יש להוסיף עוד בזה שהאותיות "בן" שבשם ראובן מרמזות גם לה"ב וה"נ של "יאהבני", כלומר "ראו" ע"ש "כי ראה ה' בעניי" ו"בן" ע"ש התוצאה מזה "כי עתה יאהבני אישׁי".

ולפ"ז נמצא שהאותיות "בן" שבשם ראובן מתאימים גם לסדר וסמיכות האותיות "ב" ו"נ" שבתיבת "יאהבני".

[וגם לפי פירוש זה י"ל דהרמז שבשם ראובן הוא ע"ד ומתאים להרמז שבשם שמעון, דהאותיות "שמע" הוא ע"ש "כי שמע ה'" והנו"ן הוא ע"ש ענין השנאה, ולאידך בשם ראובן האותיות "ראו" הוא ע"ש "כי ראה ה'" והאותיות "בן" הוא ע"ש ענין האהבה ודו"ק].

ד. ויש להעיר מלקו"ש שם הערה 13 וזלה"ק "ואף שה"ב" של בעניי אינו מעיקר התיבה "עניי", מ"מ מכיון שבפועל צריכה לומר "כי ראה ה' בעניי" הרי מתאים שתהי' בהשם התחלת התיבה לידע למה היא מכוונת".

ולפירוש הנ"ל שהאותיות "בן" שבשם ראובן מרמזות לה"ב וה"נ" של "יאהבני" י"ל דה"ב וה"נ" הם אכן מרמזות לעיקר תוכן הטעם שעתה יאהוב אותי [וגם י"ל דהאותיות "ב" ו"נ" הם המורגשות בה בעיקר, ע"ד מש"כ בלקו"ש שם גבי האותיות "ב" ו"נ" של "בעניי"]. ובפרט למש"כ בהערה 14 ש"אינו מוכרח בדרך הפשט שאותיות השם תהיינה בדומה ממש לאותיות שבטעם השם כ"א רק לתוכן הטעם וכו'".



כיבוד אב ע"י נכד

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ מתיבתא ליובאוויטש טאראנטא

בנוגע לכיבוד אב ואם ע"י נכד ודורות שלאחריו מביא רבינו בלקוטי שיחות חלק כ' (עמוד 644) "אע"פ שאין ראי' אבל קצת רמז . . יש להביא שגם לאחר כמה דורות מקום ישנו לכבוד או"א, ממרז"ל (ב"ב צא, ב) עה"פ "וישם כסא לאם המלך", שזהו רות, וכמובן אין זה אלא רמז בעלמא".

ויש לפרש דברי רבינו "אין זה אלא רמז בעלמא" אבל ראי' אינו, דלכאורה הרי בתשובת שבות יעקב (ח"ב סימן צד) הביא אותו ראי' והכריחו "ואי לאו דמחוייב בכבוד הא קי"ל ומלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול" ראה בהמשך למכתב הנ"ל בלקו"ש שם. והספר ושבו"י אינו תח"י.

אבל כבר דחה הכרחו במטה אפרים (דיני קדיש יתום אלף למטה ס"ק ה) "זה אינו שאין פגם מכבודו כלל, שלא אמרו אלא שאין יושבין על כסאו אבל רשאי הוא להושיב על כסא סמוך לו למי שירצה ואין מוחין בידו".

וכמו"כ בשו"ת זרע אמת (סימן קמח מצויין בא"ת ערך כבוד או"א הערה 1375) "אם כן אפילו לגבי בת שבע לא היה יכול למחול, וגדולה מזו מצינו למהר"ם שמיום שעלה לגדולה לא רצה להקביל פני אביו, ולא שאביו יבא אליו, ואף על גב דהתם אם רצה למחול על כבודו רשאי, דרב שמחל על כבודו כבודו מחול, וע"כ יכול לשמש את אביו, כמ"ש בי"ד סימן רמ"ס ז, מכל מקום שלמה שהיה מלך לא היה יכול למחול על כבודו, אפילו לגבי אמו וכל שכן לגבי רות, אלא על כרחך לומר דלא היה בזה זלזול כבוד במה שהשים כסא לאם המלך כלל".

ואם כן נפלה ראיית השבות יעקב, וברורין דברי רבינו "אבל רמז איכא".



לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב וכיום הכיפורים

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

תושב השכונה

במשנה (סוף תענית) "אמר רבן שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכיפורים שבהם בנות ישראל יוצאות .. וחולות בכרמים וכו'". ובגמ' (ל, ב) "בשלמא יוה"כ משום דאית בי' סליחה ומחילה יום שניתנו בו לוחות האחרונות, אלא ט"ו באב מאי היא? אמר רב יהודה אמר שמואל יום שהותרו שבטים לבוא זה בזה וכו'".

ויש לעיין בזה, שהרי (לכאורה) מבואר במשנה שהם היו ימים טובים מפני שבהם היו בנות ישראל יוצאות וכו' וא"כ מה הכוונה של הגמ' באמרו שיוה"כ הוא יו"ט משום סליחה וכו' ושואל למה ט"ו באב יו"ט, והרי הוי יו"ט משום שבנות ישראל יוצאות וכו'.

ואחרי החיפוש מצאתי שכ"ק אדמו"ר (התוועדות ט"ו באב ה'תשמ"ב תורת מנחם התוועדיות ח"ד ע' 1993)), מביא המשנה והגמ' ומבאר "ואפשר לפרש זאת בב' אופנים: (א) הטעם לזה ש"לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב" הוא (כהמשך דברי המשנה) לפי שאז היו "בנות ישראל יוצאות .. וחולות בכרמים". ומה שנקבע לכך יום זה דווקא – הרי זה לפי שביום זה "הותרו שבטים לבוא זה בזה", ועד"ז שאר הטעמים המובאים בגמרא, (ב) הטעם לזה ש"לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב" הוא – מצד הטעמים המובאים בגמרא, היינו, שמפני מאורעות אלו נקבע יום זה ליו"ט, ולא מפני שאז היו "בנות ישראל יוצאות .. וחולות בכרמים כו'" ובדוגמת היו"ט דיוהכ"פ – שאינו משום שאז היו "בנות ישראל יוצאות .. וחולות בכרמים כו'", אלא "משום דאית בי' סליחה ומחילה, יום שנתנו בו לוחות אחרונות". ומשום שיום זה הוא יו"ט, לכן "בנות ישראל יוצאות .. וחולות בכרמים", ע"כ דבריו שם.

והנה בהמשך הדברים (שם, ע' 1994) מבואר ש"מסתבר יותר לומר כאופן הא', שהיו"ט הוא משום הענין ד"חולות בכרמים", ולא מפני הטעמים המובאים בגמרא:

למרות גודל הענין ד"יום שהותרו שבטים לבוא זה בזה", וכן שאר הטעמים שבגמ' – הרי בדברי ימי ישראל אירעו כו"כ מאורעות דוגמתם,

ואעכ"פ לא מצינו שימים הנ"ל יקבעו ליו"ט, ובודאי שלא נקבעו ליו"ט כזה שעליו נאמר ש"לא היו ימים טובים לישראל" כיו"ט הזה. . ומאחר שדוקא חמשה עשר באב נקבע ליו"ט, ועד ש"לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב" – הרי מסתבר לומר שטעם הדבר הוא משום שבו ה' ענין מיוחד שלא מצינו דוגמתם בשאר הימים – "בנות ישראל יוצאות כו' וחולות בכרמים כו'". שזהו הטעם לקביעת יום זה ליו"ט גדול". ע"כ הנוגע לעניינינו.

וצריך ביאור למה מאריך כ"ק אדמו"ר בסברא למה "מסתבר יותר לומר כאופן הא'", הרי מדיוק המשנה "מסתבר יותר לומר כאופן הא'" שהרי ה'ל' הוא "שבהם" דהיינו שלא היו ימים טובים לישראל מפני "שבהם בנות ישראל יוצאות וכו'". דאם כוונת המשנה היא שהיו יו"ט מטעם אחר (וכמבואר בגמ') אלא שבהם ה' ג"כ השמחה של בנות ישראל היוצאות וחולות בכרמים, היה צריך להיות כתוב (לכאור') "ובהם בנות ישראל"¹².

ויש לומר בזה, בהקדם דברי הריטב"א (ב"ב קכא, א) וז"ל: ויש שואלים והלא מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו (סוכה כא, א), ולא קושיא היא דשמחה דהתם בבית המקדש בלחוד בגדולי ישראל וגדולי כהונה ולוי' בלבד והיינו דפריט ואמר שבהן בנות ישראל וכו'". ומדבריו יש לומר שמה שכ' "שבהן בנות ישראל", הוא לא טעם על זה שהי' יום טוב, אלא שהוא טעם לזה שהי' יום טוב – "לא היו ימים טובים" – לישראל, דהיינו לכל בני ישראל.

במילים אחרות: מזה שכתוב "שבהם וכו'", אין לדייק שזהו טעם ל"לא היו ימים טובים", אלא יש ללמוד שזהו טעם למה היה זה יו"ט "לישראל", וא"כ אין להביא מדיוק זה ראי' שהיו"ט היה זה שבנות ישראל יוצאות וכו' (וכאופן הא'), ולכן הוצרך כ"ק אדמו"ר להאריך ולהביא ראי' לאופן זה בביאור אחר, וכדלעיל.

והנה אע"פ שאין הכרח מהלשון "שבהם בנות ישראל", שזהו הטעם שהי' יו"ט, אבל מ"מ מסתבר יותר לומר כאופן הא' (לולי דברי התוס'), ולפי אופן זה צ"ע מהו כוונת הגמ' "בשלמא יוהכ"פ. . אלא ט"ו באב מאי

12 וראה במאירי, שאחרי שמאריך בדברי הגמ' למה ט"ו באב הוא יו"ט, כ' "ואמר שמרוב שמחתם היו בנות ישראל יוצאות וכו'". וכן ראיתי מובא מהארחות חיים שכ' "ובאלה הימים היו בנות ישראל וכו'".

אלא שלכאורה היה צריך להיות כ' "ובהם" (כבפנים), ולא ראיתי (לע"ע) גירסא כזו (וראה ריטב"א סוף תענית).

היא?" הרי כבר יודעים שזהו יו"ט משום שבו בנות ישראל יוצאות וחולות בכרמים, ומה עוד יש לברר?

ויש לומר, ובהקדים המבואר בהתוועדות הנ"ל¹³ מדברי האחרונים מפני מה הובא בגמ' ב' טעמים על יוהכ"פ ("דאית ביה סליחה ומחילה" ו"יום שניתנו בו לוחות האחרונות"), כי משום הטעם הא' בלבד, מובן שנקרא יו"ט, אבל לא שיהיה עדיף משאר ימים טובים, וכמו כן בנוגע לט"ו באב מובא בגמ' כמה טעמים, כי בכדי שיום זה יהיה עדיף משאר ימים טובים – "לא היו לישראל ימים טובים".

ועל פי זה, שיש ב' שלבים: א' – יום טוב סתם. ב' – יום טוב גדול, יש לומר שהטעמים בגמ' אינם מוסיפים אחד על השני לעשותם ליו"ט גדול, אלא הם טעמים למה ימים אלו הם יום טוב סתם¹⁴, והטעם ש"לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב ויוהכ"פ (היינו שהם גדולים משאר יו"ט, הוא כמבואר במשנה) שבהם בנות ישראל יוצאות וכו"¹⁵.

ויש לומר שבדברי כ"ק אדמו"ר רמוז עוד אופן בהבנת דברי הגמ', שכ' "ומה שנקבע לכך יום זה דווקא – הרי זה לפי שביום זה "הותרו שבטים לבוא זה בזה", ע"כ. דהיינו, שהוא יו"ט (גדול) בגלל שבהם בנות ישראל יוצאות, וכוונת הגמ' היא לבאר למה דווקא בימים אלו "בנות ישראל יוצאות". ולכאן זהו כוונת דברי המאירי (שם), וז"ל: "ואמר שהיו נוהגים לשמוח שמחה יתירה יתר [על] כל שאר ימים טובים באלו שני הימים והם ט"ו באב ויום הכיפורים ופירשו הטעם בגמרא ביום הכיפורים וכו'", שמרהיטת לשונו משמע שמפרש שכוונת הגמ' היא לבאר למה בימים אלו היו בנות ישראל יוצאות, וכנ"ל.

13 וראה גם לקו"ש חלק כ"ד ע' 51 הערה 42, ובספרים המצוינים שם.

14 והא דיש כמה טעמים הוא כמבואר ברשב"ם (ב"ב קא, א ד"ה יום שהותרו שבטים) "כל הנך אמוראי לא פליגי אלא מר גמיר האי מרבי' ומר גמר האי מרבי'".

וצע"ק מהשני טעמים ליום הכיפורים (אלא דלהעיר שאין יו"ט המפסיק בין ב' הטעמים).

15 ולפי זה יש לבאר התוס' התמוה (שמביא כ"ק אדמו"ר בהתוועדות שם [ע' 1993]) על תירוץ הגמ' הראשון על ט"ו באב (מפני מה הוא יו"ט), שהגמ' אומר שזה משום דהוי "יום שהותרו שבטים לבוא זה בזה", וכ' התוס' (ד"ה יום) "פירוש דהיינו יו"ט", ולכאן צריך להבין (וכמו שמקשה כ"ק אדמו"ר) מהי כוונת התוס', ומה מחדש בזה?

ואם כנים הדברים שביארנו בפנים, י"ל שכוונת התוס' להדגיש שמשום טעמים אלו הם רק "יום טוב", אבל אינו יו"ט גדול – וזה שנחשב יו"ט גדול, הוי משום שבנות ישראל יוצאות, וכמבואר בפנים.

אלא שכ"ק אדמו"ר מפרש שם באופן אחר. וראה לקמן הערה 6.

וכן כתב בן יהוידע¹⁶ (תענית ל, ב ד"ה בשלמא), וז"ל: "ונראה לי בס"ד דהכי קאמר בשלמא יום הכיפורים יש בו טעם לדבר בו על ענין הנישואין, מפני שהוא נעשה יום סליחה ומחילה, יען כי הוא יום שנתנו בו לוחות שניות לישראל שבהם נגמרו הקידושין של ישראל. . . ובזה יש טעם לדבר בו בעסק הנישואין, אשר בהם נמחלים עוונותיו, אבל יום ט"ו באב מה שייכות יש בו למנהג זה שנהגו לדבר בו בענין הנישואין"¹⁷.

וי"ל שזהו ג"כ כוונת הרשב"ם (ב"ב קכא, א ד"ה יום שנתנו) שאחרי שמאריך בהחשבון שנתנו לוחות ביום הכיפורים, מסיים "בי' תשרי הוא יום הכפורים נתרצה המקום בשמחה לישראל", ולכאז' צריך ביאור מה הכוונה שנתרצה "בשמחה", הרי הכוונה היא לבאר למה זה יום טוב – וזה מבואר בזה שנתרצה המקום לישראל!?

אבל אם נאמר שהכוונה לבאר למה שמחו ביום הזה, מובן למה מוסיף הרשב"ם "בשמחה", והוא לבאר שמכיון שנתרצה המקום בשמחה לכן יום זה שייך לענין השמחה, ולכן שמחה בו בזה שבנות ישראל יוצאות וכו'.

16) אלא שלא הוקשה לו מה שהקשינו (למה יש טעם הן במשנה והן בגמ' לזה שלא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב ויום הכפורים), אלא שהי' קשה לו "אטו משום שהוא יום מחילה מי ניחא, דקשה מה טעם יש בזה, אדרבה יום מחילה שהוא יום צום אינו זמן לחול בכרמים ולדבר בו על לב הבחורים בדברי טיול".

17) ובהתוועדות הג"ל (שם, ע' 1994 בחצאי עיגול) כ' "ומה שנקבע יום זה דווקא – הרי זה מפני היותו 'יום זכאי' (מצד הטעמים שבגמרא), ולכן 'מגלגלין זכות ליום זכאי', היינו, שיום זה יקבע ליום של נישואין בישראל" (ולהעיר מסוף דברי הבן יהוידע "לומר כי הוא יום זכאי. . . על כן ראוי הוא לעשות בו התעוררות השמחה, דמגלגלין זכות ליום זכאי").

ויש להעיר, שמפשוט דברי כ"ק אדמו"ר בהביאו ב' האופנים להבין המשנה והגמ' משמע שהם ב' אופנים רק בנוגע לט"ו באב, אבל בנוגע ליוהכ"פ הפי' הוא כאופן הב' שהוא יו"ט מצד הטעמים המובאים בגמ' (שהרי כ' באופן הב' "ובדוגמת היו"ט דיוהכ"פ – שאינם משום שאז היו בנות ישראל יוצאות. . . אלא משום "דאית בי' סליחה ומחילה וכו'"). (אלא שאין לדייק כ"כ, שלא הוגהה הישחה ע"י כ"ק אדמו"ר, אף שגם בקלטת משמע כן).

והנה לעיל בהערה 4 הבאנו דברי התוס' – שמפרש על תירוץ הגמ' שט"ו באב הוי יום שהותרו שבטים לבא זה בזה – "פירוש דהיינו יו"ט", וראה שם מה שהוסבר בזה. אלא שלפי מה שהסברנו קשה למה אין דברי התוס' הללו מובאים על הטעמים המובאים על יום הכיפורים.

משא"כ כ"ק אדמו"ר מפרש שכוונת התוס' היא לחדש שכוונת הגמ' היא כאופן הב' שהוא יו"ט מצד הטעמים המובאים בגמ' (ולא מטעם המובא המשנה) יומתק למה אינו מביא על הטעמים המובאים על יום הכיפורים, כי על יום כיפור אין חידוש מפני שבפשוט כך הוא הפירוש בנוגע ליום הכיפורים, וכנ"ל.

אלא שצ"ע איך להולמו בדברי המשנה. דהיינו, איך נלמד כוונת המשנה והגמ' בנוגע לט"ו באב כאופן הא' משא"כ בנוגע ליום הכיפורים כאופן הב'.

אבל לפי המבואר מהבן יהוידע הרי גם ביוהכ"פ יש ללמוד כאופן הא'.

ולפי זה יש לבאר גם המשך הגמ' ששואלת "אלא ט"ו באב מאי היא?", ומביאה הגמ' כמה טעמים: א', יום שהותרו שבטים לבוא זה בזה. ב', יום שהותר שבט בנימין לבוא בקהל. ג', יום שכלו בו מתי מדבר, דאמר מר עד שלא כלו מתי מדבר לא הי' דבור עם משה וכו'" ¹⁸ (ועיי"ש בגמ' עוד טעמים).

ולכאור', היה לגמ' להקדים טעם הג' ולהביאו ראשונה, שהרי קודם כלו מתי מדבר, ורק אח"ז (בדור הבא) הותרו השבטים לבא זה בזה?!

אבל לפי המבואר שכוונת הגמ' לבאר מה השייכות בין השמחה של בנות ישראל יוצאות וכו' לט"ו באב מובן למה ב' טעמים אלו מובאים בראשונה, שהרי בהם רואים קשר ישיר בין ט"ו באב לענין השמחה של (נישואין ו) בנות ישראל יוצאות (וראה עד"ז בבן יהודע שם (אף שאינו מקשה מה שהקשינו, ובא לתרץ קושיות אחרות)) ¹⁹.

ועצ"ע בכל הנ"ל.



18) על תירוץ זה מפרש רש"י (ד"ה דאמר מר) "לפיכך יו"ט הוא" והקשו המפרשים (ראה מפרשי העין יעקב) מה הכוונה בדברי רש"י? דמשמע מדבריו ששאר הטעמים הם לא טעם לכך שנעשה יו"ט, ואפי' הא שכלו מתי מדבר אינו טעם לזה, רק זה "דאמר מר עד שלא כלו מתי מדבר לא הי' דיבור עם משה" הוא טעם לכך שזהו יו"ט?!

וי"ל (בדוחק) לפי המבואר בפנים, שהא שט"ו באב הוא יו"ט הוא בגלל שחזר הדיבור, ושאר הטעמים (וגם הא שכלו מתי מדבר) הוא טעם למה בימים אלו שמחו בכך שבנות ישראל יוצאות, וצ"ע.

19) בלקו"ש חכ"ד ע' 47 מגדיר הטעמים של הגמ' "שנעשה ענין טוב ותועלת לבני ישראל – הביטול והפסק מגזירה קשה ועונש (יום שכלו בו מתי מדבר, יום שביטל הושע . . . שלא יעלו לרגל, יום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה), או מילוי חסרון (יום שהותרו השבטים לבוא זה בזה, יום שהותר שבטו של בנימין לבוא בקהל)".

וצ"ע למה מביא באחרונה הטעמים שהובאו בגמ' בתחילה?

אבל מכיון שרוצה לבאר למה ט"ו באב הוא יום טוב, מובן שיש יותר טעם שיהי' יום טוב אם יש ביטול גזירה ועונש מאשר שזהו רק מילוי חסרון. (אבל אם זו היא כוונת הגמ' צ"ע למה הגמ' מקדימים, וכפנים).

אגרות קודש

מהדורה החדשה של "אגרות קודש מאת אדמו"ר הזקן" (גליון)

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בגליון הקודם העיר הרב"א הערות רבות לספר אגרות-קודש אדמו"ר הזקן שיצא לאור לאחרונה. חלק מההערות היו מועילות, והתודה נתונה לו עבורן. ועל חלק מהערותיו אשתדל להשיב בזה בעזה"ת:

עמ' ח בשוה"ג: "בסגנון מכות ז, ב" – צ"ל: ע"פ מכות...

התוכן של ירידה צורך עליה הוא בכלל לא ע"פ מכות, רק הסגנון הוא ע"פ מכות שמדובר בהורג בשוגג בירידה צורך עליה.

6) עמ' שצו בשוה"ג בסופו: "וראה 'המסע האחרון' (ע' 46-52) שהאריך בתמיהות על אגרת זו, ומסתפק ביחוסה לרבינו" – לא ברור למה לא העתיק את התמיהות, על דרך שעשה בהערות למכתבי הגניזה החרסוניית. האם זה כיון שלדעת העורך התמיהות אינן חזקות? אבל אז היה צריך להעיר על זה.

חלק מהתמיהות הועתקו כאן בשוה"ג.

8) עמ' תיא-תיב, תיד – על פי הנאמר בשוה"ג תמוה קצת, למה לא נכנסו בגדר מתוארך חלקי. תמוה יותר האגרת שבעמ' תיח, ששם התאריך יותר ברור (מתחיל משנת תקס"ד), והאגרת שבעמ' תכא ("בסוף ימי אדמו"ר הזקן").

הביאור פשוט, כל אגרת שתאריכה מסופק, מופיעה בספר הזה בתאריך האחרון של הספק, כלומר אם הספק הוא "תקנ"ז-תקס"ט" הרי היא מופיע אחרי אגרות סוף תקס"ט. ולכן במקום שיודעים רק שנכתבה אחרי תקס"ד, הרי מקומה אחרי אגרות תקע"ג, כלומר – בחסרות תאריך.

14) עמ' רצה (ועמ' רצט, שג) בשוה"ג: "(התרגום אינו מילולי, ולפעמים תרגם רק התוכן הכללי)" משמע שהתרגום המודפס כאן אינו אלא תוכן כללי של המסמך שצילמו ממקורו הרוסי נמצא לפנינו בעמוד ממול, והרי

זה דבר תמוה ביותר, שהרי באם המקור לפנינו הרי צריכים להכין תרגום חדש ומדויק.

האגרות האלו כוללות גם שורות "רשמיות", כמו שרגיל בכל מסמך שמכין עו"ד. שורות אלו הן בדרך כלל קשות מאוד לתרגום, ואין בהם תוכן מועיל. מטעם זה קיצרוהו המתרגמים הקודמים של האגרות האלה, וכן נעשה גם בספר הזה. אלא שפרט כזה צריך לפרט, ולכן באה הערה בשוה"ג: "התרגום אינו מילולי, ולפעמים תרגם רק התוכן הכללי".

והיינו שהן המתרגמים (ל' רבים) הקודמים, והן בעריכת ספר זה, הי' נראה לכולנו, שאין מקום לתרגם את הקטעים הרשמיים, שקשים לתרגום ואין בהם כל כך תועלת. ואם לדעת הכותב הי' צריך לנהוג אחרת מכולנו, זכותו לכתוב שלדעתו הי' צריך לעשות כך וכך, אבל אין בזה שום בקורת מוצדקת על שיטת העריכה שבחרנו בה.

(18) עמ' שב בסופו ישנה שורה וחצי ברוסית ולאחרי זה רשם אדה"ז: "שניאור זלמן הנ"ל" – וכל זה לא נעתק בתרגום שממול!

הקושי להניח את המלים שבכתי"ק במקום הנכון הוא מחמת שכאמור לעיל "שלפעמים תרגם רק התוכן הכללי".

(21) אבל אינו ברור איזה כתבי-יד נכנסו לרשימה, ולמה ישנם כתבי-יד שמופיעים בתוך הספר, אבל זכרם אינו עולה לכאן. ולדוגמא 170 (עמ' ח); 278, 403, 448, 570, 643 ו-1300, כת"י ירושלים 4088, כת"י הסמינר 8131 (כל אלו בעמ' קצח); 577 ו-1201 (עמ' רנג); 525 ו-2178 (עמ' שפ); וכהנה רבות.

נסקרו רק כת"י אשר "מלוקטים ומועתקים" בהם אגרות קודש, ולא כת"י שבדא"ג מועתקת בהם אחת האגרות; אשר אין בזה תועלת, ואין לדבר סוף.

עובדה ידועה היא, שאחדים מהאגרות מועתקות בעשרות כת"י, שאין בזה משמעות מיוחדת. כשמפרסמים רשימת כתבי-יד, הרי עיקר הסיבה לזה היא להראות מתי נעתקה וכו'. ולכן אין כל תוכן לתת בסוף הספר תיאור מפורט של עשרות כרכי כת"י של דרושי רבותינו, שבכל אחת מהם העתיקו איזו שהי אגרת. הביקורת של הכותב בזה אין לה שום תוכן. אם לדעתו צריך לנהוג אחרת, זכותו לכתוב זאת. אבל אין שום הגיון בסגנון כתיבתו: "אינו ברור איזה כתבי-יד נכנסו לרשימה, ולמה ישנם כתבי-יד

שמופיעים בתוך הספר, אבל זכרם אינו עולה לכאן"; כי כל ילד יכול להבין זאת.

כ"ק אדמו"ר זי"ע גילה לנו את החשיבות של הדפסת צילום גוכתי"ק של אדמו"ר הזקן כשהוציא לאור בשנת תש"ח ובשנת תש"כ את השו"ע והוסיף "פאקסימיליא של התשובה סימן י"ד מגוף כ"ק אדמו"ר הזקן". הרבי הדפיס אותו על נייר מיוחד ויפה, כדי שיוכלו לראות וליהנות מצילום את הכתי"ק. גם ב'כרם חב"ד' גליון ד ח"ב (עמ' 343-319) השתדלו עד כמה שאפשר לפרסם צילומים ברורים וקריאים.

לעומת זה למרבה הצער מתקבל אצלי הרושם שצילומי הכתי"ק שנכנסו לספר אג"ק הזה באו בעיקר רק כדי למלאות חורים בעימוד... ולא בשביל לפרסם את גוכתי"ק של אדה"ז. וכיון שבעיקרם באים רק לצורך זה, על כן הגדילו והקטינו את המסמכים רק למלאות צורך 'נעלה' זה.

בכל ספרי תורותיהם ואגרותיהם של רבותינו לא מצאנו שיודפס התצלום בפנים הספר, ליד פנים האגרת (אלא אחדים מהצילומים בסוף הכרך, או אחרי המבוא). הדפסת כל תצלום ליד האגרת עצמה, שנותן לזה צורה של אלבום. לא הי' נהוג בספרי רבותינו כלל. וכאן בספר הזה היא הפעם הראשונה שנעשה נסיון לעשות כן, לנסות להגיש את תצלומי כתי"ק של כל האגרות (שהגיעו לידינו), כל תצלום ליד הדפסת האגרת במקומה, למרות הקשיים הטכניים שבזה. ברור שספריהם של רבותינו אינם נדפסים בצורת אלבום מעובד בגרפיקה, אך מכל מקום יש כאן נסיון להגיש כל תצלום ליד הדפסת אותה אגרת. ונקוה שזה יתקבל טוב אצל הקוראים.

אין ספק שכפי שעשיתי היא הדרך הכי נכונה ומתאימה, וכפי שבארתי. ואם לדעת הכותב הי' צורך לעשות את הספר אגרות קודש בצורת אלבום מעובד בגרפיקה, זכותו לומר: "לפי הנראה לי הי' צריך לעשות כך וכך". אבל למעשה אינו צודק כלל.

(24) במבוא עמ' 56 נדפס צילום מסמך עם חתימת אדה"ז רחבו לאורך הדף, בצורה מכוערת, והרי באותו גודל אפשר היה לשים אותו רחבו לרוחב הדף. ובאם אין במה למלאות המשך הדף, הרי אפשר להעתיק ולתרגם הנאמר במסמך (שזה בין כך חסר לקורא שרוצה לדעת בדיוק מה כתוב באותו מסמך, ולא רק תוכנו בכללות).

מסרתי את שני העמודים האלה, לארבעה מומחים הבקיאים בשפה הרוסית, והתאמצו ביותר, ולא הצליחו לתרגם, הסגנון קלוקל, ונכתב

כנראה ע"י מישהו שאינו יודע לכתוב רוסית כראוי. החתימה הזאת היא אישור רשימת הספרים שנלקחו מאדמו"ר הזקן, אלא שלפני החתימה הוסיפו כמה שורות רשמיות, ואותם לא הצליחו לפענח, וגם אין תועלת בהם כל כך.

(29) עמ' קכג – אינני מבין למה נדפסה אגרת זו "ע"פ כת"י 636" [שחסר בתיאור הכת"י שבעמ' תקכג], והרי ב'כרם חב"ד' שם עמ' 320 ובתולדות חב"ד באה"ק עמ' טו נתפרסמה צילום גוכתי"ק!?

כיון שאינו כתי"ק, כפשוטו. ואילו בכת"י הנ"ל העתיק מכת"ק – כמפורש שם.

(30) עמ' תלב (אגרת קכט) – סתם ולא פירש האם נדפס ע"פ גוכתי"ק כמו שנכתב ב'כרם חב"ד' שצוין בשוה"ג. גילוי דעת יש במה שלא צירף לכאן את צילום האגרת. אינני מומחה לכתבי-יד, אבל באם ההוכחה היחידה הוא זה שנשמט יו"ד בחתימה, יש לתרץ. וכבר היה לעולמים שנשמט אות בחתימה. האם ישנם הוכחות אחרות? ולמה לא גילה העורך דעתו בפירוש?

מה פירוש "לא גילה העורך דעתו", הרי לא נאמר שנעתק מכת"ק, כיון שבדאי אינו כתי"ק.

(31) במבוא עמ' 56 נדפס צילום מסמך עם חתימת אדה"ז – לא מובן, הרי לא מדובר באגרת של אדה"ז! אבל אין אני בא בתלונה על זה, שהרי מובן ופשוט שכל מסמך ותעודה שקשור לאדה"ז, ובפרט אם הוא חתום עליו, מקומם כאן. אלא שאינו ברור למה לא נדפס בין האגרות.

החתימה אינה על משהו שאדמו"ר הזקן כתב או אמר, כי אם לאישור התרגום הרוסי של רשימת הספרים שנלקחה ממנו לבדיקה. על הרשימה הנדפסת הוצרך לחתום פעם אחת, ועל רשימת כת"י – פעמיים. ועדיין לא נתברר מה נאמר בקטע זה שהוצרך לאשר בחתימת ידו, כמבואר לעיל.

(32) עמ' תקג (נספח 28) – אינו מובן במה שונה מסמך זה מאשר שאר המסמכים שאדה"ז שלח לקיסר, ודוקא מסמך זה לא נכנס לתוך הספר בין האגרות-קודש?

כי לא מדובר כאן במסמך שאמר או כתב אדמו"ר הזקן וחתם עליו, כי אם במסמך שכתבו וחתמו שני ערבים, שהתחייבו אשר אדמו"ר הזקן לא יצא מן העיר פטרבורג עד שיותר לו. ומודיעים במכתבם, אשר גם אדמו"ר הזקן בעצמו התחייב על כך, וחתם על המסמך לאישור.

(33) ושבעתיים תמוה נספח 40 (בעמ' תקיט) שכולו בכת"ק אדמו"ר הזקן!

אתמהה, הרי לא מדובר במסמך של אדמו"ר הזקן, כי אם במסמך שאדה"ז כתב בתור סופר השטר, שעליו חתמו צד החתן וצד הכלה. ואדה"ז רק מקיים את חתימתם.

(35) ולמה לא צורף "ברכת המלך" בגוכת"ק אדה"ז, שזכיתי לפרסמו (ראה 'ספר הסידור' עמ' קעד)?

כי אין שם חתימה ואינה אגרת. כי אם נוסח ברכה שיברכו את המלך בבית הכנסת. והרי גם אגה"ת והל' תפילין שבסידור ודרוש וארא והגהה לשו"ת מהרי"ק – לא נכללו, אף שיש כתי"ק שלהם.

(36) ובכלל אינני מבין איזה מסמכים בקשר למאסר והגאולה נכללו בספר זה ואיזה לא זכו לזה ונשארו ב'כרם חב"ד' גליון ד.

אם באמת אינו מבין, זכותו לשאול בן חמש למקרא, ויענה לו, וכאמור ומפורש במבוא של הספר: "לטעם זה, נוספו בסוף הכרך, קטעי אגרות אלו; בעיקר אלו שמועילות להבנת תוכן אגרות רבינו. ובמקום הצורך מצויין אליהם בפנים הספר, לפי סימני הנספחים, כדי שלא יצטרך המעיין לחפשם בספרים שונים". והיינו שנוספו רק אלו שמוסיפים הסבר לאגרות הקודש, ובעיקר – אלו שנזכרו באגרותיו של אדמו"ר הזקן.

למה נעתקו דוקא הנספחים שבעמ' רצו-רצז?

האומנם לא חלי ולא מרגיש שזה אינו נספח שלי, כי אם נספח של אדמו"ר הזקן בעצמו, שהוא הוסיפו לאגרת שלו, וכאמור שם: הנני מגיש בזה בהכנעה שתי תעודות המסומנות א' וב'.

(37) העורך צירף בשוה"ג את כל ההערות מרשימות הרבי לתניא. אבל הדפיסם בלי פענוחים, ועל כן יצאו דברים מוזרים, וכגון ההערה בעמ' יד: "ישב על הארץ: סדר נזיפה?", וכהנה רבות.

הרי הכוונה פשוטה, שהרבי מסתפק, אם מה שכתב אדמו"ר הזקן "ישב על הארץ" – הכוונה שהצריך לומר סדר נזיפה? – וכאמור בסדור תורה (בסדר התרת נדרים – קלו, א): סדר הנזיפה ... וישב על הארץ כאבל, ויתן אפר על ראשו, ויאמר זה: הריני יושב לקבל נזיפה...

בתחלת כל אגרת נכתב בשוה"ג, שהציונים הם של הרבי, ומה שהוספנו הוא בין חצאי רבוע, והיינו שהוספנו בו רק כפי ההכרח. ואם

לדעת הכותב אין זו השיטה הנכונה, זכותו להביע חוות דעתו בזה, אבל אין בזה שום בקורת מוצדקת על שיטת העריכה שבחרנו בה.



נגלה

שבועה בתביעת דמים הבאה מחמת קרקע

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

איתא בב"מ (ה, א): ולמ"ד הילך פטור אמאי איצטריך קרא למעוטי קרקע משבועה, הא כל קרקע הילך הוא. אמר לך איצטריך קרא היכא דחפר בה בורות שיחין ומערות. א"נ, היכא דטענו כלים וקרקעות והודה בכלים וכפר בקרקעות, ע"כ.

והנה כתב הרמב"ם (פ"ה מהל' טוען ונטען ה"א-ב) וז"ל: "ואלו דברים שאין נשבעין עליהן מן התורה: הקרקעות והעבדים. . . שנאמר כי יתן איש אל רעהו פרט להקדש, כסף או כלים פרט לקרקעות. . . וכן החופר בשדה חברו בורות שיחין ומערות והפסידוהו, והרי הוא חייב לשלם, בין שטענו שחפר והוא אומר לא חפרתי, או שטענו שחפר ב' מערות והוא אומר לא חפרתי אלא אחד, או שהיה שם עד אחד שחפר והוא אומר לא חפרתי כלום, הרי זה נשבע הסת על הכל, עכ"ל.

וכתב המגיד משנה (שם) וז"ל: דין זה יצא לרבינו ממה שהקשו וכו' תיפוק לי דכל קרקע הילך הוא, פירוש דכל היא דאיתיה ברשותא דמריה איתיה. ותרצו כי איצטריך קרא היכא דחפר בה בורות שיחין ומערות. ומפרש רבינו שטענתם על החפירה, שזה טוען שחפר בה והזיקו יותר ממה שזה מודה, ואעפ"י שתביעתו היא דמים, כיון שהיא מחמת קרקע אין עליה שבועת התורה, עכ"ל. וכן כתב גם הנמוק"י בסוגיין.

אמנם הראב"ד שם השיג וז"ל: א"א, נראין דברים שתבעו למלאת החפירות ולהשוות החצירות. אבל אם תבעו לשלם פחתו הרי הוא כשאר תביעת ממון. וכמי שאמר לו חבלת בי שתים והוא אומר לא חבלתי אלא אחת (שבועות מ"ד, ב). עכ"ל.

וכתב המ"מ שם, וז"ל: ואין החילוק שכתב הרב ז"ל נראה נכון. שהרי אין ביד התובע להכריח לנתבע למלאת לו החפירות, אלא אם רצה משלם

לו נזקו והפסדו. הלכך מה לי תובעו למלאת, מה לי תובעו בדמים. כאן וכאן תביעתו דמים הבאין מחמת קרקע הן. ומש"כ הרב ז"ל וכמי שאמרו לו חבלת בי שתים וכו', נראה שכוונתו ז"ל לומר דאע"ג דאדם הוקש לקרקע, כשהוא תובעו דמי החבלה הרי הוא כמטלטלין. ואין זו ראייה דכי אמרינן דאדם הוקש לקרקע, הני מילי עבדים, דכתיב בהו בהדיא והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם, אבל שאר אנשים ודאי לא עכ"ל.

אמנם המשנה למלך שם כתב וז"ל: מ"ש ה"ה ז"ל שהרי אין ביד התובע להכריח לנתבע למלאת לו החפירות וכו' אם עפר קרקעו הוא בעין, ועדיין קיים, אפשר שביד התובע להכריח לנתבע למלאת החפירות, ולא אמרינן שישלם דמי נזקו אלא לומר דאינו חייב לקנות עפר אחר למלאת החפירה. א"נ אפשר לפרש דחפר בה שיחין ומעורות לצרכו, והתנה עמו למלאתה, והלה כופר במקצת ודוק. ומ"ש עוד ה"ה ואין זו ראייה דכי אמרינן דאדם הוקש לקרקעות וכו', זה אינו, דאף שאר אינשי נמי הוקשו לקרקע, וכ"כ רבינו בפי"ג מהל' מכירה (הט"ו) דהשוכר את הפועל בין בקרקע בין במטלטלין אין להם אונאה, וטעמא שהוקשו לקרקע וכו' עכ"ל.

[כלומר: ידוע שנחלקו בזה רש"י ותוס' בקידושין (ז, א), דלרש"י (ד"ה שיש) כל אדם הוקש לקרקעות, ולתוס' (ד"ה אם כן) רק עבדים כנעניים הוקשו לקרקעות. וס"ל המ"מ שהרמב"ם ס"ל כתוס', והמל"מ ס"ל שהרמב"ם ס"ל כרש"י. וגם הריטב"א (שבועות מב, ב) כתב כהמ"מ שהרמב"ם ס"ל שרק עבדים כנעניים הוקשו לקרקעות. וראה קצוה"ח המובא להלן].

והנה להמל"מ שס"ל ששיטת הרמב"ם היא דגם בן חורין הוקש לקרקע, יוקשה קושיית הראב"ד מחבלת בי שתים, דהרי הרמב"ם סובר דדמי קרקע הרי הוא כקרקע ואמאי נשבע, והרי זהו דמי (אדם שהוא כ)קרקע?

ובקצוה"ח (סי' צ סק"ח) תירץ בזה לפי מה שכתב הר"ן בפי' כל הנשבעין שם, דלר' יהודה דאמר נחבל עד שתהא שם מקצת הטענה אפי' אומר הילך נמי חייב, דלא בעי מודה במקצת ממש, רק שיהא כעין מודה במקצת, וא"כ אפי' הוי כמו דמי קרקע מ"מ הוי כעין מודה במקצת לענין תקנת נחבל.

מיהו הקשה בקצוה"ח שם מהא דתנן (שבועות לו, ב) אנסת ופתית את בתי והוא אומר לא אנסתי ונשבע, ומחייבי רבנן קרבן שבועה, משום דסברי כי תבע אינש בושט ופגם קא תבע, והא פגם הוי נזק אדם, וא"כ הוי דמי קרקע וראוי להיות פטור להרמב"ם, והוא עצמו כתב (בפי"ח מהל' מ"מ

שבועות ה"ג) וז"ל: תבע ואמר לו אנסת או פתית את בתי, והוא אמר לא אנסתי ולא פתיתי, ונשבע, חייב בשבועת הפקדון. עכ"ל.

ובאמת כן קשה גם ממ"ש הרמב"ם שם בהלכה שלאח"ז (ה"ד) וז"ל: האומר לחבירו עשית בי חבורה, והוא אומר לא עשיתי . . חייב בשבועת הפקדון עכ"ל. והרי זהו דמי אדם שהוא כקרקע, להמל"מ – וצ"ל פטור לשיטת הרמב"ם.

וי"ל בזה בהקדים, דנראה שכל קושיית הראב"ד והקצוה"ח וכו' על הרמב"ם היא לפי שסברו שטעם הרמב"ם שפטור משבועה באומר לא חפרתי אלא אחד, הוא לפי שהיות וסיבת התביעה היא קרקע, דינו כקרקע, וכלשון המ"מ "כיון שהוא מחמת קרקע", ולכן הקשו שגם כשסיבת החיוב הוא אדם, שהוא כקרקע, ג"כ צ"ל פטור משבועה – אבל באמת י"ל שכוונת הרמב"ם קצת שונה, ויתורצו כל הקושיות, כדלקמן.

ובהקדים מה דאיתא בב"ב (ה, א) "רוניא אקפי' רבינא מארבע רוחותיו [ד' שדות היו לרבינא סביבות ארבעה מצרי של רוניא, וגדרן. רש"י]. א"ל [רבינא לרוניא] הב לי כמה דגדרי [כדאי' במשנה לעיל "המקיף את חבירו משלש רוחותיו וגדר את הראשונה ואת השני' ואת השלישית . . ר' יוסי אומר אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל", וכפי שפירשה רב הונא "הכל לפי מה שגדר"] . לא יהיב לי'. הב לי לפי דמי קניא בזול, לא יהיב לי'. הב לי שכר נטירותא, לא יהיב לי'. . אתא לקמי' דרבא, א"ל זיל פייסי' במאי דאיפייס, ואי לא דאיננא לך דינא כר"ה אליבא דר' יוסי".

וברש"י (ד"ה הב), וז"ל: "כרב הוא אליבא דר' יוסי . . דהכי קיי"ל, כדמוכח לקמן", עכ"ל. וכ"כ הרשב"ם בהג"ה (ד"ה הג"ה ואי) וז"ל: "ואי לא דאיננא לך כר' יוסי כו' – מכלל דהכי הילכתא, וכן פסק ר"ח. תמ"ש". עכ"ל. וכן כתבו התוס' (ד"ה ואי) וז"ל: "קצת הי' נראה שלא להפחידו הי' אומר כן . . דהכי ס"ל כדפירש רש"י. ועוד מדקאמר לי' זיל פייסי' במאי דאיפייס, משמע דמן הדין הי' לו יותר. אם לא בשביל שכבר נתפייס", עכ"ל.

ומזה [שאע"פ שרבא ס"ל דקיי"ל כרב הונא אליבא דר' יוסי, שצריך לשלם לו הכל לפי מה שגדר, ואעפ"כ לא פסק רבא שאכן כן צריך לשלם לו, כ"א אמר "זיל פייסי' במאי דאיפייס", (ורק אמר לו שאם לא ישלם זה, אז "דאיננא לך דינא כר"ה אליבא דר' יוסי)], למד הרמ"א בשו"ע (חו"מ סי' יז סי"ב, ש"בע"ד שתבע חבירו בעד דבר מועט, והדיין רואה שיתחייב לו ע"פ הדין יותר ממה שתבע, אין לו לדיין לפסוק יותר ממה שתבע, ואם פסק לו

יותר, הוי טעות בדין וחוזר". ומצוין ע"ז שזהו "דעת עצמו מפ"ק דב"ב רוניא אקפי' רבינא וכו'. וכ"כ הריב"ש בסי' רכו'.

[ומפרש הסמ"ע (ס"ק כה) שהפי' בגמ' הוא שרבינא אכן תבע מרוניא בב"ד רק אגר נטירותא, וזו היתה כוונת רבא באמרו "זיל פייסי' במאי דאיפייסי". היינו שישלם מה שתובע ממנו, ובאם לא ישלם לו זה, רק אז יפסוק שחייב לו הכל, כדין, כי רק באם הנתבע אינו משלם, מותר להדיין לפסוק יותר, כפי ההלכה, מטעם קנס, אבל לפנ"ז אסור לדיין לפסוק יותר ממה שתובע.

אמנם הש"ך (ס"ק טו) ס"ל בפירוש דברי הרמ"א, שדבריו אמורים רק באופן שאין ברור מדוע אינו תובעו יותר, משום שמחלו, או משום שטעה וחושב שאינו חייב לו יותר, אבל אם ודאי טעה, צריך הדיין לפסוק הדין כפי האמת שחייב לו יותר].

והתומים (שם) והנחלת דוד (ב"ב, שם) מפרשים הגמ' באופן אחר, שרק רוניא בעצמו בא לרבא, וכהלשון "אתא (לקמי' דרבא)", לשון יחיד, ושאל את רבא מהו הדין, ורבא נתן לו עצה טובה שיתן במה דאיפייסי רבינא, כי באם לא יתן, בודאי יזמינו רבינא לדין, ואז יפסוק לו כדין, שחייב ליתן לו הכל לפי מה שגדר כר"ה אליבא דר' יוסי. ולפי"ז אין שום ראי' מסוגיא זו שבע"ד שתבע חבירו בעד דבר מועט, והדיין רואה שיתחייב לו ע"פ הדין יותר ממה שתבע, שאין לו לדיין לפסוק יותר ממה שתבע, ואדרבא ראי' להיפך, שאם הא' בא לדין הי' פוסק לו יותר ממה שתבע רבינא.

וי"ל שב' הדרכים (האם יכול הדיין לפסוק יותר ממה שתובע, כשרואה שע"פ דין חייב לו יותר, או לא) קשורים עם עוד ענין. – דהנה כתב הרמב"ם (הל' טוען ונטען רפ"ו), וז"ל:

"בעלי דינין שבאו לבית דין, טען האחד ואמר מנה יש לי אצל זה שהליתיו או שהפקדתי אצלו או שגזל ממני או שיש לי אצלו בשכרי, וכן כל כיוצא בזה, והשיב הנתען ואמר איני חייב כלום או אין לך בידי כלום או שקר אתה טוען, אין זו תשובה נכונה, אלא אומרים בית דין לנטען השב על טענתו ופרש התשובה כמו שפירש זה טענתו, ואמור אם לוית ממנו אם לא לוית הפקיד אצלך או לא הפקיד גזלתו או לא גזלתו שכרתו או לא שכרתו, וכן שאר הטענות, ומפני מה אין מקבלים ממנו תשובה זו? שמא טועה הוא בדעתו ויבא להשבע על שקר, שהרי אפשר שהלוהו כמו שטען והחזיר זה את החוב לבנו או לאשתו, או שנתן לו במתנה כנגד החוב, וידמה בדעתו שנפטר מן החוב, לפיכך אומרים לו היאך תאמר איני חייב כלום

שמא אתה מתחייב מן הדין לשלם ואין אתה יודע, אלא הודע לדיינין פירוש הדברים והם יודיעוך אם אתה חייב או אין אתה חייב, ואפילו היה חכם גדול אומרים לו אין לך הפסד שתשיב על טענתו ותודיענו כיצד אין אתה חייב לו, מפני שלא היו דברים מעולם או מפני שהיו והחזרת לו, שהרי אנו דנין במתוך שיכול לומר בכל מקום. וכן אם טען הטוען ואמר זה חייב לי מנה או מנה יש לי אצלו, אומרים לו מאי זה פנים, הלויית אותו או הפקדת אצלו או הזיק ממנו, אמור היאך נתחייב לך, שהרי אפשר שידמה לו שהוא חייב לו והוא אינו חייב כגון שחשדו שגנבו או שאמר לו שאתן לך מנה וכיוצא בזה, עכ"ל.

אמנם הטור (חו"מ ריש סי' עה) לאחר שמביא דעת הרמב"ם, כותב וז"ל: "וא"א הרא"ש ז"ל כתב בתשובה שאין אדם צריך לברר לא פרעון מתי פרעו ובמה פרעו, ולא הלואה היאך הלואה ומתי הלואה, ומיהו הכל לפי הענין להוציא דין לאמיתו, שאם יראה לדיין שבאין ברמאות, יש לו לחפש ולפשפש בין בטענת התובע בין בטענת הנתבע, כדי להוציא הדין לאמיתו", עכ"ל.

ובנו"כ של הרמב"ם והטור והשו"ע (שם) שקו"ט במקור הדברים, ובפרטי הענינים עיי"ש.

וי"ל שנחלקו בגדר "מהות" התביעה. כי בכל תביעה ישנם ב' ענינים: א', התביעה עצמה, שתובע מחבירו לשלם לו כך וכך כסף וכיו"ב. ב', המעשה שנעשה בחפץ שלו, שבשביל זה תובע ממנו הכסף. ויש לחקור מהו גדר התביעה, כי י"ל בב' אופנים: א', "מהות" התביעה היא הכסף שתובע, וה"מעשה" שנעשה בחפץ שלו הוא רק הסיבה והטעם מדוע תובע הכסף. ב', בעצם הוא תובע ה"מעשה", אלא שלפועל וכתוצאה והסתעפות תובע כסף. כלומר: אין המעשה רק "סיבה" מדוע הוא תובע הכסף, כ"א כאילו הוא תובע שיוחזר החפץ לקדמותו, כמו שהי' לפני שפלוני הזיקו או לזה ממנו וכיו"ב. אלא שלפועל תובע הכסף.

מב' סיבות אלו מסתעף ג"כ בנוגע למהות דיון הדיינים: דזה פשוט שדנים על התביעה, אבל הספק הוא מהי מהות התביעה, דלאופן הא' דנים הם אודות התביעה בפועל (הכסף), כי זהו מהות התביעה. אבל לאופן הב', דנים הם על עצם המעשה שבשבילו תובע הכסף.

ומזה מסתעף האם בעצם צריכים הם לדעת פרטי המעשה. כלומר, זה פשוט שכדי לפסוק הדין צריך הבי"ד לדעת פרטי המעשה, שעיי"ז יוכלו לבוא להחלטה איך לפסוק, אבל על פי הנ"ל יש לבאר זה גופא בב'

אופנים: א', צריכים לדעת פרטי המעשה כדי לדעת איזו תביעה וטענה צודקת. ב', צריכים לדעת פרטי המעשה, לפי שע"ז הם דנים.

והנפק"מ בין ב' אופנים אלו הוא, האם בעצם צריכים לדעת פרטי המעשה, או שזהו רק "הכשר" לדבר אחר. שאם דנים על המעשה, הרי פשוט שידיעת פרטים אלו הוא מעצם הדין, כי אין לדון על המעשה מבלי לדעת פרטי המעשה. אבל אם דנים איזו טענה צודקת, אז לא דנים בעצם על המעשה, כי אם צריכים לדעת פרטי המעשה רק כדי לדעת איזו טענה צודקת.

והנפק"מ בפועל בין ב' האופנים היא, האם בעצם כל הפרטים נוגעים, ועל הבעלי דין בעצם יש חיוב לספר כל הפרטים, או שרק כשהדיינים רואים שיש צורך בזה בשביל בירורם, אז צריכים הם לספר כל הפרטים: דאם זהו דין בעצם, אז כחלק מעצם התביעה והמענה, על הבעלי דין לגלות כל הפרטים, כי הרי לזה באו להדין-תורה. אבל אם זה רק "הכשר" כדי שידעו הדיינים לפסוק איזו טענה צודקת, אז רק אם יראה הדיין שבאים ברמאות יש לו לחפש ולפשפש בהטענות, ועליהם לספר לו כל הפרטים הנוגעים. אבל בלי זה אין חיוב עליהם לספר כל פרטי המעשה.

ובזה נחלקו הרמב"ם והרא"ש, שלהרמב"ם "מהות" התביעה היא המעשה שנעשה בהחפץ שלו, וע"ז דנים הבי"ד, נמצא שדנים על המעשה, והפס"ד הוא מהו הדין במעשה זה, ולכן מוכרחים הבע"ד מעיקרא לספר כל פרטי המעשה. אבל הרא"ש ס"ל ש"מהות" התביעה היא מה שתובע בפועל, וע"ז דנים הם. לכן לדעתו בעצם "אין אדם צריך לברר לא פרעון מתי פרעו ובמה פרעו, ולא הלואה היאך הלואה ומתי הלואה, ומיהו . . . שאם יראה לדיין שבאים ברמאות, יש לו לחפש ולפשפש בין בטענת התובע בין בטענת הנתבע, כדי להוציא הדין לאמיתו".

וי"ל שגם ב' הצדדים האם יכול הדיין לפסוק יותר ממה שתבע (כשרואה שע"פ דין חייב לו יותר ממה שתבע), תלוי בהנ"ל: אם דנים על המעשה, פשוט שאין נוגע מה תבע, כי לא ע"ז דנים, והתביעה בפועל היא רק סיבה מדוע הבי"ד מתעסק לברר מהו הדין במעשה זה, אבל הדיין והפס"ד הוא על המעשה. ולכן אם ע"פ דין חייב במעשה זה יותר (ממה שתבע), צריך הדיין לפסוק כן. אבל אם דנים רק על הטענות, וידיעת המעשה ה"ה רק הדרך איך יבוא הבי"ד לידי פס"ד מי משניהם צודק, אין על הבי"ד לפסוק יותר ממה שתבע, אף אם ע"פ דין מחייב מעשה זו יותר, כי לא ע"ז דנים. ולא ע"ז פוסקים הדין, כ"א על התביעה בפועל, והרי לא תבע יותר.

והנה עפ"ז (שהרמב"ם ס"ל ש"מהות" כל תביעה היא המעשה שנעשה בחפץ שלו), יובן בנדון ד הטעם מדוע להרמב"ם "טענו שחפר ב' מערות והוא אומר לא חפרתי אלא אחד . . . הרי זה נשבע היסת על הכל", ולא שבועת מודה במקצת – כי מהות התביעה בעצם היא קרקע, כי מה שתובע ממון זהו רק תוצאה, ולא זהו מהות תביעתו, כי מהות תביעתו היא כאילו שתובע את הקרקע בחזרה, והאופן שיקבלה בחזרה היא ע"י קבלת ממון.

כלומר, אין זה מטעם שמביטים על הסיבה, והיות והסיבה היא קרקע, לכן הרי זה נק' תביעת קרקע, כ"א לפי שזהו מהות התביעה, לדעת הרמב"ם, כנ"ל –

והרווחנו עפ"ז שאין לומר כן בנוגע מי שאמר לו חבלת בי שתים והוא אומר לא חבלתי אלא אחת, או מי שאמר אנסת בתי והוא אומר לא אנסתי ונשבע ומחייב רבנן קרבן שבועה, או האומר לחבירו עשית בי חבורה והוא אומר לא עשיתי, שחייב בשבועת הפקדון – כי במקרים אלו אין לומר ש"מהות" התביעה היא האדם עצמו, כי אין האדם "חפץ" שאפ"ל בזה שבעצם הוא רוצה שהחפץ יוחזר לקדמותו. [ובכלל כשהתביעה היא בנוגע למעשה שעשה לאדם, אין לומר שבעצם תובע שיוחזר הדבר לקדמות, שהרי אא"פ להחזיר הדבר, כמו מי שאנס את בתו וכיו"ב אא"פ להחזיר הצער]. ומוכרח לומר שבמקרים אלו "מהות" התביעה היא תביעת ממון. ולכן בזה מודה הרמב"ם שאין זה נק' קרקע, כ"א ממון (מטלטלין).

כלומר, באם טעם הרמב"ם בנדון דטענו חפרת ב' בורות וכו' הוא לפי שאזלינן בתר הסיבה, אז קשה כל הקושיות הנ"ל, כי גם שם הסיבה היא קרקע (אדם). אבל על פי הנ"ל שטעם הרמב"ם הוא לפי שבדרך כלל גדר ו"מהות" תביעה הוא המעשה שנעשה עם החפץ שלו, הנה זה אין שיך לומר בנדון דחבלה באדם וכיו"ב, ולכן בזה מודה הרמב"ם שאין זה מהות התביעה, כי אם תביעת הממון. ולכן הרי זה בגדר חיוב שבועה, וחייב בקרבן שבועה.



מיגו ומשיב אבידה*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. גרסינן בגמרא (ב"מ ג,א) "... דאמר רבה מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע וכו'". ופרש"י, "מפני מה אמרה תורה כו' - ולא חשבו כמשיב אבידה לפטור, שלא כפר בכולו. ואמנם בתוספות כתבו "פי' יהא נאמן במגו דאי בעי כופר הכל, או נילף מהכא דלא נימא מגו בעלמא". והיינו דרש"י פירש שהקושיא היא מדין 'משיב אבידה', ואילו התוספות פירשו שהוא מדין 'מיגו'.

ומצינו ב' דרכים בביאור דברי רש"י בזה; האם יסוד הפטור ד'משיב אבידה' הוה באמת דין מיגו, ונמצא דביסוד הדבר אין כאן הבדל בין רש"י לתוספות, או ד'משיב אבידה' הוה גדר אחר ממיגו, וקושיית רבה היא באמת רק מדין משיב אבידה ולא מדין מיגו.

בהרחבה יותר: ידועה שיטת הר"י מיגאש בשבועות (מה,ב) "דכי מהני מיגו לאפטורי מממון אבל לאפטורי משבועה משתבע ולא מהני ליה מיגו", והיינו דמיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן. ועל יסוד זה מבאר הפנ"י כאן (ובכ"מ) פירוש רש"י שקושיית רבה הוא מדין משיב אבידה ולא מדין מיגו, דסב"ל לרש"י ג"כ דל"א מיגו לאפטורי משבועה ושלכן הוה הקושיא רק מהא דמשיב אבידה (וכ"כ ה'תומים' בכללי מיגו אות קי"ג).

אמנם הר"ן (על הרי"ף שם (כו,א בדפי הרי"ף)) חולק על הר"י מיגאש וסב"ל דכן אמרינן מיגו לאפטורי משבועה, והוכחתו מקושיא זו דרבה – דהיו צריכים לפטור מודה במקצת משבועה מדין מיגו, ומוסיף "וכן פרש"י ז"ל". והיינו דהבין ששיטת רש"י הוא באמת דהפטור דמשיב אבידה הוא מדין מיגו (ושלכן נמצא דשיטתו הוא דמיגו לאפטורי משבועה אמרינן).

וכן מפורש בדברי תור"פ ובדברי הריטב"א בסוגיין דפירשו דברי רש"י דהוא מדין מיגו, עיין בדבריהם.

ועכ"פ נמצא דיש כאן ב' פלוגתות אשר הא בהא תליין; האם אמרינן מיגו לאפטורי משבועה או לא, והאם הנאמנות דמשיב אבידה הוה מיסוד מיגו או לא; דלהשיטה דמיגו לאפטורי משבועה אמרינן (הר"ן ודעימיה),

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

אז יש לפרש דמשיב אבידה הוה מדין מיגו, ומ"מ מהני לאפטורי משבועה, ואילו להשיטה דמיגו לאפטורי משבועה ל"א, אז צריכים לפרש דקושיית רבה הוה מדין משיב אבידה דוקא אשר הנאמנות שלו אינו מיסוד מיגו.

ויל"ע מהו יסוד הני ב' פלוגתות בסברא; והיינו מהו הסברת השיטות האם לומר מיגו לאפטורי משבועה או לא, וגם מהו הסברת השיטות האם משיב אבידה הוה מיסוד מיגו או לא.

ב. גם צ"ע: הנה הר"י מיגאש (בשבועות שם) בהמשך דבריו מוכיח כשיטתו דמיגו לאפטורי משבועה ל"א מדין מודה במקצת גופא, ובלשונו "ושבועות מודה במקצת נמי הא קא חזינן דאיכא למימר מיגו ואפי' הכי חייב ביה רחמנא שבועה, הילכך כי אמרינן מיגו לאפטורי מממון אבל משבועה לא", והיינו דמזה דנשבעין במב"מ אע"פ דישנה מיגו, הר"ז (עוד) הוכחה דמיגו אינה פוטרת משבועה.

ואף דלכאורה הרי זה עצמו ה' קושיית רבה כאן, שלא יהיו חייבים לישבע מחמת מיגו זה? אלא ע"כ דהר"י מיגאש פירש שקושיית רבה לא ה' מדין מיגו אלא ממשיב אבידה (דלא הוה מיסוד מיגו כמשנ"ת), ואילו מדין מיגו לא ה' קשה ליה כלל דהא אינה פוטרת משבועה.

אלא דלכאורה עדיין אין הענין מבואר כל צרכו; הרי אפילו אם נפרש דקושיית רבה לא ה' מדין מיגו (אלא ממשיב אבידה כנ"ל), מ"מ הרי בתירוצו הסביר מדוע זה שמב"מ לא ה' יכול לכפור בכולו – מחמת החזקה ד"אין אדם מעיז פניו בפני בע"ח", וא"כ הרי כמו שזה מבאר מדוע אין כאן פטור של משיב אבידה הרי זה מבאר ג"כ מדוע אין כאן מיגו, ונמצא דלפועל ליתא מיגו במב"מ (אפילו אם רבה לא דיבר על ענין מיגו בפרטיות), ושוב איך אומר הר"י מיגאש דבמב"מ ישנה מיגו ומ"מ נשבעין, הרי בגמרא מבואר דלפועל אין כאן דין מיגו!?

ג. ונראה לומר הביאור בכ"ז ע"פ הקדמה אחת;

לשיטת הראשונים דקושיית רבה היתה מדין מיגו, הרי ביאור התשובה היא דמאחר ש'אין אדם מעיז פניו כו'" לכן לית ליה מיגו, ונמצא ד'מיגו דהעזה' לא אמרינן. ומקשים ע"ז הראשונים דמדברי הגמרא בב"ב (לו, ב) מוכח דכן אמרינן 'מיגו דהעזה'; דמבואר שם דהתופס עזים של חברו נאמן לטעון שהם אכלו מתבואה שלו עד כדי דמיהן במיגו שיכול לומר דלקוחין הן בידו, אע"פ דהוה 'העזה' יותר לומר דלקוחין הן בידו (שחבירו מכיר בשקרו), מלומר שאכלו מתבואתו?! ומתרצים, דאכן לענין ממון מהני גם מיגו דהעזה, ואילו בסוגיין מדובר לענין לאפטורי משבועה אשר לזה לא מהני מיגו כזה.

וידוע ביאורו של הקוב"ש (ח"ב סי' ג) בחילוק זה – בנוסף לביאורים אחרים שנאמרו בזה – על יסוד דבריו (הידועים) דבכל מיגו ישנה ב' ענינים; ה'בירור' והוכחה לזה שהוא אומר אמת (מחמת הסברא ד'מה לי לשקר'), וגם 'כח הטענה' שיש לו מחמת זה שהי' יכול לזכות בדין ע"י הטענה שהי' יכול לטעון.

ומבאר, דבמיגו דהעזה חסרה הבירור וההוכחה של המיגו (מחמת זה שכבר אין לומר (כ"כ) הסברא דמה לי לשקר'), ואילו כח הטענה נשארה בשלימותה, אחרי שעדיין יש לו הכח לזכות בדין בטענה השניה (אע"פ שישנה העזה באותה טענה).

ומבאר, דכשהמיגו באה לפטור משבועה, הרי לזה נוגע ביותר הבירור והוכחה שבמיגו, אחרי שזהו ענינה של שבועה, להוכיח האמיתיות בטענתו. וא"כ במיגו דהעזה שחסרה הבירור כנ"ל, אכן אין בכח המיגו לפטורי משבועה. אמנם לענין ממון הרי מה שנוגע בעיקר הוה 'כח הטענה' שיש לו מחמת המיגו, אשר לזה מהני גם מיגו דהעזה כמשנ"ת. עכתה"ד.

אשר היוצא מזה הוא דבמיגו בעלמא ישנה בנוסף לכח הטענה גם בירור והוכחה לנאמנות, ואשר זהו מה שנוגע בעיקר בכדי לאפטורי משבועה, ואילו במיגו דהעזה חסרה בירור זה, ולכן לא מהני לענין שבועה.

ד. ואשר לפ"ז נראה לומר דבזה הוא מה שחולק הר"י מיגאש על שאה"ר הנ"ל; דסב"ל דבכל מיגו ישנה 'רק' כח הטענה, ולא ענין של בירור והוכחה. ומובן א"כ מדוע סב"ל דכל מיגו לא מהני לאפטורי משבועה בדיק כמו ששאר הראשונים סב"ל דלא מהני לזה מיגו דהעזה – מאחר שלענין שבועה צריכים לבירור והוכחה לנאמנות שלו.

ונמצא דיסוד החילוק בין הר"י מיגאש לשאה"ר הוא באם במיגו (רגילה) ישנה ענין של בירור והוכחה או לא; דשאה"ר סב"ל שכן, ושלכן מהני לאפטורי משבועה, ואילו הר"י מיגאש סב"ל שלא, ושלכן לא מהני לענין שבועה.

ועפ"ז יתבאר היטיב גם מדוע סב"ל להר"י מיגאש דאע"פ דמיגו לא מהני לענין שבועה, אמנם כן הי' מהני לענין זה 'משיב אבידה'; די"ל דבמשיב אבידה ודאי ישנה (לכל הדיעות) בירור והוכחה לנאמנות של אדם זה שמשיב אבידה, וא"כ הר"י מהני לאפטורי משבועה לכו"ע.

ומבואר היטיב גם פלוגתתם באם משיב אבידה הוה בגד מיגו או הוה גדר מיוחד בפנ"ע; דלדעת שאה"ר דבכל מיגו (חוץ מזה של העזה) ישנה ענין של בירור והוכחה, שוב אין כ"כ הבדל בין כל מיגו למיגו דמשיב

אבידה, דבכולן ישנה בירור לנאמנותו, וא"כ הוה באותה סוג וגדר. ואילו לדעת הר"י מיגאש דכל מיגו הוה ענין של כח הטענה גרידא, ואילו משיבי אבידה הוה בירור לנאמנותו, מובן דהוה זה גדר חדש ואינו מ'תורת' מיגו.

ויתבאר היטיב גם דברי הר"י מיגאש דב'מודה במקצת' ישנה (גם למסקנא) מיגו מעלייתא, ומ"מ אינו פוטרו משבועה – אף דלכאורה מבואר בסוגיין דמצד 'אין אדם מעיז פניו' לא הי' יכול לכפור בכל כנ"ל!!? דהא זה שישנה העזה ה"ה מבטל רק הבירור והנאמנות כנ"ל בדברי הקוב"ש, אשר לשיטת הר"י מיגאש אין כ"ז שייך לענין המיגו, (שאינו קשור עם בירור ונאמנות), אלא לענין משיב אבידה לבד. ונמצא דבאמת – לשיטתו – הרי המיגו ב'מודה במקצת' נשאר ב'שלימותו' כמו כל מיגו דעלמא, ובכ"ז אינו פוטרו משבועה (מחמת זה שמיגו אינו ענין של בירור) וכמשנ"ת.



ליתני חדא

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תורת"ל - קרית גת, אה"ק

בנוגע למה שהקשו בגמרא בריש פרקין על לשון המשנה "למה לי למיתנא זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה, זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, ליתני חדא" הנה יש מהאחרונים שרצו לבאר את לשון המשנה באו"א מכפי שהגמרא פירשה את לשון המשנה ואז לא יהיה כאן כפל לשון, דבאמת הכל בבבא אחת והכל מדבר במציאה וכך יהי' הפירוש: ש"זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה" זהו כלל שאחריו פרט, כלומר, אם שנים או חזין בטלית וכל אחד טוען אני מצאתיה, אזי הדין הוא כך: אם זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי אז ישבע זה כך וזה כך ויחלוקו, ואם זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי, אזי הדין יהיה שכל אחד נשבע כפי המבואר במשנה ואז יטול זה ג' חלקים וזה רביע. (כך הביא התפארת ישראל על משנתנו בשם הגאון ר' מנשה מאיליא, ובאוצר מפרשי התלמוד הביאו עוד שרצו לפרש עד"ז).

ולכאורה זה נראה באמת כאפשרות המתקבלת על הדעת לפרש כן לשון המשנה (ומצינו עד"ז בכו"כ מקומות שזהו באמת הפירוש) וצריך ביאור מדוע לגמרא היה נראה שמוכרח שאין זה הפשט במשנה והוצרכו לפרש דמיירי במקרים שונים זה במציאה וזה במו"מ, ולא שזה שני אופנים של טענות באותו מקרה של מציאה!?

והנה יש שתירצו (ראה באוצר מפה"ת) שההכרח הוא מהלשון "אני מצאתיה" דלפירוש הנ"ל היה צריך התנא לומר רק "זה אומר מצאתיה וזה אומר מצאתיה" ויהא כוונתם שהם מצאו אותה, אבל הלשון "אני מצאתיה" משמעותו אני מצאתיה ולא אתה ואם כן היינו כולה שלי ולכן הוקשה להגמרא למה כפל התנא עוד "זה אומר כולה שלי".

אבל לכא' אין זה מספיק לדחות את פירוש הגר"מ הנ"ל, דאכתי יש לפרש גם בלשון "אני מצאתיה" שזהו שיגרא דלישנא והכוונה היא ממש כמו אילו היה כתוב "זה אומר מצאתיה" שכאשר שנים אוחזין בטלית וכל אחד מהם כשנשאל מהי שייכותו להטלית אומר "אני מצאתיה" ולא דווקא שבזה כבר נכלל ממילא שכולה שלי, דהלשון זה אומר אני מצאתיה הוא לא בהכרח במובן של רק אני ולא אתה (כמו אילו היה התנא משתמש בלשון "וזה אומר לא כי אלא אני מצאתיה") ולכן צריכים למצוא לכאורה הכרח יותר חזק למה הגמרא לא רצתה לפרש כפירוש הנ"ל.

ואוי"ל עפ"י מה שביארו המפרשים (הפנ"י וכבר קדמו בזה הרא"ש בשט"מ) על הגמרא בע"ב שהקשתה לימא מתני' דלא כבן ננס דאי בן ננס האמר כיצד אלו ואלו באין לידי שבועת שוא ותרצה הגמרא "אפילו תימא בן ננס התם ודאי איכא שבועת שוא הכא איכא למימר דליכא שבועת שוא אימור דתרווייהו בהדי הדדי אגבהוה".

ולכאורה קשה דזה שייך דוקא בבבא דקא דרישא דכל אחד אומר כולה שלי, אזי יתכן דליכא שבועת שוא אבל בסיפא שזה נשבע שאין לו בה פחות מג' חלקים ונוטל ג"ח וזה נשבע שאין לו פחות מרביע ונוטל רביע, איך זה שייך שזה באמת מה שהיה "דממ"נ אי הגביהו שניהם בבת אחת יש לכל א' החצי ואם הגביה הא' ברגע כמימרא קודם לחברו זכה בכולה" (לשון הפנ"י).

אלא ע"כ הפשט הוא "דאפשר דבשעה שהגביה נטל השלושה חלקים בידו, דאע"ג דבהגבהה לא קנה עד שגביה כל הטלית מן הקרקע, מ"מ מה שתופס בידו קני דכמאן דפסיק דמי" (לשון השטמ"ק)

וא"כ יוצא שיש הבדל בין התפיסה במקרה שכ"א טוען כולה שלי שאז כל אחד תפס בכרכשתא כמו שביארה הגמרא בדף ז', לבין המקרה שזה טוען כולה שלי וזה חצי שלי, שכאן זה שטוען כולה שלי תפס את השלושה חלקים בידו ולא בכרכשתא.

ולכן היות שהחילוק בין המקרים הוא לא רק בטענותיהם, אלא שגם האחיזה אינה אותה אחיזה, אם כן לא מסתבר כלל שהקטע "שנים אוחזין

בטלית זה אומר אני מצאתיה" הוא הכלל ובהמשך לזה יש שני אופנים של טענות של כולה וחצי, דהרי יש כאן שני מעשים שונים בכלל, שכאן הם תופסים בכרכשתא וכאן בגוף הטלית ואם כן המשמעות של "אוחזין" שונה לגמרי, ולכן לא היה נראה לגמרא כלל לפרש שזה דין אחד של שנים אוחזין בטלית המתחלק לב' אופנים בטענותיהם, אלא היה פשוט לה שהסיפא הוא עניין בפ"ע ולכן הוקשה לגמרא בלשון הרישא שיש כאן כפל לשון והוצרכו לתרץ שזה במציאה וזה במו"מ.



אחינו בשרנו הוא

הרב מענדל רייך

ברוקלין נ.י.

בגמ' נדה (לא, א) אב מזריע לובן שממנו עצמות כו' ואם מזריע אדם שממנו עור ובשר. וכתב המהרש"א וזלה"ק יש לכוון בזה שאמר לבן ליעקב אך עצמי ובשרי אתה דהיינו שהי' קרובו מצד אביו יצחק שממנו עצם ומצד אמו רבקה שממנה בשר ע"כ דבריו הנחמדים.

מבואר מדבריו דקרובים מצד האם נקראים בשר וקרובים מצד האב נקראים עצם, ויש להקשות ממה שאמר יהודה (וישב לו, כז) לכו ונמכרנו לישמעאלים וידינו אל תהי בו כי אחינו בשרנו הוא, וישמעו אחיו. הרי שקרא יהודה ליוסף אחיו בשרנו, והלא לא היו אחים אלא מצד האב ולא מצד האם, וצ"ע.

ואולי יש לתרץ עפ"י הידוע שיש מחלוקת בחז"ל אודות לידת דינה, דרש"י (ל, כא) הביא בשם הגמ' ברכות שדנה לאה דין בעצמה אם זה זכר לא תהא רחל אחותי כאחת השפחות והתפללה עליו ונהפך לנקבה ע"כ. ובפשטות, דהיינו שבמע"י לאה גופא נתהפך מזכר לנקבה, שלאה נתעברה בזכר ונתהפך לנקבה. אמנם עיין מהרש"א בנדה (שם, ע"ב) שהביא בשם פענח רזא, וז"ל ובשם ספר פענח רזא שמעתי לתרץ הא דנהפכה דינה לבת היינו שהזכר שבבטן לאה ניתן בבטן רחל והנקבה שבבטן רחל ניתן בבטן לאה, דהשתא א"ש עיקר יצירתה של דינה היתה כנקבה עכ"ד, וכן מוכיחין דברי הפייטן ביוצר של ר"ה עובר להמיר בבטן אחות סלוף דינה ביהוסף ותל"מ עכ"ל. ולשיטה זו נתעברה דינה במעי רחל ויוסף במעי לאה והוחלפו, א"כ מיושבת היטב הקושיא על המהרש"א, דבאמת נולד יוסף מטפת לאה, ושפיר אמו יהודה אחינו בשרנו.

ויש להעיר, שכדברי הפייטן מבואר בתרגום יונתן על הפסוק ואחר ילדה בת, ועיין גם בקדושת לוי על הפסוק בפ' וישלח ותצא דינה בת לאה, דמה"ט נקראה בת לאה משום דאשה מזרעת תחילה יולדת נקבה, ודינה היתה בתחלה זכר, עיי"ש, והוא כאופן הראשון דנתהפך ודלא כמהרש"א.

ובענין זה יש להעתיק מש"כ בספר טיב גיטין (על שמות גיטין) להגרא"ז מרגליות בחלק שמות אנשים אות טז על השם יהוסף שאמרו חז"ל בסוטה (לו, ב) דכשבא גבריאל ולמדו שבעים לשון ולא הי' קגמר, הוסיף לו אות אחת משמו של הקב"ה, ומהאי טעמא נקרא יהוסף. וכתב הגרא"ז וז"ל, וזה ימים כבר שמעתי מכבוד מחותני הגאון החסיד מוהר"ר לוי יצחק ז"ל האב"ד בארדיטשוב שאמר בכוונת הפייטן בר"ה עובר להמיר בבטן אחות סילוף דינה ביהוסף להנחות שבהיות יוסף בבטן אמו הי' שמו יהוסף עכדה"ק. ונ"ל לפי דברי הש"ס הנ"ל דיוסף לא הוה גמרי ע' לשון עד שהוסיפו לו אות כו' וידוע שהסנהדרין שהיו יודעים בשבעים לשון שלא היה הענין בדרך לימוד ובילוי זמן כי אם לפי שהיו יודעין כל התורה כולה, ובכח התורה ושמותי' הקדושים השיגו בחכמתם להכיר בע' לשון שאחיות השבעים לשון הם בכללות התורה, וכמ"ש בסוטה שהתורה בכל לשון נאמרה, ע"ש דף לג, ב וע"ז נאמר "אז אהפוך אל העמים שפה ברורה" יחד, כי אז יכירו וידעו שכל השבעים לשון אשר בימי דור הפלגה בלל ה' את שפתם, מקור אחד לכולם, והוא שפה אחת ודברים אחדים שהוא לשון הקודש. ולכן במעי אמו שהעובר יודע כל התורה כולה כדאמרינן בסוף פ"ב דנדה, ושמא דמרה עליו היה שמו יהוסף. ולכן אח"כ כשרצה ללמדו בבטן אמו שהי' יודע כל התורה ובכח זה למד השבעים לשון, עכ"ל.

ובדא"פ לפרש דברי הגה"ק מבארדיטשוב דהוספת הה"א דשם יהוסף נראה שהוא הה"א הראשונה דהשם וכתבו המקובלים דזהו בחינת לאה ע"כ כשהי' במעי לאה נקרא יהוסף.



שמנו של גיד

הנ"ל

עיין בגמ' חולין צא, א: שמנו של גיד מותר וישראל קדושים נוהגים בו איסור, יש לדייק למה דוקא האיסור של שמנו של גיד תלוי בקדושת

ישראל, ולא מצינו שבכל גדר שגדרו שתשתמש הגמרא בהלשון ישראל קדושים.

ויש לומר עפ"י דרוש, עפ"י מה שיש חידוש בחידושי אגדות להרשב"א (הובא בעין יעקב חולין פרק גיד הנשה) בפירוש הפסוק "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה". דבפשטות הפירוש בתיבות "על כן" שהוא כעין זכר על מה שעשה המלאך ליריכו של יעקב. אמנם זה לשון הרשב"א, אחר שהאריך דמלחמת המלאך עם יעקב מרמז למלחמת אומות העולם עם ישראל, ורצונם לעקור את הכל, עיין בדבריו הקדושים והנלהבים שכתב, וז"ל "ואמרו על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה איננו הודעה כמו על כן לא מכרו את אדמתם, שאילו כן הי' מתחייב שאם נגף יעקב ברגלו שלא יאכלו בניו רגל לעולם וכן אבר שירגיש בו יעקב שלא יאכלוהו לעולם, אך איננה הודעה רק מצווה שנצטוו עליה מפי הש"י על דבר זה וכמוהו על כן אמרתי לבני ישראל דם כל בשר לא תאכלו וזו מצווה שנצטוו עליה בני נח ר"ל יעקב ובניו קודם מתן תורה ולא נשנית בסיני, שאינה נזכרת במצות התורה הכתובות מחומש השני ואילך והוא שנתן להם ית' המצווה בכף הירך להגן על יוצאי הירך שצווה הוא ית' וקיימו וכאמרו ואראך מתבוססת בדמיך ואומר לך בדמיך חיי ואומר לך בדמיך חיי ואמרו ז"ל שהם דם פסח ודם מילה שנתן להם יתברך כדי שיגאלו בהם" ע"כ הנוגע לענינו.

ומבואר דפירש על כן לא יאכלו הכוונה דמצות גיד הנשה היא מצוה שנתן הקב"ה שזכות מצוה תגן על יוצאי הירך מקיימי המצוה, והכוונה על כן היינו שיש מלחמה כבדה בין כח הטומאה לכח הקדושה ובין האומות לישראל נתן הקב"ה מצוה להגן על ישראל מן האומות. ולפי דבריו יש לומר בדרך דרוש דהגיד שאין לו טעם זה כנגד מה שרוצים האומות לאבד את ישראל ע"י גזרות ויסורים, אבל משראו ישראל ששינו העכו"ם מהלכן ורוצים לאבדם ע"י קירוב בבחינת הצילני נא מיד אחי ע"כ הוסיפו לאסור גם שמנו של גיד להגן גם על גזרות אלו.

ושמעתי לפרש בשם הנודע ביהודה, בעת שנתנו שויון זכויות לישראל, ואף גם בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתם לכלותם, היינו מה שהאומות אינם מואסים את ישראל ולא מתגעלים מהם זהו גורם לכלותם, והוא ע"ד שיטת אדמו"ר הזקן בעל התניא בהמלחמה בין נאפוליון והצאר.



סברת מתוך שאינו יכול להשבע משלם

הת' שלום דובער סלבטיצקי

תלמיד בישיבה וחבר המערכת

הרמב"ן במלחמות ה' (בבא מציעא ב, א) מוכיח שעד אחד אינו פוטר מן השבועה, ממה דאיתא לקמן (לו, ב) ששומר שמסר לשומר חייב משום שאומר לו בעל הבית אנת מהימנת לי בשבועה, איהו לא מהימן לי בשבועה. וכיון שהשומר הראשון אינו יודע, מתוך שאינו יכול להשבע משלם. ואם נאמר שעד אחד פוטר מן השבועה, יפטר השומר הראשון בעדות השני.

ואולם הרא"ש (בבא מציעא פ"א סימן ג') סובר שעד אחד פוטר מן השבועה, וכותב בין שאר דבריו: ויש מקשין הבל, ומביא את ראיית הרמב"ן ודוחה אותה שכאן הראשון חייב כיון שאינו יכול להשבע וכיון שכך חייב הראשון ממון, ועד אחד אינו פוטר מחיוב ממון. ויש לעיין בביאור פלוגתתם.

איתא בכתובות (פה, א): "ההיא איתתא דאיחייבא שבועה בי דינא דרבא, אמרה לי בת רב חסדא ידענא בה דחשודה אשבועה אפכה רבא לשבועה אכנגדה", ועפ"ז אמר רב פפא שאם יבוא שטר לפני ואבא מר ברי יאמר שהוא פרוע, אקרענו על פיו. שואלת הגמרא קרענא סלקא דעתך? אלא מרענא שטרא אפומיה. ובתוס' רי"ד הקשה למה שואלת הגמ' קרענא סלקא דעתך, מאי שנא מרבא דאפיק ממוןא אפומה דבת רב חסדא? ומתרץ רי"ד וז"ל: "לא דמיא, דהתם כיון דאיחייבה שבועה דאורייתא, שבועה במקום תשלומין עומדת עד שתשבע ותפטר, וכיון שלא היתה יכולה להשבע מפני שהיא חשודה בעיניו, ולא היה מניחה להשבע, הו"ל מחוייב שבועה ואינו יכול להשבע ומשלם, מש"ה אפכא, אבל הכא לא שייך הכי". וכך כתב הרמב"ן (בבא בתרא לג, ב) וז"ל, ויש שפירוש טעם הדבר מפני שהתורה האמינה עד אחד עד שישבע הלה להכחישו, וכל זמן שלא נשבע הרי העד נאמן וכמי שחטף בפנינו דמי.

ובנתיבות המשפט (כללי מיגו כ"א) כתב וז"ל, בכל זמן שאינו נשבע נגד העד אינו נאמן, והעד כשנים. ובהמשך דבריו (בביאורים ס"ק כח) הוא אומר גם גבי מודה במקצת, שהתובע נאמן והנתבע מחוייב ממון עד שישבע. וכ"כ הגר"א כמובא לקמן.

ויש לעיין בדעת הרמב"ן, דהנה הרמב"ן בשבועות (מ, א) מביא ירושלמי ששואל על המשנה שאומרת כל מקום ששני עדים מחייבים

אותו ממון ואחד מחייבו שבועה, והרי שנים מחייבים אותו קרקע? שניא היא שאין נשבעין על הקרקעות. והרי מחייבים אותו קנס? שניא היא שאין נשבעין בקנס. ומבאר הרמב"ן וז"ל: פ"י שמואל ה"ק בכל דבר שנשבעין עליו, עד אחד מחייבו שבועה, אבל בדבר שאין נשבעין עליו – כגון קרקעות, וקנס שאפילו יודה פטור – אין עד אחד מחייבו שבועה. ולכאורה קשה, שהרי לפי דבריו שע"א מחייבו ממון, אלא שהוא יכול להיפטר ממנו בשבועה, מה איכפת לנו שאין נשבעין על הקרקעות, הרי הוא מחייב ממון ואינו נשבע, ואם כן שישלם? וצ"ל שהרי הגמ' אומרת (כתובות פז, ב) ולא יקום עד אחד באיש לכל עוון ולכל חטאת, לכל עוון ולכל חטאת הוא דאינו קם אבל קם הוא לשבועה. ולכאורה לפי הרמב"ן בב"ב הוא קם לממון אלא שהוא יכול להיפטר בשבועה? וצ"ל שהכוונה היא שאינו קם לממון גרידא, אבל קם הוא לממון כשאומרים לו או תשבע או תשלם; וכיון שאין נשבעין על הקרקעות א"א לומר לו או תשבע או תשלם, לכן אינו קם כלל. אלא שאכתי קשה מה עם קנס, אמנם מודה בקנס פטור, וא"א לחייבו ע"פ הודאתו, אבל כאן הרי לא מחייבים אותו ע"פ הודאתו אלא ע"פ העד. אמנם הוא היה יכול להכחיש, אבל כשלא הכחיש, העד האחד מחייבו, ולמה לא יתחייב בקנס ע"פ ע"א? אמנם מצינו שהתוס' בב"ק (מו, א) שואלים כשניזק אומר ברי לי שבזמן הנגיחה הולד לא נולד הוא מת מחמת הנגיחה, ומזיק אומר שמא לא, אמרינן המע"ה, נאמר שכיון שהמזיק מודה במקצת ומתוך שאינו יכול להשבע על השאר משלם? ומתרצים תוס' ששמואל לית ליה מתוך. ועוד י"ל דלמ"ד פלגא נזקא קנסא לא יהא מחוייב שבועה גדולה מהודאת עצמו דמודה בקנס פטור.

ומבאר רע"א (שבועות מה, א) שבתחילה סברו התוס' שכאן אין מחייבים אותו ע"פ הודאתו, אלא כשהעדים מחייבים אותו ממון על הפרה מחייבים אותו ממון גם על הולד כ"ז שלא נשבע, וכיון שאינו יכול להשבע על הולד, הוא מחויב ממון מחמת העדים שמעידים על הפרה. אלא דתוס' הכריעו דמ"מ לא מסתבר לומר כן אלא דמיקרי מרשיע עצמו. ביאור דבריו לכאורה, שכיון שבידו לפטור את עצמו והוא מחויב מפני שאינו מכחיש שהרי אינו יודע, חשיב מרשיע את עצמו. ואולי גם במקום שאינו יכול להשבע מחמת שהוא חשוב פטור, שהכוונה היא לאו דוקא שהוא מרשיע את עצמו, שהרי גם כשאנו יודע הוא לא חייב מחמת דבריו, אלא מחמת שאינו יכול להשבע. אלא הכוונה היא שכיון שהוא יכול להשבע על הולד ולהפטר, יוצא שהעדים לא מחייבים אותו, אלא שהוא מחויב מחמת שאינו יכול להשבע על זה. ואולי זה הביאור גם בדברי הרמב"ן, כיון

שעיקר חיוב השבועה הוא כי היכי דלודי כלשון הגמ' (ב"מ ג, ב) וכאן אפילו יודה יפטר. מפני שעצם העובדא שהוא יכול להפטר ע"י שבועה עושה שהעדים לא מחייבים אותו אלא בצירוף זה שאינו נשבע, וכיון שלא יתחייב אם יודה, לא הטילה התורה עליו חיוב שבועה מעיקרא.

והנה בתוס' בבא קמא (מו, א) מבואר, שמחוייב שבועה שאינו יכול להשבע משלם רק במקום דהוה ליה למידע, אבל במקום דלא הוה ליה למידע פטור. ולכאורה, אם נאמר שמחוייב שבועה מחוייב ממון אלא שיכול להפטר בשבועה, מאי איכפת לו דלא הו"ל למידע, למעשה הוא מחוייב ממון ואינו יכול להפטר ממנו? ואפ"ל כמו שהסברנו לעיל בדעת הרמב"ן בהא שאין נשבעים על הקרקעות, שבמקום דהו"ל למידע מחייבים אותו ממון שיכול הוא להיפטר ממנו בשבועה, וכשאינו יכול להשבע משלם. אבל במקום דלא הוה ליה למידע אי אפשר לומר שיש לו אפשרות להפטר בשבועה, שהרי אין לו אפשרות לדעת, וכיון שכך א"א לחייב אותו ממון.

והנה בשו"ע (חור"מ סי' עה ס"ה) נפסק, שאם אדם תבע מחבירו כסף והנתבע טען שאינו חייב כלום לפי שהחזיר עבור הלואה זו כך ומהלואה זו כך, ומתוך טענתם הכירו הב"ד שעדיין חייב לו מקצת, הו"ל כשנים המעידים על המקצת שהרי ב"ד עדים בדבר. ואומר הרמ"א שכ"ז כשב"ד מחייבים אותו במקצת לפי חשבונו, אבל אם נתחייב במקצת, כיון שאינו נאמן בדבריו לא מקרי הודאה במקצת. ומבאר הש"ך (סקי"ט) את סוף דברי הרמ"א, כגון שהלוהו מנה ואמר לו על חמשים אל תפרעני אלא בעדים, והוא טוען פרעתי הכל. או כשטענו מנה והלה אומר חמשים לא היו דברים מעולם וחמישים איני יודע אם נתחייבתי, וע"א מעיד שחייב חמישים, שאז מתוך שאינו יכול להשבע, שהרי אינו יודע, משלם. כה"ג אין ב"ד סהדי שחייב לו מקצת, אלא שאינו נאמן בטענתו. משמע מדבריו לכאורה שאין ע"א נאמן עד שישבע להכחישו, שא"כ כה"ג ב"ד לא מחייבים אותו מחמת שאינו נאמן אלא מחמת בירור שחייב, א"כ למה שלא ישבע? אע"כ שבאמת ע"א מחייב שבועה בלבד, אלא כך הדין שמחוייב שבועה שאינו יכול להשבע משלם.

ובעיקר הסברה שמלוה האומר ללוה אל תפרעני אלא בעדים, אם פרעו שלא בעדים אינו נאמן, כתב הר"ן בשבועות (כ, ב מדפי הרי"ף) דאנן סהדי דכל כהאי גוונא אין אדם עשוי לפרוע בלא עדים. והגר"ח על הש"ס (סי' קטו) מוכיח מהרמב"ם שלוה בשטר שאמר פרעתיך בלא עדים אינו נאמן לא מחמת אנן סהדי שלא פרע, אלא שכיון שמסר לו שטר האמינו לטעון

שלא פרע. ובתוך דבריו הוא מסביר שכך גם כשאמר לו אל תפרעני אלא בעדים, שזה לא משום אנן סהדי שלא פרע בלא עדים, אלא שנתן זכות נאמנות למלוה לומר דלא פרע עד שיביא עדים שפרע. ועיין בתוס' כתובות (כא, א ד"ה הוציא) שכתבו בשם הר"ף שבשטר בכתב ידו נאמן לומר פרעתי, ואין נראה לר"י. כי מנין לו זה החילוק כי סבר דבכל שטר אינו רגיל לפרוע עד שיחזיר לו שטרו. משמע מכאן לכאורה שזה משום אנן סהדי. אולם יש לדחות שהרי הוא לא נתן לו נאמנות להדיא, אלא שכיון שאין דרך לפרוע בלי נטילת השטר, סובר הגר"ח שבסתמא אמרינן שהימניה. א"כ אפ"ל שלזה התכוונו התוספות.

והנה מהש"ך שאומר שכה"ג כשאמר לו על חמישים אל תפרעני אלא בעדים והוא טוען פרעתיך בלא עדים לא חשיב אנן סהדי אלא שאינו נאמן בטענתו משמע לכאורה כהגר"ח שזה משום הימניה; אלא שלהלן (קלג, ב) הביא מהבית יוסף דאנן סהדי שלא פרעו כיון שהתרה בו, מפורש שזה אנן סהדי ולא הימניה. ועכצ"ל כמו שכתב הגרע"א להלן (פז, א) דאע"פ דכל שאין מכחישו לעד הוי כשני עדים ומחייבין אותו ממון, מ"מ אינו נשבע על השאר, דגמרינן בגמ' לעדים בק"ו מפיו, מה פיו שאין מחייבו קנס מחייבו שבועה, עדים שמחייבים אותו קנס אינו דין שמחייבים אותו שבועה. לפי זה נצטרך איפוא לדחוק שהוא לא מתכוון לומר שאין אנן סהדי כלל, אלא שאין אנן סהדי בדרגה שאפשר לחייב על פיה קנס, אלא שהיא מספיקה כדי שלא יהיה נאמן. עפ"ז אפשר לדחות את הראיה שהש"ך סבר שע"א אינו נאמן עד שישבע להכחישו, שלעולם אימא לך שנאמן אלא שכיון שאינו יכול לחייב קנס כדברי רע"א דלעיל, אינו מחייב שבועה על השאר. אבל מהרא"ש המובא לעיל מוכח שסובר שע"א אינו מחייב ממון שאפשר להפטור ממנו ע"י שבועה, שא"כ אין הבדל בעיקר החיוב בין מחויב שבועה שיכול להשבע לבין שאינו יכול שהרי שניהם חייבים ממון, אלא שזה יכול להיפטר וזה אינו יכול אע"כ שסובר שהמחויב שבועה אינו מחויב ממון, וכשאינו יכול להשבע חל עליו חיוב ממון.

אבל הרמב"ן שסובר כמפורש בדבריו בב"ב שהמחויב שבועה מחויב ממון. אלא שיכול להפטור בשבועה, א"כ המחויב שבועה בין יכול להשבע בין אינו יכול להשבע חיובו שוה וכיון שמצינו שמחויב שבועה שאינו יכול להשבע אין עד אחד פוטרו, גם כשיכול להשבע אין ע"א פוטרו.



זה אמר כולה שלי וזה אומר חציה שלי

הת' מנחם פרנק

תות"ל המרכזית - 770

בריש בבא מציעא איתא במתני' "זה אמר כולה שלי וזה אומר חציה שלי, האומר כולה... זה נוטל שלשה חלקים וזה נוטל רביע".

והקשו התוס' "וא"ת ונימא דאין ספק מוציא מידי ודאי דהאומר כולה שלי יש לו בודאי חציה והאומר חציה שלי ספק אם יש לו בה כלום". דהיינו, דמכיון דמדין הטוען כולה שלי מקבל עכ"פ חציה, ה"ה ודאי כלפי האחר הטוען חציה שלי, דבאותו חצי חולקים הם עליה. וא"כ הוה בדוגמת יבם וספק שבאו לחלוק כו'.

וע"ז תירצו התוס' "וי"ל דהתם יבם שהוא בנו של סבא הוא ודאי יורשו ולא יוציא הספק מספק ממונו אבל הכא אין סברא מה שהוא ודאי בחציו שיועיל לו לחציו השני".

כלומר, דכוונת התוס' הוא לחלק הדינים לשני סוגי ודאי. הא', הוא ודאי דיבם, דשם הוא יורשו בכל, ובזה אמרינן דאין ספק מוציא וכו', והב' הוא ודאי דהטוען כולה שלי שהוודאיות הוא רק בהחצי שלו מה שאין כן בחצי השני אינו ודאי יותר מהאחר.

לכאורה צ"ב דהרי במתני' מצינו חילוק בין רש"י לתוס' בענין חזקת הבעלי דין לפני החלוקה. דרש"י כתב "דשניהם מוחזקין בה ואין לזה כח יותר מזה", והיינו שטענתם היא על כל החפץ ושניהם מוחזקים בכולו.

לאידך התוס' כתבו "דחשיב כאילו כל אחד יש לו בודאי החצי דאנן סהדי דמאי דתפיס האי ידיה הוא". שלמדו דהחזקת כל אחד הוא בחצי שלו לבד.

ולפ"ז תירוץ התוס' א"ש לשיטתם לבד, דמכיון שהנ"ל מוחזק בחציו לבד, ובחצי השני הו"ל ספק, יכול הספק להוציא מידו ואמרינן יחלוקו. אבל לרש"י דס"ל שטענתן הוא בכולו וכ"א מוחזק בכולו, הרי נמצא הודאי מוחזק בכל (ע"ד ודאי דיבם כלדעיל בתוס'), וא"כ חזרה קושיא לדוכתא, אין ספק מוציא מידי ודאי?

ואולי יש לבאר זאת ע"פ מ"ש קצות החושן (סי' קיב ס"ק ד) בדין דשני מלוים החולקין בנכסים משועבדים. ושם מביא מה שהקשו התוס' מהדין דיבם הנ"ל, ומבאר דהתם שאני משום שהיבם הוא ודאי יורש בכל הנכסים

בעצם קנינו. והיינו כל הנכסים של הסבא בעצם שייכים אליו היות שהוא בנו. משא"כ כל הנכסים של הלוה אינם שייכים להמלוה בעצם, אלא עד כדי פריעת חובו. ואם יקנה הלוה יותר נכסים יהיה למלוה השני ג"כ שיעבוד, וע"ז לא אמרינן אין ספק מוציא מידי ודאי משום שאינו ודאי בעצם.

ועפ"ז אפ"ל לרש"י אותו הדין כאן, דגם הודאי שטוען כולה שלי, אין חזקתו בעצם הנכסים של המאבד כמו חזקת היבם בנכסי סבא. וא"כ לא אמרינן אין ספק מוציא כו' ונוטל השני רביע. ודו"ק.



שיטת רש"י במחלוקת רשב"א ור"ע

הת' אברהם מינסקי

תלמיד בשיבה

בדין הילך נחלקו רבי חייא ורב ששת, לר"ה חייב לר"ש פטור, והגמ' מקשה וז"ל "מיתיבי סלעים דינרין, מלוה אומר חמש ולוה אומר שלש. רשב"א אומר הואיל והודה מקצת הטענה ישבע, ר"ע אומר אינו אלא כמשיב אבידה ופטור. קתני מיהת רשב"א אומר הואיל והודה מקצת הטענה ישבע, טעמא דאמר שלש, הא שתים פטור, והאי שטר דקמודי ביה הילך הוא וש"מ הילך פטור? לא, לעולם אימא לך שתים חייב, והאי דקתני שלש לאפוקי מדר' עקיבא דאמר משיב אבידה הוי ופטור, קמ"ל דמודה מקצת הטענה הוי וחייב וכו', איכא דמתיב מסיפא, ר"ע אומר אינו אלא כמשיב אבידה ופטור. טעמא דאמר שלש הא שתים חייב, והא שטר כיון דקא מודי ביה כהילך דמי ש"מ הילך חייב? לא, לעולם אימא לך שתים נמי פטור, והאי דקתני שלש, לאפוקי מדרשב"א דאמר מודה מקצת הטענה הוי וחייב קמ"ל דמשיב אבידה הוי ופטור וכו'."

והנה רש"י בד"ה לאפוקי מדר"ע כו', מפרש וז"ל "דאי תנא שתים לא הוה פליג ר"ע", וברש"י (על האיכא דמותיב מסיפא . . דקתני שלש לאפוקי מדרשב"א דאמר מודה במקצת הוי וחייב, קמ"ל) ד"ה מודה מקצת הוי, מפרש וז"ל "ואינו משיב אבידה דאיערומי קמערס דלחזקיה בנאמן" ובר"ה קמ"ל "כיון דבשתים נמי פטור ליכא למימר איערומי מערים אלא משיב אבידה הוי".

ולכאורה צריך ביאור מה שפירש רש"י (בלשון הראשון) בד"ה לאפוקי מדר"ע שלא כפשוטו (שבפשטות לאפוקי פירושו להוציא – שלא נחשוב

כך, ובנדון דידן שהו"א שהוא משיב אבידה ולכן פטור, קמ"ל רשב"א שהוא מודה במקצת וחייב)? וכן הקשה התורת חיים²⁰.

ולמה גבי "איכא דמותיב מסיפא" מפרש רש"י – לאפוקי מרשב"א כפשוטו – בד"ה מודה במקצת הוי "ואינו משיב אבידה דאיערומי קמערין דלחזקיה דנאמן (ובד"ה) קמ"ל כיון דבשתיים נמי פטור ליכא למימר איערומי מערים אלא משיב אבידה הוי"?

והנה המהר"ם שיף הרגיש בזה, וכתב ברש"י ד"ה לאפוקי מדר"ע כו' מפרש וז"ל "כוונתו מבוארת ועיין, ובסמוך בלאפוקי מדרשב"א לא פי' כן והניחו על פשוטו דקמ"ל רבותא בדר"ע דאף בד' פוטר", וצריך להבין מהי כוונת רש"י בזה ששינה מהפשט הפשוט?

ועוד צריך ביאור מה ששואל הר"י ענגל על זה שרש"י פי' (בלשון השני) שסברת הרשב"א שהוא מודה במקצת "ואינו משיב אבידה דאיערומי קמערין דלחזקיה כנאמן" ובלשון הראשון סתם ולא פירש?

ואולי י"ל ובהקדים שלפי רש"י המחלוקת בין רשב"א ור"ע היא האם במקרה שלנו הוא בגדר משיב אבידה. כלומר בפשטות משיב אבידה פירושו שאדם מצא אבידה ומחזירה לבעלים, והבעלים טוענים שחסר חלק מהאבידה וא"א למצוא רק חלק אחד (למשל שני כיסין הקשורין זה בזה) הדין הוא שהמוצא פטור משבועה מפני תיקון העולם. – ובמקרה שלנו, הלוח נותן/מחזיר כסף למלוה שלא היה יכול לקבל על ידי השטר, רק שפה בוודאי הלוח השיב האבידה ע"י תביעת המלוה שתובע חובו ובוזה פליגי²¹ רשב"א ור"ע. לרשב"א מכיון שהודאת הלוח באה על ידי תביעה, לכן אינו בגדר משיב אבידה בכלל (כי באופן כזה לא תקנו חכמים), ולר"ע

(20) ב, ב ד"ה טעמא דאמר שלש הא שתיים פטור.

(21) ולכאורה י"ל שבזה פליגי גם רש"י ותוס', שתוס' סובר שאפילו לר"ע א"א לומר שהמקרה שלנו הוא משיב אבידה כי הודאתו באה מצד הטענה, ולפי זה מובן למה תוס' מפרשים שיטת ר"ע שפטור מצד מיגו. ועפ"ז י"ל שרש"י ותוס' הם לשיטתייהו בדף ג, א "מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע", שרש"י מפרש את שאלת הגמ' למה אינו בגדר משיב אבידה, ותוס' מפרשים למה אין לו מיגו כופר הכל, כי לפי רש"י גם כשהודאתו היא ע"י טענה נקרא משיב אבידה, משא"כ לתוס'.

י"ל שזהו גם מחלוקת בין הסמ"ע והט"ז בחו"מ סימן רסז ס"ק כז, שהסמ"ע כתב, וז"ל "אם טען (בעל המציאה) ראיתי שהגבהת שני כיסין שאין כדין אבידה ומציאה אלא כשאר טוען ונטען שצריך לישבע כו'", והט"ז כתב, וז"ל "כתב הסמ"ע דאם טען ראיתי כו' הוא תמי". ע"כ נלע"ד שבכל גווני שמוצא בעניין שיש עליו שם מציאה אין עליו שום תביעה כנלע"ד", ואכ"מ.

אע"פ שהודאתו היא ע"י תביעה מ"מ הוא משיב אבידה כי הסלע/דינר השלישי הוא אבוד מהמלוה (שאינו יכול להשיגו על ידי התביעה).

ועפ"ז מובן מ"ש המהר"ם שיף שכוונתו מבוארת, כי הסיבה מפני מה רש"י בד"ה לאפוקי מדר"ע פירש שלא כפשוטו הוא כי בלשון הראשון הגמ' מדייקת מרשב"א שלש חייב, משמע שתים פטור, וע"ז הגמ' עונה "לא, לעולם אימא לך שתים חייב, והאי דקתני שלש לאפוקי מדר"ע, דאמר משיב אבידה הוי פטור, קמ"ל דמודה במקצת הטענה הוי וחייב", ולפי הנ"ל א"א לפרש את דברי הגמ' כפשוטם, כי לפי רשב"א במקרה שלנו אינו בגדר משיב אבידה בכלל, ולכן לא יכול להיות כזה הו"א שהלוה נקרא משיב אבידה. ולכן רש"י מסביר ש"לאפוקי מדר"ע" אין פירושו להוציא – שלא נחשוב כר"ע שהוא משיב אבידה, אלא להוציא "צו ארויסבריינגען" שיטת ר"ע שהוא כמשיב אבידה "דאי תנא שתים לא הוה פליג ר"ע", ולא הייתי יודע כלל אודות שיטת ר"ע²².

אבל בלשון השני של הגמ' שמדייקים משיטת ר"ע שלש פטור, משמע שתים חייב, והגמ' עונה "אלא, לעולם אימא לך שתים נמי פטור, והאי דקתני שלש לאפוקי מדרשב"א דאמר מודה במקצת הוי וחייב קמ"ל משיב אבידה הוי פטור" – רש"י פירש לאפוקי כפשוטו שהייתי יכול לחשוב שהלוה הוא מודה במקצת (אע"פ שלר"ע אף כשהודאתו היא ע"י תביעה הוא בגדר של משיב אבידה, מ"מ כאן) "אינו משיב אבידה דאיערומי קמערס לחזקיה בנאמן", קמ"ל "כיון דבשתים נמי פטור ליכא למימר איערומי קמערס אלא משיב אבידה" עכ"ל רש"י.

ועכשיו גם מובן למה בתחלת דברי רש"י לא כתב שסברת רשב"א היא "איערומי קמערס", כי סברת רשב"א היא שאינו בגדר משיב אבידה כי יש כאן תביעה, וזה שרש"י פירש שסברת רשב"א היא מצד "איערומי קמערס" זהו לפי ר"ע.

כלומר, שגם לפי ר"ע שסובר שבנידון דין אע"פ שהודאתו היא ע"י תביעה מ"מ הוא בגדר משיב אבידה ישנו הו"א שמ"מ הוי מודה במקצת ולא משיב אבידה כי הוא מערים בכדי שנחזיק אותו כנאמן, קמ"ל כו'.

22 ולפי זה יוצא שהברייטא באה ללמדנו את שיטת ר"ע – ובלשון הגמ' "לאפוקי מדר"ע כו", ולכאורה לשון הגמ' אינו מתאים בכלל "מדר", והו"ל למימר "ד' עקיבא"?

ואולי י"ל שבעצם זה שהברייטא מדברת על מקרה של שלש הוא בכדי להגיד לנו את שיטת ר"ע, ובגלל שהברייטא מביאה את שיטת ר"ע שהוא משיב אבידה צריכים להביא את שיטת רשב"א לשלול את זה, שאינו בכלל בגדר משיב אבידה והוא כמודה במקצת.

ויוצא שבאמת הסברא של רשב"א היא כי המקרה שלנו אינו בגדר משיב אבידה והגמ' אומרת שר"ע צריך להשמיענו מהו הדין במקרה שהלוה אמר שלש כי אע"פ שאנחנו יודעים שאפילו כשיש טענה זו הוא עדיין בגדר מודה במקצת, מ"מ הו"א שהלוה מערים ואינו משיב אבידה (והוא מודה במקצת רגיל) לכן צריך ר"ע להשמיענו שגם בג' הוא משיב אבידה ולא מערים.



רמב"ם

"שלימות התורה"

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם הלכות איסורי ביאה פ"ה הי"ב בנוגע למראה דם נדה "ואם נסתפק לו במראה מן המראות צריך להקיף ולערוך לדיו או לדם או לשאר המראות".

ומשיג ע"ז הראב"ד "א"א, כל מה שכתב בזה אין בו הלכה למעשה שאין לנו עכשיו דם טהור אלא כל מראה אדמימות טמא", עכ"ל.

ועיי' במגיד משנה שמביא שהרמב"ם מסכים עם הראב"ד להלכה, שכתב לקמן (פי"א הי"ג) "כל מראה דמים טמאים".

ולכאו' במאי פליגי?

ומסביר בזה בעל המגדל עוז, וז"ל "אמת הדבר שכן דרכו לפסוק בכל דבר גם הלכתא למשיחא בחבור זה כטהרות וקדשים, ועל כן קראו משנה תורה והלכות אלו חקוקות פרק כל היד". היינו שהרמב"ם מביא להלכה דברים שאינם שייכים בזמן הזה. כי כוונתו לכלול כל תורה שבעל-פה.

וזה הי' א' מהטעמים שתיקן כ"ק אדמו"ר את התקנה הקדושה דלימוד הרמב"ם, כדי שכל יהודי יזכה לקיים מצוה רמה ונשאה זו דמצות ידיעת כל התורה כולה.

ובלשון הרמב"ם הלכות מגילה: "הלכות של תורה שבעל-פה אינן בטלין לעולם", והלכה זו דמראה דמים היא נצחית, בין אם אנו בקיאין היום בזה או לא.

ולהעיר בזה משו"ת אדמו"ר הזקן (נדפס בדפוסים הישנים לאחר הלכות תלמוד תורה) דמקשה על האריז"ל שכתב דחסידיה הראשונים היו שוהים ט' שעות בתפילתם, כי מה לי הקשר עם הקב"ה ע"י הגיון בתורה או ע"י תפלה.

ומקשה ע"ז, א"כ למה אומרת הגמ' דחסידיה הראשונים תורתם משתמרת. ומסביר אדמו"ר הזקן בזה, דיש ב' מצוות: והגית בו יומם ולילה, ומצות ידיעת כל התורה כולה. והמצוה הראשונה דוהגית בו, אפשר לקיימה ע"י תפלה, משא"כ מצוה חשובה זה ידיעת כל התורה כולה, זה אי אפשר להחליף בתפלה, כי חשובה היא מאד. ולפיכך אומרת הגמ' בברכות דתורתן משתמרת.

ועפ"ז מובנת ג"כ הגמ' בתמורה (טז, א) שלש אלף הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה, ועתניאל בן קנז החזירן בפלפולה של תורה. ואומרת הגמ' דרצו ישראל להרוג את יהושע כי ידעו שאי אפשר יהי' להם לכבוש את כל ארץ ישראל רק ע"י ידיעת כל הלכות שבתורה. ויעו"ש מהרש"א, דע"י שעתניאל בן קנז החזיר ההלכות כבש עיירות בארץ ישראל –

וכשהרבי תיקן תקנה זו, הסביר דברי המדרש, דאין הגליות מתכנסות אלא בזכות המשניות, היינו הלכות פסוקות, לימוד הרמב"ם. כן יהיה לנו בקרוב.



תואריו של שמואל הנביא – בס' היד

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

מצינו בכ"מ בספר היד להרמב"ם שנזכר שמו של שמואל הנביא, ויש להעיר על השינוי בתוארו ממקום למקום (ממה שמצאתי לע"ע. ואולי יש עוד):

(א) בהל' כלי המקדש פ"ג ה"ט – "שמואל הרואה ודוד המלך חילקו הלויים לעשרים וארבעה משמרות".

(ב) באותן ההלכות, פ"ד ה"ג – "משה רבינו חילק הכהנים לשמונה משמרות .. וכן היו עד שמואל הנביא".

ג) בהל' חובל ומזיק פ"א ה"ו – "וכזה ראו אבותינו דנין בבית דינו של יהושע, ובבית דינו של שמואל הרמתי, ובכל בית דין ובית דין שעמדו מימות משה ועד עכשיו".

הרי לנו (לכל הפחות) ג' תוארים: א) הרואה, ב) הנביא, ג) הרמתי. וצ"ע בהבדל התוארים והטעם שנקט הרמב"ם בכל מקום לשון אחר. ובוודאי יעירו בזה המעיינים שי'.



חסידות

"ויסופו ענוים"

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים ת"ו

בסה"מ תרמ"ב עמ' שכ ועמ' שלח, נדפס מגוף כתי"ק אדמו"ר מוהר"ש :
"ויסופו ענוים בה' שמחה", ונכתב שם (בהע' 495) שבפס' בישעי' כט, יט
נאמר "ויספו".

ותמיהני, מדוע לא הביא את האמור בס' השיחות 'תורת שלום' (עמ' 2)
בזה"ל: דער טאטע [אדמו"ר מוהר"ש]... האט ער געוואוסט אז עס שטייט
ויספו ענוים בה' שמחה, און ער פלעגט זאגן ויסופו ענוים בה' שמחה.



הלכה ומנהג

שפשוף הידים בשירי מי הנטילה (גליון)

הרב אברהם אלאשוילי
לוד, אה"ק

בגליון הקודם כתב הרב לוי"צ רסקין אודות מנהגנו בנטילת ידים
ש"מניח משפיקה הג' מעט מים בכף יד השמאלית, ובוה משפשף שתי
ידין".

וביאר שטעם השארת המים ושפשוף הידים בהם הוא מטעם שכתב הפרי מגדים (סי' קסב משב"ז סק"ד), שיתכן שמי הנטילה לא הגיעו לכל שטח היד, וכשמשפשף יבואו המים לכל מקום, יעווי"ש באורך.

ומדבריו נראה שבשעת כתיבת דבריו לא עיין בסדר נט"י לסעודה אדה"ז, שכן מפורש כותב שם רבנו ש"אם בשפיכה אחת לא הגיעו המים בכל שטח היד – אין תקנה לשפוך על אותו מקום לבדו שלא הגיעו המים, שאין נטילה לחצאין, אלא צריך לחזור ולשפוך על כל היד כבתחלה". כלומר לא מועילה נטילה על אותו מקום שלא הגיעו המים, וממילא בודאי שלא תועיל גם השפשוף באותו מקום.

והנה טעם השפשוף לאחר הנטילה מבואר בסידור רבנו שם ס"ד, שלאחר שנטל ידיו כראוי: "מצות חכמים לשפשפן יפה זו בזו לטהרה יתירה".

וב"שם הגדולים" (לנכד הצ"צ) ציין מקור לדין זה בלבוש (סי' קסב ס"ז), שכתב: "צריך לשפשף ידיו זו בזו, כדי לקנח יפה כל המים קודם ניגובם במטפחת, שבוה נטהרו יפה". ומשמע מדבריו שהשפשוף הוא התחלת הקינוח והניגוב.

אך לכאורה לא משמע כן מדברי אדה"ז בסידורו שלא קישר שפשוף זה לקינוח ולניגוב, ובפרט לפי מנהגנו שמשאירים מעט מים ביד השמאלית בשביל השפשוף, מובן שאין זה מדין קינוח אלא ענין אחר יש בו.

ויש לומר הביאור בזה, במצות נטילת ידים לסעודה יש שני חלקים: העברת הטומאה מהידיים וטהרת הידיים. והנה הנטילה הראשונה והשניה (ולמנהגנו גם השלישית) מטרתה להעביר הטומאה, הנטילה הראשונה להעביר הטומאה מהיד, והנטילה השניה העברת המים הטמאים שעל היד (ולמנהגנו: הנטילה השלישית היא "לטהר מים השניים שנגעו בראשונים", כלשון הגהות אשר"י חולין ח, מג). ולאחר העברת הטומאה מהידיים (מכל וכל) תקנו חכמים ענין נוסף, והוא שיש לשפשף את הידיים זו בזו "לטהרה יתרה", כלומר להוסיף טהרה בידיים, שכן עד עתה המים רק העבירו הטומאה מהידיים, וכעת ע"י שפשוף הידיים זו בזו במים טהורים שעל גבי הידיים מוסיפים טהרה בידיים.

ומוסיף אדה"ז, שהשפשוף צריך להיות "יפה", כלומר לא די בשפשוף קל של העברת הידיים זו בזו, אלא יש לשפשף את המים הטהורים שעל גבי הידיים באופן שיקיף את כל כף היד והאצבעות, כמו בשעת הנטילה.

ועפ"ז יש לבאר טעם מנהגנו להשאיר מעט מים בכף היד השמאלית בשביל השפשוף, שבוה מודגש עוד יותר שהשפשוף הוא ענין בפני עצמו (לטהרה יתרה), ולכן משתמשים לשם כך במים נוספים, ולא מסתפקים בלחות המים שעל גבי הידים של מי הנטילה, כי זהו ענין נוסף על הנטילה, שכן הנטילה היא להעביר הטומאה והשפשוף הוא לטהרה יתרה.



בדין הריגת עצמו בתורת כפרה ובשיטת

האגרות משה בזה*

הרב חיים רפפורט

רב ומו"ץ - לונדון, אנגליה

בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' מג) יצא לדון בשאלה שכבר נידונה בשו"ת חוות יאיר (סי' לא) בענין אשת איש שהרהר לזנונים, "אם רשאה לגמוע דבר מאבקת רוכל לשלשל זרע המקולל אשר בקרבה". והסיק היעב"ץ ד"מאחר שהיא חייבת מיתה כשהיא אשת איש, אין כח העובר יפה מאמו" והדבר "מותר לכתחלה, ואפשר מצוה קעבדה" בהפלת העובר, ותמך יתידותיו על הא דתנן (ערכין ז, ע"א) "האשה שיצאה ליהרג, אין ממתינין לה עד שתלד", ד"כיון שניאפה זאת ודם ביד', מעתה בת קטלא היא מדין תורה, אף שאין דמה מסור בידינו להורגה, מ"מ חייבת מיתה בדין שמים מאחר שעשתה במזיד בודעת שחטאה בזדון . . ואפילו בזמן הזה שאין דנין דיני נפשות, כיון דמדינא בת קטלא היא אף על גב דממזר כשיצא לאויר העולם דינו ככשר שחייבין על הריגתו מיתה השתא דירך אמו הוא, ואילו ה' דינה מסור בידינו היינו ממיתים אותה ואת פרי בטנה דדמי ממש להאי דערכין ד'אין ממתינין לה', ועדיף מינה, דהתם אפילו בוולד כשר מיירי והכא הוולד נוצר באיסור, שעליו נגמר דינה למיתה, פשיטא דאין חוששין לו, ונהרג על ידי אמו, על כן ה' נ"ל פשוט שאין איסור גם כן בהשחתתו, אף על פי שאימא קיימת", ע"ש בארוכה.²³

(*) לזכות בני הרה"ת יעקב אליהו שי' לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעטומ"צ עם ב"ג שתחי'.

(23) וכ"ז דלא כמ"ש בשו"ת חוות יאיר שם שאין חילוק בין הפלת ממזר להפלת ולד כשר, "שהרי לא נפלאות היא ממך דדין ממזר לכל דבר כדין ישראל כשר, וראוי להיות דין הגדול בחול" רק שאסור לבא בקהל ולישב בסנהדרין, וכבר שנינו [הוריות יג, ע"א] דלענין לפדותו ממזר ת"ח קודם לכה"ג ע"ה רק שמהרי"ל [הל' מילה – הו"ד בש"ך יו"ד סי' רסה סק"ט]. וראה שו"ת משנה

ובתו"ד כתב עוד בזה"ל: "נלע"ד גם כן פשוט שאפילו היא בעצמה אף שלא נגמר דינה להריגה מחמת שאין דבר זה בידינו עכשיו אעפ"כ אינה בכלל 'אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש' (בראשית ט, ה), ואינה נענשת אם המיתה ואיבדה עצמה לדעת . . . ואדרבא נראה שזכות הוא לה וכמה מעשיות בש"ס ומדרשות יוכיחו (עיין במדרש רבה [ב"ר פס"ה, כב] ע"פ [בראשית כז, כז] וירח את ריח בגדיו) שספרו מבעלי תשובה שדנו דין הריגה בעצמן וקילסום שזכו לחיי העולם הבא . . . וכל שכן הולד שבקרבה שדמו מותר ואינו נדרש ממנה אם קלקלתו בחדרי בטנה, שאע"פ שלא חטא אפילו הכי משמיא לא רחמו עלי', והרי אמרו [יבמות עח, ע"ב] 'ממזר לא חי' אפילו שקנה חיות שכבר יצא לאויר העולם, קל וחומר לעובר כזה שלא חסה עליו תורה".

ובשו"ת אגרות משה (חו"מ ח"ב סי' סט) דחה את דברי היעב"ץ בשתי ידיים וכתב שהם "דברים שלא נתנו להאמר . . . וממש דברים בטלים הם, אף שכתב זה אדם גדול כהריעב"ץ", וטעמו ונימוקו עמו, דכל זמן שלא נגמרה דינה למיתה ע"י סנהדרין הרי האשה שזינתה ועוברה אין חילוק ביניהם לשאר כל אדם וההורגם נהרג עליהם "כהורג אדם שלא חטא מעולם", ע"ש בארוכה מ"ש בטו"ט ודעת. ויעויין גם מה שהאריך בזה הרב בעל שו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' נא קונטרס רפואה במשפחה פ"ג אות ו) והרב בעל משנה הלכות (ח"י סי' שג) שהרחיב את הדיבור בביטול שיטת היעב"ץ²⁴. ואכמ"ל בזה.

וכלפי מ"ש היעב"ץ שזכות היא לבע"ת להרוג א"ע כתב האגרות משה בזה"ל: "וגם מה שכתב דאחד שעבר עבירה בזמן הזה במזיד שחייבין עלי' מיתה והרג את עצמו לא נענש וגם הוא עוד זכות גם כן, ודאי אסור אף אם הי' בהתראה ושרי לי' מרי' להריעב"ץ על דבריו אלו, ואין להשגיח על תשובתו זו".

ולכאורה צ"ע על דברי האג"מ האחרונים, שהרי היעב"ץ ביסס את דבריו על הא דאיתא בבראשית רבה הנ"ל, וז"ל: ויקום איש צרורות הי' בן

הלכות ח"ה סי' קפא] כתב שאין מבקשים עליו רחמים לומר 'קיים את הילד הזה' בעת שמלין אותו ודודאי לא ניחא לן [לישראל הקדושים לקיים ממזרים שביניהן]".

(24) ובשו"ת ציץ אליעזר שם כתב שעכצ"ל "שעיקר יסוד ההיתר שלו בזה הוא מפני שהוא סבר שהאיסור בהריגתו אינו גובל כלל עם אביזריהו דש"ד . . . וגם איסור זה מפוקפק . . . וע"כ כשמצא לגבב בזה כמה קולות נוספות קלות כמות שהן צירף אחת לאחת והוציא מבין כולם צד היתר בהשחתת עובר ממזר . . . לצורך אמו בכדי להצילה ע"כ מבושת ובזיון שתנחל ויהא מנת חלקה בהולדו", ע"ש בארוכה.

אחותו של רבי יוסי בן יעזר איש צרידה והוה רכיב סוסיא בשבתא, אזל קומי שריתא למצטבלא, א"ל חמי סוסי דארכבי מרי וחמי סוסך דארכבך מרך, א"ל, אם כך למכעיסיו ק"ו לעושי רצונו, א"ל, עשה אדם רצונו יותר ממך, אמר לו ואם כך לעושי רצונו קל וחומר למכעיסיו²⁵, נכנס בו הדבר כארס של עכנא, הלך וקיים בעצמו ארבע מיתות בית דין סקילה שריפה הרג וחנק, מה עשה הביא קורה נעצה בארץ וקשר בה נימא וערך העצים והקיפן גדר של אבנים ועשה מדורה לפני' ונעץ את החרב באמצע והצית האור תחת העצים מתחת האבנים ונתלה בקורה ונחנק קדמתו האש נפסקה הנימה נפל לאש קדמתו חרב ונפל עליו גדר ונשרף, נתנמנם יוסי בן יעזר איש צרידה וראה מטתו פרוחה באויר אמר בשעה קלה קדמני זה לגן עדן, עכ"ל המדרש.

וכבר קדמו להיעב"ץ בשו"ת מהר"י ווייל (סוף סי' קיד) בענין מי "שמסר עצמו למיתה [ע"י גוים] כדי שיהא לו כפרה" ד"ודאי יש לו כפרה, וכהאי גוונא מיייתי עובדא בבראשית רבה בנו [!] של יוסף בן יעזר שלא נהג כשורה ועשה בעצמו ארבע מיתות בית דין, יצתה בת קול ואמרה מזומן לחיי העולם הבא".

וכבר הביאו רבותינו בעלי התוס' מה שדרשו (חז"ל?) עה"כ "אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש", וז"ל: "אך מיעוט, את ריבוי, יכול כשאול, תלמוד לומר 'אך'; יכול כחנניה מישאל ועזרי', תלמוד לומר 'אך'; יכול אף ההורג את עצמו מחמת תשובה ת"ל 'אך'; את דמכם לרבות המסגף עצמו בתענית חנם או גורם שמת יבא לדין", עכ"ל. ומדהשוו "ההורג את עצמו מחמת תשובה" לשאול ולחנני' מישאל ועזרי' משמע לכאורה שאין איסור כלל להרוג א"ע מחמת תשובה.

וכן מצינו בתורתם של ראשונים על הא דאיתא בגמרא (כתובות קג, ע"ב): "ההוא יומא דאשכבתי' דרבי, נפקא בת קלא ואמרה כל דהוה באשכבתי' דרבי מזומן הוא לחיי העוה"ב. ההוא כובס, כל יומא הוה אתי קמי', ההוא יומא לא אתא, כיון דשמע הכי, סליק לאיגרא ונפל לארעא ומית, יצתה בת קול ואמרה, אף ההוא כובס מזומן הוא לחיי העולם הבא". ולכאורה קשה, מה בכך שנצטער ההוא כובס כ"כ על מיתתו של רבי, הלא

25 "ואין זה סותר מ"ש אם כך למכעיסיו כו' כי ממה שנותן טובה לרשעים נדע דמכל שכן לצדיקים, וזה יתקיים בעולם הבא, וכן ממה שפרע לצדיקים מכל שכן שיפרע מן הרשעים, וזה בעולם הבא, ובעולם הזה הוא בהיפך כי מטוב ה' לשלם לצדיקים מעט עונות שבידם בעוה"ז שיוכו לגמרי בעולם הבא ומשלים אל שונאיו על פניו" (יפה תואר על בראשית רבה שם).

עשה עבירה חמורה בזה שאיבד עצמו לדעת, וקיי"ל²⁶ שהמאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעוה"ב, ואין נשגיח בבת קול שהכריזה ואמרה כל בטר איפכא שהכובס "מזומן הוא לחיי העולם הבא".

ובשיטה מקובצת עמ"ס כתובות שם כתב ששמע "מפי' הר' קלונימוס ז"ל בירושלים" לפרש ע"פ הא דאיתא בירושלמי (כתובות פ"ב ה"ג): מעשה נסים נעשו באותו היום. ערב שבת הי', ונכנסו כל העיירות להספידו, ואישרוני' תמני עשרה כנישן, ואחתוני' לבית שריי, ותלת לון יומא עד שהי' כל אחד ואחד מגיע לביתו וממלא לו חבית של מים ומדליק את הנר, כיון ששקעה החמה קרא הגבר שריין מציקין, אמרין דילמא דחללינן שובתא ואתת בת קול ואמרה להון, כל מי שלא נתעצל בהספידו של רבי יהא מבושר לחיי העולם הבא בר מן קצרה, כיון דשמע כן סליק לאיגרא וטליק גרמי' ומית, נפקת ברת קלא ואמרת ואפילו קצרה. עכ"ל הירושלמי. ואמר הרב קלונימוס שע"פ דברי הירושלמי "ניחא, שהרג הכובס את עצמו מדעת משום דחילל שבת ולא נתעסק בהספידו, ולהכי סליק לאיגרא ונפל לאגמא ומית דהיינו סקילה כדין המחלל שבת". וכ"כ בחי' מהרי"ט עמ"ס כתובות שם ש"זה העני ראה בדעתו שחילל שבת שלא במקום מצוה דרבי, וקיים סקילה בעצמו דמחלל שבת, ונרצה לו לכפר עליו".

ובשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' קיא – המצויין בהגהות הגרע"א יו"ד סי' שמה) דן ב"דבר אחד שנכשל באיסור אשת איש וקיבל על עצמו מכח תשובה דין ארבע מיתות בית דין להטביע עצמו בנהר שהוא חנק אי הוי כדין מאבד עצמו לדעת או נימא כיון דעושה משום תשובה הוה לי' כדין מת על מטתו", והביא כמה ראיות שמותר להרוג א"ע משום תשובה, ומהם: (א) דברי המדרש רבה הנ"ל; (ב) עובדא דההוא כובס במס' כתובות (ודברי מהרי"ט) הנ"ל; (ב) הא דאיתא בגמרא (קידושין פא, ע"ב): "רבי

26) בלקוטי שיחות (חי"ז עמ' 190 הערה 77*) מצייני ע"ז: מהרי"ט לכתובות קג, ב. שבת מוסר פ"כ. מלחמות היהודים ג, ח, ה. יוסיפון פע"א. חוה"ל בטחון ד'. פנ"י לב"מ נט, א. יעב"ץ לכתובות קג, ב. תשובה מאהבה ח"ג [סי'] תט. שו"ת יודא יעלה [למהר"י אסאד] יו"ד [סי'] שנה. הגהות [דברי שאול – יוסף דעת להגרי"ש] נטנוון ליו"ד [סי'] שמה. שו"ת אבן יקרה יו"ד [סי'] נו. רמתים צופים לתדב"א רפי"ד ע' 163. שו"ת בשמים ראש [סי'] שמה. [שו"ת] חתם סופר יו"ד [סי'] שכו. ירושלמי סנהדרין פ"ה ה"ב ובקרנן העדה. מדרש תהלים קכ, ד. וראה תורה שלמה [פרשת] נח (ט, ה סקל"א). ע"כ מלקוטי שיחות.

וראה עוד: שו"ת האלף לך שלמה יו"ד סי' שכא. שו"ת רב פעלים יו"ד סי' ל. שו"ת אפרקסתא דעניא ח"ד סי' שע. שו"ת דברי יציב יו"ד סי' רכג אות ג. שו"ת ציץ אליעזר ח"ז סי' מט, קונטרס אבן יעקב פ"א. ועוד. ואכ"מ.

חייא בר אשי הוה רגיל כל עידן דהוה נפל לאפי', הוה אמר הרחמן יצילנו מיצר הרע. יומא חד שמעתינהו דביתהו, אמרה מכדי הא כמה שני דפריש לי' מינאי, מאי טעמא קאמר הכי. יומא חדא הוה קא גריס בגינתי', קשטה נפשה חלפה ותנייה קמי'. אמר לה מאן את אמרה אנא חרותא דהדרי מיזמא, תבעה, אמרה לי' אייתי ניהלי' להך רומנא דריש צוציתא, שוור אזל אתייה ניהלה. כי אתא לביתי', הוה קא שגרא דביתהו תנורא, סליק וקא יתיב בגוי'. אמרה לי' מאי האי, אמר לה הכי והכי הוה מעשה, אמרה לי' אנא הואי'. ועפ"ז כתב השבות יעקב: "הרי להדיא דמשום תשובה מותר להביא על עצמו מיתה ממש" וע"כ "היכי דידיעין שעשה משום תשובה ודאי דאין בו משום איבוד עצמו לדעת". וסיים השבות יעקב: "מוכח דבשביל תשובה לא הוי בכלל איבוד עצמו לדעת ומזומן לחיי עה"ב כי במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולין לעמוד".

ויעויין גם בשו"ת בית אפרים (יו"ד סי' עו) דכל שלא אמר תחלה שכוונתו לאבד עצמו לדעת אין לדונו כמאבד עצמו לדעת "דשמא עשה כן דרך תשובה, וכל שעשה דרך תשובה שרי, כדאיתא במדרש גבי יוקים איש צרידה [!]. שקיים בעצמו ארבע מיתות ב"ד וראה יוסי בן יעזר מיטתו פורחת באויר ואמר בשעה קלה קדמני זה לג"ע אלמא דדרך תשובה שרי".

הרי ששיטת היעב"ץ מעוגנת היטב בדברי הראשונים והקדמונים וגם כמה מגדולי האחרונים ס"ל כוותי', על יסוד כמה מאמרי חז"ל, שמותר לעברייך להרוג א"ע בתורת תשובה וכפרה.

ונראה שהאג"מ שדחה דברי היעב"ץ וכתב שהריגת עצמו בכה"ג "ודאי אסור אף אם הי' בהתראה" נקט בפשיטות כדעת היפה תואר על דברי המדרש (ב"ר שם), הביאו השבות יעקב (שם) שכתב, וז"ל: "נ"ל שאף מי שחייב מיתה אינו רשאי להמית את עצמו דלא יצא מכלל 'ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש' ויניח הדבר ביד ה', ומכאן גם מ"ש בפרק הנושא מההוא כובס שהפיל עצמו מן הגג ומדר' אלעזר בן דורדיא [ע"ז יז, ע"א] ששם פניו בין ברכיו עד שיצתה נשמתו . . . וזכו לעולם הבא, אין ראי' כי אולי מרוב עגמות נפש על חטאתם לא דקדקו או לא ידעו בדין ובחרו מות מחיים וזכו לעולם הבא מפני תוקף תשובתם שהם טועים בענין מיתתם"²⁷.

27 (וראה גם שו"ת זרע אמת (ח"א סי' פט) שיצא לחלוק בתוקף על השבות יעקב, וכתב: ואני אומר דשרי לי' מרי', ולא תהא כזאת בישראל, דהדבר פשוט שיפה כתב ה"יפה תואר, וודאי אם בא לשאול אומרים לו דאם יעשה כן הרי הוא מתחייב בנפשו וכמ"ש גבי רחב"ת . . . מוטב

[ויעויין בברכי יוסף (יו"ד סי' שמה ס"ג) שכתב ד"ש פנים לסברתו של היפ"ת] כאשר עין בעין יסתכל יפה המעיין, וסיים שאף לפי דברי היפה תואר "אינו אלא דאיסורא איכא, אבל לית' בכלל מאבד עצמו שאין מתאבלין עליו וכיוצא"²⁸.

ומה שחלק האג"מ על היעב"ץ בתוקף גדול [עד שכתב עליו "ושרי לי מרי' להריעב"ץ על דבריו אלו"], אף שדברי יעב"ץ אלו יסודותם בהררי קודש - דברי ראשונים כמלאכים הנ"ל - נ"ל שלשיטתי' אזיל, שכתב במק"א (שו"ת אגרות משה יו"ד ח"א סי' קא), וז"ל: ודאי עוד יגדיל תורה גם עתה בזמננו, ומחוייב כל מי שבידו להכריע כל דין שיבא לידו כפי האפשר לו בחקירה ודרישה היטב בש"ס ופוסקים בהבנה ישרה ובראיות נכונות אף שהוא דין חדש . . ואף בדין הנמצא בספרים ודאי שצריך המורה ג"כ להבין אותו ולהכריע בדעתו קודם שיוורה, ולא להורות רק מחמת שנמצא כן דהוי זה כעין מורה מתוך משנתו שע"ז נאמר התנאים מבלי עולם . . ואף אם הכרעתו לפעמים נגד איזה גאונים מרבתינו האחרונים, מה בכך, הא ודאי שרשאין אף אנו לחלוק על האחרונים²⁹, וגם לפעמים על איזה ראשונים³⁰ כשיש ראיות נכונות, והעיקר גם בטעמים נכונים, ועל

שיטלנה מי שנתנה ולא יחבול בעצמו . . וא"כ עכ"ל כמ"ש היפ"ת דבכל הני דחזינן דיצתה בת קול וכו' היינו משום דהיתה כוונתו רצוי' אף שמעשיהם אינן רצויים וכמו שצ"ל ע"כ בעובדא דהוא כובס דהא התם ודאי לא ה' חייב מיתה, ומה שחשב הרב שבות יעקב לומר דגם ההוא כובס יכול ה' להמית עצמו לכתחילה לפי שלא נתעסק בקבורתו של רבי הם דברים שלא ניתנו ליאמר וכ"ש ליכתב . . ומעתה ליכא תו לאתויי ראי' מעובדא דיקום איש צרורות דהתם נמי י"ל דזכה לעוה"ב משום דכוונתו היתה רצוי' דמתוקף צערו על עונותיו לא דקדק או לא ידע הדין כמ"ש היפ"ת, עכ"ל ה'זרע אמת'.

28 וראה מ"ש החיד"א בספרו 'פני דוד' עה"ת, פ' נח (אות ד) עה"כ 'אך את דמכם לנפשותיכם אדרש', וז"ל: אפשר לדקדק תיבת לנפשותיכם במ"ש הרב יפ"ת . . דגם מי שנתחייב מיתה על עונו אינו רשאי להמית עצמו בשביל תשובה, ע"ש. וז"ש 'את דמכם לנפשותיכם' דיקא, שהוא בשביל נפשותיכם, לכפר עון, אדרוש, וכתב 'אך', דאם טעו ומתו בתוקף תשובתם שרי להו מאריהו כההיא דיקים איש צרורות וכמ"ש היפ"ת שם, וזה מיעט 'אך', דלפעמים בבי האי גונא לא יחשוב ה' לו עון, וזה לשיטת הרב יפ"ת. אבל רבינו קולונימוס והרב בצלאל ומהרימ"ט והרב שבות יעקב ח"ב סימן קי"א פליגי על הרב יפה תואר כמאי דכתיבנא בעניותין במקום אחר בס"ד, ולדעת ז"ל נימא ד'אך' מעיט מציאות זה דממית עצמו לכפר עון והוא שריותא, עכ"ל החיד"א. וכנראה כיוון (במקצת דבריו) לדברי בעלי התוס' הנ"ל בפנים.

29 ראה שו"ת אגרות משה יו"ד ח"ג סי' פח: "כ"ש וכ"ש שאין לחוש מלהקשות ומלחלוק על גדולי דורותינו אף הגדולים ביותר, אבל באופן דרך ארץ".

30 להעיר ממ"ש בספר 'ויקרא יעקב' להרב יעקב יעקבא היילפרין אב"ד סאקילוקא [נדפס כנספח לספר שו"ת קול יהודה. לבוב תרנ"ה] סוף פרשת ראה, שם הביא את דברי המדרש (דברים רבה פ"ד, ט): "ה' מתיר אסורים אלו ישראל, כיצד, רבנן אמרי שמונה דברים אסר להן הקב"ה והתיר להן שמונה . . עד סדין בציצית הוי ה' מתיר אסורים", ופירש ה'מתנת כהונה' ש'מתיר אסורים מלשון איסור והיתר שהקב"ה התיר להם האיסור, ע"ש. ועפ"י כתב הרב הנ"ל: "נ"ל לרמז בסיום הכתוב הנ"ל ה' פוקח עורים, מה שאנחנו רואין אף בדבר שמבואר

כיוצא בזה אמרו אין לדיין אלא מה שענינו ראות³¹. . כיון שאינו נגד הפוסקים המפורסמים³² בעלי השו"ע שנתקבלו בכל מדינותינו, ועל כיוצא בזה נאמר מקום הניחו להתגדר בו, עכ"ל.

ובנדוד נראה שאכן מסתבר טעמו של האג"מ, שהרי עד כאן לא שמענו אלא לענין איסור חובל ומצער עצמו ש"אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו ולא לביישו ולא לצערו בשום צער. . . אלא אם כן עושה בדרך תשובה שצער זה טובה היא לו להציל נפשו משחת", ונראה דיסוד ההיתר הוא ע"פ מ"ש הרמב"ם (הל' חובל ומזיק רפ"ה) בהגדרת איסור חובל ומכה, וז"ל: אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו, ולא החובל בלבד אלא כל המכה אדם כשר מישראל. . . דרך נציין³³ [ובסמ"ג מ"ע ע' גרס: דרך בזיון³⁴] הרי זה עובר בל"ת, עכ"ל, הרי שהתורה לא אסרה להכות ולחבול בעצמו [וה"ה לצער עצמו³⁵] אלא כשעושה בדרך נציין [או בדרך בזיון]³⁶, משא"כ כש"עושה בדרך תשובה שצער זה טובה היא לו", אמנם

בפוסקים ראשונים לאסור, באים האחרונים ומתירים בסברות ישירות עריבות ונעימות, ומאין יש להם כח הזה להתיר בדבר שגדולי הראשונים אוסרים, אלא שזאת מרומז בכתוב הזה 'ה' מתיר אסורים, ה' פוקח עורים', מה שהיו עד עתה עורים בדבר הזה והורו לאיסור, ה' פוקח עיניהם לראות ההיתר ולהתיר האיסורים שהי' איסור עד הנה, והבן".

31) ולהעיר ממ"ש בהקדמה לשו"ת אג"מ או"ח ח"א בא"ד: "הנכון לע"ד בזה שהיו רשאים ומחוייבין חכמי דורות האחרונים להורות אף שלא היו נחשבים הגיע להוראה בדורות חכמי הגמרא, שיש ודאי לחוש אולי לא כיוונו אמיתות הדין כפי שהוא האמת כלפי שמיא, אבל האמת להוראה כבר נאמר 'לא בשמיים היא', אלא כפי שנראה להחכם אחרי שעיין כראוי לברר ההלכה בש"ס ובפוסקים כפי כוחו בכובד ראש וביראה מהש"ת ונראה לו שכן הוא פסק הדין הוא האמת להוראה ומחוייב להורות כן אף אם בעצם גליא כלפי שמיא שאינו כן הפירוש, ועל כזה נאמר שגם דבריו דברי אלקים חיים מאחר שלו נראה הפירוש כמו שפסק ולא הי' סתירה לדבריו ויקבל שכן על הוראתו אף שהאמת אינו כפירוש".

32) ראה גם שו"ת אגרות משה חו"מ ח"ב סי' סט: "ומה שקשה על הרמב"ם. . . היא ככל קושיות שלא אפשר אף לגדולים לתרץ שלא מבטלין דברי הרמב"ם בשביל שמוקשה להם לאלו הגאונים שאינם במדרגה לחלוק על הרמב"ם ויודעין שהרמב"ם ידע לתרץ ולא יסתור דבריו בשביל זה".

33) מלשון "שני אנשים נצים" (שמות ב, יג); "ינצו אנשים" (שם כא, כב; דברים כה, יא); "הן לריב ומצה תצומו" (ישע' נח, ד); "רק בודון יתן מצה" (משלי יג, י); "אוהב פשע אוהב מצה" (שם יז, יט).

34) וכ"ג שגרס בספר 'עץ חיים – הלכות פסקים ומנהגים' לרבינו יעקב חזן מלונדרץ, חלק שלישי, (ירושלים תשכ"ב), עמוד כט, ע"ש שפסק "כל המכה וחובל אדם כשר מישראל אפילו קטן ואשה דרך (בציון) [בזיון] עובר בלאו שנאמר לא יוסיף".

35) כי האיסור לחבול בעצמו נלמד מהאיסור לצער עצמו כמבואר בסוגיא דבבא קמא צא, ע"ב.

36) בעצם היסוד שכתבו כו"כ דלפי הרמב"ם לעולם לא נאסרה אלא חבלה דרך נציין, יעויין בחידושי הגר"ח על הש"ס, בדין 'כפ' על המצות, שנסתפק בענין זה וחקר במ"ש הרמב"ם "דרך נציין" – "אם הוא נתנאי בהפצא של החיוב, דדוקא הכאה דרך ניצה חייבה רחמנא, ולפי זה הכאה

כ"ז הוא באיסור חבלה, אבל באיסור רציחה ואיבוד עצמו לדעת, לא מצינו שהאיסור מוגבל לרציחה בדרך נציון או בזיון, וא"כ מהיכתי תיתי להתיר איסור רציחת עצמו, אפילו לצורך כפרה. ואם אין היתר לרציחה זו, הרי פשוט שבמה שמאבד עצמו לדעת, הרי לא זו בלבד שלא ימצא מזור ותרופה לנפשו, אלא עוד יוסיף עון על עוונותיו.

ומה שמצינו במדרשי חז"ל שהיו חוטאים ופושעים שקיימו בעצמם מיתת בית דין וכיו"ב והכריזו עליהם שמזומנים הם לחיי העולם הבא, הנה נוסף ע"ז שכלל גדול הוא בידינו שאין למדין הלכה מאגדה, ושערי התירוצים לא ננעלו³⁷, הרי י"ל כפי' העץ יוסף ודעימי', שבכל המקומות שקילסו חז"ל לאלו שהרגו א"ע מחמת תשובה, אע"פ שמעשיהם לא היו רצויים, כוונותיהם היו רצויות ומקובלות, אבל לא ללמד על הכלל יצאו להתיר איסור איבוד עצמו לצורך כפרה ותשובה.

שמותרת כגון של בית דין והאב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו נשתנה בהחפצא של הכאה דהכאה כזו שאינה דרך ניצה לאו הכאה דאיסורא הוא . . . או דנימא דאין כאן תנאי בהחפצא של ההכאה אלא דהרמב"ם מפרש כאן דיש אופנים דמותר להכות". והציע דמלשון הגמרא (כתובות לב, ע"א) "מה לחובל בחבירו . . . שכן הותר מכללו בבית דין [דניתן רשות לבית דין להלקותו. רש"י]" משמע שבפעם גם הכאת בי"ד ה"ה חפצא דהכאה האסורה אלא שהותרה מכללה, וא"כ צ"ל דגם הכאה שאיננה בדרך נציון נאסרה, וכמד השני בחקירתו, ע"ש.

והנה לפי הגירסא ברמב"ם "דרך בזיון" נראה דלק"מ, וכמ"ש בספר לאור ההלכה (להגרש"י זיון, מהדורא חדשה, ירושלים תשס"ד) עמוד תיג הערה 32, ד"כשאמרו 'שכן הותר מכללו בבית דין' אין לומר שמכיון שעושה לשם קיום מצות מלקות אין זה דרך בזיון שהרי אדרבה כל עיקר מצות מלקות הוא שיהי' דרך בזיון כאמור 'ונקלה אחיך לעיניך' . . . וא"כ הוא גדר של חובל ממש אלא שהותר בבית דין". אבל לפי הגירסא דרך נציון, עדיין צ"ב.

והגרש"י זיון (שם עמוד תכא) כתב דאם באנו לקיים את הגירסא "דרך נציון" ע"כ צ"ל שאין הכוונה שעכשיו בשעת ההכאה מתקוטט הוא עם חבירו שהרי "הדבר נסתר מדברי הגמרא בכתובות שהבאנו, אלא הכוונה שתהי' הכאה כזו שהיא, המכה (כ"ף קמוצה ולא סגולה), מכת נציון ולא שעשוי' לרפואה ולתועלת חבירו", [וע"כ כתב דאין מזה סתירה להא דקיי"ל שאסור להכות את חבירו אפילו נתן לו רשות להכותו כי כל שאין תועלת להמוכה בהכאה ה"ה בגדר "מכת נציון"].

אבל יעייני בשו"ת אגרות משה (חו"מ ח"א ס"ג) שגם הוא נחית לדיקו זה, וביאר דבאמת גם מלקות דב"ד הוא בדרך נציון כיון "דהוא אחר שעבר לענשו . . . ומלקות כיון שהוא על העבר ה"ז דרך נציון" ועל כן שפיר קאמרה הגמרא דלאו דחובל בחבירו "הותר מכללו בבית דין" כי גם הכאת בית דין על עבירה שעשה המוכה ה"ה הכאה בדרך נציון, משא"כ בהכאה לאפרושי מאיסורא שהיא על העתיד אינה בכלל דרך נציון, ע"ש.

[ובענין זה חידש הגרמ"פ תוכ"ד, דלא רק כשחובל או מכה לצורך רפואה, לצורך חינוך, לדבר מזה או בדרך שחוק (ראה שו"ת אג"מ או"ח ח"ג סע"ח) אין החבלה מוגדרת כפעולה של נציון ובזיון, אלא כל היכא שהחבלה היא לצורך הנחבל, שע"ז מרויח איזה דבר, איננה בדרך נציון ובזיון].

37 וראה שו"ת צ"ץ אליעזר (הנ"ל בפנים) ש"אין ללמוד ממה שמצינו מקרים נדירים בבעלי תשובה יוצאים מגדר הרגיל".



סתם יינם לחולה שאין בו סכנה*

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד ורב קהילת חב"ד
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע
בודאפעסט, הונגריה

פסקו של אדה"ז בסוף ימיו

ב'המסע האחרון' (עמ' 126) נתפרסמה מכתב-יד רשימת דברים ששמע ר"ז זעלווער מאדה"ז בסוף ימיו, "בעת המלחמה שנסע עמו". הדבר השלישי הוא: "נידון סתם יינם לחולי שאין בו סכנה, אמר [אדמו"ר הזקן] שמבואר בתשובת 'בשמים ראש' [סי' רפ] שמותר לו לשתות (וב'כסא דהרסנא' האריך בזה). ואמר לו בנו הרב אדמו"ר מ' דובער ז"ל נ"ע, הרי מרננים על בעל המחבר 'כסא דהרסנא' וגם על ספר 'בשמים ראש' יש-אומרים שהוא דברי עצמו?! והשיב רבינו הגאון ז"ל: הרי בתשובה הנ"ל לא כתב דברי עצמו רק דברי המרדכי, ועיינתי בעצמי ב'מרדכי' שהוא מתיר".

"הסיפור מוקשה מכל צד ופינה"

ושם (עמ' 246) העיר הרי"מ:

אך הסיפור כפי שהוא לפנינו, מוקשה מכל צד ופינה!

א] לא מיבעי שבגוף התשובה שב'בשמים ראש' (סי' רפ) אין המרדכי נזכר כלל, אלא גם ב'כסא דהרסנא' שם אין לו זכר אפילו ברמז.

וזה לשונו של ה'כסא דהרסנא': עי' היטב בהגהת רמ"א יו"ד ובדברי הש"ך סוף סי' קנ"ה, ובא"ח סי' שכ"ח. ובתשו' רמ"א שהביא המ"א שם, ובכל אותן המקומות שהביאו רבותינו הפוסקים ז"ל. עכ"ל הנוגע לענינו.

ב] את דברי המרדכי הכיר רבינו, בוודאי, גם מתוך שהביאם הב"י בסוף סי' שכח ודן בהם.

ג] סמך חזק יכול היה רבינו למצוא בדברי המ"א הנ"ל, שהביא את תשובת הרמ"א. וזה לשונו של הרמ"א בתשובה סי' קכד (תשובה זו

(*) לענ"ב בני יקירי הת' הנעלה מנחם מענדל ז"ל, נפטר י"ז שבט תשע"ב.

נשמטה בכמה דפוסים): אפילו במקום שאין בו סכנה שרי ליהנות ממנו... ונראה דאפילו בשתייה יש להקל אם הוא חולה אע"פ שאין בו סכנה... לדעת חכמי צרפת שהקילו בדבר מטעמים הנ"ל, גם בזה יש להקל לפי צורך הענין ולפי עיני המורה. עכ"ל.

ד] בשו"ע שלו (סי' שכח סעיף טז) לא פסק רבינו כתשובת הרמ"א (ועיין גם בדבריו בד"מ סוס"י שכח) אף שהובאו במ"א, ואת דברי המרדכי (המובא במ"מ לשו"ע שם) הוא מעמיד בחולה שיש בו סכנה.

ה] גם בסי' שמג (סעיף ה) פוסק רבינו כדברי המ"א שם (סק"ג), שהתיר סתם יינם לתינוק שאינו בר הבנה (שהוא בחולה שאין בו סכנה) אך רק ע"י אמירה לנכרי.

ו] אז מה – אליבא דהסיפור – מצא רבינו ב'בשמים ראש', שלא היה לפנינו בנו"כ הטור והשו"ע על אתר?!

עד כאן קושיותיו של הרי"מ.

המרדכי אינו דן בחולה שאין בו סכנה

את הקושיא העיקרית לא נשאלה עדיין. בסיפור נרשם שאדה"ז אמר שהדברים מבוארים במרדכי, אבל המעיין במרדכי יראה שהמרדכי כלל לא דן בחולה שאין בו סכנה.

וז"ל ה'מגן אברהם' שם (סק"ט): "וכתב הגהות מרדכי [שבת רמז תסז] אם צריכים לחמם לו יין, ימלא ישראל ויחם העכו"ם, ומוטב שיתנסך היין משיתחלל השבת ע"כ". ואדה"ז שם (סט"ז) הביאו בארוכה: "אם הוא צריך להרתיח לו [=לחולה שיש בו סכנה] יין, ימלא ישראל ויחם נכרי, לפי המנהג שנתבאר למעלה וישגיח עליו... שלא יגע בו קודם שירתיח. ואף אם יגע בו אין בכך כלום, כי אעפ"כ לא יהיה בו אלא איסור מדברי סופרים. משא"כ כשיחם הישראל, יעשה איסור של תורה. ואין לחוש כלל שיקוץ החולה בו, לפי שאין איסורו חמור כל כך".

הרי שחידושו של המרדכי הוא בזה שעדיף סתם יינם על חילול שבת, אבל אין בא להתיר כאן סתם יינם לחולה שאין בו סכנה. ואדרבה, מפשטות דבריו יוצא שיש איסור של סתם יינם, אלא שמותר מטעם שהוא חולה שיש בו סכנה. וא"כ צ"ע מה שבסיפור נאמר שכאילו המרדכי מתיר סתם יינם לחולה שיש בו סכנה.

יש לתקן את הרשימה, וצריך לומר: "תשובת הרמ"א"

ולכאורה צריך לתקן את הרשימה, ובמקום "המרדכי" צריך לומר: "תשובת הרמ"א". והכוונה למה שהביא ה'מגן אברהם' שם: "וגם בתשובה [סימן קכד] מתיר רמ"א אפילו לחולה שאין בו סכנה לשתות סתם יינם" (לשון הרמ"א נעתקה בדברי הרי"מ קושיא ג). ולפי זה מובנים דברי אדה"ז, דלמרות שהוא ציטט את דברי ה'בשמים ראש' דמתיר סתם יינם לחולה שיש בו סכנה, אבל יסוד הדבר כבר נמצא בדברי הרמ"א, ויש לו על מה לסמוך.

ולפי זה נופלים רוב הקושיות של הרי"מ, וקושיות א-ג לק"מ.

וגם קושיא ו לא קשה, שהרי למרות שבתשובת הרמ"א זה מפורש, אבל הרי ב'בשמים ראש' ובפרט ב'כסא דהרסנא' שם הוא דן בזה בארוכה ובפרטיות יתר, ועל כן מובן למה ציטט את זה במקום לצטט את תשובת הרמ"א.

דעת אדה"ז בדין סתם יינם לחולה שאין בו סכנה

ומש"כ הרי"מ (קושיא ד) ש"בשו"ע שלו (סי' שכח סעיף טז) לא פסק רבינו כתשובת הרמ"א – הוא לא צודק לכאורה, שהרי בשו"ע שם אין אדה"ז כותב כלום אודות חולה שאין בו סכנה, וא"כ לכל היותר אפשר לומר שלא הביא דבריו, אבל לא דפסק דלא כוותיה. [וכבר האריכו אודות הדברים שהובאו במג"א ונשמטו משו"ע אדה"ז מה הסיבה לזה. וכ"ק אדמו"ר זי"ע כתב: "...והרי כמה וכמה מקומות שאין אדה"ז מביא חילוקי דינים שבט"ז ומג"א, וצע"ג הכללים והטעמים בזה" (נעתק בקובץ 'ישמח ישראל' חוברת כה עמ' ט).]

ומש"כ עוד הרי"מ (קושיא ה): "גם בסי' שמג (סעיף ה) פוסק רבינו כדברי המ"א שם (סק"ג), שהתיר סתם יינם לתינוק שאינו בר הבנה (שהוא כחולה שאין בו סכנה) אך רק ע"י אמירה לנכרי" – וגם בזה אין דבריו מובנים, שהרי שם לא מדובר אפילו בחולה שאין בו סכנה, רק באם הילד "צריך" לין, וא"כ עדיין י"ל דבחולה שאין בו סכנה אין צריך גוי. וכדמות ראה לזה: הרי דברי אדה"ז שם מקורם במג"א שם (סק"ג ד"ה קטן) שכתב כן: "יצוהו לעכו"ם ליתן לו", וכי גם המג"א פסק דלא כדברי עצמו שהביא בסי' שכח את דברי שו"ת הרמ"א!?

אמנם העירוני ממש"כ אדה"ז שם (סי' שכח סי"ט): "ואע"פ שכל מאכלות האסורות אפילו מדברי סופרים לא התירו אותן לחולה שאין בו

סכנה, אעפ"כ התירו לו איסור בישולי נכרים בשבת, שא"א אפשר בענין אחר, כיון שהוא מותר מחמת עצמו אלא שמעשה הנכרי גורם לו האיסור".

וב'קונטרס אחרון' (סי' תקז סק"ד) כתב אדה"ז: "...הכנה דאיסורו הוא כמו מאכלות אסורות שאסורים לחולה שאין בו סכנה אפילו אין איסורן אלא מדברי סופרים, כדמוכח בר"ן [ע"ז ט ע"א ד"ה כי אחא] שהביא הב"י סוף סי' שכ"ח גבי בישולי נכרים, וה"ה לאיסורי הנאה מדברי סופרים כמ"ש ביו"ד [שו"ע] סי' קכ"ג [סעיף ב] לענין סתם יינן עיי"ש...".

ומזה יוצא דאכן אדה"ז לא פוסק כמו תשובת הרמ"א, ואוסר סתם יינם לחולה שאין בו סכנה, וכפי שכתב בהגהת הרמ"א לשו"ע יו"ד (סי' קנה ס"ג): "ואפילו יין נסך בזמן הזה מותר להתרפאות בו, ולעשות ממנו מרחץ אע"פ שהוא כדרך הנאתו, ובלבד שלא יאכל וישתה האיסור, הואיל ואין בו סכנה" (וכבר העיר מדברי הרמ"א הללו ה'מחצית השקל' על דברי ה'מגן אברהם' שם, ד"לא קיי"ל הכי" כתשובת הרמ"א, וראה הנסמן ב'דרכי תשובה' סי' קנה סקכ"ג).

ולפי זה זה אכן תמיהה רבתי על המבואר ברשימה הנ"ל, דאיך נאמר שהתיר אדה"ז סתם יינם לחולה שאב"ס, והרי בשו"ע כתב לאוסרו. אמנם אין בזה כדי להפריך את עיקרי הסיפור, שהרי אדה"ז בסוף ימיו בהרבה דברים נטה ממש"כ בשו"ע שלו, וכידוע.



ר"ה מפאריטש היה פודה עצמו אצל כל כהן*

הנ"ל

ב'תורת מנחם' כרך לח עמ' 181 אומר כ"ק אדמו"ר זי"ע: "וע"ד הסיפור ששמעתי מכמה חסידים שסיפרו בהתפעלות אודות ר' הלל מפאריטש, שלהיותו בכור, הנה כל כהן שפגש, היה פודה את עצמו אצלו, כדי להבטיח שאכן קיים מצות פדיון בכור ע"י מי שהוא בודאי כהן. וגם סיפור זה אינו אמיתי, שהרי ר' הלל מפאריטש היה לוי!...". וראה עד"ז 'שיחות קודש' תשכ"ח ח"ב עמ' 503 בר"ד בין הסעודות.

(*) לענ"ב בני יקירי הת' הנעלה מנחם מענדל ז"ל, נפטר י"ז שבט תשע"ב.

ולכאורה יש להעיר, שהרי באם יש מקום לחשוש ליחוסו של הכהן, ועל כן לנסות למצוא כהן שיחוסו אמת, הרי מאותו סיבה יש מקום לחשוש גם ליחוסו של הלוי, שאולי אינו לוי באמת, וא"כ חייב בפדיון הבן.

ואכן כך כתב בשו"ת 'שאלת יעב"ץ' (ח"א סי' קנה): "בענין מה שנוהגים הרבה כהנים להחזיר הפדיון, שנכון הוא בעיני וטוב וישר לנהוג כן תמיד. אע"פ שכתבו ז"ל שלא יהא הכהן רגיל בכך, הני מילי בכהנים מיוחדים דידהו, אבל בכהני חזקה בעלמא כי האידנא, אע"ג דלחומרא אזלינן בהו לכל מילי ופרקינן בכורים על ידיהו משום דלא אפשר באחריני, מיהא להקל לא, דהיינו להוציא ממון האב מספק נראה שאין כח כהן יפה להפקיע ממון בחזקתן הגרועה. וכמעט שאני אומר דמדינא צריכין להחזיר, ולפחות כל כהן יחוש לעצמו לפרוש מספק גזל שמא אינו כהן... ומשום ה"ט נראה דשפיר אית למעבד עובדא האידנא לפדות בעל מנת להחזיר לכתחילה. גם נ"ל שלצאת ידי כל ספק האפשרי יש ג"כ על האב לפדות בכורו מכל כהנים שיוכל למצוא, דילמא מתרמי ליה כהן מיוחד ודאי. ומה"ט נמי בן הכהנת ולויה יש לפדותו עכשיו מספק, דמ"ש מכל ספקא דאורייתא... (אבל בן הכהן נ"ל שאינו נפדה גם בזה"ו, שלא יבוא להקל בקדושתו ולהתירו בגרושה ולטמא למת ודוק)."

ואולי י"ל דזה שהרבי דחאו לגמרי, וקבע ש"סיפור זה אינו אמיתי", כי סבר כשיטות כל אלו שדחו לגמרי את דברי היעב"ץ, וכפי שהאריכו בזה. במלים אחרות: ההערה של הרבי על הסיפור אינו הערה בעלמא בדברי ימי ר' הלל, אלא קביעה הלכתית, דאין מקום לחשש כזה.

והנה בקובץ 'הערות התמימים ואנ"ש' דיישיבת תומכי תמימים בכפר חב"ד (גליון רמה, תמוז תש"ע, עמ' 106-107) הובא מה שהעיר הגאון החסיד ר' שמואל לעוויתין זצ"ל על דברי היעב"ץ הנ"ל, שהרי זה דומה לדין בשו"ע (חומ"מ סי' עה ס"ט-י): "מנה לי בידך שהליתני או שהפקדתי בידך והלה אומר איני יודע אם הליתני או אם הפקדת בידי, ישבע היסת שאינו יודע ופטור, ואם בא לצאת ידי שמים ישלם... לא תבעו אדם אלא מעצמו אמר לחבירו... איני יודע אם הליתני... הואיל ובלא תביעת אדם אמר כן פטור אף לצאת ידי שמים", ועד"ז הוי בן כהנת ולויה שאינו יודע האם נתחייב, והרי הוא פטור לגמרי. וזה שונה מישראל בכור שפודה את עצמו הרבה פעמים, שהרי שם ודאי נתחייב ואינו יודע האם שילם.

אמנם לשיטת היעב"ץ לק"מ, שהרי הוא חידש בספרו 'בירת מגדל עז' (ברכות הורי' פ"א אות כח) ד"כל היכא דהוי נמי ספק גמור ופטור משום דספק ממון להקל, נ"ל שיש לפדותו עכ"פ בעל מנת להחזיר (שאין כאן

חסרון כיס) ובלי ברכה. ולא הוצרכו הפוסקים להזכירו דממילא משמע דאשכחן טובא דכוותה...", ואם כן היעב"ץ לשיטתו עדיין סבר דיש מקום להחמיר ולפדות בן כהנת ולויה.

וראה עוד מה שהאריך לפלפל בחידושו של היעב"ץ בשו"ת 'מנחת יצחק' (ח"ב סי' ל). אמנם בסוף דבריו סיים: "ושו"ר בסידור היעב"ץ (ה') פדיון בכור אות ב' דכ' שם במוסגר לענין בן כהנת ולויה דעכשיו יש לפדותו וי"א שאינו נראה ע"כ, הרי הביא בעצמו דעת האומרים שאינו נראה ותפוס לשון אחרון בזה". ויש להעיר שכוונתו כאן להלכות שנדפסו בסידור 'בית יעקב', שכידוע שלטו בהם ידי המדפיסים, ולכאורה דברים אלו לא יצאו מתחת ידי היעב"ץ.

דא"ג: האם הסיפור הנ"ל על ר' הלל מופיע באיזשהו מקום ברשימות של החסידים הזקנים?



תיקון טעות בהלכות שבת

הרב שמעון גדסי

מחב"ס שמירת השבת

ר"מ ומשגיח בשיבת תו"ת רמת אביב

בקובץ א' מג העירו על דברים שכתבתי בספרי 'שמירת השבת', בעניין פירות שזבו מהם משקים בשבת ש"מדבריו נראה דיש איסור על אכילת הפרות עצמם".

אכן, בהוצאה השניה של מהדורה זו (לפני מספר שנים) תיקנתי לשוני וכתבתי במפורש שהאיסור הוא רק על המשקים שזבו בשבת, ולא על הפרות עצמם.



הלוואה בשטר בכתב ידו – לשיטת אדה"ז

הרב מנחם מרדכי ריפקיינד

כולל דיינות רחובות

כתב אדמו"ר הזקן בשולחנו הלכות הלוואה סעיף ו' וז"ל:

"המלוה את חבירו לא ילונוונו אלא בפני עדים אפילו הלוה הוא תלמיד חכם ובודאי לא יכפור מדעתו אף על פי כן יש לחוש שישכח ההלוואה

מחמת טרדת לימודו וכפפור בו. וכל המלוה בלא עדים עובר משום ולפני עור לא תתן מכשול. אלא אם כן הלווה על המשכון. ואף על פי כן המלוה בשטר משובח יותר שבמשכון אפשר שישכח הלוה סך ההלוואה ובעדים בלא שטר אפשר שלא יהיו העדים במדינה כשיתבעהו וכפפור בו".

בתחילה כותב רבינו את הסיבה שאסור להלוות בלי תיעוד, שמא ישכח הלווה וכפפור, לאחר מכן כותב רבינו את האיסור שבדבר, לפני עיוור לא תתן מכשול, ובסוף הוא מדרג את העדיפויות: שטר – הכי טוב, משכון ועדים – פחות משובח מפני שיש עדיין חשש של שכחה (במשכון) או כפירה (בעדים).

ומקור הדברים הוא בשו"ע חו"מ (סי' ע' ס"א), ובש"ך שם הסתפק במלווה שנוטל מהלווה שטר בכתב ידו אם הוא משובח או לא, וצ"ב שיטת רבינו בדין זה, דהסמ"ע (שם ס"ק ד') כתב הטעם ששטר משובח יותר הוא מפני שמוזכר בו סכום ההלוואה, וכתב הש"ך (ס"ק ב') שמזה משמע שה"ה לשטר כתב ידו (שהרי מוזכר בו סכום ההלוואה), ויש לעיין בלשון רבינו מאי ס"ל בהא.

והנה לכאורה צ"ע מדוע לא כתב רבינו שכשמלוה בעדים יש לחשוש שמא יטען הלווה פרעתני? והרי הדין הוא שהמלווה את חברו בעדים אין צריך לפרעו בעדים (חו"מ סי' ע' ס"א)?

ובמ"מ וצינונים (להרה"ת רנ"מ) כתב שהוא מפני שכשמלוה בעדים וטוען פרעתי בלי עדים הרי צריך הלווה להישבע שפרעו (שבועת היסת), ועד כדי כך לא חיישין שירשיע הלווה, ולענ"ד א"א לתרץ כן דהרי גם בכופר צריך להישבע (שבועת היסת) ומ"מ חשש לכך רבינו!

ואולי י"ל דהטעם שלא כתב רבינו חשש זה הוא מפני שכאן איירי אפילו בת"ח כמ"ש בתחילת הסעיף, שאין בו חשש שיכפור מדעתו, רק חיישין שמא ישכח, (וזהו גם הטעם שיכפור בעדים כשאינם במדינה מפני שישכח, אבל לא חיישין שיכפור מדעתו במזיד) וממילא לא חיישין למשקר שיטען פרוע.

וא"כ ה"ה בשטר בכתב ידו שבו אין את החשש שמא יכפור מתוך שכחה או ישכח את סכום ההלוואה, והחשש היחיד שקיים הוא שיכפור מדעתו במזיד ויאמר פרעתי, ואם כן בת"ח אין לחוש לכך והרי הוא משובח כמו בשטר גמור.

אלא שאכתי יש לעיין בל' רבינו בתחילת הסעיף וז"ל:

"המלוה את חבירו לא ילונו אלא בפני עדים אפילו הלוה הוא תלמיד חכם ובדאי לא יכפור מדעתו אף על פי כן יש לחוש שישכח ההלוואה מחמת טרדת לימודו וכפור בו."

משמע מל' זו דבאדם שאינו ת"ח יש לחשוש שיכפור בו מדעתו, ואם כן נראה דחיישין ג"כ לטענת פרעתי וכיו"ב – שהרי חשדינן ליה במשקר, ואם כן בשטר בכת"י שקיים חשש זה, אינו משובח כשטר גמור שבו הרי א"א (לכפור או) לטעון פרעתי מפני ש"שטרך בידי מאי בעי".

ואם כן יש לחלק בין מלווה לת"ח שאמוד אצלו שלא יכפור מדעתו, שבו אפשר להלוות אפי' בכת"י והוא משובח כמו שטר רגיל, לבין סתם אדם שיש לחוש שמא יכפור מדעתו או יטעון פרעתי ואזי שטר כת"י אינו משובח כמו שטר גמור. ולכאורה דינו כמו עדים שמותר להלוות עליהם אף שאין זה מן המשובח.

אלא דאכתי צ"ע דבגמ' (ב"מ ע"ה ע"ב) אי':

"אמרו ליה רבנן לרב אשי קא מקיים רבינא כל מה דאמור רבנן שלח ליה בהדי פניא דמעלי שבתא לישדר לי מר עשרה זוזי דאתרמי לי קטינא דארעא למזבן שלח ליה ניתי מר סהדי ונכתב כתבא שלח ליה אפילו אנא נמי שלח ליה כל שכן מר דטריד בגירסיה משתלי וגורם קללה לעצמו"

ומשמע מגמ' זו שגם לר' אשי שלא היה חשוד בכפירה מדעתו, בכל זאת לא הסכים רבינא לא להלוות לו כסף אלא בשטר גמור ("סהדי ונכתב כתבא"), ואכן בת' מהרשד"ם (סי' כ"ג) הוכיח מכאן ששטר בכת"י אינו מספיק, אמנם שם בתשובה הפליג המהרשד"ם לאסור להלוות אפילו בעדים מטעם זה, וזה ודאי לא ס"ל לרבינו לאסור, שהרי כתב במפורש שמותר להלוות בעדים כנ"ל.

וצ"ל דס"ל לרבינו ש"ניתי סהדי ונכתב כתבא" דאי' בגמ' שם הוא לאו דוקא, ועצ"ע.

מדי דברי בו ראוי לציין כי ישנה מח' הפוסקים האם בהלוואה בלי שטר או עדים לת"ח ישנו האיסור דלפני עוור או לא, דשיטת הסמ"ע (ס"ק ב') היא שאין בו כלל איסור דלפני עוור מפני שהחשש הוא רק שישכח ויכפור ובה ליכא איסורא דלפני עוור, דלפני עוור הוא רק כשגורם לו לעבור איסור ממש אבל לא כשגורם לו לשכוח, אמנם מהנתיבות ולח"מ משמע דס"ל דגם בשכחה יש איסור של לפני עוור, ורבינו פשיטא דס"ל דאיכא איסור דלפני עוור גם בהאי גוונא כמפורש בדבריו הנ"ל.

עוד הקשה בס' אמרי יעקב (סי' יב ס"ק ע"ח בשעה"צ), מדוע לא כתב רבינו דברי הגמ' (ב"מ שם) והשו"ע (סי' ע' שם) שמי שמלווה בלי עדים גורם קללה לעצמו (שהבריות מקללים אותו שתובע מה שלא מגיע לו), ונראה דמכיון שאין בזה נ"מ לדינא או לאיסורא, (כידוע שבהלכות חו"מ הביא רבינו רק הדינים הנוגעים להלכה למעשה לכתחילה), לכן השמיטו רבינו.



כוונה במצות

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, משיגין

איתא בשו"ע (או"ח סי' ס ס"ד): י"א שאין מצות צריכות כוונה וי"א שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצווה, וכן הלכה ע"כ.

ובשו"ע רבינו ס"ה כתב "כל המצות צריכות כוונה לצאת ידי חובה בעשיית אותה מצוה ואם עשאה בלא כוונה לצאת ידי חובתו אלא כמתעסק בעלמא או לכוונה אחרת ולא לשם אותה מצוה לא יצא ידי חובתו מן התורה ויש אומרים שמצות אין צריכות כוונה ואף המתעסק יצא בדיעבד והלכה כסברא הראשונה במה דברים אמורים במצות של תורה אבל בשל דברי סופרים י"א שהלכה שא"צ כוונה ויש חולקין כמ"ש בסי' תע"ה וקריאת שמע היא מן התורה וצריכה כוונה לדברי הכל ואף להאומרים שאפילו מצות של תורה א"צ כוונה מ"מ בקריאת שמע צריך כוונת הלב שיבין מה שהוא אומר בפיו ולא אמרו שאינו צריך כוונה אלא בכוונה לצאת ידי חובה אבל צריך כוונת הענין כלומר שלא יהרהר בדברים אחרים כדי שיקבל מלכות שמים בהסכמת הלב ואינו דומה לשאר מצות שהן מצות עשייה וכל שעשה מצותה אע"פ שלא כיון לה הרי קיים מצות עשייתה אלא שאין זה מן המובחר וכ"ש אם כיון לצאת אע"פ שהרהר בה באמצע בדברים אחרים יצא לדברי הכל אבל קריאת שמע ותפלה שהן קבלת עול מלכות שמים או סידור שבחים אינו בדיון שיהיה לבבו פונה לדברים אחרים".

ועיין במשנה ברורה (סק"א) שהביא דברי החיי אדם בכלל סח, דמה דמצריכנן ליה לחזור ולעשות המצווה, היינו במקום שיש לתלות שהעשייה הראשונה לא היתה לשם מצוה, כגון בתקיעה שהיתה להתלמד, או בקריאת שמע שהיתה דרך לימודו וכדומה. אבל אם קורא ק"ש כדרך שאנו קוראים, בסדר התפלה, וכן שאכל מצה או תקע ונטל לולב, אע"פ

שלא כיון לצאת יצא, שהרי משום זה עושה בכדי לצאת, אע"פ שאינו מכוון, ע"כ, היינו דדעת הח"א שאם אדם קורא ק"ש כדרך שאנו קוראין, בסדר התפלה, נקרא כוונה לצאת מצוות ק"ש.

וכן עיין שם בביאור הלכה (סק"י) ד"ה וכן הלכה שכתב "ודע דמה שכתבנו במ"ב היכא שמוכח וכו' כגון בק"ש ע"י סדר התפלה ובשאר מצות ע"י הברכות או ע"י ההכנה להמצוה, כגון מה שאמרו בירושלמי (פסחים פ"י ה"ג) גבי מצה דבין שכיון ובין שלא כיון מכיון שהיסב חזקה דכיון, ובירושלמי דר"ה גבי היה עובר אחורי ב"ה ושמע קול שופר או קול מגילה וכו', הדא דתימא בשעובר, אבל עמד חזקה כיון, ופירושו דדוקא אם עומד אחורי בהכ"נ סתמא לאו למצוה קאי, אבל בעומד בתוך בהכנ"ס ושומע קול שופר מסתמא עומד לשום כונה, וכמו שכתב בספר ישועות יעקב בסי' זה, וכל כה"ג נוכל למצוא בכל המצות".

והנה, עיין בדברי רבינו הלכות ר"ה סי' תקפט ס"ט שמדבריו מוכח שאינו מפרש הירושלמי בר"ה כדברי הביאור הלכה וכדברי הישועות יעקב, דכתב שם "מי שבא לבית הכנסת כדי לשמוע התקיעות מש"ץ ולצאת ידי חובתו עם הציבור אע"פ שבשעה ששמע לא היה לו שום כוונה אלא שמע סתם יצא לפי שהוא נגרר אחר מחשבתו הראשונה שבא לבית הכנסת כדי לצאת ידי חובתו אבל מי שבא לבית הכנסת בסתם שלא נתכוין בביאתו כדי לצאת ידי חובתו בשמיעת התקיעות מהש"ץ ואח"כ שמע בסתם בלא שום כוונה לא יצא דמצות צריכות כוונה כדי לצאת בהן ידי חובתן", דמוכח מדברי רבינו, שס"ל שלא אמרינן שכל מי שבא לבית הכנסת בר"ה נקרא כוונה למצות תקיעת שופר, אלא יש צורך לכוונה מיוחדת של שמיעת תקיעת שופר, עכ"פ בזמן ביאתו לבית הכנסת ואז אמרינן שהוא נגרר אחרי כוונתו הראשונה.

וכמו כן בדין ק"ש אין שום רמז בדברי רבינו שמסכים לדעת החיי אדם והמ"ב לומר שכיון שבא אדם לבית הכנסת להתפלל נקרא כוונה למצות ק"ש, אלא דעת רבינו שהאדם צריך כוונה מיוחדת למצוות ק"ש. וכל זה נוגע למעשה.

ויש הרבה אנשים שנכשלים בזה, שאין להם כוונה מיוחדת לצאת מצות ק"ש.



האיסור להוציא סולם ביו"ט (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בשיבה

בגליון א'מד כ' הרב ח.ר. בענין מ"ש בשו"ע אדה"ז סי' תקיח דאסור להוציא סולם ביו"ט בזה"ז שיש בו מראית העין שאפילו הוא מוציאו לצורך שמחת יו"ט. והנ"ל מפלפל שם שהרי "עכשיו שאין בית המקדש קיים אין יוצאים ידי חובת שמחה אלא ביין .. אבל בשר אין חובה לאכול עכשיו . . ומ"מ מצוה יש באכילת בשר ביו"ט", ובמילא הוא ממשיך "דאפילו אם לא יוכל לאכול בשר כלל אם לא יוליך הסולם ביו"ט, לא ימנע ממצוה חיובית".

ואיני מבין דבריו, כי הלא מצות אכילת בשר ביו"ט זהו בבשר בהמה ולא בבשר עוף, וא"כ אין זה נוגע להולכת הסולם להשובר.

אלא בודאי שכוונת אדה"ז במה שכ' שהוציא הסולם בשביל שמחת יו"ט, זה אינו שייך למצות אכילת בשר כ"א שהוא רוצה לאכול העופות בשביל שמחת יו"ט, שזה שייך בכל מאכלים שאוכל בשביל שמחת יו"ט.



לימוד התורה בלילה (גליון)*

הת' לוי טלזנר

שליח בשיבת בית דוד שלמה – ניו הייווען, קאנ.
חבר מערכת

בגליון א'כח הקשה הרב ב.מ.מ.ב שיחי' על מה דאיתא ברש"י (ויצא כח, יא ד"ה וישכב במקום ההוא, והוא מב"ר פס"ח, יא) "ההוא, לשון מיעוט, באותו מקום שכב, אבל י"ד שנים שהי' בבית עבר לא שכב בלילה, שהיה עוסק בתורה", איך שייך דבר זה, שהרי אין אדם יכול שלא לישון יותר מג' ימים (רמב"ם הל' שבועות פ"א ה"ו, ע"פ שבועות כה, א), וגם שזהו היפך בריאות הגוף.

והביא שם מדברי הילקוט מעם לועז, שאכן ישן, אבל לא הכין עצמו לשינה, אלא היה מתנמנם כדוד (עיי' ריש ברכות).

* לעילוי נשמת זקני הרב דוד שרגא ע"ה בן הרב צבי הירש ע"ה טלזנר לרגל היארצייט ביום כ"ב כסלו. ת.נ.צ.ב.ה.

ודחה, שאין זה מתאים עם דברי רש"י, שכתב "שהיה עוסק בתורה", מוכח שאף לא נתנמנם.

ותירץ, שאכן לא ישן יעקב בלילה, כי אם ביום, ומדויק בלשון רש"י.

ובגליון א'ל השיג עליו הרב פ.ק. שיחי' שאם-כן, אין זו גדולה ושבח בהנהגת יעקב, ובפשטות מדבר הכתוב בשבחו. ועוד, שהיה לרש"י, (לדבריו שישן יעקב ביום), לכתוב זאת ולא לסתום.

ולכן תירץ שאכן ישן יעקב בלילה, אבל לא "שכב", והביא רא' לזה משו"ע (סי' שיז ס"א) "כגון ת"ח שרוב הפעמים אינו חולץ מנעליו ולא פושט מלבושיו כ"א משבת לשבת", כי אינו שוכב לישון במיטה מחמת לימודו בתורה.

ונעלם מעיני שניהם, שכבר עמד בזה כ"ק אדמו"ר בשיחת ש"פ ויצא ה'תשנ"ב, וזלה"ק: "לכאורה, ווי קומט עס אז דוקא "במקום ההוא" – דער מקום המקדש – האט זיך יעקב געלייגט שלאפן? דאע"פ אז "שקעה לו חמה פתאום שלא בעונתה כדי שילין שם", זאגן דאך חז"ל אויף די ווערטער "וישכב במקום ההוא" גופא – "כאן שכב אבל כל י"ד שנה שהי' טמון בבית עבר לא שכב ("שהי' עוסק בתורה") . . כאן שכב אבל כל כ' שנה שעמד בביתו של לבן לא שכב", און דוקא נעכטנדיק במקום ביהמ"ק האט זיך יעקב געלייגט שלאפן!", עיי"ש מה שביאר.

ובהע' 68, הביא דברי הנחלת יעקב "פי' שלא הי' ישן מושכב אלא מתנמנם שינת עראי . . ראשו בין ברכיו". וציין גם למשכיל לדוד ולדברי מהרי"א, הרי שפירש שלא ישן אלא נמנם, ראשו בין ברכיו. ולכאורה משמע שמקבל רבינו פירושו גם לפי פשוט"מ.



פשוטו של מקרא

כל דבר מאכל קרוי לחם

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפירש"י פרשת ויצא ד"ה לאכל לחם (לא, נד): "כל דבר מאכל קרוי לחם, כמו עבד לחם רב (דניאל ה, א), נשחיתה עץ בלחמו (ירמ' יא, יט)".

הדבק טוב כתב לפרש רש"י, וז"ל: "קשה לרש"י שנאמר ויזבח יעקב זבח .. ויקרא לאחיו לאכל לחם (ולכאורה) ובשר הוה לה למימר, לכן פירש כל דבר מאכל קרוי לחם וכו'", עכ"ל.

וכן על דרך זה פירש הלבוש האורה, וז"ל: "פירוש דוודאי האי לחם לאו בלחם ממש דווקא קמיידי דהא כתיב קודם זה ויזבח יעקב זבח וגו' לאכול עמו סעודת בשר ולחם כנהוג לכן הוצרך לפרש כל דבר מאכל קרוי לחם", עכ"ל. וכן פירש השפתי חכמים.

ועל זה הביא רש"י שני ראיות לפירושו:

אחד ממה שכתוב בדניאל: "עבד לחם רב", ובפירוש שי למורא כתב, וז"ל: "עשה סעודה גדולה (בלשאצר מלך בבל. אחרי נצחונו במלחמתו כנגד דריוש המדי וכנגד כורש מלך פרס)", עכ"ל.

והשנית ממה שכתוב בירמיה: "נשחיתה עץ בלחמו", ובשי למורא פירש, וז"ל: "ירמיהו הנביא אמר על אלו שחשבו עליו מחשבות רעות ואמרו נשחית מאכלו בעץ הממית, דהיינו שישימו סם המות במאכלו. ופירוש נשחיתה עץ בלחמו כמו נשחית את לחמו בעץ הממית", עכ"ל.

וצריך להבין:

א', מהי העדיפות בהראיות שרש"י מביא, על הפסוק שלנו שמוכרח לומר "שלחם" הוא כל מאכל מפני שנאמר קודם לכן "ויזבח יעקב זבח וגו'".

בנוגע להראי' הראשונה שמביא רש"י מדניאל, "עבד לחם רב":

מצד תיבות "לחם רב", לכאורה אין שום משמעות שמדובר כאן בנוגע לשאר מאכלים, שהרי ממה שנתוסף לתיבת "לחם" תיבת "רב" זה אינו משנה הפירוש של לחם. ובשלמא אם הי' רש"י מוסיף **בלשאצר** עבד לחם רב, הי' מובנת הראי', שהיות שמדובר בסעודה שעשה המלך בודאי לא הי' שם רק לחם אלא כל מיני מאכלים.

ולהעיר, שעל הפסוק: "לשחוק עשים לחם וגו'" (קהלת י, יט) פירש רש"י: "לחדות מזמוטי (השפתי חכמים פירש "לשמחת זמירות") עושים סעודה גדולה וסתם סעודה גדולה קרוי' לחם כמו דאת אמר (דניאל ה, א) **בלשאצר** מלכא עבד לחם רב".

הרי כשרש"י רצה להביא ראי' שסתם סעודה קרוי' לחם הוסיף **בלשאצר** עשה את הסעודה.

ולפי זה תיבת "עבד" שרש"י מעתיק מן הכתוב אינו מוסיף כלום בהראי', כל זמן שאין אנו יודעים מי הוא זה שעבד הלחם רב.

אבל אולי אפשר לומר שכוונת רש"י בזה שהוסיף תיבת "עבד", שזה יעורר בהבן חמש למקרא לשאול מי הוא זה שעבד הלחם רב, ויתרצו לו שזה הי' בלשאצר.

אבל בכל אופן, עדיין צריך להבין מהי העדיפות של ראי' זו על הראי' שיש בפסוק שלנו, וכמו שביארו המפרשים הנ"ל.

ובנוגע להראי' השני' שרש"י מביא מירמי', "נשחיתה עץ בלחמו" – ששימו סם המות במאכלו: מהו בכלל הראי' משם שלחמו הוא כל מאכל, אולי חשבו לשום סם בהלחם (ממש) שלו.

ב', הבאתי לעיל הפסוק: "לשחוק עשים לחם וגו'" (קהלת י, יט) ומה שפירש רש"י שם שהכוונה של לחם הוא סעודה, וצריך להבין למה לא הביא ראי' בפרשת ויצא (גם) מפסוק זה.

ובפרט לפי שכתבתי לעיל, שעל שני הראיות שרש"י מביא יש מקום להקשות עליהם, אבל הראי' מפסוק זה היא לכאורה ראי' חזקה וברורה.

והשאלה היא עוד יותר, שרש"י בפירושו על התורה אכן מביא גם פסוק זה לראי' ש"לחם" פירושו כל דבר מאכל:

בפרשת ויקרא בד"ה לחם (ג, יא): "לשון מאכל וכן נשחיתה עץ בלחמו, עבד לחם רב, לשחק עושים לחם".

ואם כן, זה מגדיל עוד יותר השאלה למה לא הביא ראי' מפסוק זה בפרשת ויצא.

ועוד צריך להבין, בהשתי ראיות שרש"י מביא בין בפרשת ויצא ובין בפרשת ויקרא מהפך רש"י הסדר. שבפרשת ויצא מביא הראי' מדניאל קודם ירמי' ובפרשת ויקרא להיפך.

ג', למה צריך רש"י להביא ראיות מנביאים וכתובים בשעה שהי' יכול להביא כמה ראיות מן התורה גופא.

דהיינו, נוסף להפסוק מפרשת ויקרא (ג, יא): "לחם אשה לה" (שהבאתי לעיל), שמוכרחים לומר שהפירוש של "לחם" שם אינו כפשוטו שהרי מדובר שם בנוגע לקרבנות, וכפי שרש"י בעצמו מפרש שם: "לשון

מאכל". יש עוד כמה פסוקים שנאמר בהם "לחם" ומוכרחים לפרש שהפירוש שם הוא לשון מאכל:

בפרשת מקץ כתיב (מג, לא): ". שימו לחם".

והנה הפירוש של "לחם" כאן מוכרחים לומר שפירושו לשון מאכל. שנוסף לזה שהיות שכאן מדובר בנוגע ליוסף שהי' משנה למלך, ובדואי ציוה להכין סעודה כיד המלך. הרי נאמר בפירוש בפסוק (שם, טז): ". וטבח טבח והכן כי אתי יאכלו האנשים בצהרים".

בפרשת אמור (כא, יז) כתיב: ". לחם אלקיו". ופירש"י שם "מאכל אלקיו. כל סעודה קרוי' לחם כמו עבד לחם רב". (ולמעשה, שכאן כתב רש"י כל סעודה ולא כל מאכל כבשאר מקומות).

ועוד פעם בפרשת אמור (שם, כא) כתיב: ". לחם אלקיו לא יגש להקריב". וגם שם פירש רש"י: "כל מאכל קרוי לחם".

וכבר הקשו שם במפרשי רש"י למה צריך רש"י לפרש זה שני פעמים, ואין כאן מקומו להאריך בזה.



"והרגו אותי ואותך יחיו" (גליון)

הת' אלחנן דוב גארעליק

שליח בשיבת תות"ל מוריסטאון, נ.דז.
חבר המערכת

בגליון ד' [א' מג] הקשה הרב וו.ר. שי' ב' קושיות על פירש"י, ובקצרה:

א', למה לא פירש"י מפני מה חשש אברהם שבגלל זה אמר לשרה "אמרי נא אחותי את", ובאופן דממ"נ: אם שומרים הם ז' מצות דב"ג, הרי לא יהרגוהו, ואם אין שומרים הם – ג"כ לא יהרגוהו, כי לא יהיה אכפת להם שהיא אשתו.

ב', למה לא פירש"י גבי "כמעט שכב אחד העם את אשתך והבאת עלינו אשם" מהו האשם, משא"כ גבי יוסף שאמר "וחטאתי לאלקים" אודות אשת פוטיפר.

ונראה לי לבאר, ובפשטות, ובהקדים סברא פשוטה¹:

באיסור אשת איש יש שני פרטים, א', מה שאסרה התורה עלינו (ועל בני נח) אותה. ב', מעשה של היפך היושר וההגיונות, והיפך הכבוד לבעל². וסברא זו מבין גם ה'בן חמש למקרא', ואין צורך לבארה.

עפ"ז מובן מפני מה חשש אברהם, שבגלל זה הוצרך לבקש משרה "אמרי נא אחותי את": בוודאי שלא חשב אברהם שבמצרים 'מקולקלים' שבאומות³ 'ערות הארץ' ישמרו ז' מצוות ב"נ. אבל, אף בלא כן ודאי שהיה שם ענין של מלוכה ומשפט, ולקחת אשה מבעלה היה אסור אף שם. וגם דבר זה אין צריך להסביר ל'בן חמש למקרא'.

ולכן, כאשר "יהללו אותה אל פרעה", שהרי ע"פ "פשוטו של מקרא . . . עכשיו אנו באים בין אנשים שחורים ומכוערים . . . לא הורגלו באשה יפה" (ל' רש"י פסוק א' קודם לכן), הרי לא יוכל לישא פרעה כך סתם, כשהיא נשואה לאברהם – שהרי בעיני אנשי מדינתו, ואף אצלו זהו דבר מגונה. לכן, חשש אברהם, עתידים הם להורגו, כך ששרה תהיה פנויה.

[ואף שזהו איפכא מסתברא, שבכדי להמנע מדבר קטן כמו זה, יעשה איסור גדול, אבל דבר זה קשור לפרהסיא שבדבר, וגם לתוכן הפעולה. בעוד שמעשה זה דלקיחת אשה מבעלה הרי תוכנו הפקר וחוסר בעלות על חפצי האדם, דבר שנוגד את סדר המדינה ו'מוראה של מלכות', הרי שהורגים אדם עבור המלך, זהו מחזק את סדר המדינה ואת השלטון.]

וגם מצד האמת כן הוא, שאין ראוי שהמלך יקח אשת איש לו, אבל יכול הוא להרוג מי שאינו שומע בקולו, או שמזלזל בו. וקרוב יותר להרוג את א' האנשים, מאשר לגזול את ממונו. – וכידוע מעשה נבות היזרעאלי, ולאידך מעשה אוריה החתי, ואכ"מ.

אבל עבור בן חמש למקרא, זהו סברא פשוטה, ואין צורך להסבירה כלל, שאין אדם עושה תמיד מעשים ע"פ הגיון ומשפט, כי אם מצד תאוה וכו',

(1) כל הנ"ל הוא שלא בסתירה למבואר בלקו"ש שבהע' הבאה, כי המדובר שם הוא אודות ענין קניין ובעלות, ואילו בפנים ההסברה היא מצד הביזיון שבדבר, ודבר זה אינו נוגע כלל האם יש כאן ענין של בעלות ואם האיש קונה את האשה (כמו לאחר מ"ת) או שרק נהיה עימה "לבשר אחד".

(2) אין כאן המקום להאריך אם יש איסור גזל ממש באשת איש ע"ד ההלכה בקידושין שקודם מתן תורה, וראה לקו"ש ח"ל ויחי ב' אות ד' ואילך (ע' 244).

(3) פירש"י אחרי יח, ג.

ואף שלקחת אשת איש לא ירצה מחמת הבזיון בדבר, אבל להורגו – לא יחשוש].

ע"פ זה, מובן גם למה לא ביאר רש"י גבי אבימלך מהו האשם, כיון שזו היא סברא פשוטה דמיירי אודות לקיחת אשת איש מבעלה, ולא הוצרך לבאר כלום כמו שלא ביאר גבי אברהם כלום.

לאידך גבי יוסף, הרי כאן לכאוף קשה בפשוטו של מקרא: למה הוצרך יוסף לאריכות הדברים שם, אודות טובת אדוניו לו והחסד שעשה עימו, ולכאוף די בכך שיאמר "איך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלוקים" ותו לא. וכן הקשה שם המלבי"ם.

אלא שיש כאן ב' ענינים, הראשון, כנ"ל, ענין הבזיון והזלזול דהבעל על ידי הביאה על אשתו, ולכן האריך יוסף לבאר גודל הבזיון שבזה, שהרי אדונו סומך עליו, והשפיע עליו רוב טובה.

והשני, שבו מסיים יוסף הוא האיסור שנאסר עליו מאת ה', "וחטאתי לאלוקים" – איסור אשת איש, ואת זה הוצרך רש"י לבאר, מה שאין כן בשאר מקומות.



שונות

ספר "פרי הארץ", והמדפיס החבד"י

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בגליון הקודם, כתבנו על ספר פרי הארץ, שכולל תורותיו של הרה"ק הר"ר מנחם מענדל מוויטעפסק, שהי' מתלמידי הרב המגיד ממעזריטש,

ספר זה נדפס בפעם הראשונה בקאפוסט בשנת תקע"ד, בערך שנה לאחר הסתלקות כ"ק אדה"ז, והוא נדפס בבית הדפוס של הרה"ח ר' ישראל ב"ר יצחק יפה מקאפוסט שהי' מגדולי חסידי אדה"ז (ר' ישראל יפה הוא בין החתומים על התקנות דליאזני, שהחותמים בו היו מראשי המנינים כו'),

והערנו אשר לדעתינו, כמה דברים בספר זה ניכר בהם הלך הנפש של חסיד רבינו הזקן.

וקיצרנו בעת ההיא, ונפרש כאן יותר:

אגרות הרמ"מ, והר"א מקאליסק

א) עיקר הספר הוא 27 דפים, שהם תורות הרה"ק רמ"מ מוויטעפסק, אך בסוף הספר באה הוספה של עוד 9 דפים (שזהו שליש מן הספר) שכולל אגרות קודש של הרמ"מ ושל הרה"ק הר"ר אברהם מקאליסק (שהי' מתלמידי הה"מ ממעזריטש, ועלה ביחד עם הרה"ק רמ"מ לאה"ק בשנת תקל"ז, ובכמה מקומות הוא מכונה בשם "משנהו" של הרמ"מ בהנהגת החסידים באה"ק).

באגרות אלו שבהוספות, הנה אגרותיו של הר"א מקאליסק, תופסות מקום לפחות מחצה או אפילו יותר של כללות האגרות.

איזכורם של אגרות הרה"ק ר"א מקאליסק

בכלל רגיל ברוב הספרים, אשר המדפיס או המו"ל כותב בשער הספר או בהקדמה בתחילת הספר, על הוספות שבאים בו. וזהו הן מפאת הדיוק בכדי להציג לפני הלומד מה נמצא לפניו, והן בכדי לשבח את מקחו של המדפיס, וכמו בנדו"ד הנה הוספה של אגרות קודש, עבור קונים רבים זה מהווה אתגר אפילו חשוב יותר מן גוף הספר.

אך בס' זה פרי הארץ, לא נזכר כלום בתחילת הספר על הוספה זו של האגרות.

איזכור שמו של הרמ"מ מוויטעפסק

אולם בסוף הספר לפני ההוספות, אכן מופיע כותרת של המדפיס: "ראיתי כי טוב להדפיס פה, דבריו הק' [של הרה"ק הרמ"מ] מאה"ק למדינת רוסיא, ודלגתי מענין לענין המצטרך, שלא להכביד על הקורא והוצאת הדפוס כי רבה היא". ע"כ. [ראה להלן צילום].

כאן הוא מזכיר הוספה זו של אגרות הרמ"מ, אך לא מזכיר את שמו של הרה"ק רבי אברהם מקאליסק שגם אגרותיו מופיעים כאן.

[ובשנים שקדמוהו, נדפס כבר קונטרס של אגרות מאת הרמ"מ מוויטעפסק והר"א מקאליסק, בשם "אגרת הקודש" (מעזירוב תקנ"ד, לבוב תק"ס), ושם כרגיל מופיעים שמם של השניים הרמ"מ והר"א מקאליסק ועוד, אף כי שם נדפס רק מכתב אחד של הר"א מקאליסק הכולל שני עמודים, ואילו כאן בפרי הארץ נדפסו ממנו י"ד אגרות או יותר].

אפשר מדפיסי הספר פרי הארץ, גם הסתפקו בדרך רמז בקריאת שם הספר "פרי הארץ", כי פרי הארץ הוא שם כולל לתורת ארץ ישראל, וזה יכול לכלול תורת כמה צדיקים מארץ ישראל, ואינו שם מיוחד הקשור דוקא לתורת הרמ"מ מוויטעפסק. אבל אין זה מיישב עדיין את אי הזכרתו של הר"א מקאליסק לפחות בתחילת האגרות.

מחלוקת הר"א מקאליסק על רבינו הזקן

ועל כן נראה בדרך השערה: כי כידוע אשר הרה"ק הר"א מקאליסק, בערוב ימיו הוא נחלק על רבינו הזקן. ובאגרות קודש אדה"ז נדפס מכתב ארוך של רבינו במענה על טענות הרה"ק מקאליסק.

[רבינו הזקן וגם הרה"ק הר"א מקאליסק שניהם הסתופפו בצל הרב המגיד ממעזריטש, אך רבינו הי' צעיר ממנו בשנים, הר"א רוב ימיו הוא הי' תומך נלהב של רבינו הזקן וכתב כל השנים אגרות בשבחים עצומים על רבינו וגם בשבח ס' התניא, אך בערוב ימיו הוא שינה את טעמו, וחזר בו מכל אשר כתב לפני זה].

ועל כן אפשר המדפיסים שהיו מחסידי רבינו הזקן, לא רצו להזכיר את שמו של הרה"ק הר"א מקאליסק בתחילת הספר, מחשש כי קונים רבים בקאפוסט ובשאר העיירות ברוסי' לא יקנו את הספר שאחד ממחבריו חלק בסוף ימיו על רבינו הזקן, ונשאר אצלם טעם מר מהעגמ"נ כו' שנגרם בעקבות מעשהו, והעדיף המדפיס שלא להבליט את האגרות בשער הספר, וגם לא קפץ להזכירו בכותרת בתחילת האגרות.

ספרים של מחברים, שנחלקו על רבותינו

[כמדומה כי בכלל אצל חב"ד, לא קיימת קנאות זו שלא ללמוד בספר של מי שחלק על רבותינו, כל זמן שהספר נכתב ע"י לומדי תורה לשמה,

ועי' מה שהבאנו בגליון הקודם אשר כ"ק אדמו"ר הצ"צ בעצמו מביא בלקו"ת דרושים לסוכות (פא, סע"ב) מאגרת הר"א מקאליסק בס' פרי הארץ.

וגם נמצא בגוכי"ק אדמו"ר הצ"צ במק"א שרשם לעצמו חלק נכבד מן אגרת אחת של הר"א מקאליסק שבס' פרי הארץ, (נדפס ביגדיל תורה נ.י. חוברת ל"א בתחילתו ושם גם צילום הגוכי"ק), ועד היום זה פלאי כי אינו רגיל אצל הצ"צ שיעתיק עמוד שלם של ספר או אגרת בגוכי"ק מבלי שיוסיף על זה הגהות וביאורים.

הרה"ק הר"א מקאליסק, גם נזכר לפעמים בתורת הרבי.

אבל יש להניח כי בודאי יימצאו אנשים פשוטים שלא ירצו לקנות ספר של תורות ממי שחלק על רבינו ובאותם שנים ממש].

עוד בטעם שלא נזכרו אגרות הר"א מקאליסק

כמובן אפ"ל טעמים נוספים על שלא הזכירו בהשער את האגרות שבסוף הספר.

כגון י"ל, כי בחלק מן העותקים הם רצו לכרוך רק את עיקר הספר שהם התורות על פסוקי התורה, אך לא את חלק האגרות, ועל כן לא יכלו להזכיר את חלק האגרות בשער הספר, כי אם יזכירוהו בשער הלא זו התחייבות לכרוך את דפי ההוספה בכל הספרים.

ואכן בכמה טופסים שראיתי מפרי הארץ הוצאה ראשונה זו, נכרך בו רק גוף הספר ולא ההוספה. [ובדפוס השני של פרי הארץ, מאהלוּב תקע"ח, השמיטו לגמרי את האגרות, השמטת האגרות בדפוס השני מסתמא הי' מטעמי חסכון, כרגיל אצל מדפיסים שלפעמים השמיטו הוספות שבהוצאה קודמת בכדי לחסוך בהוצאות ההדפסה].

אך גם אם זה הי' הטעם שלא הזכיר את האגרות בתחילת הספר, הלא זה גופא שהם רצו למכור את הספר גם בלי ההוספות שאי"ז רגיל, אפשר הוא קשור עם מה שכמה אנשים לא יקנו את הספר כאשר יש בו תורות הר"א מקאליסק, ועל כן גם לא הזכירו את האגרות בשער הספר.

וכן י"ל טעם נוסף במה שלא הזכירו בשער את ההוספות, כי אפשר הוחלט על הדפסת הוספה זו, רק לאחר שדף השער סודר בדפוס. ועוד סברות כיו"ב. ואין זה מיישב עדיין מדוע בכותרת לפני האגרות נזכר רק על הדפסת "דבריו הקדושים" של הרמ"מ ואינו מזכיר כלום מן הר"א.

וגם אם אפ"ל עוד תירוצים, ובודאי יימצאו דוגמאות של עוד ספרים שלא הזכירו בדף השער את ההוספות אשר בסוף אותם ספרים. בכל זאת בצירוף לדברים שנכתוב לקמן, אשר בספר זה יש נימה של המדפיסים חסידי רבינו הזקן, הזכרנו גם השערה זו שהמדפיסים לא ששו להזכיר את שמו הרה"ק מקאליסק על הספר.

דרך עריכת האגרות בספר "פרי הארץ"

(ב) כאמור אשר בסוף הספר, בתחילת ההוספות באה הכותרת של המדפיס: "ראיתי כי טוב להדפיס פה, דבריו הק' [של הרה"ק הרמ"מ] מאה"ק למדינת רוסיא, ודלגתי מענין לענין המצטרך, שלא להכביד על הקורא והוצאת הדפוס כי רבה היא". ע"כ.

הלא לפי המדפיס עצמו, הוא לא הדפיס כל מה שמצא מן אגרות של הרמ"מ [והר"א מקאליסק], אלא שהיו לפניו יותר אגרות, והוא בירר איזה אגרות להדפיס "לענין המצטרך", וגם בתוך האגרות גופא הוא בירר איזה קטעים להדפיס ואיזה לדלג, וכדבריו הסיבה שהוא מברר ומדלג הוא בכדי שלא להכביד על הקורא, ושלא להכביד על הוצאת הדפוס.

וערכתי בירור קצר, בהשוואה של קטעי המכתבים (מן הרמ"מ והר"א) שנדפסו כאן בסוף ס' פרי הארץ, עם המכתבים בשלימות יותר שנדפסו במקומות אחרים (בס' "אגרות בעל התניא ובני דורו", ובס' "יסוד המעלה" ח"ב ועוד), ונראה אשר משקל חשוב לברירת קטעי המכתבים איזה להדפיס, נבע מרצון המדפיסים להרבות במכתבים שמרבים בכבודו של רבינו הזקן, ולמעט במכתבים אשר אין בהם מגמה זו.

[כגון שלא הדפיסו אגרת הרמ"מ משנת תקמ"ב, שבתוכו מזכיר "והנה בעז"ה כעת עמכם גדולים חקרי לב, חכמי חרשים ונבונים לחשים, גדולי העצה מפורסמים בתורה ויראת ה' כל ימיהם, חריפים ושנונים וותיקים ותמימים, ה"ה הרב המגיד החסיד ומפורסם בתורה וביראה איש אלקי קודש יאמר לו כבוד מוהר"ר ישראל פאליצקער ה"י, וכבוד הרב מוהר"ר ישכר בער סג"ל מ"מ דק"ק לובאוויטש, וכבוד הרב מוהר"ר שניאור זלמן נ"י, ה' ישמרם ויהי שמם לעולם, והחוט המשולש כו', אשר בעז"ה בידם טובים מרב טוב הגנוז והצפון להעיר עיניהם ולהחיותם, ועצתם אמונה ופעולתם אמת",

באגרת זו אכן מרבה הרמ"מ בשבחו של רבינו הזקן, אך היא נכתבה בשנת תקמ"ב בהיות רבינו צעיר בשנים משאר תלמידי הה"מ, ועוד טרם הסכים רבינו לקבל עליו את הנהגת החסידים (וכבר בשנים הסמוכות לאחריו זה נעשה גם מוהר"ר ישכר בער מ"ץ דלובאוויטש לחסיד ושד"ר של רבינו. הר"ר ישראל מפאלאצק הי' שד"ר מאה"ק כי עלה עם הרמ"מ בשנת תקל"ז, וחזר ושהה באותה שנה ברוסי' ונפטר בתקמ"ג בערך), ועל כן נזכר בו רבינו בתור שלישי בהנהגת החסידים. הנה מכתב זה לא יכירנו מקומו בין אגרות פרי הארץ.

אך בודאי י"ל עוד טעמים במה שהם לא בחרו במכתב זה. וכן יש לדון בכל אחד מהמכתבים האחרים ובקטעי מכתבים שכן נדפסו או שלא נדפסו כאן. ולא נאריך כאן להלאות את הקורא בפרטי הדברים בכל האגרות, וזה ייעשה אי"ה בהזדמנות אחרת בכדי להציע לפני שיפוט הקורא אם מסקנתינו נכונה.

"ודילגתי מענין לענין המצטרך"

הנה המדפיס החסיד, בודאי דיבר נכונה ואמת בפיהו, שהטעם שלא הדפיס כל המכתבים וכל הפיסקאות, הוא "שלא להכביד על הקורא והוצאת הדפוס כי רבה היא". [ורגיל הוא בהדפסת ספרים מאז ועד עתה, שמקציבים מספר מסויים של דפים כמה אפשר להדפיס, לפי אפשרויות ההוצאות],

אבל הוא גם כתב "ודילגתי מענין לענין המצטרך", וענין המצטרך הוא נתון לפי שיקול הדעת וראות עיניו של המסדר, מה יש בו יותר צורך השעה לבוא בדפוס, מה יש בו יותר תוכן ומה מוסיף יותר בכבודו של מחבר הספר וכיו"ב,

וע"כ בנדו"ד נ"ל, כי אחד מהשיקולים שעמדו לפני מדפיס האגרות בהוספות של ס' פרי הארץ, הי' להרבות באגרות אשר בהם נזכר גדולתו של רבינו הזקן, ובפרט שאז כבר הי' רבינו הזקן מקובל לרבי ומנהיג כמעט על כל חסידי רוסיא.

סימנים חבדיי"ם גם בצורת הספר

ג) והשלישי' בה, וזה מסגיר יותר מכל אשר המדפיסים פעלו בהספר לפי השתייכותם, כי באגרות אלו הן באגרות הרמ"מ מוויטעפסק והן באגרות הר"א מקאליסק, נזכרו פעמים רבות שמו של הרמ"מ ושמו של הר"א בחתימת האגרות (אם כי פעמים רבות חסרים שמות אלו בסוף האגרות, או בתחילתם), ובנוסף לזה הנה לפעמים בתוך האגרות נזכר גם שמו של רבינו הזקן,

וראה זה פלא כל מקום שנזכר הר"א מקאליסק הנה שמו מופיע באותיות דפוס רש"י, קטנות ורגילות ככל הספר בלי שום הבלטה בדפוס, וכן ברוב הפעמים שנזכר הרמ"מ שמו מופיע ג"כ באותיות רגילות (רק פעם אחת בחתימת אגרת מופיע שמו של הרמ"מ באותיות גדולות ובולטות),

ואילו כל פעם שנזכר שמו של רבינו הזקן (וכן פעם אחת שמופיע השם "בעש"ט") הוא נדפס באותיות גדולות ובהבלטה. (ראה להלן צילום – דוגמא).

ולכאורה הלא הרמ"מ והר"א הם מחברי הספר, וכמו שמדפיסים שמו של רבינו הזקן בצורה מיוחדת, הלא כן יאה להדפיס את שמם של הרה"ק.

ואין זאת אלא שהמדפיסים נהגו כמו חסידים, הם לא היו יכולים להעלות את שמו הקדוש של רבינו על מכבש הדפוס אלא מתוך יראת הכבוד, משא"כ לגבי המחברים הרבנים הקדושים, ככל שהיו צדיקים מאורי עולם, גדולים וקדושי עליון, המדפיס מסדר האותיות לא דייק בזה בצורת האותיות באיזה גודל להדפיס את השם ר' "מנחם מענדל" או את השם ר' "אברהם".

סימן קטן זה, באופן כתיבת שמו של רבינו הזקן בהספר, מחזק את קביעתינו אשר גם בברירת המכתבים התערבו לכאורה נימים חבדיים.

תוארים נכבדים אל הרבנים הקדושים

יש לציין אשר בכתיבת התוארים לא נהג המו"ל בבטלנות, הוא לא חסך בכתיבת תוארים עצומים על הרה"ק הרמ"מ שהוא גם מכנהו "אדמו"ר כו', עי' בשער הספר.

ובאחר ממכתבי הר"א מקאליסק שבס' זה, מופיע כותרת: "דברי אדמו"ר בוצינא קדישא איש אלקי קדוש המפורסם מהור"ר אברהם הכהן הגדול שי' לנצח", וניכר שכותרת זו היא העתקה מן הכתב-יד של האגרת שממנו העתיק המדפיס.

וכן בהסכמת הרב הגאון מהר"מ יפה מ"צ דקאפוסט, שנדפס בסוף הספר שם, שהוא הי' ג"כ מחסידי רבינו הזקן, אינו חוסך בתוארים עצומים על הרה"ק הרמ"מ מוויטעפסק, והוא כותב שם: כי מי אנכי לבוא בהסכמה כו'.

[ענין היחס של כ"ק אדמו"ר הזקן להרה"ק הרמ"מ מוויטעפסק, באיזו מדה הוא נחשב לרבו כו', זהו ענין בפ"ע ובודאי שלא נדון בזה במסגרת זו].

טעות ה"בחור הזעצר"

מכיון שהזכרנו את הופעת שם אדה"ז בספר זה באותיות גדולות, ברצוני להעיר על מקום אחד שנראה לי בטלנות של הבחור הזעצר:

באחד המכתבים כאן של הרה"ק ר"א מקאליסק אל רבינו הזקן, הוא מתחיל: אור זרוע לצדיק הולך ואור טל אורות טלו, לישראל, יפרח כשושנה ושרשיו כלבנון ממנו פרי נמצא כל מוצאו מצא חיים ושלוה ה"ה כבוד אהובינו ידיד ה' וידיד נפשי רחימא דלבא הרב המאור אור מופלא ואוצר נחמד בנוה חכם בעיר לאלקים זה סיני כק"ש מהור"ר שניאור זלמן נ"י ושלוה ביתו ובניו הנעימים, המלאך הגואל הוא יברך אותם אד"ש רב

ברכות לראש צדיק כתמר יפרח כארז בלבנון בצל שדי יתלונן לתתו עליון
אך שמח וטוב יפק רצון מה' כו'. [ועי' גם המשך המכתב בתוארים
ושבחים עצומים אל רבינו הזקן. ועי' להלן צילום].

המדפיס מבליט כאן באותיות גדולות, את השם של רבינו, מוהר"ר
"שניאור זלמן" ואת התיבות "אד"ש", ומהו הסיבה להדגיש את תיבת
"אד"ש" - "אחר דרישת שלומם", וקשה לומר שהבחור הזעזער טעה
בפיענוח הר"ת.

וכנראה הי' רצונו להתחיל כאן בפיסקא חדשה: "אחר דרישת שלומם
רב ברכות", והוא מרמז קטע חדש על ידי הדפסת אותיות גדולות, אבל אין
זה דרכו ולא דרך מדפיסים אחרים לעשות פיסקאות חדשות באמצע שורה
ע"י הגדלת האותיות, וצריך להתחיל על שורה חדשה או לפחות להוסיף
נקודה או איזה סימן הפסק אחרי האותיות שלפני זה, ולא בהמשך אחד
הוא יברך אותם אד"ש ורוב ברכות".

בכלל כל הדפסת האגרות שבסוף ס' פרי הארץ, עשה מסדר האותיות
(ה"בחור הזעזער") בחפזה, רוב האגרות שם נדפסו בחדא מחתא במקשה
אחת, מבלי אפשר למצוא ראש וסוף ומי הוא הכותב אם הרמ"מ
מוויטעפסק או הר"א מקאליסק. הדרך לדעת בהרבה מכתבים שם היכן
הוא מתחיל והיכן הוא מסתיים ומי הוא הכותב אפשר רק ע"פ בדיקה
במקורות אחרים, ועל כן לא יפלא אם הזעזער הוא גם לא כלכל מעשיו
במשפט איזה אותיות להבליט ואיזה להשאיר וכיו"ב.

בענין הבלטת השמות שהזכרנו, הנה באיזה דפוסים מאוחרים של "פרי
הארץ" תיקנו והבליטו את כל השמות הנדרשים, אך כמה מהם נמשכו
אחר דפוס קאפוסט זה.

מועד הדפסת "פרי הארץ"

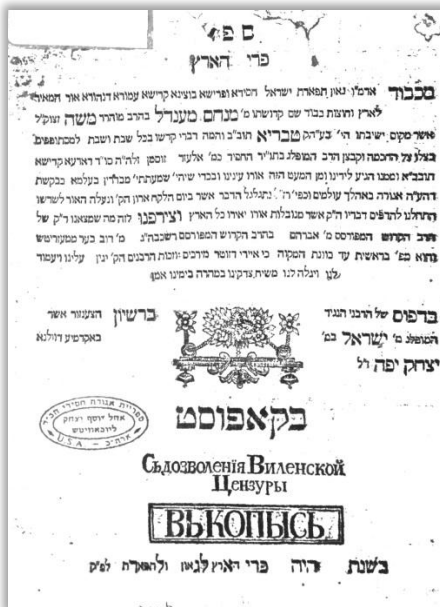
יש לציין לשורה אחת מעניינת, המופיעה בדף השער: "נתגלגל הדבר
אשר ביום הלוקח ארון הק' ונעלה האור לשרשו התחלנו להדפיס הספר
הקדוש אשר מנובלות אורו יאירו כל הארץ", [ראה לקמן צילום של דף
השער].

אם אני מבין שורה זו, פירושו שהם התחילו בהדפסת הספר בא' אייר
של אותה שנה, שנת תקע"ד, שהוא יום היארצייט של הרמ"מ (הרמ"מ
נפטר בא' אייר תקמ"ח, 16 שנים לפני הדפסת הספר. אגה"ק הידוע סי'
ז"ך בתיא נכתב בקשר להסתלקות הרמ"מ),

ובשער הספר שם רשום שהספר נדפס בשנת תקע"ד, וכן בהסכמת הרב החסיד הגאון מוהר"מ יפה שנדפס בסוף ס' פרי הארץ, מופיע התאריך "יום א' דר"ח תמוז תקע"ד". (ואגב, גם אגה"ק שבתניא נדפס אז בפעם הראשונה בשנת תקע"ד).

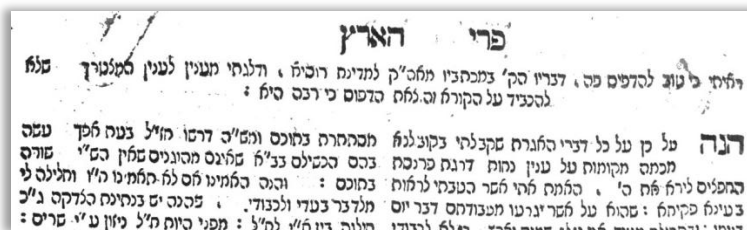
[ודוחק לפרש, אשר בהתיבות "ביום הלקח ארון הק' ונעלה האור לשרשו", הוא מדבר על פטירת רבינו הזקן שהי' בשנת תקע"ג. ועל כן פירשנוהו דקאי על יום היאצ"ט של הרמ"מ].

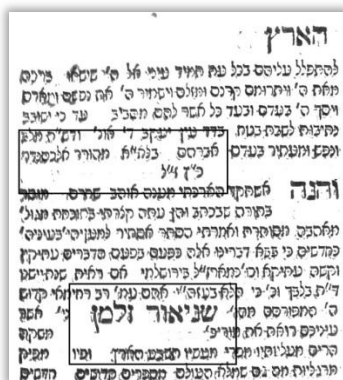
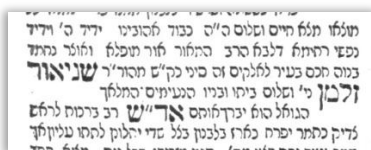
א"כ אפשר כי בתקופה קצרה זו של חדשי הקיץ, שניתנה למסדר האותיות לסידור ספר זה, לא הספיק לו הזמן לעשות מלאכתו במתינות ובסדר הראוי.



המדפיס הרה"ח
הר"ר ישראל יפה הוא
מחסידי כ"ק אדמו"ר
הזקן

בתחילת האגרות - לא
זכר על אגרות הרה"ק
ר"א מקאליסק הנמצאים
בספר זה





- שמו של רבינו הזקן
- מופיע באותיות גדולות מרובעות
[הסימנים מסביב אינם במקור והם הדגשתינו כאן]
- ראה לעיל
- בפנים המאמר, על "בטלנות" מסויימת של מסדר האותיות -



מקום קבוע לתפילה של רבותינו נשיאינו

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ מתיבתא ליובאוויטש טאראנאטא

בספר השיחות תרצ"ו (עמוד 50) מובא שמקום קבוע לתפילה של רבותינו נשיאינו בבית הכנסת הוא בקרן דרומית מזרחית ובהתוועדות ש"פ לך לך תשמ"ב (עמוד 394) ביאר רבינו שזה קשור עם מה שכתוב "ויסע אברהם הלך ונסוע הנגבה" וכמבואר בזהר "הנגבה דא דרום דהוא חולקיה דאברהם". וממשיך שזה קשור עם תפילת שחרית - תפילה העיקרית של היום - כי אברהם תיקן תפילת שחרית.

וכבר העירו שגם ענין קביעת מקום לתפילה למדנו מאברהם, שכן מצינו באברהם שקבע מקום לתפילתו שנאמר "וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה'".

ויש להעיר שסופי תיבות של "המקום אשר עמד" הם דר(ו)ם למפרע, וסופי תיבות "אשר עמד שם את פני" הם אותיות דר(ו)מית.



קושיית האחרונים בעקידת יצחק (גליון)

הרב משה פרץ

מעקסיקא סיטי, מעקסיקא

ראיתי בגליון א'מד (עמ' ו הערה ה) שהובאה קושיית האחרונים בענין עקידת יצחק, שכשאאע"ה שחט את בנו הרי הוא אונן, ואונן פסול

להקריב. וציין לדברי האחרונים בזה. וע"ע בשו"ת שבי בנימין (סימן לד) ובקובץ ישיבת אורייתא לבני עליה (גליון ה עמ' ב) מש"כ בזה.

והנה בס' גנא דפלפלי (ס"פ וירא) הקשה בדומה לזה, שהרי מיד לאחר העקידה מתה שרה (כמ"ש רש"י ר"פ חיי שרה), וא"כ אברהם היה אונן ונמצא ח"ו שהאיל שהקריב לאחר מכן היה קרבן פסול. ע"ש מה שתירץ. וכ' בהערה שם שאין לומר שאאע"ה היה כהן גדול וכו'. ועיין בשו"ת שבי בנימין ובקובץ ישיבת אורייתא הנ"ל מש"כ בזה. ואפשר ליישב עפ"ד שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סימן קנט) בשם הלכות פסוקות דמי שמת לו מת ואינו יודע, דמותר להזמינו לסעודה, דהא קיימא לן דלא חל עליו אבילות עד שידע. אבל רבינו ברוך מריזבורג אסר וכו'. וכ' בברכי יוסף (יו"ד סי' שעא אות טו ד"ה ותו) שמחלוקת זו היא גם לגבי אונן, וגבי אונן יש להחמיר. ע"ש. וכ"כ בחידושים וביאורים מהלכות אונן למהרא"ז מרגליות ז"ל שבסוף שו"ע יו"ד (אות כ). וע"ע לאאמו"ר נר"ו בס' אהלי שם על אבילות (הנד' בסוף ספר הזכרון אעלה בתמר דף כח ע"ב). ולדברי הלכות פסוקות מיושב, שמכיון שלא ידע שמתה שרה, לא חלו עליו דיני אנינות.

ועוי"ל שמכיון שהטעם שאונן פסול לעבודה הוא משום שאינו שמת, א"כ לא שייך הדבר באינו יודע [וכיו"ב כתבו בשו"ת שבי בנימין ובקובץ ישיבת אורייתא הנ"ל]. ואולי לפני מתן תורה דרשינן טעמא דקרא אף להקל לכו"ע (כדמוכח בס' ערפלי טוהר עמ' כב). ואף לאחר מתן תורה אית דוכתי שדורשים טעמא דקרא אף להקל, וכמ"ש בבית יוסף (יו"ד סימן קפא וא"ה סימן טז) ובסמ"ע (ח"מ סימן צז אות כב) ובכף החיים (יו"ד סימן קיז אות טט) ובשו"ת יביע אומר ח"ח (חיו"ד סימן יג בתשו' מהר"ד יוסף אות ד' וה' ובתשו' אביו שם אות ו). ועי' בשדי חמד (מע' הט' כלל טו) ובס' תורה שלמה (ח"ה פר' וישלח עמ' תתצצה) ובס' ענף עץ אבות למהר"ע יוסף נר"ו (פ"א מ"א ד"ה ועשו) ובס' טובך יביעו ח"ב (בתשו' שבסוה"ס סי' צה). ועי' גם בשערי תשובה לרבינו יונה ז"ל (ש"ג אות פ, ובפי' פתח השער שם ציין בזה לדברי הרב מסילת ישרים ז"ל בפרק יא). וכ"ק אדמו"ר זי"ע כתב בענין טעמא דקרא באגרות קודש ח"א (סימן ג עמ' ט). וע"ע בקובץ הערות וביאורים (פר' תרומה תש"ע עמ' ז).



לזכות

החתן התמים **מרדכי דובער הכהן שיחי' ראזענפעלד**

והכלה מרת **רייזל שתחי' קאניקאוו**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום שני י"ב כסלו ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם שלוחי כ"ק אדמו"ר

הרה"ח ר' **יצחק הכהן** וזוגתו מרת **מרים דבורה שיחיו ראזענפעלד**

הרה"ח ר' **חיים צבי הירש** וזוגתו מרת **שולמית תרצה שיחיו**

קאניקאוו



לעילוי נשמת

האשה החשובה

רבת הפעלים עסקה בצ"צ באמונה

מרת **מוסיא ע"ה**

בת הרה"ח ר' **ישראל הלוי ע"ה לוין**

המכונה **"ר' ישראל נעוולער"**

נפטרה ביום י"ח כסלו ה'תשנ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות בנה

הרה"ח ר' **ישראל** וזוגתו מרת **חי' שרה**

ומשפחתם שיחיו **זלמנוב**

לזכות

החתן התמים שמעון שיחי' גלפרין
והכלה מרת חי' מושקא שתחי' גרינבערג
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שני כ"ז מרחשון ה'תשע"ג
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח ר' שלמה וזוגתו מרת שפרה שיחיו גלפרין
הרה"ח ר' זושא וזוגתו מרת מרים שיחיו גרינבערג



לזכות

החתן התמים ראובן הלוי שיחי' ליצמן
והכלה מרת אסתר רות שתחי' צייטאג
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שלישי כ"ח מרחשון ה'תשע"ג
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח ר' מרדכי הלוי וזוגתו מרת לאה מלכה שיחיו ליצמן
הרה"ח ר' יוסף וזוגתו מרת דבורה שיחיו צייטאג

לזכות

החתן התמים לוי יצחק שיחי' בוימגארטען
והכלה מרת חי' מושקא שתחי' מאשקאוויטש
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ועש"ק ט' כסלו ה'תשע"ג
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח ר' יוסף וזוגתו מרת ליבא שיחיו בוימגארטען
הרה"ח ר' אברהם יצחק הלוי וזוגתו מרת פייגא שיחיו מאשקאוויטש



לזכות

החתן התמים מנחם מענדל שיחי' באראן
והכלה מרת רבקה שתחי' מינקאוויטש
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ראשון י"א כסלו ה'תשע"ג
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם שיחיו

לעילוי נשמת

האשה החשובה והנכבדה

מרת חנה עטקא ע"ה

בת ר' נטע זאב ע"ה

גערליצקי

נפטרה ביום י"ז כסלו ה'תשס"א

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחת אייזנבאך שיחיו



לזכות

התמים עוזיאל שיחי' מינקאוויטש

לרגל חגיגת הבר מצוה בעזה"י

ביום חמישי ט"ו כסלו ה'תשע"ג

יה"ר מהשי"ת שייגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן

ויעלה מעלה מעלה בתורה וחסידות

ויצליח בלימוד התורה בהתמדה ושקידה

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ויזכו הוריו שיחיו לרוות ממנו רוב נחת חסידי בגו"ר לאויו"ט



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו

לזכות

החתן התמים משה שיחי' גורעוויטש

והכלה מרת חי' מושקא שתחי'

לרגל נישואיהם

ביום שני אור לו' כסלו ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם שיחיו



לזכות

החתן התמים חיים שיחי' ווייס

והכלה מרת מוסיא שתחי' בוימגארטען

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום ראשון ד' כסלו ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח ר' משה וזוגתו מרת שטערנא שיחיו ווייס

הרה"ח ר' יצחק יהודה וזוגתו מרת גאלדא שיחיו בוימגארטען