

ב"ה

קובץ הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ובעניני גאולה ומשיח, פשש"מ,
רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי
- ה'תש"מ -

שנת הארבעים
גליון ד [אלף-קנג]
פרשת וירא - כ' מר-חשון

יוצא לאור על ידי
תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה
667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ותשע לבריאה
מאה ושש עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

פרשת וירא
גליון ד [אלף-קנג]

תוכן הענינים

מענות קודש בפרסום ראשון..... 8

עניני משיח וגאולה

עתידי הקב"ה להוסיף על ירושלים עד שהסוס רץ ומציל..... 9
הרב שלום צירקינד

תורת רבינו

"עין טובה רוח נמוכה ונפש שפלה"..... 13
הרב חנני' יוסף אייזנברך

נבואה במעשה העקידה..... 16
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

"בן . . -" - לשבח או כפשוטו?..... 22
הת' דב בעריש רוטנברג

יוחנן חקוקאה..... 26
הרב בנציון חיים אסטער

חסידות

סיבת הכתוב תכלית שנאה וגו' בסוף פל"ב תניא..... 28
הרב וו. ראזענבלום

נגלה

בעניני חמץ שנפל בחנות לרבינו חננאל..... 30
הרב משה וואלבערג

הלכה ומנהג

בדין חברה שבעליה ישראל שהונו את הנכרים, האם מותר לתבעם בערכאות..... 31
הרב ברוך אבערלאנדער

שיעור ברכה אחרונה על יין..... 34

הרב אברהם אלאשוילי

38..... בענין עמידה בשעה שארון הקודש פתוח

הרב גדלי' אבערלאנדער

42..... כתובה ישנה לאחר מציאת הכתובה דאירכסא

הרב מרדכי פרקש

47..... כל המאריך באחד

הרב שלום דובער הלוי וולפא

56..... מנעל וקב של עץ בשבת

הרב אלימלך יוסף הכהן סילברברג

58..... כללי היתר לאמירה לנכרי בשבת

הרב לוי יצחק ראסקין

63..... בענין אונאה ומרמה בשידוכים

הרב חיים רפפורט

פשוטו של מקרא

74..... דברי הרמב"ן שחטא אברהם בירידתו למצרים

הת' דוד גריי

79..... העיר הזאת קרובה

הרב שרגא פייוויל רימלער

80..... האם תפס הלוחות ביד אחת או בשתי ידין

הרב ישכר דוד קלויזנר

82..... גדר של המבול

הרב משה יצחק ליבליך

שונות

83..... בירורים בספר אוה"ת לאדמו"ר הצ"צ

הרב אליהו מטוסוב

ברכת מזל טוב עד בלי די

ברגשי גיל וחדוה משגרים אנו את ברכותינו

להאי גברא רבא הנודע לשם ולתהילה

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

מגדולי מגידי השיעורים בדורנו, המפורסם בשיעוריו המופלאים וחדושו

המאירים בחריפות ובבקיאות ובבהירות,

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

תבונה וחסד במשך ארבעים שנה שנה וזכה להוציא לאור יותר מאלף ומאה

חמישים קבצים, המתעסק ביתר כח ועוז להפיץ ולפרסם קובצי חידושי תורה

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

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

החסידות, וכבר שיבחו כ"ק אדמו"ר על 'הנחותיו' מהתוועדויות במשך השנים,

מסור ונתון לענייני כ"ק אדמו"ר ולמצעיו הק' ובפרט ב'הדרך הישרה' המביאה

לקאתי מור דא מלכא משיחא,

מורם ומדריכם של אלפי תלמידי התמימים ושלוחים רבים ברחבי תבל מתוך

מסירה ונתינה עצומה כיד ה' הטובה עליו

הרי הוא הרה"ג הרה"ח

מוה"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

לרגל יום הולדתו ביום ג' - שהוכפל בו כי טוב - י"ד מרחשון,

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

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

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

בקרוב ב"ימות המשיח בהלכה" "ובא לציון גואל" בביתא גואל צדק בקרוב

ממש.

המערכת

כוס של תנחומין

מביעים אנו תנחומינו הכנים לידידנו היקר כותב חשוב בגליונו
ונהנין ממנו עצה ותושיה

האי גברא רבה ויקירא הרה"ת הנעלה והמצויין עוסק בהפצת
המעיינות

מוה"ר דוד משה שי' אולידורט

על פטירת אביו איש היקר באנשים מוותיקי אנ"ש בירושלים
עיה"ק

הרה"ח ר' מרדכי ז"ל

ושולחים אנו את תנחומינו הכנים

לכל המשפחה הנכבדה שיחיו

המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים

ולא תוסיפו לדאבה עוד

ומעתה אך טוב וחסד ימצא אתכם תמיד

בטוב הנראה והנגלה בגו"ר לאריכות ימים ושנים טובות ,

והקיצו ורננו שוכני עפר והוא בתוכם

תומ"י ממש בגאולה האמיתית והשלימה

המערכת

ברכת מזל טוב

ברגשי שמחה וחדוה מביעים אנו בזה את ברכותינו הלבביות
ברכת מזל טוב וגדיא יאה לידידנו היקר פאר המדות השקדן
חבר המערכת מלפנים ברוב מסירה ונתינה
הת' מנחם מענדל שי' רוטנברג
לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעטומ"צ עם ב"ג המהוללה תחי'



יה"ר שיהא הכל בשעה טובה ומוצלחת
שיזכו לבנות בית נאמן בישראל
בנין עדי עד כרצון ולנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו
מתוך אושר ברכה ושמחה והצלחה בגו"ר
תמיד כל הימים
המערכת

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ תולדות ה'תשע"ט

הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ב', כ"ז מר-חשון ה'תשע"ט

"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: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

כתובת:

639 Eastern Parkway, Apt 3F

Brooklyn, New York, 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

מענות קודש

בפרסום ראשון

בעמדינו בתוך שלשים יום לפני החג, יום הבהיר י"ד כסלו – צדי"ק שנה, מוגש בזה מענת כ"ק אדמו"ר להרה"ח הרב דוד ע"ה ראסקין, יו"ר צאגו"ח ומנהל ישיבת תורת"ל המרכזית על דו"ח מהתוועדות חסידים שנערכה בי"ד כסלו תשל"ט – יובל הארבעים.

פרסום המענה באדיבות נכדו הת' חיים בן ציון שי' פירסאן, ותודתנו נתונה לו וזכות הרבים תלוי בו.

ב"ה ט"ו כסלו תשל"ט

כ"ק אדמו"ר שליט"א

אתמול בשעה 9:30 בערב סדרתי מטעם צאגו"ח התוועדות חסידים בבית המדרש 770 עם סעודה שלמה חלות ועופות וכו'. וב"ה שהי' ברוב עם וגם השתתפות מערי השדה, וקודם ההתוועדות של כ"ק אדמו"ר שליט"א אור לי"ד כסלו הכרזתי ברבים אודות [זה] שמסדרים התוועדות חסידים באור ט"ו כסלו.

הדיבורים הי' ע"י רמקול, ביקשתי את הר"ר ר' שלום שי' מרזוב ולמד את המאמר לכה דודי תשי"ד שיצא עכשיו לאור, למד את כל המאמר, ביקשתי את הר"ר מרדכי שי' מענטליק שהי' בהחתונה בתרפ"ט שיספר מה שזוכר ודיבר ועשה רושם גדול ואח"כ עורר אודות התעסקות בלימוד נגלה וחסידות ועבודת התפילה וההתעסקות בהפצת המעיינות והמבצעים.

אח"כ התוועד הררש"ד שי' רייטשיק, הרר"י שי' כהן, הרר"ל שי' גראנער, הרר"א שי' קארף והנני. וב"ה שהי' מסודר אמרו לחיים ניגנו ניגונים . .

דוד בן דרויזא
ראסקין

מענת כ"ק אד"ש:

לפלא שדוקא "מרקדין" שהוזכר בפירוש וכמ"פ בנוגע [כאן עשה חץ והקיף תיבת
בהחתונה" שבתוך הדו"ח:] לא נזכר כאן!

אזכיר עה"צ

עניני משיח וגאולה

עתיד הקב"ה להוסיף על ירושלים עד שהסוס רץ ומציל¹

הרב שלום צירקינד

תושב בשכונה

מבואר בגמרא פסחים נ, א: (זכריה יד, כ) ביום ההוא יהיה על מצלות הסוס קדש לה', מאי מצלות הסוס, א"ר יהושע בן לוי עתיד הקב"ה להוסיף על ירושלים עד שהסוס רץ ומציל². (ופירש רש"י: עד שעה שהסוס רץ ומציל. כשיעור מרוצת הסוס עד חצי היום, ולשון מציל שצילו תחתיו, שכל שעות היום חמה נוטה לצדדין, וצל האדם וצל הבהמה נוטה לצידו, כשחמה במזרח צל האדם למערב, אבל בחצי היום חמה עומדת באמצע הרקיע בראש כל האדם, וצל הסוס תחתיו).

(וכן כתוב בירושלמי פסחים פרק ג' הלכה ח: רבי סימון בשם רבי יושוע בן לוי, כתיב ביום ההוא יהיה על מצילות הסוס קדש וגו', 'עד מקום שהסוס רץ ואינו עושה צל).

התועלת בהרחבת ירושלים לעתיד

בחידושי אגדות מהרש"א כתב" כל אותה הוספה לענין אכילת קדשים קלים ומעשר שני".

ובחידושי חתם סופר כתב בזה" עתיד הקב"ה להוסיף על ירושלם. לא ידעת התועלת מזה, כיון שההוספה היא מארץ ישראל, ולא מחוץ לארץ, א"כ מה יועיל אם העיר גדולה או לא, ואם שיהיה מקום יותר פנוי לאוכלי קדשים, בלאו הכי נמי לא אמר אדם מעולם צר לי המקום (אבות פרק ה' משנה ה'). ואולי מכל מקום למראית עינים הוד והדר וכבוד היא יותר למשכן מלך שתהיה עיר גדולה לאלקים³.

שיעור הרחבת ירושלים לעתיד

(1) כל מי שרוצה להשתתף בכספו ובממונו כדי לאפשר המשך כתיבת ועריכת ערכים והערות (וספרים) בעניני גאולה ומשיח, נא ליצור אתי קשר באימייל sholomzirkind@gmail.com

(2) לביאור הטעם שנקט ריצת סוס דוקא, ולא ריצת שאר בהמה וחי - 'ראה אגדת אליהו על ירושלמי פסחים שם (קטע המתחיל אמנם, ואילך); עין אליהו על עין יעקב פסחים שם.

(3) עוד ביאור בהתועלת בהרחבת ירושלים לעתיד - ראה תהלה לדוד דרוש י"ד לשבת כלה בארוכה.

בצפנת פענח על הרמב"ם⁴ מפרש ששיעור הרחבת ירושלים לעתיד, שהוא עד שהסוס רץ ומציל, הוא לערך ט"ז מיל (מכל צד).⁵

ובאור שמח על הרמב"ם⁶ כתב שהוא לערך ו' מיל מכל צד.⁷

ובספר רמת שמואל⁸ לר' שמואל מליסא, (מבאר שהחשבון הוא ח"י מילין, ועיין שם מה שביאר הטעם לזה).⁹

תיווך מאמר חז"ל זה עם שאר מאמרי חז"ל

בפירוש יפה מראה על הירושלמי שם כתב" קשה דבחזית (שיר השירים רבה פרשה ז' אות ד') בפסוק צופה פני דמשק, איתא, עתידה ירושלם להיות מתרחבת בכל צדדיה עד שתגיע לשער דמשק, שנאמר כי ימין ושמאל תפרוצי, הרי לאורך, לרוחב מנין, תלמוד לומר ממגדל חננאל עד יקבי המלך וגו'. (ובפרק הספינה) בבא בתרא עה, ב (אמר שמעון בן לקיש עתיד הקדוש ברוך הוא להוסיף על ירושלם אלף

(4) השמטות להלכות תענית, דף קיב טור א.

(5) וזה לשונו: עיין בירושלמי סוף פ"ג דפסחים גבי הך עד שלא עבר צופים, דאמר שם דכל שיכול לראותו עדיין שם קדושת ירושלים עליו, ולכך הביא שם הא דאמרינן בפסחים דף נ' כל מצילות הסוס וכו', דעתידי להוסיף בירושלים עד שהסוס רץ ומציל ע"ש ברש"י, דהיינו עד לאחר חצות, ומשום דאמרינן שם דף צ"ד [= ד] צג, ב: מן המודיעים לירושלים חמשה עשר מילין הוא [דהוא בערך ט"ז מיל, ומבואר בבכורות דף נ"ה [= ד] נד, ב] דשיתסר מיל שלטא עינא דרועה ע"ש, וא"כ צופין הוה ג"כ שיעורא כה"ג, וזה עתיד להיות קודש, ולכך גם עכשיו יש עליו שם קדושת ירושלים לענין שלא נקרא חוץ לענין שיהא מותר לשרפו שם.

(6) הלכות סנהדרין פ"ב הלכה ג.

(7) על מה שכתב הרמב"ם שם" ויראה לי שיהיה רחוק, כמו ששה מילין, כמה שהיה בין בית דינו של משה רבנו שהיה לפני אוהל מועד, ובין סוף מחנה ישראל, "כתב" וסמך לזה ע"פ מה שפירשו הא דאמר בסוף פרק אלו עוברין עתיד הקב"ה להוסיף על ירושלים עד שיהא הסוס רץ ומציל, היינו שהסוס רץ ללמד זכות להציל, וא"כ הוא לשיטת רבינו ששה מילין מהר הבית, וכן יוסיף מכל צד על ירושלים, ונמצא דהוי כמו מחנה ישראל תלתא פרסי על תלתא פרסי, וכן אמרו בבא בתרא (עה, ב) (וראמה וישבה תחת, 'תלתא פרסי הוה, ודו"ק").

ובעיקר פירוש האור שמח בלשון חז"ל" שהסוס רץ ומציל, "ראה בהגהות מהרש"ם על פסחים שם, ופירוש היריד"ז על ירושלמי פסחים שם, שחלקו על זה.

(8) בחלק "ברכת החשבון" על פסחים שם (ועל יומא דף סז, א, קטע המתחיל ברש"י שבעה ומחצה לכל מיל, ותענית דף ה, א, קטע המתחיל מי איכא ירושלים כו').

(9) לעוד פירושים מהו שיעור" עד שהסוס רץ ומציל", והטעם על הרחבת ירושלים כשיעור הזה - ראה בספר כבוד הבית על פסחים שם: אור יקרות על פרשת קרח: עין אליהו על עין יעקב פסחים שם: עיני שמואל על פסחים שם; ישורון חלק כ"ז ע' תתקלח.

טפף גינאות, אלף קפל מגדלים, אלף ליצוי בירניות, אלף ושני שילה טטפראות, וכל אחד ואחד הוא כצפורי בשלותה, וכל הני טפי משיעור שהסוס רץ עד חצות.

ושמא יש לומר כאן לעולם הבא כאן לימות המשיח, כדמתרצינן בפ"ו דמכילתין (פסחים סח, א) (ארומיא דקראי דוחפרה הלבנה, והיה אור הלבנה כאור החמה).¹⁰

ביאורים במאמר חז"ל זה על דרך הרמז

בחידושי חתם סופר כאן, מבאר דברי הגמרא על דרך הרמז¹¹ שהסוס רץ ומציל. הכוונה בזה על דרך משל ומליצה, דכתיב (משלי ד' י"ח) ואורח צדיקים כאור נוגה הולך ואור עד נכון היום, דהנה בעולם הזה כשם שהצדיק מאיר לו ולשכניו סביביו, הכי נמי אי לרשע ולשכניו והוא כאילן וכוותל העושים צל סביבם שלא תזרח החמה שם, אך הצדיק הולך ואור, ואורו מתגבר כל כך עד נכון היום שיהיה כמו השמש בחצי השמים שכל המצל מצל תחתיו ולא סביבותיו, כן יהיה אור הצדיקים שולט בכל העולם ולא יזיק החוטא כי אם לעצמו, והיינו דכתיב (ירמיה ל"א כ"ח) לא יאמרו עוד אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהינה (וגו') האוכל הבוסר תקהינה שיניו.

עוד יהיה החוטא העושה צל איננו חוטא בהחלט ח"ו כי אם לשעה קלה וחוזר בו מיד ויהיה כצילו של עוף שהוא עובר וצילו עובר, והנה כינה בעל העבירה בסוס כמו שכתבתי במק"א (דרשות חתם סופר חלק ג' ע' ל"ח קטע המתחיל ויש) על פסוק לא בגבורת הסוס יחפץ, וכינה הצדיק בירושלם יראה שלם (בראשית רבה נ"ו י'), ועתיד הקב"ה להוסיף על יר"ש עד שיהיה הסוס רץ ומציל עושה צילו תחתיו ולא על צידיו, כי האוכל בוסר תקהינה שיניו וגם זה במרוצה כצל עובר.

ובדרשות חתם סופר¹² כתב באופן אחר¹³ והנה סוס הוא כינוי לזנות ועריות, (כפסחים ק"ג ב) ששה דברים נאמרים בסוס, אוהב את הזנות, ..והוא עושה צל להחשיך אור הקדושה, והשתא אמר שבמקום שהי' הסוס רץ ומציל עושה צל ומחשיך על ידי תזנוני הסוס, שם יהי' הכל קודש לה' והיינו גדר ערוה כי כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה...".

ביאורים במאמר חז"ל זה על פי חסידות

אדמו"ר האמצעי מבאר בכמה מקומות מאמר חז"ל זה על דרך חסידות (א: "ולעתיד לבא כתיב ביום ההוא יהיה על מצלות הסוס קדש לה, ואמרו רז"ל כל מה שהסוס רץ ומצל יהיה קדש לה' כו', שהוא ענין הברורים שעל ידי בחי מרכבה דסוסים, כמו שראה זכריה כו' בסוף שיהיה תשלום הברור ע"י, וזהו שיהיה כל מה

10) לתירוצים נוספים על קושיא זו, ראה אגדת אליהו, כבוד חכמים, ונחמד למראה על ירושלמי פסחים שם.

11) חלק ב' ע' רל"ט.

שהסוס רץ כו, 'וכ"ז מפני שצריך להמשיך האור ממקום עליון ביותר כשבא למטה מטה ביותר, כידוע שבמקום חשך צריך אור גדול יותר, וגם כאן כדי שירד האור למטה מטה ביותר בעשיה צריך להיות מאור עליון ביותר, לפי שכל הגבוה גבוה יותר יותר יוכל להשפיל את עצמו כו, 'וכמשל האבוקה הגדולה שמאיר 'למרחוק יותר כו, 'על כן אי אפשר לבא השפע בעשיה כי אם ע"י בחינת סוס. ¹²...

(ב) "ועל זה רמזו רז"ל על פסוק ביום ההוא מצילות הסוס קודש לה, 'כל מה שיהיה הסוס רץ ומציל יהיה קודש לה, 'פי' על דרך משל בעלי חיצים ליסטים שגזלו, שצריך סוס רץ להציל מידם את הגזילה אם נפש או בהמה, וכך הקליפות נקר 'בעלי חצים כמ"ש וישטמהו בעלי חצים, והוא כל המשחיתים וטורפים לניצוצות דקדושה בהרהורי זנות בכל יום, והקב"ה עוזר ללחום נגדם ע"י סוסים רצים כו, 'שהן בחי' אורות מקיפים עליונים, שנמשכים ויורדים מעצמות המאציל באצילות, לבחינת נוגה דבריאה יצירה עשי' להציל כל ניצוצות הנטרפים בידי החיצונים, ובכל יום ויום יורד אור וכח עליון דעצמות המאציל לבי"ע להציל הניצוצות מע' שרים דנוגה כו, 'וגם מה שכבר נפלו שם מציל ופודה אותם כו' כנ"ל. ¹³

(ג) "וזהו שרמזו רז"ל ע"פ ביום ההוא יהי 'מצילות הסוס קדש לה' כל מה שיהי' הסוס רץ ומציל כו, 'דהנה מבואר במ"א בענין ת"א הרצים כו, 'וכמבואר למעלה שיש בכח של האותיות דסוסים להעלות לרוכב ולנשאו למקום רחוק לנצח לאויבו להשיג שלל רב ממנו ברדיפתו ומרוצתו בכח וגבורת הסוס דוקא כו, 'וכך הוא בבחי' 'אותיות דתורה דוקא שנק' 'סוסים דקדושה, שבכחם לרוץ למקומות הרחוקים להרוג יניקת החיצונים משרשם למעלה, והוא לבער כל עומק רע בקליפת נוגה גם הגנוז בהעלם, ולהשיג העלאת רפ"ח ניצוצים שנפל שם כו' 'כענין מאור שבה כו' 'ונק' 'סם חיים כו' 'ואמנם [הרי] יש גם בסוס ורוכבו דמחשבה ודבור דקליפת נוגה גם כן להשיג ולרדוף להשיג תוספת יניקה מן הקדושה כמו אמר אויב ארדוף אשיג כו' 'כידוע, ולזאת הי' קריעת ים סוף שסוס ורוכבו רמה בים כו, 'והוא מפני שה' 'איש מלחמה כו, 'כמאמר בים נדמה להם כבחור עושה מלחמה (כמשי"ת) והוא בבחי' 'סוס דאותיות התורה, כמו שכתוב לסוסתי ברכבי פרעה דמיתך רעייתי כו' 'וד"ל. וזהו מה שיהי' בחי' 'הסוס דקדושה רץ ומציל מן השונא, שהן היכלות דקליפת נוגה, על ידי אותיות התורה, דבכחמה בדיבור דוקא אתברירו, יהי' 'הכל קדש לה, 'שיהי' 'מזה תוס' 'אור בקד"ש

(12) שערי אורה שער הפורים עג, א.

(13) שערי תשובה ל, א.

העליון דחכמה קדוש 'כיתרון האור שבא מן החשך דוקא כמ"ש במ"א וד" ל¹⁴ ל¹⁵ ויה"ר שנזכה לקבל פני משיח צדקיננו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



תורת רבינו

"עין טובה רוח נמוכה ונפש שפלה"

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספריי" מחנה יוסף"

א. ב"לקוטי שיחות" ח"ט (ראה א) מדבר בענין "ואבדתם את שמם" שלפי חז"ל (בע"ז מ"ה ע"ב ותמורה כ"ח ע"ב) שיש לגנות את שמות ע"ז, ובמקום השמות שלהם "פני מלך", "בית גליא" ו"עין כל", קורים להם "פני כלב", "בית כריא" ו"עין קוץ". עי"ש ברש"י בהסבר הדברים.

ועיין שם בענין "פני מלך" ו"פני כלב": "ענינו של מלך הוא שמשפיע ודואג לבני העם וכל הצטרכותם, לעומת זאת פני כלב הוא הוא ההיפך הגמור מהשפעה, שכן על כלבים נאמר (ישעי' נו, יא): "הכלבים עזי נפש לא ידעו שבעה", תאוותם היא בעזות עד שלא ידעו שבעה, כמה שלא יהיה להם אינו מספיק והם תאבים ותובעים שיתנו להם עוד. כשם שמלך מצד הביטול הפנימי והאמיתי שלו, הוא משפיע לכל, כך הכלב הוא בדיוק להיפך, אומר תמיד "הב הב" וממילא עינו רעה בשל אחרים ומקנא בהם" עי"ש ובהערות.

ב. וכאן אומר לנו דבר מפליא, ששלשה שמות עבודה זרה הנ"ל המה מתאימים למדותיו של בלעם הרשע "עין רעה רוח גבוהה ונפש רחבה" ולעומתו אברהם אבינו,

(14) תורת חיים בשלח קפב טור ג-ד.

(15) ועיין עוד בשערי אורה צא, א. תורת חיים משפטים רצד, ב. דרך מצותיך פד, א-ב. סדור עם דא"ח כד, ד. מאמר דבור המתחיל והי' על מצלות הסוס, תרל"ב.

לביאורים במאמר חז"ל זה על דרך הסוד - ראה מעשה רוקח על משניות עירובין, קטע המתחיל "כדי להבין סוד ורמז המשנה פ"ב"; ליקוטי מהרי"א על ילקוט שמעוני, זכרי' סימן י"ד (ע' נג, ב).

שלחם בצלמים ובעבודה זרה, מדותיו הם הפוכות: "עין טובה רוח נמוכה ונפש שפלה" (אבות פ"ה מי"ט).

והיה נראה לבאר לפי זה המשך לשונות המשנה באבות, שעמדו עליהן גדולי המפרשים ז"ל: "מה בין תלמידיו של אברהם אבינו לתלמידיו של בלעם הרשע? תלמידיו של אברהם אבינו אוכלין בעולם הזה ונוחלין עולם הבא כו' אבל תלמידיו של בלעם הרשע יורשין גיהנם ויורדין לבאר שחת כו'; הוא היה אומר: עז פנים לגיהנם ובושת פנים לגן עדן. יהי רצון מלפניך ה' או"א שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך" (שמשנה זו היא המשך אחד עם המשנה הקודמת כמבואר במפרשים ז"ל).

ועיקר השאלה היא מה ענין התפילה "שיבנה בית המקדש כו' ותן חלקנו בתורתך" למה שאומר לפני זה.

ג. הנה מה שאמר "עז פנים לגיהנם", הרי לפי שיחת קודש הנ"ל הרי הוא ענין "עין רעה", והרי נאמר קודם ש"עין רעה" יורש גיהנם.

ויש לומר שענין "בנין בית המקדש" הוא כנגד "רוח נמוכה" וענין "חלקנו בתורתך" (ולא לימוד סתם אלא "ותן חלקנו") הוא כנגד "נפש שפלה".

דהנה יעויין במדרש תנחומא לפרשה זו וירא כ"ה: וירא את המקום מרחוק, והיאר נראה מרחוק, מלמד שבתחילה היה מקום עמוק. כיון שאמר הקדוש ברוך הוא לשרות שכינתו עליו ולעשותו מקדש, אמר אין דרך מלך לשכון בעמק אלא במקום גבוה ומעולה ומיופה ונראה לכל, מיד רמז הקדוש ברוך הוא יתברך, לסביבות העמק שיתקבצו ההרים למקום אחד לעשות מקום השכינה".

ומבואר שבעצם בית המקדש היה צריך להבנות בעמק, אלא מצד כבוד מלך נעשה שם הרי ועליו בנה השי"ת המקדש, והדברים מתבארים היטב, לפי דברי הגמרא בעבודה זרה מ"ה ע"א "כל מקום שאתה מוצא הר גבוה וגבעה נשאה ועץ רענן דע שיש שם עבודה זרה", והקשו בירושלמי והובא בתוס' שם אין בנו את בית הבחירה על הר, והרי כל הר הוא של עבודה זרה, ותירצו "על פי נביא נבנה שם",

ובשו"ת "חתם סופר" (או"ח סי' ר"ח ויו"ד ססי' רל"ג) בשם מורו "הגאון החסיד שבכהונה" רבי נתן אדלר ז"ל, שתירוץ הירושלמי הוא מה שאמרו במדרש תנחומא הנ"ל, שביהמ"ק באמת לא היה צריך ליבנות בהר, כי המקום היה עמק, וממילא לא שייך בו הכלל שכל הר וכל גבעה הוא של עבודה זרה, אלא "על פי נביא נבנה" היינו שנתחדש בציווי מיוחד שייעשה הר, עי"ש ועד"ז ב"חנוכת התורה": פר' וירא.

הנה בעצם בית המקדש היה צריך להיות בעמק, ואולי נבין זאת מענין התפילה (שהוא כנגד ביהמ"ק וקרבנות) שאמרו בברכות י' ע"ב: "אל יעמוד אדם במקום גבוה

ויתפלל אלא במקום נמוך ויתפלל, שנאמר: ממעמקים קראתיך ה'".

וזה י"ל "רוח נמוכה".

וענין "נפש שפלה" הוא ממש הענין של "ותן חלקנו בתורתך". הלא כך איתא ב"לקוטי תורה" פר' במדבר (ד"ה ענין שניתנה תורה כו'): "וזהו שאמרו (עירובין נ"ד ע"א): אם משים אדם עצמו כמדבר שהכל דשין בו, ופרש"י שאין לו גסות, תורה ניתנה לו במתנה, וכמאמר ונפשי כעפר לכל תהיה, ואז דוקא פתח לבי בתורתך, ולכן ניתנה על הר סיני דמכיך, שהוא ענין השפלות שאינו מגביה את עצמו".

ומבואר ששלשה אלו "עין טובה" שמורה על ריבוי החסד ומדות טובות והשפעה לזולת, "רוח נמוכה" ענין בית המקדש והתפילה, ו"נפש שפלה" ענין התורה – הם המחסה והשמירה לא לרשת גיהנם, מה שאין כן "עין רעה" "רוח גבוהה" ו"נפש רחבה", מדותיו של בלעם הרשע "יורשין גיהנם".

ד. ומעתה יש לבאר כמין חומר, מה שאמרו במדרש רבה וירא שאברהם אבינו עומד על פתחו של גיהנם ואינו נותן לאדם מהול ליכנס, ולכאורה פלא הוא, כלום אברהם אבינו עומד מאז ועד עתה כ"ד שעות ביממה "על פתחו של גיהנם"?

אלא להנ"ל "אברהם אבינו" היינו מי שאוחז במדותיו "עין טובה רוח נמוכה ונפש שפלה", אינו שייך לגיהנם כלל.

[ומה שנקט אדם "מהול", יש לו שבכל מילה ישנם ג' הענינים הנ"ל: (א) ע"פ דברי הרמב"ם במו"נ שבא להחליש התאוה, וזהו היפך ענין העזות כמובן, וזה כנגד "עין טובה". (ב) ע"פ המדרשים בפר' אמור ועוד, שמילה בשמיני שהוא כמו הקרבן שצריך לעבור עליו שבת, ובכלל מילה היא כקרבן כמפורש בכ"מ. וזה כנגד ביהמ"ק ורוחל נמוכה. (ג) ענין התורה שקשור במילה דוקא, כמפורש ב"צמח צדק" יו"ד סי' ר' וכן הוא בשו"ת רעק"א ח"א סי' קמ"ד, והוא כנגד "חלקנו בתורתך" וקצרתי מאד].



נבואה במעשה העקידה¹

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

מסירת נפש בנסיון העקידה גם היפך שכל דנה"א

ברשימות (חוברת י"ח) כותב הרבי בנוגע לנסיון העקידה שהו"ע דמסירת נפש גם היפך שכל נפש האלקית וזלה"ק: כי, ע"פ שכל נפש האלקית, הנה ב"נ מצוה על שפיכות דמים, ואין ציווי מיוחד על שמיעה לנבואה, וכ"ש יצחק שלא באת אליו הנבואה, ואין הסכימו על העקידה. ואת"ל שהשמיעה לקול ה' היא יסוד כל ז' מצוות ב"נ, הנה כבר נפסקה הלכה (רמב"ם הל' יסודי התורה פ"י ה"ד) דאין הקב"ה חוזר מנבואה לטובה, ואם בא נביא ואמר שחזר אין שומעין לו. וא"כ יצחק לא הי' צריך לשמוע אל אאע"ה, אחרי שידע מהנבואה כי ביצחק יקרא לך זרע. וגם אצל אברהם צ"ל מסופק באמיתית נבואתו דקח נא את בנך גו'. עכלה"ק.

ויש להעיר מהך דסנהדרין פט,ב, בדין דהמוותר על דברי נביא חייב מיתה ומקשה בגמ' מנא ידע דאיענש, דיהב ליה אות, והא מיכא דלא יהיב ליה אות ואיענש, היכי דמוחזק שאני דאי לא תימא הכי אברהם בהר המוריה היכי שמע ליה יצחק, אליהו בהר הכרמל היכי סמכי עליה ועבדי שחוטי חוץ אלא היכא דמוחזק שאני. וכתב בס' תורת הנביאים למהר"ץ חיות מאמר הוראת שעה פ"ד שכתב דמה שבעינן בעקירת הנביא לצורך שעה שיהי' בזה למגדר מילתא זהו דוקא שאחרים יעשו על פיו, אבל הנביא עצמו מחוייב לעשות כפי מה שנמסר לו בכל אופן, וראי' לזה דלכאורה קשה למה נקט הש"ס דוקא יצחק וישראל דשמעו להנביא לעבור על ד"ת, ולא מקשה על אברהם ואליהו עצמו, דאברהם שמע להנבואה לשפוך דם אדם היפך מתורת ב"נ, שנצטוו על שפיכות דמים, וכן אליהו עצמו היכי שמע ליה להנבואה לשחוט בחוץ? אלא ודאי דעל אברהם ואליהו כיון דשמעו מפי ה' חובה מוטלת שלא לספק בנבואה אף כהרף עין, וחייבים לעשות כפי המצוה אף אם מתנגד לתורת משה, ולכן כל קושיית הגמ' הוא על יצחק וישראל שלא שמעו מפי ה' למה האמינו לנביא דבא לו דיבור ה' נגד התורה, ומשני הש"ס נביא מוחזק שאני, ולכן גם לא שאלו על מנוח שהקריב על הצור (זבחים קח,ב) וגדעון (תמורה כח,ב) כיון שהם עצמם עשאוה.

דלפי זה יוצא דבנוגע לאברהם עצמו אף דמצווה על שפיכת דמים ודאי הי' צריך

(1) לעילוי נשמת זוגית החשובה מרת שרה טעמא ב"ר בנימין הלוי ז"ל, בקשר ליום האירוציט ביום כ"ג חשון, ויהי רצון שיקויים היעוד והקיצו ורגנו שוכני עפר "והיא בתוכם תומ"י ממש.

לשמוע להנבואה כיון שהנבואה היתה לו בעצמו, וגם בנוגע ליצחק משמע בגמ' שהי' **חיוב לשמוע להנבואה** כיון שאברהם הי' נביא מוחזק ודומה לישראל בהר הכרמל, ומהרשימה משמע גם דאפילו בנוגע לאברהם עצמו שייך ספק?

ונראה דבהסוגיא שם לא נחית לבאר הדין בנוגע לאברהם ויצחק עצמם אם הי' שם **חיוב וכו'**, ד"ל דבאמת לא הי' אז ציווי מיוחד על שמיעה לנבואה ולא הי' מחוייבים לשמוע (כמבואר בהרשימה) והגמ' בא רק להביא ראי' שיש דין ד"נביא מוחזק" דגם בלי אות חייבים לשמוע לו, דאם לא נימא כן איך הסכים יצחק על העקידה היפך הציווי דשפיכת דמים דילמא לא הי' נבואה כזה כלל, ומוכח דנביא מוחזק ידעינן בודאי שכן הי' הציווי, ובמילא אפשר ללמוד מזה גם בדין דהמוותר על דברי הנביא לאחר מ"ת שיש ציווי לשמוע להנביא, דנביא מוחזק ידעינן שכן הוא הנבואה וחייב לשמוע וכו'.

ובנוגע לאברהם אפ"ל עוד דבאמת שייך ספיקות (אם זהו נבואת אמת) אפילו בנוגע להנביא עצמו, שלא כמהר"ץ חיות (וראה בס' משפט כהן סי' קמ"ד שחולק על המהר"ץ חיות) אלא דהרי הגמ' מביא ראי' לאדם אחר המוותר על דברי נביא, דעכצ"ל שיש דין דנביא מוחזק, וע"ז ליכא ראי' מאברהם ואליהו עצמם דדילמא להם עצמם הי' להם אות ובידור מיוחד שהוא נבואת אמת, וליכא ראי' דגם אחר שאין לו שום אות חייב לשמוע, ולכן מביא ראי' רק מיצחק ואליהו.

מתי אמרינן דנבואה לטובה אינה חוזרת

עוד יש לעיין שהרי מהרמב"ם הל' יסוה"ת שם וכן ממ"ש בארוכה בהקדמתו לפירוש המשניות יוצא שכל ענין זה דנבואה לטובה אינה חוזרת הוא רק בכדי שיוכל להיות "בחינת הנביא" דאם שייך דהנבואה תתבטל לא נדע אם הוא נביא אמת או שקר, וכמ"ש שם בפיהמ"ש דלכן אי אפשר שיתבטל: בשביל שלא יהי' נשאר לנו מקום לקיים בו אמונת הנבואה והקב"ה נתן לנו בתורתו עיקר שהנביא נבחן כשיאמנו הבטחותיו ואל העיקר הגדול הזה רמז ירמיהו במחלקתו עם חנניא בן עוזר וכו', ולפי"ו חידש הצ"ח בברכות ד,א, דלכן במשה רבינו ליכא ענין זה, ואפילו הבטחה לטובה יכולה להתבטל שהרי במשה אי"צ בחינת הנביא שהרי כבר הובטח לו" וגם כך יאמינו לעולם כו' עיי"ש ועפי"ו תירץ הגמ' שם דעד יעבור עמך ה' וגו' זו ביאה שניה מכאן אמרו חכמים ראויים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם נס בימי יהושע אלא שגרג החטא, וקשה שהרי נבואה לטובה לעולם אינה חוזרת? אבל לפי הנ"ל מובן כיון שזה הי' נבואת משה, ולפי"ו צריך לומר דכל זה שייך רק לאחר מתן תורה לאחר שהי' הציווי ד"אליו תשמעון וגו'" ובמילא צריך לבחינת הנביא וכו', אבל לפני מ"ת אין זה שייך, ועי' בדרשות הר"ן (דרוש השני) שכ"כ בהדיא שאצל האבות שלא היו מכלל הנביאים שנצטוו לשמוע להם אפשר שיתבטלו עיי"ש בארוכה, ולפי"ו מה שייך כאן בנוגע לאברהם ויצחק הענין דנבואה לטובה אינה חוזרת?

אמנם לאידך גיסא מצינו שהרמב"ם עצמו בהקדמתו לפיהמ"ש, שהקשה ע"ז מיעקב דלמה התיירא והרי הובטח לו שה' יהי' עמו וכו' והבטחה לעולם אינו חוזרת עיי"ש, הרי מוכח שהרמב"ם עצמו סב"ל דזה שייך גם לפני מ"ת, ולפי"ז קשה דלפי מ"ש הרמב"ם עצמו שהו"ע דבחינת הנביא למה באמת זה שייך גם לפני מ"ת.

עוד יש להקשות שהרי הרמב"ם כתב שם דכלל זה דנבואה לטובה אינה חוזרת הוא רק אם ה' צוה להנביא **להתנבא לאחרים**, דאז אינה מתבטלת (כיון דאם תתבטל לא יהי' שייך בחינת הנביא) אבל אם הנבואה היתה רק להנביא לעצמו (דלא שייך בזה בחינת הנביא) יכולה להתבטל, וא"כ הכא שהנבואה ד"כ ביצחק יקרא לך זרע "הי' רק לאברהם לעצמו הרי יכולה להתבטל?

ובזה יש לומר עפ"י מ"ש בחי' הגרי"ז על התורה פ' חיי שרה עה"פ (כד, ז) "ה' אלקי השמים וגו' ואשר דיבר לי ואשר נשבע לי לאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת הוא ישלח מלאכו לפניך ולקחת אשה לבני משם", ואינו מובן מה נוגע להזכיר כאן בשליחות אליעזר הענין שה' אמר לו **לזרעך אתן וגו'**? ומבאר עפ"י מ"ש הרמב"ם הנ"ל בפיהמ"ש דאם ההבטחה הוא להנביא עצמו אפשר שיתבטל, משא"כ כשהוא הבטחה לאחרים אינו יכול להתבטל, וזה הי' כוונת אברהם דכיון שהבטיח לו ה' **לזרעך אתן וגו'** הרי זה הבטחה **לאחרים** וא"כ בודאי צריכה להתקיים, ובמילא הרי מוכרח מזה שיצחק בודאי ישא אשה (דאל"כ לא יוכל להתקיים) וכיון שאין ראוי לו אשה אלא משם לכן הי' מקוה שה' ישלח מלאך לעזרתו, וממשיך דזה גופא מנלן שזה נחשב הבטחה לאחרים, דאולי ה"ו נחשב הבטחה לאברהם בלבד בנוגע לזרעו שלו? ומביא ראי' ע"ז ממ"ש בתרגום יונתן בן עוזיאל בפ' בחוקותי (כו, מב) עה"פ וזכרתי את בריתי יעקב ואף אף בריתי יצחק וגו' ופירש בתיב"ע שהברית עם יצחק הי' בהר המוריה עיי"ש. ולכאורה הרי בעקידה נאמר בי נשבעתי וגו' כי יען אשר עשית את הדבר הזה וגו' והרבה ארבה את זרעך וגו' וזהו שבועה **לאברהם** ואיפה יש כאן ברית עם יצחק? הרי מוכח מזה דאף שנשבע לאברהם אבל כיון שאמר **"את זרעך"** יש כאן גם שבועה ליצחק, וא"כ עד"ז בנוגע להנ"ל דכשהבטיח ה' לזרעך אתן וגו' הרי זה נחשב הבטחה לאחרים, ובמילא אינה יכולה להתבטל, עכתו"ד.

ולפי"ז י"ל גם בנוגע לעניננו, שההבטחה דכי ביצחק יקרא לך זרע נחשבת להבטחה **ליצחק**, וה"ז נבואה לאחרים, ובמילא ודאי אינו יכול להתבטל, ובהא שהביא הרמב"ם שם מיעקב שהי' ירא שמא יגרם החטא י"ל דאה"נ דבנוגע לההבטחה ושמתי את זרעך וגו' בודאי אי"ז יכול להתבטל דבודאי ישארו מזרעו בכדי שיתקיים נבואה זו אבל עדיין חשש בנוגע לעצמו וכו'.

ועי' גם בראשית רבה פ' וירא (פנ"ג, ד) רב שמואל בר נחמן פתח לא איש א-ל ויכזב וגו' (במדבר כג, יט) א"ר שמואל הפסוק הזה לא ראשו סופו ולא סופו ראשו כו' אלא בשעה שהקב"ה גזור להביא טובה לעולם לא איש א-ל ויכזב, ובשעה שהוא גזור

להביא רעה ההוא אמר ולא יעשה, בשעה שאמר הקב"ה לאברהם כי ביצחק יקרא לך זרע לא איש א-ל ויכזב ובשעה שאמר לו קח נא את בנך את יחידך ההוא אמר ולא יעשה עיי"ש. וביפה תואר האריך שם לקשר זה בשיטת הרמב"ם הנ"ל, וכתב דצריך לומר דאברהם אמר נבואתו דכי ביצחק וגו' לשרה ויצחק, דלכן לא שייך בזה ביטול עיי"ש, הרי מבואר בזה בהדיא בדברי המדרש כמ"ש בהרשימה שהי' שייך בזה מ"ש הרמב"ם דנבואה לטובה אינה חוזרת משום שהי' לאחרים, אבל אכתי יל"ע כנ"ל דכיון דנבואה לטובה אינה יכולה להתבטל הוא משום בחינת הנביא א"כ איך זה שייך ללפני מ"ת.

עוד יש להקשות שהרי הרמב"ם הביא שם הגמ' ברכות ז,א, אמר ריו"ח כל דבר שיצא מפי הקב"ה לטובה אפילו על תנאי אינו חוזר בו, ויליף ממשו שאמר לו הקב"ה הרף ממנו ואשמידם ואעשך לגוי גדול, ואף שהקב"ה מחל לישראל מ"מ נתקיים הך דואעשך לגוי גדול עיי"ש, וקשה שהרי גם זה הי' נבואה למשה לעצמו בהיותו בשמים ולפי הרמב"ם הלא לא שייך כאן כלל זה?

עוד קשה לפי דעת הצ"ח הנ"ל דבמשה עצמו לא שייך כלל זה, כיון דאי"צ לבחינה, דמהגמ' ברכות משמע דכלל זה שייך גם במשה, דלכן נתקיים בו ואעשך לגוי גדול? עוד יש להקשות דבתחילה הביא הרמב"ם הך דריו"ח דמפורש דאפילו אם הוא בתנאי, כפי שהי' שם, ואח"כ כתב הרמב"ם: "אבל כשיאמר הקב"ה לנביא להבטיח בני אדם בבשורה טובה במאמר מוחלט בלי תנאי ואח"כ לא יתקיים הטוב ההוא זה בטל" (נמנע ובלתי אפשרי) הרי כאן הדגיש דזהו רק אם אמר בלי תנאי?

ואולי יש לומר בכל זה, עפ"י מ"ש בלח"מ שם פ"י ה"ד דחטא יכול לגרום ביטול הנבואה, ומה שאמרו בברכות דאפילו על תנאי אינה מתבטלת זהו רק כשלא גרם החטא, אבל כל זה הוא במקום דלא שייך בחינת הנביא אבל במקום דשייך בחינת הנביא אפילו חטא אינו יכול לפעול שינוי עיי"ש.

דלפי"ז י"ל בדבר זה דנבואה לטובה אינה מתבטלת ישנם ב' ענינים שונים: (א) הך דר' יוחנן בגמ' ברכות, דשם לא מיירי מצד גדרי נבואה אלא מצד מדת הקב"ה, שכן הוא מדתו שאם הבטיח לטובה ה"ז מתקיים אפילו אם הוא בתנאי כמו במשה, אבל בענין זה יכול חטא לגרום שינוי, וזה שייך לעולם גם לפני מתן תורה שלא הי' שייך אז בחינת הנביא כיון שזהו מצד מדתו של הקב"ה, ושייך גם כשהנבואה היתה להנביא לעצמו שלא שייך בחינת הנביא. (ב) מצד גדרו של נבואה בכדי שיוכל להיות בחינת הנביא כנ"ל, דבזה בעינן שהנבואה נאמר בלי תנאי, ובזה לא שייך שיגרום החטא איזה שינוי כנ"ל דאם יכול להיות שינוי לא יוכל להיות בחינת הנביא.

דלפי"ז יתיישבו כל הקושיות, דא"ש מה שהקשה הרמב"ם מיעקב אף שהי' לפני מתן תורה כי קושייתו הוא מצד הך דריו"ח מצד מדתו של הקב"ה, וזה שייך גם לפני

מתן תורה. ובזה מספיק התירוץ שחשש שמא יגרום החטא, אלא שמוסיף עוד פרט דאפילו מצד גדרו של נבואה לאחר מ"ת אם נאמר להנביא לעצמו יכולה להתבטל כיון דלא שייך בזה בחינת הנביא, וא"ש מה שהביא ראי' ממשה רבינו אף שזה הי' נבואה למשה לעצמו, כיון דמצד מדתו של הקב"ה גם בזה אינה חוזרת, וא"ש ג"כ לשיטת הצ"ח דנבואת משה שאני דאי"צ לבחינת הנביא לכן אפשר להתבטל, והוקשה שהרי ריו"ח מביא ראי' ממשה? ולהנ"ל ניחא דשם איירי מצד מדתו של הקב"ה כנ"ל, וא"ש ג"כ דבתחילה הביא דאפילו אם הוא בתנאי ואח"כ כתב דזהו רק בלי תנאי, דמצד מדתו של הקב"ה ה"ז אפילו בתנאי כמו אצל משה, משא"כ מצד גדרו הבחינה לנביא ה"ז רק אם נאמרה בלי תנאי.

ולפי"ז לא קשה גם מה שהוקשה על הרשימה דמה שייך כאן הענין דנבואה לטובה אינה חוזרת והרי זה הי' לפני מ"ת, וגם שהרי היתה הנבואה רק לאברהם עצמו (ולא כהנ"ל) ולא לכל ישראל ובכה"ג יכולה להתבטל? ולהנ"ל י"ל שכוונת הרבי הוא מצד הך דריו"ח דמצד מדתו של הקב"ה אין הנבואה לטובה מתבטלת, ובזה ליכא חילוק אם הוא לפני מ"ת ואם היתה נבואה להנביא עצמו.

חיובא דב"נ לשמוע לנביא לפני מ"ת

ובנוגע למה שכתב בהרשימה: "ואם תמצי לומר שהשמיעה לקול ה' (שמיעה לנבואה) היא יסוד כל ד' מצוות ב"נ" משמע שהספק הוא ביסוד החיוב דו' מצוות ב"נ אם הם משום הציווי שצריכים לשמוע לנבואה או לא.

יש להעיר דשקו"ט בזה בארוכה בכלי חמדה פ' ברכה דמי הי' המצווה הז' מצוות לב"נ, ואחרי הרבה ראיות מסיק וז"ל: ונראה כיון דאמרו רז"ל דו' נביאים העמיד להם הקב"ה היו מוטל עליהם לשמוע בקולם והם צוו לבניהם אחריהם לשמוע את הז' מצוות, וכן נראה מבואר ברמב"ם הל' מלכים רפ"ט דאדה"ר ונח ואברהם אבינו מצווים לכל העולם לבד מצוות מילה שלא נצטוו אלא הוא וזרעו עיי"ש בארוכה, ואף דלא מצינו בז' מצוות הציווי לשמוע לנביא, אולי אפשר לומר דזה נכלל בגוף הז' מצוות, וע"ד דאיתא בסנהדרין עד, ב, לגבי קידוש ה' דאפילו אי נימא שהם מחוייבים לא קשה דתמני הוו משום אינהו וכל אביזרייהו עיי"ש².

אבל עי' במורה נבוכים ח"ב פל"ט וז"ל: שכל מי שקדם למרע"ה מן הנביאים כאבות, ושם ועבר ונח מתושלך וחנוך לא אמר אחד מהם כלל לכת מבני אדם שהשם שלחני אליכם וצוני שאומר לכם כך וכך והזהירכם מעשות כך וכך וצוה אתכם לעשות

(2) ולפי ביאור זה שהיו מחוייבים אז לשמוע לנביא, יש להעיר בנוגע להנ"ל דדילמא הי' שייך גם אז הענין ד"בחינת הנביא" והבטחה לטובה אינה חוזרת.

כך, זה דבר שלא העידו בו כתובי התורה כו' אבל היתה בא עליהם הנבואה מהשם כמו שביארנו ומי שהרבה עליו השפעה ההיא כאברהם ע"ה קבץ האנשים וקראם ע"צ הלמוד וההישרה אל האמת שכבר השיגו, כמו שהי' אברהם מלמד בני אדם ומבאר להם במופתים עיונים שיש לעולם אלוהים אחד לבדו ושהוא ברא כל מה שזולתו ושאיין צריך שיעבדו אלו הצורות כו' לא שאמר אליהם כלל שהשם שלחני עליכם וציוני והזהירני כו' כך הי' הענין קודם מרע"ה כו' עכ"ל. ומשמע מזה דאז לא היו הז"מ מוסדים על שמיעה לנבואה.

ועי' בס' תורת הנביאים פי"א שג"כ האריך בזה מי הי' המצווה הז"מ לפני מ"ת, ומסיק שהי' רק מנהג טוב מעצמם, והמגיה שם הקשה ע"ז דא"כ למה נענשו אנשי שכם בהריגה הרי עדיין לא נצטוו ע"ז, ועי' גם בס' אבני שהם עה"ת (ע"ז) שכ"כ דאחר מ"ת נעשה להם לחובה משא"כ לפני מ"ת הן בעצמן קיבלו עליהם לקיים מצוותם, הם, ומביא ראי' מרש"י וישלח (לד, ז) (שהאומות גדרו עצמן מן העריות ע"י המבול) "אבל ראה לקו"ש ח"ה פ' ויצא ב' ע' 146 וז"ל: אויסער די מצות אויף וועלכע די ב"נ זיינען נצטווה געווארן, זיינען אויך געווען כמה ענינים והגדרות וואס זיי ~ אלע ב"נ ~ האבן אליין אויף זיך אנגענומען, ווי רש"י זאגט שהאומות גדרו עצמן מן העריות ע"י המבול כו' עכ"ל, דמבואר בזה שהיו ציונים ג"כ) ולא קשה דא"כ למה נתחייבו מיתה כו' שהרי לא נצטוו? דמבואר שם בלקו"ש דעצם קבלתם הי' תוקף גם לעונש, וכ"כ שם בלקו"ש פ' וישב ב' דהא שגדרו עצמן מן העריות הי' בתוקף כ"כ שקבלו ע"ע דאם אחד יעבור יתחייב מיתה.

ועי' גם בקונטרס דברי סופרים להג"ר אלחנן וואסערמאן הי"ד (סי' א' יד~כד) שביאר שיש ציווי ה', ויש רצון ה', היינו דאפילו במקום דליכא ציווי מה' אם ידעין שזהו רצונו ית' צריכים לקיימו, ומבאר דזהו"ע שמצינו גזירות חכמים גם קודם מ"ת אף שלא הי' ציווי לשמוע להם, אלא דמכיון דידעין שכן הוא רצון ה' צריכים לקיימן עיי"ש שביאר בזה בארוכה שיטת הרמב"ן בגדר ד"לא תסור", דלפי דבריו י"ל דאף שהנביאים אז לא נצטוו לצוות ב"נ וכמ"ש במו"נ כנ"ל, מ"מ כיון שגילו שזהו רצון ה' היו מחוייבים לקיימם, אלא דלפי"ז אינו מבואר דלמה נענשו.

ועכ"פ לפי הנ"ל מצינו ב' ביאורים מהו יסודם של קיום ז"מ לפני מתן תורה או כהכלי חמדה שהנביאים היו המצווים והם היו מחוייבים לשמוע להנביא, או שהי' זה קבלה מעצמם וכפי שנת, דלפי"ז מבואר מ"ש בהרשימה" ואם תמצוי לומר שהשמיעה לקול ה' (לנבואה) היא יסוד כל ז' מצות ב"נ.



”בן . .” - לשבח או כפשוטו?

הת' דב בעריש רוטנברג

ישיבת תורת”ל המרכזית

ברשימות חוברת נ”ה מובאת טיוטה למכתב שכתב כ”ק אדמו”ר ”ליום מלאות לך ט”ש (- ט’ שנים) אשלח לך ברכותי חמות”³ דן רבינו בלשון המשנה בפ”ה דאבות, האם כאשר נכתב גיל מסוים (כגון ’בן עשר למשנה”) הכוונה היא לתחילת הכניסה לאותה שנה (דהיינו בן ט’ ויום) או למלאות השנים השלמות (דהיינו בן י’), ומביא מקורות לכאן ולכאן.

בסיום הרשימה⁴, כותב כ”ק אדמו”ר וזלה”ק (ללא הפיענוחים):

בן מח’ הכיר אברהם (נדרים). לכאורה תחלת שנת מח’, דבן צט’ הי’ כשנהפכה סדום, כי אז נימול, וסדום עמדה נב’ שנה (שבת י’), וא”כ בשנת הפלגה שאז הכיר () ואז נתיסדה סדום (שבת שם), הי’ בן מז’ שלמות.

משה בן פ’ בדברו אל פרעה (שמות). ומשמע מהכתובים שזהו קודם התחלת המכות. ומשפט מצרים יב”ח (עדות פ”ב). ומ’ שנה שלמות היו במדבר, דבטו’ בניסן יצממ”צ, וב בניסן עברו את הירדן (יהושע). ובז’ באדר שנת המ’ הי’ מרע”ה בן ק”ך מיום ליום, וכדרז”ל ע”פ . וא”כ עכצל”פ בן פ’ תחלת פ’. ועדיין צ”ע.

המפענחים ביארו כוונת רבינו בשני קטעים אלו - ויש להוסיף ולהביא ראיות שהכוונה דבן י’ (וכיו”ב) היא לתחלת השנה’.

אך לענ”ד קשה לפרש שזוהי כוונת רבינו, מצד שני דיוקי לשון:

(א) בקטע הראשון לגבי אברהם נוקט רבינו במילה ’לכאורה (תחילת שנת מח’) ואילו בקטע השני משנה וכותב ’עכצל”פ’ (-על כרחק צריך לפרש), ואם אכן מדובר

(3) ואף אנו נאמר ונשלח ברכותינו חמות לרגל מלאות ע”א שנים למגיד שיעור האהוב וראש מערכת ’הערות וביאורים’ הרב אברהם יצחק ברוך שיחי’ גערליצקי, מזל טוב ושנת הצלחה בגשמיות וברוחניות במנוחת הנפש ומנוחת הגוף ומתוך שמחה וטוב לבב בטוב הנראה והנגלה.

(4) בנוגע למה שמביא כ”ק אדמו”ר לפני כן ברשימה ראיות ש’בן עשרים לרדוף’ הוא בגמר כ’ שנה ולא בתחילתה, ובין היתר כותב כ”כ שנה דלוי”מ מבלי לפרש הכוונה -

צריך ביורור מהי הראיה מזה שהלויים עבדו במשך עשרים שנים שלימות לכך שגיל ’בן עשרים’ היינו גמר השנה?

ולע”ע לא מצאתי לגבי הלויים התייחסות נוספת למספר או גיל עשרים שנים מלבד הא דעבדו במשכן מגיל שלושים עד גיל חמישים [הנאמר בתורה ”מבן עשרים שנה” - הוא על כל השבטים חוץ מלוי, שנמנו מבן חודש].

בשתי ראיות הרי ששתיהן היו צריכות להיאמר בלשון 'על כרחך'. ומזה משמע שרק הא דמשה הוי ראייה ולא המדובר לגבי אברהם.

(ב) מהו פירושו של 'ועדיין צ"ע' שמופיע בסיום הרשימה - והמפענחים לא ביארו כוונת רבינו בזה, ובפשטות בזה חוזר רבינו לשאלה אודות בן כ' לרדוף שהקשה לעיל (עיי' ברשימה) אך זהו קצת דוחק כי מפסיק באמצע בהבאת הראיות שאינן מן העניין.

ועל כן נראה לומר שכוונת רבינו כאן היא אחרת לגמרי:

כפי שניתן לשים לב, בתוך הראיה שבן מ"ח היינו תחילת מ"ח ישנה סתירה פנימית: כדי שישתדר החשבון שסודם היתה קיימת נ"ב שנה בין שנת הפלגה ועד מילת אברהם על כרחנו שבן מ"ח הוא תחילת מ"ח ו"בן תשעים ותשע" הוא סיום צ"ט, שהרי רק בין מ"ז לצ"ט יש נ"ב שנים שלימות - ולא בין מ"ח וצ"ט או מ"ז וצ"ח.

ועל כן נראה שכוונת רבינו להקשות איך זה שבאותו עניין ואותו אדם מצינו שני אופנים הפוכים להתייחסות אל הגיל (וזהו פירוש הלשון 'לכאורה', לשון המורה על שאלה).

אלא שקושיא זו ניתן לתרץ בפשטות - לשון מקרא לחוד ולשון רז"ל לחוד: הא דבן מ"ח הכיר את בוראו מקורו מגמרא בנדרים, ובלשון חז"ל כאשר מצינים גיל הכוונה היא לתחילת השנה; ואילו הא דמל בן תשעים ותשע הוא הרי לשון הפסוק, ובלשון מקרא כאשר מצינים גיל כלשהו הכוונה היא לשנים מלאות.⁵

ותירוצ זה מתכוון רבינו לדחות בהביאו ראייה ניצחת (כסגנון הלשון 'עכצל"פ') שגם בלשון מקרא כאשר נכתב על מישוה שהוא "בן . . . הכוונה היא לתחילת השנה, כדמצינו במשה רבינו.

וממילא הקושיא מהמקורות השונים לגבי אברהם בעינה עומדת - 'ועדיין צ"ע'.

עד כאן הנראה לענ"ד בכוונת רבינו.

ואם אכן זוהי כוונת רבינו, ומצינו כאן קושיא אלימתא אודות חילוקי הסגנון בין המקורות - לכאורה יש לתרץ לפי שיטות מסוימות:

(א) לפי דברי רש"י על הפסוק (לך לך י"ז, כ"ו) "בעצם היום הזה נימול אברהם" - 'בעצם היום הזה, שמלאו לאברהם תשעים ותשע שנה . . . נימול אברהם' יש לתרץ את

(5) ואדרבה, אז יהיה בכך משום חיזוק למובא קודם לכן ברשימה שרבינו מצדד כהשיטות ש'בן עשר למשנה' היינו תחילת י' - ושם הרי זה לשון חז"ל.

הקושיא, שאכן בכל מקום מתכוונים לתחילת השנה ולכן כאן הפסוק מדגיש במיוחד⁶ שהמילה היתה "בעצם היום הזה" כשמלאו תשעים ותשע שנים ולא בתחילת שנת הצ"ח (כפי שהיינו מבינים מהפסוק "בן תשעים ותשע" שלפני כן).

(ב) לפי השיטה שמביא תוספות (ראש השנה יז, א ד"ה אלא) שאברהם מל בחודש תשרי חצי שנה לפני הפיכת סדום (ולא שנה שלימה) אין סתירה מהחשבון שמביא רבינו על פי מה שכתב המהרש"א (חדא"ג שבת י, ב - בנוגע לסדר שנות השלווה והשיעבוד של סדום בנ"ב שנותיה): 'לפי שיטת התוס' בפ"ק דר"ה דבתשרי באו המלאכים ובפסח נולד יצחק נמצא שהפיכת סדום ולידת יצחק היה בשנה אחת דהיינו בשנת ק' לאברהם יש לפרש דשנת מ"ח לאברהם שבה מת פלג אינו ממניין נ"ב שנה שאחר שמת נפלגה הארץ והיא שנת מ"ט ומשנת מ"ט עד שנת ע"ד הרי כ"ה שנים שאין בהן שלווה ובשנת ע"ה שאז הכה המלכים מתחילין שנות שלווה עד שנת ק' לאברהם והויין כ"ו ודו"ק'.

ובנוגע לענייננו: היסוד לסתירה שהרבי מקשה הוא מכך שנ"ב שנותיה של סדום היו בדיוק בין הכרתו של אברהם בשנת הפלגה לבין מילתו, ואילו לשיטה זו (כפי שמסביר המהרש"א) שפיר יש לומר שהן התחילו שנה אחת (או חצי שנה) אחרי שהכיר אברהם והוא אכן הכיר בן מ"ח שלימות. ואזי תמיד כשמציינים שנה הכוונה היא לשנים שלימות.

[אלא שאז תהיה סתירה בלשון מקרא גופא בין הפסוק לגבי אברהם והפסוק לגבי משה].

(ג) ולכל שאר השיטות שקשה לפיהן - אולי יש לתרץ (אלא שאינו מוכרח כלל שהרי הרבי נשאר בצ"ע):

לכאורה יש לומר שכשנותנים גיל מסוים, יוצאים תמיד מנקודת הנחה שהקורא ינסה לפרש אותו לשבח - אם השבח הוא שפלוני היה צעיר בשעת מעשה, יפרש שהכוונה לתחילת השנה; אם השבח יגדל ככל שפלוני היה מבוגר יותר בעת הסיפור, יפרש שהכוונה היא לשנים מלאות.

לכן, כדי לצאת מידי הטעות על הכותב לתת את הגיל ההפוך מכפי שדורש השבח, כדי שאחר נתינת השבח יגיע הקורא לגיל האמיתי ולא יטעה.

(6) ובוה יש גם להמתיק לשון רש"י על הפסוק בפרשתנו (וירא כא, ז) "מי מלל לאברהם" - 'מלל, שינה הכתוב ולא אמר דיבר גימטריא שלו מאה כלומר לסוף מאה לאברהם', דהיות ובדרך כלל הפירוש הוא תחילת השנה יש צורך להדגיש כאן ש"בן מאה" אינו בן צ"ט ומשהו אלא דווקא "מלל" - 'לסוף מאה'.

ומעתה מובן מאוד השינוי בנוגע לאברהם אבינו:

בהא ד'הכיר אברהם את בוראו' הרי השבח גודל ככל שהיה אברהם צעיר יותר (ובמכ"ש מהדעות ש'בן שלוש שנים הכיר אברהם'), ועל כן כותבת התורה שהוא היה בן מ"ח כדי שאחר הפירוש 'לשבח' נגיע לגיל האמיתי שהוא מ"ז מלאות [משא"כ אם היתה כותבת התורה מ"ז, היינו מפרשים שהיה בן מ"ו].

אך כשמספרים מתי מל אברהם את עצמו, שבזה הרי השבח גודל ככל שהיה מבוגר יותר⁷ - כותבת התורה שהיה בן תשעים ותשע כדי שאחר השבח נאמר שהיו תשעים ותשע שנים מלאות [משא"כ אם היתה כותבת שהיה בן ק', לא היינו מפרשים דקאי על תחילת השנה].

וכמו כן בנוגע למשה רבינו שבדיבורו לפני פרעה השבת גודל ככל שהיה צעיר יותר כששלחו ה' לגאול את ישראל ולדבר בפני מלכים - יש לתת את הגיל המבוגר יותר, פ' ולא ע"ט.

ומתאים גם לפירוש המשנה בו מצדד רבינו ש'בן חמש' ו'בן עשר' ו'בן שמונה עשר' היינו תחילת השנה, שבזה הרי השבח הוא ככל שהתלמיד צעיר יותר וכבר יכול ומחויב ללמוד מקרא ומשנה.



(7) וכמו כן בלידת יצחק בגיל מאה שהשבח הוא ככל שהיו אברהם ושרה מבוגרים.

ובזה יש להמתיק (ע"ד הצחות) עוד יותר לשון רש"י בפרשתנו (ראה הערה הקודמת), שבא בהמשך לדיבור המתחיל שלפניו 'מי מלל לאברהם, לשון שבח וחשיבות (ראו מי הוא ומה הוא כו')' - שהתורה מבארת בפסוק זה דהיות שעניין זה הוא שבח כמה היה מבוגר והלומד יפרש שהן שנים מלאות, הרי יש לתת את הגיל הנמוך יותר, "מלל" דווקא ולא מאה ואחת.

יוחנן חקוקאה

הרב בנימין חיים אסטער

ר"מ בשיבה אור אלחנן - חב"ד

בלקוטי לוי יצחק אגרות ע' שפה ישנם ציונים מכ"ק אדמו"ר על אגרת אביו שכתב בענין הסיפור בגמרא בפסחים ג' ע"ב יוחנן חקוקאה נפיק לקרייתא ונכתבו בלשון קצרה. לחביבותא דמילתא ומכיון שלומדים מס' פסחים בשיבות הנני בזה לבאר הדברים בדרך אפשר בפיענוחים והערות (וע"ד ה"רשימות. ("והנני מדפיסו לעילוי נשמת חמי הגה"ח המשפיע מוה"ר אלימלך ע"ה צויבל לרגל היאצ"ט השני יט' מרחשון שבמשך הרבה שנים השקיע מכחו ומרצו שעות רבות בהכנת והפצת תורת רבינו

מה שכתב¹ "העיר שמה חקק בלא ה"א. "הנה מל' התוספות ד"ה חקוקאה בפסחים ג' ע"ב² וכן מת"י [=] מתרגום יונתן [ביהושע יט, לד⁴ ל"מ] לא משמע [כנ"י]. ול"ק] ולא קשה [דאם שם העיר חקוקה למה אין למ"ד בתחילת התיבה כי מצינו דוגמתו ובמקומות רבים הם (עיי"ש=) עיין שם [יהושע י"ח י"ז, י"ט י"ג ועוד].

והנה לגבי ערי הלויים המנויין בדה"א [=] בדברי הימים א [ו' ס' מצינו עיר ששמו חוקק אמנם שם הוא בגבול אשר והעיר חקוקה ביהושע יט' לד' הוא בגבול נפתלי ולכן

(1) לעיל בלקוטי לוי"צ אגרות ע' שסה וז"ל "יוחנן חקוקאה. ור"י פי' מעיר חקקה היה בספר יהושע י"ט. הנה העיר חקקה היא בנחלת נפתלי ביהושע שם. . זהו מה שהעיר דמל' שמה חקק (כי מה שכתוב חקקה בה' לבסוף הוא במקום ל' מתחלתה כי כתיב ויצא משם חקקה שהול"ל לחקק. הנה הה' בסופה הוא במקום ל' מתחלתה) מספר יצחק"ק...".

(2) [במקור אינם באותיות איטלקיות ואולי הוא ט"ס כי שאר הפסקאות שם שרבינו מעתיק לשון אביו הם באותיות איטלקיות].

(3) ור"י פירש מעיר חקקה היה בספר יהושע (יט).

(4) ושם: לחקקה.

(5) לכאורה מפורש שם דהשם הוא חקוקה, ולמה כתב רבינו רק דלא משמע כן, ואואפ"ל דהתוס' נקטו לישנא דקרא אמנם שם העיר הוא חקוק [ואין ראי' ממה שנקרא יוחנן חקוקאה דכמו שאם שם העיר חקוקה הוסיפו אל"ף עד"ז אם שם העיר חקוק הוסיפו גם ה"א [אמנם יש לחלק כי אם שם העיר חקוק למה נקרא חקוקאה אבל אם שם העיר חקוקה שפיר הוסיפו אל"ף עד"ד תנא תוספאה, וראה רש"י ד"ה וימט פ' בא' ב' כא']], ובת"י י"ל דיש גורסין לחקוק, ראה בפ' ר"ס סירילאוו בירושלמי המצויין לקמן דמשמע דגרס כן.

י"ל דהעיר בנחלת נפתלי שמה חקוקה והעיר בנחלת אשר שמה חוקק⁶,⁷ ובירוש' שביעית רפ"ט איתא ר' שמעון בן לקיש הוה בחיקוק⁸ "ובפ"מ" [= ובפני משה] שם שיוחנן חקוקאה משם.⁹

ועוד מביא פירש"י¹⁰ חקוקאה כינוי השם: צ"ע כוונת רש"י, ואאפ"ל ששולל הפי' שנק' ע"ש [= על שם] העיר חקקה, כי לא הי' יוחנן חקוקאה בא"י או שכבר נחרבה העיר. כי אינו לכ"ז [= לכל זה], שמצינו לקמן שהי' בא"י (פסחים י"ג.¹¹) וגם חיקוק היתה קיימת מאוחר יותר בימי רשב"ל (ירוש' הנ"ל)¹². ואפשר ששולל שלא נפרש ע"ש מלאכתו סופר (כפי' ר"ח בתוס'¹³), כיון שבש"ס נק' מי שעוסק במלאכת

(6 וראה ברלב"ג בדה"י שם שחוקק הוא העיר חלקת ביהושע כא' לא' שהוא בגבול אשר, אמנם אולי יש לומר שהעיר היה על הגבול בין נפתלי ואשר [וראה ב"ב נו' ע"א לא מנה יהושע אלא העיירות העומדות על הגבולין] והחלק בנחלת אשר נקרא שמו חלקת ג"כ וניתנה ללויים אמנם שמו גם כן חוקק, ואם כן י"ל כל העיר גם שבנחלת נפתלי נקרא חקוק.

(7 או אולי כוונת רבינו שכמו שמצינו שהעיר של הלויים נקרא חוקק עד"ו העיר בגבול נפתלי שמה חוקק ולא חקוקה. וצ"ע, וראה לעיל הערה 6 וראה לקמן הערה 9.

(8 להעיר מגירסת הר"ש סירילאו שם" בחוקק "ומפרש" שם מקום הוא [בא"י דכבשוה עולי מצרים ועולי בבל] וכתוב בספר יהושע (יט לד) ויצא משם חוקקה ומתרגמינן לחוקק" .

(9 ולכאורה כוונת רבינו דמוזה משמע שהעיר נקרא חקוק בלי ה"א דזה המשך ממה שמביא גם מדברי הימים שהעיר נקרא בלי ה"א [ומה שנקרא חיקוק ולא חוקק ראה בלקוטי שיחות חלק לה ע' 137 בענין פנואל ופניאל]. אמנם יש לומר באופן אחר דכמו שהערתי בפנים שמה שרבינו מביא מדברי הימים הוא כי מכיון שבפשוטות אינו אותו העיר שביהושע ולכן עדיין י"ל ששם העיר ביהושע הוא חקוקה עם ה"א, עד"ו רוצה להביא ראי' מהירושלמי ומפי' הפ"מ שאינו אותו העיר ביהושע ודלא כהרש"ס כי הפ"מ בדוקא לא הביא שהוא עיר ביהושע [ואולי כי גרס חיקוק ולא חוקק] ורק כ' שם מקום ובפ"ק דפסחים יוחנן חקוקאה, וזהו רק ע"ד פי' הר"י כי הר"י פי' ע"ש העיר ביהושע ושם העיר נקרא חקוקה עם ה"א, אמנם הכא הוא עיר אחרת, והרש"ס פי' שהוא הוא העיר ביהושע וסובר שנקרא חקוק ראה לעיל לשונו בהערה 8.

10 פסחים שם

(11 "מעשה באדם אחד שהפקיד דיסקיא מלאה חמץ אצל יוחנן חקוקאה ונקבוה עכברים והיה חמץ מבצבץ ויוצא ובא לפני רבי שעה ראשונה אמר לו המתן שניה אמר לו המתן שלישית אמר לו המתן רביעית אמר לו המתן חמישית אמר לו צא ומוכרה בשוק". הרי שבא לפני רבי שהיה בארץ ישראל.

(12 ואם נימא שחיקוק הוא הוא אותה העיר דיהושע הרי לא נחרבה, וגם אם נימא שהוא עיר אחרת [בא"י (כדמוכח שם בסוגיא דאירי בידיני ספיחי שביעית)] ונקרא ע"ש עיר זה [ראה לעיל הערה 9], הרי העיר היתה קיימת.

13 פסחים שם.

הכתיבה "סופר" או "לבלר"¹⁴ וכה"ג ולא חקוקאה, ולשון ש"ס לחוד ול' תורה שנק' העוסקים בכתיבה "חוקק" בישעי' י' א' "החוקקים חקקי און" (עיין ערוך מע' חק ג'¹⁵) לחוד, ובפרט שבימי הנביאים היו חוקקים על אבן ולוח משא"כ בזמן הש"ס¹⁶ ולכן רש"י שולל דנקרא ע"ש מלאכתו סופר. ואפשר ששולל ג"כ פי' חקוקאה ת"ח (עיין הוריות יא ע"ב וברש"י ד"ה והכא מחוקק, "חכם", ובסנהדרין ה' ע"א "תלמידי חכמים שמלמדים תורה ברבים") "והתם מחוקק"¹⁷.



חסידות

סיבת הכתוב תכלית שנאה וגו' בסוף פל"ב תניא

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

איתא בתניא סוף פרק לב, וז"ל: "ולא אמר דהע"ה תכלית שנאה שנאתים וגו' אלא על המינים ואפיקורסים שאין להם חלק באלוקי ישראל' כדאיתא בגמרא ר"פ ט"ז דשבת] "עכ"ל.

ויש להעיר:

שקודם פסוק זה כתוב בתהילים (קלט, כא): "הלוא משנאיך ה' אשנא ובתקוממך אתקוטט".

14) ראה לדוגמא יבמות צא' ע"ב ("כתב סופר גט לאיש"), ובעירובין יג' ע"א ("אמר לי בני מה מלאכתך אמרתי לו לבלר אני").

15) "חקק מל"מ ענין ציור ורשימה בכתיבה או על אבן ולוח. יוחנן חקוקה בר"ג דפסחים פ', סופר כמו הוי החוקקים". וי"ל דככות רבינו בציון הערוך הוא שהערוך מפרש הפסוק במובן של סופרים הכותבים ולא דוקא כתיבת חוקים, וראה במפרשי הכתוב שם.

16) כפי' הערוך הנ"ל שהו"ע ציור ורשימה בכתיבה או בחריטה ובחקיקה על אבן או לוח. וי"ל דלכן בכתיבה ג"כ נקרא הכותב חוקק ולא רק סופר.

17) אולי הוא פליטת הקולמוס וצ"ל "והכא מחוקק".

18) ויש להעיר ג"כ משופטים ה' ט' לבי לחוקקי ישראל ופירש"י שם חכמי ישראל. ואולי רש"י שולל פי' זה ע"ד מש"כ לעיל דלשון ש"ס לחוד ולשון תורה לחוד ובפרט שאו חכמי וגדולי הדור היו ג"כ שופטי ונשיאי הדור שזה יותר הפי' הפשוט של מחוקק, ראה רש"י ויחי מט' י' ורש"י תהילים ס' ט'. וגם בדפשוטות לא היה נפיק לקרייתא לראות בתבואה.

ולמה לא הביא רבינו (גם) פסוק זה. שלכאורה דוקא בפסוק זה כתוב במפורש שמדובר כאן בנוגע למשנאי ה'. משא"כ הפסוק (כב) בא רק כהמשך לפסוק זה.

ועוד, רבינו בעצמו כותב: "כדאיתא בגמרא ר"פ ט"ז דשבת". ושם איתא (קטזא): "... ועליהם אמר דוד הלא משנאיך ה' אשנא ובתקוממין אתקוטט תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי".

ועוד, הרמב"ם (בהל' אבל פ"א ה"י) כתב, וז"ל: "... וכן האפיקורסים ... אין מתאבלין עליהם ... ועליהם הכתוב אומר: הלא משנאיך ה' אשנא" עכ"ל.

ואינו מביא הפסוק: "תכלית שנאה וגו'" כלל.

ועוד יש להעיר שגם בפרק י' מביא רבינו פסוק זה, וז"ל: "... וכל מה שהו מהס"א הצדיק גמור שונאו בתכלית השנאה ... כדכתיב, תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי חקריני ודע לבבי וגו'" עכ"ל.

הרי רבינו מפרש כאן הכתוב לא בנוגע לאפיקורסים אלא בנוגע לתענוגי עוה"ז והס"א וכו'.

ויש להעיר עוד שבהליקוט לקוטי אמרים תניא על פרק לב (שזה עתה יצא לאור) כתוב בשם כ"ק אדמו"ר וז"ל: "הטעם שמציין לגמ' ר"פ ט"ז דשבת (דלכאורה אין זה ענינו לציין מראי-מקומות) - י"ל שכוונתו לרמוז למ"ש בגמ' שם (עה"פ "הלא משנאיך ה' אשנא") הללו שמטילין קנאה ואיבה ותחרות בין ישראל לאביהן שבשמים [ע"ד מאדו"ל עה"פ "כל משנאי גו" - "אל תקרא משנאי אלא משנאי, "שגורמין .. לשנאותי"] "וכוונתי להדגיש גודל ענין אהבת ישראל, שענין השנאה שייך רק בנוגע לאלו שהם בבחי' "משנאיך", ששנאתם סועלת על הזולת, אבל לולא זאת - אסור לשנוא אפילו מינים ואפיקורסים", עכ"ל הליקוט.

שזה מדגיל לכאורה התמי' למה לא הביא פסוק זה בתניא שם.

ואולי אפשר לומר שמצדגודל אהבת ישראל ובפרט בפרק שמדבר רק באהבת ישראל לא רצה רבינו להביא פסוק שמדבר בגלוי היפך אהבת ישראל. ולכן מרמז כדאיתא בגמ' ר"פ ט"ז דשבת. והמעין שם יראה שכוונת רבינו (גם) להפסוק הלא משנאיך ה' וגו'. ואולי גם בזה יובן (נוסף למה שנדפס מהליקוט לעיל) מה שרבינו מציין לגמ' ר"פ ט"ז דשבת. (דלכאורה הרי אין זה ענינו לציין מראי - מקומות)

ואולי בזה יובן מה שנדפס דבר זה בחצי רבוע. וגם יובן מה שכאן קיצר רבינו ומביא רק: "תכלית שנאה שנאתים וגו". משא"כ בפרק י' האריך רבינו וכתב: "תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי חקריני ודע לבבי וגו'.



נגלה

בענין חמץ שנפל בחנות לרבינו חננאל

הרב משה וואלבערג

ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

איתא בגמ' (פסחים לא, ב) "ת"ר חנות של ישראל ומלאי של ישראל ופועלי נכרים נכנסין לשם, חמץ שנמצא שם אחר הפסח אסור בהנאה ואין צריך לומר באכילה, חנות של נכרי ומלאי של נכרי ופועלי ישראל נכנסין ויוצאין לשם, חמץ שנמצא שם אחר הפסח מותר באכילה ואין צריך לומר בהנאה" זהו גירסת רש"י. אבל הר"ח גריס להיפך דברישא מותר בהנאה ובסיפא אסור בהנאה.

ובביאור גירסת הר"ח כתב הרמב"ן דבחנות של ישראל בפשטות בדק לפני פסח וא"כ בפשטות נפל (בפסח) מהפועלים הגויים. [דאי נפל אחר הפסח אין נפ"מ אם נפל מישראל או מגוי ולכאורה צריך ביאור דס"ל "חמץ שנמצא שם אחר הפסח מותר באכילה" היינו דנמצא אחר הפסח וא"כ מהו הנפ"מ מיהם הפועלים. וא"כ צ"ל דהכוונה ד"חמץ הנמצא שם" היינו בתוך הפסח "אחר הפסח מותר בהנאה" דנקטינן דנפל מן הגוי אבל לפי זה צ"ב מהו הדין כשמוצאים החמץ הזה דמסתמא נפל מן הגוי אם יש עליו חובת ביעור]

והיוצא מגי' ר"ח הנ"ל דבחנות של עכו"ם ופועלים ישראלים דאפשר דנפל מהישראל אסור לאחר הפסח אפי' בהנאה.

ובשו"ע ס"ס תמ"א מבואר די"א דספק חמץ שעבר עליו הפסח אסור באכילה וי"א שמותר ולכו"ע הוי מותר בהנאה דהוי ספק דרבנן אבל לפי גי' הר"ח הרי מבואר דספק עבר עליו הפסח הוי אסור בהנאה.

ויש לתרץ דלכא' אף אם נפל החמץ לפני פסח מן הישראל אבל הרי התייאשו ולמה לא קנה אותו הגוי בעל החנות בקנין חצר וממשיך הרמב"ן ואין בעל החנות זוכה בו [משום מציאה שהרי שנינו מצא בחנות הרי אלו שלו] (ההוספה בחצי רבוע הוא בהוצאה חדשה מכת"י)

ומדויק בהרמב"ן דבעצם יש לגוי קנין חצר ורק בחנות אין הוא קונה בחצר דהא

שנינו מצא בחנות הרי אלו שלו ולא אמרין דבעל החצר קנה המציאה מצד חצר. והטעם שבעל החנות אינו קונה בחצר מבואר באלו מציאות משום דהו"ל חנות חצר שאינה משתמרת.

ועי' במאירי שמביא גי' הר"ח הנ"ל וגם לו היה קשה שאלה הנ"ל דאפי' חמץ שנפל מגוי הרי הגוי קנהו בחנות בקנין חצר כיון שהישראל כבר התיימש, וע"ז ענה המאירי "וזכיית חצירו אין כאן שאין קנין חצר לגוי".

והיוצא שיש מח' לכאור' בין המאירי והרמב"ן האם יש קנין חצר לגוי דלהרמב"ן הביאור הוא דאין קנין חצר בחנות היינו דבעצם גוי יכול לקנות בחצר אבל להמאירי לכתחילה אין קנין חצר לגוי

והנה המאירי ממשיך "וזכיית חצירו אין כאן שאין זכיית חצר לגוי ואם משום מציאה הרי אמרו הרי הן של מוצאו וכל שלא זכה בו הרי הוא ברשות בעלים

וצ"ע מה מוסיף "ואם משום מציאה כו" מהו "משום מציאה" לכאור' הכוונה לקנין חצר וא"כ כבר אמר דאין חצר לגוי?

ואם יש איזה קנין מיוחד ל"מציאה" א"כ אין לני ראי' לשיטת הרמב"ן בענין חצר לגוי שאולי הוא דיבר לענין "מוצא מציאה", וצ"ע.



הלכה ומנהג

בדין חברה שבעליה ישראל שהונו את הנכרים, האם מותר לתבעם בערכאות

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

קיבלתי את מכתבו מאתמול, בו כותב "שאלה עבור עורך דין יהודי דתי: כמה וכמה לקוחות לא יהודים פנו לקבל שירותיו עבור זה שהונו על ידי חברה יהודית, במה שלצערנו יודעים לעשות ולהונות אנשים תמימים עם אנרגיה מתחדשת. עכשיו פנו מנהלי החברה היהודית לעורך דין באמרים 'בואו נסתדר בינינו בין יהודים במיוחד שהיום אנחנו כבר לא הונים את הציבור' וכו' וכו'. אני טענתי לעורך דין שבדיוק להיפך

יש לו חובה לגרום להם להפסיק לגנוב אנשים תמימים בנוסף לחילול השם הנורא הנגרם על ידם יום יום. הוא שואל מה עליו לעשות על פי דין? הוא לא רוצה לאבד לקוחות, ומי שעומד ממול הוא חברה שמנהליה יהודים גזלנים".

גניבת נכרי אסור מה"ת, וטעות נכרי יש בו מחלוקת

פסק המחבר בשו"ע (חו"מ סי' שמח ס"ב): כל הגונב אפילו שוה פרוטה, עובר על לאו דלא תגנובו [ויקרא יט, יא] וחייב לשלם. אחד הגונב ממון ישראל או הגונב ממון של גוים, ואחד הגונב מגדול או מקטן". ועל זה מוסיף הרמ"א שם: "טעות גוי, כגון להטעותו בחשבון או להפקיע הלוואתו, מותר, ובלבד שלא יודע לו, דליכא חילול השם. ויש אומרים דאסור להטעותו, אלא אם טעה מעצמו שרי". ופשטות הלשון משמע שגניבת גוי אסור מדאורייתא, וכפי שכתב הש"ך¹. ראה עוד בכל זה בשו"ע אדה"ז².

גדר החילוק שבין גניבה להטעאה ובמקום חילול השם

יש כאן הבחנה ברורה בין גניבה שאסור, לבין טעות ששם יש מחלוקת. ויש לעיין מהו הגדרים של גניבה ושל הטעאה. בפשטות החילוק הוא בין האם כל לקיחת הכסף ממנו הוא שלא כדין, או שמטעה אותו באיכות המוצר שמוכר לו, או בחשבון וכיו"ב. והרי זה דומה קצת למבואר שם (סי' רלב ס"א) שאונאה הוי רק כשהיתה טעות בערך ובמחיר של הדבר, לא כן באם טעו במדה במשקל או במנין, "שאינ אונאה אלא בדמים, אבל בחשבון חוזר".

והנה מפשטות התיאור דלעיל משמע שבענינו מדובר ב'עסק' שכל כולו אינו אלא הונאה, אלא שהמשקיעים אינם מבחינים בזה. ולפי זה הרי יש לזה גדר של גניבה ממש שאסור לכו"ע.

ואפילו לפי מה שכתב 'הפרישה' שם (סקי"ד בסופו) ד"כיון שהוא רואה מה שהוא קונה (ו)אינו דומה לגניבת דעת וגזל, "מ"מ בודאי הרי זה נכלל בטעות גוי, שאפילו לפי הדעה הראשונה אינו מותר אלא כשלא יודע להם, אבל כשנודע להם והוי חילול השם ודאי החיוב על הישראל לפצותו ולהחזיר את דמי ההונאה (ראה גם 'נתיבות המשפט' סי' שמח סק"א ע"פ הרמ"א באה"ע סי' כח ס"א). והרי כב' הוסיף לומר בטלפון שבעל החברה אינו מוכן כלל וכלל לפצות את התובעים האינם יהודים, ואם כן בודאי מותר לעזור להם ולהצילם מיד עשקם.

מדין דינא דמלכותא

(1) סק"ב

(2) הל' גולה וגנבה ס"א, ד טו

זאת ועוד, הרי ודאי שמדינא דמלכותא (ראה שם סי' שסט ס"ח ברמ"א) הרי כל ההונאה הזאת אסורה בתכלית, והכסף גזל הוא בידו. וודאי שזכותם לתבוע אותם בדין, והעורך הדין היהודי מותר לו לעזור להם כפי ראות עיניו. ובפרט לאור מה שכב' הוסיף שמדובר בתביעה אזרחית ולא פלילית.

ה'באר הגולה': אלו שהטעו את הנכרים" לא הצליחו וירדו נכסיהם לטמיון"

ויש להעתיק בענין זה דבריו המאלפים שב'באר הגולה' שם³: "ועיין לעיל ריש סימן רס"ו שאם החזיר האבידה לגוי לקדש את השם, כדי שיפארו את ישראל וידעו שהם בעלי אמונה, הרי זה משובח... וכן הדין בהחזרת הטעות שטעה הגוי מעצמו. ואני כותב זאת לדורות, שראיתי רבים גדלו והעשירו מן טעות שהטעו הגוי, ולא הצליחו וירדו נכסיהם לטמיון, ולא הניחו אחריהם ברכה, וכמ"ש ב'ספר חסידים'⁴. ורבים אשר קידשו ה' והחזירו טעויות הגוים בדבר חשוב, גדלו והעשירו והצליחו והניחו יתרם לעולליהם".

וכיוצא בזה כתב הסמ"ג⁵: "כבר דרשתי לגלות ירושלים אשר בספרד ולשאר גלויות אדום, כי עתה שהארץ הגלות יותר מדאי יש לישראל להבדיל מהבלי העולם ולאחוז בחותמו של הקדוש ברוך הוא שהוא אמת, ושלא לשקר לא לישראל ולא לגוים ולא להטעותם בשום עניין ולקדש עצמם אף במותר להם, שנאמר⁶ שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב ולא ימצא בפיהם לשון תרמית. וכשיבא הקב"ה להושיעם, יאמרו הגוים בדין עשה כי הם אנשי אמת ותורת אמת בפיהם. אבל אם יתנהגו עם הגוים ברמאות, יאמרו ראו מה עשה הקב"ה שבחר לחלקו גנבים ורמאים...". במקום אחר⁷: "ואני דרשתי לגלויות ישראל, כי המשקרים לגוים וגונבים להם, הם בכלל מחללי השם, שגורם שיאמרו הגוים אין תורה לישראל. ואומר שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב ולא ימצא בפיהם לשון תרמית...".

תבנא לדינא

אפשר עוד להאריך בפרטי ההלכה, ראה נו"כ השו"ע שם וב'פתחי חושן'⁸ ועוד, אבל בנוגע לעניננו הדברים מבוארים וברורים, שחייב הישראל לפצות את הנכרים

(3) אות ה

(4) סימן תתרע"ד

(5) מ"ע עד

(6) צפניה ג, יג

(7) ל"ח ב

(8) הל' גניבה פ"א ס"ב

שנתאנו, ובאם לאו מותר לעורך דין יהודי לעזור להם להצילם מיד עשקם, וכולי האי ואולי בזה יקטין את החילול השם שגרם הישראל הגזלן.

אעיר גם, שנידו"ד אינו שייך לשאלה הכללית האם ראוי ליהודי שומר מצות לשמש כעורך דין בדיניהם⁹, שהרי כאן הוא משמש כעורך דין בשביל הנכרי שאין עליו שום חיוב לדון בדיני ישראל.

ויהי רצון שיערה השם רוח ממרום ואלו שהלכו בדרך רעה יחזרו וישובו מדרכיהם וממעשיהם הרעים ולא יחללו שם שמים ברבים.



שיעור ברכה אחרונה על יין

הרב אברהם אלאשוילי

עורך מהדורה מבוארת של שו"ע אדה"ז

בסדר ברה"נ (פ"ח ה"א) כתב אדה"ז: "ברכה אחרונה בין של אוכלין בין של משקין צריכים שיעור, שאין מברכין אותה אלא אם כן אכל כשיעור הראוי להיות נקרא אכילה ולא טעימה, או שתה כשיעור הראוי להיות שתיה. ואין אכילה פחותה מכזית, ואין שתיה פחותה מרביעית הלוג, שהוא ביצה ומחצה בקליפתה".

ובהמשך ההלכה מוסיף: "ויש מסתפקים בברכה אחרונה של יין¹⁰ אם מברכים אותה על כזית. "ומסיים: "וטוב לזהר שלא לשתות אלא פחות מכזית או רביעית, אבל בדיעבד שכבר שתה כזית ואין לו כדי רביעית – אין צריך לברך אחריו".

(9) ראה 'תשובות והנהגות' ח"א סי' תשצה

(10) שו"ת הרא"ש כלל ד סי' יד. טור ושו"ע שם. אמנם המ"א שם סק"ה וכן בסי' קצ סק"ה סובר שהספק הוא גם בשאר משקים, וכן דעת המשנה ברורה בסי' רי. אך לא משמע כן מסתימת לשון הפוסקים דלעיל, ובפרט בדברי אדה"ז כאן, שלענין רביעית כתב שכן הוא בכל המשקים, ולענין יש מסתפקים "כתב שזהו רק בין".

והטעם לספק זה ביין דוקא מבואר בלבוש סי' רי ס"י: "ובשתיית יין מסתפקים גם כן, הואיל ואמרינן (ברכות מט, ב) "ושבעת" זו שתיה (שתיית יין), אי הוי דומיא דאכילה ששיעורו בכזית, הכי נמי נימא דשיעורו בכזית כך, אפילו בעודו לח, או דלמא נימא דשיעורו בכזית אחר שיהא נקשר .. דרביעית יין אם יקשר יעמוד על כזית".

(אמנם הלבוש מסיים: "לפיכך אמרו טוב לזהר שלא לשתות שום משקה, לא יין ולא שאר משקין, אלא או פחות מכזית או רביעית שלם, שלא להכניס עצמו לספק ברכה". אך כבר נתבאר לעיל שלדעת אדה"ז חומרא זה נאמרה רק ביין).

והנה מהלכה זו אנו למדים כמה פרטים הלכה למעשה:

א (מעיקר הדין שיעור ברכה אחרונה על יין הוא רביעית, כשיעור ברכה אחרונה על שאר משקין) .

ב היות "ויש מסתפקים" לומר ששיעור ברכה אחרונה על יין הוא כזית (כשיעור ברכה אחרונה על אכילה), לכן השותה יין שלא בתוך הסעודה, "טוב ליהור" שישתה רק פחות מכזית, כדי שלא יכניס עצמו לספק ברכה, או שישתה רביעית שלימה, כדי שיוכל לברך ברכה אחרונה בלי שום ספק. (ובלשון אדה"ז בסי' קצ"ו: "לצאת מידי ספק ברכה אחרונה". "או כלשונו בסי' תעב סי"ט": כדי שיוכל לברך ברכה האחרונה בלי שום פיקפוק") .

ג) אם שתה יותר מכזית – טוב להשלים ולשתות רביעית .

ד (אם שתה יותר מכזית ואין לו יין כדי להשלים לרביעית – לא יברך ברכה אחרונה, בגלל ספק ברכות להקל¹¹).

ה ומזה משמע שאם כן יש לו יין, ושתה יין כשיעור כזית, אזי יש לו לשתות עד כדי רביעית, כדי לצאת מהספק. [אלא אם כן היין מזיק לו, שאז בפשטות אין לו לדחוק עצמו לשתות רביעית, כיון שאין זה חיוב גמור, אלא "טוב ליהור" בלבד].

בטעם הדבר שכותב רבנו "טוב ליהור" בלבד¹² אף שזה שאין לאדם להכניס עצמו לספק דברי סופרים (וכל שכן לספק ברכה) הוא מן הדין (כמבואר בשוע"ר סי' י סוסט"ז. וכן בסי' רנב קו"א סקי"ד בסופו. ועוד) – יש לומר, משום שהדעה השניה עצמה אינה אומרת בודאות שצריך לברך ביין על כזית, אלא היא עצמה מסתפקת בדבר, וכלשון המובא לעיל "ויש מסתפקים", "אם כן יש כאן מחלוקת בין דעה ודאית לדעה של ספק, ובמקרה כזה אין זה ספק שקול כלל, ולכן מן הדין אינו נקרא שהוא מכניס עצמו לספק. אבל מאידך כיון שיש כאן ספק מסוים לגבי ברכה אחרונה, לכן "טוב ליהור" ולהחמיר שלא להכנס עצמו לספק זה של חשש חיוב ברכה אחרונה.

(ולהעיר שבענין זה עצמו מצינו לשונות שונים בדברי אדה"ז בשולחנו: בסי' קצ"ו הוא כותב "אע"פ שטעימת כוס של ברכה די בכמלא לוגמיו, בכוס של ברכת המזון טוב לשתות רביעית, לצאת מידי ספק ברכה אחרונה, שכמלא לוגמיו באדם בינוני הוא רוב רביעית שהוא יותר מכזית, ומכזית עד רביעית יש מסתפקים אם צריך לברך ברכה

11) ואף אם נתחייב בברכת "מעין ג'" מחמת שאכל מיני מזונות או פרי משבעת המינים) – אין לו לכלול" על הגפן "בברכתו על הספק, ואינו דומה למבואר בסדר ברה"נ פ"א ה"כ, כי שם ודאי התחייב בברכה, והספק הוא אם "בורא נפשות" או "מעין ג'", ואילו כאן הספק הוא אם התחייב כלל בברכה.

12) וכ"ה לשון השו"ע בסי' רי ס"א.

אחרונה".

אך בהל' פסח סי' תעב סי"ט הוא נוקט בלשון מחמירה יותר, שאמנם בג' כוסות הראשונות" לכתחלה די בשתיית רוב רביעית.. אבל בכוס האחרון צריך **לשתות רביעית שלם**, כדי שיוכל לברך ברכה האחרונה **בלי שום פקפוק**. "אבל כבר ידוע שהל' פסח נתחברו ראשונה, ומסתבר שהלשון בסי' קצ היא מאוחרת יותר, ובפרט שכן כתב גם בסדר ברה"נ כאן).

והנה בענין שיעור כזית מובא בשו"ע ר (סי' תפו ס"א): "יש אומרים¹³ שהוא כחצי ביצה, ויש אומרים¹⁴ שהוא פחות מעט משליש". ופוסק שם אדה"ז להחמיר בשל תורה, וכן מחמיר שם "לענין ברכה אחרונה וברכת המזון ששיעורו בכזית, ספק ברכות להקל, ולא יברך עד שיאכל כחצי ביצה. ולכתחלה יש ליהזר שלא להכניס עצמו לידי ספק ברכה, ויאכל כחצי ביצה, או הרבה פחות משליש ביצה בדבר שאין צריך כזית".

ולפי זה צ"ע כאן גבי יין האם כששותים מעט יין, כגון לשם אמירת "לחיים", האם "טוב ליהזר" לשתות הרבה פחות משליש ביצה, או שכאן כיון שזהו רק חומרא די בזהירות שלא לשתות כשיעור חצי ביצה.

אמנם כאופן השני פוסק המשנה ברורה (סי' רי סקכ"ז), שדי ליהזר שלא לשתות שליש רביעית¹⁵, ובשער הציון שם מבאר: "ואף דיש להסתפק עוד דלמא כזית הוא כשליש ביצה, אולי לא מחמירין כלי האי".

אך מאידך יש לומר, כיון שכל זה הוא חומרא שלא להכנס לשום ספק, אז אולי יש מקום להחמיר עוד ולשתות פחות משיעור כזית הקטן, כלומר ליהזר לשתות בין חמישית לשישית מרביעית¹⁶ (או רביעית שלימה). והרי גם המשנה ברורה כתב בלשון מסתפקת: "אולי לא מחמירין כולי האי".

והנה בענין שתיית רביעית יין יש להוסיף עוד נקודה:

בסדר ברה"נ (פ"ח ה"ו) מביא אדה"ז מחלוקת בענין שיעור צירוף שתיה: "יש

13) תוס' עירובין פ, ב ד"ה אגב. ועוד. תרומת הדשן סי' קלט. שו"ע סי' תפו בשם "יש אומרים".

14) כן מוכח מהרמב"ם הל' עירובין פ"א ה"ט. פרי חדש סי' תפו.

15) ואם נחשב שיעור רביעית 86 סמ"ק, הרי ששליש ממנו הוא 28 סמ"ק.

16) ושיעורו כ- 15 סמ"ק. וכל זה כאמור אם מחשבים שיעור רביעית 86 סמ"ק כפסק הרא"ח נאה. אבל אם מחשבים שיעור רביעית כפסק הצ"צ בשם אדה"ז שהוא לערך 115 סמ"ק, אז לכאורה גם שיעור הכזית משתנה (וממילא גם החישוב משתנה), ואכ"מ להאריך בזה.

אומרים¹⁷ שהוא בכדי שיעור שתיית רביעית .. ויש אומרים¹⁸ ששיעור צירוף השתיית רביעית בכדי אכילת פרס כמו צירוף אכילה. ופוסק שם: "וכן עיקר, לפיכך יש לברך ברכה אחרונה על קאו"י וטיי"א חמין אע"פ ששותהו מעט מעט, אם לא שהה יותר מכדי אכילת פרס".

ובשארית יהודה או"ח סי' טו כתב ששמע מאדה"ו בטעם פסק זה (שחזר בו מהפסק בשו"ע בסי' תעב ובסי' תריב), שכאן יש לומר שגם הרמב"ם יודה ששיעור הצירוף הוא בכדי אכילת פרס, משום "שבברכה אחרונה ששיעורה ברביעית – אין סברא כ"כ לשער שתיית רביעית שבמהרה בכדי שתיית רביעית בשתיה בינונית". אבל לענין יוהכ"פ ששיעורו "כמלוא לוגמיו" שהוא פחות מרביעית, סובר הרמב"ם ששיעור הצירוף הוא בזמן שתיית רביעית¹⁹.

ולפי זה מי ששתה כזית יין – יש לו ליזהר לשתות עד רביעית בשיעור כדי אכילת פרס²⁰.

והנה בבדי השלחן סי' נט סק"ט הוסיף, שע"פ דברי המהרי"ל לעיל יוצא לדינא שאף אם שתה רביעית יין בכדי אכילת פרס, אלא ששיעור כזית של היין לא שתה בכדי שתיית רביעית – לא יברך ברכה אחרונה, כיון שביין ספק חיוב ברכה אחרונה הוא בכזית כדלעיל הלכה א, והרי בדבר ששיעורו בכזית צירופו בכדי שתיית רביעית להרמב"ם, כמבואר לעיל.

אבל לכאורה אין שום הכרח לדבריו, שכן גם אם שתה כזית יין ביותר מכדי שתיית רביעית, יש כאן ספק ספיקא, ספק הלכה כדעה שצריך רביעית, וספק שמא הלכה כדעה שבשתייה בכלל שיעורו בכדי אכילת פרס, והרי בספק ספיקא לא אמרינן ספק ברכות להקל (כמבואר בשו"ע ר סי' תפט).

ובפרט שכאן זה יותר מספק ספיקא, שכן הדעה השניה עצמה מסתפקת בדבר, ולא שאומרת בהחלטיות ששיעור השתיה בין הוא כזית, ולכן כל החיוב לשתות פחות מכזית הוא רק "טוב" חומרא בלבד. ואם כן כששותה רביעית יין בכדי אכילת פרס אנו מחשבים הכל כשתיה אחת, ולא מחלקים את שתייתו בשיעורים שונים שיעור אחד

(17) רמב"ם הל' שביתת העשור פ"ב ה"ד.

(18) ראב"ד בהל' תרומות פ"י ה"ג.

(19) אמנם בשו"ע ר סי' תריב סט"ו לענין הצירוף ביוה"כ (שהוא מן התורה), פסק רבנו שיש להחמיר כדעה ששיעור צירוף הוא בכדי אכילת פרס, ודלא כמ"ש במהרי"ל שם שיש להקל לגמרי כדעת הרמב"ם, כיון שגם לדעת המשנה אחרונה של אדה"ז (כאמור כאן), עדיין יש מחלוקת ביוה"כ בין הרמב"ם והראב"ד, ולכתחילה יש לפסוק כדעה המחמירה, שהיא דעת הראב"ד.

(20) ששיעורו כשש עד שבע דקות (לדעת הצ"צ). ולפי המקובל כיום שיעורו כארבע דקות. ואכ"מ.

לכזית ושיעור אחר לרביעית. וכן מורה סתימת לשון אדה"ז בהלכה זו.

ולמעשה יש ללמוד מכל הנ"ל שיש לשים לב כששותים יין בהתועדויות או בשמחות לטעום פחות מכזית דוקא, או להקפיד לשתות רביעית יין (בתוך שיעור אכילת פרס), כדי לברך ברכה אחרונה.

[ואולי יש לומר שגם לזה היתה כוונת הרבי כשהיה מכריז בסוף ההתועדות: מי שצריך לברך ברכה אחרונה בטח יברך ברכה אחרונה. כיון שחלק אמרו "לחיים" על יין בכוסות גדולים (וחלקם אף בהוראת הרבי), אך הרוב אמרו "לחיים" על יין בכוסיות קטנות, ואולי לא הקפידו לשתות פחות מכזית דוקא, וממילא היו צריכים להשלים לרביעית יין, כדי להתחייב בברכה אחרונה, כי חזקה על החסידים שלמדו הלכה פשוטה זו בסדר ברה"נ לאדה"ז].



בענין עמידה בשעה שארון הקודש פתוח

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב דקהל היכל מנחם – מאנסי

וראב"ד מרכז הלכה

שאלה - האם צריכין לעמוד בעת שפותחים הארון הקודש בשעת אמירת פיוטים וכדומה.

תשובה - בגמ' קידושין (לג ע"ב) מסקינן שצריך לעמוד מפני ספר תורה, ק"ו מפני לומדיה עומדין¹ מפניה לא כל שכן. וכך פסק הרמב"ם² והובא בשו"ע יו"ד³ הרואה ס"ת כשהוא מהלך חייב לעמוד מפניו.

ואמנם במצות קימה מפני תלמיד חכם איכא תרי גווני. דמפני ת"ח החיוב הוא רק משעה שבא לתוך ד' אמותיו⁴. אבל מפני רבו מובהק צריך לעמוד כמלוא עיניו, היינו משעה שרואהו, וכמבואר ביו"ד שם⁵ והוא מגמרא שם (לג, א). ולענין קימה מפני ס"ת מחמירין כדין רבו מובהק. וכנראה לפי שגם זה בכלל הק"ו דמפני לומדיה עומדים

(1) כדילפינן מקרא והדרת פני זקן - שקנה חכמה.

(2) הל' תפילין מזוזה וספר תורה פ"ה ה"ט.

(3) סי' רפב ס"ב.

(4) ראה יו"ד הל' כבוד ת"ח (סי' רמד ס"ב וס"ט ובש"ך שם סק"ו).

(5) סי' רמב סט"ו.

מפניה לא כ"ש. ולכן גם מפני ס"ת יש לעמוד משעה שרואהו, וכמשמעות לשון השו"ע.⁶ ולפ"ז כשפותחין את ארון הקודש ונראה הס"ת לעיני הצבור - צריך לעמוד מפניו.

איברא, דמצינו מקום להקל בזה, והוא ע"פ מה שכתב הרמ"א,⁷ שאם הרב נמצא ברשות אחת והתלמיד ברשות אחרת, אין צריך לעמוד מפניו. והוסיף הרמ"א עוד, דה"ה "כשספר התורה על הבימה אין הצבור שבבית הכנסת צריכים לעמוד, דהספר ברשות אחרת". ומקור דבריו בשו"ת הרשב"א⁸ שנשאל לגבי עמידה בשעת הגבהת ס"ת להראותו לעם. והשיב דאין בזה חיוב מאחר שהס"ת על הבימה שגבוהה עשרה והיא רשות בפני עצמה. (ולכאורה טעמא בעי, דהא החיוב תלוי בראיה, ומה לן שהיא ברשות אחרת. ולהעיר מהמבואר באו"ח סי' עה ס"ה לענין איסור לא יראה בן ערות דבר שאסור אפילו ערוה בעששית כיון דתלה הכתוב בראיה. וכתבו האחרונים שם דאסור אפילו אם הערוה ברשות אחרת. ראה שו"ע אדה"ז שם, ובמשנ"ב סקכ"ו בשם הפמ"ג, וי"ל).

ועכ"פ, עפ"ד הרמ"א הנ"ל הוסיף הט"ז שם⁹ דה"ה כשהס"ת מונחת על שולחן שגבוה י' טפחים ורחב ד' שגם הוא רשות בפ"ע. "וגם בזמן שהס"ת בארון הקודש, אע"פ שהוא פתוח, אין צריך לעמוד אלא שהעולם עושין כן דרך כבוד וכו', ואין חיוב בדבר".

עוד מצינו טעם נוסף להקל - ע"פ המבואר ביו"ד שם¹⁰ "אם קראו לרבו לעלות לס"ת אינו צריך לעמוד כל זמן שרבו עומד". והיינו דדין קימה מפני רבו הוא דוקא כשרבו מהלך, אבל כשהוא יושב במקומו אין צריך לעמוד, וכדמוכח מהא דאיבעיא לן (בקיודשין שם) אי רבו רכוב ע"ג חמור מהלך דמי או כיושב דמי ואין צריך לעמוד מפניו. ונקטינן דכמהלך דמי וצריך.

וחדית לן המחבר בשו"ע הנ"ל דה"ה בשהיה רבו עומד במקומו אין צריך לעמוד מפניו, והוא משבלי הלקט¹¹, ויסוד דבריו אפשר מדברי הרמב"ם¹² "כל הרואה ס"ת

(6) סי' רפה ס"ב.

(7) יו"ד סי' רמב סי"ח.

(8) ח"ג סי' רפא.

(9) סקי"ג.

(10) סי' רמב סי"ח.

(11) ענין תפילה סי' מג.

(12) פ"י מהל' ס"ת ה"ט.

מהלך חייב לעמוד מפניו עד שיעמוד זה שהוא מהלך בו כישגיענו למקומו וכו', ואח"כ יהיו מותרין לישב". ומשמע דסגי בשהגיע למקומו ואין צריך שישב דוקא.

ועפ"ז כתב המג"א, על מש"כ בשו"ע¹³ דאין צריך לעמוד בשעה שקורין בתורה, והעיר ע"ז המג"א¹⁴ דאין צריך לעמוד מפני ס"ת אלא כשאדם נושאה, אבל כשמונחת במקומה אין צריך. ע"ש שנסתייע מכמ"ק דבשעת הקריאה א"צ לעמוד ואפילו העומדים על הבימה אצל הס"ת מאחר שהיא מונחת על הבימה. והעיר שם המג"א מדברי הרמ"א ביו"ד הנ"ל שהוצרך לטעם שעל הבימה נחשב כרשות אחרת. וביאר דהתם הוא לענין שעת ההגבהה שאז אין הס"ת מונחת, ע"ש. ועכ"פ לפי דבריו, כל שהס"ת מונחת אין צריך לעמוד אפי' באותה הרשות. עיין להפמ"ג בא"א שם. והוסיף עוד במש"ז¹⁵ דאפילו בשעה שהחזן אוהז הס"ת, כגון בהזכרת נשמות וכדומה מיקרי מקומה ואין צריך לעמוד אפילו ברשות אחת ממש.

וז"ל הערוך השולחן¹⁶: ויש לי מקום ספק בשמחת תורה בעת ההקפות שנוטלין כל הס"ת מההיכל ואין מחזירין אותם עד אחר גמר כל ההקפות ורק מתחלפין מיד ליד. ולכאורה אסור לישב עד שמחזירין אותן להיכל, ולא נהגו כן, וגם טירחה גדולה היא שלפעמים שוהין כשתי שעות. ונלע"ד דבעת שמסבבים עם הס"ת סביב הבימה מחוייבים לעמוד, דזהו כמו שהס"ת עוברת, אבל בין סיבוב לסיבוב כשמחזיקין הס"ת בידיהם א"צ לעמוד, דאז הוי כס"ת על מקומה, דכשהוא על מקומה במנוחה ודאי שא"צ לעמוד מפניה¹⁷. עכ"ל. גם בשו"ת מהר"ם שיק¹⁸ מקיל כהפמ"ג דאין צריך לעמוד כשהס"ת במקומה.¹⁹

ועפ"ז גם לעניננו, דמותר לישב כשהארון הקודש פתוח, מאחר שהס"ת מונחת במקומה. וכך כתב להדיא המשנ"ב²⁰ עפ"ז, דכשפותחין הארון אין צריך לעמוד.

(13) או"ח סי' קמו, ס"ד.

(14) סק"ו.

(15) סי' קמא סק"ג.

(16) יו"ד סי' רפב ס"ה.

(17) וכ"כ סברא זו לענין שמחת תורה בספר הליכות שלמה להגרשו"א (פי"ב סי"ג). ובספר ועלהו לא יבול (ח"ב עמ' רטז). וראה עוד בשמירת שבת כהלכתו (פכ"ד הערה קיח [בדפו"ח הערה קכה]) בענין ישיבה בשמחת"ת בזמן שהספר תורה בחוץ.

(18) או"ח סי' סה.

(19) וראה עוד בזה בשו"ת אגרות משה או"ח סי' לח וביו"ד סי' קעה.

(20) שם, בשעה"צ סק"ח.

איברא דאז"ז בשו"ת פנים מאירות²¹ הביא דברי הט"ז שמדינא אין צריך לעמוד ומה שנהגו העולם כן הוא רק דרך כבוד וכו'. והשיג עליו וכתב: ולי נראה להחמיר היכא שרואים הס"ת. ועכ"פ אותם העומדים על הבימה בשעה שהס"ת על השולחן (אף שהשולחן נחשב רשות בפ"ע, כמש"כ הט"ז), ודלא כאותם שמקילין. גם בשו"ת חתם סופר²² הזכיר תוך דבריו, שאפילו אם הארון הקודש רק פתוח אסור לישב בבית הכנסת.

ולכאורה יש לעיין בדעת הפנים מאירות, מה טעם יש להחמיר בזה מאחר שיש בידנו ב' טעמי תריצי להקל בזה. ומהי החרדה שחרד בזה החת"ס הנז'. ואולי י"ל הטעם דהן אמנם דהס"ת עדיין במקומה בארון הקודש, מ"מ מאחר שפתחו הארון כדי להוציא הס"ת - יש להחמיר בזה ולעמוד מפניו כאילו כבר בא לפנינו, ודמות ראי' לזה מהא דאמרו בקידושין שם²³ אביי מכי הוי חזי לאודניה דחמרא דרב יוסף דאתי הוה קאים.

ועכ"פ בשעה שפותחין הארון בפיוטי התפלה וכדומה, שאין זה משום הוצאת ס"ת כי אם כדי לעורר זכות התורה ולעורר הלבבות - אפשר דאין בזה צד דין כלל. אף כי גם בזה שייך המנהג לקום עכ"פ מצד ההתעוררות.

וראיתי בשו"ת תורת יקותיאל²⁴ שהאריך בזה, ומסיק להלכה דלא כהפנים מאירות, רק כדעת הפמ"ג דבכל גווני מותר לישב כשארון הקודש פתוח, ק"ו משעה שעומד על הבימה, ואפי' הפמ"א לא קאמר רק מצד חומרא ולא מצד הדין. והפמ"ג מיקל גם בזה וכן עיקר כהוראת הט"ז. וע"ש שכתב ע"ד החת"ס שכתב שאסור לישב, אפשר אגב התלהבות כבוד התורה"ק שבער בו כתב כן, ופשיטא שאין כאן איסור לכו"ע. ומסיק שם למעשה, דהיות מנהג העולם לעמוד, י"ל שהוא בכלל דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור, ומ"מ מי שקשה לו לעמוד אין צריך להחמיר.

ובשערי חיים על השער אפרים²⁵ העלה גם דאין צריך לעמוד. ומה שהחמיר בזה החת"ס הוא בנדונו שם שהוציאו הס"ת לצורך שבועה והכל לצורך אותו אדם ועסקיו וכו' אבל בעלמא לא. ובשו"ת יגל יעקב²⁶ גם נקט להיתר בזה שהס"ת ברשות אחרת

(21) ח"א סוס"י עד.

(22) חחו"מ סוס"י עג.

(23) לג, א.

(24) ראזנבערגער, מהדו"ק סי' מא.

(25) הל' קריה"ת, שער י אות יט.

(26) גאטליב, חאו"ח סי' כו

(והעלה שם שבציבור עיקר ההיתר הוא רק משום כך ולא משום שהס"ת מונחת במקומה. וזהו שבא להוסיף הרמ"א ביו"ד שם יתר על ההיתר המבואר באו"ח²⁷ ומה שא"צ לעמוד בשעת קריה"ת משום שהס"ת במקומה, אלא שבא הרמ"א להוסיף שבציבור צריך טעם נוסף, וכדיוק לשון הרמ"א שכאשר ס"ת על הבימה אין ציבור שבביהכנ"ס צריכים לעמוד, דהספר ברשות אחרת).

וראה שו"ת ויצבר יוסף²⁸ שהאריך בזה שאין בזה איסור מצד הדין, ומה שכתב החת"ס איסור - אין זה מצד הדין אלא מצד המנהג, ושייך לשון "איסור" גם על מדת חסידות, כדאשכחן בכמה דוכתי, עיי"ש עוד. והביא שם מס' שולחן הקריאה²⁹ בשם ס' מקראי קודש להחמיר בכבוד ס"ת, עיי"ש דברי טעם. ולהוסיף, שאכן כך הם דברי הרשב"א בתשובה הנז' לענין עמידה בשעת ההגבהה, דאף שהעלה שאין צריך לעמוד כשהס"ת על הבימה, מ"מ הנהיגו קצת מגדולי הדור לעמוד בשעת ההגבהה, ואמרו לי שכל זה מכבוד התורה, וכל שטוענים שיש בו כבוד ספר תורה ראיתי לחוש.

והעולה בדיננו, דודאי מן הדין אין צריך לעמוד בשעה שהארון פתוח, ומשום ב' טעמי תריצי דאית בה, דהס"ת ברשות אחרת. ועוד, שהיא מונחת ולא נשאת ממקום למקום. אמנם כבר העיד בנו הט"ז שמנהג העולם להחמיר בזה. ועל כן לכתחילה ודאי יש מקום להחמיר בזה. ובפרט במקום שנהגו הקהל לעמוד שלא יהא יושב בין העומדים. אך בעת הצורך או במקום חולי או חולשה ודאי יש להקל בזה.

כתובה ישנה לאחר מציאת הכתובה דאירכסא

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

במקרה ונאבדה הכתובה וכתבו כתובה חדשה בנוסח "כתובה דאירכסא" עם תאריך החדש שבו קיבל החתן קנין על כתובה זו, (כמבואר בגמ' כתובות נו ע"א ושו"ע אבהע"ז סי' סו ס"ג), ולאחרי משך זמן שוב נמצאה הכתובה הראשונה, השאלה היא האידך להתייחס לשתי כתובות, האם צריכים לקרוע אחד מהם, ואם כן איזה מהם לקרוע, את כתובה הראשונה או את השניה "כתובה דאירכסא"?

א בשו"ע (אבהע"ז סימן ק ס"ד) כותב 'הוציאה ב' כתובות וגט אחד, אינה גובה אלא כתובה אחת, ואיזו מהם גובה. אם שתיהן שוות ביטולה האחרונה את הראשונה ואינה טורפת אלא מזמן האחרונה, ואם היתה באחת משתיהן תוספת על חבריתה ולא

(27) סי' קמו ס"ד

(28) שווארץ, סי' סה, אות ז

(29) סי' א סק"ה

כתב לה" ואוסיפית לך כך וכך על הראשונה", אם רוצה לגבות הראשונה גובה מזמן ראשון או שניה מזמן שני, ואם כתב לה" ואוסיפית לך כך וכך על הראשונה "גובה ראשונה מזמן ראשון והתוספת מזמן שני, בד"א ששתיהן מן האירוסין או מן הנישואין, אבל אם אחת מן האירוסין והשנייה מן הנישואין, בכל ענין אינה גובה אלא אותה שמן הנישואין". ומקורו היא סוגית הגמ' כתובות מד ע"א.

והנה בכתובה דאירכסא הנהוג כיום הרי בדרך כלל חוזרים בנוסח השטר את לשון השטר והחייבים שהיו בשטר הראשון, וגם נכתב בלשון סיפור דברים איך ומה היה רשום בשטר הראשון, ואין התחייבויות חדשות, הרי ע"פ המבואר בשו"ע דלעיל" אם שתיהן שוות "הכתובה השניה ביטלה את הראשונה. וכן הוא בשו"ע (חו"מ סימן רמ) אודות שני שטרות היוצאים על שדה אחת בשם קונה אחד ואין זמנם שווה, וכותב שם בס"ב: "היו ב' השטרות במכר או שניהם במתנה אם הוסיף בשני כלום הרי ראשון קיים, שלא כתב הב' אלא מפני התוספת, ואם לא הוסיף בטל שטר השני את הראשון ואין לו אחריות אלא מזמן שני 'וכו' עיי"ש. ולכן גם צריך לקרוע את השטר הראשון שלא יהיה עם שטר פסול, וכמבואר בשו"ע (חו"מ סימן מא ס"א) (אודות שטר שבלה ובא לכתוב שני כיצד יעשו הבית דין, ומבואר שם ג"כ שקורעים השטר הראשון, ויש כמה פרטים בהלכה זו שהנקודה בהם היא שאין מחזיקים בשני שטרות מחשש שמא יגבה עם שניהם. ועיין חו"מ שם ס"ג וסמ"ע סקכ"א.

ב אבל עדיין יש לחלק ולומר שהדין הנ"ל שהשטר השני מבטל את הראשון הוא דווקא כשהבע"ד מוציא יחד שתי שטרות מתחת ידיו, או אמרין שהשני עם זמן המאוחר מבטל הראשון, וזה גופא שכתבו שטר שני הוא לבטל את הראשון, משא"כ בנידון דידן שכתבת השטר השני הוא מחמת טעות, משום שחשבו שנאבדה כתובה ראשונה, ולכן כתבו שטר מיוחד שנקרא בשם "כתובה דאירכסא ע"ש שנאבד השטר הראשון, לכאורה לא נתבטל השטר הראשון, והיות שאם נפסוק לקרוע השטר כתובה הראשונה תגרם הפסד לאשה, דלא תוכל לגבות מנכסים משועבדים רק מזמן תאריך כתיבת הכתובה דאירכסא, שהוא זמן מאוחר יותר מהזמן שהיה רשום בכתובה הראשונה, אולי לכן כדאי לקרוע דווקא את הכתובה דאירכסא ולהשאיר הכתובה הראשונה, דכנ"ל באופן שכתבו שטר חדש מחמת טעות שחשבו שנאבדה אולי לא נמחל השעבוד הראשון.

ואכן בשו"ת מוצל מאש (סימן כא הובא בפתחי תשובה אבה"ע סי' סו בק"ג) כותב עד"ז, וז"ל: "מי שאבדה שטר כתובתה וכתב לה בעלה כתובה אחרת כמנהג, והכתובה הראשונה היתה עשרת אלפים לבנים ועכשיו כתב לה בכתובה שניה חמשת אלפים לבנים, ולא מיחתה האשה ולא קפדה כלל, אם אח"כ תמצא הכתובה הראשונה ותתגרש או תתאלמן, האם נאמר שכתובה הראשונה כבר נמחל שעבודה, או נאמר דכיון שהיתה בטעות שחשבה שהיתה אבודה, אבל עכשיו שנמצאת, עדיין שעבוד

החוב הראשון קיים", ועיי"ש שמדובר שכתב לה סכום חדש" ה' אלפים לבנים" מפני שאמרו חז"ל אסור לשהות עם אשתו שעה א' בלא כתובה, וע"ז מחלק שם אם נכתב רק במקום סכום עיקר הכתובה שהוא מנה ומאתיים ומשום שרצה להוסיף על עיקר הכתובה כתב חמש אלפים לבנים, ולכן אם נמצא הכתובה הראשונה וודאי" לא נמחל השעבוד "הראשון לסכום תוספת הכתובה והנדוניא שהיה רשום שם בראשונה, משא"כ אם נכתב גם במקום התוספת והנדוניא "והיא ידעה זה וקבילת הא וודאי דבטלה לה כתובה הראשונה, ואפילו נמצאת חספא בעלמא היא".

יוצא מדבריו, דבמקום שאין שינוי בהתחייבויות בין הכתובה הראשונה לשניה אזלינן בתר כתובה ראשונה, וכפי שכותב מפורש אודות התוספת והנדוניא שנשארים באותה התחייבות כבשטר הראשון. ולדעתו הרי גם בנדו"ד יסבור לכאורה להשאיר הכתובה הראשונה שלא תפסיד השעבודים ויקרעו את שטר כתובה דאירכסא.

ג ולפלא שבספר סדר כתובה כהלכתה (שביבי אש ח"א סימן יג אות ב) מדייק מדברי המוצל מאש "שמעיית מינה מיהא דאיהו נמי פסיקא ליה דבסתמא דמילתא נקטינן דבכתיבת הכתובה השניה גמרה האשה בדעתה למחול את השעבוד וההתחייבות דמטא מכח כתובה קמייא, ומעתה אין לה על בעלה אלא זכות שעבוד דאתיא מכח הכתובה השניה בלבד", ומזה בא להקיש גם בנידו"ד שיקרעו הכתובה הראשונה, אבל כנ"ל החילוק הוא ברור, דבנידון המוצל מאש כתב לה הבעל נוסח חדש" חמשת אלפים לבנה בלבד "באופן זה פוסק דאם מפורש בשטר שהוא גם לתוספת ולנדוניא הרי בזה גילתה האשה דעתה שמחלה השעבוד הראשון ומסכימה לשינוי מהתחייבות שנכתבה בכתובה הראשונה, משא"כ בנידו"ד שהתחייבויות בכתובה דאירכסא הם שווים ודומים כפי שהיו רשומים בשטר הראשון, ורק מחמת טעות שנאבדה כתבו שטר חדש הרי דומה ממש למה שכתב המוצל מאש אודות שטר חדש שלא נכתב בו שינוי בתוספת ונדוניא שהם נשארים על מכונם כבשטר הראשון, כיון שהיה בטעות ולא מחלה ע"ז.

ושבתי לראות שעד"ז הקשה עליו הרב זלמן נחמיה גולדברג (שם, שביבי אש ח"ב סימן כ) ובלשונו "ונראה שיתכן שלא אמר המוצל מאש אלא בכתב בשניה סכום פחות ממה שכתב בכתובה הראשונה, שבזה מחלה על הראשונה שהרי הסכימה לקבל פחות, אבל בכתב בשניה אותו סכום כמו בראשונה אין סיבה לומר שמחלה על שיעבוד מזמן ראשון", ועיי"ש שמסביר הטעם שהסכימה לכתוב שניה מזמן שני וכו'. ולדעתי הקושיא היא עוד יותר, המוצל מאש עצמו כותב במפורש שאם לא נכתב הסכום לשם נדוניה אמרינן "לא נמחל השעבוד בשביל שכתב כתובה אחרת בעבור המנה והמאתיים" אלא נשאר אותו החיוב לנדוניא והתוספת כתובה כפי שהיה רשום בשטר הראשון, ואף שבדבריו אולי יש לדייק שהיות שלא נכתב מפורש אם כן אין כאן שטר שני בכלל על הנדוניא והתוספת ומסיבה זו לא נמחל, אבל בעיקרון עדיין דומה לנידון דידן

שנקטינן שלא מחלה האשה שעבודה הראשון וכנ"ל שהיה בטעות .

ובהבנה זו בדברי המוצל מאש לכאורה אין מקום להשגת בעמ"ס סדר כתובה כהלכת על הגרז"נ שמשגיג שם (סימא) וכותב "מדחזינן דבגוונא קמייטא [שלא הזכיר הנדוניא והתוספת בכתובה החדשה] נמי מתבטלת כתובה קמייטא לענין שעבוד מנה ומאתים [ומתחייב חמשת אלפים לבנים], הרי מוכח להדיא דבכל גווני אלימא כתובה שניה לבטולי לראשונה", אבל כנ"ל החילוק ברור, הסיבה שמתבטל חיוב הכתובה הראשונה - עכ"פ דמי העיקר כתובה - הוא משום ששינוי הסכום בכתובה החדשה מאיך שהיה רשום בכתובה הראשונה ואז י"ל שמחלה השעבוד הראשון, משא"כ במקום שאין משנים הסכום וכבנדו"ד אכן נפסוק שלא נתבטל, וכמוכח מדברי המוצל מאש אודות סכום התוספת והנדוניא שהם נשארים על מכונם הראשון.

ואכן גם הרב יעקב יצחק נימאנן ע"ה בסדר כתובה כהלכתה שם (סימן כב) כותב מדילה [אף שבענותנותו כותב ע"ה "הנני בתורת שואל"] דכיון שאין חילוק בין כתובה ראשונה לשניה והיחלוק הוא רק מאיזה זמן היא גובה והנפק"מ לגבי המשועבדים , בוודאי יגבו מזמן הראשון" ולמה נאמר שביטל אם לא היה ברירה אחרת אלא לכתוב כתובה שניה וכמו שכתובים בנוסח הכתובה [דאירכסא] "ואמרו רבנן דאסור לבר ישראל לשהויי בלי כתובה" ואם כן הטענה הוא שכתב כתובה בזמן השני ואז מחלה האשה זמן הראשון, ולמה נאמר כן שהיא מחלה , בודאי לא מחלה רק לא היתה לה ברירה אחרת מלכתוב כתובה שניה" עיי"ש דבריו הנעימים .

ד. בחיפוש בדברי הפוסקים מש"כ בזה למעשה :

שו"ת מנחת שלמה (להגרשז"א ע"ה, ח"ג סימן קג אות יח) כותב: "מסתבר דבומנינו אין האשה חושבת בכך על מחילה ויכולים שפיר לקרוע את השניה, אך הואיל ועכ"פ הזכירו חשש זה [שאפשר שמחלה הראשונה, מ.פ.] אפשר שכדאי לקרוע את הראשונה".

שו"ת שבט הלוי (להגרש"א וואזנער ע"ה, ח"ח סימן רפח אות ג) כותב "הנה אם אין בכתובה השניה שום תוספת על הראשונה [שהוא בדרך כלל נוסח השטר כתובה דאירכסא כיום. מ.פ.] אז גובה באיזה שתוצה והאחרת צריך לקרוע עיין בחו"מ סי' מא ובשו"ע אבן העזר סי' ק סי"ד, ואם ראשונה מזמן הנשואין ושניה מזמן מאוחר יותר, יש נפ"מ לדינא אם שניה כמו ראשונה או אם יש תוספת כמבואר באבה"ע סי' ק שם "אבל כנ"ל בכתובה בדרך כלל לא כותבים תוספת או שינויים אם כן דינו כנ"ל שיכולה להשתמש באיזה שתוצה, ולמה שתקרה השניה ותפסיד השעבוד מזמן ראשון?!

ועיי"ש שמוסיף לשואל (בעמ"ס סדר כתובה כהלכתה ונדפסה בספרו מדור התשובות סימן ד) שהעיר מדברי התורה"ד ושו"ת מוצל מאש סי' כא שכתבו

דבראשונה בטלה לגמרי, כותב השבט הלוי "הנה לדידי לא פשוט כ"כ, דמש"כ המוצל מאש דראשונה חספא בעלמא היינו כשהשניה פחות מהראשונה דיש הוכחה דהיה כאן וויתור ומחילה, אבל כשכותב שניה כראשונה ואח"כ נמצאת הראשונה אין זה דומה לגמרי לדין נמחל שעבודו דהראשון חספא בעלמא, כיון שהיה בטעות וסברה שאבדה ונתגלה שלא אבדה כאשר הזכיר המוצל מאש סברא זו בראשית דבריו "ועיי"ש עוד שכותב בתו"ד "ויכול להיות דהדין שיקיים דוקא הראשונה אם יש נפ"מ בזמן השעבוד דלא מחלה לעולם, ובזה עדין צל"ע עיי"ש.

בספר עטרת יהושע) פסקים והנהגות מהגרמ"א פריינד ע"ה – עניני נישואין פ"ד סכ"ד (כותב): כשנאבדה הכתובה וכבר כתבו כתובה דאירכסא ונמצא אח"כ הכתובה הראשונה, הורה לקרוע את הכתובה דאירכסא ובהערה כ"ד מעיר דאין חשש על כתובה הראשונה מחמת שהיה קבלת קנין מחדש וכו', מכיון שהיה קנין בטעות דחשב שנאבד הכתובה הראשונה.

בספר פתחי חושן (להגר"י בלויא ע"ה) הלכות ירושה ואישות – נדפס בסופו קונטרס בעניני כתובה ושם אות נ"ב (כותב) ונראה שאם לאחר שכתבו כתובה אחרת נמצאה הראשונה, יש לקרוע אחת מהן, ולכאורה תלוי בדעתה איזה כתובה נוח לה יותר כגון שהוסיף בכתובה השניה יותר מבראשונה "עיי"ש שמחלק באופני ההוספה, אבל כנ"ל בשטרות שלנו בד"כ לא משנים הסכומים אלא מעתיקים הנוסח כפי שהיה נכתב בשטר כתובה הראשון.

אבל מ"מ מסיים שם "שוב ראיתי בתרוה"ד פסו"כ סימן צא שכתב שבכתובה דאירכסא כיון שקיבל קנין על השניה מחלה כח כתובה הראשונה, דמסתמא לא בא לכתוב שתי כתובות, ואפשר משום דהוי כאילו ביטל שעבוד שטר הראשון, ולפי"ז יש לקרוע דווקא ראשונה"

וכבר בשבט הלוי הנ"ל העיר "ולשון תרומת הדשן שם סתום מאד כאשר העיר בתשובת מוצל מאש שם, וקשה לעמוד מדבריו על כל החילוקים בהלכה זו", וכן הגרז"נ גולדברג (שם) (כותב אודות דברי התה"ד"ה המעיין שם רואה שהדברים סתומים וקצרים מאד ולא ברור על מה הדיון". ולמעשה כותב הגרז"נ שם בראשית דבריו "לענ"ד נראה שהדבר פשוט כביעתא שאם האשה לא ידעה מכתובה השניה, גם אם ידעה מאבדן הראשונה, שבוודאי לא בטלה הראשונה, שהרי לא מחלה ואין צריך לפנים, אכן גם בידעה האשה שנאבדה כתובה הראשונה והסכימה שיכתבו שניה, גם בזה רחוק מהדעת לומר שמחלה הראשונה, שאיזה ראייה יש בזה שמחלה, בשלמא כשיש בידה כתובה וכותבת שניה, יש הוכחה מזה שכתב שניה שמחלה על הראשונה, שאם לא מחלה למה כתב לה שניה, אבל באם נאבדה הראשונה וכתב לה שניה, אין ראייה שמחלה ואין גם סיבה לומר כן "ועיי"ש שקו"ט אודות מחילה בטעות וראיות לדבריו.

להלכה נראה שתלוי גם באם ציינו הזמן הראשון בשטר "כתובה דאירכסא", דבר"כ (שו"ע אהבע"ז שם ס"ד) אם אין זכרים בדיוק תאריך הכתובה ואין עדים שיעידו על התאריך כותבים בשטר "כי סהדי קמאי דחתימו תחות כתובתא קמייתא דאירכסא ליתנייהו וזמן כתובה קמייתא לא ידענא", ובשטר כזה אם נמצא השטר הראשון יש לקרוע את שטר הכתובה דאירכסא ולהשאיר הכתובה הראשונה, דכנ"ל לרוב הפוסקים לא מחלה שעבודה ולמה תפסיד השעבודים מזמן ראשון משום שנכתב בטעות, וכן כותב בספר משפט הכתובה פרק סה סי"ח, לאידך אם כתבו בשטר כתובה דאירכסא את התאריך שבו כתבו הכתובה הראשונה כי יודעים בבירור את התאריך וכפי שנהוג בכיו"ב, ואז שוב מצאו הכתובה הראשונה הרי איזה שירצה יקרעו כי אז תגבה בכל אופן המושעבדים מהזמן הראשון ולא מפסדת, כי מעידים שוב על התאריך הראשון שהשתעבד מאז.



כל המאריך באחד

הרב שלום דובער הלוי וולפא

ראש כולל "הרמב"ם השלם"

ביתר עלית

א. ברכות יג,ב: "תניא, סומכוס אומר, כל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו. אמר רב אחא בר יעקב: ובדל"ת". ופירש"י: "ובדל"ת - ולא בחי"ת. דכל כמה דאמר 'אח' בלא דל"ת לא משתמע מידי, ומה בצע בהארכתו. אבל בדל"ת יאריך עד כשיעור שיעשו בלבו יחיד בשמים ובארץ ולארבע רוחותיה. אמר רב אשי, ובלבד שלא יחטוף בחי"ת". וכתב רבינו יונה שם: "ובלבד שלא יחטוף בחי"ת. ואומרים רבני צרפת ז"ל, דמכאן נראה שצריך להאריך מעט בחי"ת, כשיעור שימליכוהו בשמים ובארץ. ובדל"ת יאריך ג"כ כשיעור שימליכוהו בד' רוחות העולם". ועוד בברכות שם: "רבי ירמיה הוה יתיב קמיה דרבי [חייא בר אבא], חזייה דהוה מאריך טובא. אמר ליה, כיון דאמליכתי למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמים, תו לא צריכת" (ופירש בחדא"ג מהרש"א, דתו לא צריכת היינו שלא יתעכב יותר ויפסיד תפלת הצבור).

ובשו"ע הלכות קריאת שמע סימן ס"ו: "צריך להאריך בחי"ת של אחד, כדי שימליך הקדוש ברוך הוא בשמים ובארץ, שלזה רומז החטטורות שבאמצע הגג החי"ת. ויאריך בדל"ת של אחד, שיעור שיחשוב שהקב"ה יחיד בעולמו ומושל בד' רוחות העולם".

והאחרונים נסתפקו מתי בדיוק צריך "להאריך באחד" (ולכוין את הכוונה הנ"ל שבאות דל"ת), האם בזמן אמירת אות זו בתיבת אח"ד, או לאחר סיום אמירתה.

והספק נובע מכך (כלשון שו"ע אדמו"ר הזקן דלקמן) "שהרי כל אות שבסוף התיבה ואין נקודה תחתיה היא נחטפת לגמרי", וא"כ הרי לא שייך לסיים את הכוונה באותו רגע של האמירה. ולכן פוסק אדמו"ר הזקן, דעל כרחך, שהכוונה צריכה להיות **"בקריאת הד' ואחריה, בטרם שיתחיל ברוך שם"**. ומה שאמרו "המאריך באחד" היינו שיש להאריך במחשבתו.

וז"ל שו"ע אדמו"ר הזקן סימן סא ס"ו: "כל המאריך בדלי"ת של אחד מאריכין לו ימיו ושנותיו. וגם לא יחטוף בחי"ת אלא יאריך בה קצת, כדי שימליך הקדוש ברוך הוא בשמים ובארץ. שז' רקיעים והארץ כמנין חי"ת. ולזה רמז החטוטרט שבאמצע הגג של חי"ת, כלומר חי הוא ברומו של עולם. אבל בדלי"ת צריך להאריך יותר כדי שיעור שיחשוב שהקב"ה יחיד בעולמו ומושל בד' רוחות העולם. וא"צ להאריך יותר מכשיעור זה. ויש נוהגין להטות הראש כפי המחשבה מעלה ומטה ולד' רוחות". ובס"ז שם: "צריך להדגיש בדלי"ת.. ולא שיקראנה בדגש שהרי אין בה דגש, אלא שיטעימנה בפה יפה. וכל שכן שלא יפה עושים המדגישין ומאריכין יותר מדאי, ונראה כאלו הד' נקודה בשו"א. ומה שאמרו להאריך בד' של אחד, לא אמרו להאריך ולמשוך בקריאת הד', שהרי כל אות שבסוף התיבה ואין נקודה תחתיה היא נחטפת לגמרי, אלא יאריך במחשבתו להמליכו בד' רוחות בקריאת הד' ואחריה, בטרם שיתחיל ברוך שם. ואף מי שאינו מאריך בד' של אחד, יש לו להפסיק מעט בין אחד לברוך, כי עיקר קיבול מלכות שמים הוא בפסוק ראשון, ויש לו להפסיק בינו לבין שאר דברים".

ב. ובקובץ "מוריה" (תשרי תשע"ט) נדפס קונטרס בענין "הכוונות בפסוק שמע ישראל", מהגאון הגדול ר' שריה דבליצקי זצ"ל. ובדבריו שם נוקט שלא כדברי אדמו"ר הזקן הנ"ל. ונעתיק כאן חלק מדבריו ונדון בהם בע"ה.

וז"ל בהנוגע לעניננו: "צריך לכוין דוקא בשעת אמירת התיבה (ולא לאחריה), דאי סגי גם מה שמכוין אחר כך, א"כ למה אמרו שצריך להאריך באמירת תיבת אחד עד שיכוין (והרי יכול לסיים ולכוין אחר כך). אלא בודאי שהכוונה צריכה להיות בשעת אמירת התיבה דוקא" (ולכן צריך להאריך בה בכדי שיספיק לכוין).

ועל שאלה זו השיב בעצמו מיד: "ושמעתי שיש מפרשים לישנא דכל המאריך באחד, דהיינו שמאריך בדעתו בכוונת התיבה" (וכוונתו לדעת שו"ע אדמו"ה הנ"ל). אבל יש להעיר, שדעת אדמו"ה ז"א אינה כמו שסיים הרב דבליצקי ז"ל שהכוונה להאריך בדלי"ת "לאחר שגמר אותה". אלא גם בשעת אמירת הדלי"ת וגם לאחר סיום אמירתה, וכמ"ש בס"ז: "יאריך במחשבתו להמליכו בד' רוחות בקריאת הד' ואחריה" (ולהעיר משבת קיט, ב: "העונה איש"ר בכל כחו" ופירש"י "בכל כח כוונתו"). והעיקר הוא שיכוין בזה "בטרם שיתחיל ברוך שם".

(וי"ל שזהו הפירוש ב"כל המאריך באחד", היינו שמושך את הכוונה שיש לו באותו

רגע של אמירת הדל"ת, וכאילו סוחב וממשיך אותה גם לאחר האמירה, ובמילא הרי זה כאילו המשיך גם את אמירת האות).

ועוד שאל שם, דאם המאריך באחד הכוונה להאריך במחשבתו לאחר אמירת כל התיבה אחד: "א"כ איך יפרשו במ"ש בגמרא שלא יחטוף בחי"ת... שבזה בודאי לא שייך לומר שהכוונה היא אחר החי"ת" (שהרי ההוראה שלא לחטוף בחי"ת, היא כנגד מה שאמרו שיש להאריך בדל"ת, וא"כ כשם שלהאריך בדל"ת היינו לאחר סיום אמירתה. כמו"כ ההוראה שלא לחטוף בחי"ת ולכוין בה, היינו לאחר גמר אמירתה, והרי זה לא יתכן, כי הרי לא יפסיק באמצע המילה בין החי"ת לדל"ת, ובסיום החי"ת הוא מבטא כבר את הדל"ת).

אלא שגם זו אינה קושיא. שהרי כבר אמרנו שגם בד' אין הכוונה שמכוין רק לאחר סיום אמירתה, אלא גם באמירת הדל"ת עצמה וגם לאחר הסיום, וא"כ בחי"ת שאי אפשר לכוין לאחר סיום אמירתו, על כן דוקא כאן צריך להזהר שלא יחטוף, אלא "יארץ בה (עכ"פ) קצת", דאל"כ מתי יכוין. משא"כ בדל"ת שהיא אות "הנחטפת לגמרי" (ואין שום משמעות לומר שלא יחטוף בה), והרי "לא יפה עושים המדגישים ומאריכין יותר מדאי ונראה כאלו הד' נקודה בשו"א". ובמילא "מה שאמרו להאריך בדל"ת של אחד, לא אמרו להאריך ולמשוך בקריאת הדל"ת". ועל כרחק שהכוונה היא להאריך במחשבה גם לאחר סיום האמירה.

ויש לומר שזהו מש"כ בשו"ע הרב שם: "וגם לא יחטוף בחי"ת". כלומר, דכלפי מה שאמרו שיש להאריך דוקא בדל"ת משא"כ בחי"ת, הרי (כלשון רש"י) "דכל כמה דאמר 'אח' בלא דל"ת לא משתמע מידי, ומה בצע בהארכתו", וא"כ משמע לכאורה שבחי"ת אין צריך להאריך כלל, ולכן כתב דמ"מ אף שאין צריך להאריך הרי גם לחטוף אין צריך "אלא יארץ בה קצת" (היינו בקריאתה).. אבל בדל"ת צריך להאריך יותר". וא"כ יש חילוק ביניהם, שבחי"ת יארץ קצת בכוונה רק באמירה עצמה, ואילו בדל"ת יארץ גם ובעיקר לאחר סיומה.

עוד שאל: "דאם כן למה כתב הרמ"א בסעיף י"ד דיש להפסיק מעט בין אחד לברוך וכו', אם בלאו הכי מפסיקים ע"י הכוונה אחרי אחד". ולא הזכיר שגם בזה כבר השיב בשו"ע אדמוה"ז שם במה שהוסיף: "ואף מי שאינו מאריך בד' של אחד, יש לו להפסיק מעט בין אחד לברוך". (ובזה יובן המקור שציין אדמוה"ז שם לרש"י פסחים נו, א. ד"ה ולא היו מפסיקין. ועי"ש דאכן יש שני ענינים בזה: א. להאריך במחשבה באחד, ב. להפסיק בין אחד לבין ברוך שם". ובזה סרה גם קושית הרב דבליצקי על מה שציין אדמוה"ז לרש"י זה. עי"ש ואכ"מ).

ג. אמנם הרי העתקנו משו"ע הרב, שהאות דל"ת שאין בה ניקוד והיא בסוף התיבה, היא נחטפת, ולא שייך במציאות להאריך בה. וא"כ איך שייך לומר ש"להאריך

באחד היינו בקריאת האות דל"ת בעצמה. וע"ז ביאר הרב דבליצקי ז"ל, דמה שהד' נחטפת הוא רק במבטא שלנו, אבל המבטא האמיתי הוא "של בני תימן ומקצת הספרדים, שלפי קריאתם אפשר שפיר להאריך בדל"ת מבלי כל קושי". ועוד כתב להלן: "כי ההארכה בדל"ת תיתכן רק בדל"ת שהיא רפויה ולא דגושה.. וכ"כ הכה"ח באות כ"ז דלא יוכל האדם להאריך בדל"ת אם לא תהיה רפויה.. ורק אצל התימנים ומקצת ספרדים ראיתי ובחנתי שהם קוראים הד' רפויה, בערך כמו ז' אצלנו. ובוזה אתי שפיר שיכולים להאריך בזה אפילו טובא מבלי שתתקלקל האות כלל". וביאר שם, שהדל"ת הרפויה היא כמו הביטוי של צירוף האותיות TH באנגלית (וכמו בתיבות Father או Mother. וראה מכתבו של הרב יצחק ידידיה שלומוביץ משיבת פונוביז', בקובץ "בית אהרן וישראל" גליון קיא ע' קמא, ע"ש).

ואמרתי לחדש בס"ד. דהנה לשון הטור והשו"ע ס"ו (ומקורו בגירסת הראב"ה ברכות סימן מז והמרדכי סימן לח, בירושלמי פ"ב ה"א): "ידגיש בדל"ת שלא תהא כרי"ש". והקשה החיד"א ב"ש"יורי ברכה המלוקט" (והוא מספרו "טוב עין" סימן ח"י אות ל"ג) וז"ל: "סעיף זה קשה מאד ואין לו הבנה, דאע"פ שהדל"ת והרי"ש הם דומות קצת בתמונתם, מ"מ במבטא יש הבדל גדול ביניהם. ועוד, למה ידגיש הדל"ת והלא אין בה דגש.. וכבר כתבו האחרונים דמ"ש ידגיש לאו דוקא אלא שיטעמנה יפה (וראה גם לשון שו"ע אדמוה"ז הנ"ל). ומ"מ עדיין אינו מתיישב מ"ש שלא תהא כרי"ש" (ולהעיר גם מ"ספר חסידים" סימן י"ח, הובא בא"ר סימן רלב: "יש מגמגמין בלשון, וקורין.. לרי"ש דל"ת", והוא פלא לכאורה איך אפשר לערבב במבטא בין רי"ש לדל"ת). ובספר "שלחן הטהור" הנ"ל שאל עוד, דענין ההדגשה בדל"ת אין אנו מבינים מה ענינו.

ויש לומר, שזה גופא באו לשלול. כי מבטא התימנים של ד' רפויה היה לו כנראה כבר שורש בזמן הגמרא (כדמוכח מתוס' נדה לו.ב. ד"ה גדייה, עי"ש ובתוס' הרא"ש שם). ולזה חששו, דאם לא ידגישו את הדל"ת אלא יבטאו אותה רפויה כמו TH כנ"ל, שדרך מבטא זה הוא באופן ששמים את קצה הלשון מאחורי השיניים העליונות (כמבואר בספר "מחברת התיג'אן") הרי אז יהיה זה דומה לרי"ש (במבטא רוטט, כמו אלו שמבטאים הרי"ש עם קצה הלשון, הנקרא "עיצור ענבלי", כידוע). ואז יהפך אח"ד לאח"ר רח"ל. ולזה כתבו שאין לומר ק"ש בדל"ת רפויה כאחינו התימנים, אלא להדגיש הדל"ת, ובמילא לא תדמה לרי"ש.

ד. אמנם גם לולא כל הנ"ל, הרי כמובן שרובם ככולם של הפוסקים האשכנזים (ורבים מהספרדים שאינם תימנים) לא התפללו בהברה תימנית ובדל"ת רפויה, והאם נוכל לומר ח"ו שלא יצאו ידי חובתם במצות קריאת שמע. ומאחר שעל פי המבטא שהתפללו בו פוסקים אלו בודאי שהדל"ת נחטפת, ולא שייך במציאות להאריך בה, על כרחך שהכוונה נמשכת גם לאחר סיום אמירת כל תיבת אח"ד.

וכאשר נחפש נמצא, שדברי אדמוה"ז מקורם גם בספרי גדולי ישראל שהיו לפני זמנו, ונתקבלו ע"י רבים מהפוסקים שלאחריו. וכמ"ש הגאון ר' יוסף יוזפא האן (אב"ד פרנקפורט דמיין, נולד בערך בשנת ש"ל), בספרו "יוסף אומץ" (נדפס בשנת תפג ע"י חתנו), וז"ל שם בסימן כג: "אין להאריך בקריאת הדל"ת, מפני שאז צריך לקרותה כאילו יש לה נקודה, ואז לא יהיה לאח"ד שום משמעות, רק אחר גמר מילת אחד יכוין בשתיקה" (וא"כ הרי זה קיצוני יותר מאדמוה"ז, כי לדברי היוסף אומץ הכוונה היא רק לאחר סיום אמירת הדל"ת דאח"ד).

וכן משמע ממש"כ באשל אברהם (בוטשאטש): "קבלתי ממו"ח נ"י שהנכון כמו שכתוב בתרוה"ד, שמשך כל נשימה לבד היא כדי כוונת הממלכה להשי"ת בשמים וארץ ורוחות העולם, והברת האותיות יהיה פשוט בלי שום שינוי כל דהו. וכן אני נוהג". ואפשר שזוהי כוונת ה"חיי אדם" (כלל כא סי"א): "ולכן יאריך באחד, ולא יאמר כמו שאומרים ההמון אחדע, שדוחקין הדל"ת כאילו היא בסגול, אלא יאמר התיבה כתיקונה, רק יאריך בנשימה, ואז יכוין ויפסיק מעט ויאמר בשכמל"ז בלחש".

וגם בספר "שלחן הטהור" (קאמארנא) ס"ד כתב, דהמאריך באחד היינו להאריך במחשבתו במילת אחד. ובתהלים עם פירוש בן ביתי" (קאמארנא) בהקדמה אות כא (וכן הוא בסידור "היכל הברכה" תש"ן ע' קפט ס"ק ס') כתב וז"ל: "כשבא לאות ד' גדולה של אחד, יסגיר אז השיניים ופיו ברגע זו וישאר אילם בלי שום תנועה כלל, עד שיקבל עליו עול מלכות שמים שלימה על כל היום כולו". (וציונים אלו לספרי קאמארנא ציין הרב דבליצקי בעצמו). ובספר "יסוד ושורש העבודה" שער ד' פ"ה: "תיכף כשיסיים תיבת אחד יכוין במחשבתו בשמחה עצומה כו".

וכן כתבו גם פוסקי דורנו. וכמו הגרש"ז אויערבאך זצ"ל ב"שיח הלכה" ח"א, שיכול לכוין לאחר גמר המילה "אחד", כי בהברה שלנו לא שייך להאריך בד' שבאחד. וראה גם ב"ארחות רבינו" (מנהגי הגה"צ ר' יעקב ישראל קנייבסקי זצ"ל) ח"א ע' נג אות קע, שהעיד על עצמו שמכוין בעיקר אחר שגומר תיבת אחד. וכ"כ הגר"ח נאה זצ"ל ב"קצות השלחן" סימן יט סי"ז, כלשון שו"ע הרב דלעיל: "ולא יאריך וימשוך בקריאת הדל"ת, שהרי כל אות שבסוף התיבה ואין נקודה תחתיה היא נחטפת לגמרי, אלא יאריך במחשבתו בשעת קריאת הד' ואחריה, בטרם שיתחיל ברוך שם". וא"כ תימה במש"כ הרב דבליצקי ז"ל דשו"ע הרב הוא יחידי בזה.

וראה גם בקובץ "כרם שלמה" פג ע' מז (הובא בספר "מנהגי ישראל תורה") וז"ל: "שמעתי מפה קדשו של מרן ר' משה יוסף טיטלבוים זצ"ל אב"ד איהל, שאמר שדיבר עם הגאון הקדוש משינוע, האץ אפשר להאריך בדל"ת ושלא יקלקל משמעות המילה.. והסכימו בהחלט, שכוונת הגמרא שמאריך בדל"ת היינו רק במחשבה, שלאחר גמר תיבת אחד יאריך במחשבתו להמליך אותו למעלה ולמטה ובד' רוחות".

ה. והנה אח"כ כתב הרב דבליצקי: "וכן מוכח להדיא בדברי תרומת הדשן סימן כ"ו (וצ"ל כ"ז) שכתב וז"ל: "וכשגמר התיבה כולה ומאריך בסוף הברתה (של הדל"ת) מקרי עדיין קבלת מלכות שמים, דאם לא כן מה בצע בהארכת הדל"ת".

ודבריו פלא גדול, שהרי בתרוה"ד לא כתוב "ומאריך בסוף הברתה" (שבמילא הוצרך להוסיף ביאור בזה "של הדל"ת"), אלא לשון תרוה"ד הוא "ומאריך בסוף הברכה". והגם שלשון זה צ"ב כדלקמן, אבל לא משום כך נוכל לתקנו ולומר ש"כן מוכח להדיא" (ואפילו מבלי לציין שלפנינו לא כתוב בתרוה"ד "בסוף הברתה").

והנה עיקר הדיבור בתרוה"ד אינו על הכוונות באחד דק"ש, אלא על אמירת ה"רבונו של עולם" שהטבת החלומות (אני שלך וחלומותי שלך וכו') שאומרים בברכת כהנים. וז"ל שם:

"יראה, דיש לדקדק דיאמר (את הרבש"ע) ממש בסוף (כל פסוק) בשעה שמאריכין. מדאמרינן בפ' ואלו נאמרים.. כלום יש עבד שרבו מברך לו ואינו מסביר לו פנים. הא קמן, דאין ראוי הוא לומר, אפי' מילי דשבח והודיה בשעת ברה"כ, אלא דחכמים התירו לומר בקשה זו דרבון העולמים. ומ"מ צריך לדקדק שיאמר לאחר שסיימו הברכה, ושוב לא יהא נראה כמי שאינו מסביר פנים, שהרי כבר סיימו הברכה. ומה שמאריכין בכ"ף ("וישמרם.. ויחונן") לנגן, אינו אלא תוספת, ואף על גב דבסוף פסוק שלישי, דהיינו תיבת שלום, א"א להמתין עד שיסיימו התיבה, שהרי מאריכין בניגון קודם שיגמרו המ"ם דשלום (וסיום המ' שאין בו ניקוד הרי נחטף, ולא שייך להאריך בו) מה בכך, מאי דאפשר לתקן ולמעבד כהלכה נעבד".

ומקשה תרוה"ד: "וא"ת, כיון דנחשיב האי דמאריכין כך, כלאחר סיום הברכה (דאל"כ היה אסור לומר בקשה זו באמצע הברכה, דהוי כעבד שאינו מסביר פנים לרבו), א"כ לא תועיל הבקשה דרבון העולמים, דמסתמא הא דקאמר תלמודא ליקום קמי כהנים, רוצה לומר בשעה שהן מברכין. י"ל, דלענין זה לא חשיב עדיין סיום ברכה, ומקרי שפיר בשעה שהן מברכין לענין זה". ועל נקודה זו מביא תרוה"ד ראיה מהסוגיא דידן:

"וכה"ג אשכחן בפ"ב דברכות, תניא סומכוס אומר, כל המאריך באחד, מאריכין לו ימיו ושנותיו, אמר ר' אחא בר יעקב ובדל"ת. פירוש רש"י: ובדל"ת יאריך, ולא בחי"ת, דכל כמה דאמר אחד בלא דל"ת, לא משתמע מידי, ומה בצע בהארכתו דקאמר אבל בדל"ת יאריך. אלמא, דכל כמה דלא גמר התיבה (והוא באות חי"ת), לא משתמע, וחשיב יוצא מידי יחוד מלכות שמים, וכשגמר התיבה כולה, ומאריך בסוף הברכה, מיקרי עדיין קבלת מלכות שמים, דאל"כ מה בצע בהארכת הדל"ת. הכי נמי, אף על גב דאין לומר שבח ובקשה אחרת, בעוד שהכהנים לא סיימו התיבה של הברכה, מ"מ לאחר שגמרו התיבה, ומאריכין רק בניגון ההברה האחרונה, מסתמא אין קפידא תו

בהסברת פנים (שנראה כעבד שאינו מסביר פנים לרבו, כנ"ל). ואע"פ שכל זמן שמאריכין בניגון, חשיב עדיין שעת ברכה, לענין שמועיל הבקשה דרבון העולמים. כמו שמועלת הארכה בדל"ת, לענין קבלת מלכות שמים, אף על פי שכבר נגמרה התיבה".

והנה זה ודאי, שיש כאן איזו טה"ד או פליטת הקולמוס בלשון תרוה"ד, במש"כ "וכשגמר התיבה כולה, ומאריך בסוף הברכה מיקרי עדיין קבלת מלכות שמים". שהרי בקטע זה אין מדובר בענין ברכה אלא בסיום אח"ד דק"ש. אמנם אעפ"כ, הרי התיקון שכתב הרב דבליצקי שצ"ל "בסוף הברכה" והוסיף "(של הדל"ת)", אינו נראה לפענ"ד, שהרי מזה גופא שנזקק להוסיף בסוגריים "של הדל"ת" מובן שולוא הוספה זו קשה לקבל התיקון "בסוף הברכה", כיון שאז קאי הברכה על תיבת אח"ד כולה, ואין לזה משמעות כלל. ונראה פשוט, שתרוה"ד נמשך בזה אגב שיטפיה אחרי מש"כ לעיל מיניה, וגם אח"כ, מענין סיום הפסוקים דברכת כהנים. ולכן לא דק וכתב גם כאן "ומאריך בסוף הברכה", במקום "ומאריך בסוף התיבה", היינו סוף תיבת אחד, וכוונתו בהמשך למה שכתב קודם "וכשגמר התיבה כולה", וכמו שסיים "אע"פ שכבר נגמרה התיבה".

ועכ"פ לא יתכן לתקן תיקון שכזה בלי לציין שלפנינו לא כתוב כך, ועוד להביא מתיקון זה הוכחה להלכה. ומצו"ב צילום של שתי דוגמאות מדפוס תרוה"ד, שמפורש שם "בסוף הברכה". וי"ל יותר מזה, שאף אם המצא תמצא גירסא שכתוב בה "ומאריך בסוף הברכה", ואף אם זוהי אכן הגירסא שהיתה בספר תרוה"ד של הרב דבליצקי ז"ל, הרי אין קושיא מכך על שו"ע אדמוה"ז.

דבהמשך הדברים אומר תרוה"ד, שכך גם בברכת כהנים כשמאריכים "בניגון ההברה האחרונה" הרי זה כאילו עוד לא סיימו את הברכה (לענין זה שאפשר לומר את הרבש"ע). והנה שם אינו אומר "בסוף ההברה" אלא "בניגון ההברה האחרונה", ולכאורה גם באח"ד היה צריך לומר ש"מאריך בהברה האחרונה", או פשוט "שמאריך בדל"ת" (שהרי לדבריו של הרב דבליצקי מאריכים בדל"ת הרפויה עצמה). ומוכח מזה, שאפילו לפי גירסתו, הרי לברכת כהנים יש ממש הברה אחרונה, והיא האות כ"ף סופית שמאריכים בה עצמה בניגון, משא"כ באח"ד דק"ש "כשגמר התיבה כולה, ומאריך בסוף הברכה", אין זו שמאריך בעצם קריאת האות ד', אלא לאחר סיום וגמר התיבה כולה. ו"סוף הברכה" הוא סוף ממש "כשגמר התיבה כולה", "אע"פ שכבר נגמרה התיבה".

ו. והנה בשו"ע סימן קכח סמ"ה: "ונוהגין שמאריכין בניגון אלו תיבות, כי כל אחת מהן היא סוף ברכה בפני עצמה, ואומרים רבון, כמו שמפורש בסימן ק"ל. ובשעה שמאריכין בניגון התיבות שבסוף הפסוקים דהיינו: וישמך; ויחנך; שלום".

והמג"א סימן קכח סקע"ג הביא את עיקר דבריו של תרוה"ד בזה: "ובשעה שמאריכין בניגון. בסוף התיבה אבל לא בעוד שאומרים התיבה, דאז צריך לשתוק וכמ"ש סכ"ז. ואע"ג דבתיבת שלום א"א להמתין עד שיסיימו התיבה שהרי מאריכין בניגון קודם שיגמרו המ' דשלום, מ"מ מאי דאפשר לתקן ולמיעבד כהלכתו עובדין. וא"ת כיון שמאריכין בניגון אם כן לא מועיל האמירה, דהא בעי למימר בשעה שהם מברכין. י"ל דלענין זה לא חשיב עדיין סיום ברכה, וכדאשכחן בשמע ישראל שמאריך בד' דאחד, אף על פי שכבר גמר התיבה מקרי קבלת עול מלכות שמים [ת"ה סי' כ"ז]."

וכתב הרב דבליצקי שם, דשו"ע אדמוה"ז ציין מ"מ לשיטתו (דהארכה בדל"ת היא במחשבה, ולאחר סיום אמירת התיבה) לתרוה"ד ולמג"א הנ"ל. והקשה שלענ"ד אין משם ראייה לשיטה זו, ושוב חזר על שינוי הנוסח בתרוה"ד: "דהרי כתב להדיא בסוף הברתה, דהיינו הברת הדל"ת, ובא להשמיענו דאף שכבר סיים התיבה בהדגשה ראשונה של הברת הדל"ת, מ"מ כל שעוסק עדיין בהארכת ההברה הזו בפיו, חשיב שפיר כאילו אומר המילה עדיין. ומזה מביא (תרוה"ד) ראייה שם, דכל זמן שהכהנים מאריכין בניגון ההברה האחרונה דוישמרך ויחונך, חשיב זה שפיר עדיין קמי כהני לענין אמירת הרבש"ע. והרי בברכת כהנים בודאי שאין הכהנים מאריכין במחשבה אלא בניגון ההברה האחרונה בפה דוקא".

וסיים: "וע"כ הנני תמה על גאון ישראל הגרש"ז זצ"ל, איך הביא מדברי התרוה"ד שהביאם המג"א לחידושו, בזמן שמשמע בהם ההיפך הגמור". ואח"כ הוסיף עוד, שעתה התיישב לו מה ששו"ע הרב ציין לתרוה"ד ולמג"א, "כי נוכחתי שברור הדבר כי הגרש"ז לא עיין בזה במקורן של דברים בתרוה"ד גופא, אלא ראה את דברי התרוה"ד כפי שהובאו במג"א (הנ"ל).. אך המג"א השמיט מלשון התרוה"ד שתי מילים, דכן איתא במקורן של דברים, וכשגמר התיבה כולה ומאריך בסוף הברתה מיקרי עדיין קבלת עומ"ש".

והדברים מרפסין איגרי, שטוען שהמג"א "השמיט" מדבריי תרוה"ד שתי מילים. ואילו מילים "השמיט" המג"א, את המילים "בסוף הברתה" שבכלל אינן מופיעות בנוסח הספרים שלפנינו. והרי לכאורה אדרבה, שמהעובדה שהמג"א "השמיט" ב' תיבות אלו, מוכח שאין הן כתובות בתרוה"ד כלל!

וסיכם לבסוף: "נמצא שהמקורות שמהם שאב הגרש"ז לחידושו זה, שהוא היחיד בין הפוסקים שפסק להדיא שתועיל הכוונה במחשבה גם אחר כך, הם לא כל כך שרירין וקיימין.. ודברי התרוה"ד במקורן של דברים הם ההיפך הגמור מחידושו, והוא רק ראה דברי התרוה"ד שהובאו במג"א בהשמטה חשובה, המשנה את כל תוכן כוונת התרוה"ד. ולפי זה אפשר להחליט דליתא לחידושו של הגרש"ז בזה לדינא".

אבל כנ"ל נדגיש שוב, שההשמטה הזו אינה כלל ע"פ הגירסאות שלפנינו

בתרוה"ד, ושגם ע"פ גירסא זו אין שום קושיא על אדמוה"ז, ואדרבה כנ"ל. ובעיקר שאדמוה"ז אינו כלל "היחיד בין הפוסקים" בענין זה, אלא שכמובא לעיל כבר נכתב יותר מזה בספר "יוסיף אומץ" שנדפס שנים רבות לפני כתיבת שו"ע אדמוה"ז, וכן בהרבה פוסקים שלפניו ושל אחריו וכנ"ל.

ז. אלא שבכל אופן עדיין יש להבין, שלפי שיטת שו"ע אדמוה"ז דמה שאמרו להאריך בדל"ת אין זה באמירת האות (שהרי היא נחטפת) אלא היינו במחשבה, א"כ איך משווה תרוה"ד את הדין בברכת כהנים לכוונה באח"ד, והרי בברכת כהנים (בשני פסוקים הראשונים) ממשיכים את ההברה האחרונה (בכ"ף הסופית דוישמך ויחונך), ולכן אמירת הרבש"ע היא אכן לא לפני סיום הברכה לגמרי, משא"כ בקבלת עומ"ש בדל"ת דאחד, שכבר סיימו לגמרי את אמירת הדל"ת.

אמנם אין זו קושיא כלל, דאדרבה כ"ש וק"ו הוא, דאם אפילו כשסיימו לגמרי נחשב הדבר כאילו שנמצאים באמצע האמירה לענין שאפשר עדיין לכוין כוונות היחוד שבדל"ת, א"כ כ"ש וק"ו בברכת כהנים שעדיין נמצאים באמצע ניגון ההברה האחרונה.

אבל באמת עדיפא מיניה יש לומר, והוא בהקדים לשון שו"ע הרב בסימן קכח סנ"ח: "ואף על פי שרפואתו אינו אלא כשאומר רבונו של עולם כו' בשעת ברכת כהנים ולא לאחר שכלתה ברכה מפי כהנים, מכל מקום כל זמן שהם מאריכים בניגון הברת אות אחרונה של התיבה, עדיין לא נסתיימה תיבה זו לענין שלא תועיל אז אמירת רבונו של עולם כו' [כיון שהצבור לא ענו עדיין אמן], אף על פי שנסתיימה לענין שא"צ להאזין עוד לכהנים, כיון שהאזין כבר תחלת הברת אות אחרונה והארכת ההברה בניגון א"צ לשמוע כלל. ואף על פי שבתית שלום הן מאריכים בניגון קודם שיאמרו מ"ם של שלום, וכשאומרים אז רבונו של עולם ומסיימים עם הכהנים, א"כ אין שומע המ"ם של שלום כראוי לשמוע בשתיקה וכוונה, מכל מקום בתיבת וישמך ויחונך שאפשר לתקן שישמעו גם האות האחרונה מתקנים".

והנה צ"ע במש"כ בסוגריים, דהטעם שזה נקרא שעדיין לא הסתיימה הברכה, הוא כיון שהצבור לא ענו עדיין אמן. דלכאורה היה לו לומר פשוט, דהטעם הוא כיון שהכהנים עדיין לא סיימו את הניגון בסוף הפסוקים, וכמ"ש כמה מילים קודם, "שהם מאריכים בניגון הברת אות אחרונה של התיבה".

ויש לומר, שאכן הוקשה לשו"ע הרב, מהו הדמיון בין ברכת כהנים לבין הכוונה בדל"ת דאח"ד, והרי בדל"ת כבר סיימו התיבה לגמרי ובברכת כהנים הם עדיין לא סיימו הניגון (וא"כ למה לא כתב תרוה"ד שהוא במכ"ש וק"ו). ולזה כתב, שמה שבברכת כהנים נקרא זה עדיין שלא הסתיימה הברכה, אינו מפני שמנגנים ההברה האחרונה, אלא מאחר שהצבור לא ענו אמן, וא"כ זהו בדיוק כמו בקבלת עומ"ש באחד, שאפשר לכוין לאחר סיום אמירת הדל"ת, כיון שעדיין לא התחילו לומר ברוך שם

(וכנ"ל).



מנעל וקב של עץ בשבת

הרב אלימלך יוסף הכהן סילברברג

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

איתא בשו"ע (או"ח ס' שא סט"ו): אין הקיטע יוצא בקב שלו וכוי דהיינו שעושה כמין דפוס של רגל וחוקק בו מעט לשום ראש שוקו בתוכו ואינו עושה זה להלך בו שעכ"פ צריך הוא למקלו אלא כוונתו כדי שלא יראה חסר רגל אלא נכה רגל וכיון דאינו צריך הילוכו אסור עכ"ל

עיין בשו"ע רבינו סי"ב וי"ג ובקו"א סק"ה דלמאי דקי"ל בסי תרי"ד דמנעל של עץ מותר ביוה"כ ועל כרחק דלא מקרי מנעל ע"כ הא דמתיר הרמ"א בסט"ו לצאת במנעל של עץ היינו דוקא כשכל גופו נסמך עליו בכל הליכתו ולכן אף שאין עליו תורת מנעל מותר לצאת בו בשבת שמ"מ נקרא בגד שלו ולכן מה שכותב המחבר בכאן דכיון דאינו צורך הילוכו אסור היינו כיון שאין כל גופו נסמך עליו לכל הליכתו ותורת מנעל אין עליו כיון שהוא של עץ הרי הוא משוי' (דברי רבינו מיוסדים על רש"י במס' שבת דף ס"ו רע"ב גבי מקל של זקנים שכותב רש"י) ולא לסמיכת גופו.

עיין בתהילה לדוד ס"ק ט' שהקשה על רבינו הזקן שכתב בקו"א שמהסוגיא ביומא מוכח ששבת ויום הכיפורים שווים ומה שנקרא מנעל לזה הוה מנעל לזה וכן מה שאינו מנעל לזה לא הוה מנעל לזה. והקשה התהילה לדוד דגם במסכת יומא לא מצינו שיקשה הגמרא משבת ליום כיפור כי אם מיה"כ ליה"כ.

אבל באמת שגא התהילה לדוד ברואה, דעיין ביומא (עח, סע"א): מהו לצאת בסנדל של שעם ביום הכיפורים כו' ראיתי רבי יהושע שיצא בסנדל של שעם כו' רב יהודה נפק ברהיטני אביי נפק בדהוצי רבה בר רב הונא כריך סודרא אכרעיה ונפק מתלב רמי בר חמא הקיטע יוצא בקב שלו דברי רבי מאיר ורבי יוסי אוסר ותני עלה ושווין שאסור לצאת בו ביום הכיפורים.

דעת התהילה לדוד שרמי בר חמא הקשה מהברייתא שתני עלה שהכל מודים שאסור לצאת בקב ביוה"כ להא דרבי יהושע יצא בסנדל של שעם ביום הכיפורים ומהא דרב יהודה נפק ברהיטני ואביי יצא בדהיצני ביום כיפור ורבה בר חנינא כרך סודרא אכרעיה ביום הכיפורים, וע"כ הוא סובר שאין שום הכרח מהגמרא שהדין של נעליים ביום כיפור שווה להדין של נעליים בשבת.

אבל נראה שאי אפשר לומר שזה הוא קושיית הגמרא משום שאין להקשות ממנעל של שעם או ממנעל של רהיטני או דהיטני על קב של עץ כיון שאין להשוות שעם או רהיטני לבקעת של עץ.

דעת רבינו הזקן שבהחלט יש ללמד מהקושיא של רמי בר חמא שהגדר של מנעל בשבת ומנעל ביום כיפור שווים. שכותב (בקו"א סק"ה) (וצ"ל דסבירא ליה להב"י והרמ"א דע"כ לא הקשו בגמרא משבת ליום הכיפורים אלא מקיטע לרבי יוסי, דע"כ ס"ל דאין שם מנעל עליו דאם לא כן לא ליסתר אף שאין צריך להילוכו אלא שלא יראה חסר רגל דכל דבר שיש עליו שם מלבוש או תכשיט מותר ללבושו או להתקשט בו אפילו לאצול מטינוף דלא חשיב כלל. אבל כשאין עליו שם מנעל עץ בעלמא הוא ואינו תכשיט כלל שאין מתקשטין בבקעת עץ אבל מי שאינו קיטע אף שאין עליו תורת מנעל כיון שהרגל נכנסת בו ומהלך בו מנעל שלו הוא לכך רגלו

וממשיך שם" דאפילו במקל החיגר כתב הרא"ש בפ"ג דביצה דהוה כמנעלו אע"ג דס"ל בפ"ח דיומא דאין מנעל של עץ. אלא דהכא כיון שאי אפשר לו לילך בענין אחר הרי כל סמיכת גופו בהליכתו על מקלו דבהא תליא מילתא כמבואר מפירש"י גבי מקל של זקנים.

דעת רבינו שכיון שהשו"ע בסט"ו כותב סתם שאסור לקיטע לילך בקב שלו כיון דאין צורך הילוכו סובר רבינו שהמחבר והרמ"א נקטו כשיטת רש"י שהקב לא נקרא מלבוש שלו כיון שאינו דומה למנעל מכיון שאין סמיכת כל גופו עליו. וע"כ כותב רבינו בס"ב שהאיסור לקטע לצאת בקב בשבת הוא משום משא.

וכל זה שלא כדעת הגר"א והמ"ב ואחרים, שסוברים שבקב של עץ אינו משא והטעם שאסור לקיטע לצאת בו הוא משום שמא ישתלף מרגלו ויבאינו בידו.

התהילה לדוד מביא דברי הרשב"א " דלאו מנעל לחוד לא הוה אסר ליה דכל מידי דמגין ודרכו של בריות לצאת בו בחול להנאת תשמישו לאו משוי הוא מידי דהוה האונפיליא של בגד שאינו מנעל ולכו"ע יוצאין בו

דעת החולקים על רבינו מיוסדת על הרשב"א שכל דבר שמגין ודרכו לצאת בו כך לא הוה משא. וא"כ בקיטע שדרכו לילך כך כדי שלא יראה חסר רגל לא הוה משא. ולפי דעתם הטעם שאין יוצאים בו בשבת הוא משום שמא יפול ויבאינו ד' אמות. אבל רבינו סומך על דברי רש"י שאם המנעל אינו עושה עיקר פעולת מנעל דהיינו שאינו סומך גופו עליו לא נקרא מנעל.

ונראה שיש מחלוקת יסודי בין רבינו שנקט כהאומרים שאסור לקיטע לצאת בקב משום משא לאהאומרים שהאיסור הוא משום שמא ישתלף ויבא לנושא. דעת רבינו שיש גדר של בגד גמור שאדם מתלבש בו ויש גדר של חפץ שהאדם אינו מתלבש בו

ממש ומ"מ הוא עושה פעולה של הגנה. במקרה כזה דעת רבינו שאם אינו עושה כל מה שבגד גמור עושה אז הוא משא. כמו נעל או אנפוליא שהם בגדים גמורים שגופו של אדם נסמך כולו על המנעל או על האנפוליא, אז כשהקב שאינו בגד גמור אינו עושה פעולה כזה אע"פ שהוא עושה פעולה שדומה קצת לפעולת הבגד וכמו מקל של זקן שגם מקל אינו בגד גמור והמקל מסייע לו שלא יפחד כשהוא הולך מ"מ סובר רבינו שלא נקרא מנעלו.

אבל דעת הגר"א והאחרים אינו כן. הם סוברים שבכל מקום שהחפץ עושה שום מעשה של בגד או תכשיט אע"פ שאינו בגד גמור אינו חייב עליו משום הוצאה.

ודבר זה יש בה השלכות רבות בכמה דברים במה שמותר או אסור לצאת בשבת. ועוד חזון למועד.



כללי היתר לאמירה לנכרי בשבת*

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

חז"ל אסרו עלינו לבקש מנכרי לעשות בעבורנו מעשים שאנו בעצמנו אסורים לעשותם. אם כי איסור זה שייך גם במצוות אחרות, אך אנחנו נתמקד פה על איסור אמירה לנכרי בשבת. יש מהראשונים שנתנו הטעם לאיסור זה, משום זלזול שבת¹. וידוע שאדה"צ² הביא הטעם של 'שליחות', שחז"ל העניקו דין שליחות לחומרא לנכרי העושה מלאכה בעבורנו בשבת. ולענ"ד אין סתירה בין שני טעמים הנ"ל: 'זלזול שבת' היינו הנימוק לאסור פעילות זו של הנכרי, ואילו הגדר של האיסור הוא שהנכרי נחשב כשלוחו של הישראלי.

* ההלכות השייכות לנושא זה פזורות הן בכמה מקומות בהלכות שבת שבשו"ע, ולקטנו בזה כמה כללים השייכים למצבים שהם שכיחים. אדמו"ר הזקן הרחיב בנושא זה ב'קונטרס אחרון' בכמה מקומות, וגם ב'מהדורא בתרא' (נדפס בסוף הלכות שבת שבשו"ע שלו). גם שקד אדה"צ למצוא דרך היתר למחזיקי מחי' (בלע"ז: קרעטשמע), שהנכרים יוכלו לקנות שם יי"ש גם בשבת (נעתק בהוצאה החדשה של שו"ע, ע' תתקו ואילך). עיון מעמיק בקו"א ומהדו"ב הנ"ל הופיע ע"י אברכי הכולל במלבושן בשנת תשמ"א, בשם 'הערות וביאורים'. ילקוט בשם 'הלכות אמירה לנכרי משלחן ערוך אדמו"ר הזקן' הופיע בשנת תשס"ג, מאת הרשד"ב לוין שליט"א. בשנת תשע"ז הופיעו שני ספרים בביאור ה'מהדורא בתרא': א) 'מהדורה בתרא המבוארת', מאת הרב אורי למברג שליט"א; ב) 'יסודי השלחן וזיקוקי אורותיו', מאת הרב שמואל זאיאנץ שליט"א.

(1) ראה רמב"ם הל' שבת פ"ו ה"א.

(2) בריש סימן רמג. וש"נ.

יחד עם חומר איסור זה, הרי במצבים שונים הותר לנו לפקוד על הנכרי לעשות פעולה האסורה, או ליהנות ממנה שעשה בעבורנו מבלי שצוינו עליו לעשותו. והנני להציג בזה כמה כללי-היתר, מלווים בדוגמאות מעשיות.

א. שבות דשבות \ ב. אדם בהול על ממונו \ ג. לצורך חולה \ ד. פסיק ריש' \ ה. עשה הגוי להקל לעצמו \ ו. עשה להנאת עצמו \ ז. במחלוקת הפוסקים \ ח. בדרך סיפור \ ט. בין השמשות \ י. כשהגוי קלקל.

כלל א: שבות דשבות הותרה לצורך מצוה, במקום הפסד או לצורך גדול³. כלל זה נאמר רק בדיעבד⁴.

דוגמאות:

(1) הנושא מרה"י לרה"ר אדם שהוא יכול ללכת בעצמו – עובר הוא על איסור דרבנן. לצורך מצוה, כגון להביאו להתפלל בבית הכנסת, מותר לנו לפקוד לנכרי להובילו בכסא-גלגלים. הכסא-גלגלים עצמו בטל הוא אל הרוכב בו⁵.

(2) אם נכבית להבת הגז ביו"ט, מותר לבקש מנכרי להצית גפרור בכדי להדליק ממנו את האש, כי הצתת האש ביו"ט הוא איסור דרבנן. אבל אסור לסמוך על זה לכתחלה, לדוגמא: שלא יכין נר דלוק בכדי להדליק ממנו האש ביו"ט, או להדליק הנרות בליל יו"ט שני.

(3) הנושא מרה"י לרה"ר תינוק [וכן שאר אדם] שאינו יכול ללכת כלל – עבר על איסור מן התורה. אסור לבקש מן הנכרי להוליך תינוק כזה בעגלה מרה"י לרה"ר דאורייתא, אפילו אם הוא לצורך מצוה.

(4) להכין מיו"ט ראשון ליו"ט שני, אסור הוא מדרבנן. במצב שאי אפשר להכין מערב יו"ט ראשון, מותר לפקוד על הנכרי ביו"ט ראשון לערוך אז את ההכנות [אבל לא מלאכות!] ליו"ט שני⁶.

כלל ב: אדם בהול על ממונו, ולכן התירו לבקש מנכרי לעשות מלאכה בעבורו, שלא יבוא האדם לעשות מלאכה בעצמו⁷.

דוגמאות:

(3) שו"ע"ר סי' שז סי"ב.

(4) קונטרס אחרון לשו"ע"ר סי' שג סק"א.

(5) שמירת שבת כהלכתה פל"ד סכ"ז.

(6) ראה בארוכה להלן ב'בירורי הלכה' סימן 000.

(7) שו"ע"ר סי' רסו ס"א.

(1) ההולך ברה"ר ונזכר שהארנק שלו מונח בכיסו – רשאי לתתו לנכרי שיקחנו וישמרנו עד אחר השבת.

(2) טעה וחנה רכב במקום שאסור להשאירו לפי החוק, ואם ישאירנו במקומו לכל השבת, יש לשער שייגרר ע"י הרשויות, ויאלץ לשלם הון רב לשחררו. רשאי לבקש מנכרי להעביר הרכב למקום מובטח.

כלל ג: מותר לבקש מנכרי לעשות מלאכה לצורך חולה – אף שאין בו סכנה, ואף מלאכה דאורייתא⁸. דין צרכי תינוק כצרכי חולה⁹.

דוגמאות:

(1) חולה המאושפז בבית רפואה רשאי לבקש מהמטפל נכרי להכין לו כוס תה או להחם הארוחה הכשירה שלו.

(2) בעת הקור, מותר לומר לנכרי להדליק האש, לפי ש"הכל חולים אצל קור וחום".

(3) מי שאינו בגדר 'חולה שאין בו סכנה', אבל מצטער, רשאי לומר לנכרי לעשות עבורו איסור דרבנן¹⁰.

כלל ד: פוקד על הנכרי לעשות עבורו דבר היתר, ובדרך פסיק רישי' נעשית מלאכה האסורה¹¹.

דוגמאות:

(1) שכח לכבות לפני השבת את האור שבתוך המקרר. מותר לומר לנכרי בשבת לפתוח הדלת, אע"פ שבודאי יידלק האור על ידי זה.

(2) הפותח הברז של מים חמים גורם הפעלת ה'בוילר'. מותר לבקש מנכרי להביא מים חמים מן הברז¹².

(8) שו"ע"ר סי' שכח סי"ט.

(9) שו"ע"ר סי' רעו ס"ו.

(10) שו"ע"ר סי' שכח ס"ב.

(11) שו"ע"ר סי' רנג ס"י.

(12) הכוונה שלמרות העובדה שפתיחת הברז גורמת לשפיכת מים קרים לתוך הבוילר, והם נרתחים שם, אעפ"כ מותר להתעלם מכך מכיון שלא על כך פקד את הנכרי. ומשמע דבכהאי גוונא בשו"ת חלקת יעקב ח"א סי' עח:ה.

כלל ה: ביקש מהנכרי לעשות מעשה היתר, והנכרי עושה איסור להקל על עצמו¹³.

דוגמאות:

- (1) פוקד על הנכרי לנקות חדר, והנכרי מדליק שם האור בכדי להקל מלאכתו.
- (2) מותר למסור רכב לתיקון למכונאי נכרי לפני השבת, ולקחתו ממנו חזרה אחר השבת, בתנאי: א) שהמכונאי הוא קבלן, היינו שמשלם לו עבור המלאכה שיעשה, לא עבור זמנו; ב) שיש למכונאי די זמן לגמור משימת הישראל לפני או אחר השבת.
- היתר 'קבלנות' אינו מועיל כשהנכרי עושה המלאכה בבית הישראל¹⁴.

כלל ו': נכרי העושה מלאכה להנאת עצמו, מותר ליהנות ממנה¹⁵. היתר זה נאמר רק כאשר אין חשש שירבה הנכרי בשבילו. לכן, נכרי שחימם מים לעצמו, לא ישתה ישראל אחריו¹⁶.

דוגמא:

החדר חשוך. מותר להזמין נכרי לבוא לתוך החדר – כביכול בכדי לתת לו משהו לשותות, והנכרי יראה שהחדר חשוך, וידליק האור להנאת עצמו. (אחרי שכבר הדליק האור, מותר לומר לו שלא יכבה האור כשהוא יוצא לדרכו).

אבל אין להוכיח מזה להתיר למי שצריך מים חמים מרובים, כגון למלאות מקוה, שיותר לו לבקש מנכרי לפתוח הברז של מים החמים, והמים יורתחו מעצמן. כי אז מסתבר לומר שפעולת הרתיחה היא בשליחות הישראל, ואסור.

13) שו"ע"ר סי' רעו סי"ב.

עוד שם ס"ט מתיר לפקוד על הנכרי לעשות דבר שהישראל היה יכול לעשותו בדרך היתר, אך הגוי יעשנו בדרך איסור. "ואין להורות היתר זה אלא לבני תורה, אבל לעמי הארץ אין להתיר, שלא יתרגלו באמירה לנכרי וידמו דבר לדבר ויקלו יותר".

ולכאורה נכלל בהסתייגות זו מה שיש מתירים לפקוד על הנכרי לשטוף הכלים, והוא עושה כן על ידי מכונת הדחת-כלים; לנקות חדר, והוא עושה כן במכונת שואב-אבק ('שמירת שבת כהלכתה' פ"ל סכ"ג). ויש מתירים רק כאשר המלאכה שיעשה היא מן הצד (כלל ה שבפנים), אבל לא כאשר מלאכת הנכרי הוא בגוף מעשהו שלצורך הישראל ('מלכים אומניך' פ"ט הע' לד).

וראה 'כף החיים' סי' שלו סכ"א שהתיר לפקוד על הנכרי לשטוף הרצפה במטלית רטובה מכיון שאפשר לנקות הרצפה בדרך היתר. ולכאורה גם זה בכלל ההסתייגות הנ"ל.

14) שו"ע"ר סי' רמד סעיפים א' וב'.

15) שו"ע"ר סי' רעו ס"ו.

16) שו"ע"ר סי' שכה סי"ח.

כלל ז: דבר שנחלקו בו הפוסקים בדין תורה, יש להתיר עשייתו על ידי נכרי¹⁷.

דוגמא:

לדעת רבים מפוסקי דורנו, אסור לישראל לפתוח קופסת-שימורים בשבת. אבל גם לדעתם, מותר לומר לנכרי שיפתחנה.

כלל ח: האומר דרך סיפור בלי פקודה, והנכרי עושה המלאכה מעצמו. לפי שו"ר, היתר זה הוא רק כשהגוי חושב שעושה לעצמו¹⁸. אבל לפי ה'מהדורא בתרא'¹⁹ מותר גם כשעושה עבור הישראל, ובלבד שאין גוף הישראל נהנה מיד ממעשה הנכרי²⁰.

דוגמא:

נכרי הביא לבית ישראל חבילה חתומה, והישראל צריך לתכולתה בו ביום. רשאי לומר לנכרי: "איני יכול להשתמש בזה כל עוד שהחבילה חתומה", ואז הנכרי פותח את החבילה לצורך הישראל. והיינו לפי שהנכרי חושב שזה חלק מהמשימה (של המשלח) שהוטלה עליו.

כלל ט: מותר לנכרי לעשות לנו מלאכה בין השמשות לצורך מצוה²¹.

כלל י: נר של ישראל שהי' דולק מלפני השבת, ובא נכרי לתקנו ונכבה בידו, ושוב הדליקו לתקן מה שקלקל, מותר ליהנות ממנו²².

דוגמא:

(17) שם סי' שיד סי"ז (לצורך השבת); סי' תקו ס"ג; סי' שיו ס"ב (אם צריך הרבה לכך). ויש לעיין טעם השינוי ביניהם, אחרי שכולם ספיקא דרבנן. ואולי תלוי הדבר אם שני הדיעות שקולות או שהמקיל הוא דעת יחיד. ואכמ"ל. וראה 'כללי הפוסקים וההוראה' כלל צח.

(18) שו"ע"ר סי' שז ס"ז.

(19) בהוצאה החדשה של שו"ע"ר: ח"ב ע' תתעא.

ובכך מובנים דברי אדה"ז (ליקוטי דיבורים ריש ליקוטי יד) לספר לגוי שצריכים לאכול בסוכה, ואינו יכולים לעשות כן כל עוד היא מכוסה בשלג. (הובא לעיל כרך ב ע' 120).

(20) ראה הנסמן ב'מהדורא בתרא המבוארת' ע' 129. 'הלכות אמירה לנכרי בשו"ע אדה"ז' פל"ב סט"ז ואילך.

(21) שו"ע"ר סי' רסב ס"ב, וש"נ.

(22) 'אלי' רבה' סו"ס רעו, הובא ב'ביאור הלכה' שם ד"ה לצרכו. ב'אלי' רבה' מפורש שהשאלה היא אם מותר להשתמש באור שהנכרי הדליק מעצמו. ולא נתבאר אם מותר לומר לנכרי לתקן מה שקלקל. ואולי ניתן להשוות זאת למה שמותר לומר לנכרי לעשות מלאכה בשל עצמו (שו"ע"ר סי' שז סל"ה ואילך). וראה הערה הבאה שהתיר רק בדרך סיפור ורמז.

מבעוד יום השאירו בשר בתנור לצלות. המשרתת הנכרית פתחה את התנור לקחת לעצמה חתיכת בשר, אך לא סגרה הדלת כראוי, ועקב כך לא חזר ונדלק המאוויר, וכתוצאה מכך יתקלקל שאר הבשר שבתנור. מותר לומר לה בדרך רמז: "מה עשית, הרי קלקלת את שאר הבשר!"²³



בענין אונאה ומרמה בשידוכים

הרב חיים רפפורט

לונדון אנגלי

תשובת האגרות משה בענין אשה שאין לה אורח

(א) בשו"ת אגרות משה (אהע"ז ח"ג סי' כז) נשאל "בדבר בתולה אחת שהיא בת עשרים, ויש לה שערות, אבל עדיין לא בא לה האורח כנשים, ויש מהרופאים שאומרים שכאשר תנשא לאיש ותבעל יהי' לה הוסת ותוליד בנים, אם יכול אבי' להשיאה לאיש בסתם, שלא לגלות לו זה שעדיין לא הי' לה אורח כנשים, ולא יהי' בזה חשש קידושי טעות".

והשיב הגרמ"פ שם :

(א) דבכה"ג איכא ראי' מפורשת "שמותר לאבי' להשיאה מבלי לגלות שאין לה אורח כנשים, ובהקדם הא דאיתא בגמרא (כתובות י, ב) : "ההוא דאתא לקמי' דר"ג הזקן, אמר לו, רבי בעלתי ולא מצאתי דם, אמרה לו, רבי ממשפחת דורקטי אני שאין להן לא דם נדה ולא דם בתולים. בדק ר"ג בקרובותי' ומצא כדברי', אמר לו לך זכה במקחך, אשריך שזכית למשפחת דורקטי [שאין להם לא דם נדה ולא דם בתולים. רש"י] מאי דורקטי, דור קטוע. אמר רבי חנינא תנחומים של הבל ניחמו ר"ג לאותו האיש, דתני רבי חייא, כשם שהשאור יפה לעיסה כך דמים יפים לאשה [למהר להריון. רש"י]; ותנא משום ר"מ, כל אשה שדמי' מרובין בני' מרובים¹. אתמר, רבי ירמי' בר אבא אמר, זכה במקחך אמר לי', ורבי יוסי בר אבין אמר, נתחייב במקחך אמר לי'² [נתחייב במקחך ע"כ תקבל חובה הבאה לך במקחך לשון אין חבין לאדם דבר שהוא לרעתו קרוי חובה. רש"י]. בשלמא למ"ד נתחייב היינו דרבי חנינא, אלא למ"ד זכה,

23 ראה 'פסקי תשובות' שם סק"ו. אך ראה שם תוכחת מגולה על מה שמקילים בבתי מלון וכיו"ב שהנכרים מכבים הנרות בלילה ושוב מדליקים בבוקר, שהרי הם עושים כן לצורך היהודי.

(1) ובירושלמי שם כתובות (פ"א סוף ה"א): (כל אשה שדמי' מעוטין וולדי' מעוטין).

(2) ראה שטמ"ק כתובות שם בביאור החילוק בין הלשונות.

מאי זכותא, דלא אתי לידי ספק נדה". ומדברי הגמרא מבואר שנשים ממשפחות דורקטי לעולם אין להם דם נדה, אשר לכן ס"ל לרבי ירמ' בר אבא דזכות היא לו" דלא אתי לידי ספק נדה".

ויעויין ביש"ש (כתובות פ"א סי' לא) שכתב: "מדלא הביא הרי"ף והרא"ש הך שקו"ט משמע דלא פליגי לענין הלכתא, דאף לרבי חנינא לא יכול לומר הטעוני ומקחי טעות הוא אף שאשה שדמי' מרובים כו', מ"מ גם זו ראוי' להוליד ואין כאן מקח טעות"³.

וע"פ סוגיא זו פסק הרמב"ם (הל' אישות פי"א הי"ב): "אמרה בא עלי ובתולה מצאני ככל הבתולות ושקר הוא טוען, שואלין אותו ואומרים לו מה הי' הדבר עד שאמרת שאינה בתולה, אם אמר מפני שלא מצאתי דם, בודקין במשפחתה שמא אין להם דם כלל, לא דם נדה ולא דם בתולים; אם נמצאו כולן כן, הרי זו בחזקתה"⁴. וכ"ה בשו"ע (אהע"ז סי' ס"ח ס"ה): "טען טענת דמים אם היתה ממשפחת דורקטי, הר"ז בחזקתה".

וכתב הגרמ"פ שמוכח מדין זה "דגם בלא דמים אפשר לה להוליד בנים, אך לא מרובים".

והנה בתיאור מהותה וענינה של משפחת דורקטי תנן (נדה סד, ב) "נשים בבתוליהם כגפנים; יש גפן שיינה אדום ויש גפן שיינה שחור, ויש גפן שיינה מרובה ויש גפן שיינה מועט. רבי יהודה אומר, כל גפן יש בה יין [כל אשה יש לה בתולים ודמים. רש"י] ושאין בה יין ה"ז דורקטי [דור קטוע, וכיון שאין להן דמים מרובים אין בניהן מרובין. רש"י]". ובגמרא שם: "תנא, דור קטוע"⁵.

ובביאור דברי הגמרא נחלקו הראשונים:

ממ"ש רש"י במס' נדה (שם) "כיון שאין להן דמים מרובים אין בניהן מרובין"

(3) "ומה שלא הביא [היש"ש] מלשון 'נתחייבת במקחך' עצמו שאינו מקח טעות דאל"כ אין כאן מקח כלל, אולי משום דיש לדחוק ד'נתחייבת במקחך' הוא זה גופו שנתבטל המקח וטרח בסעודה לחנם, ואף שהוא דלא כרש"י, לא רצה להביא להלכה מרש"י שעיקרו הוא לפירוש, הביא מהרי"ף והרא"ש שעיקרם הוא להלכה, אבל ודאי גם מפרש"י הי' יכול להביא, וגם עצם לשון 'נתחייבת במקחך' משמע שהקידושין קיימים) "אגרות משה שם".

(4) במהדורת הר"י קאפח" שיש מן הנשים שאין להן דם כלל בשום פנים לא דם נדה ולא דם בתולים, אלא שאינה יולדת, וזה הוא ענין דורקטי שהיא מורכבת משני שמות דור קטוע. והלכה כרבי יהודה."

(5) ראה פי' הרמב"ן עה"ת (שמות יב, כז) ש"משומד שהזכירו חכמים בכל מקום... שיעורו משומדע, וחסרו העי"ן, כמו שהבליעוה במלות רבות, ואמרו מדם במקום מדעם; דור קטי - דור קטיע. בקי. - בקיע."

משמע שהחסרון הוא שאי אפשר לנשים ממשפחה זו להוליד בנים הרבה, וממ"ש רש"י במס' כתובות (שם) ש"דמים יפים לאשה למהר לה הריון "משמע דס"ל שהחסרון בבנות משפחות דורקטי הוא, כמ"ש באגרות משה שם, שאפשר ימשך איזה זמן שלא יהי 'הריון'. [וע"ש באג"מ דיש לבאר דבר זה בשני אופנים: (א) דאשה שיש לה דמים" מתעברת גם כשהיא צעירה ביותר, דהוא תיכף כשנעשית גדולה", משא"כ אשה שאין לה דמים כלל מתעברת רק "כשהיא גדולה יותר, כגון בת י"ח או בת עשרים": (ב) "שזו שיש לה דמים מתעברת לפעמים תיכף בביאה ראשונה שאחר ביאה ראשונה" שהשירה הבתולים, וזו שאין לה דמים מתעברת רק אחר שיעברו עלי' כמה ביאות"]. ואיך שיהי', מבואר מפירוש רש"י שאשה שאין לה דמים הרי היא "ראוי' לבנים".

ולפי דברי רש"י נראה שהלשון "דור קטוע" פירוש 'קטוע מדם', ולא קטוע מבנים. אבל בערוך (ערך דרקט) הו"ד בחדא"ג מהרש"א (כתובות שם) פירש "דור קטוע, שלא תלד, ויפסוק הדור", ופירוש דורקטי 'בתה', כדכתיב (ישעי' ה, ו) ואשיתהו בתה⁸. [דברי הערוך הובאו בתוך דברי המחבר (אהע"ז שם) בחצאי עיגול שדור קטוע היינו" משפחה של עקרים שעל ידה הדור קטוע מבנים].

וכן מבואר ממ"ש הרמב"ם בפירוש המשנה (נדה שם): "רבי יהודה אומר כי יש נשים שאין להם דם כלל לא דם נדה ולא דם בתולים, אמנם לא תוליד, וזהו ענין דורקטי שהוא מורכב מב' שמות דור קטוע, והלכה כרבי יהודה"⁹.

והנה באג"מ שם הביא הדברים המוסגרים בשו"ע הנ"ל וייחסם להרמ"א¹⁰ ["שודאי מצא פירוש זה בראשונים החולקים על רש"י"], וכתב שאין הפירוש כפשוטו

(6) "לפי שאין אשה מתעברת מביאה ראשונה" (יבמות לד, ב).

(7) ראה גם שו"ת מכתם לדוד (יו"ד סי' מ) בא"ד: "מ"ש שם על דור קטוע שאין להן דם לאו למימרא דפי' קטוע היינו שאין לו מעיקרא, דאי אפשר להכחיש משמעות התיבה דקטיעא ר"ל כרות או חתוך, אלא לפי שמשפחה זו אין לה זרע מאחר שאין להן דמים, וכמ"ש שם דכשם שהשאור יפה לעיסה כך דמים יפים לאשה, ע"ש, כלפי זה נקרא דור קטוע כלומר דור כרות שנפסק ממנו הזרע שהי' ראוי לבא אחריו באופן שלשון קטוע לא נאמר על שלילת הדם אלא על התכלית הנמשך מחסרון זה שהוא הזרע, ומשום הכי דייק אומרם לשון דור קטוע".

(8) בפ' רש"י עה"כ בתה – לשון שממה וריקנות".

(9) ראה חכמת בצלאל נדה שם" מפ' הרמב"ם במשנתנו מבואר שאין מולידין כלל וכ"כ הרע"ב שהן עקרות ואין להם בנים כלל".

(10) באגרות משה שם: "הרמ"א . . כתב על משפחת דורקטי. "אבל באמת פירושי מילים אלו לא נכתבו ע"י הרמ"א ונתוספו במהדורת השו"ע דפוס ויניציאה של"ד [שנדפס בלי הגהות הרמ"א]

שבנות משפחת דורקטי כולן עקרות הן, אלא שבמשפחת דורקטי "מצוי עקרות" יותר ממשפחות אחרות, שהרי מבואר בשו"ע שאינו מום לענין מקח טעות, ועכ"ל" משום דאף שנמצא במשפחתה יותר עקרות מבמשפחה אחרת, מ"מ כיון שנמצאו גם במשפחה זו אלו שאינן עקרות, והרי אמה נולדה ממשפחה זו וגם היא עצמה נולדה ממשפחה זו¹¹, ואם משפחת אבי' היא דורקטי נמי הא נולד אבי' והיא עצמה, אין זה כבר מום מאחר שאפשר שגם היא תלד."

וכיון שגם הרמב"ם פסק כדברי ר"ג, עכ"ל או" שהרמב"ם חזר בו "בספר היד ממ"ש בפירוש המשנה", או שגם בפירושו סובר שאפשר שתלד . . ויש לגרוס [בדבריו בפיה"מ] אמנם אפשר שלא תלד". עכת"ד.

וע"פ כל הנ"ל מסיק באג"מ דכיון דמוכח להדיא מסוגיית הגמרא דאשה שאין לה אורח כנשים "ראוי' בעצם לבנים", אלא שלא תתעבר תיכף כי אם לאחרי הרבה ביאות או לאחרי כמה שנים, או כפירוש הערוך [שייחס להרמ"א] שעפ"ז צ"ל שלא יהיו לה הרבה בנים וכמשנ"ת, אין האב חייב לגלות שלבתו אין אורח כנשים, כי אין זה חסרון שתשהה אשתו משך מה טרם תתעבר או שלא תוליד הרבה בנים, ועל כן אין בהעלמת הדבר (שאין לה אורח כנשים) משום אונאה וגניבת דעת .

(ב) עוד כתב באג"מ, דחזי לאיצטופי ה'ספק' "מצד שיש מהרופאים שאומרים שלאחר שתנשא יבוא לה האורח כנשים ותוכל להוליד גם תיכף, וגם הרבה בנים" [דמכיון שיהי' לה אורח כנשים מוכח שאינה ממשפחת דורקטי כלל]. והביא האגרות משה סמוכין לסברת מקצת רופאים אלו מהא דתנן (נדה ז, א-ב): "רבי אליעזר אומר, ארבע נשים דיין שעתן בתולה, מעוברת, מניקה וזקינה. אמר רבי יהושע, אני לא שמעתי אלא בתולה. אבל הלכה כרבי אליעזר. איזו היא בתולה כל שלא ראתה דם מימי', אע"פ שנושאה". ולכאורה צ"ב דלמאי נפק"מ זה שהיא נושאה", הא איירי לענין די' שעתה מחמת שעדיין לא ראתה דם, ומה שייך לזה הא דניסת. "ומזה משמע קצת" דהנישואין הוא דבר ששייך שיגרום לביאת האורח כנשים, ולכן הי' מקום לומר דיש לנו לחשוש למעל"ע מקודם, קמ"ל כיון שעכ"פ עדיין לא ראתה די' שעתה".

לפי זה כתב באג"מ: "כיון שנקטן הספק איני רואה שיהי' חיוב לגלות זה".

(ג) וסיים הגרמ"פ: "לרווחא דמילתא יחליטו האב והבת שאם יעבור זמן של ארבע שנים ולא תתעבר וגם לא יבא לה אורח כנשים, תקבל ממנו גט בלא קושי ובלא שום תביעות ממנו, שלהחלטה זו שוב לא יהי' להנושאה כמעט שום הפסד, שודאי לא יצטרכו לגלות אף לא ממדת חסידות".

11 בדעת הרמב"ם בפיה"מ ש"ל כמ"ש בשו"ת חקרי לב (יו"ד ח"ג סוף סי' פז ד"ה ואולם) "דמצד בנות אינן יולדות אך הבנים שנושאים נשים מאחרים שיש להם דם נדה, הוא המשפחה".

וראיתי שגם היום ישנם פוסקים שסומכים על דברי האג"מ בזה, ולדוגמא בכתבי הגר"י שי' זילברשטיין (חשו"ק חמד כתובות שם) כתב "שמה שהכלה לא אמרה לחתן שאין לה אורח כנשים - כדן עשתה, ולא עשתה בכך כל עוול".

עוד פוסקים שסברו שמי שאין לה אורח יכולה לילד

(ב) והנה מ"ש באג"מ להוכיח מהסוגיא דכתובות שגם אשה שאין לה אורח כנשים יכולה להתעבר ולהוליד בנים, כבר קדמוהו בזה כמה אחרונים, ומהם:

(א) בספר יד דוד (להגר"ד זינצהיים) על מס' נדה (י, ב תוד"ה דהויא מניקה): "די"ל דדוקא באשה שרגילה כבר בדמים אז אין מתעברת אלא סמוך לווסתה אבל באשה שלא ראתה מעולם שפיר יכולה להתעבר, וראי' לזה דהרי בפ"ק דכתובות אמרינן דמשפחת דורקטי אין להם לא דם נדה ולא דם בתולים ומשמע דאפילו הכי יכולה להתעבר ולילד אלא שאין בני' מרובים כל כך".

(ב) בשו"ת חוט המשולש [בתשובות הגרא"י] (סי' כג): "מוכח מכמה סוגיות בש"ס דאף אשה שלא ראתה עדיין יכולה להתעבר והעולה על זכרונה לע"ע דא"ל ר"ג לך זכה במקחך אף שהיתה ממשפחת דורקטי שאין לה דם בתולים ודם נדה, ואף ששם קאמר שאין בני' מרובים היינו בדורקטי שלא יהי' לה לעולם דם נדה, אבל עכ"פ מוכח שיכולה להתעבר דאל"כ הרי הוי מקח טעות דומיא דנמצאה איילונית".

(ג) בשו"ת שואל ומשיב מהדו"ל (ח"א סי' ידעג (הביע חו"ד בענין בעל שטען" זה קרוב ששה שנים אחר הנישואין ואין לי זרע, ותקוה אין שתלד, כי מעולם לא הי' לה אורח כנשים, לא דם נדה ולא דם בתולים. לזאת רצוני לפטור אותה בגט "האשה" לא הועילה לה שום תעלה וארוכה, והאשה הודית לדברי בעלה, וזולת אמרה אחר זמן ערך שנה אחר החתונה ראתה דם בתולים, ואין רצונה לקבל ג"פ כי עדיין לא שהה עמה עשרה שנים", וכתב השו"מ: "לפענ"ד א"א להוציא בגט בע"כ דשמא ממשפחת דורקטוע היא שאין להם לא דם נדה ולא דם בתולים. . דאמר ר"ג כו' לך זכה במקחך, ואף שר"ח אמר תנחומים של הבל נחמו, היינו במה שאמר 'אשריך שזכית לזה', והוא אמר שאין מעלה בזה, אבל עכ"פ גם מום לא הוה. . וא"כ עכ"פ יש לבדוק בקרובותי, ואף אם לא ימצא בקרובותי מ"מ יש לומר דאינו חסרון, וא"א לגרש בע"כ דספק חרגמ"ה לחומרא"¹².

(12) אמנם כ"ז לענין אשה נשואה, לגרשה בע"כ וכיו"ב, אבל לענין ביטול שידוכין כתב בשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ד סי' עח) בנידון חתן וכלה שהחתן רוצה לנתק קשר החיתון מחמת הקול שהכלה אין לה סדר נשים והיא כבר בת עשרים שנה ורצונם שיתברר הדבר ע"י רופא וצד הכלה אינם רוצים לברר באומנם שהוא לבושה להם וגם אף אם אמת הדבר מ"מ טוענים שאין זה מום לבטל הקשר. . דאף אי היבנא לי' להשו"מ כ"ז באשה אחר נישואין אבל לענין שידוכין י"ל כיון שהנא שניי מרוב נשים

וכ"כ בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ג סי' קב) ובשו"ת ארץ צבי (סי' קכז), ובקובץ תשובות להגריש"א ז"ל (ח"ב סי' עו) (בתשובה משנת ה'תשי"ט לערך): דבר זה גרידא שאין לה וסת יש לדון לכאורה שאי אפשר לטעון על יסוד זה מקח טעות וכמבואר בכתובות כו' דא"ל ר"ג לך זכה במקחך אף שהי' ממשפחת דורקטי כו' עכ"פ מוכח שיכולה להתעבר דאל"כ הרי הי' מקח טעות דומיא דנמצא איילונית. "וע"ש שציין לשו"ת חוט המשולש ושו"מ הנ"ל. ויעויין גם בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סי' מח קונטרס אורחות המשפטים פ"ה) .

ומצאתי שהדבר מפורש הוא בתורתן של ראשונים, בתשובת הר"ש דוראן, והיא בשו"ת יכין ובעוז (ח"ב סי' נג), שנדרש לדון בענין אשה שהיתה זקוקה לביש"מ מימי' לא ראתה דרך נשים, ומצד העדר הדמים מימי' לא ילדה, ורצו השואלים לומר ד"מאחר שאינה ראוי' לילד" יהי' לה דין אילונית שפטורה מיבום, והשיב שאין הדבר כן כי "האשה שאין לך דרך נשים אפשר שהיא יולדת וראוי היא לילד", והוכיח כן "מאותו מעשה הנזכר בגמרא כתובות מההוא דאתא לקמי' כו' ואמר לו שמא ממשפחת פלונית היא דאין להם דם בתולים ולא דם נדות, הרי על המשפחה בכללה אמר אין להם דם נדות, ואם האשה שאין לה דם נדות לא תלד בטבע לא היתה להם משפחה, שכבר היתה נפסקת, "הרי שראיינו של האגרות משה ודעימי' כבר היא כתובה עלי ספר מימות הראשונים .

[ועוד הביא בשו"ת יכין ובעוז (שם) ראי' מברייטא מפורשת (נדה ח, ב) "נשאת וראתה דם מחמת נישואין, ילדה וראתה דם מחמת לידה, עדיין אני קורא לה בתולה, שהרי בתולה שאמרו בתולת דמים, דאפילו נבעלה עדיין היא בתולת דמים, ולא בתולת בתולים "והובאו הדברים להלכה ברמב"ם (הל' מטמאי משכב ומושב פ"ד ה"ו) – "הרי מבואר שעם היות שאין לה דרך נשים מצד זה היא נקראת בתולה, עכ"ז היא ראוי' לילד, שאל"כ לא ביארו ואמרו אע"פ שראתה מחמת בתולים ומחמת לידה", וכיון לראי' זו גם בשו"ת חוט המשולש הנ"ל. ולכאורה היו יכולים להביא ראי' גם מדברי המשנה אלא שהברייטא מפורשת יותר] .

פוסקים שנקטו שאשה שאין לה אורח אינה יכולה לילד

ג) בשו"ת מהרש"ך (ח"ב סי' סג) האריך בנידון מי שנשא אשה ונשבע שלא ישא אחרת עלי' ולא יגרשה עד עשר שנים, ואחר ארבע שנים אשר נשאה רוצה לגרשה או לישא אשה אחרת עלי', וטוען ש"לא הי' מגרשה אם היתה כדרך הנשים ראוי' לילד, כי היא קרובתו בת דודתו", ומה שרוצה לגרשה או לישא אשה אחרת עלי' הוא מפני כי היא בת עשרים ושתים ונתברר לו שמעולם לא ראתה אורח כנשים, ואין לה סימני

דעלמא וכפי המובן הוא דבר שמקפידין עליו בוודאי דחשיב כמום במקח, דדוקא אחר הנישואין אף בהתנה ע"מ שאין עלי' 'מומין מ"מ בכנסה ובעל סתם אמרינן דמחל לתנאי ועכ"פ הוי בגדר ספק א"א" .

אשה הראוי' לילד, "ורוצה לקיים מצות פו"ר.

והשיב המהרש"ך ש"אם זה הבחור לא הכיר שהאשה הנזכרת הי' לה המום הנזכר, יש מקום להקל עליו לפוטרו מחיובו ולהתירו משבועתו, כי דבר ידוע הוא כי אשה שאין לה וסת הוא מום גדול, **אם משום שאינה ראוי' לילד ואינה בת בנים**, וכמ"ש ז"ל 'כשם שהשאור יפה לעיסה כך דמים יפים לאשה', ואם משום דאיכא למיחש דילמא מקלקלה בשעת תשמיש כו', א"כ איכא למימר דאדעתא דהכי לא נשבע כו' דמום זה דאין לה וסת יראה דהוי אונס גדול מכריחו לגרשה או לישא אשה אחרת עלי' ונתבטלה השבועה מעיקרה", ע"ש. [ודבריו הובאו בשו"ת פני משה (ח"א סי' כד) ושו"ת דבר משה (ח"א יו"ד סי' ג) ועוד].

ומדבריו נראה מבואר שהבין כפשטות דברי הערוך והרמב"ם בפירוש המשנה ודעימייהו, שאשה ממשפחת דורקטי אינה יכולה להוליד כלל, ומשום דאשה שאין לה אורח כנשים אינה יכולה להוליד.

וכדבריו מפורש בפי' הרד"ק עה"ת עה"כ (בראשית יח, יא) 'חדל להיות לשרה אורח כנשים', שפירש בזה"ל: אורח כנשים, המנהג שהוא לשאר הנשים עד שיבאו לימי הזקנה, והוא הנדוה, ואמר בזה הלשון על דרך כבוד, וכן אמרה רחל (שם לא, לה) 'כי דרך נשים לי', ובימי הזקנה מפני היובש יפסוק הדם ואי אפשר שתתעבר כי **העובר נהי' מדם הווסת ואם אין דם אין וולד**¹³, ואמרו רז"ל כל אשה שדמי' מרובין בני' מרובין, והיתה משפחה אחת ידועה באותם הדורות שהיו קורין לה דורקטי משפחה שלא הי' להם לא דם נדה ולא דם בתולים לפיכך היו קורין לה דורקטי, ר"ל דור קטוע **שלא הי' להם בנים מפני שלא הי' להם דמים**. עכ"ל הרד"ק¹⁴.

ועפ"ז נצטרך לפרש מ"ש ר"ג" לך זכה במקחך, "כמ"ש בשו"ת כרם שלמה (יו"ד סי' כד), ד"לא נחית לומר אלא על מאי דטעין איהו 'לא מצאתי לה בתולים', על זה השיב לו כענין ממשפחת דורקטי היא וזיל זכי במקחך, אבל אין הכי נמי דאם לא הכיר

¹³ ויראה גם מגן אבות (בעניני אמונות ודעות (לרשב"ץ ח"ג פ"ד (במהדורת ירושלים תשס"ז, עמ' 294 (שורע האיש ודם נדות הנקבה הם" סבת ההולדה . . ולזה הי' פלא באמנו שרה בלדתה אחר שחדל להיות לה אורח כנשים . . והראי' 'הברורה כי מהנדות מתהוה הולד מה שנפסק הנדות בעת ההריון וגם בעת ההנקה."

¹⁴ ויראה שו"ת נודע ביהודה (יו"ד מהדו"ת סי' קיד בהגה"ה מכן המחבר": (חכמי הטבע אומרים שמקרה הוסת הוא חק הטבע מהבורא ית' שמוזמן שהאשה מגעת לעונתה להיות לאיש והיא ראוי' להתעבר מתרבים הדמים בקרבה ליצירת הולד ולפרנסתו לכן כל ימי הריון והנקה היא מסולקת וסת וכל זמן שאינה מתעברת אז יוצא מותרות הדם הוזה ע"י וסת ובכל אשה לפי תכונת גופה הוסת שומר חק וזמן במלאות ריבוי הדם שאין הגוף צריך לו יוצא דרך המקור וזה הוא דם נדה. והנה הוסת הוזה שומר את פקודתו כל זמן שלא נתהוה לו סיבה אחרת לשפוך הדם כי אם עד מלאות ערך מדתו שנתמלא על כל גדותיו שופך אותו חוצה וזה הוא עת הוסת."

בה דלא הי' לה וסת כדרך נשים, מצי שפיר טעין דמקחו מקח טעות והדין עמו, אלא דאיהו לא טעין אנן לא טענינן ליי".

או י"ל, כמ"ש בשו"ת חקרי לב (יו"ד ח"ג סוף סי' פז ד"ה ואולם), "דעובדא דר"ג הי' ביש לו בנים מאשה אחרת או יש לו אשה אחרת", ומה שהקשה ע"ז דכיון דאין אשה אלא לבנים (כתובות נט, ב) למה אמר לו ר"ג זכה במקחך הלא" מצי אמר מקח טעות הוא", ועוד למה העתיקו הרמב"ם וכל הפוסקים דברי ר"ג בסתם" ולא אשתמיט אחד בהם שיאמר דהיינו דוקא ביש לו אשה ובנים" [ועפ"ז הסיק דעכ"ל דמשפחת דורקטי" בני 'מועטים'], כבר כתב בספר חינוך וחסדא (כתובות שם) "דאפשר אמר לי' ר"ג דצריך שיקח אשה בת בנים אם אינו רוצה לגרשה "מאיזו סיבה שתהי", 'או דשלח לו [רבן גמליאל] שליח אח"כ שיאמר לו כן, 'ומה שלא הובא דבר זה בגמרא הוא משום ש"אין דבר זה מענין סוגיא דעסקינן בה".

גם בשו"ת באר משה להג"ר משה נחום ירושלימסקי (סי' טז) כתב ש"העיקר הוא" דאין ראי' מסוגיא דכתובות דלא הוי מום, ומשום ד"י"ל דהתם הבעל טוען טענת דמים שזינתה והשיב לו שלא נאסרה עליו משום זונה כיון דהיא ממשפחת דורקטי, "אבל אי משום פרי' ורבי" 'או הי' יכול לישא אחרת", וגם אז אילו טען שאינו רוצה בה מפני חסרון זה "שפיר י"ל דהוי מקח טעות אף בזמן הש"ס", (דיכול לומר איני רוצה לישא עוד אשה אחרת דלא מצינא למיקם בסיפוקיהו) משום דבני' מועטין, יעו' בירושלמי שם (סוף ה"א) ובמדרש שמואל (פ"ב), גבי עובדא דר' ישמעאל בר' יוסי מקנתר לה כל אשה שדמיה מועטין ולדיה מועטין יעו"ש.

וכ"כ בספר שולחן שלמה (להגרשז"א, עמ' ק) "שהגמרא והשולחן ערוך מייירי רק לענין טענת דמים וזה שאמר לו זכה במקחך נתכוין רק לענין דאית בי' נמי טיבותא, אבל עדיין צריך לעשות חשבון בנוגע למצות פו"ר עכ"ל".

ומה שמצינו בברייתא הנ"ל בתולת דמים ש"י"לדה וראתה דם מחמת לידה, "י"ל כמ"ש בספר 'קנין תורה בשמעתתא' (להגרא"ד הורוויץ) ע"ס שמות (פרשת ויקהל, עמ' קפט) "זה ודאי דהעיבור תלוי בדם נדה, 'ומ"מ אין להקשות בבתולת דמים "האיך איעברה, דשפיר יתכן שאז כבר הי' הדם רבה במקור שלה טרם שיצא ממנה כו' ואז שימשה עם בעלה ושפיר נתעברה, אבל מעולם לא ראתה שום דם נדה".

בזה"ז נשתנו הטבעים

ד) אמנם איך שלא יהי' הפירוש בדברי הגמרא והראשונים, הרי לית דין צריך בושש שבה"ז יציבא מילתא שאשה שאין לה אורח כנשים אינה יכולה להוליד, והוא דבר ידוע ומפורסם, וא"כ לא זכיתי להבין מה הרוויח האגרות משה מהוכחתו מדברי הגמרא, שהרי בכה"ג שעניניו הרואות שאין אשה זו ראוי 'להוליד בזה"ז, עכצ"ל שנשתנו הטבעים וכמ"ש התוס' (מו"ק יא, א ד"ה כוורא - הובא בשו"ת אג"מ יו"ד ח"ג

סי' לו), והראשונים והפוסקים במקומות רבו מלספור.

ועד"ז כתב הגרמ"פ בכ"מ, ומהם: (א) בשו"ת אגרות משה (ח"מ ח"ב סי' עג): "בכל דור ודור נוספו מחלות שעושין להם ניתוחין והוא בין מצד חידוש הידיעה ובין מצד חידוש הטבע, וכדחזינון שגם בעיני רפואות מתחדשין בין מצד הידיעה ובין מחידוש הטבע, ויש מיני רפואות שהיו בדורות הקודמין ועתה אינם מרפאין, והרבה מיני רפואות נתחדש ומתחדשין בין מחמת שלא ידעו מהם אף שהיו בהמציאות, ויש גם שרק עתה נתחדש בהטבע שמרפאין". (ב) בשו"ת אגרות משה (אהע"ז ח"ב סי' ג) ד"בע"כ צ"ל שנשתנו הטבעים וכדמצינו בהרבה דברים. . גם לדינא ולקולא שבזה"ז נשתנו הטבעים", "ואף כשבזמן נתינת התורה לא הוליד, אם נשתנה הטבע ומוליד אינו באיסור פצוע דכא, ולכן ניקבה הביצה אף שבגמרא איתא לאיסור, כיון שעתה חזינון שהרופאים מנקבים ונוטלין משהו ומולדין, כשר לבא בקהל".

וכן מצינו בעיני נדה: (ג) בשו"ת אג"מ (יו"ד ח"ד סי' יז אות א) שמפורש הוא בברייתא (נדה ח, ב) בברייתא, סומכוס אומר משום ר"מ דהוא ג' חדשים, ואיפסק כן בכל הפוסקים ו"ידוע שעתה נשתנו הטבעים, ותיכף משמתעברות פוסקות מלאות דם"¹⁵; "בדבר מינקת בזה"ז ג"כ נשתנה הטבעין, ואלו שאינן מניקות כמעט שכולן רואות, ואף מהמניקות איכא הרבה שרואות דם, ויש להן הוסת". (ד) בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' פד) לענין המנהג שברמ"א (יו"ד סי' קצו סי"א), ש"פשוט שלבטל מפו"ד לא נהגו להחמיר כו' רק מטעם לא פלוג, דהמנהג נעשה משום שלרובא דרובא נשים ליכא חלוק לענין פו"ד, ובזמננו אולי לא הי' חילוק לשום אשה כו', ואולי הוא מדברים שנשתנו הטבעיים, או שגם מתחלה הי' כן רק שלא ידעו הרופאים מזה, ולכן אין ללמוד ממנהג זה לאסור גם לאלו שהוא בטול פו"ד שהוא מצוה רבה, שיש לנו לומר שבאופן כזה אינו בכלל המנהג."

ועד"ז בנדו"ד, שהמפורסמות אינן צריכות ראי', שבזמן הזה, אשה שאין לה אורח כנשים אינה יכולה להוליד, ואין דבר זה תלוי בדין נאמנות הרופאים וכיו"ב¹⁶, כי הוא דבר המוכח והנראה בחוש שאי אפשר להכחישו, והוא על דרך מ"ש בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ד סי' יז) ש"ע"ז אית לן עדותן דכו"ע, ובתוכן כל מי שיש לו אשה וכל מורי הוראה דעלמא, ואין זה סמך על דמיונות אלא על ידיעה ברורה דכולהו אינשי".

ועוד וגם זה עיקר: דאפילו את"ל שאשה שאין לה אורח כנשים יכולה לילד גם

15) ראה לחם ושמלה יו"ד סי' קפט סקנ"ד: אפשר לומר שנשתנו עכשיו הטבעים לרוב הנשים, ובימי חכמי הש"ס ובמקומותיהם לא הי' הכרע בדבר ועל כן נחלקו. "וראה שו"ת רע"א מהדו"ק סי' קכח: "דעינינו רואות בנשי דידן דמיד כשנתעברו מסולקות דמים ונשתנו הטבעים" [וראה שו"ת אג"מ יו"ד ח"ג סי' נב סוף אות א מ"ש ע"ז]. וראה גם שו"ת אבנ"ז יו"ד סי' רלח אות ג.

16) ראה שו"ת ארץ צבי הנ"ל.

בזמן הזה, הלא בעניני אונאה וגניבת דעת וכיו"ב אזלינן בתר קפידת בני אדם, וכיון שדעת הרופאים היא שאשה שאין לה דם נדה אינה יכולה להוליד, ולא ראינו מעולם אשה שתוליד מבלי שיהי' לה אורח כנשים, הרי אף את"ל שלא ראינו אינה ראי' ואנו אין לנו אלא שיטת רש"י והיש"ש ודעימייהו שאשה כזו יכולה להוליד, נראה פשוט דמ"מ מכלל אונאת הבריות לא יצאנו, דלענין אונאה דעת המתאנה היא הקובעת והמכרעת וכמ"ש הפוסקים.

"יש מהרופאים שאומרים שכאשר תנשא יהי' לה הוסת"

(ה) הנה חקרתי ודרשתי אצל רופאים גדולים וטובים, רבים ומומחים, וכולם פה אחד ענו ואמרו שאין יסוד לדבר במדעי הטבע, ולא נראה הדבר ולא נודע כלל, ועכצ"ל שאותם רופאים שאמרו לו להשוואל את הגרמ"פ שכאשר תנשא לאיש ותבעל יהי' לה הוסת - "פיהם דיבר שווא, או ע"ד מ"ש בשו"ת אג"מ (יו"ד ח"ד סי' יז אות א) בענין מה ששמע הגר"ש איידער ז"ל מאיזה רופא שיש נשים שההנקה גופא גורמת שתראה דם, "ד"אף אם אמרו זה איזה רופאים גדולים, הוא רק השערה בדוי' בעלמא שאינו כלום¹⁷, ועכ"פ בנדו"ד אין מקום לסמוך על דבר שאמרו איזה רופאים שלא נודעו לנו, וכל הרופאים המומחים בענינים אלה מכחישים אותו, להקל באיסור אונאה וגניבת דעת.

ומ"ש באג"מ להביא כדמות ראי' מלשון המשנה "איזו היא בתולה כל שלא ראתה דם מימי, 'אע"פ שנשואה"ש" הנישואין הוא דבר ששייך שיגרום לביאת האורח כנשים, "הנה באמת נראה שאין הוכחה כלל מלשון המשנה, וכוונת המשנה היא, שבדרך כלל פירוש בתולה הוא שלא נבעלה אבל בנדו"ד בתולה פירושה רק" כל שלא ראתה דם מימי, "ולזה קאמרה המשנה" אע"פ שנשואה" [ופירש בתוס' יו"ט" כלומר ונבעלה], להורות ששם התואר בתולה בנדו"ד לא נפקעה ע"י הנישואין, וכוונה זו נתבארה באר היטב בברייתא שבגמרא (שם ח, ב. ו. ע"ז בתוספתא נדה פ"א, ו) "נשאת וראתה דם מחמת נישואין, ילדה וראתה דם מחמת לידה, עדיין אני קורא לה בתולה, שהרי בתולה שאמרו בתולת דמים [דמי נדה ולא דמי בתולים. רש"י] דאפילו נבעלה עדיין היא בתולת דמים, ולא בתולת בתולים".

אמנם גם אם המצא תמצא ראי' שבזמן הש"ס אכן היו הנישואין גורמים להיות לה אורח כנשים, עכצ"ל שנשתנו הטבעים וכמשנ"ת לענין משפחת דורקטי, ואין לנו לדון ע"פ מה שענינו רואות כיום, וכמשנ"ת.

17) באגרות משה שם כתב "מסתבר שאינו אמת", אבל בהגהות המו"ל שם כתבו: "היום ידוע בבירור שיש נשים כאלה שעצם ההנקה גורמת לראיית טיפת דם מפעם לפעם, וודאי שנשים אלה צריכות לשאול הוראה מחכם".

עצת האגרות משה להנצל מחשש אונאה ע"פ מדת חסידות

(ו) לעיל הבאנו מ"ש" לרווחא דמילתא יחליטו האב והבת שאם יעבור זמן של ארבע שנים ולא תתעבר וגם לא יבא לה אורח כנשים, תקבל ממנו גט בלא קושי ובלא שום תביעות ממנו, שלהחלטה זו שוב לא יהי' להנושאה כמעט שום הפסד, שודאי לא יצטרכו לגלות אף לא ממדת חסידות".

ודבריו צ"ב, דאיך אפשר לומר שבכה"ג לא יהי' להנושאה כמעט שום הפסד, שהרי קשין גירושין מאד, אפילו אם תקבל גט ממנו מבלי להעמיד שום תנאי ומבלי להעמיס עליו שום קושי, ובלשון הגרמ"פ במקום אחר (שו"ת אג"מ אהע"ז ח"ד סי' לד) "צער הבעל גדול מאד, שגירושין הוא דבר היותר רעה לאדם, ויפרט אם תדבק נפשו באשתו ויתקשר אלי' בחבלי עבותות אהבה, יקשה עליו עד מאד להפרד ממנה, ומה גם אם היא תתמסר אליו כמנהג בנות ישראל הכשרות (רמב"ם הל' אישות פט"ו ה"כ), הרי מקרא מלא דבר הכתוב אשר 'כמים הפנים לפנים כן לב האדם אל האדם', ובטח יוקשה עליו הפירוד והגירושין בכה"ג" כחזירא בגבבא דעמרא דלאחורי נשרא. " ואם לב בשר בקרבו ועאכו"כ אם בעל מדות תרומיות הוא, מה מאד יכאב לו על זה שיצטרך לעזוב את אשת נעוריו לנפשה, עלובה שבורה וגלמודה, והסברא נותנת שצער זה תלונו כל ימי חייו¹⁸, ובפרט באם יוודע שמאנה היא להנחם על בעלה כי איננו¹⁹.

וכ"ז בנוסף לזה לההשקעה המרובה בהשתדלות שאשתו תתברך בפרי בטן, וגם לרבות את התוחלת הממושכה ואת ההתאמצות בתקוה ותפלה ובדרכי הרפואה והסגולה, ואחרי ככלות הכל יצטרך לחפש ולחכות עד שימצא אשה שני 'המתאימה לו, ואם בכלל אמרו קשה לוויגן, עאכו"כ בגרוש שכמה הרפתקאי עדו עלי, 'ואדם דואג על איבוד דמיו וימיו, ואיך אפשר לומר באמת שלא יהי' לו" כמעט שום הפסד",

18 להעיר ממחז"ל (ירושלמי כתובות פ"א ה"ג): (ומבשרך לא תתעלם (ישעי' נח, ז) זו גרושתו. " וברמ"א אהע"ז סי' קיט ס"ח: מותר לאדם לזון גרושתו ומצוה היא יותר מבשאר עני. "

19 לדוגמא ראה 'תולדות רבינו' (הרה"ק ר' חיים אלעזר ממונקאטש וצ"ל בעל מנחת אלעזר) אות סו, שם תיאר את ההרגשים של הרב ומשפחתו כאשר גירש את אשת נעוריו בגלל שהיתה עקרה ולא ילדה, ש"הי' הנסיון לשניהם כאחד, וגם לאבותיהם משני הצדדים הגיעה הצער עד נקודה שכלב, וביותר המה בעצמם פתאום ילכדו במצודה כזו אשת נעורים אשר שלום והשקט במחנותם, יתרחקו עתה זמ"ז כרחוק מזרח ממערב, חזק מצור הוא האנוש לסבול צער גדול כזה. "וע"ש ששמע מאבי המנח"א (בעהמח"ס דרכי תשובה) ש"יום עזבה הצדיקת הנ"ל את ביתם וחצרותם קודם גירושין בנסוע לבית אבי' הי' לנו יום מר ונדמה לנו כאילו הובילו אותה ח"י לבית עולמה, "ע"ש בארוכה.

דלכאורה ההשערה והסברה נותנת שיסבול מהפסד מרובה מאד.²⁰

מסקנא דמילתא

ז) אשה שאין לה אורח כנשים מסיבות שאינן מובנות וידועות לרופאים, הרי היא בחזקת אינה בת בנים, וכאשר אבי' מחפש זיווג עבורה הרי הוא מחוייב לגלות את מצבה באשר היא שם, ואם העלים את הדבר וכיסהו הרי הוא עובר על איסור אונאה וגניבת דעת, ואפשר, לפי הנסיבות, שעבר גם על לפני עור לא תתן מכשול.

ועל כגון דא נמליץ ונאמר מ"ש בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ז סי' ד): "היש לך חסרון יותר גדול מזה. . . אשר על פי רוב כל דבר התקשרות אחד למשנהו בא כמעט רק עבור דבר זה כדי להעמיד תולדות. . . ובפרט לגבי האיש אשר מצווה ועומד על הדבר הזה לפרות ולרבות. . . היש לך איפוא טמינת פח ואונאה יותר גדולה מזו כאשר האחד לא מגלה למשנהו מהחסרון והמום הזה שניתן להחשב מהחסרונות והמומים היותר גדולים בחיי המשפחה?"



פשוטו של מקרא

דברי הרמב"ן שחטא אברהם בירידתו למצרים

הת' דוד גריי

תלמיד בישיבה גדולה מלבורן אוסטרליא

ברמב"ן פרשתינו עה"פ "ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה לגור שם כי כבד הרעב בארץ"¹. כתב "ודע כי אברהם אבינו חטא גדול בשגגה שהביא אשתו הצדקת במכשול עון מפני פחדו פן יהרגוהו"². . . גם יציאתו מן הארץ, שנצטווה עליה

(20) השווה שו"ת ציץ אליעזר (חט"ז סי' ד): "מה תאמר כי אין הדבר נורא כל כך, כי בהודע לו מזה יהא סמא בידו' לתבוע אותה לדין על מקח טעות ולבקש לחייבה בקבלת גט פיטורין" – אין הדבר כן. . . קשין גירושין לאחר התקשרות בעבותות אהבה עם אשת בריתו".

(1) יב, י

(2) גדולי המפרשים נו"נ והאריכו רבות ליישב דברי הרמב"ן כאן שלכאורה קשה להבינם מכמה פנים: ראה בר"ן עה"ת, ובגבורות ה' להמהר"ל מפראג פ"ט ועוד רבים.

[ותמוה מאד מה שבס' דרש משה להגרמ"פ ז"ל (פ' וירא עמ' י') הקשה עליו ומסיים נחרצות "וטעות גדול ברמב"ן שכתב שאברהם חטא בזה, ותלמיד טועה טעה לדבר ח"ו סרה על אברהם החביב לה' ביותר

בתחילה, מפני הרעב, עון אשר חטא, כי האלהים ברעב יפדנו ממות. ועל המעשה הזה נגזר על זרעו הגלות בארץ מצרים ביד פרעה. במקום המשפט שמה הרשע והחטא³.

וצ"ב, דהא המעיין בדברי חז"ל עה"פ יראה שדרשו ירידת אברהם למצרים בעת הרעב לשבחו, מאחר שלא יהרהר אחר מדותיו של הקב"ה, וכמו שמפרש רש"י "רעב בארץ - באותה ארץ לבדה, לנסותו אם יהרהר אחר דבריו של הקדוש ברוך הוא שאמר לו ללכת אל ארץ כנען, ועכשיו משיאו לצאת ממנה".

וראה בפרקי דרבי אליעזר⁴ "נסיון הד': מיום שנברא שמים וארץ לא בא רעב אלא בימי אברהם, ולא בכל הארצות אלא בארץ כנען בלבד, לנסותו ולהורידו למצרים שנא' ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה". וכ"ה באבות דרבי נתן⁵. ובבראשית רבה⁶ "ר' פנחס בשם ר' חנין דציפורין פתח: אשרי הגבר אשר תיסרנו י-ה ואם בא להקפיד ומתורתך תלמדנו. מה כתיב באברהם ואברכך ואגדלה שמך, כיון שיצא קפץ עליו רעבון ולא קרא תגר ולא הקפיד אלא וירד אברם מצרימה לגור שם". ובמדרש תמחזומא⁷ "מה כתיב למעלה ויאמר ה' אל אברם, יתברך שמו של הקב"ה לנסות אותו צדיק להודיע מעשיו הטובים בעולם, מיד בא רעב בעולם, כיון שמצא הרעב בא", אמר לשרה אשתו הרי הרעב בארץ, אמרו רבותינו לא היה רעב כמותו בעולם, אמר לה מצרים זו ישיבתה יפה, נלך לשם מפני שיש בה סיפוק הרבה לחם ובשר באותה שעה הלכו שניהם"⁸.

וא"כ יש לעיין מאין לקח זאת הרמב"ן שזה שיצא אברהם מן הארץ שנצטווה עליה

. ומצוה גדולה למחוק דבר כזה מספרי רמב"ן. בשעה שכל הקדמונים עסקו וטרחו בה, ולא העיזו לכתוב כן].

(3) ובשם משמואל (פ' לך לך) הקשה על זה "ובאמת נראה ג"כ מדברי המדרש (הובא להלן בפנים) להיפוך שלא ירידת אע"ה היתה סיבה לגלות, אדרבה גלות מצרים היתה סיבה לירידת אברהם אע"ה למצרים שאמר לו הקב"ה צא וכבוש הדרך לפני בניך". ומביא שמהזהר (הובא להלן בפנים) אכן משמע כהרמב"ן, ומיישב "דיש לומר דתחילת הליכתו למצרים מפני הרעב הוא חטא אבל אחר שהסכימה דעתו לרדת למצרים ובשביל זה נגזר שהגלות תהי' במצרים דווקא, שוב אמר לו צא וכבוש הדרך לפני בניך במצרים", עי"ש באריכות.

(4) פכ"ו

(5) פל"ב, ב

(6) מ, ב

(7) פ"ה

(8) וכ"כ גם במדרש הגדול, מדרש אגדה, לקח טוב, וברמב"ם ורע"ב בפיהמ"ש (אבות פ"ה מ"ג). וכן נמצא בהרבה מדרשים שלמדו מכאן דהקב"ה אינו עוזב צדיקים בעת רעב שנותן להם עצה שנא' ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה (כולם נלקטו בתורה שלימה עה"פ ובהערות).

בתחילה "עון אשר חטא" הוא, בשעה שבכל המדרשות מפורש להיפוך?! ואפי' לו נמצא לזה מקור או שהרמב"ן מדעת עצמו פירש כן, צ"ב למה העדיף לפרש ע"ד השלילה נגד כל המקומות בחז"ל שלמדו מזה גודל הביטחון בה' שהי' לאברהם אבינו⁹.

שוב ראיתי באברבנאל שהקשה כן בשם הר"ן¹⁰ וז"ל: "וכבר ראיתי דברי הרמב"ן שכתב שאברהם אבינו חטא חטאה גדולה בצאתו מהארץ שנצטווה עליה ובהביאו את אשתו הצדקת באותו מכשול בפחדו פן יהרגוהו ושהי' לו לבטוח באלהיו שיציל אותו ואת אשתו כי אין מעצור בידו להושיע ושעל זה נגזר הגלות על זרעו בארץ מצרים מקום החטא שמה המשפט. וכבר תפשו על הדעת הזה הר"ן כי הנה יציאתו מארץ כנען לארץ מצרים מפני הרעב חז"ל מנוהו מכלל הנסיונות ובידוע שה' צדיק יבחן ומי שיעמוד בנסיונו אין ראוי שיקרא חוטא וחלילה שינסה השם את אברהם להכשילו". יעו"ש בהמשך דבריו שביאר למה לא היה בזה איסור של יציאה מארץ ישראל.

וראה גם בשפת אמת עה"ת שהקשה כן וז"ל: "הרמב"ן ז"ל כתב שהיה חטא מה שיצא למצרים. ופלא בעיני עליו לומר מסברא שהיה חטא מה שלא נמצא כן, ואדרבא חושבין זה לנסיון, מכלל שהיה כן הרצון שיצא, שאם לא כן לא היה חס ושלום עומד בנסיון. וחז"ל אמרו עשר נסיונות כו' להודיע חבתו כו'. ואיני מבין טעם הרמב"ן ז"ל שהיה לו לבטוח כו', כי ה' יתברך לא ציוהו רק שילך מביתו וידור בארץ הזאת אבל לא יותר מכמו שהיה בביתו וכמו שהיה יוצא מביתו על ידי רעבון, כן היה מותר לו לילך מארץ הזאת גם כן. וכמו מצות סוכה שאין החיוב יותר רק תשבו כעין תדורו, כן לא היה צווי המקום שלא יצא חוצה רק שידור שמה. ותימה גדולה על הרמב"ן ז"ל בזה אם לא שמצא כן באיזה מדרש, ואם קבלה היא נקבל. וגם כי הכתוב אומר כי כבד הרעב ומשמע שלא היה יכול להיות שמה שהיה פיקוח נפש עד שהבין שכן רצון המקום ברוך הוא שיצא. ורש"י ז"ל כתב שמשיאו לצאת עיין שם וכן במדרש. ואפשר ליישב ולפרש קצת כוונת הרמב"ן ז"ל שהיה איזה עון וחטא קודם לזה שעל ידי זה לא היה תיקון השלם עד שהיה צריך לצאת למצרים, ואם היה כראוי לא היה צריך לבוא לזה, עיין שם ברמב"ן ודוחק. ואפשר הוציא כן מלשון וירד, ואינו ראייה כי בוודאי נקרא ירידה אבל לא היה זה חטא שהיה מוכרח כן".

ויש לומר שדברי הרמב"ן אינו סותר לדברי חז"ל שדרשו אברהם למצרים

(9) ובתולדות יצחק עה"ת מפרש ע"פ פשוט שיצא מארץ ישראל שלא לחלל שם שמים, כיון שלא רצה שאנשים יחשבו שהרעב באה לארץ כנען בגללו, ובגלל האמונה בה' ית' שפירסם, כיון שזה החלה מיד לאח"ז שהוא הגיע לשם. ואז יחשבו שהכפירה שהאמינו בו קודם לכן היה נכון ואמת, לכן קפץ ויצא משם. וראה ביאור כע"ז בלקו"ש ח"ה עמ' 20.

(10) דבריו נדפסו בס' רבינו נסים בן ראובן גירונדי - פירוש עה"ת, הוצאת מכון שלם ירושלים, תשכ"ח, עמ' קסב ואילך.

לשבחו, כיון דזהו דוקא כלפי אותו נסיון שלא להרהר אחר מידותיו של הקב"ה, מאחר שצווה לו ללכת לארץ כנען ואח"כ מיד הביא רעב לשם, ועכ"ז לא הרהר אחר מידותיו של הקב"ה. אבל אה"נ שלא היה לו לרדת למצרים מדעת עצמו, אלא שהיה לו להאמין בהקב"ה שיספיק לו במה שצריך לחיות.

ולהעיר דבלקו"ש ח"ה¹¹ אחר שמביא דברי הרמב"ן מציין להאברבנאל, ואח"כ הראה מקום לדברי הזהר¹², וז"ל: "פרש"י יב, יו"ד. ולא כברמב"ן שם דיציאתו מפני הרעב "עון אשר חטא". וראה אברבנאל (ועוד) שמקשה על פי' הרמב"ן. אבל ראה זהר פרשתנו פא, ב".

ושם בזהר איתא: "א"ר יהודה ת"ח כיון (ס"א בגין) דנחת אברהם למצרים בלא רשו אשתעבידו בנוי במצרים ארבע מאה שנים דהא כתיב וירד אברהם מצרימה ולא כתיב רד מצרים". נמצא יסוד מפורש לדברי הרמב"ן¹³.

אלא שהרמב"ן הוסיף שלא רק שחטא בזה שיצא מארץ ישראל שנצטווה ללכת לשם תחילה בלי רשותו של הקב"ה, אלא גם שהיה חסר בו האמונה "כי האלהים ברעב יפדנו ממות".

ונראה שאין כוונת הרמב"ן בזה שעבר על איסורא דיציאה מארץ לישראל לחו"ל, כמו שמשמע קצת בהמשך דברי האברבנאל ושאר המפרשים שטרחו ליישב למה היה מותר לו לצאת, כיון דפשוט שלא חל עליו הך איסור בעת רעבון¹⁴, אלא הכוונה

(11) עמ' 23 הערה 51, ח"כ עמ' 39 הערה 12

(12) וכ"כ השפ"א בסו"ד בחצי עיגול "שוב מצאתי בזהר הקדוש כדברי הרמב"ן". וכ"כ בשם משמואל (ר"פ לך לך), ובתורה שלימה (הערה קכט).

(13) ונראה שאין הכוונה שהזהר היא מקורו של הרמב"ן (ושהיה לנגד עיניו בשעת כתיבת פי' עה"ת), כ"א שפירושו מתאים לדברי הזהר, ושעכ"פ יש לנו יסוד בחז"ל לדבריו. ולהעיר הזהר מפרש בהמשך מדוע לא ה' חטא בזה שהביא אשתו הצדקת במכשול, שלא כדברי הרמב"ן.

(14) ראה רמב"ם הל' מלכים פ"ה ה"ד. אבל מסיים דממדת חסידות אין לצאת אפי' בעת רעבון (וכבר העיר ע"ז בתורה תמימה עה"פ).

ויש לחלק דבנוגע הרעב בימי אברהם אמרו רז"ל (הובא במדרש תנחומא עה"פ) שלא היה רעב קשה כמותו בעולם.

אבל לאידך גיסא מזה שאברהם דוקא ירד למצרים, משמע ששאר האנשים שהיו דרים שם עדיין נשארו בא"י, ולא ה' ענין של פיקו"נ ממש.

ובתורה שלימה (הערה קכט) מבאר שבימי אברהם שעוד לא נתקדשה הארץ, לא ה' שייך בו האיסור לצאת ממנה. ויש לצרף לזה גם את ב' הנימוקים שכתב האברבנאל ע"ש.

ובלקו"ש (ח"כ עמ' 43 הערה 39) מציין להרמב"ם ואכן כתב שהי' בזה הפסק מקיום מצוה זו.

שמאחר שצווה לו ללכת לארץ כנען היה לו להאמין בהקב"ה שיספיק לו אוכל או לחכות להוראה מה לעשות.

אלא דיש לעיין במה שכתב הרמב"ן "וגם יציאתו מן הארץ שנצטווה עליה בתחילה", דלכאורה לא מצינו הוראה מפורשת ללכת לארץ ישראל דוקא¹⁵?

אלא נראה שהרמב"ן מפרש דכשהגיע אברהם עד אלון מורה, ואמר לו הקב"ה (פסוק ז'): "לזרעך אתן את הארץ הזאת", בזה גילה לו שזו הי' כוונתו בהצווי בהתחלת הפרשה ללכת אל הארץ אשר אראך.

או י"ל באופן אחר: שמאחר שזהו ארץ הקודש אשר עתיד הוא להתקדש ושם תהי' מקום השראת השכינה וכו', לכן הוא הבין כבר מתחילה אשר זוהי הארץ אשר צווה לו. או שלאחרי זה שאברהם כבר הגיע לשם בודאי ראה והרגיש את גודל קדושתו. ומפני¹⁶ יציאתו ממקום ההוא יכול להתפרש כענין של חטא.

אכן יעוי' ברמב"ן בהתחלת הסדרה (ד"ה אל הארץ) שביאר כן במפורש וז"ל:

"אל הארץ אשר אראך - היה נודד והולך מגוי אל גוי ומממלכה אל עם אחר, עד שבא אל ארץ כנען ואמר לו לזרעך אתן את הארץ הזאת, אז נתקיים "אל הארץ אשר אראך", ואז נתעכב וישב בה. ומה שאמר ויצאו ללכת ארצה כנען, לא להתישב בה, כי עדיין לא ידע כי על הארץ ההיא נצטווה, אלא שאחזו צדיק דרכו דרך ארץ כנען, כי כן היה בדעתו ובדעת אביו גם מתחלה בצאתם מאור כשדים¹⁶. ומפני זה אמר ויהי כאשר התעו אותי אלהים מבית אבי (להלן כ ג), כי היה תועה כשה אובד.

ויתכן לומר כי אברהם מבראשונה ידע כי ארץ כנען היא נחלת ה' ובה יתן ה' חלקו, והאמין כי "אל הארץ אשר אראך" ירמוז לו על ארץ כנען, או על כולה, או על אחת מכל הארצות האל, ושם פניו אל כלל ארץ כנען, כי שם הארץ אשר יראנו באמת.

והנה בנוגע לכללות דברי הרמב"ן יש להוסיף דבלקו"ש ח"ה (עמ' 23 ואילך) נמצא

15 וכן הקשה הרש"ש (אבות פ"ה מ"ג) וז"ל: "ולי נראה דהמקום צווה על ב' דברים. א) שילך מארצו והוא אמרו לך מארצך. ב) אנה ילך והוא אמרו אל הארץ אשר אראך, ואברהם קיים מיד מצותו הראשונה כאמרו וילך אברם כאשר דבר אליו ה'. אך יען אשר לא הראהו עדיין הארץ אשר יבא שמה לכן הלך באשר יתהלך כדכתיב עד מקום שכם עד אלון מורה ויעתק משם כו', ובדרך כלל אמר ויסע אברם הלך ונסוע. ובהיות הרעב בא"י וירד אברם מצרימה עד שאמר ליה המקום ב"ה שא נא עיניך וראה כו' (וזהו אשר אראך שא"ל בתחלה) אז ויבא וישב באלוני ממרא ור"ל דנתיישב שמה ולא נסע עוד. ומה שהלך תחלה לארץ כנען לא מפני שנצטווה עליה כמו שחשב הרמב"ן רק כמו תרח אביו שלקחו מתחלה ללכת כנענה".

16 ובספורנו (פסוק ה') הוסיף עוד טעם שהעדיף ללכת לשם: "שהיתה מפורסמת אצלם לארץ מוכנת להתבוננות ולעבודת הא-ל יתברך".

ביאור עמוק על זה ע"פ פנימיות הענינים:

והוא ע"פ המבואר בכ"מ שכל פעם שמוזכר ענין החטא אצל צדיקים, ובפרט אצל האבות שכל ימיהם היו מרכבה לרצון עליון, הרי אין מובנו כפשוטו שחטא בזה ועבר על רצון העליון.

אלא שהוא מלשון חיסרון, דהיינו שהי' איזה חיסרון בדקות בהאופן שבו בצעו את הנדרש, שמפנ"ז נגרם העדר וחיסרון בהמשכת האור עליון שהיו יכולים להמשיך. וחיסרון זה גרם אשר המעשה היה יכול להתפרש כחטא כפשוטו, אבל אי אפשר לומר שעבר על רצון ה' בפועל.

ולפי"ז יבואר דגם ירידתו של אברהם למצרים היתה ע"פ רצון העליון, אלא שענין זה שעשה זאת בלי ציווי ה', היתה יכולה להתפרש כחטא כפשוטו, וזה היתה החטא – מלשון חיסרון – בו. עכתו"ד השיחה בקיצור נמרץ יעו"ש באורך.

והנה בגמ' בבא קמא (דף ס ע"ב) ילפינן מהנהגת אברהם אבינו דרעב בעיר פזר רגליך, שנאמר ויהי רעב בארץ וירד אברהם מצרימה. וקשה לשיטת הרמב"ן דחטא היה כיצד ילפינן מהאי חטא לנהוג כן בעת רעב.

וע"פ פשוט יש ליישב דמצד הדין היה לו לנהוג ככה, ושלא היה לו איסור לצאת מארץ ישראל. אלא דאצל אברהם היה עוד ענין, שהקב"ה צווה אותו בפירוש ללכת לארץ כנען, וא"כ לא היה לו לצאת עד שהקב"ה יצווה אותו בפירוש. אבל אה"נ דיכול ללמוד מזה בכל מקרה (שאינן בו ציווי מפורשת) שבעת רעבון פזר רגליך.

אולם ע"פ הנ"ל יש לבאר בעומק יותר כיון שאכן היתה זה רצון העליון שירד למצרים, שפיר יש ללמוד שכן יש לנהוג. אלא שלגבי אברהם נחשב הענין כחיסרון בדקות שהי' יכול הענין להתפרש כענין של חטא.



העיר הזאת קרובה

הרב שרגא פייוויל רימלער
רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

פ' וירא י"ט כ' ברש"י ד"ה העיר הזאת קרובה כותב רש"י לפי מדרשו שקרובה ישיבתה, נתיישרה מקרוב לפיכך לא נתמלא סאתה עדיין. ועושה חשבון שנתיישרה שנה א' אחרי ישיבת סדום וחברותיה ובד"ה הלא מצער היא כותב והלא עונותיה מועטין ויכול אתה להניחה. ובד"ה ותחי נפשי כותב בה. זהו מדרשו. ופשוטו של מקרא, הלא עיר קטנה היא ואנשים בה מעט, אין לך להקפיד אם תניחני ותחי נפשי

בה.

וצ"ל מכיון שיש לרש"י פירוש לפי פשוטו למה הביא פירוש לפי מדרשו? ולמה הקדים מדרשו לפשוטו? ולכאורה הפירוש לפי פשוטו הוא חד וחלק ומה היה קשה לרש"י לפי פירוש של פשוטו שהכריחו לפרש לפי מדרשו ועוד להקדימו לפני הפירוש כפשוטו?

וי"ל שלרש"י היה קשה מה שלוט אמר העיר הזאת קרובה, שבפשטות הכוונה שהיא קרובה במרחק ויכול הוא להגיע שם בזמן קצר, אבל אין לזה שום הבנה, הרי עיר זו היא מחמשת הערים שנדונו להשחתה בגלל רשעם, ואיזה נימוק אומר לוט להצילה כיון שהיא קרובה, הרי המלאכים אמרו לו שהוא ניצול מהשחתת סדום, ושהוא יכול ללכת עד אברהם וינצל ואין ריחוק המקום או קירוב המקום משנה כלום בנוגע להצלתו, ולכן אין לפרש "קרובה" כפשוטו. ועוד היה קשה לרש"י כפל הלשון "והיא מצער" ו"הלא מצער היא" בפסוק זה, ומלבד כפל הלשון, איזה נימוק אומר לוט להציל העיר כיון שהיא קטנה ואנשים בה מעט, הרי נדונו להשחתה בגלל רשעם ומה זה משנה אם היא קטנה או גדולה?

ובגלל קושיות אלו שאינם מיושבים לפי פשוטו הוכרח רש"י לפרש לפי מדרשו שאז מיושבים היטב.

ואעפ"כ הוכרח רש"י לפרש גם לפי פשוטו כי לפי מדרשו קשה כפל הלשון של "מצער" כיון שכבר נאמר "והיא מצער" למה חוזר עוה"פ לומר "הלא מצער היא" וזה מיושב דוקא לפי פשוטו שאומר לוט שני טעמים להצלת העיר אחת שהיא עיר קטנה ושנית שאנשים בה מעט, ולכן כתוב "מצער" פעמיים.



האם תפס הלוחות ביד אחת או בשתי ידיו

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

המהרש"א בנדרים¹ פירש הא דכתיב ואתפוש בשני הלוחות ואשליכם מעל שתי ידי² - שקודם תפישתו היו הלוחות בידו אחת, ועכשיו תפשן בשתי ידיו כדי להשליכן ולשברן.

(1) לה, א

(2) דברים ט, יז

והקשה הרב מנשה פייגנבוים בקובץ 'אספקלריא' עקב תשע"ח: "והדברים צריכים בירור, דהרי גם לפני מקרא ד'ואתפוש', כתיב להדיא שהיו בשתי ידיו, כדכתיב וארד מן ההר ושני לוחות הברית 'על שני ידי'³, והאמת שראיתי שאכן בפרשת כי תשא כתיב להדיא שהיו בידו האחת וכדכתיב וירד משה מן ההר ושני לוחות העדות 'בידו'⁴. איך תתיישב סתירת המקראות?".

ונראה ליישב, בהקדם הא דאיתא בתנחומא שמות 5: "בשעה שנתן לו הקב"ה את הלוחות היו סובלין את עצמן, [והיינו מה שנאמר בשמות "וירד משה מן ההר ושני לוחות העדות בידו"] כיון שירד וקרב אל המחנה וראה העגל, פרח אות הכתב מעליהם ונמצאו כבדים על ידיו של משה, מיד ויחר אף משה וישלח מידיו"⁶.

ומעתה י"ל דגם בשמות (שם פסוק יט) אכן נאמר כפי שפירש המהרש"א: "וַיְהִי כַּאֲשֶׁר קָרַב אֶל הַמַּחֲנֶה וַיֵּרָא אֶת הָעֵגֶל וּמַחֲלַת וַיַּחַר אָף מֹשֶׁה וַיִּשְׁלַח מִיָּדוֹ (קרי) אֶת הַלְּחָת וַיִּשְׁבֵּר אֹתָם תַּחַת הָהָר". הרי בהדיא שקודם תפישתו היו הלוחות בידו אחת (פסוק טו), והיינו ש"היו סובלין את עצמן" ועכשיו (פסוק יט) תפשו בשתי ידיו כדי להשליכן ולשבֵּרן, והיינו לאחר ש"פרח אות הכתב מעליהם ונמצאו כבדים על ידיו של משה", ולכן העבירם לשתי ידיו ויחר אף משה וישלח מידיו".

וזה גם מה שנאמר בדברים פסוק טו "וַאֲפֹן וַאֲרָד מִן הָהָר וְהָהָר בָּעָר בָּאֵשׁ וּשְׁנֵי לְחָת הַבְּרִית עַל שְׁתֵּי יָדָי", דכאן מיירי לאחר ש"פרח אות הכתב מעליהם ונמצאו כבדים על ידיו של משה".

ומה שנאמר אח"כ (יז) "ואתפוש וגו'", דלכאורה זה מיותר שהרי כבר נאמר לפני⁷ (טו) שהיו 'על שתי ידי' - י"ל לפי מ"ש במדרש לקח טוב: "וישלח מיִדוֹ. מיִדוֹ קרי, שברם בכח גדול" עכ"ל. דמקודם היו 'על שתי ידי', אבל כדי ל"שברם בכח גדול" היה צ"ל דבר נוסף, "ואתפוש" בכפי ידיו עם אצבעותיו. וא"ש.

ועפ"ז נראה לבאר ההבדלים שיש בין מ"ש בפ' תשא למ"ש בפ' עקב.

א. דבפ' תשא בלבד התורה מספרת דבתחילת ההר) שעדיין היה רחוק מהמחנה וטרם ראה את העגל והמחולות, (שאו עדיין לא פרח הכתב מעליהם ואז היה כדבר קל,

(3) פסוק טו

(4) שמות לב, טו

(5) סי' כו

(6) וכן בפדר"א (מה). ועי' גם תנחומא עקב(יא). ועי' אבע"ז בשמות. ועי' במדרש הגדול: "ר"מ אומר, כשהיה הכתב בהן היו בידו כדבר קל וכשפרח הכתב לא יכול לסבלן".

והיה מחזיק אותם בידו האחת. משא"כ בפ' עקב לא נזכר מזה מאומה.

ב. בפ' עקב שמדבר תחילה על זה שמשוה היה כבר בתחתית ורגלי ההר (שכבר היה קרוב למחנה וראה את העגל והמחולות) שאז כבר פרח הכתב מעליהם ואז היה כדבר כבד, והיה מחזיק אותם" על שתי ידי". וזה נאמר גם בפ' תשא: "וישלח מידיו. "אבל בפ' עקב מתאר משה רבנו בפרטיות יותר את עצם שבירת הלוחות" "וְאַתָּפֶשׁ בְּשֵׁנֵי הַלָּחַת וְאַשְׁלֹכֶם מֵעַל שְׁתֵּי יָדַי וְאַשְׁבְּרֶם לְעֵינֵיכֶם", ועל הפירוט הזה אינו מדבר מאומה בפ' תשא.

ג. בפ' עקב אומר "וְאַתָּפֶשׁ" ובפ' תשא אין "וְאַתָּפֶשׁ".

ד. בפ' עקב אומר "וְאַשְׁבְּרֶם לְעֵינֵיכֶם", ובפ' תשא אין "לעֵינֵיכֶם".

ה. בפ' עקב אומר "וְהָרָה בְּעַר בְּאֶשׁ", ובפ' תשא ליתא זאת.

וי"ל, דבפ' תשא התורה מספרת עיקרי הדברים איך שהיו, ולכן מספרת שבתחילה היו על ידו האחת ואח"כ על שתי ידיו. משא"כ בפ' עקב כשמשוה רבנו מוכיח את בני", אז הוא מדגיש ומבליט את הדברים אודות גודל העבירה והנזק שנגרם על ידי החטא, ולכן מיירי רק על מה שהיה בשתי ידיו, שהם הם אלו שגרמו לזה, ע"י שפרח הכתב מעליהם ואז היה כדבר כבד והיה מחזיק אותם "על שתי ידי". ולכן גם אמר "וְאַתָּפֶשׁ בְּשֵׁנֵי הַלָּחַת וְאַשְׁלֹכֶם מֵעַל שְׁתֵּי יָדַי וְאַשְׁבְּרֶם לְעֵינֵיכֶם", "וְהָרָה בְּעַר בְּאֶשׁ", ע"מ לתאר בפרטיות גודל החטא והנזק, ועל שתפש אותם ע"מ לשברם בכל כוחו כנ"ל. וכ"ז ע"מ שיעשו תשובה בשלימות.



גדר של המבול

הרב משה יצחק ליבליך

שליח כ"ק אדמו"ר – ווילמינגטון נ.ק.

לקו"ש חלק כה, פרשת נח, שיחה ב, האריך כ"ק אדמו"ר לבאר שכל המ' יום של המבול הינם מציאות אחת - לא ארבעים ימי גשם נפרדים שמצטרפים לסכום ארבעים. ובלשון רבינו באות ב' "אז די אלע ארבעים יום זיינען (בלשון הראגאטשאווער בנוגע לכמה ענינים) א נקודה אחת". ובהמשך השיחה סוף אות ד' "ווייל דער מספר ארבעים יום פון טהרת הארץ איז כנגד די מ' סאה של מקוה, וואס דער שיעור פון מ' סאה איז (ווי דער ראגאטשאווער איז מאריך) אן עצם אחד".

לכאורה, עפ"י ביאור זה, הרווחנו עוד ביאור, להערת הבכור שור דבפרק ז' פסוק

ד', כתוב "כי לימים... אנכי ממטיר על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה", כותב הבכור שור "הודיעו אורך הגשמים שלא יצטער באורך הגשמים לאמר: לא יפסקו עוד".

ועפ"י ביאור כ"ק אדמו"ר לכאורה אפשר גם לומר, שזה שהקב"ה אמר לנח שהמבול יהי' מ' יום, לא הי' בזה הודעה "נוספת" לההודעה שירדו גשמים, שלכן צריך לבאר שזה הי' כדי שנח לא יצטער. כ"א, שעצם זה שבאים גשמים, הרי כלול וחלק מהודעה זו הוא מספר מ' יום. שהרי, כל טיפת גשם שירד במשך המ' יום, הרי היא עצם אחד, וכלול בההודעה לנח אודות ירידת הגשם.



שונות

בירורים בספר אוה"ת לאדמו"ר הצ"צ

הרב אליהו מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

ידידיי שואלים לפעמים זה לזה בענייני תורה וחסידות, ויש בזה משום לימוד התורה ברבים וגם קנין התורה בחבורה ועוד מעלות רבות, ואציג לפני הקוראים שאלות אחדים שקיבלתי השבוע:

שאלה א: גירסא בספר דרך מצותיך

בדרמ"צ בדין זכירת עמלק (צד, ב): "הרמ"ז והמק"מ פירשו כי עמלק הוא דעת דקליפה, ומקומו הוא נגד דעת דבין כתפין דקדושה... וגם ידעת שאח"כ ירד הדעת עד סוף הבריאה ששם היכל לבנת הספיר שהוא יסוד דבריאה כו' בסוד העטרה".

"היכל לבנת הספיר" יסוד או מלכות

כלשון בדרמ"צ כאן, כן הוא ברמ"ז שבמקדש מלך (לזח"ב קצד, ב). אבל ברמ"ז שנדפס בפני עצמו הלשון הוא: "היכל לבנת הספיר שהוא יסוד דבריאה ומלכות בסוד העטרה" [שבמקום כו' כתוב: ומלכות].

וענין זה ש"היכל לבנת הספיר" הוא כנגד הספירות יסוד ומלכות מוזכר גם בדא"ח - ראה המובא בספר הליקוטים דא"ח צ"צ אות ה"א עמ' קלט בסופו.

[זה שאל ממני הרב מאירי מאה"ק (עורך "דרך מצותיך" בהוצאה חדשה, בשם "דרמ"צ המבואר"), ונראה כי ספיקו הוא אם יש הבדל כאן בין הגירסאות, או שזהו רק

טעות מעתיק שבמקום "מלכות" כתב "כו"'].
 קבלת מהר"י סרוג

נ"ל כי יש כאן הבדל משמעותי, ואפשר בכוונה נדפס ברמ"ז (שבספר מקדש מלך, וכמובא בדרמ"צ) תיבת כו', ולא "מלכות",

כי אמנם יש ספרי קבלה שמפורש בהם בענין "היכל לבנת הספיר" שהוא יסוד ומלכות,

עיין עמק המלך שער א' פל"ב: שהיכל לבנת הספיר זה הוא מלכות דבריא היינו צל מלכות דאצילות. ועוד שם שער י"ז פי"א, י"ג וי"ד. ושם בתקוני שבת פט"ז: "מלכות דמלכות דבריא הנקרא היכל לבנת הספיר".

וכן הוא בס' לימודי אצילות (סוד הצמצום פ"א): שהיכל לבנת הספיר זהו מלכות דבריא.

אך כל זה הוא בס' עמק המלך וס' לימודי אצילות, שהם שניהם לפי קבלת מהר"י סרוג (בדברים רבים קבלה זו היא שונה מקבלת הרח"ו).

זווגי נשמות ב"היכל לבנת הספיר"

[אגב, נציין כאן במ"ש בעמה"מ שם שי"ז פי"א: "וכאשר נגזר עליהם לבוא בעוה"ז יורדת ממנה להיכל לבנת הספיר, וכאשר יורדות נשמות זכר יורדות גם כן בת זווגו מהנשמות שבמלכות הסובבות ליסוד, וכאן יש להבין סוד יש מי שזווגו בא אצלו ויש מי שבא אצל זווגו [ב"ר פס"ח] כי לפעמים מקום נפש הזכר הוא למעלה מנפש בת זווגו ואם כן הוא בא אצל זווגו, ולפעמים מקום נפש הנקיבה הוא למעלה מנפש הזכר ואם כן זווגו בא אצלו, ולעולם יורדות הנפשות זכר ונקבה להיכל לבנת הספיר אמנם משם מתפרדות זו לצפון וזו לדרום עד עת בוא דבר י"י לזווגן". וזה נמצא ג"כ בס' לימודי אצילות סוד הצמצום פ"ב.

וזהו מתאים למ"ש בס' מאמרי אדה"ז אתהלך לאזניא בתחילתו בענין שמחת חתן וכלה מחמת שבשרשם היו קרובים ואח"כ נתרחקו כו' ע"ש באריכות.

ויש לעיין בעמק המלך בפ"ג על "היכל לבנת הספיר" שהוא סוד התדבקות ולא יחוד. וכ"ה בס' לימודי אצילות שם. וצ"ע בהמשך הדברים שם אח"כ: בעלות נשמות למעלה בעברו דרך היכל לבנת הספיר אשר שם נפש הגר הזה מתקשרות יחד איש אל אחוזתו כו', ע"ש שמדבר ביחוד גמור. וראה זהו משפטים קכו, א. ויש לדקדק היטב בכ"ז והוא קשור לכללות מאמרינו כאן. ועיין בדברינו לקמן מאוה"ת פ' דברים].

היכל לבנת הספיר, בקבלת מהרח"ו

אמנם הרח"ו בשער הכוונות (דרושי הקדיש דרוש א') כתב: ודע כי היכל לבנת הספיר איננו רק בחי' היסוד בלבד המכריע וכלול מן נצח הוד, וזהו לבנת הספיר לובן וספיר, ואיננו כאשר טעו רבים וחשבו שהיכל זה כולל יסוד ומלכות, כי המלכות דבריה איננה עומדת בעולם הבריאה אבל היא בהיכל ק"ק דיצירה כו'.

ועד"ו מבואר בפע"ח שער הק"ש פ"א, ושם כתב עוד: וזהו אומרו ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר כי רגליו הם נצח והוד ותחתיהם היסוד, וז"ש בזוהר פ' בראשית בסוד היכלות יוסף הצדיק זכה ונטל היכלא דספיר ואע"ג דכתיב ותחת רגליו בגין יקרא דמלכא הוא, פירוש היסוד מכוסה ובגין יקרא דמלכא לא פירסמו, רק ביאר מקומו שהוא תחת רגליו וכו' כנ"ל, והנה היסוד הוא דכורא ונוקבא, כי יש בו ב' בחינות היסוד והעטרה, כי כבר הודעתך כי אין העטרה סוד המלכות עצמה רק כללות דכורא מי"ס, אך המלכות הוא רחל ואינה העטרה עצמה, ומבשרי אחזה אלוה והוא מפורסם. לכן נקראת לבנת הספיר, לבנת לשון נוקבא עטרת הספיר, וספיר הוא יסוד עצמו. ע"כ. וכ"כ בע"ח שער מ"ו (כסא הכבוד) פ"ד. ושער מ"ז פ"ו. שער מ"ט פ"ב.

וכן הוא במשנת חסידים מס' ההיכלות פ"ג, ותפילת הבריאה פ"א. ועיין היטב שם במס' הבריאה דערבית סוף פ"ו.

שיטת הזוהר ופרדס

ובאמת גם בזח"ב רמזה, א נמצא: "היכל לבנת הספיר יסוד ועטרה" (ואין זה בכל גירסאות הזוהר). וכן שם בזח"א מה, א מבואר שהוא היסוד.

וגם בפרדס בשער ערכי הכינויים ערך לבנת הספיר נראה אשר מפרשו על יסוד ולא מלכות. וגם שם בפרדס שכ"ד פ"א ופ"ט מבאר היכל לבנת הספיר על יסוד עצמו, רק מוסיף: ועם כל זה לא אשתכח יסוד בלא שכינתא כו'.

דיוק גירסת הדרך מצותיך

ומעתה הנה לשיטת עמק המלך בודאי יתכן הגירסא "יסוד ומלכות",

ובאמת גם לפי קבלת הרח"ו יתכן לשון "יסוד ומלכות" על היכל לבנת הספיר, כי קאי בו"א ונוקביה שביסוד עצמו (מלכות שביסוד),

אבל ברור כי גירסת אדמו"ר הצ"צ כמו שכתב בדמ"צ (כו' - במקום - מלכות), היא גירסא ברורה יותר לפי קבלת הרח"ו דבכלל אולינן בתרי', שלא יתפרש דקאי על ז"א ומלכות דבריה כשהמלכות היא פרצוף בפ"ע, אלא נזכר רק בחינת היסוד כי רק הוא בהיכל לבנת הספיר.

שיטת הרמ"ז עצמו

וכן נמצא גם ברמ"ז בספר ערכי הכינויים שלו (בסוף מערכת ל') שכותב על לבנת

הספיר שהוא יסוד עצמו הכולל ימין ושמאל.

וידוע שהרמ"ז דבק תמיד בקבלת מהרח"ו, והוא דחה קבלת מהר"י סרוג (כמו שהוא כותב בעצמו באגרות הרמ"ז).

וגם בעל המקדש מלך (שבדרמ"צ שם כמובא בתחילת דברינו, מביא משניהם מהרמ"ז והמק"מ) מפורש בספרו הדרת מלך בענין לבנת הספיר שאיננו יסוד ומלכות (כמובא לקמן מאוה"ת).

שתי השיטות, בספרי הצ"צ

פעמים נמצא באוה"ת הלשון על "היכל לבנת הספיר" שהוא "יסוד ומלכות" (בשלח ע' תרמ. נ"ך ח"ב ע' תתכא. יהל אור ע' שלו. ועוד. ולא עיינתי עדיין בספר הלקוטים שציין השואל).

באוה"ת שמות ע' כה שהוא בחי' יסוד.

ולפעמים גם נמצא שהוא בחינת המלכות (ס' החקירה עא, סע"א. ונדפס גם באוה"ת משפטים). אבל שם קאי בפירוש הכתוב "כמעשה לבנת הספיר" שלכו"ע קאי במלכות וכמ"ש ביחזקאל "כמראה אבן ספיר דמות כסא" כמ"ש בפרדס שכ"ד פ"א, וכמ"ש ביחזקאל "כמראה אבן ספיר דמות כסא" וע"ד החילוק בין בחינת אדם העליון למ"ש "דמות כמראה אדם".

חידוש באוה"ת בביאור השיטות

אך לפעמים נקט הצ"צ כשיטת המקובלים אשר היכל לבנת הספיר הוא כולל יסוד ומלכות, גם כשהמלכות היא ספירה בפ"ע (שלא כהרח"ו והדרת מלך), עיין באוה"ת דברים ע' כג:

"והנה כשמחשבים ז' היכלות מהבינה עד מל' אזי הענין שיסוד ומלכות שניהם היכל אחד והוא היכל לבנת הספיר, עיין זח"א בראשית דמ"א ע"ב ופי' במק"מ שם וז"ל היכל הראשון נק' לבנת הספיר לפי שהוא כולל יסוד ומלכות, ספיר הוא יסוד, לבנת הוא מלכות שהיא נוקבא, וכן כתב בפרדס שער ההיכלות [שכ"ד] פ"א ובערך לבנת הספיר [שכ"ג]. ועיין זח"ב פקודי דף רמ"ה ע"א,

ובמאורי אור אות למ"ד סעיף יו"ד ובסה"מ [ס' הדרת מלך] סי' י"א פי' דהוא מ' ויסוד שביסוד וזה צ"ע, וא"כ לבנת הספיר מורה על יחוד יסוד ומל', לכן הם אחד כי זכר ונקבה בראם... תרי פלגי דגופא... יחוד זו"נ בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו,

משא"כ כשמחילים ההיכלות מחסד נחשבו יסוד ומלכות לשני היכלות לפי שאין אז יחוד גמור". ע"כ באוה"ת.

וכמדומה שיש כאן חידוש גדול מהצ"צ לחלק בהעניינים והשיטות הנידונים בזה, שהוא על פי שני אופנים לחשב הו' היכלות. אולם עדיין דרוש עיון מעמיק בכל זה.

עוד בהצ"צ על שיטת מהרח"ו ושאר מקובלים

עוד מצאתי בס' החקירה להצ"צ (עב, א. ונדפס גם באוה"ת משפטים), וז"ל:

"ובס' הדרת מלך סי' י"א היכל לבנת הספיר אינו רק היסוד לבדו, כמ"ש בבראשית יוסף הצדיק נטיל היכלא דספיר רוחא דאקרי לבנת הספיר וכו', ויסוד מכריע בין נצח והוד על כן נקרא לבנת בחינת ההוד וספיר בחי' הנצח, גם כי היסוד לעולם הוא כלול מזכר ונקבה כנזכר בזהר פ' לך לך דפ"ב מה תמר לא סליק אלא דכר ונוקבא אוף הכי צדיק והנקבה שבו הוא בחי' העטרה שבראש היסוד כו' ולסיבה זו נק' לבנת הספיר, לבנת כנגד העטרה, ספיר כנגד יסוד עכ"ל בקצרה מהע"ה, וע' בפע"ח בכוונת אתרוג פי' ג"כ שהוא העטרה שבראש היסוד, עוד שם בס' הדרת מלך הביא בשם הרח"ו שקצת חכמי דורו סברו אשר לבנת הספיר הוא כללות יסוד המ', ולפענ"ד זהו דעת הפרדס שער כ"ד פ"א ומה שדחה הרח"ו דבריו מפני מ"ש יוסף הצדיק נטיל האי היכלא, הנה אם באנו לתרץ דעת החכמים הנ"ל והפרדס יש ליישב בטוב עפמ"ש אדמו"ר נ"ע בענין יוסף...".

הלא גם כאן נראה שהצ"צ איננו שולל את שיטת המקובלים, שלא כדעת הרח"ו. [רגיל מאד בהצ"צ שיחלוק על המק"מ או הרמ"ז, אבל אינו בדרך הרגיל שיכריע שלא לפי קבלת הרח"ו].

בירור בשיטת הפרדס

אולם הנה הצ"צ כאן לא מפרש בהדרת מלך שבא לשלול את פירוש הר"י סרוג ועמק המלך שהבאנו לעיל, אלא הצ"צ מפרש שבא לשלול את פירוש הפרדס,

[ואפשר כי בצ"צ לא מובא בכלל הספר למודי אצילות של הר"י סרוג, אבל הוא מובא אצל רא"ה מסטראשעלי. גם רבינו כמדומה מביאו לענין עולם המלבוש וצמצום המרובע שלפני צמצום העגול],

ומכאן נראה ששיטת הפרדס בזה היא כן קרובה בזה לשיטת הר"י סרוג ועמק המלך. ולפי יש לתקן בדברינו לעיל בשם הפרדס [מלבד אם נמצא כאן שלש שיטות: ר"י סרוג, פרדס ומהרח"ו]. ולא הי' לי פנאי כעת להעמיק ולבדוק יותר בספרי הצ"צ.

* * *

שאלה ב: בתניא פל"ה

שאלני ידידי רח"ש ברוק (בשם ר"מ קפלן, עורך קונטרסי תניא החדשים עם פירושי רבותינו נשיאינו):

באזה"ת מסעי הוספות ח"ד ע' 63 (והוא נוסח אחר מהביאור אלה מסעי שבלקו"ת מסעי צב, א ואילך:)

"והיינו בחי' חכמה סתימאה שהיא בחי' קדש העליון, והוא כמו שהוא ית' הוא לבדו הוא אחד האמת ואין זולתו וכמ"ש בתניא פל"ה בהג"ה בשם שמעתי ממורי שזו היא מדריגת החכמה כו' ע"ש".

האם אפשר להסיק בבירור מלשון זה שמפרש שההגהה בתניא קאי על חכמה סתימאה דוקא?

[במקומות אחרים מבואר באופנים שונים, ושאלתי היא לגבי המשמעות במאמר זה]

דון מינה ואוקי באתרה

עניתי לו בקיצור, כי מהצ"צ כאן אין לדייק שבתניא פל"ה קאי על חכמה סתימאה, כי הצ"צ רק מציין כאן לכללות הענין על חכמה שהוא אחד האמת ואין זולתו, והוא ציון כללי ולא להפרטים.

ושוב היתה התדיינות על זה, ועל כן אפרש כאן קצת יותר את הדברים:

מהלך הדברים באזה"ת שם, כמדומה הוא (אני מסתייג לכתוב בהחלטיות, כי אני כותב בחפזי דקות אחדות לפני סגירת הגליון): הצ"צ רוצה לבאר ענין שערו וצמצום י"ג תקוני דיקנא דאריך, ועל כן הוא מתחיל בביאור הפלאת חכמה סתימאה דאריך שהוא למעלה אפילו מחכמה דאצילות כי ח"ס הוא למעלה מהשגה ולא אתפשט לל"ב שבילין כו' משא"כ חכמה דאצילות דאתפשט כו', ואחרי זה הוא מאריך בביאור מעלת ח"ס דאריך על מדות דאריך, כי ח"ס הוא אפיסת המציאות ואינו קשור עם שום מציאות מחוץ ממנו משא"כ י"ג מדות הרחמים ששייך דוקא כשיש מציאות זולת על מי לרחם. ובתוך ביאורו במעלת ח"ס על מדות דאריך הוא מזכיר ענין הנזכר בתניא על מדריגת החכמה "שהוא לבדו אחד האמת ואין זולתו" (כמובא למעלה).

ומעתה הנה ענין "אחד האמת ואין זולתו" הוא מהות ענין החכמה, שבמהות הספירות אין שינוי בין החכמה דא"ק לחכמה דאצילות (כמבואר במקומות אין ספור לגבי כתר וכל הספירות), והחילוק הוא רק במדת האור והגילוי.

ועל כן כאשר אדמו"ר הצ"צ מציין לתניא פל"ה הוא מציין למהות הכללית של החכמה שהוא "אחד האמת ואין זולתו" (ולא לפרטי הביטול של אחד האמת ואין זולתו).

והגע בעצמך, אם כשמדברים על ספירת החכמה בעולמות האין סוף, ונביא מתניא שחכמה הוא "כח מ"ה" (זוהר), האם מזה נלמד שגם בתניא בכל הפרקים של "כח מ"ה"

מדבר על דרגת חכמה דא"ק?

וגם כאן בודאי הציון הוא לכללות הגדרת המהות של החכמה שהוא בחינת "אין" וביטול ומורה על "הוא לבדו ואין זולתו", שבכללות הענין אין בזה חילוק בין א"ק ואצילות.

[אמנם כי כאשר יחולק לפרטים, הנה בא"ק הביטול הוא בדרגה נעלית יותר, שהוא לא רק "ואין זולתו" בדוגמת "אין זולתך" אלא יתירה מזו גם "אפס בלתך" העדר המציאות לגמרי, כמבואר בהרחבה חילוק שתי דרגות אלו בתרס"ו בד"ה ביום השמע"צ ומסתמא בעוד מקומות. אבל מהות ומדריגת החכמה באופן כללי הוא "אחד האמת ואין זולתו".

וגם כי מ"ש בתניא על אצילות בודאי כן הוא לגבי א"ק, כי בכלל מאתים מנה].



לזכות

האי גברא רבה

איש החביב המיוחד שבחבורה

מקום המוסד הק' 'הערות וביאורים' ועומד בראשו מאז הווסדו

הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

ליום הולדתו ביום י"ד מרחשון לאיוש"ט

יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על ממלכתו וימשיך להרביץ תורה

ברבים ולקדש שם שמים ברבים עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש



נדפס ע"י ולזכות

ר' מרדכי ואיטה קורוליצקי

ר' שמעון ודבורה קורוליצקי



ולזכות

דניאל בן מאשא

שיהי' לו רפואה שלימה קרובה תיכו"מ

בכל רמ"ח איבריו ושס"ה גידיו

באופן ד'מלכתחילה אריבער'

למעלה מדרך הטבע ושיהי' מלובש בטבע

ושיהי' לו 'אריכת ימים' ו'שנים טובות'

נדפס

ע"י חברי בנו הת' הנע' וכו' וכו' צבי הירש שיחי'

לזכות

הרה"ג הרה"ח

מוה"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

לרגל יום הולדתו ביום ג' - שהוכפל בו כי טוב - י"ד מרחשון

יה"ק מהשי"ת שיזכה לאורך ימים ושנים טובות מתוך בריאות
נכונה ומגוחת הנפש ומתוך ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות

ר' חיים מאיר הלוי שיחי' וזוגתו מרת שרה תחי'

ומשפחתם שיחיו

ליבערמאן



לזכות

ה"ה הרה"ג הרה"ח

מוהר"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

לרגל יום הולדתו ביום י"ד מרחשוון לאויו"ט

יה"ר מהשי"ת ש"יאריך ימים על ממלכתו" בסייעתא

דשמיא מתוך בריות גופא

עד ביאת משיח צדקנו בקרוב ממש



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' מרדכי שיחי'

פינסאן

לזכות

האי גברא רבה

מקים המוסד הק' 'הערות וביאורים' ועומד בראשו מאז הווסדו
קרוב לארבעים שנה ומתעסק בכל מאודו להוציא הקובצים
באופן המתאים לרצון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הרה"ג הרה"ח

מוהר"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א
ליום הולדתו ביום י"ד מרחשון

יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על ממלכתו וימשיך להרביץ תורה
ברבים ולקדש שם שמים ברבים עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' יהושע וזוגתו מרת פייגי

ובנם דאני שיחיו

שיינער



לזכות

הרה"ת ר' נתן נטע שי' בלומעס

מהנהלת מוסד אהלי מנחם - אהלי תורה

לרגל יום ההולדת שלו ביום רביעי י"ט מרחשון, תשע"ט

לאורך ימים ושנים טובות בגשמיות וברוחניות

ויה"ר שיגרום נח"ר רב לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

עד ביאת גואל צדק

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' אברהם אליעזר בן הרה"ח ר' שלמה הלוי ע"ה

קליין

גלב"ע ביום טו"ב מרחשון תשס"ו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת קריינדל

ומשפחתם שיחיו

קליין



לזכות

אחי היקר

הרה"ג הרה"ת

מוהר"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

לרגל יום הולדתו ביום י"ד מרחשון תשע"ט

ויה"ר מהשי"ת שיזכה לשנת הצלחה בגשמיות וברוחניות

מתוך בריות גופא ונהורא מעליא

ולאריכות ימים ושנים טובות מתוך נחת ושמחה

ויזכה בקרוב לקבל פני משיח צדקנו תיכף ומיד ממש

נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת מנחם נחום וזוגתו מרת אסתר מלכה

ומשפחתם שיחיו

גערליצקי

לזכות

הבחור התמים הנע' חברינו ידינו

שלום דובער בן מרים

לרגל שמחת יום הולדת שלו כ"ג חשון

ויהי"ר שיהי' לו שנת הצלחה בגשמיות וברוחניות

ושיהי' מתברך בכל הברכות מא' עד ת'

ושיהי' לו הצלחה בהשתתפות עם המערכת

ויגרום נחת רוח רב להרבי עם הוריו בעבדות השליחות שלהם
בעיר חרקוב

ושיהי' לו רפואה שלמה קרובה תיכו"מ



לעילוי נשמת

האשה החשובה והנכבדה

מרת שרה טעמא ע"ה בת הרה"ח ר' בנימין הלוי ז"ל

נלב"ע ביום כ"ג חשון תשע"ז.

ת.ג.צ.ב.ה.

לזכות

מורנו היקר והנערץ

הר"מ המפורסם והנודע לתהילה

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

ומנהלה מאז הווסדה זה יותר מל"ח שנה

ומתעסק ביתר כח ועוז להוציא הקובצים

כרצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הרה"ג הרה"ח

מוה"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

לרגל יום הולדתו ביום ג' - שהוכפל בו כי טוב - י"ד מרחשון
ה'תשע"ז

יה"ר מהש"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו

וימשיך להפיץ את תורתנו הק' בין מאות תלמידיו ולקדש שם

שמים ברבים,

עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' אריה הכהן ומשפחתו שיחיו

שוטנשטיין

לעילוי נשמת
 התינוק מנחם מענדל ע"ה
 בן יבדלחט"א
 הרה"ת מרדכי אליהו שי'
 נלב"ע ליל ש"ק ד' מרחשון השתא
 ת.ג.צ.ב.ה



נדפס ע"י ולזכות
 הוריו הרה"ת מרדכי אליהו וזוגתו מרת אסתר קמחג'י
 ומשפחתם שיחיו
 יה"ר שירונו נחת חסידותי מכל יו"ח
 מתוך אושר ועושר ומנוחת הנפש
 וברכה והצלחה בגו"ר
 תכה"י