

ב"ה
יום הבהיר י"ד כסלו – ש"פ וישלח
ה'תשנ"ט

גליון ו [תשסד]

תוכן הענינים

רשימות

- 4..... עיקר הוידוי במעשרות
5..... מצות כיבוד ת"ח וזקן
5..... זו איטליא של יון
7..... הערות ברשימות חוברת קע"א

לקוטי שיחות

- 8..... טעם החומר שבלאו על עשה
13..... שיטת הרמב"ם במצות "אהבת ישראל"
15..... אפרו של יצחק
16..... ביאת יעקב אבינו לא"י
17..... אוהל יעקב ורחל
19..... בגדר קנין כסף דאברהם [גליון]
21..... בדין אסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה [גליון]

אגרות קודש

- 22..... דברים בטלים

נגלה

- 24..... אמירת בפנ"כ משום לשמה
26..... זמן בכתב ידו
29..... התחלת העדות
33..... בגיטין ד, ב, "אי מההיא וכו'"
34..... הפירוש ב"גט פסול"
35..... בפני נכתב ובפני נחתם [גליון]

חסידות

- 37..... שיר-השירים והשמחה בבנין בהמ"ק
38..... רות המואביה ונעמה העמונית
39..... שיחה ושחייה
39..... נשמות הגרים הבלועות בעשו

- עומק עיונם דר' חייא רבה ורבא..... 41
 שש שנים ושיתא סדרי משנה..... 42
 בני נח לא נצטוו על השיתוף [גליון]..... 43

רמב"ם

- ביאור שיטת הרמב"ם בדין אלם בקיום הגט..... 46

הלכה ומנהג

- שברי כלים בשבת..... 50
 נגיעה במוקצה..... 51
 הערות בענין מכירת חמץ..... 52
 במה תלוי קבלת שבת..... 55
 הערה בשער הכולל..... 55
 בגדר שומע כעונה לשיטת אדה"ז [גליון]..... 56

פשוטו של מקרא

- הערות ברש"י בספר בראשית..... 58
 סדר קללות חוה ברש"י "הרבה ארבה עצבונך" [גליון]..... 64
 פירש"י ד"ה משתאה [גליון]..... 65

בהזדמנות זו מפרסמים אנו עוה"פ הוראתו הק' של הרבי לקובצינו בנוגע לאופן הכתיבה שצריך להיות בקובצים אלו, וזלה"ק:

לא לכתוב שיעורים (שמתאים לאמירה בישיבה) – אריכות (וגם המשך וכו') שלא זה מטרת הקובצים, כמובן. עכלה"ק.

ומבקשים מהכותבים שיכתבו בהתאם להוראה זו.

מספר הפאקס לשלוח הערות
(718) 756-3411 או (718) 773-4115
E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM

רשימות

עיקר הוידוי במעשרות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ברשימות חוברת קס"ח כותב דמ"ש הרמב"ם (הל' מע"ש ונטע רבעי פי"א הי"ד): "מי שאין לו אלא מעשר שני בלבד מתודה" דמעשר שני לאו דוקא ובכל מעשרות הדין כן וכוונתו לשלול תרומה כו' ומביא ראי' לזה מסוטה מח,א, דכל בית שאינו מתודה על מעשר ראשון שוב אינו מתודה על שאר מעשרות עיי"ש.

ויש להעיר מקושיית המנ"ח (מצוה תרז) דאיך פסק הרמב"ם דאם אין לו אלא מעשר שני בלבד מתודה, הרי מבואר כנ"ל דאם אינו מתודה על מעשר ראשון אינו מתודה כלל וכמ"ש הרמב"ם בהי"ג. וכן הקשה בקרן אורה סוטה שם, ותירץ דהא דאמרינן דכל בית שאינו מתודה על מעשר ראשון אינו מתודה כלל זהו רק אם הוא מפני שלא הפריש כתיקונו שעשה שלא כדיון, אבל באופן שאין לו כלל מעשר ראשון בזה אמרינן דמתודה על מע"ש בלבד, וראה גם חזון יחזקאל תוספתא סוטה פי"ג ה"י שכ"כ, דלפי"ז נמצא דליכא ראי' מהך דסוטה, אבל מלשון קדשו של הרבי שכתב: "ואדרבה מצינו מעלה במעשר ראשון לגבי שאר כל המעשרות לענין אמירת הוידוי ~ בסוטה מח,א," משמע דבאמת אין כוונתו לקושיית המנ"ח, (דבזה י"ל כנ"ל כמ"ש הקרן אורה), אלא דמזה מוכח דבכלל יש מעלה בוידוי במעשר ראשון אפילו לגבי מעשר שני.



מצות כיבוד ת"ח וזקן

הנ"ל

במ"ש ברשימות חוברת קע דמלשון הרמב"ם והשו"ע משמע דאפילו לאיסי בן יהודא דדריש (קידושין לב, ב) מפני שיבה תקום אפילו כל שיבה במשמע, דעיקר המצוה הוא דוקא בתלמיד חכם עיי"ש, יש לבאר הטעם בזה עפ"י מ"ש החינוך (מצוה רנ"ז) במצות כבוד חכמים וז"ל: משרשי המצוה לפי שעיקר היות האדם נברא בעולם הוא מפני החכמה, כדי שיכיר את בוראו על כן ראוי לבני אדם לכבד מי שהשיג אותה ומתוך כך יתעוררו האחרים עליה, ומזה השורש פירש איסי בן יהודא בגמ' קידושין (שם) שאפילו זקן אשמאי כלומר שאינו חכם הוא בכלל המצוה שראוי לכבדו מפני שברוב שניו ראה והכיר קצת במעשה ה' ונפלאותיו ומתוך כך ראוי לכבוד כו' עכ"ל, דלפי"ז מובן דעיקר המצוה הוא בתלמיד חכם, והחיוב בזקן וכו' הוא מפני שיש בו גם קצת ענין זה שבת"ח שמכיר קצת במעשי ה' וכו', ונמצא דזה מסתעף ממצות כבוד ת"ח.



זו איטליא של יון

הת' שניאור זלמן הכהן הענדל
תלמיד בישיבה

כאשר בא עשו לבקש מיצחק שיברך אותו, מצינו שיצחק אמר לו "הן גביר שמתיו לך", ופירש"י בזה "מה תועלת לך בברכה, אם תקנה נכסים שלו הם, שהרי גביר שמתיו לך ומה שקנה עבד קנה רבו".

בפירש"י זה יש להבין איך בכל זאת ברך יצחק את עשו במשמני הארץ וכו', והרי סוף סוף הוא עבד של יעקב "ומה שקנה עבד קנה רבו".

והנה בפשטות י"ל, דכיון שיצחק אמר לעשו בברכתו "על חרבך תחיה" ממילא אין עשו צריך להיות עבד ליעקב אלא יכול להיות אדון לעצמו, ולכן היה יכול לזכות במשמני הארץ.

והנה עה"פ "משמני הארץ יהי' מושבך" בברכתו של עשו, מפרש רש"י "זו איטליא של יון", וברשימות ח"ט (לפ' תולדות) הרבי מבאר הטעם שלא פירש "זו איטליא" סתם (כפי' הב"ר והיל"ש), מפני שהיה קשה לרש"י איך בירך יצחק את עשו במשמני הארץ והלא זה נכלל כבר בברכתו ליעקב ולכן פירש "איטליא של יון" דווקא שזהו דבר שלא היה בעולם בזמן ברכת יצחק ליעקב ("בשעה שנשא שלמה את בת פרעה ירד גבריאלי ונעץ קנה בים . . . וזהו איטליא של יון" – שבת נו, ב). והרבי מעיר שהרמב"ן והתו"א ענו על שאלה זו באופן אחר.

ולכאורה למה צריך לחפש הסברים ממה נתן יצחק לעשו את "משמני הארץ", והלא יצחק אמר לעשו "על חרבך תחיה", והיינו שהוא יכול לעשות מה שהוא רוצה ולחיות ע"י חרבו, ואין לומר ש'על חרבך תחיה' הוא ענין כללי אבל אין לזה קשר לזה שעשו יכל לזכות בנכסים, דבפועל חזינן שהיו לעשו נכסים רבים ולא רק "איטליא של יון", וכמו שעשו בעצמו אמר ליעקב לאחמ"כ "יש לי רב" (וישלח לג, ט).

וממה נפשך: אם מצד על חרבך תחיה, עשו אינו עבד ליעקב, אז ל"צ לחפש תירוצים מה הפשט במשמני הארץ שקיבל עשו, ואם נאמר שמצד הברכות שקיבל יעקב צריך לחפש נחלה מיוחדת שעליה דיבר יצחק בברכתו לעשו, אז באותם ברכות שקיבל יעקב נאמר ג"כ הוה גביר לאחיק, (ואין לומר שהפ"י הוה גביר לאחיק הוא כפי' האור החיים (פסוק כט שם "לא יהי' לו לעבד אלא שיהי' הוא גביר לו") ואין זה כפשוטו – שהרי רש"י אומר בפירוש על ענין זה - "מה שקנה עבד קנה רבו"). וא"כ איך יכול עשו לזכות במשמני הארץ.

ונראה לומר, דיש לחלק בברכתו של עשו בין הענין דעל חרבך תחיה לבין מה שיצחק נתן לו ענין מיוחד "משמני הארץ". דהנה כאשר ביקש עשו ברכה מיצחק, אמר לו שלא יכול לברך אותו מצד ב' סיבות. יש ענין של "דגן ותירוש סמכתיו", דהיינו שברך את יעקב בכל עניני העולם (ולא נשאר כלום לעשו). ויש

עוד פרט של "הן גביר שמתיו לך" (שעשו לא יכול לזכות בחפץ מכיון שהוא עבד). וכאשר התחנן עשו ליצחק ואמר "הברכה אחת היא לך אבי", הפירוש בזה הוא שהוא התייחס לטענה של יצחק שנתן הכל ליעקב. ובסופו של דבר, כאשר יצחק ברך את עשו יש בזה ג"כ התייחסות לב' הפרטים. יש ענין של "על חרבך תחיה" – והיינו שעשו יחיה בכח הזרוע ויהיה חופשי לעצמו (והיינו מה שהיה לעשו בפועל רכוש רב). ויש עוד פרט של 'משמני הארץ', - שזו נחלה מיוחדת שנתן יצחק לעשו, וזה היה צ"ל דבר שלא היה קודם בעולם, כיון שכאשר יצחק נותן לעשו נחלה מיוחדת, זה צריך להיות דבר חדש שלא נכלל בברכתו ליעקב (כי יצחק לא יכול לתת נחלה מיוחדת ממה שנתן ליעקב, אבל על חרבך תחיה זה ענין אחר, וכנ"ל, וק"ל).



הערות ברשימות חוברת קע"א

הת' פנחס יצחק ראז

ישיבת אור אלחנן חב"ד, ל.א. קאליפוניא.

ברשימות חוברת קע"א, כתב וזלה"ק "כי חפץ שידלקו 50 מינוט עד שפעם ציוה שיוסיפו שמן כדי שידלקו שיעור זה. עכלה"ק.

והעירו המו"ל בהערות שם מאג"ק ח"י ע' קנג, וזלה"ק שם: . . . ובדרך אפשר יש לומר כיון שישנן דעות חלוקות בזמן ההדלקה אם הוא קודם תפלת מעריב או לאחריו. לכן מהדרין לעשות כשתי הדעות היינו להדליק לאחר תפלת מנחה ובאופן שיהי' שמן בנרות כדי כל השיעור לאחר מעריב, עכלה"ק בנוגע לעניינו.

והנה בפשטות מובן מהרשימה שישנה עוד טעם על החמישים מינוט ולא רק תיווך בין הדיעות, כי אי משום תיווך הרי אינו מועיל מה שהוסיף שמן אם מלכתחילה לא נתן בה כשיעור, ראה בשו"ע סי' תרע"ה ובנ"כ שם ובסי' תרע"ב במג"א

סק"ג. [ודא"ג, מה שרצו לומר שהחצי שעה הוא שעה זמנית וע"כ הוא לערך 45 דק וזה הכוונה שידלקו כחמישים דק', אינו מובן כי ברוסיה הוא לערך 35 מינוט.]

ברשימה הנ"ל, וזלה"ק "היה מדליק נ"ח בבית אמו נ"ע כל הח' ימים". וצ"ע הרי אין להניח ביתו ולהדליק במק"א כמבואר בט"ז סי' תרע"ז סק"ב. (וראה בס' נטעי גבריאל הל' חנוכה [מהדורת תשנ"ד] פרק יא הערה ט', וראה קובץ אור ישראל גליון ו' ע' מא.)



לקוטי שיחות

טעם החומר שבלאו על עשה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"ב פ' ויקרא (ב) (ע' 10) מבאר החילוק בנוגע לקרבן חטאת שבא רק על לא תעשה שיש בו כרת ולא על עשה, מפני שהמרידה במ"ע היתה רק ע"י שב ואל תעשה לכן מספיקה תשובה לחוד, משא"כ בל"ת שהמרידה היתה ע"י מעשה לא מספיק ענין התשובה אלא צריך גם קרבן, ובהערה 41* מציין לחדא"ג מהרש"א יומא פו,א, ד"ה עבר על עשה עיי"ש, דהמהרש"א שם ביאר טעמו של הברייתא דעבר על מצות עשה שאין בה כרת ועשה תשובה אינו זז משם עד שמוחלין לו כו', עבר על מצות לא תעשה שאין בה כרת ולא מיתת בי"ד ועשה תשובה, תשובה תולה ויוהכ"פ מכפר כו', דבחיבי עשה נאמר שובו בנים שובבים דתשובה בלבד מועלת, משא"כ בחייבי לאווין תשובה תולה ויוהכ"פ מכפר וז"ל: דמסברא מוקמינן האי קרא [דשובו בנים שובבים] אקלה ביותר דהיינו עשה, דמסברא

להקל עונש בעשה בעלמא דיושב ואינו עושה, מעובר בלא תעשה שעובר במעשה כו' עכ"ל, ומשמע מזה דסב"ל דהחומרא שבלאו על עשה הוא משום דבלאו הוא עובר ע"י מעשה, משא"כ בעשה.

ויש להעיר בזה דברמב"ם (הל' תשובה פ"א ה"ד) הביא הברייתא דיומא הנ"ל, ודייק מזה המנחת חינוך (מצוה שס"ד) דכיון שהרמב"ם לא חילק כלל בעשה ובלא תעשה עצמם, מוכח דסב"ל דתשובה מכפרת על כל עשה אפילו אם הוא ע"י מעשה, וכן בלאו דאף שאין שם מעשה מ"מ תשובה לבד תולה ויוהכ"פ מכפר עיי"ש, וכתב דמוכח מזה לשיטתו דהטעם דעשה קיל מלא תעשה אין הטעם משום דעל עשה עבר בשב ואל תעשה דהא יש עשין דעובר בקום ועשה כמו בלאו הבא מכלל עשה, וכן יש לא תעשה שעובר בשב ואל תעשה כמו לאו שאין בו מעשה, ועכצ"ל דלא תעשה בכל ענין חמור מעשה עיי"ש.

היינו די"ל דהטעם דלאו חמור יותר הוא משום דשם עובר ע"י מעשה משא"כ בעשה, או אפ"ל דלאו מצד עצמו חמור יותר, ז.א. דזה גופא שיש בדבר זה לאו זה עצמו מגלה שהדבר חמור יותר מאם יש שם רק עשה, דלטעם זה אפילו לאו שאין בו מעשה חמור יותר, ולאידך גיסא בעשה אף שיש שם מעשה, כמו בלאו הבא מכלל עשה, זה גופא שיש שם רק עשה מגלה שהוא קל יותר.

בזבז כל ממונו שלא לעבור על לאו

ועי' גם בשו"ע או"ח סי' תרנ"ו שכתב הרמ"א וז"ל: ומי שאין לו אתרוג או שאר מצוה עוברת אי"צ לבזבז עליה הון רב, וכמו שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש אפילו מצוה עוברת, ודוקא מצות עשה, אבל לא תעשה יתן כל ממונו קודם שיעבור, עכ"ל. וראה גם ברמ"א יו"ד סי' קנ"ז סעי' א' וז"ל: ואם יוכל להציל עצמו בכל אשר לו צריך ליתן הכל ולא יעבור לא תעשה, עכ"ל. ובהגהות רע"א שם כתב דמדברי תשובת חות יאיר (סי' קל"ט) מבואר דאם הוא לאו שאין בו מעשה הוי כמו לעבור על עשה ואי"צ ליתן כל ממונו, אבל בתשובת הריב"ש (סי' שפ"ז) מבואר דכל שהוא לעבור על לאו אף שאין בו מעשה צריך ליתן כל אשר לו ולא יעבור עיי"ש.

ובביאור פלוגתתם נראה לומר כנ"ל, דהחות יאיר סב"ל דכל החילוק בין עשה ללא תעשה הוא דבעשה כשאינו מבזבז אינו עושה כלום והוא בגדר שב ואל תעשה, לכן רק בזה אמרינן שלא יבזבז כל ממונו, משא"כ בלא תעשה שיש שם קום ועשה נגד ציווי התורה זהו חמור יותר ולכן שם יבזבז כל ממונו, ולכן סב"ל דלאו שאין בו מעשה אף שהוא לאו, כיון שאינו עושה כלום ג"כ אמרינן שלא יבזבז כל ממונו, אבל הריב"ש נראה דסב"ל דאין החילוק בזה משום דבעשה אינו עושה כלום ובלאו עושה, אלא משום דבכלל "לאו" חמור יותר מ"עשה", כנ"ל ולכן בכל לאו אמרינן שיבזבז כל ממונו, ולפי"ז לכאורה י"ל דפליגי גם בלאו הבא מכלל עשה דהוה עשה, ששם הרי עושה מעשה לעבור, אבל מ"מ אינו עובר אלא על עשה, דלשיטת החו"י י"ל דכיון שיש כאן קום ועשה כנגד התורה יבזבז כל ממונו, משא"כ לדעת הריב"ש דאינו תלוי אם יש מעשה או לא, י"ל דכיון דעשה בכלל קל יותר גם בזה נימא שאי"צ לבזבז כל ממונו.

וראה חגיגה ה,א, א"ר חנינא בר פפא כל העושה דבר ומתחרט בו מוחלין לו מיד שנאמר (מלאכי ג,ה) ולא יראוני, הא יראוני מוחלין לו מיד, ובתוס' שם ד"ה הא יראוני כתבו דפסוק זה כתיב גבי עושק שכר שכיר דהוה לא תעשה, ופליגא דר' ישמעאל בפרק בתרא דיומא (פו,א) דאמר דבל"ת תשובה תולה ויוהכ"פ מכפר כו', היינו דלפי הברייתא אין תשובה בלבד מועלת בלא תעשה, משא"כ לפי ר' חנינא בר פפא, אבל בטורי אבן שם כתב דלא פליגי כי הברייתא איירי בלאו שיש בו מעשה, דשם תשובה תולה ויוהכ"פ מכפר, אבל עושק שכר שכיר דאין בו מעשה גם לפי ר' ישמעאל תשובה בלבד מועלת עיי"ש, הרי יוצא מזה דבזה גופא פליגי התוס' והטורי אבן אם החומרא שבלאו הוא מצד המעשה שבו אבל כשאין שם מעשה ה"ה כמו עשה, משא"כ התוס' סב"ל הכא דחומר של הלאו הוא מצד הלאו עצמה אפילו כשאין בו מעשה, ולכן כתבו דפליגי על ר' ישמעאל, וי"ל דזהו אותו הפלוגתא של החו"י והריב"ש הנ"ל בנוגע ללאו שאין בו מעשה אם הוה כשאר לאו דצריך לבזבז כל ממונו או לא, וכפי שנת'.

ולפי כ"ז לכאורה יוצא דהמבואר בלקו"ש כנ"ל הוא כשיטת המהרש"א והטורי אבן והחות יאיר, אבל לשיטת התוס' בחגיגה

והרמב"ם לפי המנ"ח, יוצא דלאו מצ"ע לעולם חמור יותר, וראה אגרת התשובה פ"א.

הטעם דיש כח לחכמים לעקור מה"ת רק בשב ואל תעשה

וביבמות צ"ב, איתא דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, ובשדה חמד (מערכת י' כלל י"ד) הביא שהפמ"ג כתב (בס' שושנת העמקים כלל ז') דאין לחלק בין ביטול מ"ע ללאו שהוא בלא תעשה, דאף בלאו אם הוא בשב ואל תעשה יש כח ביד חכמים לעקור, אבל בס' מעין החכמה כתב דיש כח ביד חכמים לעקור רק בעשה ולא בלא תעשה אפילו אם הוא בשב ואל תעשה, והביא דבריו בס' לב שומע אות ד' עיי"ש בשד"ח בארוכה, ולכאורה יש לתלות פלוגתא זו גם לפי הנ"ל מהו החומרא שבלאו והקולא שבעשה.

אבל יש לומר דזה אינו, והוא עפ"י מ"ש בס' קובץ הערות יבמות שם שחקר בענין זה דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה כמה חקירות: (א) אם הפי' שע"י עקירתם נעקר דין התורה לגמרי כגון כשפטרו סדין מציצית נעקרה מצות ציצית מסדין ונעשית טלית פטורה מן התורה, או דבאמת דין התורה במקומה עומדת והסדין חייב בציצית מן התורה גם לאחר עקירתם, אלא שהתורה נתנה לרבנן רשות לצוות לנו שלא לקיים המצוה במקום שיש להם טעם ע"ז. (ב) הא דמחלקינן בין קום ועשה לשב ואל תעשה אם הדבר תלוי במדרגת חומר האיסור, דקום ועשה הוא דבר חמור ואין כח בידם לעוקרו, ושב ואל תעשה אינו חמור כ"כ ויש כח בידם לעוקרו, או דבאמת מצ"ע אין חילוק כלל בין קום ועשה לשב ואל תעשה, והא דמחלקינן ביניהם ה"ז מטעם הנ"ל דדין התורה במקומו עומד ומה"ת הטלית חייבת בציצית גם לאחר עקירת חכמים וצריך להטיל בה ציצית, אלא דכנגד זה מצוה ג"כ מן התורה לשמוע לדברי חכמים שאסרו להטיל ציצית בסדין ושתי דינים אלו סותרים זה לזה לכן אמרינן שב ואל תעשה עדיף וע"ד המבואר בזבחים פ"א, א"ר יהושע כשנתת עברת על כל תוסף ועשית מעשה בידך, כשלא נתת עברת על כל תגרע ולא עשית מעשה עיי"ש.

ומבאר דחקירות האלו תלויות זו בזו דאם נאמר שע"י עקירתם נעקר דין התורה לגמרי צריך לפרש טעם החילוק בין קום ועשה לשב ואל תעשה משום חומר האיסור, דקום ועשה שהוא דבר חמור אין להם הכח לעוקרו, ושב ואל תעשה דאינו חמור כ"כ יש כח בידם לעוקרו, אבל אי נימא שבאמת דין התורה מצ"ע אינו נעקר כלל ממקומו אלא דנגד דין התורה יש לנו ג"כ דין תורה שאסור לעבור על דברי חכמים, וכיון שסותרים זה את זה אמרינן שב ואל תעשה עדיף, נמצא דאין זה תלוי בחומרא וקולא אלא שכך הוא הדין בכל מקום דכשני דברים סותרים זה את זה אמרינן שב ואל תעשה עדיף [דזהו הטעם דאין עשה דוחה עשה דשב ואל תעשה עדיף] עיי"ש בארוכה.

דלפי דבריו י"ל דאפילו אי נימא בשאר המקומות דלאו לעולם חמור יותר ואפילו אם אין בו מעשה, (כשיטת הריב"ש כו') מ"מ יש לומר דכאן שאני שיש כח ביד חכמים לעקור לאו בשב ואל תעשה אי נימא שהחילוק הוא דכיון שסותרים זה זה זה במילא שב ואל תעשה עדיף כנ"ל, וכן אי נימא בכל מקום דאף לאו הבא מכלל עשה שעובר ע"י קום ועשה קל כמו שאר עשה (וכפי שנת' לשיטת הריב"ש) מ"מ אין כח ביד חכמים לעוקרו כיון דסו"ס יש כאן קום ועשה ולא שייך לומר שב ואל תעשה עדיף כשסותרים זה את זה, וכדעת הפמ"ג הנ"ל.



שיטת הרמב"ם במיצות "אהבת ישראל"

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר, בעלוויו וואשינגטון

(א) הרמב"ם הלכות דעות פ"ו ה"ג כ' "מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנאמר ואהבת לרעך כמוך".

ובהגהות מיימונית שם מוסיף "ודוקא שהוא רעך בתורה ובמצות אבל אדם רשע שאינו מקבל תוכחה מצוה לשנאותו שנאמר יראת ה' שנאת רע ואומר הלא משנאיך ה' אשנא וגו'".

ובהל' אבל ריש פרק יד כ' הרמב"ם: "מצות עשה של דבריהם לבקר חולים וכו'" ומסיים "אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך. כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים עשה אתה אותן לאחרך בתורה ובמצות". עכ"ל.

וכבר העיר רבינו (לקו"ש חי"ז פר' קדושים עמ' 217 שוה"ג להערה 17) "שבמקומו (הל' דעות פ"ו ה"ג) סתם הרמב"ם "לאהוב את כאו"א מישראל כגופו" (ועד"ז במנין המצות בריש ספר היד – "כל בני אדם בני ברית") – בלי כל הגדרה. וג"ז שמצוה לשנוא רשע לא כתב במקומו (בהל' דעות) כ"א בהל' רוצח (בסופן) – וידוע שהרמב"ם סומך (רק) על מ"ש במק"א הקודם לזה ולא מזה של אח"כ (יד מלאכי כללי הרמב"ם כו' אות ו). "עכ"ל בנוגע לענינו.

ב) ואו"ל הביאור בדעת הרמב"ם הוא בגישה להלכה מצד הל' דעות לשאר ההלכות. ויסוד לזה למדנו מביאור רבינו בלקו"ש חכ"ח חוקת ב (עמ' 144 ואילך). ששם מבאר שינוי לשונות ברמב"ם בענין "שלא יהא המוחל אכזרי" המבוארים בד' הרמב"ם בהל' דיעות ובהל' תשובה ובהל' חובל ומזיק. וא' מהנקודות המבוארות שם בהשיחה הוא, בלשון השיחה (שם עמ' 146): "אין הל' דעות רעדט דער רמב"ם ווי ס'איז א פרט אין דעות – מדות של האדם, די מחילה ווי ס'איז נוגע צו די מדות פון דעם אדם המוחל עצמו ... ובהמשך לזה זאגט ער "ואם חזר ובקש ממנו למחול לו צריך למחול ולא יהא המוחל אכזרי", ניט דערמאנענדיק דערביי דעם איסור בדבר אדער אז ער זאל אים מחול זיין נאך בקשת מחילה ב' או ג' פעמים [המוזכרים בהל' תשובה וחו"מ, מ.פ.], ווייל דא רעדט דעם רמב"ם (בעיקר) וועגן דער טובה ותועלת פאר דעם "מוחל" ו"דעות" שלו. מצד דיעות ומדות המוחל איז "אם חזר ובקש ממנו למחול לו צריך למחול ולא יהא המוחל אכזרי", אז גלייך

ווען ער בעט אים דעם ערשטן מאל זאל ער ניט האבן קיין אכזריות בלבו און מוחל זיין" ועיי"ש עוד בארוכה מה שביאר.

ג) מבואר בזה – לכא' – דאף שישנם פרטים מעשיים המתבקשים מצד ההלכה בכ"ז מחלק הרמב"ם בין היחס אל האדם לביצוע המעשה להמתבקש מבחינת ההלכה מהאדם ביחס לדעותיו ומדותיו.

ולפי"ז אה"נ שלמעשה הפעולות של ביקור חולים וכו' המבוארים ברמב"ם הל' אבל הוא דוקא לאחיך בתומ"צ. אבל האדם עצמו בדעותיו צריך לאהוב כל אחד ואחד מישראל מבלי חילוק.

ובזה אוי"ל הוא גם החילוק ביחס ללאו של לא תשנא, דבהל' דעות פ"ו ה"ה סתם הרמב"ם וכ' "כל השונא אחד מישראל בלבו עובר בל"ת שנאמר לא תשנא את אחיך בלבבך" ואילו בסיום הל' רוצח כותב "כשראה לבדו שעבר עבירה והתרה בו ולא חזר הרי זה מצוה לשונאו עד שיעשה תשובה וכו'" וג"כ יש לחלק ולומר שמצד דעות ומדות האדם עצמו, הלאו של לא תשנא הוא לכא' מישראל מבלי הפרש וחילוק, ומצד היחס להאדם שעבר העבירה, ע"ז ההלכה מבארת בהל' רוצח שם. ויש עוד לעיין בהגדרת המושגים.



אפרו של יצחק

הנ"ל

א) הא דבסדר תעניות נותנין אפר מקלה בראש כל אחד ואחד מבארת הגמ' בתענית טז, א, פליגי בה ר' לוי בר חמא ור' חנינא. חד אמר הרי אנו חשובין לפניך כאפר וחד אמר כדי שיזכור לנו אפרו של יצחק. מאי בינייהו, איכא בינייהו עפר סתם.

ובתוס' מפרש "אפר מקלה פירוש אותו אפר הוה מדבר הנשרף מעצמות אדם כדי לזכור עקידת יצחק דאלמלא שלא היה בא אלא כדי לומר שהרי אנו לפניך כאפר כמו"כ מהני עפר סתם והיינו פירוש איכא בינייהו עפר סתם."

ובהגהות ר' יעקב עמדין על הגמ' כ' "אינו מוכיח שבשביל כך יצטרכו לאפר של עצמות אדם דוקא, שגם באפר של עצים יש זכרון לאפרו של יצחק, אדרבה משם ראי' שא"צ לאפר של עצם אדם שהרי ביצחק לא נשרף אלא אפר של עצים שנשא לצורך עקידתו וישרפו ויעשו אפר, זהו שקרוי עפרו של יצחק. לכן באפר של שריפת עצים בעלמא יש זכירה זו, זה פשוט ברור ומוכרח שלא כדתוס' שהם ודאי זרים מאד שם בלא"ה כמש"ל." ועיי"ש מה שהקשה עוד לפני"ז.

וגם בחידושי הקרן אורה תמה על דברי התוס' וכתב "וגם קשה לשרוף עצמות אדם בשביל זה ואי בעינן אפר מעצמות יותר טוב לשרוף מעצמות איל זכר לאילו של יצחק, ולא מצאתי כעת בשום פוסק חבר לדברי התוס' ז"ל בזה וצ"ע."

(ב) ואוי"ל בסברת התוס' ע"פ המבואר בדברי רבינו בלקו"ש (חלק כה תולדות ג וחלק ל וירא ג) ששם מבאר הפ' אפרו של יצחק צבור ומונח על גבי המזבח, "דער חידוש פון דער עקידה: דער זכות העקידה איז אין אן אופן אז ס'איז כאילו ווי יצחק ווערט איצט (בכל רגע) נשרף מחדש על גבי המזבח; ובמילא איז "אפרו של יצחק ... צבור על גבי המזבח" – ער ווערט איצט נשרף ע"ג המזבח און איז איצט "ריח ניחוח". עכ"ל בחכ"ה שם עמ' 134, ועיי"ש במה שהאריך בביאור. ובח"ל שם עמ' 79 כותב: "בכוונת הכתוב שהקרבת האיל היתה "תחת בנו" הי' אפשר לפרש, שהקרבת האיל היתה במקום הקרבת בנו, והיינו שע"י הקרבת האיל הסתלק מ"בנו" גדר של קרבן וחל על האיל; ומחדש רש"י, שהפירוש ב"תחת בנו" הוא להיפך, שע"י הקרבת האיל ה"ז "כאילו היא עשוי' בבני". ועיי"ז חל על יצחק גדר קרבן" עיי"ש בהשיחה.

ולפ"ז אוי"ל דסברת התוס' הוא דכשמזכירים העקידה בתורת זכות, עושים הזכר כפי שהוא לאמיתתו בתוכן העקידה והוא הקרבת יצחק עצמו כנ"ל, ולכן הזכרון הוא בעצמות אדם דוקא.



ביאת יעקב אבינו לא"י

הת' לוי יצחק הכהן זרחי
תות"ל 770

בסה"ש תשנ"ב ע' 8-137 כתוב: "דער עיקר סיפור פון עבודת יעקב איז - ניט אין פ' תולדות . . . נאר אין פ' ויצא . . . דוקא אין חרן האט יעקב חתונה געהאט און אויפגעשטעלט ביתו . . . אפילו לאחר וואס יעקב האט פארענדיקט זיין ארבעט בא לבן'ען אין חרן . . . איז אנשטאט דעם אז יעקב זאל מקיים זיין דעם ציווי און זיך גלייך אומקערן אין ארץ ישראל, הויבט זיך ערשט אן דעם סיפור פון יעקב מיט עשו . . . מיט די אלע פרטים בפ' וישלח [הדגשת המעתיק] (און ערשט נאך פ' וישלח, קערט זיך אום די תורה דערציילן אז "וישב יעקב בארץ מגורי אביו")!

וואס לכאורה, האט דאך דער עיקר סיפור וועגן עבודת יעקב אבינו . . . געדארפט זיין וועגן עבודתו בקדושה אין ארץ ישראל". ע"כלה"ק הנוגע לענינו.

מזה משמע לכאן, דעד פ' וישב לא בא יעקב אבינו לארץ ישראל. ובאמת רוב הענינים דפ' וישלח מדובר בעבודת הבירור דארץ ישראל, דהנה: מעשה שכם הי' בארץ ישראל, וכפשוט. (אלא דזה לא הי' בירור כ"כ אלא "שבירה"). הסירו את אלקי הנכר אשר בתוכם והטהרו - היא ג"כ בארץ ישראל. גם לידת בנימין ומיתת רחל הי' בארץ ישראל - כמו שפרש"י כאן (לה, יח), והובא בסה"ש כאן הע' 36.

ואפילו פגישת יעקב ועשו נראה דהי' בארץ ישראל - ד"ויאבק איש עמו" הי' לאחר מעבר יבק ממש. ונראה דזהו נחל יבק שעד שם נפל בגורל בני ראובן (דברים), וא"כ אפילו עם התאבקות יעקב והמלאך הי' מעבר למעבר יבק - אבל משפחתו הי' בצד השני, א"כ בבוקר כבר הי' בארץ ישראל. גם עבודתו בסוכות הי' בארץ ישראל. יוצא דמשלישי עד שביעי - מדובר על עבודת יעקב בארץ ישראל.



אוהל יעקב ורחל

הת' אברהם הכהן הענדל
תלמיד בישיבה

בפרשת ויצא (לא, לג) כתוב "ויבא לבן באוהל יעקב ובאוהל לאה ובאוהל שתי האמהות ולא מצא ויצא מאוהל לאה ויבא באוהל רחל".

ורש"י מפרש דאהל יעקב הוא אהל רחל שהי' יעקב תדיר אצלה, ואח"ז מפרש למה כתוב שוב "אהל רחל", משום שכשיצא מאהל לאה חזר לאהל רחל קודם שחפש באהל האמהות, והוא מפני שהי' מכיר בה שהיא משמשנית, ולכן חיפש באהל שלה פעמיים.

והנה פי' זה דרש"י אינו כ"כ פשוט לפי פשוטו של מקרא, ואתן ב' דוגמאות: (א) ד"זקוק ונכון הוא שיהי' לצדיק ההוא אהל מיוחד לתורתו ולעבודתו מלבד כל אהלי נשיו". (ב) והוא עיקר, כמו שכתב הרמב"ן והראב"ע ד"על דרך הפשט איננו נכון שיקראנו בפסוק אחד בשני שמות". ועיי' עוד במפרשי המקרא.

והנה בלקו"ש חט"ו ע' 169 בשוה"ג להערה 38, מביא הרד"ק דמפרש ד"כן הי' מנהג הימים ההם להיות אהל לאיש בפ"ע ולאשה בפני עצמה" ומביא הנ"ל הכ' (ויצא ל, טז) אלי תבוא....

אבל לפי פרש"י (שם ל, א) פי' "אלי תבוא" הוא לפי "שלי (של רחל) היתה שכיבת לילה כו'", וב"אהל יעקב" פרש"י – "הוא אהל רחל כו'".

ולפ"ז לכאור' מוכח דעת רש"י שלא הי' להאיש אהל מיוחד כ"א שהי' אהל א' לשניהם.

ומה שפרש"י (לך יב, ח) "אהל אשתו כו'" י"ל שזהו כפרש"י (חיי שרה כד, כח) "ונשים ... בית לישיב בו למלאכתו כו'". ע"כ.

והנה לפי כל הנ"ל יוצא, דלפי דעת רש"י (פשוטו של מקרא), המנהג בימים ההם היה להיות אהל אחד להאיש ולאשתו, ולכן פי' כאן דאהל יעקב הוא אהל רחל, אמנם מ"ש בפ' לך (יב, ח)

"ויט אהלה", ופי' רש"י "בתחלה נטע את אהל אשתו, ואחר כך את שלו", דמזה משמע לכאורה (כפי' הרד"ק) דהמנהג היה להיות לאיש אהל בפ"ע ולאשה אהל בפ"ע, הנה בזה מפרש הרבי דכאן אין מדובר באהל דירה, דבאמת דירתם היתה ביחד באותו האהל, אלא כאן מדובר באהל שהנשים עושות בם מלאכתן (שתעשה בם מלאכתה), וכפרש"י בפ' חיי שרה (כד, כח).

ולפ"ז מכיון שלפי דעת רש"י לפי פשוטו של מקרא, המנהג היה שיהי' מלבד אהל דירה שבו נמצת האשה עם בעלה גם אהל שתעשה האשה בו מלאכתה, מדוע הי' צריך רש"י לדחוק ולומר דלבן חפש באותו האהל ב' פעמים, דהוא אינו פשוטו של מקרא, דלפי הפשט "איננו נכון שיקראנו (לאותו האהל) בפסוק אחד בשני שמות", (כנ"ל), דלכאורה הוה לי' לפרושי' לפי פשש"מ, דהכוונה ב"אהל רחל" הוא האהל שבו ישבה רחל לעשות מלאכתה, דאהל דירתה נקרא ע"ש יעקב, מכיון שהוא העיקר, ואהל מלאכתה נקרא על שמה מכיון שרק היא נמצאת בו, דלכאורה פי' זה הוא מתאים יותר לפשוטו של מקרא לשיטתו של רש"י.

ואין להקשות דא"כ מדוע לא היו שני אהלים ללאה ולשפחות, שהרי הם לא דרו עם בעליהם, וא"כ בפשטות אהל דירתם יכול להיות גם למלאכתם, משא"כ רחל דדרה עם בעלה, הנה לכן הי' צריך להיות לה אהל מיוחד למלאכתה.

ואולי יש לומר, דזה גופא הי' קשה לו לרש"י (דא"כ מדוע לא היו ללאה ולשני השפחות שני אהלים), ולכן לא פי' כהנ"ל, ודחק לפרש דהוא אותו האהל אע"פ שאינו כ"כ פשוטו של מקרא.

אמנם ג"ז צריך להבין מדוע לא ס"ל לרש"י לחלק בין רחל לשאר האמהות בנוגע לאהל מלאכה. ועצ"ע בכל זה. ואבקש מקוראי הגליון לעיין ולהעיר בזה.



בגדר קנין כסף דאברהם [גליון]

הת' שלום שמחה פינסאן
תלמיד בישיבה

בגליון העבר [תשסג] כותב הרה"ג ר' אברהם שיחי' הרץ בגדר הקנין של אברהם בכסף מלא, לבאר את דברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש, ומביא (הציטוט אינו מדויק אלא כך הועתק בגליון הנ"ל) דבלקו"ש ח"י פ' חיי שרה (שיחה א) וכן בחל"ה חיי שרה (שיחה א) כותב שאברהם רצה לסלק את שם עפרון לגמרי מן השדה, ולכן לא רצה לקבל המערה במתנה שאז שם הנותן עדיין שייכת לשדה, ולכן שילם כל שווי' שאז אין לעפרון שום זכות כלשהי במערה.

ובלקו"ש שם כותב דבקנינים ישנם סוג קנין שעיקר הקנין נעשה ע"י הקונה כמו חזקה וכיו"ב, ויש קנין שעיקר הקנין נעשה ע"י המוכר כמו שטר.

ולכן אברהם עשה הקנין באופן ששילם כל שווי', שאז עיקר הקנין נעשה ע"י הקונה, ואין שם המוכר במעשה הקנין ונסתלק שם עפרון לגמרי מן השדה אפילו בתור מוכר.

ע"ז שאל הרה"ג הנ"ל דצריך ביאור, שלכאור' גדר הקנין של אברהם בכסף מלא הוא ע"ד קנין כסף, ובקנין כסף כתבו כמה מפרשים שעיקר הקנין נעשה ע"י המקנה? (ראה בגליון הנ"ל בארוכה). ותוכן ביאורו בקיצור הוא, שלפי דעת הסמ"ע בגדר קנין כסף, שהפרוטה היא תחילת פרעון, י"ל דגדר קנין כסף הוא נתינת הקונה וכ"ה בקנין אברהם שהי' פרעון המקח. ולאחר כ"ז כותב במוסגר שעצ"ע דבלקו"ש שם משמע שמחלק בין קנין כסף לזה שאברהם שילם כל שווי', עיי"ש. עכת"ד הנוגעים לענינו.

והנה בנוגע ליסוד שאלתו וביאורו – שלכאור' גדר הקנין של אברהם בכסף מלא הוא ע"ד קנין כסף – הנה כשמעיינים שם בהשיחות, רואים שלהקנין דאברהם הי' גדר מיוחד בפ"ע, (ושאלתו נובעת מזה שלא ציטט את המבואר בלקו"ש בדיוק) כדלקמן. דהנה בלקו"ש ח"י כותב בפירוש ש"מה שאברהם נתן

את כסף השדה לעפרון לא הי' בשביל לקנותה עי"ז (שהרי הי' יכול ליטול "מן הדין" והיתה קניי' לו בלאו הכי), אלא בכדי שלא תהי' לעפרון שום שייכות (אף שאיננה שלו כלל) לשדה". ובחל"ה כתוב "הדגיש שקנייתו תהי' "בכסף מלא", "אשלם כל שווי" – שכוונת אברהם בזה היתה כדי לסלק (שם) עפרון לגמרי מן השדה, היינו לא רק שלא יהי' לעפרון שום בעלות וזכות (או אף שייכות) ממוני בהשדה, אלא עוד זאת, שגם נסתלק שמו של עפרון מהשדה, אפילו בתור "נותן" או "מוכר" מקום קבר לקבורת שרה. ומטעם זה הדגיש "בכסף מלא", היינו שהכסף שנותן אינו בגדר קנין כסף, אלא שנותן כל שוויות השדה, כי בקנין כסף יש השתתפות דנתינת וסמיכת דעת המקנה (כנ"ל), משא"כ כשמשלם בכסף שוויות הדבר, באופן שלא חסר כלום אצל המוכר, הרי עיקר הקנין הוא מצד (נתינת שוויות הדבר ד) הקונה ולא הקנאת המקנה (המוכר)".

עוד זאת שבחל"ה בהערה 32 כתב ש"בכללות בכל קנין ישנה השתתפות שניהם". וכנראה מהמשך השיחה, שלכן מבאר (בפנים) שכאן "אינו בגדר קנין כסף אלא שנותן כל שוויות השדה", שדוקא באופן זה אין השתתפות שניהם, וזהו החידוש שבהשיחות, שיש כאן קנין מסוג אחר לגמרי שפועל לסלק את שם המוכר לגמרי. וכוונה זו אינה נשלמת בקנין כסף אפי' לביאורו של הרה"ג הנ"ל בדעת הסמ"ע. ומכהנ"ל מובן, שהקנין של אברהם אינו ע"ד קנין כסף, אלא גדר בפ"ע, וכפשוט.

ולהעיר שלפי ביאורו של הרה"ג הנ"ל - שלפ"ז עיקר הקנין נעשה ע"י הקונה (אבל שם המוכר לא הסתלק לגמרי) - הי' לו לאברהם (לכאור') לקנות בקנין חזקה שאז עיקרו מצד הקונה כמפורש בהערה הנ"ל בלקו"ש שם. אלא שבהשיחה בפירוש אינו לומד באופן כזה, וכפשוט.



בדין אסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה [גליון]

הת' נחום בוקיעט
תלמיד בישיבה

בגליון האחרון [תשסג] העיר הת' ש.ז.ד. שי' על מה שהקשה המהרש"א, דאיך יכולים לומר דאברהם לא ראה את שרה עד שבא למצרים, והרי אמרו בקידושין מא, א דאמר ר"י אמר רב דאסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה. וע"ש מה שתי' המהרש"א. וע' בהערה מה שהקשה על תירוצי המהרש"א. וממשיך ורוצה לתרץ, דהדין דאסור לקדש וכו' הוא רק לאנשים כערכינו ששייך הגזירה דשמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו, אבל באברהם שראה הכוונה והתכלית של נישואין (והוא כמו שמבואר בלקו"ש חלק י"ז בביאר מאמר חז"ל שבת קיח, ב "מימי לא קריתי לאשתי אשתי . . . אלא לאשתי ביתי, ע"ש. ועי' ג"כ בלקו"ש ח"ה פ' תולדות א' ע' 118 הערה 41 שכתוב כן בפירוש) אין מקום לחשוש דשמא יראה וכו', ע"ש. היוצא מכהנ"ל שבאמת לא ראה אברהם את שרה עד שירד למצרים.

וקצת פלא בעיני, שמחדשים דינים ומייסדים אותם על מש"כ בלקו"ש, ואינו מחפש בלקו"ש גופא מ"ש כ"ק אדמו"ר בזה. דהנה בלקו"ש ח"ה פ' לך לך א' עמ' 60 וז"ל: "וכידוע וואס עס ווערט געבראכט בשם הבעש"ט אז אברהם אבינו זייענדיק א מרכבה צום אויבערשטען . . . דערפאר האט ער ביז דאן ניט געוואוסט אז שרה איז א יפת תואר טראץ דעם וואס ער האט איר אויך פריער געזעהן", ובהערה 29 "שהרי אסור לקדש אשה עד שיראנה (קידושין מא, א) ועפ"י מתורצת קושיית המהרש"א בחדא"ג לב, ב שם". עכ"ל. היינו שמצד הדין דאסור לקדש וכו' מוכרחים לומר שאברהם ראה את שרה לפני הנישואין מכיון שקיים אברהם את כל התורה עד שלא נתנה ואפי' במילי דרבנן ורק דלא ידע עד דירד למצרים דהיתה יפת מראה, והוא להיפך ממ"ש הנ"ל דלאברהם שהי' מרכבה לאלקות אין לחשוש, ולכן יכול לקדש בלי ראי' כנ"ל.

(ועי' ג"כ בלקו"ש שם ע' 302 וז"ל: מצד הגוף אבער האט ביי אים געדארפט זיין די ידיעה אז אשת יפת מראה את ווארום

ס'איז דאך אסור לאדם וכו', ע"ש. ובהערה 21 וז"ל: ועפ"ז תתורץ קושיית המהרש"א שם: היאך לא הי' מסתכל, ע"ש).



אגרות קודש

דברים בטלים

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

באגרות קודש חלק יב (עמ' צח), איתא: "וכמדובר בהתוועדות כמ"פ וגם בש"ק מברכים זה העבר [מבה"ח כסלו תשט"ז], אשר דברים בטלים אין פירושם דוקא כשמדברים ע"ד ענינים בטלים, אלא גם כפשוטו שאם מדברים לאיזה כוונה ותכלית, ואין הכוונה והתכלית באים לפועל, במילא נעשים הדברים דברים בטלים, והרי הכוונה והתכלית בהתוועדות ודברי התעוררות שהם יביא לאיזה כן ובהמעשה בפועל ולא רק לנחת רוח בעת שמיעת הדברים, אז עם געפעלט דער ווארט". עכ"ל – ועי' שם ע' קמז, רסט. חי"א ע' רסז, חי"ג עי' שכת, חלק כ"ב ע' שלד. ושיחת יום שמחת תורה סי"ב.

ולהעיר ממ"ש בפרדס יוסף החדש (לידידי הגה"ח כו' מו"ה דוד אברהם מנדלבוים שליט"א) דברים ח"א (עמ' רלו סר"ג): "ומה הפי' שיחת חולין – הנה בשו"ת ארץ צבי שהו"י בס"ד (ח"ב סי' כה) מביא דבר פלא וז"ל: ושמעתי ממופלג אחד שראה במאנעסטרטש כתבי קודש מהרה"ק ר' פנחס מקאריץ זצ"ל וכתב שם, דהא דאמרינן ודברת בם ולא בדברים בטלים לא קאי על דברים שאין בהם שום צורך, דזה אינו בגדר דברים כלל, ואפילו דברים בטלים לא חשיב, ואינם רק כציפצופי עופות בעלמא, אך דקאי על מה שמדברים דברי חסידות ויר"ש, אך

שאינו נשמע מזה אח"כ, זה חשיב דברים כיון שבשעתו הם דברים אך שנקראו דברים בטלים כיון שהם בטלים אח"כ עכדה"ק. ועיי"ש בארץ צבי מש"כ לפי"ז, ובקובץ בית אברהם – ירושלים (קובץ ד, עמ' סא) ע"ש". עכ"ל.



נגלה

אמירת בפנ"כ משום לשמה

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבת

בגיטין (ה,ב) אי': ר' שמעון בר אבא אייתי גיטא לקמי' דריב"ל, וא"ל צריכנא למימר בפ"נ ובפ"נ או לא, א"ל לא צריכת, לא אמרו אלא בדורות הראשונים שאין בקיאים לשמה, אבל בדורות האחרונים דבקיאים לשמה לא וכו' (ומק' בגמ':) והא רבה אית לי' דרבא (ובעינן לקיימו – פרש"י) ועוד הא אמרי' שמא יחזור דבר לקלולו (ומתרץ:) אלא ר"ש בר אבא איניש אחרינא הוה בהדי'.

והקשה הרשב"א (על קושיית הגמ' והא רבה אית לי' דרבא) וז"ל: דילמא לא א"ל אלא שא"צ לומר בפ"נ ובפ"נ אלא אם יתקיים בחותמיו כשר, וי"ל א"כ הול"ל לא צריכתא אלא יתקיים בחותמיו, אבל מדקאמר לי' סתם לא צריכת משמע דלא צריך מידי, א"נ היינו דקאמר ועוד הא אמרת גזירה שמא יחזור דבר לקלולו, וה"ק ועוד דאפי' את"ל דלא צריכה להחמיר ולמימר ויתקיים בחותמיו, קאמר לי', אכתי תקשה לך דהא איכא משום גזירה שמא יחזור דבר לקלולו כנ"ל, עכ"ל.

ולכאורה צ"ע בקושייתו, ובהקדם דבפשטות משמע דבפועל ר"ש בר אבא עמד בעת הכתיבה והחתימה, דאם בפועל לא ראה הכתיבה והחתימה, הרי לא ה' אפשר לו לומר בפ"נ ובפ"נ, ומה שאלתו "צריכנא לומר בפ"נ ובפ"נ או לא" – ומה אם ה' עונה לו צריך אתה לומר: ! והכי הו"ל לשאול "מותר לי ליתן הגט היות שלא ראיתי הכתיבה והחתימה" וכיו"ב. ובכל אופן – הלשון ("צריכנא לומר בפ"נ ובפ"נ או לא") בודאי שמשמע שכל שאלתו היתה אם צריך, ואם ה' עונה לו שצריך ה' אומר בפ"נ ובפ"נ ז. א. שראה כתיבת וחתימת הגט.

אבל א"כ למה שאל אם צ"ל בפ"נ – מה ה' איכפת לי' אם ה' אומר כן, מה ה' מפסיד? הנה בפשטות חשש שאם אין צ"ל בפ"נ ובפ"נ, והוא כן יאמר, יחשבו הרואים שצריכים לומר (ובמילא יחשבו שאם שליח לא אמר בפ"נ ובפ"נ הגט פסול, עם כל התוצאות), לכן שאל אם צריך לומר.

עכ"פ, לפ"ז שבפועל ראה כתיבת וחתימת הגט, איך אפ"ל שכוונת ריב"ל היתה שאין אתה צ"ל בפ"נ, אבל אתה צריך לקיימו בחותמיו – למה יצטרך לקיימו, הרי יכול לומר בפ"נ ובפ"נ, ועי"ז תתקיים הקיום בחותמיו בקל, ולא צריכים ללכת ולחפש עדים לקיימו. וגם: אמירת בפ"נ ובפ"נ עדיף [וכלשון הרשב"א עצמו כאן: דלא צריכא להחמיר ולמימר].

ואין לומר דא"כ עדיין יבוא תקלה מזה שהרואים יחשבו שמוכרחים לומר בפ"נ ובפ"נ, וקיום חותמיו אין מועיל, כי למה נחשוש לזה, הרי מה שעשה הוא כהלכה (ולא כדלעיל שיאמר בפ"נ ובפ"נ במקום שאי"צ לומר (ולעשות) כלום, בזה אפ"ל תקלה, כנ"ל) ולמה לא נחשוש לזה (לרבא) תמיד, שע"י שיאמרו בפ"נ ובפ"נ יחשבו שקיום אין מועיל, אלא מוכח שאין זה חשש, וא"כ אם כוונת ריב"ל היתה שצריך קיום, למה אמר לו "לא צריכת"; ומוכרח לומר שגם קיום אי"צ. ומהי קושיית הרשב"א.

אם לא שנאמר (בדוחק) שהרשב"א ס"ל שאפ"ל כוונת ריב"ל: "לא צריכת" כי יש לו עצה אחרת [אף שהעצה האחרת

היא קשה פי כמה, וגם אינה טובה כ"כ, כי אמירת בפ"נ ובפ"נ עדיף, כנ"ל], וצ"ע.



זמן בכתב ידו

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ר"מ במתיכתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

תוד"ה כתב בכתב ידו ואין עליו עדים (גיטין ג, ב): טעמא דפסול משום שיכול לכתוב הזמן כמו שירצה והוי כאין בו זמן. וא"ת . . למאן דמפרש התם דתקינן זמן משום פירי ק' לר"י מה חשש יש בכת"י, ואם יש לחוש שיקדים זמן לטובת האשה . . ולעשות עמה קנוניא שתגבה מלקוחות שמכר להם פירות בנתיים מאותו הזמן הכתוב בגט . . א"כ לא נסמוך עליו לטרוף לקוחות מזמן הכתוב בו? וי"ל דודאי אינו נאמן ולכך פסלוהו דלפעמים תפסיד האשה שלא כדין, כשיכתוב הבעל יום שעומד בו . . הי' לה לטרוף לקוחות מזמן הכתוב והיא לא תוכל לטרוף לפי שאנו חושדים אותו שהקדים הזמן, ולכך פסלוהו דהשתא בדין לא תטרוף האשה מזמן הכתוב בו כיון שהגט פסול דדוקא בגט כשר גובה מיום הכתיבה. ע"כ.

והנה זה פשוט דכשכתבו התוס' בקושייתם, דלא נסמוך עליו לטרוף לקוחות וכו', הבינו, דלפעמים תפסיד האשה עי"ז (דבודאי אין סברא שכל גט הכתוב בכת"י הוא גט מוקדם בשביל קנוניא); ומ"מ סברו בקושייתם דההפסד הזה אינו כדאי לפסול הגט, כאילו שאין בו זמן. וההסברה בזה לכאור', דאע"פ שלא תוכל לגבות מלקוחות מזמן הכתוב בו, מ"מ הרי הזמן כן מועיל להוציא הפירות מהבעל עצמו (ולכאור' הרי זהו עיקר סיבת התקנה). וצ"ב, איך ומדוע נשתנה סברא זו בתירוצם – דהיות שתפסיד כח גבייתה מלקוחות פסלו הגט. ובפרט, שבתירוצם לא כתבו שום הסברה בזה (מדוע ההפסד הזה כן הוה כדאי לפסול הגט בשבילו), ורק כתבו שהיות ויכול להיות הפסד, פסלוהו.

והרי – כנ"ל – זה שיכול להיות הפסד כבר הי' מוכרח בקושייתם, ומה נשתנה בתירוצם?

גם צלה"ב: מיד שכתבו בתירוצם דהחכמים כן החשיבו ההפסד הזה, מובן לכאור', דלכך פסלוהו דהוה כאין בו זמן לגבי ההפסד הזה. ומהו הסברת דברי התוס', במש"כ דהשתא בדין לא תטרוף וכו', דלכאור' הרי הסיבה שפסלוהו הוא כיון שהזמן שבו אינו מועיל (מספיק); וכמו שפסלו חכמים גט שאין בו זמן (בלי ליתן טעמים של "בדין תפסיד" וכיו"ב), עד"ז פסלו גט זה. [ופשוט לכאור', דהטעם שפסלו חכמים גט שאין בו זמן, הוא משום שלא רצו שיכתבו גטין כאלו, ולא ביארו בזה יותר – דעכשיו ההפסד בגט הזה יהי' כדין, וכיו"ב].

עוד צ"ע באריכות לשון התוס' "דודאי אינו נאמן ולכך פסלוהו דלפעמים תפסיד . . . ולכך פסלוהו דהשתא . . . כיון שהגט פסול דדוקא בגט כשר וכו'"; דלכאור', מדוע כתבו פעמיים שההפסד הוא הסיבה להפסול (ולכך פסלוהו). וגם, המילים "שהגט פסול" מיותרים לגמרי לכאור', דהרי כבר כתבו שפסלוהו, והיו יכולים לכתוב והשתא בדין תפסיד דדוקא בגט כשר גובה וכו'.

ונראה לבאר קושיית התוס' ותירוצם באו"א מהנ"ל: דהשקו"ט היתה – לא באם ההפסד הזה, שלא תוכל לגבות מלקוחות, כדאי לפסול הגט בשבילו, אלא – באם ההפסד הזה כדאי לפסול הזמן שבהגט (היינו, מה שהזמן כן מועיל בשבילה), שאז בד"מ תפסל הגט, משום דהוה גט שאין בו זמן, וכדלקמן.

ביאור הדבר: אע"פ שתיקנו חכמים זמן בכדי למנוע הפסד פירות דהאשה, מ"מ גם אם אין הזמן מונע כל הפסד (פירות) שיכול להיות – הגט כשר. וכדחזינן מהגמ' (יז, ב) דגם כשכתב בהגט זמן כללי כמו שבוע, שנה, חודש או שבת, הגט כשר משום ד"אהנו לשבוע דבתריה", פירוש, דהזמן מונע ההפסד דהפירות שימכור הבעל אחר הזמן הנכתב. אע"פ דבודאי תפסיד הפירות עד זמן זה.

והנה בזמן שנכתב בכת"י, הרי הזמן מהני מדין הודאת בע"ד. ולכן מהני להוציא מהבעל עצמו, אבל לא מהלקוחות, מפני שהם טוענים שאינם מאמינים להזמן (ההודאה של הבעל), ואולי הוה מוקדם (שהקדימו משום קנוניא). וע"ז היא קושיית התוס', דאע"פ דלגבי לקוחות אין הזמן הזה – דהודאת בע"ד – מהני למנוע הפסדה, מ"מ כן מהני לגבי הבעל עצמו, ולמה לא יוכשר גט כזה (שמהני למנוע איזה הפסד) כמו – לדוג' – גט שנכתב בו "שנה" שמהני למנוע הפסד מסויים, אע"פ שאינו מהני למנוע כל ההפסד שתהי' לה.

ולהבין תירוצם של תוס' צריך להקדים נקודה א', והוא; אחר שתיקנו חכמים זמן בגיטין משום פירי (לר"ל), אז הוי הפירוש שהזמן פועלת זכות האשה בהפירות שמזמן הכתיבה [פירוש: אע"פ דסיבת התקנה היתה משום בירור – שנדע מתי נכתבה הגט בכדי שתוכל לגבות הפירות מאותו הזמן (ונמצא, דהפירות היו שלה משעת הכתיבה, ורק שבכדי שאנחנו נדע מתי היתה, תיקנו הזמן) – מ"מ, אחר שעשו התקנה, הרי זכותה בהפירות נובעת ונפעלת ע"י הזמן].

[ולכאור' דבר זה מונח גם במש"כ התוס' בסה"ד "דדוקא בגט כשר גובה מיום הכתיבה", דהפירוש בזה הוא דכשאינ זמן בהגט אז – אין הפירוש דבאמת יש לה פירות אלא דאינה יכולה לגבותם משום שחסר בהבירור, אלא – דאין לה זכות פירות מיום הכתיבה בכלל. ויש להאריך בכ"ז ואכ"מ].

ומעתה יש להבין תי' התוס': דכאן א"א להסתכל על הגט כאילו שיש בו זמן, ורק שהזמן מועיל למנוע הפסד מסויים ולא למנוע הפסד אחרת (כבמקרה שכתוב בו השנה סתם, כנ"ל), משום דהזמן הזה גורם שהיא תפסיד שלא כדין; דמכיון שהזמן (דהודאת בע"ד) פועלת זכות האשה בהפירות מזמן הכתיבה, ולאידך היא לא תוכל לגבותם מהלקוחות (משום שהם טוענים דלגבם אין כאן זמן), נמצא דהזמן הזה (היינו ההודאת בע"ד שבהזמן) פועלת דין שלא יוכל לצאת לידי פועל. ולכן פסלו חכמים גם הדין הודאת בע"ד שבהזמן – שבזמן זה לא תהי' שום תוקף של זמן הגט, ושוב אינה פועלת זכות האשה בהפירות

מזמן כתיבת הגט, וא"כ מה שאינה יכולה לגבות מלקוחות הוא משום שבאמת אין לה זכות בהפירות מזמן הכתוב בהגט.

ונמצא שיעור דברי התוס' כך: "דודאי אינו נאמן [היינו שהזמן הזה בודאי אין לה כח ונאמנות לגבי הלקוחות] ולכך פסלוהו [גם לגבי הדין שהזמן הזה מצ"ע כן יהי' טוב בשבילו – להוציא הפירות מהבעל] דלפעמים תפסיד האשה שלא כדין וכו' [היינו שההודאת בע"ד שבהזמן יגרום ההפסד הזה, דכיון שהזמן הזה גורם זכות האשה בהפירות, והיא לא תוכל לגבותם וכו' כנ"ל], ולכך פסלוהו [היינו, מה הרווחו ע"י שפסלו אותו הזמן, לכאור' בין כך הרי היא מפסיד הפירות שזכתה בהם בשעת כתיבת הגט] דהשתא בדין לא תטרוף האשה מזמן הכתוב בו [דע"י שהם פסלו הזמן אז נמצא שאין זמן על גט זה כלל, וא"כ נמצא] שהגט פסול [משום שגט שאין בו זמן הוא פסול, ואז בדין אין לה פירות משעת הכתיבה, משום] דדוקא בגט כשר גובה מיום הכתיבה".

[ועפכ"ז יש לבאר גם כמה שינויים בין דברי התוס' לדברי תוס' הרא"ש כאן, ומהם: א) בקושיית התוס' "א"כ לא נסמוך עליו לטרוף לקוחות מזמן הכתוב בו", ובתוס' הרא"ש "א"כ לא תוכל לגבות מהם בגט זה עד שתביא ראיה מתי נכתב". ב) בתירוץ התוס' "ולכך פסלוהו דהשתא בדין לא תטרוף כו' דדוקא בגט כשר גובה מיום הכתיבה וכו'", ובתוס' הרא"ש "ועתה תפסיד בדין כיון שאינו גט ואינה מגורשת בה". ועוד. ואכ"מ להאריך עוד].



התחלת העדות

הרב שמואל זייאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל – חובבי תורה

תוס' בגיטין ג, ב שלשה גיטין פסולים הקשו דניחוש אולי כתב הסופר להתלמד וזרקו לאשפה ובאתה האשה והחתימה עליו עד אחד ואין כאן שנים.

הנה האמרי משה סי' יז ה-ו שקו"ט אם סופר כותב וחותם כדי להתלמד האם חתימתו יכול להיחשב לעדות (למי שרוצה להשתמש עם השטר הזה), ומדייק מתוס' להלן כ"ג דעדים יכולים לחתום קודם דעת המתחייב, וציווי המתחייב נעשה בשעת נתינת השטר מידם. ומת' קושיית הרעק"א איך שייך חתימה שלא לשמה, דאם לא חתמו עבור איש ואשה זו (אלא עבור אחר) הרי לא חתמו כלל על גירושין זו.

וביאר דע"פ הנ"ל מובן, דכיון דהגדת עדותן לא נעשית בשעת החתימה אלא בשעת מסירתם השטר מידם ולכן אפשר שהעדים חתמו עבור ראובן ולאח"ז יתנו לשמעון, הגדת עדותן ייחשב בשעה שנותנין לשמעון, ואלולי הדין דלשמה היה עדות כשר.

והמשיך שמתוס' ג ע"א דכתבו שהבעל יערער שהסופר כתבו להתלמד והוא החתים עליו עדים, היינו שהבעל החתים עליו עדים ולמה לא כתבו התוס' גם על העדים שחתמו להתלמד אלא ודאי שכשחתמו להתלמד אין זה חתימה כלל. (והיינו דכיון דקאי אמשנה שצריך לומר גם בפני נחתם משום לשמה א"כ היה יכול לומר שאותו הערעור הוא אעדים שחתמו להתלמד).

והנה בתוס' כאן בנוגע לסופר וע"א שכתבו דחוששים דהסופר כתב להתלמד וזרקו לאשפה ובאתה האשה והחתימה ע"א "ואין כאן שנים", לכאורה נראה מהם שהם סוברים שסופר הכותב להתלמד אינו נחשב לעדות. אבל אינו ראיה כלל: דהרי כאן (לא רק שכתבו להתלמד אלא עוד) לא נמסר כלל לבעל ובזה בודאי אין כאן עדות על ציווי המתחייב אבל כשכותב וחותם לבעל ומסר הגט אליו הר"ז נחשב לעדות על דעת הבעל משעת מסירתו לבעל.

אבל לכאורה יש להביא ראיה להיפך (להתלמד ונמסר לבעל נחשב לעדות): דהנה התוס' לא הקשו דאולי הסופר כתבו להתלמד ומסרו לבעל (שהיה פסול משום שלא לשמה), אלא הקשו דכתבו להתלמד ולא מסרו לבעל אלא זרקו לאשפה, דמשמע דכשמסרו לבעל הרי זה עדות (ולכן הקשו קושיא חזקה יותר שיש לחשוש שאין כאן עדות כלל).

אבל אינו ראיה: הא דלא כתבו דכתב להתלמד ומסרו לבעל הוא משום דאז היה הסופר זהיר מלמסור לבעל גט זה כיון שהוא עדות פסולה.

והנה בקובץ שיעורים ב"ב אות ת"ר-א דן בזה ומביא דברי הרמב"ן בכתובות כא דכותבין וחותמין ורואין מעשה ומוסרין השטר ליד בעליו וכ' דעפ"ז יתורץ קושיית רעק"א.

ולפי דבריו הרי חקירה זו תלויה בהבנת עדות שבשטר: האם עדותם היא על ציווי המתחייב או עדותן היא על מסירת השטר מלוה למלוה (ע"י שהם מעידים שהוא כתב ואנו רואים שהשטר נמצא ביד המלוה הרי זה כאילו הם עצמם מעידים על מסירת השטר). אם נאמר כאופן הראשון א"כ חתימה להתלמד אינו עדות על ציווי המתחייב, אבל אם נאמר כאופן הב' א"כ הגדתם מתחילה בשעת מסירת השטר מידם, וא"כ מה שבשעת החתימה חתמו להתלמד אינו ממעט מהגדתם הנעשית בשעת מסירת השטר מלוה למלוה. (וראה בתשובות צ"צ אבהע"ז סי' קמה א בירור הדעות האם שטר הוא רק כשנכתב על דעת המתחייב או גם כשלא נכתב על דעת המתחייב).

אבל לפי מה שכתבנו לפנ"ז אולי אפשר לומר: הגדתם היא על דעת המתחייב אבל אין הגדתו בשעת חתימתם אלא בשעת מסירתם לבעל. וכן נראה לפי הל' דרמב"ן בכתובות שם דלאחרי החתימה, רואים מעשה ומוסרין לבעל, (דבפשטות נראה דזהו (הן כשכותבין ונותנין למלוה בציווי הלוה), והן כשכותבין ללוה ומוסרין לו השטר) נראה דהגדתם הוא בשעת מסירת החתימה מידם (וכשכותבין ללוה הרי הגדתם כשמוסרים) למתחייב.

והביאור בזה: דהנה הרי"ף ביבמות הביא הקושיא דמה החילוק בין שטר דאינו נחשב "מפי כתבם" ובין כתיבת של

העדים בזכרון דברים שנחשב "מפי כתבם". ומפ' שהחילוק הוא: שבשטר הרי יצאה השטר מתחת ידי העדים ובמילא נחקרה עדותן בב"ד, משא"כ כשהשטר נמצא תחת ידן ובידם לכבוש ולא למוסרו אין זה נחשב עדיין "כנחקרה עדותן בב"ד".

וא"כ אולי י"ל עד"ז למבואר כאן: דמתי נחשב חתימת העדים כהגדה וכנגמר הגדתם הוא כשנמסר השטר מידם למי שאוחז בשטר. ולכן גם אם נאמר שהגדתם הוא על דעת המתחייב מתי נחשב להגדה כשכבר אינו בידם. ולכן נאמר דהא דבשעת החתימה חתימתן היתה להתלמד אין זה גורע מהגדת העדות הנעשה בשעת מסירת השטר.

ואע"פ שכתבו בדף ד ע"א ד"ה מודה דכשחתמו תחילה ואח"כ כתבו על חתימתן "ליכא עדות כלל".

אולי יש לחלק: דהגם דהעדות מתחילה בשעת המסירה, מ"מ צריך מעשה חתימה בתור עדות (שייחשב לעדות בשעת מסירתם) וחתימה צריך להיות צורת חתימה זו באופן שנחתם על מה שכתוב, דאחרת לא ייחשב כהגדת עדות בשעת מסירת השטר למלוה אלא ככתיבת שם בעלמא. (ועיין גם בנתיבות לט"ס' קיג).

ואם כנים הדברים אולי אפשר לומר דזהו דיוק כוונת התוס': דהחשש הוא שהסופר כתב להתלמד וזרקו לאשפה דאז אין כאן שטר, משא"כ כשכתב להתלמד אבל מסר לבעל אין כאן חסרון בעדותו כיון שהיה מסירת חתימתו לבעל השטר הרי בזה נעשה הגדת העדות בזה, ואולי אפשר להוסיף שאין בזה החסרון דחתימה שלא לשמה:

(דאולי אפשר לומר בדוחק עכ"פ) שגם לענין לשמה, אפשר לומר שחלות החתימה כעדות נעשה בשעת מסירת החתימה לבעל השטר ולכן אם מסרו לבעל הרי"ז נחשב לשמה. והיינו דהגם דלדין דין כתיבה הרי יש כאן כתיבה גם לפני מסירת הספר לבעל, דין חתימה של העד חל בשעת מסירת השטר מידו ליד בעליו.

ולפי"ז הא דחוששים לחתימה שלא לשמה הוא: שהעדים חתמו על הגט שלא לשמה (שלא אמרו לשמה או קודם ציווי הבעל או שלא הבחינו לדעת מיהו הבעל והאשה הכתובים שם

כפי שמביא המהר"ם בתוס' שלאח"ז) ולא מסרו הגט לאח"ז להבעל, דאם מסרו אז להבעל הרי אז זה נחשב לחתימה.

ולאידך אפשר לומר: דגם כשחתמו לשמה אבל לא מסרו חתימתם לבעל אפשר דחסר קצת בחתימה לשמה. ולפי"ז יובן בפשטות קושיית הגרעק"א ועוד דאיך שייך חתימה שלא לשמה (דאי חתמו לשם אחר א"כ אין זה רק חסרון דשלא לשמה אלא חסרון עדות), דגם כשחתמו לשמה אבל כיון שלא מסרו חתימתם לבעל חסר בהגדתם לשמה. (והיינו דהגם דלענין עדות אפ"ל דגם כשלא מסרו הם עצמם בידם לבעלים עדיין נחשב לעדות כשנמצא השטר ביד הבעלים, לענין לשמה אפשר: שחתימתם ייחשב לשמה כשיגמרו הגדת עדותם במסירתם בידים לבעלים לשם גירושין).

אבל כנ"ל צ"ע אם זהו האמת והנכון (ולומר ש"וכתב" = וחתם לשמה נעשית לא בשעת עצם החתימה אלא בשעת מסירת מידם).



בגיטין ד, ב, "אי מההיא וכו'"

הרב מאיר צירקינד תושב השכונה

בתוס' גיטין ד, ב בד"ה אי מההיא, כתבו: "פי' בקונטרס אי מדיוקא דרישא ... ומיהו לשון אי מההיא לא משמע הכי ...".

לכאורה נראה פירוש, דלשון "מההיא" משמע ממאי דסליק מיני'. וצ"ע מהא דאיתא בברכות (נא, א) "ת"ר אספרגוס יפה ללב ... מדקתני יפה ללב, מכלל דבחמרא עסקינן וקתני וכ"ש לבני מעיים. והתניא ללע"ט יפה לרמ"ת קשה? כי תניא ההיא במיושן, כדתנן קונם יין..."

והתם על כרחך פירוש של ההיא אינו ממאי דסליק מיני'. (וכדפי' רש"י שם, וגם התוס' לא כתבו שם כלום).



הפירוש ב"גט פסול"

הת' שמואל הכהן כהן תלמיד בישיבה

בגיטין דף ג, א בתוס' ד"ה חד אתי בעל ומערער ופסיל ליה פירשו תוס' מילת "פסיל ליה" בשני אופנים וז"ל: יש לפרש דפסיל ליה ממש אע"ג דלא מהמן וליכא אלא לעז בעלמא מיפסל . . ומיהו אין נראה לר"י . . ונראה לפרש ופסיל ליה היינו שיאמינוהו ללעז אבל מ"מ הגט כשר, עכ"ל.

לכאור' יש לעין בשיטת הר"י "שהאמינוהו ללעז אבל מ"מ הגט כשר" איך זה מסתבר עם הלשון "פסול"?

ואפ"ל ע"פ מחלוקת תוס' והרשב"א, דהנה בתוס' ד"ה דתנן (ג, ב) הקשה על הסבר הגמרא בדעת ר"מ וז"ל: וא"ת והיכי מוכח מהכא דלא בעי כתיבה לשמה דלמא לכתחילה בעי כתיבה לשמה כדבעי לכתחילה בתלוש. ויש לומר דאפילו אי לכתחילה בעי כתיבה לשמה לא מיתוקמא מתני' כוותי' כיון דדיעבד כשר לא היו מתקנין לומר בפ"נ ועוד דתנן בריש פ"ב דאי לא אמר בפני נכתב פסול. עכ"ל.

וברשב"א הביא דברי תוס' מריש פ"ב וכתב "הא ליתא, דפעמים קרי פסול כל שאינו יכול לגרש בו לכתחילה כדמשמע בפ' המגרש גבי ג' גיטין פסולים דפרכינן עלה, ותו ליכא והא איכא גט ישן ופרקינן התם תינשא לכתחילה אלמא כל שלא יגרש בו לכתחילה קרי גט פסול,, ועוד דהא ג' גיטין גופייהו קרי פסולין ואם נשאת הולד כשר דאלמא פסול לאו לגמרי משמע."

יוצא מכהנ"ל שנחלקו תוס' והרשב"א מה הפי' של המילה "פסול", שתוס' למדו כמו שרואים בפירכת תוס' "ועוד דאי לא אמר בפני נכתב פסול" שא"א להקים את המשנה שלנו לפי ר"מ משום שאה"נ שרק לכתחילה מצריך לשמה אבל בדיעבד כשר, א"כ יקשה ממה שלמדנו, שאם הוא לא אמר בפ"נ פסול הרי

בדיעבד כשר אלא משמע מתוס' שהוא סובר שהפירוש של פסול הוא – פסול לגמרי.

משא"כ הרשב"א לומד שהפירוש של פסול אינו פסול לגמרי אלא בפרט מסוים ה"ז פסול "דפעמים קרי פסול כל שאינו יכול לגרש בו לכתחילה" משמע מזה שבגלל הפרט שאסור לגרש בו לכתחילה זה נקרא פסול "אלמא פסול לגמרי לא משמע".

ואואפ"ל שבזה בעצם נחלקו הר"י ופי' הא' בתוס', שהר"י סובר כמו הרשב"א הנ"ל ולכן הוא לומד שפסול יכול להיות בפרט מסוים שמצד הדבר הלא טוב נקרא פסול וזה הלעז ולא עצם הגט, עצם הגט כשר. משא"כ בפי' הא' בתוס' למדו כמו תוס' הנ"ל שפסול הפי' הוא לגמרי ולכן לומדים ג"כ כאן שמפני הלעז הגט פסול לגמרי – פסול ממש.



בפני נכתב ובפני נחתם [גליון]

הת' מנחם מענדל זילברשטיין
תלמיד בישיבה

בגליון העבר [תשסג] העיר הת' ש.ז. הלוי העלער שי' על מ"ש ברש"י (גיטין ב, א) ד"ה יתקיים בחותמיו וז"ל: ואם אין עליו עוררים מסתמא כשר דהא בקי אין לשמה ועדים מצויין לקיימו, עכ"ל.

והקשה דבפשטות החשש דאין מצויין לקיימו לא הוי פסול בהגט אלא דכיון שאם יבא הבעל ויערער ולא יוכלו לקיימו תקנו לומר בפ"נ.

וא"כ א"מ מה שאומר רש"י מסתמא כשר . . ועדים מצויין לקיימו.

וביאר דס"ל לרש"י דכשאין עדים מצויין לקיימו הוי הגט פסול, דכיון שהבעל יכול לבא כל שעה ולערער ולפסול הגט

ולא יוכלו לקיימו אין תוקף לגט והוי חספא בעלמא אע"פ שלא ערער מכיון שיכול לערער, ומבאר זה לפי דברי הנתיבות סי' מו.

גם מתרץ קושיית התוס' ב, ב ד"ה דאייתוהו בי תרי, דאטו בכיפה תלוי להו.

ולכאורה קשה על פירשו, דבגמ' ה, א איתא ת"ש המביא גט ממדינת הים ונתנו לה ולא אמר בפ"נ ובפ"נ אם נתקיים בחותמיו כשר ואם לאו פסול הוי לא הוצרכו . . . טעמא מאי דילמא אתי בעל ומערער ופסיל ל' השתא בעל לא קא מערער אנו ניקום ונערער, עכ"ל, ולפי פירושו (דזה שאנו חוששין שהבעל יבא ויערער ולא נוכל לקיימו הוי פסול עכשיו) א"כ אפי' לא אתי בעל ומערער צ"ל פסול, והגם דשמה הוי מטעם דניסת, הרי אי נימא דכשאנו חוששין שיבא, אין תוקף להגט והוי כמו חספא בעלמא א"כ אפי' ניסת אנו חוששין שיבא וא"כ אין כאן שום גט והוי אשת איש.

גם מה שהביא מהנתיבות סי' מו בעיקר הטעם דא"צ קיום מדאורייתא, דהוה מלתא דעבידא לאיגלוי' ומירתת לזייף, ומוסיף הנ"ל דזה המביא גט ממדה"י, כיון שא"א לקיימו אינו מירתת לזייף וא"כ אינו כמו שנחקרה עדותו בבי"ד ואינו גט, אינו מובן לגמרי, דא"כ במדה"י אין צריך קיום מדאורייתא.

ובנתיבות מדובר כשלא נודעו עדיו כלל, דהיינו כשאומר בפירוש שאין יודע כלל מאיזה מקום הם העדים וכו', וזה גם במדה"י אין חוששין כי ירא הוא דילמא ישאלו הבי"ד על מקומן של העדים ואם יאמר שא"י ניכר זיפו לבי"ד וכבואר שם בהנתיבות.

גם ביאור של הנתיבות שהביא הוא בדעת הרמב"ם, וברמב"ם מבואר (הל' גירושין פ"ז ה"ח) וז"ל ומפני מה הצריכו לומר בפ"נ ובפ"נ בחו"ל, כדי שלא תהי' האשה צריכה לקיימו אם יבוא הבעל ויערער וכו'.

הרי דדעת הרמב"ם הוא לא שעכשיו אינו גט, אלא כדי להקל על האשה שלא תצטרך לחפש ולא תמצא עדים אח"כ.

גם מה שתירץ לפי פירושו קושיית התוס' ד"ה דאייתוהו בי תרי, דאטו בכיפה תלוי להו, ומתרץ דכיון דעכשיו איכא שני

עדים ואם יבוא הבעל עכשיו ויערער אלו יקיימוהו הוי גט ואשה מכי מטא גיטה לידה מגרשה א"מ, דהרי כאן אנו חוששין שמא יבוא הבעל אח"ז ויערער ולכן אינו גט, וחשש זה עדיין קיים ומה מועיל זה שעכשיו אם יבוא נוכל לקיימו.

והנה לעצם קושייתו ברש"י אואפ"ל בזה, דהרי כוונת רש"י כאן הוא להסביר למה אין צריך לומר בפ"נ, וע"ז אומר מסתמא כשר דהא בקיאינן לשמה ולכן אין צריך לומר בפ"נ.

והגם דעדיין יש חשש שמא יבוא ויערער מזוייף ומטעם זה נצטרך לומר בפ"נ, ע"ז אומר עדים מצויין לקיימו ורש"י קיצר בזה.

ובנוגע לקושיית התוס' דאטו בכיפה תלוי' להו מצינו כמה תירוצים באחרונים (עיין חת"ס, מחנה יהודה, קיקיון דיונה ועוד), ועדיין צ"ע בכ"ז.



חסידות

שיר-השירים והשמחה בבנין בהמ"ק

יהושע מונדשיין
ירושלים עה"ק ת"ו

בתו"א פ' נח (ט, ד): כמו שמצינו בבנין בהמ"ק שהיתה השמחה גדולה עד מאד כשאמר שלמה שיר השירים שלא היתה מיום בריאת העולם. עכ"ל. ובמ"מ לא צויין שום מקור לדברים אלו.

והוא מפורש בזוהר פ' תרומה (קמג, א) עה"פ שיר השירים אשר לשלמה, שירתא דא אתער לה שלמה מלכא כד אתבני בי מקדשא כו' בשעתא דאתבני בי מקדשא לתתא לא הוה חדוה קמיה קב"ה מיומא דאתברי עלמא כההוא יומא.



רות המואביה ונעמה העמונית

הנ"ל

בתו"א פ' לך (יא, ד): ולכן יצא מלוט עמון ומואב כו' וע"י בירור יצא' רות המואביה ונעמה העמונית כו'. עכ"ל. ובמ"מ לא צויין מאומה.

והכוונה למאמר הגמ' ביבמות סג, א: שתי ברכות טובות יש לי להברוך בך, רות המואביה ונעמה העמונית (ובב"ק לח, ב: שתי פרידות [=גזולות] טובות וכו'). והיינו הן עצמן שנספחו על בית ישראל, וצאצאיהן אחריהן, רות שיצא ממנה דוד המלך, ונעמה העמונית אשת שלמה המלך שיצא הימנה רחבעם ואחריו מלכי בית יהודה.

וכתב הרמ"ז (בפירוש הזוהר פ' בלק קפח, א): כי אלו הב' פרידות [רות ונעמה] היו יסוד מלכות בית דוד עד מלך המשיח.

ועוד כתב שם הרמ"ז (בנצו"ז לזוהר שם נעתקו הדברים בשם המק"מ), שלדעת הרמ"ק נתגיירה נעמה קודם שנשאה שלמה. אך לדעתו [דהרמ"ז] אמה של נעמה היא שנתגיירה ולכן הוי רחבעם "מקרב אחיך" והיה יכול למלוך. אבל בהמשך דבריו משמע שרק אביה היה מישראל ולא אמה ובכך סגי שיוכל זרעה למלוך, וכדכתב הכס"מ בפ"א מהל' מלכים [ה"ד] בשם התוס' [יבמות קב, א ד"ה לענין חליצה]. ע"כ. ושם כותב הכס"מ בפירוש: ובהכי ניחא לי היאך מלך רחבעם דלא הוה אמו מישראל דהא בן נעמה העמונית הוה. עכ"ל.

ולכא' סותר שם הרמ"ז את עצמו מיני' ובי', ועייל נורא לקיני' מהמוכח מדברי הזוה"ק (להלן קצ, א) שנעמה עצמה נתגיירה, יעו"ש.

ועדיין צ"ע.



שיחה ושחייה

הנ"ל

בתו"א פ' חיי שרה (יז, ב): ויצא יצחק לשוח בשדה [חיי כד, סג], הוא לשון דיבור ושיחה, ולשון שחייה למטה מלשון ושח רום אנשים [ישעי' ב, יא], וכן כאשר יפרש השוחה לשחות [שם כה, יא]. עכ"ל.

והנה "לשוח" הוא בשי"ן שמאלית, ואדה"ז מפרשו גם מלשון "שחייה" שהוא בשי"ן ימנית. והדוגמאות למשמעות השניה הן מהפס' "ושח רום אנשים" (שהוא בשי"ן ימנית), ומהפס' "כאשר יפרש השוחה לשחות" שבשתי התיבות האחרונות השי"ן היא שמאלית! (וגם המשמעות שונה, ומיירי בפרישת ידיים לשחות, שווימען בל"א). וצריך להבין מדוע בכלל נזקק לפס' נוסף, ומדוע אינו מביא מפסוקים שמשמעותם "שחייה למטה" בבירור, כגון (הפס' שלאחריו!): "השח השפיל הגיע לארץ" (ישעי' כה, יב), "וישח אדם וישפל איש" (שם ב, ט), "ושח גבהות האדם" (שם ב, יז), "שחו גבעות עולם" (חבקוק ג, ו).



נשמות הגרים הבלועות בעשו

הנ"ל

בתו"א פ' תולדות (כ, ג) נמנים ניצוצות שהיו בלועים בעשו ונתגיירו, והם: ר' מאיר, אונקלוס, שמעיה ואבטליון ועובדיה [בתו"א הנדפס באותיות מרובעות נשמטה התיבה "ואבטליון"]. וכן הוא באוה"ת תולדות עמ' תתל.

חמשת אלו נמנים גם במאמרי אדה"ז משנת תקס"ה (עמ' כב) בנוסח הראשון, ואילו בנוסח השני נוסף עליהם גם ר' עקיבא.

במאמרי אדה"ז לפרשיות (עמ' קסד) נמנים רק ארבעה: שמעיה ואבטליון, ר' עקיבא ואונקלוס. ארבעתם נמנים גם במאמרי אדה"א לבראשית (עמ' קפב), ואילו להלן שם (עמ' ער) מוציא את אונקלוס ומוסיף את ר"מ].

במאמרי אדה"ז משנת תקס"ג (עמ' תקמט) מונה - בנוסח הראשון - את ר' מאיר ועובדיה, ובנוסח השני נוקט לדוגמא רק את ר' עקיבא.

ולא ציינתי אלא למאמרים שמדובר בהם מענין ניצוצות הבלועים בעשו דוקא, ולא בסתם גרים שמדובר בהם במאמרים אחרים.

ומה שיש לעיין בזה, דהניחא ר' מאיר שיצא מנירון קיסר רומי (גיטין נו, א), וכן אונקלוס בן אחותו של טיטוס (או אנדרינוס) קיסר רומי (שם נו, ב), וכן עובדיה הנביא שגר אדומי היה (סנהדרין לט, ב), וכולם צאצאי עשו המה. אבל שמעיה ואבטליון הם מבני בניו של סנחריב (גיטין נז, ב) שהיה מלך אשור, ומה לאשור ולעשו? וכן ר' עקיבא שבא מסיסרא (ראה סה"ד) שהיה שר צבא יבין מלך כנען, מה לו ולעשו? (ומ"ש בלקו"ת להאריז"ל בס' שופטים שסיסרא והמן שייכים זל"ז אינו ענין לכאן, דהתם מיירי משורש קין וסוד הדעת, ולא בייחוס משפחות).

ולאידך גיסא, מדוע לעולם אין מונים את רב שמואל בר שילת שבא מבני בניו של המן (סנהדרין צו, ב לגירסת העין-יעקב) שהיה מזרע עמלק נכדו של עשו? [יש גורסים מבני בניו של נעמן (ראה בעל-הטורים פ' תצוה כח, ז ובמהדורת רייניץ

שם), ובזה ניחא הא דאין מקבלים גרים מעמלק (כקושית העיון-יעקב בע"י שם), וגם ניחא שעל-פי זה אינו מזרע עשו].

ואולי י"ל, שכל אלו הנמנים לעיל היו הם עצמם גרים (אונקלוס ועובדיה), או אביהם גר (כיוסף אביו של ר' עקיבא), או שהדבר בספק, כשמעיה ואבטליון שי"א שהם עצמם גרים וי"א שהם בני גרים. וגם ר' מאיר, מצד חשבון השנים בנקל שיהיה אפילו בנו של נירון (ראה סה"ד ג' אלפים תתכ"ט, וג' אלפים תת"מ בדורו של ר"ע רבו של ר"מ). משא"כ רב שמואל בר שילת, יתכן שהגיוור של אבות אבותיו היה לפני עשרות רבות של דורות (שהרי בינו לבין המן מפרידות כשש מאות שנה או יותר), ואפשר שבכה"ג לא שייך כ"כ לומר שנשמתו היתה בלועה בפיו של עשו.

ולכא' היה נראה לתרץ את השאלה הראשונה, דכל הסט"א וכל האומות נרמזים בעשו, וע"ד האמור בתו"א (כד, א) שכל ענייני עוה"ז נקראים "גלות אדום"; אך י"ל דהיינו דוקא ענייני העוה"ז, אך לא כל ענייני הסט"א, וכמשנ"ת במאמרי אדה"ז דתקס"ב (עמ' רלג) שעוה"ז הוא חלקו של עשו, ויעקב משתמש בעוה"ז במרמה לברר הטוב ממנו וכו' (אך על כך יש להעיר מהל' בסה"מ תקס"ה במאמר דלעיל (עמ' כ), שעשו הוא מקור הרע והסט"א).

וגם הי' נראה לכא' לתרץ ע"פ המובא בלקו"ש (ז, 219; ט, 238) שעשו וישמעאל הם שורשם וכללותם של כל שבעים האומות; אבל מובן ממאמרי תרכ"ז (עמ' שעט, נסמן בלקו"ש ח"ט שם) שמחצית האומות היא מעשו ומחציתן מישמעאל. נצ"ב, אי נימא שאשור וכו' דאירינן בהו, הם מעשו דוקא ולא מישמעאל.



עומק עיונם דר' חייא רבה ורבא

הנ"ל

בתו"א פ' ויצא (כג, א) נאמר: כנראה בחוש במי שהוא בעל מחשבה שאינו מרגיש כלל בעסקים החולפים לפניו מחמת גודל התקשרות שיש לו בהמחשבה. וכמ"ש במדרש בעובדא דר' חייא רבה, וכן גבי רבא (בפ' אמר ר"ע) דהוה מעיין בשמעתי כו'. עכ"ל. ולא נסמנו מ"מ למארז"ל אלו.

ובהא דר' חייא רבה, נראה שהכוונה למסופר בירושלמי מס' כלאים (פ"ט ה"ג) על רבי חייה רובה (הוא ר' חייא רבה) שישב בבית-המרחץ ולא הבחין בר' ישמעאל ב"ר יוסי ולא קם לפניו, והסביר, שאפילו אילו היה רוחץ באותה שעה לא היה מרגיש ברחצתו מחמת שבאותה שעה היה מעיין "בכל ספר תילים אגדה". ומאז מסר לו רבי שני תלמידים שיהלכו עמו מפני הסכנה (שלא יסתכן מחמת טרדת המחשבה - פי' פני משה).

והא דרבא בפ' ר"ע, היינו במס' שבת (פח, סוע"א בסוגיא דמ"ת), שמחמת עיונו לא הרגיש במעיכת אצבעותיו ובדם הנוזל מהן.



שש שנים ושיתא סדרי משנה

הנ"ל

עוד בתו"א פ' ויצא (כג, ג): וכל העבודה שעבד יעקב ללכן שש שנים בצאנך הם בחי' שיתא סדרי משנה כו'. עכ"ל. ולכאור' נראה שהוא מארז"ל, ויל"ע איה מקום כבודו. וכעין זה מצינו בזוה"ק פ' משפטים (ברע"מ קטו, א) עה"פ שש שנים יעבוד, שמקשר זה לענין שית סדרי משנה. וצ"ע.



בני נח לא נצטוו על השיתוף [גליון]

הת' לוי יצחק חיטריק
תות"ל - ברינוא

בגליון תשסג תמה הרב מ.מ. ע"ז שבני נח לא נצטוו על השיתוף, האם הפירוש שמותר להם להאמין בדבר שאינו אמיתי – כי לפי האמת הרי אין למוצעים שום שליטה ובחירה. וא"כ איך אפ"ל שאין בזה חסרון שיאמינו בדבר שקר, שיש כח ל"גרזן" עצמו.

וי"ל בדרך אפשר:

מצינו בכו"כ ענינים (ואפי' בהלכה, וכדלהלן) שהיות שלאמיתת הדבר קשה (או אי אפשר) להגיע – ורק לעיתים רחוקות (אם בכלל) יגיע בעצם אמיתת הדברים – מ"מ גם טרם הגיעו ל"אמת" – נקראת גם דרגא זו "אמת".

במילים אחרות: בכל עניני עוה"ז – כולל תו"מ – ישנם ריבוי שלבים ודרגות. וכל דרגא היא אמת כשלעצמה, אבל שקר היא לגבי דרגא שלמעלה הימנה.

ולכן היות ובני נח קשה (או א"א) להם להשיג ענין אחדותו יתברך האמיתי [ובנדוד – שאין לכוכבים ומזלות וכו' שום בחירה אם להשפיע או לא] הרי אמונתם בשיתוף, ע"פ תורה, אמונה אמיתית בדרגתם הם. ולגבם אין זה נקרא שקר.

וכמה דוגמאות בזה:

א] נהרות המכזבין אחת לשבוע פסולין למי חטאת (פרה פ"ח מ"ט). היינו שהיות ולמי חטאת צריכים מים חיים אז אם הנהר נפסק אחת לשבע שנים פסול הוא.

ובלקו"ש ח"י ע' 92-93 מסביר הטעם שכשנפסקין לשנים רבות יותר משבע אינם מים מכזבין. דלכאורה – סוכ"ס נהר כזה אינו "מים חיים" שהרי נחרב ויבש הוא אחת לעשרים שנה לדוגמא – ומ"מ כשר הוא למי חטאת.

וז"ל: "מכיון שכל מציאות העולם הוא "כזב" (שהרי קיומו רק שית אלפי שנים), בהכרח לומר שכוונת הכתוב ב"מים חיים" הוא ל"חיים" שבערך הבריאה גופא. ומכיון שכל שמיטה היא תקופה בפ"ע. . . לכן ההפסק "לשנים רבות יותר משבע" אינו נקרא "כזב" בערך הקיום שבהבריאה", עיי"ש.

והיינו כנ"ל – היות וא"א שיהי' מציאות של נהר שלא יפסוק לעולם – כי בעוה"ז אין מושג כזה של "לעולם" אמיתי, ולכן קובעת התורה שלפי ההלכה מספיק "אמת" ו"מים חיים" לפי ערך זמן הבריאה.

ב] עבודת התפילה של בינונים, תניא ספי"ג. לגבי מדריגת הצדיקים אין עבודתם נקראת עבודת אמת כלל. מאחר שחולפת ועוברת כו'. ורק שלגבי מדרגת הבינונים נקראת עבודת אמת לאמיתו שלהם.

ובלקו"ש חי"ז (שמיני ג ס"ט) מסביר שהיות וכל עניני העולם הם נפסדים, א"א שיהי' בעוה"ז מצ"ע ענין האמת. כי רק באלקות שייך אמת. וכשכן רואים תנועה של אמת בעוה"ז (הגם שהיא אמת רק לגבי דרגא זו ולא לגבי מדריגה עליונה ממנה) הר"ז אמת של אלקות שמאיר בהנברא. יעו"ש ובהערות.

ג] קיום המצוות ולימוד התורה שלא לשמה. שלכאורה אפשר להקשות [כנ"ל בבני נח] איך יתכן שהתורה מחייבת לקיים מצוה בכוונה שאינה אמיתית וכו'. ויתרה מזו מ"ש הרמב"ם בפיה"מ (סנהדרין פרק י, א ד"ה הכת החמישית) שכך הוא הסדר בלימוד עם קטנים. שמלמדים אותו לכתחילה שילמוד ע"מ לקבל פרס וממתקים, ואח"כ כדי להיות כו'. וכשיגדל יווכח שכ"ז הי' רק הכנה ללימוד וקיום בלי פניות – אמת.

וי"ל שכך הוטבע בעוה"ז – עולם כוזב ושקר כנ"ל, שא"א להגיע לאמת אם לא בהדרגה, אף שלגבי שלב עליון יותר הנה דרגא תחתונה מזו – אינה אמת.

(אף שלכאורה אין מלשמה ראי' כ"כ. כי בלשמה המכוון הוא שמתוך שלא לשמה יגיע ללשמה ממש. וצ"ע.)

ד] ולולי דמסתפינא הייתי מביא עוד דוגמא, השייכת לבני נח.

והיינו במ"ש הרמב"ם בהל' מלכים ספי"א (בדפוסים שלא שלטה בהם יד הצנזורה). שלכאורה מסביר הרמב"ם שגם בענין האמונות האחרות שנהי' אחרי מתן תורה – ענין חיובי יש בהם. אף שיסודו של כמה מהם כעת הוא ע"ז ממש, ולא רק שיתוף (כמ"ש הרמב"ם עצמו בהל' ע"ז וכו', ואכ"מ). שהכוונה היא ליישר ולתקן את העולם לביאת המשיח. איך? כי סוכ"ס מדברים הם בעניני התורה ומשיח. ורק שמדמין הם שמשיח כבר בא. וכשמשיח צדקינו יתגלה אז יראו טעותם, עיי"ש באריכות.

והיינו כנ"ל שלבני נח מכיוון שאי אפשר להם להשיג ענין אחדות ה' האמיתית נתנה להם האפשרות – ע"פ תורה – להאמין ב"אמת" שהוא יחסי לכזב העולם שבהם הם נמצאים – ולכן אינן מוזהרין על השיתוף.

ואח"כ נכנסו לשלב שמדברים בעניני תורה ומשיח (כנ"ל מהרמב"ם) שיסודו אמת. וכשיבוא משיח צדקינו בב"א יגיעו לאמת האמיתי.

ה] בתורה עצמה. ידוע מ"ש בשם הבעש"ט (מאמרי אדמו"ר הזקן – ענינים עמ' רצו ואילך) שעל כל תירוץ בתורה שיגידו לו אפשר להקשות ע"ז, ואח"כ לתרץ ושוב להקשות. והטעם ע"ז כי התורה ירדה מלמעלמ"ט ובכל עולם ישנו אמיתית שלו. וכשעולה לעולם שלמעלה הימנו אז על ההבנה והסברא של עולם שלמטה ממנו אפשר להקשות עלי', וכו'.

ו] לכאורה גם הגדר של לכתחילה ובדיעבד הוא עד"ז (ואפי' בחיובים מה"ת – ראה בס' לקח טוב סי' ה. וראה גם מש"כ כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ב ע' 96 בענין תמימות בספירת העומר כשחל פסח בשבת),

דיעבד – אמת; לכתחילה – אמת לאמתו – שלימות.

אלא שהוא בסדר הפוך. היינו שיש חיוב לכתחילה לקיים מצוה באופן מושלם (הידור) ואמת לאמיתו. ובאם לאו נותנת התורה אפשרות לקיימה (ולהשלימה) באופן של אמת – בדיעבד. ויש לאריך בכ"ז, ואכ"מ.

וראה בכ"ז בלקו"ש חכ"ה בראשית ג וחכ"ב בהר"א.

וכ"ז רק להעיר, וכמובן.



רמב"ם

ביאור שיטת הרמב"ם בדין אלם בקיום הגט

הרב אברהם הרץ

ר"מ בישיבה

א] הרמב"ם בהל' גירושין פ"ז הי"ח כתב וז"ל: "נתנו לה ולא הספיק לומר בפני נכתב ובפני נחתם עד שנשתתק הרי זה יתקיים בחותמיו ואחר כך ינתן לה".

וכתב המ"מ שם וז"ל: במשנה [גיטין] ט, א המביא גט ממדינת הים ואינו יכול לומר בפ"נ ובפ"נ אם יש עליו עדים יתקיים בחותמיו.

ובגמ' אמר רב יוסף הכא במאי עסקינן כגון שנתנו לה כשהוא פקח ולא הספיק לומר בפני נכתב ובפני נחתם עד שנשתתק.

וכתב רבינו נשתתק לפי שידוע שהחרש שדברו חכמים בכ"מ, שאינו מדבר ואינו שומע וכאן מפני העדר הדבור הוא, שאינו יכול לומר כן, עכ"ל.

והכס"מ שם כתב דמוכח מהרמב"ם דאלם אינו יכול לקיים חתימות הגט מתוך הכתב (שיכתוב בפ"נ ובפ"נ) שהרי פסק דנשתתק צריך להתקיים בחותמיו.

ואע"פ דבעדות מיתה הקילו גם בעדות מפי כתבם מ"מ בגט מה שהקילו משום עיגונא הוא רק להאמין עד אחד אבל בעינן עדות מפייהם בעינן ולא מהני מפי כתבם. וכתב טעם לחלק בין גט למיתה עיי"ש.

[וראה בירושלמי יבמות פרק בתרא שכתב דבעדות מיתה הקילו בעד מפי עד וה"ה מפי כתבם, ולפ"ז בגט כיון דלא הקילו בעד מפי עד ה"ה לא הקילו בעדות במפי כתבם].

ב] אבל הר"נ (ט, א) כתב דאלם יכול לקיים חתימות הגט מתוך הכתב דבגט הקילו כמו בעדות מיתה.

ומוכיח דין זה מזה שנדחקה הגמ' לאוקמי המשנה באופן דלא שכיח בפקח ונתחרש, ולא אוקמי והוי אופן יותר מצוי באלם מעיקרא שהוא פקח לכל דבריו ובר שליחות ואינו יכול לומר בפ"נ ובפ"נ. ומזה דלא נקטה הגמ' באופן דאלם, מוכח דאלם יכול לקיים החתימות שיכתוב בפ"נ ובפ"נ ולא צריך לקיים הגט בחותמיו.

אבל נתחרש שאינו יכול לכתוב משום דלא הוי בר דעת צריך לקיים הגט בחותמיו.

ג] וצ"ב בשיטת הרמב"ם דמנין לו דפקח ונשתתק צריך קיום חותמיו הרי הגמ' נקטה רק הציור דפקח ונתחרש ואפשר דדוקא בנתחרש דלא הוי בר דעת צריך קיום חותמיו אבל בנשתתק דהוי בר דעת סגי בקיום מתוך הכתב.

ועוד, דלפי הרמב"ם יוקשה מדוע לא נקטה המשנה שהי' אלם מעיקרא שהוא ציור יותר שכיח, ואע"פ דהגמ' מדייקת מהלשון "ואינו יכול" כמבואר בתוס' בדף ה, א ד"ה אילימא חרש והמהר"ם שם, אבל על המשנה קשה מדוע לא כתבה דינו באלם, ומזה הוכיח רעק"א בחידושי דגם התוס' והמהרש"א סברי למסקנא דאלם יכול לקיים החתימות מתוך הכתב ולכן א"א לאוקמי דין המשנה באלם.

אבל הרמב"ם דפסק דאלם צריך שיתקיים בחותמיו ולא מהני קיום מתוך הכתב מדוע לא כתבה המשנה הדין באלם.

ועוד דלפי הרמב"ם דפקח ונתאלם צריך קיום חותמיו מדוע לא משני הגמ' דרבה יפרש המשנה דאיירי בפקח ונשתתק ולכן לענין לשמה סגי בכתב משום דלא הוי גדר עדות כמבואר במהרש"א שם משא"כ לענין קיום דהוי עדות לא מהני בכתב דקיי"ל מפיהם ולא מפי כתבם.

וכן הקשה הפנ"י שם על המהרש"א, דמה שתירץ הרעק"א בזה אינו מתאים לפי שיטת הרמב"ם שפסק דאלם לא מהני קיום מתוך הכתב, עיי"ש.

ד] ויש שכתבו דהטעם שלא נקטה המשנה הדין באלם לפי הרמב"ם היינו משום דאין בזה שום חידוש, "דפשיטא" שצריך להתקיים בחותמיו, כיון שלא אמר בפ"נ ובפ"נ ולכן נקטה המשנה הלשון ואינו יכול דאיירי בפקח ונתחרש דהו"א דבכה"ג דהוי אנוס לא צריל קיום כלל ואוקמוה אדינא דאורייתא וזהו החידוש במתני' דפקח ונתחרש צריך קיום חותמיו ובלא"ה הגט פסול (וראה בחידושי הרשב"א ותוס' הרא"ש שם).

ה] אמנם אכתי צריך לבאר דמנין להרמב"ם דדין המשנה איירי גם בפקח ונשתתק.

הרי הגמ' נקטה הציור דנתחרש ודילמא בנשתתק מהני קיום מתוך הכתב. ועוד לפי"ז הוי לי' להגמ' לתרץ דלרבה המשנה איירי בפקח ונשתתק, כנ"ל.

ויש לבאר בזה דהנה בפיה"מ להרמב"ם על משנה זו כתב וז"ל: "ואמרו אינו יכול לומר רוצה בו שנתחדש עליו חידוש שמונע ממנו הדיבור".

והיינו דלשון ואינו יכול לומר אין הפירוש שמעיקרא לא הי' יכול לומר, אלא שבתחילה כשהביא הגט היה יכול לומר, רק שאח"כ נתחדש עליו חידוש שמונע ממנו הדיבור וע"ד ביאור המהר"ם בתוס' שם.

(והרש"ש כתב על פי' המהר"ם דברי המהר"ם בזה דחוקים, אמנם מפיה"מ משמע כדברי המהר"ם וכן משמע מרעק"א עיי"ש).

והרמב"ם מפרש שכשהמשנה כותבת סתם ואינו יכול לומר אין הפירוש באופן אחד דוקא אלא שזו הגדרה כללית שנמנע ממנו הדיבור ע"י שנתחדש המצב אח"כ. וא"כ נכלל במשנה כל האופנים גם נתחרש וגם נשתתק.

והרמב"ם סבר דמהמשנה מוכח דפקח ונשתתק צריך להתקיים בחותמיו, ומה שהגמ' נקטה פקח ונתחרש, סבר הרמב"ם דחד אופן נקט וה"ה נתאלם.

(ואפשר לומר דהגמ' נקטה נתחרש בהמשך לס"ד דאיירי בחרש, וראה בחידושי הרשב"א שם, דהגמ' רוצה לשלול דאין המשנה משבשתא).

ולפי"ז מיושב קושיית הפנ"י ורעק"א מדוע לא אוקמי הגמ' המשנה אליבא דרבה בפקח ונשתתק. משום דלפי' הרמב"ם המשנה איירי באופן כללי ובזה נכללו כל האופנים שנתחדש עליו המניעה לדבר גם באופן שנתחדש. ובאופן זה קשה לרבה.

ו] ואפשר לומר דמה שכתב הרמב"ם בפיה"מ "ואינו יכול לומר רוצה בו שנתחדש עליו חדוש שמונע ממנו הדיבור", דבא לבאר ג"כ מה רוצה המשנה לחדש דצריך קיום חותמיו, דלכאורה פשיטא וע"ז כתב דרוצה בו שנתחדש עליו חידוש שמונע ממנו הדיבור וס"ד דבאופן זה שנתחדש הקילו דלא בעי קיום כלל ולכן רוצה בו דאעפ"כ בעי קיום.

ולפי"ז מיושב בפשטות שיטת הרמב"ם דסבר דהמשנה בא לחדש דגם באופן שנעשה חידוש במצבו של השליח אעפ"כ בעי קיום ולכן לא קשה מדוע לא נקט באלם דזה פשיטא, וסבר הרמב"ם במשנה נכלל כל האופנים כנ"ל.

וי"ל דזהו כוונת המ"מ שם ברמב"ם דנקט האופן שנשתתק משום דבמשנה ההדגשה היא העדר הדיבור "ואינו יכול לומר", וזה מודגש יותר בנשתתק, משא"כ בנתחרש ישנו ג"כ החסרון דאינו שומע, והכא עיקר ההדגשה היא העדר הדיבור.



הלכה ומנהג

שברי כלים בשבת

הרב דב טברדביץ

ר"מ בישיבת תות"ל – כפר חב"ד

בנוגע למש"כ בשו"ע אדה"ז סימן שח סעי' לט, גבי מחט שאדם רגיל לזורקה לבין הגורטאות, יש להעיר שבסעיף מ"א גבי שיירי מטלניות האין ראוית כותב רבינו שאדם זורקם לאשפה אבל גבי מחט שנשברה כתב רבינו שזורקה לבין הגורטאות, והביאור נראה שלמחט שבורה יש קצת חשיבות [להתיכה מחדש כדי להשתמש במתכת שלה] והחידוש בזה שאע"פ שאין נזרקת לאשפה מ"מ כיון שאינה עומדת לשימוש במצבה הנוכחי אינה נחשבת כלי.

והנה שם בסעיף ג כתב רבינו שכלי שלם שהכניסו לאוצר לא נתבטל ממנו שם כלי, אבל גיזי צמר שנתנם לאוצר הרי הם מוקצה גמור, נראה לומר בהסבר הדבר, שכלי יש לו גדר חשיבות ולכן כל זמן שהוא כלי גם אם אינו עומד לשימוש כרגע, מ"מ אינו מוקצה כיון שעדיין שם כלי עליו והוא כמו שמשמע בסעיף ל שם שכלי שלם שזרקו לאשפה לא נתבטל שם כלי ממנו, כי אע"פ שאין עומד לשימוש מ"מ כיון שיש עדיין שם כלי עליו אינו מוקצה וכן בסעיף כט שם שגם אם נשבר כלי ברשות הרבים שאין אפשרות להשתמש בזה לכסות כלי מ"מ אינו מוקצה, כי אפילו שאין ראוי עכשיו לכיסוי מ"מ כיון שיש שם כלי עליו אינו מוקצה, וזה נראה גם הסבר החילוק שבין דלתות הבית שנשברו שהם מוקצים כמ"ש בסעיף לה משא"כ דלתות הכלים אינם מוקצים כמ"ש בסעיף לד.

והחילוק נראה שכיון שדלת של מחובר לקרקע אינו גדר כלי, שמשמעות כלי היינו שהוא דבר שעומד לשימוש בפני עצמו, אבל דלת של בית אינה מציאות בפני עצמה אלא בטילה לבית, והבית כיון שהוא מחובר לקרקע אינו בגדר כלי ולכן גם הדלת שהוא חלק ממנו אינו בגדר כלי ולכן אינו דומה לדלתות הכלים שכיון שהדלת הוא חלק מכלי הרי נחשב הוא לכלי גם אם אינו

עומד לשימוש עכשיו [עד שיתקנו], ומה שאם אינו עומד לתקנו הוא מוקצה, היינו כי אז אינו נחשב חלק מהכלי ודומה לשברי כלים שאין עומדים לחברם בכלי ששוב אינם שייכים לכלי ולכן הם מוקצים.



נגיעה במוקצה

הנ"ל

בנוגע למש"כ בסימן הנ"ל סעי' יד, שמותר נגיעה במוקצה, ומ"מ במקום אחר כתב רבינו שאסורה נגיעה לצורך המוקצה, והנראה להסביר בזה דכמו שיש איסור להשתמש בגוף המוקצה כגון באכילה או בהבערת עצי מוקצה ביום טוב [או להאכיל לבהמה] גם בשינוי וגם ללא נגיעה כלל, כי בזה מחשיב את המוקצה. כן אסור נגיעה לצורך המוקצה כי בזה מחשיב את המוקצה [ואע"פ שלהלכה פוסק רבינו שמותר טלטול שלא כדרך גם לצורך המוקמה עצמו, מ"מ בנגיעה שאינה בדרך שינוי – אסור], ובכלל יש לשאול האם יהיה מותר נגיעה לצורך המוקצה בדרך שינוי, ומסברה יש להתיר בקל וחומר מטלטול שמותר בשינוי, אבל אפשר שבנגיעה אין חשיבות לדרך הנגיעה ולכן אין שייך בזה ההיתר של שינוי.

ואולי על דרך זה יש לומר דבר חידוש, שהנה בסימן שיא יש אריכות כיצד לטלטל מת, ולא הוזכר שם העצה לטלטל בשינוי [שכנ"ל מתיר רבינו גם לצורך המוקצה עצמו כמ"ש בסימן רעו סעי'י ובסימן שח סעי' טו], ואדרבה שם בסעיף ג מסביר רבינו שלא התירו איסור טלטול גבי מת כיון שיש דרך שיטלטל עמו דבר המותר בטלטול, ולא הזכיר שיש דרך לטלטל בשינוי ומיהו אין כ"כ דיוק בזה כיון שההיתר לטלטל בשינוי לצורך המוקצה הוא שנוי במחלוקת כמ"ש רבינו בסימו רעו סעי' י, לכך מביא רבינו אופן שמותר לכל הדיעות דהיינו על ידי שישים שם גם דבר שמותר בטלטול.

ואולי יש לומר שגבי מת, כיון שבדרך כלל ענין הטלטול אצלו הוא כדי לסלקו לקבורה [ולא כדי להשתמש בו] לכך אצלו אין ההיתר של דרך שינוי כלל, כלומר שאע"פ שבדרך כלל במוקצה מותר בשינוי גם לצורך המת יש לחלק שכל מוקצה שרגילים טלטלו טלטול חשוב לצורכו, אז נאסר שם רק טלטול חשוב ולא נאסר טלטול שאינו חשוב, כלומר בשנוי אבל במת שדרך טלטולו הוא לסלקו לקבורה שכנ"ל אינו טלטול חשוב א"כ אין קולא גם אם מטלטלו בשינוי.



הערות בענין מכירת חמץ

הרב אברהם אלטיין

שליח כ"ק אדמו"ר, וויניפעג, קנדה

בנוגע למכירת חמץ, סידר הרב ש"ב לוין בחיבורו בענין מכירת חמץ, אופן המכירה בעד שלוחים ורבנים בכ"מ. ויש להעיר בזה.

בקנדה – עכ"פ במאניטאבא, וכמדומה שכ"ה בעוד כ"מ כאן, החוק הוא שאין רשאים למכור יי"ש כלל, וכל המכירה שייכת לממשלה. ז.א. שלא כבארה"ב דהמוכר בחנותו קונה רק רשות המכירה "לייסענס", כ"א בקנדה אין בכלל מכירה של חנות פרטית, השייך לאדם פרטי, אלא ישנם רק חנויות השייכין להממשלה.

יתר על כן, החוק הוא שמי שיעבור ע"ז וימכור את היי"ש שלו למישהו אחר, אז הממשלה לא יכירו כלל בכל מציאותו של הקנין. באם – לדוגמא לא יתן המוכר את היי"ש למי שקנהו מאתו, וילך הקונה לבית המשפט – לא יתנו שום כח וממשות להמכירה.

לפני כמה שנים דיברתי בזה עם הרב הענדל שי', והוא הביא החת"ס הידוע. אמנם החת"ס או"ח קיג כ' בנידון שלו "כי השטר כשר הן בדין ישראל אם בא הגוי להוציא מקחו בדינין הרי הוא

שלו בדין או"ה, אלא שאז כשיתבענו בדין או"ה צריך לשלם תחילה השטעמפעל אך הקיר"ה בחסדו וישרנותו אמר שעל כיו"ב לא הטיל עול השטעמפל כיון שאין טעם הקונה ומוכר לדרך תגרום אלא להפקיע מאיסור חמץ ועל כזה לא הטיל עול מס השטעמפל".

והרי בנידון דידן בקאנאדא (עכ"פ במדינה שלנו, מאניטאבא) המציאות שונה היא לחלוטין, כי אין הם מכירים כלל בהמכירה ולא יועיל ע"ז שום תשלום מכס. והרי אדה"ז פוסק שצריך שיוכל למוציאו מן המוכר גם בדיניהם! (כדמוכח מלשונו "ומענין לענין").

ומחומר השאלה הנני מוכר בכאן את היי"ש באופן שונה. ז.א. בדרך הלוואת סאה בסאה. היינו שהגוי קונה היי"ש ולא מתחייב לשלם ממון כ"א בקבוקי יי"ש הדומים לאותם הבקבוקים שקנה. כי ע"ז קיבלתי מכתב מן הממשלה שמכיון שאינו מכירה על ממון – כ"א תחליף על אותן המינים, הם מכירים בזה הקנין כדבר המועיל וליגאלי.

דמי הקדימה – הערבון – שנותן הגוי בעד כל החמץ מועיל גם להיי"ש, ורק שעל שוויות היי"ש ישלם ביי"ש הדומה להע"ק, והע"ק מתחייב כמו"כ לשלם בקבוקי יי"ש.

התייעצתי עם רבני אנ"ש לפני כמה שנים (כמדומה עם אא"ז וגם עם רז"ש דווארקין – אבל לא זכור לי עכשיו בבירור) ואמרו שעצם מכירה כזו נכון ע"פ דין.

לכא' זה נוגע בפו"מ.

(ב) ר' ש"ב הנ"ל הוסיף בשטר המכירה "כל מיני תמרוקי נשים ובורית ומשחת שיניים ודבק או צבע".

לכא' זה לקוח משטרי מכירה השייכים לאלה שלא מאנ"ש. דברים כאלה לא נכללו בשטרי המכירה של אנ"ש מעולם, גם לא מהנשיאים.

בבית אא"ז הרב דזשיקאבסאהן ע"ה לא הקפידו על בורית, בורית לנקות שערות, צבע, וכל דברים כאלו, רק כמובן משחת שיניים וכו' וכל הדברים השייכים לשימם בתוך הפה – ע"ז

הקפידו מאד, אבל כלל לא על הדברים שמשתמשים בהם לנקיון הגוף וכו'.

וכפה"נ ברור שזה שייך לשיטת אדה"ז בסי' תמב בקביעת גדר ראוי לאכילה בנוגע לאדם כ' דדבר שהוא חמץ גמור שעירב אותו עם דבר שהוא מאכל רק לחולים – נחשב לאינו ראוי לאכילה ואין עליו תורת חמץ כלל אבל אסור לאכול מזה התערובת בפסח. אמנם מותר לקיימו וגם מותר להנות ממנו, (סעי' כב, כד).

ובנוגע לדיו שנתבשל בשכר כ' שהשכר שבדיו זה נפסל גם מאכילת כלב, ואם נתבשל קודם הפסח מותר לכתוב בו במועד, רק שלא יאכלהו בכוונה.

הרי לפנינו דענינים כמו תמרוקים, בורית וכו' אין איסור לקיימם ולהנות בהם כ"א לאוכלו בכוונה.

ישנם רבנים הכותבים שיתכן שכלב יאכל ממשחת שיניים או בורית באם הכלב מאד רעב וכו'.

אבל כפה"נ מאדה"ז, שלא שייך בזה גדר ראוי לאכילה, וכן"ל שבפוס"מ לא הקפידו מעולם ע"ז, ולמה לנו לקבוע בתוך שטר המכירה מטעם חב"ד דברים אלה.



במה תלוי קבלת שבת

הרב מאיר צירקין

תושב השכונה

איתא בשו"ע אדה"ז סי' רסג סעי' ז וז"ל: וע"פ זה נוהגות הנשים שאחר שברכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילות שבידן וכו' שכבר חל עליהן שבת בגמר הדלקה זו וכו', עכ"ל.

ובסעי' ח' כתב וז"ל: והמנהג שמברכים אחר ההדלקה, לפי שסוברין שאם תברך תחלה קיבלה לשבת, ותהא אסורה להדליק וכו'. עכ"ל.

ולכאורה יש לתמוה דממה נפשך, אם קבלת שבת תלוי בהדלקה למה אין מברכות קודם ההדלקה? ואם קבלת שבת תלוי בהברכה למה להן להשליך הפתילות לארץ, הא לא ברכו עדיין?*



הערה בשער הכולל

הנ"ל

בספר שער הכולל פ"א אות ה, כתב לתרץ קושיית בעל קיצור שו"ע על אדה"ז וז"ל: ומי שאינו אסטניס כו' בקיצור שו"ע תמה על אדמו"ר מנ"ל לחלק בין אצבעות לדבר אחר, וכו'. וגם לשון הגמ' (ברכות סב, א) מוכיח דמיירי באצבעותיו ממש ולא ע"י דבר אחר דאל"כ איך למד ר' יהושע שבשמאל מותר אפי' באצבעותיו. ואם נאמר דגם בשמאל אסור באצבעותיו, א"כ הי' לר' יהושע לבאר אלא בשמאל ע"י דבר אחר וכו', עכ"ל.

ולא זכיתי להבין תירוצו דהא (א) ר' יהושע תנא הוא, ותנא אינו צריך לבאר. (ב) אם לא הי' דרכן בכך כלל (כטענת הקיצור שו"ע), למה לו לר"י לבאר?

ומ"מ, יש לתרץ שיטת אדה"ז מרש"י מפורשת בדף נז, א ד"ה והוא דלא קנח "שלא המאים ידיו".

* הערת המערכת: בפשטות י"ל שהדיעה הא' סב"ל שהסדר הוא שמברכים ואח"כ מדליקים ואז בגמר ההדלקה חל עליו שבת, ושם מבואר דלאחר הברכה וההדלקה משליכות הפתילות, והכוונה לשלול דזהו גם אם לא התחיל תפלת ערבית. והדיעה בסעי' ח סב"ל דחל שבת ע"י הברכה עצמה ושם מדליקות לפני הברכה, ולפ"ז באמת מיד להשליך הפתילות שבידן כיון דעדיין לא קיבלה השבת.

ועוד יש להעיר דצ"ע דכתב "ר' יהושע", דלפי הג' צ"ל "ר' עקיבא", עיי"ש, דר' יהושע לא אמר כלום.



בגדר שומע כעונה לשיטת אדה"ז [גליון]

הת' חיים יצחק ווייס

תות"ל - 770

בגליון תשסב העיר הרב פישער שליט"א במש"כ אדה"ז בשו"ע (סי' רי"ג סעי' ו) בגדר שומע כעונה: "כאילו כולם מברכים ברכה אחת היוצא מפי המברך שפיו כפיהם", ומוכח דס"ל דע"י השמיעה חלה תורת דיבור על השומע, ולא רק דבשמיעה לחוד סגי. ועיי"ש שעפ"ז יל"ע היאך יפרנס אדה"ז הפס"ד (בסק"ד) דישתוק באמצע התפילה לשמוע קדיש וקדושה, כשיטת רש"י, והרי אי שומע כעונה היינו כאילו חלה תורת דיבור על השמיעה, ה"ז כהפסק באמצע התפילה, וכקושיית התוס' (ברכות כא, ב ד"ה עד שלא יגיע הש"ץ למודים). ועיי"ש מה שתי' בזה.

ויש להעיר, דלכאורה יש לקשר החקירה הנ"ל להפלוגתא אי שייך "שומע כעונה" בספה"ע, הביאו אדה"ז בשו"ע (סי' תפט סעי' א). [וקשה לחלק דשאני התם מצד גזיה"כ ד"וספרתם לכם", שתהא ספירה לכאו"א, וכמ"ש המנחת חינוך (מצוה שו), דסו"ס מצד שומע כעונה ה"ז כמו "ספירה לכאו"א", ומ"מ איצטריך קרא להוציא ספירת בי"ד]. ושם חושש אדה"ז לכתחילה שלא לצאת י"ח ספה"ע באופן ד"שומע כעונה".

ויש לדחות קצת, דל"ש שומע כעונה, כ"א בענין של אמירה וקריאה, משא"כ בספה"ע שצ"ל מציאות של ספירה (וע"ד מש"כ אדה"ז שם בס"י ד"כשאינו יודע המנין אי"ז ספירה כלל") ולא אמירה לחוד. (ועי' בכ"ז בקובץ 'מסורה' י"ג אדר תשנ"ו עמ' כג). וכעין דברי הרב הנ"ל שם, דהפסק בתפילה ל"ש כ"א בדיבור בפועל, וה"נ לא נקרא "ספירה" כ"א ע"י המנין בפועל.

אבל האמת דמדברי אדה"ז אא"פ להוכיח כלום בענין זה, ואדרבה. דהנה בסי' ריג שם, קאי לענין "ברוב עם הדרת מלך", דכשנקראת "ברכה אחת" אי"ז בגדר "ריבוי ברכות". ויש לדחות.

[ועי' בשו"ת הצ"צ חלק או"ח סי' לה: "פי' שומע כעונה ... אע"פ שאין העולה קורא עכ"ז כיון ששומע קריאת הש"ץ ה"ל כעונה או כקורא, ובאמת שזה אינו מספיק דלו יהא שע"י ששומע ה"ל כקורא עכ"פ, הא הציבור אין שומעין קריאתו ... אלא צ"ל הפירוש דהש"ץ ששומע את הברכה מפי העולה ה"ל כמברך בעצמו".]

ולהעיר, דבציונים לתורה (כלל ט) ועוד - אי יש על הציבור חובת שמיעה או קריאה].

וצע"ק לאור הנ"ל במה שחקרו אחרוני זמנינו, אי מותר להפסיק באמצע שמו"ע לשמוע קריה"ת. דעד כאן לא התירו להפסיק כ"א בכדי לשמוע קדושה או קדיש, משא"כ לקרה"ת. אמנם ממש"כ אדה"ז דל"מ הפסק "כיון שאינו מוציא בפיו", מה לי קריה"ת ומה לי קדיש, סו"ס אינו מוציא בפיו.

אמנם בשו"ת לב אברהם (סכ"ו) כתב דשאני קריה"ת דאי"ז מענינו של תפילה, והעוסק במצוה פטור מן המצוה, משא"כ קדיש וקדושה ה"ה שבחו של מקום.

[ולהעיר דבחי' הריטב"א (ברכות כא) תי' כעין זה בשיטת רש"י דמשו"ה ל"מ הפסק כיון שהוא שבחו של מקום. אמנם אדה"ז כתב דהטעם דל"מ הפסק הוא כיון שאינו מוציא בפיו, וכנ"ל].



פשוטו של מקרא

הערות ברש"י בספר בראשית

הת' לוי יצחק זרחי

תות"ל – 770

נח יא, לב

ע"פ וימת תרח בחרן, פרש"י: לאחר שיצא אברם מחרן ובא לארץ כנען והי' שם יותר מששים שנה . . . ולמה הקדים הכתוב מיתתו של תרח ליציאתו של אברם שלא יהא הדבר מפורסם לכל ויאמרו לא קיים אברם את כבוד אביו . . . שהרשעים אף בחייהם קרויים מתים, ע"כ.

ע"פ (שם טו, טו) [ואתה תבוא] אל אבותיך: אביו עובד ע"ג והוא מבשרו שיבא אליו ללמדך שעשה תרח תשובה.

הנה יש כאן שני דברים שלכאורה צריכים ביאור: (א) ע"פ פש"מ ברית בין הבתרי מתי היתה, (ב) מתי עשה תרח תשובה, דהנה:

ע"פ (שמות יב, מ) [ומושב בני ישראל] ששים שנה וארבע מאות שנה, פרש"י: ושלשים שנה הי' משנגזרה גזירת בין הבתרים עד שנולד יצחק. מכאן דאע"ה בן ע' הי' בשעת ברית בין הבתרים, וכן פרש"י להדיא במ"א.

וכבר הקשו המפרשים (רמב"ן לשמות שם) דהלא א"א בצאתו מחרן הי' בן ע"ה וא"כ איך הי' בן ע' בברית בין הבתרים שהי' לאח"ז כמה זמן?

ותירץ דהכוונה בבן ע"ה שנה הי' – היינו שאז לא חזר לחרן אבל הלך לא"י לפני שהי' בן ע"ה ואז הי' בברית בין הבתרים, וכן פי' הרא"ש.

נוסף להקושיא איך הי' הבכה"ב כשאברהם הי' בן ע' כשהליכתו מחרן הי' כשהי' בן ע"ה, הנה בנוסף לזה שזה לא מצינו אף ברמז בפש"מ שהלך פעמיים לא"י, יש להקשות על

עצם היותו בן ע' בשעת בבה"ב. דהנה, סדום ועמורה לא נתיישבו כ"א בשנת מ"ח לאברהם, וצוער (בלע) – בשנת מ"ט לאברהם (ראה פרש"י לבראשית יט כ).

ובפרשת לך (יד, ד-ה) כתיב "שתים עשרה שנה עבדו את כדלעומר ושלש עשרה שנה מרדו. ובארבע עשרה שנה בא כדלעומר וגו'". ויש מפרשים דשלש עשרה שנה פי' שנה ה"ג, ובארבע עשרה שנה – שנה ה"ד.

אבל רש"י לא ס"ל כן, דהא רש"י פי' שתים עשרה שנה עבדו חמשה מלכים הללו "את כדלעומר וגו'", ובארבע עשרה שנה למרדן בא כדלעומר, היינו די"ב לחוד וי"ג לחוד. א"כ מלחמת הד' מלכים הי' כשאברהם הי' בשנת ע"ה שלו (ויוצא מזה דסדום ועמורה לא היו בשעבוד בשנתם האחרונה) לכה"פ. ובבבה"ב ע"פ פש"מ הי' אות על ירושת הארץ שבא אחר הדברים האלה, כמו שפרש"י עה"פ (טו, א) שחשב אברהם שקיבל שכרו ע"י הנס שהרג המלכים והקב"ה אמר לו שכרך הרבה מאד, והוסיף אברהם לטעון דבן ביתי יורש אותי והקב"ה הבטיח לו בנים וארץ וכו' וכבהמשך הפסוקים שם.

א"כ יוצא מזה דאברהם אבינו – לפי שיטת רש"י – לא הי' פחות מע"ד – ע"ה בשעת בבה"ב.

ב) נניח דאברהם הלך פעמיים לארץ ישראל, כמ"ש הרמב"ן כנ"ל. ונניח שהי' אברהם בן ע' בשעת בבה"ב הקב"ה אמר לו "תבא אל אבותיך" – א"כ, ממ"נ, אם כבר עשה תרח תשובה כשהי' אברהם בן ע' [וכמ"ש הרא"ם דאברהם "הי' חושב [שאביו] עודנו ברשעתו כאשר הניחו" לכן מבשרו הקב"ה שעשה תשובה, הלא היותו בן ע"ה הוא לאחר בן ע'! א"כ, אם כשהי' בן ע' בשרו הקב"ה שעשה תשובה, א"כ בן כשהי' בן ע"ה לא הי' רשע!], ומהו אומרו "וימת תרח בחרן" – "שהרשעים קרויים מתים בחייהם", כדי שלא יאמרו כשאברהם הי' בן ע"ה דעזב את אביו ולא כבדו – הא עשה תשובה. אלא ע"כ ה"ז הודעה שיעשה תשובה [וכמ"ש הרמב"ן בסוף ימיו עשה תשובה], א"כ למה כתב רש"י "ללמדך שעשה תרח תשובה" לשון עבר, הול"ל "בשרו שיעשה תרח [אביו] תשובה", ע"ד מ"ש "בשרו שיעשה ישמעאל תשובה. וצ"ב בכ"ז.

לך יב, ו

עה"פ והכנעני אז בארץ פרש"י – ה' הולך וכובש את ארץ ישראל מזרעו של שם שבחלקו של שם נפלה כשחלק נח את הארץ לבניו כו', ע"כ.

ויש לתמוה קצת, דלחם ה' ד' בנים (בראשית י, ו וראה פרש"י ט, כה) כוש ומצרים ופוט וכנען. ועכ"פ נמרוד בן כוש ה' חבר לבני שם – היינו כדרלעומר (שם, יד, יח בפרש"י) דאמרפל הוא נמרוד (שם יד, ג ובפרש"י).

(מצרים פלשתים וכפתורים שהתיישבו בארץ ישראל * (ראה דברים ב, כ"ג ופרש"י דמפני שבועת אבימלך (שם) שהי' בארץ ישראל, דיצחק ה' בגרר, והקב"ה אמר לו גור בארץ הזאת וראה שם בפרש"י) לא הוציאום אבל לכאו' הם לא הבעי' כאן כ"א הכנעני והפריזי, ופוט לא נזכרו בניו).

וגם מכנען – כמה מבניו היו משועבדים לכדרלעומר – דבפ' נח כתיב גבול כנעני באכה גררה גו' באכה סדמה ועמורה ואדמה וצבויים גו'.

ואולי י"ל בב' אופנים הכוונה שם רק באכה כו' אבל סדום ועמורה עצמה מזרעו של שם ה', ועוד י"ל דהיינו הכוונה אז יושב בארץ – דמדובר בשני מורדין דאז לא רק לא עסדו את כדרלעומר, כ"א גם כבשו חלק מארץ ישראל, ודו"ק.

ויצא כט, יח

רש"י ד"ה ברחל בתך הקטנה: כל הסימנים הללו למה לפי שהי' יודע בו שהוא רמאי אמר לו אעבדך ברחל כו' ואעפ"כ לא הועיל שהרי רמאו, עכ"ל.

לפום ריהטא משמע, דיעקב חשב שע"י ג' סימנים הללו וועט ער זיך באווארענען ממעשה רמאות של לבן, ולא הועיל. אבל

* וא"כ יש להעיר עמ"ש ולא נחם דרך ארץ פלשתים – הלא גם הפלשתים הוא בארץ ישראל? – ואולי י"ל הכוונה הוא על ד' השרים האחרים – כדאיתא בפרש"י (דברים שם) שחמשת סרני פלשתים היו.

באמת אאל"כ – דמה שייכות הסימנים שנתן יעקב שלא ירמה אותו לבו? תדע שלא נח לבו – דנתן סימנים לרחל כו'.

[לכאור' הי' אפשר לומר דיעקב חשב שמעשה רמאות של לבן הוא רק באופן שיכול להצדיק א"ע כאילו הבין אחרת. אבל לא שיהי' שקרן ממש. ולכן חשב שאם יאמר ג' תנאים הללו – רחל בתך הקטנה אין לבן יכול לטעון שפירש דברי יעקב באו"א. ולזה חשב יעקב שיועיל. אבל מ"מ הצדיק לבן א"ע באופן אחר דלא יעשה כן במקומנו. (ולא הועיל מ"ש יעקב ברחל בתך הקטנה). – אבל אאל"כ, דאם זה הי' כוונת יעקב – למה עשה סימנים לרחל?].

ויעא ל, א – ג

ברש"י: הבה לי "וכי כך עשה אביך לאמך והלא התפלל עליה". אשר מנע ממך – "את אומרת שאעשה כאבא, אני איני כאבא, אבא לא היו לו בנים אני יש לי בנים ממך מנע ולא ממני." ואבנה גם אנכי "מהו גם אמרה לו זקנך אברהם היו לו בנים מהגר וחגר מתניו כנגד שרה. אמר לה זקנתי הכניסה צרתה לביתה אמרה לו אם הדבר הזה מעכב הנה אמת." ואבנה גם אנכי ממנה "כשרה." ע"כ.

לכאור' כמה ענינים אינם מובנים כאן בהדו"ד בין יעקב ורחל.

א) רחל בקשה מיעקב שיתפלל בעבורה מאי נפק"מ אם המניעה ממנה אם לאו (האם הכוונה שהיא צריכה לעשות תשובה)?

ב) גם ביצחק המניעה היתה רבקה כמ"ש "כי עקרה היא"¹, ומ"מ התפלל יצחק בעבורה (ובזה י"ל דמ"ש ויעתר יצחק גו'.

¹ ממ"ש כי עקרה היא משמע שיצחק ידע שרבקה עקרה, וכמ"ש בפרש"י כה, כו בן ששים שנה – י' שנים משנשאה . . . וי' שנים הללו צפה והמתין . . . כיון שלא נתעברה ידע שהיא עקרה והתפלל עלי' . . . , ובאמת מנ"ל? יעקב ידע דרחל עקרה דהי' לו בנים מלאה. אבל מנ"ל ליצחק דהמניעה ממנו? ואולי י"ל, דכיון דכתיב כי ביצחק יקרא לך זרע ע"כ דיצחק עצמו יכול להוליד. ולכן מה שלא נולדה לי' שנים – סימן שאשתו עקרה.

הגם (כי) עקרה היא, - היינו דמכיון שלא הי' לו בנים התפלל עבור רבקה אף שהמניעה לא הי' ממנו, אבל יעקב הי' לו בנים, וכיון שהמניעה הוא מצד רחל, לא הי' צריך להתפלל בעבורה).

ג) ביצחק כתיב "ויעתר לו ה'" ופירש"י "לו ולא לה שאין דומה תפלת צדיק בן צדיק לתפלת צדיק בן רשע לפיכך לו ולא לה." וא"כ, משמע קצת דאם יצחק לא הי' מתפלל – לא היתה רבקה נענית. (עכ"פ במהירות). וא"כ, הגם דאין מניעה מצד יעקב אבל בכדי שרחל תוליד טוב יותר לתפלת צדיק בן צדיק.

ד) "אברהם הי' לו בנים מהגר וחגר מתניו כנגד שרה אמרה לה זקנתי הכניסה צרתה לביתה" הלא גם רחל הכניסה כבר צרתה לביתה ואדרכה העיקר ל' צרה נאמר בב' אחיות (ויקרא יח, יח) "ואשה אל אחותה לא תקח לצרור גו'." ורחל מסרה הסימנים ללאה אחותה והכניסה לביתה (גם לא באופן שחרטה² והכניסה עין הרע בצרתה (בראשית טז, ה וברש"י שם), וכי מה עוד צריך להכניס בלהה³.

² דבאמת יש לתמוה על שרה – מתחלה דאמרה לאברהם בא נא אל שפחתי אולי אבנה ממנה בזכות שאכניס צרתי לתוך ביתי – ואוי"ל הכוונה דהיא חשבה שלא תילד כלל רק תהי' לאשה, וא"כ לאחר שנתעברה הגר – למה כעסה כ"כ? – וראה בפנים קושיא ה'.

³ בלקו"ש ח"ה ע' 145 הע' 24 כשלומד ע"ד הפשט למה לא הי' איסור ב' אחיות ליעקב – משום דהטעם לאיסור זה הוא משום "לצרור", ובנדו"ד דרחל מסרה הסימנים ללאה – א"כ בודאי שלא תהי' צרה לה א"כ בדוחק י"ל דלא נחשבה ללאה לצרה (לענין זה).

אבל לעצם הענין מ"ש שם שמשום שרחל נתנה ללאה סימנים בודאי [לאה] לא תהי' צרה לה – אבל מ"מ כיון שכתוב וירא ה' כי שנואה לאה (לא רק דו"אבה גם את רחל מלאה).

גם מ"ש בשה"ג דמה שנקרא רחל צרת לאה הוא בשם המושאל דפשוט שיעקב לא גרם ששתי אחיות צרות זו לזו – לכא' מה רצה יעקב כשישא את בלהה – שהי' ג"כ אחות רחל (בראשית לה, נ) – שהיא תהי' צרה מכיון שלא נתן רחל סימנים (ויגרם שנאה) ואם לאו – אי"ז מכניס צרה – לפי הנ"ל דלמה לא נחשבה לצרה?

גם לאה אמרה "כי עתה יאהבני אישי, כי שמע ה' כי שנואה אני" הלא זהו הענין לכאורה שמוציא השנאה והצרות מאשה אחת לחברתה – כשהבעל אוהב אשה אחת מהשני (ולכן כל שני נשים נקראו צרה, אלא דבב' אחיות שהי' אהבה להאחיות א' להשני לפני הנישואין – התורה לא רצתה לסתור אותה אהבה – כמ"ש בלקו"ש שם). וגם

(ה) באמת, לאחר שהוליד אברהם בן מהגר לא השתדל כ"כ שתוליד שרה כמ"ש (שם יז, יח) "לו ישמעאל יחי' לפניך" ופרש"י "הלואי שיחי' ישמעאל איני כדאי לקבל מתן שכר כזה" ואולי שרה הרגישה בזה ולכן טענה לאברהם (שם, טז, ה) "חמסי עליך" ופרש"י " . . . לא התפללת אלא עליך והי' לך להתפלל על שנינו והייתי אני נפקדת עמך."

(ו) "ואבנה גם אנכי ממנה כשרה" באמת מנ"ל דשרה נפקדה משום שהכניסה צרתה לביתה הלא נפקדה לאחר ט"ו שנים שהכניסה הגר לביתה? גם כבר הוגד אברהם דשרה תוליד כמו שפרש"י עה"פ (שם, טו, ה) "ויוצא אותו החוצה" – " . . . אברם אין לו בן אבל אברהם יש לו בן וכן שרי לא תלד אבל שרה תלד" וזה הי' ט"ו שנים מקודם שהכניסה הגר לביתה – ואברהם הי' יכול לומר לה אל תדאגי, דהקב"ה כבר הבטיחנו בן.

ואבקשי מקוראי הגליון להעיר בכל זה (ולעיין מ"ש בזה הרמב"ן והרא"ם).



סדר קללות חוה ברש"י "הרבה ארבה עצבונך" [גליון]

יוסף וולדמאן
תושב השכונה

בגליון העבר [תשסג] מובאים כמה ביאורים לסדר הקללות של חוה שעל פי פרש"י. ארבע ע"י הרב וו.ר. (דרך אגב לשון הרי"ף שהעתיק הרב וו.ר. מבאר בשדה "שנים עלו למטה וירדו

רואים בפועל דלאה טענה . . . המעט קחתך את אישי (בראשית ל, טו) א"כ היתה (עכ"פ קצת) צרה.

שבעה" הם דברי המדרש רבה בבראשית. אבל דברי הרי"ף הם יותר ברורים במקורם בפירושו על העין יעקב. ושם מביא הלשון כפי שהוא בגמרא "שנים עלו למטה וירדו ארבעה" עיין שם, וב"עץ יוסף" (שם), אחד ע"י ב.צ.א., שנים ע"י הת' י.ז. ואחד על ידי (מלבד זו של המערכת).

כללות הביאורים שם יכולים להספיק להבנת הסדר בפסוק הנ"ל ע"פ דרשת חז"ל על "עצבונך" וגו', אבל לדידן שחונכנו בבית מדרשו של רבינו כ"ק אדמו"ר לא יצאנו ידי חובת הבנת פרש"י – פשש"מ.

שלפי ביאורם נשאר השאלה למה אין בלשון רש"י שום "באווארעניש" על שאלת הרב מ.ל. – שאלה בפשש"מ (בגליון ש.פ. [תשסב] וירא ש"ז). וכמה מפרשים מטפלים בו בין מפרשי חז"ל ובין מפרשי פרש"י עה"ת.

ועלינו לחפש דרך הבנה בנוגע לפרש"י שעל ידו יובנו דבריו באופן שמלכתחילה אין כאן מקום לשאלה.

ודברי הט"ז בספרו "דברי דוד" שהעתיקתי בגליון הנ"ל [תשסג] בנוגע לשאלה הנ"ל, עונים דרישה זאת. שהט"ז מצרף לזה דברי רש"י עצמו על "והאדם ידע" . . . (ג, טז). הכרח ע"פ פשוטו של מקרא הבא בסמיכות ובהמשך הענין.



פירש"י ד"ה משתאה [גליון]

הרב אפרים פיקרסקי
מנהל - ביהמ"ד

כמה שהקשה הרב י. וו. שי' בגליון העבר בדברי רש"י ח"ש כד, כא ד"ה משתאה מפרש רש"י וז"ל: משתומם ומתבהל על שראה דבריו קרוב להצליח אבל אינו יודע אם ממשפחת אברהם היא אם לאו, ובד"ה ויאמר בת מי את (שם כג) פי' לאחר שנתן שאלה לפי שהי' בטוח בזכותו של אברהם שהצליח הקב"ה

דרכו, ע"כ. שמשמע מזה שכן הי' יודע והוא בסתירה לרש"י לעיל, עכת"ד.

ולדידי לא קשי' כלל, ואדרבה הלשון בטוח (בטחון) מראה שאף שאינו יודע (בבירור) מ"מ בוטח שהענין יצליח, וק"ל.