

ב"ה

ש"פ תצוה – שבת זכור

ה'תשס"ב

גליון יא [תתלג]



ברכת מזל טוב

למנהל החשוב המסור ונתון בכל נימי נפשו

לשגשוג והצלחה ביהמ"ד דישיבתנו הק'

"אהלי תורה – אהלי מנחם"

וחפץ ה' בידו מצליח,

עורך המדור "פשוטו של מקרא" בקובצינו

הרה"ת הנעלה והמפורסם

מוהר"ר **אפרים שליט"א פיקרסקי**

וזוגתו החשובה והכבודה תחי'

לרגל הולדת הנכדה

הילדה **רחל לאה תחי' לאיוש"ט,**

לבתם וחתנם החשובים שיחיו

יה"ר שיזכו לרוות רוב נחת רוח חסידותי מכל יו"ה, וימשיך

להצליח בהצלחה רבה ומופלגה וביתר שאת וביתר עז

בעבודתו הק' לנח"ר רבינו הק', מתוך מנוחה ושלוה ומתוך

הרחבה ושמחה וטוב לבב בגו"ר תמיד כה"י

המערכת

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

5 עבודה בככורות לע"ל

לקוטי שיחות

12. "בשעתא חדא . . בזמנא חדא"

13. ברכת הדרך באוירון

14. "ויו"ט הי' עושה על שיצא בשלום מן הקודש"

15. גדר האיסור ב'כל שהוא'

21. גדר ה'מעשה' בחטאת ומלקות [גליון]

שיחות

25. תורה שלא לשמה

26. תורתי שלמדתי באף עמדה לי

27. זמן החיוב ד"עד דלא ידע"

29. זמן סעודת פורים כשחל בעש"ק

30. החיוב דברכות הנהנין [גליון]

31. "גדול מצווה ועושה" [גליון]

31. בענין הנ"ל

נגלה

33. שיטת רש"י בתי' רב הונא כסף או מיטב

34. גדר מיטב

40. כולן נכנסו תחת הבעלים

43. בענין הנ"ל

45. סברת ההו"א בשיטת ר"י בדין מיטב

48. "האי תנא ירושלמי הוא דתני לישנא קלילא" [גליון]

49. "שמה יאמר אדם אקפוץ ואלונו" [גליון]

רמב"ם

52. כהן טמא שאכל תרומה טמאה

הלכה ומנהג

53. דין הנשים בכוונת קריאת שמע

53. משנכנס אדר מרבים בשמחה

54. החשיך בדרך ונותן כיסו לקטן שיוליכהו בשבת

- 57.....עשרת בני המן - בנשימה אחת.
- 58.....תפלת הדרך
- 59.....פת הבאה בכיסנין [גליון]
- 60.....בענין הנ"ל
- 64.....בענין הנ"ל
- 65.....כיסוי ראש הכלה [גליון]
- 67.....בענין תערוכת דגן [גליון]

פשוטו של מקרא

- 68.....תרגום אונקלוס על לשון 'הבטה' [גליון]
- 70.....שלש מופתים במצרים או חוץ למצרים [גליון].

שונות

- 70.....הערות ל'היום יום'
- 73.....נוסח מגילת אדמו"ר מהר"ש נ"ע
- 74....."נצחו חכמי אומות לחכמי ישראל" לפי אדה"ז
- 80.....הספר חמדת הימים ועוד, בכתבי רבותינו נשיאנו
- 85.....סדר חשיבות המזמורים בפסוקי דזמרה
- 87.....המותר לתרגם דברי תורה לאנגלית? [גליון]
- 88.....ממוצע בין (אדם) מדבר וחי [גליון].
- 89.....תיקוני מכתבים בהעתק המזכירות [גליון]

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לשבת פרשת ויקהל-פקודי,
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג' כ"א אדר בשעה 10:00 בלילה.

מספר הפאקס למשלוח הערות

(718) 756-3411 או (718) 773-4115

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ בכתובת:

WWW.HAOROS.COM

גאולה ומשיח

עבודה בבכורות לע"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ידוע מ"ש ב'אור החיים' (ויחי מט, כח): וז"ל: "ע"ד אמרו ז"ל עתידה עבודה שתחזור לבכורות כו' והגם שנתנה העבודה ללויים שקולים הם ויבואו שניהם לעבוד עבודת הקודש כי מעלין בקודש ואין מורידין כו"י עכ"ל. וכ"כ בפ' במדבר (ג, מה) עה"פ "והיו לי הלויים" דהכוונה דאף שאמרו רז"ל עתידה עבודה שתחזור לבכורות לא ירדו הלויים מהיות לה' כו' עיי"ש. וראה גם בס' 'אהבת יונתן' (להג"ר יונתן אייבשיץ) בהפטורה דפ' אמור שכתב: "ולעתיד יכופר עון העגל ויחזור העבודה לבכורות". וביאר בזה פסוקי ההפטרה שם, וכן אמר הרבי בשיחות קודש בכ"מ, וכ"כ באור התורה פ' מקץ ע' שד"מ ובפ' בא ע' שמא, וראה כל מה שצויין בזה בהערות וביאורים גליון תקצד, וראה גם בס' 'כבודה של תורה' (במדבר) ע' ט' שביאר עפ"י דלפעמים מצינו כתוב בכור כו' ולפעמים בלי ו' עיי"ש, דבמקום שכתוב כו' הרי זה קאי על הזמן דלע"ל שיהיו הבכורים בקדושתם משא"כ כשכתוב בלי ו' עיי"ש.

ובס' 'ברכת שמעון' על האוה"ח פ' ויחי שם כתב שאינו יודע מקום מאמר חז"ל זה, אבל מבאר זה עפ"י מ"ש האוה"ח בפ' פקודי (לח, כא) שלא נחשוב דכיון שנתכפר מעשה העגל במילא תחזור עטרה ליושנה ויעבדו הבכורות עבודת המשכן, לזה אמר כי עבודה זו אינה אלא ללויים ומזה אתה למד כי לא נמחק עון העגל מחק שאין רישומו ניכר והעד הנאמן וביום פקדי וגו', עכ"ל, הרי מוכח מזה דכיון דלע"ל מעשה העגל ישכח כמבואר בכרכות לב, ב במילא תחזור להם העבודה, וראה גם לקו"ש ח"ט ע' 241 שלא נמחק חטא העגל לגמרי עד לע"ל.

ובס' 'פרדס יוסף' החדש (במדבר ג, מה) ביאר כוונת האוה"ח במ"ש שכן אמרו רז"ל, דכוונתו למ"ש בויק"ר ב, ב, וביל"ש: "בכל מקום שנאמר לי אינו זו לעולם לא בעוה"ז ולא בעוה"ב" וכיון שגם בבכורים

כתיב (במדבר ג, יג) "לי יהיו" הרי מוכח מזה שכן יהי' לע"ל שעתידה לחזור לבכורות, והטעם הוא כנ"ל כיון שיומחק לגמרי חטא העגל.

איזה סוג בכורות יחזרו בכור לאב או רק פטר רחם

והנה בפשטות מובן מזה, שכל בכורות אלו שהופקעו מהעבודה בשביל חטא העגל, הנה לע"ל יחזרו כמקודם כמו שהי' לפני חטא העגל, ומעתה יש לברר איזה סוג בכורות עבדו אז, דהנה כתב בשו"ע אדה"ז (סי' קכח סעי' י'): "בכור לאב בלבד אין בו קדושה עכשיו שניטל העבודה מבכורות", דמשמע מזה דכשהי' עבודה בבכורות הי' זה גם בבכור לאב בלבד אף שלא הי' פטר רחם, אבל לאיך גיסא מצינו מ"ש (במדבר ג, יב, וראה גם בהעלותך ח, טז ואילך): "ואני הנה לקחתי את הלויים מתוך בניי תחת כל בכור פטר רחם מבניי והיו לי הלויים. כי לי כל בכור ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים וגו'". ופירשי' דע"י הבכורות זכיתי בהם ולקחתים תמורתם, לפי שהיתה העבודה בבכורות, וכשחטאו בעגל נפסלו, והלויים שלא עבדו עבודת כוכבים נבחרו תחתיהם, הרי משמע מזה דרק בכורות אלו שהיו פטרי רחם היו כשרים לעבודה, אבל לא כשהי' רק בכור להאב ועכצ"ל שיש איזה חילוק ביניהם, ולפי"ז ראוי לעיין בנוגע ללע"ל, האם תחזור העבודה רק לבכורות פטרי רחם או גם לבכורי האב.

ועי' גם באגרות קודש חי"ח ע' רמח (נדפס גם בלקו"ש חי"א ע' 703) שהקשה השואל במ"ש בשו"ע אדה"ז הנ"ל דמשמע שכשהיתה העבודה בבכורות - הרי זה גם בבכור לאב בלבד, וצ"ע מנ"ל הא, דהרי לא מצינו קדושה אלא בפטר רחם, כמ"ש: "קדש לי כל בכור פטר כל רחם"? וע"ז ענה הרבי וזלה"ק: "דמקורו הוא מסתימת לשון המשנה (זבחים קיב, ב) ועבודה בבכורות, וכ"ה בתרגומים לשמות כד, ה (וצע"ק מבכורות ד, ב, - דמקשר זה עם מש"נ קדש לי כל בכור דבפטר רחם קאי, וי"ל)", עכלה"ק, וממשיך אח"כ וזלה"ק: "בבמדב"ר פ"ד, ח משמע דעבודה בבכורות פי' בגדולים וחשובים, ול"ד בכור, ועאכו"כ שאין בדוקא פטר רחם. ובכל אופן לכאורה צע"ג מאוה"ת להצ"צ בראשית (שמג, ב ואילך, קנז, א, קסו, א) כו' [ששם כתוב דעבודה בבכורות הוא בפטרי רחם] עכלה"ק. (וראה גם בס' 'שלחן המלך' בשו"ע אדה"ז שם).

והנה כוונת הקושיא מבכורות ד, ב היא, דשם מקשה על ריש לקיש דסב"ל שלא קדשו בכורות במדבר [לענין פדיון בכור פטר רחם] אלא נתקדשו בביאתם לארץ, מהמשנה דזבחים (שם) דעד שלא הוקם

המשכן היתה העבודה בבכורות, אלמא דגם במדבר נתקדשו עיי"ש, א"כ הרי מוכח מגמ' זו שהם דבר אחד, [עבודה ופדיון], ונמצא דעבודה בבכורות היא בפטרי רחם דוקא, והרבי כתב ע"ז "וי"ל" ולא ביאר, ולכאורה יל"ע גם מפסוקים הנ"ל שהלויים באו רק תחת הבכורות שהיו פטרי רחם משמע שרק בהם היתה העבודה, והענין צריך בירור.

והנה ישנם שביארו (ראה בס' 'שירת דוד' במדבר שם, ובקובץ מורי' שנה ט' גליון א-ב ע' צה) דלקושטא דמילתא ענין העבודה בבכורות הי' נהוג מאז ומעולם, והי' תלוי בבכור מן האב, דסתם ענינו של הבכור הוא העומד במשפחה במקום האב כמו דכתיב בבכור פרעה היושב על כסאו, ורק מיציאת מצרים נתחדשה הלכה של קדושת הרחם, ונמצא לפי זה דלאמיתו של דבר משנה זו של עבודה בבכורות כוללת בתוכה כל המהלך של עבודה בבכורות, אלא דענין הבכורה מתחלף לפי הנושא, דעד יצי"מ היתה העבודה בבכורות של האב, ומיצי"מ ואילך הי' הדבר תלוי בפטר רחם, ועי' גם בס' 'ברכת שמעון' פ' תולדות (עה"פ מכרה כיום) דנקט עד"ז.

דלפי דעה זו, דמזמן יצי"מ היתה העבודה רק בפטר רחם ולא בבכור לאב, נמצא שחטא העגל הפקיע את העבודה רק מפטרי רחם בלבד, וא"כ לע"ל כשיומחק חטא העגל תחזור העבודה רק לפטרי רחם ולא לבכור מן האב, ועי' בחי' מהרא"ך (או"ח סי' תע) בענין תענית בכורים דנקט ג"כ דלע"ל יוחזר העבודה רק לפטרי רחם.

אבל יש להקשות ע"ז: דממדרש הנ"ל לא משמע כן, שהרי מבואר שם דעד שלא הוקם המשכן הי' העבודה בבכורות וקא חשיב שם כל הבכורות שהקריבו מזמן אדה"ר, ומסיים במדרש דע"י חטא העגל אמר הקב"ה "הרי אני מוציא את הבכורות ומכניס בני לוי", הרי משמע שכל זה הו"ע אחד דבזמן אחד הופקעו כולם, ולא ששאר הבכורות הופקעו מקודם, ובפרט שלא הוזכר שם פטרי רחם כלל, גם משו"ע אדה"ז הנ"ל לא משמע כדבריו, דקאמר דלפני שניטל העבודה מבכורות הי' העבודה גם בבכור לאב בלבד, ודוחק לפרש שכוונתו לנטילה ביצי"מ, אלא לנטילה הידועה בזמן חטא העגל ולא כהנ"ל.

בבכור לאב הי' היתר עבודה ובפטר רחם הי' חיוב

וכבר נתבאר בזה ב'הערות וביאורים' (גליונות תרלג, תרס, תשפט) שיש לבאר זה בב' אופנים, דהנה ידוע מה שמקשים (ראה בס' 'בגדי ישע' או"ח סי' תע, ובישועות יעקב' שם, וב'ערוך השלחן' שם,

ובשו"ת 'עולת שמואל' סי' נח, ועוד) דלמה יש חיוב פדיון בכור רק בפטר רחם, והרי הנס דמכת בכורות הי' גם בבכור לאב בלבד, וכדאיתא בשו"ע אדה"ז סי' תע סעי' א': "ומתענין אפילו הבכור מאב בלבד או מאם בלבד שבכולם היתה המכה שכולן נקראין בכורות כו'" וא"כ למה נתקדש לענין פדיון רק הבכור שהוא פטר רחם?

ובס' 'מדרושי וחיידושי ר"ע איגר על התורה' פ' בא הובא מס' 'חוט המשולש' ע' קפב (וכן בס' 'פרדס יוסף' פ' בא יג, ב) תירוץ ע"ז בשם הגר"ע איגר, דלכאורה קשה, כיון שהקב"ה בכבודו ובעצמו ירד למצרים כדכתיב אני ולא מלאך ולא שרף כו' א"כ לא הי' צריך לנתינת דם על המשקוף ועל המזוזות, וגם אמאי לא היו רשאים לצאת מפתח ביתם מטעם שניתן רשות למשחית אינו מבחין, הלא הקב"ה בכבודו ובעצמו הי', והוא ידע להבחין, אולם צריך לומר דעל הבכורים מאב לא שייך הבחנה, דאין כל אחד יודע בבירור אם הוא בכור לאביו רק הקב"ה בכבודו, ובזה הי' הקב"ה בכבודו ובעצמו, כי זה לא הי' יכול למסור לשליח כיון שאיני יודע להבחין בין טפה של בכור, רק על הבכור מאם שהוא דבר הניכר ומבואר לכל, הי' ע"י השליח. וע"ז אומרים כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין, ומשום הכי לא היו רשאים לצאת מפתח ביתם עד בוקר, וא"כ מה שנעשה ע"י הקב"ה בעצמו אין שייך בזה נס כי הקב"ה הוא היודע ומבחין, רק הנס הי' על הבכורים מאם לפי שנתן רשות למשחית ואינו מבחין בין טוב לרע, ומשום הכי לא קדשו רק פטר רחם, עכ"ד (וראה בכ"ז בס' 'תענית בכורים' פרק ה'), וי"ל דאין זה סותר למ"ש אדה"ז לעיל דגם בכור לאב מתענה, די"ל דלענין תענית שאני כיון דסו"ס מתו כל בכורי מצרים גם בכור לאב בלבד. וראה גם בס' 'פדיון הבן כהלכתו' ע' ש' ואילך בענין זה.

ולפי"ז נמצא דבבכור פטר רחם אירע נס מיוחד, דאף דכשניתן רשות למשחית אינו מבחין כו' מ"מ ניצולו, ונמצא שלהקב"ה הי' בהם קנין מיוחד ד"לי הם", כיון דמצד מהלך הדברים מצד המשחית לא היו ניצולים, ולכן רק בהם יש חיוב פדיון, וממילא מובן גם דכשאמר הקב"ה שיש לו זכות בהלויים ע"י הבכורים ד"לי הם" ולקחתי הלויים תמורתם, הנה זה שייך רק על בכורות פטרי רחם, כיון דרק בהם הי' לו להקב"ה קנין מיוחד באופן ד"לי הם".

ולפי"ז י"ל דההיתר עבודה לבכורות דוקא (כלשון המדרש שם: "שהי' יעקב מבקש להקריב ולא הי' יכול מפני שלא הי' בכור, אמר

עשו מה אני מבקש מן הבכורה הזאת וכו') שהותחל מזמן אדה"ר ודאי נמשך היתר זה עד חטא העגל, ובוזה נכלל גם בכור להאב במכ"ש דגם חשיבות וגדלות לבד מועיל, ולא נפקע לפני זה כלל, ומ"מ כיון שהקב"ה רצה לקחת את הלויים מתוך בני ישראל באופן של "והיו לי הלויים" (במדבר שם), לכן הי' זה אפשרי רק ע"י בכורות אלו שהם "פטרי רחם", כיון דרק בבכורות אלו הי' לו להקב"ה בהם קנין מיוחד.

ויש לומר שיש בזה נפק"מ גם בפועל, דאף שמזמן אדה"ר הי' היתר להקריב קרבנות רק ע"י הבכורות, מ"מ לא הי' שום חיוב על הבכור להקריב, והי' תלוי ברצונו של הבכור, אבל כשנתחדש הענין ד"לי הוא" בפטרי רחם שנקנו לה' כנ"ל, הנה מאז היו הם מחוייבים להקריב קרבנות כיון שהם נקנו לה' ואין הדבר תלוי ברצונם, וכמ"ש הרמב"ם בנוגע לכהנים בהל' כלי המקדש פ"ג ה"א: "זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש וכו' ומ"ע להיות הלויים פנויים ומוכנין לעבודת המקדש בין שרצו בין שלא רצו וכו'", ועי' כס"מ שם שהביא מקור לזה מ'ספרי' פ' קרח, וזה הותחל בחטא העגל שהוחלפו אז תחת הבכורות פטרי רחם, הרי מובן שכן הי' גם אצל הפטרי רחם, ונמצא מזה דאחר יצי"מ ומ"ת עד חטא העגל היו ב' אופנים בעבודת בכורות, או היתר להקריב ע"י כל בכור וזה נמשך מזמן אדם הראשון ואילך, אבל זה אינו חיוב על הבכור עצמו, או ע"י מה שנתחדש הענין דפטרי רחם שנקנו לה' והיו עליהם חיוב להקריב.

ולפי"ז י"ל גם בנוגע ללע"ל כאשר יוחזר המצב כמו שהי' לפני חטא העגל, דבכור מן האב יהי' מותר להקריב אבל לא יהי' עליו חיוב להקריב, ורק בכורי פטרי רחם יהיו מחוייבים כמו הכהנים.

קדושת הגוף רק בבכור פטר רחם

אופן ב' נתבאר עפ"י מ"ש הגרי"ז בסו"פ יתרו (עה"פ "מזבח אדמה תעשה ליי") דעד מ"ת הי' הקרבנות רק קרבנות של ב"נ, ומזמן מ"ת עד שהוקם המשכן הי' אפשר לישראל להקריב בדין ישראל כדמוכח בקרא שהקריבו גם שלמים וזה שייך רק בקרבנות דישראל, וכן היו יכולים להקריב בדין ב"נ כמפורש בברייתא ד"עד שלא הוקם המשכן" היו יכולים להקריב כל בהמה חי' ועוף כו' עיי"ש בארוכה, וראה גם בחי' הגרי"ז בכורות שם (בד"ה 'ומאי קמ"ל') שביאר גם כנ"ל דמזמן מ"ת עד שהוקם המשכן היו ישראל יכולים להקריב קרבנות בב' אופנים או בדין ב"נ או בדין ישראל כנ"ל. וראה גם בס' פניני הגרי"ז ע' תיז והלאה בענין זה ואכמ"ל.

ולפי"ז אפשר לומר, דחלוק דין הקרבת הקרבנות שע"י הבכורים שמזמן אדה"ר והלאה, מהקרבת הקרבנות ע"י הבכורים שהם פטרי רחם שנתקדשו ע"י מכת בכורות כמ"ש "קדש לי וגו'", דההקרבה ע"י בכורים שמזמן אדה"ר ואילך, ה"י רק מצד שהם בחירי ה' להקריב קרבנות, אבל לא ה"י בהם דין קדושה בקדושת הגוף כו', משא"כ הבכורים שהם פטרי רחם נתקדשו בקדושת הגוף בדוגמת הכהנים שלאחר שהוקם המשכן, ובמילא י"ל דעד שלא הוקם המשכן ה"י ההקרבה יכולה להיות ע"י כל הבכורים מצד הבחירה שבהם, אבל זהו רק בקרבנות של ב"נ, דשם מספיק גם הבחירה לבד, משא"כ כשהיו מקריבים בדין ישראל לזה ה"י צריך בכור שהוא פטר רחם דוקא מצד דין קדושה שבו, דהקרבה בדין ישראל צ"ל ע"י אדם שנתקדש דוקא, וע"י בגליונות הנ"ל בפרטיות, איך מתורצים עפ"ז כל הקושיות ואכמ"ל.

דלפי אופן זה יוצא שלפני חטא העגל היו הבכורות לאב מקריבים רק קרבנות של ב"נ בלבד, משא"כ קרבנות של ישראל ה"י צ"ל ע"י פטר רחם דוקא, ולפי"ז מסתבר לומר דאחר שהוקם המשכן ולא היו עוד קרבנות בישראל שהם בגדר ב"נ כפי שה"י לאחר מ"ת כנ"ל, וכן לע"ל תוחזר העבודה רק לבכורות פטרי רחם מצד הקדושה שתה"י בהם כפי שה"י לפני חטא העגל.

ובנוגע להזמן מתי יה"י זה לע"ל, הנה ראה בקונטרס 'תורת חדשה מאתי תצא' סעי' יב (נדפס בס' 'שערי גאולה' ימות המשיח' ע' קמ) דבימות המשיח יגיעו לשלימות שהיתה לפני חטא הדעת, אלא דעדיין יה"י אפשריות לענין בלתי רצוי כמו שה"י לפני חטא עה"ד שהיתה אפשרות לענין החטא, ורק לאח"ז בעולם התחי' יבטל הקב"ה מציאות הרע מן העולם לגמרי שלא יה"י אפילו אפשרות לרע עיי"ש, דלפי"ז לכאורה מובן שכבר בימות המשיח לפני תחיית המתים יבטל לגמרי חטא העגל ותוחזר אז העבודה לבכורות כיון שיה"י כבר אז כמו שה"י לפני חטא הדעת.

איך ישתנה דיני התורה

ובס' 'מועדים וזמנים' (ח"ז סי' קסט) הביא דברי האוה"ח הנ"ל והקשה ע"ז דדבריו צ"ב האיך ישתנו דיני התורה בביאת המשיח שבכורות מזרע ישראל שהם זרים יוכשרו לעבודה, וכן הקשה ממ"ש הרמב"ם בסוף הל' מלכים שמלך המשיח מייחס שבט לוי לכהונה משמע ששבט לוי יעבדו העבודה עיי"ש, והנה קושייתו הב' אינה

קושיא, שהרי באוה"ח שם כתב בהדיא דמשום מעלין בקודש וכו' ודאי יעבדו גם שבט לוי, אלא שיבואו שניהם לעבוד הן הכהנים והן הבכורים כנ"ל, ולכן יצטרך לייחס הכהנים (כעיי"ז הקשה גם בס' 'פרדס יוסף' שם על מ"ש בחי' מהרי"ו (שו"ע או"ח סי' ת"ע) לגבי תענית בכורים, דרך בכורי ישראל יעבדו לע"ל אבל לא בכורי כהנים, וכיון שלא יהי' בהם היכר עבודה לכן לא יתענו עכשיו עיי"ש, ותמוה שהרי האוה"ח כתב בהדיא שגם כהנים יעבדו ביחד עם הבכורים).

אלא דלכאורה יש להקשות כקושייתו הראשונה דכיון שיש לאו דזר אסור לעבוד, וזה קאי על מי שאינו מזרע אהרן כמ"ש בסהמ"צ להרמב"ם ל"ת ע"ד, א"כ האיך תשתנה המצוה בימי המלך המשיח, ועוד שהרי השריש הרמב"ם בשרש ג' שאין ראוי למנות מצוות שאין נוהגין לדורות וע"ד שהקשה בלקו"ש חל"ג פ' פינחס ע' 104 לגבי נחלת הלויים לע"ל עיי"ש ועוד, וראה בס' "אוצרות רבותינו מבריסק" ע' ס"ג (שי"ל ז"ע) שהביא שהגרי"ז אמר על האוה"ח שלא נמצא כן מקור הדברים בחז"ל ולא יתכן הדבר שתחזור העבודה לבכורות עיי"ש, אבל פשוט דנאמנים עלינו דברי האוה"ח הק' והמוכא בשיחות קודש ובספרי דא"ח כנ"ל דבוראי שכן יהי'.

כשהמציאות משתנה אין זה נכלל בהלאו

והנה באוה"ח פ' שמיני (יא, ז) עה"פ "והוא גרה לא יגר" כתב דתנאי הוא הדבר כ"ז שלא יגר, אבל לע"ל יעלה גרה ויחזור להיות מותר ולא שישאר בלי גרה כי התורה לא תשונה (ועיי' בזה בס' 'פרדס יוסף' שם, ו'שדי חמד' 'פאת השדה' מערכת ג' סי' ז' בזה ובכ"מ וראה לקו"ש ח"ד ע' 260).

ולפי"ז לכאורה אפ"ל עד"ז בעניננו, דכיון שביארו חז"ל (בכמדבר"ר הנ"ל) הטעם שיצאו הבכורות מעבודה משום שחטאו בעגל¹, נמצא דלאו זה דזר לא יקרב הוא לאו לעולם, אלא דמעיקרא הוה הלאו דזר לא יקרב גם לגבי בכורות שנחשבים לזר משום חטא העגל, אבל לע"ל שלא ישאר שום רושם מהחטא וישתנה המציאות, נמצא שבדרך ממילא יפקעו הם מלאו זה כיון דעכשיו אינם זרים,

(1) וראה מ"ש בזה ברא"ם וגור ארי' פ' תשא ל, טז, ופ' במדבר ג, יב, דאין זה סותר להמבואר בזבחים קטו, ב, דרבי סב"ל דמסיני פסקה העבודה מבכורות, ורבי יהושע בן קרחה סב"ל דרק בהקמת המשכן פסקה העבודה, דלכו"ז זה קשור עם חטא העגל עיי"ש.

בחירה נעחית באהרן

אבל אכתי צ"ב שהרי איתא במכילתא פ' בא עד שלא נבחרה ארץ ישראל היו כל הארצות כשרות לדברות וכו', עד שלא נבחר אהרן היו כל ישראל כשרים לכהונה, משנבחר אהרן יצאו כל ישראל שנאמר (במדבר יח) "ברית מלח עולם היא לפני ה'" ואומר "והיתה לו ולזרעו אחריו וכו'", וראה גם בסה"צ להרמב"ם מצוה שסב שכתב לגבי מלכות בית דוד שכל מי שהוא מזולת זה הזרע הנכבד לענין מלכות נכרי קרינן ביה כמו שכל זרע אחר בלתי זרע אהרן לענין עבודה זר קרינא ביה, וראה גם יומא עב, ב, "של מזבח זכה אהרן ונטלו" ופירש"י שהכהונה נתנה לאהרן ברית מלח עולם, ועד"ז כתב ברמב"ם הל' ת"ת פ"ג ה"א כתר כהונה זכה בו אהרן שנאמר והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונה עולם עיי"ש, ומשמע שאין זה רק שהכהונה לא תתבטל מזרע אהרן אלא שזכה בו דרך זרעו כשרים לעבודה וכו'.

ומ"ש בישעי' סו, כא: "וגם מהם אקח לכהנים ללויים אמר ה'" כבר פירש"י שם שהכוונה לבני אהרן, שבגלות נשתכח להם עצמם שהם כהנים ולוויים, ועכשיו יגלה אותם ה' שהם כהנים ולוויים, וכן פי' הרד"ק שם, ויל"ע בזה עוד, ועיקר העיקריים שתומ"י יתברר הדבר בנוגע למעשה בפועל, בגאולה האמיתית והשלימה כשמלכנו בראשינו ומשה ואהרן עמהם.



לקוטי שיחות

"בשעתא חדא . . בזמנא חדא"

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בלקוטי שיחות ח"כ שיחה ב' לפ' חיי שרה, מביא את לשון הזהר "בשעתא חדא ביומא חדא ברגעא חדא" שבעבודת בעל תשובה. ומביא הרבי את קושיית אביו בלקוטי לוי יצחק דלכאורה סדר הזמנים הללו אינו מן הקצר אל הארוך וגם לא להיפך. ומבאר בלקוטי לוי"צ דבשעתא חדא קאי על מלכות, ביומא חדא על ז"א וברגעא חדא על

בינה. ומסביר בשיחה שם בארוכה, שבאותו עולם המדות הרי ז"א הוא "ארוך" יותר ממלכות, שמשמעו שהוא אור מסוג גבוה יותר, אבל בעולם נעלה מזה, עולם המוחין, הרי בינה היא באופן "קצר" לגבי המדות, משום שהאור שם הוא בבחינת רמז בלבד.

והנה בסעיף ו' שם מבאר את גירסת הרמ"ק שמוסיף "בזימנא חדא" לפני ברגעא חדא, דקאי על ספירת החכמה שלמעלה מספירת הבינה, ולכן שיעורו "זמן" סתם שהוא פחות אפילו משיעור רגע.

והעירני חכם אחד, דלכאורה על פי הביאור דלעיל (בעולם המדות), שבאותו "עולם" מדריגה נעלית יותר היא "ארוכה" יותר, שלכן ז"א הוא יום הארוך יותר ממלכות שהיא שעה, הי' צ"ל כן גם בחכמה ובינה, שחכמה צ"ל משך זמן "ארוך" יותר מבינה ולא קצר יותר.

ואולי יש לישב זה ע"פ הידוע, דאף שלפעמים בינה וחכמה נחשבים שניהם חלק מ"עולם המוחין", הרי לפעמים מבואר שהחכמה היא שלא בערך למעלה מן הבינה, עד שאי אפשר לומר שהם באותו "עולם המוחין". שהרי גילוי אור אין סוף הוא דוקא בחכמה, כמבואר בתניא פל"ה בהגהה, ונמצא שמבחינה זו יש ריחוק הערך בין חכמה לשאר הספירות יותר אפילו מריחוק הערך שבין מוחין למדות. ואולי לזה הכוונה בהשיחה שם. ועצ"ע.



ברכת הדרך באוירון

הנ"ל

במכתב הנדפס בלקו"ש חי"ב ע' 152, דן רבינו בענין ברכת הדרך בנוסע באוירון, ומסיים: "ברובא דרובא צ"ל הולך בדרך עד שמגיע לאוירון (וכן בהגיעו למחוז חפצו) - אלא שלולא הנסיעה באוירון, כ"א הי' חוזר לביתו ממקום נסיעת האוירון, דבר רגיל הוא כו', משא"כ כשנוסע אח"כ באיזה אופן שיהי', יש לברך על הדרך עד להאוירון, ואכ"מ".

ולכאורה יש לעיין, מהי הכוונה ב"דבר רגיל הוא", דמה בכך שהוא דבר רגיל, וכי תפילת הדרך תלוי' בכך שהוא דבר בלתי רגיל. דלכאורה אם שדה התעופה הוא בתוך העיר אין חיוב תפילת הדרך על הדרך עד האוירון, ואם לאו, יש חיוב תפילת הדרך, ואין זה תלוי ב"רגילות". ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



”ויו”ט הי’ עושה על שיצא בשלום מן הקודש”

הרב מנחם מענדל רייצס
קרית גת, אה”ק

בלקו”ש חל”ב שיחה ב’ לפ’ אחרי מבאר כ”ק אדמו”ר הטעם שהביא הרמב”ם בספר היר את הא שהכה”ג בסיום עבודת יוהכ”פ “לובש בגדי עצמו ויוצא לביתו וכל העם מלוין אותו עד ביתו, ויום טוב היה עושה על שיצא בשלום מן הקודש” - דלכאורה, מה מקום לסיפור זה בספר “הלכות הלכות”?

ומבאר, ש”זה שהכה”ג “יוצא לביתו” נחשב כגמר וסיום עבודתו ביוהכ”פ, דכיון שראשית עבודתו היא בזה ש”שבעת יום קודם יום הכפורים מפרישין כהן גדול מביתו...” הרי נמצא, שהחזרה (יוצא) לביתו הוא הסיום וגמר העבודה שלו.

ולכן הביא הרמב”ם גם היציאה לביתו (ואופנה) ב”סדר כל המעשים שביום זה”, ולא הסתפק בתיאור עבודתו עד יציאתו מן המקדש, כי גם מעשה היציאה לביתו הוא בכלל ה”מעשים שביום זה”.

ויש לומר, שזהו גם הטעם שיציאת הכהן גדול לביתו היתה באופן כזה, ש”כל העם מלוין אותו”, ש”ל שאין לוי’ זו רק מטעם כבוד, אלא (בעיקר) כדי להראות ולהדגיש שהיציאה לביתו היא חלק ממעשי יום זה השייכים לכל העם, כנ”ל”. עכ”ל בשיחה.

ולכאורה יש להעיר, שאם זהו גדר היציאה דהכהן לביתו ולכן מלוין אותו כו’, מצד שתחילת העבודה היא בהפרשת הכהן מביתו, ולכן גם החזרה לביתו נחשבת מסיום וגמר העבודה - הרי היה צ”ל כן גם לענין שריפת פרה אדומה, שגם שם ישנו להדין ש”שבעת ימים קודם שריפת הפרה מפרישין כהן השורף אותה מביתו כדרך שמפרישין כהן גדול לעבודת יום הכפורים” (הל’ פרה אדומה פ”ב ה”ב), ולפי הביאור כאן הרי גם שם הי’ צ”ל ציון מיוחד של חזרת הכהן לביתו כגמר וסיום העבודה.*

(* הרי מבואר שם, דביוהכ”פ היציאה מן הקודש היא חלק ממעשי הכה”ג ביום זה. והגמר בזה הוא, כשנמצא בביתו, אבל בשריפת פרה אדומה ליכא ענין דיציאה מן הקודש. ועיי”ש עוד בסעי’ ה. המערכת.)

ויש לחלק בכמה אופנים. ו"תן לחכם ויחכם עוד".



גדר האיסור ב'כל שהוא'

הת' שניאור זלמן הלוי סגל

שליח בשיבת תות"ל קרית גת

בלקו"ש חכ"ט עמ' 156, חוקר הרבי בגדר איסור 'כל שהוא', שניתן לפרשו בב' אופנים. א) שזהו שיעור מסוים בהאיסור - דיש איסורים ששיעורם כגרוגרת, כזית וכו', ויש כאלו ששיעור האיסור בהם הוא בכל שהוא. ב) זהו איסור שאין לו שיעור, ולכן האיסור הוא ב'כל שהוא' - שאינו בגדר שיעור.

ובהערה 34 מביא, שהנפק"מ בין ב' צדדי החקירה היא: דאם 'כל שהוא' גדרו הוא שיעור, אזי אפשר שיוגרע. משא"כ אם הוא בלי שיעור, אזי גדרו הוא להיפך - שבכל שהוא הוא יאסור.

ונפק"מ להלכה, כשנפלה מתערובת אחת - של בשר וחלב לתערובת שניה, ראה פלוגתת הט"ז (יו"ד סי' צב סי' קטז), והש"ך (נקודת הכסף שם). ועפ"י החקירה דלעיל, אין זה פלוגתא במציאות. וראה 'פרי מגדים' (בפירושו 'משבצות הזהב') שם. שו"ע אדה"ז או"ח סי' תמז סט"ז. ואכ"מ.

ובפשטות, ביאור הנפק"מ להלכה בין הט"ז לש"ך שמביא הרבי, הוא שהט"ז ס"ל שאם נתערב טעם איסור באותו סוג של מאכל, כגון טיפת בשר נבילה בתבשיל של בשר כשר, אזי אותו בשר נאסר, ואינו אוסר פעם נוספת - באם יפול עוה"פ, מפני שתרי 'משהו' לא אמרינן. דהיינו, שטיפת בשר לא כשר אין בכחה לאסור כמה פעמים, בתחילה את התבשיל הראשון, ואח"כ הראשון את השני, משום של'משהו' יש גדר של שיעור מסוים, ואין בכחו לילך ולאסור עוד עוה"פ, כי הוא מוגבל באיסורו לאסור פעם אחת ולא יותר.

משא"כ הש"ך ב'נקודת הכסף' שם חולק על הט"ז (ומביא בשם כמה רבנים זקנים וגדולי מורים שסוברים כמותו), שאף כשנפל משהו מהתערובת הראשונה לתבשיל שני, נאסר התבשיל השני. ובפשטות טעמו הוא, של'משהו' אין הגבלות של שיעור מסוים, ולפיכך בכחו לאסור גם את התערובת הראשונה וגם את התערובת השניה.

ובזה מבאר הרבי שאין זה מחלוקת במציאות בין הט"ז לש"ך, האם למשהו יש כח לילך ולאסור כמה פעמים. משא"כ ה'משבצות זהב' מבאר שזהו אכן פלוגתא במציאות (כפי שמזכיר הרבי בהערה), וז"ל (שם) "הנה הט"ז סובר שדבר הנאסר במשהו אין כח במשהו לצאת לחוץ, אף ע"י רוטב. ולאסור עוד תערובת. אמנם הש"ך ב'נקודת הכסף' יש לו דרך אחרת, וכן הסכים ה'מגן אברהם' בהלכות פסח (סימן תסז ס"ק יג) וכן ה'חך יעקב' שם (סקכ"ו), דודאי משהו יוצא ע"י רוטב, אלא דלא נעשה נבילה במשהו". עכ"ל.

דלפי שיטתו, אין ברור כ"כ מהי מחלוקתם, דהרי אפשר לברר את המציאות בפועל. האם 'משהו' שנפלט מהתערובת הראשונה בכחו להתערבב יפה בתערובת השניה ולאוסרה, או שלא. ולכן מבאר הרבי, דהט"ז סובר ש'משהו' הוא גדר בשיעור מסוים, שהוא מוגבל כמו כל שיעורי התורה בגרוגרת, בכזית, וכו' דיש שאיסורו הוא ב'כל שהוא', ודינו הוא שמוגבל שאין בכחו לאסור עוד תערובות. והש"ך סובר שאין ל'כל שהוא' הגבלות של שיעור מסוים, ולכן בכחו לאסור אף את התערובת השניה.

אך לכאורה כשמעיינים בלשונו של הט"ז, קצת קשה לפרש שהסיבה שהתערובת השניה לא נאסרת, היא משום שיש ל'משהו' שיעור מסוים. דו"ל: "אבל אם נתבשל אחר כך בעינו, אין כח לאסור אם יש ששים נגד החתיכה שנאסרה, ולא אסרינן מכח אין במינו במשהו, כיון שאין גוף האיסור כאן, אלא שבלעה מאיסור 'משהו' על כן יהיו שאר החתיכות הכשרות מותרות. אבל אם נאסרה החתיכה תחילה מאיסור הרבה שנתן בה טעם, אז אוסרת במשהו את האחרות, ולא אהני ששים נגדה".

משמע, שהכח לאסור את התערובת השניה, אינו תלוי האם יש לו שיעור מוגדר של משהו, אלא האם יש למשהו כח בפועל לילך ולתן טעם בתערובת השניה לאוסרה?

אבל נראה לומר שהיא הנותנת, דלפי שהט"ז ס"ל שלמשהו יש גדר של שיעור מסוים, שיכול לאסור במשהו - באם נרגש בו טעם האיסור. ולא אומרים שלמשהו אין שיעור, ובכחו לאסור כל מקום שמגיע לשם. לכן כתב, שתלוי מהי מידת הכח והטעם של מציאות המשהו, שהולך לאסור את התערובת השניה.

היינו, שקודם שדנים על מציאות הכח האוסר שיש במשהו, שהולך לאסור את התערובת השניה (כדברי המשה"ז), יש לנו לברר קודם מהו כחו ושיעורו של המשהו בדיני התורה - האם יש לו הגבלות של שיעור מסוים, אם לאו (כדברי הרבי בהערה הנ"ל), ורק אחרי שיודעים אנו, האם גדר המשהו ניתן לשיעור אם לאו, מתחשבים אנו בעובדות הקיימות של המשהו - האם בכחו ליתן טעם אם לאו (וכדברי רבנו בריבוי מקומות בלקו"ש, שלאחרי פס"ד התורה על דבר מסוים שכך צריך להיות, כתוצאה מזה נפעל כך גם בטבע העולם, וכדברי הירושלמי הידועים כתובות פ"א ה"ב, הובאו בש"ך יו"ד סקפ"ט סק"ג ובשו"ע אדה"ז שם סקכ"ג).

וי"ל, שביאור הרבי במחלוקת הט"ז והש"ך, עדיפא על פירושו של המשה"ז לא רק מפני שלשיטת המשה"ז יוצא שיש פלוגתא במציאות (האם משהו נפלט מתוך חתיכת האיסור אם לאו), אלא עוד זאת שגוף פירושו של המשה"ז אינו ברור, ומכמה טעמים:

(א) דאם הט"ז ס"ל שדבר הנאסר במשהו, אין בכח המשהו לצאת לחוץ ע"י הרוטב ולאסור את התערובות השניה, א"כ, למה סובר הט"ז שהתערובת השניה מותרת, רק באם סילק ממנה את חתיכת האיסור. הא אפילו אם חתיכת האיסור נמצאת בה (בתוך התערובת השניה), אין סיבה לאסור את שאר החתיכות שבתערובת, כי הרי אין בכחו של המשהו לילך ולאסור את התערובת השניה (כפי שהקשה המה"ז בד"ה "ועוד", ונשאר שם בקושיא על פירושו בדברי הט"ז).

(ב) הי"ד יהודה' (בד"ה "והנה והברור") כתב על דברי המה"ז הללו; "שבוודאי דבר זה אינו כלל. . . והסיק אשר כן דרך העולם לגרור אחר דבריו (של המה"ז), מחמת שאין חוששין כל לעיין כלל. ומספיקין את עצמם בכל מה שנמצא כתוב...".

דהוקשה לו שם, דאם דברי הט"ז הללו נכונים, שאין בכח המשהו האסור לצאת מתוך התערובת הא' לאסור את התערובת השניה, א"כ מדוע רבינו אפרים (בסימן צב, ס"ד) חולק, ואומר "שלא אמרו חתיכה עצמה נעשית נבילה אלא בבשר וחלב, ולא בשאר איסורים" (היינו, שרק בבשר וחלב, אם נפלה טיפת בשר לתוך תבשיל של חלב, ואין ששים כנגד הטיפה, אוסרים אנו את כל התבשיל החלבי להחשב כנבילה, לענין שאם יפול ממנו טיפה לתוך קדרה אחרת היא תאסור את כולו, משא"כ אם נפלה טיפת איסור אחר).

הרי ניתן לומר, שגם בשאר איסורים יש את הדין של חתיכה עצמה נעשית נבילה, ואעפ"כ זה לא יאסור את שאר התערובות, מפני שאין חשש שהמשהו האסור, יתפרד מהמאכל הראשון וילך לאסור את התערובת השניה, וכפי שכתב הט"ז בס"ק ה' בשם הריב"ד שאם נפלה טיפת חלב לתוך קדירה של בשר, רק אותה חתיכה נאסרת ולא כל התבשיל, משום שצריך שכל טיפת החלב תצא לתוך כל התערובת, והא ליכא.

ג) באם כן ס"ל להט"ז, שרבינו אפרים אומר שיש חנ"ן גם בשאר איסורים, אף כשאין המשהו יוצא מידי תערובת זו, מדוע רבינו אפרים לא כתב כן במפורש, והיה מביא לעצמו ראיה, מחתיכת בשר שנאסרה כדי קליפה, שאינה נאסרת כולה ע"י שהקליפה הראשונה תאסור את הקליפה השניה, והשניה את השלישית, וכך הלאה, מפני שרק אותה קליפה נעשית איסור ולא הקליפה שמתחתיה, דהוא הדין נמי הכא שנפל משהו של איסור על חתיכת היתר, דלא אמרינן שאותה חתיכה שנאסרה תלך ותאסור את התערובת השניה?

ולפי ביאור הרבי בדברי הט"ז כל שאלות אלו אינם קימות, כי למרות שבפועל כן יוצא משהו מתוך התערובת האסורה לתוך התערובת של ההיתר - כדברי הש"ך, מ"מ אין התערובת השניה נאסרת, מפני שאין בכחו של איסור משהו לילך ולאסור תערובת שלימה של היתר, כי הוא מוגבל בשיעורו של כל שהוא.

ועפ"ז יתורצו כל השאלות על דברי הט"ז, א) שכתב שלמרות שאין התערובת השניה נאסרת, מ"מ צריך להוציא את המשהו של האיסור, מפני שלמשהו יש שיעור של איסור שאותו התורה הצריכה לבטל בששים. וכשאין ששים לבטלו צריך להוציאו או להפרישו (באם ניתן), אף שאין בכחו לילך ולאסור את התערובת השניה, מפני שהוא בפ"ע שיעור של איסור מדיני תורה, וצריך להוציאו (ראה ש"ך סי' צב ס"ק ט'), שכחתיכה נאסרה ולאח"ז נתחתכה דק דק, צריך שיהיה ששים כנגד כל החתיכות הללו, מפני שיש כאן חתיכת איסור שאסרה תורה).

ב) היות ובפועל נפרש מתערובת האיסור שיעור של משהו איסור, לכן אין רבינו אפרים יכול לסבור שרק אותה חתיכה שבה הגיע המשהו היא זו שנאסרה, שהרי אע"פ שאין בשיעור זה של המשהו לאסור את כל התערובת השניה של ההיתר, מ"מ יש כאן משהו של איסור שאוסר את אותו מקום שאליו הוא הגיע, ומאותו מקום גם חתיכת היתר שנאסרה עכשיו יכולה להתפשט לכל הקדירה לאוסרה, דכזה דבר לא

שייך לומר בשאר איסורים, משום שדוקא בכשר וחלב החמירה התורה שמשוהו של איסור יאסור את כל תערובת ההיתר, דזהו גופו של איסור תורה שלא לאכול בשר שנתערב בו חלב.

משא"כ בשאר איסורים, שבהם עצם התערובות אינה הגורמת את האיסור, שהרי טיפת האיסור היתה אסורה עוד לפני שהגיעה לתערובת ההיתר, מי יימר שנחמיר לאסור את כל תערובת ההיתר מטיפה זו. ולכך ס"ל לרבינו אפרים, שאין אומרים דין חנ"ן בשאר איסורים, כי אי אפשר שתהיה כזו דרגא אמצעית, שמצד א' אותה חתיכה תאסר ותקרא נבילה, ומאידך היא לא תאסור את שאר החתיכות להיות ג"כ כנבילה. כי ממ"נ (כנ"ל), אם אותה חתיכה נאסרת, הרי בדרך ממילא אוסרת את כולם. ולכך אמר רבינו אפרים, שרק אותה טיפת האיסור עומדת באיסורה, אבל אינה אוסרת את השאר (וראה שכך דייק הבית יוסף בדבריו על הטור בסי' צב בד"ה פסק רבינו אפרים בהביאו את דברי הרשב"א).

ג) ומשום כך, אין מקום כלל לומר שרבינו אפרים יסבור שיש חנ"ן בשאר איסורים - לענין זה שאותה חתיכה שעליה נפלה התערובת הראשונה תאסר ולא תאסור את שאר התערובות, בדוגמת חתיכת בשר שנאסרה כדי קליפה, שרק אותה קליפה נעשית חנ"ן, ולא כל חתיכת הבשר שתחתיה, מפני שאין זה דומה כלל, דהכא איסור משהו כן יוצא ונפרש מהמאכל שנאסר, ורק שאין בכחו לאסור עוד חתיכות, משא"כ התם, אין האיסור יוצא כלל מתוך מאכל האיסור מפני שהוא יבש.

והנה, כ"ז היא שיטת הט"ז, שס"ל שלמשהו יש שיעור מסוים שבו הוא יכול לאסור תערובת אחת ולא כמה תערובות, מפני ש"תרי משהויין לא אמרינן". אבל הש"ך חולק עליו, וס"ל שמשוהו איסור שנפל לתערובת היתר, אינו שיעור ובכחו לאסור כמה משהויין. היינו, שהתערובת הראשונה אוסרת את התערובת השניה, וכן השניה את השלישית, והשלישית את הרביעית וכן הלאה, עד עולם. מפני שמשוהו מן האיסור תמיד נמצא בתוך התערובות, ובכחו לאסור את התערובת האחרונה.

ולכאורה צ"ל את שיטת הש"ך, שמשוהו איסור בכחו לאסור כמה תערובות עד עולם, מפני שלמשהו אין שיעור, דהרי דין זה נאמר רק בנוגע לעבודה זרה, שנאמר עליה "ולא ידבק בידך מאומה", כפי המבואר שם בש"ך באריכות. שדווקא בע"ז אסרה תורה משהו שאין

לו שיעור. ומדוע אף בטיפת איסור של בשר וחלב, נאמר שאין לה שיעור, והיא אוסרת כל מקום שנופלת שם?

ואולי י"ל, שס"ל להשי"ך שאיסור משהו בבשר וחלב, שאוסר עד עולם, הוא משום איסור ע"ז. כפי שמבאר רבינו בחיי' (בפרשת משפטים כג, יט) "שהרמב"ם ז"ל (מורה נבוכים ג') כתב בזה הטעם בטעמי המצוות, כי מפני שהיה מנהג עובדי אלילים שהיו אוכלים בשר בחלב בבית תועבותם בימי חגיגה, על כן באה התורה לאסור אותו, ויאמר הכתוב כשתבוא שלש פעמים בשנה לבית ה' אלקיך לא תבשל גדי בחלב אמו, כענין מנהגי עובדי גלולים שעושים כך. ולכך נזכר הכתוב הזה בשני מקומות בכלל החגים, כי כן דרך התורה לאסור הדברים שהם לאלילים, ותצוה עלינו לעשות ההפך, כדי לעקר שרש אלילים מן העולם".

ולכן אסרה תורה תערובות של בשר וחלב עד שיהיה שיעור של ששים שיבטל את טיפת האיסור.

אך ה"ט"ז שחולק עליו, וס"ל שתרי משהו לא אמרינן, ס"ל שהטעם שאסרה תורה הוא, כפי שדרך הפשט אומרת (ומובא ברבינו בחיי שם), "שהוא מטמטם את הלב, שהרי החלב נעשה מן הדם והדם מזגו רע ומוליד אכזריות, ואחד מטעמי האסור שבו שאינו מקבל שינוי והתפעלות בגוף, כשאר הדברים הנאכלים, ולכך טבעו הרע נשאר בתוכו בלי שינוי. ואע"פ שנשתנה עכשיו מדם לחלב וקבל שינוי והתפעלות שהועתק לדבר אחר, מ"מ כשחוזר ומערבו עם הבשר, הרי חוזר לכח הדם וטבעו הראשון כבתחלה, והתערבם יחד מטמטם הלב ומוליד גסות ותכונות רעות בנפש האוכל", ולכך ס"ל שבכדי שהתערובת זו תטמטם את הלב, צריכה היא להיות בשיעור מסוים של טעם, ובאם היא משהו של איסור, אין בכחה של תערובת זו לאסור תערובת אחרת.

ונראה, שזוהי כוונת הרבי במה שציין לדברי אדה"ז בשו"ע או"ח סימן תמו ס"ק טז להראות לנו, שלהלכה נתקבלה דעתו של הש"ך ולא של ה"ט"ז, שהרי כתב אדמה"ז (שם) "משהו חמץ שנבלע בתבשיל הראשון, נתפשט בכל חלקי התבשיל, ואין משהו בתבשיל שלא יהיה בו משהו מטעם החמץ, שמהו אין לו שיעור, ויכול הוא להתפשט ולהתחלק לאלפי אלפי משהוין, וכשנפל מעט רוטב מתבשיל זה לתבשיל אחר, נפל עמו גם משהו מטעם החמץ, שמהו אין לו שיעור". וכך מובא ג"כ ב'קיצור פסקי אדה"ז' לרא"ל קפלן, שאדה"ז

נקט כדעת הש"ך שמשהו אוסר כמה פעמים, דכן פסק ג"כ המג"א סי' תסז סק"י"ג, וכן ב'חוות דעת' סק"י"ב נפסק כן.

וא"כ צ"ע, מדוע אדמה"ז בשו"ע מציין לדברי הט"ז ביו"ד סימן צב ס"ק טז, והרי הט"ז סובר בדיוק להיפך שתרי משהו לא אמרינן, שלכן תערובת של חמץ שנפלה לתערובת של היתר, התערובת של ההיתר לא נאסרה. ולא כפסק אדה"ז שמשהו תמיד מפעפע בתוך התערובות הללו, ומדוע מצוין לפסקו של הט"ז, ובפרט שבציון שלאח"ז מציין ל'מגן אברהם' סימן תס"ז ס"ק י"ג, שבו נכתב במפורש "ובט"ז יו"ד (סצ"ב סקט"ז) כתב דאם נאסרה חתיכת משהו ונפלה לקדירה אחרת אינה אוסרת בפליטתה, וע"ש. והפריז על מידותיו שבכל מקום נוהגים לאסור במשהו".

וכיצד מציין המקור לפסק זה שהוא מהט"ז?

ונראה (לפענ"ד, בהסכמת כמה מורי הוראה), שאכן זוהי טעות, וצריך להיות כתוב ש"ך יו"ד סצ"ב, ואם למישהו מן הקוראים יש ביאור איך אפשר לגרוס ט"ז יו"ד כפי שנכתב, אשמח לשמוע את ביאורו.



גדר ה'מעשה' בחטאת ומלקות [גליון]

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בישיבת תות"ל מאריסטאון

בגליון האחרון [תתלב] (עמ' 8 ואילך) העיר הרב יעקב יוסף שי' קופרמן, בלקו"ש חי"א שיחה ב' לפר' יתרו (ע' 83), דמביא הרבי ביאור התוס' (ב"מ צ, ב) בשיטת ר"י (ב"מ שם, סנהדרין סה, ב) ד"עקימת שפתיו הוי מעשה", דמבאר, דלא אמר ר"י שעקימת שפתיו הוי מעשה, אלא ע"ד חסימה בקול "משום דבדיבורי' קעביד מעשה, שהולכת ורשה בלא אכילה". ומקשה בשיחה ע"ז: דהרי מפורש בגמ' שטעם החיוב הוי משום ד"עקימת שפתיו" הוי מעשה, ולפי התוס' יוצא שהחיוב אינו משום "העקימה" של האדם, אלא משום דבדיבורו הבהמה עושה מעשה.

ובהמשך השיחה מבאר הרבי, ש"אין כוונת התוס' שהאדם נענש על מעשה שנעשה ע"י אחרים. . [והטעם: אין עונשים מלקות אלא א"כ האדם עובר הל"ת ע"י מעשה שלו, ולכן בנדר"ז שהוא לא עשה מעשה

. . אין להלקות את האדם עבור המעשה דאתעבידא ע"י הבהמה בסיבת דיבורו, אלא כוונתם היא: כשהאדם פועל מעשה בדיבורו, הרי מכיון שהמעשה בא רק ע"י דיבורו של האדם, הרי זה המשך הדיבור, חלק ממנו . . ולכן אי"ז דיבור לבד, אלא יש בו מעשה". ובמילא זהו כוונת ר"י "עקימת שפתיו הוי מעשה", שחסימת הבהמה הנעשית ע"י קול האדם, הוי' עשיית האדם, דהפעולה הגשמית של הבהמה, באה כהמשך וחלק לעקימת פיו של האדם¹.

ובהשיחה שם בהערה *25 על המלים ע"י מעשה "שלו" כותב הרבי: "עיינן שבת (קנג, ב): דעביד מעשה בגופיה".

והעיר הרב הנ"ל, דלכאור' מהסוגיית בשבת (שם), משמע בדיוק להיפך מהשיחה כאן: דמביא שם רבא ב' טעמים למה מחמר פטור מחטאת, וא' מהם הוא, "דכתיב "תורה אחת יהי' לכם לעושה בשגגה והנפש אשר תעשה ביד רמה" הוקשה כל התורה לע"ז, מה ע"ז דעביד מעשה בגופיה, ה"נ עד דעביד מעשה בגופי"...", ומבאר רש"י שם ד"...לא קעביד מלאכה אלא דיבור בעלמא". דמשמע מהגמ' שכדי להתחייב בחטאת (קרבן) בעינן מעשה, ולא משמע לגבי מלקות. ויתירה מזו: דבהמשך מבארת הגמ' שם בדברי ר"י (המדובר בשיחה כאן), שהגם שמודה לרבא שהפטור מחטאת הוא משום דלא עביד מעשה בגופו, אעפ"כ הוסיף שם טעם אחר למה פטור ממלקות. ונראה מזה, דהטעם "דלא עביד מעשה בגופו" אינו מספיק לפוטרו ממלקות (אף שמשפיק לגבי חטאת). וא"כ, מה הראי' מהגמ' שם דאין לענוש מלקות, אא"כ עושה מעשה בגופו, הרי מהגמ' שם נראה דטעם הזה הוי רק לענין חטאת ולא לענין מלקות. עכת"ד.

(1) להעיר ממה דמצינו בש"ס מימרא דר"י, "כל ת"ח שאומרים שמועה מפיו בעוה"ז שפתותיו דובכות בקבר" (יבמות צ"ז, א ובכ"מ), וברש"י שם "שיהיו שפתי נעות בקבר כאילו אני חי". וביבמות שם קפיד ר' יוחנן בזה (יותר מהענין ד"האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם"). ויש לומר (לכה"פ ע"ד הדרוש): דדוקא ר"י הפוסק בהלכה שעקימת שפתיו הוי מעשה, וכביאור הרבי בדעת התוס', שהדיבור עושה הפעולה ע"י עקימת שפתיו, והמעשה הוא המשך הדיבור, לכן הוא מדגיש "ומקפיד כולי האי" שיאמרו בדיבור השמועה מפיו, שע"ז דדוקא ימשיך שיהיה "מעשה" דשפתותיו דובכות בעוה"ז, דהוא שייך למעשה ועשייה, ועי"ז "כאילו הוא חי" באופן ד"אגורה באהלך" כב' עולמות.

ונראה לתרץ קושייתו: דהרבי לומד ומדייק מדברי רבא "לא עביד מעשה בגופי", דלכא' תיבת "בגופי" מיותרת היא, והול"ל רק לא עביד מעשה" (שהרי גם בהפסוק "לעושה בשגגה" אין בו ההוספה "בגופי"). דמזה נראה, דההוספה ד"בגופי" באה לפרש ולהגדיר מהו הגדר ד"מעשה", ואיזה דברים נכללים בגדר זה. והיינו: ד"מעשה" מצד עצמו, גדרו הוא: שהוא עצמו עושה העשייה, ואינו מספיק שיש מעשה שהאדם הוא רק 'סיבה' ו'גרם' להמעשה, אלא דוקא שהאדם עצמו עושה, עד שהעשייה היא "שלו" של האדם עצמו.

וממילא מובנת בפשטות ראיית הרבי לענין מלקות, דכמו שלגבי חטאת הצריכה התורה "מעשה" כדכתיב "לעושה בשגגה", והגדירה הגמ' דעניינו "מעשה בגופי", כמו"כ לגבי הדין דאין עונשין מלקות, אלא על לאו שיש בו מעשה, הרי כוונת "מעשה" לענין זה הוי "מעשה בגופיה", היינו מעשה "שלו".

ומה שלר"י עצמו אינו מספיק הטעם "דלא עביד מעשה בגופי" לענין מלקות, אף שלענין חטאת הוא מספיק, יובן מדיוק לשון הגמ' שם: בדברי רבא איתא בהדיא, דהטעם שהמחמר פטור מחטאת, הוא משום שצריך שיהיה בדומה לע"ז "עד דעביד מעשה בגופי". אבל בדברי ר"י איתא "...המחמר פטור... חטאת, דהוקשה כל התורה כולה לע"ז", ומשמיט דברי רבא "מה ע"ז דעביד מעשה בגופי, ה"נ עד דעביד מעשה בגופי": ונראה דהטעם הוא, משום דר"י סובר דעקימת שפתיו הוי מעשה, ולכן אין לומר שהטעם שפטור הוא, כי צריך שיהיה מעשה בדומה לע"ז, מכיון שגם עקימת שפתיו הוי מעשה, ולכן כתב רק שצריך שיהיה בדומה לע"ז.

ואפשר לפרש זה בכמה אופנים: א. דכוונתו לומר, דבחטאת צריך שתהיה העשייה באותו אופן דהעשייה שבע"ז, דכמו שבע"ז אופי העשייה הוא, שכל ענינה ומציאותה היא עשייה ממש, כמו"כ בחיוב חטאת צריך להיות עשייה ממש, ואינו מספיק דיבור דרק "יש בו מעשה", אבל אינו מעשה בכל מציאותו.

אבל לגבי מלקות, דכל הלימוד הוא מ'לאו דחסימה', הרי שם מספיק "שיש בו מעשה", וא"כ הרי "עקימת שפתיו הוי מעשה" ובמילא יש בו מעשה. אבל יוצא שגם לשיטתו, יכולים עדיין להוכיח מדברי רבא, דגדר ה"מעשה" מכריח שיהיה "מעשה בגופי", שזהו עצם הגדרתו.

ב. או באו"א קצת, דאכן עקימת שפתיו הוי מעשה. אבל לגבי קרבן בעינן שיהיה יותר דומה לע"ז, והיינו שיהיה חיוב כרת, ולכן אף שדיבור הוי מעשה, עדיין אינו חייב בקרבן, אלא רק בדבר שחיובו במזיד כרת.²

ג. והנה מדברי האבנ"ז או"ח סי' נז סעי' ב, יש לבאר הערת הרב הנ"ל באו"א, (ומדבריו נשללת גם הסברא דאופן הא') שכותב "...דאף דסבירא ליה לר"י עקימת שפתיו הוי מעשה וחסימה בקול חייב. לענין חטאת בעינן מעשה בגופו דווקא ולמה לא עיינת במקור הענין בסנהדרין (דף סה, ב) דמקשה וקול לר"י לאו מעשה הוא [לענין חטאת עיין שם], והא איתמר חסמה בקול לוקה דעקימת שפתיו הוי מעשה. . גם לענין חטאת...". וכן באות ג' שם שולל, שאי"ל דלענין מלקות עקימת שפתיו הוי מעשה, ולענין חטאת בעי "מעשה טפיי" (ע"ד סברתינו דלעיל), כיון דבסנהדרין מבואר בהדיא, דהוי מעשה גם לענין חטאת, אלא שהפטור במחמר, הוא, משום דמשכחת גם בלי עקימת שפתיים, ולכן גם במחמר במעשה או בשפתיו פטור, ד"תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה". משא"כ לגבי מלקות, הרי גם כששייך בלי מעשה, מ"מ מתי שעושה מעשה חייב מלקות.³

והנה גם הוא לומד, שאין לחלק בין חטאת למלקות, לומר, שלחטאת לא הוי עקימת שפתיו מעשה, משא"כ למלקות. אלא ודאי הוי מעשה גם לחטאת, וטעם הפטור במחמר בחטאת, הוא משום דמשכחת בלי מעשה. ובמילא גם לפי דבריו, מתורצת קושיית הרב הנ"ל, שלר"י עקימת שפתיים הוי מעשה גמור גם לענין חטאת כמו למלקות, והפטור בשניהם הוא מטעמים נפרדים. ובמילא: גם לדבריו

(2) ואע"פ דבתו"כ ויקרא ד', הלשון דלומדים מ"תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה", "מה ע"ז מיוחדת מעשה שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת...". הרי ברש"י סנהדרין ס"ה: הביא הת"כ הזה, ושם חסרים המילים "מיוחדת מעשה", אלא "מה שהוי זדונו כרת". ויש לומר, דההדגשה דהלימוד העיקרי מפסוק זה לפטור עדים זוממין מקרבן, הוא משום שצריך שיהיה זדונו כרת. ולכן לר"י י"ל: דהא דמחמר פטור מקרבן הוא משום שאינו חייב כרת אף דהוי מעשה. וראה גם תוס' מכות יג: לאפוקי דמשמע שם דלהרשא שבת"כ שבסוף, היינו שהדרשא היא: מה שע"ז חייב כרת (ולכן צריך עוד דרשא לפטור פסח ומילה מקרבן שהם בקום ועשה).

(3) ומביא כן מהח"י הר"ן. ונראה שפי' זה יש להעמיסו קצת בדברי הרמב"ן בהמלחמות.

מבואר דברי הרבי בשיחה, אלא שהרבי מוכיח מלשון הגמ' כנ"ל: ד"מעשה" הכוונה "דעביד מעשה בגופי".

ולבאר קושיית האבנ"ז ששולל האופן הא' (שאמרנו לעיל), יש לתרץ, דדברי הגמ' בסנהדרין שהקשו דדיבור הוי נחשב מעשה גמור גם לענין חטאת, הם רק לפי ההו"א בהתו"כ, דלא לומדים מהפסוק "תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגה", ורק הו"א לדמות לע"ז, לגבי מה שבע"ז חייב מיתת ב"ד (והו"א ללמוד שצריך מעשה, מהפסוק "ועשה" בפ' ויקרא, שלכן דיבור מספיק להיות מעשה גם לענין חטאת) שלגבי זה מספיק ש"יש בו מעשה", ולכן הקשה שם, שעדים זוממים ייחשבו מעשה ע"ד חסימה בקול. אבל לפי המסקנא בהתו"כ: שלומדים שיהיה "תורה אחת" ויהיה "מעשה" כמו ע"ז, (ויהיה חיוב כרת כמות) דאפשר לומר שרק אז נתחדש שצריך "עושה" כמו בע"ז, היינו שצריך להיות כל מציאותו "עשייה", ולא רק "שיש בו מעשה", שלכן יש לומר שלחטאת לא מספיק "עקימת שפתיו", כנ"ל.



שיחות

תורה שלא לשמה

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

איתא ב'ספר השיחות - תורת שלום' עמ' 232: "...צריך להיות עבודה דווקא, והשגה בלבד טויג ניט. - (שאל אחד: איז בעסער גאר ניט, והשיב:) דאס קען איך ניט זאגען, אין חיצוניות התורה איז אזוי, אזוי שטייט פון בעש"ט'ס וועגן אדער פון מגיד'ס וועגן, איך האב דאס ניט לאנג געזעהען, אז ווידער לערנען ניט ווי מען דארף איז בעסער גאר ניט, נאר אין פנימיות התורה קען מען דאס אזויפיל ניט זאגען, אבער עס טויג ניט...".

[=צ"ל 'עבודה' דווקא, ו'השגה' בלבד אינה כראוי. - שאל אחד: אם כך, עדיף בכלל לא (ללמוד), והשיב: זאת אינני יכול לומר, בחיצוניות התורה הדבר הוא כך, כך כתוב בשם הבעש"ט או המגיד

ממזריטש, ראיתי זאת לא מזמן, שאם ללמוד לא כפי שצריך - עדיף בכלל לא (ללמוד), אך בפנימיות התורה אי אפשר לומר עד כדי כך, אבל זה אינו כראוי].

לא ידוע לי היכן המקור לזה בכתביהם. והעיקר - שהאמור כאן מנוגד לכאורה לפס"ד אדה"ז בהל' ת"ת (פ"ד ה"ג ובקו"א ס"ק א). והרבי בהערותיו כאן לא העיר בזה כלל. ויתכן שע"פ חסידות ההכרעה שונה מאשר ע"פ נגלה, אך בכ"ז למה לא העיר בזה.

וראה במבוא לקונטרס עה"ח עמ' 11, ובפנים הקונטרס פרק כא, שם ברור לכאורה ש"בעסער גאר ניט", אע"פ שיתכן שהכוונה שם דוקא במצב שנתהווה בדורותינו - עירוב קודש וחול טמא וטהור, המזיק יותר, כמבואר במבוא בארוכה (ומציינים להקדמת 'דרך פיקודיך' למהרצ"א מדינוב בזה).



תורת שלמדתי באף עמדה לי

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

ב'שולחן המלך' הל' ת"ת בתחילתו (ע' קפג), הביא שיחת כ"ק אדמו"ר ש"פ שמות תשמ"ג - למה התחיל כ"ק אדמו"ר הזקן הל' ת"ת בתיבת "אף" [אע"פ], דלכאורה הפתיחה בתיבה זו קשורה עם ענין בלתי רצוי, כמובן ממאחז"ל ארבעה הן שפתחו באף [עיינן ב"ר פי"ט]. וביאור הענין בקיצור, שבתורה כתוב "אף חכמתי עמדה לי" וצ"ל בתחילה דוקא ענין ה"אף" כדי שיהי' "חכמתי עמדה לי", ומביא מפיהמ"ש להרמב"ם אבות ספ"ה דז"ע זרוק מורא [כגירסתו] בתלמידים, וענין "אף" הוא גם היגיעה בתורה שצ"ל, עיי"ש.

ויש להעיר ג"כ משיחת יב תמוז תשכ"ה, שכ"ק אדמו"ר ביאר ענין זה בארוכה, וכן הביא ג"כ מלקו"ת פ' בלק, ובזכרוני, שבא' מהקובצים דישיבה גדולה דמיאמי בשנים האחרונות, הי' צילום מכת"ק שהעיר כ"ק אדמו"ר על ענין זה על שאלת המניחים.

ויש להעיר ג"כ ממש"כ בס' 'הפלאה' עמ"ס כתובות ריש פרק חמישי, שהעיר איך התחיל רבינו הקדוש הפרק בתיבת "אף", ומבאר דבמס' כתובות יש יג פרקים כנגד יג מידות הרחמים, ונמצא שפרק חמישי הוא כנגד מידת "אפים" שהקב"ה מאריך אף וחימה לצדיקים,

על כן פתח רבינו הקדוש פרק חמישי ב"אף" שע"י התורה הקב"ה 'מאריך אף'. עיי"ש בארוכה.



זמן החיוב ד"עד דלא ידעי"

הרב מנחם מענדל רייצס
קרית גת, אה"ק

בשיחת פורים תשמ"ב - וכן בהזדמנויות רבות נוספות - דיבר כ"ק אדמו"ר על כך שהציבור יבחר מישהו שימסור נפשו ויקיים את החיוב ד"עד דלא ידעי" בפועל, ועיי"ז יוציא י"ח את הציבור כולו. ובמענה לאחר מכן (נדפס בהתוועדויות שם ע' 980, וכן בלקו"ש חכ"א ע' 492), הסביר הכוונה בזה ש"יוציא ידי חובה" את כל הציבור כולו:

"מובן שהמדובר בהתוועדות שאחד יתבסס עד דלא ידעי ויוציא את הרואים אין הכוונה יוציא קיום חיוב זה (ממש) שהרי זה חיוב שבגופו, אלא שבשאי אפשר יעשו עכ"פ כנ"ל.

"ועוד (ועיקר) פשיטא שאם אינו מקיים עד דלא ידעי - אין זה פוטר כלל מלהיות שמח בפורים, וכשרואה חברו שמח בשלימות (עד דל"י) חושב ע"ד שמחת דלא ידעי, מח' טובה הקב"ה מצרפה למעשה, עיי"ז מתוסף בשמחתו הוא ומעין זו שרואה בחברו, ולאח"ז - קל לו יותר (נעשה מוכשר יותר) לבוא גם בעצמו לאופן עד דלא ידעי". עכ"ל ק."

והנה מכללות ההסברה והסגנון כו' נראה שאכן מדובר בענין שיש בו תוקף הלכתי, שלכן יש צורך לשלול ולהבהיר שבכל זאת אין הכוונה שיוציא קיום חיוב זה ממש כו', שהרי זה "חיוב שבגופו" וכו'.

ולכאורה צריך ביאור בזה, שהרי התוועדות פורים שבה דיבר כ"ק אדמו"ר על כך שא' יוציא את הציבור חובת "עד דלא ידעי" היתה כבר כמה וכמה שעות לאחר שנסתיים יום הפורים, וכבר אין להחיוב ההלכתי ד"עד דלא ידעי" - ואמנם מנהג ישראל להמשיך השמחה כו', וגם מדינא יש חיוב לשמוח גם בט"ו כמבואר בפוסקים; אבל החיוב ההלכתי של "עד דלא ידעי" (בל' כ"ק אדמו"ר: "חיוב שבגופו") הוא בפורים דוקא, ואיך אפשר לדבר על חיוב זה לאחר שנסתיים היום?

ויש להעיר מהדין ש"אם התחיל סעודתו ביום ומשכה עד הלילה - אומר על הנסים, דבתר תחלת סעודה אזלינן" (שו"ע סי' תרצה ס"ג),

היינו, שגם בלילה יש 'המשך' והסתעפות של חג הפורים, וע"ד הדין של תוספת שבת כו'. ואולי אפשר לומר, שגם במצב בו לא שייך לומר את זה בפועל, היינו, שכבר סיים סעודת היום ובירך ועתה היא סעודה חדשה, מכל מקום שייך לומר שזמן זה של הלילה שייך לפורים, כדמוכח מזה עצמו שאם היה באמצע הסעודה היה יכול לומר "ועל הנסים", שזה מוכיח שזמן זה שייך לפורים. (והרי אם היה ממשיך הסעודה עד למחר כבר לא היה יכול לומר "ועל הנסים" מצד שהתפלל ערבית בינתיים - מג"א שם סק"ט, ומכאן, שזמן הלילה יש לו שייכות יותר לפורים).

אלא שלכאן זה אינו מספיק בשביל לומר שיש בזמן זה החיוב ההלכתי של "עד דלא ידע".

ואולי אפשר לומר בזה דבר חדש, שבחיוב "לבסומי עד דלא ידע" יש ב' ענינים: (א) פעולת האדם, ששותה יין יותר מרגילותו. (ב) התוצאה - "עד דלא ידע" כו', היינו, השפעת היין על האדם שמשתכר. והנה, בנוגע להפעולה שייך להגדיר זמנה, שצריך (להתחיל) לשתות בפורים, אבל בנוגע להתוצאה - מובן שלא שייך לקבוע שיעור מוגדר ומוגבל תוך כמה זמן משפיע היין כו', ותוך כמה זמן מגיע האדם למצב של "לא ידע". ובמלים פשוטות: כשמדברים על מצב של "עד דלא ידע", הרי לא יודעים להסתכל בשעון ולראות מתי מסתיים פורים...

[ראה עד"ז בשיחת פורים תשל"ב, בביאור מ"ש בכתבי האריז"ל ש"כל הפושט יד נותנים לו - אפילו לגוי", שכאשר האדם הוא במצב של "לא ידע" - הרי אינו יודע להבחין אם מי שפושט היד הוא יהודי או גוי...].

ועפ"ז, גם כאשר מגיעים להתוצאה של "עד דלא ידע" רק לאחר פורים, הרי מכיון שזה בא כתוצאה מהשתיה והשמחה שהתחילה בפורים, הרי מקויים בזה שפיר החיוב של "לבסומי בפוריא עד דלא ידע". בסגנון אחר: החיוב "לבסומי עד דלא ידע" בפורים הוא להתחיל ו"להיכנס" למצב של "עד דלא ידע" בתוך יום הפורים, אבל לאחר שמתחילים להיכנס למצב זה ביום הפורים מובן שהמשך המעמד ומצב באופן זה אין לו הגבלה בזמן.

ולכאורה רק עפ"ז אפשר להבין את המנהג "להתחיל סמוך לערב ועיקר הסעודה היא ליל ט"ו" (הובא ברמ"א סתרצ"ה ס"ב - אם כי שם

שולל אותו), דפשוט שלא ברגע אחד מגיעים לה"עד דלא ידע", ואם כן כאשר מתחילים סמוך לערב ברור שלא יגיעו לה"עד דלא ידע" בתוך פורים עצמו! ואם כנים הדברים הנ"ל, אתי שפיר, כי החיוב בפורים הוא "לבסומי", פעולת האדם בשתיה יותר מרגילותו, אבל התוצאה של "עד דלא ידע" יכולה להיות גם לאחר מכן, ומטבע הדברים היא בעיקר לאחר מכן. (ואולי מדוייק גם בהלשון "חייב איניש לבסומי בפוריא", מה שאין כן ההמשך של "עד דלא ידע" כו' אינו מוגבל להזמן של "פוריא" דוקא).

ואולי זה באמת טעם המנהג שממשיכים הסעודה בלילה, שהתחבטו המפרשים בדבר, כי כשמדובר על סעודה שתוכנה הוא "עד דלא ידע" אי אפשר להגבילה לזמן מסויים, ואדרבה - בזה מתבטא ה"עד דלא ידע", בזה שאין לה קצבה וזמן לסיומה, וממשיכה גם לאחר זמן החיוב. ויש להעיר בכ"ז עוד. ועצ"ע.



זמן סעודת פורים כשחל בעש"ק

הנ"ל

אשתקד חל פורים בערב שבת קודש, ושקו"ט בין הכותבים בזמן קביעת הסעודה, דלכאו' צריך לקובעה בבוקר דוקא משום כבוד שבת, אלא שלאידך גיסא יש מצבים שזה יפגע בשלימות השמחה והמשתה.

ויש להעיר מהנהגת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע בפורים תרס"ג, שחל בערב שבת, שקבע הסעודה (לא בבוקר, אלא) אחר הצהריים, וכפי שמספר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ (סה"ש קי"ח ה'ש"ת ע' 37):

"פורים תרס"ג איז הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק געווען אין וויען. צו דער סעודה זיינען געקומען אונזערע אידן פון רוסלאנד, עס זיינען אויך געווען פוילישע און אונגרישע אידן. מען האט זייער גוט פארבראכט פרייטאג פון א זייגער צווי באטאג ביז א זייגער אכט. דאן האט מען מקבל שבת געווען, געדאווענט תפלת ערבית, וסעודת ש"ק ביז איינס נאך האלבער נאכט".



החיוב דברכות הנהנין [גליון]

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בגליון תתל (עמוד 24 ואילך) האריך הרב איב"ג בענין ברכת הנהנין, שמשמע מכמה שיחות וכו' שיש בעצם איסור מעילה ולא רק חיוב גברא, ומבאר בזה מש"כ אדה"ז בסי' קסח ס"ז דברכה ראשונה הוא גם על 'משהו' מצד האיסור ליהנות מהעו"ז בלא ברכה, [וגם האריך בענין ספק ברכות להקל]. ולבסוף מסיק דאכתי יל"ע, די"ל כ"ז אף לפי האופן דהאיסור מעילה הוא מסובב מעצם חיוב הברכה על הגברא, עיי"ש. ובגליון תתלב (עמוד 21 ואילך) האריך הרב יאה"פ בענין זה והביא מדייקי הלשונות בשו"ע אדה"ז, וגם בענין הנ"ל דהא דמצינו דמברכין על משהו הוא מטעם איסור מעילה, והניח לפי זה שיטת הראב"ד בצ"ע. עיי"ש.

הנה יש להעיר מלקו"ש חכ"ד ע' 67 ואילך ובאותו ו' שם, [והאריך בביאור הדברים בקובץ מגדל אור חלק ח' ע' שס - שפ], ותו"ד בקיצור שיש ב' דינים בברה"נ [וכמפורש בריש סי' קסז], א) איסור גברא מצד הק"ו ב) איסור מעילה [וכל איסור המעילה בא רק משום חיוב הברכה]. ומכיון שהאיסור חפצא בא כהסתעפות מהאיסור גברא, אמרינן ספק ברכות להקל. ועצם חיוב הגברא הוא לא רק חיוב על הגברא שצריך לברך על ההנאה שמקבל מהשי"ת [וע"ד האופן השלישי שמנה הרמב"ם בהלכות ברכות פ"א ה"ד], אלא שהוא חיוב מצד עצם ה'חפצא' של ההנאה - המחייבת שכל ההיתר ליהנות מהמאכל, הוא רק אם ההנאה מתאימה למצות התורה - כשמברך עליהם, ואם לא בירך אז ההנאה גופא היתה באיסור וא"כ ממילא מעל.

וכן חיוב הברכה ראשונה על 'משהו' נובע מצד חיוב הגברא שנלמד מהק"ו, ומוכח כן מדברי הרמב"ם עצמו שמביא ההלכה דצריך לברך על 'משהו' לפני שהביא ההלכה דאיסור מעילה, ועיין מ"ש בכס"מ פ"א ה"ב, ובפ"ג הי"ב. ולפי ביאור הנ"ל [בשיחת בני"ך דשנת תנש"א] דהחיוב לברך הוא מצד עצם החפצא של ההנאה, א"ש דחז"ל תיקנו לברך אפילו לפני 'משהו', דגם ב'משהו' צריך ליהנות באופן המותר - בברכה. [ועיי"ש עוד, דלדעת רבינו יונה (מובא בב"י סי' רז) דעל פחות מכשיעור מברך שהכל, מוכח דס"ל דהחיוב לברך על פחות מכשיעור הוא מצד האיסור חפצא]. ושם מצויין לעוד שיחות בזה [ח"ט ועוד].



"גדול מצווה ועושה" [גליון]

הרב אלכסנדר זושא מייזולוב

תושב השכונה

בגליון האחרון - תתלב (עמ' 15), ביקש הרי"ש קלמנסון לעיין היכן המקור של דברי התוס' שהוזכרו ע"י כ"ק אדמו"ר בש"פ תצוה, פ' זכור תשט"ז, ולפנ"ז באוה"ת מסעי ע' א'תיג ע"י כ"ק אדמו"ר הצ"צ זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע.

המערכת ניסתה לציין לאיזה ריטב"א שכותב שמעתי מרבותי, ולכאורה כוונתם, שהריטב"א כותב רבותי הכוונה לבעלי התוספות.

אך היות שגם אדמו"ר הצ"צ וגם כ"ק אדמו"ר כותבים ה'ל' "תוספות", עלה בידי, בעזרתו ית' למצוא זאת.

והכוונה לגירסת התוספות כפי שמובאת בעין יעקב ע"ז שם (ג, א), וז"ל: "גדול המצווה ועושה משום דהמצווה יש בידו שכר קבלת הציורי ושכר עשיית המצוה, ועוד כי יצר הרע מתגבר על המצווה להחטיאו". עכ"ל. תוספות זה מובא ב"המקנה" קידושין לא, א.

ולהוסיף שכ"ק אדמו"ר הזכיר פעם בעת התוועדות דש"פ שמות תשט"ז (י"ל בשנת תש"ס בקונטרס בפ"ע ע"י ועד הנחות בלה"ק) את הספר פנים יפות ואמר (קונטרס הנ"ל הערה 24): שהוא לבעל המחבר ספר המקנה והוסיף בבת-שחוק: כיון שנוכחים כאן "עולמ'שע אידן", הנני מציין את ה"ייחוס" שלו"...

ובשיחת פורים שנה היא (י"ל אשתקד בקונטרס בפ"ע ע"י ועד הנ"ל) סל"ט מביא כ"ק אדמו"ר את ה"פנים יפות" ובהערה 171 שם: "שהי' גם בעל נגלה, מחבר ספר "המקנה", שלומדים בכל הישיבות".

ולא באתי אלא להעיר.



בענין הנ"ל

הרב יעקב מיטליס

תושב השכונה

בגליון האחרון [תתלב], (עמ' 15) ביקש הרי"ש קלמנסון לעיין היכן המקור של דברי התוס' שמביא כ"ק אדמו"ר בשיחת ש"פ תצוה, פר'

זכור תשטז (שיחות-קודש ע' 171), שבו מבואר שבגלל שיהודי "מצווה, איז צער יצר הרע מער מנגד".

ואולי י"ל, דכוונת כ"ק אדמו"ר היא לתוספות במס' שבת דף י, א ד"ה "טריחותא למיסר המייניא" - "ולא חייש לשנויי קושיא קמייתא".

וראיתי ב'מעינה של תורה' לפר' צו (עמ' לב) וז"ל: "חכמינו אמרו: גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה" (קידושין לא) - לפי שהמצווה ועושה, קשה עליו העשייה, יותר ממי שאינו מצווה ועושה.

"נמצאנו למדים שבמקום שיש "צו" שם צריך יותר זירוז, משום שזה יותר קשה..."

"בזה - אמר הרבי מגוסטינין ז"ל - מתיישבת היטב קושיא חמורה של התוס' במסכת שבת (דף י'). שכן הגמ' אומרת שם, כי מכיון שתפילת ערבית היא רשות ולא חובה, הרי משפשט את אבנטו וזימן עצמו לסעודה, שוב אין מטריחים אותו לחזור ולחגור את האבנט כדי להתפלל ערבית לפני הסעודה.

"ומקשה שם הגמ': וכי טירחא יתירה היא כל-כך לחגור אבנט? ועוד, יתפלל איפוא ללא אבנט? ומתרצת הגמ', לפי שנאמר: "הכון לקראת אלקיך ישראל", וחובה היא להתכונן לתפילה על-ידי חגירת אבנט. ברם, - מקשים בתוספות - יש להקשות, הרי סוף-סוף נשארת הקושיא הראשונה של הגמ' במקומה?

"וסיים הרבי מגוסטינין ז"ל: אם אמנם מצוה היא לחגור את האבנט משום "הכון לקראת אלוקיך", הרי זה כבר בגדר טירחה יתירה, שכן עשיית מצוה עולה בקושי, וממילא מתיישבת כבר גם הקושיא הראשונה של הגמרא... עכ"ל".*



(* כנראה שהכותב ר"ל דלזה נתכוונו התוס', אמנם גם אי נימא כן, יש לפרש בתוס' כמו שכתבו בקידושין, דזהו משום שהוא מיצר ודואג, ולכן ה"ז טריחותא. המערכת.

נגלה

שיטת רש"י בתי' רב הונא כסף או מיטב

הרב אפרים פיקארסקי
מנהל ביהמ"ד

ב"ק ט, א "רב הונא אמר או כסף או מיטב...". ופרש"י (ד"ה "רב הונא אמר"), "לא קשיא קראי דלעיל כסף ומיטב...". וידוע הקושיות בפרש"י, עיין תוס' ד"ה "רב הונא". וכן מ"ש רש"י "כסף ומיטב", והא הקושיא דאביי לעיל הי' ממ"ש "ישיב לרבות שוה כסף (ואפילו סובין)" ולא מכסף.

ואולי י"ל בזה בפשטות, דכוונת רש"י היא, דרב הונא לא בא לתרץ קושיית אביי ממ"ש "ישיב" (דהא רב הונא הי' קודם אביי), דא"כ קשה (כקושיית התוס'), הא לא תירץ מידי, אלא כוונתו לתרץ קראי דלעיל (שמוכא בסוגיית הגמ'), דחד קרא כתיב "כסף (ישיב לבעליו)" וחד קרא כתיב "מיטב (שדהו וכו')", הא כיצד. וע"ז מתרץ רב הונא דלא קשיא, דיכול לשלם או כסף או מיטב, וממ"ש "ישיב" לרבות שוה כסף, לא הי' קשה לרב הונא כלל, כי בפשטות ס"ל דהאי ריבוי איירי רק בדלית ל"י (וכפי שתירץ לרב נחמן).

ובזה יומתק ג"כ מ"ש רש"י (ד"ה הנ"ל) "והא דלא איירי רב הונא עד הכא . . בשלו הן שמין וכו'". היינו שקשה לו לרש"י, מדוע מסדר הגמ', לא הביא תירוץ של רב הונא על קושיא הנ"ל, עד לאחר כל הסוגיא [ועד"ז הקושיא של הגמ' לקמן, בדברי רב אסי "היינו דרב הונא", אינו על רב אסי עצמו (דמנ"ל דברי רב הונא), אלא על מסדר הגמ', וכדפרש"י (בד"ה "היינו דרב הונא") "והל"ל וכן אמר רב אסי"]. וע"ז מתרץ רש"י, "דבעי לאסוקי למילתא דר"י ור"ע . . בשלו הן שמין וכו'". ולכאורה מה קשור כל הסוגיא אי בשלו הן שמין או בשל עולם הן שמין, לתירוץ של רב הונא.

אך עפ"י הנ"ל י"ל, דלאחרי שלומדים שבשלו הן שמין, אז מתאימים יותר דברי רב הונא "או כסף או מיטב". משא"כ אי הוה נקטינן בשל עולם הן שמין, ואין לו כעידית דעלמא, יכול להיות שהי' צריך לתת לו רק כסף ולא מזיבורית דעלמא (והדין דבשל עולם הן שמין, הוא רק שאי"צ לתת עידי עידית וכו'), וגם אינו מתאים כ"כ הלשון "מיטב" מאחר שאינו באמת מיטב העולם, משא"כ עכשיו

דבשלו הן שמין יכול לתת לו גם מזיכורית דעלמא אם זהו המיטב שלו.

וכן מדויק לשון רש"י (בד"ה "שוה כסף") "ואת אמרת כסף", ולא פי' "ואת אמרת מיטב" (כמו שהקשה אביי לעיל), כי רב הונא בא לפרש שיש ב' מיני תשלומין או במטלטלין שצ"ל בכסף, או בקרקע וצ"ל מיטב", וע"ז הקשה רב נחמן שהרי יכולים לשלם במטלטלין גם בסובין וכו'.

וכן מובנים דברי רש"י (בד"ה "בדלית ליי") "לא כסף ולא שדות" (ולא פי' מיטב), כי כנ"ל דברי רב הונא באים בהמשך לבשלו הן שמין (כדלעיל), וע"כ אין המזיק יכול לשלם בסובין וכו', אלא רק אם אין למזיק שום שדה, דכל שדה שיש לו נק' מיטב דידי'.

[והא דהתוס' בפשטות לא נקטי כפי' הנ"ל, הוא, דבתוס' הגירסא שמביא מפ"ה היא "שבא לתרץ קראי דלעיל" (ותו לא), שבפשטות כוונת הקונטרס (לפי גירסא זו), היא לקושיית אביי, משא"כ ברש"י שלפנינו הגירסא היא "לתרץ קראי דלעיל כסף ומיטב".]

ואולי י"ל עוד, שבחידושו של רב הונא נכלל הדין דגם הלקוחות יכולים לסלק הניזק בכסף, ואין הניזק יכול לטעון שיש לו שעבוד ע"ז, וכפי שרש"י מפרש (בד"ה "לענין מיטב") "דאפי' יש לו עידית מסלק בכסף, אי בעי". ואין לומר שזה רק בנוגע להמזיק עצמו, דא"כ איך מקשה הגמ' על דברי רב אסי "כספים הרי הן כקרקע", ש"היינו דרב הונא", אולי רב אסי בא לומר שגם הלקוחות יכולים לסלקו בכסף, אלא ע"כ צ"ל, דגם לרב הונא זהו (נכלל ב) חידושו שיכולים לסלקו בכסף, וזהו מ"ש בגמרא "היינו דרב הונא".



גדר מיטב

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגליון תתלא (עמ' 43 ואילך) כתבתי לכאר ב' השיטות (בדעת ר' ישמעאל) המובאות ברא"ש בב"ק (ו, ב סימן ב), וז"ל: "ואי אית לי' למזיק עידית ובינונית וזיבורית, ולא שויה זיבורית דמזיק כעידית דניזק, ובינונית שויה טפי מעידית דניזק, אית דאמרי דיהיב לי' בינונית וכו'. ואית דאמרי אפ"ה יהיב לי' עידית, ודבריהם נראה לי, דאהני

גז"ש ואהני קרא, תרווייהו לשלם ממיטב, אהני גז"ש לשלם לו מזיבורית דמזיק כשהיא עידית דניזק, ואהני קרא כשאינה כמיטב דניזק לשלם ממיטב דמזיק, דלעולם בעינן מיטב, או דמזיק או דניזק". עכ"ל.

וביארתי (ע"פ מ"ש במפרשים) בהקדים מה שיש לחקור בגדר עידית לגבי בינונית וזיבורית, האם זהו גדר של איכות אחרת, או שזה רק כמות אחרת. דמצד א' ה"ז "סוג" אחר, שענינו איכות אחרת. אבל לאידך י"ל, שפי' "עידית" הוא, שיש לשדה זו בפועל כל המעלות של שדות בינונית וזיבורית, אלא שיש לה גם נוסף ע"ז עוד, היינו שהיא מצורפת מכר"כ פרטים.

ובזה הוא דנחלקו ב' השיטות בהרא"ש: דשניהם ס"ל שלר' ישמעאל צ"ל בעיקר מיטב דניזק, אלא שנחלקו האם כשנותן לו בינונית שלו ששויה יותר מעידית דניזק, האם מקיים הוא נתינת מיטב דניזק. דלשיטה הא' ס"ל, שחילוק בטיב השדות נק' חילוק בכמות, ולכן כשנותן שדה טובה יותר, אמרינן בזה "יש בכלל מאתים מנה", וא"כ נתן לו בפועל עידית דניזק (וע"ד מי שחייב לחבירו מנה ונתן לו מאתים, דפשוט שפרע חובו של מנה).

אבל הרא"ש ס"ל, שטיב השדות ה"ה חילוק באיכות, שבזה לא אמרי' "יש בכלל מאתים מנה" (עיי"ש בהגליון בארוכה מלקו"ש וכו'), היינו שאין השדה הטובה יותר מצורפת מהגרועה ומתוספת עלי', כ"א היא גדר וסוג אחר, ולכן כשנותן לו בינונית דמזיק, לא נתן לו עידית דניזק, ואף שבינונית זו שויה יותר מעידית דניזק, מ"מ לא קיים הדין, ולכן מוכרח ליתן לו עידית דידי' כדי לקיים דין עידית, ע"כ ממ"ש בהגליון שם.

והנה י"ל שהרא"ש אזיל בזה לשיטתי' לקמן (ז, ב). דהנה שם קס"ד אביי לתרץ הסתירה בין ב' הפסוקים - דממ"ש "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם" משמע מיטב אין מידי אחרת לא. וממ"ש "ישיב" מרבינן שוה כסף ואפי' סובין. ומתרץ, דהכוונה במ"ש "ישיב לרבות שוה כסף ואפי' סובין" היא לשדה שאינה טובה כ"כ, והכי פירושו "דביומי ניסן יקרא ארעתא וביומי תשרי זל ארעתא . . גבי נזקין דיני' בעידית, ואי א"ל איהו (הניזק) הב לי בינונית טפי פורתא, א"ל (המזיק) אי שקלית כדינך שקול כדהשתא, ואי לא (אלא אתה רוצה מבינונית) שקיל כיוקרא דלקמיי" [ופרש"י (ד"ה "ואי א"ל"): "ולהכי אתי ישיב לרבות סובין, דאי בעי למשקל ניזק סובין . . שקיל לי' כיוקרא דלקמיה, דהא שוה כסף הוא בניסן"].

"מתקיף לה רב אחא בר יעקב, א"כ הורעת כחן של נזקין אצל בינונית וזיבורית, דרחמנא אמר ממיטב, ואת אמרת מבינונית וזיבורית נמי לא", וכ"ה למסקנא שצריך ליתן להניזק בינונית כדהשתא ולא כיוקרא דלקמיה.

ואח"כ קס"ד דראב"י לומר שבבע"ח אכן יכול לומר כן, באם המלוה רוצה זיבורית (במקום בינונית), ומקשה רב אחא ברי' דרב איקא "א"כ נעלת דלת בפני לוי", וכ"ה המסקנא שגם בבע"ח מוכרח ליתן לו זיבורית כדהשתא.

ומפשטות לשון הגמ' משמע למסקנא, שבכל אופן אם הניזק רוצה בינונית או המלוה זיבורית, מחויב המזיק או הלוה ליתן לו כדהשתא, וכ"כ ה'טור' (חו"מ סי' קב) בשם הרמ"ה, וכן הוא דעת רש"י, דהרי כתב (בד"ה הנ"ל) וז"ל: "פשיטא דאי בעי ניזק למישקל סובין שקיל בע"כ של מזיק, שאפי' בעידית יפה כחו כ"ש בבינונית". עכ"ל. וכ"ה דעת התוס', כמ"ש מפורש בהגהות אשר"י כאן. ומוכרח הוא מ"ש התוס' לקמן (ח, ב ד"ה "אבל") וז"ל: "ובע"כ של שמעון הי' יכול ליקח טפי פורתא, כדאמרי' לעיל דאמר א"כ נעלת דלת בפני לוי". עכ"ל. וכ"ה ברשב"א, ובכ"י (שם) כתב שכ"ה דעת 'בעל התרומות' ו'בעל ההשלמה'.

אבל דעת הרא"ש היא, שגם למסקנא אין כופין אותו ליתן בינונית לניזק וזיבורית למלוה, כ"א זה תלוי בדעת המזיק והלוה. והא דאמרי' בגמ' שמטעם "א"כ הורעת כחן של נזקין", ומטעם "א"כ נעלת דלת בפני לוי", צריך ליתן בינונית לניזק וזיבורית למלוה, ה"ז רק היכא דגילה דעתו לפני"ז שרוצה ליתנו לו כיוקרא דלקמי', אז אמרי' דמוכרח הוא ליתן כזולא דהשתא, אבל בלא גילוי דעת אין יכולים לכופו.

וצלה"ב במה תלוי' פלוגתת הרא"ש עם רש"י ותוס' וסיעתם?

וי"ל בזה בהקדים מה שיש להקשות על רש"י, דהנה רש"י הקשה (בד"ה הנ"ל) על הקס"ד דאביי, דמנ"ל דלימוד זה ד"שייב לרבות ש"כ ואפי' סובין" מלמדנו שיכול ליתן לניזק בינונית כיוקרא דלקמי'. אולי הוא מלמדנו בכלל שבאם הניזק רוצה בינונית, מוכרח המזיק ליתן לו, למרות שדיני' בעידית. ותירץ רש"י (כמובא לעיל) שלזה אי"צ קרא, כי "פשיטא דאי בעי ניזק למישקל סובין שקיל בע"כ של מזיק, שאפילו בעידית יפה כחו, כל שכן בבינונית, אלא להכי אתא קרא למימר דשייב לו שוה כסף כיוקרא דלקמי'".

אמנם, לפי"ז שגם לאביי פשוט שהניזק יכול לתבוע בינונית, צלה"ב מה הי' הקס"ד שלו שיכול ליתנה לו כיוקרא דלקמי', והרי תומ"י מתעוררת הקושיא "א"כ הורעת כחן של נזקין אצל בינונית וזיבורית" (כקושיית ראב"י). ומוכרחים לומר שס"ל לאביי שזה גופא קמ"ל הפסוק "ישיב - לרבות ש"כ", שאף שמחויב ליתן לו בינונית (אם הניזק רוצה בזה) יכול ליתנה כיוקרא דלקמי'; אבל א"כ מהי קושיית ראב"י, הרי בפשטות יכולים לתרץ כנ"ל שזה גופא משמיענו הקרא (שהרי עצם הדין שחייב ליתן לו בינונית מובן מעצמו בלי הקרא, ומוכרח שהקרא משמיענו שיכול ליתנה כיוקרא דלקמי').

בשלמא לשיטת הרא"ש, שלפי האמת אי"צ ליתן בינונית (מלבד באם גילה דעתו), מובן שאביי ס"ל שבלי הפסוק לא הי' צריך ליתן לו בינונית כלל, והפסוק מלמדנו שאם גילה דעתו חייב ליתנה, אבל יכול ליתנה כיוקרא דלקמי', וע"ז חולק ראב"י ואומר שאף שבעצם אי"צ ליתן לו בינונית, מ"מ מוכרח מסברא שבאם גילה דעתו שמוכן ליתנה לו אפי' רק כיוקרא דלקמי', נתחייב ליתן לו גם כדהשתא, כי אל"כ הורעת כחו של נזקין אצל בינונית וזיבורית;

אבל לרש"י שגם אביי ס"ל שחייב ליתן לו בינונית, למה לא חשש לקושיית ראב"י, ואם מטעם שס"ל שזה גופא חידשה תורה באמירת "ישיב - לרבות ש"כ", א"כ למה לא ס"ל ראב"י כן.

בקיצור - במה נחלקו אביי וראב"י?

וי"ל בזה בהקדם לבאר תחילה תוכן סברא הנ"ל (שאם התורה חייבה ליתן עידית, כ"ש שצריך ליתן בינונית או זיבורית), דיש לבארו בב' אופנים: א) זה נלמד באופן של ק"ו, ז.א. הם ב' דברים נפרדים, אלא שדנים ק"ו ולמדים א' מהשני, הקל מהחמור, ואומרים, שאם חייבתו תורה לשלם בדבר החמור, כ"ש שחייב בדבר הקל. ב) אי"ז ק"ו, כ"א הקל נכלל בהחמור, ז.א. שאינם ב' דברים נפרדים, כ"א שהקל הוא חלק מהחמור. ולכן כשהתורה חייבתו בהחמור, נכלל בחיוב זה גם הקל. ובמילא ה"ז כאילו התורה חייבתו בדבר הקל בפירוש.

[והוא ע"ד מ"ש הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"ט ה"ב) וז"ל: "לא שתק הכתוב מלאסור האכילה (בבשר בחלב) אלא מפני שאסר הבישול, כלומר, ואפי' בישולו אסור, ואין צריך לומר אכילתו, כמו ששתק מלאסור הבת מאחר שאסר בת הבת", עכ"ל. שהכוונה בזה שאין זה בגדר "עונשין מן הדין", כי אי"ז ק"ו, כ"א שכשהתורה אסרה

בישול בב"ח נכלל בזה אכילת בב"ח, וכן כשהתורה אסרה בת הבת נכלל בזה הבת; ועד"ז בנדר"ד י"ל, שכשהתורה חייבה לשלם להניזק ממיטב נכלל בזה תשלומים בבינונית או זיבורית].

ופשוט שב' אופנים אלו תלויים בהסברא הנ"ל, האם אפ"ל בנוגע לטיב השדות שזה בגדר "יש בכלל מאתים מנה" - דאם אפשר לומר כן, אזי פשוט שכשהתורה חייבתו בעידית, שהיא מצורפת מזיבורית ותוספת, הרי שנכלל בזה גם (החיוב ליתן) בינונית וזיבורית. משא"כ אם לא אמרי' גדר "יש בכלל מאתיים מנה" בזה, אזי הוה עידית דבר נפרד מבינונית וזיבורית, וכשחייבה תורה עידית, לא חייבה על בינונית וזיבורית, אלא שיש ללמוד כן מק"ו, שאם חייב ליתן עידית, כ"ש חייב ליתן בינונית וזיבורית.

וזהו פלוגתת אביי וראב"י: דאביי ס"ל שלא אמרי' בזה "יש בכלל מאתיים מנה", וא"כ לא כתוב בתורה שצריך ליתן בינונית וזיבורית להניזק, אלא שאנו למדין זה ע"י ק"ו. ובזה אפ"ל שהפסוק "ישיב - לרבות ש"כ", מגביל הלימוד שיכול ליתן כיוקרא דלקמי', כי לעצם הדין שחייב ליתן בינונית וזיבורית אי"צ קרא, כי זה מוכן ע"י ק"ו, לכן אפ"ל שהכתוב משמיענו שלא תלמד הק"ו לגמרי כ"א מגבילו, שאפשר ליתן כיוקרא דלקמי'.

אבל ראב"י ס"ל שאכן אמרי' בזה "יש בכלל מאתים מנה", וא"כ כאילו הכתוב מחייב בפירוש ליתן בינונית או זיבורית, כי זה נכלל במ"ש מיטב. ואזי כבר אין לומר שהכתוב "ישיב" משמיענו שאפשר ליתן כיוקרא דלקמי', שהרי כאילו מפורש בפסוק שצריך ליתן לו בינונית או זיבורית שפשוט שזהו כדהשתא, כמו שמפורש בקרא שצריך ליתן לו עידית, ופשוט לנו שזהו כדהשתא ולא כיוקרא דלקמי'.

ומדויק הוא בלשון רש"י, דכשמפרש סברת אביי, כתב "פשיטא דאי בעי ניזק למישקל סובין שקיל בע"כ של מזיק, שאפילו בעידית יפה כחו, כל שכן בבינונית", היינו שלמדים א' (בינונית) מהשני (עידית) באופן של "כל שכן". משא"כ בסברת ראב"י מפורש בגמ' "דרחמנא אמר ממיטב ואת אמרת מבינונית וזיבורית נמי לא" - לא שזהו מטעם כ"ש וק"ו, כ"א מטעם דרחמנא אמר ממיטב, שעיי"ז אמרה התורה גם בינונית וזיבורית (שהוא עד"מ באם מישוהו הי' אומר שאפשר ליתן עידית כיוקרא דלקמי', היינו אומרים לו שהתורה אמרה מיטב ואתה אומר שאין נותן מעידית (כדהשתא), כ"ה בנדר"ד, שאיך יכול אתה

לומר שאין נוטל מבינונית וזיבורית כדהשתא, כשהתורה אמרה שאכן נוטל - כי זה נכלל במ"ש מיטב).

ולכן לראב"י אין לתרץ שזהו חידוש התורה, שנותן לו כיוקרא דלקמי', כי כאילו מפורש בקרא להיפך שנותן לו כדהשתא, משא"כ לאביי אי"ז מפורש בקרא, ואין הפסוק אומר לנו מה דינו בנוגע לבינונית וזיבורית, אלא שאנו לומדים זאת ע"י ק"ו, בזה אפ"ל שהפסוק "שיב" מלמדנו עד כמה מלמדנו הק"ו.

עפכ"ז נמצא שמסקנת הגמ' (שיטת ראב"י) היא, שאכן אמרי' בגדר טיב הקרקעות ענין "יש בכלל מאתים מנה".

והנה הרא"ש לשיטתי', אינו יכול ללמוד כן בהמחלוקת דאביי וראב"י, דהרי נת"ל שהוא ס"ל לפי האמת שלא אמרי' "יש בכלל מאתים מנה" בטיב קרקעות, ולפי הביאור הנ"ל, מסקנת הגמ' כאן היא היפך שיטתו, לכן הוא מוכרח ללמוד באופן אחר.

ולכן הוא לומד שבאמת אין סברא כזו שאם צריך ליתן עידית מוכרח ליתן גם בינונית וזיבורית, והוא מטעם הנ"ל: היות שהם סוגים שונים לגמרי, הנה לא רק שאין א' נכלל בשני כ"א גם אין לומר בזה ק"ו, כי כשמוכן המזיק ליתן לו עידית כדינו (בעצם זה טוב יותר), איך יכולים להכריחו ליתן בינונית או זיבורית (אף שהניזק רוצה בכך), וסברת אביי היא רק שהפסוק משמיענו שאפילו אם גילה דעתו שמוכן ליתן הבינונית, יכול ליתן לו כיוקרא דלקמי'.

וע"ז מקשה ראב"י, דאם גילה דעתו שרוצה ליתן לו בינונית, אלא שרוצה כיוקרא דלקמי', בזה ס"ל שכבר אפ"ל ק"ו, כי כל הטעם שאין בזה ק"ו, ה"ז לפי שאין להכריחו ליתן בינונית או זיבורית, אבל כשגילה דעתו כבר, אי"ז הכרח, וחייב ליתן כדהשתא. (ועדיין צ"ע בזה).

והנה, ע"ד כהנ"ל אפ"ל גם בנוגע לבע"ח, ובקיצור - שלרש"י, ראב"י ס"ל שאף שבבינונית נכללת זיבורית, מ"מ היות ודין זה הוה רק תק"ח, לכן אין נוגע מה שבעצם נכללת הזיבורית בהבינונית, כי סו"ס אין טעם התקנה שייך לזיבורית, וכמ"ש התוס' (ד"ה "לבעל חוב"), "ולא שייך למפרך א"כ הורעת כחו, שלא יפה הכתוב כח בע"ח, אלא אדרבה הורע כחו, דמדאורייתא דינו בזיבורית", היינו היות שזהו רק תק"ח, ה"ז תלוי בטעם התקנה, ואי"ש לומר בזה שהיות ודינו בבינונית

אזי בדרך ממילא יפה כחו גם בזיבורית, ולכן אפ"ל שאי"צ ליתן לו זיבורית, רק כיוקרא דלקמי'.

וע"ז מקשה ר' אחא ברי' דרב איקא א"כ נעלת דלת בפני לוי וכו', היינו שגם בזה אומרים אנו שהזיבורית נכללת בהבינונית, ובמילא כשתקנו חכמים בינונית כלול בזה גם זיבורית, ואף שזה תקנת חכמים, מ"מ אותו הטעם שהחכמים תקנו שבע"ח בבינונית, כולל גם שבאם רוצה המלוה זיבורית צריכים ליתן לו.

אבל הרא"ש אינו יכול לומר כן, כי הוא סובר כנ"ל, שהזיבורית אינה נכללת בהבינונית, ולכן הוא לומד שראב"י ס"ל שבבע"ח אין לומר הק"ו כלל, גם לא כשגילה דעתו, כי אין דינו בכלל בבינונית מה"ת, אלא שזה תק"ח מיוחדת שיתן לו בינונית, ואין שייך ללמוד מזה לזיבורית, כי אין טעם התקנה שייך בזה. ור"א בדר"א ס"ל שכשם שתיקנו חכמים שבע"ח בבינונית, תיקנו ג"כ כשבאם גילה הלוה דעתו שמוכן ליתן לו זיבורית כיוקרא דלקמי', חייב ליתן כדהשתא, כי אכן שייך בזה טעם התקנה א"כ נעלת דלת בפני לוי'."



כולן נכנסו תחת הבעלים

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבה

ב"ק דף ח, א ת"ר מכר לאחד או לשלשה בני אדם כאחד כולן נכנסו תחת הבעלים", וכוונת הגמ' (כפרש"י) דאם היה לאדם ג' שדות, אחת עדיית, אחת בינונית ואחת זיבורית, ויש עליו חיוב לניזק, בע"ח וכתובת אשה ומכר הג' קרקעות לא' או לג' בנ"א כאחד, דהניזק גובה העידיית והבע"ח הבינונית והאשה הזיבורית - כדינם אצל המוכר.

והנה החידוש של הברייתא ש"כולן נכנסו תחת הבעלים", הוא, דיש מקום לומר שכל הדין שניזק גובה עידיית (ובע"ח בינונית) הוא רק כשגובה מהמזיק (או מהלוה) עצמו, דעל המזיק יש חיוב לשלם מעידיית (ובינונית). אבל כשגובים מהלוקח דאין הלוקח בעצמו חייב, (רק שהקרקע משועבדת להם), הי' מקום לומר דבכה"ג אין מקום להדין של נזקין בעידיית וכו', דזהו דין בסדר התשלומין שעל המזיק והבע"ח, אבל לא דין בה"שיעבוד" של הניזק והמלוה. ולכן חידשה הברייתא דגם בכה"ג דינו של ניזק בעידיית וכו'.

והנה לכאורה בהנ"ל יש הבדל גדול בין אם ג' בנ"א קנו כאחד (אחד עידית ואחד בינונית וכו'), לבין אחד שקנה את כל ג' השדות בבת אחת.

דבאחד שקנה את כל ג' השדות בבת אחת, החידוש הוא דכשבא הניזק לגבות נזקיו (אף שהלוקח יש לו כמה קרקעות של המוכר - המזיק), אינו יכול לדחות הניזק לזיבורית ולבינונית (כמו שהמזיק לא היה יכול לדחותו), אלא חייב לתת לו עידית כדינא. והיינו כנ"ל שהכח לגבות עידית הוא גם מהלוקח.

אבל כשג' בנ"א קנו כאחד, הנה לכאורה אין חידוש בכלל שהניזק יכול לתבוע העידית מזה שקנה עידית, דהא אין לו במה לדחותו.

דהנה אם המוכר היה לו ג' שדות של 'בינונית', ומכר הג' שדות לג' בנ"א כאחד, ודאי שהתובע יכול ללכת לכל לוקח שירצה ואין הלוקח יכול לדחותו ללוקח אחר, (ראה רא"ש פ"ק ס"ו בשם רב יהודאי גאון, וכן באוצר מפרשי התלמוד על הסוגיא ט, א באחים שחלקו (עמ' 279 ואילך) ואכ"מ). וא"כ אם למוכר הי' ג' שדות של 'עידית', ומכר הג' שדות לג' בנ"א כאחד, פשיטא דיכול הניזק ללכת לאיזה לוקח שירצה ויגבה נזקו. וא"כ, אף אם ב' השדות האחרות הם בינונית וזיבורית, אין מקום שבעל העידית ידחה את הניזק לבינונית ולזיבורית, כמו שאין יכול לדחותו לעידית אחרת.

ולכאורה מה שכן נתחדש ב"כולן נכנסו תחת הבעלים" הוא, דאם הבע"ח או האשה רוצים לתבוע 'עידית', יכול הלוקח של העידית לדחותם לבינונית וזיבורית, דמצי טעין דאין זה דינך, אלא כלך אצל דינך. ואם נאמר דזה מה שבא לחדש, אינו מובן, דהא כהנ"ל הוא פשוט ואין הגמ' צריכה לחדש זאת.

ואח"כ ממשיכה הגמ' "מכרן לאחד היכי דמי אילימא בב"א השתא לשלושה דאיכא למימר חד מינייהו קדים אמרת כולן נכנסו תחת הבעלים מכרן לאחד מיבעיא".

והנה מפשטות לשון הגמ' משמע, דדין זה ד"כולן נכנסו תחת הבעלים" הוא יותר פשוט באם מכרן לאחד מכשמכרן לשלשה, דבג' "איכא למימר חד מינייהו קדים".

ולכאורה צ"ע בזה, דהנה החידוש בג' דלא אמרינן חד מינייהו קדים, אינו שייך להדין ד"כולן נכנסו תחת הבעלים", דאפילו אם היו כל הג' שדות מאותו סוג, דהיינו שהיו כולן עידית וכיו"ב, הי' מקום

לומר דאינו יכול לתבוע מהלוקח הראשון, משום שהוא יכול לטעון הנחתי לך מקום לגבות ממנו וכלך ללוקח השני, והשני ג"כ יכול לדחותו כנ"ל, וזהו מה שמחדשת הברייתא דאף 'דאיכא למימר חד מינייהו קדים', מ"מ לא אומרים את זה אלא יכולים לגבות מכל הלקוחות בשווה.

[והטעם ע"ז י"ל בב' אופנים, או דנקטינן שע"ח כרתי, וא"כ לא נגמר הקנין של כל השדות עד סוף היום, שיהי' מוכח מהשטר שקנהו, וא"כ נמצא דאליבא דאמת אף שקנה זה בבוקר וזה בצהריים, מ"מ חלות הקנין חל על כולם כאחד.]

או הטעם הוא, דכיון דודאי היה הקרקע משעבוד, והספק הוא האם נפקע השעבוד ע"י שקנהו לפני שקנו שאר הלקוחות השדות האחרות, א"כ אין ספק הפקעה מוציא מידי ודאי שעבוד. (ועי' שו"ע חו"מ סקי"ט שמביא ב' דעות שנחלקו בהנ"ל, והנפק"מ תהי' היכא דהי' שטר אקנייתא, דאז ע"כ חל קנין א' לפני השני, ואז לא שייך טעם הא' ובאופן זה באמת לא יגבה מהלקוחות הראשונים. עיי"ש).

אבל לכאורה אין זה קשור כלל להדין ד'נכנסו תחת הבעלים', דלאחר שידועים שאפשר לגבות מכל הג' לקוחות ואין הלוקח הראשון יכול לדחותו בטענה - שהנחתי לך מקום לגבות ממנו, כיון שאין זה טענה אמיתית (שהרי כולם קנו כאחד), או בגלל שאין לו ראי' לטענתו. א"כ פשוט שעכשיו כולם נכנסו תחת הבעלים, וא"כ אין קו' בהדין שכולם נכנסו תחת הבעלים מהדין של ג' לקוחות להדין של לוקח א'.

ועוד יותר, דהנה, במכר לג' בנ"א כאחד הא דכולם נכנסו תחת הבעלים, אינו משמיענו הא דניזק יכול לגבות העידית מהלוקח, דהא כיון דאין לו קרקע אחרת מהיכי תיתי שלא יכול לגבותו, אלא כל החידוש הוא דבכאה האשה לגבות כתובתה מהעידית, שיכול לדחותה לזיבורית, וא"כ איך אומרת הגמ' בפשיטות דאם היינו יודעים הא דכולם נכנסו תחת הבעלים בשלשה, פשיטא שאמרינן כולם נכנסו תחת הבעלים באחד, הא בשלשה החידוש הוא רק שאין בעל העידית צריך לשלם להאשה והבע"ח, ובמכרן לאחד החידוש הוא דחייב לשלם העידית להניזק, אף שיש לו ג"כ בינונית וזיבורית, ואינו יכול לדחותו לבינונית, וצ"ב.



בענין הנ"ל

הת' יחיאל מיכל מרוזוב
תלמיד בישיבה

בנוגע לקושיא הנ"ל (בהערת הרב וואלבערג), אולי יש ליישב ובהקדים: בטור חו"מ סי' קיט (סעיף ג') מביא ב' שיטות בהטענה דחד מינייהו קדים, וז"ל: "מי שהיה לו עידית בינונית וזיבורית . . ומכרן לשלשה בני אדם בבת אחת, נכנסו תחת הבעלים . . ואם טען כל לוקח ולוקח לזה שבא לטרוף ממנו, אני לקחתי תחילה, והנחתי לך מקום לגבות ממנו. כתב הרמב"ן ששומעין לו כיון שהוא ספק ואינו יכול לגבות מספק עד שיביא ראיה מי קנה באחרונה. ורבינו יצחק פירש שכיון שאינו ניכר מתוך השטר . . (ואין כותבין שעות). קנין שלשתן לא חל עד סוף הזמן ואז חלו כולם כאחד." עכ"ל.

והסמ"ע ('דרישה' שם) מביא, דשיטת הרמב"ן ששומעין להלקוחות (בהטענה דאני לקחתי תחילה), ולכן יכולים לדחות התובעים, אינו אלא במקום שהלוקח טוען ברי שלקח תחילה. אבל בטוען שמא אין חולקין, דלכו"ע אין שומעין להם.

ומקשה על שיטת הרמב"ן הנ"ל, דלכאורה מצינו בהגמ' כאן דאין אומרים חד מינייהו קדים, ואין שומעין לטענה כזו. שהרי זה היה כל החידוש בג' בנ"א, דלא אמרינן חד מינייהו קדים (אלא דאיכא למימר כו'), ופסקינן דנכנסו תחת הבעלים. וזה מהווה סתירה לשיטת הרמב"ן?

[ונדחק לפרש בגמ', שמירי רק בלקוחות הטוענין 'שמא' שאז המסקנא היא דאין שומעין לטענת הלקוחות וגובים מהם. משא"כ אם יטענו ברי אז סובר הרמב"ן ששומעין להם ודוחין התובעין, ובזה לא מירי בגמ' כאן].

ואולי יש ליישב שיטת הרמב"ן, שהפירוש בגמ' "השתא לשלשה דאיכא למימר חד מינייהו קדים", אינו כפירוש הראשונים, שזה היה רק ס"ד, אבל לפועל ממש לא אמרינן הכי, (מצד איזה סיבה שתהיה, עיין רש"י ועוד). כ"א הפירוש בגמרא הוא, שבשלשה בני אדם איכא למימר חד מינייהו קדים. שזהו הלכה (לפי הרמב"ן) שבג' בנ"א שכ"א טוען ברי שהוא קנה תחילה, שומעין לו ואין גובין מספק. ואעפ"כ אם יטעון הלה (ניזק, או הבע"ח, או האשה) כדיניה, (היינו הלוקח שיש לו

השדה שכדיניה) אז כבר אין שומעין לו לטעון שקנה בבוקר, ויכול הלה לגבות השדה מיניה משום שכולם נכנסו תחת הבעלים.

ויסוד להנ"ל, י"ל שהוא בדברי 'בעל התרומות' שהובא בב"י על הטור וז"ל שם: "ואם טען כל לוקח וכו'. בספר התרומה שער ד' כתוב, שהיה נ"ל שאינן יכולין לדחותו, וראייתו מדאמרינן בפ"ק דב"ק, השתא לג' כאחד דאיכא למימר חד מינייהו קדים וכו' ולא מצי מדחה ליה. אבל שאל את הרמב"ן והשיב לו, שהדין נותן שיכולין לקוחות לדחותו וכו'. וההיא דאמרינן בפ"ק דב"ק, השתא לג' (בני אדם) כאחד דאיכא למימר חד מינייהו קדים וכו' כלומר דכיון דלאו בירושלים יתבינן דכתבי שעות לא חיישינן דלמא כתב ומסר לזה. דקי"ל בשטרות היוצאים ביום אחד או סולקין או שודא דדיני. הילכך הכא או מחלוקת אי נמי מדין שודא מוקמינן להו אדינייהו ונכנס תחת הבעלים, דהיא שודא דרבנן. אבל מוכרן בזה אחר זה (=היינו שיודעים ברור שאחד קנה קודם חברו) לא נתברר מי משניהם קדם דוחין אותו עד שיביא ראייה...". עכ"ל.

מהנ"ל נמצא שיש כאן (בא' שמכר לג' בנ"א ביום אחד) שני סוגים של ספק. סוג א' - שיודעים (הב"ד) דוודאי אחד קנה תחילה קודם חברו, רק הספק הוא מי משניהם קדם. שבספק זה פסק הרמב"ן דאין מוציאין מספק ויכול כל לוקח לדחותו עד שיביא ראייה. וסוג הב' - שאין יודעין בבירור אם אחד מהם קדם ("דלאו בירושלים יתבינן דכתבי שעות"), רק שכל לוקח טוען שהוא קדם תחילה. שבזה אולי יש לומר דהרמב"ן סובר שאמרינן שודא דדייני - שב"ד פוסקין שאם תובע הלה שדה מלוקח כדיניה, יכול לגבות שדה זו ואין הלוקח יכול לדחותו בטענה שהוא קדם.

ומסתברא הכי, דהואיל שהלוקח שלקח דיניה (של התובע) הרי לגבי תובע זה אין הוא מוחזק כ"כ על שדה זה, דהיא משועבדת במיוחד להתובע, לכן אין חוששין להוציא שדה זו ממנו אף דהוה ספק, הואיל ואין יודעין בבירור שמישהו לקח ראשון (רק הלוקח טוען הכי) וגם הוא אינו מוחזק כ"כ בשדה זו (לגבי תובע זה), וא"כ מוכן שב"ד פוסקין שיכול להוציא השדה ממנו, משא"כ בשאר הלוקחות שהם מוחזקים יותר על שדותם ואין מוציאין מהם מספק.

עפ"ז מבוארת קושיית הגמ', דהשתא שבג' בנ"א, שהדין הוא דיכול לומר 'חד מינייהו קדים' ויכול לדחותו משדהו שלא יגבה ממנו כלל, ואעפ"כ מחדשת הברייתא, דבשדה של דיניה, אינו יכול לדחותו

בטענה הנ"ל, דאמרינן שודא דדיני ש"כולן נכנסו תחת הבעלים". א"כ גם ב'חד' דוודאי אינו יכול לדחותו ממנו שלא יגבה כלל, כ"ש שכשגובה הלה כדיניה אינו יכול לדחותו.

בזה מרוויחים ג"כ, שעכשיו החידוש ש"כולן נכנסו תחת הבעלים" בשלשה ובחד הוא ענין וחידוש אחד (שלכן לומדים חד בכ"ש משלשה), דבשניהם החידוש הוא דכשתובע הלה כדיניה אינו יכול לדחותו.

[ולא כמו שאר המפרשים מוכרחים ללמוד, דהחידוש בשלשה הוא דכשגובה יותר מדיניה יכול לדחותו, דאז נמצא שהוא חידוש וענין אחר בשלשה מבחד].

ואפ"ל דרש המחלוקת בין שני השיטות בטור הנ"ל, תלוי באיך מפרשים ה"איכא למימר חד מינייהו קדים" בגמ' כאן, אם היא רק ס"ד ויש מקום לומר, או שהיא הדין והלכה לפועל.



סברת ההו"א בשיטת ר"י בדין מיטב

הת' שמואל לעוויטין
תלמיד בישיבה

ב"ק דף ו, ב "ת"ר מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם, מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק דברי רבי ישמעאל, רבי עקיבא אומר לא בא הכתוב לגבות לנזקין אלא מן העידית וק"ו להקדש. ור' ישמעאל אכל שמינה משלם שמינה אכל כחושה משלם שמינה...".

ובתוד"ה "ורבי ישמעאל" כותב, וז"ל: "וא"ת אמאי טעי טפי בדברי ר' ישמעאל לומר שאם אכל כחושה משלם שמינה יותר מדברי ר' עקיבא, דלמא ר' עקיבא קאמר נמי שאם אכל ערוגה כחושה משלם ערוגה שמינה שבשדותיו. וי"ל, לפיכך טעה בדברי רבי ישמעאל טפי, משום דקאמר רבי עקיבא לא בא הכתוב אלא לגבות לנזקין מן העידית, משמע ששמע מר' ישמעאל שבא הכתוב לחייב יותר ממה שהזיק כגון דאם אכל כחושה משלם שמינה".

והנה, ב'מהר"ם שיק' על אתר, מקשה על תוס' זה, וז"ל: "לשונם אינו מדוקדק לי, דמנ"ל לומר לר"ע הכי, עד שנקשה אבל כחושה וכו', ולסברתם הו"ל להקשות דלמא ר"י קאמר נמי שאם אכל כחושה אינו משלם אלא כחושה, וק"ל. ובעיקר קושייתם היה נראה דלא קשה מידי,

דפשיטא דברייתא משמע דר"י מפרש הפסוק באיכות התשלומין שישלם כאילו היה שדה ניזק מיטב, אבל לא במהות התשלומין ויכול לשלם לו קרקע זיבורית, ור"ע אמר לא בא הכתוב לאיכות התשלומין, אלא שיהיה הגבייה מן העידית ויתן לו עידית בפרעון כפי שיעור נזקו, ולא אסיק אדעתיה דבניזק ומזיק פליגי, כיון דר"ע סיים מן העידית דמזיק משמע דעיקר הפלוגתא אם יגבה מן העידית, וק"ל".

וכזה הקשה ה'תפארת שמואל', ומסיים: "ולדעתי היא קושיא גדולה על התוס' ור"ע". והיינו, שבתחילה הוא מקשה על לשון התוס', שמשמע מלשונם דעיקר שאלתם היא, מדוע לא מקשה הגמ' גם בשיטת ר"ע שאכל כחושה משלם שמינה, ורק טעי ברבי ישמעאל. וע"ז הקשה המהרמ"ש, שאיפכא מסתברא, דהתוס' היו צריכים להקשות על הלימוד בשיטת ר"י, שמהי ההו"א שאכל כחושה משלם שמינה? ולאח"ז מקשה על עצם קושייתם בשיטת ר"י, שמלשון ר"י "מיטב שדהו של ניזק" משמע, שמדבר על איכות התשלומין - שצריך להיות לעולם כמיטב של ניזק ולא על מהות התשלומין, משא"כ מלשון ר"ע יגבה מעידית וכו' משמע שהוא מדבר על מהות שצריך להיות התשלומין מן העידית וכו'?

והנה, אולי אפשר לבאר כוונת התוס' (עכ"פ בדוחק), בהקדים שאלה כללית על הסוגיא. שלכאורה מהי ההו"א של הגמ' ללמוד בדברי ר"י שאומר "מיטב שדהו של ניזק", שגם באכל כחושה לעולם צריך לשלם שמינה, ועד כדי כך שאפי' לאחרי הדחי', אכל כחושה משלם שמינה, מנסה הגמ' לתרץ כרב אידי בר אבין שאכל ערוגה בין הערוגות, וכו'. ולכאורה כל הקס"ד של אכל כחושה משלם שמינה, אינה מובנת כלל. וצריך לפרש זאת אם שזה משום קנס, או שזה משום משום שצריך לשלם הדבר עצמו, וכמובא באחרונים.

וא"כ מהו הס"ד דגמ', היינו, מה היה הכרח הגמ' ללמוד הברייתא באופן זה, שבשביל כך נדחתה הגמ' לפרש כך. ובפרט אם יכול לפרש שיטת ר"י באופן אחר ופשוט (וכמסקנת הגמ'), שחולקין אם בשל ניזק או בשל מזיק שיימין העידית. ואע"פ שכ' המהרמ"ש לעיל, שזהו פשטות הברייתא, מ"מ לכאורה אינו מובן יסוד זה בסברא כלל, וגם אי"ז מוכרח מלשון הברייתא, ולמה דוחקת הגמ' כולי' האי למוקמי הברייתא כך.

ואולי אפשר לבאר בזה, דכתיב (שמות כב, ד) "כי יבער איש שדה או כרם ושילח את בעירה וביער בשדה אחר מיטב שדהו ומיטב כרמו

ישלם". שמשמע מפשטות הלשון דפסוק זה, שהגדר של תשלומי מיטב, אינו רק כאשר אין לו כסף או שאם רוצה יכול לשלם מקרקע שאז צריך לשלם ממיטב, אלא שכאשר "יבעיר איש שדה או כרם וכו' מיטב שדהו וכו' ישלם", היינו, שזה גדר באיכות התשלומין, שצריכים להיות לעולם מיטב שדהו ישלם, וזהו פשטות הפסוק. וא"כ, כאשר ישנה ברייתא "ת"ר מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק", בפשטות פירושה הוא, שצריך לשלם לעולם כמיטב של ניזק, וזהו הגדר של תשלומין בנזקין, ואפי' אכלה כחושה משלם שמינה, וזה היה הסברא בהו"א של הגמ'.

וע"ז מקשה תוס', שא"כ שזהו ההו"א של הגמ', למה טעי רק ברבי ישמעאל ולא ברבי עקיבא, לכאורה מצד אותו סברא, היה צריך ללמוד זאת גם בר"ע. ולא כמו שהקשה המהרמ"ש (לעיל) - דהלשון של תוס' אינו מדוקדק, שאדרבה היה לו לשאול באופן הפכי שמהו ההו"א בסברת רבי ישמעאל, אלא להיפך, שדברי התוס' ברורים ומדוקדקים כלעיל, שלומד שהסברא בהו"א היא מפשטות הלשון בפסוק.

ולפי"ז קשה, למה לא טעי בדברי ר"ע ג"כ, וע"ז מתרץ התוס', משום דקאמר ר"ע "לא בא הכתוב אלא לגבות", ומשמע שבא להקל ולחלוק על דברי ר"י. ותוס' לא מוכיח את זה מהתיבות "לגבות או עידית" וכו' שאי"ז הכרח כלל, שיכול להיות שהדין אכלה כחושה משלם שמינה, ומ"מ, שייך "גבייה" ו"עידית" בהשמינה וכו'.

ואי משום הא, בוודאי גם בר"ע היה ההו"א דאכלה כחושה משלם שמינה מצד משמעות פשטות הלשון בפסוק, ורק משום שמוכח מדבריו שבא להקל, לכן לומדת הגמ' שדבריו באו על מהות התשלומין ולא על האיכות. ולא כמו שהקשה המהרמ"ש ו'תפארת שמואל' על התוס'.

והיינו, ששתי השאלות של המהרמ"ש תלוייות זו בזו, דזה שמקשה שהלשון אינו מדוקדק, הוא מפני שחשב שקושיית תוס' היא רק מהו הקס"ד של הגמ' בשיטת ר"י, ולפי"ז הקשה גם קושיא השניה שלכאורה מפשטות הברייתא משמע כן, אבל לפי מה שנתבאר לעיל, שלא זה היה כוונת התוס', אלא להיפך, שהקושיא - למה לא טעי גם בדברי ר"ע, היא מפני שזהו לכאורה משמעות הפסוק. וע"ז אינו מספיק התירוץ דפשטות הברייתא, כי לא מוכח מאף לשון נגד זה, ואפשר להסביר גם שיטת ר"ע כך. ורק התירוץ הוא משום שמוכח

מלשונו שבא להקל (כמו שמתרץ התוס'), ודו"ק כל הנ"ל בדרך אפשר.



"האי תנא ירושלמי הוא דתני לישנא קלילא" [גליון]

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

בגליון תתלא (בעמ' 62) העיר הת' י.ב. על מש"כ בגליון תתל, לבאר דברי רבינו זי"ע בלקו"ש חט"ו (ע' 396) בנוגע סגנון הירושלמי שהוא קצר כו', שמעיר בלקו"ש שם מב"ק ו, ב שירושלמי הוא לישנא קלילא, והערתי שם מפ' הגר"א בהסוגיא שם, וכתבתי שלכאו' מש"כ בלקו"ש שם יומתק לפי הגר"א, ע"ש.

והעיר הת' הנ"ל, משו"ת צ"צ בכ"מ, שמפרש הגמרא כפשוטו, שקאי על חסרון היו"ד, ע"ש. וא"כ, אין לומר שרבינו לא למד כפי הפשוט בגמרא, אלא כפי הגר"א, ע"ש.

הנה ת"ח לת' הנ"ל, על הערתו מדברי הצ"צ, שנשמט ממני. אבל בנוגע לגוף הענין: כתבתי שם, שהראי' שמביא רבינו מהגמ' בב"ק, שדברי הירושלמי הם ללא אריכות השקו"ט ובלי אריכות הלשון, "יומתק" לפי הגר"א. ולענ"ד "המתקה" זו עדיין במקומה עומדת. שהרי מדברי הצ"צ מוכח שבלשון ירושלמי אין נרגש היו"ד, אבל סו"ס אין בזה קיצור בסגנון ובשקו"ט. וכן יל"ע, אם שייך לומר על חסרון "הרגש היו"ד" (בל' הצ"צ), שהוא שלילת "אריכות הלשון" כמ"ש בלקו"ש שם. והגם שלשון הצ"צ שם (אבה"ע סי' רנ"ג) הוא שהירושלמי "מדלג היו"ד למעט הלשון", אבל מובן שאין זה התוכן שמבואר בלקו"ש שם, שהוא קיצור לשון ממש (היינו נ"מ בנוגע תיבות שלימות כו').

וראה ג"כ בלקו"ש חלק כ"ד ע' 60 שציינתי שם, ששם ג"כ הוא בנוגע להשמטת מילים שלימות, וא"כ הרי זה "יומתק" לפירוש הגר"א שהבאתי שם.

והבוחר יבחר.



"שמוא יאמר אדם אקפוץ ואלונו" [גליון]

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא'

בגליון תתלא (בעמ' 60) הביא הת' אליהו קמינצקי שי', מה שנחלקו הראשונים בהגדרת החשש ד"שמוא יראה אדם שדה נאה ודירה נאה לחבירו ויאמר אקפוץ ואלונו כדי שאגבנו בחובי" (אשר משום חשש זה אמרו דבע"ח אין דינו בעידית, אלא בכינונית);

דהתוס' (בסוגיין ח, א ד"ה "מר לית ליה תקנתא דעולא") כתבו, דבמקרה שיש להלוה (רק) בינונית וזיבורית, הרי מחמת האי חששא אין המלוה יכול לגבות מן הבינונית (לפי ברייתא אחת המובאת בגמ'), הואיל דבמקרה זה הרי הבינונית היא ה'שדה נאה' של הלוה.

אמנם הראב"ד סב"ל להיפך: דבמקרה זה לא נאמרה האי סברא כלל, דכיון דשדה זו הוה כבינונית דעלמא, לא חל עלי' החשש ד'שדה נאה' וכו' (ולכן, אפי' באם נקטינן ד'בשלו הן שמין', וא"כ נחשבת שדה זו לעידית, מ"מ יכול הבע"ח לגבות ממנה הואיל וליתא להאי חששא).

ואשר מזה נראה ברור, דחולקים בהגדרת והסברת החשש ד"שדה נאה"; דהתוס' סב"ל שהוא תקנה לטובת הלוה - דהחכמים רצו להצילו מבנ"א כאלו שירצו להחסירו השדות הכי טובות שלו (ושלכן במקרה שהשדות הכי טובות שלו הוו בינונית, אז חלה התקנה גם על שדות כאלו). משא"כ הראב"ד ס"ל, שתקנת חכמים כאן היתה (לא לטובת הלוה, אלא) להחליש כחו של המלוה, שלא יוכל להשתמש בכח גבייתו מה"ת, להנאת עצמו - להשיג השדות הנאות וכו' שמתאוה להן (ושלכן נוגע רק מצבה של השדה - באם הוה 'יפה' או לא, ואינו נוגע באם שדה זו נחשבת 'יפה' לגבי לוח זה), וצ"ב ביסוד פלוגתתם.

ב. ונראה לומר, דבאמת לא פליגי התוס' והראב"ד כלל, אלא דתלוי לפי איזה מ"ד מדברים: דהתוס' כתבו דבריהם ע"פ שיטת עולא (דמאורייתא בע"ח דינו בזיבורית), משא"כ הראב"ד הרי דבריו לפי שיטת ר"ש (דמדאו' דינו בעידית), ואשר מזה נובע החילוק הנ"ל בהסברת החשש ד'שדה יפה' וכו'.

ביאור הדברים: לדעת עולא דבעצם בע"ח דינו בזיבורית, נמצא, דמעיקר הדין צריכים לדון לטובת הלוה (ושלכן יכולים לגבות ממנו רק זיבורית), אלא דתיקנו חכמים לגבות מבינונית מחמת הסברא

דנעילת דלת. די"ל הביאור בתקנה זו: דזה גופא היא טובת הלוה - שלא תנעול הדלת בפניו, ונמצא דהתקנה שהמלוה יוכל לגבות מבינונית, הוה המשך (ותוצאה) לעיקר הדין שצריכים לדון לטובת הלוה.

אמנם, כל זה הוא רק כשלא יגרם ע"י התקנה שהלוה יוכל לאבד השדות הכי טובות שיש לו, דהרי במקרה כזה כבר אין זה טובת הלוה, ואדרבה - בודאי לא יהי' מרוצה מזה לפתוח דלת לאבד מיטב שדותיו! ומובן א"כ שלא יעשו תקנה כזו.

ואכן לפי עולא - י"ל - זהו הפשט בהחשש ד'שדה יפה וכו', דהכל מיוסד על שיטתו הכללית שצריכים להסתכל ולדון לטובת הלוה. ולכן א"א לתקן איזה תקנה שתגרום שהלוה יוכל לאבד שדותיו היפות. ולפ"ז מבואר היטב דברי התוס' - שכנ"ל הן אליבא דעולא - דבאם שדהו הכי יפה היא בינונית אזי חלה עלי' האי סברא ותקנתא.

ברם, לדעת ר"ש הרי יסוד כל הדיון כאן הוא להיפך; דהרי בעצם בע"ח דינו בעידית, ונמצא א"כ דצריכים לדון תמיד לטובת המלוה. אלא דהחכמים הורידו דינו לבינונית מחמת האי חששא ד'שדה יפה וכו'.

ולשיטה זו א"א לפרש שהאי חששא ותקנתא היא מחמת טובתו של הלוה (שלא יאבד השדות הכי טובות שלו, וכנ"ל בדעת עולא), דהרי מיוסד הדין למדים שלא דנים לטובתו של הלוה. ולכן צריכים לפרש האי תקנתא כפי אופן השני שכתבנו לעיל - שלא יוכל להשתמש בכח גבייתו להנאת עצמו (ויהא 'נבל ברשות התורה' ראה רמב"ן ר"פ קדושים).

ומובן א"כ, דלשיטה זו לא מתחשבים במצבו של הלוה - באם יש לו עידית, או שהבינונית הן הכי טובות שלו - דהרי החשש והתקנה לא היו בשביל טובתו, ומבוארת א"כ שיטת הראב"ד, שכתב בדעת ר"ש, דבמקרה שיש להלוה רק בינונית וזיבורית, ליתא להאי חששא, ויכולים לגבות מהבינונית אף דהוי השדה הכי טובה של הלוה.

ג. וע"פ דרכינו זו, נראה דיש ליישב גם מה שהק' הת' הנ"ל בהמשך דבריו על שיטת הראב"ד - דלכאור' מסוגיית הגמ' בגיטין (מט, ב) יש להוכיח דלא כשיטתו: דלאחר שהגמ' אומרת שמחמת האי חששא ד'שדה יפה' הורידו דין הבע"ח מעידית לבינונית, ממשכח הגמ' להקשות "אלא מעתה יהא זיבורית", ומתרצת א"כ אתה נועל דלת

בפני לוי", ולכאור' מוכח מדברי הגמ' אלו שכן שייך האי חששא ד'שדה יפה' גם בשדה של בינונית, בהתאם לשיטת התוס', ודלא כהראב"ד?!

ויש להוסיף, דלכאור' קושיית הגמ' "אלא מעתה יהא בזיבורית", תמוהה: דהרי הגמ' אמרה שהסיבה שהורידו דינו מעידית לבינונית הוא החשש ד'שדה יפה': ולכאורה מה קשה כ"כ להבין דעידית הוה יותר 'שדה יפה' מבינונית, ועד שמקשים דבאם יש חשש ד'שדה יפה' בעידית, אז צ"ל אותו החשש גבי בינונית (ושלכן נצטרך להוריד דינו עד זיבורית)?!

וע"פ דרכינו דלעיל, יש לפרש כך דברי הגמ': הרי המדובר שם הוא לשיטת ר"ש, דסב"ל דבעצם צריכים לדון לטובת המלוה (כנ"ל), אלא דמחמת החשש ד'שדה יפה' (דאולי ינצל זכותו באופן לא טוב), הורידו דינו לבינונית. וע"ז מקשה הגמ', דמכיון שיש חשש כזה על המלוה, ושלכן צריכים לשנות דינו, אז מדוע לא מסלקים זכותו לגמרי, ולדון לטובת הלוה (כשיטת עולא), ולומר שדינו בזיבורית?

וע"ז מתרצת הגמ', שלסלק זכותו של המלוה לגמרי, גם זה אינו טובת הלוה, ואדרבה יגרום לנעילת דלת, היפך טובתו (כנ"ל). ולכן נשאר הדין שאכן דנים לטובת המלוה, אלא שמורידים דינו לבינונית משום החשש שינצל זכותו שלא כדבעי (כנ"ל).

ועפ"ז סרה הקושיא על דברי הראב"ד במכילתין: דקושי' הגמ' שם היתה שאולי מדרבנן אכן נפסוק שדנים לטובת הלוה (כדעולא), דאז באמת יש לומר האי סברא (חששא) גם בבינונית. משא"כ לפי תי' הגמ' שם, הרי נשאר הדין שלר"ש דנים לטובת המלוה, ושוב ליתא האי חששא בשדה בינונית.

לסיכום: הפלוג' בין התוס' והראב"ד באם כשיש לו בינונית וזיבורית, אפ"ל שלא יגבה מהבינונית מחמת החשש ד'שדה יפה' - תלוי' במחלוקת דר"ש ועולא, דלר"ש דדנים לטובת המלוה, הרי חשש זה הוא רק על 'עידית'. משא"כ לעולא דדנים לטובת הלוה הרי החשש קיים גם על בינונית כשהיא עידית של הלוה. והגמ' בגיטין שמקשה אליבא דר"ש מדוע לא נאמרה האי חששא גם על בינונית, היא אליבא דההור"א, שגם לר"ש - מדרבנן - דנים לטובת הלוה, משא"כ למסקנא נשאר דלר"ש אכן דנים לטובת המלוה.



רמב"ם

כהן טמא שאכל תרומה טמאה

הת' משה שי' גרייזמאן
נו"נ בישיבת ליובאוויטש, טאראנטא

איתא בגמ' במס' סנהדרין (פג, א) "אמר שמואל, מניין לכהן טמא שאכל תרומה טהורה שהוא במיתה בידי שמים? דכתיב "ושמרו את משמרתי ולא ישאו עליו חטא וגו' (וסיפי' דקרא ומתו בו כי יחללוהו)". טהורה אין (=יש בה מיתה) טמאה לא, דאמר שמואל א"ר אלעזר, מנין לכהן טמא שאכל תרומה טמאה שאינו במיתה שנאמר "ומתו בו כי יחללוהו" פרט לזו שמחוללת ועומדת".

והנה, הרמב"ם כשהביא דין זה של כהן טמא שאכל תרומה טמאה (בהל' תרומות פ"ז ה"א) הוסיף "אע"פ שהוא בלאו" (ומקורו בתוספתא דתרומות פ"ו ה"ה), וכוונתו ללאו שהביא בתחילת ההלכה של "איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב בקדשים לא יאכל".

ולכאור' אם הכהן הטמא שאכל תרומה טמאה נפטר מן המיתה כיון שתרומה טמאה "מחוללת ועומדת", יש ג"כ לפוטרו מן הלאו של "בקדשים לא יאכל" שאי"ז קודש שהרי מחוללת ועומדת.

והנה, מן התוספתא בלבד שהיא המקור של הרמב"ם, לא מחוייבת סתירה לגמרא. כי אפשר לומר בפשטות שכהן טמא שנפטר ממיתה באכילת תרומה טמאה כי זו מחוללת ועומדת, אין הכוונה שאין בתרומה טמאה קדושת תרומה, אלא שה"יחללוהו" שמחייב מיתה פירושו חילול (=הטמאת) תרומה טהורה. ולכן כהן טמא שאכל תרומה טהורה חייב מיתה כי באכילתו חילל היינו טימא את התרומה הטהורה, משא"כ בתרומה טמאה ש"מחוללת ועומדת" זה מכבר, לא חילל תרומה טהורה ולכן אינו חייב מיתה, אך עדיין הוא בלאו של "בקדשים לא יאכל" כי מידי קדושת תרומה הכללית, לא יצאה תרומה זו הטמאה.

אך ברמב"ם קצת קשה לומר פי' זה, כי שינה מלשון הגמ' שכתבה על תרומה טמאה "מחוללת ועומדת", וכ' "שהרי אינה קודש", ולכאור' א"כ לא חל על תרומה הטמאה הלאו של "בקדשים לא יאכל". וצ"ע.



הלכה ומנהג

דין הנשים בכוונת קריאת שמע

הרב גבריאל ציננער

רב ומו"צ בבארא פארק, ומחבר ספרי 'נטעי גבריאל'

נשאלתי מהנהלת בתי חינוך לבנות, אם התלמידות צריכות לכוון הכוונות המבוארות בשו"ע סי' סא ס"ו.

הנה, מבואר בשו"ע סי' ע' ס"א (וכן בשו"ע אדה"ז, שם), דנשים פטורות מקריאת שמע וממשיך "ומ"מ נכון הוא ללמדם שיקבלו עליהם עול מלכות שמים ויקראו לפחות פסוק ראשון..."

ומבואר ברמב"ם בספר המצוות מצוה ב' שנאמין שפועל המציאות וסיבתו הראשון אחד. . ויקראו ג"כ זאת המצוה מלכות שמים כי הם אומרים כדי לקבל עול מלכות שמים, ר"ל ההודאה ביחוד והאמנתו".
עכ"ל.

ולפי זה שקבלת עול מלכות שמים - היינו ההודאה ביחוד ואמונת השם, יוצא שגם נשים חייבות, וא"כ צריכים ללמדן לכוון הכוונות בקריאת שמע שהיא קבלת עול מלכות שמים משום שזה חלק מיחוד השם.

אכן מדינא (וכמ"ש בשו"ע שם) "נשים ועבדים פטורים מק"ש מפני שהוא מ"ע שהזמן גרמא...". מ"מ מכיון שהן חייבות במצות יחוד ה' (וכמו שכתוב ב'חינוך' מצוה תי"ז) רק דבאמת מצוות יחוד השם אפשר לקיים גם בלי ק"ש.



משנכנס אדר מרבין בשמחה

הנ"ל

איתא במס' תענית דף כט, א "משנכנס אדר מרבין בשמחה", והובא להלכה במג"א סי' תרפו סק"ה, והעיר ע"ז בנמוקי או"ח שלא נתבאר במה מרבין בשמחה. עיין שם.

ונראה ע"פ שו"ת 'חתם סופר' או"ח סי' קנו ובהגהות לשו"ע סי' תקנג, בטעם המנהג שאין ללמוד תורה בערב תשעה באב אחר חצות,

"משום דכל מה שלומד מחצות ואילך עדיין מחשבתו עליו והרהורו גביה גם בלילה, ונמצא שנכנס לאבל כשהוא שמח עיי"ש".

והנה כן יש לומר בטעמא דמשנכנס אדר מרבין בשמחה, דהא ביום פורים עצמו מצוה לשמוח מתקנת נביאים שציוו לעשות משתה ושמחה, וכדי שהשמחה בפורים תהא בשלימות צריך שיקדים לשמוח מראש חודש אדר ואילך, שאם יעסוק עד הפורים בדברים הממעטין את השמחה, א"כ כשיגיע יום הפורים לא יוכל להיות בשמחה כיון שעדיין מחשבתו על הדברים העצובים, וכמו כן משנכנס אב ממעטין בשמחה, דאל"כ יכנס לאבלות כשהוא שמח וכסברת החת"ס ז"ל.

ומהאי טעמא המנהג לתלות טבלאות בכניסת הבית שכתוב עליהם "משנכנס וכו'", כדי להזכיר את ימי השמחה וראה מש"כ ב'נטעי גבריאלי' - פורים פי"א.



החשיך בדרך ונותן כיסו לקטן שיוליכהו בשבת

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' רסו ס"י: "ויכול ליתנו לקטן אפילו הגיע לחנוך והוא בנו שחייב לחנכו במצות, מכל מקום חינוך זה אינו אלא מדברי סופרים, והתירו לו חכמים כדי שלא יבא לעשות בעצמו. ומכל מקום כשנותנו לו או אפילו לחרש ושוטה צריך ליתנו להם כשעקרו רגליהם ללכת וליטלו מהם כשהם רוצים לעמוד, כדי שלא יעשו עקירה והנחה, כמו שנתבאר למעלה שאף שאינו מצווה על שביתתם, מכל מקום הרי אסור להאכילם דבר האסור בידים מן התורה, כמו שיתבאר בסי' שמג, וזה שנותן להם כיסו אף על פי שנותן להם מבעוד יום, מכל מקום כיון שיודע שיוליכוהו בשבת ולדעת כן נותן להם, הרי זה כמאכילם אסור בידים, לפיכך אין היתר אלא שלא יעשו עקירה והנחה, שאז אין בזה איסור של תורה (אף אם היה ברשות הרבים גמורה), והתירו לו חכמים איסור של דבריהם כדי שלא יבא לעשות בעצמו".

וצ"ע, שלכאורה לאו רישא סיפא, שבתחלה מבואר שטעם האיסור ליתנו לקטן הוא מטעם חיוב חנוך מדברי סופרים, והתירו לו חכמים כדי שלא יבא לעשות בעצמו. ומיד אח"כ ממשיך ומבאר, שכשנותנו לקטן יש בזה גם איסור מה"ת שאסור להאכילם דבר האסור, אלא שכאן מיירי שנותנו כשעקר רגליו שאינו אסור אלא מדברי סופרים,

והתירו לו חכמים כדי שלא יבא לעשות בעצמו. וכיון שכאן התירו כשנותנו כשהוא מהלך, שכל האיסור הוא מדרבנן, וזה התירו כאן לגמרי, א"כ מה מועיל ומה מוסיף כל מה שנתבאר בהתחלה שהתירו חכמים חיוב חינוך שעל האב? הרי כל ההסבר הזה אינו מועיל לא להתיר (כיון שכאן האיסור מה"ת להאכילו בידים) ולא לאיסור (כיון שכאן נותנו אחרי שעקר רגליו), וכל האיסור הוא מדרבנן וזה התירו לגמרי.

ובאמת נראה לפום ריהטא, שהן שתי שיטות נפרדות בראשונים, כי הסברא הראשונה מבוארת בפסקי רי"ד (שבת קנג, ב ד"ה איבעיא. הובא בפסקי ריא"ז פכ"ד ה"א אות ב. שלטי הגבורים סו, א אות ב): "יש לומר דבודאי אסור לומר לו לקטן הולך כים זה בפירוש, מפני שיש בו איסור תורה, ולא התירו איסור תורה לגבי כים כי אם איסור דרבנן, אלא נותנו לו סתם והוא מוליכו מדעתו, ואע"פ שעכשיו הוא עושה על דעת אביו . . . ולגבי כים התירו איסור דרבנן". הרי לכאורה דעת הרי"ד, שכשאינו אומר לו בפירוש לא נקרא מאכילו בידים, וכל האיסור לתת לו הוא מחיוב חנוך שעל האב, וזה התירו כאן.

אמנם אח"כ הביא ריא"ז שם דעת האוסרים, שלא התירו לתת לקטן אלא כשהוא מהלך, ומפרש רבינו בהמשך הסעיף דסבירא להו, שאף שאינו אומר לו בפירוש הולך כים זה "מ"מ כיון שיודע שיוליכיהו בשבת ולדעת כן נותן להם ה"ז כמאכילם איסור בידים, לפיכך אין היתר אלא שלא יעשו עקירה והנחה".

ושוב צ"ע, מה שעירב כאן רבינו בין ב' הדיעות, בתחילה מבאר כהשיטה שאין בזה אלא חיוב חנוך מדרבנן (כיון שלא אמר לו בפירוש), ואח"כ ממשיך ומבאר כהשיטה שיש בזה איסור מה"ת (כיון שיודע שיוליכיהו ולדעת כן נותן לו).

ואולי אפשר לבאר זאת עפ"י ביאור דבריו בהמשך הסעיף, שכשנותן לקטן כשהוא מהלך אינו אסור מה"ת, והתירו לו חכמים איסור של דבריהם. ולא נתבאר כאן מהו האיסור של דבריהם שהתירו. ואין לומר שהתירו האיסור של זה עוקר וזה מניח, שהרי א"כ היה מותר לתת גם לגדול כשהוא מהלך.

והנה הדעה הזאת, שצריך לתת לו כשהוא מהלך, מבוארת ברשב"א (שבת קנג, ב ד"ה איכא דאמרי וד"ה כשהיא מהלכת), ומסיים: "ואע"ג דמשום דלא ליתי למיסרך אסור בכל מידי דקא עביד מחמת גדול . . .

הכא במקום דאיכא למיגזר דאי לא שרית ליה אתי איהו למיעבד איסורא בידי, שרינן ליה ולא חיישינן בכי הא דלמא אתי למיסרך".

אמנם רבינו לא כתב בפירוש ביאור זה, כי הרשב"א אזיל בזה לשיטתו כמ"ש בכ"מ (הובא בשוע"ר לקמן סי' שמג ס"ו), שכל שהאיסור הוא רק מדרבנן מותר להאכיל לקטן בידי, אלא שבמקום שאין זה לצרכו של תינוק (אלא לצורך הגדול), אסור מטעם דלמא אתי למיסרך (וכאן התירו חשש זה).

משא"כ לדעה הא' (דלקמן שם ס"ה), גם באיסור דרבנן ישנו האיסור להאכילו בידי (ולא רק החשש של אתי למסרך). ולפי זה צריך לומר הפירוש בגמרא דידן, שכיון שעצם האיסור הוא כאן דרבנן (שזה עוקר וזה מניח), א"כ גם האיסור של להאכילו בידי הוא כאן מדרבנן, ואיסור זה (של להאכילו בידי) התירו כאן חכמים (משא"כ בגדול לא התירו).

וכיון שלא התירו כאן את עצם איסור ההנחה בלא עקירה, רק התירו את חשש למיסרך או את איסור להאכילו בידי, א"כ היה אפשר לאסרו עדיין מטעם חיוב חנוך שעל האב, וע"ז כותב בתחלת הסעיף, שגם חיוב זה התירו כאן.

ואפשר שמטעם זה סתם רבינו כאן בהמשך הסעיף, ולא פירש איזה איסור דבריהם התירו כאן, כי זה תלוי בג' הדיעות הנזכרות: א) אין כאן איסור מאכילו בידי כיון שלא אמר לו בפירוש, רק חיוב חנוך על האב, וזה התירו כאן. ב) אין כאן איסור מאכילו בידי כיון שהוא איסור דרבנן, רק חשש דלמא אתי למסרך, וזה התירו כאן. ג) יש כאן איסור להאכילו, רק כיון שזה עוקר וזה מניח אין איסור זה (של להאכילו בידי) אלא מדרבנן, וזה התירו כאן.



עשרת בני המן - בנשימה אחת

הת' שניאור זלמן וילהלם

תות"ל - 770

ידוע מש"כ הצפע"נ (בהשמטות להל' גירושין), גבי מנהג העולם¹ שאומרים עשרת בני המן כל אחד בפני עצמו, ואין יוצאין בשמיעתן מהקורא, משום "דצריך לאומרן בנשימה אחת" (מגילה טז, ב). ובזה לא שייך לצאת ע"י אחר", והיינו דרך הדיבור עצמו יכול להוציא אחרים, ולא אופן הדיבור.

ולכאורה, נראה דאדה"ז ס"ל דגם אופן הדיבור מוציא אחרים, דהא כתב בסי' ריג סעי' ו': "המברך . . נעשה שליח לכולם . . וכאלו כולם מברכים . . שפיו כפיהם", וכפי' שביאר הרא"ה ב'הערות-וביאורים' גליון תשמח [ועד"ז ביאר הנ"ל בהערות וביאורים גליון תתיט].

אלא דלכאורה גוף דברי הראגוצ'ובי צריכים ביאור. דמובא בשוע"ר (וכן בשאר פוסקים) סי' תק"צ סעי' ט, די"א דהשברים ותרועה "אם עשאו ב' נשימות לא יצא, אלא יעשה אותן בנשימה אחת", ובמקום שאין מנהג קבוע "יש להנהיג לעשות בתקיעות מיושב בנשימה אחת", וכן בסעי' ח' כתב "היבכות של תרועות וכן הג' שברים . . צריך לעשותן בנשימה אחת" וזה לכו"ע (אלא שאין דומה ממש לענינו).

הרי לנו לכאורה דין דומה - דאיכא ב' קולות השברים והתרועה, וצריכים לעשותן בנשימה אחת, היינו שלא רק עצם הדיבור אלא גם תנאי ואופן הדיבור, ומוציא אחרים י"ח, וצריך יישוב².

ולהעיר, דבסעודת ב' דר"ה (ראה 'המלך במסיבו' ח"א עמ' סח; שערי הלכה ומנהג - הוספות ומילואים עמ' קכג) אמר רבינו (מרשימה, בלתי מוגה): "הבעל תוקע מוציא את השומעים ידי חובתן רק בשמיעת קול שופר, אך לכוון צריך כאו"א בעצמו. כמו שמבאר הראגוצ'ובי בהדין ד"עשרת בני המן צריך למימרינהו בנשימה אחת,

(1) כן הוא גם מנהגנו, אבל בקיצו"ע סי' קמ"א סעי' י"ד כתב ד"אינו מנהג נכון, אלא הקורא לבד יאמר, והקהל ישמעו כמו כל המגילה", והוא מה'חיי-אדם' הל' מגילה סעי' כ"ב.

(2) להעיר שהר' ש"י זווין ב'מועדים בהלכה' ע' רא, הביא את דברי הצפע"נ הנ"ל וסיים דהחברקה מפתיעה, אבל לדינא יש להשיב, ולא כתב מה יש להשיב.

דק עצם הדיבורים (הקריאה גרידא) אפשר לצאת בשמיעה מאחר (מצד "שומע כעונה"), אבל אופני הדיבורים והתנאים המיוחסים להדיבורים ככוונה (וכיו"ב), א"א לייחס להשומע."

ולכאורה ממה שמוכיח רבינו מדברי הראגוצ'ובי שכ"א צריך לכוון בעצמו, משמע מדברי הראגוצ'ובי הן להלכה.

ולפי"ז גם צ"ע מה שהוכיח מהנ"ל ב'הערות וביאורים' שם, דרבינו בשו"ע לא ס"ל כדברי הראגוצ'ובי.

אם - לא שנאמר בדוחק שרבינו הביא את דברי הראגוצ'ובי לדוגמא, דמשו"ז צריך השומע לכוון לצאת שזהו דוחק מפשטות הענין*.



תפלת הדרך

הת' מנחם מענדל צוויבל
שליח בישיבה גדולה דניו הייווען

בשו"ע אדמה"ז סק"י ס"ה "אין צריך לומר תפלת הדרך, אלא פעם אחת בכל יום שהוא הולך" (דהיינו בשם ומלכות). אמנם בסידור כותב: "צריך לאמרה משהחזיק בדרך חוץ לעיר ביום ראשון כשנוסע מביתו . . . ובשאר הימים שמתעכב בדרך עד שובו לביתו, יאמר אותה בכל בוקר אפי' במלון, ויחתום ברוך אתה שומע תפלה בלי הזכרת השם".

ובספר 'משמרת שלום' סי' טז, מקשה על מקורו של אדמה"ז בסידורו וז"ל: "ולא ידעתי מנין לו והוא לכאורה נגד כל הפוסקים". וכן הקשו הערוך השולחן.

ובהוצאה החדשה של השו"ע בפסקי הסידור, מציין שם "ראה שוע"ר שם ס"ה "בכל יום שהוא הולך", ובס"ח "ויש אומרים שלא תקנו תפלת הדרך אלא בתחלת הדרך שהיא פרסה ראשונה ויש לחוש

(* ראה בס' אבני חשן סי' ע בענין זה, ושם ביאר דסב"ל להצפע"נ דשומע כעונה מועיל רק על הדברים שהם שייכים לעצם המצוה. משא"כ הדין דנשימה אחת דעשרת בני המן אינו תנאי בגוף מצוות הקריאה, אלא מצוה צדדית לפרסם הנס שנתלו כאחת. וכיון שאין זה חלק ממצוות הקריאה, לא אמרינן ע"ז שומע כעונה עיי"ש. המערכת.

לדבריהם . . . יאמר אותה בלא ברכה". ראה 'פרי חדש' שם ס"ד-ה . . .
העו"ב תשי"ח ע' 5".

וכוונתם לכאורה בהציון לה'פרי חדש', הוא שזהו מקורו של
אדמה"ז בסידורו כמש"כ הרב גייסינסקי שי' בהעו"ב שם.

אמנם הפר"ח שם חולק על השו"ע שצריך לומר תה"ד בכל יום
בשם ומלכות, וז"ל: "אבל דעתי אינו כן, אלא שלא יתפלל תפילה זו
אלא בתחילת יציאתו, ואע"פ שמתעכב הרבה ימים בדרך, כיון
שבירכה פעם אחת נפטר בזה. והנה לפרש"י ז"ל בההיא עד כמה עד
פרסה, שכ' דעד פרסה הוא זמנה, אבל לא לאחר, שהלכך פרסה משמע
דכיון שהלך פרסה מיפטר מכל וכל. ולפי מה שהעליתי בסי' הקודם
שתה"ד אין לה חתימה, ליכא קפידא אם יתפלל אותה בכל יום אע"פ
שאינו חייב".

והנה שיטת רש"י מביא אדמה"ז בשו"ע שם, בנוגע לומר תה"ד
בפרסה ראשונה, וכתב "יש לחוש לדבריהם לכתחלה, לאמרה בפרסה
ראשונה, ואם שכח מלאמרה יאמר אותה כל זמן שהוא בדרך", ואם
נאמר שאדמה"ז בסידורו חושש לשיטת רש"י, א"כ איך מברכים ביום
הא' לאחר פרסה ראשונה בשם ומלכות?

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



פת הבאה בכיסנין [גליון]

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
שליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

בהמשך להערתי בגליון תתלא (עמ' 72), בנוגע לפת הבאה בכיסנין,
לברר המחלוקת בין הדעה הראשונה בשו"ע סי' קס"ח סעי' ז', שהיא
דעת הרשב"א והטור, ובין הדעה השניה שהיא דעת הרמב"ם. שלפי
דברי רבינו מוכח, ששיטת הרשב"א והטור שפת הבאה בכיסנין היא
דוקא אם עיקר עשייתה הוא לעידון ולתענוג, ודרכה להיות נעשית
באופן שהמילוי הוא העיקר. משא"כ דעת הרמב"ם היא, שאפילו
שנעשית גם למזון, נקראת פת הבאה בכיסנין, כיון שלדעתו גם באופן
זה אין קובעין סעודה עליו. ולפי זה פשוט, שהרמב"ם מודה לדין זה
של הרשב"א, שאם הפת ממולאת ונעשית לעידון, שמברכים עלי'
בורא מיני מזונות. והמחלוקת ביניהם היא, דוקא בהציוור שהעיסה

נילושה - בחלב וחמאה וכדו' ונעשית למזון ולעידון, וכל זה שלא כדברי המ"ב סי' קס"ח ב'ביאור הלכה' ד"ה "טעונים ברכה".

והנה, עיין ב'ביאור הלכה' סי' קע"ו ד"ה "ברך על הפרפרת", וז"ל: "אכן לענין מה שאנו נוהגין לאכול לעקי"ך וקיכלי"ן וכדומה בשבת שחרית אחר קידוש, צ"ע למעשה איך לנהוג בזה. . הלא רק מספק נותנן עליהם דין פת כיסנין. . והיינו משום דספק ברכות להקל, ולכן אין מברכין עליהם רק מעין שלש, משא"כ בעניננו אם הם לחם גמור, בודאי נפטרינן בבהמ"ז לבד, וא"צ לברך עליהם מעין ג', א"כ בודאי, הלא נכון יותר שאף אם אין לו מזה בתוך הסעודה ואפילו לדיעה קמייתא, לא יברך עליהם מעין שלש, רק יסמוך על בהמ"ז שיברך לבסוף, דבדיעבד יוצא לכו"ע אפילו על פת כיסנין גמורה..."

היינו, דלפי דעת המ"ב שם עושה קידוש ואוכל מזונות ודעתו לאכול הסעודה בסמיכות לזה, אינו מברך על המצוה, כי אם יסמוך על ברהמ"ז כדי לפטור המזונות, וכל זה לשיטתו, שהרמב"ם אינו מודה להרשב"א במקום שנעשה לעידון.

אבל לפי דברינו, שאין שום מחלוקת בין הטור והרמב"ם במקום שנעשה לעידון, א"כ במקום שעושה קידוש ואוכל פת הבאה בכיסנין, שלפי דעת הרשב"א מברכין עליו בורא מיני מזונות, דהיינו פת ממולא, אז בוודאי צריך לברך ברכת מעין ג' אחר אכילתו, ואחרי זה נוטלין ידים לסעודה, ופשוט.



בענין הנ"ל

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפורניא

בגליון תתלא (עמ' 72) מביא הרב אי"ה סילבערבערג שיחי', שיטות הראשונים בדיני פת הבאה בכיסנין, ומסכם, ששיטת אדה"ז היא כמו הרשב"א, שבמקום שיש מילוי של פירות - והוא לעידון ולתענוג, והעיסה אינה באה כי אם להטעים הפירות, מ"מ אמרינן שהפירות בטלות לעיסה ומברכין בומ"מ.

ומזה מוכיח דלא כהאחרונים ז"ל (הגר"מ פיינשטיין והגר"י קמינצקי)¹, שהכריעו לברך 'שהכל' בדגים שקורין פלאונדע"ר או בשר שקורין קאטליט"ס, דאף שציפויין מחמשת מיני דגן, ודאי הבשר והדגים עיקר. ומסביר, לדעת רבינו גדרס הוא כפהב"כ הנ"ל ויש לברך על מאכלים אלו בומ"מ, ע"ש באורך.

ויש לצרף כאן, מה שכ' הרב ב"א שיחי' בגליון תתל, ששמע מראש הכולל הרב העלער שיחי' שמברכים מזונות על שניצל².

והנה, אף שיהא ביאור דברי אדה"ז בדיני פהב"כ כמו שכותב הרב הנ"ל ביאורו, מ"מ הנה עירוב פרשיות גדול נאמר כאן. דהנה כל השקו"ט הגדולה באחרונים בדין "שניצל", והוא הדין בפלאונדע"ר או קאטליט"ס, הוא לא מטעם פהב"כ בכלל, אלא סובב והולך סביב דיני עיקר וטפל. ויסוד הבעי' נובע ממש"כ בגמ' ברכות (לו, ב) "רב ושמואל דאמרי תרווייהו כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות", וביארו הראשונים, שכוונתם לומר חידוש בהלכות עיקר וטפל, שאע"פ שבכל תערובות של שני מינים, העיקר נקבע לפי הרוב, הנה בתערובות של אחד מה' מיני דגן אינו כן, שאע"פ שהמין האחר הוא הרוב והמין דגן הוא רק מיעוט, הנה המין דגן, מפני חשיבותו וערכו הוא העיקר, ומברך עליו בומ"מ.

וכל זה בא מדין עיקר וטפל, ולא נמצא מי שתולה דין הנ"ל בדיני פהב"כ, ואפי' הספר שממנו לקח הרב הנ"ל פסקי האחרונים ז"ל, הוא מהפרק בו דן בדיני עיקר וטפל. וההשוואה לדעת אדה"ז בדיני פהב"כ תמוהה היא, וכי מפאת שפירורי הלחם סובבים את הדג או העוף לכן נק' שניצל פת הבא בכיסנין, ואין זה אלא עיקר וטפל.

ודין זה, הואיל ועסקינן בי', נימא שי"ל שדווקא לדעת אדה"ז ברכתו שהכל, ולא בומ"מ - וכדלקמן.

(1) ולהעיר, דבהערתו כותב "ועיין שם בספר הנ"ל", ואינו מביא איזה ספר ואי' מקום כבודו. ובאמת מקומו הוא בס' 'ותן ברכה' (באדנער, לייקוואד) ח"א עמ' 78 הערה 61 תמצאהו שם.

(2) והרב ב"א שי' מסיים שם "ונדמה לי שרוב העולם מברך עליו שהכל", וראה בהמשך מה שנדון בזה.

דהנה, אדה"ז בשולחנו בדיני עיקר וטפל סי' ריב סעי' א', כתב וזלה"ק: "כל שהוא עיקר ועמו טפילה, מברך על העיקר ופוטר את הטפילה. . . אצ"ל אם הטפילה מעורבת עם העיקר, כגון כל תערובת ב' מינים שהאחד הוא עיקר והב' אינו אלא לתקנו ולהכשירו, או אפילו שניהם עיקר אלא שהאחד מרובה ואחד מועט, שהרוב נחשב עיקר והמועט טפל" עכלה"ק. ועיי"ש עוד חילוקים, ובפרט בתערובת ממשית של דגן.

וכן הוא בסדר ברה"נ פ"ג ה"א וזלה"ק: "אם הא' הוא עיקר והשני אין נותנין בו כ"א לתקנו ולהכשירו, הרי העיקר פוטר את הטפל. . . ואם שניהם עיקר, אם אחד מהם הוא הרוב הרי זה נחשב עיקר", עיי"ש ובהל' ב'.

ובספר 'ברכה כהלכה' (ב"ב תש"ס) עמ' ש הערה 39 מדייק דיוק יפה בדברי אדה"ז אלו, דבחלוקה הא' כתב אדה"ז, ב' מיני מאכלים מעורבים יחד כאשר האחד תפקידו להטעים ולהכשיר את השני, נחשב המאכל המכשיר לטפל. ואדה"ז אינו מחלק אם המאכל הבא להכשיר הוא מרובה או מועט, כמו שכתב בחלוקה הב'. ובפשטות משמע, דאף אם הוא מרובה נחשב לטפל, כיון שענינו הוא להכשיר את המאכל השני - ורק בחלוקה הב' דאיירי בשני מיני מאכלים שהם עיקריים, שפיר כתב אדה"ז דצריך להתייחס למין שהוא רוב. וכן הוא בסידור שם.

הרי להדיא, דשיטת אדה"ז היא, דאם יש עיקר בתבשיל אזלינן בתרי' אף שהוא המעט, ולא אמרינן דאזלינן בתר רוב אלא בב' מיני מאכלים דשניהם עיקריים.

ומביא כללא רבא מהפמ"ג בפתיחתו וז"ל: "בחמשת מיני דגן לא שייך עיקר וטפל, ואדרבה הם העיקר אף שהם המעט כל שאין לדבק, ומברך עליהם בורא מיני מזונות ונפטר התערובות הרוב, וניתן להם חשיבות הרוב כאילו הם הרוב, אבל לא יותר, וממילא כל התנאים השייכים ברוב שייכים בה' מיני דגן". עכ"ל.

הרי דסבירא ל' להפמ"ג, דדין ה' מיני דגן נותן לדגן דין רוב, אך לא מעבר לזה, וכהדגשת הפמ"ג "אבל לא יותר", ובגוונא דלא מהני רוב לא מהני דין ב' מיני דגן.

וממילא, אם נימא דס"ל לאדה"ז סברת הפמ"ג דמיני דגן יחשבו כרוב, נמצא דבכל גוונא שהמין דגן אתי לתקן ולהכשיר המאכל (אף

שנותן גם טעם בהמאכל), לא ניזיל בתרי', כהיכי דבכהאי גוונא לא אזלינן בתר רוב, והמין דגן לטפל יחשב.

ואם כנים הדברים, הרי שניצל דמין דגן שבו אף שיש בו טעם, מ"מ עיקרו לתקן ולהכשיר המאכל, ועיקר התבשיל וטעמו הוא הדגים או הבשר, יהי' ברכתו שהכל, והמין דגן הוי טפל ונפטר בברכת העיקר³.

ומה שכתב אדה"ז בסי' ריב (שם), חלוקה ג' דכל שיש מין דגן בתערובת אזי אפילו המיעוט נחשב לעיקר, פשוט דמיירי בתבשיל שיש בו תערובת מינים, וכעין תבשיל של פתיתי עיסה וחתוכות תפוחי אדמה, דאי לאו מין דגן, נחשב המין שהוא הרוב לעיקר, דהא כתב אדה"ז דאם יש בו מין דגן, אזי אפי' הוא המיעוט הוא העיקר, אבל בתבשיל שלא בא הדגן אלא לתקן ולהכשיר את המין השני, אין הדגן נחשב לעיקר ובטל למין השני. ע"כ מספר הנ"ל.

הרי לך, דלשיטת אדה"ז אליבא דהפמ"ג, ברכת כל אלו הדברים שניצל, קאטליט"ס ושאר דברים שהדגן אינו בא אלא לתקן ולהכשיר, ברכתם 'שהכל' כברכת עיקר המאכל שהוא הבשר או הדגים⁴.



3) האחרונים חקרו בדין עיקר וטפל, האם הטעם הוא דהטפל בטל בעצמותו להעיקר ונחשב כאילו אינו, ואין על הטפל חיוב ברכה כלל, או שנאמר דאינו בטל בעצם להעיקר, ויש עלי' עדיין חיוב ברכה, אלא שברכת העיקר פוטר את הטפל. וכמו שמצינו במי שאוכל הרבה פירות מפרי העץ, שמברך רק על הראשון ופוטר בברכתו את השאר. ונפק"מ כגון שלא הי' הטפל לפניו בשעה שבירך על העיקר. וראה בזה בס' 'ותן ברכה' הנ"ל פ"ד הערה א'.

ובשו"ע אדה"ז סי' ריג סו"ס ח', משמע דברכת העיקר כוללת גם את הטפל. ויש בזה נפק"מ גדולות להלכה. ואכ"מ.

4) וגדולה מזו מצינו בקצה"ש סי' נ"ח סעי' א', אהא דכתב אדה"ז בתערובת שני מינין שהשני אין נותנין בו כ"א לתקנו ולהכשירו, העיקר פוטר הטפל, אפי' השני היינו מה שבא לתקנו ולהכשיר, הוא הרוב! עיי"ש.

ולהעיר שעפ"י כל מה שביארנו בפנים, אין חילוק אם הקמח המחפה הדג או הבשר הוא עב או דק, כפי שמחלקים הרבה אחרוני זמנינו, ורק העיקר אם הוא בא לתקנו ולהכשירו. ודו"ק.

בענין הנ"ל

הת' שלמה וולבובסקי
שליח בישיבה גדולה דניו הייווען

בגליון האחרון [תתלב] בעמ' 74, מביא הת' ממ"ז, שמה שכתוב בסידור ברכת הנהנין פ"ב ס"ט: "ולענין הלכה בעיסה שנילושה בחלב וכיוצא בו משאר משקין או מי פירות חוץ ממים, מן הדין יש לסמוך על סברא הראשונה שבדברי סופרים הלך אחר המיקל. אך בעל נפש יחמיר לעצמו, שלא לאכול בלא נטילת ידים ו"המוציא" על לחם אחר תחלה", וכותב הת' הנ"ל "דלפ"ז בעל נפש יחמיר אפי' למשל ב"דונאט" או "דייניש" (שהם לכאורה בלילה עבה) שאינם ממולאים, שלא לאכלם בלי נט"י והמוציא".

הנה עצם סברתו נכונה, אבל הדוגמא שמביא מ"דונאט", הרי זה תלוי במחלוקת שבסידור, דבסי"ב כותב "אבל עיסה שבלילתה עבה כעיסת לחם גמור המתגלגלת בידים, וטגנה במחבת בשמן או שאר משקין ושומן; יש אומרים שאין הטיגון במחבת מוציאה מתורת לחם גמור. . ומברכין עליה "המוציא" ו"ברכת המזון" בכזית. ויש חולקים ואומרים, שדין הטיגון כדין הבישול, וכמו שיתבאר. וכן עיקר".

לפי"ז יש להקל ב"דונאט" אם אינו אוכל כדי שביעה דה"ה מטוגן בשמן.

אבל ב"דייניש" לכאורה יש מקום למה שכתב הת' הנ"ל.

ויש להוסיף בזה, דלפי מה שכתב בסידור - דבעל נפש יחמיר בעיסה שנילושה במי פירות, יש מקום לומר דגם "פיצה" נכללת בזה. דאע"פ שהיא ממולאת מגבינה, ולא רק נילושה במי פירות, וע"כ יש מקום לומר דהיא פת הבאה בכיסנין, גם לפי דעה האחרת (דמצריך להיות ממולא כדי להיות נק' פת הבאה בכיסנין, ולא רק להיות עשוי במי פירות). אבל הרי מצינו בסידור שם בס"ח, דכותב "במה דברים אמורים כשהמלוי הוא ממיני מתיקה, או מיני פירות הנאכלין לעדון ותענוג ולא למזון ולהשביע, וגם אין דרך רוב העולם ללפת בהם הפת. אבל אם המלוי הוא מבשר ודגים או גבינה, שהם מיני לפתן המשביע. . . ודרך לקבוע סעודה עליהם, אין המלוי מוציא הפת מתורת לחם גמור, ומברכין עליה "המוציא" ו"ברכת המזון" בכזית".

הרי כותב בפירוש, דדבר שממולא מגבינה אינו נק' פת הבאה בכיסנין לפי דעה זו. והגם דבשו"ע אדה"ז סי' קסח ס"י בסופו, מביא

דעה שני' בשיטה זו גופא, וז"ל: "וי"א שאין חילוק בין מילוי פירות למילוי בשר וגבינה וכיוצא בהם, ולעולם מברך במ"מ, אא"כ אוכל שיעור שרוב בני אדם קובעים עליו", הרי מסיים שם "והעיקר כסברא הראשונה, וירא שמים לא יאכל מהם פחות משיעור קביעת סעודה, אלא בתוך הסעודה למזון ולשובע".

ואשר לכן בסידור אינו מביא בכלל דיעה זו. לפי כל הנ"ל מה שכותב בסידור שבעל נפש יחמיר, עולה ג"כ ל"פיצה" דבעל נפש יחמיר בזה. ודו"ק.



ביסוי ראש הכלה [גליון]

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

בגליון תתכט (עמ' 73 ואילך) כתב הרב ישראל יוסף הכהן הענדל שי' בנוגע לכיסוי ראש הכלה: "ובספר 'טוב ירושלים' דף נה (להרה"ח המגיד הירושלמי הרב בן ציון יאדלער ז"ל), הובא בענבי הגפן (פרק ט' ס"ק קעא), וב'נטעי גבריאלי' נשואין (פרק לד סק"א), "מוטלת חובה על האשה, שמיד למחרת הנשואין תגלח הכלה את כל שערות ראשה, כפי המנהג המקובל לאבותינו הק', סעודה מיוחדת קבעו לתגלחת זו והיו קוראין לה . . 'שלייער ווארמעס' (ארוחת הצעיף) כי מיד אחרי התגלחת היתה האשה מכסה ראשה כדת וכדין", עכ"ל.

"מכל זה מוכח להדיא שאינה מכסה את ראשה עד אחר התגלחת...". עכ"ל הרב הנ"ל.

והנה דיוקו ממ"ש "כי מיד אחרי התגלחת היתה האשה מכסה ראשה כדת וכדין", מוכרח שאינה מכסה את שערה לפני התגלחת, אינו נכון כלל, שהרי בהדיא כתב ב'נטעי גבריאלי' שם פרק כז ס"ט: "אולם אחר החופה נעשית נשואה ומחויבת אח"כ בכיסוי שערות ראשה כדית וכדין, לכן בחדר היחוד תראה לסדרם שלא יהיו שערותיה נראות בחוץ". עכ"ל. וע"ש בהערה כ. - הרי מבואר בהדיא שמיד לאחר היחוד חייבת בכיסוי הראש!

ומ"ש בפרק לד "שאחרי התגלחת היתה האשה מכסה ראשה כדת וכדין", הכוונה היא, שאז הכיסוי הוא בתכלית ההידור, כיון שבא

לאחר התגלחת, אבל גם לפני התגלחת חייבת לכסות את שערותיה מיד לאחר היחוד*.

ומ"ש הרב הענדל (בעמ' 77): "אחרי כתבי כל הנ"ל ראיתי מ"ש הרב יהושע מונדשיין שיחי' בגליון האחרון [תתכת], עדות מפי הרי"ל גראנער שיחי' - שזה מנהג בית הרב לכסות ראש הכלה רק למחרת הנישואין, א"כ חל ע"ז ג"כ הענין ד"כיון דנפיק מפומא דרב כהנא וכו", עכ"ל.

וזה תמוה, שהרי לכו"ע (גם אליבא דהרב מונדשיין) ברור שהרבנית חיה מושקא נ"ע, כיסתה את ראשה מיד לאחר החופה, ולא למחרת. א"כ זהו אמיתית הענין "דנפיק מפומיא דרב", וכמ"ש הרב מונדשיין בעצמו (בגליון תשיב): "וכמובן שזהו יסוד חזק לאלו מאנ"ש . . שכיסוי הראש יהי' מיד אחר החופה", עכ"ל. ואדרבה, לענין "מחרת החתונה" כתב הרב מונדשיין שם: "אך עכ"ז נראה שאין להסיק מכך ששאר השמועות [שכיסו רק למחרת] הן בדותא בעלמא". א"כ תמוה מאד מסקנת הרב הענדל שצריך לכסות רק למחרת, היפך הך "דנפיק מפומיא דרב". וגם לקולא!

והרי אם יש ספק בדבר הרי בפרט אצל חסידים צריכים להחמיר ולא להקל. ראה רמב"ן ר"פ קדושים, ובקונטרס "ומעין" בתחילתו בענין נבל ברשות התורה. ובנדו"ד הרי אין ספק בדבר שהרבנית חיה מושקא נ"ע לא כסתה את ראשה למחרת אלא מיד לאחר החופה, אם כן "הואיל ונפיק מפומיא דרב", אנ"ש צריכים להתנהג כמותה ולכסות מיד לאחר החופה והיחוד, וזה פשוט מאד.

ועי' עוד מה שכתבו בזה היטב הרב אברהם אלטיין שי' בגליון תתכו (עמ' 54 ואילך), והרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער שי' בגליון תתכו (עמ' 68 ואילך).



(* ה'נטעי גבריאלי' רק הביא את דעת בעל 'טוב ירושלים'. וכי משום שה'נטעי גבריאלי' סב"ל באופן אחר, ה"ז מוכיח שאין זה הפי' ב'טוב ירושלים'? ! המערכת.)

בענין הערובת דגן [גליון]

הת' ישראל הלוי גורביץ
תלמיד בישיבה

א. בגליון תתכט (עמוד 66 ואילך), דן הראי"ה סילבערבערג בנוגע לאכילת גלידה מצופה וכו', והקשה שם על מה שאדה"ז בשולחנו סי' רב סעי' יג כתב טעם נוסף בנוגע לאכילת דגן שאע"פ שמעורב עם מרק אין מברך עליו ברכה נוספת: "... ואפילו אם המאכל הוא מין דגן, אינו נחשב עיקר לפטור המרק בברכתו לפי שאף מין דגן שנעשה רך וראוי לשתייה כמרק אין מברכין עליו בורא מיני מזונות...". וביאר הטעם בזה, כיון שדגן בד"כ א"א להפרידו מהמשקה וכו'. עיי"ש.

ולכאורה עדיין אינו מובן, כיון שסוכ"ס למה לא כתב אדה"ז בפ"י שמדובר באופן כזה דווקא.

ולכן יש לומר, דהנה בסימן ריב סעי' ב כתב אדה"ז בנוגע לעיקר וטפילה, ד"הדגן עיקר לעולם כל שמתכווין גם כן לאכילתו" ולכן מברכין עליו במ"מ, אע"פ שעיקר הכוונה הוא בשביל המין האחר. משא"כ במינים אחרים שכשמתכוון לשניהם מברך על שניהם. ויש בזה כמה פרטי דינים ואכ"מ. וא"כ הרי כיון שפסק שמין דגן נחשב עיקר לעולם אע"פ שרק מתכווין ג"כ לאכילתו, הרי כל שכן כאן בסעיף יב שמתכוון לשניהם. וע"ז בא הטעם הנוסף שמין דגן כשנעשה רך וראוי לשתי' ברכתו שהכל.

וביאור הדבר, דמתי אמרינן שהדגן נחשב עיקר ומברכין עליו במ"מ, דווקא כשזה מאכל שנתערב עם הדגן שאז הם נעשים למציאות אחת - של דגן. משא"כ כשהדגן נעשה רך וראוי לשתי' מברכין עליו שהכל, ואם כן בנדו"ד אע"פ שנשאר מציאות של דגן, הרי הוא רך וראוי לשתייה ומברכין עליו שהכל.

ב) והנה במה שכתב בנוגע להדייסא המעורבת עם החלב, דמברך רק ברכה אחת על הדייסא, יש להעיר דאם הדייסא נתבשלה עם החלב וכוונתו לשניהם בשווה, הולכין אחר הרוב, אם זה מין דגן, הדגן נחשב עיקר לעולם. ואם לא נתבשל עם החלב לכאורה הדין הוא דכיון שכוונתו לשניהם בשווה, מברך על שניהם. ואפי' אם כוונתו להדייסא והחלב טפל, הרי מצד מדת חסידות יברך תחילה על החלב.

ב. במה שכתב שלשיטת אדה"ז מברכין על גלידה מצופה מזונות, יש להעיר דאה"נ דמעיקר הדין יש לומר שכן הוא (והטעם לזה כיון שהדגן נחשב עיקר וכדלעיל). אך פסק אדה"ז בסדר ברה"נ הלכה יב

במדת חסידות, להרבות בברכות הצריכות. ולכתחילה הדין כן כשאינן העיקר חביב עליו יותר מהטפל, כמ"ש שם בפרטיות. ולכאורה י"ל שכן הוא בנדו"ד, ואין לדמותו ללחם הממולא, דהתם הרי נאפו ביחד ונעשו מציאות אחת, משא"כ כאן הרי הם שני דברים נפרדים שרק מניח ביחד ואוכל ביחד.

ג. במה שכתב הרב אבערלאנדער בגליון תתל (עמוד 76), דעל שניצל מברכין מזונות, וכן שמע מהרב העלער. יש להעיר מברכות Guide להרב מארלאו ע"ה, דכותב שם שרוב הרבנים פסקו שמברכין שהכל.



פשוטו של מקרא

תרגום אונקלוס על לשון 'הבטה' [גליון]

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בגליון האחרון [תתלב] (עמ' 80) הבאתי לשון 'הבטה' שכתוב בתורה שבע פעמים, ובחלקם מתרגם אונקלוס מלשון "אסתכי" ובחלקם מלשון "אסתכל". בפרשת לך לך (טו, ה): "הבט נא השמימה" וגו' ומתרגם "אסתכי כען לשמיא". בפרשת וירא (יט, יז): "אל תביט אחריך" וגו', מתרגם גם כן: "לא תסתכי לאחוריק"; וכן (שם, כו): "ותבט אשתו מאחוריו" וגו', מתרגם גם כן: "ואסתכיא אתתה מבתרוהי".

משא"כ בפרשת שמות (ג, ו): "כי ירא מהביט" וגו', שם מתרגם: "ארי דחיל מלאסתכלא"; וכן בפרשת כי תשא (לג, ח): "והביטו אחרי משה" וגו' מתרגם: "ומסתכלין אחורי משה"; וכן בפרשת בהעלותך (יב, ח): "ומתנת ה' יביט" וגו', מתרגם: "ודמות יקרא דה' מסתכל"; וכן בפרשת חקת (כא, ט): "והביט אל נחש הנחשת וחי, מתרגם: ומסתכל לחויה דנחשא ומתקים.

ושאלתי בקובץ הנ"ל, שיש להבין טעם השינוי.

ועל זה העירה המערכת שם, וז"ל: "אולי יש הבדל בין הבטה שהיא רק באופן של ראייה כפשוטו לראות מה ישנו, שאז תרגומו 'אסתכי', משא"כ כשהכוונה להתבונן בתוכן הדבר, אז תרגומו 'אסתכל'. ולכן

בלוט ואשת לוט ששם מיירי בהבטה בעלמא, תרגם 'ואסתכי'. . .
 משא"כ בפ' שמות ששם הכוונה הביט אינו ראייה כפשוטו. . . וכן
 בפרשת בהעלותך, שם תרגם 'אסתכל'. ועד"ז במ"ש "והביטו אחרי
 משה" עיי"ש בפרש"י "לשבח - אשרי ילדו אשה" וגו', שההבטה
 היתה בתוכנו של משה, וכן "והביט אל נחש הנחשת" גו' עיי"ש
 בפרש"י. וכן "נחש ממית" וכו'. שבכנה"ל וכיו"ב התרגום הוא
 'אסתכל', עכ"ל המערכת.

ואולי יש להעיר קצת על תירוץ המערכת:

(א) בכל המקומות שתרגם אונקלוס לשון 'הבטה' שנאמר בפסוק
 מלשון 'אסתכי', מתרגם יונתן בן עוזיאל מלשון 'אסתכל'.

ולאידך גיסא, על פסוק "כי ירא מהביט" וגו', שתרגם אונקלוס "ארי
 דחיל מלאסתכלא", תרגם יונתן בן עוזיאל "ארום דחיל מלמסתכי".

(ב) על פסוק "והביטו אחרי משה" וגו' (כי תשא לג, ח) מתרגם יונתן
 בן עוזיאל: "ומסתכלין בעינא בישא אחורי משה". ופירש בפירוש
 יונתן, וז"ל: "רש"י מפרשו לשבח ולי' לא ס"ל אלא לגנאי ופלוגתא
 רבי אמי ורבי יצחק הוא בפ"ק בקידושין, ושאמרו כמה שוקיו כמה
 צוארו עבה וכו'", עכ"ל.

וכוונתו למה שאמרו בקידושין (לג, ב): "והביטו אחרי משה עד
 בואו האהלה ר' אמי ור' יצחק חד אמר לגנאי, וחד אמר לשבח, מאן
 דאמר לגנאי כדאיתא", עכ"ל הגמרא. ופירש שם רש"י בד"ה
 "כדאיתא", וז"ל: "...ראו כמה עבים שוקיו כמה צוארו שמן הכל
 משלנו", עכ"ל.

שלפי תרגום יונתן בן עוזיאל לא הי' ההבטה של בני ישראל על
 משה בתוכנו ובמעלתו (כתירוץ המערכת), אלא רק הבטה חיצונית,
 ואעפ"כ תרגם יונתן בן עוזיאל 'ומסתכלין' וכו'.

(ג) בפסוק "ויאמר ה' אל שמואל אל תבט אל מראהו ואל גבה
 קומתו" וגו' (שמואל א טז, ז) שהיתה הבטה זו רק הבטה חיצונית,
 כמובן מפשטות הכתובים, וכמו שפירש"י שם: "אל יופי תארו",
 ואעפ"כ תרגם שם יונתן בן עוזיאל "לא תסתכל" ולא "לא תסתכי".*



(* כפשוט שתייצנו רק לפי ת"א ולא לפי תיב"ע שאולי דרך אחרת לו וק"ל.
 המערכת.

שלוש מופתים במצרים או חוץ למצרים [גליון]

הנ"ל

בגליון האחרון [תתלב] הביא הת' א.א. (עמ' 80) פירוש רש"י בד"ה "למען רבות מופתי" (בא יא, ט), וז"ל: "מופתי שנים, רבות שלשה מכת בכורות וקריעת ים סוף ולנער את מצרים", עכ"ל. והביא מה שהקשה על זה ה'נחלת יעקב', וז"ל: "קשה לי דהכתוב אומר בארץ מצרים ואלו המופתים היו חוץ לארץ מצרים", עכ"ל.

ותירץ הכותב הנ"ל, שיכולים לתרץ קושיית ה'נחלת יעקב' לפי הד"א שבפירש"י ד"ה "נלחם להם במצרים" (יד, כה): "במצרים, בארץ מצרים, שכשם שאלו לוקים על הים כך לוקים אותם שנשארו במצרים", עכ"ל.

ויש להעיר שה'משכיל לדוד' תירץ גם כן קושיית ה'נחלת יעקב' באופן זה.

ומה שממשיך שם הכותב הנ"ל, וז"ל: "אמנם כל זה רק מועיל להא דכתב רש"י "לנער את מצרים", אבל מ"ש "קריעת ים סוף" עדיין צ"ב (כיון שאין זה מכת מצרים)", עכ"ל.

יש להעיר, שה'יריעות שלמה' כתב על פירש"י ד"ה "למען רבות מופתי", וז"ל: "נ"ב דיש ספרים כתוב מופתי שנים רבות ג' ונראה שט"ס הוא, ותלמיד טועה הגיה כן, דקריעת ים סוף עם וינער ה' אינו אלא מכה אחת למצרים, ודוק מהרש"ל", עכ"ל.



שונות

הערות ל'היום יום'

הרב מיכאל א. זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

ב' שבט - "אאמו"ר סיפר: הדרוש וארא גו' ושמי ד' גו' המדבר בענין כי לא ידח ממנו נדח (אינו הנדפס בתו"א), קנה לו שם "דער פרומער וארא", והיה רגיל רבינו הזקן לחזור אותו אחת לשלש

שנים, ובכל פעם ופעם כמעט שהיה אומר אותו כלשונו. ואמר הצ"צ: יעדער מאל איז געווען א אור חדש. האט דער טאטע געזאגט: א אור איז אלע מאל גלייך, אבער מאור איז אלעמאל ווי א דבר חדש".

כי לא ידח ממנו נדח . . פרומער וארא: להעיר משייכותו לר"ח שבט (יום שלפניו), שאז התחיל משה להגיד ה"משנה תורה", שבהם כמה דברים מוסריים לבני ישראל על העבר (כמפורש בפירוש"י בתחילת משנה תורה), ועד שמסיים בפ' וילך "כי המצוה אשר אנכי מצוה אתכם" וגו' שקאי על מצות התשובה, כמבואר בכ"מ בחסידות.

והיה רגיל רבינו הזקן לחזור אותו אחת לשלש שנים: להעיר גם ממ"ש לקמן (כח תמוז): "לכל אחד מהרביים היו מאמרים קבועים ביחוד בשביל זה (לטהר אויר העולם), אשר פעם בשנים או בשלש שנים היו חוזרים עליהם ברבים". ויש להעיר שזהו ע"ד ענין של מחאה, שצ"ל לכה"פ פעם (א') בשלש שנים.

ואמר הצ"צ: יעדער מאל איז געווען א אור חדש: ויש להעיר, שכמו"כ הדגיש הצ"צ גם בנוגע לאמירת מאמרי חסידות של אדה"ז שהתחילו בד"ה "ושאבתם מים" (ראה היום יום - טז תשרי): "תקסט" האבען מיר געהערט פון זיידען דעם זעקסטען מאל דעם ושאבתם מים . . מיר האבען מקבל געווען עד אין סוף, דער סוף איז אז משיח וועט קומען, שנעוץ תחלתן בסופן".

מאור איז אלעמאל ווי א דבר חדש: ויש להעיר (ע"ד הרמז), בשייכות להיארצייט ביום זה. דיום זה הי' הסתלקות הרה"ק ר' זוסיא מאניפאלי. והרי בהסכמתו של הר"ז לספר תניא קדישא כותב [אודות אדה"ז]: "אספקלריא המאירה".



ג' שבט - "...הצ"צ במכתבו מיום ג' שבט תקצ"ז כותב: ספר תורה אור הנדפס עתה . . בו מאמרים . . אשר הרבה מהם שם רבינו ז"ל בעצמו עין עיונו עליהם והגיהם, והסכימה דעתו הקדושה להביאם לבית הדפוס. והספר כולל שני חלקים, חלק הראשון על שני חומשי התורה וחנוכה ופורים גם כמה דרושים לחג השבועות זמן מ"ת בפ' יתרו וקצת לפסח בפ' ויקהל..."

עין עיונו עליהם: להעיר מגמ' עירובין צח, א: "סתם כתבי הקדש עיון מעייני בהו ומנח להו".

והגיהם: ראה מנחות (ל, א) "אם הגיה אפילו אות אחת מעלה עליו הכתוב כאילו כתבו".

לבית הדפוס: הדיוק בזה הוא במיוחד ע"פ דברי הצ"צ הידועים שדפוס הוא לדורי דורות. ועפ"ז יומתק מה שהצ"צ מדגיש ענין זה, כיון שע"פ הוראת אדה"ז ("להביאם לבית הדפוס"), נעשה זה באופן נצחי ("לדורי דורות") ובל' הש"ס "נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה" (מגילה יד, א).

גם כמה דרושים לחג השבועות זמן מ"ת בפ' יתרו וקצת לפסח בפ' ויקהל: ויש לדייק לכאורה, הרי בהמשך המכתב - קדש, כותב הצ"צ שיהי' עוד אי"ה על ג' חומשים שלאח"ז (השייכים במיוחד לחג הפסח וחג השבועות), אעפ"כ כללם גם בחלק א (ספר תורה אור) ?

ויש לומר בשתי אופנים: א) מטעם סיבה שלילית: הצ"צ חשש שאולי יתעכב ההדפסה על הג' חומשים הנ"ל - וכפי שאכן מסופר בהמשך הפתגם - ועי"ז לא יצאו לאור הדרושים על חה"פ וחה"ש.

ב) אף שהתכנית הי' שחלק שני יצא לאור בסמיכות לאחר חלק הא', אעפ"כ לא רצה הצ"צ למנוע מחסידים תורת אדה"ז, במילא במקום שהי' הזדמנות להכניס דרושי אדה"ז על המועדים (וואו נאר ער האט געקענט ארייננעמען זיי), הכניסם. וכמובן מביאור כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, בנוגע תוכן התחלת הלכו"ת בד"ה "ראו כי ה' נתן לכם את השבת וגו'", והיינו שבהדפסת תורת אדה"ז, מצהיר הצ"צ שבוזה נמשך לחסידים תוכן ענין השבת וכו' (ראה שיחת ש"פ תשא תשד"מ). במילא רצה להמשיך טוב לבעליו.

ולכן כללם בפ' יתרו (עניני מ"ת), ובפ' ויקהל (עניני חה"פ), כמובן ממה שאז חל (ברוב השנים שפשוטות הן), פ' פרה, שזהו התחלת טהרה ("לטהר עצמו ברגל") לפני חג הפסח.

וזאת בנוסף על מה שהצ"צ רצה שחסידים זאלן לעבן עם תורות והדרכות אדה"ז, מצד הלכות החג בחג ועניני אגדה שבחג, במילא זירז וכלל גם הדפסת דרושים הנ"ל בחלק א' של הספר.



נוסח מגילת אדמו"ר מהר"ש נ"ע

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפשט, הונגריה

ב'אוצר מנהגי חב"ד' לחודש אדר שהופיע לאחרונה, עמ' רסה סק"כ הובאה רשימת 9 ההבדלים בין נוסח מגילת אדמו"ר מהר"ש ל'נוסח 'כתר ארם צובא', ובאופן כללי הרי בנוסח מגילת הרבי נכתב בכתיב חסר ובי'כתר' זה בכתיב מלא. והיה אפשר לעשות גם רשימת שינויים של הפרשיות הפתוחות והסתומות.

והרי כל זה קשור לדעתו של כ"ק אדמו"ר זי"ע שאין לשנות הנוסח המקובל של התנ"ך ע"פ נוסחת ה'כתר', שהרי הוא (במכתבו מימי הפורים תשכ"ד - 'אגרות קודש' שלו, חלק כג עמ' קכז-קכט) יוצא בתוקף רב נגד תוכנית הדפסת התנ"ך ע"פ "כת"י המכונה אלעפז קודקס (כתר תורה!) . . שהפנים לא יהי' הנוסח המקובל והמקודש שעליו נתחנכו כמה וכמה דורות של בני ובנות ישראל . . כי אם הנוסח של הקודקס האמור . . ישלימו את החסר [בקודקס] מכתבי יד אחרים שלדעת המוציאים לאור יש לסמוך עליהם . . ואף שהשנויים, כפי שהודיעוני, אינם בולטים כל כך ובעיקר הוא בנוגע חסר ויתר, נקודות וטעמים וכיו"ב, הרי, כנ"ל, אין כאן השאלה בכמות השנויים וכיו"ב כי אם עצם הענין של הקמת מחיצה ופירוד לבבות... ראה שם בארוכה.

ני"ל שהמכתב נכתב בצורת השקפה ולא בסגנון של הלכה, כדי שמקבל המכתב, הנשיא שז"ר ע"ה, יוכל להשפיע גם על אנשים לא דתיים מהאוניברסיטה העברית שימנעו הוצאת התנ"ך 'המתוקן'. ראה מה שביארתי בקובץ 'אור ישראל', מאנסי, ניו יארק, טבת תשנ"ח, גליון י' עמ' קמב ואילך. וב'הערות וביאורים' גליון תשלג עמ' 61-62.

וב'אור ישראל' שם הבאתי גם דעתו התמוהה של הר"ד יצחקי (ב'צפונות' גליון טו עמ' ק-קג), במאמרו: "פרשיות פתוחות וסתומות במגילת אסתר", בו הוא מעתיק פסק דינו המפורש של הרמ"א בשו"ע או"ח סי' תרצ"א ס"ב בנוגע למגילת אסתר: "ועושיין כל פרשיותיה סתומות ואם עשאן פתוחות פסולה", אבל לפי דעתו של הרד"י "עצם יסוד הרמ"א . . איננו פסק הלכה מוחלטת" (ס"ו), ואדרבה עדיף "להדר" לכתוב לא כפי הרמ"א אלא כפי כת"י ה'כתר ארם צובא'. ולא נתקררה דעתו עד שיוצא ללמד זכות (!) על אלו שהתנהגו ומתנהגים

כמו פסק הרמ"א. וכי באמת פסק הרמ"א וההנהגה בעקבותיו צריך ל'לימוד זכות' משלנו?]



"נצחו חכמי אומות לחכמי ישראל" לפי אדה"ז

הרב נחום גרינוואלד
ניו דזשערזי

דעת ר"ת והגאונים והפרדס

ידועה דעתו של אדה"ז ב'סדר הכנסת שבת' בענין השקיעה כשיטת הגאונים ושלא כשיטת ר"ת. רבינו מזכיר ב'סדר' שם את המהר"ם אלשקר בסי' צו, שהי' הראשון שהכריע כדברי הגאונים בניגוד לר"ת.

והנה יסודו של המהר"ם אלשקר שם שדעת ר"ת "אין להם שום מציאות כי אם לדעת חכמי ישראל (בפסחים צד, ב) שסוברים גלגל קבוע ומזלות חוזרין ושהשמש מהלכת בלילה אחרי הכפה דע"כ צריכה ללכת כל עובי הרקיע נוכח חלונה כדי לעלות למעלה על גבי הכפה . . אמנם שאר המפרשים ז"ל והמחברים ז"ל בפרק ח מהחלק השני מהמורה והגאונים ז"ל סוברים כחכמי אומות העולם דגלגל חוזר ומזלות קבועים ושהחמה מהלכת בלילה תחת הארץ וכבי האי גונא אין צורך להליכת עובי הרקיע ולא לנגד החלון כי הגלגל הוא ששוקע בה תחת האופק ואין שם כי אם שקיעה אחת". ומביא מדברי הגאונים רב שרירא גאון ורב האי גאון: "ואף רבותינו ז"ל כשאמרו חכמי ישראל אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע כדרך שפירשנו למעלה טעמו של ר' יהודה ושל רבה, וחכמי אומות העולם אומרים ביום מהלכת למעלה מן הארץ ובלילה למטה מן הארץ כדרך שפירשנו אנו, הא אמר רבי ונראין דבריהם מדברינו ללמדך שעל מה שפירשנו סמכו חכמים ז"ל".

על כך כותב מהר"ם: "וכל זה קשיא לר"ת ז"ל דאית ליה טעמו של ר' יהודה וכתב אותו להלכה, והנה שכח כי חכמי ישראל הודו בזה לחכמי אומות העולם ובטלו דעתם מפני דעתם".

אולם כבר העירו (ראה בספר 'קו התאריך הישראלי' להגאון הרמ"מ כשר ז"ל שער ב' פ"ח, ושם בקיאות גדולה בזה, כדרכו) שלאמיתו של דבר, רבינו תם הולך בזה לשיטתו כפי שהובאה בשיטה

מקובצת כתובות י"ב, ב מתוספות הרא"ש: "וכן שמעתי משמו של ר"ת ז"ל שהיה אומר כן על הא דאמרינן בפ' מי שהיה טמא, חכמי ישראל אומרים גלגל קבוע ומזלות חוזרים וחכמי אומות העולם אומרים וכו', ואמרינן התם אמר ר' תשובה לדבריהם כו'. דאמר ר"ת ז"ל דאע"ג דנצחו חכמי אומות העולם לחכמי ישראל היינו נצחון בטענות, אבל האמת הוא כחכמי ישראל והיינו דאמרינן בתפילה ובוקע חלוני רקיע".

לפי זה יש לעיין מה דעתו של רביה"ז בזה האם סובר שההלכה כדעת חכמי אומות העולם? דלכאורה מכיון שחולק על ר"ת וסבור כדעת הגאונים, שיסוד דעתם מבוסס על ההנחה שההלכה כדעת חכמי אומות העולם, אף דעתו צריכה להיות כן.

[ומצינו וראינו שגם בין גדולי חכמי הקבלה נחלקו בזה. הפרדס להרמ"ק (שער ו פ"ג): "ועוד הרי חזרו והודו חכמי ישראל לחכמי אומות דמזל קבוע וגלגל חוזר". ואילו תלמידו הרמ"ע מפאנו (מאמר אם כל חי ח"א סימן יב): "וכבר הפריז את המדה מי שאמר מן המפרשים (הרמב"ם במו"נ) שחזרו חכמי ישראל והודו לאומרים כך". ברם באמת דעת הרמ"ע שאכן "בשוני הלכות" מצאו "הלך לשיטתם אשר אין בו כזב לפי הפשט הנגלה" (ראה בשו"ת הרמ"ע מפאנו סי' לדבנוגע מים שלנו שנדון להלן בזה). דהיינו שעל פי פשט וההלכה אכן יש מקום לדעת חכמי אוה"ע, אך "הנה [חז"ל] בחכמתם לא רצו לגלות טעמם ונימוקם [לאוה"ע]". ואולי מצד טעם אדה"ז דלהלן? ויל"ע בזה ואכמ"ל].

דעת רבינו הזקן כרבינו תם?

אך לכאורה מצינו דעת רביה"ז כר"ת, והיא במאמרי אדה"ז הקצרים עמ' תק"נ: "דאיתא במס' פסחים שנחלקו חכמי ישראל עם האומות העולם ע"ש. ואע"פ שאיתא ברמב"ם שחזרו והודו חכמי ישראל לאומות העולם מחמת קושי' המבוארת שם. אך הענין הוא . . שיש סוד העיבור שיש להם בקבלה איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה ולא הי' מוסרים לכל, רק למי שראוי לכך, כמו מעשה מרכבה שאין מוסרים אלא למי שלבו דואג בקרבן כמו כן סוד העיבור . . אלא בוודאי שהוא סוד גדול והקב"ה השביע שלא לגלות אותו הסוד, וגם שמואל [ברכות נח, ב] אמר באמת שעל פי הכוונה הנגלית הי' נהירין לו שבילין [דרקיע], אך זה ("במס' ר"ה ששאלו אצלו [אצל שמואל] יודע מר הא דתנא בסוד העיבור") - שאל בסוד העיבור שזה הוא בסוד . . וזה גם כן

שחכמי האומות העולם הקשו קושי גדולה ע"פ התכונה ולא הי' יכולים להשיב להם על דרך הנגלה כי אם רק לגלות להם סוד העיבור, וזה אינם רשאים, לכן הוצרכו להודות להם". (המודגש והמוקף בסוגריים ממני נ.ג.)

נמצא דברי רביה"ז הם על דרך ר"ת, שזה שהודו זה רק מצד שלא יוכלו לטעון להם טענות שיתקבלו על דעתם, אך עדיין לא נדחה דעת חכמי ישראל. ורק ההבדל בין רביה"ז לר"ת הוא, שלפי רבינו הזקן הסיבה שלא יכלו לפרט טענותיהם לאומות העולם - היא, כי הוכרחו להחזיק הדבר בסוד מצד דין השבועה של "סוד העיבור", שאסור למוסרו רק ליחידי סגולה, כמו מעשה מרכבה עצמו; ואילו ר"ת מסביר הדבר באופן פשוט, שלא יכלו להביע טענותיהם באופן שיתקבל בשכל אומה"ע. ודומה הדבר למבואר בחסידות בענין "שתק רב", שאף-על-פי ששתק רב ולא תירץ דבריו, בכל זאת הלכה כמותו, כי דעתו היתה מנומקת היטב, אך באותה שעה לא הי' יכול להביע ולהלביש הדבר בהגיון מובן ומתקבל על דעת המתווכחים.

אולם נראה לומר כך. דהנה באמת נחלקו בפסחים שם חכמי ישראל לחכמי אומות העולם בשני דברים. מחלוקת אחת אודות סיבוב הגלגל ש"חכמי ישראל אומרים גלגל קבוע ומזלות חוזרין, וחכמי אומות העולם אומרים גלגל חוזר ומזלות קבועין". ומחלוקת שניה בענין מסלול סיבוב החמה, ש"חכמי ישראל אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למעלה מן הרקיע. וחכמי אומות העולם אומרים, ביום חמה מהלכת למעלה מן הרקיע ובלילה למטה מן הרקיע. אמר רבי, ונראין דבריהן מדברינו שביום מעינות צוננין ובלילה רותחין".

והנה בגמרא מצינו, שעל המחלוקת בענין מהלך החמה שרבי אמר "ונראין דבריהן" ואילו רבינו מביא מה "שאיאת ברמב"ם שחזרו והודו חכמי ישראל לאומות העולם מחמת קושי המבוארת שם", ואינו מביא מדברי רבי עצמו. כי באמת בגמרא מבואר רק שרבי אמר בענין מחלוקת מהלך החמה שנראין דבריהן, אך בענין תנועת הגלגל לא מצינו מפורש בגמרא שהסכימו לדבריהן רק הרמב"ם במו"נ ח"ב פ"ח מביא גירסא שבענין "גלגל קבוע ומזלות חוזרים". הכריעו השקפת חכמי אומות העולם על השקפתם בענינים הללו של התכונה, והוא אמרם בפירוש ונצחו חכמי אומות העולם". (וכבר מצא הגרמ"כ (ראה ב'קו התאריך' שם) מקורו של המו"נ שאינו מגמרא שלנו, אלא ממדרש הגדול בראשית צ"ד מ"ג: "חכמי הגויים אומרים הרקיע עשוי כגלגל

ומזלות קבועין והגלגל מהלך . . ונצחו חכמי אומות העולם לחכמי ישראל".

ובכן, רבינו כאן במאמרו דן רק בענין המחלוקת של סיבוב הגלגל, שעל כך רבינו מביא מהרמב"ם שהודו חכמים לחכמי אומות העולם, ועל כך אומר רבינו שהודאה זו הינה רק מצד דרכי החשבון וההגיון שבנגלה, אך מצד "סוד" העיבור אכן האמת כדברי חכמי ישראל, ורק משום שמדובר בסוד המקובל ממשה בסיני לא יכלו לגלותו לאומות העולם. ברם, נראה, שבמחלוקת של מהלך החמה שרבי אומר בזה שדבריהן נראין, אכן יקבל רבינו הזקן את דברי רבי כפשוטו שההכרעה היא כחכמי אומות העולם.

שכן יסוד ההסבר של רבינו שעדיין מחזיקים חכמי ישראל בדעתם, הוא מצד דין של השבועה האוסר גילוי של סוד העיבור, ולפי"ז נראה לומר דיש הבדל יסודי בין שתי המחלוקות הללו. דהמחלוקת של סיבוב הגלגל הינה מחלוקת השייכת לסוד העיבור, שכן על ידי ידיעת סיבובי הגלגלים נקבעים תאריכי החודש וכיו"ב; אולם המחלוקת בענין מהלך החמה אם רק מסביב הרקיע או מתחת לארץ, אינה קשורה לתחום סוד העיבור כלל, אלא שייך לתחום מעשה בראשית וידיעת הזמנים של בוקר וערב וזמני שקיעת החמה או טבע חום הארץ וכיו"ב. ומעתה מובן היטב, שבענין מחלוקת הראשונה נימוקו של רבינו חל יפה, משום שמכיון שעניינה סוד העיבור, לכן לא יכלו לגלות להם הנימוק, אך בענין מחלוקת השניה שאינה שייכת לסוד העיבור, הרי כשרבי הכריע ודבריהן נראין, אין בדבריו שום יסוד לומר שבסתור יש טעם פנימי שלא יכול הי' לגלות, כי כאמור אין מחלוקת זו מענין סוד העיבור. וממילא אכן נוקט רבינו כפשטות לשון הגמרא.

מכיון שכן, הרי נראה שיסוד המחלוקת השקיעה בין ר"ת והגאונים, תלוי בהמחלוקת ממהלך החמה דוקא (ולא במחלוקת מענין סיבוב הגלגל), שכן אם נוקטים לפי דעת חכמי ישראל שהחמה מהלכת רק ברקיע ובלילה רק הולכת למעלה מן הרקיע, יתכן שתי שקיעות, כדברי ר"ת "דע"כ צריכה ללכת כל עובי הרקיע נוכח חלונה כדי לעלות למעלה על גבי הכיפה". ברם אם כדעת אומות העולם שהחמה שוקעת תחת הארץ "ובכי האי גוונא אין צורך להליכת עובי הרקיע ולא לנגד החלון".

אמנם המעיין במהר"ם אלשקר יראה שאכן כורך שתי הפלוגות הללו בחדא מחתא, אולם יתכן שאדה"ז הפרידן, ושכך אנו מוצאים

אצל כמה מגדולי האחרונים שהפרידו ביניהם. וסברו שזה שרבי אמר נראין דבריהם, הינו רק ביחס המחלוקת של מהלך החמה, ואילו בענין גלגל קבוע או חזור אין אנו מודים להם ודלא כרמב"ם במו"נ. וכך משמע מספר האלים ליש"ר מקנדיא (ורבינו מציין לספר זה בסדר הכנסת שבת) הובא בקו התאריך שם. ועיין שם עוד אחרונים בזה.

[ברם לפי ר"ת הסיבה שחכמי ישראל לא גילו טעמם לחכמי אומות העולם אינה בגלל סוד העיבור כלל, אלא כדברי ר"ת שם בשיטה מקובצת, "דאע"ג דנצחו חכמי אומות העולם לחכמי ישראל, היינו נצחון בטענות, אבל האמת הוא כחכמי ישראל והיינו דאמרינן בתפילה ובוקע חלוני רקיע". דהיינו שמבחינת הטענות - נצחו בטענתם, וממילא לפי זה אין הבדל בין שתי המחלוקת, שבכל מחלוקת ניתן לומר שרק נצחו בטענות. ואכן ברור בדברי ר"ת שקאי גם על מחלוקת של מהלך החמה, משום דמסיים דלכן בתפילה הנוסח "ובוקע חלוני רקיע". וזהו קשור למחלוקת של מהלך החמה].

דעת רבינו במים שלנו וזיקתה לנידון דידן

בדין ובטעם על חובת מים שלנו דוקא לאפיית מצות, מצינו שתי שיטות יסודיות. שיטת רש"י (פסחים מב, א ד"ה שלנו) היא "מפני שבימי ניסן המעיינות חמין שעדיין ימות הגשמים הן, כדאמרינן ב"מי שהיה" (פסחים צד שם) בימות הגשמים חמה מהלכת בשיפולו של רקיע, לפיכך כל העולם צונן ומעיינות חמין הלכך מלינן בלילה ומצטננין" [והכוונה לדברי רבי נתן שם, שמיד אחרי דברי רבי שמכריע כדעת חכמי אוה"ע משום שמעיינות צוננין ביום ורותחין בלילה, אומר רבי נתן שיש הבדל בין חורף לקיץ, שבחורף המעיינות רותחין והעולם רותח ובימות הגשמים להיפוך. ויש לעיין בדבריו אם ר"נ חולק על דברי רבי ודבריו הם אליבא חכמי ישראל או לאו. וראה להלן].

לעומת דעת רש"י מביאים הפוסקים (הרא"ש פ"ב סימן ל. הסמ"ג לאוין עט) את דעת היראים (יראים השלם נב) "נראה לי הטעם לפי שהחמה מהלכת בימי ניסן שהוא עדיין מימות הגשמים בלילה תחת הרקיע דחכמי אומות העולם אומרים בפ' מי שהיה טמא ואמר רבי נראין דבריהן". והנה כמה מאחרונים הבינו שהסיבה שרש"י אינו נוקט כטעם היראים, היא מפני שרש"י סובר שדעת רבי נתן חולקת על רבי (כי הלא לדעתו המעיינות בחורף רותחים בין ביום ובין בלילה), ודעתו כדעת חכמי ישראל שאין החמה שוקעת תחת הארץ (כך משמע בדברי רבי אליהו מזרחי שהובא בב"י בסי' תנה ובמחצה"ש שם סק"א), אולם

באמת אינו מוכרח כלל שרבי ור"נ חולקים במציאות, ויתכן שגם רבי יודה שבחורף ביום המעיינות חמים הם יותר מבימות החמה, ורק שבליילה רותחין יותר וביום בימות החורף פחות. ולפי"ז הסיבה שרש"י אינה סבור כהיראים קשורה בפי' הגמרא שם (דלהיראים קשה מדוע צריכה לינה, הלא מספיק שישאבו לפני רד לילה, עיין שם בסימן תנה בטור ב"י ובשו"ע ובשו"ע רבינו, שיטות רבות בפוסקים בזה ואכמ"ל).

והנה רבינו הזקן בשולחנו בסימן תנה מביא שתי השיטות הללו (שיטות רש"י בסעיף ב ושיטת היראים בסעיף ד), ומסיים שלענין פסק הלכה יש להחמיר כחומר ב' הסברות. וצ"ע האם מסתפק אם כדברי רבי או כר"נ אליבא דחכמי ישראל, או מצד ספק אחר. אולם לכאורה מעצם הענין שדעת היראים מובאת להלכה ולמעשה, מוכח שדעת חכמי אומות העולם אכן מקובלת היא למעשה ודלא כגישת ר"ת, שרק נזחזח בטענות - אך בעצם העניין עדיין סבורים חכמי ישראל כדעתם.

[ויש להעיר דהיראים אכן לשיטתו, דידוע שהיראים (יראים השלם סוסרע"ד) חולק על רבו ר"ת בענין בין השמשות. ולפי האמור מובן, שהיראים לשיטתו כאן בהל' מים שלנו, שנוקט להלכה למעשה כדעת חכמי אומות העולם וממילא לא יתכנו שתי השקיעות שיסד רבו, ואילו הר"ת לשיטתו, שלמעשה לא נוקטים חכמי אומות העולם וכמשנ"ת. (ועיין בתועפת רא"ם שמביא מספר שנתי "הכרם" לשנת תרמ"ח במאמר "הנשף" להרב החכם ישראל טראפ: "כי דבריו [של היראים] כמעט כדברי הגאונים רק שלשונו הוא עפ"י שיטת חז"ל שהחמה והלבנה שוקעים בעובי הרקיע דרך חלונותיהם המיוחדים להם מדי יום ביומו...". ולפלא שאין התועפות מעיר מאומה מדעת היראים עצמו?) ויש להאריך בזה ביחס לכמה פוסקים להשליך משיטתם במים שלנו לדעתם בענין השקיעה, ואכמ"ל].

הכרעת המקובלים כדעת חכמי אומות העולם בענין מזלות וגלגל?

בפירוש המלות לאדמור האמצעי פמ"ח (שיסודו בסידור דא"ח קפב ד) מאריך באריכות גדולה לבאר שינוי ומילוי פגימת הלבנה על פי שני הסברים שונים כמבואר "אצל סוף דעת חכמי התכונה האחרונים . . . (בס' נחמד ונעים)". ושני ההסברים מתאימים על פי הקבלה, אך על פי קבלה האלקי' האמיתית דיעה ראשונה אמיתית אעפ"י שגם ע"פ ספרי הקבלה יכולו לפרש הדברים למעלה בבחי' לבנה העליונה שעל

זה אמר בזוהר סיהרא לית ליה מגרמיה כלום גם כפי אופן הדיעה השניה".

אך מסיים שם אדמו"ר אמצעי: "כל זה [שני ההסברים שהם על קבלה אמיתית נ.ג.] - לפי דעת האומר דגלגל חוזר ומזלות קבועים [היינו כדעת חכמי אומות העולם נ.ג.]; אבל לפי האומר דגלגל קבוע ומזלות חוזרים [דעת חכמי ישראל] - אי אפשר לפרש שני ההסברים שעל פי הקבלה והזהר רק הסבר אחר כפי שמבאר והולך שם. (וקטע אחרון זה אינו בסידור דא"ח).

והרי מפתיע ביותר, שדעת קבלה האלוקית תואמת דוקא לדעת חכמי אומות העולם! וצע"ג כיצד לתווך עם דעת אדמו"ר הזקן ב'קצרים' שם.

(וראה בספר הערכים ח"ג ס"ע תר"א (ציין לזה המהדיר של פיה"מ) שכתוב שם: "ואואפ"ל: מכיון שגם דעת חכמי אוה"ע הובאה בגמרא - יש לה ביאור (גם) ב"לבנה העליונה" . . . (ולהעיר מלקולי"צ אגרות ע' רסו - בענין "בדותא" שבש"ס. ע"ש)". וכנראה רצה המעיר בספר הערכים להתמודד בתמיהה זו, שהכיצד ביאור הקבלה הוא עפ"י דעת חכמי אוה"ע שאין הלכה כמותם? - אך לא הבנתי דבריו כלל, דלפי המבואר בפיה"מ יוצא, שאך ורק לפי דעת חכמי האומות העולם מובנת שיטת הקבלה, ואילו לדעת חכמי ישראל אין שיטת הקבלה תואמת כלל ועיקר! ? ומה מתורץ בכך שמכיון שזה הובא בגמרא יתכן להסביר דעתם "גם)" לפי הלבנה העליונה? אך אולי רצה המעיר לתרץ כיצד בכלל יתכן שדעת חכמי האומות יתאים לקבלה, באשר ששרש הרעיון הוא מאומות העולם, וע"ז מיישב שמכיון שהובא בגמרא חל על זה כל גדרי התורה וממילא זה מתאים לקבלה, אך העיקר חסר מהספר).



הספר חמדת הימים ועוד, בכתבי רבותינו נשיאנו

הנ"ל

חמדת עבי וחמדת הימים

באג"ק ח"ח אגרת ב'תסט מתייחס הרבי לספר 'חמדת הימים' הנודע, וכותב: "בנוגע לס' חמדת הימים, הנה גם בדבר זה יש סברות חלוקות וכיון שלע"ע לא מצאתיו מובא בספרי רבותינו נשיאנו הק'

הרי לאידך גיסא מה יש לו להתחיל לימוד הקבלה דוקא מספרים כאלו שיש חילוקי דיעות אודותם".

וכבר העירו מזה שאדה"ז מציין אליו בקונטרס אחרון סי' רפה בנוגע שנים מקרא ואחד תרגום "וכן] כ[תוב] בח[מדת] ה[ימים] ח"ב פטו ע[יין] ש[ם]".¹ ואינני זוכר אם ענו ע"כ או נשאר בצ"ע. ואולי, בעיקר מכוון רבינו להבאת הספר בדא"ח דוקא, שכידוע הקפידו רבותינו מאד בספרים שהובאו בדא"ח, בניגוד לדבריהם בהלכה או אפילו בשיחותיהם. ועצ"ע.

[ומעניין לציין שבאותו מכתב מתייחס גם הרבי לספר חמדת צבי להרב צבי ב"ר ירחמיאל חאטש (אמשטרדם תסו) על תיקו"ז, וכפי הנראה מהמכתב, הנמען שמע שיש בספר מינות (כנראה שבתאות, שנחשד בה הספר. ראה רשימת היעב"ץ, נדפסה בספר זכרון להר"מ ליפשיץ עמ' תתפו ופיענוחו שם עמ' תתצב), ורצה לשורפו. ועל כך כותב לו הרבי: "הנה נבהלתי גם לסברא כזו כי אפילו אם הי מקום לעוררים הנ"ל . . . לכל היותר צריך הי' לסלק עצמו מללמוד בו אבל לא לדון ספרים לשריפה. ובהנוגע לספר זה בפרט הנה כיון שכ"ק אדמו"ר הצמח צדק מביאו (לקו"ת דברים כז ע"ד. רשימות איכה עמוד מד) בטח אין לשמועות הנ"ל כל יסוד".

ויש לציין שבלקו"ת דברים במהדורה החדשה ציין המהדיר בשולי הגליון שמה שהביא הצ"צ מחמדת צבי הרי: "בג[ו]ף] כ[תב] י[ד] ק[דשו] 1101 נמחק!" וצ"ע משמעותה של מחיקה זו].

בהקשר לזה אביא כאן כמה דברים על דברים שמצויים בספר חמדת הימים ומקום בחסידות, אך נראה שבכל מקרה לא נלקחה ישירות משם אלא דרך ספר אחר ש"טיהר" את הדבר.

טעם תשליך לפי אדה"ז

בסידור רביה"ז לגבי תשליך כותב רבינו: "אחר מנחה יום א' דר"ה קודם שקיעת החמה טוב לילך מחוץ לעיר אל באר המים . . . כי מים מזרים על החסדים וגם דגים רומזים על עינא פקיא...". מהו המקור לטעמו של אדה"ז? במשנת חסידים ובשאר כתבי אריז"ל ובסידור רבי

(1) אולם במראה מקומות לקונט"א מהר"ל ביסטריצקי מציין שהמקור הנכון בחמדת הימים הוא בחלק א' פ"ג. וצ"ע כיצד הגיע לידי "ח"ב פט"ו"?

שבתי ובסידור אריז"ל סתם, ובסידור של"ה לא מצאתי שום טעם על תשליך (במהרי"ל ובלבוש מצויים טעמים שונים, אך לא טעמו של רבינו). חיפשתי וחיפשתי מקורו של רבינו (ו'השער הכולל' שתק בזה), כי בדרך כלל אין דרכו של רבינו לכתוב כאן טעמים חדשים משלו.

מענין טעם הדגים, מצאתי שהדבר מבואר בשל"ה (מסכת ר"ה עמוד הדין) בהגהה: "עוד שמעתי רמז גדול ונכון כי הולכים למים שיש בו דגים יען כי להדגים אין גבינים ועיניהם תמיד פקוחות כדי להתעורר עיני פקחא דלעילא שרומז על רחמים גדולים". אך לא נאמר שם מענין מים מורים על חסדים.

אח"כ מצאתי שהדבר כמעט בדיוק לשון רבינו מבואר בספר חמדת הימים (אלול ר"ה פ"ז סדר תשליך): "ולכך הולכים אל המים המורים על החסדים וגם במקום שיש בו דגים שרומזו על עינא פקחא להמתיק הדין הקשה לרפה".

אולם אח"כ התברר לי שהרעיון מובא בסידור אריז"ל רבי אשר (לבוש תקמ"ח), ושם (סדר תשליך ד"צ דפו"ר עמ' שסב) כתוב בדיוק ממש לשון רבינו באותיותיו: "כי מים מורים על החסדים וגם דגים רומזים על עינא פקחא ולומר...".

והלשון מורה שרבינו אכן לקחו מסידור רבי אשר ולא מחמדת הימים.

ולא רק זה מקורו בחמדת הימים, אלא גם ה"יהי רצון" שאיננו בכתבי אריז"ל ומשנת חסידים, ורבינו הזקן מביאו - מקורו (בינתיים) בספר חמדת הימים, אולם הדבר מופיע גם בסידור רבי אשר וגם בסידור רבי שבתי.

ויש להעיר כאן שתי נקודות.

(א) בשני סידורי אריז"ל אלו, מופיע עוד יהי רצון שרבינו אינו מביאו וכן איננו בחמדת הימים.

(ב) בסידור רבי אשר מופיע אחרי ה"יהי רצון" מלים אלו: "יהיו לצון וכו'". דהיינו שיש לסיים בפסוק "יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך". וכן בסידור רבינו מופיע פסוק זה (לפי סידור תורה אור כתוב כדברי סידור ר"א: "יהיו לרצון וכו'"), אך בסידור דא"ח בדפוס המצוי מופיע כל הפסוק). ברם הסיום בפסוק זה אינו בסידור רבי שבתי רק בסידור הנ"ל, וכך מופיע חתימה הנ"ל גם בחמדת הימים, רק בלי "וכו'", אלא סתם: "והאריך אפך עלינו לטובה אמן יהיו לרצון".

וזה שהבאתי מסידור רבי אשר המלים בסיום "יהיו לצון וכו" איננה שיבוש שלי, אלא כך הוא בסידור ר"א דפוס ראשון. ועל כך מובא בילקוט מהרי"א מזידטשוב אות קצה (מצויין באוצר מנהגי חב"ד) שרבי פנחס מקאריץ כתב, שבנוסח ה"יהי רצון" שבסידור ר' אשר נדפס "יהיו לצון", והוא טעות מן השמים כי בקשה זו אינה מהאריז"ל.

בעוד שבדוגמא הקודמת אנו רואים שדבר שמקורו בחמדת הימים הגיע לכאורה מכלי שני לסידור רבינו, הרי מאידך מציינו, שדברים שנתפשטו לכאורה באמצעות החמדת הימים, הרי באמת מקורם מוקדם יותר, כפי שיתבאר.

מנהג הקפות בשמיני עצרת

מנהג חסידים ועוד אחרים, לערוך הקפות גם בליל שמיני עצרת. אדה"ז בסידורו כותב: "מנהג ותיקין הוא לעשות יום שמיני עצרת ג"כ כמו בשמחת תורה ולהקיף בליל שמיני עצרת שבע הקפות. . . וכן בליל שמחת תורה...".

גדולים וטובים (ראה שער הכולל. ונטעי גבריאל סוכות פרק פ"ב הערה א: "בכתבי אריז"ל ובמשנת חסידים. . . כתב לערוך הקפות") לא הבחינו וכתבו לפום ריהטא שמקורו של רבינו הוא המשנת חסידים, משום שלשונו דומה לכאורה ללשון רבינו, אך באמת קיים הבדל יסודי אחד ביניהם המתבטא בניסוח שונה של שלשה מלים. במשנת חסידים כותב: "ומנהג ותיקין הוא לעשות יום שמיני עצרת שמחת תורה". דהיינו שהוא מדבר בארץ ישראל, כפי שכל כתבי אריז"ל מדברים רק בארץ ישראל, ומדבר על עצם המנהג ותיקין, שבארץ ישראל עושים ביום שמיני עצרת שמחת תורה. ודוק: שלכן אינו כותב כמו אצל אדה"ז "לעשות יום שמיני עצרת ג"כ כמו בשמחת תורה", אלא "לעשות שמיני עצרת שמחת תורה". (וכבר העיר על כך הר"י מונרשיין בספרו אוצר מנהגי חב"ד תשרי עמ' שנ).

ברם מהו מקורו של המנהג? בנטעי גבריאל שם מציין שכך הוא בחמדת הימים ח"ג חג הסוכות פ"ז: "ובני חוץ לארץ ראוי ונכון לעשות יום שמחה של תורה גם ביום הראשון לכבוד ארץ ישראל העושים שמחתה של תורה היום". ובספר 'תולדות שמחת תורה', שמוקדש כולו לגלות כל מקורותיו של מנהג שמחת תורה לאורך כל הדורות ואצל כל החוגים, גם כותב שמקור הראשון למנהג זה הוא בחמדת הימים.

(ואכן נראה שספרים כמו 'יסוד שרש והעבודה' (ושם בשער יא פט"ז מעודד את המנהג) שהעריך מאד את ספר חמדת הימים, מסתבר שהושפעו מספר זה בענין זה).

ברם באמת מצאתי לאחרונה, שמנהג זה כבר קדם להתמדת הימים, והוא בספר 'טור ברקת ממקור חיים' להמקובל מוהר"ר חיים הכהן מדמשק תלמיד רבינו רבי חיים וויטאל באו"ח סוס"י תרס"ח: "ומקום שעושין שני ימים טובים . . . אין מוציאין זולת שנים ביום הראשון ומניחין השאר ליום השני ואלו לדידי צייתי היינו עושים בראשון גם בשני לענין השמחה כי כן העיקר של הייחוד למעלה היא בשמיני ומסירת הפתקין". (ודוק שבחמדת הימים שם מובא לשון זו בדיוק בלי להעיר למקורו: "כי כן עיקר של הייחוד למעלה הוא בשמיני ומסירת הפתקין בו ביום").

ברם ב'טור ברקת' משמע שעיקר השמח"ת הוא ביום שמיני עצרת, ולא כן מנהגנו (אולם יש מעט קהילת חסידים שנהגו גם ביום בהקפות כמו מנהג הבני יששכר וצאנז. ראה נט"ג שם). וילה"א בזה ואכמ"ל.

העדר נט"י ביוזכ"פ וט"ב

במכתב הרבי (אג"ק ח"ג תקו) כותב: "בענין איסור נט"י ביוזכ"פ וראיתי הטעם (איני זוכר עתה באיזה ספר) [הגהה לאחר זמן: שוב מצאתיו במקדש מלך לזהר ח"ב קע"ג, א] כי ביוזכ"פ אין כ"כ שליטה לרוח הטומאה ולכן כשניעור אינו שורה אלא עד קשרי אצבעותיו. ועד"ז י"ל אשר בת"ב מפני החלישות שבקדושה אינה מתאוה כ"כ לשרות".

והנה באמת המעיין במקדש מלך שם יראה שמביא דבר זה ממה שכתוב "בח[מדת] ה[ימים] דף ר'. ומצטט שם דבריו באריכות.

אך באמת מצאתי הרעיון בשני מקורות קדומים יותר ואינו חידוש של החמדת הימים (ושם אף דומה לחידוש רבינו בענין ת"ב).

1) במגיד מישרים להב"י (פרשת וישב): "ומהכא תשתמודע רזא דתשעה באב ויום הכיפורים אסורים ברחיצה, זה להפכו וזה להפכו, דט' באב אי הוי משינן הוי מחזי דמעברין מיניה סטרי דמסאבי בהאי יומי כבשאר יומי, וליתא, דהא היום ההוא יקחהו אופל, וסטרי מסאבי מהדרי סותרני משכנא כל ההוא יומא, כמו דארמן כי ראתה גוים באו מקדשה . . . וביום הכיפורים הוי מטעמא אחרינא. דהא מגו דאיתגלי לבנוניתא עתיקא דעתיקן, כל הנך סטרי ערקין ומיטמרו גו תהומא ולא מתחזו כלל דרזא דהשטן סליק שס"ד, למימרא דביוזכ"פ לית ליה

שולטנתא כלל והלכך לא בעי למימשי ידין בהאי יומא". ועיי"ש באריכות גדולה לגבי כל ה' עינויים.

(2) ב'עולת תמיד' לרח"ו שער התפילה בהגהת מהר"י צמח, הגהה (א): "וביום כיפור אינה שולטת ובט' באב אינה מקפדת על דבר מועט כזה, כי כל היום שלה בעונותינו".

ספר שבט מוסר ודא"ח

גם על בעל השבט מוסר יצא עוררין, ובדרך כלל לא ראיתי ספריו מובאים בדא"ח, וראיתי באיזה קובץ בזמן האחרון שמאן דהו (ואינני זוכר כעת שם הכותב) הקשה למה לא הובאו ספריו של בעל השבט מוסר (כמו מעיל צדקה או מדרש תלפיות) כמקור לכמה ענינים בדא"ח ששם מבואר במפורש מקורות גלויים לענייני דא"ח. והסיק, שזאת בעקבות הדברים המפוקפקים בספריו.

אולם יש לציין שבמהדורה קמא של אגה"ת (עמ' תקמ"א) כתוב: "אלו הדברים וכיוצא בהן מבוארים בס' שבט מוסר". אולם כבר ציינו בהערות שברוב הכת"י זה איננו ושם כתוב "בסיפרי מוסר" וכנראה שירבבו המעתיק ע"ד עצמו עי"ש.

ובודאי מסתבר כך, שמעולם לא מצאנו שרבותינו עודדו לימוד ספר זה. ובדרך כלל עוררו ללמוד ראשית חכמה, של"ה, זהר, ולפעמים חובת הלבבות. ראה לדוגמא הקדמת אדמור האמצעי לשו"ע.

והנה בכל זה אין לנו אלא שלרבותינו נשיאנו בכח קדושתם ה' הכח לברר ולהעלות מנהגים או ספרים שונים וכידוע שמבואר בשיחת הריי"ץ שהצ"צ למד ברלב"ג לפני התקיעות בכדי לברר דבריו. וכמו כן בנד"ד ואין אתנו יודע עד מה. (ובספרי אחד האדמורי"ם כתב שהי' צדיק אחד שהעלה וברר את החמדת הימים ואכמ"ל).



סדר חשיבות המזמורים בפסוקי דזמרה

הת' חיים תמרי

תות"ל - 770

בספר "אשכבתא דרבי" (עמ' 89), מביא מהנהגת אדמו"ר נ"ע ימים לפני הסתלקותו, שבתפילת שחרית לאחר אמירת 'ברוך שאמר' פתח הסידור ב'אשרי', "אך הוא שתק ולא התחיל לאמר, והבנתי שבוודאי רוצה הוא במזמור אחר, וע"כ דפדפתי לו והראתי לו על מזמור ד"הללו ד' מן השמים כו'", ונענע בראשו לרמוז שע"ז כיוון, ואמר

המזמור הזה, ואח"כ דפדפתי והראתי לו באצבעי על ברכת 'ישתבח' ואמר הברכה".

ובהע' שם מעיר, שלכא' הנהגה זו צע"ג, שהרי כפי המבואר בשו"ע (סי' נב) אדם שאחר לבית הכנסת ויכול להספיק לומר רק חלק מ'פסוקי דזמרה' יאמר 'אשרי', ואם יכול יותר יאמר גם "הללו א-ל בקדשו", ואם יכול יותר יאמר גם "הללו ד' מן השמים". וכאן בהנהגת אדמו"ר נ"ע, אמר רק "הללו ד' מן השמים, שהוא הג' בסדר הנ"ל.

והנה באמת, אין מאיתנו יודע אפי' אפס קצהו ושמין מן הנהגות רבותינו נשיאנו וכו' (ובפרט בהנהגות שלא נהגו בפרהסיא). אבל מכיון שכבר נשאלה השאלה, אולי י"ל ע"פ דברי אדה"ז (סי' נא ס"א) בטעם אמירת 'אשרי' בתפילת שחרית, שהוא ע"פ מאמר הגמ' (ברכות ד, ב) "דכל האומר 'תהלה לדוד' ג"פ בכל יום מובטח לו שהוא בן עוה"ב". ואשר ע"כ, מכיון ש(ע"פ הוראת הרופאים וכו' ע"ש) לא אמר אדמו"ר נ"ע את ה'תהלה לדוד' שאחרי שמו"ע, הנה ממילא כבר לא קיים אמירת 'תהלה לדוד' ג"פ, וע"כ אין עדיפות לומר זה בתפילה*.

אלא שעדיין צ"ע, דלכא' הרי (אפי' אי כנ"ל שלא הי' ב'אשרי' המעלה דאומר ג"פ וכו') מה עדיפות יש ב"הללו ד' מן השמים" על 'אשרי'. אלא שי"ל שהרי על מאמר ר"י (שבת קיח, ב) "יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום . . כי קאמרינן בפסוקי דזמרה" - פרש"י 'פסוקי דזמרה: שני מזמורים של הילולים "הללו את ה' מן השמים" "הללו א-ל בקדשו" (ועיין ג"כ שו"ע אדה"ז סי' נב ס"א). ולפ"ז הרי עדיף עכ"פ לומר א' משני מזמורים אלו, מאשר אמירת 'אשרי' (באי כבנדו"ד לא מתקיים אמירת אשרי ג"פ), - אלא שעדיין צ"ע, שהרי כנ"ל הסדר בשו"ע הוא, שאמירת "הללו א-ל בקדשו" קודמת לאמירת "הללו ד' מן השמים" - אלא שי"ל שהרי א' הטעמים לאמירת פסוקי דזמרה הוא (כפי שכותב אדה"ז בסי' נא ס"א) ע"פ דברי הברייטא (ברכות לא, א) "אין עומדים להתפלל . . אלא מתוך שמחה של מצווה", ומבאר אדה"ז (בסי' צג ס"ב - ע"פ פרש"י) "כגון דברי תנחומים של תורה, כגון סמוך לגאולת מצרים או סמוך ל'תהלה לדוד' שכתוב בו רצון יראיו יעשה שומר ה' את כל אוהביו" וזה לא נמצא

(* אין זה מסתבר כלל, דהרי הטעם דאמרינן 'אשרי' ג"פ, הוא, דאז יכוון לכל הפחות פ"א, וכמבואר בפנ"י ברכות שם ועוד, וראה לקו"ש ח"ח פ' פנחס ד' ועוד. המערכת.

ב"הללו א-ל בקדשו", משא"כ בסיום "הללו ד' מן השמים" שמסתיים "וירם קרן לעמו תהלה לכל חסידיו..."



המותר לתרגם דברי תורה לאנגלית? [גליון]

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג
שליח כ"ק אדמו"ר - קנזס

בגליון תתלא (עמ' 106) מביא הרב ברוך אבערלאנדער שי' אשר לדעת הרבי א"א לכתוב שהתניא תורגם בשביל קהל דוברי האנגלית, כיון שאלו [בלשונו הק' של כ"ק אדמו"ר]: "רובם המכריע שלא מבנני" - וזהו היפך המותר וכו'".

ועפ"ז מסיק אשר "ולכאורה יש כאן דבר מעניין, הרי בעצם התרגום וההוצאה לאור לא נשתנה כלום, ובין כך ובין כך גוים יכולים ללמוד מהתניא שבאנגלית, אלא שתלוי בכוונת העושה, כאם הוא מתכוון וכותב בשביל "דוברי אנגלית" הרי זה אסור, ובאם מתכוון ליהודים שלא מבינים לה"ק הרי זה כבר מותר."

ויש לעיין, איך לתווך מש"כ כ"ק אדמו"ר, ש"זהו היפך המותר וכו'", עמש"כ בסה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 367-368 כדלהלן:

"...שראיית אלקות ("סיני") נמשכת וחודרת בשכל האדם ומתאחדת עמו כמו המזון . . . ע"י לימוד פנימיות התורה באופן של הבנה והשגה ("יתפרנסון") בתורת חסידות חב"ד, כולל גם ע"י התרגום ("ויחזו", תרגום של ראי') בשבעים לשון דאוה"ע . . . כדי שיהי' מובן גם לבנני" שלעת-עתה אינם מבינים לשון הקודש, ועד שיהי' מובן גם לאומות העולם [ההדגשה אינה במקור] (שגם הם מחוייבים בשלילת ע"ז ובהאמונה בבורא העולם ומנהיגו), שזוהי ההכנה לקיום היעוד 'אז אהפוך אל עמים שפרה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד'".

עפ"י הנ"ל, מכיון שתורת חסידות חב"ד - וכמובן גם [וביחוד] "ספר הספרים" שלו, ה'תניא קדישא' - "מביאה לשלילת ע"ז ואמונה בבורא העולם ומנהיגו" שגם אוה"ע מחוייבים בזה, הרי התרגום ללשונם בשבילם לא רק שאינו "היפוך המותר", אלא הוא ענין חיובי ודבר גדול מאד, כמו שכותב כ"ק אדמו"ר בהשיחה. וצ"ע, איך לתווך הנ"ל עם מש"כ כ"ק אדמו"ר אשר "זהו היפך המותר, וכו'".

לפי השיחה הנ"ל [ומש"כ בהשיחה ה"ה כתוב באחרונה (גם אם יתווכו בין ב' המקומות ואינו "משנה אחרונה")], אי"צ לדחוק לומר שהאסור והמותר תלוי בכוונת המתרגם, עכ"פ בנוגע לתרגומים על ענינים כאלו שחל חיובם גם על אוה"ע, כמו אמונה ושלילת עבו"ז (כולל תרגום התניא ותרגום חסידות חב"ד בכלל), אף שבתרגומים על ענינים אחרים שאינם שייכים לאוה"ע, הרי לכאורה מוכרחים לומר שהם כן תלויים בכוונת המתרגם, כמו שמדייק הרב אבערלאנדער שי'.



ממוצע בין (אדם ה)מדבר וחי [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפשט, הונגריה

בגליון ט [תתלא] עמ' 118 הועתקו דברי הרמב"ם ב'מורה נבוכים' (ח"ג פנ"א): "ואומר, אותם אשר הם מחוץ לעיר הם כל אחד מבני אדם שאין לו דעה בשיטה, לא עיונית ולא מקובלת, כגון נדחי התורכים . . . ואין אלה לדעתי בדרגת האדם, והם מן דרגות הנמצאות למטה מדרגת האדם ומעל לדרגת הקופים...", ושאל הכותב איך נתייחס להם בגדרי ההלכה, בנוגע להורגן, בהל' טהרה, ועוד. ומה יקרה באם יבואו לחיות בישוב וילמדו להתנהג ולחשוב כבני אדם וכו' וכו'.

ולכאורה י"ל בפשטות, דברי הרמב"ם הנ"ל נאמרו בלשון פילוסופית, ובאם נרצה לתרגם אותם ללשון ולגדרי ההלכה, הרי לנו גדר חרש, שוטה וקטן שהם פטורים מכל המצות.

כמובן שעיקר הכוונה לגדר השוטה, אבל הרי גם חרש וקטן עיקר הפטור הוא מפני דעתם הקלושה, ראה גמרא יבמות (קיג, א) "דחרש דעתא קלישתא הוא", וברש"י: "כלומר דעתו מועטת שאינו מחודד להבין כשאר בני אדם".

בשור"ת 'חתם סופר' אהע"ז ח"ב סי' ב מחדש דיש שני סוגי שוטה: "כל מי שאין שכלו צלול . . . אע"פ שאינו עושה שום מעשה שטות רק הוא בשב ואל תעשה, אבל מ"מ אינו מבין הדברים הסותרים הרי הוא פסול מה"ת לכל מילי, והרי זה בכלל חרש . . . השוטה שדברו בו בכל מקום, היינו שעושה מעשים בפועל המורים על טירוף דעתו ובלבול מחשבתו, ולזה לא יועיל אפי' אם משיב ושואל כהוגן, כיון דידיעי' בודאי שדעתו מעורבת". וראה שם בסוף התשובה הרבה פרטי דינים.

ובהמשך לזה יש להעיר מהדיון באחרונים ע"ד חרש שנתחנך בבית ספר ולמד לדבר ומבין סימנים, ראה ב'אנציקלופדיה הלכתית-רפואית' בערכו, ח"ב טור 541.

ועפ"ז יש לפשוט הספיקות בנוגע ל"נדחי התורכים" הנ"ל.



תיקוני מכתבים בהעתק המזכירות [גליון]

הנ"ל

בגליון ט [תתלא] עמ' 120 חזר הריל"ג לדון בנוגע לאגרות כ"ק אדמו"ר זי"ע שנמצאים בהעתקי המזכירות בארכיון הר"ג מינדל שחלקם כבר פורסמו בסידרת ה'אגרות קודש'. ואעיר כמה הערות בקצרה עכ"פ.

1. הריל"ג מודיע ש"לאחרי הביורור" נתברר "שחלק הכי גדל שנדפס באגרות קודש הן מאלה שנכתבו ע"י הרמ"ל ע"ה". אבל כיון שלא נודע לנו איך נתברר, הרי אין לדון בזה. וע"ד המבואר בסנהדרין עח, א וברמב"ם הל' רוצח פ"ב סוף ה"ט.

לאור דבריו נתעוררתי לציין (בשוה"ג כאן)¹ דוגמאות של כמה אגרות שנכתבו ע"י הר"ג מינדל, ונדפסו בסידרת ה'אגרות קודש'.

(1) שנת תש"ט באג"ק ח"ג עמ' כב (אגרת תכו לר"ש פויזנר); עמ' כז (אגרת תל לר"י דובאוו); עמ' קח (אגרת תפו לר' ברוך ליטווין); עמ' קנ (אגרת תקז לרש"ז לעווטין); עמ' קעד (אגרת תקיט לד"ר יוסף גרוצהענדלער); עמ' קפז (אגרות תקכה-ו, כללי-פרטי בלה"ק ובאידיש). שנת תש"י באג"ק ח"ג עמ' רפ (אגרת תקצ); עמ' רפז (אגרת תקצז); עמ' שיט (אגרת תרכה. ההוספה בשוה"ג ניתוסף אח"כ ע"י הרבי). [כן גם אגרות שנה זו בהם חתומים ביחד עם הרבי גם גיסו הרש"ג והשוויגער]. שנת תש"א באג"ק ח"ד עמ' רנא (אגרת תתקפ לר"י גורדון); עמ' רנד (אגרת תתקפג, עם התחלה אחרת); עמ' רנה (אגרת תתקפד); עמ' שע (אגרת א'פט לר"י פלייער); עמ' תנד (אגרת א'קעז כללי-פרטי, באידיש). שנת תש"ב באג"ק ח"ה עמ' כ (אגרת א'רמא לקבוצת נשים במונטריאול). שנת תש"ו באג"ק ח"י עמ' שסא (אגרת ג'שיט להרב הראשי הרצוג מאה"ק); באג"ק ח"א עמ' קמג (אגרת ג'תקלב לפרופ' קוטשר). שנת תש"ז באג"ק ח"ב עמ' סא (אגרת ג'תתסה לר"צ הלוי הבר); עמ' תח (אגרת ד'רכב למר יצחק קורן). שנת תש"ט באג"ק ח"ח עמ' רט-ריב (אגרות ו'תשיד-טו אל בן גוריון); עמ' רטז (אגרת ו'תשיז); עמ' תצו (אגרת ו'תתקעב אל ר"מ ליסמן). שנת תש"כ באג"ק ח"ט עמ' כג (אגרת ז'נג אל מר יצחק דמיאל); עמ' כז (אגרת ז'זנ); עמ' רנט (אגרת ז'רנט אל פרופ' יהודא אבן שמואל); עמ' שיב (אגרת ז'שיב אל כינוס אגודת נשי ובנות חב"ד). שנת תשכ"ה אג"ק חכ"ג עמ' רסא (אגרת ח'תתפג להרב הראשי ברוידי מלונדון); עמ' רפ (אגרת ח'תתצו אל שז"ר); עמ' תט (אגרת ח'תתקצד

הדוגמאות ליקטתי מתוך מאות רבות של מכתבים שראיתי בארכיון הרנ"מ. הצד השווה שבהם שנכתבו בלה"ק ובאידיש, לרבנים ואישים חשובים ולאנשים לא ידועים, מכתבים בדברי תורה ומכתבים שתוכנם עסקנות, מכתבים פרטיים ומכתבים כללי-פרטי, ועוד ועוד. הרבה מהם פורסמו מהעתק המזכירות ללא שום הגהה נוספת מהרבי.

2. לגופו של ענין אינו נוגע לעניננו כמות המכתבים שנדפסו מתוך אלו שכתבם הר"נ מינדל, עצם העובדה שכ"ק אדמו"ר זי"ע אישר להדפסה בסידרת 'אגרות קודש' גם העתקי המזכירות [קצת או הרבה] שנכתבו ע"י ר"נ מינדל ולא הוגהו על ידו מעיד עד כמה המה מדויקים אפילו לפני ההגהה, וללמד על הכלל כולו יצא, על שאר המכתבים שנכתבו על ידו מפי הרבי, וכפי העדות ב'אגרות קודש' ח"י"ג עמ' רמו בנוגע להאגרות: "דאס גאנצע איז געשריבען געווארען, ווארט בא ווארט, ווי איך האב איבערגעגעבען..." , וא"כ ודאי שראוים הם לסמוך עליהם.

3. שוב העתיק ב' צילומי אגרות מתוך 'ניצוצי אור' עמ' 6-7 שלדעתו "מהם הוכחה מוחשית שהרבי הורה להרנ"מ שהוא יוסיף ויסגן מדיליה". וכל המעיין יתפלא שהרי בשניהם אין שום רמז שהרנ"מ היה אמור "להוסיף", בצילום הראשון (שם עמ' 7) הרבי כותב "לתקן ולסגן", והכוונה שיתקן בטקסט של המכתב את התיקונים שהרבי ציין בגליון, וכן יסגן אותם שיתאים למכתב בר מצוה, במכתב השני שכתוב בלה"ק הרבי הוסיף הרבה תיקונים והרבי הורה לו "צ"ל באנג", ואדרבה מכאן ראיה שאת תוכן כל המכתב הרבי היה מתייב או כותב לו, ועבודתו התמקדה (כפי שהוא מעיד על עצמו בהקדמתו ל'אגרות קודש' באנגלית): "לתרגם את תשובותיו, שנאמרו... בלשון-הקודש ובאידיש, לשפה האנגלית, בצורה ובסגנון המתאימים ביותר לצרכיו של המתכתב".

וכבר נתארכו הדברים ודי בזה.



תומכי תמימים מונטריאול); עמ' תכ (אגרת ט"ד אל שז"ר); עמ' תכו (אגרת ט"ט אל שז"ר); עמ' תלא (אגרת ט"יג [להרב קלמן כהנא]). שנת תשכ"ו באג"ק חכ"ד עמ' סג (אגרת ט"פז אל שז"ר). ריבוי דוגמאות של שנה מסוימת אינו מעיד אלא הזמן שבו השקעתי בזה, ולא על כמות המכתבים שיש. לא ציינתי דוגמאות לכל שנה, כי כבר התארכה הרשימה.