

ב"ה

ש"פ כ"י-תבוא

ה'תשס"ג

גליון כג [תתסו]



ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו בזה את ברכותינו הלבביות
לידידינו האהוב היקר והנעלה
מנכ"ל מערכת "הערות וביאורים" מלפנים
הת' הנעלה החשוב והשקדן בלימוד בתורה ובמידות טובות
איש חי ורב פעלים
הת' דוד שי' איזאגווי

לרגל נישואיו בשעה טובה ומוצלחת
עב"ג הכבודה שתחי'
ביום הרביעי עשרים יום לחודש אלול
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל, בנין עדי עד
כרצון ולנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו
מתוך ברכה והצלחה רבה ומתוך אושר ושמחה
תמיד כה"י בגו"ר

המערכת

בְּרַכַּת מִזֵּל טוֹב

בשם כל חברי המערכת
מביעים אנו בזה את ברכותינו הלבביות
ברכת מזל טוב
לידידנו היקר הנעלה והחשוב
חריף ובקי נפלא
ובפרט בתורת רבינו הק'
ובמיוחד בעניני משיח וגאולה,
כותב קבוע בקובצינו

הרה"ת מנחם מענדל וזוגתו שיחיו רייצס

לרגל הולדת בנם הבכור שי'
והכנסו בבריתו של אאע"ה בשטומ"צ
ביום ועש"ק פ' תבוא ט"ו אלול

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים
מתוך ברכה והצלחה רבה לאורך ימים ושנים טובות

המערכת

תוכן הענינים

גאול'ה ומשיח

- 6..... לע"ל כשהלויים ינחלו בא"י האם הערים קולטות

ל'יקוטי שיחות

- 10..... בביאור המנהג דאין ישנים בסוכה
11..... תשובה להנ"ל
13..... הערות בלקו"ש
14..... "שקר החן והבל היופי"

אגרות קודש

- 14..... שיטת ליובאוויטש: מיטנעמען יענעם מיט זיך [גליון]
15..... בענין הנ"ל
19..... הקזת דם [גליון]

נגל'ה

- 19..... הקישא דקידושין לגרושין
24..... ביאור בדברי הראשונים בענין שו"כ ככסף
28..... כסף ושטר צורך ביאה נינהו
29..... שייכות כסף לקנין אישה

חפידות

- 34..... דיוקים במשל דמלך בשדה
37..... בגדר רצון המוחלט בעצמותו
40..... במהות החוקה דפרה אדומה

רמב"ם

- 42..... בענין וידוי בעבירות שבין אדם לחבירו¹
46..... המקור שהאבל יעשה תשובה - עפ"י דעת הגר"א
48..... דילוג על "ובספר חיים" בשביל עניית קדושה

הלכה ומנהג

- 49..... בעל שקיבל שבת לפני אשתו

50	אמירת הנוסח בעירוב תבשילין אם מעכבת
52	חובת השמחה בליל יו"ט לדעת אדה"ז
53	עמידה בתקיעות דמיושב
54	שיעור שתיית רביעית
56	כניסה ל"טעמפל" רפורמי [גליון]
60	הבדלה בנער בר-מצוה [גליון]

פשוטו של מקרא

64	רש"י ד"ה "הוא ובניו"
65	"ולעבדו בכל לבבכם"
70	נאמר בו "ויראת מאלקיך" - מתי ?

שונות

70	מהדורה החדשה של ספר החקירה של הצמח צדק
72	מנהג חסידים תורה הוא
73	שני דרכים בלימוד מס' אבות
75	תקיעת שופר להתלמד באדר"ח אלול [גליון]

מודעה ובקשה

לקראת חודש תשרי הבעל"ט, עומדים אנו להוציא לאור בעוהשי"ת קובץ חגיגי ומוגדל - הן בכמות והן באיכות - של הערות וביאורים בכל חלקי התורה, ובפרט בשיחות, מאמרי ואגרות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

אי-לכך, שטוחה בקשתינו לקהל הכותבים שיחיו (וכן לאנ"ש והתמימים שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), להשתדל ולהזדרז ביתר שאת בכתיבת ההערות בכל חלקי התורה וכו' ובמיוחד בתורת כ"ק אדמו"ר, ולמסרם לנו ע"מ להדפיסם בקובץ מיוחד זה - לא יאחר מיום ג' - כ"ו אלול.

המערכת

מספר הפאקס למשלוח הערות

718-756-3411 [או 718-773-4115]

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

WWW.HAOROS.COM

גאולה ומשיח

לע"ל כשהלויים ינחלו בא"י האם הערים קולטות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

המנ"ח (מצוה תח-ותי) נסתפק בהדין דכל ערי מ"ב הלויים קולטות בנוסף להשש ערי מקלט, (כמבואר ברמב"ם הל' רוצח פ"ח ה"ט) אם זהו רק בערים אלו שניתנו להם מישראל, דרך שם יש גזה"כ שהן קולטות, אבל עיירות אלו שהם נוטלים בתורת נחלה כשאר השבטים, כגון לעתיד לבוא שיהי' להם חלק בארץ כשאר השבטים (כפי שהובא בגליון הקודם כל הדעות בזה), וכן בשאר הארצות שיכבוש מלך המשיח שגם שם יהיו להם חלק כשאר השבטים, (כמבואר ברמב"ם הל' שמיטה פ"ג הי"א) בהם ליכא הך גזה"כ שגם הן קולטות, או דילמא לא שנא? וסיים שהוא ספק עד יבוא ויורה צדק לנו בב"א. עיי"ש.

ולכאורה נראה שיש לפשוט ספיקתו מהך דערכין לג, ב, דמבואר שם דלויים שמכרו בתייהם מערים מוקפות חומה גואלים לעולם, אף שישראל המוכר בית בערי חומה גואל רק עד י"ב חודש, לויים שאני, דכתיב גאולת עולם תהי' ללויים, ומקשה בגמ' שם: דאיך אפשר שהי' לו ללוי בית בערים מוקפות חומה, והתניא ערים הללו אין עושין אותן לא כפרים קטנים ולא כרכים גדולים אלא עיירות בינוניות, הרי הדין הוא שערי הלויים צריכים להיות בלי חומה? ומסיק שם: תרגמא רב יוסף בריה דרב סלא חסידא קמיה דרב פפא, כגון שנפלו להן הן ומגרשיהן, ופי' רבינו גרשום וז"ל: כגון שנפלו להם ערים בירושה מוקפות חומה מאבי אמו ישראל. עכ"ל.

ועי' גם בשטמ"ק שם מר' אליקים שפי' ג"כ כרבינו גרשום וז"ל: "כלומר כה"ג אפשר למיהוי' להו בתי ערי חומה, כגון שנפלו להן ערים בירושה מוקפות חומה מאבי אמו ישראל הן ומגרשיהם, כלומר עם חומתן". עכ"ל.

ומקשה ע"ז בגמ': והא למיסתרינהו קיימא? ופי' רבינו גרשום וז"ל: כלומר הא עומדין ליסתור חומתן שהרי אין עושין אותן לא טירין ולא כרכין, ואכתי לית להו בתי ערי חומה? עכ"ל. (דכיון שהחומה עומדת לסתירה מצד הדין דערי הלויים אינם רשאים להיות ערים מוקפות חומה, א"כ הדרה הקושיא לדוכתיה, דאיך משכחת לה בלוי שמכר בית בערי חומה). ומתרג': "אמר רב אשי איצטריך, סד"א אדמסתתרי מסתתרי אי מיזדבני ליחלטו, קמ"ל". ופי' ר"ג וז"ל: "כלומר, מקמי דליסתרי אי מזדבני ליחלטו, קמ"ל גאולת עולם". עכ"ל. (דהדין שיש להם גאולת עולם בערי חומה איירי באופן שמכר לפני שסתרו החומה).

והנה הך דינא דערי הלויים אינם רשאים להיות ערים מוקפות חומה, הוא מצד הדין קליטה שיש בהן, דבעיר מוקפת חומה מצויין הרבה בני אדם ותהא רגל גואל הדם מצוייה שם וכו' (ראה רש"י שם ד"ה "כרכים גדולים". ומכות י, א. ומל"מ הל' רוצח פ"ח ה"ח ובכ"מ). הרי מוכח מזה דסב"ל לרבינו גרשום ולר' אליקים דבן לוי היוורש עיר מאבי אמו ישראל בתורת נחלה, ה"ה קולט, אלמא שהדין קליטה אינו רק בעיירות אלו שמקבלים מישראל, אלא גם במה שנוטלים בתורת נחלה, ואפילו בערי ישראל.

הטעם שערי הלויים קולטין

והטעם בזה דסבירא להו דאפילו ערי ישראל שירשו בני לויים הן קולטין, י"ל עפ"י מ"ש החינוך (מצוה תח) למה אמרה התורה שערי הלויים קולטין, וז"ל: "ומפני גודל מעלתם וכושר פעלם וחין ערכם נבחרה ארצם לקלוט כל הורג נפש בשגגה, יותר מארצות שאר השבטים, אולי תכפר עליו אדמתם המקודשת בקדושתם. ועוד טעם אחר בדבר, כי בהיותם אנשי לבב ידועים במעלות המדות וחכמות נכבדות, ידוע לכל שלא ישטמו הרוצח שינצל אליהם ולא יגעו בו, ואף כי יהרוג אחד מאוהביהם או מגואליהם אחר אשר בפתע בלא איבה יהרגנו, ועל שבט זה הנבחר נאמר (דברים לג, ט) האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו, כלומר שלא יעשו דבר בעולם זולתי מדרך היושר, ועל כיוון האמת וכו'". עכ"ל (וראה לקוטי שיחות חכ"ה ע' 95).

(וראה גם בס' 'עץ החיים' 'אשל אברהם' מצוה רכ"ה, שביאר באופן אחר וז"ל: "ועד האמת חיוב גלות לרוצח בשגגה מפני שהוא נעשה שליח למדת הדין, וזהו ואלקים אנה לידו, פי' מסרו בידו, כלומר עשהו שליח להרגו. וכשם ששלוחי בידם הם פטורים מכל אשר יעשו

למחוייבי ב"ד, אף זה כן, ושילוחו לעיר מקלטו היא תועלת גדולה לישראל שיצא זה מביניהם, וז"ש ושמתי לך מקום, לך לתועלתך שיצא זה מביניכם, וכל זינא בתר זיניה אזיל להגלות רוצח לעיר מקלטו, ששם משולחי מדת הדין כמו שהם הלויים, אבל לא לעיר אחרת מערי ישראל, וז"א והשיבו אותו העדה אל עיר מקלטו אשר נס שמה, ואחרי מות הכהן גדול ישוב הרוצח אל ארץ אחוזתו, כי הכה"ג הוא מסטרא דחסד, עם מה שכבר ידעת כי כל מדות הדין הן ושלוחיהן וכו', כולם הם נרתעים ונכתתים ובורחים ממדת החסד וכו'". עכ"ל. ועי' גם בס' 'קהלת יעקב' (ערך ערי מקלט) שהביא עד"ז משל"ה פ' מסעי, ובס' 'שפת אמת' עה"ת פ' מסעי תרנ"ד).

דמבואר בזה, דעצם הדבר שהעיר הוא בבעלותם של הלויים והם נמצאים שם, זה גופא פועל שיש בהן דין קליטה, וממילא לא שנא אם קבלוה במתנה מבני ישראל או בירושה וכיו"ב, דמ"מ שייך אותו הטעם שלכן היא קולטת.

בן לוי שמכר עירו לישראל האם קולט

ובקובץ 'שערי תורה' (חלק ט' קונטרס א' סי' ג') נסתפק הג"ר שלמה הכהן ז"ל בבן לוי שמכר עירו לישראל אם קולט או לא, די"ל דכמו שמצינו לענין בתי ערי חומה, דהעיקר תלוי בהעייירות ולא בהבעלים (כדאיתא בערכין לג, ב, והובא לקמן), עד"ז י"ל בדין קליטה, דאין נפק"מ מי הם הבעלים, כיון שהם מצ"ע ערי לויים הן קולטין, והוכיח שכן הוא, מהא דמצינו במדרש מסעי שגם כהנים היו להם עיירות, והביא מה'אבני נזר' שנסתפק אם כהן יש עליו קדושת לוי ג"כ, רק שניתוסף עליו עוד קדושה יותר, או דילמא כיון שנעשה כהן נסתלק ממנו כל קדושת לוי, (וראה גם לקוטי שיחות חכ"ח פ' קרח ג' והערה 47 בענין זה, וציין שם לס' 'חקרי לב' או"ח סי' לה, וצפע"נ מהד"ת ע' 182). וה'אבני נזר' הוכיח מבכורות מז, א, דבכהן אזיל ל"י קדושת לוי, ויש לו רק קדושת כהונה עיי"ש. וכיון שערי כהנים ג"כ קולטים, אף שאין בהן קדושת לוי, נראה מבואר מזה דה"ה אם מכר הלוי לישראל דקולטת עיי"ש. וזה אינו כהנ"ל דבנוגע לקליטה העיקר תלוי בהבעלות של הלויים ושהם נמצאים שם, ולכן אף כשבן לוי ירש עיר מאבי אמו ישראל ה"ה קולט, ואינו תלוי בהעייירות.

אלא דלכאורה יש לדחות דבריו, ששם הרי הכהנים נכללו מעיקרא בהך נתינה, דבענין זה ה"ה כלולים והעיר קולטת מחמתם, שגם הם נכללים בזה בשבט לוי, (ומתאים לטעמו הנ"ל של החינוך), דאף

שכתוב לוי' ה"ז כולל גם הכהנים, וכמפורש בקרא (יהושע כא, ד) ויתנו בני' ללוי' מנחלתם וגו', ויהיו לבני אהרן הכהן וגו' ערים שלש עשרה וגו' וכן בדברי הימים-ב (לא, יט) עיי"ש. ועי' גם במשנה מעשר שני סופ"ה ורמב"ם הל' מעשר שני פי"א הי"ז. וראה יבמות פו, ב, ובכורות ד, א, ובכ"מ: "בכ"ד מקומות נקראו כהנים לוי'", (וראה בענין זה בס' 'אהל דוד' חלק א' בסופו בקונטרס הכהנים הלוי' בארוכה). אבל כשהוא בבעלותו של ישראל אינו קולט.

ובס' חידושי הגר"ז יוסקוביץ ח"ג ע' קכט, וכן בספרו אמבוהא דספרי ח"א ע' קיט, האריך להקשות על ה'פנים יפות' פ' מסעי, שכתב שהכהנים לא הי' להם חלק בהמ"ח ערי מגרש שנטלו בהלוי'. ותמה ע"ז, שהרי מפורש בקרא ובמשנה וכו' שגם להכהנים היו י"ג ערים. עיי"ש. וראה גם בס' 'פנים מסבירות' שהקשה כן, והביא משו"ת צפע"נ ח"א סי' פ"ד שחילק בין "אחזה" ל"נחלה", הובא גם בלקוטי שיחות חכ"ה ע' 97 הערה 62, וראה גם בס' 'רינת יצחק יהושע' שם בענין זה, ומחלק דהלוי' נטלו עיירותיהם מצד חלוקת הארץ, משא"כ הכהנים נטלו בתורת תרומה ומתנות כהונה, עיי"ש ואכמ"ל. אבל בכל אופן הרי עיירות הכהנים נכללים מעיקרא בהמ"ב עיירות שנצטוו ישראל לתת להלוי', ואמרה התורה שהן קולטות.

גם הצפע"נ בקובץ שערי תורה שם בתשובה להג"ר שלמה הכהן (נדפס גם בשו"ת צפע"נ ווארשא ססי' נד, והובא בצפע"נ מכות יג, א) מסיק דאם הלוי מכר עירו לישראל בהמ"ב ערים, אפשר לומר דאינו קולט, ורק בשש ערי מקלט קלטי. עיי"ש.

עכ"פ יוצא מכל הנ"ל, שלפי פירושו של רבינו גרשום ור' אליקים, לכאורה יש לפשוט ספיקתו של המנ"ח, דאף עיירות שנוטלים בתורת נחלה הן קולטות.

קושיות על פי' רבינו גרשום

אלא שכבר הקשו בכ"מ (בס' 'מעשה חושב' ו'שמועת חיים' שם, ובס' 'אמרי בנימין' מכות י, א ד"ה ובעסקי, וראה 'משנת יעבץ' או"ח סי' מח אות ג'), דפירוש זה של רבינו גרשום תמוה, שהרי מבואר בהדיא במתניתין שם דהדין פדי' אצל הלוי' בערי חומה שפודה לעולם, הוא רק אם הם ערי הלוי', אבל אם בן לוי ירש את אבי אמו ישראל, אינו גואל כלוי' אלא כישראל, שלא נאמר גאולת עולם אלא בערי הלוי', וכדפסק הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל פי"ג ה"ט. א"כ איך

פירשו דהדין דגואל לעולם בבית ערי חומה איירי בכך לוי שירש עיר מאבי אמו ישראל, הרי מפורש ששם אינו גואל לעולם? והדרא קושיית הגמ' לדוכתיה, דאיך משכחת לה דינא דמתניתין? וצ"ע.

וברש"י שם (בד"ה "שנפלו להן") לא פירש תירוץ הגמ' כרבינו גרשון שנפלו לו הן ומגרשיהן, דאיירי שנפלו לו מאבי אמו ישראל, אלא שנפלו להן בגורל בימי יהושע, היינו שקיבלו מעיקרא בזמן חלוקת יהושע ערים מוקפות חומה בתור "ערי הלויים". ומקשה ע"ז, דא"כ למיסתרינהו קיימא, ונמצא ששוב אינן ערי חומה וכו', ובפשטות י"ל דרש"י לא פירש כר"ג מטעם הנ"ל, דא"כ אינו גואל שם לעולם.

עוד יש להקשות על פירוש ר"ג, דלשיטתו למה לא אוקי הגמ' דאיירי שנפל בית אחד לבן לוי בעיר המוקפת חומה בירושה מאבי אמו, [ולא שנפל לו עיר], דאז י"ל דלאו למיסתרינהו קיימא, כיון שכל העיר אינה של הלויים, ושפיר משכחת לה הדין דמתניתין שיכול לגאול שם לעולם? ובס' 'שמועת חיים' שם כתב דמשום זה מוכרח לומר לפי רבינו גרשון דאפילו באופן כזה הבית בעצמו קולט, ובמילא גם באופן זה יצטרכו לסתור החומה, דאל"כ למה לא אוקים הגמ' באופן כזה. עיי"ש. אבל לכאורה דוחק לומר שיש קליטה רק בבית אחד, ושמשום בית אחד יצטרכו לסתור החומה של העיר, וצ"ע בכל זה, אבל בכל אופן י"ל שלפי שיטתם, כן הוא הדין לענין קליטה, שבן לוי שירש עיר מאבי אמו ישראל ה"ה קולט.



לִיקוּטֵי שִׁיחֹת

בביאור המנהג דאין ישנים בסוכה

הת' משה גרייזמן
ירושלים, עיה"ק

ידוע וכבר נתפרסם ביאורו של רבינו זי"ע (נדפס בלקו"ש חכ"ט ע' 211 ואילך) בדבר מנהג אנ"ש מה שאינם ישנים בסוכה, שהפטור הוא מדין "מצטער". והיינו, שמחמת גודל ועילוי האורות קדישין המאירים

בסוכה, הרי ש(כלשון השיחה שם): "ער לייגט זיך שלאפן בסוכה און קען ניט איינשלאפן ווערן בשום אופן". ועיין שם בארוכה.

והנה, זה לא מכבר נתקלתי בדברי המרדכי אמסכת סוכה בפ"ב אות תשמ וז"ל: "ודוקא שעשה סוכתו מתחלה במקום הראוי לאכול ולשתות ולישן בה ונולד לו הצער אחר כך, אבל עשה מתחלה במקום הראוי להצטער באכילתו או בשתייתו או בשינה. . לא מיבעיא דלא מיפטר בה, אלא אפילו אין סכנה באכילה ושתיה אלא בשינה לא יצא י"ח כלל אפילו באכילה, דהא כעין דירה בעינן כיון שאין יכול לעשות בה כל צרכיו אכילה ושתיה ושינה בלא צער מתחלה, לא הויא סוכה כיון דלצעוריה קיימא". עכ"ל.

ומיד נתעוררתי, דלכאורה על פי דברים אלו מצווה רבא ליישב מנהג רבבות מבני ישראל יראים ושלמים, היאך יוצאים יד"ח מצוות אכילה ושתיה בסוכה. דלכאורה, הא דיש לו למי שהולך בדרכי החסידות צער מן השינה בסוכה לא הויא כמי ש"נולד לו הצער אחר כך", אלא כמי ש"עשה מתחלה במקום הראוי להצטער", וכמי ש"אין יכול לעשות בה כל צרכיו". וא"כ, הויא בבחינת "לצעוריה קיימא", דלפי לשון המרדכי לא הויא סוכה.

וכשבדקתי לראות אם הלכה ערוכה כן, ראיתי שכדברי המרדכי כן פסקו הפוסקים. המחבר בסימן תר"מ ה"ד, ועיין שם בהג"ה. וכן גם נפסק בשולחן של רבינו הזקן סימן תר"מ ה"ו, עיי"ש.

ואבקש מקוראי הגליון ליישב זה.



תשובה להג"ל

המערכת

בגליון שסו (שמחת תורה תשמ"ז) נתבאר בענין זה, ומכיון שאינו בנמצא, מצאנו לנכון להדפיסו שוב:

בשו"ע אדה"ז (סי' תרמ סעי' ו) בהדין דמצטער פטור מן הסוכה, כותב דזהו רק "שנולד לו הצער במקרה אחר שעשה שם הסוכה, אבל אם עשה סוכה במקום שידוע לו שיצטער אח"כ בה, כגון שעשה במקום שרוח מצויה ושולטת שם, ואפילו עשה במקום שלא יהי' לו צער באכילה, אלא שיהי' לו צער בשינה, כגון שעשה ברחוב. . הרי סוכה זו פסולה, ואינו יוצא בו אפי' באכילה, אעפ"י שאין לו צער כלל

בה, לפי שכל סוכה שאינו יכול לאכול ולשתות ולטייל ולישן בה נחת בלי שום צער, אינה נקראת דירה כלל, לפי שאינו דומה לביתו שיכול לעשות שם כל צרכו נחת כו". עיי"ש. ולפי"ז לכאורה יש מקום לעיין בענינו, לפי הביאור שבהשיחה, דכיון דיודע מעיקרא שלא יוכל לישן שם מצד האור דמקיפים דבינה, א"כ למה אין זה חסרון בכלל בגוף הסוכה שאינו יכול לישן שם, ואינו דומה לביתו?

ולכאורה אפשר לומר, דבמ"ש הרמ"א (שם סעי' ד') דבמקום שמצטער באכילה או בשתייה או בשינה כו', אינו יוצא באותה סוכה כלל, כתב המג"א (ס"ק ו'): "או בשינה, פירוש במקום דליכא צינה". ע"כ. ופי' הפמ"ג שם: דכיון שאי אפשר בענין אחר, לא נפסלה הסוכה לאכילה, דהוה כעין תדורו. עיי"ש.

ועי' גם ב'ערוך השלחן' שם סעי' ט', שביאר דהתורה אמרה תשבו כעין תדורו, שתהי' הסוכה כביתו ודירתו, ודבר ידוע שהאדם שעושה לו דירה יחפש אחר המקום היותר הגון, ואם יהי' מקום הגון ומקום שאינו הגון, יבחר במקום הגון, אבל אם כל המקומות אינם הגונים, מפני החום או מפני הקור, פשיטא שמחוייב לעשות סוכה איך שיכול כו". עכ"ל. הרי מבואר בזה, דכל החסרון דאינו ראוי לשינה, הוא רק כשבירו לבחור במקום אחר, דאז אי"ז כעין תדורו, וא"כ בנוגע להביאור שבהשיחה דלא שייך זה, אין כאן חסרון כלל דתשבו כעין תדורו.

אבל יש להעיר דב'בכורי יעקב' (לבעל 'ערוך לנר') שם ס"ק י' כתב על הפי' של הפמ"ג דאי אפשר באופן אחר - דזהו דוחק. ויותר נראה מה שביאר ה'מחצית השקל' בהמג"א, דצינה מקרי כצער הבא במקרה, דכיון שיכול לשמור ע"י כרים וכסתות, לא מפסלה הסוכה בהכי לאכילה. ולכן נ"ל, שמי שעשה סוכה סמוך לנהר, באופן שאפילו ע"י כרים וכסתות הוי מצטער כשישן בה, אז כשיאכל בה לא יברך לישב בסוכה, וכן במקומות הקרים שלא יכול לישן בה בלילה, אפי' בכרים וכסתות. עיי"ש. (ועי' גם מג"א סי' תרלט ס"ק ח, ועי' גם לבוש תרמ סעי' ד', ושו"ע אדה"ז תרלט סעי' ח').

דלפי"ז נמצא, דההיתר דמקומות הקרים הוא משום דבעצם ה"ז ראוי לשינה ע"י כרים וכסתות, ולפי"ז שוב יש לכאורה מקום לדון בביאור הנ"ל, כשיודע שלא יוכל לישן בסוכה, דלמה ה"ז כדירתו שהוא מקום הראוי לשינה?

ואפשר לומר עפ"י מ"ש בשו"ת 'זרע אמת' (ח"א סי' צא) בארוכה, וכן בשו"ת 'בית שערים' או"ח סי' שלו (מובא בס' 'סוכת שלם' סי' כט סעי' ז'), דדין הנ"ל דאינו ראוי לשינה פסול, הוא רק במקום שאי אפשר לשום אדם לישן שם, אבל אם ראוי לישן שם אפי' למקצת בני אדם, אז ה"ז כשר גם לאותם שאין יכולים לישן שם, ולכן נקט באופן שמתירא מפני הגנבים כו', דאינו ראוי לשום אדם לישן שם, אבל אם ראוי לישן שם אפי' למקצת בני אדם, אז ה"ז כשר גם לאותם שאין יכולים לישן שם. ולכן נקט באופן שמתירא מפני הגנבים כו', דאינו ראוי לשום אדם, לאפוקי צער אחר דאינו שוה לכל אדם. ולכן לא קשה גם ממקומות הקרים, דלכאורה אי"ז ראוי לשינה, כי מכיון דגם שם ראוי לשינה לכמה בני אדם שאינם חלושי הטבע כ"כ להצטער לישן במקומות הקרים, ולגבי דידהו קרינן בהאי סוכה שפיר תשבו כעין תדורו לכל עניני הדירה, ממילא מיקרי סוכה לצאת בה ידי אכילה, אף למי שמצטער בשינה מחמת הצידה. עיי"ש בארוכה מה שהביא אריות לזה.

ולפי"ז פשוט גם בעניננו, דכיון דלרוב בני אדם אפשר להם לישן בסוכה כזו כמבואר בהשיחה בסו"ס ד' וסו"ס ז', במילא ודאי ה"ז נקרא דירה לכל אדם, אלא שהוא פטור מצד מצטער. (ויש להעיר דאדה"ז כשהביא דין הנ"ל מהמרדכי, הזכיר גם במקום שהרוח מצויה ושולטת שם).

וכאן ה"ז עוד יותר, דכיון דהתורה על הרוב תדבר, במילא בעינן דירה הראוי לשינה בגשמיות, ולכו"ע ה"ז דירה ראויה לשינה, ומה שיש מצטער מצד מקיפים דבינה, ה"ז רק פטור מצד מצטער, אבל אין זה שום חסרון מצד הדירה, דהתורה על הרוב תדבר. (אבל עי' בסעי' ג') שכתב דאיך אפ"ל דתוכן הפנימי דסוכה יהי' בסתירה לשינה. עיי"ש. ובנידון זה שאינה ראוי לשינה. ויל"ע עוד).



הערות בלקו"ש

הרב ישראל שמעון קלמנסון
חבר 'ועד הנחות בלה"ק'

(א) בלקו"ש ח"א ע' 237: "ווי עס ווערט געבראכט אין מכילתא, ועד"ז אין מדרש תהלים: כל השירות לשון נקבה, חוץ משירה דלעתיד

דלשון זכר, שירו לה' שיר חדש". - ויש לחפש איו מקומו של המדרש תהלים?

(ב) שם ע' 262: "די גמרא דערציילט אז רב ורב כהנא וכו' זיינען געקומען קיין בבל. . . און קומענדיק אהין האט ער דארט אויפגישטעלט א גדר" - ובמקומות שצויין שם (בהערה 36) לא מובא רב כהנא?



"שקר החן והבל היופי"

הרב יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק

בכ"מ פירש רבינו, אשר אף כי "שקר החן והבל היופי", אבל "אשה יראת ה' היא תתהלל" גם בחן וביופי (ראה: לקו"ש ד, עמ' 1232. יט, עמ' 85 הע' *31. כט, עמ' 262 והע' 118. וכן בקונטרס משיחת י"ג תמוז תשכ"ב שי"ל לאחרונה).

ודבר זה מפורש בס' תורת חיים פ' ויצא (לג, ב): ומ"ש שקר החן והבל היופי כו' זהו בבחי' נוק' דק"נ... רק אשה יראת ה' דוקא שהוא בחי' מל' דקדושה... היא תתהלל גם ביופי תואר ומראה וכו'.



אגרות קודש

שיטת ליובאוויטש: מיטנעמען יענעם מיט זיך [גליון]

הרב גבריאל ציננער

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

בגליון האחרון - תתסה (עמ' 14) העיר בזה הר"ב אבערלאנדער, והביא מה שדנו בזה הרבה מפוסקי הלכה. הנה יש להעתיק בזה דברי ה'עבודת ישראל' להגה"ק מקאזניץ תלמיד המגיד ממעזריטש זי"ע פרשת וירא עה"פ "יוקח נא מעט מים" וז"ל:

"פירש"י ע"י שליח, והקב"ה שילם לבניו ע"י שליח שנא' וירם משה את המטה ויך את הסלע, ע"ש. וצריך הבנה באמת מפני מה אברהם אבינו איש החסד מדוע נכשל לתת מים ע"י שליח, ולא כיבד אורחים בעצמו, כי מצוה בו יותר מבשלוחו, וגם אח"כ אמר ואקחה פת לחם דהיינו שבעצמו יטריח עבורם ולא מקודם. וי"ל דהנה מדרך הצדיק לקרב כל בני עולם לעבודת הש"י, ובפרט אברהם אבינו ע"ה שהקריא שמו ית' בפי כל הברואים. רק שמתחילה נדמה לו שהם ערביים לא רצה לרדת מגדולתו ולהתערב עמהם פן יתלכלך מהם וממחשבותיהם. ולכן בענין הרחיצה שצריך להרחיץ אותם מגילולם, אמר יוקח נא מעט מים ע"י שליח, ורחצו רגליכם מרגילות שלכם, כי הכלל מונח שטרם אדם יכנס אל הקדושה, מחויב לרחוץ את עצמו ולטהר ולנקות מחלאתו ומטומאת מעלליו, ואח"כ והשענו תחת העץ הוא עץ החיים להכניסם אל הקדושה. ולכן אמר אח"כ ואקחה פת לחם, כי פ"ת גימטרי' תלמו"ד, דהיינו לאחר שנטהרו ובאו בסוד הקדושה, הטריח בעצמו להשפיע להם הקדושה. ואמר להם הטעם כי על כן עברתם על עבדכם, וקרא עצמו בשם עבד, כי הצדיק נקר' בחי' עבד לכל באי עולם, שצריך לעבוד עבורם כל מיני עבדות, הן להשפיע להם טהרה וקדושה וחכמה ובינה, וגם כל ההשפעות גופניות מה דאפשר. ואעפ"כ נענש שלא שילם הקב"ה לבניו המים כ"א ע"י שליח, כי לפי גודל רחמנותו של הקב"ה על הברואים הי' מהראוי שיטה אברהם את עצמו להם אפי' בבחי' הרחיצה, ולהרחיצם בעצמו, ולבטוח על בוראו שישמרנו מכל רע". עכ"ל.



בענין הנ"ל

הרב ישכר דוד קלוזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון האחרון - תתסה (ע' 14 ואילך), כותב ידידי הר"ב אבערלאנדער בנוגע למ"ש באג"ק ח"ג (ע' שנו): "שהאחרונים אחזו בשיטת ההתבדלות, וליובאוויטש לא כן עמם" וכו'. ע"ש. וכתב: דנראה לבאר ששיטת ה'חתם סופר' בנוגע לאלו ש"המינות תקועה בלבם", שעדיף ש"יפרדו מקהל הגולה ויתערבו בעכו"ם הם ובניהם", הנו רק במקרה שההלכה מחייבת להעניש אותם, או כפי שמדייק בלשונו כמה פעמים: "ואתי לאמשוכי ישראל בתרייהו", אבל במקרה שאין חשש שהנהגתם תשפיע לרעה על אחרים, גם לשי' החתם סופר

"ראוי להחזירן בתשובה ולמשוך אותם בדרכי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה".

וכך מצינו הנהגת החת"ס בעצמו, שניסה לקרב בחזרה בנים תועים לחיק היהדות אפילו כשהגיעו לסף המינות. ומעשה רב מסופר בהקדמתו של הרב יוסף נפתלי שטערן לחתם סופר עה"ת, במדבר (ע' ז הערה ג), שהחת"ס העדיף לשוחח בארוכה עם פרופסור למתמטיקה מאשר עם ת"ח שבא לבקרו, והסביר: "כל זמן שאני חי לא ימיר דתו, לכן מוכרח אני לקרבו". ע"כ מהר' אבערלאנדער.

ויש להוסיף מאגרת נפלאה שכתב אאזמו"ר הגה"ק בעל 'משנת שכיר' הי"ד בשנת תרצ"ג, שנדפס בספר 'בכור השואה' ח"ב פ"ט (ע' קיז ואילך):

"מעט בואי לגליל הזה, היה כואב לבי מאד על רבים מאחינו בני" קהילות גדולות ושלמות, ויש בהם מאות ואלפים נפשות מישראל, זרע אברהם יצחק ויעקב עצמינו ובשרינו, איך נשכח מהם כמעט כל רגש היהדות, ואינם מקיימים את עיקרי הדת, והם מ'קרקפתא דלא מניחים תפילין". ובאמת את הדור האחרון אין להאשים כלל, כי הם כמעט כתינוק שנשבה בין העכו"ם, לא ידעו ולא קבלו חינוך יהודי...

"ובענין, הרבה ברור כי מה שנעשה חמת המציק באשכנז על ישראל, הוא רק לעורר את ישראל מתרדמתם, לראות ש"אך שקר נחלו להם" הרעפארמער ומאדערנעזירונג, כי אין עצה ואין תבונה נגד ה', ורק לשוב אל האמונה הישנה והפשוטה שירשנו מאבותינו הקדושים, להיות יהודי פשוט על הצורה הישנה...

"על כן אני רואה בעת המוכשר ביותר [כעת] . . לעורר אותם לקיים עיקרי הדת, ולצייר נגד פניהם כי דרך הרעפארעם והמאדערני היה ללא הועיל, רק [יש] לשוב אל הדרך הישראל הפשוטה, בודאי יכנסו הדברים באזניהם, ואין לבקש מתחילה מהם הרבה, רק מעט מעט, למשל אנקוט לו, כי ראיתי [בספרן] של מקובל גדול - שהיה קודם האר"י הקדוש, והיה תלמיד אליהו הנביא - שכתב, שכל המכות שלקה הקב"ה את המצרים היה ממדת ספירה החמישית, שהיא כנסת ישראל, היא הנוקמת נקמת האויבים של ישראל, והיא היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים, בה' אצבעות היד, כמבואר בהגדה, ר' יוסי הגלילי וכו', והיד הזאת ראוי לנו לזכור תמיד, ועל כן ציותה לנו התורה והיה לאות על ידך, "ידכה" כתוב, ה' יתירה, לבאר לנו סוד הזה, כי היד שלנו היא הנוקמת והנפרעת לנו מצרינו, ועליה אמר הנביא "עורי עורי לבשי עוז

זרוע ה'", ועליה נתייסד סוד תפילין, ואמרו [חכמינו] ז"ל "אין עוז אלא תפילין". עכ"ד.

"הרי דע"י מצות תפילין אנו מעוררין היד הגדולה, לנקום נקמות מאויבינו. ועתה בעוונותינו הרבים שמצות תפילין נתרשלה בידינו, ובכמה מחוזות כמעט נשכחה מצוה זו אצל רוב בעלי בתים, ואצל דור הצעיר נשכחה לגמרי, וגם אלו המעט שמניחים, אינם מניחים תפילין כשרים כדינא, נמצא דאין מקיימים מצות תפילין בעוונותינו הרבים. . על כן אני רואה לטוב לנסוע בקהילות הללו ולהרים קול, ולעוררם על מצות הנחת תפילין, ולהעביר נגד פניהם גודל התועלת ששיגו על ידי זה, ויתגבר בזה על מנדינו ולהחליש כוחם...

"ומצאתי בספר הקדוש סמ"ג (מ"ע ג') שבשנת ארבעת אלפים ותשע מאות ותשעים וחמש (והוא קרוב לשבע מאות שנים), נתרשלו במדינת ספרד ובשאר ארצות הגולה במצות הנחת תפילין, שלא הניחו כלל, והיתה סיבה טובה מן השמים להוכיח ע"ז. וז"ל שם: ובשנת תתקצ"ו (לאלף החמישי) היתה סיבה מן השמים להוכיח, והייתי בספרד להוכיחם, ואמץ ה' זרועותי ויט עלי חסדו, ותרגז הארץ, ותהי' לחרדות אלוקים, ועשו תשובות גדולות, וקיבלו (עליהם) אלפים ורבעות מצוות תפילין מזוזות וציצית, וכן בשאר ארצות הייתי אח"כ ונתקבלו דברי בכל המקומות. עכ"ל...

"ועתה, שבימינו ג"כ יש די והותר סיבה מן השמים ותרגז הארץ מתוקף הגלות שנתגברה עלינו, למה לא נעשה גם אנו כן...

"ובתשובת הריב"ש . . סי' קמו (באמצע התשובה) באזהרה לדקדק להניח תפילין כשרים, (כותב) וז"ל: "ואולי בשכר זאת ינצלו מאותן ענשי אלפי זהב, המטילים עליהם השרים תמיד"....

"ועתה אגלה בקשתי לפניו, נא לפעול אצל האדון טויבער ראש הקהל דקהילה גדולה דשם, ליתן לי רשות להחזיק [לתת] דרשה בית-הכנסת הגדול שם, ולעורר על מצוות תפילין וציצית ומזוזה....

כמו כן לפנינו, הקהילות הגדולות זה מאה שנים נתגדלו והורגלו בדברנים ודרשנים ומטיפים מאדערנים, ואנו רואים להיכן הגיעו ולאנה נתנהגו, ועתה דייקא טוב ולהועיל יהי', להתייצב לפניהם בתואר ותורה הישנה ובלשון הישנה, ולדבר דברים מעומקא דליבא. ובטח יפעל עליהם פעולה גדולה בלי ספק, וה' יהי' בעזרו כמו שהי' עם משה רבינו, לעורר את זיק האמונה אשר טמון בלב כל ישראל כפשוט...

"על כן, נא לצרף אתו את מר ליכטנבערג, ולבקש את מר טויבער שיתן לי רשות לזה, ואל יחשוב כי אדבר קשה כמו בפעם ראשון שדיברתי דברי חירופים¹ נשבע אני לו שכל דיבורי יהיו מאהבה, ווערדע זעהר צארטליך רעדען אויף די הערצען דער צו הערער, ואדרבא אבקש אלף מחילות על אשר פגעתי אז בכבודם, וכעת אעיד עלי את השי"ת, שרק מאהבה - שבאמת אני אוהב את ישראל, אפילו אם בלי ידיעתו עבר על כל התורה כולה, הוא אח אהוב לי, כי גם הוא מזרע אברהם יצחק ויעקב, ווערדע מיט דער גרעסטע האך אכטונג רעדען.

"ידידי נ"י, לא יצחק עלי בבקשתי זאת, לדרוש שם בקהילה הגדולה, כי יהי' בזה קידוש השם הגדול אם ימלאו בקשתי . . ושאר הקהילות כשיראו שהקהילה הגדולה "נאווי מעסטא" כבדו אותי לדרוש, יכבדני גם-כן, ואוכל לפעול בדרשוטי, לגייר ולהשיב רבים מעוון . . ואחר כך אסע אי"ה ממקום למקום להחזיר עטרה ליושנה.

"וזכות הגאונים הצדיקים הטמונים בכל מקמות הללו יהי' בעזרי, להחזירם למוטב, כי לפני הרעפארם, שטרעמונג היו שם קהילות כשרים עם רבנים גאונים צדיקים . . וסהדי בשמים כי כוונתי רק לשם שמים, כי איך לא אחוס על עצמינו ובשרינו, כולנו בני אברהם יצחק ויעקב, אשר יש במחוזות הללו אלפים ורבבות מישראל אשר לא ידעו בין ימינם לשמאלם, ובלתי ספק שיש להפיח רוח יהדות בקרבם....".
עכ"ל אא"ז הי"ד.

ועי' עוד מה שכתב בזה בארוכה ב'אם הבנים שמחה' (ע' עו-עט), ומביא שם את "דברי הרמב"ם בהלכות ממרים (פ"ג ה"ג) שהבנים של הפורשים מן הציבור, כמו הקראים, דבניהם כבר נתגדלו שלא ברוח התורה, אינם בכלל ההרחקה, אדרבה מצוה לקרבם. עיי"ש. ע"כ דורנו זה ודאי דחביבים לגבי הקב"ה, ויתקרבו בעת הגאולה בב"א. וכן אנו

(1) בדרשתו, בשנת היובל המאה להסתלקותו של הגה"ק רבי דוד דייטש, אבדק"ק נאווי מעסטא (עיר חדש) סלובקיה. וכפי שרשם בפנקסו 'משנה שכיר' על התורה (עמוד עא) בזה הלשון: "ארשום הדברים שאמרתי ביום כ"ב סיון תרצ"א ביומא דהילולא דרבינו הקדש הקדשים ר' דוד דייטש למלאות שנת המאה להסתלקותו, על ציון קודשו, במקהלות שנאספו ובאו מקרוב ומרחוק בעיר נאווי מעסטא". בדבריו החריפים תקף את ה"נעאלונים" (מעין רפורמים) נטולי יראת אלוקים, בדברים בוטים כמדקרות חרב, על הטקסים שערכו לאיש קדוש זה.

איננו רשאים לרחקם, אדרבה, מחוייבים אנו לקרבם וכו'". וע"ש עוד בע' קצו, רמד-רמה.



הקזת דם [גליון]

הרב משה רבינוביץ
ברוקלין נ.י.

בגליון האחרון - תתסה (עמ' 17), שואל הר"ש וועקניץ במ"ש הרבי באג"ק (כרך יד עמ' קז) מדוע מקילים לקבל עירווי דם ללא דקדוק מיהו התורם. ובהמשך לזה כ': "להעיר: הקזה המוזכרת בש"ס - ברוב הפעמים המדובר הם בבריא המקיז דם".

ומקשה, דלכאורה, הרי "הקזה" היא הוצאת דם ולא הכנסתו, ומה שייכותה לנדו"ד?

והתירוץ פשוט הוא: השורה - "להעיר: הקזה המוזכרת בש"ס - ברוב הפעמים המדובר הם בבריא המקיז דם", מתייחסת להתחלת המכתב שם - במענה להשואל - "אם מותר לעסוק בטיפול רפואי רק לחולה, או שמותר גם גם להשתמש באותן הרפואות שהם מונעים ממחלות, זאת אומרת, המחסנים את הבריות שלא יחלה".

וכ"ק אדמו"ר עונה ע"ז: שמעשים בכל יום שעושים כן גם גדולי ישראל ומנהיגיו כו', יעו"ש. וע"ז בא ה"להעיר: הקזה המוזכרת בש"ס - ברוב הפעמים המדובר הם בבריא המקיז דם". וק"ל.



נגלה

הקישא דקידושין לגרושין

הרב יהודה ליב שפירא
ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

כתב הר"ן בריש קידושין [על מה דקיי"ל שם דשוה כסף ככסף, ואפשר לקדש אשה בשוה כסף] וז"ל: "מיהו איכא מאן דאמר [והוא

"בעל העיטור" דאע"ג דשוה כסף כסף לענין קידושין, ה"מ מטלטלין, אבל קרקעות לא, דבגמרא (לקמן ה, א) אמרי' דמקשינן הוי' ליציאה, ומהך היקשא ילפינן קידושי שטר, וכיון דמקשינן, מה יציאה במחובר לא, שאין כותבין את הגט במחובר לקרקע, כדאי' בפרק המביא תנין (גיטין כא, ב), אף הוי' נמי במחובר לא, והביאו ראי' ממה דאמרי' בפ"ק דגיטין (ט, א), גבי הא דתניא התם בג' דברים שוו גיטי נשים לשחרורי עבדים, דפרכינן עלה והא איכא מחובר, ומשנינן מילתא דליתא בקידושין קתני, מילתא דאיתא בקידושין לא קתני, אלמא דמחובר אף בקידושין פסולין. [אבל הר"ן עצמו חולק:] וליתא, דכי אמרי' התם דמחובר פסול בקידושין, ה"מ בקידושי שטר, שאם כתב לה על המחובר הרי את מקודשת לי ונתנו לה - לא הוו קידושין, דקידושי שטר הוא דמקשינן ליציאה. אבל נתן לה קרקע או מחובר בתורת כסף, ודאי מהני, דהוי' דכסף לא בעינן דומיא דיציאה וכו'". עכ"ל.

וגם הרשב"א בחידושיו כאן כותב שהעיקר הוא שרק קידושי שטר פסולין במחובר, משא"כ קידושי כסף אפ"ל במחובר.

והנה ישנה שיטה שלישית, והיא דעת הרשב"א בשו"ת שלו (סי' תר, וראה סי' א' רלג), שגם בקידושי שטר אין מחובר פסול, "דדוקא בגט פסילנא משום דכתיב ונתן, ובירושלמי מפקינן מדכתיב ספר וכו'". עיי"ש.

והק' הגר"א (ביאורי הגר"א אבהע"ז סי' לב ס"ק יא) וז"ל: "דמ"ש משום דכתיב ספר או נתן, מאי איכא, הא כתיב ויצאה והיתה".

ובנוגע לשיטת הר"ן (והרשב"א בחידושיו), הק' בשעה"מ (הל' אישות פ"ג ה"ג) ורעק"א (נדפס בחידושיו עמ"ס קידושין), ממה דאי' בגיטין (פב, ב) לגבי קידשה חוץ מפלוני, דלא מהני לרבנן, וילפינן ויצאה והיתה מגרושין, ובגרושין זה לא מהני. ומדלא חילקה הגמ' דין קידושי שטר מקידושי כסף, משמע שגם בקידושי כסף כ"ה. הרי שההיקש דויצאה והיתה קאי גם על קידושי כסף, ואיך כ' הר"ן שהיקש זה נאמר רק על קידושי שטר.

וגם הק' השעה"מ, ממה דאי' בנדרים (כט, א), דאם אמר לאשה היום את אשתי, ולמחר אי את אשתי, מי לא נפקא בגט. וכתבו שם התוס' והרא"ש, דהיינו משום דלענין גט אמרי' כיון דפסקה פסקה, וה"ה לענין קידושין דמקשינן הוי' ליציאה, וגם בזה לא חילקו דין

קידושי שטר מקידושי כסף, הרי שגם על קידושי כסף אמרי' דאתקש הוי' ליציאה.

וי"ל בזה, בהקדים להבין בכלל איך אפ"ל כהר"ן דההיקש מגט לקידושין הוא רק בנוגע לקידושי שטר, ובמילא הדינים השייכים בגט חלים רק על קידושי שטר ולא על קידושי כסף, והרי ישנו עוד היקש "הויות להדדי מקשינן", הרי שבדרך ממילא, לאחר שחל איזה דין על קידושי שטר, מטעם שאיתקש ליציאה, צ"ל בד"מ דין זה גם על קידושי כסף, ואיך אומרים שדינים אלו הם רק בשטר ולא בכסף.

ומוכרח לומר, שלא בכל הדינים אומרים איתקש הוי' ליציאה, ולא בכל פעם אמרי' "איתקש הויות להדדי", וצריכים ליתן איזה כלל בזה. [ואף שהתורה גילתה להקיש וכו', מ"מ אי"ז גזה"כ בלי טעם, כ"א גם סברא יש בדבר].

וי"ל בהקדים, שענין הגרושין מתחלק לכמה גדרים ופרטים:

(א) ישנם דינים בגרושין הבאים מחמת זה שגרושין הו"ע "כריתות", להפריד בין איש לאשתו, שלכן צ"ל באופן מסוים, כי בלא"ה חסר בה "כריתות". (ב) ישנם דינים בגרושין הבאים מחמת זה שבגרושין צריך האיש לפעול איזה פעולה באשתו, ומטעם זה צ"ל נעשה באופן מסוים, כי בלא"ה אא"פ לפעולתו להגיע ולהשפיע ולפעול באשתו, [ובנדון דידן הוה הפעולה, מה שמגרשה, אבל דינים אלו אינם מפני היותו גירושין וכריתות, כ"א מטעם הענין הכללי שרק באופן מסוים ה"ה פועל על הזולת (אשתו)]. (ג) ישנם דינים בגירושין הבאים מחמת גדרי ה"שטר" (הגט) שבגרושין, שרק באופן מסוים הוה הגט שטר כשר מתאים לתפקידו.

ועד"ז הוא בקידושין, שיש בזה כמה פרטים: (א) ישנם דינים בקידושין הבאים מחמת זה שקידושין ענינם ל"חבר" האיש לאשתו. (ב) ישנם דינים בקידושין שהם מטעם זה שכדי שהאיש יפעול באשתו וכו', צ"ל באופן מסוים [ואי"ז מטעם שענינו לחבר, כ"א בכלל לפי שצריך לפעול עלי', אלא שבנדו"ד הפעולה היא פעולה של חיבור]. (ג) בקידושי שטר ישנם דינים הבאים מחמת גדרי ה"שטר", שרק באופן מסוים ה"ה ראוי להיות "שטר".

וזהו הכלל: כשמוצאים בגט איזה דין, צריכים לעיין מהו טעם דין זה, אם זהו דין מטעם גדר הב', שכדי שיוכל לפעול איזה פעולה בהאשה צ"ל באופן כזה, בזה אמרי' "איתקש הוי' ליציאה", כי כמו

בגירושין כדי לפעול בהאשה צ"ל באופן מסוים, הרי שכן צ"ל גם בקידושין, כי גם קידושין צריכים לפעול בה, שהרי בנקודה זו (פעולה על אשתו) משתווים קידושין לגרושין.

אבל אם דין מסויים בגרושין הוא מטעם היותו "כריתות", פשוט שאין לומר בזה "איתקש הוי' ליציאה", כי מה ענין קידושין אצל גרושין, והרי קידושין הם היפך הגרושין, שענינם לקרב ולא לכרות.

וכמעט מפורש הוא בגיטין (פב, ב) המובא לעיל, בנוגע להדין ד"גרשה חוץ מפלוני", שמבעי' לי' בגמ' מהו הדין ב"קידשה חוץ מפלוני", וב' צדדי האיבעי' (אליבא דרבנן שם) הם: "עד כאן לא קאמרי רבנן הכא (בגט), אלא דבעינן כריתות וליכא, אבל התם (בקידושין) קנין כל דהו, או דילמא ויצאה והיתה". ומסיק: "לבתר דאיבעי לי' הדר פשטה... בעינן ויצאה והיתה".

ולכאור' מהי הקס"ד לא לומר "ויצאה והיתה"? ומה לי שבגט צ"ל כריתות, והרי סו"ס צריכים להקיש דיני קידושין לדיני גרושין?

אלא פשוט שהספק הוא מאיזה טעם יש דין זה בגירושין - אם מטעם שבאופן כזה חסר בה"כריתות", או מטעם שבאופן כזה אא"פ לפעול פעולתו, כי רק פעולה שהיא בשלימות פועלת על הזולת (אשתו) בנידונים חשובים כמו אלו, ולא כשהיא פעולה חסירה, כשאומר "חוץ מפלוני".

וזהו הספק: אם זה מטעם "כריתות" לא אמרי' בזה "איתקש הוי' ליציאה", אבל אם זה מטעם הפעולה, אפשר ללמוד מגרושין, שגם בקידושין אינה מועילה. והמסקנא היא, שזהו אכן מטעם הפעולה.

ולכן גם ב"היום את אשתי ולמחר אי את אשתי" דלעיל (נדרים כט, א), אמרי' "איתקש הוי' ליציאה", כי נקטה הגמ' שזהו מטעם שפעולה כזו שאינה בשלימות אינה יכולה לפעול, ולכן חל דין זה גם על קידושין.

ולגבי הדין ד"זרק קרוב לה" (גיטין עה, ב) שאמרי' "איתקש הוי' ליציאה", פשוט ביותר איך שזהו דין מטעם פעולתו על האשה, היינו שרואים מדיני גרושין שפעולה כזו (אף שלא ניתן לידה ולא לד"א שלה, מ"מ) פועלת פעולתה על האשה, כמו"כ הוא בקידושין.

מטעם זה ג"כ למדו לקמן (ה, א) שאפשר לקדש בשטר ע"י "ויצאה והיתה", כי מה שצריכים לגרש ע"י שטר דוקא, אינו לפי שרק שטר

גורם "כריתות", כ"א לפי שע"ז יוכל לפעול עלי' מה שרוצה [בנדו"ד: לגרשה], ולכן ילפינן מזה שגם בקידושין אפשר לעשות כן.

ולכן אם מוצאים אנו דינים בגירושין הבאים מטעם ה"שטר", נילף ע"י היקש זה שפרטי דינים אלו צ"ל גם בשטר הקידושין, כי רואים אנו שזהו מדברים העושים אותו ל"שטר".

וכ"ה בנוגע ל"איתקש הוויות להדדי", שרק בנוגע לדינים כאלו הבאים מחמת מושג ה"קידושין", אמרי' שאם מוצאים דין מסויים בא' מאופני הקידושין, בד"מ צ"ל כן גם בשאר האופנים. אבל אם מוצאים דין מסויים בא' מאופני הקידושין הבא מחמת אופן פרטי זה, פשוט שלא נאמר שכן צ"ל גם בשאר האופנים [כמו שפשוט שלא נאמר ששטר צ"ל שוה פרוטה, מטעם "איתקש הוויות להדדי", והרי כסף צ"ל ש"פ - כי דין ש"פ בכסף אינו מטעם שכן צ"ל "קידושין", כ"א שהוא דין ב"כסף", ולכן לא שייך לומר כאן "איתקש הוויות להדדי"].

וזהו ספיקת הגמ' (לקמן ט, סע"א): "שטר אירוסין שכתבו שלא לשמה מהו, הוויות ליציאות מקשינן - מה יציאה בעינן לשמה אף הוי' בעינן לשמה, או דילמא הוויות להדדי מקשינן - מה הוי' דכסף לא בעינן לשמה, אף הוי' דשטר לא בעינן לשמה". - שהספק הוא אם גדר לשמה בגט הוא מטעם הגט (השטר), ואז צ"ל כן גם בשטר אירוסין, (ואעפ"כ לא נאמר איתקש הוויות להדדי, ולחייב גם כסף להיות לשמה, כי אם זהו דין ב"שטר", אי"ז שייך לכסף, כנ"ל); או דילמא, הוא דין בה"כריתות" שבגירושין, ואין ללמוד ממנו לשטר קידושין, ואדרבה, מזה שכסף אצ"ל לשמה, רואים שמטעם "קידושין" אצ"ל לשמה, א"כ כ"ה גם בשטר (שהרי מקשינן כל אופני קידושין להדדי כשאיירי בדינים השייכים ל"קידושין"), שאי"צ להיות לשמה. [וכבר דשו רבים בהשאלה איך בכלל אפ"ל ענין לשמה בכסף - ראה ר"ן ריש פרקין, הגהת הגר"א סי' לב ס"ק ג'. שו"ת רעק"א ח"ג סי' פד. ובכ"מ].

עפ"ז י"ל, שהמחלוקת בין הבעה"ט, והר"ן והרשב"א בתשובותיו, בנוגע לפסול מחובר בקידושין תלוי הנ"ל: נחלקו בגדר פסול מחובר בגט, דלבעה"ט ה"ז מטעם כללות פעולת איש על אשתו, שהתורה מגלה שאם אא"פ ליתנו באופן שכשנמסר לידו ממש, אז אי"ז נתנה אמיתית ממנו לאשתו, ובמילא פעולה זו אא"פ שתפעל עלי' מה שצריך בשלימות, ולכן ה"ז פסול. ולכן דין זה הוא גם בקידושין, כי גם הם ענינם הוא הפעולה על האשה. וגם אין לחלק בין שטר לכסף, כי זהו דין מצד ענין כזה שבו משתווים כל אופני הקידושין.

אבל הר"ן וכו' ס"ל שזהו דין מטעם ה"שטר" שבגט, ששטר המחובר אינו מועיל, ולכן ס"ל שגם בשטר קידושין אי"ז מועיל, אבל אי"ז נוגע לכסף, וגם אין לומר בזה "איתקש הוויית להדדי".

והרשב"א בתשובותיו ס"ל שזהו דין בה"כריתות" שבגירושין, שאם נותן דבר במחובר לקרקע, ואינו ניתן להאשה לגמרי, אא"פ שזה יפעל שהאשה תכרת לגמרי ממנו, ולכן ס"ל שאין ללמוד מזה לקידושין כלל, ולכן גם שטר במחובר כשר בקידושין.



ביאור בדברי הראשונים בענין שו"כ ככסף

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. התוס' (בד"ה "בפרוטה") שקו"ט למצוא המקור לזה דשו"כ הוה ככסף לענין קדושין וערכין. ומסיקים דגמרינן מע"ע, דשם יש ילפותא לזה דשו"כ ככסף. ואע"ג דגם גבי נזיקין איכא ילפותא - וא"כ הוה לכאו' ב' כתובין הבאין כאחד שאין מלמדין - הר"ז משום דאיכא כמה סברות מדוע לא היינו יכולים ללמוד נזיקין מע"ע, או להיפך - ע"ע מניזקין.

והנה, א' מהסברות מדוע לא היינו יכולים ללמוד נזיקין מע"ע, הוא מחמת חומר מיוחד בנזיקין, והוא "לפי שמצינו שהקפיד הכתוב לענין מיטב", ואשר לכן "סד"א נמי כסף דוקא ולא שויו". ועד"ז - להיפך בע"ע יש חומרא מיוחדת "לפי שגם הוא גרם לו לימכר על שנשא ונתן בפירות שביעית וכו'", ואשר לכן "ס"ד דנחמיר עליו לומר דוקא כסף ולא שויו וכו'".

ומקשה מהרש"א: דמאחר שהתוס' ביארו דאיכא סברות מיוחדות בע"ע ובניזקין שמצריכות לימודים מיוחדים דשו"כ הוה ככסף, אז מדוע צריכים לומר שבקידושין וכיו"ב גמרינן דין שו"כ ככסף מע"ע (וניזקין), הלא אפ"ל דגבי קידושין וכיו"ב הוה שו"כ ככסף מסברא, והא דבענין לימודים מיוחדים בע"ע ובניזקין הוה רק מחמת הסברות המיוחדות בהן (ואשר מחמת סברות אלו היינו מחמירים בהן לולא הלימודים המיוחדים) ?!

ומתריצים האחרונים (ראה 'המקנה' ועוד): דהתוס' סב"ל, דבאם שו"כ הוה ככסף מסברא, אז לא הי' מקום לחלק ולומר דבמקרים

מיוחדים - ע"ע וניזקין - אינו נחשב ככסף (מחמת החומרות המיוחדות באותן מקרים), דהרי באם שו"כ ככסף הוה מסברא, אז הפירוש הוא שאין הבדל ביניהם כלל, ושוב אין מקום לחדש חילוק ביניהם מדעתינו.

ורק לפמש"כ התוס' דהא דשו"כ נחשב ככסף הוה מחמת 'ילפותא', אז כבר אפ"ל דילפותא זו לא נאמרה בכל המקרים, דבמקרים שיש חומרא מסוימת - אולי לא חידשה התורה דין זה דשו"כ נחשב ככסף (ובאותיות אחרות קצת: כשצריכים לילפותא ללמד לנו ששו"כ הוה ככסף, הרי זה גופא מורה דכן יש חילוק ביניהם, ושוב יש מקום לחלק בין מקרה למקרה מחמת סברא, משום שאין אנו 'מחדשים' כאן חילוק בין שו"כ לכסף).

אולם לפ"ז צריך ביאור בשיטות שאה"ר (רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, ר"ן, מאירי ועוד) בענין זה; דיעויין בדבריהם שאכן כתבו - כאותה סברא של המהרש"א - דשו"כ ככסף בקידושין ידעינן מסברא, והא דבע"ע וניזקין בעינן לקראי, הר"ז מחמת סברות מיוחדות שבהן להחמיר. ונמצא לכאור' דשאה"ר לא סב"ל כסברא זו שהזכרנו - דאם שו"כ הוה ככסף מסברא, אז אין מקום לחלק בין מקום למקום מחמת סברות מיוחדות.

וצלה"ב מהו יסוד פלוגתתם עם התוס' כאן, דלהתוס' באם הוה מסברא אז אין מקום לחלק מחמת חומרות מיוחדות, ולשאה"ר גם באם הוה מסברא כן יש מקום לחלק בזה?

ב. והנראה בזה, דהנה כשנדקדק נראה, דיש הבדל תוכני בין החומרות (וההסברה בהן) שכתבו התוס' - בע"ע ובניזקין - והחומרות שמצאו בהן שאה"ר. וי"ל דהסברות להחמיר שכתבו התוס' אכן לא שייכות באם שו"כ הוה ככסף מסברא, משא"כ הסברות שכתבו שאה"ר שייכות לומר גם באם שו"כ הוה ככסף מסברא, כמשי"ת.

ביאור הדברים: החומרות שכתבו התוס' - "שהקפיד הכתוב לענין מיטב", ו"שגם הוא גרם לו לימכר וכו'" - אינן שייכות באופן ישיר להשאלה האם שו"כ הוה ככסף או לא. אלא דהסברא היא לכאור', דהיות ובדיננים אלו יש חומרות מיוחדות (או סיבות מיוחדות לחומרא), לכן יש מקום לומר שגם לענין שאלה זו נחמיר בהן ונאמר דשו"כ אינו נחשב ככסף.

משא"כ הסברות שכתבו שאה"ר - שמחמתן היינו אומרים דשו"כ אינו ככסף במקרים אלו - שייכות הן באופן ישיר לדיון זה גופא. והיינו שסברות אלו הן סיבות ישירות מדוע מסתבר לומר בדינים אלו דשו"כ אינו ככסף:

החומרא בע"ע מבארים: "כיון שמגרע פדיונו ויוצא בע"כ של רבו, דלימא ליה רביה זיל טרח וזבין ומייתי לי". ובניזקין: "כיון דאי פרע לי בקרקע צריך לפורעו ממיטב, כי פרע לי במטלטלין נמי שיהא צריך לפורעו ממיטב מטלטלין דהיינו כסף" (ל' הר"ן, ומעין זה הוא בשאה"ר הנ"ל).

ונמצא דב' הסברות הן לא רק מדוע יש להחמיר בדינים אלו, אלא מדוע בדינים אלו מסתבר לומר דשו"כ לא יהא נחשב ככסף.

[ובפרט ע"פ מה שמבארים האחרונים (ראה ס' בית לחם יהודה' ועוד) עומק הסברא דראשונים אלו בביאור ההבדל בין קידושין לע"ע וניזקין - דבע"ע וניזקין יש זכות' להתובע (האדון והניזק) בתביעתו מהנתבע. משא"כ בקידושין שהוא ענין של התרצות בין שניהם, אין זכות תביעה להאשה. ושלכן, הרי במקרים שיש זכות תביעה, הרי מסברא יכול התובע לתבוע כסף דוקא. משא"כ כשאין זכות תביעה בזה, אז מסברא יכולים לשלם איך שרוצים. ומתורץ - ע"פ ביאור זה - כמה מהשגות האחרונים על שיטה זו דהראשונים (ראה באב"מ ובפנ"י), ואכה"מ להאריך בזה עוד].

ועפ"ז יש להסביר גם החילוק הנ"ל בין השיטות: דלדעת התוס', היות והסברות להחמיר אינן סברות ישירות על ענין זה - ששו"כ לא יהא ככסף, לכן סב"ל שבאם שו"כ הוה ככסף מסברא, כבר אין מקום לומר, מחמת סברות אלו, שלא יהא ככסף. משא"כ לפי שאה"ר שסברות אלו אכן נותנים לנו טעם ברור מדוע שו"כ לא יהא נחשב ככסף (במקרים אלו), אז אפשר להשתמש בסברות אלו גם באם שו"כ בעלמא נחשב ככסף מסברא.

ג. אמנם לכאור' עדיין יש מקום להקשות, דהא גופא טעמא בעי, והיינו, דמדוע כתבו התוס' אותן החומרות - בע"ע ובניזקין - אשר מחמתן הוכרחו לפרש (כנ"ל) ששו"כ ככסף צריכים למילף מקראי, הלא היו יכולים להביא החומרות שכתבו שאה"ר, ושוב הי' אפשר לפרש דשו"כ ככסף בעלמא הוה מסברא !!

ובאותיות פשוטות: לפועל אין כאן הכרח לשיטת התוס' דמסברא ליכא למימר דשו"כ ככסף; דאע"פ שביארנו מדוע לפי החומרות שכתבו התוס' מוכרחים לומר דשו"כ אינו ככסף מסברא, הרי התוס' היו יכולים - לכאורה - להביא החומרות שהביאו שאה"ר, ושוב אינו מוכרח לומר שמצד הסברא שו"כ אינו ככסף!

והנראה בזה, דהנה האחרונים בסוגיין מביאים ב' פלוגות בענין 'כסף': (א) פלוגת הט"ז והסמ"ע (חו"מ סי' קצ) באם קנין כסף מהני מדין 'מעשה קנין' כמו שטר וחזקה, או שהוא מדין 'שויות', היינו שנותן (או מתחיל בזה ליתן) השויות של הדבר שקונה בקנין זה. (ב) פלוג' הראשונים (האריך בזה האב"מ סי' כז) באם 'כסף' בתורה פירושו מתכת (או 'נסכא') של כסף בשיעור מסויים, או שפירושו ממון דעלמא.

והנה, אף שאין ב' הפלוגות מכריחות זא"ז, מ"מ יש להן תוכן דומה: והוא, באם 'כסף' מהני (ו'עובד') באופן של 'דין תורה' (ושלכן בענין בזה מתכת של כסף דוקא, ומהני בתורת קנין כשטר כו'); או ד'כסף' מהני מחמת השויות שלו (שזה אינו מושג 'תורני' דוקא), שבכח שויות זו הוא קונה וכו'.

וראיתי מבארים, דבזה פליגי התוס' ושאה"ר באם שו"כ הוה ככסף מסברא או לא; דבאם כסף מהני מד"ת כנ"ל, אז א"א מסברא להוסיף שגם שו"כ מהני, משא"כ באם כסף מהני מחמת השויות שלו, אז כבר אפ"ל שמסברא אין הבדל בין השויות של הכסף להכסף עצמו.

אמנם לענ"ד א"א לבאר כן דעת התוס', דלפ"ז קשה מדוע היו (התוס') צריכים להכריח דשו"כ לאו ככסף מהא דבע"ע 'מיבעיא ליה קרא' וכו', הלא - לפי הסברה זו - בעצם לא היו יכולים לפרש דשו"כ הוה ככסף מסברא! אלא ע"כ דגם לשיטת התוס' כן יש מקום לומר דשו"כ ככסף הוה מסברא, ורק שמוכיחים שאפ"ל כן מחמת הצורך ל'לימודים' בע"ע ובניזקין (וזהו דלא כפירוש הפנ"י בתחילת התוס', ונדמה לי שאכן פשטות דברי התוס' מתפרשים דלא כפירושו).

אלא נראה, דלפי ב' האופנים בביאור ענין הכסף יש מקום לומר דשו"כ הוה נמי ככסף מסברא (וכמה אופנים יש בהסבר 'סברא' זו, ומהם - משום דמכל שו"כ אפשר להשיג כסף, ולכן אפשר להחשיבו ככסף). אלא דבכ"ז יש הבדל בין ב' האופנים: דלאופן הראשון - שכסף מהני באופן של דין תורה - הרי גם הא דשו"כ ככסף, פירושו, שלשו"כ יש אותו 'דין' ותוקף של כסף (לקנות בו או לשלם וכיו"ב).

ולאופן השני, הרי הא דשו"כ ככסף, פירוש, שגם שו"כ יש לו אותו השויות כו' כמו כסף (שהוא סברא פשוטה יותר כמובן).

ועפ"ז נראה לבאר ההבדל בין התוס' לשאה"ר, בהסברות שמביאים לבאר הקס"ד שבע"ע וניזקין לא יהא שו"כ נחשב ככסף; שהתוס' אכן סב"ל - כפי שמבארים כנ"ל - כאופן הראשון, והיינו דשו"כ ככסף פירוש, שגם לשו"כ יש 'דין' ו'כח' של כסף, ולכן הרי הקס"ד שבמקרה מסויים לא יהא שו"כ ככסף, צ"ל ג"כ שבמקרה זה אכן לא ניתן לשו"כ אותו 'כח' כמו כסף. והרי לענין זה לא נוגע רצונותיו ודעתו של התובע (כהסברא של שאה"ר), דהרי אין בכחו לשנות 'דינו' של השו"כ. אלא דהסברא היא - כמ"ש התוס' - שאולי במקומות אלו אכן לא נאמרה קולא זו - דגם לשו"כ יהי' דין כסף - מחמת החומרות המיוחדות בדינים אלו (ושוב, הרי סברא זו שייכת רק באם שו"כ ככסף הרי מילפותא, ולא אם הוה מסברא כנ"ל מ'המקנה).

משא"כ שאה"ר סב"ל כאופן השני - דשווה כסף ככסף פי' שלשניהם יש אותו שויות כו' - ולכן יש מקום לחלק ולומר, דאע"פ דיש לשניהם השויות וכו', מ"מ כשיש להתובע "זכות", יש לו לומר שהכסף "שווה" לו יותר, ולכן רוצה להפרע ממנו דוקא ולא מהשו"כ (ושוב אפשר לומר סברא זו גם אם שו"כ הוה ככסף מסברא כנ"ל).



כסף ושטר צורך ביאה נינהו

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בגמ' קידושין ב, ב: "הא תינח ביאה, כסף ושטר מאי איכא למימר, משום ביאה, ותני תרתי אטו חדא, הנך נמי צורך ביאה נינהו". ולכאור' עדיין צ"ב, הרי הכא בקידושין איירי מתני', שהוא מה דהאשה נקנית לבעלה, וא"כ אי בהקנין דכסף ושטר עצמם לא שייך בהם עצמם לישנא דדרך, מדוע תני בהם דרך רק משום דכ"ה האמת שהם צורך ביאה.

ולכאור' כונת הגמ', דמשום דגם כסף ושטר צורך ביאה נינהו, אינן חשובין כ"כ, ותני לישנא דדרך דשייך בביאה דהוא העיקר. אבל ג"ז צ"ב, דלגבי דינא דקידושין מהני קנין דכסף ושטר כמו ביאה, ולכאור' רק משום דאחר הקידושין איכא ענין הנישואין (צורך ביאה), לא

מסתבר שישנה התנא לשונו בקידושין דאין בו שום נ"מ בתוקף הקנין מה שהוא צורך ביאה.

וי"ל (ואולי הוא פי' הפשוט בגמ'), דכוונת הגמ' ע"ד המובא בלקו"ש חל"ט (ע' 32) מתשובת ר"א בן הרמב"ם, דקידושין "הוא תחלת מצות הנישואין, אירוסין בלא נישואין ודאי לא השלים המצוה עדיין". וכדיוק ל' הרמב"ם בכותרת להל' אישות, שהמצוה היא לישא אשה בכתובה וקידושין. וזהו דקאמר הגמ' "כסף ושטר צורך ביאה נינהו", (דלא רק דתכליתם דקנין כסף ושטר הוא ביאה (נישואין), אלא) דגדר הקנין דכסף ושטר עצמם הוא מה שהוא תחלת הנישואין, ולכן שייך בהם עצמם לישנא דדרך.

(ואולי יש לבאר עפ"ז, מה דתחלה מת' הגמ' על הקושיא "כסף ושטר מאי איכא למימר, משום ביאה" (ורק אח"כ מקשה "ותני תרתי אטו חדא"), דלכא' לא תי' זה עיקר קושייתו דבכסף ושטר לא שייך האי לישנא, ומדוע נטר הגמ' בתי' דכסף ושטר נמי צורך ביאה נינהו? וע"פ הנ"ל י"ל, דבתחלה תי' הגמ' "משום ביאה", דהיינו דתני לישנא דדרך משום דקנין דביאה חשוב יותר מכסף ושטר (דגם כסף ושטר צורך ביאה נינהו), אבל בכסף ושטר עצמם לא שייך האי לישנא. וע"ז מקשה דעדיין הוי תרתי אטו חדא, ומת' דגדר דקנין כסף ושטר עצמם, הוא צורך ביאה, דהוא "תחלת הנישואין").



שייכות כסף לקנין אישה

הת' אהרן לאשאק
תלמיד בישיבה

א. איתא בגמ' (קידושין ב, א): "האשה נקנית, מאי שנא הכא דתני האשה נקנית, ומ"ש התם דתני האיש מקדש, משום דקא בעי למיתני כסף...".

וברש"י ד"ה "ומאי שנא התם": "בפרק שני (לקמן מא, א) דתנא האיש מקדש בו ובשלוcho, ניתני הכא האשה מתקדשת". עכ"ל. ולכא' צ"ב במ"ש רש"י "וניתני הכא האשה מתקדשת", היינו שהקשיא של הגמ' היא לשנות הלשון דמשנה דידן בדומה ללשון בקידושין. ומלשון הגמ' בשאלתה: "מאי שנא הכא . . ומ"ש התם", לכא' נראה מזה

שהקשיא היא לא ע"מ לשנות א' מהמשניות בפרט, אלא רק להבין שינוי הלשונות בין המשניות¹?

[אע"ג דמשמע כן מהמשך הגמ', שמיד מביאה טעם למה במשנתנו כותב לשון קנין, (הרי: א) י"ל שהגמ' היתה יכולה להתחיל רק עם א' מהמשניות, ולכן מיד הסביר הטעם למשנתנו, ולא שהקשיא היא דוקא נגד משנה דידן, (ו-ב) אפי' את"ל שכן משמע מהגמ', הא גופא קשיא, מדוע שואלת הגמ' דוקא נגד משנה דידן?]

ב. ויובן זה בהקדים עוד שאלה: הנה בתוד"ה "משום דקבעי" מקשה על הגמ' שמתרצת לשון המשנה "נקנית" משום דקבעי למיתני כסף, ולשון קנין שייך לכסף, הרי לפי"ז נמצא שהוא "תיתי אטו חדא" - דמשום דא' מהקנינים שייך ללשון כסף, לכן תנא שאר הב' ענינים (שטר וביאה) גם בלשון של קנין?

ומתרץ תוס' בב' אופנים: (א) שבשטר ובביאה עכ"פ שייך לשון של קנין, אלא שכמו"כ שייך בהן הלשון של קידושין. ושאלת הגמ' היא רק משום שמצינו לשון קידושין בהמשנה לקמן (אבל לא שהלשון קנין מצ"ע קשה). (ב) לא רק ששייך לשון קנין בשטר, אלא עוד יותר, שמוצאים אנו פסוק מפורש שמחברם, כדכתיב "ואקח את ספר המקנה". ויש להבין יסוד החילוק בין שני תירוצים של תוס'?

והנה, בתירוץ השני של תוס', מבאר המהר"ם שהמקשן כבר ידע זה ששטר שייך לקנין מצד לישנא דקרא, ואעפ"כ אצלו הי' קשה שנמצא לפי"ז מקרה של תרתי אטו חדא? וע"ז מתרצת הגמ' בהוכחה של

(1) ולכאור' יש לתרץ, שרש"י בא להבהיר, שלא יחשוב שקושיית הגמ' היא גם על זה שכתוב "האשה" ולא האיש, שזה בא לקמן בגמ'. וזהו מה שרש"י מדייק "וניתני הכא האשה מתקדשת", שאפי' בהקשיא עכשיו אין בעי' בזה שכתוב "אשה".

ועיין בחידושי בתרא שמבאר בהקדים עוד דיוק מה שרש"י מעתיק גם "בו ובשלוחו", שאינו נוגע לכאן? ומבאר, שמזה לומד רש"י דשם מדובר בעניני קידושין (כמודגש בהדין "בו ובשלוחו"), וכאן בעניני קנין (שקידושין א' מהם), וכיון דשם עיקר ענין קידושין, מסתברא דדקדק התנא שם ביותר, והלשון קידושין הוא הכי מדוקדק, והוה לי' למיתני כאן, ע"ש.

ואינו נראה כלל, שהרי לפי"ז מבואר אדרבא שאין קשיא להגמ' כלל, בגלל שכאן מדובר בעניני קנין, ולכן אפי' במושג של קידושין מובן למה בחר בלשון קנין.

"קִיחָה קִיחָה", שגם בכסף שייך לשון קנין, ושוב אינו נחשב כתרתי אטו חדא, אלא רק חדא אטו תרתי.

ובהשקפה ראשונה נראה קשה לפי המהר"ם: דבתירוצו הראשון כבר נתן התוס' היסוד שאם רק שייך הלשון של קנין למשהו, וישנו מושג א' שיש לו פסוק שמייחסו עם לשון קנין, זה מספיק להכריע כולם ללשון דקנין, ואין הבעי' של "תרתי אטו חדא". וא"כ, כשמגיעים לתירוצו השני, לפי פירוש המהר"ם, אינו מובן, דאם המקשן כבר ידע ששטר וקנין מיוחסים זל"ז מכח הפסוק, מה קשה אצלו לשון המשנה "נקנית" - הרי בלאו הכי כסף וביאה עכ"פ שייכים לקנין, והפסוק של שטר עם קנין לכאור' מספיק להכריע את כולם ללשון של קנין?²

ג. וי"ל, שלפי תירוצו השני של תוס', המושג של כסף גבי אשה אינו שייך ללשון קנין, ואדרבא הם לא מתאימים. היינו, שקיימים פה ג' מדריגות: (א) יחס ללשון קנין מכח פסוק בתורה. (ב) יחס ללשון קנין סתם מצד הסברא. (ג) לשון קנין לא מתאים גבי אשה מאיזה סיבה שתהי' (וכדלקמן).

והנה בגדר הב' מספיק ליחסו לקנין אם יש עכ"פ דבר א' שיש לו יחס מכח התורה כנ"ל. אבל בגדר הג', אפי' אם יש דבר אחר ששייך לקנין מכח התורה, זה לא מספיק לבאר איך מייחסים דבר שבפירוש לא מתאים עם לשון קנין, ובנדור"ד כסף עם קנין.

ולפי תירוצו הב' של תוס', זה הי' הקשיא של הגמ', שאע"פ שמצינו לשון קנין בשטר, זה לא ביאור למשנתנו, כיון שא' מהדברים הנמנים בה הוא "כסף", וידוע שכסף דאשה לא מתאים עם לשון של קנין³. וע"ז מתרץ שהפסוק מורה שהם אכן שייכים.

(2) ולכאור' יש לתרץ בפשטות, דזה גופא הוא החילוק בין ב' התירוצים בתוס': לפי תירוצו הא' של תוס' מספיק שהלשון שייך לשטר וביאה, ושוב אינו נחשב כתרתי אטו חדא; ולפי תירוצו הב' של תוס', אי"ז מספיק לתרץ הקשיא של תרתי אטו חדא, וצריך גם שייכות מצד הפסוק.

(3) ויש לעיין בזה, שהרי אפי' אם כסף לא מתאים עם קנין, מ"מ אינו קשה תרתי אטו חדא, מכיון ששטר ודאי קשור עם קנין, וגם ביאה שייכת לקנין (וראה לעיל הערה 2). ואולי זה מכריח שיכתוב קנין גבי כסף אע"פ שאינו מתאים?

וי"ל שזה אינו, שאפי' אם ביאה שייך לקנין, בטוח שהוא שייך לקידושין ג"כ. וא"כ, יותר טוב לשנות לשון קידושין שהוא היחיד המתאים עם כסף וגם מתאים

וראי' לדבר: בתוד"ה "וכסף מגלן" מקשה על הגמ', מדוע הי' צריך להביא הגז"ש של "קִיחָה - קִיחָה" משדה עפרון, ולא מספיק לומר שמצינו לשון כסף עם לשון קנין גבי אותן שדות? ומתוך: "דבהכי לא סגי, דנחי דכסף השדה איקרי קנין, כסף דאשה לא איקרי קנין, לכך צריך להביא ראי' דאותה כסף דגמרינן אשה מיניה איקרי קנין". עכ"ל.

חזינן מהכא, שישנה איזה סברא לומר (בלי כח הגז"ש), שכסף וקנין לגבי אשה לא מתאימים, דאל"כ, מדוע אומר התוס' שבלי הגז"ש הייתי אומר שזה שייך רק בשדה, אבל כסף דאשה אין לומר שנק' קנין - ומאי שנא? אלא עכצ"ל, ש(באשה עכ"פ) כסף וקנין אינן שייכים, ובפירוש בשלילה. והנימוק לזה י"ל בפשטות, שהרי באשה זה שנותן לה מעות ועי"ז היא מתקדשת, קשה להבינו כגדר של קנין, וכמו שהאריכו המפרשים בחידוש הגדול של קנין אישות.

[ולכא' אפשר להקשות על כל הנ"ל: לפי המהר"ם נמצא שהמקשן ידע כבר ששייך לשון קנין לשטר מכח הפסוק, ואעפ"כ הי' קשה לגמ' בנוגע לכסף, כיון דאינו שייך לשון קנין באישות, וכמו שמבאר תוס' בד"ה הבא. אבל לפי"ז צע"ג, שהרי גם אצל שטר יכול לומר כן: דאפי' עם הפסוק של "ואקח את ספר המקנה", עדיין אין שייך לייחס קנין לשטר גבי אישות, וכמו שטוען התוס' לקמן, שבלי הגז"ש אין לייחס קנין לכסף אשה, אע"פ שישנו פסוק הכתוב גבי שדה (וכמו שהק' בספר 'נחלת משה', ונשאר בצ"ע).

ומחמת חומר קושיא זו, נראה לומר שהמהר"ם לומד בתירוץ השני של תוס' דגמרינן גז"ש "קִיחָה קִיחָה" מן הפסוק "ואקח את ספר המקנה". דהנה תוס' לקמן טוען שבלי הגז"ש אין לייחס קנין לכסף אשה, אבל אחר הגז"ש גמרינן שכן שייך. ועד"ז י"ל הכא, שהמקשן ידע שישנה גז"ש ל"ואקח את ספר המקנה" שמלמדת שכן שייך קנין בשטר.

ואע"פ שיכול להקשות - כמו שמקשה המהרש"א - שאי"ז גז"ש מקובלת? הנה ע"ז י"ל ע"ד מ"ש הריטב"א בסוגיין, שהגז"ש של "קִיחָה - קִיחָה" היא רק גילוי מילתא. שמקשה שם, שלכא' אין הדין דומה לנידון, שבשדות הקיחה קאי אכסף, והכא הקיחה קאי על האשה

לביאה ושטר, מלשנות ל' קנין ששייך אכן לשטר וביאה, אבל אינו מתאים עם כסף, ודו"ק.

עצמה? ומתרחץ שם: "אלא גילוי מילתא בעלמא, וכעין ילמד סתום מן המפורש, דלישנא דקיסה קיסה דכתב רחמנא אתא לגלוי, דמה התם בכסף אף הכא בכסף". עכ"ל. ועד"ז י"ל הכא בהגז"ש של קיסה - קיסה מואקה את ספר המקנה, שאע"פ שאינו מקובל, זה לא בעיה, כיון שהוא רק גילוי מילתא⁴.

ד. ועפ"ז מובן יסוד החילוק בין שתי התירושים של תוס': לתירוץ הראשון של תוס', גם בלי הפסוק של קיסה - קיסה, ישנה שייכות עכ"פ של כסף לקנין (מדריגה הב'), ולפי"ז שאלת הגמ' היא רק מכח זה שהמשנה לקמן תנא בלשון של קידושין (וכדיוק ל' התוס'); ולתירוץ הב' של תוס', בלי הפסוק אין כאן שום שייכות של כסף לקנין, והקשיא של הגמ' היא לא רק בשינוי הלשונות - הכא קנין והתם קידושין - אלא עוד יותר, שכאן צריך לכתוב לשון של קידושין כדי להתאימו עם "הכסף" שנמנה בה.

ועפכ"ז יומתק מה שהקשנו לעיל על רש"י, מדוע כתב "וניתני הכא האשה מתקדשת", די"ל שרש"י סובר כתירוץ הב' של תוס', שבהה"א של הגמ' סבר שכסף שולל קידושין, ולכן הקשיא היא לא רק קשיא סתמית מצד שינוי הלשונות כנ"ל, אלא קשיא מכוונת בפירוש נגד לשון משנה דידן.

וע"פ כל הנ"ל, יובן עוד ענין, דלכא' כד דייקת שפיר, נראה סתירה מפורשת בין תוס' א' להשני: בתוד"ה "משום דקבעי למיתני כסף" מבאר בתירושו הראשון שקושיית הגמ' היא רק בגלל שכתוב במשנה לקמן לשון של קידושין, אבל לולא זאת, שייך לשון של קנין עם כסף (וגם שטר וביאה) ולא הי' קשה. אבל בתוד"ה "וכסף מנלן" מבאר התוס' שלולא הקרא, היינו חושבים שכסף, איקרי קנין רק בכסף

4) ולפי"ז מובן מדוע הכריח המהר"ם ללמוד, שלתירוץ ב' של תוס' המקשה ידע מהפסוק גבי שטר. דהנה בפשטות לומדים, שאצל המהר"ם הי' קשה, דלפי תוס', הגמ' היתה צריך להביא פסוק זה? לכן לומד שהמקשן כבר ידע מזה, ואעפ"כ הקשה קושייתו, וממילא אינו קשה למה לא מזכירו בתירוץ הגמ'.

אבל לכא' צריך ליבון, מדוע לא למד כהמהרש"א, דגם הוא שט בשאלה זו, ותירץ שהגמ' לא הזכירתו, כיון שאינה גז"ש מקובלת?

וע"פ המבואר כאן מובן, שע"ז גופא חולק המהר"ם וסובר שלא משנה מה שהגז"ש אינו מקובלת, כיון שהעיקר הוא הגילוי מילתא, ולכן צריך לומר שהטעם מדוע הגמ' לא מזכירתו, הוא מכיון שהמקשן כבר ידע ממנה כנ"ל.

דשדה, אבל לא בכסף דאשה - בדיוק להיפך ממה שביאר בתוס' הקודם⁵?

אלא ע"פ הנ"ל מובן שאי"ז קשה כלל, שתוס' השני קאי אליבא דתירוצ' השני של תוס' הקודם, ואותו תירוצ' מבוסס על היסוד שמבואר בתוס' השני, ואה"נ לא קאי לתירוצ' הראשון של תוס' הקודם - אבל אי"ז סתירה, ובאמת נמצא ששני התוס' משלימים זא"ז: תירוצ' הראשון של תוס' הראשון הוא בפשטות - שיש מקום בסברא לומר שכסף (אפי' באשה) איקרי קנין, ולכן שאלת הגמ' היא רק מצד שינוי הלשון של משנה השני'; ותירוצ' הב' של תוס' הראשון הוא אליבא דאמת (שלכן נקטו רש"י) - מה שיוצא ממסקנת הגמ' - שאין כסף דאשה איקרי קנין, והשאלה של הגמ' היא בפירוש נגד משנה דידן כנ"ל.



חסידות

דיוקים במשל דמלך בשדה

הת' מנחם מענדל קלמנסון
תלמיד בישיבה

בלקו"ת פרשת ראה (ע' לב, א), מביא אדה"ז משל הידוע דמלך בשדה, וז"ל: "משל למלך שקודם בואו לעיר יוצאין אנשי העיר לקראתו ומקבלים פניו בשדה, ואז רשאין (ויכולים) כל מי שרוצה לצאת להקביל פניו, והוא מקבל את כולם בסבר פנים יפות, ומראה פנים שוחקות לכולם. ובלכתו העירה הרי הם הולכים אחריו. ואח"כ בבואו להיכל מלכותו אין נכנסים כ"א ברשות, ואף גם זאת המוכחרים שבעם ויחידי סגולה". ע"כ לשון המשל.

ולכאורה קשה הלשון: "והוא מקבל את כולם בסבר פנים יפות", דהר"ז ייתור, דהי' יכול לומר והוא מקבלם [היינו את "כל מי שרוצה"

(5) ראיתי שיש מתרצים שאינו תמוה על לשון קנין דוקא אחר גילוי הקרא, ותוס' השני מדובר לולי גילוי הקרא. וצע"ג, שהרי תוס' הראשון מבאר קושיית הגמ' איך ש"לא הי' תמוה...", ואיך שייך לומר שזהו אחר גילוי הקרא שנוכר בתירוצ' הגמ' (!).

המדובר בשורה לפנ"ז] בסבר פנים יפות, ולמה מדייק (ומוסיף) לומר "והוא מקבל את כולם", דמשמע דרוצה לכלול עמהם סוג אחר בנוסף ל"כל מי שרוצה".

ומבאר הרבי במאמר ד"ה "אני לדודי" ה'תשכ"ו (סה"מ מלוקט ח"ד ע' שסג ואילך) וז"ל: "ועפ"ז י"ל, דמ"ש בהמאמר שהמלך מקבל את כולם בסבר פנים יפות, הכוונה בזה שמדגיש את כולם היא, שגם אלה שהם רק רוצים להקביל את פני המלך, אלא שהם שבויים בידי יצורם, וגם כשמתעורר אצלם רצון לעשות תשובה ולקבל עליהם עול מלכות שמים, אי"ז בא בפועל, גם אותם הוא מקבל בסבר פנים יפות, וזה מעורר אצלם רצון חזק ותקיף להקביל את פני המלך וכו'".

ולכאורה עדיין צ"ב, ובהקדים: בסה"מ ת"ש מוסיף הרבי הריי"ץ: "ואז רשאים ויכולים כל מי שרוצה להקביל וכו'". ולכאורה כוונתו בהוספת "ויכולים" פשוט הוא, דהרי רשאין מורה דישינו רשות, היינו שמרשים לבא להמלך, אבל הוספת יכולים מדגיש שלא רק ניתן רשות לבא להמלך, אלא ישנו היכולת לכל מי שרוצה, היינו מלמטל"מ ישנו ג"כ הכח.

ולפי"ז צ"ב בדיוק הרבי במילות המשל "ומקבל את כולם בסבר פנים יפות", שמבאר שבא להוסיף אלו שרוצים להקביל פני המלך, ורק ששבויים בידי יצורם, ולכן אינם יכולים, ולהם מראה הקב"ה ספ"י, ועי"ז מתחזק רצונם, כנ"ל.

ולכאורה, לפי הוספת הרבי הריי"ץ, הרי לא תתכן מציאות כזו דירצה להקביל המלך ולא יוכל, דהרי כל תוכנה של ההוספה היא להדגיש דישינה היכולת לכל א' מלמטל"מ להקביל את המלך, ולכאורה נראים הדברים כסותרים זא"ז?

וי"ל דזה ש"מקבל את כולם בספ"י" אינו סותר להנ"ל דכ"א יכול לקבל המלך, ואדרבה זהו ביאור בהנ"ל, כלומר, זה מבאר היכולת שיש לכל א', דהיינו שהיכולת אינה ענין מלמטל"מ ממש, אלא שמלמעלה נותנים היכולת לכ"א לפעול רצונו לקבל המלך, [וכשא' נמצא במצב שהוא שבוי בידי יצורו, גם לו ישנה היכולת להקביל פני המלך ע"י הספ"י].

ואין להקשות דהר"ז לכאורה כפל הענין, דכבר אמר דיש לכל א' היכולת [ובזה נכלל כל א', היינו גם מי ששבוי ביד יצורו], ולמה חוזר ומדגיש זאת שוב ד"מקבל את כולם בספ"י? די"ל בפשטות, דב"רשאים ויכולים כל מי שרוצה" (אם דכולל החידוש דכל א', היינו

אף מי ששבוי וכו', אבל עיקר) ההדגשה היא, שצ"ל הרצון עכ"פ להקביל את המלך. וכמ"ש בהמאמר: "וזהו שמדייק בהמאמר כל מי שרוצה . . דזה שהם יוצאים להקביל . . הוא מצד הרצון שלהם". והדגשת ו"מקבל את כולם בספ"י" הוא בה"א את כולם", היינו אף אלו דשבויים הם בידי יצרם.

ב. בהמשך למה שכתב "ומקבל את כולם בסבר פנים יפות", כתיב "ומראה פנים שוחקות לכולם". ולכאורה יש לדייק (כמו שדייק הרבי ב"מקבל את כולם וכו'" כנ"ל), מהו הדיוק בזה שאומר "ומראה פנים שוחקות לכולם", ולמה לא אמר ומראה להם (היינו לאלו שאודתם מדובר) פנים שוחקות, ולמה מוסיף עוה"פ "לכולם"? [ובפרט דעל פי הנ"ל מהמאמר יוצא ד"כולם" היינו הדגשה לכלול סוג מסויים בתוכו, וא"כ צריכים לומר לכאורה, דכמו"כ "כולם" כאן בא להוסיף סוג מסויים (מחודש, היינו בנוסף להסוג ד"מקבל את כולם"), ומהו הביאור בזה?]

והביאור בזה י"ל, ובהקדים מ"ש הרבי בסעי' ה' ("אני לדודי" ה'תשכ"ו, שם) וז"ל: "וההוספה דמראה פנים שוחקות הוא, דכשמתעורר ברצון לעשות תשובה, נמשך לו הגילוי דפנים שוחקות דלמעלה, התענוג (שחוק) דהמלך עצמו . . וכמבואר במק"א, דשורש השחוק (פנים שוחקות), הוא בעצמות התענוג . . שבישראל עצמם (שלמעלה מהתענוג שמקיום תומ"צ בישראל, ולמעלה גם מהתענוג שמעבודת התשובה¹), דתענוג זה הוא בהעצמות. וע"י שמראה להם פנים שוחקות . . זה מעורר אצלו התענוג באלקות . . להתגבר על המניעות ועיכובים ולשוב בתשובה שלימה"

ומקשה הרבי: "וצריך להבין, דמהנ"ל מובן שהגילוי שבאלול . . מעורר את האדם...". ומתרץ, שההתעוררות לתשובה מגלה הרצון

(1) יש לקשר מה שכותב: "...למעלה מהתענוג שמקיום תו"מ בישראל, ולמעלה גם מהתענוג שמעבודת התשובה", ואלא התענוג שבישראל עצמם, למה שמבואר בלקו"ש ח"ד בשיחת ר"ה ויה"כ ובחי"ט - סוכות, דישנ"ג קשרים שע"י ישראל מתקשרים בקוב"ה: (א) ע"י קיום רצונו, היינו "קיום תו"מ" (וזהו ה"תענוג שמקיום תו"מ"); (ב) ולמעלה יותר יש קשר ביניהם, שאינו תלוי בקיום רצונו, והר"י יותר עמוק ופנימי, והיינו עבודת התשובה, שמודגש ע"י דאף אם עבר על רצון המלך עדיין מקושרים [וזהו מ"ש "ולמעלה גם מהתענוג שמעבודת התשובה"]; (ג) וישנו קשר יותר נעלה מזה (דהרי תשובה סו"ס באה לכפר על העובר על קיום רצונו, היינו דיש שייכות בין תשובה לרצונו!), ויותר עצמי, וזהו התענוג שבישראל עצמם!

פנימי בישראל, "וזהו שהעבודה דאלול הוא אני לדודי, אף שההתעוררות הוא ע"י הגילוי מלמעלה, כי הגילוי שלמעלה הוא רק סיבה שעל ידו מתגלה הרצון הפנימי דהאדם".

עפ"י הנ"ל יש לומר, ד"ומראה פנים שוחקות לכולם", מדגיש ומרמז על מסקנת המאמר, שמחדש דלכל א' ישנו הרצון להקביל פני המלך, ואלא דצריך רק לגלות הרצון שיש בכל א'. וזה מודגש בשורה הנ"ל ד"לכולם", היינו בכל א' מישראל ישנו הרצון, ואלא צריך רק ההתעוררות "מראה פנים שוחקות" בכדי לגלות רצון זה. ומחולק נקודה זו ממה שהודגש ב"ומקבל את כולם בספ"י".

דשם (היינו לפי מסקנת המאמר) מבואר: ד"הכוונה בזה שמדגיש את כולם היא, שגם אלה שהם רק רוצים להקביל . . אלא שהם שבוים . . גם אותם הוא מקבל וכו'". ואולם יוצא דרצון עכ"פ צ"ל, דהיינו איזה שהוא עבודת המטה צריכה להיות, ואז מקבל אותם הקב"ה, (דמשמע מהנ"ל, דיתכן מציאות דישראל שלא ירצה, והוא אכן אבוד ולא מקבלים אותו).

וזהו החי' דמסקנת המאמר דא"א להיות מציאות כזו: דהרי, (א) לכל א' ישנו הרצון בעצם. (ב) וצריך רק לגילוי, וגילוי זה בא ע"י התעוררות ה' (היינו מלמעלה). וזהו החידוש ב"כולם" של "מראה פנים שוחקות לכולם" דכל א' וא' שייך לעבודת אלול, היינו לקבל פני המלך !



בגדר רצון המוחלט בעצמותו

הת' מנחם מענדל ד. יוזביץ
תלמיד בישיבה

בסה"מ תרס"ה במאמר ד"ה "יו"ט של ר"ה", מדובר על ג' הדרגות במלוכה ובהגדרתם. וכשמדבר על הרצון המוחלט בעצמותו, מבאר שהוא בעצם מצד עצמותו, והוא שלא בערך שאר הדרגות שברצון, עד שאינו נק' בשם רצון ממש, מכיון שאינו בבחי' התעוררות ותנועה כמו כל רצון. ומביא לזה משל, ע"ד אדם שיש לו רצון שיהיה לו בית, מכיון שכל אדם שאין לו בית אינו נקרא אדם, ולכן אי"ז דורש התעוררות או מחשבה וכו', כ"א זהו דבר שקיים - "עצם מצד העצם", דהיינו שאפי' שהוא עצמו לא יודע מרצון זה, רק שהוא קיים מצד עצם מציאות האדם.

אך בהמשך, כשהרבי הרש"ב מתחיל לבאר את הדרגא של רצון זה בפרטיות, הוא משנה את הביאור, ומתייחס לרצון המוחלט ל"בחי' עצם האור", ורק שהוא מושרש בהעצמות. וצלה"ב מהו ענינו של רצון זה, ומהו הפשט שהוא בחי' עצם האור, והאם מקומו בעצמות, או שהוא רק מושרש שם ומקומו הוא בעצם אור?

וצלה"ב בכללות ענין זה, דהרי לכאור' קשה, דאם נאמר שהפשט הוא כפשוטו, שרצון זה נוגע בעצם, והעצם נמשך למלכות ולמלוכה, הנה יוצא שהעצם הוא מצוייר בציור ובתנועה מסויימת. והוא דבר שאינו שייך, דהרי הגדרת העצם היא, שהוא מופשט מגילויים, וכ"ש וק"ו שא"א ח"ו וח"ו לומר כך על עצמותו ומהותו ית', שהוא מצוייר בציור, ויש לו רצון למלוך שנוגע עד עצמותו, דא"כ ה"ה מצוייר, ובמילא מוגבל, וא"כ אתה מחסר שלימותו, דהרי אין לו גוף ואין לו דמות הגוף.

ועוד צלה"ב, הרי התוכן דרצון הוא, שהאדם נמשך לדבר מסויים בידיעתו ורצונו, ואיך שייך לומר שישנו רצון ורק שאינו יודע ממנו, (وهוא כמו לומר שאדם הבין דבר, אך אינו יודע ממנו).

ואא"ל דהכוונה שאינו בעצמותו ממש, כ"א שנוגע לעצם ונמשך ממנו, דהרי בדקות כל דבר נוגע בעצם, ובפרט רצון, וא"כ מהו החידוש במלכות, אלא כאן הוא ענין עצמי, וצריך להבינו כנ"ל.

אלא יש לבאר בדא"פ, ובהקדים: בכלל רצון המוחלט בעצמותו הוא בשונה משאר הרצונות, שהם נמשכים מתכונות האדם וטבעו והסובב אותו, ומצד הרגילות וכו', אך כאן הוא ענין אחר לגמרי. וההכרח של חסידות לומר שיש רצון כזה הוא, דאל"כ, יוצא שהעולם הוא דבר חדש שהקב"ה בחר לבוראו, ולא הי' רצון אליו בעצמות. וא"כ זהו סותר להענין של "אני הוי' לא שנית".

לכן חסידות חידשה והכריחה, שישנו רצון המוחלט בעצמותו, שהוא קיים תמיד מעצם קיומו של עצמות, וזה שהוא נתגלה, הוא מכיון שמצד הקב"ה אין כח חסר פועל, ולכן מצידו לא השתנה שום דבר בגילוייו של הרצון, כ"א רק מצד הנבראים.

והפשט בזה הוא: שהרבי מביא משל מבית, דכל אדם שאין לו קרקע אין לו בית, שהכוונה בזה שמביאו, י"ל¹, שכמו שעצם מציאות האדם, הרי היא מחייבת שיהי' לו מקום פה בעולם, בשביל שיוכל להתקיים, דהיינו שביחד עם מציאותו, מגיע בד-בבד ההכרח שיהי' לו מקום גשמי שבו ימצא, כי אחרת אין מקום למציאותו בעוה"ז, וזהו אומרו "עצם מצד שקיים". הנה יחד עם זה מגיע ממילא [למעלה מידיעתו], הדרישה שיהי' מקום מוגבל בעוה"ז, דבל"ז אין לו מציאות.

ועד"ז במלך, שאדם שיש לו התכונות של מלך, הנה מונח בו בהנחה שלמעלה משכל, שבאם הוא לא יהי' מלך באיזה זמן שיהי', הנה אין הוא מציאות, דהרי כל מציאותו הם תכונות אלו, ועד"מ שכל ומחשבה, דמונח בו דבל"ז אין הוא שכל, שמאבד את כל התכונה שלו וכל מציאותו, וזהו הפשט באומרו "עצם מצד העצם".

ועפ"ז יובן מדוע אי"ז ציור ח"ו בהעצמות, כי אין הפשט שהקב"ה רוצה בעצמותו למלוך, כ"א זהו דבר מקיף, שבל"ז אין הוא עצמות כבי', דהרי חלק משלימותו הוא שהוא מלך, ואין מלך בלא עם, ובמילא יחד עם מציאותו כעצמות, שהוא כלול מכל המעלות, ובאם אינו כלול מכל המעלות ואינו שלימא דכולא, הנה אינו עצמות, דהרי יחד עם זה קיים ההנחה שימלוך, ולא כציור ורצון, כ"א כדבר כללי מזה שתכונותיו איתו, והוא פשוט בתכלית הפשטות עם כל המעלות איך שהם למעלה מפרטים.

ועפ"ז יובן לשונו: "שהוא בחי' עצם האור", שהפשט הוא, שכמו שהאור אינו מציאות שרוצה להיות, או שהמאור רוצה להוציא, כ"א מצד זה שהמאור נמצא, יחד עם זה ממילא יש כאן אור, ואין זה רצון או תנועה, כ"א דבר שקיים עם תכונותיו במאור, דממילא הוא מביא אור, ואין זה מגבילו או מרכיבו, מכיון שזהו חלק מפשיטותו ית', כשהוא נמצא יחד אתו נמצא (בלי ציור ולמעלה מציור) זה שיהי' מלך, וד"ל.

(ועפ"ז מובן מדוע הוא רצון שאינו מורגש, כי הוא כלול ברצון זה של האדם להיות קיים, ולהיות המציאות שלו, ובתוך זה כלול ממילא

(1) להעיר דמבואר בכו"כ מקומות בחסידות, לגבי הגדר של בית, דהוא ע"ד ענין דירה לו ית' בתחתונים, שגדרו הוא, שיהי' בהתפשטות בכל עצמותו שעצמותו גיט זיך אויס אין א דירה.

אפי' בלא ידיעתו ההכרח שיהי' לו מציאות במקום גשמי שיוכל להתקיים).

ועפי"ז יובן מש"כ בסה"מ תרס"ד ד"ה "תקעו בחודש שופר" (עמ' קלא-ב), שמבאר את ענין הכח של הקב"ה, דאע"פ שהו"ע הכח, הנה אעפ"כ אינו נתפס בהנפעל שאני הוי' לא שיניתי, מכיון שהוא הארה לבד, לכן אינו פועל שום שינוי בהעצם (מכיון שאינו תופס מקום וכו'). ומיד ממשיך ואומר: "וגם לפי האמת שיש בזה מבחי' העצם כו' . . . מ"מ אינו פועל שום שינוי בהעצם כלל כו'".

וצלה"ב הפשט בזה, מהו ההוספה: "וגם לפי האמת" וכו'. אלא שבתחלה אומר שמצד מציאות וחשיבות הענין אין זה חשיב מצד רוממותו, אך מצד האמת הנה בדקות מוכרח לומר שזה נוגע לעצמות, דממ"נ, אם אינו נוגע ה"ה משפיע ואין מקבל, מכיון שלגביו המקבל איננו, אלא סתם עושה פעולות, והרי"ז כוכא ואיטלולא, דכבי' אינו מצליח לפעול, כי הנפעל גם לא תופס מקום, והרי ודאי אם הקב"ה משפיע, הנה תופס מקום אצלו המקבל שצריך לההשפעה ושמשפיע אליו, אלא יובן ע"פ משנת"ל:

שמכיון שהיה רצון לבריאת העולם, הנה כבר היה העצם בהפעולה, ולגביו ית' אין כח חסר פועל, ובמילא אין חילוק כלל, ולא השתנה שום דבר מאיך שהיה בכח לאיך שיצא בפועל.

וזוהו אומרו: "מ"מ אינו פועל שום שינוי בהעצם כלל", ולא שאין עצמות בפעולה זו, כ"א שישנו, רק אין זה שינוי כלל, מכיון שאצלו אין שום שינוי מכפי שהיה בכח, והרי הי' הוה ויהי' כאחד, וד"ל. כל הנ"ל הוא לפענ"ד, ובאם אינו לאמיתתה של תורה, ה' יכפר.



במהות החוקה דפרה אדומה

הת' בן-ציון בצלאל בוטמן
שליח בישיבת תות"ל טורונטו

בהמשך למש"כ בגליון תתסד (ע' 17), בנוגע למהות החוקה דפרה אדומה, יש להוסיף בזה, ובהקדים, דע"פ המבואר שם נפקא דב' הסוגים בחוקה (לקו"ש ח"ח שיחה א' לפר' חוקת ס"ב) ישנם בתוך פרה אדומה עצמה. ולפי"ז י"ל, דמ"ש אדמו"ר מהר"ש (סה"מ תרכ"ט ד"ה וידבר גו' זאת חוקת בתחלתו (ע' רלג)) שב"פרה אדומה נאמר לשון חוקה, מפני שהיא נגד השכל לגמרי, שהרי היא מטהרת את

הטמאים ומטמאת את הטהורים, שזהו נגד השכל ממש", אין הכוונה לחוקה המיוחדת דפּרה אדומה, כ"א לסוג הא' דחוקים, שבזה ישנם עוד חוקים כשעטנו וכדו'. וכדמוכח בלשון המאמר (ובלשון החינוך).

אמנם ע"פ עיון נוסף אין לומר כן, דננוסף להמבואר בגליון הנ"ל, שאי"ז מתאים עם הציון מ"מ שהרבי (סה"מ מלוקט ה' ע' שטו) מפנה לסה"מ תרכ"ט כשמבאר החוקה המיוחדת דפּרה אדומה, הנה לאידך גיסא בסדר ולשון השיחה הנ"ל משמע בפירוש שמטהר את הטמאין ומטמא את טהורין הוא דבר המובן בשכל לגמרי. ולפי"ז הוי ההבדל מן הקצה אל הקצה ממש: מחד הוי חוקה המיוחדת, ומאידך הוי דבר המובן בשכל ממש (וכמו שמוכיח הרבי בהערה 17 מלשון החינוך ומלשון רש"י במק"א בפרשתנו).

וזה לא יעלה על הדעת, (מלבד התמיהה בעצם הענין, כיצד יתכן שצריך לדון (אף באם המסקנא היתה זהה בסופו של דיון), מהו החוקה האמיתית ומהו חוקה המובנת קצת בשכל, יבוא שכל ויכריע...).

ובנוסף לזה, הנה מעיון נוסף בהשיחה מח"ד המובא בגליון הנ"ל (שיחה לפר' חוקת ע' 1057), עולה שב' הפלאים שבפּרה אדומה שהרבי מביא שם (א. מטמאה את הטהורים ומטהרת את הטמאין ב. נעשית מחוץ למחנה), באים שניהם כהסברה לחוקה המיוחדת שבפּרה אדומה! מ"מ נוסף להא ד"מטמאת את הטהורין" הוא החוקה המיוחדת דפּרה אדומה (המקור המפורש הראשון בדברי הרבי).

אמנם זה עדיין יש ליישב ע"פ דברי הרבי במק"א (לקו"ש ח"ח שיחה א' לפר' מטות), דשם מבאר הרבי דדברי אלעזר הכהן "זאת חוקת התורה אשר צוה ה' את משה" (במדבר לא, כא) בהקשר למלחמת מדין, מכוונים כלפי הדין של הזאת מי חטאת. ולכאור' תמוה, הא (כנ"ל בשיחה לפר' חקת) הענין של מי חטאת אינו שייך לתיבות "זאת חוקת התורה".

וע"ז מת' הרבי בהערה 9 שם: "שמכיון שעשיית הפּרה הוא בכדי לטהר באפּרה, לכן "זאת חוקת התורה" כולל גם (הפרט ד) מי חטאת".

ועפ"ז י"ל גם בנדו"ד, דהא שהביא הרבי גם הטעם דמטמאה ומטהרת בהסוג ד"זאת חוקת", הוא כנ"ל, ואי"ז אמיתית החוקה בפועל. אמנם עדיין קשה מסה"מ תרכ"ט וסה"מ מלוקט ה' הנ"ל, וכנ"ל בארוכה.

וביותר יוקשה ע"פ דברי הרבי בחי"ב (שיחה הא' לפר' חוקת ס"ח ע' 234), ושם (לאחר אריכות הביאור. מובא בתרגום חפשי): ע"ז ענה הקב"ה - "זאת חוקת התורה". זהו כחה של תורה: גם כשהגוף

מנותק מהנשמה ומתומ"צ, כיון שהנשמה למדה תורה וקיימה מצוות בגוף וע"י הגוף, לכן ביכולת הנשמה (בהיותה נצחית: חלק אלוהי ממעל ממש) בכח התורה (שהיא נצחית) לפעול בגוף רושם נצחי מקדושת הנשמה והתורה, זהו ענין של חוקה - למעלה משכל וטעם, כי לפי שכל (וגדר) הנבראים, דבר אחד אינו יכול לפעול על דבר אחר, אלא א"כ יש שייכות וקשר ביניהם (ולא כשנפסקה השייכות והם הפכיים). עכת"ד.

ולפ"ז מהות החוקה דפרה אדומה היא שונה בתכלית, ופשיטא שכוונת הרבי בחוקה זו היא לחוקה המיוחדת דפרה אדומה, כפי שממשיך לבאר שם ההסברה בזה ש"לך אני מגלה טעם (זה דפרה).

לסיכום: א. בסה"מ תרכ"ט (ובפרט ע"פ סה"מ מלוקט) משמע שהחוקה המיוחדת דפרה אדומה היא בזה שמטהרת את הטמאים ומטמאת את הטהורים. (וכ"ה בתנחומא חוקת ג'. ע"ש).

ב. בלקו"ש ח"ח (פר' חוקת א') משמע שהחוקה המיוחדת דפרה אדומה היא במה שאינה דומה לשאר קרבנות (נעשית גם מחוץ למחנה), משא"כ מטמאת את הטהורים ה"ז מובן בשכל. וכן מוכיח מלשון החינוך (אף שצלה"ב ההוכחה, דאמאי לא יהא כשאר חוקים?).

ג. בלקו"ש ח"ח משמע שהחוקה דפרה אדומה היא בזה שניתן לגוף להעזר בכח הנשמה, אף שהם מנותקים זמ"ז (וכ"ה בלקו"ש ח"ח ע' 325).

ואבקש מקוראי הגליון להאיר את עיני.



רמב"ם

בענין וידוי בעבירות שבין אדם לחבירו¹

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

ברמב"ם ריש הלכות תשובה: "כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה, אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה

(1) לזכות התמים שניאור זלמן הכהן בן הינדא גיטל אלטע חי'.

תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני הא-ל ברוך הוא". וממשיך שם: "כיצד מתודין אומר אנא ה' . . . ולעולם איני חוזר לדבר זה, וזהו עיקרו של וידוי". וממשיך: "וכן בעלי חטאות . . . אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתודו וידוי דברים . . . וכן כל מחוייבי מיתות ב"ד . . . עד שיעשו תשובה ויתודו. וכן החובל בחבירו או המזיק ממנו, אע"פ ששילם לו מה שהוא חייב לו, אינו מתכפר לו עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם שנא' וכו'". ע"כ דברי הרמב"ם.

ובפ"ב ה"ט כתב: "אין התשובה ולא יוהכ"פ מכפרין, אלא על עבירות שבין אדם למקום . . . אבל עבירות שבין אדם לחבירו, כגון חובל חבירו או המקלל את חבירו או גוזל וכיו"ב, אינו נמחל לו עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו, אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו, צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו . . . לא רצה למחול לו...".

ובפשטות דברי הרמב"ם אלו משלימים האחד את חבירו, היינו דבפ"א הל' א' שכתב: "אינו מתכפר לו עד שיתודה וישוב וכו'", היינו דבעבירות שבין אדם לחבירו ג"כ חייב להתודות לה', דהרי גם עובר על מצות ה', וא"כ צריך כפרה מה', וא"כ צריך וידוי. ובפ"ב הל' ט' כתב: "וירצהו וכו' שהוא חייב לרצותו וליטול ממנו שימחול לו וכו'", דאחרי שעשה תשובה, וגם התודה על חלק העון שבינו לבין המקום, עדיין נשאר לו החטא בינו לבין חבירו, ולזה צריך לרצותו עד שימחול לו. והא דלא הזכיר לעיל בפ"א אודות בקשת מחילה מחבירו, הוא משום דשם איירי אודות החלק שבין אדם למקום, ובפ"ב איירי בהחלק שבין אדם לחבירו.

והנה ב'כסף משנה' פ"א ה"א בד"ה "וכן בחובל" הביא משנה מב"ק סוף החובל (צב, א): "אע"פ שהוא נותן לו אין נמחל לו עד שיבקש ממנו [מחילה]". ע"כ.

והנה מדברי הכס"מ אלו, נראה דלומד, דהא דכתב הרמב"ם: "אינו מתכפר לו עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם", ר"ל שיתודה למי שחבל בו ולמי שהזיק ממנו, והיינו דאין דין וידוי לה' על עבירה שבין אדם לחבירו בכלל, כ"א שצריך להתודות לחבירו, ומשום"ה הביא מקור לדין זה מהמשנה בב"ק.

וראשית כל צ"ע, דהרי ע"כ בראשית ההלכה כשדיבר הרמב"ם אודות וידוי, ודאי היתה כוונתו על וידוי לה', כמו שכתב לעיל בההלכה: "כיצד מתודה, אומר אנא ה' וכו'", הרי דהוידוי המדובר הוא

וידוי לה', וא"כ איך נשתנה כוונתו, דבתחילת ההלכה מדבר בוידוי לה', ובסוף ההלכה מדבר בוידוי לחבירו. ומה הי' ההכרח של הכס"מ לשנות פירוש וידוי בחובל בחבירו.

ואפ"ל, דמאחר דלא מצינו מפורש בש"ס וידוי לה' בעבירות שבין אדם לחבירו, ובמשנה דב"ק מצינו דיבור שהיא דומה לוידוי, שהוא בקשת מחילה, א"כ אין מקור לדברי הרמב"ם, רק המשנה דב"ק, ומזה הכרח הכס"מ דוידוי זה היא בקשת מחילה.

אבל עדיין צ"ע, דבודאי מלשון הרמב"ם בפ"א משמע דהוידוי הוא בינו לבין קונו. והוא: דבריש הלכה א' כתב: "כל המצוות שבתורה . . כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני האל ב"ה . . זה וידוי דברים. וידוי זה מ"ע". ע"כ. ולכאורה דברי הרמב"ם מפורשים, ד"כל המצוות" חייב להתודות לפני האל ב"ה", היינו דוידוי הוא לפני ה', והוא על כל מצות. והרמב"ם אינו מחלק בין מצות שבין אדם למקום למצות שבין אדם לחבירו, וע"ז מסיק שהוידוי הוא לה', ואח"כ מסיק "זה וידוי דברים", וא"כ, בודאי צ"ע דברי הכס"מ.

עוד יש לעיין, דאחר שביאר הרמב"ם מהו הוידוי, כתב על הסדר, וכן בעלי חטאות וכו', וכן כל מחוייב וכו', וכן החובל וכו', ובודאי שבנוגע חטאות וחייבי מיתות הכוונה בוידוי היא וידוי לה', ובחובל שכתב "וכן", לכאורה ג"כ איירי באותו הוידוי שדיבר עליו לעיל.

ואפ"ל, דהכס"מ הי' קשה לו דברי הרמב"ם, במה שכתב לישנא אריכתא אצל "וכן החובל בחבירו", שאחר שאמר שמתודה, הוסיף "מלעשות כזה לעולם", דלכאורה קשה, למה כתב זאת הרמב"ם, הרי כבר כתב לעיל בנוסח הוידוי: "ולעולם איני חוזר לדבר זה", ואח"כ הביא הג' דוגמאות של חייבי חטאות ומיתות וחובל, וא"כ למה חזר הרמב"ם על ענין זה של "וישוב מלעשות כזה לעולם".

גם יש לדקדק בשינוי הלשון של הרמב"ם, דלעיל כתב: "איני חוזר לדבר זה", וכאן בחובל כתב: "שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם". דשני הלשונות לכאורה מראים על שני ענינים של החטא, דלשון "איני חוזר" - הדגש בו מצד החוטא, והלשון "מלעשות כזה לעולם" - הדגש הוא על מעשה החטא.

גם יש לדייק בדברי הרמב"ם, דבתחילת ה"א כתב: "כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות", ואח"כ כתב "וכן בעלי חטאות" וכו' ומסיק "עד שיעשו תשובה ויתודו", ואח"כ כשהביא "וכן

כל מחוייבי מיתות" וכו' ג"כ מסיק "עד שיעשו תשובה ויתודו", וכשהביא הדין "וכן החובל" וכו' מסיק "עד שיתודה וישוב" וכו'. דלכאורה ענין וידוי לפי שיטת הרמב"ם בא אחרי התשובה, ומש"ה בכל פעם כותב הרמב"ם תשובה לפני וידוי, ורק בחובל בחבירו הקדים וידוי לתשובה.

ואולי הדיוקים הנ"ל הם המקור לדברי הכס"מ, והיינו דהכס"מ סובר, דמהא דחזר הרמב"ם שוב על לשון הוידוי והתשובה - "וישוב מלעשות כזה לעולם" בחובל בחבירו וכו', ולא כתב כלשונו בחייבי חטאות ומיתות ב"ד, מוכח דהרמב"ם מדבר אודות ענין חדש בוידוי ותשובה, שלא דיבר בו עד כה, ומשו"ה חזר כאן שוב.

גם לפ"ז יש לבאר הדיוק השני דהלשון כאן שונה מכלדלעיל, הוא גם מהאי טעמא. דכשדיבר אודות להתודות לפני האל, אז הדגש הוא על החוטא, היינו "ואיני חוזר לדבר", משום דהעיקר בוידוי זה הוא מה שהוא החוטא אינו חוזר לדבר זה. משא"כ בוידוי של חובל בחבירו, דאז הוא מתודה לחבירו, אז עיקר הדגש הוא על מעשה החטא, היינו שלא יעשה מעשה זה לחבירו עוד, ומשו"ה כתב הרמב"ם "מלעשות כזה לעולם", היינו שאומר לחבירו שלא יעשה כזה עוד.

וגם ממה ששינה הרמב"ם הסדר, דהקדים וידוי לתשובה בדין החובל בחבירו, הוכיח הכס"מ דאין זה אותו הוידוי דלעיל. והיינו דבעבירות שבין אדם למקום, ענין הוידוי הוא רק גילוי מה שיש בלבו, וכמו שכתב הרמב"ם (פ"ב ה"ב): "וצריך להתודות בשפתיו, ולומר עניינות אלו שגמר בלבו". הרי דענין הוידוי הוא גילוי מה שנגמר בלב, אבל בעבירות שבין אדם לחבירו, הוידוי הוא עיקר התשובה, דאין החלטה שבלבו כלום לגבי חבירו.

ומשו"ה הקדים הרמב"ם אצל החובל בחבירו הוידוי קודם התשובה, להראות שזהו ענין אחר וחשוב בפני עצמו, מפני שבה מודיע לחבירו שלא יעשה כזה לעולם. נמצא שיש ג' הוכחות להכס"מ שהוידוי של החובל שאני מהוידוי שהביא הרמב"ם בנוגע לשאר עבירות.

ואולי י"ל דהא דכתב הרמב"ם "וישוב מלעשות" אין כוונתו לתשובה כלל כ"א שאומר לחבירו שלא ישוב לעשות, והיא מנוסח הוידוי לחבירו. וזהו הוכחה גמורה להכ"מ.

גם אפשר להמתיק לפי זה, מה שדקדק הרמב"ם, דבוידי הראשון כתב "לדבר זה", היינו דיוק על אותו החטא, ובוידי השני כתב מלעשות "כזה", דמשמע דאין הדגש דוקא על אותו מעשה ממש, כ"א על מעשה "כזה". ולפי הנ"ל אתי שפיר, דבוידי הראשון המדבר אודות עבירות שבין אדם למקום, א"כ עיקר הדגש הוא על אותה עבירה, שצריך לעזוב את העבירה שעשה. משא"כ בוידי השני שמדבר אודות עבירות שבין אדם לחבירו, ובא לבקש מחילה מחבירו, א"כ העיקר אצל חבירו הוא שלא יזיקהו מכאן ולהבא, ואין הדגש באיזה אופן יהי' הנזק, אם יחבול בו או יגזלהו וכדומה, והעיקר הוא שלא יגרום לו צער. ולכן כשבא אצלו לבקש מחילה, רוצה חבירו לדעת שלא יעשה "כזה", אפילו אם לא יעשה אותו הנזק ממש, אלא רק יעשה "כזה", זה ג"כ אינו מספיק לחבירו. ומשו"ה הוא מוסיף "כזה", ודו"ק.

ועדיין צ"ע בדברי הכס"מ, לפי מה שהקשו בכמה ספרים, ומובא בשם ספר 'ארבעה טורי אבן', וז"ל אחר שהביא דברי הכס"מ: "ובמחילה מכבוד תורתו, דאין ענין זה לזה, שזה הדין שצריך לפייס חבירו ולבקש ממנו מחילה, כתב רבינו לקמן פ"ב הל"ט. וכאן כתב שצריך להתודות על העבירה שעבר, ויליף לה מכל חטאת האדם". ע"כ. ר"ל, כמו שהבאנו לעיל דברי הרמב"ם בפ"ב הל"ט, דכתב שם סדר התשובה לעבירות שבין אדם לחבירו. וא"כ צ"ע למה כתב זה הרמב"ם כאן. זהו תוכן קושיית האחרונים על הרמב"ם, ובעזה"י בקובץ הבא נמשיך בזה.*



המקור שהאבל יעשה תשובה – עפ"י דעת הגר"א

הרב מרדכי מנשה לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

רמב"ם הלכות אבל פי"ג הי"ב: "כל מי שאינו מתאבל כמו שצויו חכמים, הרי זה אכזרי, אלא יפחד וידאג ויפשפש במעשיו ויחזור בתשובה".

(* ראה בס' המפתח ברמב"ם פרנקל שם, ובס' 'לתשובת השנה', ובכללות הענין דבקשת מחילה וכו' ראה לקו"ש חכ"ח פ' חוקת ב'. המערכת.)

וכבר הארכתי במ"א (פרדס חב"ד גליון ט' עמ' 134-127) בביאור דברי הרמב"ם והשינויים בינו ובין השו"ע בנידון זה.

ולאחר זמן מצאתי שבאנציקלופדי' תלמודית ערך אבלות הע' 372 ציינו (במהדורות החדשות; בראשונות ליתא) כדלהלן: "ועי' בהגר"א ע"פ (איכה ג לט) מה יתאונן וגו'". [הערה זו כתובה ברמז ואינה בהירה די': אין בביאור הגר"א על מגילת איכה התייחסות לפסוק זה - אלא] הכוונה, שבביאור הגר"א ליו"ד שצ"ד ציין בס"ק ד: "אלא יפחד כו' - כמ"ש מה יתאונן כו'".

והיינו שהגר"א ס"ל שהרמב"ם למד דין זה מהפסוקים (ים) "מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו" - ומיד בסמיכות לזה: "נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה'".

לפי דברי הגר"א אלו, אפשר אולי לבאר קצת מדוע הרמב"ם פותח בציווי הישיר האישי: "כל מי . . בתשובה", ורק אח"כ מביא "מת אחד מן החבורה תדאג כל החבורה", שזהו בהתאם לשני הפסוקים באיכה: הראשון מדבר בלשון יחיד - "אדם חי גבר על חטאיו", והשני בלשון כללי - "נחפשה . . ונחקורה ונשובה כו'".

מאידך צע"ק, הרי הגר"א כתב זאת על השו"ע, ובשו"ע הובא בסדר הפוך - כמו שהארכתי כבר בפרדס חב"ד הנ"ל.

עוד יש להעיר: ידועה השקו"ט (יד מלאכי' כללי הדל"ת סי' קמד. 'שדי חמד' הוצאת קה"ת כרך ט' [מהדורת אה"ק כרך ב' עמ' 132-133]. 'כללי הפוסקים' סט"ז אות נ' ד"ה דרשות), האם אפשר לדרוש וללמוד הלכות מפסוקים לאחר חתימת התלמוד. והנה מהגר"א כאן, הרדב"ז הובא בשד"ח שם, דעת אדה"ז (כדהובא בלקו"ש חי"ז עמ' 269 הע' 24) שאכן אפשר כן, לדרוש ולהפוך כו'. וכן משמע גם מדברי כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חכ"ט עמ' 344 הע' 172 - כללי רמב"ם פרק עשירי כלל ז; וראה גם שיחות קודש תשל"ח כרך א' עמ' 51-5, נעתק במבוא ל'מקדש מלך' כרך ג' עמ' יא-יב והערות 20-18) שהרמב"ם למד פרטים שונים והלכות מלשונות הפסוקים בתנ"ך.

והנה מה שלא מצינו שיביאו הפוסקים המקור שצינו הגר"א, אולי י"ל - כי פסוק זה: (א) לא נאמר כל כך בלשון ציווי ישיר ומפורש, אלא ברוח סיפור דברים "מה יתאונן גבר וגו'". (ב) ועיקר, בכלל לא מופיע בקשר עם היפך החיים.

- ובזה עדיפות להפסוק "והחי יתן אל לכו", שמופיע בהמשך לתחילת הפסוק "טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה". והגר"א י"ל סבור הוא, דמ"מ ההדגש "מה יתאונן גבר חי כו'", הוא כתיקון ובשייכות למצב דהיפך החיים כו'.

וכסניף עכ"פ, יש מקום לציינו במהדורה הבאה דספר מראי מקומות ליד החזקה (הוצאת קה"ת).



דילוג על "ובספר חיים" בשביל עניית קדושה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

שמעתי השבוע א' הרבנים בסיאטל מוסר שיעור בהלכות ראש השנה וכו', ובתוך הדברים מסר בשם הגרש"ז אוירבעך ז"ל, דאם עומד בסוף תפלת שמונה עשרה, והחזן התחיל בחזרת הש"ץ, שלא ידלגו על אמירת "ובספר חיים", אף אם באמירתו לא יספיק לומר קדושה עם הציבור.

ואמרתי להעיר, שע"פ המבואר בצמח צדק אולי יהי' מותר לדלג, דבשו"ת 'צמח צדק' (חו"מ שער המילואים סי' יא) כותב בהשאלה אודות חנוכה ופורים, שצריך להזכיר מעין המאורע בהודאה, ואם לא אמר אין מחזירין אותו. ודן אם מותר לכתחילה לדלג אותם, כדי למחר לסיים התפלה בשביל שיוכל לענות קדושה ומודים. ופוסק הצ"צ "דאין לדלג לכתחילה".

והנה הראיות שכותב מיוסדים על כמה דברים: א) שאין דוחים מצוה קלה אף שע"כ תדחה החמורה הבאה אח"כ. ועי"ש השקו"ט במקור הדברים. וכן ביאר מדוע קדושה נחשב חמור יותר. ב) דדילוג של חנוכה נקרא משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות.

ולכאור' כל המדובר שם הוא רק באמירת "ועל הניסים", שהוא מתקנת חז"ל בחנוכה ופורים. אבל אמירת "ובספר חיים", שהוא מהגאונים, וברמב"ם סדר תפלות כותב "וכל אלו התוספות מנהג מקומות, ויש מקומות שנהגו שלא יוסיפו דבר".

א"כ יוצא לפי"ז, שלהלכה יהי' מותר לדלגו בשביל אמירת קדושה, אבל למעשה צריך לשאול רב. וידוע במכתבי רבינו "שאין מדלגים אפי' בפסוק דומרה, רק מתחילים להתפלל עם הצבור". ואכמ"ל.

וראיתי ב'נטעי גבריא' - חנוכה ופורים, שכותב לגבי ועל הנסים, שאין לדלג, וכפסק צ"צ הנ"ל, ומציין לספר שו"ת 'לבושי מרדכי' ח"ג סי' נט. וראיתי שגם שם כותב הטעם דאין לדלג, מכיון ש"לפנינו תיקון חכמים לאמר על הנסים, ומה שע"י כך לא יכול לומר קדושה, זה אינו אלא בשעתה" וכו'. עיי"ש ראיותיו. אבל גם זה בנוי על זה ש"ועל הנסים" הוא תקנת חכמים, והרי אמירת "ובספר חיים", אינו כן, וכנ"ל.

והעירני הרב הנ"ל מספר מחזור ויטרי סי' שכז שכתב לגבי ההוספות בעשי"ת, בזה"ל: "כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו, ודוקא באלה שהם ממטבע חכמים, אבל באינך שאינך אלא תקנת רבנן סבוראי לא". עכ"ל. והוא כהחילוק שהזכרנו.



הלכה ומנהג

בעל שקיבל שבת לפני אשתו

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושלח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מיישיגן

עיי' ב'אגרות משה' או"ח ח"ג סי' לח, שדן במקרה שהבעל קבל עליו שבת מבעוד יום, האם האשה אסורה נמי במלאכה, שכותב הרב משה זצ"ל, שיש מקום לאוסרה במלאכה דלצורך הבעל, כגון לבשל עבורו, מהדין דוינפש אמתך, דאיתא ביבמות (מח, ב) דאיירא בעבד ערל, שעדיין אין העבד מחויב במצוות מצד עצמו, ומותר לו לעשות מלאכה לעצמו, אבל במלאכת רבו אסור, דהוא דין שעל הרב, שלא יעשה מלאכה שלו אף העבד ערל שקנהו לו לעשות מלאכתו, ודין זה הוא מדין איסור שבות דרבנן. ועיי' שם שכותב, דכל זה רק להסוברים דתוס' שבת הוא מדאורייתא. ומסיק: "אבל מן הראוי להחמיר שלא תעשה מלאכה לצורך בעלה". עיי' כל זה בתשובתו.

והנראה לומר, דלפי דברי אדמה"ז בקו"א אין שום סברא לאסור לאשה לעשות מלאכה לבעלה, אף במקום שהבעל כבר קיבל עליו שבת. רבינו כותב בשו"ע שלו (סי' רסג סעי' כה): "מי שקדם להתפלל ערבית של שבת קודם שהתפללו הקהל, אע"פ שכבר חל עליו קבלת שבת, יכול לומר אפילו לישראל חבירו שלא קבל עדיין השבת שיעשה

לו מלאכה, ומותר לו ליהנות מהמלאכה בשבת, דכיון שלחבירו מותר הוא, אין באמירתו אליו איסור כלל (ולא אסרו האמירה לנכרי אע"פ שאינו מצווה על השבת), אלא כשאומר לו בשעה האסורה לכל ישראל. וכן מי שמאחר להתפלל ערבית במ"ש, או שממשיך סעודתו בלילה, מותר לו לומר אפילו לישראל שכבר התפלל והבדיל בתפלה שיעשה לו מלאכה, ומותר לו להנות ולאכול ממלאכתו, אע"פ שאח"כ יזכור עדיין של שבת בבהמ"ז."

ועיין בקו"א ס"ק ח שהקשה: "היכי שרינן ליה למימר לחברו, הא קי"ל שלוחו של אדם כמותו וידו כידו וה"ז כעושה בעצמו". ומסיק רבינו: "דהא פשיטא להו דהמקבל שבת מבע"י על עצמו, אף שמסתמא קיבל עליו כל חומרות וסייגים השייכים לשבת, כמו בסי' רסג, מ"מ לא קיבל מסתמא אלא איסורים התלויים בגופו, אבל לא התלויים חוץ לגופו, כגון אחר העושה בשבילו, שלא יצטרך למחות, וה"ה לענין אמירה שאין בה משום איסור שליחות".

וא"כ לכאורה הדבר פשוט, שלפי דעת רבינו אין שום איסור על האשה לעשות מלאכה עבור בעלה, אע"פ שהוא קיבל עליו שבת, כיון שזה נקרא איסור שחוץ לגופו, (ואע"פ שאמרינן אשתו כגופו, הא לדעת רבינו בכל שליח אמרינן שידו כידו, ומ"מ סובר רבינו שלא אוסרין השליח לעשות מלאכה בשביל ישראל שכבר קיבל עליו שבת).



אמירת הנוסח בעירוב תבשילין אם מעכבת

הרב אברהם אלאשוילי

לוד, אה"ק

בסי' תקכז קו"א סק"ב הביא אדה"ז את דעת רש"ל (ביצה פ"ב סי' ח) והט"ז (סק"ז וסקי"ח), שאמירת הנוסח בעירוב תבשילין ("בדין יהא שרא כו'") אינה מעכבת בדיעבד, ובהמשך כותב "וכן כתב בהדיא בסמ"ג והגה"מ, וכן משמע ברמב"ם ע"ש".

ולכאורה קשה, היכן כתוב "בהדיא" בסמ"ג והגה"מ שהאמירה אינה מעכבת, דהנה הסמ"ג (לאוין עה כז, ב) כתב שבנוסח עירוב תבשילין נהגו לומר להטמין ולהדליק, כלומר מלבד זה שצריכים לומר לאפות ולבשל, המנהג לומר גם להטמין ולהדליק, והביאו הגה"מ הל' יו"ט פ"ו אות ח. וא"כ אינו מובן היכן כתוב כאן "להדיא" שהאמירה

אינה מעכבת, לכל היותר ניתן לומר שרק אמירת הטמנה והדלקה בנוסח הוי מנהג ואינה מעכבת, אבל לא כל הנוסח.

וכן לא מובן מה שכתב ש"כן משמע ברמב"ם, דהנה הרמב"ם בהל' יו"ט פ"ו ה"ח כתב: "ואומר בעירוב זה יותר לי לאפות ולבשל מיו"ט שלמחר לשבת". והיכן כתוב כאן שאמירה זו אינה מעכבת?

ואולי יש לומר, ובהקדים, דהנה בסי' תקכז ס"ז הביא אדה"ז ב' דעות אם אמירה מעכבת או לא, הדעה הא' ס"ל שאמירה מעכבת, ואם לא אמר אזי אינו יכול לעשות המלאכה. ובנוסף לכך מפרט שם, שיש להזכיר בנוסח ארבעה דברים: בישול, אפיה, הטמנה והדלקת הנר. וכל שאר הדברים נכללים במה שאומר "ולמעבד כל צרכנא". וכותב שם, שאם לא הזכיר אחד מארבעת הדברים הנ"ל, אינו יכול לעשות את אותו דבר שלא הזכיר, והיא שיטת התוס' ביצה כב, א ד"ה ומדליקין, שמוכיח מסוגיית הגמרא שם שצריך להזכיר גם הדלקת הנר (ועד"ז הטמנה). ואילו הדעה הב' (רש"ל וט"ז הנ"ל) ס"ל שאמירה אינה מעכבת כלל, ואומרים אותה רק למצוה מן המובחר. ולהלכה פוסק אדה"ז שיש להחמיר כדעה הא', ורק בשעת הדחק לסמוך על הדעה הב'.

ולכאורה ע"פ האמור לעיל היה ניתן לומר שיש כאן לכאורה שיטה שלישית, והיא שיטת הסמ"ג והרמב"ם שאמירת בישול ואפיה מעכבת, ואילו אמירת הטמנה והדלקה היא רק מנהג. וטעם סברתם, הוא, שכיון שעיקר ענין העירוב הוא עבור אפיה ובישול, וכלשון הפסוק (שמות טז) "את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו", לכן צריך להזכיר בנוסח העירוב אפיה ובישול, וכל שאר הדברים נכללים בזה, ורק שהמנהג הוא להזכיר גם הטמנה והדלקה (לדעת הסמ"ג והגה"מ).

אבל אדה"ז לא למד כן בדעת הסמ"ג והרמב"ם אלא ס"ל שהסמ"ג והרמב"ם סוברים שאמירה אינה מעכבת כלל, כדעה הב' שבס"ז, דמכיון שסבירא להו שאמירת הטמנה והדלקה היא רק מנהג ואינה מעכבת, מכאן הוכחה שסבירא להו שכל אמירת הנוסח אינה מעכבת, כי אם האמירה היתה מעכבת, היו צריכים לומר גם הטמנה והדלקה כחלק מהנוסח המחייב (וכשיטת התוס' הנ"ל), ולא רק בתור מנהג.

ועפ"ז מובן דיוק לשון אדה"ז שעל הסמ"ג שכן כתב להדיא, ואילו על הרמב"ם כתב רק ש"כן משמע". כי הסמ"ג כתב מפורש שאמירת הטמנה והדלקה היא רק מנהג, וממילא מובן שבעצם כל הנוסח אינו מעכב. ואילו הרמב"ם כתב רק שאומרים לאפות ולבשל, ומזה

שהשמיט הטמנה והדלקה משמע שס"ל שלא אומרים אותה, וממילא מובן שכל האמירה אינה מעכבת.

ואולי י"ל, שכן משמע גם מדיוק לשון הרמב"ם, שעל הברכה כתב "חייב לברך", ואילו על הנוסח כתב רק "ואומר".

וולהעיר, שאדה"ז לגבי הברכה העתיק בס"ד כלשון הרמב"ם "חייב", ואילו לגבי הנוסח שינה מלשון הרמב"ם קצת, ובמקום "ואומר" כתב בס"ה "ויאמר", וטעם שינוי זה מובן ע"פ המבואר בקו"א שם סק"א, שלשון "יאמרנו" הוא "משמע קצת שהוא חובה". ואולי משום כך שינה אדה"ז בפנים כתב "ויאמר" במקום "ואומר", לומר לנו שלדעתו אמירת הנוסח היא חובה, ודלא כדמשמע מלשון הרמב"ם "ואומר" שהוא רק מנהג.

אלא שעצ"ע כאמור לעיל, מה הכריח את אדה"ז ללמוד כן בדעת הסמ"ג והרמב"ם.



חובת השמחה בליל יו"ט לדעת אדה"ז

הנ"ל

בשוע"ר סי' תקכט ס"ו כותב: "שכל ז' ימי הפסח וח' ימי החג וכן ביו"ט של עצרת חייב אדם להיות שמח וטוב לב . . . ושמחה זו מצות עשה מן התורה, שנאמר ושמחת בחגך וגו'". והוא מהרמב"ם הל' יו"ט פ"ו הי"ז.

והנה בספר השיחות תשכ"ד ליל שמח"ת ס"ג, מדייק כ"ק אדמו"ר מתוספת תיבת "כל" על לשון הרמב"ם שהעתיק אדה"ז, שרוצה לרמוז בזה, שגם בליל יו"ט חייב אדם להיות בשמחה מן התורה, ודלא כ'שאגת אריה' סי' סח שכתב שבליילי יו"ט הוא רק מדרבנן. ועפ"ז חזר בו כ"ק אדמו"ר ממה שכתב הוא עצמו בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים ד"ה מוציא מצה, שהעתיק בפשיטות את דברי ה'שאגת אריה' מבלי חולק.

וכן מוכח דעת המ"א בסי' תקמו סק"ד, שאסר לעשות סעודת נישואין בליל יו"ט א' למי שנשא אשה בערב יו"ט, מצד שאין מערבין שמחה בשמחה, ושאיסורו הוא מן התורה. ע"ש.

וכן יש להוכיח לדעת אדה"ז, שס"ל שאין לעשות נישואין בליל יו"ט, וממילא זוהי הוכחה נוספת לכך שס"ל לאדה"ז שגם בליל יו"ט

חובת השמחה היא מן התורה, והוא מדיוק לשונו בסי' תרלט ס"י, שכתב: "הנושא בתולה שנים או שלשה ימים קודם החג, בענין שנמשכו שבעת ימי המשתה שלו בתוך החג", והוסיף בסוגריים: "דאלו בחג עצמו אין נושאים נשים כמ"ש בסי' תקמו". ומקור דבריו הוא בגמרא סוכה כה, ב ורש"י שם ד"ה תרתי. ושם ברש"י הלשון הוא "ערב הרגל", וכן העתיק המ"א בסי' תרמ סקי"א. ואילו אדה"ז דייק להעתיק "שנים או שלשה ימים קודם הרגל", ומשמע מזה שבערב יו"ט ממש אין לישא אשה לדעתו, מפני ששמחת יו"ט מתחילה כבר מהלילה, וכמו שכתב המ"א עצמו בסי' תקמו. וכנראה שאדה"ז כתב הלכה זו במפורש בסי' תקמו, כמו שמציין לשם, אלא שסי' זה בשוע"ר לא הגיע לידינו, כידוע.



עמידה בתקיעות דמיושב

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

כתב אדה"ז בסי' תקפה ס"ב וזלה"ק: "השומעין התקיעות אע"פ שעדיין לא יצאו ידי חובתן, אף על פי כן אינן צריכין לעמוד". עכלה"ק.

ובהוצאה החדשה העיר הרב המהדיר אמש"כ אע"פ שעדיין לא יצאו יד"ח, "היינו כשלא שמע בתפילת מעומד, ועתה בא לשמוע. ראה לבוש ס"א. כנה"ג הגה"ט. מ"א סוף סק"א".

ולכאורה כוונת דבריו הוא, דהנה המג"א מביא הרדב"ז, שאם יחיד בא לשמוע רק השלושים קולות שלא על סדר התפילה, הנה אז אף השומע צריך לעמוד, ולא רק התוקע, ואח"כ מביא המ"א הכה"ג שכתב ומנא לי' הא, וממשמעות המ"א שהכה"ג חולק על הרדב"ז, וס"ל דאין השומע צריך לעמוד.

ולכן פוסק אדמו"ר הזקן כהכה"ג הנ"ל. ומציין להלבוש בס"א שכתב [ועיין בס"ג שם באריכות], שעיקר מצות תק"ש בתקיעות דמעומד על סדר התפילה דייקא, ומה שתוקעין במיושב, אינו כלל לקיים מצות תקיעת ר"ה. עיי"ש. ולכאורה הכוונה בציון זה, שזה הביאור למה פסק אדה"ז דלא כהרדב"ז אלא כהכה"ג.

והנה צע"ג לפרש דברי אדה"ז הכי: א. אין זה ממשמעות דבריו כלל, ואם אדה"ז נחית לדין זה, הי' מאריך יותר קצת ומפרש דבריו. ב.

אינו ברור כלל אם מה שהביא המ"א בסוף מהכה"ג דמנא ל' הא קאי על הרדב"ז. עיין ב'לבושי שרד' ועיין ב'יד אפרים' על המ"א, ומ"מ הוא בעצמו במט"א בס"ה פסק כהרדב"ז. ג. הרי ברור מכ"מ ובעיקר מדברי אדה"ז בסי' תקצב ס"ז, דס"ל שהתקיעות דמיושב הן הן העיקר, ולא התקיעות דמעומד, ודלא כהלבוש [וראה מה שכתב בזה בס' 'הליכות עולם' [להגרז"ד סלונים] בסי' תקפה. ב'פתחי עולם' אות לט, [ולהעיר שלא מצאתי בההוצאה חדשה שיציינו לס' זה, אף דשקו"ט כ"פ בדברי אדה"ז]. ויש להוסיף על דבריו עוד ראיות, ולדוגמא ראה במג"א סוף סי' תקצ מש"כ במי שטועה בתקיעות דמיושב ומעומד, ואדה"ז השמיט בענין התקיעות דמעומד והוסיף בהתקיעות דמיושב שלא יהא ברכתו לבטלה ודו"ק ואכמ"ל].

וא"כ, אי אפשר לומר אשר אדה"ז ס"ל שאין צריכים לעמוד במיושב, כי עיקר החיוב במעומד [וגם לכאורה א"א לומר הטעם בכלל למה יושבים בתקיעות דמיושב, דסומכין על המעומד, ע"ד מש"כ ה"יד אפרים' והמט"א הנ"ל, דהרי כנ"ל לדעת אדה"ז העיקר הוא המיושב].

ובפשטות דברי אדה"ז הוא ע"ד מה שהקשה הלבו"ש על אתר, ובריש סי' תקצב [שאכן העיר ע"ז במ"מ וציונים], דלכאורה גם השומעים צריכים לעמוד כמו התוקע, ושיעור דברי אדה"ז בפשטות הוא, שבס"א כתב שהתוקע צריך לעמוד, ובס"ב כתב שהשומעים אע"פ שלכאורה הם בדיוק כמו התוקע, שיוצאים עתה ידי חובתן בהמצוה, ולכן לכאורה היו צריכים לעמוד, אעפ"כ א"צ לעמוד.

ואם דין זה הוא דוקא כשישמע במאוחר תקיעות דמעומד, או גם ביחיד שלא ישמע כלל רק הל' קולות, לא ביאר להדיא, וגם אם התוקע כבר יצא יד"ח, אם יכול לישב, גם לא ביאר להדיא, ובכה"ח מביא שיכול לישב, והרי מעשים בכל ר"ה במבצע שופר שהתוקע יצא יד"ח, והשומע לא ישמע על סדר התפילה, ותוקעים לו רק הל' קולות, ויכול להיות דמדינא יכול התוקע לישב והשומע יצטרך לעמוד. וצ"ע.



שיעור שתיית רביעית

הרב יוסף יצחק שמוקלער

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בקיצור הלכות משו"ע אדה"ז (מכון 'אהלי שם') בסי' רעא סעי' נא כותב: "צריך ליהרהר לכתחילה לשותות שיעור השתי' (של קידוש שהוא כמלא לוגמיו) בבת-אחת. דהיינו שישתה אותו בשתי' אחת ולא

יפסיקנו לב' שתיית. ובדיעבד אפי' הפסיק כמה פעמים באמצע - יצא, והוא שלא ישהה מתחלת השתי' עד סופה יותר מכדי אכילת פרס, ואם שהה יותר מכא"פ - לא יצא".

ובהערות מציין: ע"פ שו"ע אדה"ז סי' תעב, סעי' כ. קצוה"ש סי' עט ס"ק יז.

ויש להוסיף, שבשו"ע אדה"ז (שם) הביא עוד דיעה להחמיר לשתות בכדי שתיית רביעית, וכן מסיק להחמיר (וכן בסי' תריב סעי' טו). אמנם בהסידור (סדר ברה"נ פ"ח ה"ו) הכריע שהעיקר הוא כהדיעה ששיעור שתי' הוא בכדי אכילת פרס (ובפנים נכתב כפי הכרעתו בסידור).

אמנם במחכ"ת אשתמיט להו ביאור אדה"ז לפסקו בסידור (ב'שארית יהודא' או"ח סי' טו, מודפס בסוף שו"ע אדה"ז או"ח ח"א ע' 356), שמבאר שם שאין זה שבשו"ע החמיר אדה"ז כב' השיטות. [שיטת הרמב"ם - דשיעור השתי' הוא בכדי שתיית רביעית, ושיטת הראב"ד - דהוא בכא"פ].

ובסידור נוקט כדיעה אחת [שיטת הראב"ד - דהוא בכדי אכ"פ], ובמילא סובר אדה"ז בכ"מ דשיעור השתי' הוא בכא"פ. ולכאורה כך סבר ולמד העורך קיצור הלכות הנ"ל.

ובאמת לא כך הוא, אלא דגם בהסידור מחמיר אדה"ז כב' השיטות, אלא שמחלק וסובר דבשיעור רביעית לא פליגי, וכו"ע מודו דשיעורו בכא"פ, ופליגי רק כשהשיעור הוא פחות מרביעית (כמלא לוגמא - לקידוש, לד' כוסות, לעינוי יוה"כ). אבל כשהשיעור הוא רביעית, כו"ע יודו דהוא בכא"פ, (דאין סברא כ"כ לשער שתיית רביעית שבמהרה בכדי שתיית רביעית בשתיי' בינונית), ובמילא חוזר רק בברכת הנהנין וכיו"ב, ולא בשאר דברים, ע"כ בקיצור נמרץ תוכן דברי המהרי"ל.

עכ"פ יוצא דגם לפי הסידור, עדיין עומד במקומו פסק אדה"ז בשולחנו (הל' פסח ויוה"כ) להחמיר כב' השיטות בקידוש. וא"כ נסתרו דברי המערכת הנ"ל בהערה, והו"ל להביא פסק אדה"ז - דכששהה יותר מכדי שתיית רביעית צריך לחזור ולשתות הכוס. (דא"ג: מה שציין העורך לקצוה"ש, קצת פלא, דבכלל אינו הולך בשיטתו, ויל"ע).

וראה זה פלא, דטעות זו נשתרבה גם בהעבודה הנפלאה דשו"ע אדה"ז הוצאה חדשה, דכותב (בסי' תעב, סעי' כ. אות קנז): "ובסדר ברה"נ שהעיקר כדיעה הא"י".

וכנראה דגם להם אשתמיט ה'שארית יהודא' הנ"ל (הגם שבסדר ברה"נ שם מעירים ומציינים לשאר"י), שמסביר בשם אחיו אדה"ז, דמ"ש בהסידור השיעור לברכה אחרונה על שתיית רביעית משקים, הוא בכא"פ (ודלא כהמג"א שמחמיר לשיטת הרמב"ם), איננו קשור להלכות קידוש, פסח, ויוה"כ, דשם יודה אדה"ז דצריך להחמיר כב' השיטות, וממילא אין מקום לכתוב בהל' פסח דבהסידור כותב אדה"ז דהעיקר כדיעה הא', דלעולם בהל' פסח מודה אדה"ז דצריך להחמיר כב' השיטות.

[ויש להוסיף, דהמקור לביאור אדה"ז כהרמב"ם, בשונה כהמג"א וכל האחרונים, נתגלה כעת, דנמצא בראשונים והוא ברבינו מנוח על הרמב"ם].

ועוד, דלכאורה ביאור וחילוק זה כבר רמז אדה"ז בשולחנו סי' תריב, דבסעי' ד מדבר אדה"ז לגבי כל התורה, ובסעי' טו מדבר אדה"ז דוקא ביוה"כ. דרמז חידושו, דפלוגתא זו איננה שייכת בכל התורה כולה, דכשהשיעור הוא רביעית כו"ע יודו, ואכ"מ.

הגם שבלוח ברכת הנהנין (פ"ב ה"ז) הולך אדה"ז בשיטת המג"א.



כניסה ל"טעמפל" רפורמי [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בגליון תתסב (עמ' 62) דן הראי"ה סילבערבערג בנוגע כניסה ל"טעמפל" רפורמי, ודן בזה ע"פ דברי אדה"ז בשו"ע סי' רמד סי"ד: "שבמקום הפסד גדול לא גזרו על מראית העין", א"כ במקרה של הפסד המשפחה יש ג"כ מקום לומר שאין חוששין למראית העין בכניסה לטעמפעל.

הוא יוצא מתוך הנחה שאיסור הכניסה לטעמפעל קונסרטיבי או רפורמי אינו רק מפני מראית עין, ומביא עד"ז משו"ת 'אגרות משה' או"ח ח"ב סי' מ, בלשונו של הראי"ה: "שיאמרו שהוא נכנס להתפלל במקום שאינו כשר".

רבני הונגריה: טעמפּעל נחשב כ"בית אפיקורסות"

אמנם ליכנס לטעמפּעל ישנו עוד סיבה לאיסור. בכרוז 'פסק-בית-דין' רבני הונגריה נגד הרפורמים שמשנים מנהגי ישראל "להתדמות ולהתחבר ולהתערב לשאר נימוסי דתות אוה"ע ולהחליש ולעקור ר"ל דת יהדות", שנחתם במיכאלוביץ בשנת תרכ"ו¹, כותבים הם באות ז: "בתי כנסיות הנקראים קאהר שוהל"², מאחר שהוא בית אפיקורסות אסור לכנוס לתוכם כדאיתא במס' שבת דף קט"ז ע"א א"ר טרפון וכו' שאפילו אדם רודף אחריו להרגו ונחש רץ להכישו נכנס לבית ע"ז ואינו נכנס לבתיהם של אלו וכו' . . אלו בתי כנסיות אשר כתבנו שאסור לכנוס לתוכם אין חילוק בין שאר ימים לשבת ור"ה ויו"כ, ואף אם צריך להתפלל ע"כ ביחידות".

מהר"ם שיק: איסור הכניסה מפני "דנטפל לעוברי עבירה"

אמנם הגאון מהר"ם שיק לא הסכים עם ההגדרה והאיסור הנ"ל, וכך הוא כתב³:

"...מה שכתב . . שבה"כ הנקראין קאהרשולען יש להם דין בית ע"ז, אני לא אדע איך אפשר לומר כן, וכי משום שהם משווים ומדמים נעשה מעשה ואין הקדש לע"ז, ואיך אפשר לומר בית שנעשה באיסור לשם ד' להתפלל לשם ד' נהי שאופן העשי' הוא איסור, וכי לשום כך נקרא בית ע"ז חלילה, לא ניחא למרי' לומר כן. ואם אמר אדם כן כדי להרחיק מהם, וכי היכא דלא לגררי בתריי' כעין דאמרי' בברכות ס"ג, וזה מותר רק לשעה, אבל לקבוע דין שאינו אמת אפי' לנביא מוחזק אין לשמוע, דלעמוד בפרץ ע"י דבר שאינו אמת אין לו קיום דשיקרא לא קאי.

(1) נדפס גם פרופ' יעקב כ"ץ 'הקרע שלא נתאחה' עמ' 94, ובספרו של הרה"ח בן ציון יאקאבאוויטש 'זכור ימות עולם' ח"א עמ' עו-עט, וצילום מס' 11 בסוף הספר.

(2) הכוונה לתפילה עם חזן ומקהלה (מעורבת?), "כדי לדמות לדתות אחרות" (לשון המהר"ם שיק בתשובתו דלקמן בפנים אות ח).

(3) באגרת לרבי הלל ליכטענשטיין מקאלאמיי, מי שהניח את היסוד וגם ניסח את 'פסק בית דין' האמור. מכתבו של המהר"ם שיק נשמטה משו"ת שלו, ונדפסה ב'ליקוטי שו"ת חתם סופר', הוצאת שטרן, לונדון תשכ"ה, סי' פב סעיפים ג, ז-י. דברים גם בתשובתו שנדפסה בקובץ 'צפונות' חוברת ו' ע' צב ואילך. ומאמרו של מאיר הילדסהיימר, "רבני הונגריה ואסיפת מיכאלוביץ" ב'קרית ספר' כרך סג, חוברת ג, עמ' 941 ואילך.

ובע"ז נ"ב וברמב"ם בפ"ט מביאת מקדש קייל" דחוניו לאו בית ע"ז ואע"ג שבנאו באיסור להקריב בו קדשים בחוץ שעוברין עליו בכמה לאוין...

וגם הא דדהו⁴ בקאהרשוהלען שחוטאין לד' בברכותיהם ותפילותיהם, אפ"ה לדעתי הברכה ברכה ולא חשיב מצוה הבאה בעבירה⁵...

ונראה פשוט בשעה שמתפללין שם עם הקאהר ומעשים שלהם, בוודאי אסור לילך לשם, אע"ג דנראה דאיש ההוא אינו עובר על הלאוין, דלא מכווין ולא אפשר שרי, מ"מ אסור מה"ת להיות נטפל לעוברי עבירה, כדילפינן במכות ה, ע"ב דנטפל לעוברי עבירה כעוברי עבירה.

ואפי' אם כבר התפלל ואינו הולך אלא לראות מעשיהם, נראה דאסור מה"ת, דכשם שברוב עם העובדים ד' הדרת מלך, ואי' ביומא דף עי"ן דאפי' בראי' בעלמא איכא משום ברוב עם הדרת מלך, הה"ד אם ברוב עם עושין עבירה איכא חילול השם טפי . . וכ"ש במקום שיש לחוש למראית עין או שאחרים ילמדו ממנו...

אמנם בשעה שמתפללין שם כמנהגי ישראל, אי רשאין אז להתפלל שם יש לדון. בוודאי היכא דמסייע עוברי עבירה בשום אופן או שיש בו מראית עין בוודאי אסור...

ולכנוס שם שלא לצורך תפלה עיי' בא"ח סי' רמ"ד סעי' ג' וסי' תקמ"ג דבית שנבנה באיסור בשבת או בחה"מ, נכון שלא יכנס אדם לשם, וא"כ הה"ד כאן שנבנה באיסור...⁶.

(4) דדנו?

(5) גם בשו"ת ויען יוסף או"ח ח"א סי' נה ס"ו הוא מסביר שמבחינה הלכתית אין תפלתו תועבה, דהרי "אף בבית עכו"ם שיש בו גילולים של ע"ז מותר בשעת הדחק להתפלל, עמ"ש בתרומת הדשן (ח"א סי' ו') הובא במג"א סי' צ"ד סק"ד...". "אלא דכ"ז שייך קודם שאסרו גאוני הדור ליכנס לשם..."

(6) כנראה שלזה הכוונה בשו"ת מהר"ם שיק' או"ח סי' עא: "והנה דין ביהכ"נ וקאהר הנ"ל כבר כתבתי בקצרה ואריכות במקו"א", ושם חזר על כמה מהדברים שנעתקו בפנים.

'אגרות משה': גם על טעמפּעל נאמר והרחק מעליה [ממינות] דרכה

והגאון ר"מ פיינשטיין כתב בזה דברים ברורים במקו"א⁷:
 "...ביהכ"נ של קאנסערוואטיוון לא יעשו מנין אף בחדר אחר, מכיון
 שפרסמו שהם חבורה שכופרים בכמה דיני התורה, והרחק מעליה
 דרכה נאמר במינים ומינות בע"ז דף י"ז ע"א, כי גם הכופרים בדבר
 אחד מן התורה נחשבו כופרים בתורה כדאיתא ברמב"ם פ"ג
 מתשובה ה"ל ודינם כמינים כדאיתא שם בה"ו...". ומשמע שאינו
 מקבל את דברי המהר"ם שיק האמורים, כי במקרה שמדובר שם, אינו
 מדובר בקבוצה שהכריזו על עצמם שכופרים בתורה, אלא ששינו
 מהמסורה כדי להדמות לעכו"ם⁸, אבל הקונסרבטיבים שנחשבים
 ככופרים שאינם מאמינים בתורה מן השמים וכו', בתי כנסיות שלהם
 נחשבים כבית של מינות שאסור ליכנס לשמה אפילו בנחש רץ
 להכישו, וכן"ל.

ומה שהביא הרא"ה משו"ת 'אגרות משה' או"ח ח"ב סי' מ, שכל
 עיקר האיסור הוא רק: "שיאמרו שהוא נכנס להתפלל במקום שאינו
 כשר", הנה עיינתי שם ואין הנדון דומה לראיה. הרי שם אין הנדון על
 התפילה בביהכ"נ הקונסרבטיבי, וז"ל שם: "בדבר להתפלל בביהכ"נ
 שעיקרו נעשה שלא כדין, שהוא בלא מחיצה בין האנשים לנשים, אך
 יש באותו הבנין איזה חדר שייחדו עבור אלו שאין רוצים להתפלל שם
 שיתפללו בחדר ההוא שמתנהגין שם כדין אם רשאים לילך להתפלל
 שם", הרי מפורש שהשאלה היתה רק על תפילה בחדר הסמוך, וגם את
 זה הוא רוצה לאסור מדין מראית העין וחשד⁹, אבל תפילה בטעמפּעל
 עצמו מאן דכר שמיא. וכיון שאיסור התפילה בטעמפּעל אינו רק מפני

(7) שו"ת 'אגרות משה' או"ח ח"ד סי' צא ס"ו.

(8) ומעניין שגם בשעה שמכריז עליהם המהר"ם שיק שאינו בכלל ישראל, אין הוא
 מאשים אותם בכפירה. וכה הם דבריו (בשו"ת או"ח סי' שט, אות א וה'): "...כיון
 שעמדו ועשו להם בית תפלה, אשר אסרו לנו גאוני עולם נוחי נפש, כבר פורשו הם
 מכלל ישראל, ונעשו לכת אחרת...". וראה שם בתחילת דבריו: "...ובשפת חלקלקות
 הבטיח הפרעזידענט שלא יעשו כנגד התורה דידוע שהם עומדים על יסודה". ומי פתי
 יאמין לאיש אשר תאוות נפשו מעוררים עיניו לחלל שבתות ולעבור על תורה
 ומצות...". אמנם הוא גם כותב שם: "ומהם שהעיוז פניהם לאמור שאינם מאמינים
 בתורת ה'... ועצ"ע.

(9) וראה גם 'אגרות משה' או"ח ח"ג סי' כה.

מראית העין אלא מפני שהוא כבית מינות, א"כ ודאי שאין להתיר מפני הפסד המשפחה.

דין "בית אפיקורסות" רק בשעת התפילה

ומעניין שגם לשיטתו, הרי שלא בשעת התפילה יש מקום להתיר, וכך הוא כתב¹⁰: "ובדבר חתונה שתהיה בקאנסערוואטיווי טעמפל . . . אם רב כשר יסדר הקידושין כדין התורה, אזי כיון שהחתונה היא אינה בזמן שבאים להתפלל שם ליכא איסור מדינא, שהרי אין מקום לחשוד שהולכין להתפלל שם, אבל לאדם חשוב אין לו לילך לשם אף באופן זה רק כשהוא צורך גדול ורק דרך מקרה שנוזמן כן". ביאור דבריו לכאורה: דין בית מינות חל על המקום רק בשעה שמשתמשים בו כבית של תפילה, אבל כשמשתמשים בו כאולם חתונות אין דינו רק כבית פשוט, וע"כ באמצע החתונה שאז הרי "אין מקום לחשוד שהולכין להתפלל שם" בעצם מותר להיות שמה באופן אקראי.



הבדלה בנער בר-מצוה [גליון]

הת' מנחם מענדל יחיאל אייזנמאן
תות"ל - 770

בגליונות האחרונים (תתסג (עמ' 83 ואילך), תתסד (63) ותתסה (66)), דנו לגבי קטן שנתגדל ביום א' לענין הבדלה. ונתסתפקו בכמה נקודות, ובקצרה:

(א) הרי בשבת לא הי' בר-חיובא, ואם כל עיקר חיוב הבדלה בא מחמת השבת, יש לומר, שכמו שלא הי' חייב בשבת (מה"ת), כמו"כ אינו בדין הבדלה. (וע"ז הביאו משו"ע אדה"ז סו"ס רצ"ו בנוגע לגדר חיוב הבדלה, וציינו ללקו"ש חל"א יתרו. ע"ש).

(ב) אם קידוש והבדלה הם חפצא אחת (ראה לקו"ש הנ"ל), יש לומר שמאחר ולא הי' מחוייב בקידוש, א"כ לא יתחייב גם בהבדלה.

(ג) הי' מחוייב בשבת (ובקידוש) מדין חינוך, וא"כ דומה לדין קטן שנתגדל באמצע ספה"ע, דספק אם מה שספר מדין חינוך חשוב לענין חיובו מה"ת.

[ובמהמשך לזה הביאו בגליון תתסד (שם) מה שנפסק להלכה (שוע"ר סו"ס שמג) שגדול טוב שיקבל ע"ע איזה דבר לתשובה ולכפרה על מה שעבר בקטנותו, שמזה נראה שלא הי' מופקע לגמרי ממצוות התורה בקטנותו.

ויש להעיר, שדבר זה נמצא בלקו"ש ח"ד (ע' 1249): "הא דקטנים אינם בני מצוה, לכאורה, יל"פ בשני אופנים: (א) דאין התומ"צ שייכים אליהם, כי לגדולים דוקא נתנו. (ב) לכל ישראל ניתנה התומ"צ, אלא דקטנים אינם בני חיוב ועונש, דלאו בני דעה נינהו. . . הדין דגדול טוב שיקבל ע"ע איזה דבר לתשובה וכפרה על מה שעבר בקטנותו. . . מוכיח כאופן הב'"].

ויש להעיר בכהנ"ל בהקדים מה שהביאו (גל' תתסג שם) ב' הדיעות בשו"ע סרצ"ו אם הבדלה תלוי' בשמירת שבת. וכתבו שלדיעה שאינה תלוי' בשמירת שבת, לכא' ברור שחל גם על מי שנתגדל במוצ"ש.

ויש לעיין בזה, דהרי גם אם אינה תלוי' בשמירת שבת, הרי סו"ס גדרה הוא "שתקנו חכמים להבדיל בין קדש לחול", ואם אצל אדם זה לא הי' ה"קודש" איך יבדיל "בין קדש לחול". וגם יש לעיין, מתי חל חיוב זה - בקודש או בחול. בפשטות נראה שחל ביציאה מקודש לחול, ואף שגם הקטן נתגדל ביציאת יום ז' ליום א', אבל אצלו אי"ז מקודש לחול, וא"כ לכא' איך יחול עליו חיוב זה. ובזה לכא' אין חילוק בין ב' הדיעות בשו"ע שם.

אלא שלפי המובא לעיל מ"ש כ"ק אדמו"ר, דמהדין בסש"מ"ג ש"לכל ישראל ניתנו התומ"צ, אלא דקטנים אינם בני חיוב ועונש", מוכח שקדושת השבת שייכת גם לגבי קטנים, אף אם לא הי' חיוב חינוך. וא"כ נראה פשוט שחל עליו חיוב להבדיל בין קודש לחול, ומיד כשנתגדל בא גם חיוב זה.

בסגנון אחר: אם נאמר כאופן הב' הנ"ל, דגם אצל קטן ישנה המציאות דשבת מדאורייתא, ורק שלא חלים עליו החיובים שמחמת השבת (שאין על מי שיחול החיוב, דלאו בני דעה נינהו), אבל ברגע שנתגדל, חלים עליו כל החיובים, גם חיוב מחמת השבת. לפ"ז י"ל לכא', דגם אם נאמר שחלות חיוב הבדלה אינו בחול, וגם לא ביציאה מקדש לחול, אלא החיוב חל יחד עם שבת "לקדש את יום השבת בדברים. . . בכניסתו וביציאתו", ואז עדיין קטן הוא, מ"מ מאחר שמעשה המצוה עושה אחרי שכבר נהי' גדול - חל עליו החיוב. כי בחיוב לא חסר כלום גם כשהי' קטן, אלא רק שחסר על מי יחול החיוב, ואם בעת מעשה המצוה גדול הוא, שוב אין מניעה לחלות החיוב.

(ומה שכתבו שלדיעה הא' תלוי בשמירת שבת, וא"כ מאחר שהי' פטור משמירת שבת לא יתחייב בהבדלה, (בנוסף לזה שעפהנ"ל יש מקום לדון אם קטן נחשב מופקע לגמרי משמירת שבת, הנה מלבד זאת, מה שכתבו) אינו מדויק, כי בשו"ע לא נאמר שהבדלה תלוי' בשמירת שבת, אלא שבא לבאר אם נשים חייבות, שהרי הוא מ"ע שהזמ"ג, מ"מ כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, וכמו שחייבות בשמירת שבת חייבות ג"כ בזכירתו. משא"כ לטעם השני, התק"ח לא קשור כלל עם שמירת שבת, אבל לא שזכירת השבת תלוי דוקא בשמירתו).

ועוד יש להעיר, גם אם קידוש והבדלה הם חפצא אחת (ראה כמה אופנים בזה בלקו"ש חל"א הנ"ל), לכאורה יהי' מחוייב בהבדלה, ואדרבה, אולי יהי' לו (מה"ת) גם מצות קידוש:

דהנה, מלבד שעפהנ"ל לא מופקע מקידוש, רק שעליו לא חל החיוב, הרי ידוע שיטת כ"ק אדמו"ר בכ"מ, ששייכים חיובים (גם מה"ת) לקטן. וכמו שמבואר בלקו"ש (חי"ז ע' 69 ואילך, חכ"ו ע' 75 ואילך, וראה חי"ז קדושים ד', ולהעיר מחל"ה וירא-א) שמוכרח לומר שקטן מחויב ללמוד הלכות המצוות שיתחייב בהם לכשיגדיל, כדי שלא יכשל בהם. וכן אם נתגדל ביום ראשון של חה"ס, שמחויב מה"ת להכין הד"מ בקטנותו (הערה 54 בחכ"ו שם), ע"ד הכשר מצוה. ועד"ז בקטן שנתגדל בשבת ט"ו אדר שבערי המוקפות (פורים משולש), שאז מקדימין קריאת המגילה ל"ד, ואף שאז עדיין קטן הוא, י"ל ע"ד הענין דהכשר מצוה, שחייב במגילה, כדי לצאת ידי חובתו שיחול עליו כשיגדיל.

ובמהמשך לזה מבאר (חכ"ו שם) הדין שקטן שנמנה על פ"ר ואח"כ נתגדל, פטור מפ"ש, כי מאחר שפ"ר ופ"ש הם ענין אחד - קרבן פסח, ומחוייב הוא בפ"ש, הרי הוא שייך לחיוב עשיית הפסח כבר בתחילת החיוב - בפ"ר, בתור הכשר לפ"ש, אף שלא שייך לומר שחייב בפ"ר כשהוא עדיין קטן, ובמילא אי"ז נחשב שקיים פ"ר, מ"מ מעשה עשיית הפסח יש לו, וזה פוטר מפ"ש.

ועד"ז אולי יש לומר בנדו"ד: אם נאמר שקידוש והבדלה הם ב' חלקים ממצוה א', יש לומר שאם קידש בהיותו קטן, הר"ז לא רק קיום דין חינוך דרבנן, אלא גם בתור הכשר לחיוב ההבדלה שלו, ואם נאמר שהם חפצא אחת ממש, וכשחסר א' מהם חסר בכל המצוה, אולי יש לומר שאז גם מחוייב לקדש בתור הכשר, לצאת ידי חובתו שיחול עליו בהבדלה. וע"ד מ"ש כ"ק אדמו"ר גבי פורים משולש (אלא שבזה יש

לחלק, שהרי שם נתגדל בט"ו (פורים), ורק שא' ממצוות היום קיומה בהיותו עדיין קטן, כלומר, מקרא מגילה מסתעף מהיום דפורים, והואיל והוא גדול בפורים, חייב הוא בכל המצוות דפורים ג"כ. אבל כאן ברור שקידוש לא מסתעף מהבדלה, אלא שניהם חיובים שווים, ורק שחסר בקיום ההבדלה בלא קידוש. ועצ"ע).

ומדאיתנן להכי יש להעיר עוד: בגליון תתסד (שם), הביא הרי"ז פלדמן מעשה מתשכ"ד, ששאל בנוגע לקטן שנתגדל באמצע חה"ס, אם צ"ל ברכת שהחיינו שוב אחרי שנתגדל, וענה כ"ק אדמו"ר: "בכלל שאלה לרב. [כנראה מדין ספה"ע שקטן שהגדיל מברך - אצ"ל"]".

ולכאור' תמוה, הרי בספה"ע ביאר כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"א ע' 271) שמברך, כי מה שספר מדין חינוך "אחשבי", ולא חסר אצלו ספירת אותם הימים מקודם שהגדיל, ולכן יכול להמשיך בברכה. אבל כ"ז כשצריך רק לחשבון דמ"ט יום, אבל לשהחיינו לכאור' אי"ז שייך (כמו שהעיר הרי"ל אלטיין בגליון תתסג, וכמו שהעירו המערכת בגל' תתסד מלקו"ש חל"ז ע' 16 הע' 19 בשוה"ג, שמבואר שהשאלה בזה אם תרי דרבנן מפיק חד דרבנן).

ואמנם שקלו וטרו (ראה מנ"ח מצוה ש"ו) בנוגע לספה"ע, מדין אי דרבנן מהני לדאורייתא, אבל אינו ברור כלל שהמסקנא היא שרבנן מהני לדאורייתא, ואדרבה, בלקו"ש ח"א שם נוקט בפשיטות שלא מהני, וא"כ אי"מ כוונת כ"ק אדמו"ר "כנראה מדין ספה"ע שקטן שהגדיל מברך".

ואולי י"ל שכוונת כ"ק אדמו"ר היא, (לא לחידוש בלקו"ש ח"א, אלא) להנתבאר לעיל, שמעשה שעושה בקטנותו שמכשיר לחיובו בתור גדול, מועילה לו מה"ת, וא"כ גם בספה"ע, מאחר שצריך לספירת הימים לפני שנתגדל, ע"מ לצאת ידי חיובו בתור גדול, ה"ה מועילים לו מה"ת. וכן יש לומר גם בנוגל לברכת שהחיינו (שאפי' אם החיוב הוא על כל ימי החג), מאחר שהוא חיוב אחד - הרי מה שבירך בקטנותו פוטרו גם כשנתגדל.

ודבר זה מפורש בלקו"ש חכ"ו שם הערה 57: "ולהעיר שע"פ המבואר בפנים יש לומר עד"ז גם בהשקו"ט הידועה בקטן שהגדיל באמצע ימי הספירה, שספירתו בקטנותו מועילה לו מה"ת לכשיגדל".



פשוטו של מקרא

רש"י ד"ה "הוא ובניו"

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בגליון האחרון - תתסה (עמ' 67), הבאתי פירש"י בפרשת שופטים ד"ה "הוא ובניו" (יז, כ): "מגיד שאם בנו הגון למלכות, הוא קודם לכל אדם". עכ"ל.

והבאתי שם פירוש ה'דבק טוב' על פירש"י וז"ל: "קשה לרש"י: מדכתיב "למען יאריך ימים", למה לי "הוא", שהוא כבר איתרבי. לכן פירש אם בנו הגון למלכות הוא קודם וכו'". עכ"ל. ויש להוסיף שראיתי גם בפירוש ה'באר היטב' שמפרש שדיוקן של רש"י הוא מתיבת "הוא".

ולכאורה ממה שרש"י מעתיק גם תיבת "הוא" מן הכתוב, משמע קצת שגם תיבה זה בנוסף לתיבת "ובניו" מכריחה פירושו.

ושאלתי שם, שלכאורה עיקר הדרשה היא מזה שנאמר "ובניו", שהרי מצד הייתור של תיבת "הוא" עצמה, עדיין אין יודעים שכוונת הכתוב היא על בניו.

ושאלתי שם עוד, שבכמה פסוקים לאחר פסוק זה נאמר (יח, ה): "כי בו בחר ה' אלקיך מכל שבטיך לעמוד לשרת בשם ה' הוא ובניו כל הימים", והרי לכאורה גם כאן תיבות "הוא ובניו" מיותרות. וכאן אין שייך לפרש כמו שפירש רש"י לעיל "מגיד שאם בנו הגון וכו'", שהרי פסוק זה אינו מדבר דוקא בנוגע לכהן גדול, אלא גם בכהן הדיוט.

על שאלה האחרונה תירצה המערכת בהערה שם, וז"ל: "אולי י"ל בפשטות, שפסוק זה (יח, ה) בא לתת טעם מדוע נותנים מתנות כהונה לכהנים: כי בו וגו' ובניו כל הימים, פי' מאחר שהוא ובניו עומדים לשרת לפני ה' כל הימים, אין להם מקור לפרנסה, ולכן נותנים להם המתנות כהונה תמורת השירות. ולכן יש צורך להדגיש ובניו, שגם בניו של הכהן משרתים, וא"כ מנין להם לפרנסה. משא"כ בנוגע למלך, תיבת ובניו לכאורה מיותרת, ולכן מפרש רש"י. עכ"ל.

אבל לכאורה אינו מובן עדיין, שתירוצה של המערכת הוא רק בנוגע לתיבת "ובניו" שנאמר בפסוק, אבל לא בנוגע לתיבת "הוא", שתיבה זו מיותרת לגמרי.

משא"כ בפסוק (יח, ה) יכולים לדחוק עכ"פ כמו שכתבתי שם לתרץ ה'דבק טוב', שלכן נאמר "הוא" ללמדנו שהבן צריך להיות כמו אביו, דהיינו הגון למלכות. ואולי אפשר לומר שלכן העתיק רש"י גם תיבת "הוא" מן הכתוב.

ועוד, לפי תירוץ המערכת שהפסוק בא להדגיש שגם בניו של כהנים המשרתים מקבלים המתנות, לכאורה ה' די אם ה' כתוב בפסוק (יח, ה): "כי בו בחר ה' אלקיך . . לעמוד לשרת בשם ה' כל הימים". שמתיבות "כל הימים" יודעים שמדובר כאן בנוגע לכמה דורות של כהנים, אב ובן בנו וכו'.

(ב) בפרשת בהר כתיב (כו, נד): "...ויצא בשנת היבל הוא ובניו עמו". ורש"י בד"ה "הוא ובניו עמו" פירש: "הנכרי חייב במזונות בניו".

ולכאורה גם כאן קשה תיבת "הוא" המיותרת בפסוק. וממה שרש"י מעתיק זה בפירושו, משמע שגם תיבה זו מכריח פירושו.

(ג) כבר נזכר לעיל שפסוק (יח, ה) לכאורה אינו מדבר דוקא בנוגע לכהן גדול, ויכולים ללמוד כל הפסוק גם בנוגע לכהן הדיוט, ואדרבא כן משמע בפשטות.

ולפי זה קשה, שמפשטות לשון הגמרא בסוטה (לח, א): "...הרי הוא אומר הוא ובניו כל הימים, מקיש בניו לו, מה הוא בנשיאות כפים, אף בניו בנשיאות כפים". משמע שהפירוש של "הוא", הכוונה לכהן גדול. וכן ממה שאיתא בגמרא חולין (קלח, א): "אמר קרא הוא ובניו דבר השוה לאהרן ובניו", משמע בפשטות שהפירוש של הוא הכוונה לכהן גדול.



"ולעבדו בכל לבבכם"

הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר חב"ד, אה"ק

רש"י ד"ה "ולעבדו בכל לבבכם" (דברים יא, יג) - "עבודה שהיא בלב, וזו היא תפלה, שהתפלה קרוי עבודה, שנאמר אלקך די אנת פלח לה בתדירא . . וכן בדוד הוא אומר תכון תפילתי קטרת לפניך".

(*) אבל אינו מודגש שהבן משרת גם בחיי האב, משא"כ "הוא ובניו". המערכת.

וצ"ע, וכי זה הוא פשוטו של מקרא ש"ולעבדו בכל לבבכם" הוא תפלה, ואיה"נ שכן דרשין בספרי ובגמ', אבל אין ענינו של רש"י להביא דרשות שבגמ'?

אלא שי"ל, שאין דומה דרש זה שבגמ' לדרשות אחרות, שי"ל שכאן הגמ' באה לפרש פשש"מ של "ולעבדו בכל לבבכם", ועד שזה נמנה במנין המצוות. ואמנם יש שקו"ט מאיפה בדיוק יוצאת המצוה, והרמב"ם בספר המצוות מ"ע ה' אומר: "וכפל הציווי הזה כמה פעמים, ואומר ועבדתם את ה' אלקיכם, ואומר ואותו תעבדו כו', ואומר ולעבדו, ואע"פ שגם הציווי הזה הוא מן הציווים הכלליים. . . הרי יש בו יחוד, כי הוא ציווי על התפלה, ולשון ספרי ולעבדו זו תפלה, ואמרו עוד ולעבדו - זה תלמוד, ובמשנתו של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אמרו מנין לעיקר תפלה בתוך המצוות, מהכא את ה' אלקיך תירא ואותו תעבוד כו'".

ובחינוך מביא על המצוה: "לעבוד את השם יתברך בתפלה בכל יום", פסוק ראשון "אותו תעבוד". וממשיך: "ונכפלה זאת המצוה כמה פעמים, שנאמר ועבדתם את ה' אלקיכם, ובמקום אחר אומר ואותו תעבוד, ובמקום אחר הוא אומר ולעבדו בכל לבבכם". הרי שהביאו כמה וכמה פסוקים, ולא דוקא פסוק ולעבדו בכל לבבכם, אבל יש לומר כיון שהגמ' מביאה (דוקא) פסוק זה, פירש"י כן (שזו תפלה) דוקא על פסוק זה.

אלא שלכאורה אין כל זה עדיין מתרץ איך נכנס בפשש"מ ענין תפילה ב"ולעבדו בכל לבבכם".

ולכאורה הנ"ל לא רק שאינו מתרץ, אלא שעוד מקשה יותר, שאם גם הפסוקים האחרים הכתובים בסגנון זה, כמו ואותו תעבדו וכיו"ב (כמו שהביא הרמב"ם מהספרי, ועד"ז החינוך) מפרש גם על תפלה, ואעפ"כ רש"י לא פירש בפסוקים הנ"ל שזו תפלה, וזה לכאורה, מפני שבפשוטו אין משמעות של תפלה (דוקא) בתיבת "עבודה", כמו ב"ואותו תעבדו" ובשאר הפסוקים שנזכרים שם עבודה.

וכמו שהרמב"ם בעצמו בסהמ"צ הנ"ל (שמוציא מצות תפלה מפסוקים אלה), שואל: "ואע"פ שגם הציווי הזה הוא מן הציווים הכוללים כו'". שכפשוטו הכוונה, שכשכתוב "ולעבדו" או "ואותו תעבדו, (וכיו"ב), הרי הכוונה בפשטות לעבוד את ה' בכל מיני עבודת עבד" (כלשון התניא פמ"א), ואם מצורף לתיבת "לעבדו" גם תיבות

"בכל לבבך" וכיו"ב, הרי הכוונה כפשוטו לעבוד את ה' (בכל מה שמצווה) עם כל הלב.

ועל דרך שנאמר (דברים ו, ה) "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך גו'". שבפשטות הכוונה שתאהב את ה' עם כל הלב. ומה שרש"י צריך לבאר (שם דברים ו, ה) "בשני יצריך, ד"א פי' שלא יהא לבך חלוק על המקום", יתבאר להלן בעזהשי"ת. ולכן מובן למה רש"י לא פירש בכל הפסוקים (שהביאו הרמב"ם והחינוך) שהכוונה לעבודת התפלה.

אבל לפי זה אינו מובן למה דוקא כאן ב"ולעבדו בכל לבבכם", כן פי' שהכוונה לתפלה. וכבר נתבאר לעיל שדוחק לומר שזה מפני שבגמ' מפרשים כך.

ולהעיר שבספרי מובא כמה דרשות על פסוק זה, וכמובא גם בסהמ"צ להרמב"ם הנ"ל "ולעבדו - זו תלמוד", ואעפ"כ בחר רש"י את הדרש בענין תפלה.

ועוד יש להקשות, שהרי רש"י בעצמו מבאר בד"ה "בכל לבבכם" ובכל נפשכם" (שאחרי ד"ה "ולעבדו בכל לבבכם"): "והלא כבר הזהיר בכל לבבך ובכל נפשך, אלא אזהרה ליחיד, אזהרה לציבור". הרי שרש"י מבאר ענין (ולעבדו) בכל לבבכם הנכתב כאן, כמו בכל לבבך הנזכר לעיל בפ' ואתחנן (ו, ה), (שכל ההבדל הוא ששם הוא ליחיד וכאן הוא לציבור), ולעיל (על בכל לבבך) לא פירש שהכוונה לתפלה.

גם יש לשאול, לאחר שכתב פירש (על "ולעבדו בכל לבבכם") "עבודה שהיא בלב וזו היא תפלה", למה צריך להוסיף שהתפלה קרוי עבודה, והרי לכאורה די מובן שהתפלה היא עבודה שבלב. ולא די בזה, אלא שמוסיף להביא ראי' מדניאל ודוד. ועם היות שכן הוא בספרי, אבל לפי כללי כ"ק אדמו"ר נשי"ד, אין רש"י מעתיק סתם מספרי ומדרשי חז"ל, אא"כ שייך לפשט"מ. ולהעיר שבגמ' (תענית ג, א) אין בכלל שום ראי' (מפסוקים) לדרש זה - איזו היא עבודה שבלב כו'.

ועוד יש להעיר, שבספרי מקדים הראי' מדוד (שאמר "תכון תפלתי קטרת גו'") לדניאל ("אלקיך די אנת פלח גו'"), שלכאורה מובן הסדר, דוד לפני דניאל. וצ"ע למה רש"י שינה את הסדר והביא ראי' מקודם מדניאל, ואח"כ מדוד.

ולבאר הנ"ל י"ל בדא"פ, שרש"י לא בא לשלול את פירוש התיבה כפשוטה, שזה אין צורך כלל לבאר, לא כאן בפ' עקב ולא לעיל בפ' ואתחנן על "בכל לבבך", שבודאי הכוונה שתעבוד את ה' עם כל הלב, ותאהב את ה' עם כל הלב.

ומה שרש"י מבאר לעיל בפ' ואתחנן (ו, ה) בשני יצרך - ד"א שלא יהי' לבך חלוק על המקום, י"ל שיש כאן קושי בתיבת לבבך, שאינו מתאים עם התוכן של בכל לבבך, שהרי הכוונה עם כל הלב, א"כ למה שיהי' כתוב בכל לבבך בשתי "ב", והרי יותר מתאים שיהי' כתוב בכל לבך, שזה מראה יותר על כל נקודת הלב. וכמו שנאמר כו"כ פעמים בתורה, כמו (שמות ז, כג) "ולא שת אל לבו גו'", ועוד הרבה.

שע"ז פירש"י בשני יצריך, כלומר, שיש כאן כוונה מיוחדת שכתוב דוקא כך (לבבך - בשני "ב") לרמז על שני לבבות. או כפי' השני שלא יהי' לבך חלוק על המקום, שגם לפירוש זה מוכן שצריך שיהי' כתוב דוקא בשתי "ב". שהכוונה שגם אם יש סיבה שיהיו שני לבבות, שזה הפירוש "חלוק", שחלק מהלב "מסכים" עם הקב"ה, וחלק חלוק ח"ו על הקב"ה, וכמו כשטוב לו הוא טוב וכו'. וע"ז אומר הפסוק שיאהב את ה' עם כל החלקים, גם כשלא טוב, שתקבל באהבה, וסוף הכבוד והטוב לבוא.

ועד"ז הוא לענין בכל לבבכם (שבפ' עקב יא, יג), שעצם תיבות בכל לבבכם אין צורך לפרש, ולענין כפל אות ב', כבר נתבאר לעיל בד"ה בכל לבבך. וי"ל שלכן שואל רש"י בד"ה בכל לבבכם "והלא כבר הזהיר בכל לבבך (ובכל נפשך) כו"כ כנ"ל, שהכוונה לשאול גם לענין כפל ה"ב", ולמה חזר כאן שוב, וע"ז אומר אזהרה ליחיד אזהרה לציבור.

וכל זה מוכן לעיל בפ' ואתחנן (ו, ה), שכתוב על מצוה מסוימת שיעשוה בכל הלב, שזוהי מצות אהבת ה'. אבל כאן בפ' עקב (יא, יג), שכתוב לאהבה את ה' אלקיכם, ואחרי זה כתוב ולעבדו בכל לבבכם, מתעוררת שאלה, דבכלל אם הי' כתוב להיפך - לעבוד את ה' אלקיכם ולאהבה אותו בכל לבבכם גו', הרי זה (כעין) כלל ופרט, לעבוד את ה' (כלל), ובמה מתבטאת העבודה (כאן) לאהבה את ה' (פרט). אבל לאחרי ש(כבר) כתוב לאהבה את ה' אלקיכם, שזה פרט, מהי התוספת של ולעבדו בכל לבבכם, שזה ציווי כללי (לפי פשוטו).

ולכן מוכרח לומר שהעבודה הזאת איננה כללית (עבודה השי"ת בתורתו ומצותיו), אלא (גם) עבודה בענין פרטי. וכשבאנו לחקור

לאיזו עבודה מתכוונת התורה, הרי התשובה לידה - בכל לבבכם, עבודה ששייכת אל הלב (במיוחד), וזו היא תפלה. וזה מובן שאף שהתפלה נאמרת בפה ולשון, אבל עיקר ענין התפלה הוא בקשת רחמים וכו' והתקרבות לה', שזה קשור עם הלב.

אבל עדיין יש לשאול, דאיה"נ שענין הלב שייך לתפלה, אבל כתוב כאן גם תיבת ולעבדו, וענין (לשון) עבודה נופל יותר על ענין מעשי. וא"כ יש שאלה, איך אפשר לפרש שלעבדו (בכל לבבכם) הכוונה לתפלה, שתפלה היא (בעיקר) בדיבור (ומחשבה).

הנה על זה מבאר רש"י, "שהתפלה קרוי עבודה, שנאמר אלקיך די אנת פלח לה, בתדירא, וכי יש פולחן בבבל, אלא על שהי' מתפלל כו", שמלשון השאלה של הספרי: "וכי יש פולחן בבבל", משמע שפולחן הוא עבודה מעשית, שבכללות הוא ענין עבודת הקרבנות, שעל זה שואל: וכי יש עבודת הקרבנות בבבל, ועל זה היא התשובה: "אלא על שהי' מתפלל כו'". הרי שהתפלה נקראת (כמו) עבודה (מעשית) ששייך לקרוא לזה (בשם) פולחן. ולכן שייך שפיר לפרש "ולעבדו גו'" זו תפלה.

ועד"ז הראי' מדוד, שאומר תכונ תפלתי קטרת לפניך, הרי שמדמה את התפלה לעבודת הקטרת. ועפ"ז יש לומר גם למה הקדים רש"י את הראי' מדניאל, שכיון שכל הראיות הם כדי לבאר איך אפשר לקרוא לתיבת "לעבדו" - תפלה, כיון שלעבדו בעיקרו שייך לעבודה מעשית, לכן הביא בראשונה מדניאל, ששם נאמר תיבת עבודה (ממש) במפורש (בלשון תרגום) על עבודת התפלה. משא"כ אצל דוד שנזכר ענין הקטורת (אבל לא תיבת עבודה (ממש). ולאידך הביא גם ראי' מדוד, ששם נזכר תיבת "תפלה" במפורש, אבל אין שם תיבת עבודה (ממש), לכן י"ל, הביאו בשני'.

משא"כ בספרי שבא לשלול עבודה ממש, וכמ"ש שם: "ד"א ולעבדו תפלה או אינו אלא עבודה ממש (צ"ע למה הכוונה ממש), ת"ל בכל לבבכם, וכי יש לך עבודה בלב, הא מה ת"ל ולעבדו בכל לבבכם - זו תפלה". ומכיון שבא לשלול עבודה ממש ולפרש על תפלה, הרי בודאי שמתאים הראי' מ"תכונ תפלתי קטרת לפניך גו'", שהתפלה נקראת עבודה (כמו) קטרת. וזה מתאים יותר (לכאורה) מאשר הפסוק של "די אנת פלח" (לשון פולחן הקרוב לעבודה ממש).



נאמר בו "ויראת מאלקיך" – מתי?

הת' מרדכי ישראל הכהן דינערמאן
תלמיד בישיבה

עה"פ¹: "ולפני עור לא תתן מכשול ויראת מאלקיך אני הוי'", מפ' רש"י: "לפי שהדבר אינו מסור לבריות לידע אם דעתו של זה לטובה או לרעה, ויכול להשמט ולומר לטובה נתכוונתי, לפיכך נאמר בו ויראת מאלקיך, המכיר מחשבותיך". וממשיך רש"י: "וכן כל דבר המסור ללבו של אדם העושהו, ואין שאר הבריות מכירות בו, נאמר בו ויראת מאלקיך"².

וצ"ע, דהא כתיב³: "לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם, השב תשיבם לאחיך". ומפ' רש"י: "והתעלמת: כובש עין כאילו אינו רואהו". ולכאורה פשוט שזהו דבר המסור ללבו של אדם, ואעפ"כ לא נאמר בו ויראת מאלקיך⁴. ומאי שנא⁵.



שונות

מהדורה החדשה של ספר החקירה של הצמח צדק

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בימים אלו זכינו והופיע ע"י קה"ת מהדורה חדשה של ספר 'החקירה' של הצמח צדק עם תיקונים והוספות מגוכתי"ק.

(1) ויקרא יט, יד.

(2) ועד"ז מפ' רש"י עה"פ "והדרת פני זקן" (שם, לב): "יכול יעצים עיניו כמי שלא ראהו, לכך נאמר ויראת מאלקיך, שהרי דבר זה מסור ללבו של עושהו, שאין מכיר בו אלא הוא, וכל דבר המסור ללב נאמר בו ויראת מאלקיך".

(3) דברים כב, א

(4) ועד"ז יש להקשות על הפסוק: "לא תראה את חמור אחיך . . והתעלמת מהם" (שם, ד). וכן בפ' משפטים (כג ד, ה) יש להקשות עד"ז.

(5) ואדרבה, משום שפעמים אתה מתעלם ה"ז מסור ללבו טפי.

זכיתי ובחורף תשנ"ד הגיעו לידי כמה עלים מגוכתי"ק של הספר [בנדפס הוא בעמוד 44 שו"ה התשיעי עד סוף המאמר]. והכנסתי אותם לכ"ק אדמו"ר זי"ע. בהכנת מהדורת זו של הספר אכן השתמשו גם בעלים אלו.

ויש להעיר:

(1) ב'פתח דבר' מכ"ק אדמו"ר זי"ע הוא כותב: "ובזה מתבאר יפה סיום ספר זה וחזקתו: הרי נת' גם לפי קט שכלי עשרה מופתים על חידוש העולם. ועכ"ז העיקר היא האמונה הפשוטה שהיא טוב יותר...". ולפום ריהטא לא מצאתי זה בספר. לכאורה מקומו בעמ' כז, ב וההשלמה לשם בעמ' קז, א-ב, שם הוא מסכם ט"ו המופתים שנתבארו, ואינו שם. גם אינו מובן למה זה נקרא סיום הספר.

(2) ב'פתח דבר' שם כותב הרבי שכתבת הספר קשור לויכוחים בענייני דת, תורת ישראל, בפטרבורג. ויל"ע ולהאריך בזה עד כמה שימושיים ה'מופתים' והחקירות שבספר לויכוחים עם משכילי רוסיא.

(3) כנספח לספר הוסיף המו"ל את רשימת אדמו"ר מוהריי"צ "אדמו"ר הצמח צדק ותנועת ההשכלה" שהופיע בשנת תש"ו. ובעמ' ריד כותב העורך: "על ההערות לא רשום למי הם, אבל מסגנון כמה הערות אפשר ליחסם לכ"ק אדמו"ר זי"ע", ולאחרי העיון נראה לומר דאדרבא: סגנון רוב רובם של ההערות הארוכות מוכיח לכאורה שנכתבו ע"י אדמו"ר מוהריי"צ, להוציא ההערות הקצרות שבהם ישנם הפניות ומראי-מקומות (לדוגמא הערות 3-7).

(4) בע' רכ הערה *34 מציין לתעודות "שנדפסו באוסף התעודות של המיניסטריאט להשכלה ח"א (לענינגראד 1920)", והנה תעודות אלו קשורות להצ"צ לדברי ימי חייו של הצ"צ, ואם כן פלא גדול שלא תורגמו עדיין לעברית. שאלתי ליודעי דבר: האם "אוסף התעודות" זה ספר מודפס ברוסית שנמצא בהישג יד? ובפרט המצויין בע' רכג הערה 52 תעודת הקיסר להצ"צ שבו נותן לו התואר אזרח נכבד - איך זה שעוד לא פורסם בחב"ד? בע' רכ מוזכר מאמר נגד הצ"צ מעיתון 'איזראעליטישע אנאלען' גליון 6, מה זה? ב'פרדס חב"ד' גליון 4 עמ' 59 ואילך הדפיס הרשד"ב שי' לוינ תעודות הקשורות ל"הגנות לועידת פטרבורג - תר"ג", האם מקורם בספר מודפס הנ"ל?



מנהג חסידים תורה הוא

הרב דוד שרגא פאלטער

א' מאנ"ש משיגן

בשבועון כפר חב"ד (מספר 1044) מובא הנהגת המשפיע ר' מענדל פוטערפאס ז"ל בנוגע לאמירת "הריני מקבל עלי..." קודם התפילה.

דהי' נוהג לשאול: איך אפשר לומר "הריני מקבל עלי מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך"? האם אנחנו נמצאים בדרגא מספקת של לאהוב הזולת בדיוק כמו שאנו אוהבים את עצמנו? ואיך אפשר לומר סתם מלים בעלמא? והי' מתרץ: אשר לכן יש לומר בדיוק כמו שכתוב בסידור כל הנוסח: "נכון לומר קודם התפלה: הריני מקבל עלי...", ובזכות זה בסופו של דבר יגיע לדרגא זו, וכך נהג כל ימיו.

ויש להעיר מספה"ש תרצ"ז (עמוד 201), וכן איתא ברשימות (קלה), שזה שכתוב בסידור לפני מה טובו "נכון לומר קודם התפלה...", היסוד לזה הוא מפרי עץ חיים, ושמה כתוב שקודם התפילה צריך לקיים מצות ואהבת לרעך כמוך, ולמה בפרי עץ חיים כתב שצריכים "לקיים", ובסידור רבינו איתא רק ש"נכון לומר".

והביאור בזה: שכל ענין צ"ל בסדר והדרגה, ראשית כל צ"ל "נכון לומר", ורק לאחר"ז ב"מה טובו" ישנה כבר המצוה דואהבת לרעך כמוך. וא"כ הרי מסידור רבינו נראה שה"נכון לומר" הוא חלק ושלב בקיום המצוה של ואהבת (ולא רק הוראה איך ומה לומר), וכמובא לעיל שצ"ל בסדר והדרגה.

(זה שתחילת מה טובו נחשב כקיום המצוה של ואהבת - יש לציין לספה"ש תש"ט (ע' 177), וזה"ל: "לפי נוסח אדה"ז פותחים את התפילה ב"טוב" - מה טובו, אוהליך יעקב - הטוב והיוקר של יהודי פשוט (יעקב - י-עקב), משכנותיך ישראל - הטוב והיוקר של בן תורה (ישראל - ל' ראש) "ע"כ).

ובדא"פ יש לבאר עוד, ש"נכון לומר" פירושו לא רק ש"טוב לומר", אלא נכון גם מלשון הכנה (ע"ד "הכון לקראת אלקיך ישראל"), והרי הוא נחשב כחלק המצוה, ושלכן יש לומר גם מלים אלו לפני התפלה.



שני דרכים בלימוד מס' אבות

הת' דובער מטוסוב

תלמיד בישיבה

בגליון תתסב (עמ' 39 ואילך), כתבתי עמ"ש במס' אבות (פ"ד הי"ב): יהי מורא רבך כמורא שמים. וברע"ב ותוי"ט ואדר"נ מביאים מקורות לדבר זה מפסוקים שונים, משא"כ הגר"א מביא מגמ' פסחים דף כב, ב עד שבא ר"ע ודרש הפסוק "את הוי' אלוךך תירא" ("את") לרבות ת"ח.

ולכאור' מהו טעם שאר המפרשים שלא הביאו מקור למורא רבך כמורא שמים מגמ' מפורשת זו (במס' פסחים) דאת ה"א תירא לרבות ת"ח.

וכתבתי לבאר, כי דברי הגמ' הם חיוב לדינא (ובכ"מ דרשת "את" לרבות הוה מ"ע), משא"כ מילי דאבות כתוב ברמב"ם בהקדמה לאבות ובעוד מפרשים דהוה מילי דחסידותא ולא חיובא, כמובא פעמים רבות בלקו"ש, והמקור מגמ' ב"ק (דף ל, א) מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דאבות. וע"כ אין להביא מקור מהגמ' בפסחים כי שם הוא אליבא דרע"ק שדרש את לרבות שהוא חיוב ומ"ע מדינא ולא מדת חסידות בלבד. (עיין בדברינו שם בארוכה).

אולם הנה בתוס' ב"ק (דף מא, ב) ד"ה את ה"א לרבות ת"ח, כתבו: "דהכא הפסוק מדבר ברבו מובהק כדתנן (אבות) מורא רבך כמורא שמים". עכ"ל. היינו דלתוס' גם הדרש את ה"א לרבות ת"ח הוה זה חלק מ"מורא רבך כמורא שמים" שבמס' אבות, וכמו ש"את ה' אלקיך תירא לרבות ת"ח" הוא מ"ע וחיובא לדינא (כמפורש בתוס' שלאח"ז - ד"ה כיון שהגיע), כמו"כ האמור באבות מורא רבך כמורא שמים הוא לדינא.

והנה בב"ק עמ"ש מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דאבות, הר"ח והמאירי ובמעשה רוקח הל' חסידות (ועי' בפיהמ"ש לרמב"ם בתחילת אבות וברע"ב ועוד), מפרשים הגמ' כפשוטו דקאי על כל מסכת אבות.

אבל עיין ברשב"א שמביא: יש מפרשים דבכל חדא מהני אמרינן מילי דחסידותא כו', ובאבות האומר שלי שלך ושליך שלך חסיד כו'. (ועי' עוד בשטמ"ק ב"ק שם בשם הר"י מלוניל). היינו שלפי פירוש זה מ"ש דאבות הוה מילי דחסידותא אינו ענין כללי על כל מסכתא אבות

אלא קאי על משנה הפרטית דשלי שלך כו'. ובשטמ"ק ב"ק שם מביא בשם הר"ר יונתן שמפרש הגמ' "מילי דאבות דר' נתן".

וי"ל דזהו גם שיטת התוס' בפירוש מאן דבעי למהוי חסידא כו' (כשיטת הרשב"א או הר"ר יונתן וכיו"ב). ועל כן לשיטת התוס' הוה מסכתא זו לדינא (דלא כשאר מפרשים דהוה מילי דחסידותא). ולכן מפרשים בתוס' ומורא רבך כמורא שמים דהוה לחיובא.

וי"ל עוד, דהתוס' לשיטתייהו ג"כ במ"א דמס' אבות הוא לחיובא. כי בגמ' ר"ה (ד, א. ובכ"מ) איתא: הנותן סלע לצדקה בשביל שיחי בני, ה"ז צדיק גמור. ושאלו בתוס': והא דתנן פ"ק דאבות אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב ע"מ לקבל פרס (ומדוע אמרו כאן דהוה צ"ג). ומתציים, דהיינו באוה"ע שתוהין על הראשונות. (ובתוס' רבינו פרץ פירש בתוהה על הצדקה שעשה כשלא עשה לו הקב"ה חפצו ובקשתו כדרך שאוה"ע עושים. וכן בתיו"ט באבות שם מפרש דברי התוס': "עכו"ם לדוגמא בעלמא שהן תוהין". ע"ש באריכות. ועי' עד"ז בתוס' ע"ז יט, א).

ולכאור' אם קאי אל תהיו כעבדים המשמשים ע"מ לקבל פרס בתוהה על הראשונות, ה"ז לא מילי דחסידותא בלבד, כ"א ה"ה איסור גמור (עי' בר"ה ד"ג ע"ב גבי כורש שהחמיץ, ועי' בס' מאמרי אדה"ז על מארז"ל ע' פז. ועי' ברמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ג דמי שתהה על הזכויות כו', ה"ז איבד את כולן, ואין מזכירין לו שום זכות בעולם).

אלא דהתוס' לשיטתייהו דכל האמור במס' אבות הוא אכן דינים גמורים לחיובא.

[ועי' ביד רמ"ה ב"ב י, ב שמפרש הסוגיא דהנותן צדקה כו', שישראל קא מכוין שיחיו בניי שיתעסקו בתומ"צ, וכן שאזכה לחיי עוה"ב שיוסיף לדעת את בוראו, אבל באוה"ע קא מכווני להנאה דגופייהו. ולפי זה אין זה סותר כלל למס' אבות דהוה מילי דחסידותא].

ונמצאנו למדים ב' דרכים בלימוד מס' אבות. יש מהראשונים הרמב"ם והר"ח והמאירי, והרוקח הל' חסידות וכן הרע"ב ועוד, והוא דרכו של הרבי בכל השיחות, שלומדים דמס' אבות הוה מילי דחסידותא (שאינם מילי דחיובא),

ויש ראשונים אחרים, הי"א שברשב"א והר"י מלוגיל, וכ"ה גם שיטת התוס' (ואולי גם רש"י ואכ"מ), שבאבות הם דינים לחיובא.

[ובפי' הגר"א לא רצה ללמוד דפרקי אבות הם מילי דחסידותא, והוא נקט כאופן הראשונים שלומדים מס' אבות כהלכות פסוקות לחיובא. וזה רואים בפי' הגר"א על כל מס' אבות שבמשניות רבות הוא חולק על המפרשים ומפרש המשנה בדרכים אחרות.

ע"י במשנת "אל תהיו כו'" שהרמב"ם בפייהמ"ש כותב: עבדו כעבדים שאינם מקוים להטבה ולא לגמ"ח כו' שיהיו עובדים מאהבה כו'. וכן פירש הרע"ב, וכן מביא התיו"ט מס' דרך חיים, דאין ר"ל לאסור לשמש ע"מ לקבל פרס כו' שגם העובד כן ע"מ לקבל פרס הוא "צדיק גמור" (וה"ז מפורש שלא כתוס' הנ"ל). משא"כ הגר"א מביא מפירוש התוס' במס' ע"ז (דף יט, א, ד"ה ע"מ לקבל פרס) שמפרש שם המשנה בתוהה על הראשונות כנ"ל שלא כמו הרמב"ם וסיעתו.

וכן במשנה שאחרי זה: "יהי ביתך בית ועד לחכמים", שמביא ע"ז בגר"א הכתוב שנאמר ולדבקה בו הדבק בחכמים, (שזהו חיוב ומ"ע). משא"כ הרמב"ם ורע"ב ותיו"ט אינם מביאים פסוק ולדבקה כו' אלא מפרשים באופן אחר.

וכן בהמשך משנה זו ובכל המסכתא מביא הגר"א פסוקים לחיובא.



תקיעת שופר להתלמוד באדר"ח אלול [גליון]

הרב גבריאל ציננער

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

אודות מה שדן הרש"ד הלוי ווינבערג בגליון האחרון - תתסה (עמ' 73), בדברי רבינו, שכותב בהיום יום א' דר"ח אלול, דתוקעים להתלמד. הנה י"ל דהכוונה פשוטה, שביום ראשון תוקעים להתלמד אין לו שיעור, והכל לפי האדם, שיהא רגיל ויוכל לתקוע למחר ובכל החודש היטב.

והכלל לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש.

