

שער 1

עמוד 2

שער 2

ב"ה
חג הסוכות
ה'תשס"ד
גליון א [תתסז]



ברכת חברים

לידידנו היקרים השלוחים
חברי המערכת
מבחירי ומצוייני תלמידי ישיבתנו שהשקיעו מזמנם וממרצם
כשרונותיהם הנפלאים לשגשוג והצלחת הקובץ
וחפץ ה' בידם הצליח
לרגל נסיעתם לשליחות כ"ק אדמו"ר
לישיבות הק' ברחבי תבל
הת' שלום דובער הכהן שיחי' הענדל – מיאמי
הת' ישראל הלוי שיחי' לויזן – לונדון
הת' שמואל שיחי' ביסטריצקי – ראסטאוו
הת' לוי יצחק שיחי' גאנזבורג – מיאמי
הת' לוי יצחק שיחי' גרייזמאן – מיאמי
הת' יוסף יצחק שיחי' קנלסקי
יה"ר שימלאו שליחותם הק' בהצלחה רבה ומופלגה בגו"ר
כרצון ולנח"ר המשלח כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

המערכת

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו בזה את ברכותינו הלבביות

לידידנו היקר והאהוב חבר המערכת מלפנים

שהשקיע הרבה מזמנו וממנו להצלחת ושגשוג הקובץ

וחפץ ה' בידו והצליח

הבחור הנעלה והחשוב שעמל ויגע הרבה

בלימוד התורה נגלה וחסידות ובעבודת ה'

מסור ונתון לכל עניני כ"ק אדמו"ר נשיאנו

בעל מדות תרומיות

התמים צבי אפרים שי' בראנשטיין

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשטומ"צ

יה"ר שתזכו לבנות בית נאמן בישראל

בנין עדי כרצון ולנח"ר רבינו נשיאנו

המערכת

תוכן הענינים

גאול'ה דמשיח

8..... ענני הכבוד לעתיד לבוא

לקוטי שיחות

14..... בעל שמחל על קינויו - לאחר סתירה

15..... "כל מי שאינו בוכה בעשי"ת אין נשמתו שלימה"

17..... "ויתן לו את עכסה בתו לאשה"

20..... בין אדם למקום או בין אדם לחבירו

21..... עתיד שמכריע את ההוה

23..... בענין שינה בסוכה [גליון]

23..... בענין הנ"ל

אגרות קודש

31..... הגרלה משום אסמכתא

33..... תנאים מן התורה בתפלה שאינה מצוה

34..... "שיטת ליובאוויטש: מיטנעמען יענעם מיט זיך" [גליון]

נגלה

43..... גדר עדות בקידושין

49..... קנין ואיסור בקידושין

54..... פלוגתת הראשונים בדין תלוהו וקני

57..... לשון "ומקנה" במיתת הבעל

58..... קנין חליפין

62..... שייכות כסף לקנין אשה [גליון]

חפידות

65..... מלך בשדה

68..... "בקשות שבאמצע פסוקי דזמרה"

רמב"ם

69.. קטורת יוהכ"פ בבית שני-סביב חידושו של כ"ק אדמו"ר-

76..... בענין וידוי ברבים

79..... בדין וידוי בעבירות שבין אדם לחבירו [גליון]

הלכה ומנהג

- 83 בטעם האיסור דאין מקדשין וכונסין אשה בשבת.
86 גדר השמחה דר"ה-בענין אי אמירת הלל בר"ה והמסתעף-
90 אין שבת מכין ליום טוב.
91 כניסה ל"טעמפעל" רפורמי [גליון].
93 בענין הנ"ל.
94 בעל שקיבל שבת לפני אשתו [גליון].

פשוטו של מקרא

- 99 מפני מה נענש יעקב אבינו ?
96 בפרש"י ד"ה ומשלם לשונאיו אף פניו.
100 לא תחסום שור בדישו.
106 בענין הערבות דבנ"י.
118 ויראת מאלקיך [גליון].

שונות

- 120 "ש"ס כת"י רבי סעדיה גאון".
122 שמו של הרבי זי"ע: מענדל בלי יו"ד.
122 מנהגים שאין נוהגים בחב"ד.
124 זהותו של רבי אליעזר הקליר.
125 המהדורה החדשה של ס' החקירה [גליון].

גאולה ומשיח

ענני הכבוד לעתיד לבוא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

על הפסוק (ישעי' ס, ט): "לא יהי' לך עוד השמש לאור יומם ולנוגה הירח לא יאיר לך, והי' ה' לך לאור עולם וגו'" איתא בילקוט שמעוני (רמז תקג) ובברייתא דמלאכת המשכן פי"ד: "אמר רבי שמעון בן יוחאי כל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא נצרך אחד מהם לא לאור החמה ביום ולא לאור הלבנה בלילה אלא העבים מאירים היו יודעים ששקעה החמה, הלבנו היו יודעים שזרחה החמה, מסתכל בחבית ויודע מה שבתוכה בטפיח ויודע מה שבתוכה מפני ענן שכינה שביניהם שנאמר לעיני כל בית ישראל בכל מסעיהם, אף לעתיד לבא כן שנאמר קומי אורי כי בא אורך ואומר לא יהי' לך השמש עוד לאור עולם ואומר לא יבא עוד שמשך וכו'", (וראה תוס' שבת כב, ב, בד"ה וכו' ואור החיים פ' בשלח יג, כא, ותורה שלמה פ' פקודי מ' אות פה), ומפשטות הלשון דלא יהי' לך השמש עוד לאור עולם וכו' משמע שענני הכבוד יחזרו באופן קבוע ונצחי.

ולפי דעת הרמב"ם שפסק (הל' מלכים רפי"ב) דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד ועולם כמנהגו נוהג, י"ל שזה קאי על תקופה הב' שבימות המשיח, לאחר תחיית המתים, שאז גם לדעתו יהי' הנהגה נסית, וכמבואר בלקוטי שיחות חכ"ז פ' בחוקותי א'.

ובישעי' (לה, י) עה"פ "ופדויי ה' ישובון ובאו בציון ברנה ושמחת עולם על ראשם" כתוב בת"י: "ופירקיא דה' יתובון ויתכנשון מביני גלותהון ויעלוץ לציון בתושבחתא וחדות עלם תהי להון די לא פסקא וענן יקר תהי מטל על רישיהון", וראה גם מכילתא פ' בשלח עה"פ "ויסעו מסכות" (יג, כ), וכן בילקוט שמעוני שם (רמז רכ"ז) "רבי עקיבא אומר ענני הכבוד היו שנאמר על כל כבוד חופה אין לי אלא לשעבר לע"ל מנין ת"ל (ישעי' ד, ו) וסוכה תהי' לצל יומם ואומר ופדויי ה' ישובון ובאו ציון ברנה ושמחת עולם על ראשם" (וראה גם

ילקוט שמעוני יהושע רמז ה'), הנה הכא איירי בהדיא אודות תחילת הגאולה שה' יוליך את בני לא"י עם ענני הכבוד כמו שהולכים ביצי"מ במדבר.

נ"יש מקום לבאר זה ע"פ מ"ש בכ"מ דלגאולה העתידה ילכו בני במדבר, וכמ"ש ברשימות' חוברת כט ע' 10, ובהערה 30 צויין שכ"כ ביחזקאל כ, לה, הושע ב, טז, וישעי' מג, יט, וברד"ק שם מב, יא: "כי דרך מדבר יצאו ישראל מהגלות", וראה גם בהגדה של פסח 'מבית לוי' ח"א ע' רסז שכן כתב הגרי"ז עפ"י מ"ש ביחזקאל שם, וביאר עפ"ז מ"ש בשיר השירים ב' פעמים "מי זאת עולה מן המדבר וגו'" (ג, ו, וכן ח, ה) דפסוק אחד קאי על יצי"מ, ופסוק הב' על היציאה מן הגלות עיי"ש, וע"ז אמרין דגם אז יהי לבני ענני הכבוד כמו שהי' בעת שיצאו ממצרים].

ולדעת הרמב"ם, לכאורה צ"ל שיפרש שזהו בדרך "משל וחידה", וע"ד שכתב בפיהמ"ש סנהדרין בהקדמה לפ' חלק מאמר חז"ל שבת ל, ב, "עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת" וכן שאר המימרות שם שלא כפשוטו עיי"ש, ונת' בלקוטי שיחות שם הערה 77 משום שבא בהמשך לביאת מלך המשיח לכן אין לומר דקאי על תקופה הב' עיי"ש, ואולי אפ"ל עוד דסב"ל להרמב"ם דכיון שיש פלוגתא דתנאי ואמוראי אם לע"ל עולם כמנהגו נוהג כשמואל, או לא (כמבואר בברכות לד, ב, ופסחים סח, א, וסנהדרין צט, א) במילא י"ל דלפי שיטת שמואל לא דרשינן דקאי על ענני הכבוד, והרמב"ם פסק כמותו.

קידוה"ח לע"ל עפי הראי?

והנה לפי מה שהובא לעיל, שלע"ל יהיו ישראל מוקפים בענני הכבוד, כדאי להסתפק בכמה דברים איך יהיו נוהגים אז, ולדוגמא מצות קידוש החודש עפ"י הראי' אם יהי' שייך לקדש החודש או עפ"י הראי' או לא כיון שיהיו מוקפים בענני הכבוד, דאף דמבואר בכ"מ דבימות המשיח יחזרו לקדש ע"י ראי' (ראה השגות הרמב"ן לשהמ"צ מ"ע קנג, וכ"כ באור זרוע ח"ב סי' תנב, ובחי' הר"ן סנהדרין יא, ב, וכ"נ מסוגיית הגמ' ביצה ה, ב), י"ל שזהו רק בתקופה הראשונה של ימות המשיח, אבל בתקופה השני' לאחר תחיית המתים שיהי' אז הנהגה נסית ויהיו מוקפין בענני הכבוד כנ"ל, לא תהי' קידוש החודש ע"י הראי', וכן יש להסתפק לענין מצות סוכה אם יהי' שייך קיום מצות סוכה בתוך ענני הכבוד.

ונפק"מ לא רק לפי הדעה דמצוות אינן בטלות אפי' אחר תחיית המתים (דעת הרשב"א בחי' אגדות ברכות יב, א, וכן י"ל גם לדעת הרמב"ם, כמבואר בהעו"ב גליון תתכז עיי"ש), איך יהי' אופן הקיום של מצוות אלו? אלא י"ל דנפק"מ גם לפי מה דנקטינן דמצוות בטלות לע"ל אחר תחיית המתים, כמ"ש בתניא באגה"ק סכ"ו, דכיון שביאר הרבי בקונטרס "הל' של תושבע"פ שאינן בטלים לעולם" דאין זה אלא בנוגע להציווי להאדם, אבל מציאות דהמצוות כשלעצמן הן בקיום נצחי, דבגמר העבודה - שהאדם נעשה מציאות אחת עם אלקות - אי"צ ולא שייך ציווי, אלא שבדרך ממילא יתקיימו כיון שהן רצונו של הקב"ה עיי"ש בארוכה, א"כ יש להסתפק איך יתקיימו אז מצוות אלו.

במדבר אם קידשו ע"פ הראי'

והנה ידועה שיטת רבנו חננאל המובא ברבינו בחיי פ' בא (יב, ב) וז"ל: "וכתב רבינו חננאל ז"ל קביעת החדשים אינה אלא עפ"י החשבון ולא עפ"י ראיית הלבנה והראי' שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר הי' הענן מכסה אותם ועמוד האש לילה ולא ראה בכולם שמש ביום ולא ירח בלילה והוא שאמר הכתוב (נחמי' ט, יט) ואתה ברחמיך הרבים לא עזבתם במדבר את עמוד הענן לא סר מעליהם ביוםם להנחותם בהדרך ואת עמוד האש בלילה להאיר להם, ומהיכן היו קובעים החדשים עפ"י ראיית הלבנה, אלא ודאי עיקר המצוה בכתוב עפ"י החשבון וכו'" עכ"ל, עיי"ש עוד, (ובהערות המהדיר שם כתב שמקורו של הר"ח הוא מהרס"ג וראה גם בתורה שלמה חיי"ג סוד העיבור פ"ג בארוכה). ובמה שכתב שכשהיו ישראל במדבר לא ראו לא שמש ביום ולא ירח בלילה, הנה כן מבואר בהדיא במאמר רשב"י הנ"ל בכרייתא דמלאכת המשכן, ובתורה שלמה שם הביא גם ממכילתא דרשב"י שמות יג, כב, לא ימוש עמוד הענן וכי מי נצרך לעמוד הענן וכי מי נצרך לעמוד האש אלא ליתן הפרש לזבין ולזבות ולילדות שהיו ביניהם, ז.א. שיהיו יודעים מתי יום ומתי לילה לענין טהרה וכו', ומשמע ג"כ דלולי זה לא היו יודעים כיון שהענן היו מכסים אותם, ועי' גם בס' יערות דבש ח"ב דרוש ד' שהביא ראי' לשיטת הר"ח מהך דערכין ח, א, ובס' פרדס יוסף פ' אמור אות פה, ואות קט.

ובס' זרע אברהם (סי' ו' אות כב) כתב הגר"א לופטביר ז"ל, דעפ"י שיטת הר"ח יש לתרץ הא דמקשים למה לא הקריבו ישראל קרבן פסח כל המ' שנה שהיו במדבר כי אם בשנה השני' כמ"ש רש"י (בהעלותך ט, ד), והקשו התוס' (קידושין לז, ב, ד"ה הואיל) למה באמת לא הקריבו

ק"פ במדבר? ותירץ הנ"ל, דאיתא במכילתא על הפסוק ויקרא משה לכל זקני ישראל "מלמד שעשאן בי"ד", ופירשו המפרשים שעשאן בי"ד לקידוש החודש, הרי דלהקרבת הפסח הי' צריך קידוש החודש עפ"י הראי', וא"כ במדבר שלא הי' אפשר לקדש החודש עפ"י הראי' לדעת הר"ח, לא הקריבו פסח רק בשנה השנית עפ"י הדיבור, וראה לקוטי שיחות חכ"ג פ' בהעלותך א'.

אלא שהקשה על הר"ח שדבריו סותרים להא דאיתא בתוספתא ר"ה (פ"א ה"י): "וכן אתה מוצא בעומר של מן, אם בא חודש בזמנו מיד הוא כלה ואם לאו מתעכב הוא לג' ימים", פי' שאם בא חודש תשרי בזמנו ביום שלשים מיד הוא כלה, דהיינו שהמן שלקט מאתמול כלה מיד ביום השלשים ולא נותר ליום המחרת והי' קיים רק ב' ימים כמו בכל שבת ויר"ט, ואם לאו שלא נתקדש יום ל' לר"ה הוא מתעכב לג' ימים, דהיינו יום כט אלול שנלקט בו, וביום ל' לא הי' המן יורד בו מספק שמא יקדשוהו בי"ד לפנות ערב ויתקדש החודש ויהי' ר"ה למפרע, ולבסוף שלא נתקדש ביום ל' ור"ה הוא ביום ל"א שאז נמי לא ירד המן נמצא שמתעכב ג' ימים, וזה סותר לשיטת ר"ח שלא קידשו במדבר עפ"י הראי', וכן הקשה גם בחזון יחזקאל בתוספתא שם על הר"ח עיי"ש מ"ש, ובתורה שלמה שם כתב שאכן הוא מחלוקת בין התוספתא למכילתא דרשב"י עיי"ש ואכמ"ל.

וראה גם בעמק הנצי"ב על הספרי פ' בהעלותך (פיסקא כה) בד"ה על ישראל, שתמה על הר"ח שהרי יכולים לצאת מן המחנה כדי להעיד על ראיית הירח? ועד"ז כתב גם בתו"ש שם סוף פ"ג אות ט', וראה בס' אמרי חן עה"ת ח"א סי' יט וח"ב קונטרס "ענני הכבוד" סי' טז וסי' יט.

עכ"פ יוצא מכל זה בנוגע ללע"ל, כאשר יהיו בני' מוקפין בענני הכבוד אם יקדשו אז עפ"י הראי' או לא, די"ל שזה תלוי בב' שיטות הנ"ל איך הי' בזמן המדבר.

וראה שיחת אחש"פ תשד"מ (נדפס בס' שערי גאולה - ימות המשיח סי' מב) שהקשה בנוגע למצות קידוש החודש (ועיבור שנה) לע"ל, דכיון דאחד היעודים לע"ל הוא כדכתיב (ישעי' לכו): "והי' אור הלבנה כאור החמה", היינו שיהי' להלבנה אור עצמי כמו לחמה נמצא שלא שייך כל המושג של שינויים בהלבנה, וא"כ לא יהי' שייך כללות הענין דמולד הלבנה "כזה ראה וקדש", וא"כ איך נמנה מצוה זו דקידוש חדשים (ועיבור שנים) בתרי"ג מצוות שהם נצחיים? וממשיך דבשלמא לפי הרמב"ם דסב"ל דבימות המשיח עולם כמנהגו נוהג וכו',

י"ל דגם יעוד זו שיהי' אור הלבנה כאור החמה משל הוא, אבל אכתי קשה לשאר הפוסקים דסב"ל שיעודים אלו הם כפשוטם? ומתוך די"ל דיעוד זו יתקיים בהזמן שמצוות בטלות לאחר תחיית המתים, שזה ודאי אינו סותר להא דאמרינן שתרי"ג מצוות הם נצחיים, כי זה קאי רק על כל משך הזמן שישנו כללות הענין דקיום המצוות, אבל לא לאחרי שיתבטל כללות ענין המצוות, אבל מסיים דקשה לתוך זה ע"פ מה דמשמע בחסידות דענין זה דוהי' אור הלבנה יהי' מיד בביאת המשיח עיי"ש, דלפי המבואר הכא נמצא שלא יהי' שייך קדוש החודש כלל אפילו עפ"י חשבון, כיון שלא יהי' מולד הלבנה כלל, ונכנראה שזה קאי לפי הפירוש דמצוות בטלות לגמרי דאל"כ איך יהי' שייך קביעות יו"ט], ואילו השק"ט הנ"ל אודות "ענני הכבוד" הוא אם יהי' קידוש עפ"י ראי' או עפ"י חשבון, וראה גם בגליון תשע - תשעא.

מצות ישיבה בסוכה לע"ל

ובנוגע למצות ישיבה בסוכה, הנה ב"משיחות ש"פ תצוה ופורים תשמ"ז" (בענין לחם משנה) סעי' ד' איתא, דענינה של מצות סוכה הוא "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני וגו'" שהם "ענני הכבוד", ובל"ט שנה שהיו ישראל במדבר בתוך ענני הכבוד לא מסתבר שבמשך זמן מסויים בשנה, מט"ו עד כ"א בתשרי, ישבו בסוכות זכר לישיבה בענני הכבוד - בה בשעה שבמשך כל השנה כולה יושבים הם בתוך ענני הכבוד עצמם, כמוכן וגם פשוט שאין צורך ב"זכר" כאשר ישנו הדבר עצמו בכל התוקף, ומה גם שע"פ הלכה לא היו יכולים לעשות סוכה בתוך ענני הכבוד משום דהוה סוכה בתוך סוכה, ודוחק הכי גדול לומר שבמשך שבעת ימי הסוכות יצאו מחוץ לענני הכבוד ועשו להם סוכות מפסולת גורן ויקב עכ"ל, ובהערה 30 שם ציין לגליוני הש"ס סוכה יא, ב, שהביא מס' בית אלקים להמבי"ט (שער היסודות פל"ז) שכתב: "דאפשר שלא ישבו בסוכה במדבר שהרי היו מסוככים בענני הכבוד ואיך יעשו סוכה תחת סוכה", וכן הביא שם מרוקח סי' ריט, ומציין גם לס' כלי חמדה ח"ו (קונטרס המילואים) ע' 124 שכתב דנראה פשוט דמכיון שמצות סוכה היא זכר לענני הכבוד א"כ כשהיו ישראל במדבר לא יתכן מצוה זו.

ויש להוסיף בזה ג"כ במ"ש בשו"ת דברי ישראל ח"א סי' קכ"ב, שהביא מ"ש בס' אור תורה פ' אמור (כג, לט) עה"פ "אך בחמשה עשר יום לחודש השביעי" וגו', דיש להבין מדוע בכל החגים יצוה ה' אשר יעשו בהחג מיד בתחילת הציווי, ובחג הסוכות לא אמר הכתוב כלום מה יעשו בו, כ"א יאמר הכתוב כי ביום הראשון וביום השמיני מקרא

קודש ויקריבו קרבנם לשם החג, ואח"כ אמר ה' פרשה מיוחדת: "אך בחמשה עשר וגו' ולקחתם לכם וגו' בסוכות תשבו וגו'", ומדוע לא צוה ה' להם משיבה בסוכה ומלקיחת ד' מינים מיד? ומבאר משום דבמדבר לא היו צריכים לשבת בסוכה כיון שהיו כל הזמן בענני הכבוד לא היו צריכים זכר לזה, וכן בד' מינים ג"כ לא היו מחוייבים במדבר כי כתוב שהמצוה של הד' מינים הוא רק בבואם אל הארץ באספכם וגו', וע"כ אמר להם משה רבינו בט"ו לחודש השביעי יעשו חג הסוכות רק לענין איסור מלאכה והקרבת קרבנות, ואח"כ אמר להם פרשה מיוחדת שבבואם לארץ ישבו בסוכות ויקחו ד' מינים עיי"ש, וראה גם שו"ת ציץ אליעזר ח"ז סי' ל"א בענין זה בארוכה, ובקובץ אורייתא י"ב ע' ק"ס ובכ"מ.

אבל בס' בנין שלמה בהקדמה שני' לפ' ראה (טז, יג) כתב בזה דבר חדש, וז"ל: "חג הסוכות תעשה לך מגרנך ומיקבך, לכאורה קשה כיון דמהך קרא ילפינן דצריך לעשות הסכך מפסולת גורן ויקב היינו שיהי' גידולו מן הארץ א"כ הו"ל לאקדומיה הך קרא בפ' אמור, דהא דין עשיית הסוכה צריך להקדים קמי דין הישיבה, ומ"ש דנטרה התורה לאשמעינן דין זה עד פ' זו שנשנית בערבות מואב?... ואולי י"ל דברור המדבר ישבו תחת ענני הכבוד כל ימות השנה וענני הכבוד הי' סכך כשר דהוה גידולי הארץ כדכתיב ואד יעלה מן הארץ וכדאיתא בסוכה י"א, וגם אינו מקבל טומאה ולא הוצרך לפרש כלל, דכיון דאמר בסוכות תשבו הרי פירוש דבסוכות קאי על ענני הכבוד וזהו דכתיב בסוכת בפת"ח, כלומר בסוכות שאתם יושבים כל השנה אתם מחוייבים לישב בחג הסוכות, רק דבשאר ימות השנה ה"ז רשות ואי בעי אכיל חוץ לענני הכבוד, אבל בימות החג צריך לישב ולאכול ולישן דוקא תחת ענני הכבוד, והדר אמר כל האזרח בישראל ישבו בסוכת כשיכנסו לארץ ולכן דוקא במשנה תורה הוצרך לפרש להם דיעשו סוכה מדבר שגידולו מן הארץ דאז פסקו ענני הכבוד" עכ"ל. (ומהשיחה הנ"ל וכן מהבנין שלמה מוכח שהי' אפשריות לצאת מחוץ להענן, וקשה מזה על שיטת הר"ח הנ"ל שלא היו יכולים לקדש עפ"י הראי').

ויוצא מזה בנוגע לענינו - לע"ל כאשר יהיו בני' מוקפין בעמוד הענן, הנה לפי המבואר לעיל בהשיחה ובכ"מ, יוצא לכאורה שלא תתקיים אז מצות ישיבה בסוכה, ולפי מ"ש בבנין שלמה נמצא שתתקיים המצוה ע"י הענני הכבוד עצמם.

ואכתי יש לברר בהך פלוגתא האם שייך דין סוכה תחת ענני הכבוד, גם הרי הענני הכבוד מסתמא היו למעלה מעשרים אמה? ועוד, דכאשר ענני הכבוד הם למעלה מעשרים אמה הרי ליכא פסול דסוכה ע"ג סוכה כיון שהעליונה למעלה מעשרים אמה, ראה שו"ע אדה"ז סי' תרכח סעי' ב' ויל"ע.



לקוטי שיחות

בעל שמוחל על קינויו – לאחר סתירה

הרב דוד פלדמן

עורך ראשי - יועד הנחות בלה"ק'

בלקו"ש ח"ד עמ' 1033, שבגמרא (סוטה כה, א) איתא שבעל שמוחל על קינויו קינויו מחול רק קודם סתירה, אבל לאחר סתירה אינו יכול למחול, אבל בירושלמי (סנהדרין פ"ח ה"ו) איתא שהבעל יכול למחול על קינויו אפילו לאחרי שנסתרה, כל זמן שלא נמחקה המגילה. ומבאר הרגצ'ובי (צפע"נ על הרמב"ם הל' סוטה פ"א ה"ז), שאין פלוגתא בין הבבלי לירושלמי, אלא בירושלמי מדובר אודות סתירה כזו שכל מציאותה היא רק מצד הקינוי, כמו אם אמר אל תסתרי עם אביך או עם מאה בני אדם, שלולי הקינוי אין זו סתירה, ולכן כאשר הבעל מוחל ומבטל הקינוי, אזי ממילא בטלה גם הסתירה.

ויש לעיין בזה, שהרי הרגצ'ובי כותב על זה "לכאורה י"ל", ומסיק, "אך באמת אין הפירוש כן, רק דר"ל לענין השקאה, דהא מבואר במשנה דאם בעלה אינה רוצה להשקותה מעכב, ואמר, דזה רק קודם שנמחקה המגילה, אבל לאחר שנמחקה המגילה משקין אותה על כרחו".

[ולמעשה, שכן הוא בשיחת ערב חגה"ש תשי"ט, שמביא דברי הרגצ'ובי הנ"ל, ומוסיף בחצע"ג: לענין שלא ישקה].



“כל מי שאינו בוכה בעשיית אין נשמתו שלימה”

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - קנוס

בלקו"ש ח"ט עמ' 206 ואילך מבאר כ"ק אדמו"ר מש"כ בכתבי האריז"ל ש"כל מי שאינו בוכה בעשיית אין נשמתו שלימה". ובהערה 17 מציין לג' מקומות בכתבי האריז"ל: "פע"ח שער השופר פ"ה. שער הכוונות דרושי ר"ה (קודם דרוש א). סידור האריז"ל סוף סדר הנסירה".

והנה לבד השינוים שישנם בדא"ח בנוגע לגירסתנו בכתהאריז"ל הנ"ל (הוספת תיבת "כל", השינוי מ"ר"ה ויוהכ"פ ל"בעשיית", "בימים נוראים", "בר"ה"), שצוינו בהערת רבינו (הערות 18, 19) וכמה מהם גם מבוארים בהמשך השיחה, ישנם לכאורה גם השמטות מג' המקומות בכתהאריז"ל שצויין לעיל:

בפע"ח: "גם הי' מנהג מורי ז"ל לבכות בר"ה וביה"כ, ואמר כי מי שאינו בוכה בימים אלו אין נשמתו טובה ושלימה". בשעה"כ: "גם הי' נוהג מורי ז"ל לבכות הרבה בתפלת ר"ה אפילו שהוא יו"ט ומכ"ש בתפלת יוה"כ. והי' אומר מוז"ל כי מי שאין בכי' נופלת עליו בימים האלו הוא הוראה שאין נשמתו הגונה ושלימה". ובסידור האריז"ל: "הרב זלה"ה הי' נוהג לבכות בראש השנה ויום הכפורים ומי שאינו בוכה בימים אלו אין נשמתו שלימה עליו". וכמדומי שבדא"ח לא הובא כלל לשונות אלו, ויש לעיין למה.

אלא שבטרם שנגיע בזה, לכאורה יש לעיין ג"כ למה מביא "שער הכוונות" כמקור ל"כל מי שאינו בוכה בעשיית אין נשמתו שלימה", וכדלקמן:

בפע"ח המצוין לעיל, מסיים: "גם אמר, כי מי שבוכה אז מעצמו, ומעורר אז בבכי' גדולה מאליו, כי אותה שעה דנדין אותו בכ"ד של מעלה, ונפשו מרגשת, ולזה בא לו בכי'". ובסי' האריז"ל המצוין לעיל, מסיים כע"ז: "ומי שבוכה מעצמו ומתעורר בבכי' גדולה מאליו אותו שעה דנין אותו בכ"ד של מעלה ונפשו מרגשת ולזה בא לו הבכי'".

לכאורה, עפ"י הנ"ל יוצא שישנם ב' אופני בכי': א) שמביא עצמו לבכי' - היינו, עבודת עצמו, ועל בכי' באופן כזה אומרים שאם אינו בוכה אזי אין נשמתו שלימה; ב) שבוכה מעצמו מפני שנדון אז

מלמעלה ונפשו מרגשת וכו' - בכי' הבא לו מלמעלה, ולא דוקא שכ"א ירגיש זה, ובמילא א"א ע"ז "כל מי שאינו בוכה וכו'". והרי ע"ז בא הביאור בהשיחה שכל בני יכולים לבכות באופן שווה וכו' מצד עבודתם וביטול עצמם בתכלית בימים אלו דעשי"ת שאז ישנו "קירוב המאור אל הניצוץ", עיי"ש בהשיחה.

אולם בשער הכוונות לכאורה מבאר א"ז באופן שונה, שהרי הלשון שם: "...והי' אומר מוז"ל כי מי שאין בכי' נופלת עליו בימים האלו הוא הוראה שאין נשמתו הגונה ושלימה. גם הי' אומר כי יש בני"א נידוני' ביום ראשון ואז הם דינא קשיא ויש נידונים ביום ב' שהוא דינא רפיא ורוצה הב"ה לרחם עליהם ודן אותם ביום הב' ואמר כי האדם הנופלת עליו בכי' רבה מאליו בימים האלו בתפי' הוא הוראה שנידון באותה שעה למעל' אם ביום א' ואם ביום שני". (דא"ג: מכאן לכאורה יוצא שנידונין דוקא בעת התפלה, אלא שבטח כולל זה גם תקי"ש וכו', ואכ"מ).

ולכאור' הל' "נופלת עליו" הרי"ז ל' המורה על דבר הבא מלמעלה - "והנה אימה חשכה גדולה נפלת עליו". וא"כ לפי"ז הפי' ב"כל מי שאינו בוכה" הוא לא כדלעיל שזה באה מעבודת עצמו וכו', אלא הרי"ז בכי' הבא לו מלמעלה.

וא"כ לכאורה יש לעיין בהציון לשער הכוונות, אם לא שנדחוק שהלשון "נופלת עליו" כאן באמת הכוונה היא כנ"ל בפע"ח ובסי' האריז"ל, שהרי לכאורה כולם מדברים על אותו הדבר וכמעט באותו סגנון. מה גם שגם בשעה"כ מחלקם - "גם הי' אומר" - (היינו הבכי' בימים אלו בכלל, והבכי' בעת שנדון) כמו בפע"ח וסי' האריז"ל, לב' ענינים".

ואולי יש להסביר טעם השמטת תיבות "טובה", "הגונה, ו"עליו" בעת שמצטטים הל' מכתהאריז"ל, עפ"י מה שמבאר כ"ק אדמו"ר בהשיחה עומק הכוונה בלקו"ת ושאר דרושים בנוגע הבכי' ששוה לכל ישראל שנובע מתכלית הביטול - "ביטול במציאות" - שיכול להיות בכל בני בימים אלו, כי נשמות גם בירידתם למטה ובעת התלבשותם בגוף הרי"ז "כביכול, ווי אלקות 'ווערט' נברא (-אויך שפעטער בלייבט א נשמה אלקות)", וע"כ יכולים להתבטל כליל ממציאותם ולהוציא עצמם מגדרי הנברא ע"י מרירותם - בכייתם - על "ישותם". (עמ' 210 שם).

וממשיך כ"ק אדמו"ר שבעשי"ת - מצד קירוב המאור אל הניצוץ - הרי כל בני"י יכולים להגיע למדריגה זו, ואשר ע"כ על כולם חל בשווה הענין ש"כל מי שאינו בוכה בעשי"ת אין נשמתו שלימה".

ודעת לנכון נקל אשר מדריגה זו ובכ"י זו הרי"ז א) מצד עצם הנשמה (וע"י שם עמ' 211), ב) שחודרת באופן פנימי בהאדם למטה, "טראץ דעם וואס זי איז דא אין א ציור פון 'נברא' ", נשמה בגוף (עיי"ש).

ולפי"ז אולי אפשר"ל שמוכנת למה שוללים הלשונות "טובה" ו"הגונה", שהרי הם לשונות שמורים על טיב מצב הגילויים דהנשמה ולא על העצם, וכמו"כ שוללים הלשון "עליו" שמורה על דבר שמאיר עליו באופן מקיפי ולא חדרה אל תוך פנימיותו - דבר שפועלים כל בני"י ע"י בכייתם בעשי"ת, שהרי - בלשון הרב - "אפי' קל שבקלים מתעורר בתשובה בנעילה דיוהכ"פ (ובתקי"ש)", "און ערגער פון א קל שבקלים איז מען דאך ניט" (אלא שיכול להיות שהבכ"י היא רק ב"תבונות מוחו ותעלומות לבו", אשר גם זה מספיק, כמבואר בתניא בנוגע לאהוי"ר).

ויה"ר שמבכ"י זו נבוא (כמבואר בהדרוש "כי תצא" (השני) בלקו"ת) ל"בבכ"י יבואו" דביאת המשיח, בשנה זו - "ושנת גאולי באה".



"ויתן לו את עכסה בתו לאשה"

הרב ישכר דוב קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בתמורה (טז, א): "במניתין תנא, אלף ושבע מאות קלין וחמורין וגזירות שוות ודקדוקי סופרים נשכחו בימי אבלו של משה, אמר רבי אבהו אעפ"כ החזירן עתניאל בן קנז מתוך פלפולו שנאמר [יהושע טו, טז – יז, שופטים א, יב – יג, ויאמר כלב אשר יכה את קרית ספר ולכדה, ונתתי לו את עכסה בתי לאשה], וילכדה עתניאל בן קנז אחי כלב הקטן ממנו, ויתן לו את עכסה בתו לאשה. ולמה נקרא שמה עכסה, אמר רבי יוחנן שכל הרואה אותה כועס על אשתו", ומפרש רש"י שם ד"ה "כועס על אשתו: מתוך יופיה". עכ"ל.

והנה בהגהות הגאון רבי בצלאל רנשבורג שם [מעשה ר"ב] כתב: "עי' תוספות תענית (ד, א) ד"ה שלשה כו', משמע דלא כפרש"י דהכא,

עיי"ש". ובתוס' שם כתבו: "וא"ת אמאי לא חשיב כלב בן יפונה שאמר אשר יכה וגו' ? . . וי"מ דלכך נקראת עכסה שכל הרואה אותה כועס על אשתו, וזה ודאי משום צניעות יתירה דקא חזי בה וכו'", והיינו דרש"י ותוס' פליגו, ועי' גם ביד יוסף על עין יעקב בתמורה שכתב על התוס' דתענית: "משמע דלא כפרש"י דהכא".

ונראה די"ל דלא פליגי, וזאת עפ"י מה דאיתא בלקוטי שיחות חלק יט (ע' 80 ואילך), דמבאר מ"ש במשנה (סוף תענית כו, ב): "אמר רשב"ג לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב וכיום הכיפורים, שבהן בנות ירושלים (וי"ג בנות ישראל) יוצאות בכלי לבן שאולין . . וחולות בכרמים, ומה היו אומרות...", ובברייתא שם (לא, א): "יפיפיות שבהן מה היו אומרות תנו עיניכם ליופי כו' מיוחסות . . אומרות תנו עיניכם למשפחה כו' מכווערות . . אומרות קחו מקחכם לשם שמים כו'".

ומבאר (בס"ו): "עס איז מובן ופשוט, אז דאס וואס בנות ירושלים יוצאות כו', אין די טעג פון טו באב און יוהכ"פ, איז געווען אן ענין פון קדושה; איז במילא אויך מובן, אז זיי האבן דאן ניט געמיינט ארויסברענגען זייערע גשמיות'דיקע מעלות (יופי, עשירות א.ד.ג.) כשלעצמן – נאר אזעלכע מעלות וואס ע"פ תורה זיינען זיי ראוי צו זיין א טעם וסיבה צו שידוך ונישואין . . ולדוגמא דאס וואס די "יפיפיות" זאגן "תנו עיניכם ליופי", מיינען זיי די מעלה האמיתית (הרוחנית) אין דעם, ווארום יופי גשמי נעמט זיך פון יופי רוחני . . .". עכ"ל עיי"ש.

ולפי"ז נראה לבאר מ"ש בגמ' (קידושין מט, ב): "עשרה קבים יופי ירדו לעולם, תשעה נטלה ירושלים, ואחד כל העולם כולו", דלכאורה למה דוקא ירושלים נטלה ט' קבים?

וי"ל עפ"י מ"ש התוס' (תענית טז, א ד"ה הר כו'), "דזה ירושלים שנקרא על שם אברהם שקראוהו הר ה' יראה (בראשית כב), והעיר הי' נקרא כבר שלם, כדכתיב (שם יד) "ומלכי צדק מלך שלם", ונקרא ירושלים על שם יראה ועל שם שלם". והשתא דיופי רוחני הוא גורם וסיבה ליופי גשמי, מובן למה דוקא ירושלים – ירא שלם – נטלה ט' קבים יופי (גשמי), וא"ש.

ועיג"כ בלקו"ש ח"א (עמ' 109): "וועגן דעם שכר וועלכן מען באקומט דורך דער עבודה פון אשר – זאגט אויף דעם דער מדרש (ב"ר צח, טז. שם עא, י) . . "מאשר שמנה לחמו – שהוא מעמיד בגדי

שמונה". אזוי טייטשט אויך רש"י (אין צווייטן פשט) אויפן פסוק "יהי רצוי אחיו", שהיו בנותיו נאות כו' נשואות לכהנים גדולים. . (וועלכע גייען מיט שמונה – אכט בגדים). וואס פאר א שייכות האט בנות נאות צו כהנים גדולים? מוז מען דאך זאגן, אז דער ענין פון שיינקייט דא מיינט א רוחניות'דיקע שיינקייט, וואס איז שייך צו כהונה גדולה", עכלה"ק ועי"ש.

והנה בלקו"ש דילן הביא ב' נוסחאות: "בנות ירושלים (וי"ג בנות ישראל)", ובהערה 2 כתב: "ראה שינויי נוסחאות למשניות, וש"ה. ולהעיר ממרז"ל עתידה ירושלים שתתפשט בכל ארץ ישראל (יל"ש ישעי' רמז תקג), שה"ש (ו, ד) רעיתי. . נאוה בירושלים, מדרש שה"ש זו טא פ"א, ע' שמות קרא לירושלים כו' עיר ישראל כו' הר מרום ישראל כו'", עכ"ל.

והכוונה בפשטות כאן לתווך בין ב' הגי' "בנות ירושלים" ל"בנות ישראל", ואמנם לפמ"ש התוס' (תענית שם) יש להמתיק בזה עוד, דירושלים היינו "ירא - שלם", וישראל הוא שם המעלה "ישר - אל" כידוע.

והנה י"ל דבנות ירושלים אין הכוונה דוקא במקום הגשמי של העיר, אלא גם בכל מקום בעולם שהוא בבחי' ירושלים – ירא שלם, הנה "לא היו ימים טובים לישראל וכו'", וע"ד פתגם הידוע של כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע [לקו"ש ח"ב (ע' 621) חלק יח (ע' 404) ועוד] "מאך דא ארץ ישראל", וגם מלקו"ש דילן (ס"ו – ח) מבואר דלא מדובר דוקא מבנות העיר הגשמי של ירושלים לחוד, עי"ש.

ומעתה דיופי הרוחני הוא הגורם והסיבה ליופי הגשמי, י"ל דרש"י ותוס' לא פליגי כלל, דמה שכתבו התוס' "וזה ודאי משום צניעות יתירה דקא חזי בה", היינו היופי הרוחני דהוא הגורם והסיבה למה שכתב רש"י "מרוב יופיה של עכסה" (רש"י על עין יעקב שם), דיופיה הגשמי היא תוצאה מהיופי הרוחני, וא"ש.

- ועי' בעץ יוסף על עין יעקב שם שמביא בענין כועס על אשתו, "דרשו כאילו אמר ויתן לו את כעסה בתו, לשון כעס שכל הרואה אותה כועס על אשתו וכו'" [דהיינו, עכסה אותיות כעסה].



בין אדם למקום או בין אדם לחבירו

הרב בנימין אפרים ביטון

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בלקו"ש חט"ז (עמ' 9 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר יסוד וטעם פלוגתם דרב ושמואל בכ"מ, ע"פ דברי הגמ' בבכורות (דף מט, ב) דהלכתא כרב באיסורי וכשמואל בדיני (ממונא), וזלה"ק "דער חילוק צווישן "איסורי" און "דיני" (ממונא) איז - "איסור והיתר" איז אן ענין פון "בין אדם למקום". און דעריבער ווען ס'רעדט זיך וועגן אן ענין וואס קען האבן א שייכות סיי צו בין אדם למקום און סיי צו בין אדם לחבירו - האט רב נוטה געווען אויסצוטייטשן ווי דאס איז מצד איסורי - בין אדם למקום, און שמואל ווי דאס איז מצד ממונא, בין אדם לחבירו" ע"כ תוכן הדברים ויעויין שם אריכות הביאור.

ובקובץ 'נר למאה' (ברינאו - תשס"א), כתבנו לבאר עפ"ז יסוד פלוגתתם דרב ושמואל בגיטין דף נב, ב כפי' תיבת מנסך שבמתני', אם היינו "מנסך ממש" - איסור, כדעת רב או "מערב" כדעת שמואל יעוי"ש באורך.

ב. ויש להעיר עוד ולבאר עפ"ז יסוד פלוגתתם דרב ושמואל בפסחים (דף קטז, א) בסדר ההגדה, דתנן "מתחיל בגנות ומסיים בשבח", ובגמ' שם "מאי בגנות כי אמר בתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו ושמואל אמר עבדים היינו".

וכתב הנצי"ב בספרו 'מרומי שדה' על אתר ד"לא שנחלקו בסדר ההגדה, אלא נחלקו לאיזה כוונה כיון התנא במ"ש בגנות, אי במה שהיו עו"ז, או במה שהיינו עבדים". ויל"ע מהו יסוד וטעם פלוגתתם.

וע"פ יסוד הנ"ל שבלקו"ש נראה לומר דרב ושמואל אזלי לשיטתייהו. לדעת רב הנוטה לפרש הענין "ווי דאס איז מצד בין אדם למקום". פירש כוונת התנא במ"ש בגנות דהיינו בענין וגנות שבין אדם למקום - עו"ז ("איסורי").

אמנם לדעת שמואל הנוטה לפרש הענין "ווי דאס איז מצד בין אדם לחבירו", פירש כוונת התנא דהיינו בענין וגנות שבין אדם לחבירו - "עבדים היינו". וק"ל.



עתיד שמכריע את ההוה

הת' שניאור זלמן הלוי סגל

תות"ל - 770

ידוע מה שמביא כ"ק אדמו"ר בכמה וכמה שיחות (ראה לקו"ש חט"ו עמ' 453, וחכ"ד עמ' 173 ועמ' 243 ובעוד מקומות) אודות יסוד הפלוגתא בין הבבלי לירושלמי שנחלקו בגדר אחד: האם ההוה מכריע את העתיד, או להיפך, שהעתיד מכריע את ההוה.

ונקודת הביאור בזה: דתלמוד בבלי דמתקרי 'במחשכים הושיבני', הנה אופן לימודו הוא כאדם הנמצא בחושך, שאינו רואה ישר את נקודת הענין, אלא ע"י קושיות ותירוצים ראיות ודחיות, לכן שיטתם היא, שכשיש התלבטות האם דבר שבעתיד יכול להכריע את ההוה מתחשבים בעיקר במצב העכשווי ולא בעתיד, מפני שאור העתיד מכוסה ואינו נראה בזמן העכשווי.

משא"כ אופן הלימוד של התלמוד ירושלמי הוא ע"ד אדם שנמצא במצב של אור, שריבוי השקו"ט אינו מסתיר לו את נקודת הענין, ולכך כבר במצב העכשווי אפשר לחוש ולהרגיש את העתיד, עד כדי כך שיכריע את ההוה.

ולהעיר שע"פ יסוד זה אפשר לכאור' לבאר פלוגתא נוספת בין הבבלי לירושלמי, והוא בהלכות שבת שכתב הרמב"ן (בחידושו על מס' שבת דף מה, ב) דהא דמסיק בגמ' נר שהדליקו בערב שבת אסור באותה שבת לטלטלו לאחר שכבה, היינו דווקא כשלא התנה עליו בע"ש שכשיכבה מותר לטלטלו, אבל אם התנה עליו בער"ש שכשיכבה יוכל לטלטלו, מותר לו לטלטל את הנר בשבת לאחר שכבה. ומקור דברי הרמב"ן הוא מגמ' בירושלמי (פ"ג ה"ז) "תני אם התנה עליו יהיה מותר לטלטלו בשבת", וכמבואר במחצית השקל (בסימן רעט ס"ד) סיבת הדבר, שנר עשוי להכבות מהר יותר מסוכה רעועה שמטה ליפול.

ולכך בצירוף התנאי שעשו בעליו שיוכלו לטלטל את הנר בעת כיבוי מועיל היתר טלטולו בשבת.

אמנם התוס' (במס' שבת דף מד, א ד"ה שבנר) כתבו להיפך מדברי הרמב"ן והירושלמי - שבסוכה רעועה יש יותר סיבה להיתר מנר שעומד להכבות, מפני שבסוכה רעועה הסוכה עשויה מלפני זמן

ועתה בבין השמשות אינו כודל ממנה, אלא אדרבה יושב ומצפה לה מתי תיפול, ולכך מועיל תנאו שאם תיפול ביו"ט יותר לו לטלטלה.

משא"כ נר עיקר הקצאתו היא בער"ש ביה"ש, שהדליקו לצורך השבת ולא לצורך אחר, ובכך פעל שהנר יהיה מוקצה לכל השבת, "מתוך שהוקצה בביה"ש הוקצה לכל השבת כולה", ולכך לא מהני תנאו שיוכל לטלטלו בשבת.

ולכאורה בהשקפה ראשונה אינו מובן במאי פליגי הבבלי והירושלמי, הרי לכו"ע בביה"ש היה הנר מוקצה, והכלל הוא שמוקצה בביה"ש נחשב מוקצה לכל השבת, ומאי טעמא דירושלמי שיותר הנר בטלטול בשבת?

אך ע"פ היסוד המבואר בלקו"ש בגדר הפלוגתא דבבלי וירושלמי, ניתן לומר שהירושלמי אזיל לשיטתיה שעתידי מכריע את ההוה, דהוה הכא, שאף שבביה"ש הוה הוקצה הנר, מפני שהדליקו לצורך השבת בלבד, מ"מ היות ובעתידי נר הדולק עשוי להיכבות מהר יותר מסוכה רעועה שמטה ליפול, הנה פעולת העתידי מכריעה את ההוה בצירוף תנאי שהתנה עליו מע"ש שכשיכבה הנר יוכל לטלטלו.

הבבלי, לעומתו, אזיל לשיטתיה שההוה מכריע את העתידי. ולכן ס"ל שאף שהנר עשוי בעתידי להיכבות יותר מהר מאשר סוכה רעועה שתיפול, מ"מ עתה בביה"ש בעליו מקצים אותו לפעולת איסור שידלק במשך השבת, שעיי"כ נעשה בסיס לדבר האסור, דלא מהני תנאו שיוכל לטלטל הנר בשבת כשיכבה.

[ובאופן אחר י"ל שלא יתכן שפעולת הדיבור שלו - תנאי בער"ש - יועיל להכריע את מעשיו שמקצה בידיים את הנר בביה"ש דמתוך שהוקצה הנר לביה"ש הוקצה לכל השבת כולה].

ועפ"ז יומתק ג"כ מה שהמחבר פסק לשיטת הירושלמי שמהני תנאי בער"ש לטלטל הנר בשבת - כשיכבה, והרמ"א פסק כשטת הבבלי ע"פ התוס' שלא מהני תנאו.

דאנן פסקינן כרמ"א, לא רק בגלל מנהגנו הכללי, שבני ישראל יוצאים ביד רמ"א, אלא גם מפני שכשיש פלוגתא בין הבבלי לירושלמי, הלכתא כבבלי לגבי הירושלמי, שבנדוד"ד לא מהני תנאו לטלטל הנר כפס"ד אדה"ז (בסרע"ט ס"ה).



בענין שינה בסוכה [גליון]

הרב ישראל יוסף הכהן הענדל

שליח כ"ק אדמו"ר לאה"ק ורב קהילת חב"ד - מגדל העמק

ראיתי מה שהקשה הת' מ.ג. שי' בגליון תתסו (עמ' 10), שלכאור' לפי מנהג חב"ד שאין ישנים בסוכה כיון שמצטער ממקיפים דבינה, א"כ איך הסוכה כשרה אם לכתחילה יודע שיצטער בה.

ונראה לתרץ בפשטות, שהחיוב לעשות סוכה הוא שיהיה "תשבו כעין תדורו", היינו שתהי' הסוכה כמו הדירה ושיכול לעשות שם כל צרכיו בלי להצטער, וכמ"ש בשו"ע אדה"ז (תר"מ ו') "שכל סוכה שאינו יכול לאכול ולשתות ולטייל ולישן בה בנחת בלא שום צער אינה נקראת דירה כלל לפי שאינו דומה לביתו שיכול לעשות שם כל צרכו בנחת".

וא"כ מובן דאם עשה סוכה שהיא מושלמת מצד כל העניינים הגשמיים, ויכול לעשות שם כל צרכו כמו בדירתו, הרי א"א לפסול סוכה זו אעפ"י שמצטער מהמקיפים דבינה ואינו יכול לישון, וכמה טעמים בדבר: א. המשכת המקיפים דבינה אינה בשליטתו וא"א למנוע ממנו מצות סוכה בגלל ענין שאינו בשליטתו. ב. זהו ענין צדדי ואינו קשור בעשיית הסוכה. ג. הרי גם בביתו, אם יתגלו מקיפים דבינה לא יוכל לישון. ד. לפי זה צ"ל הדין שחולה שבונה סוכה סוכתו פסולה מלכתחילה כיון שיוודע שיצטער בה עקב מחלתו.

אלא ע"כ צ"ל שהסוכה כשרה למרות הידיעה שיצטער בה, וד"ל.



בענין הנ"ל

הת' מנחם מענדל יחיאל אייזנמאן

תלמיד בישיבת תות"ל - חובבי תורה

בגליון האחרון - תתסו (עמ' 11 ואילך) הביאו הקושיא הידועה על ביאור כ"ק אדמו"ר בהמנהג שאין ישנים בסוכה - שהוא מדין מצטער (שיחה לחה"ס בלקו"ש חכ"ט), שלכאורה איך יתאים זה עם הנפסק להלכה (שו"ע אדה"ז סתר"מ ס"ו) שאם בעת שעשה הסוכה הי' ידוע לו שיצטער אח"כ בה"ה הסוכה פסולה - "אינה נקראת דירה כלל לפי שאינו דומה לביתו שיכול לעשות שם כל צרכיו בנחת". והמערכת שם הביאו ע"ז ב' ביאורים, ע"ש.

והנה ראשית יש להעיר, שלכאור' פשוט הוא שכל הקושיא אינה אלא על אלו הצדיקים המצטערים מחמת שמרגישים "המקיפין דבינה", אבל על אלו שצערם הוא מחמת מצבם הירוד (שמעשה השינה בסוכה מצערם - היתכן שיכול לישון בסוכה בלי צער - ראה הערה *62 בלקו"ש שם), לכאור' אין כאן קושיא כלל, כי פשוט שלא שייך לומר שמאחר ובעת עשיית הסוכה ידע שיצטער בשינתו בה מחמת מצבו הירוד - אי"ז נקרא דירה כלל, וכמו הדין (שם ס"ז) בחולה (אפי' מיחוש בעלמא) שהשינה בסוכה קשה לו שפטור מדין מצטער, שפשוט שאפילו הי' חולה בעת עשיית הסוכה וידע שיצטער בשינה, לא יפסל הסוכה משום כך (וכדמוכח גם מסגנון אדה"ז, שכ' בס"ו "איזהו מצטער" והביא כמה דוגמאות שבהם הצער בא מחמת דבר שיש בהסוכה (רוח, זבובים, ריח רע וכיו"ב), וע"ז כ' "בד"א שנוולד לו הצער במקרה אחר שעשה שם הסוכה...)", ורק אח"כ הביא דוגמאות למצטער מחמת דבר שיש באדם (חולה וכיו"ב), וכן מוכח גם בשו"ע ע"ש), והטעם בזה פשוט, כי פסול זה - בידע שיצטער - הוא כי "אינה נקראת דירה כלל", אבל אלו צערם בשינתם בסוכה אינה מחמת חסרון בהדירה, אלא שאצלם יש דבר המונעם משינה בסוכה.

[אלא שהמערכת שם רצו לומר עד"ז גם בכלל (גם בצדיקים שמרגישים את המקיפין דבינה), והביאו משו"ת זרע אמת (ועוד) שהדין הנ"ל שבידוע שיצטער פסולה הסוכה, הוא רק באם אי אפשר לשום אדם לישן שם, אבל אם ראוי למקצת בנ"א, שוב מיקרי דירה וכשר גם לאלו המצטערים, (ושם הוסיפו עוד סברא בזה, שכאן הר"ז ראוי לרוב בנ"א, והרי התורה על הרוב תדבר, וא"כ חשיב דירה לכל, ע"ש).

ונראה שהסברא בזה הוא עד"ד הנ"ל, כי מאחר וחזינן דלמקצת בנ"א חשיב דירה, הרי מה ששאר בנ"א מצטערים אי"ז נחשב חסרון בהדירה, אלא בהם - שהם חלושי הטבע, וא"כ לא נאמר בגללם שאינה נקראת דירה.

אלא שצע"ג אם כך היא דעת אדה"ז, ואדרבה מדבריו נראה איפכא, דהנה בשו"ת זרע אמת שם הביא ראוי' לדבריו מהא דבדין זה נקט בשו"ע הדוגמא דמתיירא מפני הגנבים, שהוא צער כזה שאינו ראוי לשום אדם, לאפוקי צער שאינו שוה בכל אדם, שבזה לא יפסל הסוכה אפי' לאלו המצטערים.

והנה (מלבד מה שהעירו שם שבדין זה מביא אדה"ז גם דוגמא של צער מחמת שהרוח מצוי, שלדבריו הוי צער שאינו שוה בכל, הנה עוד זאת), אדה"ז מביא מהמ"א (סק"ז) שמי שאינו מתיירא בנפשו מפחד הגנבים, סוכתו כשירה גם ברחוב (במקום ששאר בני"א מתייראים מפחד הגנבים), א"כ מבואר שלא כהנחת הזרע אמת, דאפילו במקום שמקצת בני"א אינם מצטערים (שהרי מפורש שיש (עכ"פ מקצת) בני"א שאינם מתייראים), אם הוא מצטער, הרי לגביו אי"ז דירה כלל.

ולכאו' נראה לומר בדעת אדה"ז, שבעינין דירה הראוי' לצרכיו (או"ש, שינה וכו') של אדם, כ"א לפי טבעו, ולכן בדבר התלוי בדעות בני"א (כהנ"ל, אם מתיירא מהגנבים), הרי כמו שכ"א ידור בבית המתאים לו, כן צ"ל גם בסוכה, (חוץ מדבר שאי"ז דרך בני"א, שבטלה דעתו - שם סי"א), אבל בדבר שבא מחמת שמצבו אינו רגיל (חולה וכיו"ב), זה שאינו יכול לדור בדירתו בנחת אי"ז גורע מהדירה, ודו"ק. ועצ"ע בכ"ז.

אלא ששם הביאו עוד ביאור ע"פ ביאור הפמ"ג במ"ש המ"א (סק"ו), ואולי יש לדייק קצת מל' אדה"ז כהפמ"ג, וראה הערה *23 בלקו"ש שם, ואכ"מ].

ובגוף השאלה, העירני ח"א, דלכאורה יש לדון בקושיא מצד אחר, דהנה מה שבסוכה מאירים ה"מקיפין דבינה" הוא רק כשהסוכה כשירה ואפשר לקיים בה המצוה, וכפשוט, וא"כ יוצא:

(א) לכאו' דבר פשוט הוא שאימתי אפשר לדון על נדון כלשהו, רק אחר שקבענו בבירור מה הנדון ועל מה דנים, ורק אח"כ אפשר לדון אם הנדון כשר או פסול וכו', והרי כאן צערו לישון הנגרם מהמקיפין שמאירים בסוכה בא רק אחר שנקבע דינו של סוכה זו, שהיא כשירה, ולכאו' צ"ע אם אפשר לקבוע הנדון (שדירה זו אינה דירה כלל, וממילא פסול) מחמת דבר שבא רק מחמת הדין, ואיך נתחשב בדין בקביעת הנדון (שלפני הדין), ונדון בהנחה זו להלן.

(ב) בהמשך להנ"ל, הרי בנדון זה איך שנאמר יצא לנו סתירה, דהרי אם נאמר שפסולה מחמת שהי' ידוע שיצטער בה, הרי שוב אינו מצטער כי אין שום צער לישון בסוכה פסולה, וא"כ לכאו' צ"ל כשר, שהרי כבר אין לו שום מניעה לישון בסוכה זו, אלא שאם נאמר שהסוכה כשירה, שוב יצטער לישון שם, וחוזר חלילה, וצ"ע וחיפוש מה הדין בכגון דא, וגם בזה נדון להלן.

ג) לשונו הזהב של אדה"ז בדין זה (שם): "לא חייבה תורה לישב בסוכה אלא כדרך שאדם דר בביתו כל השנה, לפיכך מי שהוא מצטער בישיבת הסוכה וכשיצא ממנה ינצל מן הצער, פטור מן הסוכה שאף בכל השנה, אין אדם דר במקום שהוא מצטער. . בד"א שנולד לו הצער במקרה, אחר שעשה שם הסוכה, אבל אם עשה סוכה במקום שידוע לו שיצטער אח"כ בה. . הרי סוכה זו פסולה. . לפי שכל סוכה שאינו יכול לאכול ולשתות ולטייל ולישן בה בנחת בלא שום צער אינה נקראת דירה כלל לפי שאינו דומה לביתו שיכול לעשות שם כל צרכיו בנחת".

ולכאור' צ"ב, דבתחלה ביאר שצער אינו סתירה ל"דירה", ואדרבה, דרכו של אדם בביתו בכל השנה שאינו דר בה כשמצטער, וזהו הטעם לדין מצטער פטור (ראה סתרל"ט ס"ד וסכ"א), כי כך היא הדרך שאדם דר בביתו, ואח"כ מחלק דאם ידע שיצטער "אינה נקראת דירה כלל, לפי שאינו דומה לביתו", וצ"ב מ"ש ממה שביאר לעיל ששייך צער גם בביתו. והביאור בזה פשוט, כי בכדי לומר שכשמצטער אי"ז סתירה לזה שהיו דירתו, ואדרבה כמו שדרכו בביתו לצאת כשמצטער יהי' כן גם בדירה זו, צריך תחלה להיות (ראוי ל)דירה, וכפשוט, ורק אז אפ"ל שכמו שבביתו יוצא כשמצטער וכו', ולכן אם עשה סוכתו מתחלה באופן שידע שיצטער בה, הרי מעולם לא הי' דירה, ולכן לא שייך בזה הדין דמצטער פטור.

ולפ"ז בנדו"ד י"ל שאף שידע שיצטער בה אח"כ, הר"ז דומה ל"נולד לו הצער במקרה אחר שעשה שם הסוכה", דהרי הסוכה מצ"ע ראוי' לדירה ואין לו בה שום צער, רק שאחרי שחל על הסוכה דינה ומצוותה, וממילא מאירים בה המקיפין, אז מצטער לישון בה, וא"כ לפהנ"ל נראה ברור שסוכה זו שפיר חשובה דירה, וזה שאח"כ באים המקיפין אי"ז גורע, שהרי אין המקיפין מגוף הסוכה שנימא מחמתם שאינה דירה כלל, אלא מחמת דינה, שהוא דבר נוסף על הסוכה מצ"ע, והוי כנולד לו הצער במקרה אחרי שהדירה חשובה כבר דירה (ואפי' בעשה סוכתו באמצע החג, סו"ס הר"ז בא בדרך סיבה ומסובב, ודו"ק), וא"כ הוא ככל מצטער שפטור.

בסגנון אחר: אימתי אמרינן שאם ידע שיצטער בה אח"כ אינה דירה כלל, רק אם הצער שבא אח"כ הוא מעצם הסוכה (כהדוגמאות שהביא שם), שאז בעצם אינו דירה כלל, אבל אם בעצם הסוכה ראוי' לדירה רק שהצער בא מחמת דבר שנוסף על עצם הסוכה (כנדו"ד שבא מחמת

דינה של הסוכה), לא שייך לומר בזה שמאחר ובפועל אינו ראוי לדירה, אינו דירה כלל, כי זהו הגדר בכל מצטער (שפטור) ואעפ"כ הסוכה כשירה, שבעצם ראוי לדירה, ומה שעתה בפועל אינו ראוי לא גורע, ועצ"ע בזה.

והנה בב' הנקודות הראשונות עדיין יש לדון, דהנה ההנחה הראשונה שא"א להתחשב בדין בקביעת הנדון, ע"ד שלא שייך לומר שהמסובב יהי' סיבה לסיבתו, (ולכן בנדו"ד שהצער בא מחמת הדין, א"א להחשיבו כפרט מעכב בנדון), מצינו לזה סתירה מכ"מ, ולדוגמא חקירתו הידועה של המנ"ח (מ"ע ד) בקטנים שנעשים גדולים בראש חודש, והעידו על קידוש אותו חודש, דאם נקבל עדותם הרי הם גדולים (כבר בעת הגדת העדות), אבל לאידך, לפני קבלת עדותם ה"ה קטנים, ולפי ההנחה הנ"ל אין מקום לשאלה בזה כלל, דהרי אין נקבלם אם לפני קבלת העדות עדיין קטנים הם, דהרי א"א להתחשב בדין (קבלת עדותם) בכדי לקבוע את הנדון (אם יש להם התנאים המכשירים את העדותם), והרי חזינן שיש חקירה בזה והמנ"ח בעצמו פשט מטעם אחר, אבל צ"ב מדוע אכן לא אמרינן כן, דלכאור' הוא סברא פשוטה. ומ"מ לפ"ז נראה לכאור' שבנדו"ד יהי' הסוכה פסולה, כי אם נכשירה יצטער בה.

ונראה לומר בזה, דאימתי שייך לומר שהנדון יקבע ע"פ הדין, רק במקום שע"י שנניח הדין, יהי' גם הנדון מתאים לדין, וכמו בחקירת המנ"ח דלעיל, שע"י שנניח שכשרים הם, ע"י"ז הם גם נעשים כשרים בפועל, שאז יש מקום לומר שנתחשב בדין שאע"פ שהוא מסובב מהנדון, מ"מ ע"י שנחשיבו יהי' אכן סיבה למסובב (לדין), [ובסגנון אחר: יתכן שיתהווה מסובב כשעל ידו מתהווה סיבתו], אבל במקום שע"י שנניח הדין יהי' הנדון סותר לדין, וכמו בנדו"ד שע"י שנניח שהסוכה כשירה יהי' לו צער בסוכה וממילא תיפסל, ודאי שלא שייך לומר את כל הנ"ל, כי אין יתהווה מסובב (הדין) כשסותר את סיבתו (הנדון), ובנדו"ד, אין שום סיבה להניח שהסוכה כשירה אם גם אחרי הנחה זו לא יהי' סיבה להכשירה.

ולפ"ז עיקר ההנחה הנ"ל קיים בנדו"ד, שלא שייך לומר שהסוכה אינה דירה כלל, מחמת הצער שיבוא ע"י כשרותה.

אלא שגם לזה מצינו סתירה לכאור', דהנה בפרה אדומה הדין הוא (ב"מ ל, א. פסחים כו, ב. וש"נ) שעבודה פוסלת בה, ולכן עלה עלי' זכר פסולה, ואעפ"כ הדין הוא ששכן עלי' עוף כשירה, ומבואר (שם)

שעבודה פוסלת רק היכא דניחא לי' כעלה עלי' זכר, אבל בשכנ עלי' עוף דלא ניחא לי' בזה אי"ז פוסלה.

והקשו התוס' (שם): "וא"ת, ועלה עלי' זכר אמאי פסולה, הא ודאי לא ניחא לי' להפסיל פרה שדמי' יקרים בשביל דבר מועט", ולכאור' הנדון שם דומה ממש לנדוננו, שע"י שנפסילה יהי' לא ניחא לי' וממילא צ"ל כשירה, (ע"ד נדו"ד, שע"י שנכשירה יצטער וממילא צ"ל פסול).

ומת' התוס': "וי"ל, דאם היתה כשירה הוה ניחא לי' ולכך אין להכשיר". וצ"ב מה תירצו, הרי עדיין קיימת קושייתם - שאם נפסילה יהי' לא ניחא לי', וממילא צ"ל כשירה.

והנה הר"ן בחידושיו (ב"מ שם) תי': "דכיון דהמעשה מצ"ע ניחא לי', אין לנו להכשירה מצד פיסולה, שא"כ יהי' פיסולה סיבת הכשרה, ואי אפשר". והי' נראה לבאר עד"ז גם בדברי התוס', דמזה שאם היתה כשירה הוה ניחא לי' מוכח, שבעצם ניחא לי' וזה שלא ניחא לי' הוא רק מחמת הדין.

ולפ"ז יתאימו דברי התוס' עם הנתבאר לעיל, ועפ"ז גם נפשוט מה שנסתפקנו איך יהי' הדין בנדון כזה שאיך שנאמר יצא לנו סתירה (דכ"ה גם בנדון זה, דאם נכשיר יהי' ניחא לי' ופסול, ואם נפסול יהי' לא ניחא לי' וכשר), דיוצא מדברי הר"ן ותוס', שבכגון דא דנים על הנדון כמו שהוא בפנ"ע בלא להתחשב בדין (אף אם על ידו ישתנה הנדון), שלכן בנדון הפרה פסול כי שם בנדון בלא הדין בעצם ניחא לי' (ומה שלא ניחא הוא רק מצד הדין), ובנדו"ד נאמר ג"כ שדנים הנדון כמו שהוא מצ"ע שאין לו צער בדירה, וכשר.

אלא שבאמת א"א להעמיס את דברי הר"ן בדברי התוס', דהנה אחר שתי' הר"ן כנ"ל, הוסיף: "ועוד, שאם תכשירנה ודאי ניחא לי'", והוא ממש תי' התוס' הנ"ל, ומוכח שהוא תי' בפנ"ע, והדרא קושיא לדוכתא.

אכן באמת בשו"ת מנחת אלעזר להגה"ק ממונקאש (ח"א ס"ס) הוכיח מדברי התוס' הללו, שבכל כיוצא בזה, שאיך שנאמר יצא סתירה - בדאורייתא נקטינן הצד החמור, "היתר כרוך בצד איסור, דהיינו סובב ומתהפך לבלי תכלית, אזלינן לחומרא בדאורייתא כנודע מדברי התוס' בפסחים כ"ו ובב"מ ל"ו, ולפ"ז יצא לכאור' שבנדו"ד תהי' הסוכה פסולה.

אלא שכד נעיינ בדברי המנחת אלעזר נראה שחילק בדבריו, דהנה מביא שם נדון דומה - הא דחתיכה הראוי' להתכבד אינה בטילה, והרי הדין שצ"ל ראוי להתכבד לישראל, וא"כ יוצא שלעולם לא יהי' דין זה דראוי להתכבד, דהרי אם נימא שאינו בטל, הרי הוא אסור ואינו ראוי לישראל, וא"כ יתבטל, ואם יתבטל יהי' ראוי להתכבד ואסור, וחוזר חלילה, ולפי דבריו שבכגון דא בדרבנן יש לנקוט בצד הקל, צ"ל שבדין זה דחתיכה הראוי' להתכבד, ננקוט כהצד הקל שיתבטל ומותר, וע"ז מתרץ: "אלא ודאי ע"כ בזה דכיון שיתבטל אח"כ יהי' ראוי גם לישראל, ע"כ נקרא חתיכה הר"ל, כיון שבאמת בעצמותה וכמותה הוא חהר"ל ורק מחמת האיסור" (ע"ש שם בדבריו שביאר שכן גם כוונת הטור והשו"ע בריש סי' ק"א). ולפי"ז צ"ל גם בסוכה כן, שכן "באמת בעצמותה וכמותה" הוא ראוי לדירה, ומה שמצטער הוא רק מחמת ההכשר (היינו, הדין).

אלא שצ"ב בדבריו שהרי לפ"ז גם נאמר כן בכל כיו"ב, וכמו בנדון הפרה, שסו"ס העבודה מצ"ע ניחא לי' (ולא מטעם שבדאורייתא אזלינן לחומרא).

ועכצ"ל שמ"ש הכלל "היתר כרוך בצד איסור אזלינן לחומרא בדאורייתא" והנדון דפרה (שממנה מוכיח הכלל), אינו שייך לדין חתיכה הר"ל (ונדו"ד), ובהקדים מה שצ"ב בכלל זה, וכנ"ל, שלכאור' דבר פשוט הוא שאין שום סיבה להניח הדין, ועי"ז ישתנה הנדון, אם גם אחר שנניחו לא יצדיק הנדון את הדין, ובנדון הפרה, מדוע נניח שכשירה ועי"ז נאמר שניחא לי', אם גם אז לא תהי' כשירה.

אלא עכצ"ל, ששם באמת כמו שהדין תלוי בנדון כך הנדון תלוי בדין, כי הקובע אם יהי' ניחא לי' א"ל הוא גם השאלה אם עי"ז תיפסל פרתו א"ל, וא"כ בזה באמת הסיבה תלוי' במסובב "וסובב ומתהפך לבלי תכלית", ובזה יש להכריע שבדאורייתא אזלינן לחומרא. אבל בחתיכה הר"ל י"ל שהנדון אם החתיכה בעצמה ראוי' להתכבד, אינה תלוי' כלל בדינה אם נכשירה א"ל, דהרי כשנתערבה החתיכה כל איסורה הוא רק אם נאמר שהיא חהר"ל, דהרי בלא זה כבר נתבטלה, וא"כ הרי חתיכה זו מצ"ע (לפני חלות דין חהר"ל עלי' - שאז תהי' אסורה) הוי שפיר חתיכה הראוי' להתכבד לישראל, ועל מציאות זו דיברו חז"ל ואמרו שלא יתבטל, וממילא חל עלי' דין חהר"ל שלא בטל. וכן אולי י"ל גם בנדו"ד גבי סוכה, שהרי סוכה זו מצ"ע ראוי'

לדירה, ועל מציאות זו דיברה התורה, וא"כ ממילא מקיים בה מצות התורה, אף שע"ז משתנה הנדון, ועצ"ע בזה.

משא"כ בנדון הפרה הרי מה שאמרה התורה שתיפסל הפרה רק אם ניחא לי', אי"ז שהתורה אמרה שבמציאות כזו שבצעם ניחא לי' בהעבודה (שיש לו תועלת בה) תיפסל, אלא שהתורה אמרה שרק אם אכן ניחא לי' בפועל יפסל, וא"כ מאחר וע"י הדין הרי משתנה רצונו ולא ניחא לי', הרי ע"ז לא אמרה התורה שפסול, (ומה שאכן פוסלים, הוא רק מצד דבדאורייתא אזלינן לחומרא).

[ועפ"ז אפשר לבאר ב' התירוצים בר"ן הנ"ל, שתולקים בגדר דין זה דדוקא בניחא לי' פסול, אם הכוונה שצ"ל ניחא לי' בפועל, (ואז מתאים תי' הב' וכהתוס'), או שהכוונה הוא שצ"ל עבודה כזו שמביא לו תועלת, והיינו שצ"ל שבצעם ניחא לי' בזה].

ועצ"ע בחילוק זה אם נכון הוא בכלל, ואם אפשר לפרש כן בדברי המנחת אלעזר, (ובהענינים הנ"ל ראה ס' המדות לחקר ההלכה (לרמ"א עמיאל ז"ל) מדות א-ב, וכן בספרו דרכי משה ש"א פ"ו).



אגב, עוד צ"ב לכאור', דבשיחה שם מבאר דזה שכו"כ שאינם בדרגה שמרגישים המקיפין דבינה אינם ישנים בסוכה, הוא כי יש להם צער מזה גופא שהם לא בדרגא זו, ואם גם מזה אינם מצטערים, הרי מצטערים מזה גופא שאינם מצטערים, ע"ש בשיחה. ולכאור' לפי המתבאר משו"ע אדה"ז (מהתוס') שדין מצטער פטור הוא כי "לא חייבה תורה לישב בסוכה אלא כדרך שאדם דר בביתו כל השנה, לפיכך מי שהוא מצטער בשיבת הסוכה וכשיצא ממנה ינצל מן הצער, פטור מן הסוכה שאף בכל השנה, אין אדם דר במקום שהוא מצטער" (ל' אדה"ז סתר"מ ס"ה), לכאורה אי"ז צריך להיות צער ממש, כי כל סיבה שמחמתה הי' יוצא מביתו מספיק לפוטרו מסוכה לכאור', וע"ד מ"ש אדה"ז (סתר"מ ס"ד): "שכל טרחא שאין אדם מצטער ומונע א"ע מטרחא זו כדי לישב בביתו בקביעות, אין מחויב לטרוח כדי לישב בסוכתו בקביעות", ולפ"ז הי' נראה לומר שאלו המקושרים לרבתינו נשיאנו פטורים משינה בסוכה אף שאין להם צער ממש, כי גם בביתם של כל השנה אם הי' איזו הקפדה שלא לישון בבית, בודאי שהיו גם הם מקפידים ע"כ, וא"כ לא גרע כלל מהדירה זה שאינם

ישנים בה. ואולי באמת כוונת כ"ק אדמו"ר ע"ד הנ"ל, אלא שצע"ק מה שהוצרך להכנס לזה שמצטער מחמת שאינו מצטער וכו'.



אגרות קודש

הגרלה משום אסמכתא

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו' בנתיבות התפילה - על דיני טעויות בתפילה

במכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע מכ"ה טבת, תשט"ו (נדפס בכרך י מכתב ג'רכה), כותב רבינו נ"ע למוה"ר רפאל נחמן שי' הכהן:

"...נהניתי ממה שמצרף במכתבו רשימת המשתתפים בהגרלה. וכיון שכפי מכתבו הוא מחברי ועד ההגרלה - הנה בטח ימצא האותיות המתאימות להסביר לכל המשתתפים, כי - לכאורה ע"פ שו"ע (חור"מ רז, סי"ג) ענין של הגרלה בכגון דא, היינו שהזוכה מרויח דבר ששוה סכום גדול בהרבה ממה ששילם בעד השתתפותו, יש בזה חשש דאסמכתא באופן דלא קניא. וע"כ צ"ל שבנדו"ד הנה כל המשתתפים הסכימו בלבב שלם להקנות את מעותיהם בלי כל שיוור, וכדי שלא יהי' גם חשש דחשש - הרי טוב יהי' שזה הזוכה יתחשב כשלוחם של כל המשתתפים, אשר שלוחו של אדם כמותו, ובמילא בנסיעתו של הזוכה הרי, במדה ידועה, כאו"א מהם נוסע. והנה אף את"ל שבין אותם המשתתפים אפשר להיות גם כזה החפץ לנסוע מפני סיבה צדדית, עכ"פ בטוח הדבר שרובם כוונתם להיות על הציון הק', להתראות וכו', ובמילא למרות שזוכה רק אחד בהנסיעה, הנה על כל המשתתפים לעשות הכנות המתאימות כאילו הם היו הנוסעים. והרי קודם הילוך על ציון של צדיק ובפרט איש כללי וביחוד נשיא ישראל, צריכה להיות ההכנה בכל החמשת ענינים הנזכרים במאמר ענין ההשתתחות לאדמו"ר האמצעי, ומתאימים לנר"ן ח"י של נפש כ"א מישראל. ויה"ר שכל הנ"ל יביא להזזה והתעוררות בפועל במחדו"מ מתאים לרצון נשיאינו כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע..."

הנה ידוע שכל דברי רבינו זי"ע הם מדוייקם בתכלית, ולכן ברצוני לעמוד על מה שכתב רבינו "ענין של הגרלה בכגון דא, היינו שהזוכה מרויח דבר ששוה סכום גדול בהרבה ממה ששילם בעד השתתפותו, יש בזה חשש דאסמכתא באופן דלא קניא". ומשמע דבא לשלול הגרלה או פיס באופן שאין בזה דין אסמכתא. ולכאורה לפי הסברה שכתב ש"הזוכה מרויח דבר ששוה סכום גדול בהרבה ממה ששילם בעד השתתפותו, יש בזה חשש דאסמכתא באופן דלא קניא", לכאורה שייך זה בכל פיס ציבורי שגם בו הזוכה מרויח דבר ששוה סכום גדול בהרבה ממה ששילם בעד השתתפותו, וא"כ מהו ההיתר בכלל לקנות פיס או הגרלה.

ועל כרחך צריכים לומר דבפיס, שהם דברים הנמכרים בשוק לפי סכום מסוים, הרי עצם כרטיס הפיס יש לו שויות, כגון אם ראובן קונה כרטיס פיס בעשר דולר - אפי' עדיין לא נעשה הפיס - יכול הוא למכרו לשמעון בסכום זה, כיון שעצם הכרטיס שוה עשר דולר. וכן לגבי נזק, אם אדם קנה פיס בעשר דולר ובא אדם שני וקרע את הפיס לפני ההגרלה, חייב המזיק לשלם להניזק סך עשר דולר, כיון שהזיק לו כרטיס ששוה עשר דולר והיה יכול למכרו בסכום זה.

וא"כ צ"ע על היתר הגרלה של מוסד וכדומה, דהרי שם אין הכרטיס בעצמו שוה כסף, דאין הכרטיס שביד הקונה שייך להזכייה. דבשלמא בפיס שיש ע"ז מספר וכדומה, שלמי שיש כרטיס עם מספר זה הוא הזוכה, א"כ יכול הוא למכרו לשני ואזי השני הוא הזוכה. אבל בהגרלות שלא נשאר דבר ביד הקונה, רק כתב להם פרטיו על הנייר ומי שיצא מהגרלה הוא הזוכה, א"כ מה יש לו למכור, הלא אין לו כרטיס שמוכר?

וע"כ צ"ל דגם בשאר כרטיסי הגרלה, כיון שהם נמכרים בשוק בסך מסוים יש לזה איזה שויות, כיון דיכול למכור הזכות בכניסת הגורל. כגון אם איזה מוסד עורך הגרלה על איזשהו חפץ חשוב כגון בית וכדומה, וראובן רצה לקנות כרטיס הגרלה ונזכר ביום ההגרלה שלא קנה ואין לו אופן לקנות כרטיס, ושמעון חברו כן קנה כרטיס, הנה יכול שמעון למכור לראובן את זכות ההגרלה באותו מחיר שקנה אותו שמעון, ויהיה זה באופן דאם שמעון יעלה בגורל אז יהיה ראובן הזוכה, הרי שעצם הזכות להיכנס בהגורל יש לו שויות. ולכן הוי זה כמכר ולא כהימור ואין זה בכלל אסמכתא דלא קניא, ורק כשמשחק

בקוביא או מפריחי יונים דשם לא נקנה כלום למהמרים בשעת ההימור.

אולם לפי"ז צ"ע על מה שחשש רבינו לאסמכתא בכגון דא, הרי גם כאן שייך לומר שזכות להיכנס בהגרלה אפשר למכור והוי מכר ולא אסמכתא?

ואולי י"ל, דכיון שכאן הגרלה זו הוא דבר פנימי בין אנ"ש, ואין הכרטיס עובר לסוחר בשוק, ובשוק אין לזה שויות, וחלות שם מכר נקבע הרי רק לפי מה שנמכר בשוק ולא בין מספר אנשים (ראה נתיבות המשפט סי' קמח, ביאורים סק"א), הנה כאן יש לחוש לאסמכתא וצריך להסכמת המשתתפים שיקנו מעותיהם בלב שלם.

ועדיין צ"ע בכל זה ולא באתי רק להעיר.



תנאים מן התורה בתפלה שאינה מצוה

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

אגרות קודש חי"ד עמ' עג: "...דאפשר דתפילה עצמה אפי' תהי' רשות ובכ"ז כשמתפלל לפני ממה"מ הקב"ה, יונחו עליו כמה גדרים ואפי' מן התורה, גדרים הקשורים והנוגעים בכבוד המקום וכו' עי"ש.

ובאג"ק שם עמ' קכה הוסיף דוגמא לזה: "וכמו הני הלכתא גברותא בענין דשיכור אסור להתפלל, שאף שלא מצינו שזהו דאורייתא, מובן אשר בד"א כשאין הדבר נעשה באופן דהיפך כבוד המקום, כ"א שנשתכר והגיע זמן לתפלה ורוצה להתפלל, משא"כ באם יהי' הדבר באופן דבזיון וגידוף, ה"ז היפך דיראת ה' שהוא דאורייתא כו' ע"כ [ועי' מה שנכתב בזה בגליון תתסג וגליון תתסד].

וצ"ע, דהרי דין דשכור הוא דין מיוחד בתפלה (וכבר שו"ט בפוסקים באו"ח סי' צט באם דין זה חל גם על ק"ש (עי' רמ"א שם, ובאר היטב בשם מהרש"ל המקיל בנוגע לק"ש, ועי' סי' קפה מחלוקת בנוגע לברהמ"ז),

ועי' רמ"א סי' צט דלשאר ברכות ליכא דין שיכרות.

והחילוק בזה מובן בפשטות, דבתפלת שמו"ע הריהו כעומד לפני המלך, ולכן תפלתו תועבה כשמתפלל מתוך שכרות (בלי כוונה וכו',

עי' שו"ע אדה"ז סי' קפה). אך כ"ז שייך לכאו' רק באם יש עליו מצוה מיוחדת להתפלל (מצוה מלשון צוותא וחיבור), דהרי במקרה שתפלה אינה מצוה, יקשה מהו ההבדל בין תפילת רשות לבין שאר ברכות, ובמה שונה דין תפלת העמידה משאר תפילה שהיא רשות כגון אמירת פרקי תהלים וכדומה, האם נאמר גם ששיכור אסור לקרא תהלים?

ובפשטות נראה דבתפלת העמידה יש גדר מיוחד דעומד לפני המלך וכעבדא קמא מרי' ולכן יש דינים מיוחדים באופן העמידה ודיני הפסק וכו' (ובפרט עפ"י פנימיות הענינים דזמני תפלה הם זמנים מוכשרים למעלה לאסתכלא ביקרא דמלכא וכו'), אשר כ"ז הוא לכאורה מצד מצות התפלה, אך באם אין עליו מצוה להתפלל, מהיכי תיתי שיהי' אסור להתפלל מתוך שכרות יותר משאר ברכות או סתם תפלות רשות (תהלים וכדומה)*.



"שיטת ליובאוויטש: מיטנעמען יענעם מיט זיך" [גליון]

הרב משה הלוי קאהאן

ברוקלין, נ.י.

בגליון תתסה עמ' 14 הובא מה שכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע¹:
 "...דברתי פה בארוכה . . . וקוטב הדברים, אשר בזה מחולקים ליובאוויטש ואונגארן, שהאחרונים אחזו בשיטת ההתבדלות וליובאוויטש לא כן עמם. פשיטא אשר אין פירוש הנהגה זו חיבור בכל הענינים, אבל כללות התנועה היא, מיטנעמען יענעם מיט זיך, אף שעיי"ז מוכרח הוא ללכת לאטו . . . ופי' ל' חסיד שמעמיד עצמו בסכנה כדי להציל חברו. והרבה יש להאריך בזה...".

בהמשך הדברים מעתיק הכותב ב'הערות וביאורים' שם, את דברי אחד מגדולי רבני הונגריה, האדמו"ר הגה"צ מפאפא זצ"ל, שהגדיר את שיטת רבני הונגריה²: "...ואף דהיו גדולים וגאונים שדעתם היה

(* לכאו' נראה שזה תלוי בהאדם עצמו כיון שהוא עושה פעולה של עמידה לפני המלך ובעת מעשה מזלזל בזה, ה"ה עובר על מצוות יראת ה'. משא"כ בשאר ברכות או אמירת תהלים שאי"ז פעולה של עמידה לפני המלך. המערכת.

(1) 'אגרות קודש' שלו, ח"ג עמ' שנו. וראה הנסמן בגליון תתסה שם הערה 2.

(2) 'הקדמה' לספר 'ויגד יעקב' על התורה, חלק שמות, ברוקלין תשכ"ב, עמ' יא-יב.

שלא להרחיקם לגמרי אולי עי"ז יחזרו מקצתם למוטב, וע"ד שאחז"ל³ שלא לדחות אבן אחר הנופל, הנה אנחנו קבלנו מרבתינו גאוני אונגארן תלמידי החתם סופר ז"ל להתרחק מהם לגמרי כמטחוי קשת...".

וכיון אשר סוגיא זו מאד חשוב בפעילות של קירוב יהדות אשר נצטוונו עליה על-ידי רבותינו נשיאינו ראיתי לנכון להרחיב את הדיבור בזה, ולציין לשיטות השונות שנאמרו בזה, ועי"ז יאירו דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע האמורים.

"עיקר עבודתנו . . שהאנשים אשר עדיין לא נפלו . . להחזיקם שלא יפלו"

לעיל נעתקו דברי הרב מפאפא בהגדרת שיטת הונגריה, ובהמשך לזה אעתיק עוד ממכתבו לאחד מתלמידיו⁴: "...בעוה"ר כבר הורגלנו לשמוע כהנה וכהנה. והלא גם במדינתנו⁵ היו 'נעאלאגישע רבנים' ומה חידוש אצלך?! אין עבודתנו להחזיר אנשים כאלה למוטב⁶. עיקר עבודתנו הוא שהאנשים אשר עדיין לא נפלו מדרך הישר, להחזיקם שלא יפלו, ע"ד שמצינו במסכת שבת⁷ שנותנים עצים תחת הקורה שנשברה 'לא שתעלה אלא שלא תוסיף', אבל להעלות אותם שכבר נפלו זה לא הי' בכח אלא לבעלי מדרגה גדולה צדיקים

(3) קידושין כ, ב.

(4) ספר 'תולדות בעל ויחי יוסף מפאפא', ירושלים תשנ"ו, ח"ב עמ' רצב. ראה עוד מש"כ ב'הקדמה' לספר 'ויגד יעקב', חלק ויקרא עמ' יז, חלק במדבר עמ' יא.

(5) = הונגריה.

(6) וכך גם נהג למעשה, שאחרי מלחמת עולם השניה עבר לגור לעיר סאמבאטהעלי "ולא בק"ק פאפא, אף שהיה . . טענת חזקה, שהיה שם רב ור"מ לפני המלחמה כשמילא מקום אביו זצ"ל . . דבפאפא לא נפרדו הנעאלאגים מהארטאדאקסים ע"כ היה צריך להיות רב ואב"ד גם למחללי שבתות, וזה היה נגד רצינו כמובן. אבל בסאמבאטהעלי היה ב' קהלות נפרדות וממילא קבלו אותו רק היראים והשלמים...". (הרב יצחק דוד הכהן פריעדמאן בספר 'יד כהן' חלק שני, ברוקלין תשנ"ג, בקונטרס שבסוף הספר עמ' נד אות רב). ראוי להעיר שכשהעיתון סיפור זה לספר 'תולדות בעל ויחי יוסף' ח"א עמ' שפב שינו את הניסוח, והוא מטעה לומר כאילו בפאפא לפני השואה היה פילוג.

(7) קנא, ב.

מיוחדים שבדור כגון ר' הלל קאלאמייער זצ"ל שמסרו נפשם ע"ז, וכן תלמידי הבעש"ט זי"ע...⁸.

ומאלף מאד לעיין במכתבו⁹ של הרב פאפא להרב האורתודוכסי של בודפשט, הרה"ג משה הכהן ווייס: "על דבר הספק אם רשאי לסדר קידושין למי שהוא מומר לערלות, לדעתי איני רואה מצד הדין איסור בזה - דאע"פ שחטא ישראל הוא וקידושיו קידושין, אך למעשה כיון שבאונגארן היו נחלקין האורתודוכסין מן הנעלאגען ולא הי' רב ארטא[ד] כסי נוטל חלק בחופה וקידושין של נעאלאגען, אף שעתה בעוה"ר בטלה החלוקה מצד ערכאותיהם מ"מ ראוי לרב ארטדאכסי להראות דאצלנו עדיין ההבדל קיים עכ"פ [.] שיכולין לקיימו - וגם מצד לזות שפתים ראוי למעכ"ת למנוע מזה ולייעצו לאיש כזה ליקח לו למסדר קידושין רב נעאלגי - אך אם הענין הוא באופן שא"א להישמט ממנו אין איסור בדבר ואינני בקי בהענינים שם בזה"ז".

ולמרות כל האמור הרי בשעת הצורך הקיל מאד. והרי לך דבריו בשו"ת 'ויען יוסף'¹⁰ שכתבם לתלמידו החביב ששכב בבית הרפואה כחולה שאין בו סכנה: "ומה שנוגע לענין להתפלל עמהם בביהכ"נ שלהם בר"ה ולשמוע שם תקיעת שופר במקום שיש תערוכות אנשים ונשים, הנה פשוט דקיום מצות עשה יוצאים אף אם הוא במקום שאסור להזכיר דבר שבקדושה מצד טפח מגולה באשה או מצד שער באשה ואין חשש אלא על הברכה במקום כזה... במקום שהאנשים ונשים היחד אסור להתפלל... אי איכא חשש איבה תתעכב אצלם איזה זמן כגון בקריאת התורה או באמירת הקדושה. ונקוט האי כללא בידך דבשפיטאל כמו שאתה כעת אין צריך לחפש חומרות שאינם ע"פ דינא".

(8) ועד"ז ראה בס' 'מושיען של ישראל', תולדות חייו של כ"ק האדמו"ר רבי יואל טייטלבוים מסאטמר, חלק ג, ניו יארק תשנ"ב, עמ' 247.

(9) בתאריך: מ"ח למב"י [=חודש סיון] תשל"ב.

(10) ח"ג סי' שנא.

“מוטב לנו להפקיר כשבע מאות אלף יהודים מהמתחדשים”

עמדת רבני הונגריה מתבאר גם מהציטוט הבא¹¹: “אמר רבינו [רבי יואל מסאטמאר] ז”ל שהגאון הקדוש בעל מהר”ם שיק . . לא רק טיילונג¹² עשה אלא החליט בדורו שמוטב לנו להפקיר כשבע מאות אלף יהודים מהמתחדשים, אע”פ שעל ידי זה ירדו כמה מהם לטמיון רח”ל¹³, ובלבד שהיהודים החרדים ישארו נאמנים לתורת ה”.

לעומת זה מסופר שם¹⁴: “אם הי’ בין תלמידי הישיבה בחור אחד שלא התנהג כשורה, שקל רבינו [רבי יואל מסאטמאר] ז”ל הרבה בדעתו אם לשלחו מבין כותלי הישיבה . . פן ואולי עי”ז התדרדר יותר ח”ו ויפקר לגמרי. וע”פ רוב לא נטה דעתו להוציא תלמיד מבין זורקי הישיבה”¹⁵.

הרי לכאורה, שאין ‘הפילוג’ דין בהתרחקות מרשעים שאז הרי היה צריך להחמיר גם בקשר לבחור מבית דתי שהתקלקל בישיבה, אלא העיקר הוא לשמור על ה”יהודים החרדים” הקרובים.

הרש”ר הירש: “שונות הן מחשבת ואמונת האורתודוכסים”

גם בגרמניה היה קיים סוג מסויים של פילוג בין הקהילות (אבל זה לא היה דומה ממש). ואעתיק בזה קטע מתוך מכתב “מתורגמת מאשכנזית ללה”ק” של העסקן ר’ יעקב רוזנהיים לכ”ק אדמו”ר מוהרש”ב נ”ע מליובאוויטש¹⁶: “...לפנים בפרוסיא החובה על כל יהודי היושב בהעיר להיות חבר להקהלה דמתא, ופעל הר’ [ר’ שמשון רפאל] הירש . . שהרשות ביד כל יהודי להודיע לבית המשפט כי מפני דעתו ומחשבתו באמונתו הוא נפרד מהקהילה

(11) ‘מושיען של ישראל’ שם עמ’ 246.

(12) =פילוג.

(13) הנאמר שם עמ’ 247: “הנסיון הוכיח שבמשך הדורות . . גם להפושעים עצמם נצמח מזה טובה גדולה . . שיתביישו קצת מליסוג אחור...”, ועד”ז בשו”ת ‘דברי יואל’ ח”ב סי’ קמג, נעתק שם, צ”ע האם מתאים למציאות.

(14) ‘מושיען של ישראל’ שם עמ’ 96.

(15) עמדת ליובאוויטש בשאלה זו ראה ‘שערי הלכה ומנהג’ ח”ג עמ’ רכט = ‘אגרות קודש’ חי”ד עמ’ חג.

(16) נדפס בספר ‘אגרות קודש’ שלו, ח”ה עמ’ כב, נספח לאגרת א’לה.

דמתא . . בהוכיחו להממשלה כי שונות הן מחשבת ואמונת האורטודוכסים מהרעפארמער לא פחות מזה שנפרדות הנה האמונות הקתוליות והפרטעסטאנטיות זו מזו".

"הפילוג התנגדו לו גדולים בחו"ל, ובעיקר בפולניה ורוסיה"

שיטה האמורה של פילוג וניתוק לא היתה דעתם של כל גדולי ישראל נוחה ממנו. והעיד ע"ז גם גאב"ד דעברעצין בשו"ת 'באר משה'¹⁷: "תהום מפריד בינינו", בין שיטתם של "גדולי וצדיקי אונגארן", לשיטת "גדולים יוצאי מדינות אחרות".

ותיאר את זה אחד מהעסקנים בנם ונכדם של גדולי רבני הונגריה¹⁸: "הפילוג (ש) התנגדו לו גדולים בחו"ל, ובעיקר בפולניה ורוסיה (בגרמניה חיקו כמה קהילות את הפילוג ההונגרי, כידוע). מתנגדי הפילוג מימין ומשמאל התנגדו לפילוג בשם סיסמת 'אחדות האומה' מזה, ובשם 'אהבת ישראל' מזה. כמעט כל אדמו"רי גליציה היו נגד הפילוג, ובנו של החת"ס, ר' שמעון סופר אב"ד דקראקא זצ"ל, שרצה להעביר את הפילוג בגליציה ויסד חברה 'מחזיקי הדת', נכשל במזימתו עקב ההתנגדות הבאה משני הצדדים שהוזכרו".

הנימוקים נגד הפילוג פורטו במכתב שנתפרסם¹⁹ על-שמו של הרה"ק בעל 'דברי חיים': "...נא ונא להפציר ולהזהיר את כל מי ששומע בקולו ומסתופף בצלו לבל יתן יד להפריד אלוף ח"ו לעשות פירוד בין הדביקים תושבי אונגארן ואנשי פולין בענין מעות אה"ק, אדרבא יחדיו יתלכדו ולא יתפרדו, ואשר אחזה אנכי וכמעט הוא האמת אשר ע"י הפירוד שנעשה בעוה"ר זה הי' גרמא בנזקין חבילין דמעיקין התגברות האפיקורסים על יראי ה' שנענשו להפרד מהם מכ"מ ולדחות איברים גדולים מן האומה עם זרעא מעליא דיפוק מנהון, וע"ז ידו כל הדווים וכמאמר קדוש ישראל הבעש"ט זצוקל"ה כ"ז שהאבר מחובר אל הגוף יש תקוה...".

(17) ח"א, הקדמה עמ' ד.

(18) ר' שמעון אליעזר זוסמן-סופר ב'המעין', טבת תשכ"ו.

(19) ע"י הרב צבי בריננער בספר 'תהלת חיים', יצא לאור ע"י מכון 'זכרון משה', בני ברק תשנ"ב.

ולמרות שלאחרונה יצא ערעור על המכתב הנ"ל²⁰, הרי בכל מקרה יש לנו רשום במכתב הנ"ל שני נימוקים יסודיים שכנראה נאמרו ונשנו כמה פעמים נגד הפילוג.

הנימוק הראשון: "לדחות איברים גדולים מן האומה עם זרעא מעליא דיפוק מנהון", מקורות הלכתיים של נימוק זה ראה בגליון תתסה עמ' 14-17.

הבעש"ט: "כל זמן שהאבר מחובר יש תקוה"

הנימוק השני מבוסס על "מאמר קדוש ישראל הבעש"ט זצוקל"ה כ"ז שהאבר מחובר אל הגוף יש תקוה".

דברי הבעש"ט נאמרו אחרי הויכוח בקיץ שנת תקי"ז בין הרבנים, ובראשם הבעש"ט, לבין הפראנקים, שנגמר לטובת היהודים, והתנצרו אז, באונס וברצון כאלף איש מכת הפראנקים.

בספר 'שבחי הבעש"ט' נמסרו דברי הבעש"ט בנוסח הזה: "מכוח אותן שנשתמדו . . אמר הבעש"ט שהשכינה מיללת עליהם, ואמר כל זמן שהאבר מחובר יש תקוה שיהיה לו איזה רפואה, וכשתוכין האבר אין לו תקנה, כי כל אחד מישראל הוא אבר השכינה"²¹.

בנוסח דומה מובא ע"י הרה"ק רבי יצחק אייזיק מקאמארנא בספרו 'היכל הברכה' עה"ת²²: "אותה כת הארורה הידוע שיצאו לגמרי מכלל ישראל בגודל רשעתם . . אעפ"כ מרן הקדוש הבעש"ט ראה בעת עליות נשמתו למעלה שהשכינה מייללת עליהם והתרעמה ואמרה שכל זמן שאבר דבוק מעט אולי יש תקוה, וכעת נחתך לגמרי".

הרי רואים מזה שיטת הבעש"ט, שכל עוד היהודי לא יוצא מדת יהודית יש לו תקוה ורפואה²³.

(20) ראה 'היכל הבעש"ט' גליון ד, שיצא לאור בימים אלו.

(21) העתקתי מ'שבחי הבעש"ט' מהדורת מונדשיין עמ' 157. וראה שם במבוא עמ' 11. השווה מהדורת הורודצקי עמ' קח, ושם עמ' רא ואילך.

(22) תבא כח, נז, ראה מונדשיין שם עמ' 265.

(23) וראה בס' 'מאמרי אדמו"ר האמצעי - קונטרסים' עמ' עדר, בסוף המאמר המפורסם ד"ה 'להבין ענין לקיחת אנשי חיל מישראל ביד נכרים': "בענין האפיקורסים

גם כ"ק האדמו"ר לבית סקווירא-צ'רנוביל, הרה"ק רבי יעקב יוסף טברסקי (נפטר תשכ"ח), כשהיה מדבר על הפילוג שהיה בהונגריה, היה אומר שזה בניגוד לשיטת הבעש"ט, והיה מצטט את הנ"ל.

רוזין: "עו מאכין פין א נישט יוד א יוד", ולא הפוך

אדמו"רי רוזין לא אהבו את הפילוג מיד בהתחלה. ומסופר²⁴: "שאדמו"ר מסדיגורא אמר פעם בזמן שעשו קהלות נפרדות וזל"ק: איך ארבת צו מאכין פין א נישט יוד א יוד, און איהר ווילט איך זאל פין א יוד מאכין א נישט יוד עכל"ק". והכוונה²⁵ לכ"ק האדמו"ר הרה"ק רבי אברהם יעקב (תק"פ-תרמ"ג), בנו של הרה"ק רבי ישראל מרוזין.

מאוחר יותר עונה²⁶ האדמו"ר מבויאן בקראקא, הרה"ק רבי משה פרידמן²⁷, לשאלה שהופנתה אליו מחברי 'אגודת ישראל' בווינה:

"...השגתי ב' מכתבים מוויען . . . בדבר הענין העומד על הפרק, אם רשאים אנשי קהילה החרדים לעשות צעדים אצל הממשלה שיתנו להם רשיון לצאת מהקהילה גדולה המקומית, ולבנות במה לעצמם לכוונן להם קהילה קטנה חרדית . . . כי יש להם גיעול נפש לעבוד עבודה משותפת עם אנשי הקהילה הרומסים בהנהלת הקהילה דתי תוה"ק ביד רמה בלי חמלה. ע"כ תורף השאלה.

והענין מוזר אצלי, אם מגמתם לחדש אורם ככראשונה לדוגמא כמו שעשו במדינת הגר בימי הגאון בעל כתב סופר ז"ל, הלא לא כל הזמנים וכל המקומות שווים, וגם אז הרבה מרבתינו הק' נוחי נפש בג"ע, לא נחה רוחם בזה, - ולכן אחפוץ לדעת מה הגיע להם על

המפורסמים שהיו בימי הבעש"ט הקדוש ז"ל נ"ע", "והענין הוא כדכתי' [דניאל יב, ין] יתבררו ויצטרפו ויתלבנו והרשיעו הרשעים, שקודם ביאת הגואל צדק צ"ל בירור שלא יהי טוב ורע מעורבים כו'..."

(24) 'כתבי חסידים ראשונים לבית רוזין', ירושלים תשנ"ג, עמ' סו סעיף רי.

(25) כמפורש בסעיף רט שם: "אביך הריז'ינער".

(26) המכתב מתאריך 'אור ליום ד' פר' שלח תרצ"ד" התפרסם בספרו 'דעת משה', ירושלים תשד"מ, עמ' רד.

(27) (תרמ"א-תש"ג). מראשי 'אגודת ישראל' בפולין ונשיא הישיבה המפורסמת 'חכמי לובלין'.

ככה, ועד כמה בדעתם לעשות מחיצה המבדלת בין המחנות, ומה משפט החסידים ואנשי מעשה דשם על הענין הלז...".

תשובתו ברורה. "לא כל הזמנים וכל המקומות שווים", לא צריכים לחזור בימינו על מה שנעשה בהונגריה לפני 70 שנה, ובפרט מחוץ להונגריה. נוסף לזה, הוא מציין "רבותינו" אדמו"רי החסידות אף פעם לא נחה דעתם מכל הפילוג. וע"כ הוא רוצה לדעת "מה הגיע להם על ככה", מה דוחף אותם לעשות דבר כזה, והעיקר עד כמה יהיה ה"מחיצה המבדלת".

ברוח זו היה גם תשובתו של הרבי מצ'ורטקוב, כ"ק האדמו"ר הרה"ק רבי ישראל פרידמן (תרי"ח-תש"ט), שלאחרי מלחמת העולם הראשונה עבר לווינה. הציעו לו להצטרף כחבר לקהילה החרדית 'שיף שול' בראשות הרב שפיצר שהיה רב הונגרי מפורסם. הרבי מצ'ורטקוב סירב לזה, באומרו: מה לי להצטרף לקהילה שחברים בה 300 חברים, בשעה שאני יכול להצטרף לקהילה הכללית שחברים בו פי כמה חברים?! והתנה עם הקהילה הגדולה שבענייני הלכה יכריעו הרבנים האורתודוקסים²⁸.

הרבי בלז'וב ניסה לבטל את הפילוג

האדמו"ר מבלאז'וב הרה"ק רבי צבי אלימלך שפירא (תרי"א-תרפ"ד) אף ניסה לבטל את הפילוג בהונגריה. וכה מספר ההיסטוריון הרב יקותיאל יהודה גרינוואלד²⁹: "בשנת 1914, כשהאדמו"ר מבלאז'וב היה פליט בבודפשט, היו תקוות גדולות לרפורמים, שהוא יוכל להחזיר ולאחד את שתי המפלגות. הרפורמים אפילו הבטיחו להכיר בסמכותו של השולחן ערוך. אבל לא יצא כלום מכל ההשתדלות שלו"³⁰.

(28) מפי ד"ר יצחק אלפסי, תל-אביב. ד"ר אלפסי מוסיף שמכאן המסורת של בית רוז'ין לא להיקבר בבית קברות שבבני ברק, אצל החרדים, אלא בתל-אביב, בבית העלמין הכללי, כי הם "שייכים לקהילה".

(29) 'טויזנט יאר אידיש לעבן אין אונגארן' עמ' 95 הערה 21.

(30) בעיתונות היהודית ההונגרית מתקופה זו הופיעו הרבה מאמרים וכו' ע"ד המגמה לאיחוד, מתחיל מכינוס ארצי שהתקיים ב-20 לפברואר 1912 (ב' אדר תער"ב). ראה סיכום העמדה האורתודוקסית בספר 'זכור ימות עולם', ח"ב מאמר סא. ומאמר נא שם.

באבוב: "לפי דעת אנשי מדינה זו לא טוב על אופן שעושים אנשי מדינה אחרת" מעניין לבחון את דעת כ"ק האדמו"ר הרה"ק רבי שלמה מבאבוב (תר"ח-תרס"ו), שכותב³¹ לקהילת סיגוט בשבחו של אירגון האורתודוכסי 'שומרי הדת' ושזה מחייב את כל היהודים בהונגריה, "ואנו רואים גם בחוש, זה כשמונה עשרה שנה אשר נתיסדו השומרי הדת במדינתם כמה טובות (ו) צמחו, כמ[ה] קהלות . . . אשר נתיסדו במדינתכם על יסוד הש"ע. אשר בעוה"ר במדינות אחרות יורדים אחרנית"³². אבל במכתבו ישנם גם ביטויים המראים שהעידוד שלו בא רק מכורח המציאות המיוחדת בהונגריה, וכמו שכותב³³ שבאם יהיו כאלה שיפרשו מהאירגון: "יוכל לצמוח מזה הירוס לכל מדינת אונגאריין". ובהמשך שם יש אפילו ביטוי שכאילו הפילוג מובן רק לרבני הונגריה שכבר התרגלו לזה. הוא כותב³⁴ נגד הטענה שרבנים מחוץ להונגריה ידונו בענין הפילוג: "כאשר אנו רואים בחוש שהרבה התנהגות כאלו משונים מאד ממדינה למדינה, מחמת שלפי דעת אנשי מדינה זו לא טוב על אופן שעושים אנשי מדינה אחרת, ואין בזה אופן להבינם, כי מי שאינו מורגל ומגודל בטבע כזו יכחוש וילעיג על האומר היפוך דעתו". רצ"ע.

סיכום

שיטתם של רבני הונגריה הוא התבדלות מוחלטת מיהודים שהתרחקו מדרכי התורה, ואין לנסות לקרבתם למקום. לשיטה זו התנגדו גדולי ישראל, בעיקר בפולניה ורוסיה. שיטת ליובאוויטש היא שצריכים לנסות "מיטנעמען יענעם מיט זיך". וכך היתה גם דעתם של הרבה ממורי החסידות מיוסד על דברי מורנו הבעש"ט.



(31) במכתבו הארוך שב'מכתבי קודש' . . . רבותינו מבאבוב, "ניו יארק תשל"ג, עמ' כה ואילך.

(32) סוף עמ' לד.

(33) עמ' כו.

(34) עמ' לג.

נגלה

גדר עדות בקידושין

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בקידושין (ג, א) מקשה הגמ' "מנינא דרישא [-] האשה נקנית בשלש דרכים] למעוטי מאי . . . למעוטי חופה". ופרש"י (ד"ה למעוטי) וז"ל: שאם מסרה לה אביה לחופה לשם קידושין, אינה מקודשת בכך, עכ"ל.

והקשו האחרונים, מדוע נקט רש"י דוקא שאביה מסרה לה לחופה לשם קידושין שאירי בקטנה (או נערה) המתקדשת ע"י אביה, ולא פי' כפשוטו שנכנסה (היא עצמה) לחופה לשם קידושין, שאינה מקודשת בכך?

ותי' הפנ"י וז"ל: משום דקרא דילפינן מיניה חופה כתיב בנערה, את בתי נתתי לאיש הזה, כדאי' בכתובות (מז, א וברש"י שם ד"ה הא), עכ"ל.

אמנם המקנה תי' וז"ל: "ולענ"ד נראה דאפשר לומר דסבירא ליה לרש"י ז"ל כשיטת הפוסקים דחופה היינו יחוד גמור הראוי לביא דווקא, וכן משמע מדבריו בכתובות דף ד' כמ"ש בחידושינו שם, אם כן כשמתייחד עמה לפני עדים יחוד גמור, אמרינן הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה, כדאיתא באבן העזר ריש סימן ל"ג, ועמ"ש שם. ועכ"פ איכא למיחש שמא בא עליה כמ"ש תוס' בכתובות דף ט' ע"ב בד"ה מאי לאו וכו', דבארוסה כיון שמתייחד עמה ודאי בא עליה וכו'.

אם כן י"ל דהוא הדין כשמתייחד עמה לשם קידושין צריכה הימנו גט, כדאמרינן בגיטין דף פ' גבי מגרש אשתו ולנה עמו בפונדק, דסבירא להו לב"ה דצריכה גט משום דהן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה, ואין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, ובא עליה לשם קידושין. אם כך הכא נמי, אף שאמר לפני עדים שרוצה לקדשה בחופה, מ"מ איכא למיחש נמי שבא עליה, אם כן נהי דחופה לא קניה, מ"מ צריכה הימנו גט מטעם ספק קידושי ביאה, לכך פירש רש"י שהאב מוסרה לחופה, דבכהאי גוונא ליכא למיחש שמא קידשה בביאה משום דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, כיון דהיא אינה יכולה לקדש בעצמה, והאב לא מסרה לו לקדושי ביאה אלא לקידושי חופה, אם כן אף אם

היתה נתרצה לו אינה אלא בעילת זנות, ואין צריכה ממנו גט, וק"ל". עכ"ל.

אמנם יש להעיר על דבריו [נוסף ע"ז שקשה בדבריו – שגם אם אמת הוא שגדולה שנכנסה לחופה לשם קידושין תהי' מקודשת מספק (עכ"פ), מטעם הביאה, סו"ס אי"ז קידושי חופה, כ"א קידושי ביאה, ולמה אין מתאים לומר גם ע"ז "למעוטי חופה" (ורק שהלשון "אינה מקודשת בכך" שברש"י אין מתאים, כי סו"ס מקודשת היא – אבל רש"י הי' יכול לכתוב בסגנון אחר, כמו "אין החופה מקדשה" וכיו"ב) – הנה נוסף ע"ז: [הרי העדים חושבים שהוא מקדשה בחופה ולפועל קידשה בביאה, נמצא שחסר בדיעת העדים איך הוא מקדשה, והרי צריכים עדים בקידושין (ובלעדם לא חלו קידושין)].

ואף שיש לתרץ שסו"ס ראו היחוד, והדין הוא שהן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה, והרי הם עדים על הביאה ג"כ, והיות וההלכה היא שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, פשוט שקידשה בהביאה – מ"מ אין לתרץ כן. כי אין זה חלק מידיעת העדים, כ"א מטעם ההלכה שא"א עושה בעילתו בעילת זנות, ומה שהעדים יודעים הוא רק שנתייחד עמה לקדשה בחופה, ואין לומר ע"ז שהם העדים על קידושי ביאה? ובסגנון אחר: וכי כולם יודעים את ההלכה שא"א עושה בעילתו בעילת זנות, שנאמר שיש עדים על קידושי ביאה? ואפי' אם נאמר שיודעים הלכה זו, אי"ז שיודעים הם ממה שרואים שהיו כאן קדושי ביאה, אלא רק מפני שכ"ה ההלכה, ואיך נקרא זה שישנם עדים על קידושי ביאה.

והנה ידוע שעדי קידושין (וגיטין) אינם כשאר עדים שהם "עדי בירור", כ"א שהם "עדי קיום", וכמבואר בארוכה בלקו"ש (חי"ט ע' 188) וזלה"ק: בענין עדות – "על פי שני עדים גו' יקום דבר" – מצנינו שני סוגים:

(א) "עדי בירור" – לדוגמא, עדות על הלואה, שענינם הוא רק לברר שהיתה הלואה, אבל ההלואה כשלעצמה אינה תלויה בהעדים – גם אם ההלואה נתקיימה בלי עדות, חל על הלואה החיוב לפרוע החוב. לפי"ז הפי' ב" (על פי שנים עדים גו') יקום דבר", הוא שה"דבר" נתברר ע"י העדים.

(ב) "עדי קיום" – לדוגמא עדי קידושין, שעדותן הוא חלק מהקידושין, שהרי הדין הוא שגם אם (בין האיש ובין האשה מודים ש)קידשה, אם לא הי' שם עדות, ההלכה היא ש"אין חוששין

לקידושיו", ז.א. שבלי עדי קידושין אין כאן קידושין. ובסוג זה של עדות פי' "יקום דבר" הוא – שעל ידם נעשה הדבר, עכ"ל.

והנה, בשלמא אם העדי קידושין היו "עדי בירור", הי' אפשר לתרץ מ"ש בספר המקנה ולומר שסו"ס יודעים העדים בבירור מה נעשה, כי ראו היחוד שבזה נכלל ג"כ שהיו עדים על הביאה, וה"ז מספיק גם לקדושי ביאה (מטעם ההלכה - חזקה א"א עושה בעילתו בעילת זנות), כי "עדי בירור" פירושו שהם עדים על מה שנעשה, היינו שיכולים להעיד ולברר בדיוק מה נעשה, וכאן זה מספיק, כי תיכף שיוודעים בבירור שהי' כאן ביאה ע"י עדותן, ה"ז (מטעם ההלכה) ברור שהי' כאן קידושין.

אבל היות שעדי קידושין הם "עדי קיום", היינו שהם חלק מהקידושין עצמם, ולא רק שיכולים להגיד ולברר מה נעשה, א"כ אין מספיק מה שמצד ההלכה נקטינן שהי' כאן קידושין, כ"א שצריכים שהעדים יהיו חלק מקידושין אלו, ובנדו"ד העדים הרי לא ידעו שיש כאן קידושי ביאה, ואיך זה מועיל.

וי"ל בזה ע"פ מה שביארתי במק"א, דפי' "עדי קיום" בגיטין וקידושין אינו סתם שצריכים ב' בנ"א לעמוד בעת הקידושין (או הגירושין), כי א"כ למה נקראים "עדים", והרי "עד" ענינו שמעיד ומברר לאחרים מה שראה, והיו צריכים להיות נקראים "שני אנשים" או "אנשי קיום" וכיו"ב, אלא מכאן ראי' שאכן ענינם להעיד ולברר אח"כ שאכן ראו מה שנעשה, איך שנתקדשו (או נתגרשו), אלא שבירור זה ה"ה נוגע לקיום הקידושין (או הגירושין), שכדי שהקידושין (או הגירושין) יחולו צריך להעשות באופן ברור כ"כ, שאח"כ יוכלו לברר בבירור גמור שאכן נעשה. ואם נעשה באופן שאע"פ שאא"פ אח"כ לבר זה, לא רק שייחס הבירור אח"כ, כ"א גם עכשיו לא חלו הקידושין, כי קידושין (וגיטין) ה"ה דברים חשובים ביותר שכדי לחול צ"ל נעשה באופן שאח"כ אא"פ להכחישו.

ולכן, אף אם בפועל אח"כ הודו שניהם שאכן קידשה, ומאמינים להם, מ"מ אי"ז קידושין, כי בעת הקידושין לא היו שם עדים, ובמילא לא היו הקידושין באופן מבורר, ולא חלין באופן כזה.

וזהו הפי' "עדי קיום": מה שהם עדים ורואים הנעשה ויכולים אח"כ להעיד ולברר מה שהי', זה גופא (אפשרות הבירור) הוא קיום הדבר.

ראי' לזה הוא מהא דתנן בגיטין (פו, א) דיש ג' גיטין שהם פסולין אבל אם נשאת הולד כשר (היינו דבדיעבד הגט כשר), וא' מהם הוא "כתב בכתב ידו ואין עליו עדים", וכתב רש"י (בד"ה ואם ניסת) וז"ל: "האי תנא לאו כרבי מאיר סבירא ליה דאמר עדי חתימה כרתי, דלרבי מאיר הוולד ממזר ונלכך צ"ל דקאי דוקא אליבא דר"א דס"ל דעדי מסירה כרתי, ומשו"ה כשר מדאורייתא, שהרי בעצם אין צריכים עדים בהגט כלל]. ולמאן דמוקי לה בגמ' כרבי מאיר איכא למימר, דכתב ידו כמאה עדים דמי, ולא כרבי אלעזר סבירא ליה. . אלא כיון דכתב ידו הוא וכתב ונתן קרינא ביה, ואע"ג דליכא עדי מסירה כשר מדאורייתא, ומיהו רבנן פסלינהו. . ", והיינו דאף לר"מ דס"ל דצריכים עדי חתימה, מ"מ מועיל בכתב ידו משום דהוה הודאת בע"ד, דכמאה עדים דמי.

ועד"ז כתבו התוס' (גיטין ג, ב ד"ה שלשה), וז"ל: "איכא דמוקי בפרק בתרא הך מתני' כר"מ. . ואע"ג דר"מ סבר וכתב היינו וחתם, מ"מ כשר הולד בכתב ידו ואין עליו עדים, דכיון שהבעל עצמו כתב, אין לך חתימה גדולה מזו", ובפשטות היינו מטעם הודאת בע"ד.

ולכאור' צריכים להבין, שהרי מה דאמרין דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי ה"ז רק במקום שצריכים עדי בירור, אבל כשצריכים עדי קיום אין הודאת בע"ד מועיל, ואדרבה הא גופא הוא הפי' בהא דאמרין דבקיודושין הוו "עדי קיום" שאינו מועיל הודאת שניהם, וצריכים עדים דוקא, וכמבואר בקידושין (סה, א) דבגיטין וקידושין לא מהני הודאת בע"ד.

והנה במ"ש רש"י בסוף דבריו "כיון דכתב בכתב ידו וכתב ונתן קרינא ביה" הי' אפשר ללמוד כמו שמבאר הרשב"א (בקידושין סה, ב) דהוה גזה"כ, שהרי "וכתב לה" משמע שכל שכתב לה בכתב ידו הוי מקודשת, וע"ז כבר אין להקשות שאי"ז מתאים עם הא שבגט צ"ל "עדי קיום", כי גזה"כ הוא שכתב ידו מועיל – אבל לפועל הרי בתחלת דבריו כתב דהוא מטעם הודאת בע"ד כמאה עדים דמי.

והב"ח אכן השמיט הקטע הראשון ברש"י, ולגירסתו מביא רש"י רק הטעם דוכתב ונתן קרינא ביה, אבל המהרש"א (בד"ה ג' גיטין) מביא דטעמו של רש"י הוא מכיון דכתב ידו כק' עדים דמי, וצריך להבין הטעם בזה כנ"ל.

וגם צריך להבין מדוע הוצרך לב' הטעמים: א) "וכתב ונתן קרינא ביה". ב) הודאת בע"ד כמאה עדים דמי.

אמנם ע"פ הנ"ל דגם "עדי קיום" ענינם הוא כדי לברר שהיו הקידושין (או הגירושין), אלא דבקידושין (וגירושין) אם אין בירור וראי' זו אין הקידושין חלים כלל, והיינו דהבירור של העדים נעשה חלק מקיום הדבר, ה"ז מובן:

כי עפהנ"ל, הרי גם בגו"ק אי"צ עדים כשלעצמם, כ"א הבירור, ובירור הכי גדול הוא ע"י עדים, הנה מגלה לנו הפסוק "וכתב ונתן" שבנדו"ד דכתב כתב ידו שהוא בד"כ הודאת בע"ד, ה"ז מספיק כבירור דעדים. ז.א.: גדר כתב בכתב ידו הוא גדר הודאת בע"ד, ומה שמספיק כאן הודאת בע"ד (אף שבד"כ צריכים בגיטין וקידושין בירור דעדים), זה נלמד מן הפסוק וכתב ונתן.

ועפ"ז מובן למה צריכים ב' הטעמים – א) הפסוק וכתב ונתן ב) הודאת בע"ד כמאה עדים – כי הבירור של כתב בכתב ידו הוא גדר הודאת בע"ד, אבל זה שמספיק כאן בירור זה, הרי"ז נלמד מן הפסוק וכתב ונתן.

הרי נמצא מכ"ז, שגם עדי קיום דגו"ק ענינים הוא שהם שם לברר הנעשה, אלא שבירור זה מוכרח להיות, וללא בירור זה לא חלו הקידושין (או הגירושין).

עפ"ז יובן מ"ש המקנה דאם נכנסה לחופה לשם קידושין צריכה גט, מטעם שנקטינן שבא עלי' לשם קידושין, והקשינו שהרי העדים אינם יודעים שאלו קידושי ביאה, והיות והם "עדי קיום" לכאו' אין מספיק מה שיכולים אח"כ להעיד בבירור מה שנעשה אז כ"א צריכים הם להיות חלק עצמי מהקידושין – הנה עפהנ"ל ה"ז מובן, כי גם בקידושין ענין העדים הוא להיות באפשרותם להעיד אח"כ מה נעשה, ואנן סהדי שקידשה בביאה.

[ובנוגע לקשייתנו, שגם לביאור המקנה עדיין אפ"ל "למעוטי חופה", כי סו"ס ה"ה מקדשה ע"י ביאה, ולא חופה – מוכרח לומר שכוונתו הוא רק שרש"י רצה לנקוט מציאות כזו שאינה מקודשת כלל].

אבל דא עקא שפירוש זה ב"עדי קיום" אין פשוט כ"כ כי אף שבלקו"ש (חי"ט שם) אפ"ל כן, מ"מ כפי שהענין מבואר ברשימות כ"ק אדמו"ר זי"ע (ח"ו קס) אין לומר כן, כי זה לשונו זו שם (עם הפענוחים):

ישנם שני סוגי עדים: (א) שעושים הענין בנוכחותם, (ב) שעל ידם נתברר שנעשה הענין. והיינו: עדי פעולה ועדי בירור.

דוגמא לדבר (לסוג הב', עדי בירור): עדים המעידים שהפקיד אחד אצל חברו פקדון, או שהרג פלוני את הנפש – אין פועלים מאומה בזה שהיו בעת המעשה, כי אם מבררים שעשה פלוני ענין זה.

והנה, לכאורה גם בעדי קידושין אפשר לומר שזהו ענינם – רק לברר שנעשה הקידושין.

אבל באמת אינו כן, כי אם הם (העדים) חלק מענין הקידושין. וכמו שבקידושין צריך להיות כסף (או טבעת) ודעת האיש והאשה, כן צריך להיות נוכחיות עדות, כי זהו חלק מענין הקידושין.

ובזה מובן מה דבשבועת העדות דאורייתא פטורים פסולי עדות דרבנן, משא"כ בקידושין פסקינן (שו"ע אה"ע סמ"ב ס"ה) בהמקדש בפסולי עדות דרבנן דצריכא גט מספק,

– וכמו שהקשה הצ"צ בשו"ת אה"ע סקכ"ד, ותירץ, דשאני שבועת העדות דסוף-סוף לא היתה הגדתו מועלת כלום –

והסברה בזה יש לומר:

דהנה, פסולי עדות דרבנן היינו שאמרו רבנן שלא יתחשבו עם עדותן, אבל לא שנשתנה עצם האדם להיות פסול לעדות (כמו שנשתנה ע"י שנעשה קרוב ע"י נשואין, שנשתנה העצם של האדם להיות פסול לעדות).

ולכן, בשבועת העדות שכל ענינם של העדים הוא רק הבירור, וענין זה שללו מהם רבנן שאמרו שלא יתחשבו עם עדותן – שוב אין נשאר כלום, ואין עליהם שם עדות כלל. משא"כ בקידושין שנוכחיותם של העדים פועלת מעשה הקידושין, והרי עצמותם של העדים לא נשתנה ע"י הפסול דרבנן. עכ"ה"ק.

שמכ"ז נראה דלא כהנ"ל, כי (א) הלשון הוא "וכמו בקידושין צ"ל כסף (או טבעת) ודעת האיש והאשה, כן צ"ל נוכחיות עדות, כי זהו חלק מענין הקידושין", ובאם הנ"ל נכון – שהבירור הוא הקיום – אין לדמות עדים להכסף או לדעת האיש והאשה, כמובן,

(ב) והוא העיקר: כל הביאור לחלק בנוגע פסולי עדות מדרבנן, בין שבועת העדות לגבי קידושין, לכאו' אין לומר, כי גם בקידושין ענין

העדות הוא היכולת להגיד אח"כ ולגלות מה שראו, וא"כ גם בקידושין צ"ל פסולים, כי גם בזה אמרו רבנן שלא להתחשב עם עדותן. ומזה מוכח ש"עדי קיום" פירושו "עדי קיום" ממש.

[ודא"ג יש להעיר על מ"ש כ"ק אדמו"ר ד"פסולי עדות דרבנן היינו שאמרו רבנן שלא יתחשבו עם עדותן, אבל לא שנסתנה עצם האדם (כמו שנסתנה ע"י שנעשה קרוב ע"י נשואין, שנסתנה העצם), דלכאור' מג"ל שלא פסלו עצם העדים (מדרבנן).

וצ"ל שזה קשור עם זה שלכמה דעות כל איסורי דרבנן חלים רק על הגברא ולא על החפצא, כמובא בלקו"ש כו"כ פעמים (לדוגמא: חלק ח' עמ' 55, וש"נ. חכ"ט עמ' 106, וש"נ) ולכן אין לומר שפסלו חכמים עצם העד (שהוא החפצא בנדו"ד), כ"א שאסרו על הבי"ד (הגברא) לקבל העדות].



קנין ואיסור בקידושין

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. גרסינן במתניתין ריש מכילתין "האשה נקנית בשלש דרכים כו". ובגמ' שקו"ט לבאר מדוע נקט התנא לשון של 'קנין' ולא לשון של 'קידושין' כמו שנקט ברפ"ב - "האיש מקדש". וביארה: "משום דקא בעי למיתני כסף, וכסף מג"ל, גמר קיחה קיחה . . וקיחה איקרי קנין דכתיב וכו'".

ואף דכסף הוה רק א' מג' הקנינים המוזכרים במתניתין - וא"כ איך מתאים שהמשנה תשתמש בלשון 'קנין' רק מחמת כסף, באם לשון זה אינו מתאים ל'רוב' הקנינים שבהמשנה? - תירצו התוס' (בד"ה משום) "דלשון קנין שייך נמי בשטר וביאה ולא הי' תמוה על לשון קנין אלא משום דלקמן תנא לשון קידושין והכא תנא לשון קנין. א"נ בשטר נמי אשכחן לשון קנין דכתיב ואקח את ספר המקנה (ירמי' ל"ב)".

ונמצא דיש כאן ב' אופנים בתוס': א) דהלשון 'קנין' אכן שייכת אצל כל ג' הדרכים דמשנתנו, ואפי' לא צריכים פסוקים מיוחדים להורות ע"ז. ב) דהלשון 'קנין' שייכת רק על דרכים כאלו, שיש לנו פסוקים מיוחדים המלמדים שדרכים אלו נק' 'קנין', ולעניננו - הר"ז כסף ושטר (ואכן בתוס' הרא"ש לא משמע שלמד כן, אבל כן נראה מפשטות דברי

התוס' דילן. ובאשר להשאלה הידועה ממש"כ התוס' אח"כ (בד"ה כסף) דלא סגי למצוא הלשון 'קנין' אצל קנין של שדה לבד, דצריכים למצוא מקור שאצל אשה נמי איקרי קנין עיי"ש, וא"כ איך כתבו כאן - בתי' הב' - דשטר דאשה איקרי קנין מזה שיש פסוק ששטר איקרי קנין אצל קניני שדה? ראיתי מבארים, דאחר שכבר למדו מ"קיתח קיחה וכו'" דכן אפשר ללמוד כסף דאשה מכסף דשדה, כבר לא בעינן לגילוי מיוחד שיכולים ללמוד גם שטר דאשה משטר דשדה).

וצלה"ב מהו תוכן ויסוד הפלוגתא בין ב' אופנים אלו בתוס'.

ב. והנראה בזה, דהנה ראיתי מבארים דהשקו"ט בגמ' באם להשתמש בלשון 'קנין' או 'קידושין', אינה שקו"ט בלשונות בעלמא, אלא בהתוכן דקידושין; דהרי בקידושין אכן יש ב' ענינים, קנין ואיסור, וב' לשונות אלו מבטאים את ב' הענינים שיש בקידושין. ועפ"ז הרי פירוש השקו"ט של הגמ' כך: דמעיקרא קסבר בעל הגמ' דעיקר הענין דקידושין הוא האיסור שבו (שהאשה נהי' אשת איש, ואסורה על כל העולם וכו'), ולכן הקשה על הלשון 'קניית' דמתניתין, דמדוע לא השתמש התנא בלשון 'קידושין' (כברפ"ב) שמבטא עיקר הענין דקידושין - "דאסר לה אכו"ע כהקדש" (ומבואר לפ"ז מש"כ רש"י דשאלת הגמ' היתה "ניתני הכא האשה מתקדשת" ולא להיפך - דניתני התם "האיש קונה"). וע"ז מתרצת הגמ' דאכן כן שייך הלשון דקנין אקידושין, דקיחה איקרי קנין וכו'.

וע"פ דרך זה, נראה דיש לחקור בתוכן תי' הגמ', דיש לפרשו בב' אופנים: א) שבת' זה אכן חוזרת הגמ' מדעתה הקדומה, וסב"ל עכשיו שמהות הקידושין הוא 'קנין', וחלק האיסור שבו הוא רק הסתעפות וכיו"ב. ועיקר ענין הקידושין הוא הקנין שבו קונה האיש את אשתו. ב) שהגמ' לא חזרה מדעתה הקדומה, ועדיין סב"ל שמהות ענין הקידושין הוא האיסור שבו, אלא שמתרץ שמ"מ יש בו צד קנין ג"כ, והיינו דהיות ועשיית הקידושין הוא ע"י נתינת כסף וכו' הנלמד מקיחה דעפרון, והר"ז נק' קנין, לכן שייך להשתמש גם בלשון קנין על מעשה דקידושין (אע"פ שמהות הקידושין הו' איסור ולא קנין כנ"ל).

ונראה דא' מהנפק"מ בין ב' אופנים אלו, הוא ההבדל הנ"ל בין ב' תירוצי התוס' דביה עסקינן: דלאופן הראשון מובן, דבכל דרך שבו אפשר לקדש אשה שייך להשתמש בלשון 'קנין', דהרי - לאופן זה - מהות הקידושין הוא קנין, וא"כ באיזה דרך שהוא מקדש ה"ה עושה קנין, משא"כ לאופן השני י"ל, דרק בכסף ושטר שמצינו בעלמא שהן

ענין של קנין (וגילוי מילתא דענין זה שייכת גם לקידושי אשה כנ"ל מתוס'), אז אומרים שהקידושין [-האיסור] נפעלת ע"י מעשה של קנין, משא"כ 'ביאה' שלא מצינו בשום מקום דהוה מעשה של קנין, י"ל דאכן אינה מעשה של קנין, והר"ז פועלת ענין הקידושין [-האיסור כנ"ל] בלי מעשה של קנין.

ג. והנה, ראיתי בקונטרסי שיעורים (עמ"ס קידושין סי' א' אות ה' - להגר"י גוסטמאן ע"ה) שמביא מש"כ בשטמ"ק (כתובות עג, ב) בשם רש"י מהדורא קמא, "דמשכחת להו בקטן בן ט' שביאתו ביאה, ודוקא קידושי כסף ושטר לא מהני בקטן אבל ביאה קונה גם בקטן וכו'". ומבאר בזה, דלש"י רש"י הרי אכן ביאה שונה מכסף ושטר במעשה הקידושין: דכסף ושטר הוו מעשה של קנין שעל ידם מקדש האשה, משא"כ ביאה הוה מעשה של הקידושין עצמה. וקטן נתמעט רק מהקנין של הקידושין ולא מהקידושין עצמה עיי"ש.

ולדברינו לעיל מבואר הדבר בטוב טעם; שרש"י פירש הגמ' באופן השני - דמהות הקידושין אכן הוה 'האיסור' שבה, והגמ' חידשה רק שיש בו גם צד קנין, אבל זהו רק בכסף ושטר שנא' בהן קנין כנ"ל. ונמצא דרש"י זה מתאים מאוד עם תי' השני בתוס' דילן - שאכן ביאה לא הוה 'קנין' בקידושין.

והנה על דברי הגמ' בסוגיין "משום דקבעי למיתני כסף", מפרש רש"י "...וראמרין לקמן (דף ד, ב) כסף מנלן דנקנית בו, ומפרשין דגמרינן קיחה קיחה משדה עפרון דאיקרי קנין וכו'". ועמש"כ בגמ' (בהמשך) "וכסף מנלן", מפרש "לאו הכא קא בעי לה אלא לקמן (דף ג, ב), והכא האי מתרץ קאמר לה לכולא מילתא, משום דקא בעי למיתני כסף, וכסף מנלן ילפינן ליה לקמן (דף ד, ב) מקיחה, וקיחה לשון קנין הוא הלכך תני האשה נקנית".

ולכאור' תמוה קצת הדגשת רש"י ואריכות דבריו ד'לאו הכא קא בעי לה' וכו', וכתב פעמיים שעיקר הסוגיא הוא לקמן, ואח"כ ביאר דברי "האי מתרץ" (ולהעיר, שחוזר עוה"פ על סברא זו לקמן (ג, ב) בעיקר הסוגיא ד'כסף מנלן' - "הכא עיקר, ולעיל אגב גברא נקיט ליה וכו'"), וצ"ע.

והנראה בזה - ע"פ דברינו דלעיל - דרש"י הבהיר בזה שיטתו דלעיל בגדר קידושין; דהנה תוכן דברי הגמ' כאן הוא לבאר שכסף איקרי קנין (דהרי נלמד משדה עפרון וכו'), והנה באם כאן מדברת הגמ' (ג, ב) על 'המקור' לדין קידושי כסף, אז מסתבר לומר דגדר הקידושין הוא 'קנין'

- דהרי זהו הנקודה של סוגיא זו - דאי קרי קנין. אמנם שיטת רש"י הוא (כדלעיל מהשיטמ"ק בכתובות) שגדר הקידושין הוא 'איסור', אלא שיש בו גם צד קנין וכו' כנ"ל, ולכן הדגיש וכתב פעמיים שסוגיא זו אינה עוסקת בעיקר הילפותא דקידושי כסף, וכל הילפותא הובא כאן כבדא"ג - רק לבאר איך אפשר להשתמש בלשון של קנין על מעשה הקידושין. אבל אה"נ בעיקר הילפותא לא הוזכר כ"ז דאי קרי קנין וכו', ודו"ק.

ד. והנה על דברי הגמ' (ב, ב) בפירוש הלשון קידושין - "דאסר לה אכו"ע כהקדש" - כתבו התוס', "והרי את מקודשת לי כלומר להיות לי מקודשת לעולם בשבילי . . . ופשטא דמילתא מקודשת לי מיוחדת לי מזומנת לי וכו'". ונמצא דיש כאן ב' אופנים בהסברת האמירה בקידושין של הרי את וכו', דלאופן הראשון הרי עיקר הפירוש הוא אכן על ה'איסור' שעל כו"ע (אלא דהאיסור הוא 'בשבילי'), משא"כ לאופן השני - "פשטא דמילתא" - הרי הפירוש בקידושין הוא בעיקר על זה שאשה זה נהי' "מיוחדת" "ומזומנת" לאיש זה, שתוכנו הוא - קנין.

וראיתי מבארים שבזה תלוי גם ב' האופנים בתוס' (בעמוד א') באם "ניתרת" הוה הלשון ההפכי מ"קידושין" (דמלשון התוס' עצמם משמע שאין לשון זו מתאים, משא"כ הר"ר מנוח - שמביאים התוס' - סב"ל שכן), דבאם עיקר פירוש 'קידושין' הוה האיסור על כו"ע, אז אה"נ ד'ניתרת' הוה בדיוק ההיפך מזה, משא"כ לפי ה"פשטא דמילתא" בתוס' כאן, שאין זה עיקר הפירוש בקידושין, אז מובן שאין הלשון ניתרת מתאים כ"כ להיות ההיפך של קידושין.

ועכ"פ נראה מכ"ז שהתוס' הביאו ג"פ ב' האופנים - באם עיקר ענין הקידושין הוה קנין או איסור (בהתוס' שהתחלנו ביה, בהתוס' שמפרש תיבת קידושין, ובהתוס' בענין לשון 'ניתרת'). ובכל ג' המקומות נראה שהעיקר הוא - לשיטתם - שקידושין עיקרם קנין (-בהתוס' שהתחלנו ביה, הרי התירוץ הראשון הוא שהלשון קנין הולך על כל הדרכים; בפירוש 'קידושין' כתבו שפשטא דמילתא הוא כנ"ל; ולא סב"ל כר"ר מנוח בענין 'ניתרת'). משא"כ שיטת רש"י הוא כאופן השני כמו שנתבאר.

דעת האשה בקידושין לשיטת רש"י

ה. והנה בהמשך הגמ' מבואר, דהא דלא תני 'האיש קונה', הוא משום ד"אי תנא קונה הו"א אפי' בע"כ, תנא האשה נקנית מדעתה אין שלא מדעתה לא". ומצויין על הגליון לדברי רש"י בב' מקומות מדוע

באמת בעיני דעת האשה בקידושין: (א) לקמן (מד, א) "דבעינן דעת המקנה". (ב) ביבמות (יט, ב) "והלכה והיתה לאיש אחר מדעת משמע". והקושי בזה מבואר: דאם בעינן דעתה מסברא "דבעינן דעת מקנה", אז מדוע צריכים לזה (גם) קרא?

וראיתי מבארים, דלדעת רש"י אכן יש ב' דינים בהא דבעינן דעת האשה בקידושין: (א) מדין דעת מקנה, שהוא דין כללי בכל הקנינים. (ב) ומלבד זה יש דין מיוחד בקידושין דבעינן דעת האשה המתקדשת. (ובהסוגיא דיבמות נוגע להביא ענין השני, משום דשם הרי המדובר ביבמה והרי אצלה לא בעינן לדעת מקנה, משום דמן השמים הקנוה לו וכו').

אלא דמקשים ע"ז, דבאם יש דין מיוחד בקידושין דבעינן דעת האשה המתקדשת - מלבד הדין דדעת מקנה - אז מדוע כשהאב מקבל קידושין עבור בתו לא בעינן לדעתה? אלא ע"כ, דגם דין זה נוגע לדעת מקנה, ושוב אינו מובן מדוע צריכם לזה קרא, הרי הא דבעינן דעת מקנה הוא סברא פשוטה? (ראה בכ"ז בבית לחם יהודה ועוד).

ולדרכנו דלעיל בשיטת רש"י בענין קידושין, אולי יש לבאר דעת רש"י בזה באו"א קצת: דהפ' ד"והלכה וגו'" גילתה, דהא דבעינן לדעתה בקידושין, אינו רק עבור המעשה קנין שבהקידושין, אלא גם עבור עצם הקידושין - שתתמצא לזה שתאסר על כל העולם בקידושין זו.

ליתר ביאור: גם באם קידושין הוה בעיקר 'קנין' וגם באם הוה בעיקר 'איסור', הר"ז פשוט שבעינן לדעתה עבור הקידושין; באם הוה קנין - הרי בעינן דעת מקנה כמו בכל קנין, ובאם הוה איסור - הרי גם בזה נאמר הדין דאין אדם אוסר או מקדיש דבר שאינו שלו (ראה ריטב"א כאן שהביא סברא זו לענין זה), ושוב בעינן לדעתה.

אלא דהשאלה הוא, דהיות שלדעת רש"י יש כמו ב' שלבים בהקידושין, היינו מעשה קנין שע"י נפעלה גוף הקידושין (שנאסרת על כל העולם), יש מקום ללמוד לכאן, שצריכים לדעתה רק עבור המעשה קנין, משא"כ לחלק השני - מה ש'נתקדשה' ונאסרת כו' - כבר לא צריכים דעתה ורצונה, דהא כבר נקנית לבעלה, ועכשיו הוא מקדשה ואוסרה על כל העולם (וכמו בנידון דאין אדם אוסר או מקדש דבר שאינו שלו, דודאי אחר שנהי' שלו, כבר אין צריך לדעת או הסכמה של זה שהקנהו לו כדי שיוכל להקדישו או לאסרו).

ולזה סב"ל לרש"י, שזהו מה שגילתה לנו הפ' ד' והלכה והיתה וגו' - שבעינין לדעת האשה לא רק עבור ה'מעשה קנין שבהקידושין, אלא שעצם הקידושין צריכה לדעתה - שתתרצה להתקדש ולהיאסר כו' ע"י קידושין אלו.

ועפ"ז מבראר נמי מדוע מביא רש"י ענין זה בהסוגיא דיבמות שם (ע"ד הביאור של האחרונים שהבאתי לעיל) - דיבמה היא דוגמא למציאות כזו, שכבר נעשתה מעשה קנין ד"מן השמים הקנוה לו וכו', ועדיין לא נאסרה להעולם באופן של אשת איש. ולכן מביא רש"י שם שהצורך לדעת האשה בקידושין אינו רק עבור המעשה קנין (והקידושין עצמם יכול הבעל לפעול גם בע"כ), אלא שצריכים דעתה גם עבור גוף הקידושין, ושוב אפשר שבקידושי יבמה (היינו 'מאמר') נצטרך 'דעתה'.

ועצ"ע רב בסברא זו (האחרונה).



פלוגתת הראשונים בדין תלוה וקני

הנ"ל

א. כתב הרשב"א בסוגיין (ב, ב) בא"ד: "והאיש שאנסוהו לקדש כתב הרמב"ם ז"ל קדושיו קידושין. והרב בעל העיטור ז"ל כתב שאין קדושיו קדושין דתלוה וזבין אמרו, תלוה וקני לא אמרו, ונראין דברי הרמב"ם, דאי אגב אונסיה גמר וזבין כ"ש דגמר וקני", וצלה"ב מהו יסוד הפלוגתא.

ובפרט דלכאור' נראה שיש כאן סברות הפוכות - דלדעת בעהע"ט רק תלוה וזבין אמרו ולא תלוה וקני, משא"כ לדעת הרשב"א הרי תלוה וקני פשוט יותר מתלוה וזבין, אשר לכן ידעינן ליה מכ"ש, וצ"ע.

והנה בביאור דעת בעהע"ט - מדוע מהני 'תלוה' לענין מכר ולא לענין קנין - ידועים דברי האב"מ (סמ"ב סק"א) "היינו משום דלקנות בעי רצון טפי וכל שבע"כ לא קנה וכו'".

אלא דעל סברא זו מקשים העולם, דא"כ איך מהני גם "תלוה וזבין", דהלא עבור מכר צריכים גם שהמוכר יקנה הכסף, והרי להנ"ל א"א להכריחו לקנות הכסף ע"י "תלוה"?! (ומשום זה יצא הגרונ"ט לחדש שבאמת לא בעינן עבור קנין כסף שהמוכר יקנה הכסף, דהעיקר הוה הנתינה. והדברים עתיקים ואכה"מ להאריך בהם).

אולם יש דרך אחרת שמביאים ע"מ לבאר דעת בעהע"ט, שהוא מחמת "אומדנא". והיינו, שהאדם מסכים יותר למכור איזה דבר, מלקנות איזה דבר. דהרי כשמוכר הרי הוא מקבל תמורתו סכום כסף, והרי לפועל כל אדם מעוניין בכסף, משא"כ כשקונה הרי אדם זה אינו מעוניין בכלל בקניית אותו דבר. ולכן אע"פ דלענין מכירה אמרינן ד'גמר ומקנה', לא אמרינן כן לענין קנין. וע"פ דרך זו תתורץ בפשיטות הקושיא דלעיל (דלדעת בעהע"ט איך קונה המוכר את הכסף), דהרי היות שלמכור כן מסכים האדם (כש'תלוה'), הרי מובן שהסכים גם (ובעיקר) לקנות הכסף תמורתו.

אלא דלפ"ז יוקשה עוד יותר שיטת הרשב"א ד"כ"ש דגמר וקני" - דהרי ע"פ ה'אומדנא' דלעיל נמצא שאדם מסכים יותר למכור מלקנות, וא"כ מדוע אומר דבאם מהני ה'תלוה' לענין מכר אז בודאי מהני גם לענין קני? ולכאן דוחק גדול לומר דפליגי בהאי אומדנא גופא - באם אדם מסכים יותר למכור או לקנות!

ב. ולולא דמסתפינא הייתי אומר, דסברת הרשב"א בזה הוא בדיוק ההיפך מסברת האב"מ שהזכרנו; והיינו דסב"ל דבעינן "רצון טפ"י" להקנות, מלקנות. ושלכן סב"ל דאם מהני ההסכמה שבא ע"י 'תלוה' עבור הקנאה (מכירה), אז בודאי מהני גם עבור קנין.

ויסוד לסברא זו, הוא מה שמצינו בכ"מ שיש כח של 'דעת אחרת מקנה' להקנות איזה דבר לאדם, אע"פ שמצ"ע לא הי' קונה אותו דבר. כמו כשאדם עשה מעשה קנין אבל לא התכוין לקנות החפץ בגללו - דמהני דעת אחרת המקנהו לו. ועד"ז גבי קטן שאין לו הכח לקנות, ומ"מ מהני דעת אחרת להקנות לו (ולהרבה ראשונים הר"ז מדאורייתא) - ראה בכ"ז באנציק' תלמודית ערך 'דעת אחרת מקנה' ובהמצויין שם.

אשר מכ"ז מוכח שיש כח באדם להקנות ו'להכניס' דבר לרשותו של אדם אחר, אף שבודאי אין כח של דעת אחרת להוציא דבר מרשותו של אדם אחר בלי כחו וידיעתו וכו'. ועד"ז י"ל כאן: שכשהכריח אדם אחר להסכים לקנות איזה דבר, עוזר לזה גם דעת המקנה, שמקנהו לו (כמו כח של המקנה כשהקונה אינו מתכוין בכלל לקנות כנ"ל), וא"כ יש יותר סברא לומר שאכן 'יעבוד' בקנין מבמכירה, כשלא שייך ה'עזר' של דעת אחרת המקנה.

[ולהעיר, דשיטת הקצות בכ"מ (סרל"ה סק"ד, רעה סק"ד, ועוד) הוא, דלדעת הרמב"ם והרשב"א (משא"כ לדעת התוס'), הא דמהני

דעת אחרת מקנה, הוא מדין 'זכין לאדם', והיינו ש'המקנה' זוכה בהחפץ עבור הקונה. ועפ"ז אין זה שייך לעניינו לכאן, משום דאינו מורה (כ"כ) על כח להכניס דבר לרשותו של שני (ועפ"ז י"ל שהקצות אכן הולך לשטיחיה כאן באב"מ - שסובר להיפך מסברא זו שהנני כותב כאן). אמנם, הרבה מאחרונים חולקים על הקצות, וסב"ל שבודאי 'דעת אחרת מקנה' מהני מדין כח להקנות ולהכניס דבר לרשותו של אדם אחר, ולא מכח זכיה עבורו (ראה באציק' הנ"ל).

ויש להעיר נמי משיטת הרשב"א (גיטין לו, ב) וכמה מהראשונים, ד'הפקר ב"ד הפקר' הוא כח שיש לבי"ד לא רק להפקיר נכסיו של אדם, אלא גם לזכותם לאדם אחר "קודם שבא לידו" (ראה באנציק' הנ"ל ע' 'הפקר ב"ד הפקר' השיטות השונות בזה), ולדברינו דלעיל הר"ז מסתבר ביותר - דהרי להקנות קל יותר מלהוציא מרשותו של אדם, וא"כ באם יש בכחם להפקיע חפץ מרשותו של אדם, אז בפשטות יש בכחם גם להקנותו לאדם אחר].

ועפ"ז נמצא דפלוגתת הראשונים כאן אינה בסברות הפוכות, אלא בסברות שונות; דבעה"ט הולך בתר האומדנא, דלכן יש מקום לחלק ולומר דלמכירה אכן התרצה האדם אבל לאו דוקא לקנין, משא"כ הרמב"ם והרשב"א אזלי בתר הכח הנדרש לפעול מעשה זה, ואשר לכן סב"ל שבאם יש כח בהתרצות הזו לפעול מכירה, אז בודאי יש בכחו לפעול קנין כמשנ"ת.

ג. ועדיין יש להעמיק יותר ולהבין במה נחלקו הראשונים. והיינו, דמדוע בחר בעה"ט ללכת בתר האומדנא, והרמב"ם והרשב"א העדיפו ללכת בתר הכח הדרוש לפעולות אלו?

ונראה, דתלוי איך מפרשים הא ד"תלוה וזבין זביניה זביני" - דהוא משום ד"אגב אונסיה גמר ומקנה" (ב"ב מח, א); האם זה נחשב לרצון גמור (וכמו שיש סברא בגמ' שם, דכל מכירה בא מחמת 'אונס' המכריח את האדם למכור נכסיו), או שאינו נחשב לרצון גמור ורק שמספיק הסכמה כזו לענין המכירה:

דבאם מפרשים שזה נחשב לרצון גמור, אזי מסתבר לומר - כדברי בעה"ט - דאדם אכן מתרצה למכור (ולקבל הכסף) אבל לאו דוקא שמתרצה לקנות כנ"ל. משא"כ אם מפרשים שאינו נחשב לרצון גמור, ומ"מ מהני רצון כזה למכור, א"כ שפיר יש להוכיח דרצון כזה מהני גם לקנות, דבעי רצון פחות כנ"ל. ולאידך, הרי לצד זה אין מקום לומר דאולי לקנות לא הי' רוצה, דהרי גם למכור אין לו רצון אמיתי, ורק

שמ"מ מהני 'הסכמה' כזו עבור המכירה, ושוב, בודאי מהני גם עבור קנין.

ואכן נראה להוכיח דהרשב"א מפרש שהדין דתלוה וזבין וכו' אינו נחשב למצב של רצון גמור, אלא להסכמה בע"כ; דהרי הרשב"א מפרש בסוגיין דהא דקאמר הגמ' דהו"א שהאיש יוכל לקנות אשה בע"כ, פירושו, באופן דתלוה וקידשה (ועד כדי כך הי' זה פשוט אצלו, עד שכתב על המקשה שהקשה דלכאו' איך הו"א שיוכל לקנות בע"כ - ד"אישתמיטתיה [הדין] דתלוה וזבין וכו'!) ואשר מזה נראה ברור, שלדעתו הרי כל הדין דתלוהו כו' והסברא ד'גמור ומקנה' כו', לא הוי פירושו שיש כאן רצון גמור, אלא רק הסכמה בעלמא בע"כ.

ומתבאר א"כ, דאזיל לשיטתיה בדין "תלוה וקני", דבאם מהני הסכמה כזו לענין מכירה בודאי מהני לענין קנין כנ"ל, ולא מתאים - לשיטתיה - להחשיב ה"אומדנא" של בעהע"ט, כמשנ"ת.



לשון "ומקנה" במיתת הבעל

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בגמ' קידושין (ב, ב): "וניתני הכא האיש קונה משום דקא בעי למיתני סיפא . . וניתני האיש קונה ומקנה משום דאיכא מיתת הבעל דלאו איהו קא מקני לה". וברש"י פי' "וניתני - הכא האיש קונה בג' דרכים ומקנה - אותה לעצמה בשתי דרכים, ומשני משום דאיכא בהנהו ב' דרכים מיתת הבעל".

וצ"ע מאי מוסיף רש"י לדברי הגמ' דלכאו' כל דבריו מיותרים.

ואולי י"ל, דבפשטות הי' נראה דקושית הגמ' "וניתני האיש קונה ומקנה" אינו על הלשון ד"וקונה את עצמה" דתני בסיפא, דמאי מעליותא איכא בלשון מקנה לגבי הלשון קונה את עצמה? (ואדרבא הרי מתי' הגמ' מבואר דאינו מתאים במיתת הבעל) ולא הקשה דליתני ומקנה אלא כדי לחזק קושיא קמייתא דליתני האיש קונה, דאי"ל דסיפא איירי בדידה, דגם בסיפא אפשר לשנות ומקנה.

ולזה ביאר רש"י דבאמת קושיות הגמ' דליתני ומקנה (אינו רק לחזק קושיא קמייתא אלא) הוא (גם) דבסיפא מצ"ע מתאים יותר לישנא דומקנה מלישנא דוקונה את עצמה, וזהו שפי' רש"י דליתני הכא האיש

קונה בג' דרכים ומקנה אותה לעצמה וכו', דבזה מעתיק רש"י ב' הבבות במתני', כדי לבאר דאיירי הכא בקושיא זו גם בלישנא דסיפא, והיינו דקושיית הגמ' הוא על כל בבא בהמשנה מצ"ע (דמל' הגמ' שקיצר ל' המשנה והקשה "ניתני קונה ומקנה" משמע דבאמת עיקר הקושיא הוא על ל' קונה, ולכן קיצר דלא איירי הכא בסיפא).

ועדיין צריך ביאור מדוע באמת מתאים יותר בסיפא ל' דמקנה מהל' דוקונה את עצמה?

דהן אמת שבל' וקונה את עצמה משמע דבידה הדבר ובדידה תליא מילתא והרי אינו כן לא בגט ולא במיתת הבעל, אמנם הרי הל' ומקנה לא מתאים כלל במיתת הבעל כתי' הגמ', ואיך ס"ד דהוא עדיף מהל' וקונה את עצמה?

הנה בלקו"ש חיי"ז עמ' 200 בשוה"ג להע' 49 מביא לחקור ולהעיר מההסברה בזה דהאשה קונה א"ע במיתת הבעל (משנה ריש קידושין) - שהוא (מפני דין - שהמיתה מתירה, או) מפני מציאות טבעי - שבטלה מציאות הבעל - (צפע"נ מהד"ת סא, א-ב), ועפ"ז אולי י"ל דאם נאמר דמיתת הבעל פועל היתר (ואינה מצד המציאות לבד), שייך גבי' לישנא דומקנה, דאף דאין הבעל פועל היתר זה ברצונו שנאמר דהוא המקנה אותה, אך מ"מ הרי מיתתו אינו רק מציאות טבעי דברך ממילא היא לעצמה, אלא זה פועל להתירה, ושייך בזה ל' מקנה (לשון פעולה).

ומת' הגמ' דסו"ס לא שוה לישנא דומקנה בגט ומיתת הבעל. דבגט פירושו דהבעל עצמו מקנה אותה לעצמה, אבל במיתת הבעל - אף דמיתתו פועלת היתר זה - מ"מ אין הוא המקנה אותה, וזהו שכ' רש"י משום דאיכא בהנהו ב' דרכים מיתת הבעל, דמדגיש בזה דכיון דתני מיתת הבעל ביחד עם גט ("בהנהו ב' דרכים") לכן אין לומר לשון ומקנה דאין משמעותא שוה בשניהם, ואינו לישנא מעליא.

◆ ◆ ◆ קנין חליפין

הת' ישראל סלבטיצקי
תלמיד בישיבה

הנה מבואר (בגמ' דף ג, א) דחליפין אינו קונה בקדושי אישה, דחליפין קונה בפחות משו"פ "ואשה בפחות משוה פרוטה לא מקניא

נפשה". ועי' ברש"י על אתר דמבאר הטעם "משום דגנאי הוא לה הלכך בטל תורת חליפין" עיי"ש.

והנה לכאור' צ"ב, הרי הגנאי הוא רק בפחות משו"פ, וא"כ מדוע שלא יוכל לקדש בחליפין שהוי בה שו"פ. ועי' בתוס' שמקשה על רש"י כן. והנה תוס' מסביר שלא גרסינן "נפשה" אלא דמכיון דכסף למדים קיחה משדה עפרון, א"כ נלמוד ג"כ חליפין שהרי חליפין הוי כעין כסף דקרא ואינו כשטר, שהרי בשטר אין בו שוה פרוטה אבל חליפין יש בו שוה פרוטה, וע"ז תי' התרצן שחליפין ג"כ הוי פחות משו"פ וא"כ אינו כעין של כסף אלא הוי קנין אחר.

והנה לכאור' תוס' צ"ע, שהרי נמצא דתוס' סברי בהו"א שיש ב' סוגי חליפין א) מתורת כסף שזהו כשיש שוה פרוטה ב) כשאין שוה פרוטה ואז הוי קנין אחר, וא"כ מסברת המקשן הרי הוא ג"כ ידע שיש חליפין בפחות משו"פ, וא"כ ג"כ מהו סברת התרצן, וצ"ע.

והנה בר"ן מפרש ג"כ דלא גרסינן נפשה, ומסביר שסברת המקשן היה שחליפין מתורת כסף ואפי' בפחות משו"פ ג"כ יועיל מתורת כסף, משום דכסף דבר חשוב הוי, וכלי כמחט - אפי' שהוי פחות משו"פ - ה"ה ג"כ הוי דבר חשוב כדאי' בהזהר, וא"כ סברא הגמ' שיקנה מתורת כסף, וע"ז מסביר שהתרצן שאנן סהדי שבפחות משו"פ לא מקניא נפשה ואפי' שהוי כלי שלם ודבר חשוב, אלא האשה מקנה עצמה בדמים, וא"כ בטלה תורת חליפין בקידושין - שאינו נכלל בלימוד של קיחה קיחה.

והנה על הר"ן צ"ע ע"ד שהקשינו על רש"י, דמדוע נבטל חליפין כשהוי שוה פרוטה.

והנה משמע מהר"ן ותוס' שחליפין הוי מתורת כסף אלא שאפי' הכי אנו צריכים ללמוד חליפין במיוחד מהג"ש קיחה קיחה, וכן הוא נמי במסקנא - שחליפין הוי מתורת כסף אבל אין למידים מקיחה קיחה ולכן אין מועיל חליפין, וא"כ נמצא שחליפין לא הוי ממש כסף שא"כ לא היו צריכים כל השקלא וטריא אי לומדים ג"כ חליפין או לא, שהרי הוי כסף ממש, אלא צ"ל שחליפין הוי קצת ככסף וקצת אינו ככסף, וצריך להבין במה חליפין הוי ככסף ובמה חליפין לא הוי ככסף.

ונראה לבאר בזה ובהקדם הביאור מהו הדמיון בין קנין חליפין לקנין כסף. דהנה בפשטות הפי' של חליפין הוא, תמורה, היינו ששניהם מקנים חפצים ושניהם קונים חפצים, והכוונה היא שהקנין

בחפץ אחד יהיה תמורת החפץ השני, אומנם לגבי קנין כסף הנה האחד הוא קונה והשני הוא מקנה והקנין הוא לפי שויות הכלי של השני, משא"כ בחליפין אינו משלם השויות של החפץ, שהרי חליפין הוא בפחות משו"פ נמי, אלא שבחליפין הוא חפץ תמורת חפץ אחר. והנה בחליפין עצמו יש לבאר בב' אופנים (א) שפי' של תמורה כאן הוא החלפת השתמשות בחפץ זו בהשתמשות בחפץ אחר, ואין נפק"מ לשויות החפץ, אלא הנקודה בזה היא ההשתמשות. והיינו דלפי"ז הוא אכן ככסף רק ששונה מכסף בפרט אחד - דבכסף הנקודה היא השויות ובחליפין הנקודה היא ההשתמשות אבל אופן הקנין הוא ככסף (ב) צריך להכניס חפץ לרשותו של השני, ואין כל נפק"מ מהו החפץ, ועי"ז שהוא מתכוון להחליף החפץ בשם חליפין, הנה החפץ שנכנס לרשותו של השני פועל שמקנה החפץ של השני שיעבור לרשותו של האחר. ולפי"ז לא יהיה חליפין ככסף, שהרי בכסף אין הפי' שהכסף שנכנס לרשות השני מעביר את החפץ לרשות האחר.

ומעתה יש לחקור בזה: האם הפי' הוא כאופן הא' או כאופן הב', או די"ל שבאמת הם ענין אחד - די"ל שההתחלה של הקנין הוא כאופן הא', וסוף הקנין הוא כאופן הב'. היינו שדרך הקנין - שהוא כל הפעולות שעושה בכדי להקנות (תמורת ההשתמשות חפץ בחפץ), והוא הדרך שע"י אפשר להגיע לסיום הקנין, אבל בפועל מה שפועל הקנין הוא הקנין באופן הב' היינו שהחפץ שנכנס לרשותו מעביר ומקנה את החפץ השני לרשות האחר ואינו כקנין כסף שהקנין נעשה ע"י התמורות שויות.

ולפי"ז נראה לבאר דברי הר"ן שהמקשן למד שהקנין של חליפין ג"כ נעשה ע"י תמורת חפץ בחפץ כמו בכסף כסף תמורת חפץ כאופן א' בפי' של חליפין ולכן הוא ככסף וזה מועיל מתורת כסף וא"כ בדרך ממילא למידים מקיחה קיחה, אבל התרצן מתרץ שלמדים כאופן הב' בפי' של חליפין וכאופן הב' של החקירה שנכון שהוית מתורת כסף אבל אין למידים מקיחה קיחה שהרי לפועל אין הקנין נעשה ככסף אלא ע"י חליפין שאחד דוחף השני לרשותו האחר.

ומעתה יש להבין, שהרי אין כך מבואר בר"ן. דבר"ן מבואר שהטעם שאין לומדים מקיחה קיחה הוא משום דאנן סהדי שאין אשה מתקדשת בכלי אפי' שלם, ואין הר"ן מסביר שהבעי' היא שאין חליפין נקנה בפועל ככסף.

אלא י"ל ההסבר בזה פשוט: הפי' דאנן סהדי הוא שזהו גנאי לאשה. והטעם הוא, שהרי חליפין פי' שהחפץ הנכנס לרשותו "רוחף" את החפץ השני לרשותו של הקונה, וא"כ נמצא שבקידושין החפץ שנכנס לרשותה של האשה "ידחוף" ויגרום לאשה להתקדש לבעל וזה יפעל קנין הקידושין, ולפיכך זה גנאי לה - שנמצא שהאשה והחפץ ממש שוים, דהחפץ בכוחו להקנות האשה לבעל, ולכן רוצה היא להקנות ע"י דמים, שאז הקנין אינו נפעל כחליפין אלא ע"י שהיא מקבלת כסף כנ"ל, ואזי היא מוכנה מעצמה להתקדש לבעל (אבל אין הכסף פועל זאת כדלעיל).

וזהו הפי' בתרוצו של התרצן בכך שאינה רוצה להתקדש בתורת חליפין¹.

וי"ל שזהו ג"כ הפי' במ"ש רש"י שמכיון שגנאי לה הלכך בטלה תורת חליפין שזהו כהר"ן שהיא אינה רוצה להתקדש בחליפין, וזהו שרש"י כותב שם שאינה רוצה להתקדש בלשון חליפין, וכנ"ל.

והנה עתה נראה לבאר בדברי התוס', דהמקשן סבר שהקנין בחליפין נעשה כמו כסף שהוא בתמורה, אלא שבכסף הוא תמורת שויות ובחליפין הוא תמורת השתמשות, וע"ז שאל המקשן שהחליפין יועילו כשיש בו שו"פ - שאז התמורה יהיה ג"כ בשויות ככסף, והתרצן מבאר שמזה שחליפין מועיל ג"כ בפחות משו"פ הנה מזה מוכח שבכלל הוי מסוג קנין אחר.

שהוא כאופן הב' שבפי' חליפין שהחלפת החפץ הנכנס היא המקנה את החפץ לרשות האחר, וא"כ בטלה לגמרי תורת חליפין בקידושין, ומובן שהמקשן רצה לחלק בחליפין עצמם. דמכיון שחליפין מועיל ככסף, א"כ בפחות משו"פ לא הוי ככסף ולפיכך אינו מועיל, אבל לשיטת התרצן שאומר דהוא קנין אחר מצד שהחפץ הנכנס לרשותו הוא הגורם להקנות החפץ השני לרשות הקונה וזהו לא ככסף ולכן אינו מועיל.

(1) ומה שכ' הר"ן שאנן סהדי דפחות משה פרוטה אפי' כלי שלם אין האשה רוצה בזה, הוא מפני שהר"ן רוצה לומר שחליפין בודאי הדרך להגיע לסוף הקנין הוא כמו כסף אבל שונה מכסף, שבכסף זה ע"י תמורת שויות ובחליפין הוא ע"י תמורת השתמשות. וזה מוכיח שחליפין מועיל ג"כ בפחור"מ. ויש לעיין.

והנה עי' ברשב"א שמסביר בשי' המקשן שכסף הוא ג"כ כחליפין שנותן כסף זה ולוקח חפץ במקום כסף, וכן הוא גם בחליפין שקונה קרקע ונותן משהו אחר בתמורה. ולכאור' ההסבר בזה הוא כאופן הא' שנותן תמורה בהשתמשות, וכאן נותן תמורה בשויות אבל הנקודה המשותפת בזה היא – תמורה, וע"ז תי' התרצן דמכיון שאשכחן פחות משו"פ בחליפין א"כ הוי מסוג קנין אחר. וי"ל שהתרצן בא לומר כאופן הב', וזהו מ"ש הרשב"א שאין נפק"מ בין פחות משו"פ לשו"פ, שהרי הנקודה היא שחפץ הנכנס הוא פועל שהחפץ האחר יצא לרשות האחר.

ונמצא שהחילוק בין תוס' להרשב"א הוא בהו"א, שתוס' רצה לומר שחליפין יועילו ממש ככסף ולכן דווקא בשו"פ יועיל חליפין, משא"כ לרשב"א הנקודה היא תמורה ולא משנה אי מצד השויות או מצד השתמשות.



שייכות כסף לקנין אשה [גליון]

הנ"ל

בגליון הקודם הקשה הת' מ.מ.ל. כמה קושיות על הגמ' בקידושין דף ב, א, ומהם: א. הגמ' הקשתה מדוע כאן אומרת המשנה הלשון נקנית, ולקמן בפ"ב הלשון מקדש, ותירצו בגמ' "משום דקבעי למיתני כסף וכסף איקרי קנין", והקשו התוס' (בד"ה משום דקבעי), ותנא תרתי אלו חדא? ותירצו התוס' בתירוץ השני משום דמצינו גם בשטר הלשון קנין דכתיב ואקח את ספר המקנה.

וקשה א"כ, מדוע הגמ' בתירוצם הביאו שמצינו לשון קנין בכסף ולא הביאו שמצינו לשון קנין בשטר? והביא הת' הנ"ל שלמהר"ם הוקשה זאת ומפלפל שם בארוכה בדבריו.

ב. תוס' בד"ה וכסף מגלן מקשה, מדוע הביאה הגמ' כל האריכות מנין יודעים קנין כסף וכו', הי' להם לומר בקיצור דכסף איקרי קנין, ותירצו התוס' "דבהכי לא סגי, דנהי דכסף השדה איקרי קנין כסף דאשה לא איקרי קנין לכך צריך להביא ראיה דאותו כסף גמרינן אשה מיני' איקרי קנין". ולכאור' לפ"ז קשה, איך תירצו התוס' לעיל מיני' (בד"ה משום דקבעי) שבשטר מצינו לשון קנין ולכן כאן בקידושין אומרת המשנה לשון קנין - כי בב' מהג' קנינים שמונה המשנה מצינו לשון קנין, והרי בשטר הלשון קנין אינו לגבי אשה?

ג. צריך לבאר במה נחלקו ב' תירוצי התוס' (בד"ה משום דקבעי). תירוץ הא' "דלשון קנין שייך נמי בשטר וביאה ולא הי' תמוה על לשון קנין אלא משום דלקמן תנא לשון קידושין והכא תנא לשון קנין" ותירוץ הב' הנ"ל דמצינו לשון קנין גם בשטר.

והת' הנ"ל האריך לבאר בזה ובעוד פרטים.

והנה לכאורה יש לתרץ קושיות הנ"ל באו"א ובפשטות ובאופן שחדא מיתרצה בחברתה.

דתירוץ הראשון בתוס' למדו שלשון קנין ולשון קידושין שוים הם ואין עדיפות באחד על השני, וכל קושיות הגמ' הם רק "מאי שנא", מדוע במקום אחד כתוב כך ובמקום אחר כתוב אחרת, ולכן אם יש סיבה להעדיף בלשון קנין - אפילו שזהו רק באחד מהג' קנינים - מובן היטב שנכתוב לשון קנין.

אבל התירוץ הב' בתוס' הבינו שיש חיסרון בלשון קנין, ובלשון תלמיד הרשב"א "ושביק לישנא דכוליה תלמודא גבי אשה דתני לשון קנין דידה בלשון קנין קידושין", ובפשטות הטעם לכך שבכולא תלמוד תני לשון קידושין הוא, משום שגבי קנין אשה מתאים יותר הלשון קנין קידושין מלשון קנין, וע"ד מה שכתבו התוס' (בד"ה וכסף מנלן) שאין להוכיח מהלשון קנין שמצינו בכסף דשדה לגבי כסף דאשה, ולכן הוצרכו לתרץ שגם בשטר מצינו לשון קנין, ומיושב עפ"ז קושי' ג' הנ"ל.

ובנוגע לקושי' א' וב', הנה י"ל דחדא מיתרצה בחברתה. דהגמ' לא יכלה לתרץ שהמשנה כאן נוקטת לשון קנין משום שמצינו בשטר לשון קנין, דהרי הלשון קנין לגבי שטר אינו גבי אשה, ולכן אי"ז טעם מספיק שלגבי אשה המשנה תשתמש בלשון קנין, ולפיכך מתרצת הגמ' שזהו מצד קנין כסף, "דאותו כסף דגמרינן אשה מינ' איקרי קנין", (ומתורץ קושיא א' הנ"ל). והשתא לאחרי שמצינו בנוגע לכסף שאשה ושדה שוים הם, ושניהם קונים בכסף ומשתמשים בלשון קנין, שוב בכל קנין אחר שאשה ושדה שוים הם אפשר ללמוד לשון קנין באשה מלשון קנין בשדה, ולכן היות שמצינו לשון קנין בשטר, הגם שאי"ז באשה, עכ"ז (לאחרי הלימוד של כסף) הנה מזה לומדים גם לא לגבי שטר אשה את הלשון קנין, ולכן מתרצים התוס', שכאן בשנים מהג' קנינים מצינו לשון קנין, אבל הגמ' לא הביאה זאת כי כל התירוץ מקנין שטר אפ"ל רק לאחרי דברי הגמ' מקנין כסף וכנ"ל (ומתורץ קושיא הב' הנ"ל).

וראה בפ"י הראב"ד (מובא גם במשנת ראשונים) שכותב, וז"ל:
 "וא"ת ותני תרתי אטו חדא וקתני קנין משום חד דשייך בכסף, וי"ל
 דאיכא שטר נמי שייך בי' קנין כדכתיב ואקח את ספר המקנה. וא"ת
 אמאי לא קאמר משום דבעי למיתני שטר, י"ל משום דבשטר האשה
 לא אשכחן קנין דגמרינין קיחה קיחה משדה עפרון", ע"ש.

וכן הוא גם בתירוץ השני שברמב"ן - "א"נ הא דפריש כסף משום
 דקיחה באשה איקרי קנין אבל בשטר דאשה לשון קנין לא אשכחן ולא
 הוה משני בלישני' משון שטר דעלמא", שמתרץ להדיא שהטעם
 שהגמ' לא מביאה ששטר איקרי קנין הוא משום שדילמא שטר באשה
 שאני, ועכ"פ מתרץ הקושיא של "ותנא תרתי אטו חדא" משום ששטר
 איקרי קנין, ובפשטות ההסברה בדבריו הוא כמו שביארנו לעיל [אבל
 אי"ז מוכרח כי אפ"ל בדבריהם כמו שפירש הרא"ה בחידושו (בסוף
 ד"ה משום דקא בעי למיתני כסף) "ויש לומר דמכל מקום לגלוייא
 דשייך בשטר לשון קנין מהני כו" ע"ש].

והנה הת' הנ"ל הקשה עוד קושי', ד"נראה סתירה מפורשת בין תוס'
 הא' להשני', דבתי' ראשון שבתוס' ד"ה "משום דקבעי" משמע,
 דלשון קנין שייך שפיר בכסף, וכל הקושיא היא רק מצד שינוי הלשון
 מהמשנה בפ"ב, ומתוס' ד"ה "וכסף מנלן" משמע שלולי הפסוק היינו
 אומרים שקנין שייך רק בכסף דשדה ולא בכסף של אשה?

אבל לכאו' אפשר לתרץ זאת בפשטות. דהנה לתירוץ הראשון
 שבתוס' הלשון קנין והלשון קידושין שוים הם, והטעם בפשטות הוא
 שמצד אחד קנין אשה דומה לשאר הקנינים ולכן שייך בו לשון קנין,
 אבל מצד שני "הרי מכל מקום אינו דומה לשאר קניות" (לשון המאירי
 ע"ש), ולכן שייך בו לשון קידושין, ולכן הקשו בגמ' מדוע העדיף
 התנא לשון קנין על לשון קידושין, ודלא כמ"ש בפ"ב לשון קידושין,
 וע"ז מתרצת הגמ' שקיחה איקרי קנין וכו', ומבארים התוס' בזה שלא
 מספיק לומר שכסף בשדה איקרי קנין, דהרי כאן בקידושין, היות
 שמצד אחד הוא שונה משאר הקנינים מתאים הלשון קידושין בדיוק
 כמו הלשון קנין, א"כ עצם העובדה שכסף בשדה נקרא קנין אין זה
 סיבה מספקת מדוע העדיף התנא לגבי אשה הלשון קנין על לשון
 קידושין, ולכן מתרצת הגמ' שהיות שהתנא כאן מונה קנין ובקרא
 שממנו לומדים קנין זה דאשה כתוב הלשון קנין לכן העדיף התנא
 לשון קנין, וק"ל.

[והגם שהתוס' אומרים הלשון "כסף דאשה לא איקרי קנין", אין הכוונה שיש חסרון בלשון קנין, אלא שאין בו מעלה, דוקא לומר קנין. כי הכסף באשה לא איקרי דקרא קנין, ודר"ק. (או י"ל שנקט לשון זה משום תי' השני שבתוס' הקודם)].

הסידות

מלך בשדה

הת' שאול רייצעס תות"ל מוריסטאן

בלקו"ת ד"ה אני לדודי הא' נתבאר המשל דמלך בשדה, מה שאנשי העיר יוצאין לקראת המלך לקבל פניו בשדה. ומבאר הדברים בעבודת האדם, ד"יש באדם בחי' עיר מושב, ובחי' שדה ומדבר, מדבר היא ארץ לא זרועה, שהם בחי' המעשים והדיבורים והמחשבות אשר לא לה' המה". וממשיך: "ועצה היעוצה לזה, הנה כתיב ובקשתם משם את הוי' אלקיך . . . ובקשתם, שתבקש ותחפש ואין חיפוש אלא אחר אבידה, דהיינו דבר שהיא אבודה אצלו".

ולאחמ"כ מבאר שפסוק זה קאי גם על מקום האבידה: "הכתוב אומר ובקשתם משם, משם דייקא, כי כשם שאי אפשר לחפש אחר אבידה ולמצאה זולת במקום שנאבדה כך לא ישיג . . . שיפשפש במעשיו . . . אשר לא טובים ועי"ז יתמרמר וישוב וכו'".

ורבו גם רבו השיחות והמאמרים מכ"ק אדמו"ר בביאור הפרטים שבמשל ובנמשל, והובאו ברובם ב'חסידות מבוארת' ד"ה זה.

ומהביאורים בזה עולה, ששדה ומדבר (במאמר זה עכ"פ) שתי מדריגות הן: ענין שדה בעבודה (בפשטות) הם עניני חול של האדם שנעשים לשם שמים, ובמילא הם הכשר להעבודה דתומ"צ – ע"ד שדה שממנה בא מזון וכלכלת העיר.

ומדבר הוא ארץ לא זרועה, המחשבות כו' אשר לא לה' המה. וה"בקשה" והחיפוש הוא במחשבות אלו, שגם שם צריך למצוא את הניצוץ אלקי שבנפשו.

והנה, בסוף המאמר מוסיף שבנוסף להעבודה ד"ובקשתם וכו'",
שעיי"ז יתמרמר ויעורר רחמנות על עצמו (ובכמה אופני רחמנות), הנה
בכ"ז צריכה להיות עוד עבודה ע"מ לקבל פני המלך:

"עוד אחרת צריך לשית עצות בנפשו מ"ש בשווקים וברחובות
אבקשה את שאהבה נפשי . . אחזתיו ולא ארפנו", ומבאר: "בחי'
החיפוש הוא בשווקים וברחובות במקום האבדה, אך גם אם מצא את
האבדה, הנה לא יתקיים בו אור ה' בלתי כלים".

כאן כותב שהחיפוש הוא כל' הפסוק "בשווקים וברחובות" שזהו
"מקום האבידה", היינו המחשבות כו' אשר לא לה', ואולי אפשר
לדייק בזה – דהנה שווקים ורחובות הם בעיר דווקא. כלומר: אף
שכמובן א"א לומר ששווקים כו' הוא המצב דאנשי העיר – כי "העיר"
פרושו עיר בתכלית השלמות, כמו ירושלים שענינה היא שיש לה חומה
כדי להגן מכל הענינים הבלתי רצויים, ואזי מתבטלת מתורת רה"ר,
כדברי הגמ' (עירובין ו) "ירושלים אלמא דלתותיה ננעלות בלילה
חייבים עליה משום רה"ר". ובפירש"י שם: אבל נעילת דלתות משווא
לה כחצר של רבים ומערבים. ועיין שיחת ש"פ ראה תשמ"ה שזהו
המעמד ד(אנשי) העיר.

וא"כ ברור דשווקים ורחובות שבד"כ נק' רה"ר בדווקא – אינו חלק
מבחי' עיר – רה"י.

אבל לכאו' גם אינם בחי' "מדבר", ובפרט אחד דומים לכאו' לשדה
כי גם על ידם (שווקים כו') ניתן מזון ופרנסה לאנשי העיר, ע"ד שוק
בפסיעת מקום האחרים.

[אבל להעיר מתחלת הפסוק בשה"ש שם (ג, ב): "אקומה נא
ואסובכה בעיר בשווקים וברחובות אבקשה וגו'". אמנם בהמשך
לפסוק זה, בפסוק ו' – "מי זאת עולה מן המדבר" (ובתו"א צד, א שהם
הדברים הגשמיים אשר לא לה' המה, שהם דומים למקום מדבר
ושממה)]

ולהוסיף, דהנה נקט מהי זו האבידה, ומקום האבידה כעת (ששם
הוא החיפוש) כבר ביאר באריכות (לפי"ע) לפני"ז. ומה שמוסיף כאן
הוא רק שאע"פ שמצאתי את שאהבה נפשי, בכ"ז צ"ל כלים שהו"ע
התורה כו'.

ובכ"ז חוזר ומדגיש "ששווקים ורחובות הוא מקום האבידה", ועפ"ז בכוונתו לבאר שגם בעיר גופא יש בחי' שדה ומדבר, והשווקים והרחובות שהם מקום האבידה הם המדבר שבעיר [וע"ד שלגבי שדה נת' (ראה ד"ה זו תשכ"ו) שבכ"מ מדבר הוא בחי' שדה דלעו"ז].

כלומר: ישנם כו"כ דברים הגורמים להניצוץ אלוקים להאבד ר"ל, ובתחלת המאמר בי' באופן כללי (אבל) ובאופן ישיר שהמחשבות והדיבורים אשר לא לה' כו', הם הגורמים להאבד, ולא רק שגורמים בלבד וכעת הניצוץ נמצא במקום אחר, אלא שם הוא נמצא. וצריך לחפש שם בהמחשבות כו'.

ואח"כ ממשיך שיש דבר שהוא בבחי' גרמא להמחשבות (שגורמים סו"ס לאבידה), והיינו המקום שבו נתעוררו המחשבות כו' אשר לא לה', שזהו בשווקים וברחובות, בעיקר עסקו של האדם במו"מ וכו', וע"ז כותב שגם זה הוא "מקום האבידה" כי הוא גרם להמחשבות (ובד"א כוונתו שה"פפש במעשיו" צ"ל בכל התוקף, כולל הסיבה להמחשבות והדיבורים אשר לא לה' המה).

ומדויק גם בלשונו – דכשקאי על המחשבות עצמם כותב שצ"ל [וע"ד מאמרז"ל יומא פו, ב "איזהו בע"ת זה שבא דבר עבירה ובאותו מקום כו"ו] החיפוש במקום "שנאבדה לו" באופן ישיר, משא"כ כשקאי בשווקים כו' כותב סתם "מקום האבידה".

שוב ראיתי במאמר ד"ה זה דתשל"ט - בו חוזר כ"ק אדמו"ר על המאמר דלקו"ת (בתוספות מרובות) \ - וכשמגיע לבאר מה ש"עוד צריך לשית עצות בנפשו" – אינו מבאר בתחלה הפי' בשווקים וברחובות כבלקו"ת, אלא מיד מבאר דצ"ל כלים, שזהו"ע התורה (בכתב ובע"פ), ואז ממשיך: ומש"כ בשווקים וברחובות, קאי על ענין המצוות כי ענין המצוות שייך דווקא לעניני עולם ועד למדוה"ג דשם עושה דירה לו ית'. ואח"כ ממשיך כבלקו"ת שיש (ב' ענינים תורה ו) גם חסד – מצות הצדקה שהיא כללות כל המצוות.

ויש לעיין באם זהו ביאור בלקו"ת. כי בלקו"ת כתוב כפי' שהוא בחי' החיפוש אחר האבידה – ההיפך לגמרי.



”בקשות שבאמצע פסוקי דזמרה”

הנ”ל

בלקו”ת לפר’ תבוא ד”ה תחת אשר לא כו’ כותב: ”ובקשות שבאמצע פסוקי דזמרה ושבחים תקנו אנשי כנסת הגדולה מחמת שיש קטרוגים על האדם ודנין אותו אם הוא ראוי לכך, וגם כי יש כמה מניעות וסיבות המטרידות את האדם מהתבוננות זו. ועל זה אנו מבקשים רחמים, הושיעה את עמך וגו’ ורעם ונשאם כו’ והוא רחום וגו’”.

ומבואר שם שבכדי להסיר את המניעות שיש לאדם בהכרת ”אחדות” השם ה”ה מבקש בקשות אלו. היינו דאי”ז בקשות על ענינים גשמיים, כ”א על ענינים רוחניים.

ויש לעיין בדיוק הלשון – ”ובקשות שבאמצע פסוקי דזמרה ושבחים תקנו אנשי כנסה”ג מחמת כו’”:-

לאיזה מהבקשות כוונתו שישנם באמצע פסוקי דזמרה. דבכללות פסוקי דזמרה הם מתהלה לדוד עד סוף תהילים (כמ”ש בשו”ע אדה”ז סי’ נא), ושם אין בקשות כ”א ”שבחו של מקום” בלבד, אלא בוודאי כוונתו להפסוקים שמזכיר אח”כ – הושיעה את עמך כו’ ורעם. ויש להבין, הלא אין הם באמצע פסוקי דזמרה, ומהו הדיון כאן במה שתקנו אנשי כנסה”ג.

ואפי’ בשו”ע אין מפורש שתיקנו אנשי כנסה”ג, אף שהמקור לאמירת הודו כו’ הוא ממסכת סופרים (פי”ז הי”א), אבל סו”ס ”פסוקי דזמרה” הם מתהלה לדוד עד כל הנשמה, רק שיש מקומות שנוהגים להוסיף הודו כו’ לפי שדוד קבעו בכל יום לאומר לפני הארון (שו”ע שם).

ואולי כוונתו לפי מש”כ בשו”ע שם ש”במדינות אלו נוהגין לאמרם אחר ברוך שאמר כדי שיהיה לכולם ברכה לפניהם ולאחריהם”, ועל יסוד זה (אף שבסידור אומרים פסוקים אלו לפני ברוך שאמר) כותב כאן שהם בקשות באמצע פסוקי דזמרה, ודוחק גדול יושת שמו אז, שכך גם תקנו אנשי כנסה”ג לאמרם בתוך ובאמצע פסוקי דזמרה. ועצ”ע.



רמב"ם

קטורת יום הכיפורים בבית שני - סביב חידושו של כ"ק אדמו"ר -

הרב חנניה יוסף אייזנבך ראש ישיבת תות"ל בני ברק

כתב הרמב"ם בפ"ד מהלכות עבודת יוה"כ ה"א: "הגיע לארון נותן את המחתה בין שני הבדים, ובבית שני שלא היה ארון היה מניחה על אבן השתיה", ומקורו במשנה יומא נ"ב ע"ב: "הגיע לצפון הופך פניו לדרום מהלך לשמאלו עם הפרוכת עד שהוא מגיע לארון הגיע לארון נותן את המחתה בין שני הבדים", ובהמשך המשנה (נ"ג ע"ב): "משניטל הארון אבן היתה שם מימות נביאים ראשונים ושתיה היתה נקראת גבוהה מן הארץ שלש אצבעות ועליה היה נותן",

והנה בגמ' (נב, ב) שם: "במאי עסקינן, אילימא במקדש ראשון, מי הוה פרוכת, אלא במקדש שני, מי הוה ארון, והתניא: משנגנו ארון נגנזה עמו צנצנת המן וצלוחית שמן המשחה ומקלו של אהרן כו', אתיא שמה שמה ואתיא דורות דורות ואתיא משמרת משמרת, לעולם במקדש שני, ומאי הגיע לארון, מקום ארון, והא קתני: נתן את המחתה לבין שני הבדים, אימא: כבין שני הבדים (כאילו היה שם ונותנה ביניהם, רש"י)"

והיינו, שאע"פ שלא היה הארון במקומו, מ"מ הקטירו שם את הקטורת בין שני הבדים, ועד"ז נתנו שם את הדם, כמבואר שם במשנה יומא נג, ב: משניטל הארון אבן היתה כו' ועליה היה נותן את הדם כו', ומעתה צ"ע שהרמב"ם השמיט הא ד"כבין שני הבדים", (ועי' באנצ"ת בהערות לע' אבן שתיה שהעירו כן) וצ"ע.

ב

והנה טעם הדבר שמקטירין הקטורת אע"פ שאין הארון נמצא, הוא לכאורה פשוט, משום שקדושת מקום הארון לא פקעה, וכהיא דזבחים נ"ט ע"א: מזבח (החיצון) שנעקר מקטירין קטורת במקומו, ונפסק להלכה ברמב"ם פ"ג מהל' תמידין ומוספין ה"ב עי"ש, ועי' ב"משך חכמה" פר' פקודי: "דילפינן ממזבח הפנימי כו'" עי"ש, והטעם משום דקדושה ראשונה קידשה גם לעתיד לבוא,

ועי"ש בזבחים עוד: "כל הקדשים שהיו עד שלא נבנה המזבח ואחר כך נבנה המזבח פסולים, דחויין מעיקרא הם" עי"ש, ובתוס': "וא"ת אכתי כיון דהוי כמחוסר זמן, כי ליכא מזבח, דפריך דחויין מעיקרא הן, אמאי א"ר יוחנן בפ' השוחט והמעלה (קז, ב) דהמעלה בזמן הזה בחוץ חייב דקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא, הא אינו ראוי לתפתח אהל כו', ותו, הא עדיפא מינה אמרינן ביומא פרק שני שעירי (סג, א) שלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל פטור דאינו ראוי לפתח אהל מועד כו' לכך נראה דמיירי בקדשי מזבח ולא מיחייבי משום שחוטי חוץ משום דאינו ראוי לפתח אהל מועד, או משום דהוי דחוי או משום דמחוסר זמן כו'", וכתב בספר "עולת שלמה": "אבל משום שלא נפתחו דלתות ההיכל ליכא, דכיון דקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא, הוה כאילו יש שם היכל ודלתותיו פתוחות, דאם לא כן תקשי הא דאמר ר' יהושע שמעתי שמקריבין אע"פ שאין שם בית הא אין דלתות ההיכל פתוחות עי"ש, ועיג"כ ב"מלאכת יום טוב" מש"כ בהמשך דברי התוס' שם. גם ב"במקדש מלך" להגרצ"פ פרנק ז"ל הביא בשם "גדול אחד" שכיון שמקריבין אע"פ שאין בית, הוי כאילו יש כאן פתיחת דלתות, עי"ש.

[ברם עי' שבועות ט"ז ע"א: אמר ר' יהושע שמעתי שמקריבין אע"פ שאין בית כו'. וברשב"א: "איכא למידק דהא שחיטת קדשים צריכא פתיחת דלתות וכדדרשינן אל פתח אוהל מועד, בזמן שהפתח פתוח ולא בזמן שהוא נעול, ויש לומר דהתם בזמן שהיה הבית קיים דאיכא פתח ואיכא דלתות". והרשב"א שס"ל דלא כמשמעות דברי התוס' הנ"ל, נראה פשוט דס"ל דהא ד"מקריבין אע"פ שאין בית" אין פירושו שנעשה כאילו יש כאן בית, והארכנו בזה במק"א, ועי' ב"לקוטי הלכות" לזבחים שם, ועי' בהערות הרב המהדיר לחי' הרשב"א שבועות הנ"ל ואכמ"ל].

ואם כן גם בהנוגע לעניננו, אף שהארון ניטל, הרי קדושת הארון נשאר במקומו, ולכן הוא שמקטירין הקטורת במקומו, וכן מזין עליו את הדם,

ומ"מ צ"ע שהיה לו להרמב"ם לפרש, שאע"פ שבהל' תמידין ומוספין פ"ג ה"ב גבי "מזבח שנעקר מקטירין קטורת במקומו" לא ראה צורך לבאר הטעם, משום שכבר בפ"ו מהל' בית הבחירה ביאר לענין מזבח שמקריבין עליו אע"פ שאין בית, דקדושה ראשונה קידשה

לשעתה ולעתיד לבוא עי"ש, וממילא דכן הוא הדין גבי כל דיני המזבח, אבל לכאורה לא מצאנו מפורש דין זה גבי ארון.

ג

שוב ראיתי שהטעם הנ"ל לכאורה מפורש הוא במנחות כ"ז ע"ב: "מתקיף לה רב יוסף לרבי יהודה, מדאל דוקא על נמי דוקא, אלא דמקדש שני דלא הוה ארון וכפורת (דאמרינן במסכת יומא דיאשיהו גנזו, רש"י) הכי נמי דלא הזיות (והא אמרינן במסכת יומא דמזזה, רש"י)? אמר רבה בר עולא: אמר קרא וכפר את מקדש הקודש, מקום המקודש לקודש (ארון על מקום הארון מזה אפילו ליכא ארון, רש"י)", אלא שאף בזה לכאורה יש לתמוה שלא הזכיר הרמב"ם ילפותא זו, וצ"ע.

ובשו"ת "דבר שמואל" (אבוהב) סי' שיד נתעורר: "איך כל זמן היות המשכן בגבעון והארון רחוק ממנו בקרית יערים נתקיימה עבודת יום הכיפורים בהכנסת הקטורת והזאות דם פר שעיר לפני ולפנים, דבשלמא אחר שניטל הארון, אבן היתה שם מימות נביאים ראשונים במקום הארון עצמו שהיתה משמשת במקומו מפי הקבלה, אבל זו לא היתה בגבעון כו', ואם באתי לחתור לזה מקום תשובה מברייאת נישנית בתורת כהנים פ' אחרי מות וזה לשונו: "בזאת יבוא אהרן אל הקודש, מה תלמוד לומר, לפי שנאמר: "אל הקודש אל פני הכפורת אשר על הארון" אין לי אלא קודש שיש בו ארון וכפורת, שאין בו ארון וכפורת מנין, תלמוד לומר: "בזאת יבוא אהרן אל הקודש" לעשות קודש שאין בו ארון וכפורת כקודש שיש בו ארון וכפורת כו'". עדיין צריכים אנו למודעי, דנימא דהאי דגלי קרא היינו בזמן שלא נמצא ארון מיום שניטלה בעוונותינו, שכבודו במקומו מונח וקדושתו הראשונה בהר המוריה אשר בחר ה' גם לעתיד לבוא כו' [ועי' "פנים יפות" פר' אחרי עה"פ והיתה לכם לחוקת עולם, "טל תורה" ליומא שם, "כל חמדה" קונטרס מיד ולדורות, ו"אמבוהא דספרי" פר' בהעלותך].

ועי' ב"שפת אמת" ליומא (נ"ג, ב) שהעיר בהא דהמשנה הפסיק בהא דיצא ובא דרך כניסתו קודם הא דתנן משניטל הארון, "דדוקא כשהיה הארון צריך לילך דרך אחוריו שיהיה פניו לצד הארון, אבל אח"כ שלא היה הארון, קדושת כל הבית שוה, ומה שנתן המחתה על האבן הוא משום דזה היה מעולם מקום בין הבדים, אבל אין בו קדושה כקדושת הארון". ולפי זה תמה על שב"סדר העבודה" בא דין "לילך דרך אחוריו" אחר "נטילת הארון", ולכאורה לפי הנ"ל דהקדושה

קביעה וקיימא, אין נפק"מ בזה בין מקדש ראשון למקדש שני, ומ"מ י"ל בזה כמובן.*

ד

אלא שלכאורה יש מקום עיון בזה, בשיטת הרמב"ם כפי שנתבארה ע"י כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, דהנה ז"ל הרמב"ם בריש פ"ד מהל' בית הבחירה: "אבן היתה בקודש הקדשים במערבו, ועליה היה הארון מונח, ולפניו צנצנת המן ומטה אהרן, ובעת שבנה שלמה את הבית וידע שסופו ליחרב, בנה מקום לגנוז בו הארון למטה במטמוניות עמוקות ועקלקלות, ויאשיהו המלך צוה וגנוז במקום שבנה שלמה כו"ו

והאריך רבינו לבאר ("חידושים וביאורים בש"ס" ח"ב סי' לח), שמה שכתב הרמב"ם "בנה מקום לגנוז בו הארון" היינו שמלכתחילה נאמר במקדש שב' מקומות יש בו לארון, קודם בקודש הקדשים, ואחר כך במקום גניזתו במטמוניות, שיש בו דין "מקום הארון" ממש, וההכרח לזה ממה שהרמב"ם הביאו לדין הארון לא בהל' הכלים ומקומם בפרקים או"ב מהל' בית הבחירה, אלא כתבו בפ"ד בהל' עצם בנין ביהב"ח, כי הארון אינו רק מכלי המקדש, אלא שמציאותו במקומו הוא חלק מעצם צורת הבית והחפצא דבית המקדש, [ולכן גם לא די לומר שדין מקום הארון שנתחדש במקום גניזתו אינו אלא לענין ההלכה שצריך ליחד מקום לארון, וכמבואר גם בהל' ס"ת להרמב"ם בסופו, כי מכיון שהוא משלימות בית המקדש, ודאי שדין מקום הארון בגניזתו הוא ממש כמקום הארון בקדה"ק] ע"ש באורך.

ולפי"ז מיושבת בפשיטת קושיית הרש"ש ביומא למה לא עשו ארון בבית שני [ועי' ב"צפנת פענח" פ"ד מהל' ביהב"ח, וב"משך חכמה" פר' פקודי וב"חידושי מרן רי"ז הלוי" ליומא, וב"אגרות הגרי"ד הלוי" ע' קפ"א וב"מעתיקי שמועה" ח"ב ע' קי"ב].

ומעתה, לכאורה צע"ג בהא דתנן במשנה ונפסק להלכה ברמב"ם, שבמקדש שני שלא היה בו ארון מקטיר הקטורת ע"ג האבן וכו', דהא ניחא אילו היינו מפרשים ד"נגנוז הארון" היינו, שבמקדש לא היה ארון, אלא שמחמת קדושתו וכבודו נגנוז [ובעצם אין כל נפק"מ בין "נגנוז" ל"ניטל" ובשניהם לא היה עוד ארון במקדש במקומו], וא"כ שפיר י"ל דכיון שקדושת מקום הארון לא פקעה גם בבית שני, הרי מקטירים

(* ראה גם גליון קכ"ד ע' ו וגליון תרכ"ז ע' 8 . המערכת.)

עליה הקטורת אע"פ שבפועל אין ארון, שאנו רואים כאילו הארון עומד במקומו, אבל אם באמת יש מקום לארון גם בבית שני, אלא שמקומו נשתנה ואינו עומד בקדש הקדשים אלא במטמוניות, אבל יש בו דין ארון ומקום הארון, לכאורה מה שייך לומר שקדושת הארון לא פקעה ממקומו, והרי עבר שם "מקום הארון" למקום הגניזה. [ובדאי דוחק גדול הוא לומר שהמטמוניות למטה הוא במקום האבן שתיה והוי מקום הארון, וגם שמתוכן דברי רבינו משמע שמלכתחילה נשתנה מקום הארון] וצ"ע.

ה

והנראה בזה, בהקדים לשון הרמב"ם "אבן היתה בקדשי הקדשים ועליה הארון מונח", דפתח ב"אבן היתה" ולכאורה אם רצה לומר את דין הארון ומקומו, היה צריך להתחיל עם הארון שמקומו על אבן כו', ובאמת כך הוא לשון התוספתא ביומא שם: "אבן היתה [מימות הנביאים] הראשונים, ושתייה היתה נקראת, גבוהה מן הארץ ג' אצבעות שמתחילה היה [עליה ארון] נתון, משניטל הארון מעליה היו [מקטירין] קטורת שלפני ולפנים כו'", ודוק שבמשנה הובא בסדר הפוך: "משניטל הארון אבן היתה כו'", ומזה משמע שיש איזו הלכה ב"אבן שתיה" עצמה,

ואשר ע"כ נלע"ד דס"ל להרמב"ם שה"אבן שתיה" מלבד היותה מקום לארון המונח עליה, הרי יש בה דין "אבן שתיה" מצד עצמה, ולפי"ז מה שמקטירין קטורת "בין שני בדי הארון" אין זה משום שהקטורת דיוהכ"פ דינה בארון, אלא שדינה מלכתחילה על האבן שתיה, אלא שבמקדש הראשון שהארון היה מונח עליה היתה הקטרת הקטורת בין שני בדי הארון, ובמקדש שני כשלא היה עליה הארון, הקטירו הקטורת לכתחילה על האבן, ויפרש הרמב"ם מסקנת הגמ' "כבין שני הבדין" - דאין בדי הארון עיקר אלא האבן הוא העיקר.

וזהו איפוא שכתב הרמב"ם בפ"ד מהל' עבודת יום הכיפורים: "ובבית שני שלא היה ארון היה מניחה על אבן שתיה", ולא הזכיר כלל שצ"ל "כבין שני הבדים", כי באמת אין הקטורת קשורה לכתחילה אלא עם האבן עצמה,

ואולי לשונות המשנה והתוספתא חלוקות בזה, דלשון המשנה הוא "משניטל הארון אבן היתה כו'", היינו שדין ההקטרה הוא על הארון אלא משניטל הארון היו מקטירים על האבן, וטעמא דמילתא הוא כמבואר בגמ' וברש"י דהוי כאילו מקטיר בין שני הבדים כי קדושת

מקום הארון לא פקעה וקדשי גם במקדש שני. אבל מלשון התוספתא "אבן היתה כו' משניטל הארון מעליה היו מקטירין כו'" משמע שלכתחילה דין ההקטרה הוא על האבן וכנ"ל.

ונראה עוד לומר: דהנה בגמ' שם איתא "משנגנו לא קתני אלא משניטל תנן, כמאן דאמר ארון גלה לבבל, דתניא רבי אליעזר אומר ארון גלה לבבל כו', רבי יהודה אומר ארון במקומו נגנו, שנאמר ויראו ראשי הבדים מן הקודש על פני הדביר ולא יראו החוצה ויהיו שם עד היום הזה וכו'" עיי"ש אריכות הדברים. ולכאורה משמע שהדיוק הוא רק בלשון המשנה דנקט "ניטל" ולא "נגנו", וי"ל דס"ל להרמב"ם דכל סוגיית הגמ' היא לפי המ"ד "משניטל הארון", וממילא במציאות לא היה ארון במקדש, ובע"כ שדין ההקטרה על האבן הוא משום דקדושת מקום הארון לא פקעה, וזהו דהוי "כבין שני הבדים", אבל למ"ד "משנגנו הארון" והרי פירושו הוא שנעשה מקום לארון במטמוניות, הרי אי אפשר עוד לפרש שההקטרה לא פקעה, ולדיעה זו, בע"כ שדין ההקטרה לכתחילה הוא על האבן שתיה.

ולפי זה נמצא, דהרמב"ם שפסק כמ"ד שהארון נגנו, והיינו - כביאורו של הרמב"ם לפי רבינו - שבבית גניזתו הוא שנעשה מקום הארון, לשיטתו פירש כפשוטו שבמקדש שני מקטיר על האבן, ולא הוצרך לכתוב את ההלכה ד"כבין שני הבדים", והכל א"ש.

ו

ולפי משנ"ת נראה עוד לומר: דהנה צ"ע לכאורה כנ"ל, למה השמיט הרמב"ם זה דבבית שני נמי מזין מדם פר ודם שעיר, שבפ"ד מהל' עבודת יום הכיפורים ה"ב כתב: "ואחר כך נוטל דם הפאר כו' ונכנס בו לקודש קדשים ומזה ממנו שם שמונה הזיות בין בדי הארון כו'", ולא כתב "ובבית שני מזין על האבן כו'" כפי שכתב בדין הקטורת, וצ"ע.

ולהנ"ל נראה שחלוק דין ההזיה כנגד הארון מדין הקטורת במקום הארון, שמעשה הקטרת הקטורת צ"ל על "אבן השתיה" שהוא גם מקום הארון, אבל עיקרו על היותו אבן שתיה וכנ"ל, משא"כ הזאת דם הפר והשעיר צ"ל כנגד הארון שבו הלוחות, ועל כן בבית שני שבמציאות לא היה בו ארון ולוחות, לכאורה לא שייך דין זה.

ויצאו לי הדברים ממש"נ בפנימית התורה, דהנה כתב רבינו ב"ליקוטי תורה" בדרושים ליוהכ"פ (ד"ה שבת שבתון אות ד'): "והנה

סדר עבודת כה"ג הוא שלוקח דם הפר ודם השעיר ומזה כנגד הארון בין הבדים, שבארון מונחים הלוחות שכתוב בהן אנכי ולא יהיה לך, אנכי כולל כל המ"ע ולא יהיה כולל כל מל"ת, ובהעלאת הדם לשם יכופרו כל הפגמים שנעשו בקודש כו", הגה מפורש שהא ד"דמן טעון הזיה בין הבדים" הוא משום שצ"ל כנגד הארון שבו הלוחות, ואם כן בבית שני שלא היה שם הארון והלוחות שהרי נגנזו במטמוניות, לא שייך לכאורה כל הענין [ובלאו הכי גם לפי הסברא שקדושת הארון נשארת, הרי אין זה אלא לגבי דין קדושה, אבל סו"ס לא היו כאן לוחות].

אבל ענין הקטורת בקה"ק הוא ב"מקום הארון" היינו על האבן שתיה, וכלשון הרמב"ם בפ"א מהל' עבודת יום הכיפורים ה"ז: "מפי השמועה למדו חכמים שאין נותן הקטורת אלא בקדש הקדשים לפני הארון" והוא על האבן שעליו היה מונח הארון שזהו העיקר כנ"ל, והאבן שתיה הרי נמצא גם בבית שני.

וכדמות ראייה לכך מצאתי ב"שערי אורה" למהר"י גיקטלייא ז"ל שער א', שכתב בלשון זה: "הלא תראה כי כהן גדול ביום הכיפורים שהוא יום מיוחד בשנה להכנס לפני ולפנים, להפיק מחילה וסליחה וכפרה וברכה ומזונות לכל השנה". הזכיר כאן שלשה דברים, סליחה וכפרה, ברכה, ומזונות, ולכאורה מכוונים הם למה שכתב הרמב"ם בריש פ"ד מהל' בית הבחירה: "אבל היתה כו' ועליה היה הארון מונח ולפניו צנצנת המן ומטה אהרן" ש"צנצנת המן" הרי היתה כדי להמשיך פרנסה ומזונות, כמפורש בפרש"ח (שמות טז, לב) עה"פ "לדורותיכם": "בימי ירמיהו כשהיה ירמיהו מוכיחם למה אין אתם עוסקים בתורה, והם אומרים נניח מלאכתנו ונעסוק בתורה מהיכן נתפרנס, הוציא להם צנצנת המן, אמר להם אתם ראו כו' בזה נתפרנסו אבותיכם, הרבה שלוחין יש לו למקום להכין מזון ליריאיו" ו"מטה אהרן" היה כדי להמשיך הברכה במהירות (ראה "ליקוטי תורה" פר' קרח (ד"ה והנה פרח מטה אהרן), ועי"ש ב"שערי אורה" שאכן ביאר שם לפני זה, את ענין הברכה שהוא בכוחו של אהרן עי"ש, ומקומם של כל אלו הרי היו על האבן שתיה, ומשמע שבעבודת יוהכ"פ ובעיקר הכפרה שהיתה במעשה הקטורת, שהיתה על ג' ענינים אלו, דינם באבן שתיה.

וזאת למודעי, כי כל משנ"ת, הוא לפי ביאורו של רבינו בענין מקום הארון, שכן לפי דברי היעב"ץ (שמוכא בדברי רבינו) הרי אדרבא זה

שקדושה ראשונה קידשה גם לעתיד לבוא הוא משום ש"ארוך במקומו נגנז", ולפי זה הרי אין כאן קושיא כלל במה שכתבנו, ואולם כבר כתב רבינו שדברי היעב"ץ דחוקים, ועכ"פ בדברי הרמב"ם לא משמע כן, והא דארוך נגנז והא דקדושה לא בטלא שני ענינים הם עי"ש ולפי שיטה זה באו דברינו.



בענין וידוי ברבים

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

כתב הרמב"ם פ"ב מהלכות תשובה הלכה ה': "ושבח גדול לשב שיתודה ברבים ויודיע פשעיו להם ומגלה עבירות שבינו לבין חבריו לאחרים ואומר להם אמנם חטאתי ועשיתי לו כך וכך והריני היום שב וניחם. וכל המתגאה ואינו מודיע אלא מכסה פשעיו אין תשובתו גמורה שנא' מכסה פשעיו לא יצליח, בד"א בעבירות שבין אדם לחבריו, אבל שבינו לבין המקום אינו צריך לפרסם עצמו, ועזות פנים היא לו אם גילם, אלא שב לפני הא-ל ברוך הוא ופורט חטאיו לפניו ומתודה עליהם בפני רבים סתם, וטובה היא לו שלא נתגלה עונו שנא' וכו'".

והנה דברי הרמב"ם אלו "צווחים" דרשוני: א) הרמב"ם מתחיל עם המילים "ושבח גדול לשב שיתודה ברבים ויודיע פשעיו להם" דמשמע דקאי על כל סוגי העבירות, ואח"כ כותב "ומגלה עבירות שבינו לבין חבריו" דמגביל הדין רק לעבירות שבין אדם לחבריו, וממשיך "בד"א בעבירות שבין אדם לחבריו" ולכאורה, מדוע הוצרך לכתוב בד"א הרי כבר כתב לעיל שזה קאי על עבירות שבין אדם לחבריו, וא"כ הי' לו לכתוב רק אבל בעבירות שבין אדם למקום וכו'.

ב) גם צריך להבין מ"ש אח"כ "אבל עבירות שבינו לבין המקום אינו צריך לפרסם עצמו ועזות פנים היא לו אם גילם", דמה הם ב' ענינים אלו או "דאינו צריך" או "דעזות פנים היא לו".

ג) מהו הענין של "ומתודה עליהם בפני רבים סתם".

ד) גם יש להבין סיום דברי הרמב"ם "וטובה היא לו שלא נתגלה" אחר שכתב דעזות פנים היא לו, הא ודאי שטובה לו שלא יתגלו לאחר שכתב שהוא עזות פנים, ומאי קמ"ל.

והנה הכס"מ בד"ה "ושבח גדול" מבאר שיטת הרמב"ם, וע"י ביאורו אתי שפיר הא דכתב הרמב"ם "אינו צריך לפרסם עצמו" ואח"כ כתב "ועזות פנים היא לו אם גילם", והוא מהא דהראב"ד כתב על הרמב"ם "וכן בעבירות המפורסמות ומגולות אע"פ שאינן עם חבירו וכו'", וע"ז כתב הכס"מ "והמדקדק בלשון רבינו ימצא דלא קאמר בעבירות שבינו למקום אינו צריך לפרסם אלא כשאינם מפורסמים, שכך כתב ועזות פנים היא לו אם גילם, ואילו היו מפורסמים לא הוה שייך לומר אם גילם וכו', וסובר רבינו . . דבעבירות שבינו למקום . . כשיאמר לו עברתי עבירה פלונית, לא יאמר לא עברתי כיון שנתפרסם, אלא יאמר עברתי ואני שב בתשובה שלימה, מכל מקום אינו מצוה לפרסם שאולי יש שם אדם שלא ידע וכו' ואיכא חילול השם וכו'". ע"כ.

היוצא מדברי הכס"מ, דבעבירות שבין אדם לחבירו צריכים לגלות החטא כדי שחבירו ימחול לו, ובעבירות שבין אדם למקום, אם החטא אינו מפורסם אסור לפרסמו, ואם הוא כבר מפורסם מותר לפרסמו אבל אין חיוב לפרסמו.

והנה המקור לדברי הכס"מ בהטעם לגלות עבירות שבין אדם לחבירו בכדי שימחול לו חבירו, הוא מרש"י במס' יומא דף פו, ב בד"ה עבירות שבין אדם לחבירו, וז"ל: "יגלה לרבים שיבקשו ממנו שימחול לו", עכ"ל. וזהו ממש לשון הכס"מ.

אבל דברי הכס"מ צ"ע, איך שייך לומר כן בדברי הרמב"ם, דהרי הרמב"ם כתב "וכל המתגאה ואינו מודיע אלא מכסה פשעיו אין תשובתו גמורה וכו'", הרי דהרמב"ם ס"ל דענין הודעת החטא שייך לתשובתו בכלל כמ"ש ד"אין תשובתו שלימה" אם מכסה פשעיו, ולרש"י הודעת החטא היא רק בכדי שחבירו ימחול לו, ואינו שייך לתשובה רק למחילת חבירו, וא"כ איך שייך לבאר דברי הרמב"ם שבעבירות שבין אדם לחבירו צריכין לפרסם בכדי שימחול לו חבירו, וצ"ע.

והנראה לפרש דברי הרמב"ם וליישבן מכל ההערות הנ"ל, דבאמת דברי הרמב"ם מדויקים להפליא ומיושבים כמין חומר, והוא, דהרמב"ם מתחיל דבריו בשלשה ענינים: א) שיתודה ברבים ב) ויודיע פשעיו להם ג) ומגלה עבירות שבינו לבין חבירו לאחרים. וי"ל שהם שלשה ענינים נפרדים, וע"י יסוד זה יבוא הכל על מקומו בשלום.

וביאור הענין: הנה לשיטת הרמב"ם ישנם ג' ענינים בנוגע פרסום החטא: א) וידוי ברבים סתם, ובזה אין חילוק בין עבירות שבין אדם למקום ועבירות שבין אדם לחבירו, ומאידך יש מעלה גדולה בזה שמתודה ברבים, וע"ז כתב הרמב"ם בריש הלכה ה' "ושבח גדול לשב שיתודה ברבים", וכן חוזר ע"ז בנוגע לעבירות שבין אדם לחבירו וכתוב "ומתודה עליהן בפני רבים סתם", ודין זה אינו מוגבל לסוג אחד של עבירות כנ"ל, והעיקר הוא שמתודה ברבים אבל אינו מפרסם חטאו.

ב) "וידוע פשעיו", ענין זה הוא במקרה שכבר נתפרסם החטא ברבים ושואלין אותו, וכלשון הכס"מ "לא יאמר לא עברתי וכו' אלא יאמר עברתי ואני שב וכו'", והוא מאחר שכבר נתפרסם החטא ואין כאן ענין של חילול השם. ומשו"ה ענין זה שייך נמי לעבירות שבין אדם למקום כמו עבירות שבין אדם לחבירו, ואולי י"ל דטעם הדבר הוא משום דאם מכחיש כששואלין אותו, אזי חסר לו בהכרת החטא וכמו שנבאר בסמוך.

ג) "ומגלה עבירות שבינו לבין חבירו וכו' והריני שב וניחם", וענין זה הוא מ"ש רש"י והכס"מ דכשלא נתפרסם החטא צריך לגלותו כדי שימחול לו חבירו.

ונמצא שתחילת דברי הרמב"ם "ושבח גדול לשב שיתודה ברבים וידוע פשעיו להם" מדבר בין בעבירות שבין אדם לחבירו ובין בעבירות שבין אדם למקום, ומ"ש "מגלה עבירות וכו'" הוא דוקא בעבירות שבין אדם לחבירו.

וממשיך הרמב"ם "וכל המתגאה ואינו מודיע אלא מכסה פשעיו אין תשובתו גמורה", ודברים אלו חוזרים על מ"ש ברישא "וידוע פשעיו", דשם כתב רק "ושבח גדול" לפי שמדבר בכל סוגי עבירות, משא"כ כאן מדבר רק בסוג העבירות שבין אדם לחבירו כמ"ש לקמן, ולפיכך מוסיף דמי שאינו מודיע כששואלין אותו ומכסה פשעיו הנה חסר בתשובה שלו, דזה שאינו מודיע הרי"ז מורה שאינו מכיר גודל חטאו באמת, דאילו הי' מכיר הי' רוצה להודיע שהוא שב ולקדש שמו עכ"פ בכל האפשרי מאחר שחטא, דע"י הודעת התשובה הוא מתקן החטא ומקדש שמו, וכאן שהוא מכסה החטא ואינו מודיעו חסר לו בתשובתו. ובאמת ענין זה (קידוש השם שע"י גילוי החטא) שייך לכל עבירות שכבר נתפרסמו, ומשו"ה חוזר הרמב"ם וכותב "בד"א וכו'" אע"פ שכבר כתב לעיל בנוגע ל"מגלה עבירות" דאיירי בעבירות שבין

אדם לחבירו, הנה מ"מ "וידוע פשעיו" שייך בעצם אפילו לעבירות שבין אדם למקום, וע"ז ממשיך הרמב"ם "בד"א בעבירות שבין אדם לחבירו".

ומסיים הרמב"ם "אינו צריך לפרסם עצמו", וזה מתאים עם הסבר הכס"מ "שאו לי יהי" שם אדם שלא יודע בדבר ועכשיו ידע ואיכא חילול השם". והיינו דחילול השם בהודעת חטאו - אע"פ דכבר נתפרסם - מפקיע מידי "אין תשובתו גמורה" כשמכסה פשעיו שנתגלו כבר. וההסבר בזה הוא, דכיון ששייך שיוסיף קצת חילול השם ע"י הודעתו, אין מחייבין אותו לקדש השם בהודעת תשובתו.

ואח"כ ממשיך הרמב"ם (וגם זה מתאים לדברי הכס"מ) "ועזות פנים היא לו אם גילם", וכאן איירי בעבירות שלא נתפרסמו, ולכך חוזר על דבריו בראש ההלכה דמתודה ברבים סתם.

אך אחר כ"ז עדיין יש להסתפק: דהרי יש מעלה בתשובתו כשמודה על חטאו בחטא שנתפרסם כאשר שואלים אותו ואומר שעשה תשובה עד ש"שבח גדול לשב", ומאידך מצינו דאינו יכול לגלות החטא ד"עזות פנים היא לו", וא"כ יש לשאול, דבמקרה שיש לחוטא הזדמנות שהענין יתפרסם ע"י אחרים והוא לא יהי' המגלה, האם יש לו להשתדל שלא יתגלה הענין, או מאחר שהוא אינו מגלה ואינו "עזות פנים" [ואח"כ יהי' לו ההזדמנות לענות לשואליו ולהגיד להם שעושה תשובה על מה שעשה ויוכיח שלימות תשובתו בזה], וא"כ יש לדון האם הוא צריך להשתדל שלא יתגלה חטאו, או ישב וידום, ומה' מצעדי גבר כוננו ואין עניינו להתערב בזה.

ולזה יכוונו דברי הרמב"ם "וטובה היא לו שלא נתגלה עווננו", דלא רק שהוא לא יגלה אלא יותר טוב שהעון לא יתגלה כלל. וא"כ אם אפשר שישתדל שלא יתגלה, הנה טוב שישתדל.

ולפי ביאור זה הנה כל דברי הרמב"ם מכוונים לענין אחד.



בדין וידוי בעבירות שבין אדם לחבירו [גליון]

הנ"ל

כתב הרמב"ם פ"א מהל' תשובה סוף הל' א': "וכן החובל בחבירו או המזיק ממונו אע"פ ששילם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר לו עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם שנאמר מכל חטאת האדם".

ובכס"מ הביא מקור לדין זה מהמשנה בב"ק דאיתא שם "אע"פ שנותן לו אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו מחילה", ומקשה הכס"מ על הרמב"ם: "ומ"מ מאי דמפיק לה רבינו מכל חטאת האדם צ"ע היכא מייתי לה".

מדברי הכס"מ נמצא שהוא למד בדעת הרמב"ם דמ"ש "עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם", הנה הפירוש בזה הוא שיתודה לחבירו, היינו הנחבל או הניזק. ולפ"ו הקשה איך למד זה מדברי הפסוק "מכל חטאת האדם".

והנה בקובץ העבר – תתסו (עמ' 42), ניסינו לבאר מה הכריח את הכס"מ לשנות ממה שנראה פשוט הפשוט בדברי הרמב"ם, ועי"ש. והנחנו בקושיא שהקשו האחרונים מדברי הרמב"ם בפ"ב הל"ט, דשם כתב אודות עבירות שבין אדם לחבירו "אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו, אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו וכו'", דמדוע כתב הרמב"ם כאן בהלכה א' מה שכתב לקמן בהלכה ט'.

גם צ"ע, דאם כוונת הרמב"ם היא למה שכתב בפ"ב, למה לא הזכיר כאן אודות ריצוי חבירו כמ"ש שם באריכות, ועכ"פ הי' לו להזכיר כאן בקצרה.

גם צ"ע בדברי הרמב"ם, דאחר כל מה שכתבנו הנה מ"מ בהלכה א' מדבר עד התיבות "לכן החובל" אודות וידוי שמתודה להקב"ה, ואחר שכתב "וכן החובל" מדבר על בקשת סליחה מאדם אחר. וצריך להבין למה כותב הרמב"ם ב' ענינים אלו בהלכה אחת, הי' עכ"פ צריך לחלקן בב' הלכות.

ובכללות יש לעיין מהו ענין הוידוי לדעת הרמב"ם?

והנה לעיל בהלכה א' הביא הרמב"ם נוסח הוידוי וכתב "כיצד מתודה אומר אנה ה' חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובשתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה", ואח"כ כותב הרמב"ם "זה הוא עיקרו של וידוי". ומדברי הרמב"ם משמע דוידוי מחייב אמירת נוסח הודאת החטא, חרטה על שעבר וקבלה על להבא, וכל זה הוא כלשונו עיקרו של וידוי.

וזה מתאים עם מה שכתב הרמב"ם (שם) בפ"ב הל' ב', דשם כתב "ומה היא התשובה שיעזוב החוטא חטאו ויסירנו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד וכו'", ובסוף ההלכה כתב "וצריך להתודות

בשבתו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו". הרי דגם כאן הרמב"ם מדגיש שענין הוידוי שייך לכל ענין התשובה, גם החרטה והקבלה כידוע.

והנה בפ"ב הל' ח' כתב: "הוידוי שנהגו בו כל ישראל אבל חטאנו. והוא עיקר הוידוי", ובלח"מ שם נראה שהי' לו הגירסא "אבל אנחנו חטאנו כולנו" והוא מדברי הגמרא במס' יומא (דף פז, ב) דאמרינן שם וכי מטא שליחא דצבורא ואמר אבל אנחנו חטאנו כולנו קא מיקם, אמר ש"מ עיקר וידויא האי הוא. וע"ז הקשה הלח"מ, "ונראה דלאו דוקא חטאנו לבד אלא חטאנו עוינו פשענו שזה עיקר הוידוי וכמו שכתב רבינו למעלה בריש פרק ראשון חטאתי עויתי פשעתי לפניך וגם כאן דאמרינן הכי, ומאי דכתיב חטאנו רוצה לומר וכו', שהוא חטאנו עוינו ופשענו כנ"ל".

ולכאורה הלח"מ בא להשוות דברי הרמב"ם אלו עם דבריו לעיל בפ"א ה"א, והי' קשה ליה למה הרמב"ם לא הדגיש גם "עוינו ופשענו", וע"ז מתרץ, דאה"נ זה ג"כ נכלל במ"ש וגו'. ולכאורה דבר פלא הוא, דמאחר שיש צורך להשוות דברי הרמב"ם אלו עם דבריו לעיל בפ"א, הרי שם כתב שהוידוי הוא לא רק "אבל חטאנו" ואפילו "עוינו ופשענו", כ"א שבוידוי נכלל הכרת החטא, חרטה וקבלה, ולמה לא קשה לי' להלח"מ זאת.

וגם ללא הדיון בהלח"מ קשה, דכאן בפ"ב מדגיש הרמב"ם ד"עיקר וידוי" הוא "אבל חטאנו", ולעיל בפ"א הל"א הדגיש דעיקר הוידוי הוא גם חרטה וקבלה כנ"ל, וצ"ע סו"ס מהו עיקר הוידוי להרמב"ם* ?

והמוכרח לומר בדעת הרמב"ם, דעיקר הוידוי הוא כמ"ש בפ"ב "אבל חטאנו", וכהוספת הלח"מ דבזה ג"כ נכלל "עוינו ופשענו", רק דבכדי ש"אבל חטאנו" יהי' כדבעי, הנה לא די לומר אבל חטאנו כ"א צריכים להתחרט על העבר ולקבל על להבא, היינו דהחרטה וקבלה הוא תנאי בעיקר הוידוי של ה"אבל חטאנו", ונמצא דבפרק א' הרמב"ם מציע את ה'בפועל ממש', היינו איך מגיעים לעיקר הוידוי, ובפרק ב' בא הרמב"ם לבאר מהו בעצם עיקרו של וידוי.

ולכאורה בלא"ה א"א לפרש הרמב"ם באופן שב' ההלכות יתאימו זא"ז. אבל עדיין נשאר לנו לבאר איך החרטה וקבלה הוא תנאי ב"אבל חטאנו".

(* ראה לקו"ש ח"י"ז פ' אחרי ג'. המערכת.)

ואפשר לבאר ענין זה, דהנה ענין הוידוי הוא הכרת החוטא בחטאו, היינו שצריך החוטא להכיר ולהודות על חטאו. ומשו"ה בפ"ב כשהרמב"ם מדגיש תוכן ענין הוידוי הוא כותב שהוידוי הוא "אבל חטאנו" - שהוא הכרת החטא. ובפרק א' מפרש איך מגיעים להכרת החטא, וכותב דאם באמת מכיר האדם בחטאו ה"ה מתחרט על העבר ומקבל על להבא, דאל"ה ע"כ לא הכיר בחטאו (רק שידוע שחטא אבל אינו מכיר החטא). ומשו"ה כתב הרמב"ם כל הנוסח בפ"א.

נמצא שעיקר הוידוי היא "אבל חטאנו" וההוכחה שה"אבל חטאנו" היא כדבעי הוא ע"י החרטה וקבלה כנ"ל. ואולי יש להגדירו שהחרטה וקבלה הם השיעור של הוידוי, ו"אבל חטאנו" הוא עצם הוידוי.

ועדיין נשאר לנו לבאר מהו הצורך בהוידוי מאחר שכבר עשה תשובה.

וגם מהו הצורך בכל הנוסחא של פ"א מאחר שעשה תשובה הרי כבר נתחרט וקיבל על להבא כמו שמבאר הרמב"ם בפ"ב מהו ענין התשובה, וא"כ הרי כבר יש כאן השיעור של הוידוי היינו הכרת החטא, ולמה צריך לאומרו.

והמוכרח לומר, דוידוי הוא לא רק הכרת החטא לעצמו, אלא שמי שחטא נגדו ירגיש שהוא מכיר חטאו, וענין הוידוי בפה היא להודות למי שחטא לו. וכלשון הרמב"ם "חייב להודות לפני הא-ל ברוך הוא". ומשו"ה צריך להתודות בפיו כדי שהשני שחטא כנגדו ג"כ ידע שהוא מכיר את חטאו. ובכדי שהכרת החטא יהי' אכן כדבעי צריך החוטא להראות לשני החרטה לשעבר והקבלה להבא, ובזה רואין שבאמת הוא מכיר החטא.

והשתא דאתינן להכי יש לבאר מ"ש הרמב"ם בסוף פ"א ה"א בנוגע לחובל בחבירו. והיינו, דבסוף ה"א אין דן הרמב"ם אודות בקשת מחילה, דבזה כבר דן בפ"ב ה"ט, רק הדיון פה הוא על ענין הוידוי, דכמו שבעבירות שבין אדם למקום הוידוי הוא לפני מי שחטא כנגדו והיינו "לפני הא-ל ברוך הוא", כמו"כ הוא בעבירות שבין אדם לחבירו הוידוי הוא לפני מי שחטא כנגדו והיינו חבירו, והוידוי הוא כמו הוידוי דבין אדם למקום, ר"ל הכרת החטא לפני מי שחטא כנגדו וזהו חבירו. ובזה א"ש מדוע לא הזכיר הרמב"ם בפ"א אודות "ריצוי" חבירו, שצריכין לרצותו וכו', רק "שיתודה" דלא נוגע כאן תגובת חבירו רק דהוא צריך להתודות לפניו.

ולפ"ז ג"כ א"ש השייכות דסוף הלכה א' לתחילת הלכה א', דאע"פ שבתחילת ההלכה מדובר אודות וידוי "לפני הא-ל ברוך הוא" ולבסוף מדבר אודות וידוי לחבירו, מ"מ שניהם ענין אחד הוא, דשניהם ענין וידוי הם, ושניהם הם ממש אותו ענין של וידוי, היינו להכיר לפני מי שחטא לפניו.

והנ"מ בין תחילת ההלכה וסוף ההלכה היא רק בנוגע לפני מי מתודים, היינו למי חטא, אבל ב' עניני הוידוי הם ממש ענין אחד. ולפ"ז דברי הרמב"ם בהלכות אלו לא רק שאינם קשים אהרדי, כ"א שהם ממש משלימים אחד את השני.

ולסיכום הענין נחזור על נקודות אחדות, והם: דלשיטת הכס"מ בדעת הרמב"ם י"ל, דיש שני דינים נפרדים בעבירות שבין אדם לחבירו. דין א' הוא הוידוי לפני חבירו והוא אותו הוידוי ממש שיש בין אדם למקום, משום ששרשן חד הם - להודות ולהכיר חטאיו לפני מי שחטא כנגדו. דבעבירות בין אדם למקום ההודאה וההכרה היא לפני "הא-ל ברוך הוא", ובעבירות שבין אדם לחבירו הוא לפני חבירו. ודין השני הוא ענין בקשת המחילה והשגת הריצוי של חבירו, וע"ז יש דינים, להרבות עליו ושלשה פעמים וכו' כמבואר בפ"ב ה"ט.



הלכה ומנהג

בטעם האיסור דאין מקדשין וכונסין אשה בשבת

הרב אברהם הרץ
ר"מ בישיבה

בשו"ע או"ח סי' שלט איתא: "אין דנין ולא מקדשין (בשבת) ולא חולצין ולא מיבמין ואין כונסין".

והטעם דאסור לקדש אשה הוא מפני גזירה שמא יכתוב, והוא בגמ' ביצה (לז, א) וכפירש"י (שם) ד"ה שמא יכתוב - פסק דין לדינין, ושטר אירוסין לקידושין וכו', וכן פסק הרמב"ם פכ"ג מהל' שבת הי"ד.

והטעם דאין כונסין לחופה בשבת, מבואר בפוסקים (ראה בשו"ע אדה"ז סי' ס"ד סעי' ה', והוא מירושלמי ריש כתובות פ"א) דכיון דקונה אותה בחופה ליורשה ולמציאתה ולמעשה ידי' הוי כמקח וממכר שאסור לעשות קנין בשבת.

והנה בפרי מגדים שם סק"ד כתב, דבקיודשין לא שייך לאסור משום הטעם דקנין, שהרי עדיין מציאתה ומעשה ידי' שלה. וכן הביא במשנה ברורה שם ס"ק טו, "ולא מקדשין גם זה מחמת גזירה שמא יכתוב אבל לא מטעם דהוא כקונה קנין בשבת דהא בקיודשין לבר בלא חופה לא קנאה עדיין ליורשה ולמציאתה ולמעשה ידי' וכו'" (ועד"ז כתב בכתבי ר' אייזיק קידושין סי' א).

וצריך ביאור, דנהי דאין בקיודשין קנין ממוני, מ"מ במשנה ריש קידושין כתב האשה נקנית, וכן בגמ' שם מבואר דקיודשין חשיב קנין, וראה ברא"ה שם בביאור פירש"י האשה נקנית לבעלה, דבא לבאר דקנין אישות הוי קנין, ומבואר בארוכה במפרשים גדר הקנין בקידושין.

וא"כ לכאורה זה נכלל נמי באיסור מקח וממכר בשבת.

וכן משמע בירושלמי יומא פ"ח, הובא בתוס' ביצה (לו, ב) ד"ה והא מצוה "ומהאי טעמא דאין מקדשין לפי שנראה כקונה קנין" וראה בים של שלמה שם פ"ה ה"ז.

והנה בשו"ע אדה"ז סי' שלט (שם) יש לבאר לכאורה באופן אחר, דבסעי' ד' פסק "אין מקדשין את האשה ולא חולצין ולא מגרשין גזירה שמא יכתוב וכו'", ובסעי' ה' כתב "וכן אין מייבמין ולא כונסין אשה לחופה אפילו קידשה מבע"י, מפני שעל ידי כך קונה אותה ליורשה ואסור לקנות קנין בשבת מפני שהוא בכלל גזירת מקח וממכר שגזרו משום שמא יכתוב כמ"ש בסי' שו.

ולפי"ז יש לבאר בפשטות, דהטעם דלא כתב האיסור בקידושין משום מקח וממכר הוא, שהרי מקח וממכר גופא אסור רק משום שמא יכתוב, וא"כ בקידושין גופא ישנה הגזירה דשמא יכתוב שטר אירוסין ולא צריך לאסרו מחמת קנין בשבת, משא"כ נישואין דאין שם החשש דשמא יכתוב, הנה יש לאסרו רק משום דהוי בכלל גזירת מקח וממכר.

וא"כ הטעם דאיתא בקידושין הוא טעם פשוט יותר וחזק יותר מהטעם של איסור מקח וממכר שהוא גופא אסור משום הגזירה דשמא יכתוב.

ולפי"ז אין לדייק דקידושין לא הוי קנין, אלא דשפיר הוי קנין, ומ"מ נקט איסורו משום שמא יכתוב דעדיף כנ"ל.

ומצינו דין דממנו משמע שהגזירה דשמא יכתוב עדיפה מגזירת מקח וממכר, והוא בשו"ע אדה"ז סי' שו סעי' י"א "אסור לשכור חזן להתפלל בשבת או יו"ט אע"פ ששכרוהו מבע"י שאסור לו ליטול שכר שבת או יו"ט, והוא הדין לשכר התוקע בראש השנה, ויש מתירין מפני שבמקום מצוה לא גזרו על שכר שבת שאין איסורו אלא משום גזירת שכירות בשבת שהיא עצמה אינה אסור אלא משום גזירה שמא יכתוב וכו'".

ומבואר להדיא, דאילו הי' אסור רק משום הגזירה שמא יכתוב הי' אכן אסור אלא דאיסורו לא חמיר כ"כ, כיון דאסור רק משום מקח וממכר שאסור משום שמא יכתוב.

והנה בשו"ע אדה"ז סי' רסא סעי' ב' פסק דמותר לערב עירובי חצרות בין השמשות, אבל לא עירובי תחומין אפילו לדבר מצוה וצורך גדול והפסד מרובה [ואע"פ שלצורך מצוה התירו שבותים בביה"ש], לפי שע"י העירוב קונה שם שביתה, והרי זה כקונה קנין בידים בשבת, ולא התירו לקניית קנין אפילו בבין השמשות ולצורך מצוה והפסד מרובה (ששבות זה לקנות קנין הוא חמור משאר כל השבותים - שאיסורו מפורש בדברי קבלה בנחמי' סי' י"ג) וכו' (בסוגריים שם),

והנה לכאורה יש לדון האם השבות דגזירה שמא יכתוב נמי אסור בבין השמשות. דאם איסור דמקח וממכר שאסור משום שמא יכתוב, הוי שבות חמור לאסור בביה"ש, א"כ השורש של האיסור מקח וממכר שמא יכתוב ודאי הוי שבות חמור.

ולפי"ז אין לקדש אשה בביה"ש, וכל האיסורים שאסור משום שמא יכתוב אסור נמי בבין השמשות,

או שיש לומר דבאיסור מקח וממכר מבואר טעם אחר "ממצוא חפצך", וראה בזה בשו"ע אדה"ז סי' שא בקו"א סק"ב, א"כ יש לומר דרק שבות דקנין חמור ואסור ומשא"כ השבות דשמא יכתוב, דמה לשאר שבותים שמותר.

והנה בבית שמואל אבן העזר סי' סד סק"ו פסק "וכן בין השמשות מותר (להכניסה לחופה) דכל שבות לא גזרו בין השמשות במקום מצוה".

אבל לכאורה בשו"ע אדה"ז סי' רסא (שם) מבואר דשבות דקנין חמיר ואסור בבין השמשות, ולפי"ז יש לאסור החופה בבין השמשות. וגם לפי מה שכתבנו דקידושין נמי חשיב קנין יהא אסור לקדשה בבין השמשות.



גדר השמחה דר"ה – בענין אי אמירת הלל בר"ה והמסתעף –

הרב שניאור זלמן פרקש

ב.א. ארגנטינא

א. הנה בהלכות ר"ה (סימן תקפד סעיף א) הובא להלכה "אין אומרים הלל בר"ה ויוהכ"פ לפי שהקב"ה יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו ואיך יאמר שירה".

ומעולם לא הבנתי הלכה זו, א. מעיקרא מאי קסבר, מאי קס"ד שיש לומר הלל ביום זה, האם קרה איזה נס או כיו"ב ב. ומאידך, אם באמת צריך לומר – משום מה – הלל, מה יש בהטעם "שהקב"ה יושב על כסא דין" לשלול את אמירתה, הרי מצאנו דברים רבים שנעשים בר"ה שהם לשמחה, ולא מצינו שמתחשבים בטעם זה לשלול עשייתם.

וע"ד מה שהביא הטור בתחילת הלכות ר"ה (סוף סימן תקפא) מן המדרש (והוא בירושלמי ר"ה פ"א ה"ג): "אמר ר' סימון . . מנהגו של עולם אדם שיש לו דין לובש שחורים ומתעטף שחורים . . ואוכלים ושותין ושמחין בר"ה לפי שיודעין שהקב"ה יעשה להם נס", עיי"ש כל הסימן.

וכן הוא להלכה בסימן תקפג בנוגע לאכילת הסימנים: "ונוהגין לאכול בשר שמן וכל מיני מתיקה כדי שתהא השנה הזאת מתוקה ושמיינה", וכן כותב בעזרא "אכלו משמנים ושתו ממתקים", וכמו כן כתב בסימן תקצז להדיא "ומצוה לאכול ולשתות ולשמוח בר"ה". ולא הזכירו כלל מענין מיעוט וצימצום בשמחה זו מטעם שזהו יום הדין.

ועל פי כל הנ"ל צלה"ב מדוע שלא נאמר ג"כ את ההלל, ומהו הטעם שכתב "מפני שהקב"ה יושב על כסא דין וכו' ואיך יאמר שירה". הלא השמחה היא ממצות היום כנ"ל.

ב. והנה י"ל בפשטות הסיבה שהי' צ"ל הלל ביום זה, מאותם הטעמים עצמם המנויים לעיל מהם מוכח שר"ה ויוה"כ הם ימי שמחה, וכשם שאומרים הלל בכל שאר היו"ט שנקראים מועדים לשמחה, כן צ"ל בר"ה שג"כ נקרא יו"ט ומועד, ומקרא קודש, ואסור בעשיית מלאכה.

ויש להוכיח זה מלשון הגמ' במסכת ערכין (דף י, ב) שהיא המקור להלכה זו, ושם משמע בפירוש שהסיבה לאמירת הלל בכלל הוא משום שנקרא מועד, וכן האיסור בעשיית מלאכה גורם זה, וזה לשון הגמ' שם שמקשה מדוע אין אומרים הלל בר"ה ויהכ"פ "דאיקרו מועד ואיקדוש בעשיית מלאכה", וכן מוכיח מן הפסוק "השיר הזה יהי' לכם כליל התקדש החג", עי"ש.

ומתירוץ הגמרא שם - "אמר ר' אבהו אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בר"ה וביוהכ"פ אמר להן, אפשר מלך יושב על כסא דין . . . וישראל אומרים שירה" - משמע שלכתחילה צריכים לומר הלל ביום זה.

אלא שעדיין קשה הא דלעיל, סו"ס מדוע אין אומרים הלל, ולעומת זה עושים אנו כל שאר עניני שמחה וכו' ואין מתחשבים בטעם דיום הדין כדי למעט בעניני שמחה אלו.

ג. ויש לבאר כל זה בהקדם שאלה נוספת, דהנה מהגמ' בערכין שם, מלשון שאלתם של מלאכי השרת את הקב"ה משמע ב' דברים: א. בתוס' ד"ה "אמרו" מוכיח שבאמת המלאכים עצמם אומרים שירה בר"ה, מזה שלא אמרו להקב"ה בלשון "מפני מה אין אנו אומרים שירה" אלא "מפני מה אין ישראל אומרים שירה". ב. המהרש"א בחדא"ג שם מבאר ששירה היינו הלל (עיי"ש ביאורו), ועפ"ז נמצא שבר"ה אומנם ישראל עצמם אין אומרים שירה, היינו הלל (כי הוא יום דין), אבל מלאכים כן אומרים שירה.

ולאידך גיסא נמצא להפך לכאן בגמ' מגילה (דף י, ב) וסנהדרין (דף לט, ב) לענין אמירת הלל בהזמן דקריעת ים סוף בשביעי של פסח. דאיתא שם: "אמר ר' שמואל בר נחמן אמר ר' יונתן מאי דכתיב ולא קרב זה אל זה כל הלילה (שמות יד) באותה שעה ביקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני הקב"ה, אמר להן הקב"ה מעשי ידי טובעין ואתם אומרים שירה לפני, אמר ר' יוסי בר חנינא הוא אינו שש אבל אחרים משיש".

ונמצא שבשש"פ בני ישראל אומרים שירה (וכנ"ל דהיינו הלל, וענין השירה ד"אז ישיר" הי' בנוסף לזה) ולעומתם המלאכים אינם אומרים שירה כלל משום הטעם דמעשי ידי טובעין וכו'. וצ"ל מדוע בר"ה מלאכים אומרים שירה וישראל לא ובשש"פ הוא להיפך?

ד. ויש לבאר כל זה (ועי"ז יותרצו גם השאלות דלעיל) על ידי דיוק בלשון הרמב"ם בדין זה, שכתב בהלכות חנוכה פ"ג הלכה ו' וז"ל: "אבל ר"ה ויוהכ"פ אין בהן הלל, לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד, לא ימי שמחה יתירה".

ומדויק מלשונו שישנו גדר מיוחד של שמחה שנצרכת לאמירת ההלל והיא "שמחה יתירה", דהיינו לא שמחה סתם, וכאשר תתכן שמחה אך אינה יתירה, אין לומר את ההלל.

[ויש להבין מנין להרמב"ם טעם זה, וכן מהו גדר שמחה יתירה זו. ולהעיר מפירש"י במס' סוכה (מז, ב) בד"ה טעונין קרבן, שהביא מהירושלמי דיליף מ"ושמחת בכל הטוב" שהוא השיר "ואין טוב אלא שיר . . . דכתיב יפה קול ומטיב נגן". אלא שזהו רק בנוגע לענין השיר שבשלמי שמחה, וממתני' להלן שם "ההלל והשמחה שמונה" משמע שההלל הוא ענין אחר מהשמחה וכפרש"י שם. ואוי"ל, וע"ד המבואר כאן, שהשמחה שבקרבן הוא שמחה סתם, וההלל הוא משום שמחה יתירה.

וגדולה מזה מצאנו להלכה לענין אמירת הלל בבית האבל (בהלכות נפילת אפים סי' קלא ס"ד) שאין אומרים אותו בר"ח, וכן בשאר ימים שאמירת הלל היא מתקנת חכמים נהגו שאין האבל עובר לפני התיבה כל י"ב חודש לאמירת הלל, והטעם כנראה הוא מפני שיחסר ביתרון השמחה של הקהל, כמוש"כ שם במק"א הטעם ויש להאריך בזה ואכ"מ].

עפ"ז יובן הטעם שבר"ה אנו לא אומרים הלל כי לנו יחסר ביתרון השמחה, מפני שידע איניש בנפשי וכו' וכן שעדיין לא תם ונשלם דינו, ואע"פ שבטוח בהנצחון (כנ"ל מהטור) הנה מ"מ כל זמן שלא נגמר דינו לטובה בפועל ממש שמחת האדם עדיין אינה יתירה, ולכן אין אנו אומרים הלל. משא"כ אצל המלאכים שאין בהם חטא ועון ו"עוז וחדוה במקומו", וממילא שמחתם שלימה ויתירה (כי כלום יצה"ר יש ביניהם) (שבת דפ"ח ע"ב).

אלא שצריך עיון מה שאומרים בתפילת ונתנה תוקף "ומלאכים יחפזון וכו' לפקוד צבא מרום בדין" ויש לבאר זה (וראה מה שהובא בספר שערי המועדים – ר"ה ספ"ו שמבאר ענין זה ע"פ חסידות, ואכ"מ).

אבל בשש"פ הנה בעת קרי"ס, אנו בני"י שניצלנו מידם של מצרים וראינו נסים ונפלאות שטבעו בים סוף וכו', על כן פינו מלא שירה כים, ועל זה אנו מהללים, כי איבודם של מצרים בים היא הצלתנו ממש.

משא"כ אצל המלאכים שעומדים במרום ולדידם המצרים הוי כשאר מעשי ידיו של הקב"ה, לפיכך משתתפים הם בצערו של הבורא על איבודן (ועיין במהרש"א שם בחדא"ג שמפרש ענין זה באופן נפלא), אשר ע"כ אין שמחתם יתירה ולכן אין הם אומרים שירה.

ה. עפ"ז יובן ג"כ מה שנפסק להלכה שאין אומרים הלל בר"ה, אף שיש כמה ענינים שכן עושים משום שמחה, שאין מזה סתירה כלל, כי עדיין אין אנו בגדר שמחה יתירה, ולכן לא נאמר הלל.

ועי' בסימן תקכט ס"ה (סוף הלכות יו"ט) שמשמע שאע"פ שמחד גיסא ישנו למצות כבוד ועונג יו"ט גם בר"ה, הנה מאידך גיסא אין זה בגדר מועדים לשמחה, שבס"ה כתב: "ב' מצוות אלו שהן כבוד ועונג הן נוהגות ג"כ בר"ה שהרי נאמר בו מקרא קודש", ובס"ו כתב: "ויש בחוה"מ מה שאין בר"ה, והוא שכל ז' ימי החג . . . חייב אדם להיות שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים אליו, ושמחה זו היא מ"ע מה"ת שנא' ושמחת בחגך".

וכן הוא להלכה בהלכות ר"ה סי' תקצז שאע"פ שכתב בתחילה: "מצוה לאכול ולשתות ולשמח בר"ה כמש"כ בס"י תקפ"ג . . .", מ"מ מוסיף בזה: "אמנם לא יאכלו כל שבעם, למען לא יקלו ראשם ותהי יראת ה' על פניהם".

דמשמע מזה, שעל אף שישנה מצוה לשמח, הנה השמחה מוגבלת רק לענין אכילה ושתיה (כמובן ג"כ ממה שמציין לסי' תקפ"ג שהוא דיני האכילה דר"ה), וגם זה צריך להעשות מתוך יראה וכובד ראש, (שגם ביו"ט הוא כן, אבל שם לא נאמר בלשון זה "לא יאכלו כל שבעם", אלא בעיקר שולל את ההוללות ושכרות, עיי"ש בסעיף י"ב

וי"ג באורך), ובפשטות, זהו ענין "וגילו ברעדה" המבואר בדא"ח בכ"מ לענין ר"ה*.



אין שבת מכין ליום טוב

הרב דוד אופנר

לוד, אה"ק

בשוע"ר סי' שיח ס"א: "המבשל בשבת או שעשה א' משאר מלאכות אם היה שוגג אסור בו ביום . . אבל לערב מותר גם לו מיד ואין צריך להמתין בכדי שיעשו וכו'". ובס"ג: "אם חל יו"ט במוצ"ש אסור עד מוצאי יו"ט מפני שאין שבת מכינה ליו"ט וכו'".

והנה, דין זה, שאין שבת מכינה ליו"ט, נת' בסי' תקי"ג ס"א: "ביצה שנולדה ביו"ט שחל להיות אחר השבת או בשבת שאחר יו"ט אסורה באכילה בו ביום מן התורה, לפי שכל ביצה שנולדה ביום זה כבר היא נגמרה במעי התרנגולת ביום שלפניו ונמצא שיום אתמול הכין את הביצה לאכלה ביום זה שנולדה בו. ואם אתמול היה שבת או יו"ט נמצא ששבת או יו"ט הכין ותיקן אכילת יו"ט או שבת שאחריו והתורה אמרה "והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו וגו'". ובס"ח שם כתב: "נולדה ביו"ט א' מותרת בליל יו"ט ב' של גלויות מיד, שהרי ממ"נ א' מהן הוא חול וכו'".

ודין זה, שיהיה מותר בליל יו"ט ב' של גלויות, נכתב בעוד כו"כ מקומות בשוע"ר:

בסי' תקא סי"ח: "יו"ט שחל להיות אחר השבת אסור להדליק ביום טוב שיורי הלפידים והפתילות שנדלקו וכבו בשבת . . מפני שהם יותר נוחים להדליק כשנדלקו כבר פעם אחת וכבו . . . ונמצא שהכבייה שנכבו בשבת היא מכשרת ומכינה להדליקה ביו"ט ואין שבת מכינה

(* ראה לקו"ש חי"ט ע' 286 שביאר ענין השמחה משום הכרת המלך, וראה רמב"ם הל' יו"ט פ"ו הי"ז "שאר ימים טובים" לשון רבים ומוכח דקאי על ר"ה. וראה שיחת ש"פ ראה תשמ"ו בדיוק הלשון לגבי ירושלים "שלא ניתנה לדירה" דאף שיש שם דירה מ"מ אי"ז עיקר הענין, ועד"ז י"ל בר"ה שכתב אדה"ז בסי' תקפ"ב סעיף י' "שימים אלו לא ניתנו לשמחה ולששון" שאי"ז העחקר. וראה העו"ב גליון תר"מ. המערכת.

ליו"ט . . אבל יו"ט ב' שחל בשני בשבת וממנו ואילך מותר להדליק בו שיורי פתילות ולפידים . . ממה נפשך אם יום ב' חול מותר להדליק בו כמו בחול ואם הוא קודש ויו"ט א' הוא חול כ"ש שמותר שהרי חול מכין ליו"ט וכו'"

ועד"ז בסי' תקה ס"ז בדין חליבה (ע"י גוי) "...אם נחלב בשבת שלפניו . . ואפילו ביו"ט שאחריו אסור משום הכנה שאין שבת מכינה ליו"ט . . אבל מותר לאכול חלב זה ביו"ט ב' של גלויות שחל להיות בשני בשבת . . שהרי ממ"נ וכו'".

ואם כן, צריך עיון: מדוע בסימן שיח כתב ד"אם חל יו"ט במוצ"ש אסור עד מוצאי יו"ט" ואינו מותר בליל יו"ט ב' דגלויות, כבכל הני?

והנה דין על דרך הנ"ל ישנו גם בסימן תקטו ס"ח, ואף שמהלשון שם "וכן הדין ביו"ט שלאחר השבת שהפירות שנתלשו בשבת אסורים גם ביו"ט שלאחריו", לכאורה יש לפרש ע"ד בסי' שיח שאסור עד מוצאי יו"ט.

אך באמת אינו, דהלשון יו"ט שאחר השבת, יש לפרש, דמיירי באותו יו"ט שאחר השבת ולא ביום שלאחריו (יו"ט ב'), וע"ד הלשון בסי' תקא סי"ח דלעיל: "יו"ט שחל להיות אחר השבת", והכוונה בזה היא כמו"ש שם אדמוה"ז בהמשך: "בד"א ביו"ט ראשון", ומוכן שיש וניתן לפרש לשון זו על היו"ט הא' שאחר השבת.



כניסה ל"טעמפעל" רפורמי [גליון]

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

בגליון תתסב (עמ' 62 ואילך) הבאתי דעת אדמו"ר הזקן מסי' רמ"ד סי"ד שבמקום הפסד גדול לא גזרו על מראית עין, והבאתי שם משו"ת אגרות משה או"ח ח"ב סי' מ' שכניסה לטעמפעל של הרפורמים אסורה משום "שיאמרו שהוא נכנס להתפלל במקום שאינו כשר". ועפ"ז כתבתי לומר שבמקרה שיש חשש גדול שאי השתתפות בבר מצוה בהטמפעל יגרום לפירוד גדול במשפחה (ז.א. הפסד המשפחה), יש סברא גדולה לומר שזה נחשב להפסד מרובה ולא חיישינן למראית עין. וכן עיין בשו"ת אג"מ אה"ע ח"ב סי' יז: "ובדבר חתונה שתהיה בקאנסערוואטיווער טעמפעל . . 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 שנזדמן כן. וא"כ גם מתשובה זו מוכח שכל האיסור של כניסה להטעמפעל הוא משום איסור מראית עין.

והנה בגליון תתסו (עמ' 56) הביא הרב ברוך שיחי' אבערלאנדער משו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סי' כא ס"ו בזה"ל: "ביהכ"נ של קאנסערוואטיווען לא יעשו מנין אף בחדר אחר מכיון שמפורסם שהם חבורה שכופרים בכמה דיני תורה והרחק מעליה דרכה נאמר במינים ומינות בע"ז דף יז. כי גם הכופרים בדבר אחד מן התורה נחשבו כופרים בתורה כדאיתא ברמב"ם פי"ג מתשובה ה"ל, ודינם כמינים כדאיתא שם בה"ר". וע"כ רצה להוכיח מזה שדעת רב משה זצ"ל שאסורים ליכנס בהם משום שהם נקראים בית של מינות. וממשיך שם להקשות עלי, שמה שאסר האגרות משה משום מראית עין, "הרי מפורש שהשאלה היתה רק על תפילה בחדר הסמוך כו', אבל תפלה בטעמפעל עצמו מאן דכר שמי' כו'.

והנה מלשונו משמע שחשד בי שהתירתי להתפלל שם (ח"ו). והאמת היא שלא באתי לומר שיש שום סברא להתיר להתפלל שם או אפילו לענות אמן, רק ששאלתי האם מותר ליכנס שם כדי לחלוק כבוד לאביו, אחיו וכו', כדי למנוע פילוג במשפחה.

והנה לפום ריהטא משמע שהיה לרב משה שתי שיטות בזה: דבאו"ח ח"ב ובאה"ע ח"ב משמע שאינו אסור אלא משום מראית עין, ובאו"ח ח"ד משמע שאסור משום "בית מינות", אבל לפי טעם זה ד"בית מינות" יקשה מדוע התיר רב משה לרב לסדר קידושין בתוך המקום שמיוחד להם להתפלל (ומה שרצה הרב ב.א. לחלוק ולומר "שלא נקרא בית מינות בזמן שאינם מתפללין", לא מסתברא כלל).

ונראה לומר בנוגע הענין של הרחק מעליה דרכה הנאמר במינים ומינות (עיין ע"ז יז, ב), דהנה איתא בשו"ע יו"ד סי' קנ' סעיף א' "מצוה להתרחק מדרך אלילים ד' אמות". ומשמע שהוא מצוה בעלמא, וע"כ סובר רב משה שבאופן קבוע אין עושין מנין שם אבל אינו אסור ליכנס שם דרך מקרה.

דהנה עיין בהסוגיא שם (ע"ז יז, א) הרחק מעליה כו' זו מינות ואל תקרב אל פתח ביתה זו הרשות ועיין רש"י "והרשות זו שולטנות שנותנין עיניהם לבעלי ממון" כו'.

וא"כ, כמו שלמעשה הולכין לרשות במקום הצורך, כמו כן סובר רב משה שבמקרה בעלמא מותר ליכנס לתוך הטעמפעל.

ובנוגע מה שכתב הרב אבערלאנדער שרבני הונגריה חשבו הטעמפעל "בית אפיקורסות", הנה זאת למודעי שהם הלכו בשיטת החתם סופר, ובעיניו היה התנועה של ה"ריפורמים" כמו 'סרטן' ר"ל שצריך לחתכו לגמרי מהגוף, וכל פסקיהם של רבני הונגריה היה על רקע זה, וע"כ הם החמירו הרבה בכל הנוגע להריפורמים, ואיני יודע אם זה שייך לזמננו שרוב פוסקים מחשיבים אותם כתינוקות שנשבו.

ומה שהביא ממהר"ם שיק שאוסר ליכנס לטעמפעל משום שנקרא ניטפל לעוברי עבירה ע"י ראייה בעלמא, וע"ד הענין דברוב עם הדרת מלך שהוא בראיה בעלמא, הנה נראה שלא שייך זה לכאן, דהא אם נכנס לשם ואינו משתתף בהתפילות ואינו עונה אפילו אמן לברכותיהם, א"כ עי"ז מראה שאינו רוצה להשתתף בתפילתם, רק הוא נמצא שם כדי ליתן כבוד לאביו או אחיו, וא"כ אין שם איסור אלא משום מראית עין (ומשום האנשים שאינם יודעין שהוא אינו משתתף בהתפילות).

◆ ◆ ◆
בענין הנ"ל

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

בגליון האחרון - תתסו (עמ' 56), דן הרב ב"א שי' בגדר האיסור של כניסה ל"טעמפעל רפורמי" כו' - האם הוא איסור רק משום מראית עין (כמו שכתב הרב איה"ס בגליון תתסב), או שהוא איסור בעצם הכניסה וכו'.

אולי יש להעיר ממכתבו של אדמו"ר מהרי"צ זי"ע ו' טבת תש"ד (נדפס באג"ק ח"ח ע' צד, ובקובץ מכתבים שנדפסו בסוף התהלים): "אין א רעפארם שול טאר מען ניט דאוונען און מען טאר ניט זאגען קיין ברכו וקדושה און ענטפערן אמן. דער אידישער איד וואס דאווענט

אין א רעפארם שול ציט אויף זיך ארויף די טומאה און איז מוסיף חיות אין טומאה, ע"ש.



בעל שקיבל שבת לפני אשתו [גליון]*

הנ"ל

בגליון האחרון - תתסו (עמ' 49) הביא הרב איה"ס שי' משו"ת אג"מ או"ח ח"ג סי' לח, האם קבלת שבת של הבעל אוסר אשתו לעשות מלאכה בשביל בעלה, שיש לדון מדין "וינפש אמתך", ובעל אג"מ דן בזה להחמיר (להדיעות שתוס' שבת דאורייתא), ע"ש באורך.

ודעת הרב הנ"ל בפשיטות להתיר, ע"פ דברי אדה"ז בסי' רסג סכ"ה ובקו"א סק"ח, שגם מי שהתפלל מעריב יכול לעשות ישראל שליח לעשות מלאכה בשבילו, וא"כ פשוט, שלפ"ד רבינו אין שום איסור לעשות מלאכה עבור בעלה אע"פ שהוא קיבל שבת כיון שזה נקרא איסור שחוץ לגופו, ע"ש בדבריו.

ויש להעיר: דהנה אי משום הא לא איריא, ולכאן אין הדברים פשוטים כ"כ, שהרי בשלמא בנדון אדה"ז שמייירי לענין "חומרות וסייגים השייכים לשבת" (ל' אדה"ז בקו"א הנ"ל) - היינו דינים דרבנן כגון אמירה לעכו"ם כו' (שהם בגדר חומרות וסייגים - שבזה מיירי בקו"א שם), הנה שם שפיר כתב אדה"ז ש"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. . . וזה ודאי לא קבל עליו".

אבל כאן הנדון הוא בנוגע איסור דאורייתא (לפ"ד האג"מ) של "וינפש אמתך", וא"כ אין זה דין הנוגע ותלוי בקבלתו (האם קיבל עליו הדינים או לא), אלא כיון שחל עליו (ע"י קבלתו) דין תורה של תוס' שבת, לכאן חלים עליו כל הדינים דאורייתא התלויים בזה אפי' אלו שהם חוץ לגופו ג"כ, וא"כ עדיין יש לדון (לפי חידוש האג"מ ששייך בזה דין של "וינפש אמתך") שחל עליו דין זה ע"י קבלתו. ולכאן אין ראי' מקו"א הנ"ל לחלק בדיני שביתת שבת גופא (בדינים דאורייתא שלו) בין דברים שהם על גופו או חוץ לגופו.

(* לזכות שרה שאשא בת חנה - נולדה כה אלול תשס"ג.)

[ואולי יש להוסיף (ולהמתיק) ע"פ המבואר בלקו"ש חל"א משפטים (ב) בגדר הדין של "וינפש בן אמתך והגר", שלפי אופן הא' שם הוא פרט בשביתת הישראל, שבשעה שהן עושים מלאכה חסר בשביתתו של הישראל, ע"ש בס"ה שכ"ה דעת הרשב"א, וא"כ י"ל כנ"ל שבקבלת תוס' שבת הרי קיבל על עצמו כל הדינים דאורייתא שתלוי בשביתתו, וא"כ גם הדין של "וינפש" בכלל, ובלא זה חסר בעצם שביתתו - ולפ"ז י"ל שאינו נחשב דבר שחוץ לגופו].

אלא שעל עצם חידושו של האג"מ שיש באשה דין של "וינפש", כבר הקשו פוסקי זמנינו (לבד מה שכנראה הוא עצמו מפקפק בזה ע"ש) - ראה שו"ת שבט הלוי ח"ז סי' לה (מובא ב"פסקי תשובות" סי' רסג אות כד), וא"כ אין קבלתו של הבעל אוסר אשתו במלאכה אפי' הוא בשביל הבעל!¹

אמנם יש להוסיף ולהבהיר, שפשוט שכל השקו"ט הנ"ל הוא דוקא אם הבעל קיבל עליו שבת בתור יחיד, אבל אם הוא קיבל עם ציבור המתפללים מוקדם כבר דנו האחרונים האם חל קבלתו על אשתו כיון שנגרר אחר בעלה, וכמבואר עד"ז בפמ"ג סי' רסג משב"ז ס"ק א', וכפי שהאריכו פוסקי זמנינו בזה (ראה המצויין ב"פסקי תשובות" שם אות יט). ולכאור' כן נוטים גם דברי האג"מ שם בהמשך התשובה, שבעצם חל ע"ז גם על אשתו ג"כ [רק שיצא לחדש שתלוי בטעם וסיבת ההקדמה ע"ש, וגוף החידוש צ"ע וכבר חלק עליו כמה מפוסקי זמנינו ואכמ"ל].

ואולי יש להביא כדמות ראי' שגם דעת אדה"ז הוא כן - שאשתו (וב"ב) נגרר אחר קבלתו של הבעל שהתפלל עם ציבור - ממש"כ בסי' תקכז ס"ח "ולפי שאין הכל בקיאתן בהלכה זו (- לגמור כל צרכי שבת ביו"ט בעוד היום גדול) לפיכך נהגו כשחל יו"ט בע"ש שמקדימין להתפלל ערבית של שבת מבע"י שהכל הן זריזין למהר לגמור כל צרכי שבת קודם תפלת ערבית של שבת", שלכאור' כולל בזה גם הבני בית שאינו בבית הכנסת, שמקפידים לגמור צרכי השבת קודם קבלת הציבור, ולכאור' טעם הדבר הוא כנ"ל, שבני הבית נגררין ג"כ אחר

(1) גם יל"ע - ולא ראיתי אם דנים בזה - האם שייך להשקו"ט (ראה פרמ"ג סו"ס רסו במשב"ז, שו"ת שו"מ מה"ק ח"ג סי' סד - מובא בדעת" סי' רמו ס"ג) בנוגע שביתת בהמתו כו' האם הוא גם בזמן תוס' שבת או דוקא ביום שבת עצמו, והאם יש לדמות בזה דין "וינפש" לדין שביתת בהמתו.

הציבור². [ויש לעיין, אם יש גם להביא ראי' מכאן דלא כמ"ש האג"מ שתלוי בטעם ההקדמה, ורק הקדמה שהוא מצד "כוונת מצוה לקדושת השבת שיהי' תוספת יותר גדול או בשביל חשש שלא יבואו להתאחר במלאכה" מגרר הב"ב אחר הבעל, משא"כ הקדמה מטעמים אחרים - ובנדון סי' תקכז הוא לוודא שיהי' כל הצרכים מוכנים מבעוד היום גדול, ויל"ע אם לדעתו זה נכלל ב"חשש שלא יבואו להתאחר במלאכה"].

ואולי יש להעיר עד"ז מאדה"ז סי' רסג סוף ס"ו³.



פשוטו של מקרא

בפרש"י ד"ה ומשלם לשונאיו אף פניו

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י סוף פרשת ואתחנן ד"ה ומשלם לשונאיו אף פניו (ז, א):
"בחיינו משלם לו גמולו הטוב כדי להאבידו מן העולם הבא", עכ"ל.

ה'מזרחי' פירש כאן על רש"י, וז"ל: "דאם לא כן, קשיא רישא אסיפא: כתיב ומשלם לשונאיו אף פניו, דמשמע שאף לשונאיו משלם גמולם הטוב, דהא במדותיו הטובות קאי, וכתיב להאבידו", עכ"ל.

אלא דלפי זה קשה קצת למה לא העתיק רש"י תיבת "להאבידו" מן הכתוב. ואולי אפשר לומר בדוחק שבאמת העתיק רש"י גם תיבת "להאבידו" בד"ה, והי' כאן שני ד"ה בפירש"י בפסוק זה: ד"ה הראשון: "ומשלם לשונאיו אף פניו": ועל זה פירש"י: "בחיינו משלם לו גמולו הטוב, כדי".

(2) חוץ אם נימא שמייירי בעיר שיש רק בית הכנסת אחד.

(3) וראה בשו"ת באר משה ח"ב סי' יז אות ו' מש"כ בזה, ולכאור' אין דבריו מוכרחים. ואכמ"ל.

וד"ה השני: "להאבדו": ועל זה פירש"י: "מן העולם". דהיינו שבתוכה "כדי" שכתב רש"י כוונתו לחבר מה שפירש בד"ה הראשון עם מה שפירש בד"ה השני.

ומצינו כעין זה בפירש"י אפילו בנוגע לשני פסוקים, בפרשת כי תצא ד"ה "ובא אליה ושנאה" (כב, יג), שפירש רש"י שם: "סופו".

ולכאורה כוונת רש"י כאן לחבר פסוק זה עם הפסוק שלאחריו (שם, יד): "ושם לה עלילת דברים וגו'". דהיינו שסופו שם השנאה יהי' "ושם לה עלילת דברים". ולא שהפירושו של סופו בפירש"י הוא שסופו של "ובא אליה" יהי' שישנאה.

וכן על דרך זה פירש"י בפרשת נצבים בד"ה "אשר אנכי מצוך היום לאהבה" (ל, טז): "הרי הטוב ובו תלוי". ואחר זה מעתק תיבות "וחיית ורבית" ומפרש: הרי החיים.

ואולי טעה בזה המעתיק מפני תיבת "כדי" שבפירש"י וחשב שתיבת "להאבדו" הבא אחריו הוא המשך מפרש"י ולא ד"ה שני.

אבל מה שעדיין אינ מובן הוא שבפסוק כאן יש כפילות הלשון. והי' די לכאורה אם הי' כתוב "ומשלם לשנאיו על פניו להאבדו לא יאחר", ותו לא. ואין רש"י מפרש זה, כדרכו לפרש גם אם הכפל הוא בשני פסוקים, ואפילו אם הכפל הוא בשני חמושים, ולדוגמא:

בד"ה "כי ימכר לך" (ראה טו, יב) . . . "והרי כבר נאמר" (שמות כא, ב) וכו'. וכן "בד"ה לא תעשק שכיר" (תצא כב, יד): "והלא כבר נאמר וכו'" וכן על דרך זה בכמה מקומות.

וראיתי ב'תורה תמימה' שמביא דרשת הגמרא על תיבות לא יאחר לשנאו (עירובין כב, א): אמר ר' אילא, לשונאיו הוא דלא יאחר, הא לצדיקים גמורים יאחר, וכתב על זה, וז"ל:

עיינ בפירש"י בפסוק זה, וז"ל: "ומשלם לשונאיו אל פניו בחייו משלם לו גמולו הטוב כדי להאבדו מן העולם הבא, עכ"ל. וזה נראה כוונת דרשה זו דמדויק כפילת הלשון בפסוק זה בענין התלשומין, ודריש לשונאיו ישלם מיד בעוה"ז, אבל לצדיקים יאחר לשלם בעוה"ז אלא ישלם להם לעוה"ב דזה עיקר כמ"ש היום לעשותם ומחר לקבל שכרם", עכ"ל התורה תמימה.

ולא הבנתי: א) ראשית, בנוגע לדרשת הגמרא: "לשונאו הוא דלא יאחר, הא לצדיקים גמורים יאחר". הרי לכאורה התיבות של סוף הפסוק "אל פניו ישלם לו" עדיין מיותרות הן.

ב) בין צדיקים גמורים לשונאיו של הקב"ה יש ריבוי מדריגות צדיקים שאינם גמורים, בינונים, אנשים פשוטים וכשרים וכו', ולכאורה לפי דרשת ר' אילא יש כאן סתירה שממה שנאמר בתחילת הפסוק "ומשלם לשנאיו אל פניו להאבדו", משמע שכל מי שאינו בגדר של שנאיו אינו משלם אל פניו [וכמו שאמר ר' יהושע בן לוי שם "מאי דכתיב "אשר אנכי מצוך היום לעשותם" היום לעשותם ולא למחר לעשותם היום לעשותם למחר לקבל שכרם" - שלכאורה הכוונה כאן לאו דוקא בנוגע לצדיקים גמורים] וממה שדרש ר' אילא לשנאיו הוא דלא יאחר הא לצדיקים גמורים יאחר משמע שמי שאינו בדרגת צדיק גמור גם כן לא יאחר.

והנה מצינו כעין זה בפירש"י בפרשת האזינו בד"ה "א-ל אמונה" (לב, ד): "לשלם לצדיקים צדקתם לעוה"ב ואע"פ שמאחר את תגמולם סופו לאמן את דבריו".

ובד"ה (שלאחר זה) "ואין עול": "אף לרשעים משלם שכר צדקתם בעוה"ז".

שלכאורה גם לפירש"י יכולים לשאול שאלה הנ"ל: שבין צדיקים לרשעים יש כמה וכמה מדריגות וכו'. אבל לפירש"י יכולים לתרץ שכוונתו בצדיקים היינו שאינם רשעים. משא"כ לדרשת ר' אילא שאמר צדיקים גמורים, אי אפשר לתרץ כן.

ג) למה צריכים לרשת ר' אילא (מן התיבות "לא יאחר לשנאו") להשיענו של צדיקים גמורים יאחר, הלא זה יודיעם כבר ממה שנאמר בתחילת הפסוק "ומשלם לשנאיו". וכי אם לא הי' הכפל בפסוק "לא יאחר לשנאו" היו אומרים שלשנאו הפירוש גם לצדיקים גמורים?

ד) מה שכתב התורה תמימה שרש"י התכוון לדרשה זו, צריך עיון. שרש"י העתיק מן הכתוב רק תיבות "ומשלם לשנאיו אל פניו", ולא כתב אפילו תיבת וגו' לרמז שכוונתו להמשיך הפסוק.

ועוד, שרש"י פירש בד"ה "היום לעשותם" (שם, יא) "ולמחר לעולם הבא ליטול שכרם".

ועיין בלקוטי שיחות חלק כט ואתחנן ג, וז"ל: "עס איז אבער שווער צו איינלערנען דעם פירשו (היינו דרשת ר' אילא - הכותב) אין דברי רש"י, ווייל: לפי"ז האט רש"י געדארפט מדגיש זיין (ווי אין גמרא) דעם ניגוד, אז אין דעם פסוק ("ושמרת גו' היום לעשותו") רעדט זיך (ניט וועגן "שונאיו", נאר) וועגן צדיקים גמורים. פון דעם וואס רש"י איז סתם "היום לעשותם ולמחר כו'" - ניט מאכנדיק דערביי קיין חילוקים - איז משמע, אז רש"י איז אויפן צו זאגן א כלל בשייכות צו אלע אידן", עכלה"ק בנוגע לעניינינו. ועיין שם בהערות על קטע זה.

אבל לא ראיתי בשיחה הנ"ל תירוץ על השאלות הנ"ל ששאלתי.



מפני מה נענש יעקב אבינו?

הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר - טוויץ סיטיז, מינסוטה

בראשית לה, א: "ויאמר אלקים אל יעקב קום עלה בית אל ושב שם" וגו' ומעתיק רש"י התיבות "קום עלה" ומפרש: "לפי שאחרת בדרך נענשת ובא לך זאת מבתך". (היינו מעשה דינה בשכם הכתוב לפני"ז),

והנה בפרק לב, כג כתוב: "ויקח . . . ואת אחד עשר ילדיו", ומעתיק רש"י "ואת אחד עשר ילדיו" ומפרש: "ודינה היכן היתה נתנה בתיבה ונעל בפניה שלא יתן בה עשו עיניו ולכך נענש יעקב שמנעה מאחיו שמא תחזירנו למוטב ונפלה ביד שכם". עכ"ל.

ולכאורה צריך ביאור ועיון מפני איזה סיבה נענש יעקב, אם מפני האיחור בדרך או מפני זה שמנע את דינה מעשיו אחיו, דלכאורה אם רש"י (המפרש פש"מ) מביא שני הטעמים אולי ס"ל שזה וזה גרם לעונש (וכל אחד בפ"ע די להביא עונש).

והנה מצינו מפורש שלא רצתה אמה של דינה (לאה) וגם דודתה (רחל) להתחתן עם עשו.

ועפ"ז קשה [גם להבין חמש למקרא] מדוע נענש יעקב על כך שלא נתן את דינה לעשו, הרי נזהרו אז ב"משפחה".

וי"ל דלכך מביא רש"י עוד טעם לעונש יעקב (על אף שאינו מביא הטעם עד לאחרי פרשת דינה, וצ"ע) והוא ענין האיחור בדרך.

אך עדיין טעם זה אינו מספיק, כי הנה בפרק לה בפסוק ח' כתוב: "ותמת דבורה" ומפרש"י מה ענין דבורה בבית יעקב אלא לפי שאמרה רבקה ליעקב ושלחתי ולקחתך משם שלחה דבורה אצלו לפדן ארם לצאת משם ומתה בדרך מדברי רבי משה הדרשן למדתיה, ע"כ.

ולכאורה גם כאן יתמה הבן חמש למקרא מדוע נענש יעקב? הלא רק עכשיו שלחה אמו לקחת אותו ואיזה "איחור" יש כאן.

רק שלכאו' ביאור זה אינו מתאים עם כללי רש"י, דכשרש"י מביא ב' טעמים מפני החסרון שבכאו"א ה"ה מביא את ב' הטעמים באותו הפסוק, ודלא כהכא שב' הטעמים נכתבו במקומות נפרדים.



לא תחסום שור בדישו

הרב אלחנן יעקובוביץ
נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

עה"פ "לא תחסום שור בדישו" (דברים כה, ד) מפרש רש"י (ד"ה בדישו) "יכול יחסמנו מבחוץ ת"ל לא תחסום שור - מ"מ, ולמה נאמר דיש לומר לך מה דיש מיוחד דבר שלא נגמר מלאכתן כו'".

וצ"ע איך אפשר לומר ת"ל לא תחסום שור - מ"מ, והרי בכתוב נאמר גם תיבת בדישו, ובפשטות הוא נקרא ביחד עם תיבת לא תחסום שור, דבלאו הכי הרי לא כתוב דבר ברור, ואיך אפשר לומר שתיבת בדישו הוא מיותרת, ומדיש' למדים ללא נגמרה מלאכתו וכו', וצ"ל בע"כ שאפשר (באמת) ללמוד ש"לא תחסום שור" בלבד הוא דבר (ציווי) גמור.

ולכאורה זהו מפני שאם כתוב לא תחסום שור, הרי זה מובן מאליו על מה התורה מצוה, שהרי ברש"י בד"ה הקודם לא תחסום שור בדישו - פי' דבר הכתוב בהווה, וה"ה לכלב בהמה חי' ועוף כו', הרי ששור הוא רגיל שדשים איתו. ועד כדי כך הוי דבר רגיל, שמכל הבהמות חיות ועופות כתבה התורה רק שור, וא"כ גם מובן שאם אסרה התורה לחסום שור, הרי זה מובן למה ומתי. דהרי בדרך כלל התורה שבכתב

(1) ע"י שפ"ח שאינה מיותרת שהי' צ"ל "במלאכתו". או "מלאכול במלאכתו" וכיו"ב.

נכתבה באופן קצר, ונמצא שתיבת "בדישו" אכן מיותרת, ומוכרח שבאה לדרשה, ומהי הדרשה, לכל הענינים הנמצאים בדיש, שעדיין לא נגמרה מלאכתו, וגידולו מן הארץ.

ולאידך בכל זאת נכתב בתורה באופן כזה, שבגלוי נראה שתיבת "בדישו" בא בהמשך ל"לא תחסום שור", שכך עלה ברצונו ית', ובכלל סגנון התורה - כיון שניתן לנו - הרי בהכרח שנאמר לנו באופן שיוכן גם באופן פשוט יותר, אלא שביחד עם זה נמסר לנו תורה שבע"פ ע"י מרע"ה וחכמי הדור ברוה"ק מה טמון בתוך התורה.

ולכאורה זה מתאים עם מה שארז"ל בכל מקום בתורה אין מקרא יוצא מדי פשוטו חוץ ממקרא זה (דברים כה, ה) "הבכור אשר תלד וגו'", שאף שיש פירושים ומדרשים על כו"כ פסוקים, ומהם הנוגעים להלכה, ואעפ"כ אין הדרש מוציא את הפסוק שנוכל גם ללמדו כפשוטו. ובפשטות הכוונה שאינו יוצא מידי פשוטו שנוכל גם ללמוד מהתוכן של הפסוק איך שכותב כפשוטו אף שנדרש (גם) באופן אחר, והאם זה שייך לשבעים פנים לתורה.

ולענין הפסוק "והי' הבכור גו'" הכוונה בזה (לכאורה), שבכ"מ הנה הדרש הוא בנוסף על פירוש הפשוט, ויתכן גם שבלי הדרש לפעמים נחסר בהבנה המלאה בפסוק, אבל הפירוש הפשוט אינו סותר עכ"פ את הדרש, וכאן שבפסוק והי' הבכור הנה המדרש סותר את הפירוש הפשוט, שאם נפרש כפשוטו והי' הבכור (אשר תלד), הרי הבכור נאמר על הבן שיולד (ליבמה), ועפ"י מדרש ריב"ל קאי על האח. ועד"ז בתיבות "אשר תלד", שבפשוטו הכוונה שתלד כפשוטו, שרק כך אפשר לקיים את ההמשך (כפשוטו), "יקום על שם אחיו גו'", משא"כ לפי דרשת חז"ל הפירוש שיכולה ללדת, פרט לאיילונית, ולפי הפי' הפשוט לא בא לשלול את האיילונית.

ועד"ז בתיבות "יקום על שם אחיו", שבפשוטו קאי על הבן הנולד, וכפי דרשת חז"ל הרי"ז קאי על האח שיטול נחלת המת בנכסי אביו. ועד"ז בתיבות "ולא ימחה שמו מישראל", שאף שקטע זה אינו הפך המדרש, אך בכל זאת הנה כפשוטו הרי"ז קאי על קיום שם האח, משא"כ לפי דרשת חז"ל הוא בא לדרוש (גם, ובעיקר) על אי קיום שם האח, כלומר, שאם הי' שמו מחוי - שהיתה אשת סריס - אין מייבמים אותה, ובענין זה לכאורה הרי זה גם (יכול להיות) היפך הפשט, שהרי לפי פשוטו לא נשלל אשת סריס מלהתייבם, משא"כ לפי הדרש.

והנה יש לעיין, האם זה שהתורה בכל זאת כתבה את לשון הכתוב כפי שהוא ולא (כ"כ) כפי המדרש, האם הכוונה בזה היא, שיהי אפשר לקרות גם את התוכן של הפסוק כפי שנכתב, שאם היבמה תתייבם ותלד בכור יקראו לבכור על שם האח המת וע"ז לא ימחה שמו מישראל, שיזכר שמו.

והרי גבי אונן נאמר (בראשית לח, ח) "ויאמר יהודה לאונן בא אל אשת אחיך ויבם אותה והקם זרע לאחיך", ומפרש רש"י בד"ה והקם זרע, הבן יקרא על שם המת, הרי מכאן שעצם הענין שיקראו לבן הנולד על שם המת זהו נקרא "והקם זרע לאחיך", וזה קרוב (לכאורה) לענין "ולא ימחה שמו מישראל" ע"י שהבן הבכור "אשר תלד יקום על שם אחיו המת".

וכעין זה מצאנו גם אצל רות, שרצתה שמי שיקנה את השדה יקח גם אותה לאשה, שאז "יזכר שם המת על נחלתו כשאבוא על השדה יאמרו את אשת מחלון" – רש"י (רות ו, ט), ולהלן שם (ד, י) "וגם את רות המואבי' אשת מחלון קניתי לי לאשה להקים שם המת על נחלתו ולא יכרת שם המת מעם אחיו משער מקומו" גו', ופירש"י בד"ה להקים שם המת על נחלתו "מתוך שאשתו יוצאה לבאה בנחלה ומכנסת ומוציאה אומרים זאת היתה אשת מחלון ושמו נזכר עלי". הרי שבודאי יש ענין זכירת המת ע"י קריאת שם המת על הבן הנולד, כמו אצל יהודה שאמר לאונן או ע"י שיזכירו שמו בקשר לנחלה וכו'.

שעפי"ז לכאורה יובן למה כתבה תורה באופן כזה של "והי' הבכור אשר תלד יקום גו'" שאעפ"י שחז"ל דרשו פירוש הפסוק לא כמו המובן ממשוטו, הנה אעפ"כ לא עקרו את התוכן העולה מן הפסוק איך שנקרא כפשוטו.

ועפ"י הנ"ל יש לבאר בדרך אפשר עוד ענין תמוה: דהכתוב גבי רציעת עבד עברי בפ' ראה (ט, יא), אשר תחילת הפסוק הוא "ולקחת את המרצע ונתת באזנו ובדלת וגו'", שמדבר בעבד עברי שעבד שש שנים ואינו רוצה לצאת "כי אהבך ואת ביתך כי טוב לו עמך" (טו, טז), ואז "ולקחת את המרצע גו'" והפסוק מסיים "ואף לאמתך תעשה כן".

דבפשש"מ מובן ש"ואף מאמתך תעשה כן" הכוונה למה שנאמר לפני זה "ולקחת את המרצע גו'", שאם האמה העבריה תגיד שאינה רוצה לצאת, הנה "אף לאמתך תעשה כן" - מה שנאמר כאן "ולקחת את המרצע גו'".

אבל חכמינו לא פירשו כן, אלא ש"אף לאמתך תעשה כן" קאי על מה שנאמר לפני כן בפסוקים יב – יד, "כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה גו' ובשנה השביעית תשלחנו גו' (י"ג) וכי תשלחנו . . לא תשלחנו ריקם (יד) הענק תעניק לו מצאנך גו'" שעל זה קאי התיבות "ואף לאמתך תעשה כן" - שגם לאמה העבריה כשיוצאת צריך להעניק לה.

משא"כ לענין רציעה הנה יש מיעוט (שמות כא, ה) ואם יאמר העבד, עבד נרצע ואין אמה נרצעת.

שלכאורה יש לשאול מדוע לא יהי' כתוב ארבע מלים אלו (ואף לאמתך תעשה כן) במקומם, מיד לאחר פסוק יד (או טו) שמסיים ענין ההענקה.

ולאידיך יש להקשות, למה בכלל לכתוב "ואף לאמתך תעשה כן" (לענין הענקה), והרי בתחילת פרשת הענקה כתוב במפורש כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה גו' הרי העבריה בכלל.

ואין לומר שבגלל שכתוב בפסוק יד "הענק תעניק לו" (בלשון זכר), ס"ד אמינא שרק לעבד מעניקים ולא לאמה, דהרי גם בפסוק שלפני זה - מיד לאחר תיבת העבריה - כתוב ו"עֲבָדְךָ גו' תשלחנו חפשי גו'" שכל זה הוא בלשון זכר, ובודאי שאין הכוונה רק לעבד ולא לאמה.

ואם משום סיבה כתבה התורה במפורש להעניק לאמה העבריה, הרי לכאורה המקום המתאים ביותר הוא סמוך לדין ההענקה של העבד העבר, כשם שכתובה (האמה העבריה) בתחילת הפרשה ליד העבד העברי.

ואעפ"כ נכתבו תיבות אלו לאחר הפסוקים העוסקים ברציעה.

- ולהעיר שבגמ' קידושין (דף יא, ב) ילפינן שאמה העבריה אינה עובדת לא את הבן ולא את הבת (של האדון) מהיקש לנרצע, שכתוב "ואף לאמתך תעשה כן", וזה הרי כתב ליד נרצע, ונדרש שכמו שנרצע אינו עובד לא את הבן ולא את הבת, כך אמה העבריה

אינה עובדת (גם לפני יובל ולפני שש ולפני שהביאה סימנים) לא את הבן ולא את הבת, הרי שמשייכים את הסמיכות של אמה העבריה ("ואף לאמתך תעשה כן") לנרצע, ורק לענין הרציעה ממש לא לומדים מהסמיכות.

והנה אף שי"ל שבגלל שרצו ללמוד לאמה העבריה מנרצע, לענין שאינה עובדת לא את הבן ולא את הבת, לכן כתבו את "ואף לאמתך תעשה כן" (ששייך באמת לענין הענקה) אצל נרצע.

אבל לכאן זה עצמו צ"ע – ועכ"פ בפשש"מ – דלמה תכתוב תורה דבר שאינו (כפי שמשמע מפשש"מ) – שאמה העבריה נרצעת, כדי ללמוד היקש שאינה עובדת לא את הבן ולא את הבת.

וגם, שבאמת אינה ילפותא גמורה, שהרי אי אפשר לאקושי לגמרי לנרצע, שהרי נרצע אינו עובד לא את הבן ולא את הבת דוקא לאחרי שנרצע (שעברו שש), אבל בתוך שש עובד את הבן משא"כ אמה העבריה אינה עובדת (גם בתוך השש) גם לא את הבן.

ועוד יש לשאול, שלכאורה אין צורך כלל בלימוד מיוחד לאמה העבריה שאינה עובדת לא את הבן ולא את הבת, שהרי בכללות אמה קלה יותר מן העבד (בענין יציאה בסימנים), ולמה שנחמיר עליה לענין זה שעובדת את הבן והבת.

ומה שצריכים לרבותה לענין הענקה, י"ל שזהו מפני שיש לה יותר יציאות, ונמצא שאינה עובדת אפי' שש, סד"א שלא תהי' לה הענקה.

ובפרט שבסוף הפרשה (פסוק יח) נאמר "לא יקשה בעיניך בשלחך אותו חפשי מעמך כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים גו", הרי שהתורה מדגישה ענין עבודת שש שנים, ובגמ' (קידושין טז, ב) "דת"ר יכול לא יהו מעניקים אלא ליוצא בשש כו", ובפרט לענין משנה שכר שכיר שעובד בין ביום ובין בלילה כפירש"י, בודאי אינו שייך לאמה העבריה.

שלכן יש מקום לומר שלאמה העבריה לא תהי' הענקה, ולכן צריכה התורה לומר שגם לאמתך תעשה כן – הענקה.

משא"כ לגבי לא לעבוד את הבן ואת הבת, לכאורה אין צורך לרבות אמה העבריה במיוחד.

אלא שי"ל, שכיון שבא לרבות את האמה שאינה עובדת את הבן גם בתוך שש, שדין זה לא נמצא בעבד עברי, לכן נקט גם ואת הבת.

אבל כל הנ"ל עדיין לא מיושב כ"כ בפשש"מ, כנ"ל, שהוצרכה התורה לכתוב דבר שאינו (עפ"י פשש"מ) כדי ללמוד שאינה עובדת לא את הבן ולא את הבת, שבודאי הי' אפשר בכ"כ אופנים ללמוד את

זה. ובפרט, כנ"ל, שאין הילפותא לנרצע דומה כ"כ, שנרצע הוא לאחרי ש, והילפותא הוא על לפני שש.

ועפ"י הנ"ל בדא"פ, שאם יש תוכן מסויים העולה מתוך דברי התורה – בפש"מ – הנה אף אם חכמינו לימדונו איך לפרש הפסוק באופן שלפעמים אינו כמו הנראה בפש"מ, אבל לאידך לא נשלל לבאר התוכן איך שנכתב, לענין מוסר השכל וכיו"ב, שהרי לא להנם נכתב דוקא באופן זה.

ואף כאן י"ל כך, שאם נכתב באותו פסוק שעוסק בנרצע "ואף לאמתך תעשה כן", הרי הכוונה – ללימוד מסויים – איך שיכתב, שגם לאמה העבריה צריך לרצוע.

והיינו, שכמו בעבד עברי שאומר אהבתי את אדוני וגו' לא אצא גו' צריך לרצוע לו את האוזן בגלל "אוזן ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים והלך וקנה אדון לעצמו – תרצע", כן הוא גם באמה, כלומר, שעצם הרצון להשאר אמה הרי הוא רצון לא נכון וראוי להרצע ע"כ.

אלא שלמעשה לא שייך אצלה הרציעה - שאינה נשאת לאחרי ש, מצד הלימוד של ואם אמר יאמר העבד גו' - עבד נרצע ואין אמה נרצעת.

ולהעיר שכללות פרשה זו נאמרה לא כולה על הסדר, שמתחילה בהענקה (טו, יב - טו) וממשיכה ברציעה (טז - יז), ובסוף פסוק יז (שמדבר ברציעה) יש קטע אחרון (ואף לאמתך גו') שמדבר שוב בהענקה, וכן פסוק יח (סוף הפרשה) מדבר בהענקה, וכדברי הגמ' "ההוא (פסוק יח) להרצאת אדון" ופרש"י "להרצות על הענקו שלא יקשה בעיניו כדמפרש קרא".

שמצד אחד זה מיושב יותר, שחלק האחרון של פסוק יז ("ואף לאמתך תעשה כן") גם מדבר על הענקה, שהרי עדיין לא נגמרה פ' הענקה, שבפסוק שלאחריו מיד ממשיך בענין הענקה.

וגם יומתק – לפי זה – למה כתבה התורה כאן דוקא "ואף לאמתך תעשה כן" – להענקה, שכיון שעומדת לכתוב "לא יקשה בעיניך גו' כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים", וגבי אמה העבריה לפעמים אין שש שנים (כשיוצאת בסימנים), וענין משנה שכר שכיר – כדפירש"י – עבד עברי עובד בין ביום ובין בלילה כו' בודאי לא שייך גבי אמה

העבריה, שלכן ס"ד שלא תהי' הענקה אצלה, ולכן הקדימה תורה לכתוב "ואף לאמתך תעשה כן" – להענקה.

וכבר נתבאר לעיל ענין זה לענין הצורך בכלל לכתוב שיש הענקה באמה העבריה שהרי הפרשה של הענקה מתחילה "כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה".

אלא שזה אינו מתרץ עדיין למה צריך לכתוב את המילים "ואף לאמתך גו'" דוקא בהמשך לרציעה, שע"ז מבואר בארוכה לעיל שמזה למדים שאמה העבריה אינה עובדת את הבן והבת (של האדון) מהיקש ולנרצע, וגם הביאור בדא"פ בדרך הדרש (הקרוב לפש"מ).



בענין הערבות דבנ"י

לוי יצחק הכהן זרחי

מגיד שיעור בישיבת תות"ל - חובבי תורה

א. גמ' סוטה לז, ב: ר' שמעון בן יהודה איש כפר עכו אמר משום רבי שמעון, אין לך מצוה ומצוה שכתובה בתורה, שלא נכרתו עליה ארבעים ושמנה בריתות של שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים. אמר רבי: לדברי רבי שמעון בן יהודה איש כפר עכו, שאמר משום רבי שמעון: אין לך כל מצוה ומצוה שבתורה, שלא נכרתו עליה ארבעים ושמנה בריתות של שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים, נמצא לכל אחד ואחד מישראל שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים. מאי בינייהו? אמר רב מרשיא: ערבא וערבא דערבא איכא בינייהו.

רש"י: ר"ש ברבי יהודה אומר ארבעים ושמנה בריתות - לכל אחד של שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים כמנין שהיו (בסיני) [במדבר] שכל אחד נעשה ערב על כל אחיו, ה"ג בתוספתא (פ"ח ע"ש) א"ר לדברי ר"ש בן יהודה אין לנו כל מצוה ומצוה שלא נכרתו עליה מ"ח בריתות של שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים, ויש בכל אחת שש מאות אלף ושלשת אלפים חמש מאות וחמשים. מאי בינייהו - מאי מוסיף רבי ובמאי פליגי. אמר רב מרשיא ערבא וערבא דערבא - אם נעשה כל אחד ערב על ערבותו של חבירו או לא, רבי שמעון בן יהודה סבר לא נעשה כל אחד ערב על חבירו אלא שישמרו את המצות נמצא כל אחד ואחד ערב על מ"ח

בריתות של כל אחד ואחד, אבל לא נעשה כל אחד ואחד ערב על ערבות של חברו אלא על חובתו של חברו, ואתא רבי למימר לדברי ר' שמעון שבא למנות את בריתות הערבות יש לו למנות ארבעים ושמנה בריתות של ששים ריבוא לכל אחד, ובכל אחד האלה יש ששים ריבוא שכולם נתערבו זה בזה על חובתם ועל ערבותם, נמצא כל אחד מקבל עליו ערבות של ששים ריבוא בשביל חובות של חברו, וכל אחד מששים ריבוא הללו קבל עליו בריתות ששים ריבוא בשביל ערבות שנתערבו אחיו על חבריהם, וזה קבל עליו אף ערבות של ערבים.

תוספות: אמר רב משרשיא ערבא וערבא דערבא - כמדומה דהכי בעי למימר דלר"ש בן יהודה קבל עליו כל אחד מישראל לתרי"ג מצות קצ"ח¹ ריבוא ריבואות וח' אלפים ריבואות ותי"ג ריבואות ושבע אלפים ומאתים בריתות לשש מאות אלף ושלושת אלפים וחמשים וחמש מאות בשביל ערבותן אם יעברו עליהן ולרבי אליבא דרבי שמעון ששים ריבוא פעמים ושלושת אלפים ותקנ"ה פעמים חשבון זה בריתות קיבלו עליהן.

מספר בני בכריתת ברית

ב. והנה, עצם ענין המ"ח בריתות שהי' לכל מצוה ולכאור"א מישראל, מובן. כמ"ש בגמרא לפנ"ז שהי' ג' בריתות, ובכל פעם הי' ט"ז לכל מצוה.

הדבר הקשה למעיין הוא מה שכתבו שהי' לתר"ג אלפים ותק"ן. כי:

(א) מספר זה הי' מכוון לשעה קלה בלבד², ולכאורה מספר זה לא הי' בעת הבריתות?

(1) צ"ל: קעז ריבוא ריבואות וה' אלפים ריבואות ותתפה ריבואות וחמשה אלפים ומאתים . . . ותק"נ פעמים כו'. רש"ש. וצא וחשוב ותשכח שכן הוא. [כאן יש הגהת מהרש"ל, והוא משובש (כמו שהעיר הרש"ש) בד' מקומות. (א) לשון ההגה עצמה שהוא מיוסד על החשבון משובש. דכתב קע"ג וצ"ל קע"ז, וכתב תת"ל וצ"ל תת"פ. (ב) בתחילת דבריו: דע שאלף פעמים מאה אלפים הוא "אלף רבוא פעמים רבוא" – צ"ל: "רבוא פעמים רבוא". (ג) בסופו – כ"ט אלף פעמים חמשים הוא י"ד אלפים פעמים "אלף" – צ"ל: "מאה". (ד) סיים בתת"ל וצ"ל תת"פ].

(2) ובלשון האוה"ח ר"פ במדבר סוף פסוק א: "ולזה נתחכם ה' לומר למשה לשאת את ראש בני ישראל ביום אחד לחודש השני וגו', בכיוון שהי' זמן שהגיע המספר למספר הראשון עיי"ש בארוכה.

(ב) מה קרה לשבט לוי? האם מפני שאין להם חלק בנחלה אין להם חלק בהכריתת ברית (והערבות)?

(ג) כן יש להקשות מכל בני שהיו פחות מבן כ' ויותר מס'?

ובפרטיות:

(א) הג' פעמים שהי' כריתת ברית (הובא בגמרא לפנ"ז) לת"ק (ולר' ישמעאל) הי': בהר גריזים והר עיבל, בסיני ובערבות מואב. לר"ש (ולר' עקיבא): בסיני, באוהל מועד ובערבות מואב. ורק פעם אחת היו בני ישראל תר"ג אלף תק"ן! כי:

(1) בהר גריזים - לא נאמר מנין (אלא דהי' כחודש לאחר הברית דערבות מואב³).

(2) בערבות מואב⁴ - בהמנין דפ' פינחס בני"י היו תר"א אלף תש"ל (פינחס כו, נא), ובברית עצמו לא ידענא, אלא שהי' פחות מחצי שנה⁵ לאחר מנין זה⁶.

(3) ראה לקמן הערה 9 שהכריתת ברית של ערבות מואב הי' סמוך לה' אדר, ושל הר גריזים הי' בי' ניסן, כי עברו הירדן בי' בניסן (יהושע ד, יט) וכו' ביום הי' הכריתת ברית דהר דריזים והר עיבל (דברים כז, ב. וראה סוטה לו, א).

(4) פרש"י ד"ה וכן בערבות מואב - כשאמרה לישראל כדכתיב (דברים א) בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה וגו'. וילע"ק למה לא הביא הפסוק שבסוף התוכחה עצמה (כח, טט) אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה לכרת את בני ישראל בארץ מואב מלבד הברית אשר כרת אתם בחרב.

(5) מיתת אהרן הי' בר"ח מנ"א, ובכו אותו ל' יום עד ר"ה אלול ב"א תפ"ז, ולאח"ז: (א) לחמו בעמלק, (ב) נסעו כמה מסעות, (ג) לחמו בסיחון ועוג, (ג) היו אצל בלק וזנו בשיטים ודנו אותם, ורק לאח"ז הי' המנין. והכריתת הברית הי' בחודש אדר ב"א תפ"ח. כי משנה תורה נאמרה מר"ח שבט עד ו' אדר, והתוכחה שבפ' תבוא הוא הדבר האחרון שנאמרה לפני ו' אדר, כי הפרשה שלאחרי התוכחה הי' בו' אדר עצמו, כמ"ש רש"י עה"פ (כט, ג) עד היום הזה.

שו"ר שבפ' נצבים (כט, ט-יא) כתיב אתם נצבים היום כלכם גו' לעברך בברית ה"א ופרש"י (שם, ט) אתם נצבים - מלמד שכנסם משה לפני הקב"ה ביום מותו להכניסם בברית. א"כ הי' בו' אדר עצמו. ואין לדחות שזה ברית אחרת מפ' תבוא, כי כתב רש"י ס"פ תבוא (כט, ג): עד היום הזה - שמעתי שאותו היום שנתן משה ספר התורה לבני לוי, כמו שכתוב (לקמן לא, ט) ויתנה אל הכהנים בני לוי באו כל ישראל לפני משה ואמרו לו משה רבינו אף אנו עמדנו בסיני וקבלנו את התורה ונתנה לנו, ומה אתה משליט את בני שבטך עליה, ויאמרו לנו יום מחר לא לכם נתנה, לנו נתנה. ושמח משה

(3) בסיני – יל"ע הכוונה. ובפרש"י ד"ה וכן בסיני – "כשנאמרו כל המצות למשה⁷ נתנו כולן בארור וברוך בכלל ופרט". ובהשקפה ראשונה הכוונה למ' יום הראשונים (בחודש סיון-תמוז).

[והנה, כדי לעמוד על מספר בני"אז – יש לנו לעיין בהג' פעמים שנמנו בני"א במשך שנה הראשונה (לערך): ביציאת מצרים (ניסן) היו בני"א כשש מאות אלף (בא יב, לז). ובנדבת המשכן שהי' בתשרי נאמר המספר תר"ג אלף תק"ן (פקודי לח, כו), וכן לאחר הקמת המשכן (במדבר א, מו) שהי' בר"ח באייר (ר"פ במדבר).

ויל"ע בזה אם א) "כשש מאות אלף" הוא מספר מצומצם או לא, ב) איך כל פעם המנין הי' כמעט אותו מספר:

דעת רש"י: באור לכ"א אייר⁸ בשנה השנית (בהעלותך י, יא) אמר משה "שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרב" (שם יא, כא), ופירש רש"י: "שש מאות אלף רגלי – לא חש למנות הפרט שלשת

על הדבר, ועל זאת אמר להם היום הזה נהיית לעם וגו' (תבוא כז, ט), היום הזה הבנתו שאתם דבקים וחפצים במקום,

שלפ"ז יוצא שגם הפרשה שלפני התוכחה הי' באותו יום שמת משה ונתן התורה לבני לוי.

וע"ע לקמן סוס"ג ובהערה 30

(6) ראה פרש"י תשא (ל, טז) ששנות בני"א נמנו מתשרי לתשרי. ולפ"ז י"ל שהיו הרבה יותר מתר"א אלף. לאידך, י"ל שגם המנין דפ' פינחס הי' לאחר תשרי – ראה הערה שלפניו.

(7) ויל"ע: א) לפ"ז איך הי' כריתת ברית עם בני"א שע"ז נתחייבו גם בערבות? ! ב) למה נשתנה סיני שפירש "כשנאמרו כל המצוות למשה", ובערבות מואב פירש "כשאמר [משה] לישראל? ולולי פרש"י הנ"ל הייתי אומר שהכוונה לפ' בחוקותי (דומיא לפ' תבוא, ושם הזהיר על קיום המצוות). וראיתי נכון להוסיף לזה: דוקא שם עה"פ (כו, לז) וכשלו איש באחיו הביא רש"י (בד"ה כמפני חרב) "ומדרשו וכשלו איש באחיו, זה נכשל בעונו של זה, שכל ישראל ערבין זה לזה" – דדוקא שם רואין איך מודגש כנין הערבות. שו"ר שכן פרש"י עצמו (בדברים שם) לפרש מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב: קללות שבתורת כהנים. וצ"ע.

(8) ראה לקו"ש ח"א ע' 1 הערה 6 בארוכה.

אלפים היתרים⁹. ורבי משה הדרשן פירש שלא בכו אלא אותן שיצאו ממצרים".

דלדעה הראשונה – מה שאמר משה "שש מאות אלף" (בפ' בהעלותך, בשנה השנית) הוא לאו דוקא, כי לפני שלשה שבועות (בר"ח אייר, לאחר הקמת המשכן) היו תר"ג תק"ן. וכ"ש "כשש מאות אלף" (בפ' בא, בשנה הראשונה ביצי"מ) שיכול להיות לאו דוקא. לרבי משה הדרשן – "שש מאות אלף" הוא דוקא, ומזה מוכרח ש"כשש מאות אלף" הוא דוקא ג"כ¹⁰.

ואף שבמנין בנ"י בפ' פקודי (לח, כו) נאמר תר"ג אלף תק"ן – הנה זה הי' בשנה הבאה לאחר יוהכ"פ. ודעת רש"י היא (תשא ל, טז) שרק מתשרי לתשרי יש הוספה על המספר שלפנ"ז. ולפ"ז אפשר לתרץ שלשנה הבאה נכנסו עוד ג"א תק"ן לשנת כ' יותר על היוצאים משנת ס'. וזה מתרץ ג"כ איך המנין בפ' פקודי ופ' במדבר הי' אותו מספר – כי זהו באותה שנה לשנות העולם.

פרדר"א ורבינו בחיי: רבינו בחיי מביא בשם פרדר"א שבנ"י היו ת"ר אלף חסר א', והקב"ה השלים המספר.

הרמב"ן והאור"ח: הרמב"ן בפ' תשא והאור"ח ר"פ במדבר חולקים על דעת רש"י הנ"ל¹¹, ומפרשים השוואת המנין בפ' פקודי

(9) באמת זהו ג' אלפים תק"ן. ויש להעיר שכיון שמתו מהזקנים (ראה משפטים כד, י ברש"י ד"ה ויראו את אלהי ישראל ובהעלותך יא, ג ד"ה בקצה המחנה) יתכן שבאמת הי' ת"ר אלף בצמצום.

(10) יש לדחות דבאמת כשש מאות אלף לאו דוקא, והא דשש מאות אלף הוא דוקא הוא כי לדעת ר"מ הדרשן כיון הכתוב כאן לומר המספר הנאמר ביצי"מ להדגיש שלא בכו אלא אלו שיצאו ממצרים. דסוף סוף אם כשש הוא דוקא – למה לא נאמר שש?

(11) ובלשון הרמב"ן: "ואני תמה, ואיך יתכן שיהיה קהל גדול כמהו ולא ימותו בו בחצי שנה למאות ולאלפים. והנה לפי דברי הרב עמדו כשבעה* חדשים ולא מת אחד, וכתיב (במדבר ט, ח) ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם. ועוד קשה לי, כי מנין שנות האנשים איננו למנין שנות עולם מתשרי אבל הוא מעת לעת מיום הולדו, לכך נאמר בהם עשרים שנה ומעלה, שיהיו שנים שלימות להם. וכן בכל מניני התורה בשנות האדם כך הם נמנין מעת לעת כו"י יעו"ש.

ולהעיר, דאף שהאור"ח ס"ל כהרמב"ן ששבט לוי הי' בהמנין של פ' פקודי ובני עשרים שנתרבו היו כמספרם – אכן ס"ל שלא מת אחד בששה* חדשים שבין שני המספרים.

(בתשרי) ופ' במדבר (באייר), שבמנין הראשון נמנו שבט לוי עם בני¹², משא"כ במנין השני, שלפ"ז באמת ניתוספו כעשרים אלף לישראל לשנת כ' ממה שיצאו משנת ס', [ומסתבר שעם שמונה ת"ר אלף נפשות בין גיל כ' לס' יתוספו כ' אלף בחצי שנה, כי ת"ר אלף מחולק למ' שנה הוא ט"ו לכל שנה; אבל נודע שדור הצעיר הוא הרבה יותר מדור הזקן];

ולפ"ז, גם מניסן דשנה הראשונה לתשרי הי' צריך להיות שישתנה מנינם הרבה, והא דלא הוסיפו כ"א מספר מועט (ג' אלפים תק"ן) – הוא (כמ"ש באוה"ח שם) מפני שנחסרו במעשה העגל הרבה¹³ (מגיפה, חרב בני לוי, השקאת אפר העגל), ולזה הועיל בני עשרים החדשים להשלים המספר של הנחסרים ועוד ג' אלפים תק"ן¹⁴. אלא, דחלוקים הרמב"ן והאוה"ח בזה, שהרמב"ן מדייק כשש מאות ולא

(*) הרמב"ן כתב כשבעה והאוה"ח ששה. ובאמת הי' ב-ג' ימים לאחר יוהכ"פ עד ר"ח אייר (כמעט ששה וחצי). וב"א תמ"ט הי' צ"ל שנה מעוברת (שנה י"ז למחזור קכ"ט). והא שבסה"ד כתב שנגמרה מלאכת המשכן בחמשה חדשים אינו מוכרח כי הי' יכול להיות ששה. גם בבעה"ט (פקודי לט, לב) כתב "ותכל כל עבודת המשכן – בגי' בעשרים וחמשה בכסלו נגמר". אי"כ הי' בע"ב יום. (ורק חנוכה הבית דחו לר"ח ניסן (ופרעו לו בחנוכה)).

12) לשון הרמב"ן: "אבל לפי דעתי אין השואת המנין האלה שאלה כלל, כי במנין הראשון נמנה שבט לוי עמהן, כי עדיין לא נבחר ולא יצא מכלל העם, ובמנין שני נאמר לו אך את מטת לוי לא תפקוד ואת ראשם לא תשא (במדבר א, מט). והנה אותם המשלימים שנתם שנעשו בין שני המנין בני עשרים שנה היו קרוב לעשרים אלף. וזה דבר ברור. כי ממה שהוצרך לומר במנין שני אך את מטת לוי לא תפקוד ואת ראשם לא תשא, ראייה שהיה נמנה עמהם עד הנה, ועתה נבחר השבט ההוא ונמנה לעצמו להיות לגיון למלך".

ולפ"ז יש עוד קושיא לכללות שיטת רש"י - שלכארה במנין שבפ' פקודי הי' שבט לוי בכלל. והבמדרש שהבאנו בפנים ג"כ ס"ל כרש"י.

וראה לקמן הערה 24.

13) וצע"ג למה לא העירו כלום ממלחמת עמלק, שנהרג הרבה [משבט דן (דעת רבנן בפסיקתא דר"כ פ"ג יב, פסיקתא רבתי פ"ב, יל"ש רמז תתקלח ובכ"מ. הובא בתיב"ע בשלח יז, ח. דברים כה, יח. וראה רש"י שם וביחזקאל טז, טו)].

14) בכמה דפוסים איתא ת"ק, וכנראה הוא טה"ד, דצ"ל תק"ן.

שש מאות¹⁵, והאזה"ח מפרש שש מאות כפשוטו, ומלאו החסרון ועוד ג' אלפים תק"ן.

מדרש: ראה זה מצאתי בילקוט שמעוני רמז שפ"ו¹⁶ (הובא בכלי יקר ר"פ תשא¹⁷):

"אמר רבי יהושע הכהן בר נחמן: אמר הקב"ה למשה, לך מנה את ישראל. אמר משה לפני הקב"ה: כתיב והיה זרעך כעפר הארץ, וכתיב והיה מספר בני ישראל כחול הים, ואתה אומר לך מנה את ישראל? - איני יכול לעמוד על מנינם. אמר ליה הקב"ה: משה, לא כשם שאתה סבור, אלא, אם בקשת לעמוד על מנינם של ישראל - טול ראשי אותיות של שבטים ואתה עומד על מנינם; רי"ש מראובן שי"ן משמעון למ"ד מלוי¹⁸ וכן כל שבט ושבט. משל למה"ד? לשולחני שהיה לו נער, א"ל: פקוד לי מעות האלו. א"ל: היאך אני יכול לספור אותם? א"ל: ספור ראשי שורות של מעות ותעמוד על החשבון. כך אמר הקב"ה למשה: רי"ש מראובן מאתים אלף, נו"ן מנפתלי חמשים אלף, שי"ן משמעון שלש מאות אלף, יו"ד מיהודה יו"ד מיששכר יו"ד מיוסף שלשים אלף, זי"ן של זבולון שבעת אלפים, דל"ת של דן ארבעת אלפים, גימ"ל של גד שלשת אלפים, בי"ת של בנימין אלפים, אל"ף של אשר אלף - הרי ת"ק אלף וצ"ו¹⁹ אלף. היכן שלשת אלפים?

(15) ברמב"ן שם: "והנה ישראל כשיצאו ממצרים היו כשש מאות אלף רגלי (שמות יב, לז), לא שש מאות, ומתו מהם עד המנין ההוא, ונתרבו במשלימים שנותיהם".

ותמה אני מ"ש הרמב"ן (בהמשך להנ"ל) "ואולי "הגברים" אינם בני עשרים, אבל כל הנקרא איש מבן שלש עשרה שנה ומעלה בכלל, כי הוא להוציא הנשים והקטנים בלבד, כאשר אמר לבד מטף". כי אף שיש דיוקא דקרא של לבד מטף - א) אין גבול של ס' שנה, ולשיטתו זהו מ"ג עד ק"כ? ! אלא ילמוד הסתום מהמפורש שמנין בני הוא מבן ב' לס'. ב) כמו שהוא הוכיח שבשבעה חדשים שמתשרי לאייר ניתוספו לבני כ' עשרים אלף מאלו שהיו י"ט - א"כ, במנין דפ' פקודי שלא הי' מ"ג כ"א מכ' - הי' צ"ל שנוריד ר"פ אלף מהחשבון!

וראה סה"ד ב"א תמ"ח בשם שה"ק שלמטה מעשרים שנה היו תקצ"ו אלפים ותתע"ו רבוא, עיי"ש. ואכ"מ.

(16) ראה תנחומא באבער כי תשא ה ובהערה לז באיזה מדרשים נדפס דרשה זו ושינויי גרסאות.

(17) ועיי"ש ביאור יפה למה מנין בני" במדבר הי' ת"ר אלף ומנין בני לוי כ"ב אלף.

(18) כנראה זהו שיגרא דלישנא בהתחלה, כי בהמשכו אינו מונה לוי.

(19) בדפוסים שראיתי: וכ"ז. וצ"ל ככפנים.

אלו שנפלו בעגל, [ש]נא' ויעשו בני לוי כדבר משה ויפול מן העם וגו' כשלשת אלפי איש. לכך אמר הקב"ה למשה מנה את ישראל, לידע כמה חסרו.

ולדעת המדרש יל"ע, דאפילו אם לא סבירא להו שבדקם משה לבנ"י כסוטות (רש"י עה"פ תשא לב, כ) – הלא מקרא מלא דיבר (שם, לה) ויגף ה' את העם על אשר עשו את העגל.

היוצא מכהנ"ל: לרש"י לדעה הב' (בפ' בהעלותך) ולהאווה"ח – בנ"י היו רק ת"ר אלף ביצי"מ (בניסן)²⁰, ולרש"י גם במ"ת (סיון). נחסרו ע"י מעשה העגל, ולא נדע מנינם עד תשרי בשנה הבאה, ואז היו תר"ג תק"ן ולהאווה"ח זה כולל שבט לוי.

להרמב"ן ולדעה הא' ברש"י (שם) – היו פחות²¹ מת"ר אלף ביצי"מ, ולהרמב"ן ניתוסף יותר במ"ת, אלא דלא ידעינן כמה. נחסרו בהעגל, ובתשרי היו תר"ג אלף, ולהרמב"ן עם שבט לוי. ולדעת המדרש הנ"ל – בנ"י היו ת"ר אלף בצמצום, ורק ג"א נפלו בעגל].

סוף דבר: בסיני - בגמרא כאן פירש רש"י "כשנאמרו כל המצות למשה", ואם במ' יום הראשונים - תר"ג תק"ן ודאי לא הי', כי מספר תר"ג אלף הי' רק בתשרי (לרש"י) אייר שלאחר יצי"מ.

[ולהעיר, דרש"י עצמו מפרש בדברים שהברית הי' בקללות שבתו"כ. ובאמת לפ"ז הי' אפשר לפרש – לדעת רש"י עכ"פ²² - שמכיון שהי' לאחר שהוקם המשכן, היו תר"ג תק"ן, ולפ"ז הכל אתי שפיר.

(20) וצ"ע לרש"י אם המספר של יצי"מ הי' כולל שבט לוי.

(21) לכאורה עכצל"כ לדעת הרמב"ן דס"ל שהי' מיתוסף המספר של הנעשים בני עשרים על הנחסרים ומתים. כמו שבמנין הב', הגם שמתו מבנ"י והורדנו כל שבט לוי ממספר הראשון – עדיין לא חסרנו כלום.

אלא, די"ל שהיו יותר מת"ר אלף ומתו כ"כ הרבה שהמשלימים רק השלימו לתר"ג אלף. צא ולמד משיטים שמתו מאתים אלף (ראה במדבר כה, ט וברש"י שם, ה ד"ה הרגו איש אנשיו).

(22) ולהרמב"ן ולהאווה"ח אולי יש לדחוק סוף חומש ויקרא הי' יום לפני (של ?) המנין שבחומש במדבר.

ואמרתי לעצמי שבדברים הי' רש"י יכול לפרש הברית כנ"ל, דמוכרח מהענין שהי' כמו הברית של ערבות מואב.

אבל כאן, אף שדברי רש"י כאן "כשנאמרו כל המצות למשה" יכולים לפרשם על כל הזמן שהיו אצל הר סיני, ואז עכ"פ חלק מהזמן היו תר"ג אלף תק"ן – אאל"כ מכיון שר"ש (ור' עקיבא) מונה סיני ואוהל כשנים, ומה הבדל יש ביניהם בזמן?]

ואולי יש לדחוק שסיני קאי על הזמן שבין מ"ת להקמת המשכן (הגם שאז אהל משה הי' נקרא אהל מועד (שמות לג, ז), כי אהל מועד שבגמרא פירשו לאחר הקמת המשכן).

אלא שבפ' ואתחנן (ה, ב ואילך) כתוב: "ה' אלהינו כרת עמנו ברית בחרב לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת כי אתנו אנחנו אלה פה היום כלנו חיים. פנים בפנים דבר ה' עמכם בהר מתוך האש. אנכי עמד בין ה' וביניכם בעת ההוא להגיד לכם את דבר ה' כי יראתם מפני האש ולא עליתם בהר לאמר. אנכי ה' אלהיך גו'" – שמהמשך הלשון משמע שמה שהי' בשעת מ"ת הי' הברית.

וע"ע בס"פ משפטים (כד, ד ואילך) אודות ספר הברית ודם הברית, רמב"ם הל' איסור"ב פי"ג ה"א-ג.

4) באוהל מועד: ופרש"י ד"ה "ומכניס אהל מועד - שלאחר שהוקם המשכן נדבר הקב"ה עם משה בישוב ולמדו כל התורה כדכתיב וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר" (ויקרא א).

לדעת רש"י אכן היו תר"ג אלף תק"ן (עד חודש תשרי הבא?), ור"ש מונה אוהל מועד מהג' פעמים.

ב) מה קרה לשבט לוי? האם מפני שאין להם חלק בנחלה אין להם חלק בהכריתת ברית (והערבות)?

בהברית של הר גריזים נאמר בפירוש ששבט לוי הי' בכלל (דברים כז, יב. וראה סוטה לז, א), ובפ' נצבים²³ (כט, ט) כתוב "כל איש ישראל".

– קושיא זו אינו רק לרש"י, כי אם אפילו להרמב"ן והאזה"ח שאמרו שבמנין הא' נכללו הלויים. דממ"נ: אם הם מונים שבט לוי מבן חודש²⁴ – אין שייך בהם ערבות²⁵, וצריכים לפחות מהחשובן. ואפילו אם לאו, עכ"פ לא היו בכלל הברית דאהל מועד (שהי' לאחר מנין הב').

(ג) כן יש להקשות מכל בניי שהיו פחות מבן כ' ויותר מס'?

(23) ראה לעיל הערה 9 ולקמן סוס"ג ובהערה 30, דנ"ל שברית דערבות מואב ושל פ' נצבים היינו הך.

(24) ובאמת צ"ע לשיטת הרמב"ן (והאזה"ח) שנמנו גם שבט לוי אם אז הי' רק מכ' לס' או מחודש ומעלה. דממ"ש "אותם המשלימים שנתם שנעשו בין שני המנינים בני עשרים שנה היו קרוב לעשרים אלף", משמע דעתו שתופס מספר כל השבט כפי שנמנו מבן חודש. ועד"ז יל"ע (בהמנין של פ' במדבר) אם מחודש ומעלה, אם זה רקו עד ג' או עד ס' או יותר. ומזה שנקוד על אהרן (במדבר ג, לט) ופירש רש"י "שלא הי' במנין הלויים", משמע שמשה הי' בהמנין, והוא בן שמונים.

(25) אולי יש לתרץ קושיא זו על פי שהש"ר פרשה א ד"ה א [ג] משכני: "בשעה שעמדו ישראל לפני הר סיני לקבל התורה אמר להם הקב"ה אלעיקי אני נותן לכם את התורה, אלא הביאו לי ערבים טובים שתשמרוה ואני נותנה לכם. . אמרו הרי בנינו עורבים אותנו, אמר הקב"ה הא ודאי ערבים טובים על ידיהם אתננה לכם" כו'.

אלא, דמשם רק מוכח הבנים, ולא בני חודש.

שוב מצאתי במדרש תהלים באבער ח, ד: דבר אחר בני אם ערכת לרעך. בישראל הכתוב מדבר, בשעת מתן תורה, שהיו ערבים זה לזה, כיצד כשבקש הקב"ה ליתן תורה לישראל, אמר להם תנו לי ערבים שאתם מקיימין את התורה, אמרו לו. . אמר להם חייכם הן חייבין לי. . אלא תנו לי ערבים שאינן חייבים לי, אמרו לו ומי אלה שאינם חייבים לך, אמר להם התינוקות, [מיד הביאו התינוקות] שבמעזי אמן, ומשדי אמן, ועמדו כריסין כזוכות, וראו להקב"ה מתוך כריסין, ומדברים עמו, אמר להן הקב"ה ערבים אתם את אבותיכם, שאם אתן להם את התורה שהן מקיימין אותה, ואם לאו אתם נתפסין עליהם, אמרו לו הן, אמר להם אנכי ה' אלהיך (שמות כ ב), אמרו לו הן, אמר להן לא יהיה לך אלהים אחרים (שם שם ג), אמרו לו הן, ועל כל דבור ודבור היו משיבין עליהן על הן הן, ועל לאו לאו, אמר להן מפיכם אני נותן את התורה, שנאמר מפי עוללים ויונקים יסדת עז (תהלים ח ג), ואין עוז אלא תורה, שנאמר ה' עז לעמו יתן (תהלים כט יא), לפיכך כשיבטלו את התורה חס ושלוה בנייהם נתפסים עליהם. .

דמדרש זה מובן שנתערבו גם התינוקות על דעתו של הקב"ה לבניי.

יישוב לדברי הגמרא וקושיא על תוס'

ג. איברא, מה שאמרנו שביצי"מ (ובמילא בסיני) היו רק ת"ר אלף – הנה בתו"ש שהביא ממכילתא דרשב"י: "כשש מאות אלף – אומר הין חסר הין יתר, אבל בפרט מהו אומר שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים – הנה יוצא לפ"ז, שביצי"מ בני"ה היו ג"כ - לדעת ר"ש (עכ"פ) - תר"ג אלף תק"ן.

– [אלא, דלר"ש יש להקשות: איך שייך לומר שג"א תק"ן שבפ' פקודי הוא פרט מכלל הת"ר אלף הנזכר בפ' בא, מכיון שמתו הרבה בעגל, א"כ היו הרבה יותר מתר"ג תק"ן. וע"ד שהקשינו על המדרש דלעיל: דאפילו אם לא סבירא להו שבדקום משה כסוטות – הלא מקרא מלא דיבר ויגף ה' את העם על אשר עשו את העגל.

ואוי"ל – ברוחק – דס"ל שהיו תר"ג תק"ן ביצי"מ, ומה שמתו בעגל נשלמו במנין החדש. אבל מנא לי' [?

ולפ"ז אתי שפיר: שמכיון שבב' פעמים (סיני ואוהל מועד) המספר היו תר"ג אלף תק"ן, ובפעם הג' – לא יודעים, עכ"פ תלה אמרתו במספר זה להודיענו באופן כללי שהי' ריבוי מופלג של בריתות. ולפ"ז מתורצת גם קושיא הב' והג' – דבאמת הכריתת ברית הי' עם הרבה יותר מתר"ג תק"ן; אלא, כיון דאין לנו מספר אחר במה לאחוזו אמר כנ"ל.

דיקא נמי: א) בפ' ואתחנן (ה, ב ואילך) נאמר: "ה' אלהינו כרת עמנו ברית בחרב. לא את אבותינו [ופרש"י: בלבד] כרת ה' את הברית הזאת כי אתנו אנחנו אלה פה היום כלנו חיים". נמצינו למדים, שבהברית של מ"ת (סיני) הי' גם פחות מבני כ', שהם שנשתיירו ואתם מדבר משה.

ב) בפ' נצבים כתוב (כט, יג-יד): "ולא אתכם לבדכם אנכי כרת את הברית הזאת ואת האלה הזאת. כי את אשר ישנו פה עמנו עמד היום לפני ה' אלקינו ואת אשר איננו פה עמנו היום", ופרש"י: את אשר איננו פה - ואף עם דורות העתידים להיות, שהברית הי' עם כל הדורות העתידים להיות. ואם נאמר שזהו הברית דערבות מואב²⁶ – א"כ,

(26) לכאורה עכצ"ל כ, כי בגמרא כאן כולם מודים שהיו רק ג' בריתות, והחילוק הוא רק אם סיני ואוהל מועד הם שנים או הם אחד ומוסיפים הר גריזים. וכמו"כ נאמר

בברית של ערכות מואב, נתחייבו ישראל לא רק בערכות של פחות מבן כ' (ומכ"ש יותר מכ'), כ"א גם הנולדים בימיהם לאח"ז. אלא על התוס' יש להקשות, דדייק לומר בפרטיות כמה בריתות ה', ולפי הנ"ל זה אינו. ואין להאריך.

אם בני נעשו ערבים זל"ז לפני כניסתן לארץ

ד. ראיתי נכון להעיר, דעד כאן נקטנו בפשטות שבנ"י נעשו ערביין בכל כריתת ברית, שלכן נאמר "אין לך כל מצוה ומצוה שבתורה, שלא נכרתו עליה ארבעים ושמונה בריתות של שש מאות אלף ושלשת

(ברכות מח, סע"ב) "צריך שיקדים ברית לתורה, שזו נתנה בשלש בריתות כו". וראה לעיל הערה 9.

[בפרש"י (ברכות שם) מפרש: תורה נתנה בשלש בריתות - בשלשה מקומות נתנה תורה לישראל: בסיני, ובאהל מועד, ובהר גריזים ובערכות מואב, [עיין בהגהות הב"ח שמעיר שרש"י מונה ד', ותלוי בפלוגתא דסוטה דל"ז. המעתיק] ובכל אחד נכרתה ברית, כדנתיא במסכת סוטה (ל"ז א'): ארור בכלל וארור בפרט וכו', וכן באהל מועד שנאמר (דברים כ"ח) אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה לכרות את בני ישראל בארץ מואב מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב, וכתוב (דברים כ"ט) ושמתם את דברי הברית וגו'. א"כ, צריכים לומר שפ' נצבים אינו ברית חדשה.

ויש להעיר: א) רש"י לא הביא פסוק להר גריזים. ב) רש"י הקדים הר גריזים לערכות מואב. ג) הלשון בסוטה הוא "וכן בסיני". ד) מה מוסיף בפסוק ושמתם – הלא מיותר הוא. דבסוטה לז, סע"א פרש"י: שנאמר אלה דברי הברית וגו' - בתר קללות וברכות כתיב מלבד הברית וגו' אלמא כברית ערכות מואב בברכות וקללות כן ברית בחורב דהר גריזים ודהר עיבל לא איצטריך לאתויי קרא דעלה קאי ובה איירי ושמתם את דברי הברית הזאת לא גרס ליה הכא - שרש"י לומד מהפסוק אלה דברי הברית גו' מלבד הברית שבערכות מואב ובחורב ה' ברית, ובמילא, הפסוק ושמתם שמדבר על אותו הברית של ערכות מואב לא גרס ליה [ומעניין הדיוק הכא]. שלפ"ז יל"ע למה הוצרך רש"י להזכירו כאן בגמרא ברכות].

אלא, דברמב"ם הלכות ברכות פ"ב ה"ג כתב: "התורה כולה נכרתו עליה שלש בריתות שנאמר אלה דברי הברית וגו' מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב אתם נצבים וגו' לעברך בברית וגו'". ועד"ז כתב בסוף הל' מילה. שלפ"ז יוצא שמונה חורב (סיני ואוהל מועד כא'), תוכחות שבמ"ת ופ' נצבים!

ואולי יש להביא רא"י לשיטתו ממ"ש בתחילת הפרק של פ' נצבים (פרק כט) ויקרא משה אל כל ישראל ויאמר אלהם גו' ושמתם את דברי הברית הזאת ועשיתם אתם למען תשכילו את כל אשר תעשון. אתם נצבים היום כלכם גו' לעברך בברית אשר ה' אלהיך כרת עמך היום, שמכיון שהי' קריאה חדשה, משמע שמה שלאח"ז הוא ברית חדשה. אלא, דזה אינו לפי שיטת הגמרא כאן. ואין להאריך.

אלפים וחמש מאות וחמשים", שהערבות בנויה מהג' בריתות, ובכל פעם הי' ט"ז בריתות;

אבל להעיר מדברי רש"י עה"פ "הנסתרות לה' אלקינו (דברים כט, כח) - נקוד על לנו ולבנינו, לדרוש, שאף על הנגלות לא ענש את הרבים עד שעברו את הירדן משקבלו עליהם את השבועה בהר גריזים ובהר עיבל ונעשו ערבים זה לזה", דמשמע שלא היו ערבים עד אז.

ולפ"ז אולי י"ל, שלאחר שנתערבו בהר גריזים, חל עליהם הבריתות שלפנ"ז ג"כ.

ואף שמכמה מדרשים מובן, שכבר בשעת מתן תורה היו צריכים ערבות²⁷ - י"ל שבשעת מעשה הי' רק ערבות בנים על אבות ולא כל ישראל בין אחד לחבירו. ובברית השלישי (ערבות מואב או הר גריזים) נתערבו בנ"י כל אחד על חבירו, ומכיון שלכל איש פרטי הי' מ"ח בריתות - ה"ז מ"ח בריתות של ת"ר אלף תק"ן.

בס"א: "לא שנתערבו ג"פ על ט"ז בריתות, כ"א נתערבו פ"א על המ"ח בריתות".

אלא, דעל כרחך ר"ש פליג על דרשת רש"י הנ"ל (עה"פ הנסתרות) שהערבות נעשה לאחר שעברו הירדן, מסיבה אחרת: ר"ש מוציא הר גריזים ומכניס אוהל מועד, ולדברי רש"י כל הערבות נעשה דוקא בהר גריזים! ותן לחכם ויחכם עוד.



ויראת מאלהיך [גליון]

הרב מנחם מענדל מלול

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון האחרון - תתסו (עמ' 70) שאל הת' מרדכי ישראל הכהן דינערמאן על פרש"י שעה"פ ולפני עור לא תתן מכשול (ויקרא יט, יד) וז"ל רש"י שם: לפי שהדבר הזה אינו מסור לבריות לידע אם דעתו של זה לטובה או לרעה, ויכול להשמט ולומר לטובה נתכוונתי, לפיכך נאמר בו ויראת מאלהיך המכיר מחשבותיך. וכן כל דבר המסור ללבו

(27) ראה לשון המדרשים בהערה 29.

של אדם העושהו ואין שאר הבריות מכירות בו, נאמר בו ויראת מאלהיך.

ושאל הת' הנ"ל "צ"ע דהא כתיב "לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם, השב תשיבם לאחיך". ופרש"י: "והתעלמת: כובש עין כאילו אינו רואהו". ולכאורה פשוט שזהו דבר המסור ללבו של אדם, ואעפ"כ לא נאמר בו ויראת מאלהיך. ומאי שנא. עכ"ל המקשה.

ומפאת חומר השאלה, (ובפרט שענין זה ד"כל דבר המסור ללבו של אדם העושהו . . נאמר בו ויראת מאלהיך" הובא בכ"מ במדרש וכן הובא בגמרא¹) אולי יש ליישב פרש"י זה ובהקדים:

דיוק לשון רש"י "כל דבר" ולא בכל מקום וכיו"ב, ואם כן אין מן ההכרח להבין מפרש"י שישנו כלל על כל התורה כולה דכל דבר המסור ללב נאמר בו וכו' אלא הכוונה שהגם שבתחילת דבריו נקט דוגמא אחת, מכל מקום אין זה מוגבל לדוגמא זו אלא כל דבר המסור ללב נכלל ב"ויראת מאלהיך" זה.

ולדוגמא: בפסוק זה ד"ולפני עור" רש"י מפרש רש"י "לפני הסומא בדבר לא תתן עצה שאינה הוגנת לו, אל תאמר מכור שדך וקח לך חמור, ואתה עוקף עליו ונוטלה הימנו".

ולאח"ז בד"ה "ויראת מאלהיך" מפרש רש"י: לפי שהדבר הזה אינו מסור לבריות לידע אם דעתו של זה לטובה או לרעה, ויכול להשמט ולומר לטובה נתכוונתי, לפיכך נאמר בו ויראת מאלהיך המכיר מחשבותיך.

והיינו שעד כאן נקט דוגמא אחת דמכור לי שדך וכו' והדבר הזה אינו מסור לבריות.

וממשיך רש"י: "וכן כל דבר המסור ללבו של אדם העושהו ואין שאר הבריות מכירות בו, נאמר בו ויראת מאלהיך". ופירושו שלא רק דוגמא הנ"ל אלא כל דוגמא אחרת שיש בה מחמת ולפני עור והוי דבר המסור ללבו של אדם נאמר בו ויראת מאלהיך.

(1) עי' בארוכה אנציקלופדי' תלמודית ערך יראת ה' – דבר המסור ללב

והנה חוץ מפסוק זה ישנם עוד ארבעה פסוקים שבהם נאמר "ויראת מאלקיך". המקום הב' הוא (ויקרא יט לב) מפני שיבה תקום והדרת פני זקן ויראת כו'. ופרש"י: איזהו הדור, לא ישב במקומו ולא ידבר במקומו ולא יסתור את דבריו. יכול יעצים עיניו כמי שלא ראהו, לכך נאמר ויראת מאלהיך, שהרי דבר זה מסור ללב של עושהו, שאין מכיר בו אלא הוא, וכל דבר המסור ללב נאמר בו ויראת מאלהיך.

והנה גם כאן אפשר לפרש כהנ"ל שהגם שנקט דוגמא דיעצים עיניו מכל מקום אין הכוונה להגביל דוקא לדוגמא זו, אלא כל שיש להיפך דוהדרת פני זקן והוי דבר המסור ללב, הוא נכלל בויראת מאלקיך זה². ועד"ז אפשר לפרש גם בשאר הפסוקים.

ואבקש מקוראי הגיליון להעיר בזה.



שונות

"ש"ס כת"י רבי סעדיה גאון"

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'פרדס חב"ד' גליון 11 עמ' 307 מספר הרב יוסף קרסיק מפי סבו, שהיה "לאחד הכמרים בעיר קלימוביץ . . . אוסף נדיר של ספרי קודש, ובו ש"ס תלמוד בבלי כתוב בכתב יד קודשו של רבי סעדיה גאון", אדמו"ר מוהרש"ב "חפץ מאוד לרכוש את הש"ס הזה, ועשה מאמצים מרובים בענין", סופו של האוסף: "כשפרצה מלחמת העולם הראשונה, הכומר נאסר ורכושו הוחרם". הכותב מסיים: "ויש להניח

(2) והגם שרש"י לא האריך כמו שהאריך עה"פ ד"ולפני עור" הנ"ל דשם פירש "לפי שהדבר הזה . . . וכן כל דבר" ואילו כאן אומר בסתם "כל דבר", אפ"ל שרש"י מסתמך על מה שפירש על ויראת מאלקיך שבפעם הא'.

שהש"ס מתגלגל כיום באחד ממרתפי הספריות במרחבי ברית המועצות".

נדמה לי שכל הסיפור אינו אלא גוזמא.

(1) עצם מציאותו של תלמוד בבלי שלם הנו דבר נדיר ביותר, ובמשך מאות השנים האחרונות ידוע בעולם כולו רק עותק אחד של כת"י כמעט שלם של התלמוד, ה"ה הידוע ככתב-יד מינכן. ובלשונו של אדמו"ר מוהרש"ב¹: "הש"ס דמינכן שהוא יחיד בעולם ש"ס שלם כזה". כת"י זה לא נכתב ע"י אחד מגדולי ישראל, ועל כן נמצאים בו גם גירסאות מוטעות.²

(2) לא ידוע לנו על אף עמוד אחד מתורתו של הרס"ג שהגיע אלינו בגוף כתב ידו! ואין זה פלא כלל, אחרי כל התלאות שעברו על עם ישראל. [יוצא מהכלל הוא הרמב"ם שרובו של פירושו למשנה ועוד דפים שונים הגיעו אלינו בגוכתי"ק³]. והנה פתאום מתגלה כאן תלמוד בבלי שלם כולו בגוכתי"ק הרס"ג!

(3) בחמשת כרכי 'אגרות קודש' של אדמו"ר מוהרש"ב לא מצינו אף רמז לעובדא שהרבי "עשה מאמצים מרובים בענין".

וחשבתי שאולי הגרעין האמת שבסיפור יכול להיות קשור לעובדא שאדמו"ר מוהרש"ב השתדל להשיג את דפוס הראשון של התלמוד בבלי⁴ וכן את צילום הש"ס כת"י מינכן הנ"ל, ועוד צילומי כת"י עתיקים.⁵

אמנם הגירסא המובא ב'פרדס חב"ד' שם "מש"ס כת"י הרס"ג" (סוכה מז, א) אינו נמצא בש"ס דפוס הראשון (ונציה רפ-רפג) וכן לא בספר 'דקדוקי סופרים', שבו נעתקו הגירסאות החשובות שבכת"י מינכן, וא"כ לא לזה הכוונה.

(1) 'אגרות קודש' שלו ח"ב עמ' תשכח.

(2) ראה עכ"ז בארוכה אצל י"ש שפיגל בספרו 'עמודים בתולדות הספר העברי' עמ' 454, ועוד.

(3) סקירה מעניינת על תחילת פרסומם של כת"י אלו ראה אצל מ. לוצקי 'וכתב משה', בתוך: 'התקופה', ספר ל-לא, ניו יארק תש"ו, עמ' 682.

(4) 'אגרות קודש' שם סוף עמ' תקנג.

(5) שם סוף עמ' תשכח, תשעג.

4) הגירסא המובא שם שהנאמר בגמרא שם "גמירי דמאפר אתו", ולפי "כת"י הרס"ג" הרי מאפר הוא ראשי תיבות: אצל פכי רומי, הרי זה צ"ע, שהרי כבר אצל הראשונים מופיע הגירסא "מאפר" כפי שציין הכותב בעצמו לרש"י, תוספות והמאירי. ובד"כ המצאות כאלו שייכים לבעל 'תורה תמימה' ולא לגאונים או לראשונים.



שמו של הרבי זי"ע: מענדל בלי יו"ד

הנ"ל

ב'פרדס חב"ד' גליון 11 (שיצא לאור בימים אלו) עמ' 63 ואילך פרסמתי 'שטר-הרשאה' למכירת חמץ מכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע לחתנו כ"ק אדמו"ר זי"ע, וכן 'שטר מכירת חמץ' מהרבי בשם חותנו בו הוא מוכר את החמץ להרב.

ומעניין שבמכתבו של אדמו"ר מוהריי"צ לחתנו הרבי מופיע שמו של הרבי כ"מנחם מענדיל" עם יו"ד, וידוע שהרבי הקפיד לכתוב את שמו בלי יו"ד (ראה 'ימי מלך' ח"א עמ' 105 הערה 4). אמנם להעיר שרק סוף האגרת עם החתימה הם בגוכתי"ק של אדמו"ר מוהריי"צ, והחלק הראשון אינו אלא בכת"י המזכיר, ואפשר דלא דק.



מנהגים שאין נוהגים בחב"ד

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

במפתחות שערך הרבי ללקו"ת במדור "ביטויים בלתי רגילים" בערך "מנהגים" - ביאור מנהגים שאין נוהגים בחב"ד – מביא שלשה מנהגים שנתבארו בלקו"ת אף שאין נוהגים בחב"ד, ע"ש.

ולכאור' יש להעיר ממה שלא הובא שם ענין נוסף שנת' בלקו"ת אף שאין אנו נוהגים כן, והוא בלקו"ת פ' עקב (יד, א) "ולכן אומרים סליחות וי"ג מדות מר"ח אלול ואילך שאז הוא זמן התעוררות בחי' הנ"ל" (ע"ש).

1) והעירוני שצילומי המסמכים בלי ביאור התפרסמו לפני זה בחוברת "אלבויים אמריקה אינה שונה", תשנ"ט, עמ' 17.

וי"ל בפשטות, שבמפתחות הנ"ל נמנו רק אותם מנהגים שדוקא בחב"ד אין נוהגים, משא"כ בנוגע לסליחות שאין זה שייך דוקא למנהג חב"ד אלא כ"ה מנהג האשכנזים בכלל שאין אומרים סליחות מר"ח ואילך, ואף שלכאור' גם ענין זה הוא בגדר חידוש נוהקין לציון – שמבארים ע"פ חסידות אינה מנהג, אף שבפועל אין אנו נוהגים כן – אבל י"ל שעיקר החידוש הוא דוקא כמשדובר על מנהג שכן נהוג אצל האשכנזים ודוקא בנוסח אדה"ז הושמט הדבר, שמזה נראה לכאור' שלדעת אדה"ז אין ענין לאמרו, ומ"מ אנו מוצאים במאמר של אדה"ז ביאור על אותו נוסח שהוא עצמו השמיט, הרי שזהו חידוש הראוי לציון, וק"ל.

אמנם עדיין צ"ב הלשון בפשיטות "ולכן אומרים סליחות וכו' מר"ח אלול ואילך". אף שבפועל אין נוהגים כן (ולא רק בחב"ד)? הנה ע"ז ישנה הערה במכתב כללי מאלול תש"ל (ד"ה מערערע געלעגנהייטן נדפס בלקו"ש ח"ט ע' 458) שהיות שבס' הכוונות דרושי ר"ה הובא המנהג שאומרים סליחות מר"ח אלול ואילך – הרי זהו היסוד למש"כ בלקו"ת בפשטות "ולכן אומרים וכו'".

וכאן המקום להעיר על דברי הר"י שי' מונדשיין בגליון תתכד על מ"ש לתרץ קושיתו למה בקטע הנ"ל במפתחות ללקו"ת הובא גם הענין "דאור חדש על ציון תאיר" שאין נוהגים לומר כן בחב"ד, ובלקו"ת שה"ש (כ, ב) ישנו ביאור על הענין והוקשה לו שלא נכתב שם שאומרים נוסח זה, וכן הקשה שכבר קודם לכן בלקו"ת שה"ש (ט, ב) הובא הענין ולשם לא ציין רבינו כלל.

ותירצתי ע"ז שדוקא במאמר שאליו מציין רבינו ישנו ביאור שלם איך שע"י העבודה דק"ש נמשך אותו "אור חדש" ומזה מובן הטעם לאמירת אור חדש בברכות ק"ש ע"ש.

וע"ז טען הרב הנ"ל שהתירוץ הוא "בדרך הדרוש" והראיה הוא משום שהוספתי אינה ענין לרוחא דמילתא שבהמשך הדברים שם במאמר כתב "ופי" אור חדש ר"ל כמ"ש בפע"ח שער הק"ש וכו'" וע"ז תפס עלי הנ"ל שבפע"ח נאמר במפורש שאין לומר אור חדש כו' "הרי שאין ללמוד ולהסיק מביאור ענין "אור חדש" לגבי אמירת "אור חדש" וק"ל".

ולענ"ד עדיין הביאור במקומו עומד ואינו "ע"ד הדרוש" משום שלפי דעתו הרי כל ענין בנוסח התפלה וכיו"ב שנת' בדא"ח צריך

שיהיו עליו שני ביאורים א' מהו תוכנו ושייכותו למקום שבו הוא נאמר ב' מהו הטעם לאמרו, דם אם נת' התוכן של הקטע ושייכותו לשם עדיין אין זה אומר שצריך גם לפועל לאומרו! ומובן לכל בר דעת שלפועל אין זה כך במאמרים.

ומזה מובן גם בנוגע לדוגמא שהביא מנוסח הפיוט "והחיות זעות מחיל כסא וכו'" שהובא בלקו"ת שבאמת אלו שם במאמר היה נאמר איזה ביאור בקשר לקדושת כתר במוסף ר"ה ובשייכות לנוסח הנ"ל היה רבינו מזכיר גם דוגמא זו, גם אם לא היה נכתב בפירוש "ולכן אומרים והחיות זעות וכו'" אבל כיון שרק הוזכר הנוסח הנ"ל מבלי כל ביאור על הטעם לאומרו בקדושת כתר הרי שאין זה שייך לענינו.

אבל בנדו"ד שישנו ביאור ע"פ חסידות על השייכות בין הדברים וממפתח שם נכתב "ביאור מנהגים שאין נוהגים בחב"ד" ובאותו מאמר אכן ישנו קטע שבו נמצא ביאור על אותו מנהג לומר בכרכות ק"ש "אור חדש" הרי שזה נכלל בכלל אותם דברים שיש עליהם ביאור בחסידות אף שלפועל אין נוהגים כן. (וק"ל שזה שלא ידעתי שבפע"ח ג"כ כתוב שלא לומר אור חדש אינו גורע מאומה מכללות הביאור דלעיל.)

ולהעיר גם מהלשון בלקו"ש ח"ג (עמ' 799 הע' 25) "בתורת החסידות מבוארים כמה מנהגים ונוסחאות גם מאלה שאינם בנוסח ונוהג חב"ד" שמזה ג"כ משמע שאין לחפש דוקא האם הוזכר האמירה לפועל, אלא האם ישנו ביאור ע"פ דא"ח, על אותו מנהג או נוסח שאינו נוהג בחב"ד או לא.



זהותו של רבי אליעזר הקליר

הרב משה רבינוביץ

ברוקלין נ.י.

ידוע השקו"ט בראשונים ואחרונים אודות זהותו של הפייטן הגדול רבי אליעזר הקלירמתי הוא חי, אם הוא הי' אחד מהתנאים או מרבנן סבוראי או מהגאונים. ובשו"ת רשב"א כתב שהוא ר"א בן הרשב"י. וראה בזה בספר אוצר ישראל ערך קליר ועוד.

ואדה"ז בשו"ע או"ח (סח ב) נקט כשיטת הרא"ש ועוד, "שהיה מארץ ישראל מקרית ספר ובימיו היה מקדשים עפ"י הרא"י שהרי לא

תיקן שום קרוב"ץ ליום שני" כו'. (דא"ג נבאר כי פי' המלה קרוב"ץ הוא כמ"ש הב"י שם שהוא ר"ת קול רנה וישועה באהלי צדיקים). כלומר, אם ר"א הקליר הי' בזמן מאוחר שבו היו כן נוהגין יו"ט ב' ימים מצד ספיקא דיומא, הרי בל ימלט שהי' מחבר פיוטים גם ליום ב' של יו"ט. ומכך שלא מצינו שום פיוט ממנו על יום ב' דיו"ט הרי זו ראיה מוכחת שר"א הקליר היה חי בזמן שהיו נוהגין בו רק יום אחד – והוא בזמן שהי' מקדשין עפ"י הראי'.

ולכאורה, הנה זה שלא מצינו פיוטים מר"א הקליר ליום ב' של יו"ט י"ל שהוא מסיבה אחרת, ולא מפני שבימיו היו נוהגין רק יום אחד. שהרי גם בזמן שהיו מקדשים עפ"י הראי' היו נוהגים רוב בני"ב ימים ר"ה, כמובא בראשונים ובשו"ע אדה"ז סימן ת"ר, שהרי אין שלוחי ב"ד יוצאין חוץ לתחום ביו"ט.

ואי הוה מצי למימר שרבי אליעזר הקליר התגורר בעיר ירושלים, ומשו"ה נהג רק יום אחד הוה נחא, (אם לא שבאו עדים אחרי המנחה, ראה שו"ע אדה"ז שם סעיף ד'), אבל הרי מפורש שהיה גר בקרית ספר, שהיא עיר בנחלת בני יהודה כמבואר בספר יהושע, והיא מחוץ לתחום ירושלים לכאורה.

וא"כ גם בימיו היו נוהגים ר"ה ב' ימים. ויקשה מדוע א"כ לא חיבר קרוב"ץ על יום ב' ? ולכאורה מוכרחים אנו לומר, שמפני סיבה שהיא חיבר רק ליום א' של יו"ט ולא ליום ב' שהוא רק מצד הספק. ושוב אין ראיה מזה שלא תיקן קרוב"ץ ליום שני לזמן בו היה חי.



המהדורה החדשה של ס' החקירה [גליון]

הרב יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק

בגליון האחרון - תתסו (עמ' 71) נגע הכותב בכמה עניינים הקשורים למהדורה החדשה של ס' החקירה. להלן הערותיי לדבריו.

[א] ב'פתח דבר' למהדורת תשט"ו כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "סיום ספר זה וחותרמו: הרי נת' גם לפי קט שכלי עשרה מופתים על חדוש העולם. ועכ"ז העיקר היא האמונה הפשוטה שהיא טוב יותר וכמ"ש ג"כ הכוזרי תחלת מאמר חמישי. רק למי שלבו נוקפו אזי טוב יותר

לעיין בהמופתים שנזכרו כאן משישאר נבוך. כ"כ הכוזרי שם. ועיקר חיזוק האמונה הוא ע"י עסק התורה שהתורה נק' אמת והוא מקור האמונה. עכ"ל.

על כך מעיר הכותב, שלפום ריהטא לא מצא בספר את המשפט הזה, ובפרט לא ב"סיום הספר".

אין תח"י את המהדורה החדשה, אבל במהדורה הקודמת נמצא משפט זה בשלימותו, ככתבו וכלשונו בדף נ' ע"א.

ונקרא בפי רבינו "סיום הספר וחותמו", מפני שמשם ואילך הם ליקוטים שונים, וכן רשימות על ה'מורה נבוכים', שאינם ענין ל'מופתים על חידוש העולם' שהם עיקרו של ס' החקירה.

[ב] ב'פתח דבר' שם כותב הרבי, שס' החקירה נכתב בקשר עם נסיעת אדמו"ר הצ"צ לפטרבורג, והוויכוחים בענייני דת, תורת ישראל, קבלה וחסידות שהיו שם.

על כך מעיר הכותב, שיש לעיין עד כמה שימושיים ה'מופתים' והחקירות שבספר לוויכוחים עם משכילי רוסיא.

למען הדיוק יש להעיר, שבדברי הרבי לא נזכרו "משכילי רוסיא" כלל. ועיקרם של ה'ויכוחים' היו עם נציגי המלוכה.

בין כך ובין כך, לענ"ד השאלה שצריכה להישאל אינה מדת "שימושיותם" של ה'מופתים', אלא הצורך בהם. הרי ברוסיא של אז היתה האמונה שלטת בכל תוקפה, ומי שהיה מוציא מפיו דעות כפרניות נגד חידוש הבריאה או מציאות הבורא וכד', היה מתחייב בנפשו ממש. וא"כ לאיזה ויכוחים הכוונה?

אגב כך יש להעיר, שעל רשימות אדמו"ר לתנ"ך מסופר (בית-רבי ח"ג פ"ה): אחד מנכדיו הרבנים [=נכד הצ"צ] סיפר, שכתבם קודם נסיעתו לפטרבורג למען יהיה מן המוכן אצלו להראות מקור כל דבר מדרז"ל. ומחמת שכתבם בחפזו לא היה מחשיבם כ"כ והיו מונחים אצלו בקצה אוצרותיו. אך במשך השנים התבונן בהם ואמר "הלא הם טובים מאד", ואז התחיל לומר מהם ברבים בתוספת ביאור.

[ג] באשר להערות שבקונטרס 'הצ"צ ותנועת ההשכלה', סבירא ליה לכותב שרוב רובן נכתבו ע"י אדמו"ר הרי"צ, כדמוכח מסגנון.

ויש להעיר, שעובדה זו מוכחת גם מהע' 2, שבה מכונה אדמו"ר מוהר"ש 'אאזמו"ר', שהיה זקינו של אדמו"ר הריי"צ ולא של אדמו"ר זי"ע.

[ד] בדבר התעודות שנדפסו בשנת 1920, והנדפס בעתון 'איזראעליטישע אנאלען' וכו', הנה הכותב מציין למאמרו של הרה"ח רשד"ב לויין ב'פרדס חב"ד' גל' 4; רוב התעודות שבמאמר זה נדפסו מהעתקתו של ההיסטוריון ש' גינזבורג (ראה שם עמ' 59), והרי הוא זה שכתב את הספר הנ"ל שנדפס בשנת 1920.

במאמר הנ"ל (עמ' 61) נדפס גם תרגום הקטע מאותו עיתון 'איזראעליטישע אנאלען'.

