

עמוד 1

מודעה רבה לאורייתא

שמחים אנו להודיע לקהל חובבי תורה שיחיו בכלל ולהתמימים תלמידי הישיבות שבכל רחבי תבל שיחיו בפרט, שבעזהש"ת עלה בידינו לסדר על אתר האינטרנט שלנו WWW.HAOROS.COM מדור חדש הנקרא "מדור השיעורים", בו נמצאים שיעורים הנאמרים ע"י כמה מהרמ"ם שיחיו על פרק ראשון דמסכת קידושין הנלמד בישיבות שלנו בשנה זו, באופן שכאו"א יוכל גם להורידם בדפוס ולעיין בהם, ותקותינו חזקה שזה יביא את התועלת הרצוי' להגדיל תורה ולהאדירה.

מבקשים אנו מאת המעיין, שבאם ימצא דבר להעיר ולהאיר, שיואיל נא בטובו להמציא לנו את הערותיו, ואם הדברים ראויים נוכל לפרסמם על האתר, להשתתף עי"ז את הרבים בדיון הדברים.

השילוח יכול להיות ע"י E-mail על ידי האתר של ההערות הנ"ל, ולציין ששייך ל"מדור השיעורים או גם ע"י פאקס של המערכת מספר 718-7563411 וכי"ב.

גם מבקשים מכבוד הרמ"ם שיחיו מגידי שיעורים שבכל רחבי תבל, להשתתף עמנו ולהמציא לנו את השיעורים שלהם באופן כזה שנוכל להעלותם על האתר, לזכות את הרבים.

כאן המקום להביע את תודתנו העמוקה לידידנו הנעלה והאהוב המצויין ברוב כשרונותיו הברוכות, חבר המערכת מלפנים, הת' החשוב השקדן מרדכי לייב שי' סנדהויז שעבד ועובד ברוב מרצו ללא ליאות לסדר ולתקן אתר שלנו עצהי"ט, וכן בהוספת מדור זה החדש, ויה"ר שזכות נפלאה זו של הרבצת התורה בכלל והרבצת תורתו של כ"ק רבינו נשיאנו בפרט, תעמוד לו שיתברך מלעילא בכל משאלות לבבו לטובה ולברכה, ובהצלחה רבה ומופלגה בכל עניניו בגו"ר.

בהזמנות זו - תחילת שנת הכ"ה להתייסדות הקובץ נודה עוה"פ לכל אלו שהשתתפו ומשתתפים בכתיבת הערות וביאורים בקובץ דילן, ולמותר להאריך בגודל הזכות והנח"ר שגורמים בזה לרבינו נשיאנו - וכפי שהזכיר ושיבח זה הרבה פעמים בשיחותיו הק'.

ואנו תפלה להשי"ת אשר תיכף ומיד תקיים בפועל ממש בשורת הגאולה שנתבשרנו ע"י כ"ק אדמו"ר - "הנה הנה משיח בא - וכבר בא".

ונזכה זעהן זיך מיטן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונזכה לשמוע עוד שיחות ומאמרים ללמוד ולפלפל בהם, ובאופן ד"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך" תורתו של משיח, תורה חדשה מאתי תצא ותיכף ומיד ממש.

המערכת

ב"ה

ש"פ וירא - כ' חשוון -

ה'תשס"ג

גליון ג' [תתס"ט]

תוכן הענינים

רשימות

5.....מסי"נ דהעקידה שהי' גם היפך שכל דנה"א

לקוטי שיחות

11.....המקיף דסוכה - גם כשאנו נמצא בתוכה

13.....בענין תשובה בדורו של נח

שיחות

15.....קבלת עול מלכות שמים בר"ה

אגרות קודש

17.....אונס לאו כמאן דעביד או כאילו עשאה?

21.....בענין מעלת הזריזות

נגלה

24.....בני בנים ה"ה כבנים

26.....בדין בגר דאילונית

28....."מעיקרא דדינא פירכא"

29.....דאיכא למיפרך יבמה תוכיח

30.....מה אמה העברי' שאין נקנית בביאה נקנית בכסף

31.....דרך לשון זכר או נקבה

34.....וניתני האיש קונה ומקנה

34.....בסוגיית חליפין בקידושין

40.....דין ב' פרוטות באמה

41.....לישנא דאורייתא ולישנא דרבנן בקנין קידושין

44.....זכות האב בבתו

הפידות

- 50 בקשות בפסוקי-דזמרה [גליון].....
51 היחס בין כח אור וחיות בענין התחדשות.....
56 עליו בקיום מצוות על כל מעשה שאדם עושה.....

רמב"ם

- 57 בדין ארבעה צריכין להודות.....

הלכה ומנהג

- 61 מוהל שקיבל עליו שבת מבעוד יום.....
64 כניסה ל"טעמפל" רפורמי מפני "הפסד מרובה" [גליון].....
70 מצוה מן המובחר ליטול ד' מינים בסוכה.....
75 כמה תיקונים במהדורה החדשה דשו"ע רבינו [גליון].....

פשוטו של מקרא

- 76 "תן לי הנפש".....
77 בשר וחלב בסיפור אברהם אבינו והמלאכים ובגדרי לפני עורר
83 "איש על דגלו".....

שונות

- 83 האם הצמח צדק חולק על אדה"ז בפסקיו.....
84 מאמר ד"ה ובחדש השביעי תרנ"ד.....
85 ההפרש בין לימוד נגלה וחסידות.....
85 האם רצה ר"ש מקארלין הסכמה מאדה"ז.....

מספר הפאקס למשלוח הערות
718-756-3411 או [718-773-4115]
E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
WWW.HAOROS.COM

רשימות

מסי"ג דהעקידה שהי' גם היפך שכל דנה"א

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ספק בנבואה

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

וצריך ביאור מהו הפירוש במ"ש ש"אצל אברהם צ"ל מסופק באמיתית נבואתו" דאחר שצוה לו ה' על העקידה מה שייך כאן ספק? ואולי י"ל ע"פ מ"ש בשו"ת מהרי"ל דיסקין ח"ב (כתבים ע' 142) בביאור ענין הנבואה וז"ל: אף שמחזות הנבואה בעולמות עליונים, אעפ"כ המחזה שוב יורדת לאט לאט ומתגשמת עד שהפתרון נמצא בהשגת הנביא על מה ירמזון בעולם השפל וכמעט אז רוחו חוזרת אליו כמעט. כל הציורים הארציים מתרשמין בנפש, ואינו ציור חוץ לנפש, והנביא מסתכל בנפשו ויודע הפתרון, ואעפ"כ ה"ז דומה למביט בזכוכית, אם הזכוכית צבועה ירוק, אדום, צהוב, תכלת, כן נראין לו כל המובטין ירוקים וכו', אף שרואה הדברים בלי שינוי - כן הענין בנביא כל שנפשו זכה ובהירה רואה הפתרון צח ומצוחצח וזהו שאמרו במרע"ה שנפשו היתה בעוצם המעלה, ונסתכל באספקלריא מאירה.. ומה"ט מובן דאמרינן גזירת נביא חוזרת, דאורים ותומים אינה חוזרת לפי שכל דבר שיצא מפי הקב"ה מפורש אינו חוזר, רק דבנביא דכח אחר מעורב בו פתרון שכל האנושי כנ"ל ע"כ יתכן להתבטל, משא"כ באו"ת שהם מאירין ומתממין דבריהם, א"א להתבטל עכ"ל.

וברמב"ם הל' יסודי התורה פ"ז ה"ב כתב שכל הנביאים אין רואים מראות הנבואה אלא בחלום בחזיון לילה או ביום אחר שתפל עליהם תרדמה כמו שנאמר באברהם והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו (בראשית טו, יב), ובה"ו כתב דכל הדברים שאמרנו הם דרך נבואה לכל הנביאים הראשונים והאחרונים חוץ ממשה רבינו רבן של כל הנביאים, שכל הנביאים בחלום או במראה ומשה רבינו מתנבא והוא ער ועומד וכו' עיי"ש, ונמצא מזה שגם הציווי להעקידה הי' עד"ז, ולא באופן דאספקלריא המאירה, וא"כ הי' לו לאברהם לפתור בעצמו את המשל בנבואה זו, וא"כ אפ"ל שזהו הפירוש במ"ש הרבי "שהי' צ"ל מסופק באמיתית נבואתו", דילמא לא הי' הפתרון שלו שצריך להקריב את יצחק פתרון האמיתי.

ואף שכתב הרמב"ם בה"ג: "הדברים שמודיעים לנביא במראה הנבואה דרך משל מודיעים לו ומיד יחקק בלבו פתרון המשל במראה הנבואה וידע מה הוא, כמו "הסלם" שראה יעקב אבינו וכו'" י"ל שזהו בנבואה רגילה, אבל כאן שאני כיון שזה סתר הכלל שאין הקב"ה חוזר בו מנבואה טובה דכי ביצחק יקרא לך זרע.

ויש לבאר גם באופן אחר, וזהו ע"פ מ"ש בס' משפט הכהן סי' קמ"ד בנוגע להנביא עצמו אם נאמר לו בנבואה לעבור על דברי תורה שלא למיגדר מילתא ולצורך השעה, אם יש עליו בעצמו חיוב לקיים דברי הנבואה (דבנוגע לאחרים ודאי בכה"ג אין מחוייבים לשמוע לו כמ"ש הרמב"ם שם פ"ט ה"ג) ומבאר דבודאי אסור לו לעשות זה דאמרינן דרוח שקר שם הדברים בפיו וז"ל: ומעתה יתכן מאד לומר שהנבואה היוצאת מהגדרים של תורה דהיינו שאומרת אפילו לנביא עצמו לבטל תורה ומצה בקביעות וכו' או שאומרת לו לבטל דבר מן התורה לשעה ומפרשת לו שאינו משום מיגדר מילתא, הרי זה סימן גדול שאינה נבואה של אמת, אלא רוח שקר הוא הדובר בפיה, וגם נביא מוחזק שתמיד בא אליו דבר ה' בנביאות אמת, צריך הוא גדרים להשמר שלא יכשל בנבואות שקר, ובודאי הי' זה עפ"י פיתוי רוח שקר בעיקר גרם הסרתו מן הדבר, ומקרא מלא הוא ביחזקאל יד, ט והנביא כי יפותה ידבר דבר וכו' אני פתיתי את הנביא, הרי לא בבדאי קא מיירי אלא שחסר את הבחינה הצריכה לנבואת אמת עכ"ל, דלפי דבריו יוצא דאפילו נביא מוחזק שייך להכשל בנבואה שאינה אמת אם אין הנבואה מתאימה להכללים וכו', ולפי"ז יש לבאר ג"כ כוונת הרבי דזה שאין הקב"ה חוזר בו מנבואה לטובה הי' צ"ל לו ספיקות באמיתית הנבואה.

נבואה לעבור על שבין אדם לחבירו

והנה מצינו שקו"ט בהדין בנוגע לנביא שאומר לעבור על דברי תורה למגדר מילתא ולצורך שעה כאלוהו בהר הכרמל וכו"ב שמחוייבים לשמוע לו כמ"ש הרמב"ם שם (פ"ט ה"ג) והוא מיבמות צ,ב, האם זהו רק על איסורים שהם בין אדם למקום, או גם על איסורים שהם בין אדם לחבירו כגון אם יבוא נביא ויאמר שציוו לו בנבואה שיהרגו אנשים מסויימים, אם גם בזה מצוה לשמוע לו או לא.

דבשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תרנ"ב) כתב וז"ל: שאלת, קשה עליך לקבל שאם יקום נביא מוחזק בנבואה ויאמר מצוה להרוג את פלוני או עיר פלונית או עלה על עיר פלונית לשלול שלל ולחמוס אותם כדי לעשות גדר וסייג לתורה איך נשמע אליו וכו' וכיון שאין הדין נותן להרוג אלא בעדים והתראה איך נשמע אל דברי הביא לעבור על מה שאמרה תורה? תשובה: גם בעיני יפלא עד שעלה בדעתי לומר שאין הדברים אמורים אלא במצות שבין אדם למקום אבל במצות בין אדם לחבירו אין שומעין לו, אלא שראיתי דגרסינן סוף הנחנקין בכל אם יאמר לך נביא, הרי בהדיא שאין להוציא מן הכלל אלא ע"ז, שמי שמצוה על המצות כולם הוא שצוה ואמר אליו תשמעון אפילו להרוג את הנפש או להחריב עיר מן הערים, ודומה למה שאמרו שמעתי שמכין ועונשין שלא מן הדין לפי הוראת שעה ולעשות גדר לתורה ולמצות ה' עכ"ל, וראה גם בהוספות לתורת נביאים למהר"צ חיות פ"ג ס"ק י"א בענין זה.

אבל עי' בס' כלי חמדה פ' ראה (יג,ד) אות ד' שמוכיח מהרמב"ן שם להיפך דדוקא במה שנוגע רק בין אדם למקום ע"ז נאמנים דברי הנביא לעבור על ד"ת בהוראת שעה, אבל בשפיכת דמים דאית בהו תרתי א' בין אדם למקום כמ"ש הרמב"ן ז"ל בפ' יתרו, משום שהורג אדם שנברא בצלם אלקים, ב' במה שנוגע לבין אדם לחבירו להרוג אותו בע"כ, בזה לא נסמוך על דברי הנביא, והביא תשובת הרדב"ז הנ"ל, וכתב ע"ז בס' אהלי יהודה (למהר"י נוגאר) דאין ראי' מהגמ' דסנהדרין דנקט רק ע"ז כיון דע"ז הוא מעבירות שבין אדם למקום, שפיר אמר ר"א כלל דכל עבירות שבין אדם למקום שומעין לו חוץ מע"ז, אבל בעבירות שבין אדם לחבירו שפיר י"ל דאין שומעין לו, והביא הך דסנהדרין פט,ב, בדין דהמותר על דברי נביא חייב מיתה דמקשה בגמ' מנא ידע דאיענש, דיהב ליה אות, והא מיכה דלא יהיב ליה אות ואיענש, היכי דמוחזק שאני דאי לא תימא הכי אברהם בהר המוריה היכי שמע ליה יצחק, אליהו בהר הכרמל היכי סמכי עליה ועבדי

שחוטי חוץ אלא היכא דמוחזק שאני עיי"ש, הרי מבואר בזה להדיא דיצחק האמין לאברהם על שפיכות דמים משום שהוא נביא מוחזק, הרי שזהו גם בשפיכת דמים? (וראה גם בס' משפט הכהן שם אות ח' שהביא ראי' זו), ודחה דאין זה ראי' דבודאי במה שהי' נוגע לעצמו בודאי הי' יצחק מאמין לו שאברהם אינו משקר רק דקשיא ליה להגמ' דכיון דאין אדם בעלים על גופו וגם מאבד את עצמו א"כ איך הי' רשאי יצחק להאמין לאברהם להניח להקריב עצמו קרבן, אך לפי"ז הי"ז רק עבירה שבאין אדם למקום וע"ז שפיר אמרינן דנביא מוחזק שאני, אבל אם יבוא הנביא ויצוה להרוג אנשים ע"פ הדיבור בעל כרחם של אותם האנשים דהוה גם עבירה שבין אדם לחבירו אולי י"ל שאין שומעין לו עכ"ד, (כוונתו דלגבי יצחק עצמו לא הי' זה עבירה שבין אדם לחבירו כיון שהוא עצמו הסכים להיות נעקד מצד שהאמין לדברי אברהם, אבל קושיית הגמ' היא מצד בין אדם למקום מצד דינא איך הותר להניח א"ע? וע"ז מתרץ דנביא מוחזק שאני שכן הוא הדין שצריכים לסמוך עליו, ולכן מסיק דבמקום שהאנשים אינם מסכימים ליהרג דהוה אז נגד אדם לחבירו דילמא באמת אסור) ועיי"ש עוד שמביא ראיות לזה.

והנה אם ננקוט כהכלי חמדה דעל שפיכות דמים לאחר אין שומעין לו, עכצ"ל שאם נאמר להנביא נבואה כזו לכאורה צריך לומר שאין זה נבואה אמיתית, דאי נימא שזהו נבואה אמיתית למה באמת אין שומעין לו, דבפשטות הא בהא תליא.

ואף שהמהר"ץ חיות בס' תורת הנביאים (פ"ד) כתב דהענין דמגדר מילתא ולצורך שעה הוא רק לגבי אחרים, אבל אם בא הדיבור להנביא בדבר שנוגע אליו בלבד חייב לשמור ולעשות מיד אף אם אינו למיגדר מילתא וכו', והביא ראי' ע"ז מגמ' הנ"ל דסנהדרין, שכל קושיית הגמ' הוא רק לגבי יצחק ולמה לא הקשה גם לגבי אברהם עצמו איך שמע להנבואה לשפוך דם אדם להיפך מן תורת בני נח שנצטוו על שפיכת דמים וכו', אלא ודאי דעל הנביא עצמו כיון ששמעו מפי ה' חובה מוטלת לעשות כפי שהמצוה אף אם מתנגד לתורת משה וכל קושיית הגמ' הוא רק לגבי יצחק שלא שמע מפי ה' למה האמינו לנביא כיון שהוא נגד התורה ומתרץ דנביא מוחזק ומגדר מילתא שאני.

אבל בס' משפט כהן שם כבר דחה דבריו שאין לחלק בזה כלל, וכדהובא לעיל דגם אצל הנביא עצמו אם נאמר לו לעבור על ד"ת שלא לצורך שעה ודאי אסור לו לעבור דידעיןן מזה שהוא נבואת שקר וכו', ודחה ראייתו מהגמ' סנהדרין ששם איירי בדברים שהם רשות או

לצורך שעה וכו', וכל סוגיית הגמ' היא לגבי המוות על דברי הנביא דמנא ידעו אחרים שהנבואה היא אמיתית? וע"ז תירץ דנביא מוחזק שאני כדמצינו אצל יצחק וכו', וכאן אינו נוגע כלל אודות הנביא עצמו עיי"ש בארוכה, (וראה גם בס' הזכרון להגרי"ב ז'ולטי ע' תרכ בענין זה), וכן מסתבר לומר דממ"נ אי נימא ששייך נבואה להנביא עצמו לעבור גם על בין אדם לחבירו למה לא נצטוו גם אחרים לשמוע לו, ואי נימא שאחרים אינם מצווים משום שלא שייך נבואה כזו א"כ גם לגבי עצמו נימא שאינה נבואת אמת.

ובנוגע לענייננו אי נימא דסב"ל להרבי כשיטת הכלי חמדה, הי' אפ"ל בהרשימה גם, דזה גופא שהי' לו נבואה להקריב את יצחק, דלגבי אברהם ה"ז מעיקרא לדבר שבין אדם לחבירו, א"כ גם מחמת זה הי' אפ"ל דאברהם הי' צ"ל מסופק באמיתית נבואתו, ומדלא כתב זה בהרשימה לכאורה יש להוכיח דסב"ל להרבי כשיטת הרדב"ז דגם בעבירות שבין אדם לחבירו שומעין לו ולא שנא.

וראה בשו"ת חת"ס חאו"ח סי' רח, ובחיו"ד ב"פתוחי חותם" שבריש הס' (ד"ה ודבר זה) ובחת"ס על התורה דברים ע' נט, אודות נסיון העקידה שכתב כעין הנ"ל.

נבואה לטובה אינה חוזרת – לפני מ"ת

ובמה שכתב בהרשימה בהא דאין הקב"ה חוזר מנבואה לטובה, לכאורה יש להקשות שהרי מהרמב"ם הל' יסוה"ת שם וכן ממ"ש בארוכה בהקדמתו לפירוש המשניות יוצא שכל ענין זה דנבואה לטובה אינה חוזרת הוא רק בכדי שיוכל להיות "בחינת הנביא" דאם שייך דהנבואה תתבטל לא נדע אם הוא נביא אמת או שקר, וכמ"ש שם בפיהמ"ש דלכן אי אפשר שיתבטל: "בשביל שלא יהי' נשאר לנו מקום לקיים בו אמונת הנבואה והקב"ה נתן לנו בתורתו עיקר שהנביא נבחן כשיאמנו הבטחותיו ואל העיקר הגדול הזה רמז ירמיהו במחלקתו עם חנניא בן עזור וכו'", ולפי"ז צריך לומר דכל זה שייך רק לאחר מתן תורה לאחר שהי' הציווי ד"אליו תשמעון וגו'" ובמילא צריך לבחינת הנביא וכו', אבל לפני מ"ת אין זה שייך, ועי' בדרשות הר"ן (דרוש השני) שכ"כ בהדיא שאצל האבות שלא היו מכלל הנביאים שנצטוו לשמוע להם אפשר שיתבטלו עיי"ש בארוכה, ולפי"ז מה שייך כאן בנוגע לאברהם ויצחק הענין דנבואה לטובה אינה חוזרת?

אבל לאידך גיסא מצינו שהרמב"ם עצמו בהקדמתו לפיהמ"ש הקשה ע"ז מעקב דלמה התיירא והרי הובטח לו שהי' עמו וכו'.

והבטחה לעולם אינו חוזרת עיי"ש, הרי מוכח שהרמב"ם עצמו סב"ל דזה שייך גם לפני מ"ת, אלא דהא גופא צ"ע דלפי מ"ש הרמב"ם עצמו שהו"ע דבחינת הנביא למה באמת זה שייך גם לפני מ"ת.

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

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

עוד יש להקשות דבתחילה הביא הרמב"ם הך דריו"ח דמפורש דאפילו אם הוא בתנאי, כפי שהי' שם, ואח"כ כתב הרמב"ם: "אבל כשיאמר הקב"ה לנביא להבטיח בני אדם בבשורה טובה במאמר מוחלט בלי תנאי ואח"כ לא יתקיים הטוב ההוא זה בטל" [נמנע ובלתי אפשרי] הרי כאן הדגיש דזהו רק אם אמר בלי תנאי?

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

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

שהנבואה נאמר בלי תנאי, ובזה לא שייך שיגרום החטא איזה שינוי כנ"ל דאם יכול להיות שינוי לא יוכל להיות בחינת הנביא.

דלפי"ז יתיישבו כל הקושיות, דא"ש מה שהקשה הרמב"ם מיעקב אף שהי' לפני מתן תורה כי קושייתו הוא מצד הך דריו"ח מצד מדתו של הקב"ה, וזה שייך גם לפני מתן תורה. ובזה מספיק התירוץ שחשש שמא יגרום החטא, אלא שמוסיף עוד פרט דאפילו מצד גדרו של נבואה לאחר מ"ת אם נאמר להנביא לעצמו יכולה להתבטל כיון דלא שייך בזה בחינת הנביא, וא"ש מה שהביא ראי' ממשו רבינו אף שזה הי' נבואה למשה לעצמו, כיון דמצד מדתו של הקב"ה גם בזה אינה חוזרת, וא"ש ג"כ דבתחילה הביא דאפילו אם הוא בתנאי ואח"כ כתב דזהו רק בלי תנאי, דמצד מדתו של הקב"ה הי' אפילו בתנאי כמו אצל משה, משא"כ מצד גדרי הבחינה לנביא הי' רק אם נאמרה בלי תנאי.

ולפי"ז לא קשה גם מה שהוקשה על הרשימה דמה שייך כאן הענין דנבואה לטובה אינה חוזרת והרי זה הי' לפני מ"ת, וגם שהרי היתה הנבואה רק לאברהם עצמו ולא לכל ישראל ובכה"ג יכולה להתבטל? ולהנ"ל י"ל שכוונת הרבי הוא מצד הך דריו"ח דמצד מדתו של הקב"ה אין הנבואה לטובה מתבטלת, ובזה ליכא חילוק אם הוא לפני מ"ת ואם היתה נבואה להנביא עצמו, ואכתי' יל"ע שהרי הביא זה מהרמב"ם הלי' יסודי התורה פ"י ושם איירי לגבי בחינת הנביא.



לקוטי שיחות

המקיף דסוכה – גם כשאינו נמצא בתוכה

הרב חיים רפופורט

רב ומו"ץ - אילפורד אנגלי'

ידוע מה דאיתא בספרים דמצות סוכה יש בה מעלה מיוחדת במה שהיא מקפת את כל גוף האדם וכל עניני האדם, שאכו"ש ושינתו וכל מעשיו בעניני הרשות נתפסים במעשה המצוה כי בהם ועל ידם מקיים מצות סוכה. וזה לשון רבינו זי"ע בסה"מ מלוקט ח"א עמוד רנ"ג: "וזהו ענין המצוה דתשבו כעין תדורו, שצריך להכניס תחת צל הסוכה כל עניני חייו בכל פרטיהם ופרטי פרטיהם, ועי"ז עושים מכל פרט ענין של מצוה. והיינו, דהגם שבמשך כל השנה כולה צריכים לעבודה

גדולה עד שיהי' בכל דרכיך דעהו (משלי ג, ו), והחכם יהי' ניכר באכילתו ובשתייתו ובמשאו ומתנו כו' (רמב"ם הל' דעות רפ"ה), אמנם בחג הסוכות, מצד עצם קיום המצוה (גם בלא העבודה דבכל דרכיך דעהו) כשעושה דברים אלו בסוכה ה"ה מקיים המצוה דבסוכות תשבו". עכ"ל.

והוסיף בזה רבינו בלקו"ש ח"ב עמ' 418 ע"פ המבואר בדא"ח¹ - מיוסד על מה שאמרו חז"ל (יבמות סג, א) "כל אדם כו' שאין לו קרקע אינו אדם" ובתוד"ה שאין (שם) פירש: "קרקע לבנות עליו שידור בו" - שענין הבית ומקום הדירה נוגע לכללות מציאות ושלימות האדם² ואשר ע"כ "כל אדם יהי' מי שיהי' יש לו בעצם רצון לבית והוא מוסכם ומוחלט בנפשו בהנחה מוחלטת מאד", נמצא דכיון שהסוכה היא ביתו ומקום דירתו בכל רגע משבעת ימי חג הסוכות הרי גם בשעה שאינו יושב בסוכה ה"ה קשור להמצוה עי"ז שדירת מצוה משלימה את צרכיו ועושהו לאדם, ע"ש.

ומצאתי עד"ז ויותר מזה בספר דברי חיים (להגה"ק מצאנו זצ"ל) בדרושים לסוכות שכתב וז"ל: "ובאמת זאת היא עיקר מצות סוכה, תשבו כעין תדורו . . ואף אם אינו מקיים בפועל הסוכה מחמת שהוא פטור ממנה, מ"מ הוא יושב בצל קדושת הסוכה שהיא עצם המצוה תשבו כעין תדורו, כמו שהוא נוהג בביתו שלפעמים הולך ממנה, אעפ"כ נקרא ביתו גם שהוא רחוק ממנו, כמו כן הסוכה וצל הקדושה חופף עלינו, גם שאינו בפועל תחת הסוכה מ"מ מקרי סוכתו. ולזה נקרא מצוה קלה, שאין בו טורח, שאין החיוב דוקא לשבת בפועל, ובאם הוא מצטער הוא פטור והוי כיושב בסוכה . . ואם הוא יתברך פוטר מהמצוה מקבלים במחשבתם כאילו עשו".



(1) ראה לקו"ת ברכה צט, ב. תו"ח ויקהל תרכז, ב. סה"מ תרס"ה עמ' ג. סה"מ תש"ג עמוד 9. לקו"ש ח"ט עמוד 139 הערה 31. ועוד.

(2) עיין בס' בית האוצר להגר"י ענגיל מערכת א' כלל יד, ושם מבואר דאין זה אלא בישראל, משא"כ בעכו"ם דאין קרויין אדם כדאיתא ביבמות יבמות סא, א "ולכן אין להם חיבור תוכי ופנימי אל המקום והבית והדירה שלהם", וע"כ דירת עכו"ם לא שמה דירה ואינה חשובה לאסור על שאר הדירין בחצר כמבואר בעירובין סב, א.

בענין תשובה בדורו של נח

הת' לוי יצחק גאנזבורג

שליח בישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חכ"ה שיחה ב לפ' נח (עמ' 23 ואילך), מסביר כ"ק אדמו"ר בנוגע לענין ה'מבול': שבנוסף לענין העונש שבזה, הנה מטרתו היתה גם לפעול טהרה על העולם. ובסוף השיחה מבאר שהתועלת בהעולם שנפעלה ע"י המבול, הוא שניתן הכח לעשות תשובה, דקלקול הארץ לפני המבול הוריד את העולם למצב ד"לא הי' שייך בירור", ולכן דור המבול לא עשה תשובה. והמבול פעל זיכוך בעולם שיוכלו להעלותו ולבררו, שזה נכלל בכח התשובה.

וכן מבואר בלקו"ש חט"ו (עמ' 53), וז"ל: "אמור לעיל (ס"ז) וויבאלד דאס וואס "עולם על מילואו נברא" איז געווען מצד זיין באשאפונג דורכן בורא, דערפאר האבן די חטאים גורם געווען די ירידה אין אזא אופן אז ס'איז ניט געווען שייך (כ"כ) זי זאל נתברר ונתעלה ווערן. און וויבאלד אז דורכן חטא פון דור המבול איז די וועלט אזוי פיל נתקלקל געווארן ביז "ותמלא הארץ חמס" - און מצד וועלט גופא איז דאן ניט געווען קיין אפשריות אויף בירור ועלי' [וואס דאס איז אויך דער טעם פנימי וואס די תוכחה פון נח'ן און זיין באווארנונג "הקב"ה מביא עליכם המבול" האט דעם דור המבול ניט מעורר געווען צו תשובה". עכלה"ק.

אבל עפ"ז אינו מובן מה הי' תפקידו של נח לבנות התיבה ק"כ שנה "כדי שיראוהו . . . והוא אומר להם עתיד הקב"ה להביא מבול לעולם אולי ישובו" (רש"י ו, יד). הלא לפי מה שמבואר בשיחה דלא חזרו בתשובה מכיון שלא היה שייך בירור - דכתוצאה מכך לא היה שייך לעשות תשובה, ורק אחרי המבול ניתן בעולם הכח לעשות תשובה, א"כ אינו מובן מה היתה ההו"א ש"אולי ישובו".

והנה לכאורה בהשקפה ראשונה יש לומר: שהלא תשובה עניינה היא שכ"א יכול לעשותה בכל זמן אפילו במצב שיש קשיים ומניעות וכו', ואפילו באופן "שאינ מספיקין בידו לעשות תשובה" מבואר בתניא פרק כה דבאם דחק ונכנס מתקבלת תשובתו, [וכמו"כ מבואר בלקו"ש ח"ו (עמ' 65 ואילך) בנוגע לפרעה, דאפילו אחרי שהכביד ה' את לבו היה באפשרותו לעשות תשובה, ומשום כך נענש. עיי"ש]. וכמו"כ בענייננו, שאע"פ שמצד טבע העולם לא הי' שייך בירור, כי אז

הי' העולם במצב ד"חמס", הרי אין זה אומר שאי אפשר להאדם לעשות תשובה. והיינו שמצד החפצא דהעולם - לא הי' יכול להיות שינוי לטובה, ודוקא ע"י המבול ניתן כח הזיכוך בהארץ [ועיין בלקו"ש חלק ל' עמ' 21 שם מסביר את השינוי שנעשה במציאות העולם ע"י מי המבול], אבל האדם יכל גם אז לעשות תשובה. דע"פ הנ"ל אתי שפיר: דזה שכתוב בחכ"ה שלא עשו תשובה מצד מצב העולם, היינו שמצד טבע חומריות העולם בפועל האנשים לא עשו תשובה, אבל לאידך גיסא לכאורה אין הדבר בלתי אפשרי, וזו היתה מטרתו של נח בתוכחתו לאנשי דורו, כי הם: "אולי ישובו".

אך לכאורה מופרך לתרץ כהנ"ל, דבחלק טו (שם) בהערה 41 כותב וזלה"ק: "ואף שאדה"ר וקין נתעוררו בתשובה ועד שבטלה עי"ז הגזירה למטה, י"ל שזהו מצד שייכותם לג"ע (שהרי גם קין נולד בג"ע) שלמעלה מן העולם". עכ"ל. א"כ מובן שא"א לתרץ כהנ"ל, דא"כ מהי קושייתו מאדם הראשון וקין שהתעוררו בתשובה ותיורצו שזה רק מצד שייכותם לג"ע. הרי לפי הנ"ל אין שום קושיא מאדה"ר, דהרי בפשטות יש לתרץ שדחק ונכנס, ומה מכריח אותו לומר שהתעוררו מצד זה שנולדו בג"ע.

ומזה שבפועל תירץ כך, מוכח דסובר שמכיון שהעולם הי' במצב שלא שיך בו בירור ועלי, א"כ רק אדם הראשון וקין שמתיחדים בשייכותם לג"ע יכלו לעשות תשובה, משא"כ שאר האנשים שקשורים לעולם [ולא לג"ע] אין באפשרותם לעשות תשובה. והדרא קושיא לדוכתא, דהלא מזה רואים שענין העולם וענין התשובה בהאדם הם ענין א' התלוי בהשני - דהאנשים הם חלק מהעולם [ולהעיר דשבע מצוות בני נח ענינים ישוב העולם דכל ענינם הוא עולם], וצריך א"כ להבין מה היתה מטרת ההוכחה של נח את בני דורו "שמא יעשו תשובה", דלכאורה לא הי' באפשרותם לעשות תשובה.

ואולי יש לומר ע"פ מ"ש בחט"ו עמ' 87, החילוק בין העשרה דורות מאדם עד נח, והעשרה דורות מנח עד אברהם. שבהעשרה דורות הראשונים היה הגילוי מלמעלמ"ט, משא"כ העשרה דורות השניים היה ענינם עבודה עם המטה. ומביא ע"ז ראי' מנח שהי' צדיק בדורותיו, דעבד עם המטה עד דהוכיח דורו שיעשו תשובה, ובמכש"כ לאחר המבול בענין אות הברית וזיכוך המטה בהקשת וכו'. דמובן מזה, דגם לפני המבול התחיל ענין הכח לעשות תשובה מנח עצמו

(שהוכיח את אנשי דורו שיעשו תשובה), אלא שבעיקר זה נפעל בכל העולם בפועל ע"י המבול.

והגם שלא הי' בהם כח לעשות תשובה, יש לומר דבדוגמת העשרה דורות מאדם כו', שנתבאר שם שהעולם מצד כח עצמו לא הי' יכול להתעלות, אבל מצד הכח מלמעלה "דעולם על מילואו נברא" הי' יכול להיות בפועל שינוי. (אלא שע"י החטאים הי' ריחוק וירידה עד שהחטאים הפסיקו, ולא הי' שייך אז ענין התשובה). עד"ז י"ל בענין זה, שאה"נ שמצד עצמם לא הי' בהם הכח לעשות תשובה, אבל בהשפעת נח הי' יכול להיות תשובה בפועל, אלא שלמעשה לא עשו תשובה כי זה לא הי' בטבעם, בגלל שהיו מושחתים ביותר כו', אבל אין מופרך אצלם ענין התשובה מצד תוכחתו של נח, וזהו מ"ש "שמא יעשו תשובה".



שיחות

קבלת עול מלכות שמים בר"ה

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בשיחת שמח"ת תשכ"ב (שיצאה לאור לאחרונה לקראת סיום והתחלת מחזור בלימוד הרמב"ם), נתבאר טעם הענין שיש צורך להמליך את הקב"ה בכל שנה ושנה בראש השנה, בניגוד לנהוג במלך בשר ודם שאחרי הכרתו פעם אחת הוא נשאר מלך לעולם, ולא עוד אלא אפילו בנו של המלך אינו טעון משיחה אלא כשיש מחלוקת. ונתבארו שם עוד כמה פרטים בזה.

ולכאורה יש להעיר, אשר כל השקו"ט בשיחה זו דורש הבנה מכמה צדדים:

הרי גם בקריאת שמע בכל יום ישנו ענין של "קבלת עול מלכות שמים", כדברי המשנה "שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה", ולא עוד אלא ש"קבלת מלכות" זו היא לא רק על עצמו אלא על העולם כולו, כלשון הגמרא "כד אמליכתי לשמים וארץ וד' רוחין כו'". ולכאורה, מה צורך יש בקבלת המלכות כל יום? ובפשטות פירוש

הענין הוא, שאכן הקב"ה הוא מלך העולם ומלך ישראל, אבל האדם צריך להחדיר בליבו את הכרת מלכותו. היינו שאין הכוונה שבלי קבלת המלכות אין הקב"ה מלך כביכול, אלא שהאדם צריך לקבל עליו עול המלכות*. וכשם שנפרש כך בכל יום, אפשר לפרש כן גם אודות קבלת המלכות בראש השנה, שע"פ פשטות ההלכה אין הכוונה שהקב"ה מפסיק להיות מלך כביכול בליל ראש השנה, וישראל צריכים להמליכו מחדש, אלא הכוונה היא שהם מקבלים עליהם עול מלכותו. וזהו פירוש "שתמליכוני עליכם", היינו שיקבלו עליהם עול מלכותו ביתר שאת ויתר עז ביום זה. וכמו שבכל יום מקבלים עול מלכותו פעמיים ביום, כך יש זמן מיוחד בשנה בראש השנה לקבל עליהם עול מלכותו. ואין לזה ענין עם עצם מלכותו, שבלי אין הוא מלך.

ומה שאומרים בתפילות ר"ה "מלוך על העולם כולו וכו'", לכאורה זוהי בקשה על הגאולה העתידה, שתהי' המלכות בהתגלות וידע כל פעול כי אתה פעלתו, וכמ"ש אודות הגאולה העתידה "והי' ה' למלך על כך הארץ וגו'".

[הן אמת שע"פ קבלה וחסידות ישנו ענין של "חוזרין הדברים לקדמותן" ויש לעורר את המלכות מחדש, אבל הרי כאן השאלה היא ע"פ נגלה לכאורה].

וגם התירוץ שמכיון שההתהוות היא בכל רגע (כמבואר ברמב"ם הל' יסוה"ת פ"א ה"ב ובמפרש שם) לכן צ"ל הכתרה בכל רגע אינו ברור כ"כ, דמהו ההכרח שתהי' הכתרה וקבלת המלכות מחדש בכל רגע שמתהווה העולם מחדש, והרי שפיר יש מקום לומר, שיחד עם התהוות העולם מחדש גם ההכתרה מתחדשת ואין צורך לעשות מעשה חדש של הכתרה.

וגם מה שנתבאר הטעם שאין עושים זאת אלא פעם בשנה משום שבכל רגע זהו ענין של חידוש הישנות, ובמילא אין בכל רגע התגלות של המדרגה העליונה ביותר שבמלכות, ולכן לא שייך על זה קבלת המלכות לפי שמלכות כדבעי היא באופן שאין מדרגה שלמעלה הימנה, לכאורה אם כבר מגיעים לפירוש זה אין צורך בכל הביאור שקדם לזה.

(* ראה בהפתיחה לס' אגלי טל. המערכת.)

ואולי יש מקום לבאר את כל השיחה אכן על יסוד זה, שאין כוונת השאלה למה צריכים להכתיר את הקב"ה למלך, אלא הכוונה היא מדוע האדם צריך לעשות מעשה מיוחד כדי לבטא את קבלת המלכות שלו (ולא שבלי קבלת המלכות לא יהי' הקב"ה מלך כביכול). דלא מצינו ממלך בשר ודם שבני המדינה יצטרכו לבטא את קבלת המלכות שלהם מדי פעם בפעם, ועל זה קאי כל השקו"ט. ויש לעיין בזה עוד.



אגרות קודש

אונס לאו כמאן דעביד או כאילו עשאה?

הרב חיים רפפורט

רב ומו"ץ - אילפורד אנגלי'

מרגלא בפומי' דרבינו זי"ע דאף שאמרו חז"ל (ב"ק כח, ב) אונס רחמנא פטרי', מ"מ (ע"ד הא דאיתא בירושלמי קידושין פ"ג ה"ג)¹ כמאן דעביד לא אמרינן, וכדברים האלה כתוב לאמר באגרת קדש כו"כ פעמים.

לפעמים מדובר בנוגע לענינים הנוגעים אל הזולת, בין אדם לחבירו, ולדוגמא: באג"ק ח"ט (אגרת ב'תתקמה): "ידוע דאף דאונס רחמנא פטרי' אבל כמאן דעביד לא אמרינן וסו"ס הרי אין מנצלים את הזמן בהנוגע להמושפעים". באג"ק ח"י (אגרת ג'עז): "ידוע שאף את"ל שאונס גמור הוי, ואונס רחמנא פטרי' - הרי כמאן דעביד לא אמרינן ועכ"פ בהנוגע למקבל הפעולה - אין זה שוה כלום". ובאג"ק חט"ו (אגרת ה'תקפב): "על הטענות שאונס האדם בזה ומוכרח בשב ואל תעשה, אפילו את"ל שצודקים הם ואין בזה כלל הענין דעל כל פשעים תכסה אהבה, הרי כמאן דעביד לא אמרינן, וא"כ חסר בתפקידו העיקרי".

(1) בירושלמי ובכ"מ אין הנידון בדבר מצוה, אלא בהעדר העשי' (באונס) המעכב או גורם ל"חלות" גו"ק וקנינים, ואילו בדברי רבינו ובכ"מ הבאים לקמן המדובר הוא ב"מאן דלא עבר" מצוה.

ולפעמים מדובר אפילו בנוגע לענינים שבין אדם למקום, ולדוגמא: באג"ק ח"ה (אגרת א'תיג): "תמי" קצת שלא הי' כאן לא ביי"ט כסלו ולא ביום ההילולא להשתטח על ציון כ"ק מו"ח אדמו"ר, ואף אם אמת נכון הדבר שיש אצלו טעם ותירוץ ע"ז, הנה אין זה נוגע אלא בענין שכר ועונש שלא להענישו ח"ו על מה שלא הי' נוכח כאן, אבל ידוע בענין דאונס רחמנא פטריי [כ]מאן [ד]עביד לא אמרינן". ובאג"ק ח"ו (אגרת א'תתכ): "מה שכותב הסיבות שלא הי' זה עד עתה, הנה אף אם אמיתים ונכונים הם, זהו רק ענין הנוגע לשכר ועונש, דאונס רחמנא פטריי, אבל הענין עצמו חסר. ובפרט למ"ד דאונס כמאן דעביד לא אמרינן, ופשיטא ע"פ המבואר בתורת הדא"ח בענין דעשי' לעילא, שצ"ל המעשה בפועל, ובזיכוך ענינים ודברים גשמיים וחומריים".² ובאג"ק ח"ו (אגרת א'תתקי): "ידוע פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, בענינים כמו אלו שבאמת זה נוגע למלאך מיכאל שרם של ישראל שהוא המביא בחשבון זכויותיהם של ישראל, ובמילא כיון שהטעם טעם אמיתי הוא, הלא לא רק שאין מקום להיפך השכר אלא עוד נכנס הוא בחשבון דחשב לעשות ונאנס ולא עשה מעלה עליו הכתוב כאילו עשה, אבל בנוגע להפעולה והעבודה, שזהו מתפקידו של האדם עלי אדמות בעוה"ז הגשמי והחומרי, הנה כשחסרה הפעולה והעבודה, איזו זי טאקע ניטא, ופשיטא שאין גם התוצאות מזה".³

[וכיו"ב מצאתי בשו"ת מהרש"ם ח"ה סימן מו שכתב בא"ד: "ובמק"א כתבתי דהא דאמרינן חישוב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עה"כ כאלו עשאה דאינו סותר לכללא דאונסא כמאן דלא עביד רק התם הוא ע"ד כ"ף הדמיון"].

(2) באג"ק חכ"ד בשולי מכתב כללי - פרטי (אגרת ט'רסז) נדפס מ"ש רבינו אל הרה"ח ר' יצחק דובאוו ז"ל, וז"ל: "להערתו במשנת דבאונס כמאן דעבד לא אמרינן - עיין ירושלמי קידושין (פ"ג, ה"ב). בארוכה בבית האוצר (למהר"י ענגל) כלל כו. ואף שלכאורה פשוט בתניא פל"ז דאאפ"ל כמאן דעבד, י"ל עפמשנת בקו"א סד"ה עיין ע"ח כי נר"ן. ואכ"מ".

(3) וראה גם תורת מנחם ה'תשי"ב ח"א עמ' 240 בענין "כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא" ש"אם חסר הבפועל דלימוד ההלכות ביום פלוני . . . הן אמת שלא ייענש על כך שלא למד הלכות ביום זה משום שהי' אנוס, ואונס רחמנא פטריי, אבל אעפ"כ, כמאן דעביד לא אמרינן, וכיון שחסר אצלו הבפועל דלימוד ההלכות ביום זה, חסר אצלו בדרך ממילא גם המסובב שבא עי"ז - מובטח לו שהוא בן עוה"ב".

אבל לאידך גיסא באג"ק ח"כ (אגרת ז'תנו): "ס'איז באוואוסט דער חסידות'שער טייטש און דיוק אין דעם מאמר רז"ל, חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה (ברכות ו, א), וואס אין אזא פאל, איז נאך א מעלה, ווארום אז מ'טוט א מצוה קען זיך אמאל אריינמישען אין דעם א פני' און ענליכעס, ווען אבער מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, איז דאס געטאנענע פון הכתוב בשלימות ותכלית, וק"ל".⁴

ולכאורה, לפי המבואר באגרות הנ"ל נמצא דמ"ש רבינו באגרת זו שבנוגע לחשב לעשות מצוה קיי"ל "איז דאס געטאנענע פון הכתוב בשלימות ותכלית", אינו אלא בנוגע לשלילת העונש או אולי גם בנוגע לקיבול שכר, אבל לא בנוגע לעיקר ענין המצוה כלל, וא"כ כשנשקול בפלס שכר "עשיית הכתוב" כנגד הפסד המרובה בהעדר הפעולה ניווכח לדעת שאין בפתגם זה כי אם (לכל היותר) חצי נחמה. אמנם יראתי מלהגיד כזאת ולהיות דן יחידי בדברים העומדים במרום, וע"כ הנני בזה לשאול חו"ד קוראי הקובץ בענין זה, אולי יוכל מאן דהו להאיר את הדרך ולצדק את המאזניים.



מענין לענין באותו ענין. מצאתי דבר נפלא בשו"ת חתם סופר, ובהקדם: ביש"ש, בבא קמא פ"י ס"י הביא המהרש"ל תשובת רב פלטוי גאון שיש לגזור על אשת המוחרם שלא תלך לבית הכנסת ושיש לגרש את בניו מבית הספר, והשיג ע"ז ביש"ש, וכתב: "חלילה במה שכל העולם אינו מתקיים אלא בהבל תינוקת של בית רבן (שבת קיט, ב) . . אבל לעשות נזיפה לאשתו אם לא יצא עלי' שום בישא ולא שום סרבנות פשיטא ופשיטא דלא עבדינן לה מידי וכן להוציא בניו מן המדרש או מן הישיבה חלילה וחלילה, וכן פעם אחת בא מעשה לידי שכתב לי חכם וזקן בדורו בעל הוראה שאוציא בני המוחרם מהישיבה ולא השגחתי בו כל עיקר". עכ"ל המהרש"ל.

ובשו"ת חתם סופר חיו"ד סימן שכב הביא מ"ש מהרש"ל וכתב, וז"ל: "יש לי ליישב דברי הגאון רב פלטוי ז"ל דהרי ארור ונידוי ושמטא כולן לשון קללה ומיתה הם . . ומהראוי שימות ויענש לאלתר מכיון שנתנו בו חכמים עיניהם, אלא יש זכות תולה ואם כן מכל מקום

(4) ראה עד"ו גם בשו"ת דברי יציב חלק יו"ד סימן קסט (קרוב לסופו).

יש לנו לבטלו מהרבות זכיות שיגינו עליו ויוסיפו לו כח ואומץ לעמוד ברשעו וסרבנותו. וידוע כי יש זכי' רבה להאב במה שבניו הולכים לבית הספר, וגם לכל בעל הבית אם בני ביתו שומרים דרך ה'. על כן עלינו לבטלם מבית הספר ולגרש אשתו מבית הכנסת כדי שלא יהיה לו להרשע שום זכות המסייעו, ומ"מ אין בזה שום הפסד לבניו ולאשתו וגם לקיום העולם העומד על הבל תינוקות של בית רבן דכל המחשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאלו עשאו נמצא שכר האשה והבנים ושל כל העולם הוא ממש כל כך כאלו נכנסו הבנים לבית הספר וכאלו התפללה האשה בבית הכנסת, ורק אך הוא הסרבן מפסיד שכרו ואדרבא הקולר תלוי בצווארו כי הוא הגורם להם זה הביטול אבל הם לא יפסידו כי אנוסים הם על פי בית דין".⁵

(5) בשו"ת רב פעלים ח"ד או"ח סימן ב' שכתב וז"ל: "ואנא עבדא עלה על לבי לחקור על עניינים אלה וכיוצא בהם, בדבר שהוא פסול מדינא, והיו שוגגין בו רבים מקדמת דנא, אם נאמר ח"ו לא עלה בידם מצוה כתקנה, וכהלכתה כאשר ניתנה, למשה רעיא מהימנא, ומסרה לעדה נאמנה, א"כ ח"ו מהם תחסרנה, מצוה גדולה ועליונה, העומדת אל ראש פנה, הנוהגת בכל יומא ויומא ובכל זמנא ועידנא, ומלתא כדנא, אין הדעת יסבלנה. גם עוד חקירה כזאת ג"כ המצא תמצא לפעמים, באיש שכתב תפילין ונתנם למגיה החשוב הממונה על זאת ועשה לו הגהה, ומקרה היה לו בטירדה אחת שהיה טרוד המגיה ההוא ושגג בהגהתו, שנעלם ממנו טעות התפילין בחסרון או יתרון תיבה אחת או אות אחד וזה לבשו לפי תומו כמה שנים, וכאשר פתח אותו לבדקו פעם שנית נמצא בו הטעות הנזכר, ונמצא זה לא קיים המצוה כמה שנים ובירך ברכה לבטלה, ואיך זה איש תם וישר יהיה ערום ממצוה יקרה זאת, כי גם עוד אפשר שלא נרגשו בטעות זו עד אחרי מותו, וא"כ הלך ערום מן המצוה הזאת לבית עולמו, ועוד בידו שגגת ברכה לבטלה, גם זה דבר קשה מאוד לסבלו בשכל. ועל זאת מצאתי תרופה אשר יצאה מפי רב קדמון שהביאו הגאון חיד"א ז"ל בדבש לפי . . מערכת ד' אות ד' שהביא משם ספר שבלי הלקט ח"א כ"י שבלת ח' שכתב בשם גדול, וז"ל: "וכל איש מקבל שכר כל מה שרואה בדעתו, אם דעתו מכוון לשמים, שהרי אתה רואה שתפילין שתפרן בפשתן פסולים . . כדאמר פרק אלו הלוקין (מכות יא, ע"א) אמר רב חזינן לתפילי דבי חביבי דתפרי בכיתנא ולית הלכתא כוותיה, ובודאי דרבי חייא הגדול היה לו שכר תפילין כשאר החסידים ואעפ"י שתפורות בפשתן", [החיד"א] הרי נראה דאפילו דכפי ההלכה היו תפילין פסולין, עכ"ז כל שלדעתו מכוין לשמים לקיים המצוה יש לו שכר תפילין ע"כ, ע"ש. עכ"ל שו"ת רב פעלים. [וע"ש עוד שרצה לקשר עם מחלוקת תוס' והר"ן בפירוש "לא קיימת מצות סוכה מימך" (סוכה כח, א). ואכמ"ל].

אבל אין להשוות דברי הרב פעלים לדברי החת"ס שהבאתי בפנים, כי: (א) הרב פעלים אינו מדבר כ"א ע"ד השכר ולא ע"ד פעולת המצוה בעולם וכו'. (ב) יש לחלק בין חשב לעשות מצוה ובפועל לא עשה כלום למי שעשה (מה שלפי דעתו הי') מצוה, אלא שכלפי שמיא גליא שלא היתה כתיקונה. [אמנם לא זכיתי להבין הראי' מתפילין

ולכאורה צ"ע, דאף אם לענין השכר נאמר שכמאן דעביד דמי, מ"מ איך אפשר לומר שאין שום הפסד במה שיגורשו האשה והבנים וימנע מאתם להסתפח אל נחלת ה', ואם יצאו האשה והבנים לתרבות רעה איך נאמר דמכיון שרצו להכנס לבית הספר יתקיים העולם עי"ז, כי סוכ"ס לא נעשתה רצונו ית' והאור נעדר.⁶

ובדרשות חת"ס (ח"א קסו, ג) מצאתי: "אע"פ שמעלה עלינו הכתוב כאילו הקרבנו ושכר עמלנו לא יקופח מ"מ רצון ונח"ר של הקב"ה לא נעשה, כי דוקא הקרבנות ממש הם ריח ניחוח, לכן אנחנו לא נשמח עד שיבנה עירו וישוכלל היכלו ויהי ריח ניחוח ונח"ר לפניו בקרבנותינו ממש, ואז ימלא שחוק פינו". וצ"ע איך לתווך דברי החת"ס בתשובותיו עם דבריו בדרשותיו.



בענין מעלת הזריזות

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר – קנוס

פעמים אין ספור דיבר וכתב כ"ק אדמו"ר במעלת הזריזות, ואיך שפעולת הזריזות דהאדם מביאה - "מדה כנגד מדה" - הזריזות דהקב"ה (ועי' לדוגמה לקו"ש ח"ד, עמ' 1023), ואיך "הזריזות דזריזות דבנ"י מביאה לה'אחישנה דאחישנה דהקב"ה", ואיך אשר "ה'חפזון דבנ"י הביא לה'חפזון דשכינה" "ובפרט אשר כהנים זריזין הן ואלוקיכם כהן הוא", וכו' וכו'.

ולאור הנ"ל יש לעיין בענין ה"זריזות" דהקב"ה.

ותחילה אציג שני מכתבים מרבינו בענין המקור לגודל ענין הזריזות, שניהם להחסיד ובעל צדקה הנודע ר"י הכהן כ"ץ משיקאגו, ע"ה:

דר' חייא, דאע"ג דלית הילכתא כוותי דר' חייא, מ"מ הלא קיי"ל דטרם שנפסקה ההלכה, דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד. וד"ל.]

(6) ויעויין בספר חתן סופר, שער המקנה והקנין סנ"ה שביאר הא דקיי"ל עשה דוחה לא תעשה ע"פ הא דקיי"ל דאונס רחמא פטרי אבל כמאן דעביד לא אמרינן, וא"כ עדיף שיעבור על הל"ת דבכה"ג שעושה כן ע"פ תורה ה"ה אנוס ורחמא פטרי, משא"כ אם יבטל מעשיית העשה הרי סוכ"ס לא עשה המצוה, ע"ש. וראה אגה"ת רפ"א. ובכ"מ. ואכמ"ל.

באג"ק ח"ד, עמ' רסח: ...דערביי וויל איך אויך אונטערשרייבן, וואס דער אלטער רבי שרייבט אין אגרת הקדש, סימן כ"א, אז ווי גרויס א ענין פון א מצוה איז, האט די זריזות מיט וועלכע מען טוט די מצוה גאר א גרויסע באדייטונג. ובפרט, שרייבט דער אלטער רבי דאס וועגן דעם ענין פון צדקה, און דאס זיינען זיינע ווערטער: זריזותו של אברהם אבינו ע"ה היא העומדת לעד לנו ולבנינו עד עולם כו' און איז מוסיף, אז בפרט אין "מעשה הצדקה עולה על כלנה כו' כש"כ שטוב לנו גם בעולם הזה להקדימה כל מה דאפשר..."

(ולהעיר, אשר בתניא מקשר ענין הזריזות עם ענין "השמחה וחפץ למלאות רצון קונו", וזלה"ק: "כי הנה מלבד הידוע לכל גדול מעלת הזריזות בכל המצות הנאמר ונשנה בדברי רז"ל לעולם יקדים אדם לדבר מצוה כו' וזריזותי דאברהם אבינו ע"ה היא העומדת לעד לנו ולבנינו עד עולם כי העקדה עצמה אינה נחשבה כ"כ לנסיון גדול לערך מעלת א"א ע"ה בשגם כי ה' דיבר בו קח נא את בנך כו' והרי כמה וכמה קדושים שמסרו נפשם על קדושת ה' גם כי לא דיבר ה' במ רק שא"א ע"ה עשה זאת בזריזות נפלאה להראות שמחתו וחפצו למלאות רצון קונו ולעשות נחת רוח ליוצרו..." וכמשי"ת בעז"ה).

ובאג"ק ח"ב, עמ' קפ"ה: "...אויף חנוכה ווערט דערציילט אין מדרש (יל"ש מ"א רמז קפד) אז דער משכן (אין מדבר) איז געווארען פארטיג כ"ה כסלו, אבער דער אויבערשטער האט געהייסען אפוארטען מיטן אויפשטעלען עס ביז חדש ניסן, און אפגעצאלט דעם טאג האט מען אין 1200 יאר ארום מיט דער חגיגה פון חנוכה, ניט געקוקט אויף אלץ דאס, ווערען אידן געלויבט אז זייערע נדבות אויפן משכן האבען זיי אפגעגעבן פאר צוויי טעג: יא-יב תשרי, אין פלוג וואס איז געווען דער נוצען דערפון אז דערנאך האט מען כלל ניט געהיילט מיט אויפשטעלען דעם משכן? נאר דערפון איז צו לערנען א) אויף וויפעל זריזות איז טייער..."

ויש לעיין במכתב הנ"ל בשתיים א) לכאורה איך מביא כ"ק אדמו"ר רא"י מהנ"ל על גדול מעלת ענין הזריזות, בעת שרואים אשר 1) לכאור' אצל הקב"ה אינו חשוב מדת הזריזות "דערנאך האט מען כלל ניט געהיילט מיט אויפשטעלען דעם משכן", "אפגעצאלט דעם טאג האט מען אין 1200 יאר ארום". 2) בעת שנדבו בני"י להמשכן הרי לא ידעו שיקח כ"כ הרבה זמן, וא"כ מה הקשר בין אי המהירות דהקב"ה להזריזות דבנ"י? ב) לכאורה מהנ"ל רואים במוחש שהזריזות דבנ"י אינה מביאה כלל לזריזות דהקב"ה.

וכמו"כ בנוגע לנסיון העקידה, הרי ידוע דאחר שא"א התנהג בזריזות וכו' האט עם דער אויבערשטער געשטעלט פיסלעך וכו' לעכב אותו, וכמבואר במדרשים, ומאחר שעיקר הגדלות דהעקידה הרי"ז "הזריזות הנפלאה", "כי העקדה עצמה אינה נחשבה כ"כ לנסיון גדול לערך מעלת א"א ע"ה...", הרי כיון שאברהם כבר ביטא זריזותו הנפלאה, לכאור' אין כאן מקום - ובפרט בהתנהגות ד"מדה כנגד מדה" בענין הזריזות - אז דער אויבערשטער זאל דאס אויסשלעפען.

ואותו השאלה הוא גם בנוגע "ה'חפזון דבנ"י הביאה לה'חפזון דשכינה", שאף שבנ"י בקשו לצאת קודם לכן - באופן של זריזות וכו' - מ"מ עיכבן הקב"ה "כדי שלא יאמר אותו צדיק (א"א) וכו'", וכמו"כ בנוגע לטענת משה "ומאז באתי וכו'", וכמו"כ בנוגע לגאולתנו אשר כ"ק אדמו"ר אמר כ"פ שאינו מובן כלל וכלל מדוע משיח עדיין לא בא לאחר שכבר גמרו לצחצח וכו' וכו', והרי "הזריזות דזריזות דבנ"י מביאה לה'אחישה דאחישה דהקב"ה"?

ונקודת הביאור בזה (הן בנוגע ליצי"מ והן בנוגע לביה"מ) מבאר כ"ק אדמו"ר (עי' לקו"ש ח"ג עמ' 823 ואילך, לקו"ש ט"ז עמ' 120 עיי"ש, לקו"ש ח"כ עמ' 10 ואילך, ועוד) אשר כיון שרצה הקב"ה שיצי"מ (וכמו"כ בנוגע לגאולה העתידה) יהא בתכלית השלימות, עם בירור הניצוצות וכו', הרי הי' כביכול "מוכרח" - לאמיתית טובתם של בנ"י - לעכבם עד שיושלם הכל. (ועד"ז מצינו להיפוך, אשר מבאר כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"כ עמ' 77 ואילך) אשר כדי שהעבודה דבירור הניצוצות - "ביזת מצרים וביזת הים" - יהא בתכלית השלימות, עכבו בנ"י עצמם אצל הים והזירוז הי' צריך לבוא מהקב"ה (עיי"ש בהשיחה).

ונמצא לפי הנ"ל "דכל העכבה לטובה" היתה עד זמן הקץ, אבל באמת "כשהגיע הקץ לא עיכבן אפילו כהרף עין" תכלית הזריזות (ועיין בשערי אורה ד"ה "יביאו לבוש מלכות", פרקים צ"ד-צ"ו). ומובן אשר כמו"כ הוא בנוגע ליום הקמת המשכן, שהי' "מוכרח" להיות "באותו היום שנטל עשר עטרות", והתשלום שגר דוקא לאחרי 1200 שנים, בחנוכה, אבל בעת שבאו זמנים אלו "לא עיכב אפילו כהרף עין".

ולכאורה לאור הנ"ל אואפש"ל אשר המעלה "דזריזות ושמחה וחפץ" אצל א) א"א, ב) חפזון דבנ"י במצרים, ג) זירוז בהבאת כלי המשכן, ד) הזירוז בנוגע לגאולתנו, אינו מתבטא רק בהתחלת העבודה

"כבישת האתון", "ויאמן העם וכו'", הבאת הכלים במשך ב' ימים, פעולות לזירוז הגאולה, - אלא גם - ובעיקר - "שהזירוז, השמחה והחפץ" יומשך כל הזמן, אף שלפי שכלנו נראה שהקב"ה אינו מתנהג באופן "דמדה כנגד מדה" און שלעפט דאס אויס בכל ד' ענינים הנ"ל (וכמו"כ בשאר ענינים).

וע"ד הצחות י"ל אשר זוהי הכוונה במש"כ בפדר"א על "ויחבש את חמורו" (חלק מהזירוז, שמחה, חפץ ואהבה דא"א בקיום הציווי), "הוא החמור שרכב עליו משה בבואו למצרים. . הוא החמור שעתידי בן דוד לרכוב עליו..." שהרי מבאר כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"א עמ' 71) שהרכיבה על החמור פירושו, "אויסאיידלען און אויסלייטערען די חומריות און גשמיות".

ולפי משנת"ל הרי על האדם לברר ולזכך עצמו כדי ש"הזריות ושמחה וחפץ" יוכל לימשך כל הזמן הוא צריך "לכבוש ולנצח" החמור שלו שטוען שהפעולות הטובות של האדם איננו מביאות ל"מדה כנגד מדה". והרי "הרכיבה על החמור" דא"א ע"ה זירוזו, שמחתו, חפצו ואהבתו התמידית בנוגע לכל עניני העקידה, למרות העכובים וכו' פתח את הצנור לבניו אחריו שיוכלו בייצוטראגען ה"עכוב" דהקב"ה בעת יצי"מ, "החמור שרכב עליו משה בבואו למצרים", וה"עכוב" דהקב"ה בנוגע לביאת המשיח, "הוא החמור שעתידי בן דוד לרכוב עליו".

ובלשון הרב: "וזריותי דאברהם אבינו ע"ה היא העומדת לעד [היינו שנמשך כל הזמן ולא רק בהתחלה, וע"כ היא העומדת] לעד לנו ולבנינו עד עולם".



נגלה

בני בנים ה"ה כבנים

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

איתא בקידושין (ד, א): "תניא זורע אין לה, אין לי אלא זרעה, זרע זרעה מנין, ת"ל זרע אין לה עיין לה. ואין לי אלא זרע כשר, זרע פסול מנין, ת"ל זרע אין לה, עיין לה. [ומקשה הגמ':] והא אפיקתי לזרע

זרעה [ומתוצאת:] זרע זרעה לא איצטריך קרא, דבני בנים הרי הן כבנים. כי איצטריך קרא לזרע פסול".

ולכאור' אי"מ: היות ולפועל לא אתי קרא לזרע זרעה כ"א לזרע פסול, מדוע אי' בברייתא "זרע זרעה מנין ת"ל זרע אין לה עיין לה", דלכאור' הכי הול"ל "זרע זרעה מנין בני בנים ה"ה כבנים".

ותירץ ה'עצמות יוסף' ע"פ מ"ש התוס' (ד"ה זרע) דליכא לפרש כוונת "זרע פסול מנין" לזרע פסול ממש, דכיון שנבעלה לפסול לה, פסלה מן הכהונה ולא תאכל עוד בתרומה, בלא הדין שזרע פוסל אותו מתרומה, ומוכרח לומר שהכוונה לזרע זרעה פסול – ולכן מפיק הברייתא זרע זרעה מאין לה, כי זרע פסול הנלמד בהברייתא מאין לה, הכוונה היא לזרע זרעה.

אבל דוחק לומר כן, כי אי"ז משמעות הברייתא, והמשמעות היא שילפינן בפועל זרע זרעה (כשר) מאין לה.

וי"ל בזה שאין כוונת הגמ' שלזרע זרעה אי"צ קרא כלל, היות ומובן הוא ע"פ הסברא דבני בנים ה"ה כבנים. כ"א הכוונה שזרע זרעה לא איצטריך קרא מיוחד. ז"א, הן אמת שע"פ סברא בני בנים ה"ה כבנים, אבל פשוט שאינו כן לכל דיני התורה, ולכן בכל דין ודין צריכים לימוד מיוחד שאכן בנוגע לדין מסוים זה חל הדין גם על בני בנים. אבל בנדו"ד שיש לנו לימוד של "זרע אין לה עיין לה" ללמדנו זרע פסול, אפשר לכלול בלימוד זה גם בני בנים.

והיינו: הא דילפינן זרע פסול מאין לה, אי"ז סתם מטעם ריבוי היו"ד, כ"א שהיו"ד מלמדנו שצריכים לעיין היטיב בהזרע, שגם אם אין זה זרע במאה אחוז, ג"כ נכלל בהדין, כל זמן שיש לנו צד לומר שהוא זרע, וממנו למדנו שגם זרע פסול בכלל.

לפי"ז פשוט שגם זרע זרעה נכלל בהדין, כי אף שבלי לימוד אין הסברא דבני בנים ה"ה כבנים מספיק ללמדנו שגם בני בנים נכללים, מ"מ היות והתורה חידשה שכאן צריכים לעיין היטיב בהזרע, ואם יש צד זרע ה"ה נכלל בהדין, א"כ גם בני בנים נכללים, כי גם להם יש צד זרע (גם בלי הפסוק, כנ"ל).

וזוהי כוונת הגמ' "זרע זרעה לא איצריך קרא, דבני בנים ה"ה כבנים, כי איצטריך קרא לזרע פסול" – היינו שלזרע פסול צריכים לימוד מיוחד זה, ובמילא נכלל בהלימוד הזה גם בני בנים, ולא איצטריך קרא גוסף ע"ז.

ולפי"ז, בהקס"ד דהגמ' "והא אפקתי' לזרע זרעה", חשבה הגמ' שזהו לימוד גמור מתחילתו לזרע זרעה, לכן הק' שאא"פ ללמוד ב' דינים מלימוד אחד, וע"ז תירצה שאי"ז לימוד פרטי, כ"א לאחר שלמדין "אין לה עיין לה", בדרך ממילא נלמד מכאן גם על זרע זרעה, ואי"ז שלמדים ב' דינים מלימוד אחד.

אבל דא עקא, שעפ"ז תתורין קושיית הראשונים כאן (רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, וכו') מהא דאי' בב"ב (קטו, א) "ובן אין לו, אין לי אלא בן, בן הבן מניין, בן בת הבן מניין, ת"ל אין לו עיין לו", שמזה רואים שגם לבני בנים צריכים לימוד מיוחד. וה"ז סותר מ"ש כאן שלבני בנים לא איצריך קרא, (ותירצו לחלק בין הלשון "בן" ובין הלשון "זרע" וכו') - ולכאו' אם נכונים דברים הנ"ל, מעיקרא אי"ז קשיא, כי באמת גם כאן לומדים מהפסוק "אין לה עיין לה" שזרע זרעה בכלל.

וכן בנוגע מה שמביאים מסנהדרין (סד, ב) "מעביר בנו ובתו באש, אין לי אלא בנו ובתו, בן בנו ובן בתו מנין ת"ל מזרעו" שכאן רואים לחלק בין "בן" ל"זרע" - לכאו' י"ל שזהו לימוד מהיתור ולא ממשמעות תיבת "זרעו", כי ע"פ הנ"ל, גם לבני בנים צריכים לימוד.

ומדלא כתבו כן הראשונים, משמע שאין פ"י זה נכון. ויל"ע למה.



בדין בגר דאילונית

הרב אפרים פיקרסקי מנהל – ביהמ"ד

קידושין (ד, א): "א"ל אביי מי דמי התם תרי גופי נינהו וכו' הכא חד גופא היא כי נפקא לה בנערות בגרות מה בעי גבי' אלא אמר אביי לא נצרכה אלא לבגר דאילונית סד"א בנערות תיפוק בבגרות לא תיפוק קמ"ל". ע"כ.

ולכאורה צ"ל בדברי אביי מדוע מסיים "סד"א בנערות וכו'", הלא כל קושית אביי על רבה היא דהכא חד גופא וכו', וא"כ כי משני אביי ד"נצרכה לבגר דאילונית" דהוי תרי גופי, הרי זה מספיק אפי' אם אין ס"ד כזה דדוקא בנערות תיפוק ולא בבגרות (כמו בתושב ושכיר), דבא זה ולימד ע"ז.

[ואף דיש (לדחוק) ולומר דהיכא דאיכא לשנויי משנינן, אבל מ"מ קשה מדוע לא הקשתה הגמ' דמדוע צריכים להסד"א*, הא מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לן קרא, כמו שמקשה על מר בר רב אשי וכו'].

ואולי י"ל ובהקדם: דהנה יש לחקור בהדין דנערות מוציא מרשות אדון, דיש לומר בזה בב' אופנים: א) דסימני נערות יש להם הכוח להוציא מרשות האדון, או ב) דהדין דנערות מוציא מרשות אדון הוא (ענין שלילי), דרק קטנה יכולה להיות אמה, וברגע שהיא איננה קטנה עוד (דהיינו נערות [בד"כ]) היא יוצאת מרשות אדון.

והנפק"מ בין ב' צדדים הנ"ל היא, באם התורה היתה מגלה לנו רק דנערה מוציא מרשות אדון, ולא הי' לימוד על בגרות. הנה לפי צד הא' הנ"ל היינו אומרים (עכ"פ לפי אביי) שאינה יוצאת בבגרות כיון דאין לה סימני נערות (דרק בסימני נערות יש הכוח להוציא מרשות האדון), משא"כ אי נקטינן כצד הב' שהיציאה דנערות היא לא מצד שהיא נערה אלא מטעם שהיא אין עוד קטנה, אז מובן שנערות ובגרות (באילונית) הם אותו דבר ממש, שבשניהם היא הפסיקה מלהיות קטנה.

ועוד יותר דאי נקטינן כצד הב' הנ"ל, הנה נערה ובוגרת הם בעצם חד גופא ואין כל נפק"מ ביניהם, כי בשניהם היא אין עוד קטנה, וא"כ כי אמר אביי דנצרכה לבגר דאילונית, יש להקשות דאי נקטינן כצד הב' הנ"ל, א"כ הם עדיין חד גופא, ולכן ממשיך אביי ואומר דאה"נ, אי נקטינן כצד הב' אין מקום להוסיף בוגרת כי היא חד גופא וחד טעמא כמו נערה, רק דסד"א בנערות תצא וכו', ז.א שהיציאה הוא מטעם חיובי דיש לה סימני נערות וא"כ בבגרות לא תצא, ולכן מובן מדוע צריכים עוד פסוק לרבות בוגרת.

[והנה לפי מסקנת אביי אין להסיק כחד מהצדדים הנ"ל, כי י"ל דהקמ"ל הוא כצד הא' ויש עוד פסוק לרבות בגר דאילונית, או י"ל כצד הב' ומ"מ בעינן פסוק לבגר דאילונית להוציא מן הקס"ד].



(* ראה משנה למלך הל' עבדים פ"ד ה"א שהקשה כן. וראה גם במהרש"א.המערכת.

“מעיקרא דדינא פירכא”

הנ"ל

קידושין (ד, ב): “אמר רב אשי וכו’ מעיקרא דדינא פירכא וכו’ מה לאמה העברי’ שכן יוצאה בכסף וכו’”, ע”כ.

והנה ברש”י שם ד”ה מעיקרא דדינא פי’, וז”ל: “ממקום שאתה בא ללמוד דהיינו אמה העברי’ יש להשיב. ולהכי קאמר מעיקרא דדינא פירכא, שהתשובה שהביא בתחילה יבמה תוכיח לאו מעיקרא דדינא אתיא אלא ממקום אחר”, ע”כ.

והנה לכאורה צ”ל, מדוע מאריך רש”י כ”כ לבאר הפי’ מעיקרא דדינא. דבתחילה אומר ממקום שאתה בא ללמוד דהיינו אמה העברי’, ולא מסתפק בזה, ומוסיף שהתשובה שהביא בתחילה יבמה תוכיח וכו’,

ולכאורה הרי הוא דבר פשוט, שהפירכא מה לאמה וכו’ שונה לחלוטין מה’יוכיח’ של יבמה שזה ממקום אחר וזה בהדין עצמו.

והנה בהפירכא של מה לאמה שכן יוצאה בכסף פי’ רש”י: “והואיל וכסף חשוב בה לפדות חשוב נמי לקנותה”. ובזה לכאורה תוס’ חולקים על רש”י, שתוס’ אומרים שאפשר לומר מה לאמה שכן יוצאה בשש וסימנים ויובל, שבזה אין שייך לומר הואיל וכו’. ונמצא דלשיטת התוס’ הפירכא היא שיש לאמה קנינים יותר מבאשה שכן יוצאה בכסף (ובשש וכו’), משא”כ רש”י סובר שמאחר שקנינים אלה הם רק ביציאה ולא בקנין האמה עצמה, אין זה נחשב לפירכא, ממה שיוצא בדברים הרבה לגבי הלימוד של קנין האמה והאשה, ולכן מפרש רש”י שא”א לעשות ק”ו דמאחר דאמה נקנית בכסף כ”ש שאשה נקנית בכסף, משום שלאמה יש לה שייכות מיוחדת [חשוב בה] לענין הכסף, שמוציא ולכן מכניס.

והנה בק”ו (בכלל) יש ב’ שלבים: א) היסוד של הק”ו. היינו לבאר מדוע ואיך המלמד נק’ קל, והנלמד נק’ חמור (וכמו בנדר”ד באמה ואשה, שאמה נק’ קל שאינה נקנית בכסף, ואשה נק’ חמור שנקנית בכסף ולכן אשה חמורה (וחזקה יותר בענין הקנינים) מאמה (ולכן יוצא מזה שלב ה) ב) שמה שיש בהמלמד הקל (קנין כסף בנדר”ד) כ”ש שיש בהנלמד החמור (אשה).

והנה בפשטות כשאומרים מעיקרא דדינא פירכא, הכוונה בזה היא שאנו מפריכים את עצם היסוד שהמלמד הוא קל יותר מהנלמד, ולכן

לשיטת התוס' דהפירכא מאמה היא שלאמה יש יותר קנינים מאשה כסף (שש וכו'), א"כ נהפוך הוא שאמה יותר חזקה מאשה וא"א ללמוד אשה מאמה ואדרבה וכו'.



דאיכא למיפרך יבמה תוכיח

הרב יעקב משה וולבערג
ר"מ בישיבה

קידושין (ד, ב) בתוד"ה מה לאמה [ובמהרש"א] ביארו דברי הגמ' "כ"ש דאיכא למיפרך יבמה תוכיח", דהיינו דמהק"ו דכסף מביאה שפיר קאי ה'יוכיח', אבל בהאופן שלמדים אשה מאמה לא קאי ה'יוכיח' דאמרינן מה ליבמה שכן אין יוצאה בשטר.

ולכאורה הי' אפ"ל דיש הבדל בין יבמה תוכיח בגמ' ליבמה תוכיח לפי הק"ו מכסף לביאה, דהפי' ביבמה תוכיח כשלמדין אשה מאמה, הכוונה הוא דאף דשפיר יש ק"ו מאמה לאשה אבל מ"מ כיון דמצינו דוגמא על יבמה שנקנית בביאה ואינה נקנית בכסף א"כ זה "ראינו" שאין מוכרח שמה שנקנית בביאה נקנית בכסף, אף שמצד כללי ק"ו לכאורה הי' מקום לומר ששפיר מוכרח אבל "לא תהא שמיעה גדולה מראי", והיינו דאף דאין פירכא על הק"ו אבל מ"מ הרי "כאינו" שאין זה מוכרח שהא יבמה בפועל נקנית בביאה ולא בכסף.

אבל כשלמדין כסף מביאה הנה יסוד הק"ו הוא שכסף אלים מביאה, דהא כסף קונה באמה וביאה אינה קונה באמה וע"ז ביאר דהתוס' דאם זהו הק"ו א"כ "כ"ש דאיכא למיפרך יבמה תוכיח" והיינו דהיבמה תוכיח מפריך הק"ו לגמרי "מעיקרא דינא פירכא", והיינו דכל היסוד דכסף אלים מביאה אינו מוכרח, דהא ביאה אלים מכסף לגבי יבמה, וא"כ אין ק"ו, ופשוט.

והנה המהרש"א ממשיך "ולכא למימר שטר יוכיח דמה לשטר שכן מוציא בבת ישראל" והנה לכאורה כוונת המהרש"א ב"שטר יוכיח" היינו שאין ראי' מהא דכסף אינו קונה ביבמה וא"כ אפשר דה"ה דאינו קונה באשה, דהא שטר אף דאינו קונה ביבמה באשה, וא"כ נימא דחוזר וניעור הק"ו דכסף מביאה ועל הפירכא "דיבמה תוכיח" נימא שטר יוכיח והיינו דשטר ילמדנו דאף דאינו קונה ביבמה קונה באשה, וא"כ ה"ה כסף וע"ז דחה המהרש"א, דאין להביא ראי' משטר לכסף דמה לשטר שכן מוציא בבת ישראל.

ולכאורה עפ"י הנ"ל בפ"י דברי ה"כ"ש" בהתוס' אין מקום לשטר יוכיח, דהא כיון שביאה קונה ביבמה ולא כסף א"כ חזינן דביאה אלימ מכסף וא"כ אין מקום להק"ו כנ"ל וא"כ מה יועיל הא דמצינו דשטר קונה באשה ולא ביבמה דהא מ"מ כל היסוד על הק"ו כבר איפריך, דהא אין יסוד דכסף אלימ מביאה וא"כ אין מקום לכל הלימוד.



מה אמה העברי' שאין נקנית בביאה נקנית בכסף

הנ"ל

קידושין (ד, ב), "והלא דין הוא ומה אמה העברי' שאין נקנית בביאה נקנית בכסף אשה שנקנית בביאה אינו דין שנקנית בכסף".

והרמב"ן הקשה ע"ז דמה לאה"ע שאין קנינה לשם אישות ומש"ה אין נקנית בביאה. ועי' ברשב"א ובריטב"א איך שתירצו קושיית הרמב"ן.

והנה ברש"י לא מצינו שיתרין קושיא הנ"ל, ולכאורה צ"ב דהא בהמשך הסוגיא - כשרצה למילף אשה מיבמה שנקנית בביאה וע"ז הביא אמה תוכיח - שפיר נחית הגמ' לסברא זו, "שכן אין קנינה לשום אישות", ומ"ש הכא דאין שום התיחסות לסברא זו.

ולכאורה הביאור בזה פשוט: דהנה כשרצתה הגמ' לעשות ק"ו מאמה לאשה, דאם אמה שאין נקנית בביאה נקנית בכסף, א"כ אשה שנקנית בביאה פשוט שנקנית בכסף, י"ל (לשיטת רש"י ומשא"כ להרמב"ן) דאף שיש מקום בסברא להסביר למה אין האמה נקנית בביאה, אבל סו"ס המציאות היא שאינה נקנית בביאה ונקנית דוקא בכסף, א"כ אשה שלפועל נקנית בביאה, זה לא מעלה ולא מוריד להק"ו, דהק"ו בנוי על המציאות שבאשה יש קנין ביאה שאין באמה, וא"כ הקנין שיש באמה כ"ש דישנו אצל אשה.

אבל כשהגמ' רצתה ללמוד ק"ו אשה מיבמה דנקנית בביאה, כיון שאשה נקנית בכסף, ומשא"כ יבמה, א"כ כ"ש שנקנית בביאה שיבמה נקנית, וע"ז הביאה הגמ' אמה תוכיח, היינו שאף דיש ק"ו אבל מ"מ הרי מצינו אמה שנקנית בכסף ואינה נקנית בביאה.

וע"ז שפיר דייקה הגמ' "מה לאמה שכן אין קנינה לשום אישות", והיינו דא"א להביא אמה העברי' כהוכחה שאין למדין ק"ו הנ"ל כיון דחזינן אמה נקנית בכסף ולא בביאה, דהא י"ל דבאמת הק"ו קיים,

וא"כ שפיר אפשר ללמוד אשה מיבמה דכיון דיבמה נקנית בביאה אף שאין כסף, א"כ אשה שנקנית בכסף כ"ש שנקנית בביאה, וא"א להביא דוגמא מאמה, וממילא אף דיש ק"ו אבל מ"מ הרי חזינן שאינו מוכרח דהא בפועל אמה נקנית בכסף ולא בביאה, וע"ז דחתה הגמ' דאמה העברי' שאני, דאפשר דאמה אינה נקנית בביאה משום שאין קנינה לשום אישות, וא"כ א"א להיות "יוכיח" כנגד הק"ו ושפיר קיים הק"ו מיבמה לאשה, כיון שאין פירכא על גוף הק"ו ורק יוכיח, ואמה אינה "הוכחה" דהא אין קנינה לשום אישות, ופשוט.



דרך לשון זכר או נקבה

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

קידושין (ב, ב) בתוס' ד"ה "קשו קראי אהדדי" הקשו דמצינו כמה דברים שנקראים בלשון זכר ונקבה הן בלשון הכתוב והן במשנת חכמים, וא"כ מה הקשה בגמ'. ומתריך ב' תירוצים: חדא "דהיכא דאיכא לשנויי משנינן, וכן בקראי נמי יש שום דרשה. ועוד דהכא שאני דמכיון דהתנאים שינו לשונם אחרי הפסוקים רוצה לתת בהם טעם ודקדוק עליהם".

וי"ל אשר ב' התירוצים חולקים במהלך השקו"ט דגמ': דהנה התוס' בקושייתם נקטו אשר מלת דרך אינו שונה מכל שאר תיבות שמצינו שנקראים הן בלשון זכר והן בלשון נקבה, ולכן הקשו דלפי זה אינו מובן קושית הגמ' דקשו קראי אהדדי וקשיא נמי מתני' אהדדי, ולפי זה, כשהתרצן קאמר דקא בעי למתני דרך ודרך לשון נקבה הוא דכתיב וכו' הרי הוא מביא הפסוק כהוכחה אשר דרך הוא לשון נקבה, וכשהקשו לו ממתני' דזב דתני לשון זכר, תירץ דדרך נקרא נמי בלשון זכר, ומביא הוכחה לזה מקרא אחר.נא.

נמצא לפי זה, אשר דרך נקרא הן בלשון זכר והן בלשון נקבה, ועל כן נקטו התוס' בתירוץ הראשון דבאמת לא קשו קראי אהדדי, וכן מתני' ל"ק, רק שהגמ' מצא "שום דרשה" לתריך הפסוקים, וכן איכא לשנויי המתניתין, ולכן "הקשו" דיש כאן ב' סתירות - קראי אהדדי ומתני' אהדדי, והגמ' מתרצת ב' תירוצים נפרדים: תי' א' על הפסוקים [ובלשון התוס' "שום דרשה"] ותי' אחר על המשניות.

אמנם בתי' השני דתוס' לא נקטו כקושייתם והדרו לגמרי מההנחה דביסוד קושייתם אשר מלת דרך הוא מהלשונות שנקראים הן בלשון

זכר והן בלשון נקבה, וסובר דמלת דרך מיוחד הוא במינו - דתלוי במקומו והיכא קאי, דס"ל דהשקו"ט בגמ' הוא דהתרצן קאמר דתני לשון נקבה דקא בעי למתני דרך, ומצינו בקרא דדרך הוא לשון נקבה, והיינו לא דמביא הוכחה דדרך בכללותו הוא לשון נקבה, אלא דמכיון דמצינו דרך בקרא שנקרא בלשון נקבה על כן הכא נמי התנא שינה בלשונו ונקט לשון נקבה.

וכשהקשו לו ממתני' דזב תירץ דדרך הוא נמי לשון זכר, כדמצינו בקרא אחרינא דנקרא בלשון זכר. אמנם לא הי' כוונתו דדרך משתמשים בו הן לשון זכר והן לשון נקבה, ע"ד כמו יד שמש ומחנה וכיו"ב, אלא דכמו שמצינו בפסוק א' לשון נקבה ובפסוק שני לשון זכר כמו כן התנא משנה בלשונו - פעמים לשון זכר ופעמים לשון נקבה - היכא דקא בעי למתני דרך. וע"ז הקשו בגמ', קושיא אחת דקשו קראי אהדדי, וקשיא נמי מתני' אהדדי. דהרי אין שייכות מהנאמר בהפסוק להדינים דמתני', וא"כ למה הצריך התנא לשנות לשונו מחמת פסוק זה בו בזמן שיש פסוק אחר, ובשלמא אם היתה איזה שייכות מהנאמר בפסוקים להדינים דמתני' שפיר טפי, אמנם הכא אינו מובן. ועל זה משני הגמ' תי' על הפסוקים ותי' על המתני' - שהם ביסודם תי' א' [וע"ד הקושיא שהוא בעצם קושיא א']. דכוונת התרצן לעיל הוא, דכמו שהפסוקים פעמים משתמשים בלשון זכר ופעמים בלשון נקבה - דתלוי על מה קאי מלת דרך, דהיינו שדרך אינו לשון זכר ואינו לשון נקבה [ע"ד יד ושמש דבעצם נקראים בלשון שניהם] אלא תלוי במקום שנמצא כנ"ל, הנה עד"ז התנא דמתני' שינה בלשונו "אחרי הפסוקים" [כלשון התוס'], דתלוי היכא קאי ע"מ לדעת אם דרך הכא הוא לשון נקבה או לשון זכר. והיינו שהגמ' מבהירה כוונת התרצן דלעיל, דמש"כ "דקא בעי למתני דרך", היינו דוקא דרך דהכא הוא לשון נקבה בדיוק כמו הפסוק שהוא לשון נקבה, דתלוי על איזה ענין קאי.

ומדויק נמי, דבתי' השני תוס' כולל שניהם [קראי ומתני'] יחדיו ["טעם ודקדוק עליהם"], דכנ"ל בעצם הוא חד קושיא וחד פירוקא. אמנם לפי התי' הראשון הם ב' תירוצים נפרדים ["איכא לשנויי" ו"שום דרשה"] על ב' קושיות שבאמת לא קשים ובאים רק בשביל התי'.

וכלל העולה מדברינו, שישנם ב' מהלכים לבאר מלת דרך: חדא, דבעצם הוא לשון זכר ונקבה כמו יד שמש ומחנה וכיו"ב דבעצם נקראים בשני הלשונות, וע"ד כל דבר שאין בו רוח חיים זכרהו או נקבהו, וכן נקטו התוס' בקושייתם ובתי' הא'. ואידך דמלת דרך שונה

ומיוחדת - דאינו בעצם לשון זכר ונקבה אלא דבר זה גופא תלוי איה מקומו.

ובאמת מצינו מהלך שלישי בסוגיין, והוא בהריטב"א דס"ל דדרך הוא בעצם לשון נקבה והיכא דהוא בלשון זכר הוא לבר מדינא, עיי"ש. והנה הריטב"א הקשה על הלשון "א"כ . . קשו וכו'" וכתב, דיש מעבירין הקולמוס עליו, ועיי"ש שמתרץ לפי דרכו. ולפי הנ"ל י"ל דלתי' הא' דתוס', אכן לא גרסינן "א"כ" דאינו קשה במיוחד על התרצן [ובאמת בכלל אינו קשה כנ"ל]. משא"כ לתי' השני דתוס' גרסינן "א"כ" דהרי הקושיא הוא על התרצן במיוחד, דלדברין לשון המשנה קאי על הפסוק, ולכאורה מה השייכות כנ"ל, וא"כ סתם סתרי אהדדי.

והנה הגמ' ממשיך "מ"ט תני שלש משום דרכים נתני דברים ונתני שלשה", ועיין במהרש"א שהביא הת"י, ועיין נמי בתוס' הרא"ש שהקשו "דהא כבר אמרינן דהכא באשה קאי", עיי"ש דמ"מ הוא משום דרך. וי"ל דהם למדו ע"ד תי' הא' דתוס' ולכן צריכים לדחוק דעדיין משום דרך הוא. אמנם לתי' הב' רווחא למילתא, דבכלל ל"ק קושיא זו, דזה גופא קושית הגמ', דאיה"נ דתרצת דמלת דרך שונה ומיוחדת דתלוי היכא קאי, אמנם יאמר התנא דברים ונתני שלשה.

ועד"ז לא קשה מה הקשה הגמ' דמתני' דזב יאמר התנא דברים, דלכאורה שם תני שבעה לשון זכר, וא"כ משמע שהוא בכלל קושיא חדשה על מלת דברים. אמנם לפי הנ"ל הרי זה קושיא, דלפי מה דקאמר לעיל שהתנא שינה בלשונו אחרי הפסוקים ולכן תני הכא שבעה לשון זכר - דדרך הכא הוא לשון זכר דקאי על האיש דדרכו לבדוק - לכן קשה דמ"מ יאמר דברים ולמה צריך לנקוט מלת דרך.

ולפי תי' זה [השני] נמי ל"ק קושית תלמיד הרשב"א דלמה בעינן תי' חדש דדרכו של מאכל ומשתה יתירה לבא לידי זיבה, הרי אמרינן כבר לעיל דדרכו של איש לבדוק. ולפי הנ"ל י"ל דדרכו של איש ליבדק מגלה לן דדרך דהכא הוא לשון זכר, אמנם אינו מתרץ כלל למה בכלל אומר לשון דרך, ובשלמא אם כוונת קושית הגמ' הוא קושיא חדשה דבכלל למה אומר דרך, א"כ י"ל דדרכו של איש ליבדק די ומספיק לשנות לשון דרך, אמנם לפי הנ"ל שהקושיא הוא המשך ישיר לקושיא הראשונה על משנתינו, הרי אז בעינן סיבה לשנות לשון דרך דשייך מצד עצם דין דהמשנה.

ואחרי כהנ"ל אואפ"ל, דרש"י פירש הגמ' כתי' השני הנ"ל. דהנה רש"י ד"ה ופרכינן מ"ט כתב "משום דרכים קאמרת", וצע"ג מה מוסיף על הגמ' ומאי קאמר במלת "קאמרת". ואולי י"ל דכוונתו משום

דרכים, דהן דרך דהפסוק והן דרך דהמשנה תלוי באיזה ענין קאי, וקאמרת דהמשנה הוא "אחרי" לשון הפסוק [כלשון התוס'], לכן קשה דלא יאמר בכלל דרכים אלא דברים דזהו לישנא דתלמודא.

ולפי זה נמי מתורץ מדוע רש"י נטר עד כאן לומר כאורחא דתלמודא בקושיא זו ולא לעיל אקושית הגמ' "מאי איריא דתני שלש": דרש"י ס"ל שאין לשון זכר במספרים אורחא דתלמודא, וגם בלשון הכתוב מצינו הן לשון זכר ולשון נקבה, וגם לא ס"ל כתוס' דהתנא צריך לומר לשון זכר דכל התורה כולה נאמרה בלשון זכר, דלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד, ועל כן ס"ל דהקושיא אינה עיקר לעצמו, אלא לומר התי' דהכא בעינן למתני דרך, וכנ"ל בארוכה לומר החידוש במלת דרך, ורק אח"כ כשהקשה בגמ' דליתני דברים כ' לשון דברים הוא אורחא דתלמודא.



וניתני האיש קונה ומקנה

הנ"ל

קידושין (דף ב, ב) ברש"י ד"ה וניתני ובד"ה ומקנה ובד"ה ומשני, צ"ב אריכות הלשון דרש"י, דלכאורה אינו מוסיף בביאור הגמ'. ובפרט בד"ה ומשני שמעתיק לשון הגמ' ואדרבה אינו מוסיף עיקר התי' דמקני לה משמיא.

ואואפ"ל דרש"י מבאר הקס"ד דהגמ'. דבודאי ידע מלכתחילה שמיתת הבעל לאו איהו קא מקני לה, אלא דקס"ד בגמ' מכיון שבהמשנה ישנה "הקדמה" האשה ניקנית בג' דרכים וקונה עצמה בב' דרכים ואח"כ המשנה מפרטת, א"כ אולי בהכלל קודם הפירוט שייך לומר האיש קונה בג' דרכים ומקנה אותה לעצמה בב' דרכים, וע"ז קאמר רש"י דהגמ' משני דמכיון דסו"ס "איכא בהנהו ב' דרכים" שבכלל זה גם מיתת הבעל, לכן לא שייך לשון כזו. ודו"ק.



בסוגיית חליפין בקידושין

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

בגמ' (קידושין ג, א) מבואר, דהא דאשה אינה נקנית בחליפין הוה משום ד"חליפין איתנהו בפחות מש"פ ואשה בפחות מש"פ לא מקניא

נפשה", וכתבו התוס' (ד"ה ואשה כו') "פי' בקוני' משום דגנאי הוא לה, הלכך בטיל לה תורת חליפין בקידושין, ואפי' בכלי שיש בה ש"פ אי יהיב לה בתורת חליפין. וקשה לר"ת דא"כ פשטה ידה וקבלה תתקדש בפחות מש"פ? וכו'".

ויל"ע מה היתה כוונת התוס' בקושייתם: האם כיוונו להקשות דהאשה תתקדש כשפשטה ידה וקבלה פחות מש"פ בתורת חליפין, או (גם) כשפשטה כו' בתורת כסף?

והנה בפשטות, הרי כל הדיון בסוגיין על פחות מש"פ הוא משום שמדובר על קנין חליפין (דאיתנהו בפחות מש"פ), משא"כ בקנין כסף הרי זה כלל בכה"ת שכסף מהני רק בש"פ, וא"כ הרי כל הסברא ד"לא מקניא נפשה" ו"גנאי הוא לה", הוא רק לבאר מדוע לא מהני פחות מש"פ דחליפין באשה, משא"כ זה שלא מהני בה פחות מש"פ בתורת כסף, הרי זה דבר פשוט כבכה"ת וא"צ לזה טעם מיוחד. וא"כ הרי בפשטות אין מקום להקשות על רש"י שכפשטה ידה כו' תהני פחות מש"פ בתורת כסף, דהטעם ע"ז שלא מהני פחות מש"פ בתורת כסף אינו משום 'גנאי' אלא מדין כסף דעלמא. ועפ"ז צריכים לפרש קושיית התוס' שתתקדש כשפשטה ידה כו' בתורת חליפין.

אלא דלכאור' גם לדרך זה אין מקום לקושיית התוס': דהרי התוס' עצמם העתיקו לשון רש"י "הלכך בטיל לה תורת חליפין בקידושין ואפי' בכלי שיש בה ש"פ וכו'", והיינו, דהיות וחליפין הוה קנין כזה דאיתא בפחות מש"פ, ונשים בעלמא לא מקני נפשיהו בכגון זה, כבר נתבטל קנין זה מקידושין. וא"כ מה הקשו שוב, דבמקרה מסוים - כשפשטה ידה וקיבלה - תהני חליפין בקידושין, הרי כבר כתבו התיירוץ לזה, דחליפין לא מהני בקידושין כלל (גם היכא דליכא גנאי, כבמקרה דחליפין עם כלי דש"פ)?!

והנה כו"כ מהראשונים (ראה רמב"ן, רשב"א ועוד) אכן הקשו על סברא זו של רש"י – דבטיל לה תורת חליפין בקידושין - ופליגי עליו (כמשי"ת), אבל התוס' כן העתיקו סברא זו, ולא הקשו עליו כלום, ונמצא לכאור' דמסכימים עם עצם סברא זו, ושוב קשה כנ"ל, דא"כ מה הקשו על רש"י שיהני חליפין בקידושין כשפשטה ידה וקבלה?

(ויעויין במרדכי ריש מכילתין, שמביא שיטת רש"י בסוגיין, ואח"כ קושיית ר"ת עליו בזה"ל "דמשמע מדתלי טעמא משום דגנאי הוא לה, משמע דאם היתה רוצה להתקדש בכך שהיתה מקודשת [וא"כ במתני' אמאי תנן בפרוטה] וכו'". ועכ"פ מדבריו בהחצאי ריבוע יוצא מפורש

שקושיית ר"ת היתה על קדושי כסף – שיהני גם בפחות מש"פ כשרצונה בכך. אלא דצ"ע בזה כנ"ל – דמי אמר שלשי' רש"י דברה הגמ' בכלל על קדושי כסף)?

ב. ואוי"ל, דקושיית התוס' היא אכן שתתקדש בפחות מש"פ בתורת כסף (כשפשטה ידה כו'),

ותוכן הקושיא היא כך: דאותה הסברא האומרת שמתחשבים עם דעתה ורצונה של האשה כ"כ, עד שמבטלים תורת חליפין בקידושין מחמת קפידתה, תאמר ג"כ, שנתחשב עם דעתה ורצונה של אשה זו שרצונה להתקדש בכסף שהוא פחות מש"פ.

ליתר ביאור: הבאנו לעיל שכמה מהראשונים הקשו על סברא זו של בטל לה תורת חליפין בקידושין כו', ראה לדוג' לשון הרמב"ן (והרשב"א) "איני יודע למה בטל כיון שבפחות מש"פ לא נתבטלו מחמת פסול קנייתן אלא מחמת קפידתה של אשה וכו'". אמנם מדברי רש"י (ותוס') נמצא דסב"ל שכן 'נתבטלו מחמת פסול קנייתן', ובאמת צלה"ב, מדוע? והיינו מדוע סב"ל דזה שהנשים מקפידין על עצמן שלא להתקדש בפחות מש"פ ביטל 'תורת חליפין' בקידושין גם במקרה שאין שם גנאי (כמו בפשטה ידה, או חליפין דש"פ)?

ונראה לומר הביאור בזה, דשונה דעת האשה וקפידתה בקידושין מדעת וקפידת כל מקנה דעלמא: דבקידושין הרי האשה אינה רק המקנה, אלא גם הדבר הנקנה, משא"כ בכל קנין דעלמא הרי המקנה והדבר הנקנה הם ב' דברים נפרדים. ושלכן, בקנינים דעלמא הרי הקפידה של המקנה, לא יבטל האפשריות של קנין מסויים על חפצים מסוימים, משא"כ בקידושין הרי באם נשים דעלמא מקפידין שלא יהיו קנויין ע"י קנין מסויים, א"כ נתבטלה קנין זה מלהיות קנין על נשים, היות ש"הדבר הנקנה" מקפדת שלא להיות קנוי בדיני קנין זה.

(ולהטעים הענין יותר יש להוסיף, דבכלל הרי דיני וגדרי הקנינים מתאימים ונקבעים ע"פ הדברים הנקנים על ידם, ולדוג' זה שדברים מסוימים נקנים במשיכה ולא בהגבהה מחמת גודלם; אופנים שונים בחזקה לדברים שונים וכו'. ועד"ז בעניננו, דקניני האשה נקבעים ע"פ הדבר הנקנה ע"י - הנשים עצמן).

וי"ל, דזה היתה יסוד שיטת רש"י בביאור דברי הגמ' כאן ד"אשה בפחות מש"פ לא מקניא נפשה" – שאופני הקנין בקידושין תלויים ונקבעים ע"פ דעתן ורצונן של הנשים (הנקנין בהקידושין).

ונמצא א"כ, שאין זה סברא מיוחדת לענין קנין חליפין בקידושין, אלא היא סברא כללית בסוג הקנין דקידושין, ומובן א"כ דזהו גם הפשט בזה שבהקנין כסף דקידושין בעינן לש"פ דוקא, דזהו – לא מחמת גדרי הקנין כסף דעלמא, אלא – מחמת דעתן ורצונן של הנשים הנקנין ע"י הקידושין, שמחמת קפידתן שלא להתקדש בפחות מש"פ נקבע שזה יהי' השיעור לקידושי כסף.

וע"ז מקשים התוס', דבאם מחשיבים כ"כ רצון האשה המתקדשת עד שמחמת דעתן ורצונן נקבעים גדרי ודיני הקנינים בקידושין (וכדמוכח מהסברא ד"בטיל לה תורת חליפין בקידושין" כנ"ל), אז מדוע לא נחשיב גם דעתה ורצונה של האשה הפרטית שבאה להתקדש – שעבורה תהני קדושי כסף, גם בפחות מש"פ ?! (ומובן דלא היו יכולים להקשות, שנחשיב רצונה גם כשתבא להתקדש בקנין חליפין שהרי בטל קנין זה אצל קידושין, משא"כ קנין כסף שלא בטל – אולי תועיל רצונה ודעתה, שתתקדש בקנין כסף גם בפחות מש"פ).

ג. אלא דלכאור' אפשר לשדות נרגא בסברא זו: דבאם פחות מש"פ אינו נחשב 'כסף', אז מה מהני דעתה ורצונה, הלא צריכה להתקדש ע"י קנין כסף, ופחות מש"פ אינו כסף?! וכמובן וגם פשוט שא"א לומר שמחמת החשיבות של דעת הנשים בקידושין (כנ"ל), לכן יכולין להתקדש בהאופן שהן רוצין, אם אינו א' מהקנינים שהאשה נקנית בהן!

אולם, באמת נראה דאין זה פשוט כלל דפחות מש"פ אינו נחשב 'כסף', די"ל שכן נחשב לכסף אלא שפרוטה הוא השיעור כמה כסף בעינן בכדי לפעול קנין וכיו"ב.

ביאור הדברים: ידוע ביאורו של הצפנת פענח – שמביאו רבינו זי"ע (ראה לקו"ש ח"ז עמ' 110, ובכ"מ) – בפלוג' ר"י ור"ל האם ח"ש אסור מה"ת או לא; דר"י סב"ל שהשיעור (כזית וכיו"ב) הוא רק בכמות של האיסור, אבל מהותו ואיכותו הוא גם בפחות מכשיעור (ושלכן סב"ל שח"ש אסור מה"ת), משא"כ ר"ל סב"ל שהשיעור פועל מהות האיסור, והיינו שעד שאוכל שיעור זה לא נחשב שאכל איסור בכלל (ושלכן סב"ל שח"ש מותר מה"ת), יעוי"ש.

והנה בקשר לפחות מש"פ כתב אדה"ז (דיני גזילה ואבידה ס"א) "אסור לגזול או לגנוב כל שהוא דין תורה. . . ואע"פ שפחות מש"פ אינו נק' ממון ואין צריך להשיבו, הרי ח"ש אסור מה"ת לכתחלה וכו'". והרי לנו שפחות מש"פ הוא בגדר ח"ש (וכן הוא במ"מ על

הרמב"ם ריש הל' גזילה. ויש חולקין ע"ז, ועוד ית'). ונמצא א"כ, דבמהותו הרי גם פחות מש"פ הוה בגדר כסף, ורק שחסר בו השיעור (בכמות – כנ"ל) לפעול קנינים וחיוכים וכיו"ב.

ושוב י"ל, שהיות ואצל קידושין הרי הגדרים והדינים של הקנין משתנים לפי רצון הנשים כנ"ל – אז אפשר שלא יהא צורך בשיעור זה של כסף לפעול הקנין, ויהא אפשר לעשות קנין כסף גם בלי השיעור הנצרך בעלמא.

ד. והנה, כל הנ"ל הי' לבאר שיטת רש"י בסוגיין וקושיית התוס' שעליו (ולתרץ קושיית התוס' יעויין בתוס' הרא"ש כאן וברשב"א לקמן דף י"א ואכ"מ), אמנם התוס' פירשו הגמ' באו"א לגמרי, ובתחילת פירושים כתבו "דלא בקפידא תליא מילתא אלא ה"ט משום דגמר קיחה קיחה משדה עפרון דכתיב ביה כסף ובפחות מש"פ לא מקרי כסף וכו'".

והנראה מזה שהתוס' באו לחלוק על היסוד של רש"י המבואר לעיל – דגם פחות מש"פ הוה בגדר כסף, ושלכן הרי הצורך לפרוטה בקידושין הוא רק מחמת דעתן כו' – וסב"ל להתוס' שפחות מש"פ אכן אינו בגדר כסף כלל, ושוב אין הבדל באם הנשים רוצות בזה או לא, דזה הוא הגדר של קנין כסף.

ואכן מצאתי גם באחרונים (חת"ס ע"ז, עא, א, ד"ה ב"נ, חלקת יואב יו"ד סי' ט') שהוכיחו מדברי התוס' בחולין (לג, א ד"ה אחד) דסב"ל שפחות מש"פ (בגזילה) אינו בגדר ח"ש שאסור מה"ת. ולדברינו הר"ז מבואר להפליא, משום ששיטת התוס' הוא שפחות מש"פ אכן אינו בגדר כסף כלל, ושוב לא מתאים אצלו ההגדרה דח"ש (ע"פ ביאורו של הצפע"נ ורבינו הנ"ל).

ונראה לבאר יסוד פלוגתתם של רש"י ותוס' – באם פחות מש"פ הוה בגדר כסף (רק שחסר השיעור) או שאינו בגדר כסף כלל – ע"פ מה שכתבו האחרונים (האריך בזה האב"מ סי' כז), דיש ב' אופנים לפרש מהו כסף האמור בתורה: מתכת או נסכא של כסף בשיעור מסוים, או ממון דעלמא. וכבר כתבתי בא' מהגליונות הקודמים (בענין שו"כ ככסף), שלכאו' הרי שאלה זו קשורה גם עם הפלוגתא של הסמ"א והט"ז (חו"מ סי' רצ) בגדר קנין כסף: באם הוה בגדר שוויות ופירעון, או מעשה קנין בעלמא, דהתוכן של ב' השאלות הוא באם כסף הוה ענין של דין (ושלכן הוה זה רק מתכת של כסף, ופועלת קנין

באופן של דין) או דהוה ענין של שוויות (מציאות בעולם), ושלכן אינה קשורה למתכת מסוימת, ופועלת הקנינים באופן של שווי ופירעון.

ונראה, דבזה יתבאר גם פלוגתא זו: דבאם המושג דכסף הוה ענין של דין תורה, והרי התורה גם נתנה לזה שיעור, אז הרי פחות משיעור זה אינו בגדר כסף כלל. משא"כ לפי האופן השני, דכסף מהני מדין שוויות, אז מסתבר לומר שגם פחות מש"פ הוה בגדר כסף עכ"פ, דהרי שוויות הוא דבר שמצטרף ("חזי לאיצטרופי"), וחצי פרוטה הוה גם שוויות, אלא דעוד לא הגיע להשוויות של פרוטה.

ואם כנים הדברים, נמצא דהתוס' כאן אזלי לשיטתייהו; דהרי הרבה מבארים (וכן הבאתי ג"כ בהגיליון הנ"ל), דשיטת התוס' בסוגיית 'שו"כ ככסף', מתפרש לפי השיטה דכסף הוה 'מתכת של כסף' כו'. ומתאים עם שיטת הט"ז בענין קנין כסף דהוה בתורת 'מעשה' קנין. ולדברינו נמצא דגם כאן נקטו התוס' כשיטה זו, ושלכן סב"ל דפחות מש"פ אינה בגדר כסף בכלל וכמשנ"ת.

ה. ודאתינן להכא יש להוסיף עוד נקודה אחת: דהנה התוס' בהמשך דבריהם מבארים הקס"ד של הגמ' שחליפין מהני בקנין קידושין "משום דהוה כעין כסף דקרא כשיש בהם ש"פ וכו'". אמנם ברוב הראשונים (רמב"ן, ריטב"א, ר"ן, רשב"א בדרך אחד ועוד) מבואר, שהקס"ד של הגמ' היתה שחליפין מהני מתורת כסף, ולא דוקא חליפין דאית בהו ש"פ, אלא דכל חליפין מהני מתורת כסף. וצלה"ב במה פליגי התוס' עם שאה"ר כאן - דלהתוס' הרי כל הסברא היתה שחליפין שיש בהן ש"פ תהני (וגם אז – "כעין כסף דקרא"), ולשאה"ר הרי הסברא היתה שחליפין יועיל גם בפחות מש"פ (מתורת קנין כסף)?

ונראה, דגם זה יתבאר היטב ע"פ המבואר לעיל בדעת התוס' בגדר כסף; דהנה הרמב"ן כאן מבאר הסברא לומר שחליפין מהני מדין כסף "מה כסף שמחליף בו קונה, אף בחליפין וכו'". ומפורש בדבריו לכאן, שיסוד הסברא שחליפין הן בתורת כסף, הוא שגם כסף הוא ענין של החלפה, שפירושו פירעון. ועפ"ז מבואר נמי מדוע הסברא היתה שגם חליפין פחות מש"פ יהני מדין כסף, דהרי גם בהן ה"ה מחליף דבר חשוב (וכמבואר בר"ן כאן, דאע"פ דהוה פחות מש"פ מ"מ צ"ל כלי דוקא דהוה דבר חשוב כמבואר בגמ').

ואכן בהסוגיא דשו"כ ככסף מבואר נמי בדעת ראשונים אלו, דסב"ל שגדר כסף – וקנינו – הוא שוויות (דלא כדעת התוס' כנ"ל).

משא"כ לדעת התוס' דסב"ל – כנ"ל – שכסף מהני באופן של 'דין תורה', ושלכן הרי פחות מש"פ אינו נחשב לכלום וכמשנ"ת, מובן שלא הי' מקום לומר שגדר של חליפין הוה כגדרו של קנין כסף, או שחליפין פחות מש"פ יהני מדין כסף, וכל הסברא היתה רק שחליפין שיש בהו ש"פ, יהני "כעין כסף דקרא". והיינו שהיות ויש בהן ש"פ אולי יפעלו הקנין היות שדומין לכסף דקרא – בזה שנותנים דבר שיש בו ש"פ. ודו"ק.



דין ב' פרוטות באמה

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בתוס' בקידושין (דף ד, ב) ד"ה מעיקרא הקשו: "נילף מהקשה לאמה עברי' . . ואמה עברי' . . נפקא לן לקמן שנקנית בכסף מוהפדה ומה אמה נקנית בכסף אף אשה נקנית בכסף . . וי"ל דאי מהיקש לחוד ה"א דלא סגי בפרוטה עד שיהא ב' פרוטות כדבעינן באמה העברי' כדמוכח לקמן".

ובמהרש"א הקשה על תי' התוס' "דא"כ ה"ה דנימא כן בגמ' דיליף בק"ו מאמה דא"כ נצטרך בקידושין ב' פרוטות".

ובקוב"ש ביאר בזה דב' דינים הם בקנין אמה: השוה פרוטה הוא לקנין האמה, ומה דמוסיפין עוד פרוטה הוא מחמץ הפרעון, אבל לא שייך לחלות הקנין. ולכן אי ילפינן מק"ו לא נילף אלא לדין קנין שהוא בפרוטה גם באמה, משא"כ אי ילפינן מהיקש, הרי מכיון דאין היקש למחצה ילפינן גם דין פרוטות.

אמנם נראה דמדיוק ל' התוס' לא משמע הכי. דהנה יש לדייק בלשונם - כשהקשו דנילף בהיקשא מאמה "ואמה העברי' נפקא לן לקמן שנקנית בכסף מוהפדה", דא"כ מה נוגע ליסוד קושייתם מנין לנו דאמה נקנית בכסף? ואדרבה, הרי הא דילפינן באמה כסף מוהפדה הוא יסוד תירוצם, דמצד דין גרעון כסף ("והפדה") בעינן ב' פרוטות, ולכן א"א למילף מיני'. ועוד יש לדייק בלשונם בהתי' "דאי מהיקש לחוד ה"א דלא סגי בפרוטה עד שיהא ב' פרוטות", ולא כתבו בקיצור דאי מהיקש ה"א דבעינן ב' פרוטות, ומשמע מלשונם דהא דבקנין אמה צריך עוד פרוטה אין פרוטה הב' ענין נפרד מפרוטה הא' הפועל הקנין, אלא הוא דלהקנין לא סגי בפרוטה וב' פרוטות פועלים חלות הקנין.

ומזה נראה לכאור' (דלא כפי שביאר הקוב"ש), דהסבר דברי התוס' הוא, דבקושייתם סברו התוס' דדין ב' פרוטות לא שייך לעצם חלות הקנין אלא הוא דין נפרד מטעם גרעון כסף, ומשום הכי הביאו בקושייתם המקור לדין כסף באמה "והפדה", מכיון דמזה משמע דמה שבעינן לב' פרוטות הוא רק מחמת הפדיון אבל חלות הקנין הוא בפרוטה, ומשו"ה הקשו דנילף אשה מאמה בהיקשא ולא נימא דבעינן ב' פרוטות באשה (ובאמת הרי במכילתא מבואר דבאמת ילפינן קידושי כסף מהיקש לאמה). וע"ז תירצו "דלא סגי בפרוטה עד שיהא ב' פרוטות", והיינו דדין ב' פרוטות הוא לעצם חלות הקנין (וכנ"ל דכן מדויק בל' זה), ולכן אי ילפינן קנין אשה מאמה היו צריכים ב' פרוטות לחלות הקנין. ועוד יש לבאר עפ"ז שיטת התוס' בגדר אין היקש למחצה (דלא כהקו"ש), ואכמ"ל.



לישנא דאורייתא ולישנא דרבנן בקנין קידושין

הת' אהרן לאשאק תלמיד בישיבה

גרסינן בריש מס' קידושין: "מאי שנא הכא דתני האשה נקנית ומאי שנא התם דתני האיש מקדש, משום דקבעי למיתני כסף . . וקייחה איקרי קנין דכתיב . . וניתני התם האיש קונה מעיקרא תני לישנא דאורייתא ולבסוף תני לישנא דרבנן, ומאי לישנא דרבנן דאסר לה אכ"ע כהקדש. וניתני הכא האיש קונה, משום דקבעי למיתני סיפא . . אב"א, אי תנא קונה הו"א אפי' בע"כ, תנא האשה ניקנית". ע"כ תוכן הסוגיא.

והיינו, שהגמ' שואלת בתחילה על מה שכתוב במתני' "האשה נקנית" (מאי שנא מהמשנה בפרק שני שתנא לשון קידושין), ואז שואלת על המילה "האשה" (מאי שנה מהתם דתני בלשון "איש"). ומקשים הראשונים (רשב"א, תוס' הרא"ש ועוד) מדוע שואלת הגמ' תחילה על המילה השני' במתני' ("נקנית"), ורק לאחמ"כ על מילה הראשונה ("האשה")?

ומתרץ הרשב"א ב' תירוצים: א. שאם היתה שואלת הגמ' תחילה "ליתני הכא האיש קונה" ואז היתה מתרצת "אידי דתנא סיפא וקונה את עצמה", שוב לא היתה יכולה הגמ' להקשות על לשון "נקנית", דהרי נוכל לתרץ בפשטות שהוא ג"כ משום שתנא בסיפא "וקונה את

עצמה" ושם אינו שייך לשון של קידושין (עיי' תוד"ה מאי שנא). ב. הקושיא "וניתני הכא האיש קונה" איננה קושיא אמיתית כ"כ, כיון שאם הי' תנא לשון של איש, הי' צריך להוסיף מילים במשנה ("את האשה"), והגמ' מביאה זאת רק בשביל התירוץ דבעינן דעתה.

ולכאו' שני התירוצים צריכים ביאור: א. כמו שמקשה הרשב"א בעצמו, שאדרבא אם יכול לקצר צריך לעשות כן, ומדוע רצתה הגמ' להוסיף בהשקו"ט? ב. בכללות הענין לכאו' דוחק לומר שהקושיא אינו קושיא באמת, והביאה רק בשביל התירוץ. ובפרט שהלשון בהגמ' בתירוץ זה הוא "איבעית אימא" - שהיא רק תירוץ שני וגם רק "אם רוצים לומר"?

ב. והנה על שאלת הגמ' "וניתני הכא האיש קונה" מפרש"י, וז"ל: "כי היכי דתנא בלישנא דרבנן האיש מקדש". ז.א. ששאלת הגמ' אינה מצד לשון הכתוב "כי יקח איש" אלא כמו שמשמע מהמשך הגמ' ששאלתה מבוססת על לשון המשנה, דכשם שתנא התם לשון קידושין, כמו"כ צריך לשנות כאן.

ולכאו' יש לדייק בלשון רש"י "כי היכי דתני בלישנא דרבנן האיש מקדש", שאם כוונתו רק לבאר שהשאלה נובע משם, הל"ל "כי היכי דתנא שם", ומדוע מדייק לומר שקשור גם עם התוכן של ה"לישנא דרבנן"?¹

ונראה מזה שלפי רש"י השאלה של הגמ' "האיש קונה" אינו רק שאלה סתם מצד זה שכן איתא הלשון שם, אלא גם מצד תוכן הענין של הלישנא דרבנן, שמצד תוכנה מתאים יותר הלשון "האיש קונה".

וזה מתאים עם הפירוש"י על שאלה הראשונה דהגמ' "מאי שנא הכא דתני האשה נקנית ומאי שנא התם דתני האיש מקדש", שלפי רש"י אין זה רק שאלה סתם, מדוע הכא כך והתם כך, אלא גם מצד תוכן הענין

(1) ועיי' בחידושים קדמונים מה"ר אליעזר אשכנזי, דכוונת רש"י לומר שכאן השאלה מוחלפת ממה שיהיה אם הי' זה בתחילת הגמ': בתחילת הגמ' השאלה היא להתאימו עם לשון הפסוק ("כי יקח איש") ועכשיו נתחזקה הקושיא - שהלשון דרבנן יתאים עם הלשון של תורה. ועפ"ז הי' אפ"ל מה שהקושיא בא עכשיו לחזק אותה.

אבל עדיין א"מ, שלפי"ז הי' מספיק להביא המשנה משם ולשאול שהלשון דרבנן יתאים עם הלשון דקרא כי היכי דמוצאים אנו שם, ולמה שאלה הגמ' תחילה על "נקנית" (אחרי שהביא המשנה שם) ואז על האשה, ככפנים?

אינו מתאים הלשון של קנין באשה אלא קידושין, ובלשונו (ד"ה "מאי שנא") "וניתני הכא האשה מתקדשת" (ועיין בגליון תתסו מה שכתבתי בביאור שיטה זו). ולכאור' צריך לבאר איך השאלה "וניתני הכא האיש קונה" קשורה עם התוכן של ה"לישנא דרבנן"?

ג. ויש לבאר תחילה תוכן הענין של הלישנא דרבנן: מבואר בכ"מ שמהלשון קידושין - ד"אסר לה אכולי עלמא כהקדש" - נשמע שבקידושין ישנם בכללות ב' עניינים: א. זה שהאשה נאסרת על כל העולם. ב. עי"ז היא מזומנת ומיוחדת לאיש זה, כפירוש הפשוט של המילה "הקדש" - מובדל ומיוחד, ז.א שבקנין האשה נכלל ב' עניינים, א' מצד השלילה (שנאסרת אכ"ע) וא' מצד החיוב (שמיוחד לו) וא' תלוי בשני².

והנה, כיון שנכלל בקידושין הענין שנאסרת אכ"ע, לכאור' יש מקום לומר שהקנין אינו נפעל ע"י האיש, שהרי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, והאשה, לפני מעשה הקנין (שהוא אוסר אותה וקונה אותה) אינה שייכת לו, אלא עי"ז שהאשה מקנה את עצמה להבעל, עי"ז שניחא לה להיות אסורה. אבל בפועל אינו כן, ובלשון המשנה בפ' שני "האיש מקדש", שנפעל ע"י האיש. וכבר האריכו בזה האחרונים, ועיין ב"חלקת יואב" (אבה"ע ס"ו) שמבאר בזה שבאמת זהו פעולת העדים בשעת הקידושין, שהם מפרסמים הגילוי דעת של האשה דניחא לה להיות אסורה, ורק אח"כ בא האיש ומטיל עלי' האיסור וקונה אותה עי"ז. עי"ש בארוכה³.

ועפ"ז יובן עומק שאלת הגמ' "וניתני הכא האיש קונה": השתא דיודעים אנו שישנו איזה חידוש לומר "האיש מקדש" - שאע"פ שיש מקום לומר שנפעל ע"י האשה, מ"מ נפעל ע"י האיש כנ"ל - לכאור'

(2) ועיין בספר קונטרס השיעורים להר' גוסטמאן שמבאר שם בארוכה איך שישנו בקנין קידושין ג' עניינים: א. עצם הקידושין. ב. האיסור. ג. היחוד לו. ועפ"ז מבואר שם תירוץ הראשון של הרשב"א על הקושיא הנ"ל, דבאמת הי' יכול להקשות תחילה על האשה, אבל אז היינו מתרצים בפשטות "אידי דתנא סיפא" ושוב אינו קשה בהלשון "נקנית", שהיא ג"כ "אידי דתנא סיפא", והגמ' לא רצתה לעשות כן, כיון שרצתה לחדש לנו כל ג' עניינים הנ"ל. אבל מובן שזה לא מבאר לשון רש"י: "כי היכי דתני בלישנא דרבנן האיש מקדש", וצריך לבאר באופן שונה ככפנים.

(3) ועיין בהר"ן נדרים ל' ע"א בד"ה "האשה", שמבאר שזה נלמד מלשון הפסוק "כי יקח איש" ולא כי "תקח אישה לאיש", ע"ש וראה לקמן הערה 4.

צריך לחדש לנו את זה גם במשנתנו בלשון של "האיש קונה", ולא לשון של "האישה נקנית" - שמשמע מזה שהוא מצד האישה?

וע"פ כל הנ"ל מוכן בפשטות איך קושיא הנ"ל של הראשונים (למה הקשה תחילה על "נקנית" ואז על "האשה") מתורץ לפי רש"י: כיון שלפני שהגמ' חידשה לנו הענין של ה"לישנא דרבנן" (לאחר השקו"ט בגמ' בלשון "נקנית"), שישנו איזה ענין לאיסור בהקנין קידושין, לא הי' קשה כ"כ הלשון "האשה" בניגוד ל"האיש" – דמה לי אישה מה לי איש.

אבל אחר שהגמ' חידשה לנו ה"לישנא דרבנן" דקידושין, ושנכלל בה ענין של איסור, דוקא אז נתעוררה השאלה בהלשון "האשה" במשנתנו, שלמרות שישנו איסור, הלשון "האיש מקדש" מראה לנו שהקניין נפעל ע"י האיש, לכן בודאי צריך לשנות במתני' לשון של "האיש קונה"⁴.

בסגנון אחר: לפני שיודעים אנו על לשונות הקידושין ואיסור, אין צורך לשלול הלשון "האשה" (שמשמע מכך שנפעל ע"י האשה), דמהיכי תיתי לומר שנפעל על ידה? אבל אחר שיודעים אנו הענין של איסור (לישנא דרבנן), יש צורך לשלול הלשון "האשה" (שמשמע פעולת האשה) מטעם הנ"ל, ולכן שואלת הגמ' "וניתני הכא האיש קונה".



זכות האב בבתו

הת' שלום דובער הכהן הענדל

שליח בישיבה גדולה, מיאמי רבתי

כתב הרמב"ם (הל' נערה בתולה, פ"ב הט"ו): "מפותה או אנוסה שלא תבעה עד שבגרה או עד שנשאת או עד שמת האב - הרי הארבעה

(4) לכאור' לפי הר"ן שבהערה 3, קושיא זו של הגמ' יכולה להיות בהתחלת הגמ', כיון שהחידוש שהקנין נפעל ע"י האיש כבר נלמד מהפסוק ולא דוקא מצד המשנה?

אמנם באמת אין לומר כן, דבשלמא זה שהקנין נפעל ע"י האיש נלמד מהפסוק, אבל בהתחלת הגמ' אין הו"א לומר שנפעל ע"י האשה (שזה בא מהמשנה שם בלשון קידושין ואיסור), ובמילא אין שאלה בהלשון "האשה" כיון שבין כך פשוט שנפעל ע"י האיש (ובקל י"ל ששימוש בלשון של אשה לקצר, כמ"ש הרשב"א בתירוץ הב').

דברים או השלשה שלה...". והשיג עליו הראב"ד: "א"א השלשה במפותה אם מת האב למה, וכי יורשת אביה היא?" ומבאר ה'משנה למלך' את סברות מחלוקתם: "...וזה שכתב הר"ן ז"ל במתניתין דאיכא מ"ד דלא אמרינן דאם מת האב הרי הן לעצמה אלא באנוסה, אבל במפותה לא. פ"י: דכיון דמפותה ודאי מחלה, אלא דבמה שזיכתה התורה לאב לא מציא איהי למחול ממון אביה - שהרי היא ברשותו, וכל שלא עמדה בדין בחיי אביה - איגלאי מילתא דממון דידה הוא והרי מחלה בשלה, וזהו נמי דעת הראב"ד דכתב: "השלשה במפותה למה שלה, וכי יורשת אביה היא?" שנאמר דזכתה בממון אביה עכשיו, והלא מעולם לא זכה אביה ואיגלאי מילתא דשלה הוא, והרי מחלה דמדעתה עברה...".

כלומר, דבהא דגילתה התורה שיש לאב זכות בבתו בכסף הקנס באם פותתה או נאנסה, יש לפרש בב' אופנים: א) הפירוש הוא שיש לאב "בעלות" על בתו והיא כממונו לדבר זה, ומלכתחילה הוה האב הבעל-דבר התובע קנסו כמו בניזק שתובע את המזיק. ב) אין הפירוש שהאב הוא התובע והבעל-דבר, אלא בתו היא התובעת, והוא זוכה בכסף דרך ובאמצעות בתו (כמעין שליחות של בתו), דמסרה לו התורה את הכח לפעול עבורה. [וע"ד זה מצינו בלקו"ש ח"א פ' בא (עמ' 44 ואילך), גבי חיוב האב בפדיון בנו, בב' אופנים ע"ד הנ"ל].

והרמב"ם ס"ל כהאופן הא' - שיש לאב "בעלות" על בתו בענין זה, ונמצא דאף שלפועל במפותה נתרצתה בשעת ביאה, אין זה מועיל כלום, משום שאין מחילתה מחילה כלל, וכמ"ש הריטב"א (בכתובות ריש פרק נערה) בדין זה: "אבל הכא בשעת ביאה - גופה של האב, וכאומר קרע שיראין של חברי דמי". ולכן כיון שבשעה שפותתה לא הי' לה כח למחול על הקנס, משום שהקנס לא היה שייך לה אלא לאביה, לכן עכשיו כשבגרה יכולה לתבוע מהמפתה את כסף הקנס [דמעולם לא נפטר מלשלמו]. אבל הראב"ד ס"ל כהאופן הב' - שהבת היא הבעל-דבר, והאב זוכה בכסף דרכה, ונמצא שבעצם יש כאן תורת מחילה דהרי מפותה נתרצתה בשעת הביאה, אלא שחידשה התורה שכל זמן שהיא ברשות אביה אינה יכולה להפקיע את זכות האב, ולכן אין מחילתה מועלת לגבי האב, אבל אחרי שבגרה והיא ברשות עצמה, חלה מחילתה, ולכן אין בכוחה לתבוע ממנו קנס שנפטר מלשלמו.

ויש לקשר מחלוקת זו למחלוקת אחרת שנחלקו בה הרמב"ם והראב"ד: דהרמב"ם (שם, הי"ג) כותב: "אמרה לו אנסת אותי, והוא

אומר: לא כי אלא פיתתי, הרי זה נשבע שבועת התורה על דמי הצער ומשלם בשת ופגם, שהרי הודה במקצת הטענה, כמו שיתבאר במקומו". [והשיג עליו הראב"ד (עיי"ש)], ובכס"מ הביא: "ומצאתי כתוב עוד בנ"א בהשגות . . דצער דגופה לא זכי ליה רחמנא, הילכך אין כאן מודה מקצת דהנך ג' דברים דאביה ניהו, ומה שהודה - לאביה הודה, ומה שכפר - לה כפר . . וכ"כ הטור בשם הראב"ד"¹.

והנה בעצם קישור המחלוקת דהלכה י"ג עם המחלוקת דהלכה ט"ו, כבר עמדו בזה המפרשים [שו"ת 'נחלת יהושע' ח"א סי' י"ד, ועוד], ולכאורה יש להוסיף שגם גבי פרט זה (שהביא הכס"מ מנ"א) נחלקו ע"פ הנ"ל [- האם יש לאב "בעלות" על בתו בענין זה, או שהוא רק כעין שליח של בתו, אך הבת היא הבעלת דבר]: שלהראב"ד מכיון שכל הכח שיש לאב בבתו זה רק כזכות, והוא כעין שלוחה ואין לו בעלות עליה, אז הכח שהתורה נתנה לו מוגבל יותר, והצער שהיא נצטערה בו יהיה שלה, כמו כל צער אחר של הבת (כבחבלה וכיו"ב) שהולך אליה (רמב"ם הל' חובל ומזיק, פ"ד הי"ד). משא"כ להרמב"ם שיש לאב בעלות על בתו, ממילא גם הצער שהיא נצטערה בו [באנוסה] ילך אליו.

אמנם עדיין צריך להבין לשיטת הרמב"ם: מדוע יש חילוק בין הצער דחבלה שהקטנה מקבלת את הכסף, ובין הצער דאונס שהאב מקבל את הכסף, דממה-נפשך: באם שייכת לאביה או גם בצער דחבלה צריך הכסף ללכת לאב, ובאם בפועל הקטנה מקבלת את כסף הצער בחבלה משום שהיא זו שנצטערה, כמו"כ צ"ל בצער דאנוסה, שהרי היא זו שנצטערה?

(1) ומביא הרש"ש בב"מ (דף צב, ב, ד"ה "צעריה דכנו ובתו הקטנים"), שכתוכן גירסא זו משמע גם בהראב"ד שלפנינו, וכלשונו: "הראב"ד לפי נ"א שהביא הכ"מ בפ"ב מהל' נערה הי"ג סובר דהצער לעצמה . . . וכן מחלק הראב"ד בפ"ד מהל' חובל הי"ד לענין בשת, ומשם מוכח ג"כ דעתו ז"ל דהצער אפי' בתפוסה שלה". דכתב הרמב"ם (הל' חובל ומזיק, פ"ד הי"ד): "החובל בבת קטנה של אחרים, אם נזק הפוחת אותה מכספה הוא - הרי הוא של אב, וכן שבתה - של אב, שהרי מעשה ידיה וכסף מכירתה של אביה הוא. אבל צער ובושת וריפוי הרי הוא שלה, וכן נזק שאינו פוחת אותה מכספה הרי הוא שלה". והשיג עליו הראב"ד: "א"א דוקא בושת דחבלות, אבל בושת דאונס ופתוי אינו חייב, דהא אי בעי מסר לה למנוול ומוכה שחין...". ומזה שלא מוסיף שכן הוא גם גבי צער דאונס ופיתוי, רואים שלמד שבאנוסה ומפותה צערה לעצמה.

והנה בכללות גדר זכויות האב בבתו, יש לחקור: האם נתנה התורה להאב זכות אחת כללית, ומזה מסתעפים שאר הזכויות בעניינה השונים, וכגון: מעשה ידיה; הפרת נדריה; קנסה; ירושתה וקבלת קידושיה, שאז צריך לומר שיש קשר מסוים בכל זכויות אלו בשייכותם להאב, והדינים יהיו שווים בהן. או אפשר לומר שהתורה נתנה לאב זכויות רבות ששונות ונפרדות זו מזו, ולא מוכרח שיש קשר ביניהם, וכן דיניהם יהיו נפרדים.²

ועפ"ז יש לבאר את מהלך הגמ' בקידושין (ג, ב) דמקשה הגמ': "וכ"ת נילף מיניה? [שנלמד שנערה מתקדשת ע"י אביה מהתרת נדרים. ומתרת:] ממונא מאיסורא לא ילפינן. [ומקשה:] וכי תימא נילף מקנסא? [ומתרת:] ממונא מקנסא לא ילפינן...". דלכאורה אינו מובן מהו ההו"א שנלמד מנדריים או מקנס וכו', הרי גלוי וידוע שלא לומדים ממון - מקנס או מאיסור? דע"פ הנ"ל אתי שפיר, שאפ"ל שבהו"א היה מונח להגמ' שהתורה נתנה להאב בבתו זכות אחת כללית, וממילא אפשר ללמוד מההסתעפויות אחת לשניה, אע"פ שהסתעפות אחת היא ממון והאחרת היא איסור או קנס, וע"ז מתרצת הגמ' שלא הווי הסתעפויות מכלל אחד, אלא הווי פרטים נפרדים זה מזה, ולכן מכיון שא"א ללמוד מאיסור לממון - א"א ללמוד מנדריים לקידושין, ועדיין מנסה הגמ' להבין אולי בכ"ז יש איזשהו כלל מסוים, וממילא אע"פ שמנדריים א"א ללמוד זהו דוקא משום ש"ממונא מאיסורא לא ילפינן", אבל אולי נוכל ללמוד מקנס, וע"ז מתרצת הגמ' שגם מקנס לא ילפינן, משום שגם בזה הם נפרדים זה מזה.

אמנם כ"ז הוא בההו"א של הגמ' לפני שמצאנו לימוד לכל הפרטים, אבל למסקנת הגמ' לאחר שלמדנו את כל פרטי הזכויות שיש להאב, הנה אפשר אכן ללמוד בכ' האופנים. וי"ל שנחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד: שלדעת הראב"ד - התורה נתנה להאב זכות אחת כללית,

(2) ע"ד הא דמצינו בלקו"ש חט"ז (עמ' 312) הסבר במחלוקת ב"ש וב"ה: "...ב"ש האלטן אז ע"פ תורה ווערן ענינים בעיקר באשטימט אויפן יסוד פון זייער תוכן הכללי, ווי זיי ווערן גענומען באם ערשטן כללות'דיקן גדר . . די שיטה פון ב"ה איז, אז מ'דארף זיך בעיקר רעכענען מיט דעם ווי די ענינים ווערן פאנאנדערגעקליבן לויט זייערע פרטים און אופנים, הגם די פרטים זיינען ניט ניכר גלייך און מ'דארף האבן דרישה וכו' - און דוקא דאס איז מכריע אין דיני התורה".

וממילא צ"ל קשר מסוים ביניהם בשייכותם להאב, ולכן אם מצינו שאין להאב בחובל זכות בצער בתו, הרי לא יתכן שבאונס יהיה בזה דין אחר, ולכן סובר שכל צער של הבת - ילך אליה. משא"כ לשיטת הרמב"ם התורה נתנה לאב כמה זכויות שונות, וממילא לא מוכרח שצ"ל קשר מסוים ביניהם בשייכותם להאב, ולכן שייך לומר שבזכויות שקשורות בעיקר לממון, כמו בחובל בתו של חברו, יהיה לאב הקטנה זכות פחותה יותר בבתו, ולא יזכה בתשלום הצער (כי זה צערה שלה). אבל באונס יהיה לאב זכות יותר חזקה בבתו, ויזכה גם בצערה.

אמנם עדיין צלה"ב בשיטת הרמב"ם: מהי הסברא לחלק בזכויות האב בבתו, בין זכויות שקשורות בעיקר לממון, לבין זכויות שקשורות לתשלומין דאונס ומפתה?

ולתרץ זאת יש להקדים: דהנה במחלוקת הרמב"ם והראב"ד (בהט"ו) מצינו ביאור נוסף בה'קובץ שיעורים' (ח"ב סי' יא ס"ג), וז"ל: "ונ"ל לבאר מחלוקתם: דיש להסתפק בהך דינא שזכתה תורה לאב בבתו נערה עד שתיבגר, די"ל שבשעה שהיא נערה יש להאב זכות בבתו גם על הזמן שלאחר בגרותה, אלא דכשתיבגר פקע זכותו מכאן ולהבא. . דהבגרות היא הפקעה מחודשת. או דנימא דזכות האב בבתו היא מתחילתו קנין לזמן עד שתיבגר ולא יותר, והבגרות אינו הפקעה כלל אלא שנגמר זכותו מאליו. . ונראה דבזה פליגי הרמב"ם והראב"ד הנ"ל, דאי נימא דיש לה גם עתה הזכות על זמן בגרותה ממילא מהני מחילתה, דלאחר שתיבגר לא תוכל לתובעו, אבל אם נאמר דבשעת נערותה יש להאב בה זכות גם על זמן בגרותה וממילא אין לה עכשיו זכות כלל, לא מהני מחילתה, ולאחר שתיבגר תוכל לתבוע ממנו".

והנה, באם נאמר שהא שזכות האב בבתו היא רק עד שתתבגר - הוא בכל זכויות האב בבתו, יקשה לגבי זכות האב בקידושי בתו - איך יכול לקדשה, הרי זה סותר לדין "מה מכר ראשון לשני כל זכות שתבא לידו" [שניתן למכור לאדם אחר רק זכויות שיבואו לידינו], ואיך ביכולת האב לקדשה באופן שהקידושין יחולו אף לאחר שיפקע זכותו בה. דבשלמא כשמוכרה לאמה, הרי מוכר רק זכויות שיש לו, שהרי ברגע שנפקע זכותו בה [בנערותה] יוצאת מהאדון, אבל קידושין שזה מכירה נצחית נימא שאינו יכול, דאינו יכול למכור מה שאינו שלו?

וא"א לתרץ שמקדשה רק עד שתתבגר (שלוה הרי יש לו כח), ולאחר מכן הקידושין אינם פוקעים מצד הדין בקידושין (נדרים כט, א): ד"אילו אמר לאשה היום את אשתי ולמחר אי את אשתי, מי נפקא

בלא גט? [דברגע שהתקדשה ליום אחד אפי' לזמן מועט הרי היא אשת איש לכל דבר, ובכדי לצאת מרשותו צריכה גט מצד זה ש"קדושת הגוף לא פקעה"], דלכאורה אותו דין יחול גם כאן וקידושיה ימשיכו גם לאחר בגרותה. דא"א לומר כן בשיטת הרמב"ם [והראב"ד], דהרי דין הנ"ל בקידושין נלמד מגירושין, כמו שמוכר בפי' הרא"ש והתוס' (שם): "והכי אמר בפרק המגרש (פג, ב) היום אי את אשתי ולמחר את אשתי כיון שפסקה פסקה, וה"ה נמי לענין קידושין דמקשינן הויה ליציאה". משא"כ הרמב"ם בהל' גירושין (פ"ח, ה"ח) פוסק דבמקרה כגון דא אינה מגורשת (ואינו מזכיר דין קידושין לזמן בהל' אישות), ולכאורה אם מקור הדין בקידושין הוא מגירושין, אז א"א לומר כן בשיטת הרמב"ם דהרי על עצם מקור הדין חולק, כנ"ל, [והראב"ד, מדלא השיג עליו, משמע שס"ל כוותיה]³.

ולכן צ"ל שזה שהאב יכול לקדש את בתו, אע"פ שהקידושין הם ענין "עצמי" שלא ניתן לחלק בו, שלכן אם "אמר לאשה היום את אשתי ולמחר אי את אשתי, מי נפקא בלא גט". הוא לכו"ע משום שיש להאב כח לענין זה בכתו "שבשעה שהיא נערה יש להאב זכות בכתו גם על הזמן שלאחר בגרותה". משא"כ לענין ממונות, הנה י"ל שהרמב"ם והראב"ד תרוויהו ס"ל: "זכות האב בכתו היא מתחילתו קנין לזמן עד שתביגר", ולכן במוכר בתו יכול למוכרה רק עד נערוטה, ד"מה מכר ראשון לשני כל זכות שתבא לידו".

ובגדר האונס יש לחקור האם הוא נכלל בעניני אישות, משום דהפעולה שנעשית היא פעולת אישות, ולכן היא בגדר אישות. [ובפרט עפ"י דיוק ה'מרכבת המשנה' (הל' איסורי ביאה, פי"ז הט"ז) בדברי הרמב"ם (בהל' נערה בתולה, פ"א ה"ג - גבי אנוסה: "רצתה היא ואביה ולא רצה הוא, כופין אותו וכונס ונותן קנס, שנא' ולו תהיה לאשה - הרי זו מצות עשה"): "מבואר מלשון רבינו [מזה שכתב רק "וכונס", ולא הזכיר ענין הקידושין, דמשמע שאין צריך לקדשה לפני שכונסה] דכל אנוסה ומפיתה שנושא אותה האונס והמפתה א"צ

(3) ועיין ב'מראה הפנים' על הירושלמי (קידושין כח, א), שמנסה לחלק בשיטת הרמב"ם בענין הנ"ל בין קידושי כסף לקידושי שטר (שנלמדים מגיטין, ודיו לדין להיות כנדון), ע"פ דברי הגמ' בירושלמי (שם), ודוחק לומר כן בשיטת הרמב"ם. ואף אם נדחוק כנ"ל הרי לא מצינו שיהיה חילוק בקידושי הבת ע"י האב בין כסף לשטר.

שיחזור ויקדשנה, אלא סגי בנשואין לבד, דהיינו חופה או ביאה לשם אישות. והטעם דכשנושאה מהני למפרע הביאה של זנות לאירוסין, ואם אינו כונסה אין כאן אפי' ריח קידושין...". (ועפ"ז מסביר החילוק בין כהן שקידש אלמנה ונתמנה לכה"ג - שיכול לכונסה, משא"כ באם אנס שאז אסור לו לכונסה). ולכן אפ"ל שהזכות שנתנה התורה לאב באונס בתו - היא הזכות שניתנה לאב לגבי עניני האישות דבתו]. או שנאמר שלא דוקא, ואף שפעולת האונס היא פעולה שיכולה לשמש כאישות, מ"מ אינה נכללת בגדרי זכויות האישות שיש לאב בבתו, אלא זכות אחרת שיש לאב בבתו. [ע"ד כסף, דלמרות ששייך לקדש בכסף, לא נאמר שגדר הכסף הוא אישות, אלא רק שע"י יכול להגיע לאישות].

וי"ל שדוקא באונס ומפתה נחלקו הרמב"ם והראב"ד [וכוונת הקו"ש דנחלקו הרמב"ם והראב"ד ג"כ אינה אלא בענין אונס ומפתה]: דלהרמב"ם אונס נכלל בגדרי אישות כנ"ל (ובפרט ע"פ דיוק ה'מרכבת המשנה' בהרמב"ם), ולענין זה "יש להאב זכות בבתו גם על הזמן שלאחר בגרותה", כלומר הכח שיש בו לפעול בה כעת הוא גם בדבר שישפיע לאחמ"כ, ולכן לא תועיל מחילתה אפי' לזמן שאחרי בגרותה, ולכן הצער שלה באנוסה ילך אליו. משא"כ להראב"ד פעולת האונס אינה בגדר אישות, וא"כ מכיון ש"זכות האב בבתו היא מתחילתו קנין לזמן עד שתיבגר", לכן בענין זה יש להאב כח פחות בה, ומשום כך תועיל מחילתה לזמן שאחרי בגרותה, ומצד סברא זו מוכרחים לומר שג"כ הצער דאנוסה שייך לה ולא לאביה. אבל בדיני ממונות [כבחובל בתו קטנה של אחרים], ברור שתשלומי הצער ילכו אליה, כי בזה לכ"ע קנין האב הוא רק עד שתתבגר, וא"כ הכח שיש לאביה בענין זה הוא פחות, ולכן מכיון שהצער הוא שלה יש לה שייכות לתשלומין שבאים כתוצאה מזה.



הסידות

בקשות בפסוקי-דזמרה [גליון]

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב אזורי - עומר, אה"ק

בגליון תתסז (חה"ס) עמ' 68 תמהו על האמור בלקו"ת פ' תבא ד"ה תחת אשר לא כו' (מב, ד), "ובקשות שבאמצע פסוקי דזמרה ושבחים

תקנו אנשי כנה"ג מחמת שיש קטרוגים על האדם . . וע"ז אנו מבקשים רחמים הושיעה את עמך וגו' ורעם ונשאם כו' והוא רחום וגו'". ותמהו, דהרי פסוקים אלו מופיעים ב'הודו', שלנוסח דידן (משא"כ לנוסח אשכנז) אינו בכלל פסד"ז, וגם לכאורה אינו מתקנת אנשי כנה"ג.

ולמעיר גם מצוואת הריב"ש סי' קמג, ש'הודו' "הם רק פסוקים מלוקטים ואינם פסוקי דזמרה ממש".

מאידך, לכאורה פסוקי "יהי כבוד ה' לעולם" ו"ה' הושיעה" שבסוף קטע 'יהי כבוד' הנאמר אחרי 'ברוך שאמר', הם אכן בקשות. ובמסכת סופרים (ס"פ יז, שהזכיר בגיליון הנ"ל, אף שהלשון שם, וקשר העניינים לשלפניו ושלאחריו אינו מובן) משמע לכאורה ש'יהי כבוד' הוא מהתקנה הקדומה של פסד"ז, וזהו הלשון שם: "אבל צריכין לומר אחר יהי כבוד ה' מלך ומזמור שירו לה' מדברי סופרים, ואחריו הודו לה' קראו בשמו וששת המזמורים של כל יום" ... עיי"ש.

אך הפסוק "והוא רחום" שנזכר בלקו"ת, אינו בקשת רחמים אלא שבח. ואולי הוא מעין קבלת הבקשה.

אגב, בלשון הלקו"ת לא הבנתי, מה מוסיפה תיבת "ושבחים" לתיאור פסוקי דזמרה?



היחס בין כח אור וחיות בענין התחדשות

הרב אפרים חיים טראכטענבערג

משפיע במתיבתא אהלי מנחם - פאסטוויל אייווא

בהמשך תער"ב עמ' שיא כותב כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע וז"ל: "בענין אור וכח הגם שבד"כ אור הוא בחי' גילוי וכח הוא בחי' כח נעלם, מ"מ יש יתרון מעלה בכח על ענין אור . . דהנה אנו רואין הפרש בין אור וכח דכח הוא פועל בבחי' התחדשות דבר, וכמו אומן הפועל איזה דבר כמו שעושה כלי או מצייר איזה ציור ה"ז התחדשות דבר שבתחלה הוא חומר פשוט ובכח הפועל שבו עשה בו ציור שזהו התחדשות כו', והגם שהחומר נושא את הצורה בתוכו כו', מ"מ אין הצורה רק בבחי' גילוי העלם מהחומר שהרי מה שהחומר נושא כו' זהו רק מה שהחומר ראוי לעשות בו הצורה . . משא"כ האור פעולתו אינו בבחי' התחדשות וכמו אור וזיו השמש המאיר לארץ ולדברים

עלי' הרי אינו פועל שום התחדשות בהדבר שמאיר עליו רק מה שמאיר אותו שהפעולה היא ממהות הפועל כו', והתחדשות בגשם הדבר אינו נעשה מזה כלל כו'. . וגם אור וחיות הנפש שמחי' את הגוף הרי הפעולה היא ממהות הפועל כו'. . ולכאו' זהו ג"כ התחדשות והוא שהדבר הבלתי חי בעצם נעשה חי כו'. אך התחדשות בזה אינו בעצם הגוף שלא נתחדש בו דבר בעצם רק התחדשות החיות לבד כו', ובד"כ התחדשות החיות אינו התחדשות ניכרת כ"כ, וכמו בצמיחה הנה התהוות גשם הפרי הוא התחדשות ניכרת אבל התחדשות הטעם של הפרי אינו התחדשות ניכרת כ"כ כו'. . ועיקר התחדשות בעצם הדבר ובבחי' התחדשות ניכרת הוא בבחי' כח דוקא כו'. . ונמצא דבחי' כח עם היותו כח נבדל מ"מ יש בו יתרון שפועל בבחי' התחדשות כו'". עכלה"ק.

הרי ביאר כאן, שעיקר ההתחדשות היא בבחי' כח הפועל דוקא, משא"כ באור השמש וחיות הנפש שבגוף שאין זה התחדשות (כ"כ).

ב. ולכאו' זה סותר להמבואר בסה"מ אעת"ר ד"ה ולקחתם עמ' כד, דכ' שם וז"ל: "אור וזיו השמש . . בא בבחי' התחדשות שלא הי' קודם האור והזיו בעולם ונתחדש האור כו' דלגבי העולם ה"ז התחדשות דבר כו'. . וכן הוא באור חיות הנפש בגוף ה"ז בבחי' התחדשות לגבי הגוף מה שנמשך אור וחיות מהנפש להחיותו כו'. . אבל בעשית כלי הרי האומן אין ביכולתו לחדש דבר בעצם הכלי כ"א מה שמצייר את הכלי בעצם היש והחומר שאין זה התחדשות לא בעצם המהות ולא בהחיות שלו . . ולכאו' הרי הציור הוא התחדשות שבא ע"י פעולת האומן כו', הנה באמת הרי החומר נושא בתוכו הצורה . . הצורה שעושה הרי אין זה שמחדש דבר נוסף על חומר הדבר כ"א מה שמצייר את החומר ואינו מתוסף בזה שום דבר בהחומר, לא בעצם מהותו ולא בהחיות שלו". עכ"ל.

ומובן מזה, שהתחדשות היא בבחי' אור השמש ובבחי' חיות הנפש שבגוף, ומשא"כ כח הפועל א"ז בחי' התחדשות. ולכאורה זה ההפך ממש מהנ"ל מהמשך תער"ב, דשם ביאר שעיקר בחי' התחדשות היא בבחי' כח הפועל וכאן ביאר שא"ז התחדשות, ולאידך ביאר כאן שבחי' התחדשות הוא באור השמש וחיות הנפש שבגוף, משא"כ שם ביאר שאור השמש וחיות הנפש שבגוף אינו בבחי' התחדשות (כ"כ).

ונמצא שבכל ג' הענינים (אור השמש, חיות הנפש שבגוף וכח הפועל), סותרים לכאור' המאמרים הנ"ל זא"ז. וצ"ב בתיווך ב' הביאורים.

ג. וי"ל בד"א, דזה תלוי באם מדובר בהחידוש שלגבי הזולת, היינו במה שניכר להזולת, או אם מדובר בהחידוש שלגבי הדבר עצמו, והיינו כמו שהוא נרגש בהדבר מצ"ע.

דלגבי הזולת, הנה אור השמש והדבר שמאיר עליו הרי הם שני דברים נבדלים בפ"ע [וכן חיות הנפש והגוף], ומכיון שהאור אינו פועל שום שינוי בעצם ומהות הדבר [וכן חיות הנפש אינו פועל שום שינוי בעצם ומהות הגוף], לכן לגבי הזולת אין ניכר כאן שום פעולת התחדשות (בעצם ומהות הדבר), אלא שיש כאן ב' ענינים נפרדים (אור השמש והדבר שמאיר עליו).

משא"כ בענין כח הפועל, הרי ניכר לזולת השינוי שנעשה בעצם ומהות הדבר, ולכן לגבי הזולת יש כאן חידוש דבר.

(ואע"פ שלגבי הדבר עצמו א"ז חידוש, שהרי נושא את הצורה, מ"מ לגבי הזולת אינו ניכר זה כלל, כי ענין "נושא" הוא רק מה שהחומר ראוי לעשות בו הצורה, ואי"ז שהצורה ישנה וכלולה אפי' בהעלם בהחומר כו'. ולפיכך לגבי הזולת שינוי הצורה ה"ז חידוש דבר, דקודם לא הי' ניכר כלל הצורה בעצם ומהות החומר ועכשיו ניכר בעצם ומהות הדבר).

ד. אמנם כאשר מדובר לגבי הדבר עצמו (עולם וגוף בענינו), הרי אור השמש שמאיר עליו הוא דבר חדש לגביו (וכן חיות הנפש לגבי הגוף), שנרגש בהדבר (העולם והגוף) מצ"ע שנתוסף בו ענין חדש. ואף שא"ז שינוי בעצם ומהות הדבר מ"מ הוא ענין חדש שלא הי' בהדבר מקודם, ולגבי הדבר עצמו ה"ז חידוש.

משא"כ כח הפועל אינו פועל שום התחדשות לגבי הדבר עצמו, שהרי החומר נושא את הצורה, וע"י שנתגלה הצורה לא נתוסף בו כלום בעצם ומהות החומר, והיינו שלגבי הדבר עצמו לא נתוסף כלום.

[דהנה הצורה ישנה כבר בהעלם בהחומר שנושא אותו, ורק שאינו יכול לגלות אותו מצ"ע. ולכאור' אפ"ל דזה גופא הוא חידוש, שהדבר שאינו יכול להתגלות מצ"ע בא בגילוי? וי"ל שמ"מ לגבי הדבר עצמו א"ז חידוש, דלא נתוסף בו כלום ע"י הגילוי, שהצורה כבר היתה בו בכח, והכח לגלות את הצורה שנושא בהעלם לא נתוסף בו גם עכשיו,

אחרי שכח הפועל מגלה את הצורה שבו. דלגבי הדבר עצמו ה"ז רק חילוף הצורה שכבר היתה בו בהעלם. (ואף שא"ז לכאו' רק גילוי ההעלם, שהרי הצורה שנושא בתוכו נמצאת בו בדקות ביותר ולא רק בהעלם, וה"ה ע"ד בחי' כח או יכולת, מ"מ ה"ה נמצא שם ואין כאן פעולה של התחדשות).]

דכח הפועל אינו מוסיף כלום בעצם ומהות הדבר, ורק שמגלה מה שכבר יש בו, ומוכן דלגבי הדבר עצמו א"ז התחדשות כנ"ל.

ה. ולפ"ז י"ל בד"א הביאור בתיווך שתי הביאורים הנ"ל:

בהמשך תער"ב הנ"ל מדובר לגבי החידוש שבזולת, והיינו במה שניכר לזולת. ולכן מבאר שם שעיקר ההתחדשות היא בבחי' כח הפועל דוקא, כי בזה דוקא ניכר לזולת השינוי שנעשה בעצם ומהות הדבר, ושייך לומר שזהו חידוש לגבי הזולת. משא"כ אור השמש שמאיר על הדבר, או חיות הנפש שמאיר בגוף אין בזה חידוש שניכר לגבי הזולת כנ"ל.

אבל בסה"מ אעת"ר הנ"ל מדובר על החידוש שבדבר עצמו, והיינו כמו שהוא נרגש בהדבר מצ"ע, ולכן מבאר שם שהתחדשות היא בבחי' אור השמש וחיות הנפש שבגוף, שלגבי העולם והגוף מצ"ע הרי אור וחיות הוא דבר חדש, משא"כ כח הפועל אינו פועל שום התחדשות לגבי הדבר עצמו כנ"ל.

ו. ואולי אפשר להוסיף עוד ביאור בד"א, הטעם לכך שבהמשך תער"ב הנ"ל מדבר כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע דוקא בנוגע החידוש שניכר לגבי הזולת, ובסה"מ אעת"ר הנ"ל מדבר דוקא בהחידוש הנרגש לגבי הדבר מצ"ע:

דהנה בהמשך תער"ב הנ"ל בא לבאר יתרון מעלת דבחי' כח לגבי בחי' אור, ומבאר שהיתרון הוא בענין "התחדשות בעצם הדבר ובבחי' התחדשות ניכרת כו'". והיינו שהיתרון שיש בהכח לגבי אור הוא בענין ובחי' פרטי דוקא, והוא (ענין ובחי') התחדשות בעצם הדבר באופן שניכר, והא בהא תלי', דבכדי שהתחדשות תהי' ניכרת ע"כ שתהי' בעצם הדבר. ולפי הנ"ל מוכן שהתחדשות באופן כזה שייך רק במצב ומקרה פרטי, והוא כשהחידוש ניכר לגבי זולת דוקא. אבל אם ההתחדשות היא רק לגבי הדבר עצמו, לאו דוקא שתהי' התחדשות ניכרת כו' כנ"ל. ולכן ע"כ לומר שבהמשך תער"ב הנ"ל, מדובר דוקא בהחידוש שניכר לגבי הזולת.

ז. ובסה"מ אעת"ר הנ"ל בא לבאר שלמטה כח חסר פועל, ולכן אינו יכול לחדש כלום] (דלברד זאת שאינו יכול לחדש יש מאין שזה אינו בגדרי הנבראים כלל, הנה גם לחדש איזה דבר בהנפעל ע"י פעולתו אין ביכולתו), כי איך יחדש דבר מה שלא יש בעצמו, ומכיון שכח חסר פועל בעצמו אינו יכול לחדש בפעולתו כלום], וזה אפשר להוכיח מהחידוש שנרגש לגבי הנפעל מצ"ע דוקא (והיינו שדוקא מהחידוש שבאופן כזה, אפשר לדעת אם כח חסר פועל או לא).

כי מה שהוא ניכר כחידוש לגבי הזולת, הנה עדיין אין זה מוכיח שיש מהות הפועל כלול גם בכח (א"ל). כי לגבי הזולת כל שינוי שניכר בעצם הדבר - כחידוש נחשב, ואף שלא דוקא שבכדי לפעול חידוש באופן כזה צריך שתהי' מהות הפועל כלול בהכח (שאז דוקא נוכל לומר שכח אינו חסר פועל), כי מכיון שלגבי הדבר עצמו א"ז חידוש אלא חילוף הצורה (שנושא) בלבד כנ"ל, לכן גם אם כח חסר פועל ביכולתו לפעול שינוי באופן כזה, שזהו רק יש מיש באותו יש שנושא אותו צורה כנ"ל, דהפועל אינו מוסיף בהדבר כלום מעצמו, לכן גם אם כח חסר את הפועל עדיין יכול לפעול חידוש באופן כזה (חילוף הצורה). ולכן א"א להוכיח ממה שהוא ניכר כחידוש לגבי הזולת, אם כח חסר פועל או לא. ודוקא מהחידוש באופן שנרגש לגבי הדבר מצ"ע, אפשר להוכיח אם כח חסר פועל או לא.

והיינו, דמכח הפעולה (שבאדם) מוכח שחסר הפועל, כי בודאי שאינו נמצא בו, ומפני זה אינו יכול להוסיף כלום בהדבר הנפעל, היינו שיהי' נרגש בהדבר (הנפעל) מצ"ע שנתוסף בו משהו. וגם הציור שפועל בהדבר אינו מוסיף כלום על עצם הדבר באופן שיהי' נרגש בהדבר מצ"ע שניתוסף בו משהו, כי הרי החומר נושא את הצורה כנ"ל. והיינו מכיון שאינו יכול לפעול חידוש באופן כזה (שיהי' נרגש בהדבר מצ"ע), מזה מוכח שאותו כח חסר את הפועל.

ח. אבל מאור השמש שמאיר בעולם ומחיות הנפש שמאיר בגוף, לכאור' כן אפשר להוכיח בענין כח חסר פועל או לא, שהרי שייך לומר בזה ענין התחדשות כנ"ל.

ובזה פשוט שצ"ל שמדובר בהחידוש שנרגש בהדבר מצ"ע (כמו שבעולם נרגש שנתחדש בו ענין האור, וכן בגוף וד"ל), דלגבי הזולת אינו ניכר התחדשות בזה כנ"ל]. ומכיון שאכן נרגש בהדבר מצ"ע שנתוסף בו משהו, הנה זהו חידוש בענין זה. ובזה אכן שייך הוה אמינא, שהכח (השמש והנפש בעניננו) אינו חסר פועל, כי הרי פועל

חידוש באופן כזה שנרגש בהדבר מצ"ע שנתוסף בו משהו, וזה אפשר שיהיה רק אם הפועל (השמש והגוף) כולל בעצמו דבר זה שמוסיף ומחדש (דאל"כ מאין בא הדבר, דהרי לחדש יש מאין בודאי שאינו יכול), ולכאור' מוכח מזה שכח אינו חסר פועל.

אך באמת גם מזה א"א להוכיח כן, כמו שביאר בהמא' הנ"ל עי"ש, ש(לבד זאת שהשמש אינה מחדשת את מהות האור, אלא רק שבא האור מן ההעלם אל הגילוי לבד, וכן הוא בחיות הנפש לגבי הגוף, הרי) אע"פ שהפועל (השמש והנפש) אכן כולל בעצמו דבר (הפעולה) שפועל (אור וחיות בענינו), הנה מ"מ אינו כולל אותו בכח, אלא אותה פעולה שפועל נמצאת בתוכו בבחי' מציאות, וכשבא בגילוי ה"ז רק ע"ד מן ההעלם אל הגילוי, וא"ז ענין אין כח חסר פועל. דבענין אין כח חסר פועל, הפועל והכח דבר אחד הוא, והפועל נמצא כלול בהכח גופא שלא בבחי' מהות ומציאות (אפי' לא בבחי' מציאות שבטל לגבי מקורו), וד"ל.

ועכ"פ מובן מזה, שבסה"מ אעת"ר הנ"ל, ע"כ מדובר בהחידוש שנרגש לגבי הדבר מצ"ע דוקא, וד"ל.



עילוי בקיום מצוות על כל מעשה שאדם עושה

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בד"ה ויקח ה"א את האדם תרל"א (שיצא לאור לאחרונה כתדפיס מסה"מ תרל"א) מבאר לכאורה דבר חידוש, שיש מעלה במלאכת עבודה לכשעצמה משום שע"י שהאדם עושה מלאכה הוא ממשיך מלמעלה את ענין המלאכה שלמעלה כביכול, שענינה המשכת וצמצום החיות האלקי להתלבש בכ"ב אותיות שמהם נמשכת חיות העולמות (כמבואר בשער היחוד והאמונה).

והעירני חכם אחד, דלכאורה הוא דבר פלא, דלפי זה יוצא שאין עילוי בקיום מצוות על כל מעשה שאדם עושה, כי גם על ידי מעשה סתם הוא ממשיך אורות עליונים. ואם כי במאמר שם אומר שזהו דוקא כאשר עושה מלאכתו באמונה (היינו שאינו עובר על גזל וכיו"ב), מ"מ משמעות הענין היא שהמשכה שע"י מלאכה אינה משום שע"י המלאכה באמונה הוא מקיים מצוות עשיית מלאכתו באמונה (היינו

שאינו עובר על לא תעשה, שזהו כאילו עושה מצוה), אלא שזהו כמין הסרת אריא הוא דרביע עלי', שלא יהי' במלאכתו גזל, אבל ההמשכה היא ע"י המלאכה עצמה. [וכן משמע גם בד"ה זה עטר"ת המיוסד על המאמר דידן].

והנה בלקו"ש חט"ו (עמ' 96 ואילך), ששם מבאר מעלת ענין "עמל מלאכה", מביא מד"ה אר"א כל אדם לעמל נברא תרפ"ט, שענין "עמל מלאכה" הוא "שיעשה מלאכתו באמונה. שיאמין בה' שהוא הזן ומפרנס והוא ית' יגמור בעבדו לברכה". ולפי זה ענין משא ומתן באמונה אינו רק שלילת מל"ת, אלא שהמלאכה עצמה מתוך אמונה שהכל תלוי בה' יש בו קיום מצות האמונה. אך לכאורה במאמר כאן לא משמע כן.

ויש להעיר מהרשימה של רבינו בענין "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו", ו"לא ברא דבר אחד לבטלה", שבאמת אין ענין של "מעשה רשות", אלא הכל צריך להיות קיום רצון השם, ולפי זה יש מקום לומר שבמלאכה כדבעי בא ענין זה לידי ביטוי באופן מודגש יותר, משום שע"ז ממשיכים את האור האלקי, כנ"ל.

אך לכאורה עדיין צריך ביאור במה היא מעלת המלאכה על כל עיסוק איזה שיהי'. ויל"ע עוד בזה.



רמב"ם

בדין ארבעה צריכין להודות

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

פסק הרמב"ם פרק י' מהל' ברכות הל' ח': "ארבעה צריכין להודות חולה שנתרפא . . . וצריכין להודות בפני עשרה ושנים מהם חכמים שנאמר וירממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו. וכיצד מודה וכיצד מברך, עומד ביניהן ומברך ברוך וכו' הגומל לחייבים טובות וכו', וכל השומעין אומרים שגמלך טוב הוא יגמלך סלה".

והנה מקור דברי הרמב"ם הוא מהגמרא במס' ברכות דף נ"ד ע"ב: "אמר רב יהודה אמר רב ארבעה צריכין להודות וכו'", ומביא שם המקורות לכל אחד מהארבעה. ומקשה "מאי מברך" ומשני "הגומל

חסדים טובים". ואח"כ מביא: "אמר אביי וצריך לאידויי קמי עשרה . . . מר זוטרא אמר ותרין מינייהו רבנן". וממשיך הגמרא "רב יהודה חלש ואתפח, על לגבי רב חנא בגדתאה ורבנן אמרי לי' בריך רחמנא דיהבך נהלך ולא יהבך לעפרא, אמר להן פטרתון יתי מלאודוי". ומקשה הגמ' "והאמר אביי בעי אידויי באפי עשרה", ומשני "דהווי בי' עשרה", ומקשה "והא איהו לא קא מודה", ומשני "לא צריך דעני בתרייהו אמן". ע"כ.

וכד עיינת ברמב"ם - אחר העיון בדברי הגמ' - הנה נראה מדבריו שמחדש ב' דינים שלא הוזכרו בגמ'. דין א' הוא מ"ש "עומד ביניהן ומברך", היינו שהברכה צריכה להיות בעמידה. ודין הב' הוא מ"ש "וכל השומעין אומרים וכו'", דיש כאן דין עני' ע"י השומעין. ועד כדי כך שהמג"א בסימן ריט סעיף ב' - על הא דנפסק בשו"ע "והשומעים אומרים" - הוצרך להודיע "ואם לא אמרו אינו מעכב", דמשמע שהי' סברא לומר דעניית השומעים כן תעכב.

ולאידך גיסא לא הוזכר ברמב"ם הא דמובא בגמ' ד"פטרתון מלאודוי". ואולי לא הביא הרמב"ם האי דינא משום דאינו מיוחד בברכת הגומל דוקא וזה תלוי בדין כל הברכות - האם שייך להוציא אחרים. ועיין ברמב"ם הלכות ברכות פרק א' הל' י' והלכה י"א.

אבל תירוץ זה אינו מספיק דבאמת הא גופא צריך עיון: למה מציינו דין זה של "פטרתון מלאודוי" דוקא כאן בברכת הגומל, הרי שאלה זו שייכת לכללות ענין ברכות, האם אחר יכול להוציא מי שמחוייב בברכה או לא, ולמה דוקא כאן מציינו דין זה. וע"כ צ"ל שישנה איזו שייכות לכאן דוקא, וא"כ צ"ע בדברי הרמב"ם מדוע לא הביא דין זה.

גם צ"ע בדין זה "דפטרתון מלאודוי": דבדין "מוציאין אחרים בברכה" מובא בשו"ע סימן ריג "אין יוצא יד"ח בשמיעת הברכה אפילו יענה אמן אא"כ ששמעה מתחילתה ועד סופה ונתכוין לצאת בה ידי חובתו והמברך נתכוין ג"כ להוציא יד"ח". והנה המפ"ג בסימן ריט רצה להוכיח מסוגיין דלא בעינן שהמברך יכוון להוציא, דהרי כאן לא משמע דרב חנא רצה להוציא רב יהודה ידי חובתו, וכן הובא בשטמ"ק בברכות דהא דיצא רב יהודה ע"י ברכת רב חנא הוא משום דענה אמן ואז לא בעינן שהמברך יכוין להוציא. ומ"מ כל זה הוא נגד השו"ע, וא"כ צ"ע איך לומד המחבר סוגיא זו. (ומהא דהביא המחבר בסימן ריט הל' ד' כעין ההלכה שנפסקה בגמרא, דכתב "אם בריך אחר . . . וענה אמן יצא", הנה אפשר לומר דסמך על מה שכתב לעיל בסימן ריג וצריכין כוונת המברך, אבל מסוגיית הגמ' עדיין קשה דשם לא כיון

רב חנא להוציא רב יהודה, ואיך ילמוד המחבר האי גמרא. וגם לשון המחבר אינו משמע שמכוון להוציאו).

והנה אדמוה"ז בסדר ברכת הנהנין פרק יג סעיף ד' כתב: "מי ששמח בלבו על הצלת חבריו רשאי לברך ברכה זו במטבע זו או במטבע אחרת, כגון בריך רחמנא אלהנא מלכא דעלמא דיהבך לן ולא יהבך לעפרא וא"צ לברך בפני עשרה". הרי דאדמוה"ז הביא ברכה זו אבל לא הזכיר מהא דיכולין להוציא המחוייב בברכת הגומל כלל. ולאידך גיסא, הנה המחבר הביא הלכה זו רק בנוגע להוציא את המחוייב ברכת הגומל, והרמ"א הוצרך להוסיף על דין המחבר שהבאנו לעיל "ואין זה ברכה לבטלה מן המברך אע"פ שלא נתחייב בברכה זו הואיל ואינו מברך רק דרך שבח והדאה על טובת חבריו ששמח". והמג"א הוסיף על הא דכתב שאין זה ברכה לבטלה, דאם הוי ברכה לבטלה לא יצא חבריו בברכתו. ומשמע מכ"ז דבודאי אין ענין לברכה זו רק דלא הוי ברכה לבטלה.

נמצא דלאדמוה"ז יש מקום לברכת חבריו באופן שרשאי לברך, ולדעת המחבר כל ענין הלכה זו היא רק בנוגע להוציא המחוייב בברכת הגומל ורק שברכתו אינו ברכה לבטלה.

ויש לעיין בשיטת אדמוה"ז, בהא דלא הביא הדין דיכולין להוציא המחוייב ברכת הגומל, האם זה משום דסובר דא"א להוציאו מאיזה טעם שיהי' כמ"ש לעיל, או משום דעיקר החידוש הוא שיש ברכה כזו של מי ששמח על הצלת חבריו, ומאחר שיש ברכה כזו במילא נקרא מחוייב בדבר ומוציא חבריו, ואינו צריך להביא דין זה. אבל ק"ק לומר כן, מאחר שהמחבר הביא דין זה וכן המג"א, והי' לו לאדמוה"ז להזכיר זאת עכ"פ בדרך קצרה.

גם יש לעיין, דהרי הלבוש ג"כ הביא ההלכה, כמ"ש המחבר בנוגע להוציא המחוייב בברכת הגומל, וא"כ היה לו לאדמוה"ז להזכירו, ומאחר שלא הזכירו מוכרח לומר שסובר דא"א להוציא המחוייב בברכת הגומל.

ואפ"ל דמקור שיטת אדמוה"ז הוא מדברי הרמב"ם שהבאנו לעיל, וס"ל לאדמוה"ז דהרמב"ם אינו מביא דין זה משום דס"ל דא"א להוציא המחוייב בברכת הגומל. וא"כ יש לעיין מהו סברת הרמב"ם ואדמוה"ז בזה.

גם יש לעיין מה שהבאנו לעיל דרובם ככולם של הפוסקים כתבו "והשומעים אומרים מי שגמלך" וכדומה, ולכאורה מאחר שענין זה לא

הוזכר בגמ', א"כ מדוע חידשו הראשונים ענין זה ומאיפה לקחו ענין זה.

ולהבין כל הנ"ל יש להקדים מ"ש לעיל, למה דוקא אצל ברכת הגומל מצינו ענין זה של "פטרותן מלאודויי" דהרי ענין זה שייך לכאורה בכל הברכות. גם יש לדייק בלשון הגמ' של "פטרותן מלאודויי", דהי' לו לומר "יצאתי י"ח לאודויי" וכדומה, דהרי אמרינן דיצא ע"י שומע כעונה, וא"כ אין זה פטור, כ"א שיצא ע"י שומע כעונה, וא"כ למה אמר "פטרותן מלאודויי". (ובפרט להביאור ש"שומע כעונה" הוי כאילו השומע אמר הברכה בעצמו, ודוק).

ובעצם לשון הרמב"ם יש לדייק במ"ש "וכיצד מודה וכיצד מברך" ואח"כ כותב "עומד ביניהן ומברך ברוך וכו'", והלשון "וכיצד מודה וכיצד מברך" לכאורה צ"ב, דהרי כבר כתב לפנ"ז "וצריכין להודות בפני עשרה וכו'", וא"כ מהו הלשון "וכיצד מודה וכיצד מברך". ועיין בכ"מ שכתב דצריכין לחלק לשון הרמב"ם, דמ"ש וכיצד מודה קאי על נוסח הברכה שתבא אח"כ, וזה צ"ע כמ"ש.

והנה הבאנו לעיל, דהרמב"ם הוא זה שחידש הדין דצריך להיות בעמידה. והנה בשו"ע לא הזכיר הדין דעמידה כלל, וכן אדמוה"ז לא הזכירו, רק המג"א כתב "טוב לברך מעומד". ומשמע דעמידה אינה מעכבת, והא דלא הוזכר דין זה בשו"ע ובאדמוה"ז אפ"ל, דמאחר שכתבו שהמנהג הוא לברך בעת קריאת התורה, במילא ע"פ רוב הן עומדים, ומאחר שעמידה אינה מעכבת לא כתבו זו כהלכה בפני עצמה. וצ"ע.

והנה, בהטעם לדין עמידה ישנם חלוקי דעות: הב"ח כתב דהוא מדיוקא דקרא "ובמושב זקנים" דמשמע שהמברך עומד. והא"ר כתב דכיון שכתוב "ובמושב זקנים יהללוהו" הרי דין הגומל כדין ההלל, וכמו שהלל נאמר בעמידה כך גם הגומל הוא בעמידה. והח"ס באו"ח סימן נא כתב דהטעם הוא מפני כבוד הציבור, דכמו שכתב הרמב"ם בפ"ב מהל' מגילה פ"ז "קראה עומד או יושב יצא ואפילו בציבור, אבל לא יקרא בציבור יושב לכתחילה מפני כבוד הציבור" עיי"ש, ה"ה הכא. מאחר דבעינן עשרה הנה יש כאן ג"כ דין עמידה, וכמו שכתב הרמב"ם שם מפורש דהוא רק לכתחילה, ה"ה הכא שהוא רק לכתחילה.

והנה מדברי הרמב"ם משמע שהעמידה מעכב. דהרי כתב "וכיצד מודה..." וע"ז מביא דין עמידה. משמע שזהו "הכיצד מודה", ואינו רק לכתחילה או כלשון המג"א "טוב לברך מעומד". וצ"ע. ולהעיר שבהערות על הא"ר הביא בשם ר' אברהם בן הרמב"ם, דכתב, שסברת

אביו דבעינן עומד הוא מהפסוק "ובמושב זקנים" כפירוש הב"ח הנ"ל, עיי"ש. ומהטעמים הנ"ל הנה זה הטעם שייך יותר משאר הטעמים להיות עיכובא, ודו"ק.

והנה בגמ' הנ"ל הביא הדין דצריך לאודווי קמי' עשרה, ותרין מינייהו רבנן. והגמ' שואלת, אם התרין רבנן הם נכללין במספר עשרה או לא. והרמב"ם הנ"ל כתב "וצריכין להודות בפני עשרה ושנים מהם חכמים", היינו שהחכמים הם נכללין במספר עשרה.

והנה בשו"ע בסעיף ד' מובא הדין דצריך לברך ברכה זו בפני עשרה וכו', "ואם לא שכיחי רבנן לא יניח מלברך וכו' ואם בירך בפחות מעשרה יש אומרים שיצא וי"א שלא יצא" וכו', ע"כ.

והנה מדברי הרמב"ם משמע ג"כ דעשרה מעכבים, מהא דלא כתב שאינו מעכב, ומהא דחזר עלי' לבסוף ההלכה, כשכתב "וכיצד מודה וכיצד מברך" ומסיק "עומד ביניהן" (היינו העשרה הנ"ל), ועיי"ש בכסף משנה. גם צ"ע, מהו ענין זה ד"תרין מינייהו רבנן", דהיכן מצינו ענין כזה. ואע"פ שזה נלמד מן הפסוק מ"מ יש לעיין מה למידים מדין זה.

והנה, בהא דצריכין עשרה ישנה שאלה באחרונים האם המברך נכלל בהעשרה או לא, ואדה"ז כתב דהמברך בכלל העשרה, וכן הביא המ"ב. ומדברי הרמב"ם דכתב "וצריכין להודות בפני עשרה" משמע שהעשרה הן מלבד המברך, וכן מ"ש לבסוף "עומד ביניהן" מזה ג"כ משמע דאינו מהם. וזה ג"כ צ"ע מהו הדיון בזה ומהו סברת הרמב"ם בזה. ובעזה"י בקובץ הבא ננסה לבאר שיטת הרמב"ם בכל הנ"ל.



הלכה זמנה

מוהל שקיבל עליו שבת מבעוד יום

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

בט"ז שו"ע או"ח ס' תר סעיף ב': "שאלה: קהל א' היה להם בער"ה שופר ובאו שודדים וגזלו אותם ונטלו גם השופר, ושלחו הקהל לקהל אחר לשולח להם שופר ונתעכב השליח מחמת אונס ולא בא עד סוף יום ב', והיה ר"ה ביום חמישי וערב שבת, ובשעה שבא השופר כבר

התפללו של שבת אבל עדיין היה יום גדול. מהו לתקוע בעת ההיא ולא נחוש לשבות דאין תוקעין בשבת".

הט"ז השיב שמותר לתקוע אע"פ שהקהילה כבר קיבלה עליה שבת, והביא ראי' מדין מילה ביו"ד סי' רסב, שהביא הב"י שם בשם הסמ"ג וז"ל: "אין תלוי בתפלה כלל אם קיבלו שבת מבעוד יום לא להקל ולא להחמיר". והט"ז מפרש דברי הסמ"ג: "וע"כ הכי פירושו, בין להקל ולדחות שבת, דהיינו שנולד בשבת אחר תפילת ערבית, כגון שיש עוד יום אחר התפילה, לא אמרינן שכבר עשאו לילה ויהיה נימל דוקא ביום א' ולא בשבת, קמ"ל דלא אזלינן בחר התפילה וימול בשבת. ואין להחמיר, כגון אם נולד בע"ש אחר קבלת שבת בתפילה, לא אמרינן שעשאו לילה וימל בשבת, אלא הוי כאילו לא התפלל של שבת ולא ידחה שבת, וא"כ ה"ה ממש האי דינא דאם לא היה אפשר למול ביום ו' עד סופו וכבר התפלל של שבת ועדיין יום הוא ואז יכול למולו, דבזה חייב למולו ולא משגחינן בתפילה שעשאו שבת, דמה לי שבת הבא לענין למולו בשבת ומה לי בלא יכול למולו עד סוף היום, והטעם משום שהמצוה לא תלוי' בתפילתו לדחות מצוה בשעתה כו". ע"כ.

וכמו כן בשופר סובר הט"ז שמותר לתקוע בסוף יום שני של ר"ה אע"פ שכבר קיבל עליו שבת בתפילתו, עיין שם כל האריכות של הט"ז.

והנה עיין בשו"ע רבנו סי' רסא סעיף ג': "וכ"ז כשעדיין לא קיבל עליו שבת אבל אם כבר קיבל עליו שבת בתפילת ערבית של שבת שהתפלל מבע"י או שענה ברכו עם הצבור או שרוב הצבור ענו ברכו אע"פ שהוא לא ענה עמהם שחל עליו השבת בע"כ אע"פ שאינו רוצה לקבלו כמ"ש בסי' רס"ג, אסור לו לעשות בעצמו כל שבות אפי' קודם ביה"ש אפי' לדבר מצוה וצורך גדול כגון להטמין חמין לשבת בדבר שאינו מוסיף הבל אפי' אין לו מה לאכול בשבת וכן לערב ע"ח אע"פ שצריך מאוד לטלטל בחצר צרכי שבת וכל כיוצא בזה, אבל מותר לומר לנכרי לעשות אפי' מלאכה גמורה ואפי' דבר הרשות אם הוא הרבה קודם הלילה לפי שבודאי יש מקומות ישראל שלא קיבלו עדיין את השבת ועושים מלאכות אפי' בעצמן והיאך נאסור לאלו שקיבלו שלא יעשו אפי' ע"י נכרי, אבל אם הוא חצי שעה קודם הלילה שאז אפשר שכל מקומות ישראל קיבלו כבר את השבת אסור לעשות ע"י נכרי אפילו דבר שהוא משום שבות אפי' קודם ביה"ש אם הוא לדבר הרשות ואין שם שעת הדחק, אבל לדבר מצוה או לצורך גדול מותר לעשות ע"י נכרי אפי' מלאכה גמורה ואפי' בבניה"ש אע"פ שכבר קבלו

השבת, שאין מחמירים בקבלת שבת יותר מבין השמשות בלא קבלת שבת אלא לענין לעשות בעצמו, אבל לענין אמירה לנכרי אין מחמירים יותר מבין השמשות בלא קבלת שבת שמוותר לעשות בו כל מלאכה ע"י נכרי לדבר מצוה או צורך גדול כמ"ש. עכ"ל אדה"ז בשולחנו.

והנה דעת רבינו היא, שאם כבר קיבל עליו שבת בתפילת ערבית של שבת שהתפלל מבעוד יום, אסור לו לעשות שום שבות אפילו לדבר מצוה וצורך גדול, ודלא כהט"ז. ואין שום רמז בדבריו שיש מקום להקל ולעשות מלאכה כשיש מצוה חיובית כגון תקיעת שופר, ולכאור' אפי' במקום מצוה חיובית יש לנו הכלל שהעמידו חכמים דבריהם אפילו במקום מצוה, וא"כ פשוט שרבינו מחולק בזה עם התשובה של הט"ז.

ועיין בקו"א סעיף ג', שרבינו שם כותב שבסי' שצג ס"ב - כשהביא המחבר שתי שיטות בזה האם מותר לעשות שבות לדבר מצוה כשכבר קבל עליו שבת (והביא דעת האוסר בלשון יש אומרים וא"כ משמע שההלכה כדעת המתיר) - וכותב רבינו "אעפ"כ העיקר כהאוסרים שכן היא הסכמת האחרונים כאן ובסי' תקכ"ז ע"ש במ"א וט"ז. ורבינו ממשיך ואומר: "ואף שהט"ז בתשובה שהועתקה בססי' ת"ר מיקל בזה וגם בסי' שצ"ג סק"ד הניח דברי האוסרים בצ"ע, מ"מ לא מלאו לבו לחלוק עליהם ובסי' תקכ"ז סק"ג הסכים לזה בפירוש שלא היקל אלא ביו"ט קודם תפילת ערבית ע"ש".

והנה, הא דכתב רבינו שהט"ז אינו מקיל בע"ש כשכבר קיבל שבת – אע"פ שהט"ז מקיל לתקוע השופר אחרי תפילת ערבית של שבת - צ"ל שרבינו סב"ל שהט"ז אינו מיקל כי אם במצוה חיובית של מילה או תקיעת שופר אבל לא במצוה של עירוב שהוא רשות. והנראה לי לומר בזה: שאפי' לפי דעת רבנו שחולק עם הט"ז במקרה שקבל שבת קודם הלילה ולא תקע עדיין, שדעת רבינו שאסור לתקוע, מ"מ נראה שבהנידון של מילה בתינוק שנולד בע"ש ומשום איזה סיבה לא מצאו מוהל למולו עד סוף היום של ע"ש ואז מצאו מוהל שכבר קיבל עליו שבת, נראה שבמקרה כזה אפילו רבינו מודה שמוותר לאותו המוהל למולו, ואע"פ שלגבי התינוק נקרא ע"ש ועבור המוהל נקרא זה מילה בשבת, מ"מ כיון שמילת שמיני דוחה שבת, א"כ לכאורה אין כאן שום שאלה, כיון שמצד התינוק נקרא מילה בשמיני שדוחה שבת.



כניסה ל"טעמפל" רפורמי מפני "הפסד מרובה" [גליון]

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

בגליון הקודם לש"פ נח (גליון ב (תתסח)) העיר הרב אי"ה ש"י סילבערבערג על מה שכתבתי בגליון א (תתסז) בנוגע הערתו שבגליון כג (תתסו). והנה כדרכה של תורה שזה בונה וזה סותר, הרי אין לדבר סוף, ולכן אכתוב מה שנלענ"ד להבהיר איזה נקודות, וזכות הבחירה להקוראים החשובים - מה לקרב ומה לרחק.

בגליון תתסו הביא הרב הנ"ל דעת האג"מ או"ח ח"ג סי' לח, שדן בנוגע בעל שקיבל שבת שיש מקום לאסור אשתו במלאכה (בשבילי) מדין "וינפש בן אמתך". וכתב הרב הנ"ל בפשטות להתיר, על יסוד דברי אדה"ז בקו"א סי' רסג סק"ח שחידש שם שהמקבל שבת ע"ע, הגם שקיבל כל החומרות וסייגים של שבת, מ"מ קיבל ע"ע רק החומרות שתלויים בגופו, אבל לא התלויים חוץ לגופו כגון אחר העושה מלאכה בשבילי. ולפ"ז הרי דין "וינפש בן אמתך" הוא דין שחוץ לגופו, וממילא לא חל איסור עלי' בקבלת בעלה. עכת"ד בגליון הנ"ל.

ע"ז הערתי בגליון תתסז, שיש לחלק בין גדרים דאורייתא שחל ע"י קבלתו - שבזה אין ראי' לחלק בין דינים שעל גופו לחוץ מגופו, משא"כ בנדון הקו"א שמירי דינים ושבותים דרבנן כמו שמפורש שם. ע"ש באורך.

ע"ז העיר הרב הנ"ל בגליון תתסח, שהגם שיש מקום לסברתי, מ"מ הרי יש כלל "כל דתקון כעין דאורייתא תקון", וממילא "אם באיסור דאורייתא אומרים שכיון שחל עליו (ע"י קבלתו) דין תורה של תוספת שבת חל עליו כל דיני דאורייתא התלויים בזה אפי' אלו שהם חוץ לגופו, א"כ כמו כן כאן הי' צריך להיות באיסור דרבנן", וכיון שפסק אדה"ז לחלק ביניהם, א"כ מסתבר שכ"ה לענין איסורי דאורייתא.

ולבאר הענין - איך אפשר לחלק באיסורי דאורייתא גופא בין אלו התלויים בגופו לאלו שחוץ לגופו - מביא מס' "שלחן המלך" (- והוא מלקו"ש חי"ט ואתחנן (ג) ס"ז והע' 28 שם ע"ש), שמבאר רבינו זי"ע גדר תוס' שבת, שאין הפי' שהזמן של תוס' שבת הוא בגדר קדושה שהזמן נתקדש, אלא שחל על האדם חיוב "הכנה" לשבת בזמן התוס'. ומביא שם ראיות מלשונות של אדה"ז, וכן מהדין בסי' תצא ס"ג

שבזמן תוס' של מוצאי פסח חייב רק בשביתה אבל לא בשאר דברים התלויים בקדושת היום ע"ש. וממילא מבואר מזה "שמחלקים בתוס' שבת ויו"ט בין איסור מלאכה לשאר עניני דאורייתא הקשורים בשויו"ט, וא"כ אין כ"כ פלא אם מחלקים בין איסור התלוי בגופו לאיסורים שהם חוץ לגופו. עכת"ד הרב הנ"ל בגליון הנ"ל.

והנה עצם הסברא שבזמן התוס' יתכן לחלק בין דינים שונים וגם בדינים ואיסורים דאורייתא, כבר ציינתי בעצמי בגליון הנ"ל לאחרונים הדנים בנדרון שדומה ממש לנדרו"ד (וגם נלמד מאותו פסוק) - האם יש דין של שביתה בהמתו בזמן של תוס' שבת, וא"כ לא הבנתי כ"כ מה נתוסף עם דוגמא נוספת שבזמן תוס' שבת יש שקו"ט האם אפשר לקיים מצות התלויים בשבת (כמבואר באורך בשיחה הנ"ל, שמביא שם הדיעות לגבי קיום המצות של שבת בזמן התוס' וכו'). וא"כ אפי' נניח שדמיונו עולה יפה לנדרו"ד - הרי זהו בסך הכל עוד דוגמא נוספת ע"ד האפשריות שכבר העליתי בעצמי בגליון הנ"ל¹.

(1) גם לא נתברר לי כ"כ למה הוצרך להביא מהשיחה, שהרי לכאור' השקו"ט בגדרי תוס' שבת אינו מוסיף כלום בהראי' שהביא, שהרי כונתו הי' להביא דוגמא לזה שמחלקים בזמן התוס' בין דיני דאורייתא, ולזה מספיק הראי' מעצם הדין בסי' תצא וכו', ומה נוגע ההסברה בהשיחה להראי' שהביא? ואולי כונתו להסביר הדבר, איך אפשרי הדבר (לחלק בין דינים דאורייתא), וע"ז הביא ההסברה בהשיחה כיון שגדר ענין התוס' הוא רק דין על האדם ולא על הזמן, שלכן י"א שאין לקיים המצות בזמן התוס', וא"כ עד"ז בנוגע מצות חוץ לגופו של אדם. אבל מ"מ לענ"ד אין דמיון לנדרו"ד, וכמ"ש בפנים.

כן יש להעיר (ולפלפל), שלכאור' יל"ע האם הנ"מ שכותב בהשיחה (בחי"ט), שייכים דוקא לגדרי תוס' שבת, או שהוא גם בנוגע קבלת עיצומו של יום (המבואר בסי' רסא קו"א סק"ג), ששם בהשיחה בחי"ט לא העיר מזה כלל, אמנם בהשיחה חט"ז יתרו (ה) שמבאר שם ג' גדרים בתוס' שבת (ע"ש) העיר לאופן הג' שם שהוא "ע"ד" קבלת עיצומו של יום (עיי"ש הע' 33), ושם בהע' 31 שקו"ט בנוגע אם יש לתלות המח' בנוגע אם לקיים מצוות של שבת בזמן התוס' באופנים המבוארים שם, ולאופן הג' כתב שיכול לקיים המצות, וע"ש שנוטה שגם לדעת אדה"ז יתכן דיעה זו שיכול לקיים המצות בזמן התוס'.

ואולי י"ל שבאופן שהי' קבלת עיצומו של יום לכו"ע יכול לקיים המצות, ולכאור' כן מטים דברי אדה"ז בסי' רסז ס"ג, שלא הביא דיעות בנוגע קידוש - רק בנוגע קיום סעודת שבת, ואולי הטעם משום שע"י הקידוש י"ל שהוא קבלת עיצומו של יום - ע"ד ע"י תפלה - משא"כ בנוגע סעודת שבת יש דעיות שצ"ל בגוף היום כמבואר בלשונו של אדה"ז בסי' רסז (וראה בחי"ט בהע' *28 שם). וצע"ק הלשון בחט"ז הע' 31 שמביא בחדא מחתא "קידוש ואכילת שבת" ומציין (גם) לשו"ע אדה"ז סי' רסז ס"ג

אמנם באמת עצם השקו"ט האם יש לקיים המצוות בזמן תוס' - לכאור' אינו דומה כ"כ לנדו"ד, שהרי שם הנדון הוא האם לקיים מצות של שבת (קדוש בזמן תוס', איסור חמץ במוצאי יו"ט) בזמן התוס', וע"ז אומרים הסברא (להדיעות שס"ל שאין לקיימם) שהוא משום שהמצוות תלויים בקדושת היום וממילא אינו שייך לזמן התוס' ונכמ"ש אדה"ז בסי' תצא ס"ג "ואף להוסיף מחול על הקודש א"צ כ"א לענין שביתת יו"ט ממלאכה שזה נלמד ממ"ש תשבתו שבתכם .. אבל לענין שאר דברים התלויים בקדושת היום כגון מצות מקרא קודש .. א"צ להוסיף מחול על הקודש". אבל כאן הנדון הוא איסורים הקשורים באיסורי מלאכה - "וינפש בן אמתך" - שבנוגע דין זה שהוא דין של "שביתה"² שפיר י"ל ששייך גם בזמן התוס' (שהוא בעצם דין של שביתה). אלא שמ"מ ציינתי לדברי האחרונים ששקו"ט האם לחלק אפי' בנוגע דין שביתת בהמתו (ואולי י"ל שכ"ה גם בנוגע דין "וינפש בן אמתך" - לחלק) בין שבת עצמו לזמן התוס'.

בקיצור: הרב הנ"ל מוכיח מהא שמצינו שמחלקים חילוק בין מצות דאורייתא לדיני מלאכה, ולענ"ד אינו דומה לנדו"ד כיון שכאן רוצים לחלק בגדרי שביתה גופא בין דברים שחלים על גופו ובין דברים שהם חוץ לגופו ("בן אמתך"). אמנם מ"מ יש מקום לומר שדינים אלו של

(וכן בחי"ט תחילת ס"ז מזכיר קידוש) - והרי שם הביא אדה"ז דיעות רק בנוגע אכילת שבת אבל לא בנוגע קידוש, ומשמע שקידוש לכו"ע יוצא (עכ"פ לדעת אדה"ז), וע"כ שאכילת שבת שאני וכו"ל.

ואם כנים הדברים, שבנוגע קבלת עיצומו של יום ע"י תפלה לכו"ע יכול לקיים המצוות של שבת (חוץ מאכילת שבת - מטעם הנ"ל), הרי שוב אין השיחה בחי"ט שייך לנדון הקו"א ששם מיירי שכבר התפלל מעריב (היינו קבלת עיצומו של יום) כמבואר בפנים השו"ע סכ"ה, וממילא יכול לקיים בזמן זה כל המצוות של שבת וכו"ל, וא"כ אין להביא ראיה ודוגמא מהדעות שאין לקיים המצוות בתוס' שבת - לנדו"ד שמדבר בעיצומו של יום שלכאור' (לדעת אדה"ז) יכול לקיים בו המצוות של שבת.

ועדיין צריך עיון וביורור בהתאמת ב' השיחות - של חט"ז וחי"ט - וכל הצדדים השונים בהערות שם, ומ"מ לא נמנעתי לכתוב קצת בזה (הגם שאין הענינים עדיין ברורים כל צרכם לדידי) כדי להעיר לב המעיין.

(2) ובפרט למה שהבאתי בגליון שם מלקו"ש חל"א משפטים (ב). ולהעיר שע"פ המבואר בהשיחה שם י"ל שדין "בן אמתך" אינו בגדר "חוץ לגופו" שמדבר אדה"ז (וכמו שכתבתי שם), ובאמת י"ל כן לב' האופנים המבוארים בהשיחה שם, כיון שהסו"ס הכל הוא מצד שייכות העבד לאדונו (ודלא כמ"ש בגליון שם שהוא רק לאופן הא'), ואכמ"ל.

"בן אמתך" ושבייתת בהמתו אינו חלים בזמן התוס' כמו שציינתי שם (לדברי האחרונים).

ועיקר הערתי בגליון הנ"ל הי' על מה שבנה הנ"ל יסוד לחלק בדיני שביתה גופא מדברי אדה"ז בקו"א, וע"ז כתבתי שאין הנדון דומה לראי' כנ"ל.

והנה הרב הנ"ל מתרץ על יסוד הכלל "כל דתקון כעין דאורייתא תקון", וכיון שאדה"ז מחלק באיסורים דרבנן בין איסורים שעל גופו לאיסורים שחוץ לגופו, מסתבר שכ"ה לגבי דינים דאורייתא.

ולענ"ד אינו: א) אפי' אם נניח ששייך כאן הכלל של "כל דתקון כו'", הרי מצינו כמה דינים וגזרות דרבנן שאינו כעין דאורייתא, ויש להם גדרים אחרים, וכפי שהאריכו בספרי הכללים מתי אומרים כלל זה (של "כל דתקון") ומתי אין אומרים (ראה שד"ח בערכו), וממילא פלא קצת בעיני לבנות יסודות להיתר באיסורים דאורייתא, על יסוד מה שמצינו חילוק (וחידוש) של אדה"ז בדינים דרבנן (בין תלויים בגופו או חוץ לגופו), בצירוף הכלל של "כל דתקון", בלי שום ראי' נוספת שיש חילוק בדין (דאורייתא של) "בן אמתך" בין תוס' שבת לשבת עצמו³.

ב) לענ"ד מסברא הי' נ"ל שלכאור' אין כלל הנ"ל ("כל דתקון") שייך בנדו"ד, שהרי אין הנדון כאן תקנה או מצוה דרבנן שלגבי אומרים "כל דתקון" - ע"ד בנוגע ד' כוסות (אדה"ז סי' תעב ס"ב), או ספה"ע (אדה"ז תפט ס"ו), או לולב ביום ב' (אדה"ז סי' תרמט סכ"א) - רק הנדון כאן הוא איסור (ושבות) דרבנן, והיכן מצינו לגבי איסורים וסייגים (ושבותים) דרבנן הכלל של "כל דתקון"? אדרבא, חכמים גזרו בכל מקום לפי הצורך כו', ולכאור' צ"ע (וחיפוש) אם משתמשים בכלל הנ"ל לגבי גזירות ושבותים כו' (שבזה הוא המדובר בנדו"ד)? וא"כ הרי שפיר י"ל שהגם שבדין דאורייתא של "וינפש בן אמתך" אין חילוק בין תוס' שבת לשבת עצמו (כדעת האג"מ), ומ"מ בנוגע הנדון של הקו"א בסי' רסג בנוגע אחר העושה מלאכה בשבילו בזמן תוס' שבת, שפיר י"ל שלא תקנו שבזמן זה של תוס' שבת יחול עליו האיסור

3) אלא שבזה - לקושטא דמלתא - יתכן שצודקים דבריו (אבל לא לטעמיה) לחלק בין זמן תוס' לשבת עצמו בדין "בן אמתך", וע"ד המבואר באחרונים שציינתי (לענין שביתה בהמתו), אלא שכנראה שדעת האג"מ בפשיטות שאין לחלק (להדיעות שתוס' שבת דאורייתא) ע"ש.

של אחר העושה בשבילו, כיון שמאיזה טעם (ע' לקמן) לא ראו צורך לגזור ולאסור בזה.

אמנם באמת, הגם שבסברא הי' נ"ל כמ"ש (שלא שייך בנדו"ד "כל דתקון"), עדיין צריך עיון ובירור, שהרי לכאור' מצינו בש"ס⁴ שמשתמשים בכלל של "כל דתקון" גם בנוגע איסורים, ראה פסחים ל: וע"ז לד. בנוגע יין נסך דרבנן. אבל לכאור' אינו סתירה למש"כ, שהרי שם הנדון (לא שעצם התקנה של יין נסך הוא "כעין דאורייתא", אלא) לענין כשרות הכלים שהשתמשו בהם יין נסך, וע"ז קאמר הגמ' שאין לחלק בין יין נסך וחמץ, שהרי כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, וא"כ מסתבר שדיני כשרות הכלים שוים בשניהם⁵, אבל בנוגע עצם הגזרה כשגזרו באיזה דבר מאיזה טעם, מהכ"ת שעצם הגזרה (או השבות) תקנו לפי הדין דאורייתא, אדרבא, הרי כל גדרי תקנת חכמים הוא לאסור אפי' במקום שמה"ת הוא מותר (כשיש צורך לזה)⁶.

וא"כ עד"ז בנדו"ד, אפי' את"ל שעצם דין "וינפש בן אמתך" קאי גם בזמן של תוס' שבת, מ"מ יתכן שגדרי התקנה של עשיית מלאכה בשביל ישראל שקיבל שבת (כשאינו "בן אמתך" או עבדו או בהמתו כו') חלוקים מהדין דאורייתא של "בן אמתך", שיתכן שלא רצו (מאיזה טעם) לגזור על דברים שחוץ מגופו של אדם, ורק שבותים שבגוף האדם עצמו גזרו עליו בזמן ביה"ש, לדעת אדה"ז, ומ"מ אין מזה סתירה כלל ל"כל דתקנו כעין דאורייתא תקנו"⁷.

(4) ראה המצויין בגליון הש"ס (לרע"א) גיטין סד: ובמסורת הש"ס פסחים ל:.

(5) ועד"ז י"ל בנוגע דברי הרא"ש ב"ק פ"א סי' א' בנוגע דין היזק שאינו ניכר שמשלמים ממיטב "כעין דאורייתא" ע"ש (ובש"ך חו"מ סי' שפה סק"ב), ששם אין אומרים כעין דאורייתא תקנו בנוגע עצם התקנת חכמים לשלם על היזק שאינו ניכר - שהרי אדרבא, מה"ת פטור על השא"נ, רק לאחר שתקנו שחייבים ע"ז, אומרים שגדרי התשלומים הוא "כעין דאורייתא".

(6) העירני ח"א מריטב"א סוכה יג. ד"ה אמר רב גידל "אלמא כל דגזור רבנן הכא כעין ההוא דאורייתא גזור". ואולי שם שאני, שמוכח בסוגיא שהחכמים יסדו גזירתם על דיני אגד דאורייתא (וכמו שמדגיש הריטב"א "הכא"). ואכמ"ל.

(7) ועדיין צריך בירור וחיפוש אם כנים ומתאימים הדברים (שכתבתי בגדר "כל דתקון") עם המקומות השונים שמובא כלל זה בראשונים ופוסקים. ובעצם הענין - מתי אומרים "כל דתקון" - יל"ע בשדי חמד (בערכו), וראה "התקנות בישראל" (שציפנסקי) ח"א במבוא פרק ששי שהאריך בהכללים השונים בענין זה. ואכמ"ל.

ג) ועיקר: כנראה ההערה שלי בגליון הנ"ל לא הי' מובן כראוי (אולי בגלל הקיצור): כונתי לא הי' רק להקשות קושיא, איך אפשר לחלק בדינים דאורייתא בין דברים שעל גופו לדברים שחוץ לגופו (משא"כ נדון אדה"ז שהוא דינים דרבנן), אלא שעצם הדין דאורייתא שונה מנדון אדה"ז ביסודו. שהרי אדה"ז מדבר שם לענין קבלת שבת, ומחדש "שהמקבל שבת מבע"י על עצמו אף שמסתמא קבל עליו כל חומרות וסייגים השייכים לשבת .. מ"מ לא קבל מסתמא אלא איסורים התלויים בגופו אבל לא התלויים חוץ לגופו כגון אחר העושה בשבילו שלא יצטרך למחות, וה"ה לענין האמירה שאין בה משם איסור שליחות דהיינו מה שעושה בשבילו שאיסור זה נולד בשעת עשיית מלאכה שעושה בשבילו שנעשית ידו כידו ואיסור הבא מאיליו הוא והוא אינו עושה שום מעשה בזה, וזה ודאי לא קבל עליו כמ"ש הלבוש ומטעם שכתב מהרי"ו (וה"ה כמו"ש אינו חפץ מסתמא שתומשך עליו חומרא זו) אלא דעל עצמו קבל ודאי כל השבותים" ע"ש.

ומבואר שכל יסוד דברי אדה"ז לחלק בין דברים שעל גופו לבין דברים שחוץ לגופו הוא מצד קבלתו - שהי' "מונח" בקבלתו רק שבותים שעל גופו אבל לא שחוץ לגופו, והיסוד לחילוק זה הוא דברי הלבוש שהביא, שכתב (סי' רסג סי"ז) "שאע"פ שקבל עליו הוא את השבת להוסיף הרבה מחול על הקודש .. מ"מ לא אסר אלא מלאכת עצמו אבל מלאכת חבירו לא אסר עליו", והטעם לחילוק זה (למה מונח בקבלות רק דברים שעל גופו) הוא כמ"ש המהרי"ו "כיון שעוד היום גדול בודאי כל ישראל לא קבלו כלם עליהם השבת", והיינו שזהו הטעם שאין בדעתו ובקבלתו לכלול הדברים שחוץ לגופו, אבל הכל הוא מלתא בטעמא - שהחילוק הוא מצד קבלתו [ולכאור' משמע מדברי אדה"ז - ממה שהדגיש כמ"פ "מסתמא" - שאם מקבל להדיא ע"ע גם שבותים אלו, שאה"נ יחול עליו ג"כ, שהרי אדה"ז לא כתב שאין יכול לקבל ע"ע, רק שמסתמא אינו מקבל ע"ע - והיינו שהכל תלוי אך ורק בקבלתו, וא"כ לכאור' בכחו לקבל עליו דברים אלו להדיא, רק שבסתמא תולים שלא קבל ע"ע דברים אלו מטעם שהביא מהלבוש והמהרי"ו. וצ"ע בזה].

ובזה הי' קושייתי בגליון הנ"ל, שבשלמא בנדון אדה"ז, שמייירי בדינים דרבנן שתלויים בקבלתו - שפיר יש סברא לחלק שדוקא דברים שהוא על גופו מונח בקבלתו אבל לא דברים שחוץ לגופו כנ"ל,

משא"כ בדיני דאורייתא של שביתה הרי אם קיבל ע"ע דין תוס' שבת, הרי עכשיו חלים עכשיו (מצד קבלתו) האיסורים של שביתת שבת מה"ת, ואין מקום לחלק בזה ולומר שקיבל עליו רק האיסורים דאורייתא שעל גופו ולא האיסורים דאורייתא ("בן אמתך") חוץ לגופו, שהרי אין פרטי הדינים מה"ת מתחלקים ותלויים בדעתו ואיכות קבלתו - רק כיון שקיבל עליו שבת, ממילא חלים עליו כל הדינים דאורייתא של שבת.

[ולהוסיף: שאם כדברי הרב הנ"ל שיסוד דינו של אדה"ז הוא משום שכ"ה באמת מצד הדין דאורייתא - שיש חילוק בין דינים על גופו לחוץ מגופו - הרי לא הי' צריך אדה"ז להאריך לבסס שיטתו מצד גדרי קבלה - מה הי' מונח בקבלתו ומה לו, אלא הו"ל לומר פשוט, שכיון שמה"ת אין מציאות של איסורים שחוץ לגופו שחלים עליו בזמן התוס', ממילא לא תקנו דינים דרבנן שחוץ לגופו שיחול עליו בזמן התוס' ("כעין דאורייתא"), ומדברי אדה"ז משמע להדיא שמצד גוף האיסורים שפיר שייך שיחול עליו דברים שחוץ לגופו בזמן התוס', וכל החסרון הוא דוקא מצד דעתו בקבלתו].

ולכן נראה לענ"ד כמ"ש בגליון הנ"ל, שאין מדברי אדה"ז שום יסוד לדחות דברי האגרות משה (הגם שיש מקום לדחות דבריו מטעמים אחרים)⁸.

מוצוה מן המובחר ליטול ד' מינים בסוכה

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

כתב רבינו הזקן בפסקי הסיידור בדיני נטילת לולב (לפני הלל): "ומן הדין יש לברך על הלולב אחר התפלה קודם ההלל, אלא לפי שמצות נטילתו בסוכה היא מצוה מן המובחר, ואי אפשר לצאת מבית הכנסת מפני הרואים, לפיכך בבוקר קודם שיתפלל בעודו בסוכה יברך". עכ"ל, ועי' שו"ע רבנו סי' תרמד ס"א.

בשו"ת אגרות משה או"ח חלק ד (סי' צט) כתב: "וגם בלולב שנוהגין הרבה מדקדקין לברך קודם התפלה, תמיהני מהא דתדיר

(8) בנוגע שאר השגות הרב הנ"ל עלי - במה שהערתי בדין קבלת הבעל ע"י תפלה, בהודמנות אחרת אי"ה.

קודם. ואולי טעמם הוא מהא דהביא המג"א בס"י תרנב סק"ג דהשל"ה כתב שינענע בסוכה, וכשיחכו עד אחר חזרת הש"ץ דשחרית יהיה טרחא דצבורא גדול לצאת מביהכ"נ להסוכה ולברך שם, שלכן דחו מעלת תדיר מפני מעלה זו. אבל תמוה לדחות מעלה המפורשת במתני' וילפינן מקרא, מפני מעלה זו דלא תניא במתני' ובשני התלמודים.

אך אולי כיון שיש מעלה לאחוז הלולב כל היום, שזה הוזכר בגמ' סוכה (מא, ב) שאמר ר' אליעזר בר צדוק מנהגן של אנשי ירושלים, והרמ"א כתב בסעי' א' שהוא גם לאחוז הלולב כשנכנס מביתו לביהכ"נ וגם בשעת התפלה, שודאי כוונתו היא לאחוז כל הד' מינים כאופן קיום המצוה, וממילא מוכרח לברך קודם לעשייתן, שבשביל זה לא קשה מתדיר קודם, שדין הקדימה הוא פשוט שאינו למנוע מעשיית מצוה שהוא בכל היום, אף שהוא רק מעלה בעלמא ולא חיובא, אלא להקדים למצוה שג"כ נעשית רק פעם אחת ביום אף שהיא דאורייתא, שבתדיר איכא רק ענין קדימה ולא בטול, בשביל זה אף מזמן קטן למצוה אחרת שאינה תדירה שנוהגת כל היום. אבל א"כ, בזמננו שאף המדקדקים במצות אין נוהגין במעלה זו של אנשי ירושלים, לבד יחידי סגולה, הרי יש לאלו שאין נוהגין במעלה זו לברך על הלולב אחר חזרת הש"ץ קודם ההלל מדין גמור דתדיר קודם, ואולי זהו כוונת המחבר שכתב ועוקר מצותו בשעת ההלל". עכ"ל.

והנראה בזה ליישב עפ"מ"ש כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חלק כב (עמ' 124 ואילך), שדן במה שכתב רבנו הזקן בסידור הנ"ל: "לכאורה הרי זה ענין שהוא עפ"י קבלה, והמקור לזה הוא בכתבי האריז"ל. אבל י"ל שככל הענינים שב(קבלה) פנימיות התורה, יש גם לזה מקור והסברה עפ"י נגלה [בפרט שאדמו"ר הזקן משנה מהלשון שבכתבי האריז"ל ("טוב לברך כו" וכיו"ב) וכותב "מצוה מן המובחר"] ע"כ.

"ולכאורה היה אפ"ל דזה (שנטילת לולב בסוכה היא "מצוה מן המובחר") הוא מחמת מצות הסוכה: כיון שמצות סוכה היא "תשבו כעין תדורו", "שיהיה אוכל ושותה ויטייל ודר בסוכה כל ז' הימים בין ביום ובין בלילה כדרך שהוא דר בביתו . . . וכל דבר שלא היה עושה חוץ לביתו לא יעשה חוץ לסוכתו" (וזקוקים לטעם והיתר ללמוד וכו') חוץ לסוכה), הרי מזה מובן בפשטות, שגם נטילת לולב, שהיא מהענינים שאדם עושה במשך ימי הסוכות, צריכה להיות בתוך הסוכה [ובפרט שמצותי' אחשבי', ולכן יש לזה קביעות – ומה אם טיול

(וכיו"ב) צריך להיות בסוכה, מכש"כ שנטילת לולב צריכה להיות בסוכה].

"אבל מזה שאדמו"ר הזקן כותב את הענין הנ"ל ב"דיני נטילת לולב" וגם מלשונו "מצות נטילתו בסוכה היא מצוה מן המובחר" (שמודגש הענין של נטילת לולב) מוכח שכוונתו שזהו (לא דין בסוכה, אלא) דין ומצוה מן המובחר במצות נטילת לולב.

"בין שתי ההסברות יש גם נפק"מ בפועל: במצב כשנפטרים מן הסוכה כגון בשעת ירידת גשמים וכיו"ב (ש"המצטער פטור מן הסוכה"):

אם נטילת לולב היא (רק) מצוה מן המובחר במצות סוכה – כשאר כל הענינים אכילה ושתייה וכיו"ב שמקיימים בהם מצות ישיבה בסוכה – הרי כשהוא פטור מן הסוכה מפני ירידת גשמים וכיו"ב, אינו צריך להמתין בנטילת לולב עד שיפסק הגשם, מכיון שעכשיו אין עליו חיוב ישיבה בסוכה (כשם שאינו צריך להמתין באכילתו ושתייתו וכיו"ב עד שיפסק הגשם).

אבל אם זהו (גם) מצוה הן המובחר בנטילת לולב, הרי (אע"פ שעכשיו (בעת ירידת גשמים) אין עליו חיוב מצות סוכה) מכיון שהוא מחוייב בנטילת לולב, ששלימות מצוה זו (מן המובחר) היא כשנעשית בסוכה – מסתבר שמן המובחר הוא להמתין עד שיפסק הגשם, כדי לקיים "מצות נטילתו בסוכה" שהיא מצוה מן המובחר. עכ"ל"ק, ועיי"ש הביאור בזה בארוכה, וכ"ה בשערי המועדים – חג הסוכות (סי' לד).

והנה באוצר מנהגי חב"ד – חג הסוכות (עמ' רצג) סצ"ג כתב [מפי השמועה, בשם כ"ק אדמו"ר זי"ע]: "מחמת שנטילת הלולב צריכה להיות בסוכה דוקא, יש מקום לחייבה בברכת "לישב בסוכה". ועל כן מן הראוי לאכול "מזונות" אחר נטילת הלולב, וברכת "לישב בסוכה" תעלה גם על הנטילה הקודמת", עכ"ל. – וזהו ע"ד מה שכתב רבינו מנוח על הרמב"ם הל' סוכה (פ"ו ה"ט): "וכיון דמקריא ומתניא בעי סוכה, בעי ברוכי לישב בסוכה, והיינו דאמרינן לישב בסוכה ולא לאכול בסוכה, משום דלישב בסוכה שייכא בכלהו דאיתנהו בכללא לאכול ולישן ולקרות ולטייל, ונקוט כללא דכיילנא לעיל בידך, דכל מידי דבעי בסוכה בעי ברוכי, וליכא ספקא", עכ"ל. – ולפי"ז בנטילת לולב בסוכה נמי בעי לברוכי.

ומעתה לפמש"כ כ"ק אדמו"ר זי"ע דנטילת לולב בסוכה הוא מחמת מצות הסוכה ד"תשבו כעין תדורו", ובק"ו מטיל שצריך להיות בסוכה עאכו"כ שנטילת לולב חייבת להיות בסוכה, מיושב היטב תמיהת האגרות משה: דבאמת נטילת לולב בסוכה אינה רק "מעלה דלא תניא במתני' ובשני התלמודים", אלא שהוא חלק ממצות סוכה, ולפיכך שפיר יכול לדחות המעלה המפורשת במתני' דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, והדברים בק"ו מהך מעלה דלאחוזי בלולב כל היום דאנשי ירושלים וכו', דע"ז כתב האגרות משה בעצמו ד"ממילא מוכרח לברך קודם לעשייתן, שבשביל זה לא קשה מתדיר קודם, שדין הקדימה הוא פשוט שאינו למנוע מעשיית מצוה שהוא בכל היום אף שהוא רק מעלה בעלמא ולא חיובא", וא"כ כ"ש וק"ו גבי עצם מצות נטילת לולב בסוכה שהוא מחמת מצות סוכה (שאינו רק "מעלה בעלמא" אלא) שהוא חיובא ממש, לא יקשה כלל מהדין דתדיר קודם, כיון "שבתדיר איכא רק ענין קדימה ולא בטול בשביל זה אף מזמן קטן למצוה אחרת שאינה תדירה", ובנדו"ד התדיר היה מבטל המצוה דנטילת לולב בסוכה מחמת מצות סוכה, וא"ש ולק"מ.

ברם מה שמחדש כ"ק אדמו"ר זי"ע דנטילת לולב בסוכה דוקא הוא מחמת מצות הסוכה ד"תשבו כעין תדורו", קשה לי, דהלא רבנו הזקן כותב ד"מן הדין יש לברך על הלולב אחר התפלה קודם ההלל . . ואי אפשר לצאת מבית הכנסת מפני הרואים, לפיכך בבוקר קודם שיתפלל בעודו בסוכה יברך", ולפי"ז לכאורה ברור דדוקא מצות נטילת לולב פטורה מסוכה, כי זהו הכלל במצוה זו, תשבו בסוכה כעין ההנהגה בדירתו כל השנה (סוכה כז, א), וכמו שבכל השנה לא מתפללים אלא בבית הכנסת ולא בבית דירתם, וכיון ש"מן הדין יש לברך על הלולב אחר בתפילה קודם ההלל . . ואי אפשר לצאת מבית הכנסת מפני הרואים", הרי גם בחג הסוכות יעשו כן דלא מברכים בבית וממילא גם לא בסוכה, אלא בבית הכנסת בלבד?

והעירני הרה"ג ר' שלום דובער הכהן שי' ממה שכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע באגרות קודש חלק ב' (עמ' ט' אות ז'): "אכילת שיירי מנחות בעזרה לכאורה ברור דפטור מסוכה, כי זה הכלל במצוה זו, תשבו כעין ההנהגה בדירתו כל השנה (סוכה כז, א) וכמו שבכל השנה לא היו הכהנים אוכלים השירים אלא בעזרה ולא בבית דירתם, הרי גם בחג הסוכות יעשו כן", עכ"ל. (וכ"ה בלקוטי שיחות חלק כט (עמ' 498) ושערי המועדים – חג הסוכות (סי' יט)) – וא"כ הה"ד בנדו"ד, דמן

הדין מברכים על הלולב בבית הכנסת ולא בבית דירתם, וממילא גם לא בסוכה – ועי' שו"ע רבנו סי' תרמד ס"א.

והנראה בזה לתרץ, בהקדם מה שהעירני הרה"ג ר' אברהם מענדל ווכטר שי' פליאה עצומה לכאורה, דאם נטילת לולב בסוכה הוא חיוב מצד מצות הסוכה ד"תשבו כעין תדורו", א"כ איך שייך בכלל לומר ד"מצוה מן המובחר" שיהיה נטילתו בסוכה, דמשמע דנטילתו שלא בסוכה הוי ג"כ מצוה אלא שאינו רק "מן המובחר" בלבד, ואיך יתכן לומר כך, שהרי לפי דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע נטילתו שלא בסוכה הוי ביטול החיוב דמצות סוכה, כמו שלא לאכול וכו' בסוכה, ולא רק מצוה "שאינו מן המובחר" בלבד?

ונראה לומר דחדא קושיא מתורצת בחברתא: דאמנם מן הדין מצות נטילת לולב פטורה בעצם מן הסוכה, כיון דמן הדין מברכים על הלולב בבית הכנסת ולא בבית, וממילא גם לא בסוכה - אלא כיון שנתבאר בכתבי האריז"ל ש"מצות נטילתן בסוכה היא מצוה מן המובחר", וזהו דין ומצוה מן המובחר במצות נטילת לולב דוקא (ולא דין בסוכה), שוב כתוצאה מזאת ה"מצוה מן המובחר", חל ממילא החיוב דנטילת לולב בסוכה גם מחמת מצות הסוכה ד"תשבו כעין תדורו" עצמה, כי זה הכלל במצוה זו, תשבו כעין ההנהגה בדירתו כל השנה, ואילו היה רק מצוה מן המובחר לעשות המצוה בבית ולא בבית הכנסת, כבר היו עושים בבית, ובחג הסוכות תשבו כעין תדורו בבית.

ולפי"ז מיושב היטב תמיהתו של הרב ווכטר שליט"א, דאמנם בעצם אין כאן מעיקרא חיוב דנטילת לולב בסוכה מצד מצות הסוכה, כיון דמן הדין החיוב לברך הוא בבית הכנסת דוקא ולא בבית וממילא גם לא בסוכה - אבל כיון דמצד מצות נטילת לולב יש מצוה מן המובחר לברך בסוכה דוקא, שוב כתוצאה מזה יש גם חיוב מצד עצם מצות הסוכה, וא"ש מאד ולק"מ.

ולפי"ז מיושב ג"כ מה שהקשינו, כיון שהחיוב דנטילת לולב בסוכה מצד מצות הסוכה היא רק תוצאה מצד ה"מצוה מן המובחר" לברך בסוכה דוקא, ואינו דומה להך דאכילת שיירי מנחות בעזרה דברור דפטור מסוכה, כיון דשם בכל השנה לא היו הכהנים אוכלים השריים אלא בעזרה ולא בבית דירתם, משא"כ בנדו"ד יש מצוה מן המובחר לברך על נטילת הלולב בסוכה דוקא, וא"ש.

ועפ"ז נראה לבאר בזה עוד, מה שיש לדקדק טובא במ"ש רבנו הזקן בפסקי הסידור הנ"ל, דלכאורה הול"ל בקיצור: "מצות נטילת

הלולב בסוכה היא מצוה מן המובחר, לפיכך בבוקר קודם שיתפלל בעודו בסוכה יברך, ותו לא, דלמה היה צריך להראות כאן גם את הצד שכנגד, ד"מן הדין יש לברך על הלולב אחר התפלה קודם ההלל, אלא לפי שמצות נטילתו בסוכה היא מצוה מן המובחר, ואי אפשר לצאת מבית הכנסת מפני הרואים", והרי אדמו"ר הזקן כאן לא מעוניין כלל שיברכו בבית הכנסת, וא"כ לא כאן המקום להביא את השיטה האחרת שלא לנהוג כך, דהרי פסקי הסידור הם דבר קצר ובא לומר איך שצריכים לנהוג בפועל למעשה, וא"כ לכאורה כל האריכות הזאת מיותרת לגמרי?!

וזהו פליאה נשגבה לכאורה. ברם לפי הנ"ל א"ש מאוד, ואין כאן שום דבר מיותר. כיון דאם רבנו הזקן לא היה מזכיר שמן הדין צריך לברך על הלולב בבית הכנסת לפני ההלל, א"כ היה מצות נטילת לולב בסוכה חיוב בעצם מצד מצות הסוכה דתשבו כעין תדורו, כמו אכילה וטיול הנ"ל, וא"כ לא היה מקום מעיקרא לומר דמצות נטילתן בסוכה היא מצוה מן המובחר, דאיזה "מצוה מן המובחר" יש כאן? והרי זה כמו שנאמר ד"מצוה מן המובחר" לאכול בסוכה, דודאי כל השומע יצחק, כי הרי זה בעצם חיוב מצות הסוכה מן התורה – וכקושיית הרב ווכטר הנ"ל, ולפיכך היה צריך רבנו הזקן להביא מעיקרא דמן הדין צריך לברך בבית הכנסת, וא"כ לפי"ז אין שום חיוב מצד עצם מצות ישיבה בסוכה, וכהך דאכילת שיירי מנחות בעזרה דפטור מסוכה כנ"ל, ומעתה כבר יש מקום לומר דנטילת לולב בסוכה היא מצוה מן המובחר, דבלא"ה אין בזה שום חיוב אחר כנ"ל, והשתא דכבר איכא מצוה מן המובחר מצד מצות לולב, שוב כתוצאה מזה ישנו ממילא גם המצוה מצד מצות סוכה עצמה. ולפיכך גם מובן למה היא לא נדחית מפני הדין דתדיר קודם, ולק"מ קושיית האגרות משה, כנ"ל בארוכה. וא"ש מאד. רק צל"ע בלשון רבנו שכתב "קודם שיתפלל בעודו בסוכה יברך", דמדוע לא אומר "קודם שמתפלל יברך בסוכה", דלכאוף אפי' שלא נמצא בסוכה צריך להכנס אליה כדי לברך, וצ"ע.



כמה תיקונים במהדורה החדשה דשו"ע רבינו [גליון]

הרב מאיר צירקינד

מאימי, פלורידה

בגליון תתסח כתב הרב חיים אליעזר אשכנזי שמ"ש בשו"ע"ר במהדורה החדשה בסי' לב ס"ה: אף בנגיעות אות באות בענין

שנפסלו לדברי הכל כמו שיתבאר הוא טעות, והראשי תיבות של לד"ה היינו לדעת המחמירים (או כיוצא בלשון זה).

אבל באמת זה אינו, דהפירוש של לדברי הכל היינו במקום שהפסול הוא מחמת חסרון היקף הגויל (ולא פסול מחמת גוף האות), שפסול זה הרי הוא לדברי הכל, והיינו מה שכתב כמו שיתבאר דהיינו סעיפים ט"ז, כ"ח ו"ל.



פשוטו של מקרא

"תן לי הנפש"

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

פירש"י פרשת לך לך ד"ה תן לי הנפש (יד, כא): "הגופים מן השבי שלי שהצלת החזר לי הגופים לבדם".

וזהו לשונו של "המזרחי" על פירוש רש"י זה: "הודיענו בלשונו זה, שהנפש פה מורה על הגוף ושהוא שם המין המורה על גופים רבים, ושהגופים האלה הן מאותן שהציל מהשבי, ושהן הגופים שנשבו משלו, ושפירוש תן החזר שהרי שלו היו מתחלה, ושפירוש קח ישאר בידיך, וזה מה שהורה במלת לבדם, עכ"ל.

וצריך עיון קצת בדבריו, שהרי בתחלת פרשת לך לך כתיב (יב, ה): "ואת הנפש אשר עשו בחרן וגו'", והפירוש הפשוט של ו"הנפש" שם הוא אנשים ונשים, וכמו שרש"י מפרש בד"ה אשר עשו בחרן.

והוא פשוט כל כך שאין רש"י מפרש שם כלום על תיבת "הנפש".

ועל דרך שפירש"י (שם) בתחילת ד"ה אשר עשו בחרן: "שהכניסו (תחת כנפי השכינה)" – סתם, ואני מפרש "בני אדם", שהרי זהו הפירוש הפשוט של ו"הנפש", וכן על דרך זה בנוגע לענינינו, דלא הי' מהצורך לכאורה לפרש כאן שהמבואר בנוגע לגופים. ואם הי' מפרש רק "שהצלת משלי לבדם" ותו לא, הי' הכל מובן.

וגם הלשון "גופים" שבפירוש"י קשה קצת, ולכאורה הי' מתאים יותר הלשון "אדם" שהוא לשון הרגיל יותר. ועל דרך שכתוב בפרשת מטות (לא, כו): "השבי באדם וגו'".

וראיתי בפירוש "רבי יעקב קניזק" על פירוש רש"י, וז"ל: "רצה לומר, שלא נפרש במלת "נפש" – אדם ובהמה, ומלת "הרכוש" – השלל, לזה פירש הגופים מן השבי שהצלת. ורצה לומר הגופים שיהיו ערומים מכל לבוש. ודקדק רש"י זה לפי שלא אמר תן לי האדם", עכ"ל.

ואולי לפי פירוש זה יתורצו השאלות הנ"ל. רק שבשולי הגליון על הפירוש הנ"ל כתב, וז"ל: "צריך עיון מהר המקור להבחנת רבינו", עכ"ל.



בשר וחלב בסיפור אברהם אבינו והמלאכים ובגדרי לפני עור

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

בפרשתנו עה"פ "ויקח חמאה וחלב וכן הבקר אשר עשה" (וירא יח, ח) כתב ה'דעת זקנים מבעלי התוס' מהמדרש, וז"ל: "מלמד שהאכילם בשר וחלב".¹ ע"כ. וכ"ה בלקו"ש חל"ה עמ' 264 וזלה"ק: "וגם בכור"כ ספרי טעמי המנהגים דעברו על איסור בשר בחלב (וש"נ – פס"ר ועוד)". עכלה"ק.

ויש להבין²: כיצד האכיל אברהם אבינו למלאכים בשר וחלב, הרי קיים את כל התורה כולה עד שלא ניתנה.³

(1) וע"ש שמזה היתה טענה למלאכים כשאמרו תנה הודך על השמים, ואמר להם לא תבשל גדי בחלב אמו ואתם כשירדתם למטה אכלתם בב"ח שנא' ויקח חמאה וחלב, ויש שמביאים מזה ראי' שאברהם בישל יחד את הבשר והחלב שאל"כ מה הטענה על המלאכים? וראה לקמן.

(2) וכן הק' במשך חכמה על אתר ובעוד מפרשים, ובמשך חכמה שם תי' דהבן בקר הי' בן פקועה דשחיטת אמו מתירתו ואין בו משום בב"ח כדאיתא בחולין (פ"ח, מ"ג), עיי"ש.

ובספר חנוכת התורה (להר' ר' העשיל זצ"ל) בפרשת משפטים כתוב ע"ז, וז"ל: "ולכאו' קשה ממ"נ, באיזה אופן אכלו המלאכים בב"ח אצל א"א ע"ה, אי אכלו שלא כדרך בישולו הלא אין כאן איסור דאורייתא, דרך דרך בישול אסרה תורה, ואי דאכלו דרך בישול א"כ קשה על א"א ע"ה שקיים כל התורה, היאך בישל בב"ח, הא בבישול לחוד ג"כ איכא איסור לאו", עכ"ל. ונשאר בצ"ע.

ומתמצים קושיא זו בכמה אופנים:

א. מבואר בכמה ראשונים שלא הי' כאן בב"ח (וחולקים על שיטת הדעת זקנים) כלל ועיקר, דקודם נתן להם חמאה וחלב ואחר כך בן הבקר שלא לאכול החלב אחר הבשר, כי שומר מצות הי' אברהם אבינו. כן פי' גם ר' יוסף בכור שור. ו'הרוקח' פי', "ויקח חמאה וחלב ונתן להם עד שיתבשל הבשר", וכן פי' האברבנאל וכ"ה במדרש הגדול דנתן להם חלב ואח"כ בשר.

וכן פי' בפשטות כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ו משפטים ב' בשוה"ג להערה 40 וזלה"ק: "א) שאכלו בזה אחר זה (ובלאה"כ מוכח כן – פרש"י שם עה"פ קמא קמא כו)".⁴

ב. ועוד תי' כ"ק אדמו"ר שם: "א) מי שאכל זה לא אכל זה, אף שנתן להם ג' לשונות אף שנתן חמאה – הוא בכדי שתהא הבחירה ביד כאו"א, ואולי ירצו כולם רק בבן הבקר, וה"ו הכנסת אורחים בהידור, וק"ל". עכלה"ק. ומצאתי מפורש כפי' זה באברבנאל, וז"ל: "עה"פ בן

(3) ולהעיר מהמבואר במדרש הגדול (וכ"ה בס' חצי מנשה מובא בחומש אוצר הראשונים על אתר), דקיים א"א כל התורה כולה אפי' עירובי תבשילין פי' עירובי מאכלין כמו בשר בחלב, אך ראה לקמן דעפי"ז מוכיחים ראשונים אלו ועוד שלא עבר כאן א"א איסור בב"ח, עיי"ש.

(4) ועפי"ז מתורץ גם מה שהקשו בענין זה, דכיצד נתן אאע"ה לפנייהם בשר יחד עם חלב הרי אסור לאכלן על שלחן אחד כפי שנפסק ביו"ד סי' פח סעי' א' דאפי' בשר היה ועוף אסור להעלות על שולחן א' שאוכל עליו גבינה שלא יבוא לאוכלם יחד.

אלא דעפי" ביאור כ"ק אדמו"ר (והאברבנאל) מובן שלא היה ביחד אלא בזה אחר זה.

ולהעיר שיש מפרשים הפסוק כאן "והוא עומד עליהם" עפי" ביאור הפוסקים ביו"ד בס' פח (ראה יבין דעת) דהיכר מהני, דמסתברא דגם שומר מהני, דלהכי כתיב "והוא עומד עליהם" – בתור שומר, וא"כ שוב היה מותר להם לאכול בב"ח על שולחן אחד.

וראה בזה בס' מקרא מפורש ובס' לב ארי' עמ"ס חולין דף קד, א.

בקר וטוב, ופי' לא שיחשוב שיאכלו אותו כולו אלא מפני כבודם שיביאו לפניהם תבשילים הרבה צלי אש ובשל מבושל יאכלו מה שיאכלו". הרי מפורש כתירוץ השני של כ"ק אדמו"ר.

ג. במדרש הגדול מבאר מ"ש "ויאכלו - הראויים לאכילה אכלו, שהרי אברהם וישמעאל וענר ואשכול וממרא היו בישיבה עמהן" עכ"ל. ואולי משמע מפי' זה שכ"א אכל ממין אחר.

ועפי"ז מתורץ השאלה הידועה דלמה לא הביא הלחם שהכין, שאף שפירשה שרה נדה וא"א אוכל חולין בטהרה הי', הרי האורחים לא נזהרו מאכילת חולין בטהרה ולמה לא הביא בשבילם⁵? אלא אי נימא דאברהם וישמעאל הסבו עמהם, ניחא. דלא הביא הלחם שניטמא.

ד. הלמבי"ם כותב דהבקר נעשה ע"י ספר יצירה, ובבהמה הנבראת ע"י ספר יצירה אינו נוהג איסור בשר בחלב, ובזה מיישב איך האכיל א"א בב"ח למלאכים. ובזה מיישב לישנא דקרא "בן הבקר אשר עשה", דא"א עשאו בעצמו, שלכן אין נוהג בו איסור בשר בחלב. ולהעיר מהגמ' סנהדרין (דף סה, ב): "ר"ח ור"א הוו יתבי כל מעלי שבתא ועסקי בספר יצירה ומיבירו להו עיגלא תילתא ואכלי לו".

והנה עד כאן נקטנו, דמכח כמה ראיות לא היה כאן עירוב בשר בחלב, אך לאידך משמע מכ"ז דאם כן אכן היה עירוב בשר בחלב⁶, היה באמת קשה על אאע"ה איך האכילם בב"ח.

וי"ל – לולי דברי כ"ק אדמו"ר והראשונים דלעיל – דאולי ע"ד ההלכה לא היה אסור לא"א ע"ה לכתחילה לתת להמלאכים מאכלי

(5) אבל להעיר ממה שפסק השער המלך בפ"ט מהל' אישות הט"ז, דאם הוא נוהג איסור בדבר, אף דחבירו אינו נוהג אם נותן לו מהדבר ההוא עובר על לפני עור, וכן ס"ל להמקנה (קידושין דף לט ד"ה אריון), וא"כ הכא, כיון דלאברהם אסורה היתה העיסה דאוכל חולין בטהרה היה, אסור היה לו גם לתת לאחרים.

וראה בפרדס יוסף על אתר דמפלפל בזה, ומיישב באופן אחר: דכיון דפסח הי' וכולם נזהרים בטהרה ברגל, וא"א חשש משום לפני עור, עיי"ש.

וכ"ה בהקדמת שו"ת בית אפרים חלק יו"ד (מובא בס' כמוצא שלל רב) שנדחק בזה בעל נזר הקודש, דכי מפני שנהג עצמו בטהרה היה עליו להתמיר אף של האורחים. ות"י הבית אפרים, דפסח הי' ולא הי' רשאי להכין בשבילם רק בן הבקר דראוי אף לעצמו, אבל להם לא הביא דהיה אוכל בטהרה ואסור לו לאפות להם כיון דאינו ראוי לו עצמו.

(6) וכמו שהבאנו לעיל הערה 1 דמדברי הדעת זקנים דהי' טענה על המלאכים נראה שאכן היה כאן בשר בחלב.

בשר בחלב, דכל האיסור – מלבד איסור בישול בשר בחלב שהוא איסור עצמי בפנ"ע,⁷ הוא איסור דלפני עור - שא"א ע"ה נתן להמלאכים דבר איסור.⁸

ואולי י"ל, דבנדו"ד לא היה איסור דלפני עור במה שנתן בשר בחלב להמלאכים, והוא בשני אופנים:

אופן הראשון: בשו"ת אמונת שמואל סי' יד⁹ כתב לחדש, דהא דאסור להושיט לזולתו דבר איסור ולהכשילו בעוון הוא דוקא כשהמכשיל גם שייך באותו האיסור גופי', אבל היכא דלמכשיל שרי - אף שלנכשל הוא אסור - ליכא בזה משום לאו דלפנ"ע. ושאיני מושיט כוס יין לנזיר דעובר משום לפנ"ע אף דהמושיט אינו נזיר כיון דסו"ס גם המושיט שייך בדין נזירות אם ידור בנזירות.

וראה בדו"ח לרעק"א פסחים (דף כב, א ד"ה והרי אבר) שהוכיח מהגמ' שם כדברי האמונת שמואל.

(אך הפר"ח ביו"ד סי' סב סק"ג וכן הפמ"ג בשושנת העמקים כלל י' הרבו להקשות עליו מכ"מ ע"ש, ואכ"מ להאריך בזה. וראה ס' שירת משה בעניני לפנ"ע סי' ג' בארוכה בזה).

(7) יש שרוצים לתרץ שאברהם הכין המאכלים באופן שלא עבר על האיסור, ולמשל בצלי, שע"ז נחלקו המפרשים בשו"ע יו"ד סי' פז אי מקרי בישול (ראה כמוצא שלל רב עמ' קכט שכ"כ בס' תוס' השלם).

וכן מביאים דברי המהר"ם שיף סוף מס' חולין דכתב, דלשיטת רש"י דהמבשל בשר בחמאה לא הוה דרך בישול אלא טיגון, דחמאה אינו צלול כמים וחלב - ראה ס' דרכי שלום סי' כד, אך הפר"ח חולק וס"ל דטיגון בכלל בישול הוי - ובר מן דין י"ל דלשיטת רש"י עה"ת עכ"פ צ"ל דחמאה כאן אינו החמאה הרגילה אצלינו, דפי' חמאה - שומן החלב שקולטין מעל פניו, והוא צלול. ועפ"ז תתורץ קושייתו של הס' דרכי שלום שם שהאריך להקשות, דמכיון שדרך חמאה הוא רק ללפת בו את הפת ולמרוח בו את הפת, הרי מכיון שלא הביאו פת, שפירסה שרה נדה, למה הביא חמאה? ותי' דנתן לפניהם החמאה ללפת ולמרוח ע"ג הבשר.

ולפי פשטות פרש"י הנ"ל חמאה שבכתוב אינו דבר גוש אלא כמי צחצחי חלב, אולי זה שקורין 'סמעטענע', ודו"ק. וסרה קושייתו וביאורו.

(8) ובס' דרכי שלום סי' כט האריך לבאר גדר חיוב המלאכים ליהזר בדינים ברדתם לעוה"ז, ואי מחוייבים באיסורי דרבנן. ויסוד הדברים הוא מעירובין דף מ"ג אי יש תחומין למעלה מעשרה, וגם אליהו ה' אסור ללכת חוץ לתחום בשבת, ע"ש.

(9) דברי שו"ת אמונת שמואל מובא בדו"ח לרעק"א פסחים דף כב, ב, פרמ"ג בשושנת העמקים כלל י' ד"ה ודע דהתוספות, וכמ"פ בספרי ר"י ענגיל. וראה ס' שירת משה (טויב - תשנ"ט) על עניני לפנ"ע סי' ג' וסי' ד' בארוכה בדבריו.

עכ"פ נמצא, דלשיטת האמונת שמואל בגדרי לפנ"ע, אם המכשיל אינו אסור בהדבר מותר לו להושיט אף להנכשל.

והרי מכש"כ וק"ו להיפך, דאם הנכשל אינו אסור בהדבר - אף דלהמכשיל אסור - אין איסור של לפנ"ע!¹⁰ והרי ענין בב"ח היה הידור פרטי¹¹ של אאע"ה, ובפשטות האורחים לא קיבלו עליהם עדיין איסור זה, וא"כ למה יהא אסור להם לאכול בב"ח? ולמה יהא אסור לא"א ע"ה להושיט להם מה שרק אסור לו ולא להם?¹²

ואביא ראיה לדברי, והוא מדברי המהרי"ט אלגאזי במס' בכורות (ו', ב, אות ב') דמביא מש"כ הרב בצלאל בכת"י בשם תוס' חיצוניות בענין חלב (בקמץ) בהמה טהורה, "מנלן דמותר מדכתיב גבי אברהם ויקח חמאה וחלב, ובודאי לא האכילם איסור. ואומר רבינו יחיאל מפרי"ש, דהיה סבור שהם בני נח ולא נצטוו על כך, כי אין זה משבע מצוות שקבלו עליהם. ואף בירושלמי (כוונתו למדרש תהלים ח, ב) משמע שאכלו בשר וחלב". ע"כ מהתוס'.

והקשה מהרי"ט אלגאזי, דאיך האכיל אברהם למלאכים חלב, הא היה סבור שהם ערביים ואם כן הרי חלב אבר מן החי הוא ואסור לבני נח (ורק משנתנה תורה והותרה לישראל על כן גם לב"נ שרי מטעם מי איכא מידי), ואם כן איך האכילם אברהם חלב, הא אית בי' משום לפנ"ע, ע"כ¹³.

הרי דהוקשה לו רק ממה שהיה אסור לב"נ, אבל מה שמותר לב"נ לית בי' משום לפני עור.

וכן ראיתי מובא בס' תוס' השלם על אתר אות א' בהערה "דאפשר דרק לעצמו היה א"א נזהר בעירובי תבשילין, אבל לא נשמר מליתן

10) אבל להעיר משיטת שעה"מ והמקנה שבהערה 5, דס"ל להיפך, דבאופן כזה יש איסור דלפני עור.

11) וידוע ביאור כ"ק אדמו"ר (ראה לקו"ש ח"ה עמ' 143 ואילך, לקו"ש חל"ה עמ' 181 ואילך) שקיום כל התורה ע"י האבות היה חומרא שקיבלו ע"ע ונדחה במקום חיוב, ולכן נשא יעקב ד' אחיות, ע"ש.

12) ולענין בישול בב"ח – דאסור לבשל בב"ח אפי' כשלעצמו בלי לתת לאחרים, ראה לעיל הערה 7.

13) וראה בכל זה בארוכה דברי הר"י ענגיל בבית האוצר ח"א כלל א' אות יא, דמביא גם דברי האמונת שמואל.

לאחרים בשר ואח"כ חלב, כי כיון שעדיין לא היו מצווים עלי' אין כאן בית מיחוש של איסור לפנ"ע, ע"כ.

ויש לבאר באופן שני: דהנה חקרו האחרונים¹⁴ אי איכא לפנ"ע כשהמכשיל שוגג במעשה ההכשלה, דאיתא בתו"כ (מובא בפרש"י) דלפני סומא בדבר . . אל תאמר לו מכור את שדך . . ואתה עוקף עליו ונוטלה הימנו, שמא תאמר עיצה טובה אני נותן לך והרי הדבר מסור ללב שנא' ויראת וגו'.

הרי רק אם כיון להכשילו, ולכאור' הוא הדין במכשילו בעבירה והוא שוגג כגון דהושיט יין לנזיר וחשב שהוא מים, דנמי לא עבר אלאו דלפנ"ע.

והרמב"ם בפיי"ב מהל' רוצח הל' י"ד כללם יחד, וז"ל: "וכן כל המכשיל עור בדבר והשיאו עיצה שאינה הוגנת או שחזק יד עוברי עבירה".

אך יש מי שכתב דאפש"ל דבעבירה אפי' בשוגג ה"ה עובר על לאו דלפנ"ע, ויסודו עפ"י החקירה הידועה¹⁵ בדין לפנ"ע, האם הוא לאו בפנ"ע או פרט בכל עבירה פרטית, דאי נימא דאיסורו הוא פרט וענף מאיסור העבירה שמכשיל בה, והרי בעבירה בעלמא גם בשוגג חשיב איסור.

אך כ"ז דוקא במי ששגג ולא ידע מהאיסור, אולם במי שבמזיד הטעו אותו, כגון נזיר שבא ואמר שכבר נגמר נזירותו ומושיטים לו כוס יין, או ישראל שבא ואמר שהוא נכרי ר"ל, ונותנים לו דבר איסור שמותר בהנאה וכדו', וכי יימר שעבר המושיט על לפנ"ע? הא ודאי ליתא.

וא"כ בנדו"ד שהמלאכים באו ונדמו כערביים המשתחוים לאבק שעל רגליהם, אין כאן איסור של לפני עור מצד א"א ע"ה, כיון שהם הם במזיד הטעו אותו.

אף שחפשתי בספרים ולא מצאתי מפורש, אך לכאור' פשוט הוא דדין לפני עור אינו שייך במי שבמזיד מטעה אותו. ויצא מזה השלכה חשובה לדינא להרבה ענינים, ולמשל המבואר בשו"ע אדה"ז הל' רבית סעי' ג', וזלה"ק: "ואפי' אינו ערב אלא בעד הקרן בלבד אם לא

(14) בכל המ"מ הבאים לקמן ראה ס' שירת משה סי' ג' וסי' יא.

(15) ראה בהנסמן בלקו"ש חכ"ב עמ' 58 הערה 23.

היה מלווהו בלעדו עובר משום ולפני עור... עכלה"ק. הנה לכאורה עובר אלפני עור רק אם עשה האיסור (אדה"ז מדבר במקרה שהיה ערב בעד הלואה של ריבית) ביודעים, אבל אם הטעו אותו – למשל שהלווה אמר שהוא אינו יהודי ר"ל, לא עבר אלפני עור, ודו"ק.



"איש על דגלו"

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בפירש"י עה"פ (במדבר ב, ב) "איש על דגלו באתת לבית אבותם" כתב: "כל דגל יהיה לו אות, מפה צבועה תלויה בו . . . פגנן אבנו הקבועה בחושן, ומתוך כך יכיר כל אחד את דגלו". ומכיון שכתב כל דגל ולא כל שבט, לכאורה ברורה הכוונה כפירוש הראב"ע שהובא גם ברמב"ן, וכ"פ רשב"ם והחזקוני, שרק לכל דגל היתה מפה ולא לכל שבט.

ואף שהביטוי "גוון אבנו הקבועה בחושן" משתייך לשבט מסויים, מביאים הראב"ע וכו' דבכל דגל היה את גוון השבט שהוא ראש הדגל (ראובן, יהודה, אפרים, דן). ואף שרבנו בחיי ועוד פירשו אחרת, צ"ע שבחומש 'שי למורא' בחר דוקא בפירוש זה על רש"י.



שונות

האם הצמח צדק חולק על אדה"ז בפסקיו

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בספר 'לקט שכחת הפאה' עמ' 48 מביא המחבר דברי ה'צמח צדק' בחידושיו לברכות (כד, א) שכותב: "וקצת ראייה דבפאה נכרית לא שרי רק בחצר מדאמרינן . . . אלא דבפאה נכרית גם בחול אינו מותר רק בחצר", ומכאן רצו להביא ראייה שהצ"צ פוסק לאסור פאה נכרית ברשות הרבים. והמחבר דוחה את זה, שהרי אדה"ז בשו"ע או"ח סי' עה ס"ד כותב בפירוש שפאה נכרית מותר "ואין בה משום יוצאה

וראשה פרוע" "וא"כ האם יעלה על הדעת שנכדו הצמח צדק יחלוק על פסק דין מפורש של סבו אדה"ז . . ולא יזכיר כלל שסבו אדה"ז פסק מפורש להיפך?!"

אמנם לכאורה הרי מצינו כמ"פ שהצ"צ חולק על אדה"ז בלי להזכיר אותו, ואציין כמה: ב'פסקי דינים' או"ח סי' תמח (כה, א שו"ה רע"ב) ע"ד איזה קנינים מועילים לגוי, בכל הנ"ל אינו מזכיר דעת אדה"ז ב'סדר מכירת חמץ' שלו מה הם קניני המכירה (אבל ראה בפס"ד שם לב, ב), גם לא הביא פסק אדה"ז בשו"ע סי' תמח סעיף יא שאין לגוי קנין חצר, וגם לא הביא פסק אדה"ז דיש לגוי קנין אגב. ראה 'הערות וביאורים' אהלי תורה יד (תשנ) עמ' 102-104 באריכות.

וכן יש תשובה בענין איטר יד בשו"ת 'צמח צדק' או"ח סי' יב שאינו מתאים לפסק אדה"ז בהל' תפילין בסי' כז סעיף ט, והצ"צ אינו מזכירו בכלל. ונלאו בזה גדולי רבני חב"ד למצוא הסבר ומוצא. ראה 'גדיל תורה', ניו יארק, חוברת לח. ורוב הרבנים החליטו שהולכים אחר פסק אדה"ז כיון שהצ"צ אינו חולק עליו בפירושו. וראה ג"כ בקובץ 'אור ישראל', מונסי, גליון ז עמ' רב על שו"ת צ"צ או"ח סי' סז שלא מביא ד' אדה"ז בשו"ע סי' קכח סע"ו. ויש להאריך בזה ואכמ"ל¹.



מאמר ד"ה ובהדש השביעי תרנ"ד

הרב מיכאל אהרן זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

בקשר לכ' חשוון, הנה יש להעיר: בספר המאמרים תרנ"ד במאמר הראשון ד"ה ובהדש השביעי מדגיש כ"ק אדמו"ר מהורש"ב מיד בהתחלת המאמר מעלת השביעי - וכל השביעין חביבין וכו'.

ויש לומר ע"פ המבואר בשיחות כ"ק אדמו"ר תשמ"ג בארוכה, שבר"ה תרנ"ד שינה כ"ק אדמו"ר מהורש"ב את מקום תפלתו למקום

(1) ולהעיר ממש"כ ר"י מונדשיין לשו"ת 'זכר יהודה', מהדורת תנש"א, מבוא עמ' 31 הערה 54 בנוגע למהרי"ל בטלן, מחסידי הצ"צ: "לענ"ד לא רק מחמת אי-שלימותן של התשובות אין בכתבי הגרי"ל הלכה פסוקה. וקרוב בעיני לומר שהיו אלו שיטתו ודרך לימודו שמנעו ממנו לעתים להגיע לכלל החלטה והכרעה בין הספיקות, שגברו והלכו ככל שהעמיק בחקירותיו בשיטות הש"ס...". ואולי יש להבחין גם בין כמה סוגי תשובות של הצמח צדק.

אביו. וכפי המבואר בהשיחות, שאז נשלם ענין הנשיאות (בגדר של סילוק המחלוקת- ל' הרמב"ם בהל' מלכים), כיון שאז נסע אחיו - של הרבי הרש"ב – הרז"א, מליובאוויטש, במילא נעשה אז שינוי גם במקום תפלתו למלא מקום אביו.

ועפ"ז י"ל שזהו ענין כל השביעין חביבין וכו', שהרי הרבי הרש"ב הוא הדור השביעי מהבעש"ט, וכידוע גם מצורת המנורה שצייר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ עם השבעה קנים, שבעה דורות מהבעש"ט.



ההפרש בין לימוד נגלה וחסידות

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בהקדמת הרמב"ן לספרו "מלחמות השם" שבו הוא מיישב את השגות בעל המאור על הרי"ף, כותב בתוך הדברים: "ואתה המסתכל בספרי, אל תאמר בלבבך כי כל תשובתי על הרב רבי זרחיה ז"ל כולן בעיני תשובות נצחות. . . כי יודע כל לומד תלמודנו, שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות ולא ברוב קושיות חלוטות, שאין בחכמה הזאת מופת ברור כגון חשבונות התשבורות ונסיוני התכונה".

ומשמעות דבריו לכאורה, שהסברות שבהבנת דברי הש"ס אי אפשר שיהיו מוכרחות אלא הן תלויות בשיקול הדעת. ולכאורה יש להעיר איך מתאים זה עם המבואר בכ"מ בחסידות ההבדל בין לימוד הנגלה ולימוד החסידות, שבלמוד הנגלה הרי הסברות מתקבלות בפשטות בשכל האנושי ואילו בלימוד החסידות יש צורך ביגיעת נפש כדי להשיגם.



האם רצה ר"ש מקארלין הסכמה מאדה"ז

הת' מרדכי ישראל הכהן דינערמאן

תלמיד בישיבה

לאחרונה ראיתי בקובץ בית אהרן וישראל¹ שכתבו אודות החילוקי דיעות בין אדה"ז והרה"צ ר' שלמה מקארלין, ובין הדברים מצטט

(1) יו"ל ע"י חסידי קארלין סטאלין גליון ד' – מ"ו ניסן אייר תשנ"ג

הכותב את הסיפור הידוע המסופר בספר 'בית רבי'² שהר"ש ביקש לקבוע דירתו בעיר בייעשינקאוויץ (פלך וויטבסק) ורצה הסכמת אדה"ז ע"ז, והשיב לו רבינו שהוא מסכים אך רק בג' תנאים, שלא להשפיל הלומדים, שלא להשפיל "פרומקייט טבעי", ושלא יאמר שהצדיק צריך לישא את הצאן, ועל ב' דברים הראשונים הסכים ר"ש, אך על דבר הג' לא הוסכם ביניהם.

וממשיך הכותב: "אם כי אין אנו יודעים עד כמה מדוייק סיפור זה, בפרט שיש לפקפק על דיוקו של הקטע "כי רצה הסכם מהרב מלאדי" בעוד שמסתבר הוא כי חסידי רייסיץ הם שרצו את הסכמתו של הרה"ק הרמ"מ מוויטעבסק זיע"א, שכפי שהוכחנו הרי שאף לאחר שעלה לאה"ק עדיין היתה בידו שרביט ההנהגה על עדת חסידים ברייסיץ".

והנה ב'בית רבי' לא הובאו כל פרטי הסיפור, אבל לאידך, ע"י הבנת פרטי הסיפור כפי שהובא במק"א הנה מובן למה רצה הר"ש את הסכם אדה"ז.

הנה כותב אדמו"ר הריי"ץ נ"ע³ "אויף דער אסיפה פון די תלמידי הרב המגיד וועלכע איז פארשעקומען איידער הרה"צ הרמ"מ מוויטעבסק והרה"צ הר"א מקאליסק זיינען אפגשפארען אין ארץ ישראל איז געווען א חלוקה המדינות. אין יעמאלט האט מען מדינת ליטא ורוסיה הלבנה (פלכי מאהליב וויטעבסק) איינגעטיילט דעם אלטן רבין. א באזונדער נתינת רשות האט די אסיפה געגבען להרה"צ הר"ש אז ער קען קומען די דריי שטעט בעשינקאוויץ, טשאשניץ, ליעפלי, כדרכו מאז ומקדם.

במשך הזמן האט הרה"צ הר"ש געוואלט קובע מקום זיין אין בעשינקאוויץ, נאר ער האט געוואלט די הסכם פון אלטען רבין, וממשיך שם לספר אודות הג' תנאים. וד"ל.



(2) עמ' 128 הערה ב'

(3) לקו"ד ליקוט ה' אות לג