

ב"ה
ש"פ תולדות
ה'תשס"ד
גליון ד [תתע]



מודעה רבה לאורייחא

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 שכא"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 ע"ז את הרבים בדיון הדברים.

השילוח יכול להיות ע"י E-mail או על ידי האתר של ההערות הנ"ל, ולציין ששייך ל"מדור השיעורים".

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 עצהיר"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.

המערכת

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

פסקי בי"ד לע"ל האם יפעול גם למפרע על זה"ז.....5

לקוטי שיחות

בענין מהות הקידושין10
מסירת נפש כשאינן חיוב בדבר15
גדולה הכנסת אורחים וכו' – מנא ידע אברהם ?16
בין אדם למקום או בין אדם לחבירו [גליון]17
בעל שמחל על קניויו – לאחר סתירה [גליון]19

אגרות קודש

אופן ברכת המוציא בלחם משנה20

נגלה

"מעיקרא דדינא פירכא" *24
נשואין הם מעשה קנין או מציאות דאישות26
זכות האב בבתו לרש"י ולתוס'28
פירוש הר"ח בהמשך הגמ' של קידושיה לאביה32
ביאה בגירושין34

חסידות

שבע ביום הללתיך35
תמליכוני עליכם37
עילוי בקיום מצוות על כל מעשה שאדם עושה [גליון]40
בקשות בפסוקי-דזמרה [גליון]41

רמב"ם

ארבעה צריכים להודות42

הלכה ומנהג

הערות בשו"ע רבינו46
הפסק טהרה אחר שקיעת החמה51
הידור מצוה או זריזין מקדימין איזה מהם עדיף53
מראה מקומות וציונים תענית ביום נישואי בנים57

- 59 מי ששכח יעלה ויבוא או טל ומטר אם מצטרף למנין
- 60 תיקונים במהדורה החדשה דשוע"ר
- 64 בדין תוספת שבת
- 67 חתיכה נעשית נבילה בלא נודע לשי' הרמ"א
- 69 במנין המאה ברכות בכל יום
- 70 בעל שקיבל שבת לפני אשתו [גליון]
- 71 מצוה מן המובחר ליטול ד' מינים בסוכה [גליון]
- 72 מהדורה החדשה דשו"ע רבינו [גליון]

פשוטו של מקרא

- 73 "וישכם אברהם בבוקר"
- 74 "אנשים אחים אנחנו"
- 74 דמשק אליעזר

שונות

- 75 דביקות למעלה מתלמוד תורה - מקורה וביאורה
- 79 מקורות לדברי רבותינו נשיאנו *
- 83 לקט הערות קצרות בענין סעודת מלוה מלכה
- 87 האם הצמח צדק חולק על אדה"ז בפסקיו [גליון]

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לשבת פרשת וישלח,
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', י"ד כסלו

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

גאולה ומשיח

פסקי בי"ד לע"ל האם יפעול גם למפרע על זה"ז

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

השמטת הרמב"ם הדין דאוכל חלב בזה"ז יכתוב השיעור

בגמ' יומא (פ, א): "א"ר אלעזר האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור שמא יבא בי"ד אחר וירבה בשיעורין, מאי ירבה בשיעורין אי נימא דמחייבי קרבן אכזית קטן, והתניא אשר לא תעשינה בשגגה ואשם השב מדיעתו מביא קרבן על שגגתו, לא שב מדיעתו אינו מביא קרבן על שגגתו [והכא לא הי' שב אפילו אם הי' יודע שהוא חלב כיון דלפי הבי"ד אז הי' זה פחות מכזית] אלא דלא מחייבי קרבן עד דאיכא כזית גדול, [ולכן צריך לכתוב ה'כמות' שאכל דילמא לפי הבי"ד האחר יהי' פטור מקרבן משום שאכל פחות מכשיעור ולא יביא חולין לעזרה], ובהמשך הגמ' איתא: "א"ר יוחנן שיעורין של עונשין הלכה למשה מסיני, אחרים אומרים בית דינו של יעבץ תיקנום, והכתיב אלה המצות שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה, אלא שכחום וחזרו ויסדום", עי"ש וברש"י.

ויל"ע למה לא הביא הרמב"ם דינו של ר' אלעזר בס' היד? ובס' ארצות החיים (להמלבי"ם) סי' י"א ארץ יהודא ס"ק י"ד, הביא ירושלמי פ"ק דפאה ופ"ק דחגיגה, דמבואר שם דכיון דסב"ל לריו"ח דשיעורין הן הלכה למשה מסיני לכן אין כח ביד בי"ד לקבוע שיעורין מדעתם אם אין להם הלכה המקובלת, והוא לא סב"ל שהאוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב השיעור דאין כח ביד בי"ד להרבות השיעור דכולם הללמ"מ, אבל ר"א סב"ל שכן השיעורין הן מדברי סופרים ויש כח בידם לשנות השיעור, לכן סב"ל דהאוכל חלב בזה"ז צריך שיכתוב השיעור כיון דאפשר שיבוא בי"ד אחר וירבו או ימעטו כפי דעתם, ולפי"ז נכון מה שהשמיט הרמב"ם מימרא דר"א ביומא שצריך לכתוב השיעור, כיון שפסק כריו"ח שכל השיעורין הן הללמ"מ (כמ"ש בהל' מאכלות אסורות פ"ב הי"א, פי"ד ה"ב, וכ"כ בפיהמ"ש כלים פי"ז מי"ב), ממילא לא שייך שבי"ד אחר ירבו או ימעטו השיעור, עי"ש.

אבל עי' בחי' הגרי"ז על מסכת יומא (דף כו, א, מדפי הספר) שהקשה על הך דיומא (כנ"ל) "אמר ר"א האוכל חלב בזמן הזה צריך

שיכתוב לו שיעור שמא יבוא בי"ד אחר וירבה בשיעורין", ולכאורה צ"ע דהרי שיעורים הם הלמ"מ ואיך יוכל בי"ד אחר לרבות בשיעורים? ומתרץ בתירוצו הראשון, דצ"ל דבהלכה נאמר רק עיקר השיעור של כזית אבל אם יהי' כזית גדול או קטן או בינוני, בזה לא נאמר הלמ"מ ושפיר יוכלו בי"ד אחר לחדש הלכה בענין זה, ועי"ש עוד שהאריך באופן חדש, ועי' גם בחי' הגרי"ז תמורה טז, א, וכן הנצי"ב במרומי השדה יומא שם ובקדמת העמק בריש ס' שאילתות אות ו'.

היוצא מזה, דלפי תירוצו של הארצות חיים - דלפי רבי יוחנן דסב"ל דשיעורין הן הלכה למשה מסיני אי"צ לכתוב השיעור כיון שלא שייך לומר דבי"ד אחר יחלוק ע"ז וירבה השיעור, ורק ר' אלעזר החולק וסב"ל שהן מד"ס ושייך בהם שינויים רק לדידיה צריך לכתוב השיעור, ולפי הרמב"ם להלכה שפסק כריו"ח אי"צ לכתוב, משא"כ אי נימא כתירוצו הראשון של הגרי"ז דבהלכה נאמרה רק עיקר השיעור של כזית אבל אם יהי' כזית קטן או גדול או בינוני לא נאמר הלמ"מ ושפיר יוכלו בי"ד אחר לרבות השיעור, נמצא דלכו"ע שייך הך חשש שמא יבוא בי"ד אחר וירבה בשיעורין, וא"כ אכתי קשה דלמה השמיט הרמב"ם דין זה?

ואפ"ל ע"פ מ"ש בס' לב חיים (או"ח ח"א סי' ל') בשם ה'צמח דוד', דמדלא חייבו הפוסקים באחד שעבר עבירה בשוגג שחייבין עלי' חטאת לכתוב על פנקסו כשיבנה ביהמ"ק יביא חטאת כדמצינו בר' ישמעאל בר' יוסי (שבת יב, ב) ש"מ דליכא חיובא מצד הדין, וריב"ז עשה לפנים משורת הדין. וראה גם לקוטי שיחות ח"י"ח עמ' 416 הערה 50, שהביא ענין זה וכתב: "ולא ראינו זה כלל . . וגם אבותינו לא סיפרו לנו", והא דאמר ר"א דהאוכל חלב בזה"ז צריך שיכתוב השיעור, כוונתו דכיון דמצינו 'מעשה רב' בריב"ז שכתב דכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת כו' שמא ילמוד ממנו אדם לעשות כן ויבוא לכתוב גם באיסור אכילה שתלוי בשיעור כזית, לכן בא ר"א לומר שיכתוב השיעור, דאם יכתוב בסתם שהוא מחוייב חטאת הוי חומרא דאתי לידי קולא כיון דאפשר דלפי השיעור דאותו בי"ד לא יתחייב קרבן, ונמצא שמביא חולין בעזרה, אבל מן הדין אינו חייב לכתוב כלל. והביא גם מ"ש בשו"ת התשב"ץ ח"ג סי' נ"ח דאם יתחייב קרבן, כשיבנה ביהמ"ק מלך המשיח הוא יורה חטאים בדרך, ומפרש דמלך המשיח יורה לו אם צריך קרבן וכו' עי"ש, דלפי"ז אתי שפיר ג"כ למה

השמיט הרמב"ם דינא דר' אלעזר, כיון דסב"ל דכל זה אינו מעיקר הדין.

ולפי הנ"ל יוצא שיש חילוק בין ב' התירוצים הנ"ל: דלפי תירוצן המלבי"ם נמצא דלהלכה [לפי ריו"ח], לא שייך כלל, דבימות המשיח ישתנה השיעור ע"י בי"ד החדש, ושיעור זה שבזה"ז ודאי יהי' גם לעתיד. משא"כ לפי תירוצן הב' נמצא דבאמת שייך שלע"ל ישתנה השיעור שבזה"ז ע"י בי"ד החדש, ואפשר שיתרבה השיעור, ולכן לא יתחייב קרבן לע"ל על השיעור של עכשיו דהוה חולין בעזרה, אלא שבכל אופן ליכא חיוב מן הדין לכתוב.

מתי אמרינן דאין לך אלא בי"ד שבימיך

ואכתי צריך בירור לפי ר' אלעזר, וכן לפי אופן הב' הנ"ל שכן אפשר להיות לכו"ע לע"ל, דאיך שייך לומר דלע"ל פטור מקרבן כיון דבי"ד החדש פסק שנתרבה השיעור, הלא ידוע הכלל דאין לך אלא בי"ד שבימיך, ובכל דור צריך לפסוק כפי הבי"ד שבאותו הדור, וא"כ אף אם יבואו בי"ד אחר וישתנה השיעור, הרי אין זה אלא מכאן ולהבא ולא למפרע, וא"כ למה לא יתחייב חטאת על אכילתו שבזה"ז, כיון דלפי הבי"ד שבימיך הרי אכל כשיעור?

ובס' בצל החכמה ע' 190 (בביקור האדמו"ר ר' פינחס מנחם מגור זצ"ל ביום א' ד' אייר תשמ"ג) איתא: שהאדמו"ר שאל את הרבי קושיא הנ"ל בהך דיומא, דכיון דאין לך אלא בי"ד שבימיך א"כ גם אם יבואו אח"כ בי"ד אחר וישתנה השיעור, מ"מ אין זה אלא מכאן ולהבא ולא למפרע, וא"כ כיון דלפי הבי"ד שבימינו הי' זה פחות מכזית למה יתחייב חטאת על אכילתו שבזה"ז? וע"ז ענה הרבי דאם שינוי הפס"ד הוא בענין של סברא, דבי"ד הקודם סב"ל דהסברא היא כך ובי"ד השני חולק וסב"ל דהסברא היא באופן אחר, אזי הפס"ד של בי"ד הב' היא רק מכאן ולהבא, אבל אם סיבת השינוי דהפס"ד הוא מצד טעות, דהיינו דאם בי"ד הא' היו יודעים הסברא של בי"ד הב' היו גם הם פוסקים כבי"ד הב', נמצא שאין זה אלא טעות ובוזה משתנה הפס"ד גם למפרע, ע"ד שמצינו בהוריות בבי"ד ששגגו בהוראתן, ובאופן זה איירי הגמ' דיומא שלכן אכילתו שבזמן הזה תלוי בפס"ד של הבי"ד דלע"ל לענין הבאת קרבן, עי"ש.

והנה לעיל הובא קושיית הגמ' על ההו"א דאם בי"ד יפסקו דכזית הוה שיעור קטן יותר, למה יתחייב קרבן הלא אינו שב מידיעתו, דאפילו אם הי' יודע שזהו חלב לא הי' פורש כיון דלפי הבי"ד דאז

אי"ז שיעור כזית, והקשה ע"ז בס' גבורת ארי (להשאג"א) שם, וכן בתוס' יוהכ"פ ועוד בכ"מ מהך דהוריות ב, א, דאיתא שם הורו בי"ד שחלב מותר ונתחלף בו חלב בשומן ואכלו רבי יוחנן אמר חייב, ופריך לריו"ח למה חייב הא אי"ז שב מדיעתו כיון דאפילו אם הי' יודע שזהו חלב הי' אוכל עפ"י הוראת בי"ד? ומתרץ בגמ' דכיון דאי דמתידע להו לבי"ד דחלב אסור הדרי ביה והוא נמי הדר בי', לכן ה"ה שב מדיעתו עי"ש. ולפי"ז קשה, דמאי מקשה בגמ' יומא דאין זה שב מדיעתו, דגם הכא נימא דכיון דאילו מתידע לבי"ד הראשון שטעו בהשיעור הדרי בהו וגם הוא הדר ביה, לכן ה"ז שב מדיעתו? ועי' בההגה"ה שם שתירץ דאפילו אם יבואו בי"ד האחרון ויחלקו על הראשון מ"מ לא נתבטלו דברי בי"ד הראשון למפרע, אלא מכאן ולהבא - כיון דאין לך אלא בי"ד שבימך, א"כ אפילו אם בתראי חייבו קרבן על כזית קטן, מ"מ למפרע הי' הדין כבי"ד הראשון, נמצא דאין זה שב מדיעתו כיון דאז הדין הוא דאין זה שיעור, עי"ש.

אבל לכאורה דבריו תמוהים, וכדהקשה הגר"א וואסערמאן (קובץ שיעורים ח"ב קונטרס דברי סופרים סי' ד') דא"כ הי' הגמ' צריך להקשות עדיפא מיני': דלמה הוא חייב בקרבן כלל, הרי אכל פחות מכשיעור לפי הבי"ד דאז, והפס"ד דבתראי פועל רק מכאן ולהבא?

וכתב שם לתרץ, בהקדים מ"ש בדרשות הר"ן (דרוש חמישי) "שניתן רשות לחכמי הדורות להכריע במחלוקת חכמים כפי שנראה להם, ואפילו הקודמים היו גדולים ורבים מהם, דכן נצטוינו ללכת אחרי חכמי הדורות שיסכימו לאמת או להפכו" עכ"ל. ועד"ז כתב הרמב"ן בהשגותיו לסהמ"צ שורש א' וז"ל: "כי התורה ניתנה לנו ע"י מרע"ה בכתב, וגלוי הוא שלא ישתוו הדעות בכל העיקרים הנולדים, וחתך לנו ית' הדין שנשמע לבי"ד הגדול בכל מה שיאמרו, בין שקבלו פירוש ממנו או שיאמרו כך ממשמעות התורה וכוונתה לפי דעתם, כי על המשמעות שלהם הוא מצוה ונותן לנו התורה, וזהו מה שאמרו אפילו אומרים לך על ימין שמאל ועל שמאל שהוא ימין לכן הוא מצוה לנו מאדון התורה יתעלה וכו'". עכ"ל. ולכאורה קשה ע"ז מריש הוריות: "הורו בי"ד וידע אחד מהם שטעו או תלמיד והוא ראוי להוראה חייב", ומבאר בגמ' דידע דאסור וקא טעי במצוה לשמוע לדברי חכמים שחשב אפילו למיעבד איסורא, עי"ש, ולפי הנ"ל קשה דמהו טעותו, הרי באמת כן הוא הדין דאפילו אומרים לך על ימין שמאל ועל שמאל ימין צריך לשמוע להם?

אלא שהרמב"ן גופא שם תירץ דקרא כתיב "ועשית ככל אשר יורוך", אבל כשהורו שלא כדין מפני חסרון ידיעה - שאילו היתה להם ידיעה כמותו הי' ג"כ מורין כדבריו ולא כדבריהן, אין זו הוראה אלא טעות, וע"ז לא אמרה התורה ועשית, אבל אם אמר להם טענותיו ולא קיבלו ממנו אז אפילו אם קמי שמיא גליא שאין האמת כדבריהן, אין אלו טועין בדבר משנה אלא בשיקול הדעת, וכה"ג מקרי שפיר הוראה וממילא חל ע"ז הדין ד"ועשית ככל אשר יורוך" אפילו אומרים לך על ימין שהוא שמאל צריך לשמוע להם. ולפי"ז מבאר החילוק בין ב' הדינים, דהך דהוריות איירי שבי"ד טעו בהוראתן וכשנודע להם טעותם חזרו למפרע, נמצא דאיגלאי מילתא למפרע שלא הי' זה הוראה, הנה בכה"ג שפיר אמרינן דכיון דאילו ידעו בי"ד הדרי בהו שפיר נקרא גם לגבי' שב מדיעתו.

אבל בהך דיומא - דחיישינן שמא יבוא בי"ד האחרון וישתנה השיעור, אין הכוונה שאנו חוששין שמא בי"ד האחרון יבררו לבי"ד הראשון שטעו בדבר משנה ובי"ד הראשון יחזרו בהם, דמהיכי תיתי לחוש לחכמי כל הדורות לטועים בדבר משנה, אלא חיישינן שמא בי"ד האחרון יחלקו על בי"ד הראשון, ובזה לא אמרינן דאיגלאי מילתא למפרע שהדין הוא ככתראי אלא שהוא פסק דין מכאן ולהבא, ובמילא בכה"ג לא שייך לומר שהוא שב מדיעתו כיון דאפילו אם הי' נודע לו שזהו חלב הי' אוכל, כיון דאצל בי"ד הראשון הי' זה פחות מכשיעור וכיון שזהו הוראה ולא טעות הרי הדין הוא כהבי"ד שבימיו.

אבל לאידך גיסא חייב חטאת על אכילתו מקודם, כי מתי פטור רק אם עושה כן מפני שתלה בהדיא בהוראת בי"ד שהתורה צותה לשמוע להם, דאז אפילו אם קמי שמיא גליא שאין הדין כדבריהם, מ"מ לא עשה איסור כיון שכן צותה התורה לעשות ככל אשר יורוך, אבל אם נתחלף לו חלב בשומן ואכלו לא מפני שהתירו בי"ד את החלב אלא מפני שסבור שהוא שומן לא חל עליו ההיתר דועשית כו', וא"כ בנדו"ד דקמי שמיא גליא שזהו כזית [כפי שפסקו בי"ד האחר] ואכל חלב משום דסבר שהוא שומן ולא תלה בבי"ד ה"ה חייב כיון דעצם הדין לא נשתנה באמת, ונמצא דעבר באמת על האיסור. עכתו"ד.

נפק"מ לדינא בין דעת הרבי להקו"ש

ולפי דבריו יוצא דהסוגיא דיומא איירי רק באופן שהי' הוראה של הבי"ד הראשון אבל לא באופן שטעו, וכפי שנת' לעיל דרק באופן זה יתחייב קרבן, משא"כ לפי ביאור הרבי איירי שם שבי"ד דלע"ל יבררו

שפס"ד ב"ד הראשון הי' טעות, וי"ל דהטעם דלא נחא ליה להרבי לומר כהקו"ש, כי מהרמב"ן משמע דע"ד כן ניתנה תורה, היינו דכשבי"ד הראשון פסקו הנה כן הוא הדין באמת ובפועל אכל פחות מכשיעור, וא"כ אפילו אם אכל מחמת שחשב שהוא שומן ולא משום שתלה בבי"ד פטור כיון דאצל בי"ד הראשון הי' זה הוראה ולא טעות, ורק אם איירי בטעות בי"ד חייב להביא קרבן, ואף דלפי"ז אכתי יוקשה קושיית הגבורת ארי' דלמה לא נימא דהוה שב מדיעתו כהך דהוריות, הנה כבר האריכו האחרונים לתרץ קושיא זו באופנים אחרים, ראה מל"מ הל' שגגות פ"ב ה"ב ופי"ב ה"א, ובס' שיח יצחק יומא שם, ובס' שער יוסף להחיד"א הוריות ב, א, בד"ה כיון, ובס' הר שפר שם ועוד ואכ"מ.

היוצא מזה לדינא בימות המשיח בב"א, דאם יקטינו בי"ד את השיעור כזית, לדעת הרבי נראה דרק אי איגלאי מילתא דאצל בי"ד הראשון הי' זה טעות יתחייב בקרבן מצד בי"ד החדש, אבל אם הי' הוראה פטור כיון דבאותו זמן הי' זה פחות מכשיעור. ולפי הקו"ש יוצא דאפילו אם הי' הוראה אם לא תלה מצד בי"ד הי' צ"ל חייב, אלא שפטור מצד שאינו שב מדיעתו כנ"ל, ובאם נתרבה השיעור הנה לדעת הרבי אם הי' הוראה חייב כיון דאז הי' זה שיעור, ואם הי' מצד טעות פטור, אבל לפי הקו"ש גם בהוראה פטור כיון דקמי שמיא גליא שאין זה שיעור האמיתי, וכאן לא שייך הענין דתולה בב"ד כיון שאכל האיסור כשיעור של אותו ב"ד.

♦ ♦ ♦

לקוטי שיחות

בענין מהות הקידושין

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בקידושין (ד, ב) איתא: "ותנא מייתי לה [שאפשר לקדש בכסף] מהכא, דתניא כי יקח איש אשה ובעלה והי' אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה וגו', אין קיחה אלא בכסף, וכן הוא אומר נתתי כסף השדה קח ממני". ופרש"י (ד"ה כי) וז"ל: "כי יקח איש אשה ובעלה – והצריכה

הכתוב גט לפוטרה מקיחה זו כדכתב סיפא דקרא והי' אם לא תמצא וגו'". עכ"ל.

ולכאור' מדוע כותב רש"י כאן שהתורה הצריכה גט לפוטרה מקיחה זו? מה זה נוגע למה שבהגמ' ילפינן קידושי כסף מפסוק זה?

והתירוץ פשוט – כי רש"י מפרש מ"ש בגמ', ובגמ' הרי הובא גם סיום הפסוק "והי' לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה וגו'", שתוכנו שאם רוצה לפוטרה אחר קיחה זו ("והי' אם לא תמצא חן בעיניו") צריכה גט (כסיום הכתוב "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו"), ולכן מפרש רש"י כן.

אבל צלה"ב בהגמ' גופא – מה נוגע כאן להודיענו שצריכה גט כדי לפוטרה מקיחה זו.

והנה ב"מלא הרועים" תירץ שבזה מרומז הפירכא שבגמ' לקמן. דהנה בהבחייתא הקשו למה אין ללמוד קידושי כסף בק"ו מאמה העבר' – "מה אמה העבר' שאינה נקנית בביאה נקנית בכסף, זו (אשה) שנקנית בביאה, אינה דין שתקנה בכסף", והתירוץ הוא כי יש לומר "מה לאמה העבר' שכן יוצאת בכסף, תאמר בזו שאינה יוצאת בכסף" כ"א בגט, ותירוץ זה מרומז בזה שהבחייתא הביאה סוף הפסוק שאם רוצה ליפטר מקיחה זו צריכה גט, שע"ז מובן שאינה יוצאת בכסף, ולכן אין ללמוד ק"ו מאמה העבר', שהיא כן יוצאת בכסף. ומטעם זה גם רש"י מביא כל אריכות זו.

ויש להוסיף, שעפ"ז תתורץ קושיא פשוטה ביותר בהסוגיא: דלכאור' כוונת הבחייתא היא ללמדנו (גם) למה אא"פ ללמוד קידושי כסף מק"ו וצריכים הפסוק דוקא, ולפועל מובא בהבחייתא רק הפירכא "יבמה תוכיח..." שאינה הפירכא האמיתית, והפירכא האמיתית "מה לאמה העבר' שכן יוצאה בכסף תאמר בזו שאינה יוצאה בכסף", לא הובא כלל, והרי העיקר חסר לגמרי מן הספר!

[מה שכן כתבה הבחייתא הפירכא "יבמה תוכיח..." אף שאי"ז המסקנא, י"ל שזהו כדי ללמדנו התרוץ על קושיית התוס' שהקשו שלכאורה אפשר לעשות ק"ו מביאה לכסף. שהתירוץ ע"ז הוא, כמ"ש התוס' "כ"ש דאיכא למיפרך יבמה תוכיח..." ולכן הביאה הבחייתא פירכא זו. אבל מדוע חסר לגמרי עיקר הפירכא, כנ"ל].

אמנם עפהנ"ל ה"ז מובן: הברייתא כן הביאה הפירכא, במה שהביאה גם המשך הפסוק "והי' אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה וגו'" - שתוכנו שהיא מתגרשת בגט דוקא ולא בכסף.

אבל מובן שיותר מרמז אין כאן, כי אין זה פשטות משמעות הברייתא. שהרי לא כתבה כלל השלילה, שאינה מתגרשת בכסף שזהו העיקר, וכן בנוגע לרש"י, אם זהו אכן כוונתו, צ"ל ההדגשה בהשלילה שאין ליפטר מקיחה זו אלא בגט (ולא בכסף), ולפועל כתב רש"י החיוב, שהיא צריכה גט לפוטרה מקיחה זו. והדרא קושיא לדוכתה.

וי"ל בזה בהקדים מ"ש בלקו"ש (חל"ט פ' תצא) וז"ל: כתב הרמב"ם בריש הל' אישות: "קודם מתן תורה הי' אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך ביתה ובועלה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואח"כ תהי' לו לאשה שנאמר (תצא כב, יג) כי יקח איש אשה ובא אליה".

וממשיך בהלכות שלאח"ז (ה"ב וג') ש"ליקוחין אלו מצות עשה כו' הן הנקראין קידושין או אירוסין בכ"מ כו', וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת אע"פ שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש כו' ואם רצה לגרש צריכה גט".

ולכאורה צ"ע: מדוע הקדים הרמב"ם כאן תיאור גדר האישות שקודם מ"ת, ולא התחיל בדין אישות שלאחר מ"ת "אם ירצה האיש לישא אשה צריך לקנות אותה תחלה כו' ואח"כ תהי' לו לאשה כו'" (וכמו שהקשה הגרי"ז בדברי הרמב"ם לקמן ה"ד גבי איסור "קדשה", שמקדים "קודם מ"ת הי' אדם פוגע אשה בשוק כו' משנתנה תורה נאסרה הקדשה").

ויובן זה בהקדים עוד דיוק ברמב"ם כאן: בגדר אישות דישאל יש שני שלבים: אירוסין, שהם הקניין וליקוחין (ע"י כסף שטר או ביאה), ונישואין (ע"י כניסה לחופה). ואע"פ שגם ע"י אירוסין לחוד כבר חל על האשה שם "אשת איש", מ"מ, כו"כ חיובים (גם של תורה) חלים רק ע"י נישואין, שאז הרי הם איש ואשה לכל הדברים.

ועפ"ז צע"ק, שבריש הל' אישות מבאר הרמב"ם רק ענין הקידושין (אירוסין) ואילו דין נישואין לא הזכיר עד פרק י', שרק שם (ה"א) מבאר דכאשר "יביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו,

(ו) יחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום .
והרי היא אשתו לכל דבר".

ולכאורה הו"ל לבאר גם "נישואין" תיכף בריש הל' אישות, ביחד עם הביאור שם בדין קידושין ואירוסין.

ונ"ל, שס"ל להרמב"ם שעיקר חידוש התורה בענין אישות דישראל הוא רק בגדר קידושין, וכנ"ל שכל גדר ליקוחין אלו נחדש ע"י ציווי התורה, אבל בענין הנישואין, לא נשתנה מהות וגדר האישות מכפי שהי' קודם מ"ת. דענין הנישואין עצמם הוא המציאות דחיי אישות, ובלשון הרמב"ם "מכניסה לתוך ביתו כו' ותהי' לו לאשה", ובזה אין שינוי (עיקרי) בין קודם מ"ת ללאחר מ"ת.

וזהו שדייק הרמב"ם בלשונו "כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה כו' ואח"כ תהי' לו לאשה", והולך ומפרט ענין "ליקוחין" אלו ולא את הענין ד"לישא אותה" (נישואין), כי חידוש התורה אינו בענין "לישא אשה" ("תהי' לא לאשה") גופא, דענין זה נשאר כפי שהי' גם קודם מ"ת, והחידוש הוא רק בליקוחין הקודמין לנישואין - "יקנה אותה תחלה (ואח"כ תהי' לו לאשה)".

וזה גופא הטעם שהקדים הרמב"ם ע"ד סדר ענין האישות "קודם מ"ת", שאין זו (רק) הקדמה להבין החידוש בקידושין של ישראל, אלא כדי לבאר שם נישואין (גם עתה לאחר מ"ת), שזהו עיקר ענין האישות. ונמצא, שלא זו בלבד שהרמב"ם לא השמיט כאן ביאור ענין הנישואין, אלא אדרבה, זוהי התחלת הל' אישות [אלא שמבאר כיצד הי' "קודם מ"ת", כיון שזה לא נשתנה אחרי מ"ת], ורק אח"כ מבאר עשרים שמות פרטיים השייכים לענין הנישואין (החל מהשם "קידושין")...

ויש לומר, שדבר זה (שגדר הנישואין לא נשתנה אחרי מ"ת) נוגע להלכה, כי זהו יסוד שיטת הרמב"ם בגדר חופה (שהיא העושה נישואין). דהנה מצינו כמה שיטות מהי כניסה לחופה, והרמב"ם (הל' אישות פ"י ה"א) פסק שכניסה לחופה היינו "יחוד" - "שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו" - והרי זה קרוב מאוד לתיאור האישות דקודם מ"ת, ש"מכניסה לתוך ביתו ובעלה כו'". והיינו לפי שס"ל להרמב"ם שענין הנישואין שלאחר מ"ת הוא הוא ענין הנישואין שקודם מ"ת, דהיינו המעשה דחיי אישות, ולכן כדי שיחול על האשה שם "נשואה" ה"ז שווה לדרך הנישואין שקודם מ"ת.

ואע"פ שיש נפק"מ בין נישואין דקודם מ"ת ונישואין לאחר מ"ת, דקודם מ"ת (וכן בב"נ אחרי מ"ת) צ"ל חיי אישות ממש ("בועלה כו"), ואילו בישראל מספיק ייחוד בלבד להשוותה נשואה, וכמ"ש הרמב"ם (שם ה"ב) ד"משתכנס לחופה נקראת נשואה אע"פ שלא נבעלה", הרי נוסף לזה שגם ענין היחוד (לשם אישות) גופא הוא כמו מעשה אישות [ובפרט שהרמב"ם מדייק שלא מספיק ייחוד בלבד אלא צ"ל באופן ד"יפרישנה לו", וכמבואר בפוסקים, דהיינו שצ"ל באופן של קביעות, ולא שמביאה לתוך ביתו באופן דלפי שעה כו'], הרי כתב הרמב"ם (שם) שיחוד זה צ"ל "ראוי" לבעילה, אבל אם היתה נדה אע"פ שנכנסה לחופה ונתיחד עמה לא גמרו הנישואין והרי היא כארוסה עדיין". וע"פ הנ"ל מובן הטעם בפשטות, כי זהו כל גדר ענין הנישואין - ההכנסה לתוך ביתו והחיים יחדיו כאיש ואשה, ולכן צ"ל ייחוד הראוי לחיי אישות. עכ"ל.

ויש להוסיף שמטעם זה ס"ל להרמב"ם (שם ה"א) "והבא על ארוסתו לשם נישואין אחר שקדשה, משיערה בה קנאה ונעשית נשואה והרי היא אשתו לכל דבר", ז.א. שביאה הרי זה גדר של חופה, כי ענין חופה ה"ה החיי אישות, ולכן מועיל חופה, דזהו חיי אישות ממש, וזהו אמיתית ענין חופה.

ועפ"ז י"ל, שהיות וגדר נישואין ה"ה כמו שהי' לפני מ"ת, שאז כל גדר נישואין ואשת איש נעשה מעת הנישואין, וכל מה שנתחדש לאחר מ"ת הוא רק שצריך לקנות אותה תחלה, יש מקום גדול לומר שגדר קידושין, הנלמד מפסוק זה, הוא רק כעין הקדמה להנישואין. שהתורה ציוותה שלפני שנעשית א"א צריך לקנותה תחלה, וה"ז רק כעין זיקה וכיו"ב, אבל לא נעשית בזה א"א [וה"ז ע"ד מה שאי' לקמן (יב, ב) "רב מנגיד . . ועל דמקדש בלא שידוכי", שאולי זהו תוכן ענין קידושין, וע"ד ענין השידוכין בזמנינו שא"ז שייך לענין א"א כלל. [ואף שגם לקס"ד זה ה"ז יותר מסתם שידוכי דזמנינו, כי בזמנינו אין בזה שום זיקת נישואין, מ"מ כוונתנו לדוגמא בעלמא].

ובפרט ע"פ מ"ש בלקו"ש שם לפני"ז (ומבואר בארוכה יותר בלקו"ש ח"ל עמ' 243 ואילך), שבלי ציווי התורה על הקידושין, הנה לא רק שלא נצטוו ע"ז, כ"א לא היתה מציאות קידושין כלל, כי בעצם אין מציאות כזו, וכלשונו שם: "שקודם מ"ת לא הי' שייך כל ענין "ליקוחין" אלו דלאחר מ"ת. כי ענין "אשת איש" (בפשטות) אינו שהאשה קנוי' לבעל כחפץ הנקנה לאדם, אלא שאשה זו ואיש זה הם

כמו מציאות אחת שנעשית ע"י זוג, ע"ד לשון הכתוב (בראשית ב, כד) "ודבק באשתו". ולכן, לולא ציווי התורה שהאדם "יקנה אותה תחלה". ואח"כ תהי' לו לאשה", אין מקום לומר שיש "ליקוחין" שבכחם לפעול שיחול על האשה שם "אשת איש" כאשר עדיין אינה "אשתו" במובן הפשוט, כי "לא נבעלה ו(אפילו) לא נכנסה לבית בעלה", ורק ציווי התורה עושה מציאות של "ליקוחין" העושה את האשה לאשת איש".

עפ"ז בודאי יש מקום לומר שגם לאחר שילפינן קידושין מ"כי יקח איש אשה" אינו קנין שעושה אותה לא"א, כ"א כעין הכנה והקדמה לענין האישות, כנ"ל.

לכן מפרש הבריתא – כפי שפירשה רש"י – שקיחה זו עושה אותה לא"א, וצריכה גט לפוטרה מקיחה זו.

והטעם שהבריתא פירשה דבר זה בנוגע לכסף דוקא, כי בזה יש יותר מקום לקס"ד הנ"ל, כי רק זה נלמד מ"כי יקח איש אשה" - שמשמעות תיבות אלו אפשר לומר שהוא קיחה לפני שנעשית אשתו, (משא"כ שטר וביאה ילפינן באופנים אחרים), וכן גם בגשמיות, בנתינת כסף נראה יותר כאילו הוא קונה אותה תחלה כדי שאח"כ ישא אותה. ולכן כאן פי' שהיא אכן נעשית א"א.

ויומתק כהנ"ל, ובנוגע לפרש"י בפרט - ע"פ מ"ש המקנה לעיל (ג), (א) על המבואר בגמ' "למעוטי חופה", ופרש"י (ד"ה למעוטי): "שאם מסרה אבי' לחופה..." שהטעם מדוע נקט רש"י דוקא שמסרה אבי' הוא, כי רש"י ס"ל כהרמב"ם שחופה ה"ה יחוד הראוי לביאה, עיי"ש. וא"כ מתאים ביותר שלכן פרש"י שהבריתא מלמדנו שגם קידושין עושין אותה לא"א מטעם שיטת הרמב"ם, כנ"ל בארוכה.



מסירת נפש כשאין חיוב בדבר

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בלקוטי שיחות חלק לה (וישב חנוכה) עמ' 173 ואילך נתבאר, שזה שהחשמונאים מסרו נפשם ויצאו במלחמה כשאין חיוב בדבר, הוא משום שהיו בעלי מסירת נפש. וכן נתבאר בלקו"ש חי"ח שיחת י"ב

תמוז לענין מסירות נפשו של אדמו"ר הרי"צ שהיתה באופן שאינו מתחייב על פי הלכה.

והעירני חכם אחד מפירוש העמק דבר לנצי"ב לפ' תשא (לב, כו), לענין מלחמת בני לוי בשעת חטא העגל, שכתב דהא דשלוחי מצוה אינן ניזוקין רק היכא דלא שכיח הזיקא (פסחים ח, ב), "שזה הכלל דשכיחא הזיקא שאני אינו אלא מי שעושה מצוה כטבע האדם לקוות שכר וגמול, אם בעולם הזה אם בעולם הבא, אבל מי שהוא מופרש לה' בלי שום רצון עצמו כלל, אינו ראוי לפחד משום דבר, אפילו מהזיקא שכיחא". דמזה מובן, שהגם שאסור לאדם להעמיד עצמו במקום סכנה, ואם כן היכא דשכיח הזיקא אין חיוב להיות שליח מצוה, מ"מ, מי שהוא משבט לוי שכל מגמתו למסור נפשו על קיום ציווי השם אינו מפחד גם היכא דשכיח הזיקא.



גדולה הכנסת אורחים וכו' – מנא ידע אברהם?

הת' אלכסנדר לוסטיג
תלמיד בישיבה

עה"פ (וירא יח, ג) "ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור מעל עבדיך" איתא במס' שבת (קכז, סע"א) דמזה למידין ש"גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני השכינה", דהגם שהקב"ה היה עומד אצלו הלך אברהם להכניס את האורחים.

ובלקו"ש חכ"ה (וירא שיחה ב') עמוד 82 מק' דאברהם גופא מנא ידע ש"גדולה וכו'", ובלשון הרבי, דאס וואס אידן, נאך אברהם'ען, פירן זיך אזוי – איז ניט קיין חידוש: עס איז א הוראה מפורשת אין תורה, אז "גדולה הכנסת אורחים (יותר) מהקבלת פני שכינה"; אבער פון וואנעט האט עס אברהם אפגעלערנט". (ובפנים השיחה מבאר הרבי ע"ד החסידות, עי"ש).

ובהערה 45 כותב הרבי, וז"ל, ע"ד הפשט י"ל – שכיון שבא ה' לבקרו למה היה צריך להשינוי כחם היום – אם היו באים אורחים בלאה"כ לא היה יכול לטרוח בהם כיון שמקבל פני השכינה, ועכצ"ל שגדולה וכו'.

ויש להעיר מקונטרס וויכוח רבה¹ (עמ' 2) "אמר העני [ר'] יעקב שמשון] וכי דבר קטן הוא לכם מה שאמרו חכמינו ז"ל שגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני השכינה, ושאל אותו הרב [הנודע ביהודה] מהיכן למדו חכמינו ז"ל דבר זה, והשיב העני מאברהם שאמר להקב"ה אל נא תעבור מעל עבדיך, כדי להכניס אורחים, ושאל אותו הרב, ואברהם גופא מנא ידע, והשיב העני, דאברהם למד מהקב"ה, דרש"י פירש על כחוס היום שהוציא הקב"ה חמה מנרתיקה שלא להטריחו באורחים, ומדהוצרך הקב"ה לשנות מעשה בראשית הוכיח אברהם אבינו דגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני השכינה, דאם איתא דהקבלת פני השכינה גדולה מהכנסת אורחים למה הוצרך הקב"ה לשנות מעשה בראשית שלא להטריחו באורחים, הלא הקב"ה עומד אצלו ובוודאי לא יניח הקב"ה וילך להכניס אורחים, ומדהוצרך לשנות מעשה בראשית הוכיח א"א במישור דגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני השכינה".

ולא באתי אלא להעיר.



בין אדם למקום או בין אדם לחבירו [גליון]

הרב בנימין אפרים ביטון

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליונות שעברו (תתסז עמ' 20, תתסח עמ' 11) הבאנו את דברי הרבי בלקו"ש חט"ז (עמ' 9 ואילך), בביאור יסוד פלוגתם דרב ושמואל בכ"מ, דרב נוטה לפרש הענין "ווי דאס איז מצד איסורי" – בין אדם למקום, ושמואל נוטה לפרש הענין "ווי דאס איז מצד ממונא" – בין אדם לחבירו, ע"פ דברי הגמ' בבכורות דף מט, ב, דהלכתא כרב באיסורי וכשמול בדיני (ממונא), יעוי"ש. וכתבנו להעיר ולומר עפ"ז

(1) הנדפס בסוף קונטרס וויכוחא רבה בין החסיד להמתנגד; שהוא וויכוח אשר היה בין [החסיד] ר' יעקב שמשון משעפעטיווקע עם [המתנגד] ר' יחזקאל לנדא בעל נודע ביהודה.

[ומסופר בתחילת הקונטרס דכאשר הגיע הספר תולדות יעקב ויוסף להנודע ביהודה, וכידוע היה מתנגד גדול לתלמידי הבעש"ט, "דן אותו בשריפה, ודבר זה הצר להצדיק מפולנאה בעלמא דקשוט, ובא בחלום לתלמידו ר' יעקב שמשון משעפעטיווקע שיסע לפראג, ויריב את ריבו עם הנודע ביהודה, וישמע אליו הגאון משעפעטיווקע ולבש עצמו כאחד העניים ואגודת חפציו על שכמו וישא יעקב את רגליו ללכת לפראג"].

עוד כמה פלוגות דרב ושמואל דאזלי לשיטתייהו בהנ"ל, ויש להעיר עוד בזה וכדלהלן במרוצת דברינו בעז"ה.

דהנה יעויין בלקו"ש שם הערה 80 שכתב לבאר עפ"י יסוד פלוגתם דרב ושמואל בב"ב דף ג' סע"א עה"פ (חגי ב, ט) "גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון", רב ושמואל ח"א בבניין וח"א בשנים. וזלה"ק: "כעין זה יש לבאר . . . גדול הבניין מורה יותר על גדול ההתפשטות והשראת השכינה, המשכת קדושה יתירה למטה. בשנים: שהי' נמצא זמן ארוך יותר אצל בני"י – ועצ"ע".

ועפכנה"ל יש לומר "כעין זה" עוד פלוגתא דרב ושמואל: דהנה איתא בסוטה (דף ב, א) "אמר רב יהודה אמר רב" ¹ "ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני בית פלוני לפלוני שדה פלוני לפלוני". אמנם במו"ק (דף יח, ב) איתא ד"אמר ר' יהודה אמר שמואל בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני שדה פלוני לפלוני".

והנה המהרש"א בחדג"א למו"ק שם העיר על החילוק, דבסוטה איתא "ארבעים יום קודם יצירת הולד", ובמו"ק איתא "בכל יום ויום", ע"ש. וצ"ב מהו יסוד החילוק בזה.

עוד יש להעיר, דבסוטה הובא המאמר בשם רב, ובמו"ק הובא בשם שמואל, וצ"ב ועיין מהו יסוד החילוק בכ"ז.

וראיתי למי שכתב לומר יסוד החילוק בזה (ע"ד הדרוש), דבסוטה קאי על הב"ק היוצאת מלמעלה בלי להתחשב עם מדריגת האדם, והיינו כמו שהוא מצד הקב"ה, וב"ק זו יוצאת ומכרזת את מזל האדם "ארבעים יום קודם יצירת הולד" דאינו תלוי בעבודת ומדריגת האדם אלא מלמעלה. אכן במו"ק קאי על הב"ק היוצאת ומכריזה את מזל האדם המתאים למדריגת האדם למטה, ולכן ב"ק זו יוצאת ומכרזת "בכל יום ויום", כי הרי בכל יום ויום משתנית מדריגת האדם לפי בחירתו ועבודתו, ובהתאם לזה משתנה גם מזלו. ע"כ תוכן הדברים ².

(1) להעיר מפרש"י בסוכה (דף ט, א) בד"ה "כי אמריתה קמי' דשמואל", וז"ל: "רב יהודה תלמידו של רב ושל שמואל היה, לאחר פטירתו של רב היה אומר שמועות משמו – כך אמר לי רב – וכשהרציתי דברים לפני שמואל נחלק עליו", וכו'.

(2) אמנם יעויין היטב בסוגיא דסוטה ומו"ק שם (וראה גם בסנהדרין דף כב, א), ועדיין צ"ע. ולכללות העניין בזה יש להעיר ממג"ק ח"ב עמ' קצג. ע"ש.

ואם כנים הדברים אולי י"ל דרב ושמואל אזלי בזה לשיטתייהו הנ"ל. דרב נוטה לפרש את העניין "ווי דאס איז מצד איסורי" – בין אדם למקום, והיינו כמו שהוא מצד למעלה, וכנ"ל מלקו"ש שם הערה 80 "התפשטת והשראת השכינה", ולכן קאי על הב"ק היוצאת ומכרזת את מזל האדם כפי שהוא מצד הקב"ה למעלה ("בין אדם למקום").

אכן שמואל נוטה יותר לפרש הענין "ווי דאס איז מצד ממונא" – בין אדם לחבירו, והיינו כמו שהוא מצד למטה, וכנ"ל מלקו"ש שם הערה 80 "זמן ארוך יותר אצל בני", ולכן קאי על הב"ק היוצאת ומכרזת את מזל האדם כפי שהוא מצד מדריגתו למטה ("בין אדם לחבירו").

ומובן שפיר יסוד החילוק בזה, והשייכות לבעלי המאמר וכמוש"נ.



בעל שמחל על קינויו – לאחר סתירה [גליון]

הת' שמואל דאוועראב

שליח בישיבת ליובאוויטש מנשטער

בגליון תתסז הביא הר' ד.פ. מ"ש בלקו"ש ח"ד שמביא שם ביאור הרוגוצ'ובי לתווך בין הבבלי (בעל שמחל על קינויו אינו מחול) לירושלמי (בעל שמחל על קינויו ה"ה מחול), ומבאר שמדובר בב' סוגי קינויים (קינוי סתם או קינוי שכל מציאותו תלוי בבעל) ומבארו רבינו זי"ע ע"פ פנימיות הענינים. וע"ז הק' הנ"ל שלמסקנא אין הרוגוצ'ובי מפרש כן ומביא ביאור אחר שמדובר בב' סוגי מחילות שבירושלמי מדובר על מחילה כזו שאומר שאינו רוצה להשקותה משא"כ בבבלי מדובר במחילה ממש.

ובגליון תתסח כתב הר' י.י.ק. (וכ"כ הר' א.ז.). לבאר שאכן למסקנא סובר הרוגוצ'ובי שאין זה הפירוש בירושלמי גופא, אך עצם החילוק שהביא בראשונה בין שני סוגי קינויים חילוק נכון הוא אף לפי המסקנא. אך הק' שעדיין צלה"ב דברי רבינו זי"ע שכתב "דער ירושלמי רעדט וועגן אזא סתירה וואס איר גאנצע מציאות וכו'" היינו שס"ל שאכן זוהי הפירוש בירושלמי עצמו ונשאר בצ"ע. עיי"ש באריכות.

אמנם נראה לבארו בפשטות דהמעין בצפע"נ יראה אשר לפי המסקנא ממש שונה ביאור הב' מכפי שהובא בגליון הנ"ל.

דלאחר שמבאר הרוגוצ'ובי ביאורו הב' מקשה דלפי"ז יוצא אשר ס"ל לירושלמי שיכול הבעל לומר "איני משקה" אפי' לאחר שנכתבה המגילה אך לא לאחר שנמחקה. וע"ז הק' דלכאורה גם לאחר מחיקת המגילה יוכל למנעה מלשתות עד שיקריבו מנחתה - וכפי שמוכיח שם דמכיון שיש לו חלק בה יכול לעכב הקרבת המנחה וממילא גורם שלא להשקותה - וא"כ מהו הפי' שיכול למחול רק לפני מחיקת המגילה. וע"כ נדחק לומר שלפי ביאורו זה החילוק היחיד הוא דלפני המחיקה אם אמר שאינו משקה יוכל לחזור בו שתשתה אבל אם נמחקה כבר ואז אמר שאינו משקה שוב לא יוכל לחזור ולהשקותה. עכת"ד בצפצפ"נ שם.

אך דא עקא דקשה לפרש כן בדברי הירושלמי. דע"פ הנ"ל צ"ל שמ"ש "סברין מימר עד שלא נכתבה המגילה אתא מימר ואפילו משנכתבה המגילה" הפי' הוא שגם משנכתבה המגילה יוכל לחזור ולהשקותה כשאמר איני משקה, אבל בפשטות לא ע"ז הי' השקו"ט. ועפ"ז יוצא לכאור' שדוחק להכניס ביאור הב' בדברי הירושלמי יותר מביאור הא'.

וע"פ כהנ"ל אוא"ל שלכן בחר רבינו ביאור הא' דמאחר שקשה כנ"ל על ביאור הב', עכצ"ל שביאור הא' (שמדובר בב' סוגי קינויים) עם כל הקושי בו הוא הוא הפירוש בדברי הירושלמי גופא.



אגרות קודש

אופן ברכת המוציא בלחם משנה

הרב דוד י. אופנר
לוד, אה"ק

באגרות קודש חי"ד עמ' כט כ' וז"ל: "במה שכותב שראה מנהג אנ"ש, דכשיש לחם משנה רק לאחד ומוציא את האחרים, נוהגים שאר בני הבית לברך המוציא כל אחד לעצמו, ומקשה על זה ממה שכתוב בשו"ע רבנו הזקן סי' קעד (צ"ל רעד, המעתיק) סעיף ד' ובאחרונים שם - אשר המסובים יוצאים גם בברכת המוציא.

"והנה אף כי כן הוא, שיכולים גם לצאת מברכת המוציא, וכידוע שאפי' בברכת הנהנין מוציא את אחרים ידי חובתם אם גם הוא נהנה, בכל זה נכון מנהג הנ"ל, כיון שבכדי לצאת בברכה זו צריך לכוון המוציא והיוצא, אסור להפסיק בין שמיעת הברכה להאכילה וכו', ובה בשעה בברכת קידוש והבדלה וכיו"ב כבר הורגלו השומעים שיוצאים ידי חובתם, ולכן בסתם ה"ז כן ונגרר אחרי הרוב שמכוון לצאת בשמיעתו, שונה הוא בהנוגע לברכת המוציא, ובפרט כשהעם רב וכמו בכוס של ברכה בסעודה, התוועדות וכיוצא בזה – שמפני אריכות הזמן בין שמיעת הברכה לשתיית הכוס על ידי כל השומעים קשה להיזהר מהפסק. ולכן יש להנהיג דווקא מנהג ההוא, ז.א. שכל אחד ואחד יברך לעצמו ברכת הנהנין.

"ומ"ש אשר נראה באחרונים שאם עושה כן, ברכה כל אחד לעצמו, לא יצא ידי החיוב של לחם משנה, לא ידעתי מקור על זה, ואדרבה בפירוש כתוב באשל אברהם להגה"צ מבוטשאטשל סימן הנ"ל - שיוצא ידי חובתו של לחם משנה אף שמברך ברכת המוציא לעצמו. ולא עוד אלא אפילו אם השומע לא נטל ידיו עדיין. הועתק ג"כ בארחות חיים שם". עכלה"ק.

וכבר הקשו דפסק האשל אברהם אינו מתאים עם דברי אדה"ז סי' תעג סכ"ד דכתב: "כיון שהם יוצאים בברכת המוציא של בעה"ב הם יוצאים ג"כ בלחם משנה של בעה"ב", דמובן דלולי שהיו יוצאים בברכת המוציא של בעה"ב לא היו יוצאים גם בלחם משנה שלו.

וכתבו כו"כ אופנים איך לתווך פסק אדה"ז עם דברי האשל אברהם (ראה "קובץ היובל" תות"ל 770 תש"ס עמ' 297 ואילך, וראה גם "באגרות מלך" מגדל העמק תש"נ עמ' קנה ואילך).

אלא שעדיין צ"ע לשון כ"ק אדמו"ר: "ומ"ש אשר נראה באחרונים שאם עושה כן ברכה כל אחד לעצמו לא יצא ידי חיוב של לחם משנה לא ידעתי מקור על זה" (ההדגשה אינה במקור), דהרי גם אם נאמר שיש לתווך ולפרש את דברי אדה"ז כהאשל אברהם הרי וודאי אין זה לפי ההבנה הראשונית בדבריו, ועיין ג"כ בקצוה"ש סי' פב סק"ו שהביא דברי הא"א הנ"ל וכתב שזה אינו כפסק אדה"ז הנ"ל, והביא שם שכן כתב בקרבן נתנאל על הרא"ש פ' ע"פ אות סח, וגם הביא שם, וכן בסי' לז סק"ט ובהערות שבסוף הספר שכ"כ בח"א הלי' שבת כלל ז.

נמצא לפי"ז שהמקור לדברי השואל את כ"ק אדמו"ר הוא ב: א. שו"ע אדה"ז ב. קורבן נתנאל ג. חיי אדם ד. הובא בכו"כ מקומות בספר קצוה"ש, ומהו א"כ מ"ש כ"ק אדמו"ר "לא ידעתי מקור ע"ז" - דבוודאי לא השתמיטתי כל הנ"ל.

ונראה לומר דשאלת השואל היתה שראו שכל בני הבית מברכים על הלחם משנה בעודו שלם (וכפי שיש נוהגים) והוזכר גם בקצוה"ש שם, וע"ז שאל מדוע אינם יוצאים בברכת בעה"ב.

ועל כך בא המענה שמחשש להפסק כך אכן ראוי לנהוג ואין בכך כל בעיה הלכתית, ומה שבעה"ב מוציאם יד"ח הוא רק בפרטי דיני ל"מ כמו הרישום שעושים על החלה, החזקתה בידיו בשעת הברכה, ובעיקר הפריסה, (וכדמשמע גם מלשון הא"א כדלקמן).

ובאמת גם דברי האשל אברהם יש לפרש כן דז"ל: "יוצאים ידי חובת לחם משנה בשמיעה גם שהברכה של נהנין אינו יוצא ידי חובתו ומברך בפני עצמו, מ"מ מצוות לחם משנה על הבציעה קודם הנאת האכילה מהני בכך שליחות, ומהני גם קודם נט"י (שהרי יכול לברך המוציא על פחות מכזית בלא נט"י) ונט"י אינו הפסק ושייך מיכלא ונט"י בפעם אחת". ומשמע דמיירי בב' אופנים: א. סתם, שניתן לצאת יד"ח ל"מ גם כשמברך בפ"ע ולא חילק בין לפני או אחר הבציעה. ב. שמהני גם קודם נט"י. וגם כ"ק אדמו"ר מתייחס במכתב לב' אופנים אלו בא"א, דכתב: "בפירוש כתוב באשל אברהם . . שיוצא ידי חובתו של לחם משנה אף שמברך ברכת המוציא לעצמו (עד כאן הוא גם כאופן הא' הנ"ל ומכאן הוא כאופן הב'. הכותב) ולא עוד אלא אפי' אם השומע לא נטל ידיו עדיין".

ויש לומר שבמענה לדברי השואל שכתב שנראה באחרונים שאם כל אחד מברך ברכה לעצמו לא יצא ידי חיוב ל"מ, מביא כ"ק אדמו"ר החלק הראשון שבדברי הא"א, וזה כנ"ל ניתן לפרש שהוא מענה לכך שניתן שכולם יברכו אף שרק אחד יפרוס אח"כ, אלא שמוסיף כ"ק אדמו"ר שיתירה מזו מצינו בא"א שגם אם לא נטל ידיו יכול לצאת ידי חובת ל"מ, (אבל לאו דווקא שכן יש לנהוג למעשה).

ועל אופן זה שכולם מברכים לפני הפריסה ביציאת יד"ח ל"מ לא מיירי אדה"ז בסי' תעג שם, וכן לא כל אלו שהזכיר בקצה"ש, ובזה י"ל שגם כל הנ"ל יסברו שיוצאים יד"ח ל"מ גם כשמברך כ"א לעצמו, ומובן לשון המכתב "לא ידעתי מקור על זה".

אלא שעדיין צ"ע משיחת שמח"ת תשי"ז (תורת מנחם ח"א עמ' 96) דשם משמע דאף דין זה דהאשל אברהם דיכול לצאת יד"ח ל"מ גם קודם שנטל ידיו לסעודה מבאר הנהגת כ"ק אדמו"ר הריי"צ שבכוס של ברכה שאחר בהמ"ז לא כיוון להוציא את הקהל ידי חובת ברכת בפה"ג, ומובן דס"ל כן כהא"א הנ"ל.

ויש לבאר: בשיחה זו בא כ"ק אדמו"ר לבאר שני עניינים, א. מדוע כשעושים קידוש לקהל גדול כבהתועדות צריך כ"א לברך הגפן לעצמו ובכל זאת יוצא ידי חובת קידוש משמיעת המקדש. ב. הנהגת כ"ק אדמו"ר הריי"צ שאף שהוציא את הקהל ידי חובת כוס של ברכה בכ"ז לא הוציאם ידי חובת בפה"ג - אף שלכאורה שייכות הקהל לכוס של ברכה הוא רק ע"י ברכה זו.

ומבאר (עוד לפני שמזכיר את האשל אברהם) שבקידוש השייכות של השומע למקדש היא בכך שמוציאו יד"ח הקידוש, ובכוס של ברכה ע"י שהוציאם המברך יד"ח ברכת הזימון על הכוס שנחשב לכל אחד מהם שבירך ברכת הזימון על הכוס.

ועל זה מוסיף בהשיחה: "וגדולה מזו מצינו (הא"א הנ"ל) בנוגע ללחם משנה שיכול הוצע להוציא את המסובים ידי חובת לחם משנה אף אם אינו מוציאם ידי חובתם בברכת המוציא, ולא מיבעי מי שכבר נטל ידיו לסעודה, אלא אפילו קודם שנטל ידיו לסעודה שאז אין אליו עדיין החיוב כלל, מ"מ יכול לצאת ידי חובתו בלחם משנה, אף שאינו יוצא ידי חובתו בברכת המוציא,

ומכל שכן בנוגע לכוס של ברכה שבא לאחר האכילה, ולאחר שכבר נתחייב בברכת המזון, ובכול העניינים הנצרכים לברכת המזון - הרי ודאי שיכול לצאת חובת כוס של ברכה, אף שאינו יוצא ידי חובתו בברכת בורא פרי הגפן". ע"כ.

ומובן שלא דברי הא"א הוא הלימוד על הנהגת כ"ק אדמו"ר הריי"ץ אלא בא כתוספת לביאור הנהגתו, והוא מכך שמצינו שישנה דעה (ולאו דוקא שסובר כן למעשה) שאף שייכות כל שהיא בין היוצאים ידי חובתם למי שמוציאם מספקת, כל שכן וודאי שכשישנה שייכות חזקה יותר שאפשר לצאת ידי חובה.

ויש להוסיף דמה שכותב כ"ק אדמו"ר במכתב שהסיבה שטוב שיברך כ"א לעצמו ברכת הנהנין היא מחשש הפסק, וא"כ כשמברך כ"א לעצמו לפני שבעה"ב פורס, עדיין קיים חשש זה,

זה אינו, דרך בכוס של ברכה בסעודה, או קידוש בהתוועדות וכיו"ב שהעם רב, קיים חשש זה, והשואל שאל על סעודת שבת בבית, ושם קיים רק החשש שמכיוון שבברכת המוציא, הרגילות היא שאין יוצאים ידי חובה מאחר (בשונה מקידוש והבדלה), לכן קיים חשש שאם יצא יד"ח מבעה"ב יפסיק אפילו בזמן מועט בין השמיעה לאכילה, משא"כ כשמברך בעצמו הרי אם יעבור רק זמן מועט אין לחוש שיפסיק שהרי הוא רגיל שאינו מפסיק בין הברכה לאכילה וכמו שרגיל שאינו מפסיק בין שמיעת הקידוש לשתיית היין.

♦ ♦ ♦

נגלה

"מעיקרא דדינא פירכא"

הרב אפרים פיקרסקי

מנהל ביהמ"ד

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 עוד שהתשובה שהביא בתחילה יבמה תוכיח וכו', דלכאורה 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

(* מפני טעויות טכניות שנפלו בהערה בקובץ הקודם, הננו מדפיסים זאת עוד הפעם. המערכת.)

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 דאם אמה נקנית בכסף כ"ש שאשה נקנית בכסף, משום שלאמה יש לה שייכות מיוחדת [חשוב בה] לענין הכסף, שמוציא אותה ולכן גם מכניס.

והנה בק"ו (בכלל) יש ב' שלבים: א) היסוד של הק"ו לבאר מדוע ואיך המלמד נק' קל, והנלמד נק' חמור (וכמו בנדו"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 בנדו"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', ולכן מובן בפשטות שהפירכא היא מעיקרא דדינא (היינו שאשה אינה חמורה מאמה).

משא"כ לפי רש"י שהפירכא מאמה היא לא שלאמה יש יותר קנינים מאשה ולכן א"א ללמוד אשה מאמה, ורק שא"א ללמוד דין זה הפרטי (קנין כסף) מאמה. ז.א. שבאמת יכול להיות שאשה יותר חמורה מאמה, (מפני שהיא נקנית בביאה ולא אמה), ורק שדין זה א"א ללמוד מאמה, מאחר שדין זה של כסף יש לה שייכות וחשיבות מיוחדת לאמה, וא"כ הרי הפירכא היא לא "מעיקרא דדינא", היינו שהק"ו עדיין קיים (לשאר קנינים למשל), ומדוע אומרת הגמ' מעיקרא דדינא פירכא?

ולכן מוכרח רש"י לפרש ולומר שהכוונה כאן מעיקרא דדינא הוא "ממקום שאתה בא ללמוד היינו מאמה" (ז.א. משלב הב' של הק"ו ולא כתוס' בשלב הא'), ומדוע קוראים לזה מעיקרא דדינא, משום שביחס להיוכיח מיבמה זה נקרא מעיקרא דדינא וכו'.



נשואין הם מעשה קנין או מציאות דאישות

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

רב ושליח בבריטון ביטש ור"י בישיבת תורת"ל

רש"י בקידושין (ה, ב) ד"ה אף אני אביא חופה כו' - "שגומרת ליורשה ולהפרת נדריה". וצ"ע למה לא הזכיר שמטמא לה (אם היא אשת כהן) כלשון הגמ' לקמן (י, א) "איבעיא להו ביאה נשואין עושה או אירוסין עושה, נפק"מ ליורשה וליטמא לה ולהפר נדריה", ועי' בתוס' ר"י הזקן שמזכיר דין ירושה וליטמא לה.

והנה בשו"ע או"ח סי' שלט (ס"ה) כתב שאין כונסין אשה לחופה בשבת, והוא מתוס' (ביצה לו, ב, ד"ה והא כו') שמביא מהירושלמי דאין כונסין לחופה בשבת משום דע"י החופה זוכה במציאתה ומעשה ידיה והפרת נדריה והוי "כקונה קנין בשבת". ובשו"ע אדמו"ר הזקן שם כתב "דאין כונסין אשה לחופה אפי' קידשה מבעוד יום מפני שעיי"כ קונה אותה ליורשה ואסור לקנות קנין בשבת", ומלשונו הזהב יוצא דע"י החופה "קונה אותה" ממש לענין ירושה ולא משום דדומה לקנין - "כקונה" בכ"ף הדמיון - אלא שאכן עושה "קנין בשבת". ונראה דנקט זכותו בירושתה משום דהוא קנין ממוני שיש להבעל באשתו מדין התורה, משא"כ זכותו במציאתה ומעשה ידיה שהוא מתק"ח והאשה יכולה לומר איני ניזונת ואיני עושה.

ועפ"ז י"ל דרש"י בסוגיין הקפיד לנקוט דינים המורים שחופה פועלת קנין באשה, ומהם אפשר ללמוד שהחופה תעשה גם קנין הקידושין. דכמו שחופה עושה קנין לענין ירושה דהוא זכות בממונה ונחשב לקנין גמור עד כדי שאסור לעשותו בשבת כנ"ל, כמו"כ יכול לעשות עוד קנינים. אבל מה שהנשואה נחשבת "לשאר הקרב אליו" (ויקרא כא, כ) אין זה בגלל שנתוסף איזשהו קנין באשתו הנשואה כ"א משום דבהנשואה נחשבת האשה כגופו של בעלה והיא כשאר הקרובים כאמו ואביו כו' שהכהן מטמא אליהם, וכיון שהוא דין באיסורים ולא בקנינים א"א ללמוד ממנו דכמו שהחופה גומרת היא גם יכולה "לקנות".

וכן בהפרת נדרים סבר רש"י דזכותו להפר נדריה הוא משום קנין שיש לו בה, ולכן אינו מיפר רק נדרים שיש בהם עינוי נפש או בדברים שבינו לבינה (במדבר ל, יד, ורמב"ם הל' נדרים פ"ב ה"א), וביבמות (צ, ב) "טעמא מאי אמר רחמנא בעל מיפר כדי שלא תתגנה" ופרש"י שם "כגון נדרי עינוי נפש כגון שלא ארחץ שלא אתקשט", והיינו

משום שמשועבדת לבעלה לדברים אלו (מיהו ע"י ברשב"א שם ואכ"מ).

ומה שהגמרא (י, א) מביאה גם הדין שנשואין נוגע ליטמא לה, היינו משום דשם לא נוגע אם הוא מעשה קנין אלא אם "עושה" נשואין, והביאו הדינים המתחדשים בנשואין כולל דיני איסור שלא נוגעים לקנינים.

והנה בלקוטי שיחות חלק לט שיחה לפר' תצא כתב לבאר מש"כ הרמב"ם בריש הל' אישות איך הי' נושאין נשים קודם מ"ת, שהוא משום שגם אחר מ"ת נשאר אצלינו אישות כזו בענין הנשואין, והחידוש של תורה היתה רק שצריך קנין הקידושין קודם הנשואין, "דענין הנשואין עצמם הוא מציאות דחיי אישות, ובזה אין שינוי בין קודם מ"ת ללאחר מ"ת". ומבאר בזה גם שיטת הרמב"ם דחופה היא יחוד והיינו משום דהנשואין הנעשים ע"י החופה הם מעשה דחיי אישות בלבד המתבטא במעשה היחוד ע"ש.

וצ"ע, הרי לפי המבואר לעיל נשואין הם מעשה קנין, וכן הוא שיטת אדמו"ר הזקן כנ"ל, ואם נשואין הם "מציאות" בלבד ולא מעשה קנין הי' מותר לעשותם בשבת.

וי"ל בפשטות דלשיטת הרמב"ם המובא בלקו"ש חופה אינה מעשה קנין, ולשיטתו אין ללמוד הק"ו דרב הונא שחופה תועיל לקידושין כיון דסבר שחופה היא מעשה אישות ולא קנין. ואולי מטעם זה השמיט הרמב"ם האיסור להכניס אשה לחופה בשבת, דבהל' שבת פכ"ג הי"ד כתב "לא מקדשין גזירה שמא יכתוב", דמשמע שאם קידשה בערב שבת שפיר מכניסה בשבת, והיינו מטעם שאין בחופה מעשה קנין, וזה דלא כשיטת התוס' וירושלמי המובא בשו"ע.

ואפי' את"ל דגם הרמב"ם ס"ל שאסור להכניסה לחופה בשבת, מ"מ י"ל דהחופה עצמה לא הוי מעשה קנין, אלא דכיון שעל ידי החופה נעשית נשואה ובדרך ממילא יש לו בה זכות לירושה כו' לכן היא דומה לקנין. ובזה מדויק לשון התוס' דהוי "כקונה קנין בשבת" בכ"ף הדמיון, ד"ל שהוא מפני שגם הוא סבר שהחופה לא הוי מעשה קנין ממש ואסורה רק מפני שגורם שיהי' לבעל כמה זכויות באשה ודומה לקנין וגזרו עליו שמא יכתוב בשבת.

ועוד נראה ליישב עפ"מ ש"כ האבני נזר אבה"ע סי' שצו דלשיטת הרמב"ם יש ב' דינים בחופה, דין חופה לירושה ולנדרים ושאר דברים

המובאים בהל' אישות ריש פכ"ב והל' נדרים פי"א הכ"ב, ודין חופה לאישות שתהא מותרת לו המובא בהל' אישות פ"י. דלקנין חופה לירושה כו' לא צריך יחוד הראוי' לביאה אלא מספיק שמסרה לשלוחי הבעל כמפורש ברמב"ם שם, ועי"ז נעשה בה קנין לירושה כו' ואסור לעשותו בשבת. אבל דין חופה ע"י יחוד המובא בפ"י הוא רק לקנין אישות שתהא מותרת לו ואין בה קנין לדבר שבממון שפיר מותר לעשותו בשבת. ומסיק להלכה שאם עשו חופה בערב שבת באופן שלא הי' יחוד הראוי' לביאה דמותר אח"כ לייחדם בשבת, משום דחופה הראשונה עשה הקנין והחופה השניה היא רק לאישות.

ועפ"ז י"ל, דמש"כ בלקו"ש הוא רק בנוגע לצד אחד בדין חופה העושה מעשה אישות בלבד, ולכן מביא שם מהל' אישות פ"י שחופה היא יחוד המורה על מציאות האישות, ובפרט זה נשואין שלנו הם כמו לפני מ"ת. אבל גם להרמב"ם יש עוד דין בחופה העושה קנין ונתחדשו בו דינים שלא היו קודם מ"ת.



זכות האב בביתו לרש"י ולתוס'

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בהא דהאב אין לו זכות בביתו כשהיא בוגרת, מצינו פלוגתא בין רש"י לתוס': דברש"י כתב הטעם לזה (ד, א, ד"ה בגרות כו') "דלא אשכחנא דזכי ליה קרא אלא נערות דכתיב (דברים כ"ב) לאבי הנערה", משא"כ התוס' כתבו (ג, ב, ד"ה וכי תימא כו') דילפינן לה מהפרת נדרים [היינו מהפסוק ד"בנעוריה בית אביה"] "שלא ימשוך כח האב אלא ימי נערות". וצלה"ב במאי פליגי. והיינו, מדוע לתוס' בעינן לזה ילפותא מיוחדת, משא"כ לרש"י מספיק עצם הענין שלא מצינו שהתורה נתנה להאב זכות בביתו הבוגרת?

ובפשטות נראה לומר, דתלוי בחקירת האחרונים (קובץ שיעורים ח"ב סי"א, ועוד) בגדר זכות האב בביתו עד שתיבגר, דבאם נקטינן דעד שתיבגר יש לאביה זכות בה בלי הגבלה של זמן (היינו גם על הזמן שלאחר בגרותה), והבגרות היא הפקעה שמתחדשת אז, א"כ מסתבר שבעינן ילפותא מיוחדת על כך שהבגרות מפקיע הרשות שיש בה אביה. משא"כ באם נקטינן שמלכתחילה נתנה התורה להאב זכות בביתו לזמן מוגבל (עד שתיבגר), אז מסתבר שלא צריכים לילפותא

מיוחדת שמאותו זמן והלאה אין לו בה זכויות, דהרי מעולם לא היה לו זכות בה לזמן זה, שנצטרך להפקיע זכותו ע"י ילפוטא וכו'.

ב. והנה מר בר רב אשי ס"ל דאפשר ללמוד מק"ו שבגרות מוציאה מרשות אדון (גם במקרה דאיילונית שלא היו לה ימי נערוּת). ושקו"ט האחרונים דמדוע בעינן לזה ק"ו, הלא אפשר לדעת דבר זה מעצם הענין שבגרות מוציאה מרשות אב, דהרי האב אינו יכול למכור יותר ממה שיש לו בה, וא"כ הרי כל המכירה היתה רק עד זמן בגרות?!

ומתרצים בב' אופנים: א) ע"פ האופן הראשון דלעיל שעד שתיבגר יש לאביה זכות בלי הגבלה של זמן, ולכן היה אפשר למוכרה באופן שתימשך המכירה גם אחר בגרותה (ראה קוב"ש בסוגיין שכתב כן).

ב) שהזכות למכרה היא זכות מיוחדת שנתנה תורה להאב עד בגרותה, ואין הפירוש שמוכר מה שיש לו בה, אלא זכות חדשה של מכירה, ושלכן מכירה זו יכולה להיות גם על הזמן שכבר אין לאביה זכות בה, היות דהוה זכות מיוחדת על מכירה. וכמו הזכות שיש לו לקדשה אף שלו עצמו אין זכות קידושין בה (ראה חי' ר' שמואל ועוד).

והנה הא דמעשי ידי קטנה הוה לאביה גמרינן בגמ' (כתובות מו, א) מהא דיכול למוכרה. והתוס' בסוגיין (ד"ה ואימא ה"מ קטנה) ביארו סברא זו "כי כשמכרה מוכר מעשה ידיה שהרי למלאכתה נמכרת וכו'". ומשמעות הדברים הוא (אף שאינו מוכרח), דהזכות למכרה אינה זכות מיוחדת של מכירה, אלא שמוכר מה שיש לו בה – היינו, מעשה ידיה. ושוב, לא יכולים לתרץ – לשיטת התוס' – כאופן הב' דלעיל (שמכירה היא זכות מיוחדת כו') ונצטרך לתרץ כאופן הא', שזכות האב בבתו עד שתיבגר הוה בלי הגבלה של זמן. והר"ז מתאים לדברינו דלעיל, ששיטת התוס' הוא אכן כאופן זה, ושלכן בעינן לילפוטא מיוחדת ללמד ההפקעה דזמן בגרות.

ג. והנה מסתבר לומר, דחקירה הנ"ל – באם זכות דאב בבתו הוה מלכתחילה רק עד זמן הבגרות, או לא – נוגעת גם להבנת עצם הזכות שיש להאב בבתו, אשר ידוע שיש בזה ב' דרכים כלליים (ובגליון העבר האריך בדברים אלו הת' שד"ב הכהן הענדל, יעויין בדבריו): א. שלהאב יש בעלות גמורה על בתו, עד דהוה כממונו כו'. ב. שאכן הבת הוה אדם בפנ"ע כו', ובאמת הוה היא הזוכה בהדברים, רק שהתורה נתנה להאב הזכות לפעול עבורה או לזכות ממנה ועל ידה, והוי כעין שליח שלה כו'.

ונראה, דב' החקירות תלויות זב"ז: דבאם אמריןן שלהאב יש מלכתחילה רק זכות מוגבלת בה, והיינו עד זמן הבגרות, הרי פירוש הדברים הוא שהבת הוה אדם בפנ"ע, ושלכן גם עכשיו יש לה רשות על עצמה לכשתיבגר, וע"כ הרי הזכויות שלאביה יש בה הוה רק באופן שהוא זוכה ממנה ועל ידה. משא"כ באם נאמר שלהאב יש בה זכות עולמית (עד שתיבגר), אז הרי הפירוש שזוכה בה בעצם, ולא שהיא הוה מציאות בפנ"ע והוא זוכה ממנה.

(ובסגנון אחר: השאלה בכמות זכות האב – האם זוכה בה עכשיו רק עד זמן מוגבל, או לעולם – תלוי בשאלה באיכות זכותו, האם זוכה בה עצמה, או רק בזכויות מסוימות הבאות על ידה).

ד. ואם כנים הדברים, אז י"ל דרש"י ותוס' לשיטתייהו אזלי גם בענין זה; דבשיטת רש"י הרי מבארים דס"ל שהאב הוה רק כעין שליח בקידוש בתו, ושלכן: א. על סברת הגמ' (ג, ב) דאם האב מקבל הקידושין בודאי גם לוקח הכסף, לא פירש כהריטב"א, דהוא משום דהיא נחשבת כממונו של האב והאב הוא המקנה, אלא פירש "בתמיה, אפשר שעל חנם זכהו הכתוב בקבלת קדושיה". ב. כתב (ה, א) דהא דהאב יכול לקדש את בתו נחשבת קידושין בע"כ.

משא"כ בשיטת התוס' מבארים (וכן ראיתי גם בשיעורי מו"ר הגה"ח הרראי"ב גערליצקי שי"), דס"ל שהבת הוה כממונו של האב לענין זכויות אלו, ושלכן: א. מביא (ג, ב ד"ה האב זכאי) דברי הירושלמי "שיש לו זכות בביאה, שנותנין לו שכר לקדש בביאה", ובברכת שמואל (ס"ג) ביאר שהחידוש בירושלמי זה הוא, שזכות האב בביתו אינו כשליח וכדו', אלא כבעלים עי"ש. (ומבואר היטב מדוע רש"י לא הביא דברי ירושלמי אלו. ואכן גם בתוס' הרא"ש מבואר דסוגיין דבבלי אינו כאותו ירושלמי). ב. כתבו (ה, א, ד"ה שכן ישנם בע"כ), דהא דהאב יכול לקדש את בתו אינו נחשב קידושין בע"כ "כיון דאב במקום בתו קאי".

ולדברינו נמצא דהפלגתות עולות בקנה אחד: דרש"י סב"ל שזכות האב בביתו מוגבלת בזמן (ושלכן בגרות אינה הפקעה חדשה ולא בעינן לזה ילפותא מיוחדת), וגם באיכות הזכות, שהוה רק כמו שליח שלה, והתוס' ס"ל דזכותו אינו מוגבל לא בזמן ולא באיכות כמשנ"ת.

ה. ואולי יש לפרש לפ"ז עוד הבדל ביניהם; דהנה בסוגיין הובא דהא דהאב זוכה בבושת ופגם של בתו הוה משום ד"שייך בגוייהו".

ומפרש רש"י "...דאי בעי מכר לה למנוול ומוכה שחין דהויא לה בושת ופגם, ואנס זה שבא עליה מחסר ממון זה, שזילזלה ולא יקפצו עליה תובעין". ואמנם התוס' כתבו (בפירושם הראשון בסוגיין), דאפשר לפרש שהסיבה שחייב ליתן להאב הבושת ופגם, הוה משום שהוא היה יכול בעבר למוסרה למנוול כו' באופן שגם עכשיו "היה עומד לה בושת זה וכו'".

ונמצא חילוק גדול בין הפירושים, דלרש"י הרי הסיבה מדוע יזכה האב בהכסף של הבושת ופגם, הוה משום שהאנס חסר ממון מהאב ע"י מעשיו, משא"כ לתוס' הרי הסיבה לזה הוא משום שבושתה ופגמה הן ברשות האב (והראיה – שהרי היה יכול לביישה באופן שתהי' מבוישת עוד היום), וא"כ הרי "שכר" בושת הוה שלו.

ונראה, דגם הבדל זה יתבאר ע"פ הנ"ל – דלרש"י שזכות האב בבתו, אין הפירוש שהוא נעשה הבעלים עליה, אלא שהתורה נתנה לו הזכות על ידה או בשבילה כו', אז אין מקום לפרש שהוא הבעלים על בושתה, ושלכן אם אדם אחר יביישה תהא נחשבת כאילו לקח משהו מהאב, לולא זה שיש כאן חיסרון ממשי מממון וזכות האב. משא"כ לתוס' כן אפ"ל שהוא הבעלים על בושתה, וזה יספיק לחייב אדם אחר שביישה, לשלם להאב עבור זה.

ו. ודאיתנין להכא, אולי יש להוסיף עוד נופך אחד; דהנה לפי סוגיין יוצא, דהא דהאב זוכה בקידושי בתו הנערה, למדים מהדרשה ד"אין כסף לאדון זה כו'", ולכא' עדיין יש מקום לשאול, דזה מלמדנו רק שהאב מקבל כסף קידושיה, אבל מהו המקור לזה שגם מקבל קידושיה? וכתבו ע"ז התוס' (כתובות מו, ב' ד"ה יציאה כו') "כיון דשמעינן מהאי קרא דכספא דאביה הוי, סברא הוא דאיהו נמי מקבל וכו'", והיינו דכמו שהגמ' אמרה שאם אביה מקבל קידושיה הוי סברא שהוא גם מקבל הכסף, עד"ז - ס"ל להתוס' - הוא להיפך, שאם הוא מקבל הכסף, אז בודאי מקבל קידושיה.

אמנם הגרעק"א הקשה דמהו הסברא בזה, דבשלמא הסברא של הגמ' מובן, דאם הוא הבעלים על הקידושין אז בודאי מקבל גם הכסף, דאיך תקבל היא הכסף מזכות שהיא לאביה? ! משא"כ להיפך, מדוע א"א לומר שאכן היא הבעלים על הקידושין, ורק שאביה זוכה בהכסף על ידה, ע"ד שהוא במעשה ידיה, שאע"פ שהיא הבעלים על "מעשה ידיה" מ"מ זוכה בהם אביה?

אמנם לפמשנ"ת נראה לומר, דשיטת התוס' הוא שבכל הזכויות של האב בבתו – גם במעשה ידיה – אין הפירוש שאביה זוכה בהן על ידה (או בשבילה כו'), אלא שהרי היא כממונו כו', והיינו שזוכה בה עצמה, ושלכן זוכה בהכסף וכדו'. וא"כ גם בקידושין הוא כן שאם רואים שזוכה בהכסף, הר"ז הוכחה שזוכה בה עצמה, ומיושבת הקושיא.



פירוש הר"ח בהמשך הגמ' של קידושיה לאביה

הנ"ל

איתא בגמ' (קידושין ג, ב) "האב זכאי בבתו בקדושה כו' מנלן? . . דאמר קרא ויצאה חנם אין כסף, אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר, ומאן ניהו אב. ואימא לדידה? הכי השתא אביה מקבל קידושיה, דכתיב את בתי נתתי לאיש הזה, ואיהי שקלא כספא? ! ואימא ה"מ קטנה דלית לה יד לקבל קידושין, אבל נערה דאית לה יד לקבל קידושין, תקדיש איהי נפשה ותשקול כספא? . . מסתברא דכי קא ממעט יציאה דכוותה קא ממעט כו'".

ובפשטות, הרי התירוץ הסופי (מסתברא כו') הוא על הקושיא "ואימא לדידה", שע"ז מתרצת הגמ' שהיות שהפסוק ד"אין כסף וגו'" מדבר על כסף שהיו נותנים לאדונה (באם היה חיוב ליתן כסף), א"כ עד"ז ה"יש כסף" שדורשים מהפסוק, צריכים ליתן להאדון (אביה) דוקא, ולא "לדידה". וכן פירשו רש"י ותוס'.

אמנם, התוס' (ד"ה יציאה דכוותה) הביאו פי' הר"ח, דפי' התירוץ שכמו שהפסוק "דאין כסף וגו'" מדבר על נערה, עד"ז הדרשה ד"יש כסף וכו'" מדבר על נערה. ורש"י בכתובות (מו, ב, ד"ה יציאה דכוותה) כתב ג"כ ששמע פי' זה. והקושיא על פי' זה פשוטה (כמו שהקשו עליו רש"י ותוס'): דסוגיית הגמ' באה לתרץ הקושיא ד"ואימא לדידה", ולא שהפסוק ד"ויצאה חנם" מדברת על נערה? ! (וראה בפנ"י ובמהר"ם שיק מש"כ בזה, וצ"ע).

והנה באמת בהמשך הגמ' היתה קושיא (כנ"ל) "ואימא ה"מ קטנה וכו'", אלא דלרש"י ולפירוש הראשון בתוס' הרי הקושיא הזו היתה על הלימוד מהפסוק ד"את בתי נתתי וגו'", ולפירוש השני בתוס' (בד"ה וכי תימא) היתה הקושיא על הסברא [ק"ו] של "אביה מקבל קידושיה ואיהי שקלא כספא", ולפי ב' פירושים אלו א"א לפרש שהתי' של הגמ'.

ד"יציאה דכוותה וכו'", באה לתרץ קושיא זו, דהא הקושיא לא היתה על פסוק זה של "ויצאה חנם"!

אמנם, באם נפרש שקושיא זו – "ואימא ה"מ קטנה" וכו' היתה קושיא על עצם הלימוד של "אין כסף לאדון זה וכו'", אז יובן היטב פירושו של הר"ח בתירוץ הסופי של הגמ', שאכן א"א לפרש פסוק זה שמדבר בקטנה.

ולפירוש זה צריכים לומר דהקושיא ד"ואימא לדידה" כבר תורצה ע"פ הפסוק ד"את בתי נתתי וגו'", והקושיא ד"אימא ה"מ קטנה וכו'" הוא קושיא חדשה על הלימוד ד"אין כסף וגו'". אלא דדבר זה צ"ע טובא: דהרי בפשטות הקושיא ד"ואימא ה"מ קטנה וכו'", כן דחתה התי' ד"את בתי נתתי וגו'", ושוב קשה – "ואימא לדידה"?

ואוי"ל – ע"ד החידוד קצת – שלהר"ח הי' פירוש אחר בקושיית הגמ' "ואימא לדידה"; דרש"י פירשו: מדוע דורשים מהפ' דיש כסף לאדון אחר (דאז הוי פירושו שהכסף הולך לאביה) הרי יכולים לדרוש שיש כסף ביציאה אחרת, והיינו שבקדושין אכן יש כסף, אבל לאו דוקא שצריך לילך לאביה. משא"כ הר"ח פירשו – בדא"פ כמובן – דמדוע מפרשים שהאב הוא אדונה (ושלכן מקבל הכסף), הרי יכולים לפרש דיש כסף לאדון אחר, פירושו, שהיא תקבל הכסף, משום שהיא היא האדון על עצמה.

וע"ז תי' הגמ' שהפ' "את בתי נתתי וגו'", מלמד שאביה הוא אדונה, דהרי התורה נתנה לו רשות למסרה לאישות.

והנה התוס' בפירושם השני (הנ"ל) והרבה ראשונים, ס"ל שבכל המשך הגמ' ידענו ש"את בתי נתתי וגו'" מדברת על בת שהיא נערה. וי"ל דגם הר"ח ס"ל כך. ועפ"ז י"ל עוד, דגם באם הדין היה שלנערה יש רשות לקדש את עצמה, לא היה נפקע שם "אדון" מהאב, היות ובכחו לקדשה בע"כ (וזה שגם היא יכולה לקדש את עצמה, אומר רק שיש לה גם כוחות עצמאיים, אבל לא שאביה אינה אדונה).

ועפ"ז נראה לפרש כך המשך הגמ' (לדעת הר"ח): דמעיקרא הקשתה (כנ"ל) דאימא שהבת היא ה"אדון" על עצמה (וא"כ יהא פירוש הדרשה "יש כסף לאדון אחר" – שבקדושין תקבל היא הכסף), וע"ז תירצה הגמ', שאביה הוא אדונה מהפסוק ד"את בתי וגו'", ותי' זה מעולם לא נדחה (כנ"ל), משום שאכן גם בנערה הרי אביה אדונה.

וע"ז הק' הגמ' "ואימא ה"מ קטנה", דפירושו: דאולי כשהפסוק אומר "יש כסף לאדון אחר" (שפירושו אביה כנ"ל), היתה הכוונה רק לבת קטנה, דאז הרי האדון (אביה) הוא אדון בשלימות עד שאין לה יד לעצמה כלל, משא"כ בנערה, הרי אע"פ שאביה הוה אדונה, מ"מ יש לה יד לעצמה ג"כ, וא"כ אולי יש לפרש שהפסוק שזיכה האדון בהכסף מדבר רק על מצב כזה כשיש אדון גמור – היינו בבת קטנה.

וע"ז תירצה הגמ' לבסוף (לפירוש הר"ח), דמסתברא שפסוק זה כן מדבר בנערה, ושוב הרי גם נערה צריכה ליתן הכסף ל"האדון", והרי ע"ז מעולם לא היתה שאלה – כנ"ל – שגם בנערה הרי אדונה הוא אביה, ודו"ק.



ביאה בגירושין

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

קידושין (ה, ב) בתוד"ה מה היא בכסף איתא: "ולענין ביאה ליכא למימר מה היא בביאה אף יציאתה בביאה שלהתרחק ממנה הוא מגרשה, ועוד משום שמצא בה ערות דבר רגיל לגרשה ואז יש לו לפרוש".

וצ"ע דלכאורה מילתא דפשיטא הוא דלא שייך ביאה לגירושין, ומאי בעי התוס' בזה? ועוד זאת שבת' ב' כתב התוס' "משום שמצא בה ערות דבר", ומשמע דלולי זה אפשר דמהני ביאה לגירושין, ולכאור' איך מפורש כן? (ואי"ל דהיקישא דויצאה והיתה הוא לכל דבר גם אם הוא נגד הסברא, שהרי אי מטעם אין קטיגור נעשה סניגור לא מקשינן לגבי כסף פשוט הוא דבביאה לא הוקשו).

ואולי אפ"ל דהנה לעיל בתוס' (דף ד, ב, ד"ה ובעלה) הקשו דנילף גז"ש דקידושין מקידוש דעריות, ותי' דלא גמרינן מהתם "כיון דקידוש דהתם לא מישתעי בקנין כלל", אמנם ביבמות (דף נה, ב) תוס' ד"ה קידוש כתבו להיפך "דמסתבר למגמר טפי קידוש דאשה מקידוש דאשה" (אף אי לא מישתעי בקנין).

ומזה מובן החידוש בדברי התוס' הכא, דקידושי ביאה דמי יותר לקנין דשדה עפרון מביאה דעריות, אע"פ דבשד"ע לא איירי באשה כלל ובעריות איירי בביאה דאשה כקידושין.

והסבר הדבר מובן ע"פ שיחת הרבי בגדר קידושין, שהוא חידוש התורה דשם אשת איש נפעל ע"י הקנין. והנה בשלמא כסף ושטר מובן דחידוש התורה הוא דלא שייכי הני קנינין לענין ממשות כלל, אמנם קידושי ביאה הי' אפ"ל דמה דאמרה תורה דפועל קידושין הוא משום דזהו חיי אישות (ואף אם נאמר דזה גם קנין אמנם עיקרו לפעול שם אשת איש), ועיקר חידוש התורה בגדר קידושין הוא בכסף ושטר, וזהו דמבאר התוס' דגם לגבי קידושי ביאה לא מסתבר למיגמר מעריות, אף דהא והא באשה איירי (כדכתיב ביבמות), משום דלא משתעי בקנין כלל, היינו דגם קידושי ביאה אין ענינם מה שהוא חיי אישות (וע"ד עריות) אלא הוא מעשה קנין דקידושין, דבביאה איכא תרתי, א. חיי אישות. ב. מעשה קנין, ומה דמהני לקידושין הוא (גם) למעשה קנין.

(וי"ל דזהו הפי' בדברי הגמ' לקמן (י, א) דאיבעיא להו "ביאה נישואין עושה או אירוסין עושה", דמכיון דאיכא בביאה תרתי, חיי אישות ומעשה קנין, א"כ אם נאמר דעיקרו אישות הרי בדרך ממילא עושה נישואין עם הקידושין אבל אי עיקרו הוא מעשה הקנין אינו שייך להנישואין שענינו חיי אישות, וע"ע בכתבי הגר"ח שם ועוד ואכ"מ).

ואפשר דזהו כוונת התוס' בנוגע לההיקש דהויה ליציאה דאיכא סברא דיהא ההיקש גם בנוגע לביאה, דבהיקש זה נתחדש דביאה הוי מעשה קנין לגבי כל קניני אישות עכ"פ, דאע"פ דביאה הוא חיי אישות והוא היפך ענין הגירושין, אבל כנ"ל נתחדש בו גם דהוא מעשה קנין, ודוחק.

ויש לפרש עפ"ז גם ב' תירוצי התוס' ואסתפק במ"ש.

◆ ◆ ◆

חסידות

שבע ביום הללתיך

הרב דוד פלדמן

עורך ראשי – ועד הנחות בלה"ק

בד"ה פדה בשלום תש"כ, הובא הענין ד"שבע ביום הללתיך" בעבודת התפלה, כמובא בפרש"י ומבואר בארוכה בירושלמי שבבוקר יש ג' פרשיות דק"ש, שתיים לפני' ואחת לאחר'י, ושמו"ע, שהם ז',

ובערב יש ב' פרשיות דק"ש (מלבד פ' ציצית, כי, לילה לאו זמן ציצית), שתיים לפני' ושתיים לאחר', ושמו"ע, שהם ז'.

[וכן הוא בד"ה תניא כו' משביעין אותו להצ"צ (קיצורים והערות לתניא עמ' קסח), שמביא הרש"י והירושלמי (דלקמן), ומוסיף: "והיינו כי בשחרית יש שבע . . . ובערבית . . . ז'". ובד"ה וספרתם תרל"ג ותרנ"ז, ש"בדרך פרט" יש ז' ביום וז' בלילה, ו"בדרך כלל" הם ז' ברכות, בשחר ג' ובלילה ד'].

ויש לעיין במקור הדברים:

בברכות יא, סע"א (במשנה) שנינו: "בשחר מברך שתיים לפני' ואחת לאחר', ובערב מברך שתיים לפני' ושתיים לאחר'", ופירש רש"י "כדאמר בירושלמי (ברכות פ"א ה"ה) שבע ברכות הללו על שם שבע ביום הללתיך".

ולכאורה, המדובר הוא אודות ברכות ק"ש בשחר (ג' ברכות) ובערב (ד' ברכות), שעולים יחד שבע ברכות. ומניין הוא המקור להחשבון של שבע עי"ז שמצרפים לברכות ק"ש גם את הפרשיות דק"ש, וגם שמו"ע, שעפ"ז נעשה מספר שבע הן בבוקר והן בערב?

ואולי יש לדייק בלשון רבינו, "כמובא בפרש"י ומבואר בארוכה בירושלמי" – אף שלכאורה לא מצינו בירושלמי אריכות גדולה יותר מאשר בפירוש רש"י [ולכאורה אדרבה: לשון הירושלמי הוא "רבי יוסי בר אבין בשם רבי יהושע בן לוי ע"ש שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך", ואילו רש"י מוסיף לבאר שהכוונה היא ל"שבע ברכות הללו"] – שהכוונה היא לאריכות הדברים בכללות הסוגיא, שמזה יובן גם חשבון הנ"ל:

בירושלמי שם (בפירוש המשנה "בשחר מברך כו' ובערב כו'"): "ר' סימון בשם ר' שמואל בר נחמן, ע"ש והגית בו יומם ולילה, שתהא הגיות היום והלילה שוין. רבי יוסי בר אבין בשם רבי יהושע בן לוי ע"ש שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך. ר"נ בשם רבי מנא, כל המקיים שבע ביום הללתיך כאילו קיים והגית בו יומם ולילה".

ומבואר במפרשים שם, שגם ר' סימון בא לבאר הטעם שבשחר מברך ג' ברכות ובלילה ד' ברכות – כי, בבוקר קורין ג' פרשיות וג' ברכות, הרי כאן שש, ובערב שאין קורין אלא שתי פרשיות, הוסיפו ברכה רביעית כדי להשוות הגיית לילה ליום, שיהיו גם בלילה שש.

ואילו רבי יוסי, לא הכניס עצמו במנין הפרשיות אלא במנין הברכות, שצריכים להיות במספר שבע, ע"ש "שבע ביום הללתיך", ולכן תיקנו ג' בערב וג' בבוקר.

אמנם, גם לדעת ר' סימון שמוסיף את מספר הפרשיות – עולה החשבון רק שש, כך, שאין זה שייך להפסוק "שבע ביום הללתיך", שלא הזכירו כלל.

אך יש לעיין בדברי ר"נ: "כל המקיים שבע ביום הללתיך, כאילו קיים והגית בו יומם ולילה", שמצריך בדרשתו ב' הפסוקים שעליהם דרשו ר"ס ור"י – אם משמעות הדברים היא להורות גם על צירוף דרשת ר' יוסי (ע"ש שבע גו') שמדגיש המספר שבע, עם דרשת ר' סימון (ע"ש והגית גו') שחשיב גם מנין הפרשיות דק"ש, שעפ"ז ניתוסף בהמספר באופן שיכולים לחשב שיהיו שבע הן בבוקר והן בערב – עי"ז שמוסיפים גם תפלת שמו"ע דשחרית וערבית.

ועדיין יש לעיין היכן הוא מקור הדברים, שכדי שיעלה החשבון שבע, מוסיפים תפלת שמו"ע (שנחשבת לברכה אחת!).



תמליכוני עליכם

הרב יוסף גאלדבערג

תושב השכונה

בקובץ תתסט (ש"פ וירא, כ"ף מרחשון), העיר הרב משה מרקוביץ על משנ"ת בשיחת שמח"ת תשכ"ב בענין הכתרת הקב"ה למלך בר"ה, בכתבו, שכל השקו"ט בשיחה זו דורש הבנה מכמה צדדים, ומאריך לבאר שע"פ פשטות ההלכה קבלת המלכות בר"ה היא כמו קבלת עול מלכות שמים באמירת ק"ש בכל יום, ואין לזה ענין עם עצם מלכותו כו'. ומוסיף, שאף שע"פ קבלה וחסידות יש לעורר את המלכות מחדש, אבל כאן השאלה היא ע"פ נגלה (וע"פ דבריו, הרי לכאורה אין מקום לכל השאלה). ומוסיף להקשות גם על התירוץ, ומסיק, שאין כוונת השאלה למה צריכים להכתיר את הקב"ה למלך, אלא הכוונה היא מדוע צריך האדם לעשות מעשה מיוחד לבטא את קבלת המלכות שלו, ועל זה קאי כל השקו"ט.

ויש להשיב על דבריו, מכמה צדדים:

ולכל לראש – שלא נהג ע"פ כללי הלימוד שאין ענין יוצא מידי פשוטו, שכן, בגלל מה שהוקשה לו בהענין, הסיק להוציא ממשמעות הדברים לאורך כל מהלך השיחה, כפי שרואים ברור גם בעיון קל, שהמדובר הוא בנוגע לעצם ענין המלכות – החל מהחקירה בנוגע למשיחת המלך אם היא פעולה חד-פעמית, או שנמשכת ומתחדשת תמיד, ע"פ סוגיית הגמרא בכריתות (ו, ב) בדין "הסך בשמן המשחה למלכים וכהנים", שבודאי אינו ענין להאדם המקבל את המלכות, אלא להמלך עצמו; ועד להמפורש בהשיחה ענין חידוש המלכות מצד זה שחוזרים הדברים לקדמותן כו' – כפי שהזכיר בעצמו, אלא, ששולל זאת בגלל שמחלק בין קבלה וחסידות לנגלה!

זאת ועוד: גם ע"י פירוש השאלה כדבריו, עדיין לא העלה ארוכה לשאלותיו על הביאור בהשיחה. ודו"ק.

ולגופו של ענין:

ובהקדמה, שמ"ש לחלק בין קבלה וחסידות לנגלה, שע"פ קבלה וחסידות אכן ישנו ענין התעוררות המלכות מחדש, משא"כ ע"פ נגלה – הרי זה היפך שיטת רבינו בכ"מ שכל הענינים שבקבלה וחסידות מתאימים גם ע"פ נגלה, שהרי תורה אחת היא, וזהו יסוד הדברים.

ואכן מפורש להדיא בהשיחה, "שזהו דין בנגלה דתורה שבר"ה צריך להכתיר את הקב"ה למלך".

כלומר, רבינו ס"ל שדברי הגמרא "אמר הקב"ה . . אמרו לפני בר"ה מלכיות . . כדי שתמליכוני עליכם" – פשוטן כמשמען:

אין כאן רק הוראה לאדם שבר"ה צריך לחזק בנפשו את הרגש של קבלת עול מלכות שמים, כמו באמירת ק"ש שתוכנה "שיקבל עליו עול מלכות שמים" – כמובן מדיוק לשון חז"ל "אמרו לפני מלכיות (לא "כדי שתקבלו עלי מלכות", אלא) כדי שתמליכוני עליכם", כך, שדבר ברור הוא שהכוונה במאמר זה – נגלה דתורה – שטעם אמירת מלכיות בר"ה הוא כדי להמליך את הקב"ה למלך, וענין זה נעשה ע"ז שהאדם מקבל על עצמו עול מלכות שמים.

[והעירני חכם אחד מדיוק לשון רבינו הזקן בשו"ע (או"ח סתקצ"א ס"א): "תיקנו חכמים להתפלל . . ט' ברכות דהיינו שבברכות קדושת היום כולל פסוקי מלכיות כדי לקבל עליו עול מלכות שמים"; כלומר: תקנת חכמים הלכה למעשה היא שהאדם צריך לומר פסוקי מלכיות

כדי לקבל עליו עול מלכות שמים, אבל, הסיבה לכך שבר"ה צריך לקבל עליו עול מלכות שמים ע"י אמירת פסוקי מלכיות, היא – בקשת הקב"ה "שתמליכוני עליכם".

וכמו"כ מביא רבינו בהשיחה מה שאומרים בנוסח התפלה: "מלך על העולם כולו בכבודך" [ודלא כדברי הרב הנ"ל שזוהי רק בקשה על הגאולה העתידה שאז תהי' התגלות המלכות באופן ש"ידע כל פעול כי אתה פעלתו וכו'", אלא] וחותמים [גם בקידוש היום ובהפטרה, שאין שם אריכות הבקשה הנ"ל] "מלך על כל הארץ" – ברכה בשם ומלכות על מלכותו של הקב"ה, שלא מצינו כזאת בכל השנה, לפי שאז אכן מתחדשת מלכותו של הקב"ה על כל העולם (ולא רק ברגש האדם שמקבל עליו מלכותו ית').

וזהו גם ענין תקיעת שופר (כהמשך הגמרא: "ובמה בשופר") ע"פ נגלה – כמ"ש הרס"ג בביאור הטעם דתק"ש: "הענין הראשון מפני שהיום היתה תחלת הבריאה שבו ברא הקב"ה את העולם ומלך עליו, וכן עושין המלכים בתחלת מלכותם שתוקעין לפנייהם בחצוצרות ובקרנות להודיע ולהשמיע בכ"מ התחלת מלכותם, וכן אנו ממליכין עלינו את הבורא כו'".

וראה גם ברכות (יב, ב): "כל השנה כולה אדם מתפלל הא-ל הקדוש, מלך אוהב צדקה ומשפט, חוץ מעשרה ימים שבין ר"ה ויוה"כ"פ שמתפלל המלך הקדוש, המלך המשפט", ובפרש"י: "לפי שבימים הללו הוא מראה מלכותו לשפוט את העולם".

ועל יסוד זה שענין ההכתרה דר"ה הוא (לא רק ע"פ קבלה וחסידות, אלא גם) דין בנגלה דתורה – באה השקו"ט בהשיחה ע"פ נגלה דתורה (כמודגש בהתחלת השיחה שזהו בתור השתתפות בה"כינוס-תורה") בגדר משיחת המלך, והחילוק שבזה בין מלך בודד למלכותו ית' – שמצד חידוש ההתהוות (כפס"ד הרמב"ם בנגלה דתורה), צריך להיות גם חידוש ענין המלכות,

[ולכאורה כך הוא פירוש הדברים:

מבואר בשער היחוד והאמונה (רפ"ז) בנוגע למדת המלכות ושם אדנות המורה עלי', ש"מדה זו ושם זה הן המהוין ומקיימין העולם . . כי בהסתלקות מדה זו ושם זה ח"ו הי' העולם חוזר למקורו כו'", והיינו, שהתהוות וקיום העולם הוא עי"ז שהקב"ה הוא מלך על כל הארץ.

ולכן, כדי שיהי' בר"ה חידוש התהוות הבריאה (לא רק חידוש הישנות כבכל יום, אלא חידוש ממש), צריכה להתחדש גם מדת המלכות, כי חידוש הבריאה שנמשך בר"ה שעבר עי"ז שהקב"ה נעשה מלך על כל הארץ הי' רק למשך שנה אחת (וכמו בנוגע להדין ומשפט דר"ה על כל עניני הבריאה והאדם שהוא בנוגע לשנה אחת בלבד).

והתחדשות מדת המלכות נעשה ע"י עבודת בני שמכירים את הקב"ה להיות "מלך ישראל" ועל ידם "מלך על כל הארץ" (דאף שבתחלת הבריאה היתה ההתהוות שע"י המלכות מצד כי חפץ חסד, ורק לאחר שנברא אדה"ר המליך את הקב"ה באמרו ה' מלך גו', הרי לאח"ז באתערותא דלתתא תליא מילתא), ועי"ז נעשה חידוש הבריאה],

ולא עוד אלא שגם ביאור החילוק שבין חידוש הישנות שבכל השנה, מבחי' חיצונית המלכות, לענין ההתחדשות ממש בר"ה, מבחי' פנימיות המלכות – קשור גם עם הדין בנגלה דתורה שאמיתית ענין המלכות הוא באופן ש"אין על גביו אלא ה' אלקיו", כמבואר בהשיחה בטוב טעם, בהתאם לשיטת רבינו שנגלה וחסידות הם תורה אחת.



עילוי בקיום מצוות על כל מעשה שאדם עושה [גליון]

הרב אפרים חיים טראכטענבערג

משפיע במתיבתא אהלי מנחם פאסטוויל

בגליון הקודם (תתסט) העיר הרב מ.מ. בענין ההפרש בין ההמשכה והפעולה הנעשית ע"י מעשה האדם סתם (שאינו מצוה) כשעושה אותה באמונה או לש"ש, ובין מעשה המצוה. וכן גם בהפרש בין מעלת המלאכה סתם (שאינו מצוה) על כל שאר עניני רשות שאדם עוסק בהם.

ויש להעיר שהענין נתבאר בפרטיות ובאריכות בד"ה וירד ה' על הר סיני סה"מ תרס"ב. ובקיצור: אחרי שהסביר הענין של מלאכה (למטה) באמונה, מפרט שענין זה מתבטא בכל שאר עניני רשות שאדם עוסק בהם לש"ש. ומסיק, ש"כל הדברים ככולן העבודה והכוונה בהם הכל באופן א' . . לש"ש דוקא כו', שזהו הכלל בכל עניני הרשות . . ע"י הבירורים בעניני הרשות נעשה תיקון ובירור בחי' כלים פשוטים שאינם לקבל בתוכם בחי' גילוי אור כו' ולכן כולם שוין כו'". עכ"ל.

ומבאר שם שעי"ז נעשה בירור ותיקון רק בחיצוניות הכלים, שהוא התחדשות הישנות בלבד, וגם הביטול הנמשך עי"ז הוא ביטול היש דבחי' בי"ע לבד.

משא"כ ע"י מעשה מצות, כל אחד ענין בפ"ע, וכן ע"י כל מצוה נמשך המשכה פרטית למעלה ולמטה. והיחוד והתיקון נעשה בפנימיות הכלים, ונמשך ע"י התחדשות ואור חדש ממש, וביטול הוא מבחי' אצילות שהוא מדריגת ביטול במציאות.

וגבי ההפרש בין מלאכה ושאר עניני רשות, י"ל בד"א, שאע"פ שבכללות ענין אחד הוא - התחדשות הישנות - מ"מ בפרטיות נעשה הבירור והתיקון בכלים שונים. והיינו, אע"פ שהכל בחיצוניות הכלים בלבד, מ"מ התיקון והבירור נעשה ע"י כל אחד שעוסק בעניני רשות, והבירור גופא הוא כפי אופן שורשו (בחיצוניות הכלים) למעלה, שממנו נשתלשל ענין זה למטה בעניני רשות.

ובזה לכאור' יש מעלה במלאכה גבי שאר עניני רשות, והוא, כי ע"י מלאכה נעשה התחדשות הישנות יותר (בכמות עכ"פ) בחיצוניות הכלים, וממילא נמשך למטה יותר ע"י, והוא "כי ששת ימים תעבוד כו'", והיינו שהמלאכה היא הענין הנצרך ביותר בין כל עניני הרשות כיון שבו תלוי קיום האדם, דבלי פרנסה אינו יכול להתקיים. וענין זה הנצרך לקיום האדם הוא חודר ברוב עניניו ולקח יותר זמן משאר עניני רשות הנצרכים לקיומו, ומכיון שהתעסקותו של אדם בענין זה לוקח רוב הזמן וחודר ברוב בעניניו בערך לשאר עניני רשות, לכן מובן שגם בשורש למעלה נעשה ע"י ענין זה רוב ההמשכה בערך להנמשך ע"י התעסקות בשאר עניני רשות. והוא מכיון שענין זה נשתלשל מענין של צמצום שנק' מלאכה למעלה, שהוא הענין הכי חשוב והנצרך לקיום העולם, לכן כן נשתלשל גם למטה.



בקשות בפסוקי-דזמרה [גליון]

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בגיליון תתסט (עמ' 50) נדפסה תגובתי בקשר לבקשות בפסוקי-דזמרה (בד"ה תחת אשר כו' בלקו"ת פ' תבא). והנה:

הלשון שם "בקשות שבאמצע פסד"ז) ושבחים" מתאים למה שמביא שם מפסוקי 'הודו' שאכן אינם 'פסד"ו' ממש, אבל הם 'שבחים'.

בכל נוסח 'נשמת כל חי' (שלדעה אחת היא 'ברכת השיר' – חלק מברכת 'ישתבח', ולדעה האחרת אולי היא בגדר פסד"ז או שבחים) יש בקשה אחת ויחידה: "ואל תטשנו ה' אלוקינו לנצח". ואולי גם היא שייכת ללשון 'ושבחים' הנ"ל. ויש לדון אודות 'שיר המעלות ממעמקים', שגם הוא מתחיל בבקשה: "ה' שמעה בקולי".



רמב"ם

ארבעה צריכים להודות

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בקובץ שעבר (תתסט, עמ' 57) הבאנו את דברי הרמב"ם פרק י' מהל' ברכות הל' ח' "ארבעה צריכין להודות חולה שנתרפא . . וצריכין להודות בפני עשרה ושנים מהם חכמים . . וכיצד מודה וכיצד מברך, עומד ביניהן וכו' וכל השומעים אומרים שגמלך טוב וכו'.

ודייקנו כמה דיוקים בהרמב"ם כדלהלן:

(א) מהא דכתב "וצריכין להודות בפני עשרה" משמע דהמברך אינו בכלל העשרה, וכמו שאכן מובא מחלוקת בזה בהפוסקים אם המברך בכלל העשרה או לא, ולכאורה יש להבין מדוע לא יהא המברך נכלל בעשרה כמו שמצינו בתפילה בצבור או שאר דיני ציבור.

(ב) מהו ענין זה דשנים מהם יהיו ת"ח, דמאי מהני ת"ח לדין צבור. ואע"פ שיש פסוק לזה מ"מ צריכין להבין איך זה פועל על דין הצבור.

(ג) בלשון הרמב"ם "וכיצד מודה וכיצד מברך", מה הם ב' הדברים של מודה ומברך, דהרי כל עיקר ההודאה היא הברכה, (ועיין בכ"מ שם, ועדיין יש מקום לקושיא הנ"ל).

(ד) במה שהביא הרמב"ם "וכל השומעים אומרים", צ"ע מהו המקור לדין זה, דהרי בגמרא לא מצינו כזה.

(ה) מה שלא הביא הרמב"ם הא דמוזכר בגמרא שרב הונא בירך כאשר רב יהודה חלה ואיתפח ומובא בשו"ע שאחר יכול לברך על נס שנעשה לשני.

(ו) מה שלא הביא הרמב"ם הא דאמר רב יהודה "פטרותן יתי מלאודויי", היינו שאחר יכול להוציא מי שמחוייב בברכת הגומל.

ובכדי להבין כל הנ"ל יש להקדים מה שהבאנו בקובץ שעבר, שהמחבר בסימן רט פסק דאחר יכול לפטור המחוייב בברכת הגומל, והמחבר עצמו פסק בסימן ריג דבכדי להוציא בברכת חבירו צריכין כוונת המשמיע וכוונת השומע, והרי מהגמרא משמע (וכן ההלכה - כמו שמובא בשו"ע) דאין כאן כוונת המברך, וא"כ איך יוצאין בברכתו.

גם יש לעיין בלשון הגמרא "פטרותן מלאודויי", דהו"ל לכאורה "יצאתי בברכתך" וכדומה דהרי יצא י"ח מכח שומע כעונה או יותר מזה ע"י עניית אמן והוה כאילו אמר הברכה בעצמו, וא"כ שייך יותר הלשון של יצאתי עם ברכתך מהלשון של "פטרותן מלאודויי".

והנראה לומר בדעת המחבר דאין דין זה בברכת הגומל, דין של מוציא ויוצא, כ"א דעי"ז שמי שהוא בירך והודה לה' על הנס בהשתתפות בעל הנס הנה יש כבר ה"וירוממוהו בקהל עם", וא"כ נמצא דלא שייך כאן התנאים של סימן ריג: דכאן העיקר הוא מה שמברכים ומודים לה', והא דהוצרך בעל הנס לענות אמן הוא משום דבלא"ה לא מתייחס ההודאה אליו וע"י אמירתו אמן הוא משתתף בהברכה והברכה מתייחסת אליו, וא"כ אין קושיא על שיטת המחבר דכאן לא בעינן כוונת המברך והשומע.

ולפ"ז יש לתרץ הדיוקים הנ"ל, דמשו"ה אומרת הגמרא "פטרותן יתי מלאודויי", דאין כאן דין של יציאה ידי חובה, רק שעל ידי הוצאת השני ועניית אמן שלו נפטר חיובו של בעל הנס ומשו"ה משתמשת הגמרא בלשון זה דוקא.

גם יש לתרץ לפ"ז הדיוקים בהרמב"ם כדלהלן:

א. מ"ש הרמב"ם דמודים בפני עשרה דמשמע שהמברך איננו בכלל העשרה, י"ל, דהנה זה ברור דבכל מקום דבעינן עשרה זהו דוקא עשרה ולא אחד עשרה, ולפי מ"ש לעיל ד"וירוממוהו בקהל עם" אינו ענין של צבור אלא רק דההודאה צריכה להיות בפני עשרה, ואותם עשרה אינם (רק) הצבור שמאפשר דבר שבקדושה וכדומה אלא הם חלק של ההודאה - דעל ידם נתהווה הודאה בקהל עם, וההודאה

נעשית על ידי בעל הנס והקהל יחד, א"כ כשיש דין עשרה מובן דאין בעל הנס עולה לעשרה.

ב. וזהו גם הענין דשנים מהם תלמידי חכמים: דמאחר דהם שייכים לההודאה (כמ"ש לעיל), שייך דין זה עליהם, היינו שההודאה תיעשה דוקא על ידם. אבל אם היו הם רק פועלים שיהיה ענין של צבור היה אכן קשה להבין מדוע בעינן דוקא ת"ח לדין הצבור, ולפי מ"ש דהקהל הם חלק מההודאה אתי שפיר.

ג. וזהו גם לשון הרמב"ם "וכיצד מברך", דאין ענין ההודאה רק נוסח הברכה כ"א כלשון הרמב"ם "עומד ביניהם ומברך" היינו שהמצב של עומד ביניהם ומברך הוא ה"כיצד מודה", דמה שהוא עומד ביניהם אין זה רק תנאי או הלכה בהודאה אלא זהו אופן ההודאה, והוא משום דההודאה היא ע"י זה שבעל הנס עומד ביניהם בתוך הקהל ומברך.

ד. גם יש להבין עפ"י מהיכן נתחדשה ההלכה של עניית הקהל "שגמלך טוב" וכו': דמאחר שהקהל הם חלק מההודאה, א"כ יש מקום לענייתם שהם ג"כ יודו, ועד כדי כך נוגעת הלכה זו שהמג"א הוצרך להזהיר שעניית הקהל אינו מעכב, והיינו מפני שהיה מקום לחשוב שמאחר שהם חלק מההודאה הנה הם צריכים לענות.

והנה, אע"פ שהמחבר יכל נמי לסבור כל הנ"ל, מ"מ בזה חולקים הרמב"ם והמחבר: דהרמב"ם לא מביא הדין של להוציא בעל הנס משא"כ המחבר. והביאור בזה: הרמב"ם סובר דאע"פ דהענין של הודאה היא בבעל הנס יחד עם הקהל, מ"מ סבירא ל"י להרמב"ם דההודאה היא ע"י זה שבעל הנס "עומד ביניהם ומברך", היינו דההודאה צריכה לבוא ע"י בעל הנס בעת שהוא עומד בין עשרה ומברך, והשתתפותם צריכה להיות ע"י ענייתם כנ"ל. נמצא דלמעשה הרמב"ם והמחבר מבארים ענין ההודאה באופן אחד, רק דהרמב"ם ס"ל שהאופן של הודאה צריך להיות באופן כזה של עומד ביניהם וכו'. וזהו ג"כ הטעם שהרמב"ן לא הביא הדין של ברכה למי ששמע הנס של חבירו, משום דלדעתו יש סדר של ברכה ואין לשנותו. ולהעיר שאינו מוכרח שהרמב"ם אינו סובר דשייך להוציא אחר כמו שמוכח בשו"ע רק דדין זה אינו מיוחד לברכת הגומל ודו"ק.

והנה לפי ביאור זה בהרמב"ם עדיין נשאר לנו מה שהקשינו בקובץ שעבר למה אדמוה"ז לא הביא הדין של להוציא המחויב ברכת הגומל.

וא"א לומר שמקורו הרמב"ם כמ"ש שם, דהרי אדמוה"ז אינו פוסק הא דבעינן "עומד ביניהם" וצ"ע.

ב. הרא"ש במס' ברכות כתב "אבל ברכת הגומל במקום תודה נתקנה", ר"ל דעיקר הודאה על הנס צריך להיות קרבן תודה, ובמקום הקרבן בזה"ז תקנו ברכת הגומל*.

ונמצא דכל הני קראי מפרק ק"ז שהביאו הם רק לרווחא דמילתא דהעיקר שם היא "ויזבחו זבחי תודה".

והנה על יסוד דברי הרא"ש אלו מצינו כמה הלכות וסברות שנתחדשו בהפוסקים ובפרט בפוסקים האחרונים:

בספר כף החיים סימן ריט פוסק דיברך ברכת הגומל ביום מאחר שניתקן במקום תודה ותודה אינה אלא ביום, ובדיעבד יוצא בלילה. וכן פסק הח"ס בתשובה בסימן נא וכזו סברא יש גם בספר בן איש חי, שהטעם דצריך לומר בעמידה היא משום דבמקום תודה נתקנה והתודה נקרכת בעמידה כמו כל קרבן. ובתשובת הר צבי רצה לחדש בטעם דנשים אינן מברכות ברכת הגומל משום דמאחר שאינו נוהג בלילה כנ"ל, הוא מ"ע שהזמן גרמא ועי"ש.

והנה, כל סברתו של הרא"ש מבוססת על יסוד זה דאופן ההודאה על הנס היא על ידי קרבן תודה. ומהא דהאי שמעתתא היא פירוש רש"י בפרשת צו פרק ז' פסוק י"ב על הפסוק "אם על תודה יקריבנו" – אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו כגון וכו', ובהמשך מביא כל הד' שצריכין להודות, ומסיק אם על אחת מאלה נדר שלמים, שלמים הללו שלמי תודה הן וטעונות לחם וכו'.

ועד כדי כך סובר רש"י דכל ענין תודה הוא קרבן הבא על הנס, שכתב במס' זבחים דף ז' עמוד א' ד"ה לא דידי' – "ושחט תודה בשעת עלייתו מן הים לשם תודה שהפריש על יציאתו מבית האסורין" וכו' עי"ש. היינו דרש"י סובר דלא רק דמביאין תודה על הד' דברים של פרק ק"ז בתהילים, כ"א שהקרבן מתייחס בדוקא לאותו הענין שהביא ונקרא שלא לשמה אם מביאין על תודה הבאה על נס אחר, וזהו פירוש הסוגיא שם בזבחים, ובאמת פירוש רש"י לכאורה מוכרח שם בהגמרא.

והנה האחרונים במס' זבחים הקשו למה הרמב"ם לא הביא סוגיא זו להלכה, היינו שיש מחשבה שלא לשמה – מחד ניסא על השני.

(* ראה לקו"ש חל"ב פ' אחרי ב' הערה 20. המערכת.)

והנראה לומר בשיטת הרמב"ם דאין שום קשר בין קרבן תודה ל"ארבעה צריכין להודות", ואדרבה שיטת הרמב"ם נראה להיפך משיטת רש"י. דלרש"י התודה נתקנה עי"ז שהקרבן מובא על נס ומשו"ה טעונות לחם, והרמב"ם נראה שס"ל דתודה היא שלמים הבאים עם לחם, וז"ל בפרק ט' מהל' מעה"ק הל' ה': "שלמי יחיד שלשה מינין, האחד הוא הבא שלמים בלא לחם וכו' והשני שלמים הבאים עם הלחם וכו', וזהו הנקרא תודה". ע"כ. היינו דשם תודה היא משום דהשלמים באים עם הלחם ולא כרש"י דשם תודה משום שבאה על נס וזה גורם שיהא צריך לחם, ודו"ק.

ולפ"ז א"ש מדוע השמיט הרמב"ם דין שלא לשמה מחד ניסא על השני, דזהו משום שאין כל קשר בין הנס והקרבן ומשו"ה לא שייך בזה 'שלא לשמה'.

ולפי"ז צריכים לומר דסברת הרא"ש ושאר הפוסקים הנ"ל דאמירה ביום ובעמידה וכו', אינה שייכת להרמב"ם כלל, דלדידי' עיקר ההודאה היא ברכת הגומל ולא שייך כלל לקרבן תודה.

ובאמת מ"ש לעיל בנוגע לקשר בין ברכת הגומל להקהל שהם חלק מההודאה, הר"ז דוקא לשיטת הרמב"ם, והיינו דאם נאמר דענין הגומל היא במקום תודה, א"כ א"א לומר דהקהל הם חלק מהודאתו, דהרי קרבן תודה אינה תלוי' בהקהל ואע"פ שנתקן לאומרו בעשרה מ"מ אינו שייך להעשרה, ורק להרמב"ם דאין שייכות לקרבן תודה והיא דין חדש שייך לומר כמ"ש ודו"ק.

♦ ♦ ♦

הלכה ומנהג

הערות בשו"ע רבינו

הרב שלום דובער לוין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בן עשרים לרדוף

בשוע"ר הל' תלמוד תורה פ"א ה"א: "בן חמש שנים דהיינו בשנה חמישית שאז מלמדו לקרות תורה שבכתב . . ה' שנים בלימוד כל המקרא . . ואחר כך ה' שנים בלימוד המשניות . . ואחר כך ה' שנים

בתלמוד". וא"כ יוצא שסיום תקופה זו של הלימודים היא בתחלת שנת עשרים.

ועוד מבואר בקו"א רפ"ג: "לפירש"י והרע"ב סוף פ"ה דאבות בפירוש הראשון ובן כ' לרדוף אחרי מזונותיו, הרי הקצבה מפורשת במשנה ה' שנים משנה וה' שנים תלמוד". יוצא לנו אם כן, שגם האמור באבות "בן עשרים לרדוף" היינו בתחלת עשרים.

וראה גם רשימות גליון נה עמ': "אלא דצריך ישוב הא דבן כ' לרדוף, די"א שהוא בן עונשין למעלה, וא"כ הוא בגמר כ' שנה. . . וכן בן כ' למכור בנכסי אביו, כ' שנה דלויים". והיינו שמקשה, שלפי הפירוש שבן עשרים לרדוף היינו שנעשה בן עונשין, א"כ בודאי שבן עשרים היינו בגמר עשרים שנה. אמנם לפי פסק רבנו בהל' תלמוד תורה, בודאי הפירוש הוא בתחלת שנת עשרים. והיינו כפירוש הראשון שברש"י ורע"ב לרדוף אחרי מזונותיו, וכמובא לעיל מהקו"א.

אמנם צ"ע מהאמור לקמן פ"ג ה"א: "בימיהם שהיו לומדים עם הנערים מבן עשר שנים ואילך חמש שנים משנה וחמש שנים תלמוד שהם הטעמים בדרך קצרה, אם לא היה נושא כשעבר עליו עשרים שנה היה עובר על מצות עשה של תורה פרו ורבו, ותחלת זמנה הוא מבן שמונה עשרה כי גם אחר הנישואין יוכל ללמוד ב' או ג' שנים בלי טרדה גדולה כל כך בטרם יוליד בנים הרבה".

ומבאר ע"ז באג"ק ח"א עמ' ריב: "ומ"ש שם "ב' או ג' שנים", י"ל דלצדדין קתני, ואליבי דשני הפירושים בבן י"ח אם הוא י"ח שלמות (תוד"ה בר כתובות נ, א) או בתחלת י"ח (רמב"ם הל' אישות מפ"ו ה"ב, ועייג"כ טוש"ע אה"ע סי' א ס"ג ונ"כ)".

שלפי פירוש זה מפורש כאן לכאורה, שסיום ה"חמש שנים תלמוד" הן בגמר כ' שנים שלימות. ואיך יתאים זה עם מה שהובא לעיל?

ובאמת מקדים וכותב כאן "אם לא היה נושא כשעבר עליו עשרים שנה היה עובר על מצות עשה של תורה פרו ורבו". ואף שהמקור לזה הוא בקידושין (כט, ב), ושם כתוב: "כיון שהגיע כ' ולא נשא", והיה אפשר לפרש דהיינו שהגיע תחלת שנת עשרים, הרי מפורש ברמב"ם הל' אישות פט"ו ה"ב: "וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצות עשה", וכן מעתיק רבנו בהל' ת"ת שלו, שלשון זה פירוש שעברה שנת העשרים.

ולכאורה היה מקום לחלק ולומר, שמה שאמרו כיון שעברו עליו עשרים שנה כו' (שבזה מיירי בפ"ג ה"א) היינו בעשרים שלימות, אבל מה שאמרו בן עשרים לרדוף היינו בתחלת עשרים, כשסיים את חמש שנים תלמוד (שבזה מיירי בפ"א ה"א).

אמנם ממה שכתב בפ"ג: "וחמש שנים תלמוד כו' כשעברו עליו עשרים שנה", נראה לכאורה שזמן הלימוד חמש שנים תלמוד מסתיים כשעברו עליו עשרים שנה. וגם ממה שמפרש באג"ק, שמ"ש "אחר הנישואין יוכל ללמוד שתים או שלוש שנים" היינו שתי שנים מי"ח שלימות ושלוש שנים מתחלת שנת י"ח, נראה לכאורה שלימוד חמש שנים תלמוד מסתיים כשמלאו לו עשרים שנה שלימות. ועדיין צ"ע בכל זה.

הקדמת מצות ידיעת התורה לשאר המצות

בשוע"ר הל' תלמוד תורה פ"ד ה"ה: "חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת שלימה בכל תפלת י"ח משלש תפלות שבכל יום ושעה אחת שלימה קודם כל תפלה ושעה אחת שלימה אחר כל תפלה ונמצא שוהין ט' שעות ביום ולא היו חוששין לביטול תורה אף שתלמוד תורה כנגד כולם. . מצות הדביקות האמיתית ביראה ואהבה היא גדולה ממצות ת"ת וקודמת אליה".

ובה"ו מוסיף וכותב: "אך מכל מקום גם חסידים הראשונים לא היו רשאים להשהות כל כך בתפלה אלא מפני שלמדו כבר תחלה כל התורה שבכתב ושבועל פה כולה וקיימו ידיעת התורה. . רק שמצות תלמוד תורה היא והגית בו יומם ולילה וכנגד מצוה זו שקולה מצות הדביקות האמיתית ביראה ואהבה אמיתית ליפטר ממצוה זו כדין כל העוסק במצוה פטור מהמצוה אבל לא כנגד מצות ידיעת התורה וליפטר ממנה ח"ו".

ושוב מאריך בביאור ההלכה, ומסיים: "מצות והגית בו יומם ולילה שהותרה מכללה במה שנאמר ואספת דגנך וגו' אמרה תורה הנהג בהן מנהג דרך ארץ. . שהיא חיי הגוף וכ"ש וק"ו כשעוסק בחיי נפש לדבקה בה' חיים".

הרי לנו כאן ג' טעמים שהדביקות באהבה ויראה בתפלה דוחים מצות והגית (אחר שכבר למד כל התורה): א) שמצות הדביקות גדולה ממצות ת"ת וקודמת אליה. ב) שהעוסק במצוה פטור מהמצוה. ג)

ששאני מצות והגית שהותרה מכלל אצל הנהג בהם מנהג דרך ארץ. ודורש הדבר הסבר מדוע זקוקים אנו לשלושה טעמים אלו. וראה הערות וציונים 11/א; 35/א.

ב. לאידך גיסא מבואר כאן, שבתחלת לימודו של אדם, אין הדבקות בתפלה דוחה את מצות ידיעת התורה, וגם בזה אנו רואים שני טעמים:

לעיל ה"ב מבואר הטעם: "ואין לך מצוה בכל המצות כולן שהיא שקולה כנגד תלמוד תורה אלא תלמוד תורה שקול כנגד כל המצות כולם שהתלמוד מביא לידי מעשה. . . לכך הוא שקול כנגד כל המצות כולן ולפיכך התלמוד קודם למעשה בכל מקום".

וכן נתבאר לעיל פ"ג ה"א: "לא ישא אשה עד שילמוד תחלה תורה שבעל פה כולה. . . ואח"כ ישא אשה. . . נדחית מפני לימוד זה מצוה רבה של פריה ורביה אף שהיא גדולה מכל המצות. . . כי היא נדחית מפני מצות תלמוד תורה השקולה כנגד כל המצות".

אמנם בקו"א פ"ג (במהדורה החדשה, ד"ה ומכל מקום) מביא מהרמב"ם (הל' אישות פט"ו ה"ב), שביאר טעם הלכה זו: "הרי זה מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה וכל שכן בתלמוד תורה". ועוד מוסיף ומדגיש שם (ד"ה אבל מ"ש): "דאל"כ במה יפטר ממצות עשה דאורייתא, אם לא כמ"ש הרמב"ם שהעוסק במצוה פטור כו'".

ג. גם טעון הדבר הסבר, איך זה שרכנו מביא את הטעם של כל העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת, הן לענין ידיעת התורה שדוחה שאר המצות, והן לענין מצוות דביקות אהבה ויראה בתפלה שדוחה מצות והגית גו'.

והנה מצינו מבואר בשוע"ר סי' תמד סי"ח: "אם גם המצוה היא של תורה הרי שניהם שקולין ואיזה שירצה יעשה שכל העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת". ולפי זה היה צריך להיות גם כאן שאיזה מהן שירצה יעשה, בין בידיעת התורה ובין במצות והגית, ומדוע מחלק ביניהם, ובשניהם כותב הטעם של כל העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת! ?

ד. אמנם כד דייקנין שפיר נראה ששני הטעמים האמורים כאן, במצות תלמוד תורה שדוחה מצות פריה ורביה, הן בדיוק רב, ובכל מקום נתבאר הטעם השייך לו:

להלכה זו שלעולם ילמוד אדם ואח"כ ישא אשה, כותב הרמב"ם הטעם, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. ואינו מסתפק בטעם זה גרידא, שהרי בזה אמרין איזה מהן שירצה יעשה, ולכן מוסיף הרמב"ם וכותב "וכל שכן בתלמוד תורה", דהיינו שעיקר הטעם הוא כיון שתלמוד תורה שקולה כנגד כל המצות, כמבואר במשנה פאה פ"א מ"א. וכן ביאר הלכה זו רבנו בהל' ת"ת שלו פ"ג ה"א ובפ"ד ה"ב.

ויתירה מזו מבואר בפ"ג ה"א, שמצות פרו ורבו היא מצוה רבה שגדולה מכל המצות, והיא היתה צריכה לדחות גם את מצות תלמוד תורה. ומה שלימוד וידיעת התורה דוחה אותה הוא רק מטעם שמצות תלמוד תורה שקולה כנגד כל המצות.

אמנם בקו"א מביא רבנו את הטעם של העוסק במצוה כו', כמובא ברמב"ם, והיינו כדי להוכיח מזה שלא כדברי הבית שמואל (סי' א ס"ק ה), הסובר שלימוד התורה דוחה נישואין גם במקום שיכול לקיים שניהם, כגון שהוא מתפרנס מאחרים ואינו זקוק לעסוק בפרנסה. ע"ז מוכיח רבנו, שבלא הטעם של העוסק במצוה כו' לא היתה נדחית מצות פרו ורבו, והיינו דוקא במקום שאי אפשר לקיים שניהם.

ה. אמנם כל זה הוא רק בתחלת לימודו, שאזי הלימוד מביא לידי מעשה ושקול כנגד כל המצוות, כמבואר בפ"ג ה"ב. ואפילו אם עוסק בקדשים וטהרות, כמבואר בפ"ג ה"ג. אמנם אחר שכבר למד כל התורה וזוכר אותה, ולומד עתה לקיום מצות והגית בה יומם ולילה, אין הלימוד שקול כנגד כל המצות ואינו דוחה אותן.

חילוק זה נתבאר באריכות גדולה בקו"א פ"ג, שמביא חילוק זה מהתוס' קידושין מ, ב סד"ה תלמוד ומנחות סד, ב ד"ה ארור, ועוד מוכיח כן מהסוגיות בברכות לה, ב ובמנחות צט, ב. ובהל' ת"ת בפנים מביא רבנו חילוק זה בקצרה בפ"ד ה"ו. ונרמז גם בפ"ג ה"א (שהרי רק מצות ידיעת התורה דוחה מצות פריה ורביה, משא"כ מצות והגית — אחר שלמד כבר כל התורה).

וכיון שמצות והגית אינו שקול כנגד כל המצות, לכן דינה כשאר המצות, שאומרים בהן העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת, כמבואר בפ"ד ה"ו. והיינו שאיזה מהן שירצה יעשה, כמבואר בסי' תלד סי"ח. וכך הוא גם במצות דבקות אהבה ויראה בתפלה ומצות והגית גו', שאיזה מהן שירצה יעשה.

ו. אח"כ מוסיף רבנו וכותב בפ"ד ה"ו, שתכלית היראה ואהבה היא קיום המצות, ולכן מצוה זו של הדבקות באהבה ויראה בתפלה אינה יכולה לדחות שום מצוה, אפילו לא מצות והגית גו'. ומה שאנו רואים שהיא דוחה מצות והגית גו', מסיים רבנו ומוסיף עוד טעם, כיון שמצות והגית גו' "הותרה מכללה" כשצריך לפרנסה, הנהג בהם מנהג דרך ארץ, ולכן הותרה מכללה אף לענין הדבקות באהבה ויראה בתפלה, כמבואר בסוף פ"ד ה"ו.



הפסק טהרה אחר שקיעת החמה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

הנה בנוגע זמן שקיעה וצאת הכוכבים כותב בעל האג"מ חלק א' או"ח סי' סב שלא שייך שיהיה לנו הכרעה בדברי רבותינו הראשונים אף כשיש קושיות על איזה שיטה, לכן ודאי יש לנו להחמיר בענין זמני שקיעה וצה"כ כחומר שתי השיטות כו', דהיינו דבערב שבת אסור לעשות מלאכה מתחילת השקיעה מדין ספק דאורייתא באיסור סקילה כו', ובמוצאי שבת צריך להמתין עד ע"ב מינוט אחר השקיעה (כדעת ר"ת). וממשיך שם הגר"מ, שבכאן - באמעריקא - יהיה תשעה מינוט הראשונים ויותר מעט ביה"ש, שהוא ספק יום ספק לילה לשיטת הגאונים (שהוא שיטת רבינו והגר"א) ותשעה מינוט האחרונים ויותר מעט ביה"ש לר"ת ודעימיה שהוא ספק יום ספק לילה (עיין שם איך בא להחשבון של ט' מינוט).

והנה דעת הגר"מ היא, דכיון שיש ספק על ביה"ש אם הוא יום או לילה, וספק זה הוא ספק במציאות איך היא, והספק בהג' מלין הוא ספק בפלוגתא דאורייתא בין הגאונים לר"ת, וע"כ יש להחשיב זה לספק ספיקא. ומשום זה כותב שם דלענין הפסק טהרה - שאם היתה באונס ולא יכלה לעשות בדיקת הפסק טהרה עד אחר שקיעה - יכולה היא לעשות הפסק טהרה בג' מיל הראשונים (ז.א. בארבע מינוט אחר שקיעה) משום ס"ס, עיין כל זה בתשובתו.

אבל דעת אדה"ז אינו כן, דלפי שיטת אדה"ז אין כאן ס"ס. דהנה המחבר ביו"ד פסק באופן ברור כשיטת הגאונים (וחזר משיטתו באו"ח ששם פסק כדעת ר"ת), וא"כ אין כאן שום ספק בנוגע הפלוגתא שבין הגאונים ור"ת כיון שהמחבר נקט בפשטות ביו"ד כדעת הגאונים.

דהנה בסדר הכנסת שבת לשו"ע אדה"ז כותב רבינו "אבל אין לסמוך כלל להקל על פי מ"ש הרב בית יוסף בשו"ע הלכות שבת בשם י"א והיא דעת ר"ת שער כדי ג' מילין ורבע שהוא קרוב לשעה בינונית אחר השקיעה הוא יום גמור ואח"כ מתחיל ביה"ש דרב יהודה, והוא כדי הילוך ג' רבעי מיל שאז הוא זמן צאת הכוכבים ולילה ודאי כמאמר רז"ל שמשקיעת החמה עד צה"כ הוא כדי הילוך ד' מילין, כי כבר חזר בו הב"י בשו"ע יו"ד הל' מילה ופסק בפשטות שאחר שקיעה מיד הוא ביה"ש, וכן פסק הש"ך שם כו', וטעמם ונימוקם עמהם כי ר"ת וסיעתו יחידאי נינהו נגד הגאונים הראשונים רב שרירה ורב האי בנו כו".

ע"כ.

והנה מה שכתב רבינו שהמחבר חזר בו משיטתו באו"ח, כוונתו לדברי המחבר ביו"ד סי' רסו סעיף ט', וז"ל: "בשיעור בין השמשות איפליגו תנאי ואמוראי בסוף פרק במה מדליקין וכתב בעל העיטור מספיקא לן הלכה כדברי מי הלכך אי איתילד ינוקא משתשקע החמה ספק הוא עד שישלים בין השמשות דרבי יוסי ונימול לעשרה ואי איתילד במוצאי שבת משתשקע החמה עבדינן לחומרה כדרכה". ע"כ.

ולכאורה יש להבין שמהיכא למד רבינו שהמחבר חזר בו לגמרי משיטת ר"ת, הא אפשר לומר שרק לחומרה כתב הב"י שמשתשקע החמה צריך לנהוג בו כאילו נולד בשבת, אבל מנין לו לרבינו שהב"י חזר לגמרי מדעת ר"ת.

והנראה לומר שאם כוונת הב"י הוא רק להחמיר כהגאונים ולא להקל כמותם, א"כ כמו שהמחבר בסעיף ט' כותב שבשיעור בין השמשות איפליגו תנאי ואמוראי כו' ומשום זה עבדינן לחומרה כדברי שניהם, כמו כן הוה ל' למימר שמשום הפלוגתא בין ר"ת והגאונים צריך להחמיר כדעת שניהם, ומדסתם המחבר וכותב "שמשתשקע החמה הוה ספק עד דשלים בין השמשות דרבי יוסי" מוכח שהוא שולל לגמרי דעת ר"ת, ודו"ק.

העולה מזה עכ"פ, שדעת האג"מ שיש ס"ס וע"כ הוא מיקל בכמה דברים כמו במקום שהאשה איחרה לעשות ההפסק טהרה ח' מינוט אחר השקיעה. וכל זה שלא כדעת רבינו שסובר שלא שייך לומר כאן ס"ס מכיון שהמחבר שלל לגמרי דעת ר"ת, וע"כ אין מקום להקל במקום שהאשה איחרה לעשות ההפסק טהרה שלה אחרי שקיעה.



הידור מצוה או זריזין מקדימין איזה מהם עדיף

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

נשאל הרדב"ז¹ במי שהיה חבוש בבית האסורים ולא היה יכול להתפלל בעשרה, והתחנן לפני השר ולא אבה לשחררו אלא ליום אחד, איזה יום יבחר, האם מיד באותו היום או שמא ימתין ליום הכיפורים, והרדב"ז פסק שלא יחמיץ המצוה ותיכף יתפלל בעשרה.

ובשו"ת חכם צבי סי' קו, חולק על הרדב"ז ופוסק דבאופן עקרוני ימתין ויקיים המצוה בהידור אם לא שיש לחשוש משום "פיהם דבר שוא" והגוי יתחרט אח"כ, ע"ש באריכות.

וכן נשאל התרוה"ד (סי' לה) כשהגיע זמן קידוש לבנה קודם מוצ"ש, אי עדיף זריזין מקדימין לקדשו תיכף, או דילמא דהידור מצוה עדיף להמתין ולקדש במוצ"ש כשהוא מבושם ובגדיו נאים, וכ' לחלק, דבימות הגשמים יש לחשוש דילמא מוצ"ש יהיה יום המעונן, לכן זריזין מקדימין עדיף טפי דשהויי מצות לא משהינן, אבל בימות החמה דאין לחשוש לזה עדיף להמתין למוצ"ש, ויקדש בהידור. וכן פסק ברמ"א באו"ח סי' תכו סעי' ב', ע"ש.

והנה בשו"ע אדה"ז סי' צד סוף סעי' ה' במי שהולך בדרך והיה רוכב על החמור והגיע זמן תפלה דאינו צריך לירד ולהתפלל, כ' וזלה"ק: "ומ"מ כדי לקיים מצוה מן המובחר נכון הוא שימתין עד שיגיע למחוז חפצו להתפלל שם מעומד אם ידוע לו שיהיה לו שם מקום מיוחד שלא יבלבלוהו בני הבית, ואין בזה משום אין מחמיצין את המצות וזריזים מקדימין למצוה כיון שמתכוון כדי לקיים מצוה מן

(1) בתשובה י"ג (ח"ד אלף פ"ז) הובא דבריו וכן החכ"ד ועוד בבאר היטב או"ח סי' צ' ס"ק י"א.

(2) וכן פסק בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' ל"ד) דלקמן וכ"ה בשו"ת דברי מלכיאל ח"א סי' י"ב דשרי לדחות מצוה כדי לקיימה בהידור בשם שמותר להליץ את המת משום כבודו.

אולם בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' א') וכן בערוה"ש סי' תכ"ו שם נקטו עיקר דעדיף טפי לקדש הלבנה בזמן הראשון הראוי לברכה, וראה בכ"ז באנצק' תלמודית כרך י"ב ערך זריזין מקדימין עמ' תי"ח ובהערות. (צוין בלקו"ש חכ"ב עמ' 126 הערה 30).

המובחר". עכלה"ק. והוא כמו שהבאנו לעיל. ואכן במ"מ שם מציינים לשו"ת חכ"צ הנ"ל.

והנה לכאור' דברי אדה"ז כאן סותרין³ למ"ש לעיל בסי' כה סעי' ד' וזלה"ק: "וכן אם התפילין מזומנים בידו⁴ ואין מזומן עדיין לפניו הטלית א"צ להמתין על הטלית כדי להקדימו להנחת תפילין אלא יניח תפילין מיד וכשיביאו לו טלית יתעטף בו מפני שאין משהין את המצוה, אע"פ שיש לומר שיעשה אח"כ המצוה יותר מן המובחר, מצוה בשעתה חביבה". עכלה"ק.

וזה לכאור' סותר לגמרי להמבואר בסי' צד דהיכא דאפשר להמתין ולקיים את המצוה ביתר הידור אין בזה משום אין מחמיצין את המצות?

וכן קשה לפסק הרמ"א שם סי' תכו לענין קידוש לבנה דמבואר שימתין להידור.

וכ"ק אדמו"ר בלקו"ש חי"ט עמ' 76 הערה 73 תי' ע"ד מש"כ בשו"ת חכ"צ הנ"ל בסופו, דרך במצוה אחת יש להמתין לעשות המצוה באופן יותר משובח, משא"כ במצוות שונות – וזה הציור בסי' צד, משא"כ בסי' כה שם ההמתנה היא לא במצוה זו עצמה, אלא להקדים מצוה אחרת שהיא תדירה, ע"ש בלקו"ש⁵.

(3) וכן הק' בקובץ ד"ת ח"ג עמ' כ"ט המצויין בשו"ע אדה"ז (שי"ל מחדש) שם סי' צ"ד.

(4) כ"ה גם ברמ"א שם סעי' א', ובשו"ת דברי מלכאל שם (מצויין באנצ') כתב דידו לא דווקא דאילו היו בידו ממש מוכרח להניחם שלא יעבור על המצווה אלא פי' בידו הוא ברשותו עכשיו ומזומנים להניחם, ומסתבר דבריו.

(5) ובשו"ת חסד לאברהם חולק על החכ"ד בזה וכ' דאדרבה אם בשני מצות אסור להעביר ממצוה זו שפגע בה תחלה כ"ש במצוה אחת שכבר נתחייב בה ובאה לידו שלא יחמיצנו בכדי לקיים אח"כ מהמובחר. ומביא מהמכילתא דושמרתם את המצות קרי בי' את המצות מורה דקאי על מצוה אחת.

ולהעיר בכללות הענין משיטת הספר חסידים סי' תתע"ח במי שיודע לכתוב ס"ת אך לא בהידור ובעוד עיר יש א' שיודע לכתוב ביותר הידור דכ' הס"ח שלא יעכב אדם את המצוה בעבור זה שאמרה תורה ואנוהו התנאה לפניו במצות, ע"ש.

ובר מן דין יל"ע אם זה שצריך להקדים הציצית להתפילין למצוה יחשב או שזה הידור בעלמא. ומכאן לדיון ההלכתי אם יש גדר אין מעבירין על האבות... בהידור מצוה. וראה במשנ"ת סי' תרע"א סק"ז לענין חנוכה אי מעלת מוסיף והולך עדיפה ממעלת שמן זית ע"ש מה שמביא מבנין עולם. דמכיון דבין כך יקיים את עיקר המצוה בנר א' לכן אין אומרים לו להמתין למחר שיוכל להדר ולהיות מוסיף והולך אלא יהדר

ונראה בביאור הדברים, דהחכ"צ מחלק וכותב דבשתי מצוות אין מעבירין מצוה קטנה מפני מצוה רבה משא"כ במצוה א', לכן בתפלה מחכים להידורו ואין חוששים לשיהוי מצוה, משא"כ בתפילין אין מעבירין בשביל מצוה אחרת – ציצית.

נמצא שהוא ע"ד אין מעבירין על המצוות, דביאורו האחרונים דיסודו הוא משום ביזוי מצוה דעובר עלי' ואינו מקיימה כביכול.

ואיסור זה שייך יותר בשתי מצוות נפרדות דאין לעבור על מצוה אחת לקיים חברתה.

משא"כ מצוה אחת אין ביזוי בזה שמחכה לקיימה בהידור יותר [וראה יומא לב, א, לענין המזבח והמנורה].

והנה יש לתרץ סתירה זו גם בדרך אחרת: דבסי' צד ברוכב על החמור והגיע זמן תפלה ורוצה להתפלל באופן יותר מהודר בביתו מעומד וכו' – הרי בידו הדבר, באם יראה שיאריך עליו הדרך או יש עוד עיכובים, לרדת אז קודם גמר זמן תפילה⁶ ויתפלל בדרך בעודו על חמורו כבתחלה.

משא"כ בסי' כה הרי אי"ז בידו כלל כי אין לו טלית ומחכה שיביאו לו טלית (מדכתב שם – וכשיביאו לו טלית יתעטף בו) ומי יימר שיביאו לו? הרי אע"פ שי"ל שיעשה אח"כ המצוה יותר מן המובחר, אעפ"כ אינו יוצר מגדר ספק ואי"ז בידו לכן יניח התפילין המזומנים בידו.

וכ"ה להדיא בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' ל"ד הו"ד בשד"ח) המובא בלקו"ש חכ"ב עמ' 126 הע' 30 במי שיש לו בסוכות אתרוג שאינו מהודר ויודע שלאחר זמן יבוא לידו אתרוג המהודר טפי הי מיניהו עדיף זריזין מקדימין או דילמא הידור מצוה עדיף טפי. ופסק דהיכא שספק אי יבוא לידו אתרוג מהודר טפי מצוה לברך על אתרוג שלו אף שאינו הידור כ"כ אבל כשיודע בבירור שיבוא לידו אתרוג מהודר טפי עדיף שימתין, דהידור מצוה עדיף מזריזין מקדימין.

היום בשמן זית (משא"כ המבואר בגמ' מנחות ע"ש) ולא ישמור ההידור למחר אע"פ שהידור של מוסיף והולך עדיף מהידור של שמן זית, ע"ש.

(6) מבואר בס' מנחת אשר בראשית עמ' קל"ז דגדר אין משהין את המצות הוא דכל היכא דיש חשש שמא תשרף השעה ולא יוכל לקיים המצוה כלל, וכ"ה בנדו"ד דמכין שבין כך בידו הוא לא להחמיץ המצוה לכן עדיף שימתין עד שיגיע למחוז חפצו.

הרי לן שמעלת ההידור הוא רק בידוע ברור ולא כשיש ספק ובהל' תפילין משמע שאינו ידע מתי (ואם) יביאו לו, משא"כ בהל' תפלה בידו הדבר וחשיב כברור ולכן ימתין לקיים המצוה בהידור.

ואולי אפשר לבאר הוספת כ"ק אדה"ז (שם בהל' תפילין) מ"ש מצוה בשעתה חביבה דלכאו' למה משנה ולא כתב (כמ"ש בהל' תפלה שם) זריזין מקדימין למצוה?

ונראה לבאר, דהנה יש תי' שביאר⁷ שגדר חביבה מצוה בשעתה למדים מהקטר חלבים ואיברים שאע"פ שכשרים להקריב כל הלילה, לא היה ממתין להקריב איברי תמידין ומוספין של שבת במוצ"ש אלא מקריבין אברי תמידין ומוספין של שבת במוצ"ש אלא מקריבין בשבת דילפינן מקרא ד"עולם שבת בשבתו" דמקריבין קרבני שבת בשבת עצמה משום דחביבה מצוה בשעתה (ראה גמ' מנחות עב, א פסחים סא, ב).

ומבאר דכל מצוה דיש בה שני זמנים לעשות המצוה, א. עיקר זמנה. ב. זמן נוסף שיוצא בה י"ח וכעין תשלומין, צריך לקיים המצוה בזמן העיקרי משום חביבה מצוה בשעתה, דהיינו בעיקר זמנה, משא"כ זריזין מקדימין למצוות הוי זמן אחד אלא דצריך להקדים המצוה לתחלת הזמן משום חיבוב מצוה ואינו מתחלק לב' זמנים, ע"כ.

לכן לעניננו בתפילין, שאף שזמנה כל היום אבל עיקר זמנה לכאו' הוא (כמבואר בריש סי' ככ"ה ובשו"ע אדה"ז סי' ל"ז סעי' ב') שיהיו עליו בשעת קרי"ש לתפלה⁸ הרי אם ימצין על הטלית להקידמו להנחת תפילין ובטל עיקר זמן מצות תפילין, לזה אומרים מצוה בשבת חביבה ולא זריזין מקדימין – ודו"ק.

אלא דיש מקשים⁹ שבשו"ע אדה"ז סי' צ"ד שם מצינים בהמ"מ לשו"ת הכח"צ – דלכאו' זה דומה טפי להא שהבאנו לעיל מדברי התה"ד וברמ"א בסי' תכ"ו לענין קידוש לבנה במוצ"ש בהידור כדומה לנידון התפלה שהוא באותו מצוה ולא בשני מצוות וכן לפי מה שביאנו דבקידוש לבנה ג"כ בידו הוא דכשיראה שיתחיל להיות מעונן ידרז

(7) מנחת אשר שם עמ' קל"ט.

(8) ובפרט לפמ"ש אדה"ז בסי' כ"ה סעי' ל"ב ושם בסי' ל"ז דאנו "שאין לובשין אותם אלא בשעת התפלה", עאכ"כ שאז הוא עיקר זמנה.

(9) מנחת אשר שם עמ' קל"ט ועו"פ בעמ' קנ"א, ונשאר בצ"ע.

ויקדש קודם מוצ"ש וכן לענין התפלה דאין חשש שיתבטל לגמרימתפילתו ואף אם יקרה עיכוב בדרך עוד בידו להתפלל ע"ג החמור, ולמה מציין לכח"צ,¹⁰ ונשאר בצ"ע.

ונראה דהטעם שמציין לשו"ת החכ"ד ולא להתרה"ד משום ששם בחכ"צ מחלק בין זמן מועט לזמן ארוך ע"ש וג"כ כאן בהל' תפלה דכל הדיון הוא אם להמתין באותו יום ובתוך הזמן מועט דזמן תפלה, משא"כ הת-ה"ד שמייירי בהמתנת כמה ימים עד מוצ"ש, לכן עדיף לציין להחכ"ד¹¹, ומיושב שפיר.



מראה מקומות וצייונים תענית ביום נישואי בנים

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו'

'בנתיבות התפילה' - על דיני טעויות בתפילה

בשיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע, ג' תמוז תשי"ח אות ד, אמר הרבי: "כ"ק מו"ח נהוג להתענות ביום נישואי בנותיו". ומבאר רבינו טעם הדבר כפי שכתב בשו"ת מהר"י ברונא סי' צג דכיון דמבואר בחז"ל¹ דליכא כתובה דלא רמו בה תיגרא, לכן כדי לבטל התיגרא שייך תענית גם לההורים.²

(10) וכמובן שאי"ז שאלה על אדה"ז אלא על בעל ההגהות והמ"מ, ובפרט ששם בשו"ח חכ"ד מביא גם דברי התרה"ד בעצמו, אעפ"כ מצוה ליישב צ"ע על שו"ע אדה"ז הנדפס בספר.

(11) ובבאר היטב או"ח סי' צ' סקי"א הביא מש"כ בס' יד אליהו סי' מ"ד לחלק בין נדון הרדב"ז דהתם זמן גדול ביניהם ויש חששות וסיבות, לציור של הל' תפלה דהוא ביומא חדא, ולית לן בה, ע"ש, והם הם הדברים של החכ"צ.

(1) כן הוא בשבת פרק ר' אליעזר קל, א. ובפ' בתרא דנדה סה, ב איתא: שאני כתובה דמגיה בה טפי.

(2) ומעניין שהאדמו"ר מקלויזנבורג בשו"ת דברי יציב, חאה"ע סי' ער, כתב מסיבה זו לא להתענות: "ואולי מה שלא נהגו כן הוא, משום דליכא כתובה דלא רמי ביה תגרא עיין תוס' ריש כתובות בד"ה ליום הרביעי, וכיון שהמנהג שהאב הוא המסדר עניני הנדוניה וכיו"ב, וכשיתענה ביום החופה יהיה לו לב רגז, וכמ"ש בב"ב דף י"ב ע"ב קודם שאכל אדם ושתה יש לו שתי לבבות עי"ש, ועיין בסדר הגט לה"ר מיכל ס"ק י"ד, ויש לחוש שתתרכה ח"ו התגרה, ולזה נמנעו מזה".

כדאי לציין רבינו אפרים מבונא³ דמביא ג"כ ענין תענית לקרובי החתן והכלה, ומטעם אחר. דלאחר שמבאר טעם שבירת כוס מתחת לחופה כותב וז"ל: "מטעם זה נהגו החתן והכלה וקרוביהן להתענות ביום החופה, כדי שלא יהא שמחה שלימה [בשעת] חופתו".
ובדרכי משה⁴ מביא שרבינו שלום מנוישטט דרכו היה להתענות בחתונות בניו.

וכן נהג הרה"ק רבי חיים אלעזר ממונקאטש בעל מנחת אלעזר, כמבואר בדרכי חיים ושלום, עמ' שע, אות תתרנ. ובשלחן העזר ח"ב סי' ו סעיף ה הערה ב, מסיים: "וכן שמעתי מהרבה אבות נוהגין כן ותע"ב". וכ"מ בשו"ת ויצבר יוסף, סוס"י סו.

בענין מנהג תענית לחתן כלה בפורים קטן

בענין מנהג תענית לחתן כלה בפורים קטן מבואר בתורת מנחם חלק ב עמ' 252 שרבינו ז"ע הורה לחתן להתענות. והאדמו"ר מקאפישניץ זצ"ל הורה לא להתענות.

ובאמת דעת רבינו פלא היא, שהרי מבואר בשו"ע⁵: "יום ארבעה עשר וחמשה עשר שבאדר ראשון . . ואסורים בהספד ותענית. וי"א דאף בהספד ותענית מותרים. הגה: והמנהג כסברא ראשונה"⁶. וא"כ הרי פוסק הרמ"א שלא להתענות, ובני ישראל (האשכנזיים) יוצאים ביד רמ"א, וכיצד הורה רבינו לחתן להתענות?

ולגבי ט"ו אדר"ר מצינו בשו"ת ערוגת הבשם שבט"ו אדר ראשון מותר לבני ערי הפרזות להתענות, אבל לגבי י"ד אדר"ר לא מצינו*.

וראיתי במנהגים דק"ק וורמיישא שהחתן והכלה מתענים ביום החופה אף בראש חדש וביום שאין אומרים בו תחנון. ובמנהגות וורמייזא מוסיף שמתענה גם באסרו חג ובפורים. וא"כ היה אפשר לומר אולי שדעת רבינו כמנהג וורמיישא.

(3) בן דורו של הרוקח. הובא בערוגת הבשם, לרבינו אברהם ב"ר עזריאל, ח"ד עמ' 44 במבוא של א"א אורבך. ושוב נדפס בסדר ארוסין ונשואין, לרש"א שטרן, ב"ב תש"נ, סי' ו, עמ' נג.

(4) או"ח סי' תקפ.

(5) סי' תרצז.

(6) וכך מבואר גם בשו"ת מהר"י ברונא סי' צג.

(* ראה גליון תתנו, תתנו, תתסד. המערכת.

אולם זה אינו, שהרי שאר ימים שאין אומרים תחנון מצד הדין כגון ראש חודש אסרו חג וכדומה אין המנהג להתענות ומאי שנא פורים קטן. ועוד שבמנהגי וורמיישא שם הערה 41 מבואר הטעם שנהגו להתענות גם בראש חודש ובימים שאין אומרים בו תחנון, כיון שבוורמיישא עשו החופה מבעוד יום ולא השלימו התענית עד הלילה ומיד לאחר החופה אכלו ושתו, לכן מותר להם להתענות. אבל למנהגנו שאין נוהגין לעשות החופה מבעוד יום דוקא, והרבה פעמים החופה בלילה, ואז מתענים החתן והכלה כל היום אמאי מתענין בפורים קטן? ואולי בחתונה הנ"ל היתה החופה ביום ולכן הורה הרבי להתענות. ועדיין צריך בירור בכל זה.

לבישת בגדי צדיק

ב'ימי בראשית' עמ' 255, מסופר שהקיטל של כ"ק אדמו"ר זי"ע היה עשוי מחולצה של כ"ק אדמו"ר מהר"ש זי"ע שקיבל במתנה מכ"ק אדמו"ר הצ"צ זי"ע.

כדאי לציין לדברי החתם סופר עה"ת (דף קכה טו"א) בד"ה הלא וגו' וז"ל: "הלובש בגדי צדיק יאצל עליו מאותו רוח, דבמלבושיו של אדם נאצלים מקדושתו של הלובש, בסוד אשר ילבשם תחתיו מבניו, וה"ה בהיפך כגון מטומאתו של עשוי היו בגדיו מטמאים וכו'". עכ"ל.



מי ששכח יעלה ויבוא או טל ומטר אם מצטרף למנין

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

נחלקו הראשונים (התוס' ברכות כו, ב ד"ה טעה, והרא"ש ותר"י ברכות שם) במי ששכח לומר יעלה ויבוא במנחה דראש חודש אם מתפלל תשלומין לערב, יש אומרים שאינו מתפלל כי אינו מרויח כלום ע"י תפילתו ויש אומרים שאם לא אמר יעלה ויבוא כאילו לא התפלל כלל ולכן צריך תפילת תשלומין (עיין טור ושו"ע אורח חיים סימן קח ובנו"כ שם).

ורבינו הזקן בשו"ע או"ח סק"ח סי"ז הביא ב' הדיעות, וכתב שלצאת ידי ספק יתפלל נדבה.

והעירני חכם אחד, דלפי דעת אדמו"ר הזקן שיש כאן ספק אם יצא יד"ח תפילה (וכ"ש לדעת הסוברים שאין כאן תפילה), יש לעיין, דכשיש למשל רק ו' מתפללים (לשיטה שמספיק ו', או מנין מצומצם

לשאר השיטות), יש לחקור אם אחד מהם שכח יעלה ויבוא אם יצא הציבור יד"ח תפילה בציבור, ואם הש"ץ צריך לחזור וכיו"ב, ומדוע לא ראינו ששואלים אם כולם זכרו לומר יעו"י (או שאר דברים המעכבים בתפילה).

ואולי יש מקום לומר, דהגם שהיחיד לא יצא יד"ח תפילה מ"מ עדיין הוי תפילת ציבור עבור שאר המתפללים. ואין לומר דיש כאן חזקה, שהרי אם ספק אצלו צריך לחזור (תוך ל' יום בשאלת גשמים). [וכן יש לחקור אם היחיד שנזכר לאחר גמר תפילת הציבור, אם יש עליו חובה לחפש ציבור אחר להתפלל עמהם].*



תיקונים במהדורה החדשה דשוע"ר

הרב חיים אליעזר אשכנזי

מאנטרעאל קנדה

בשוע"ר סי' תעה סכ"ב: "מי שאין לו שום ירקות לאכול בטיבול קודם אמירת ההגדה כי אם מיני ירקות שיוצאים בהם ידי חובת מרור, יברך עליהם על אכילת מרור כשמטבילם בחומץ או במי מלח קודם אמירת ההגדה, ואין צריך לאכול מהם כזית, ואח"כ אחר שאכל הכזית של אכילת מצה יטביל כזית מרור בחרוסת ויאכלנו בלא ברכה, שאי אפשר לו לברך על אכילה זו אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מרור כיון שכבר אכל ממנו קודם לכן.

ואף שמפסיק הרבה בין ברכת על אכילת מרור להכזית מרור שאוכל אחר המצה, אין בכך כלום, כיון שמיד אחר הברכה טעם מעט מהמרור הרי התחיל במצוה ואין כאן הפסק בין הברכה לתחילת עשיית המצוה.

ומכל מקום אפילו אכל כזית מרור או יותר בטיבול שקודם אמירת ההגדה אף על פי כן צריך לחזור ולאכול כזית אחר אכילת מצה, לפי שהאכילה הראשונה אינה אלא כדי להתמיה התינוקות ובאכילה השניה הוא שיוצא ידי חובת מרור, שכך היא המצוה לכתחלה שלא לצאת ידי חובת מרור קודם שיצא ידי חובת מצה שנאמר על מצות ומרורים".

(* אולי יש לקשר זה עם המבואר בס' "התפלה בציבור" מילואים פ"ב סעי' כ"ט. המערכת.

במהדורות הישנות נאמר: "שא"א לו לברך" כו', ופיענחו: "שאי אפשר" כו'.

אבל שגגה חמורה בידם שכן צריך להיות: "שאיך אפשר" כו'.

"שאי אפשר" משמעו, אשר כן הוא גם בדיעבד, שלא בירך באכילה ראשונה, "אי אפשר" לו לברך לאחר מכן, כיון שכבר מילא כריסו ממנו קודם לכן.

וזה אינו נכון, שכן לא מצאנו כזאת הלכה, לדעת הפוסקים שכתב רבינו כמותם, שה"ה יוצא ידי חובת מרור רק באכילה שניה, ופשוט שרבינו לא יחדש דין לשלול ברכה, דין שלא נזכר בפוסקים שקדמוהו.

ובפשטות דברי רב חסדא (פסחים קטו, א) הם כיצד יש לעשות לכתחילה, אבל לא מצאנו שמטעם זה ד"לאחר שמילא כריסו" כו' אזי יבטלו את הברכה.

(ובסי' תעג ס"ז לשונו: "שאם יאכל עכשיו מהן איך יחזור ויברך בתוך הסעודה").

ומה שכתבנו שדברי רבינו הם: "שאיך אפשר לו לברך" כו', וביארנו שכוונתו בדברים אלו היא רק לכתחילה – ישנה ראייה לזה מדברי רבינו בסי' תעא ס"י: "...אבל קטן וקטנה . . אסור להאכילם בערב פסח שהרי נאמר "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה כו'" בעבור זה היינו מצה ומרור המונחים לפניך ואם התינוק מלא כריסו ממצה האיך שייך לומר לו בעבור זה", והעתיק רבינו דין זה גם בסי' תפג ס"ב: "לפי שמן הדין אין נכון לאכול כלל מצה ומרור קודם ההגדה שהרי במצות ההגדה נאמר . . בעבור זה בעבור מצה ומרור המונחים לפניך ואם כבר אכל מהם היאך שייך לומר בעבור זה".

ואף על פי כן, הרי בכל סי' תפג מבואר שבדיעבד הוא אוכל מצה קודם ההגדה, ואעפ"כ הוא מקיים למצות מצה ולמצות ההגדה.

ומבואר שלשונו של רבינו: "היאך שייך לומר", אינו בא לומר שבדיעבד אין עושים כן, אלא בדיעבד עושין כן ואין מבטלים שום מצוה בזה.

ודו"ק בלשונו של רבינו, שמקור הדברים הוא מהמ"א סי' תעא ס"ק ז' בשם התרומת הדשן, אלא שהמ"א כתב: "דלא שייך לומר לו בעבור זה", אולם רבינו שינה את הלשון, וכתבו כפי שהוא במקור

הדברים בתרומת הדשן (ח"א סי' קכה): "היאך שיך לומר בעבור זה", זאת בכדי שלא יסתור לדין דסי' תפג. שבסי' תפג רואים שבדיעבד אפשר לאכול מצה קודם ההגדה, וע"כ רצה רבינו בדוקא לכתוב: "היאך שיך לומר", וכוונתו בלשון זה הוא, אשר הוא חשש לכתחילה.

[יש בשוע"ר: "איך אפשר" שמשמעו גם לדין שהוא לעיכובא, אבל עכ"פ בסי' תעא ותפג הנ"ל, מוכרח שאין כוונתו כן, וא"כ י"ל אשר גם בסי' תעה אין כוונתו כן.

וידוע עד כמה דקדק רבינו בלשונו, ממקום למקום בשלחנו, שיהיו הלשונות שוים, ומסתבר אשר בשני הדינים, זה שאין לברך לאחר שמלא כריסו, וזה שאין לומר ההגדה לאחר שמלא כריסו, כוונתו בלשונו: "שאיך אפשר" שוה].

וראיה מוכרחת שרבינו סובר אשר הדין דאין לברך לאחר שמלא כריסו הוא אינו לעיכובא, בדיעבד:

בסי' תעה ס"ח: "וכל זה לכתחילה, אבל בדיעבד אפילו לא אכל אלא כזית אחד בלבד בין מהשלימה בין מהפרוסה, ואפילו אכל בזה אחר זה באכילות הרבה, אם אין מתחלת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה יותר מכדי אכילת פרס דהיינו ג' ביצים (עיין סי' תרי"ב) יצא.

ואפילו השיח הרבה באמצע הכזית בין אכילה לאכילה אין צריך לחזור ולברך על אכילת מצה, ואין צריך לומר המוציא, כיון שלא השיח בין [ה]ברכה לתחלת האכילה (עיין סי' תל"ב)".

ממ"ש "באמצע הכזית", וכן ממה שהביא דין זה בהמשך לדין דלעיל דצריך לאכול כזית בכדי אכילת פרס משמע, שהמדובר כאן הוא, באופן שהאכילה שלאחר השיחה ה"ה מצטרפת לאכילה שלפני השיחה בכדי לצאת ידי חובתו, ואזי אומרים שאינו צריך לברך שוב על אכילת מצה, כיון שהוא מפסיק באמצע עשיית המצוה. אבל באם מיד לאחר הברכה לא אכל כזית בכדי אכילת פרס, אלא אכל פחות מכשיעור, והפסיק יותר מכדי אכילת פרס, וגם הפסיק באופן שהרי"ז נקרא הפסק בין הברכה לבין עשיית המצוה. ומאחר יותר הוא אוכל שוב כזית מצה, אזי הוא צריך לברך שוב על אכילת מצה.

והדברים מחודשים: שהרי קי"ל כרב חסדא (פסחים קטו, א) שלאחר שמלא כריסו חוזר ומברך עלי' ? וכ"ה גם כאשר אוכל פחות מכשיעור באכילה ראשונה ושאינו יוצא י"ח באכילה ראשונה כמבואר

בסכ"ב שהבאנו בתחלת דברינו, וא"כ כיצד יברך שוב, לאחר שמילא כריסו כו'.

וראה ברש"י ורשב"ם (פסחים קיט, ב) ד"ה אין מפטירין, ותוס' (פסחים קכ, א) ד"ה באחרונה, אשר דין זה דלאחר שמילא כריסו כו' הינו גם באכילת מצה. ולא מצאנו לראשונים שנחלקו עליהם בפרט זה.

וכיו"ב נמצא בלקוטי שיחות חי"א עמ' 16, לאחר שדן באוכל מצה בלא הסיבה אם יצא י"ח מצה: "והנפ"מ בין שתי סברות החיוב שבהסיבה להלכה למעשה: באם אכל את הכזית בלא הסיבה שאז צריך לחזור ולאכול בהסיבה, האם מחוייב הוא לחזור ולברך על אכילת מצה כו' אבל אם חיוב אכילה השניה הוא לקיים מצות אכילת מצה (שלא קיימה כאשר אכל בלא הסיבה), צריך לחזור ולברך על אכילת מצה". והדברים אינם מובנים לכאור', שכיצד שייך לברך פעם שנית, "לאחר שמילא כריסו" כו'.

וביאור הדברים, כל זה שאומרים שלאחר שמילא כריסו אין לברך, הוא דין לכתחילה כיצד יש לעשות, ואומרים שיברך באכילה ראשונה.

ובמרור אמרו שיברך באכילה ראשונה, ותקנו חכמים שהברכה באכילה ראשונה תועיל לו לאכילה שניה, ואף שאכילה ראשונה לא היתה לקיום מצוה, והוא מפסיק לאחמ"כ, אעפ"כ מועילה לו אכילה ראשונה בכדי שלא יהיה כאן הפסק בין הברכה לבין המצוה, והוא מתקנת חכמים בכדי שיוכל לאכול כרפס ומרור (וזהו כונת רבינו בסכ"ב: "שהרי התחיל במצוה", ורצה בזה להודיע שכן הוא הדין, שקבעו חכמים שהתחיל במצוה).

אבל בדין שנתבאר בסעיף ח, שהוא מעצמו הפסיק באמצע האכילה, ושהה יותר מכדי אכילת פרס, ועתה צריך לאכול שוב את כל השיעור מרור, אזי אין האכילה הראשונה, שהיא נתבטלה, מועילה לו בכדי שלא יהיה הפסק בין הברכה למצוה, שהרי לא היתה כאן תקנת חכמים, והברכה כבר נתבטלה, שהרי היה הפסק בין הברכה לעשיית המצוה ומובן שצריך לברך שוב.

וכיו"ב בהמבואר בלקו"ש, במי שאכל בלא הסיבה.

ושמא תאמר: "לאחר שמילא כריסו הימנו יברך עליה"? אמנם דין זה לא נאמר בכדי לבטל ממנו ברכה, שיקיים מצוה בלא ברכה.

[יש להביא לנושא זה, גם ממ"ש רבינו בסי"ח לענין כורך, שמשמעות דבריו שם, אשר להלל מצד עצמו, אזי באם יפסיק בין המצה והמרור לבין הכורך, אזי יצטרך לברך שוב, אלא שיש הרבה להאריך בזה, ואין כאן מקום].

ואין בידי דפו"ר לעיי' בו. וע"כ אבקש מאלו שישנו בידם דפוס זה, לפרסם בחוברות הבאות את הגי' שנאמרה שם. ומה טוב, לצרף צילום מהדף הנ"ל.



בדין תוספת שבת

שניאור זלמן הלוי סגל

תות"ל 770

דין הוספה מחו"ל על הקודש נתבאר באריכות בלקו"ש (חט"ז עמ' 231, ובחלק י"ט עמ' 57), ובכללות מבואר דישנם ג' אופנים למשמעות תוספת זו: א. האדם מקבל על עצמו תוספת זו. ב. אף אם אינו רוצה בכך האיסור בזמן זה חל עליו בעל-כורחו. ג. השבת עצמה, ללא קשר לפעולת האדם, מתפשטת לתוך זמן זה, ע"ש. אך לא נחית שם לבאר את פרטי הדין של 'תוספת שבת' כפי שהוא מובא בלשון אדה"ז והרמב"ם. ובשורות אלו נציע את שיטתם כפי המשתמע מדבריהם:

אדה"ז פוסק בשו"ע (סימן רסא ס"ד): "יש אומרים שמצוה מן התורה להוסיף מחול על הקודש באיסור עשיית מלאכה בכניסת שבתות וי"ט וביציאתם שנאמר ועיניתם את נפשותיכם בתשעה לחדוש בערב (מערב עד ערב תשבתו שבתכם), יכול יתחיל ויתענה בתשעה, תלמוד לומר בערב, אי בערב יכול משתחשך, תלמוד לומר בתשעה, הא כיצד, מתחיל ומתענה מבעוד יום, מכאן שמוסיפים מחול על הקודש, אין לי אלא בכניסתו ביציאתו מנין, תלמוד לומר שבתכם, הא כיצד, כל מקום שנאמר שבות מוסיפים מחול על הקודש מלפניה ולאחריה". עכ"ל.

וכמעט באותו הלשון כותב אדה"ז בהל' יוה"כ (סי' תרח ס"א) – שם הוא מקור הדין – אלא ששם מופיע הדבר בשינוי לשון ובסדר הפוך, וזלה"ק: "אין לי אלא יוה"כ, שבת מנין, תלמוד לומר תשבתו, יו"ט מנין ת"ל שבתכם", ולכאורה שינוי זה מעורר תמיהה: דלעיל בהל' שבת נקט אדה"ז בהקדמת הלימוד יו"ט לשבת, דכתב תחילה "אין לי

יוה"כ יו"ט מנין ת"ל תשבתו, שבת מניין ת"ל שבתכם", ואילו בהל' יוה"כ נוקט אדה"ז בסדר הפוך, תחילה הלימוד ל'תוספת שבת' ולאח"ז ה'תוספת ליו"ט', ודרוש ביאור למה נצרך לשינוי זה?

ואפי' את"ל שלימוד זה שנוי בשינויי גירסאות, מ"מ לא יובן מדוע נוקט אדה"ז בהל' שבת את הגירסא הגורסת שצריך להוסיף 'תוספת יו"ט' ולאח"ז את הלימוד שנלמד על 'תוספת שבת', בשעה שישנה גירסא המופיעה במסורת הש"ס כגירסא הנכונה, ואדה"ז מצדד בה בהל' יוה"כ המקדימה את הילפותא של 'תוספת שבת' ל'תוספת יו"ט' המתאימה להל' שבת שבתחילה איירי ב'תוספת שבת' ולאח"ז ב'תוספת יו"ט'?

וכן יש לעיין בשינוי הנ"ל שאינו רק בקדימת שבת ליו"ט (וההיפך), אלא בעצם הדרשה: שלגירסא המופיעה בהל' שבת יוצא שהלימוד ל'תוספת יו"ט' נלמד מהיתור של "תשבתו", ולתוספת שבת נלמד מהיתור של "שבתכם". ואילו לגירסא המופיעה בהל' יוה"כ יוצא הפוך שהלימוד לתוספת יו"ט נלמד מהיתור של "שבתכם" ולתוספת שבת נלמד מהיתור של "תשבתו".

ולכאורה מדוע לא ניתן לגרוס כגירסא אחת ותו לא? דבשלמא לפי דברי הטו"ר והב"י שלא נקטו דרשה זו של 'תוספת שבת ויו"ט' לענין הלכה א"ש דלא ניתן להקשות עליהם כאיזה גירסה בחרו. אך בנוגע לאדה"ז שכן הביא להלכה דרשות אלו, נדרש הביאור מדוע בחר פעם בגירסא זו ופעם בגירסא אחרת?

ונלפענ"ד שאכן לפי אדה"ז אין זה משנה מהי הגירסא הנכונה כיון שענין תוספת שבת ויו"ט הנלמד מתוספת חול על הקודש ביוה"כ אינו עניין פרטי השייך ליוה"כ בלבד או - לדומה לו - שבת, אלא זהו ענין המתבקש בכל שביתה שהתורה קראה עליו שם שביתה, הווי אומר אף יו"ט שאסור בעשיית מלאכה בלאו ולא בכרת, אף הוא דורש תוספת מחול על הקודש. ובלשון אדה"ז "כל מקום שנאמר שבות, מוסיפים מחול על הקודש מלפניה ומאחריה", ולכך הלשונות מעורבבים יחד כמקשה אחת, שמכל צד ממנו נדרוש את הפסוק תמיד יצא שתוספת שבת, יו"ט ויוה"כ הם היינו הך. ולא משנה מה לומדים ממה, יו"ט מהיתור "שבתכם" או "תשבתו", או שבת מ"תשבתו" ו"שבתכם", כיון שתמיד המסקנה אחת היא - הוספת קדושה ע"י הוספת זמן מיום חול והפיכתו לחלק מקדושת שבת ויו"ט. שבפרט זה לא נוגע רק ההוספה ביוה"כ על זמן של חול לצורך תענית, אלא שבזמן זה יהיה איסור

עשיית מלאכה כמו יוה"כ (אך לא לעניין כרת), שבנקודה זו לא שונה השביתה של תוספת שבת או יו"ט, שאף הם ייאסרו בעשיית מלאכה כמו בשבת ויו"ט (אך לא לעניין חיוב סקילה).

וכפי שרבינו מציין בלקו"ש חט"ז (עמ' 235 הערה 30) בשם הרשב"ץ (זהר הרקיע טז, א) המובא באריכות בספר המצוות לר"י פארלא (עמ' קצח) שההוספה מחול על הקודש היא מצווה אחת ביוה"כ שבת ויו"ט, שהכתוב כללן בציווי אחד בקרא ד"מערב עד ערב תשבחו שבתכם", שמזה נלמד דכן הוא דין תורה, שבכל זמן הסמוך לזמן קדוש נתווסף מחול על הקודש אם זה ע"י קבלת האדם או ע"י שהתורה מוסיפה בעל כורחו קדושה בזמן זה.

אמנם הרמב"ם בהל' שבת לא הזכיר כלל דין תוספת שבת ויו"ט, ואף בהל' יוה"כ (פ"א ה"ו) שכן הזכיר תוספת מחול על הקודש ביוה"כ, הזכיר ש"צריך להוסיף מחול על הקודש בכניסתו וביציאתו שנאמר ועיניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב, כלומר התחילו לצום ולהתענות מערב תשעה הסמוך לעשירי", היינו רק בנוגע לתענית אך לא בנוגע להעדר עשיית מלאכה כפי שהגמ' למדה זאת ביומא.

וטעמו ביאר ה"מגיד משנה", דהרמב"ם ס"ל כרב חייא בר רב מדיפתי שדרש את הפסוק של "ועיניתם את נפשותיכם" לדרשה אחרת ש"כל האוכל בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה בתשיעי ועשירי", והילכך לא הביא את הדרשה של תוספת שבת ויו"ט כיון שדורש מזה דרשה אחרת (עיין ב"לחם משנה" שהקשה על ביאור זה).

ולכאורה אין דבר זה מובן כלל: דהרי ניתן לגרוס כשני הלימודים, דלמרות שהגמ' מביאה זאת כב' דרשות החלוקות בלימוד הכתוב, מ"מ כשמגיעים לענין הלכה הנה ב' הדרשות נכונות הם, וכפי שאדה"ז מביא בהל' יוה"כ שהוזכרו לעיל (סתר"ח ס"א): "פשט הכתוב איירי בתענית ממש כמו שנתבאר כאן, אלא שמצוות חכמים היא להרבות בסעודה בערב יוה"כ מטעם שנתבאר ומצאו להם סמך מן התורה שנאמר ועיניתם וכו'". היינו שדרש המדבר על עצם הענין, ודרש הנסמך על פסוק זה אינם סותרים זל"ז, שלכן אדה"ז נוקט שם ב' הדרשות - א. לאכול בתשיעי ומעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי. ב. להוסיף מחול על הקודש בהעדר עשיית מלאכה, ומדוע אף הרמב"ם לא ינקוט ב' דרשות אלו?

אכן, ה"אליה רבה" (סימן רסב סי"ד) כתב דכו"ע לא פליגי דתוספת שבת ויו"ט אסורים בעשיית מלאכה, אלא דמר למדו מקרא ד"תשבחו"

ומר למדו מקל וחומר מיוה"כ – דאם יוה"כ שהוא בחיוב כרת אמרה תורה שצריך להוסיף מחול על הקודש, כש"כ וק"ו באיסור שבת שחיובו בסקילה ודאי שצריך להוסיף בו מחול על הקודש.

אף דביו"ט ליכא ק"ו מפני שקל מיוה"כ שהוא חיובו בכרת ויו"ט חיובו הוא בלאו, מ"מ כיון שאין בין שבת ליו"ט אלא אוכל נפש, ובשבת יש הוספה מחול על הקודש, הנה הוא הדין נמי ביו"ט שיהיה בו הוספה מחול על הקודש.

אמנם להמעיין קצת במפרשים שקדמו לו יקשה: מדוע לא הוזכר ק"ו זה, ואם הוא כ"כ פשוט מדוע לא יזכרו אפי' בלא לפרש אלא בקיצור שמוסיפים מחול על הקדושה ביו"ט מק"ו, ואנו נדע לבדנו מהו הק"ו? אלא בהכרח שלא זהו לימודם של המפרשים.

והכן, ה"בית-יוסף" (סימן רסא ד"ה והרמב"ם) כתב במפורש שמזה שהשמיט הרמב"ם דין תוספת שבת ויו"ט שמע מינה שלית ליה דין 'תוספת שבת ויו"ט' הן מדאורייתא והן מדרבנן, שא"כ היה לו לרמב"ם להזכירו.

אלא בהכרח לומר שהרמב"ם חולק על דין זה של תוספת שבת ויו"ט, וטעמו עימו, שדין הוספה מחול על הקודש נאמר בנוגע ליוה"כ"פ בלבד, שבו הכתוב אומר "ועניתם את נפשותיכם" שקאי על הוספת עינוי ולא על הוספה בהעדר עשיית מלאכה, הילכך לא ניתן ללמוד מדין הוספה זה לדין הוספה בשבת וביו"ט, כיון שבהאי ליכא עינוי. ובמילא גם לא ניתן ללמוד מעינוי על הוספה בזמן העדר עשיית מלאכה, כיון דקרא לא איירי כלל בענין זה.

והילכך, דין הוספה נאמר רק בנוגע ליוה"כ, ואף זאת רק בנוגע לתוספת עינוי ולא לתוספת איסור מלאכה. ויש להאריך בכ"ז ועוד חזון למועד.



חתיכה נעשית נבילה בלא נודע לשי' הרמ"א

הת' זלמן משה אברהם
מכון להוראה דרום אפריקה

הרמ"א ביו"ד סי' צט ס"ה בדין דהמחבר שהמבטל איסור במזיד – אסור, בשוגג – מותר, כותב וז"ל: "ודוקא שנתערב יבש ביבש או אפילו לח בלח למאן דאמר שאין אומרים בו חתיכה נעשית נבילה

כדלעיל סי' צב, אבל חתיכה שבלעה איסור לא מהני שנתוסף אחר כך ההיתר דהא אמרינן ביה חתיכה נעשית נבילה (רשב"א סי' תצה ועי' ס"ק י"ד), ויש אומרים דאפילו במקום דלא אמרינן חתיכה נעשית נבלה לא מהני ההיתר לבטל אלא אם נתוסף קודם שנודע התערובת אבל אם נודע התערובת קודם לא מהני מה שנתוסף אחר כך..."

ועי' בש"ך שם ס"ק ט"ו שחולק על מש"כ הרמ"א בד"מ בשם האו"ה שבלא נודע לא אמרינן חנ"ן והביא הש"ך ראיות מכמה סוגיות בש"ס להוכיח שאין חילוק בין נודע ללא נודע לענין חנ"ן, וסיים "ואולי גם הרב חזר בו ולכך לא כתב דין זה בהגהותיו וצ"ע".

ובחידושי רעק"א על אתר כותב: "לענ"ד לית בזה ספק דבודאי כן הוא דהרב חזר בו דהא לעיל (סי' עג ס"ו) נמצא כבד בעוף וכו'", וממשיך להביא ראיה מדברי הרמ"א שם דבודאי אומרים חנ"ן אפילו בלא נודע.

ולכאור' יש להביא ראיה מדברי הרמ"א כאן בסעיף זה דאמרינן חנ"ן גם בלא נודע, ושבודאי הרמ"א חזר בו, וזאת מבלי לחפש ראיות מסוגיות אחרות ומסימנים אחרים:

דהנה דעת הרמ"א כאן שהמבטל איסור בנודע אפילו בשוגג - אסור כמו שהובא בציטוט דלעיל, דהיינו שמש"כ המחבר שבשוגג מותר הנה זה איירי בלא נודע, ובכל זאת לא נמנע הרמ"א מלכתוב: "ודוקא שנתערב יבש ביבש או אפילו לח בלח למאן דאמר שאין אומרים בו חתיכה נעשית נבלה כדלעיל סי' צב, אבל חתיכה שבלעה איסור לא מהני שנתוסף אחר כך ההיתר דהא אמרינן ביה חתיכה נעשית נבילה (רשב"א סי' תצה ועי' ס"ק י"ד)". היינו שגם אז - בלא נודע - אמרינן חנ"ן, ולכן צ"ל שמדובר כאן במקום שלא אומרים חנ"ן כגון יבש ביבש וכו'. דהא אם לא היינו סוברים חנ"ן בלא נודע לא היה צורך לפרט שמדובר ביבש ביבש וכדומה (שאז לא אומרים חנ"ן) אלא אפילו לח ביבש היה מותר כיון שבלאו הכי מדובר כאן בלא נודע [כיון שאינו מותר אם ביטל איסור בשוגג אא"כ לא נודע כנ"ל] - ולכן בודאי שהרמ"א חזר בו ואומרים חנ"ן גם בלא נודע.

ולפי הנ"ל צ"ע במה שהביא רעק"א ראיה מדברי הרמ"א בסי' עג הרי יש לך ראיה מפורשת בדברי הרמ"א כאן בסעיף זה ? !



במנין המאה ברכות בכל יום

הת' שמואל ביסטריצקי

שליח בתות"ל רוסטוב ע"נ דון

בשו"ע אדה"ז הל' ברכות השחר סי' מו סעי' א' כתב, וז"ל: "שיברכו להקב"ה על זה בפעם הראשונה שנהנין הנאה זו בכל יום ויום להשלים מנין המאה ברכות שחייב כל אדם לברך בכל יום מערב ועד בוקר, כמו שתיקן דוד המלך ע"ה ע"י מעשה שהיו מתים בכל יום מאה נפשות מישראל ולא היו יודעים על מה היו מתים, עד שחקר והבין ברוה"ק ותיקן מאה ברכות בכ"י, ובהמשך מונה אדה"ז כיצד יכול אדם להגיע למאה ברכות במשך היום, ומתחיל מסדר הבוקר ומסיים בלילה, ולגבי ברכת המזון כתב אדה"ז וז"ל: "ועל כוס שבכהמ"ז מברך לפניו ולאחריו". עכ"ל.

והנה לכאורה משמע שכאן מונה אדה"ז את סדר מאה הברכות כפי שהם לאדם יחידי, ומ"מ מונה שם הא שמברך על כוס שבכהמ"ז, ולא מביא שום תנאי שיהיה עשרה או שלושה אנשים, ומזה לכאורה משמע שסובר שאפי' אדם יחידי יצטרך לברך ברהמ"ז על כוס, אפי' שאין זימון.

והנה בסי' קפב הלכות ברכת המזון סעי' א' כתב אדה"ז, וז"ל: "אבל ביחיד א"צ כוס כלל אף למצוה מן המובחר, ואפי' יש לו. ויש מדקדקים כשמברכים ביחיד להניח הכוס על השולחן ולא לאחוז בידו כדי לצאת לד"ה שלהאומרים טעונה כוס אפי' ביחיד הרי הכוס לפניו ואחיזתו אינה אלא למצוה מן המובחר לד"ה (אבל מנהג העולם שלא לברך על הכוס כלל ביחיד ונכון מנהג זה ע"ד הקבלה)". עכ"ל.

ומכאן משמע שאין מברכים ביחיד על כוס, וא"כ לכאורה צריך להבין מהי כוונת אדה"ז בכך שהביא - כשמנה את מאה הברכות - את ברכת הכוס על ברכת המזון, דהרי לא שייך לברך ביחיד אלא רק ברבים (וע"כ יבואר בהמשך), ושם לא פירט שמברכים דווקא כשיש זימון או עשרה, וצ"ל כיצד יתאים מ"ש בהל' ברכת המזון עם מ"ש בהל' ברכות השחר.

ואם תרצה לומר שמ"ש בהל' ברכות השחר - במנותו את המאה ברכות - מדובר רק על המאה ברכות האפשריות שאדם יכול להגיע אליהם, ולא התכוון ששייכות בכל אדם בנפרד, דהיינו שרק אם יש

זימון יכול לברך וכדו', אי אפשר לומר כן, מכיון שא"כ היה לו לכתוב שכל הנ"ל (שיברך על כוס) זה רק אם יש זימון או עשרה.

ועוד יותר, שהרי מוכרחים לומר שיהיה צריך לפרט שם כיצד ניתן להגיע למאה ברכות, מכיון שאם לא מברכים ביחיד אזי לא נגיע לחשבון מאה ברכות (וכל הסעיף הנ"ל הוא חשבון ארוך כדי להגיע למאה ברכות), והיה צריך לכתוב שם וע"ד שכתב לגבי שבת, וז"ל: "ובשבת . . . צריך למלאותן בפירות ומיני בשמים, ואם אין לו יכוון וישמע ברכות הקוראין בתורה והמפטיר ויענה אחריהן אמן", דכמו שבשבת לא ניתן להגיע למאה ברכות ע"ד הרגיל ולכן הביא אפשרות כיצד להשלים למאה, היה לכאורה צריך גם להביא האפשרות להגיע למאה ברכות ע"י ברכת הכוס, שהרי ללא ברכת הכוס יצא חשבון של צ"ח ברכות ולא מאה.

ואולי אפשר לומר, שמ"ש בסי' מו שמברך על הכוס לפניו ולאחריו, הנה זה קאי להדיעה השלישית שם בסי' קפב, שמביא כוס לפניו ואפי' ביחיד, אבל אינו אוחז את הכוס, וממילא יובן שגם ביחיד מברך על כוס, וכך יתאים מ"ש בסי' מו עם מ"ש בסי' קפב.

אבל באמת אי אפשר לומר כך, מכיון שאדה"ז פוסק בהל' שבת קו"א (ד') סי' רעא, וז"ל: "... שאין מברכין על הכוס ביחיד", ובמילא לא שייך לומר שאדה"ז סובר שאפי' יחיד מברך על כוס שבברכת המזון.

ועדיין צריך ביאור מהי כוונתו בסי' מו שמונה את ברכת הכוס כחלק ממאה הברכות היומיות, ואינו מפרט שצריך זימון או עשרה, וצע"ג בכ"ז כדי לדעת כיצד יכול אדם יחידי להשלים מאה ברכות בלי ההשלמות שמובאות לגבי שבת.

(ולהעיר דבענין זה הובא בהיום יום י"ד כסליו וז"ל: "מברכין ברכת המזון בכוס של ברכה, אף שאין עשרה").



בעל שקיבל שבת לפני אשתו [גליון]

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

בהמשך למה שכתבתי בארוכה בגליון שעבר (ש"פ וירא - גליון ג (תתסט)), שאין לומר ולהוכיח על יסוד דברי אדה"ז בסי' רסג קו"א

סק"ח שלא חל עליו בזמן התוס' שבותים חוץ לגופו, שכ"ה גם בנוגע דינים דאורייתא של "וינפש בן אמתך" שאינם חלים בזמן התוס', הגם שיש הכלל של "כל דתקון כעין דאורייתא תקון" - כיון שנדרן אדה"ז הוא מה מונח בקבלתו, משא"כ דין "וינפש בן אמתך" שהוא מצד עצם דין שביתה של תורה (ודלא כמ"ש הרב אי"ה סילבערבערג שי' להשיג עלי בזה בגליון ב (תתסח)) ע"ש בארוכה.

הנה שם נשמט מה שיש להוסיף בזה, שבאמת ממקומו מוכרע כן מיני' ובי': שהרי אדה"ז בסי' רסא ס"ג מחלק בדין המקבל שבת ע"י תפלה הרבה זמן קודם הלילה שיש בודאי מקומות של ישראל שלא קיבלו עדיין את השבת - שאז מותר לעשות מלאכה ע"י נכרי, משא"כ "אם הוא חצי שעה קודם הלילה" שאז אסור גם ע"י נכרי אפי' אם הוא קודם ביה"ש ע"ש, וכ"ה בקיצור בסי' רסג סכ"ה, ע"ש.

וא"כ לכאור' מוכח להדיא להיפך ממש"כ הרב הנ"ל, שהרי רואים שבעצם חלים גם שבותים שחוץ לגופו גם בזמן התוס', ורק שהרבה זמן לפני הלילה יש טעמים (המבוארים בקו"א שם) שלא חלים עליו (משום שלא נכללים בקבלתו וכו'), ולכן בתוך חצי שעה לפני הלילה (אפי' קודם ביה"ש) שלא שייך טעמים אלו באמת חלים עליו גם שבותים שחוץ לגופו, וא"כ אין לומר (כמ"ש הרב הנ"ל) שכיון שרואים שאין הדינים דרבנן חלים, הרי זה ראי' (מבוסס על הכלל של "כעין דאורייתא") שדינים דאורייתא אינם חלים - שהרי להדיא בדברי אדה"ז שבאמת שבותים דרבנן שחוץ לגופו חלים ג"כ - בזמן הקרוב יותר ללילה [והטעם לחילוק זה - מובן בפשטות לפי מש"כ אדה"ז בקו"א, וראה מש"כ בגליון הנ"ל], ופשוט.

◆ ◆ ◆

מצוה מן המובחר ליטול ד' מינים בסוכה [גליון]

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון האחרון - תתסט (עמ' 70) שאלתי במה שכתב רבנו הזקן בפסקי הסידור בדיני נטילת לולב (לפני הלל): "לפי שמצות נטילתן בסוכה היא מצוה מן המובחר . . לפיכך בבוקר קודם שיתפלל בעודו בסוכה יברך", דלמה לא אומר "קודם שיתפלל יברך בסוכה" ותיבת "בעודו" מיותרת לכאורה, דאפילו שלא נמצא בסוכה צריך להכנס אליה כדי לברך, וצ"ע.

ונראה לבאר עפמ"ש באוצר מנהגי חב"ד – חג הסוכות (עמ' רצג) סי' צג [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. - ועי' בגליון שם שהבאתי מרבנו מנוח על הרמב"ם (הל' סוכה פ"ו ה"ט): "דכל מידי דבעי בסוכה בעי ברוכי", ע"ש.

ולפי"ז י"ל דרבנו הזקן רצה כאן לרמז שיש מקום לחייב בברכת "לישב בסוכה" על נטילת הלולב בסוכה, ואמנם לפועל לא מברכים על הנטילה לבד, ולכן כותב: "לפיכך בבוקר קודם שיתפלל בעודו בסוכה יברך", והיינו שיברך על הנטילה בעודו בסוכה שכבר בירך עליה (על הסוכה) מקודם (לפני האכילה וכו') וא"ש מאוד.



מהדורה החדשה דשו"ע רבינו [גליון]

הרב דוד י. אופנר

לוד, אה"ק

בגליון תתסח (עמ' 57) הביא הרח"א אשכנזי דברי שוע"ר סי' לב ס"ה: "וכתבתם דרשו חכמים שיהא כתב תם ושלם שלא תדבק אות א' בחברתה אלא כל אות תהא מוקפת גויל מכל רוחותיה . . ואם האות גדולה ונדבקה בסופה באופן שאם יגרר מה שדבוק ישאר צורת אות יש מי שמכשיר אף בלא גרירה ויש להחמיר ולגרור . . ותיקון מועיל אף בתו"מ אף בנגיעות אות באות בעניין שנפסלו לד"ה כמ"ש".

והקשה דממ"ש "שנפסלו לד"ה" משמע דגם אם לאחר הגרירה לא ישאר צורת אות, וזה לא יתכן לומר שהרי אז אין זה כסדרם. ובגליון תתסט כתבו לתרץ שמ"ש "שנפסלו לד"ה כמ"ש" הכוונה למ"ש בהמשך הסי' - טז, שכשיש נקב באות שזה פסול וזה ניתן לתקן לד"ה ע"ש.

ובאמת אינו נראה לומר כן, דלכאורה הדין בסע' טז הוא כמו הדין כאן, דבשניהם ישנה בעיה שהאות אינה מוקפת גויל, ומה שלא הובא דעת המתירים כשהאות גדולה וכו' הוא מפני שהדין כאן הוא בהמשך לס"ה וכפי שמתחיל סעי' זה "כבר נתבאר" ושם הרי כתב "ויש להחמיר".

וגם דלא מסתבר שיכתוב דין נקב בס"ה שלא מיירי בזה כלל.

ונראה לומר: שמ"ש "לדברי הכל" כוונתו שהתיקון מועיל לד"ה, היינו גם להדעה שחיבור כזה (של אות גדולה) הוא פסול, ועל זה כתב "כמו שיתבאר" וכוונתו לסעיפים טז וכח ששם נתבאר שבתיקון ע"י גרירה אין בזה משום שלא כסדרן, ע"ש.

ומענין לענין בענין דומה: בשוע"ר סי' שכ בדין שמותר לסחות פרי לתוך המאכל בס"ח-ט כתב: "בד"א בפירות הראויים לאכילה אבל פירות שאינם ראויים לאכילה אסור לסחטן לד"ה אפי' לתוך האוכלים. . וכן אסור לסחוט הבוסר. . ויש מי שמתיר לסחוט הבוסר. . ואצ"ל בשאר פירות שאינם ראויים לאכילה. . ויש להחמיר כסברה הראשונה". ואינו מובן, דבתחילה כתב דבפירות שאינם ראויים לאכילה אסור לדברי הכל, ומיד אח"כ כתב דיש מי שמתיר, ורק יש להחמיר. וצריך לומר דמ"ש "לדברי הכל" מיידי רק על מ"ש לפני"ז שאסור לסחטן, אבל לתוך האוכלים יש מי שמתיר.

◆ ◆ ◆

פשוטו של מקרא

"וישכם אברהם בבוקר"

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י פרשת וירא ד"ה וישכם (כב, ג) כתב וז"ל: "נזדרז למצוה".

וצריך עיון, דקודם פסוק זה נאמר גם כן "וישכם אברהם בבוקר ויקח לחם וחמת מים וגו'" (כא, יד), ולמה לא פירש רש"י שם שנזדרז למצוה, דהיינו למה שאמר לו הקב"ה (שם, יב) "...כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה וגו'". ובכל אופן הו"ל לרש"י לפר"ש למה נאמר וישכם¹.

◆ ◆ ◆

(1) אולי א"ל ששם בשילוח ישמעאל מובן למה הזדרז אברהם לשלוח ישמעאל, מכיון שהיה לו השפעה לא טובה על יצחק וגם ירה חצים עליו וכו' ולכן הזדרז לשלחו, משא"כ כאן כשהקב"ה ציוה לו להעלות בנו לעולה מסתבר שהי' צריך לחכות. קצת כדי להיות עוד זמן עם בנו קודם שיעלהו לעולה. המערכת.

"אנשים אחים אנחנו"**הנ"ל**

בפירוש רש"י פרשת וירא ד"ה אחותי בת אבי היא (כ, יב): "...וא"ת והלא בת אחיו היתה, בני בנים הרי הן כבנים והרי היא בתו של תרח. וכן הוא אומר ללוט כי אנשים אחים אנחנו".

והנה שם בפרשת לך לך בד"ה אנשים אחים (יג, ח) פירש"י: "קרובים ומ"א דומין בקלתר פנים".

ומה שלא פירש"י שם בני בנים הרי הן כבנים והרי הוא (לוט) בנו של תרח, אולי יש לומר ששם אינו נוגע כל כך לפרש האיך הם קרובים.

אבל לפי השאלה הוא לאידך גיסא - מהו הראי' משם, מאחר שיכולים לפרש שאחים הם סתם קרובים, וכמו שפירש"י בפרשת ויצא בד"ה את אחיו (לא, כג): "קרוביו".

**דמשק אליעזר****הרב אלחנן יעקובביץ**

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בראשית טו, ב, רש"י ד"ה דמשק - "לפי התרגום מדמשק ולפי מדרש אגדה שרדף המלכים עד דמשק, ובגמרא שלנו דרשו נוטריקון דולה ומשקה מתורת רבו לאחרים.

סדר הפירושים י"ל בדא"פ: שהפירוש הראשון הוא הכי קרוב לפשוטו של מקרא, שמצינו הרבה פעמים שמכנים שם אדם על שם עירו, וכמו לעיל (יד, יג) "לאברם העברי . . ממרא האמורי גו", ובפרט שהתרגום מסייע.

ומ"מ מלשון רש"י משמע שאין זה לגמרי פירושו הנראה לו, ועל זה מסתייע גם מהתרגום, ולכן מתחיל מיד "לפי התרגום מדמשק הי'", וממשיך מיד "ולפי מדרש אגדה כו'" שמשמע שאין עדיפות (גדולה) מפירוש זה על פירוש שני.

ולכאורה, זהו מפני שבכל מקום שאדם מתואר ע"פ עירו וכיו"ב, נאמר שמו תחילה ואח"כ שם עירו, וכמו אברם העברי, ממרא האמורי, וכאן נאמר דמשק לפני אליעזר.

לכן אין הפירוש הזה כ"כ מיושב לפשוטו ש"מ, אבל לפי התרגום שתרגם דמשקאה אליעזר יוצא שמדמשק הי', אבל מפני שאין הפי' מיושב מביא גם את הפירוש ד"מדרש אגדה", שלפי הפירוש הזה יותר מובן שהקדימו את הדמשק ל"אליעזר", שאילו היו אומרים אליעזר דמשק (או הדמשקאי), היינו מבינים שבא מדמשק, ולא הי' מבטא בשם זה את מה שעשה שרדף את המלכים עד דמשק לכן הקדימו תואר זה לשם, שזה מדגיש את הנס שנעשה עמו.

ואעפ"כ לא כתב פירוש זה ראשון, כיון דבכללות אין זה רגיל שיהי' כתוב שם עיר לפני השם של האדם וירמזו בזה מלחמה שעשה כו', ובפרט להכניסו בפשוטו של מקרא שפי' זה רחוק יותר מהפירוש הראשון שזה כינוי של עיר (שזה רגיל).

ולשני הפירושים יש איזה שהוא דוחק. שלפי' הראשון הקדמת דמשק לאליעזר הוא הדוחק, ולהפירוש השני אין זה (ההקדמה של דמשק) רגיל וגם אינו נמצא בפשוטו של מקרא.

וי"ל בדא"פ, שלכן הביא פירוש שלישי "ובגמרא שלנו דרשו דולה ומשקה מתורת רבו לאחרים", שלפירוש זה אין זה כינוי (של עיר) אלא מראה על מהותו ועל מעלתו, וענין זה יש להקדימו לשם ואולי זה על דרך מנהגינו לקרוא לאיש מכובד ר' וכיוצא בזה. ומביא פירוש זה באחרונה, כי נוטריקון זה רחוק יותר מפשש"מ, ואעפ"כ בגלל הדוחק בפירושים הראשונים הביא גם פירוש זה. בפרט שפירוש זה הוא מתאר את מעלת אליעזר עצמו.

♦ ♦ ♦

שונות

דביקות למעלה מתלמוד תורה – מקורה וביאורה

הרב נחום גרינוואלד

עורך כללי דקובץ 'היכל הבעש"ט'

דברי החרדים והמעבר יבק

בהל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ה"ה: "חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת שלמה בכל תפילת שמו"ע משלש תפלות שבכל יום. . ולא היו חוששין לבטול תורה אף שתלמוד תורה כנגד כולם מפני שהיו

מקשרים דעתם לאדון הכל ברוך הוא ביראה ואהבה עזה ודבקות אמיתית עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות ומצות הדבקות האמיתית ביראה ואהבה היא גדולה ממצות תלמוד תורה וקודמת אליה כמו שכתוב ראשית חכמה יראת ה'."

למקור דבר זה ציין רבינו לחרדים ושל"ה. ובחרדים פרק ס"ה (מצות התשובה) מביא: "תקנה אחת מצאתי בתוך ספרי המקובל האלקי חסידא קדישא הרב רבי יצחק לוריא אשכנזי"ל בספר אחד כתיבת יד נקרא בית מדות איננו אותו ספר בית מדות שהוא בדפוס שם מצאתי כתוב "כל מה שתמצא בדברי הראשונים תוכחות על עוון סגופים ויסורין קשין. . לא נזכרו אלא למי שאין עמלו בתורה אבל מי שתורתו אומנתו ויודע דעת ויראת ה' זאת תקנתו לא יחלש ולא יתבטל מלמודו אך יום אחד מן השבוע יתרחק מבני אדם ויתבודד בינו לבין קונו ותתקשר מחשבתו בו כאלו כבר עומד לפניו ביום הדין. . וגם בכמה חיבורים מהראשונים נמצא שהתבודדות והפרישות והדבקות היו נוהגים בה חסידי ישראל היינו שבהיותם לבדם מפרישים מדעתם עניני העולם ומקשרים מחשבותם עם אדון הכל וכך לימד מהר"י המקובל הנזכר שזה מועיל לנפש שבעתיים מהלימוד."

בשל"ה מסכת יומא הלכות תשובה בביאור מלת לעשותך, מצטט דברי החרדים כהויתם.

ובמעבר יבק (קרבת תענית פ"א) מביא תוכן הענין בהוספות משלו: "נמצא כתוב בשם המקובל האלקי חסידא קדישא הרב רבי יצחק לוריא אשכנזי כל מה שתמצא בדברי הראשונים תוכחות על עונות סגופים ויסורים קשים. . לא נזכרו אלא למי שאין עמלו בתורה אבל מי שתורתו אומנתו ויודע דעת ויראת ה' זאת היא תקנתו לא יחלש ולא יבטל מלמודו כי התורה היא אש ומים המוציאה לרויה האדם העוסק בה והיא תבלין נגד יצר הרע. . והיא תושיה לכחות חומריות והיא כיין המשמח ודבש הממתיק וחלב המלכין ושמן המצחצח לנפש רוח ונשמה. . ומצינו כמה חסידים שהיו בוררים להם ימים מיוחדים ולא היו רוצים לראות שום אדם אלא מתפללים וקוראים כל היום לעצמם. . אך עצת זו ישפר עליה יום אחד מהשבוע יתרחק מבני אדם ויתבודד בינו לבין קונו ותתקשר מחשבתו בו כאלו כבר עמד לפניו ביום הדין. . וכמה היה מזרז על זה החכם מורי כמוהר"ר ישראל סרוק זצ"ל בשם רבותיו. . וכתב בעל החרדים ובכמה חיבורים הראשונים נמצא שבהתבודדות והפרישות והדבקות היו נוהגים בו חסידים יע"ש ולמד מהר"י מקובל הנ"ל שזה מועיל לנפש שבעתיים מהלימוד."

הרעיון הובא בצוואת הריב"ש אות כט "וכשלומד צריך לנוח מעט בכל שעה כדי לדבק עצמו בו ית' ואעפ"כ צריך ללמוד אעפ"י שבעת הלימוד א"א לדבק עצמו בו ית' מ"מ צריך ללמוד שהתורה מצחצחת נשמתו" (ולשון זו מצחצחת נשמתו דומה קצת ללשון המעבר יבק "ושמן המצחצח לנפש רוח ונשמה").

והנה לכאורה יש סתירה בכל המקורות הללו, דמחד לגבי תשובה אומרים שת"ח צריך רק ללמוד, ומאידך מסיימים שיום אחד בשבוע זקוק ליום שהוא תשובה בלבד בלי לימוד? ולא מסתבר לחלק בין תעניות לדבקות כי הרי לפי מהלך הדברים משמע שכל מה שאדם מזדכך לקונו הוא בגדר ודין של דביקות ליראת ה' ואהבתו? ועוד וכי מה ההבדל בין דבקות לתשובה? הלא אדרבה תשובה מחוייבת היא כי לרשע מה לך לספר חוקי? וגם זה מצות עשה כמו מצות דבקות?

אלא נראה שההבדל הוא בין יום בשבוע לבין התמסרות כל כולה לסיגופים וצ"ל מה ההבדל ביניהם? ונראה שזה יסודו של אדה"ז שמחלק בה"ו שם בין מי שיש לו ידיעות התורה ורק לא קיים מצות והגית, לבין מי שאין לו ידיעת התורה כלל. דנראה שזהו החילוק כאן מסגף את עצמו הרי מחליש כוחו מכל וכל ואינו מסוגל ללמוד כלל ומביא לידי שכחת התורה, וזה אסור לת"ח. אך ביטול תורה לצורך דביקות פעם לשבוע אינו אלא ביטול קיום של והגית בו יומם ולילה ולכן לגבי זה דביקות שבעתיים מלימוד.

דעת צוואת הריב"ש

והנה לסימן זה שבצוואת הריב"ש יש שינוי נוסח נדפס במהדורת קה"ת ושם כותב שחייבים ללמוד אפילו מי שהוא למדן אפילו אם אין לו דביקות מהלימוד, כי ביטול זמן יותר גרוע מאי דביקות שבלמוד. ובתוך הדיבורים כותב: "ובוודאי אם הי' יכול להתבונן בפלא חכמת התורה, וכח הבורא בכל הנבראים היה מכיר שחסד הבו"ת ושפעו תמיד לא ישובתו והיה מדבק בו באהבה גמורה וכפוף לרצונו ולעבודתו ולמסור נר"נ לקדושת שמו ולייחד מעשיו רק לשמו ית' בלי שיתוף כלל כמו שעשו החסידים הראשונים שלא היתה מחשבתם דבוקה רק בו ית' היה טוב כמו הלימוד ואפשר יותר כמ"ש החסיד בעל חובת הלבבות ובגאון בעל של"ה וז"ל הדבקות הוא יותר טוב שבעתיים מהלימוד". (ולכאורה צ"ע מה שמציין לחוה"ל ואולי זה השתלשל מזה שבאח' הכת"י הי' כתוב הח' ופיענחו אותו חוה"ל? ויש לחפש בחוה"ל מזה).

והנה לכאורה לפי דברי צוואת הריב"ש יוצא הבדל אחר בין זה שיודע לדבוק עצמו לה' כיאה ולזה אנו אומרים שהדביקות שלו שבעתיים מלימוד התורה, ואלו היו החסידים הראשונים, לבין רוב בני אדם שאינם יודעים דביקות מהי, ואז אפילו אם הוא למדן גם "לא תהי' שעת הלימוד גרועה מנפילת המוחין ומעת שינה שגם אז אינו יכול לדבק בבו"ת".

(ואולי זה ההבדל המכואר בהל' ו' בין הצדיק שיש לו אהבה בתענוגים שאצלו אהבה גרידא ודביקות מספיקה, לבין זה שאין לו אהבה בתענוגים וממילא אהבה שלו מתבטאת בלימוד התורה בפועל כי בלא"ה כי כצועק מים מים ואינו שותה).

מקורו באר"י החי?

והנה מקור יסוד זה הוא בדברי האריז"ל כפי שהביא החרדים, והנה על קטע זה שבחרדים כותב החיד"א בספרו כסא רחמים על אבות דרב"נ פרק ל"ט בתוספות: "ואגב אומר כי איזה ת"ח בזמנינו לקחו דברים אלו שכתבו משם רבינו האר"י זצ"ל לקרן קיימת ולעמוד ברזל והעלימו עין לדקדק באמרי קדוש, ומריש אמינא כי דברי רבינו האר"י זצ"ל כעת איני זוכר שכתבם רבינו מהרח"ו זצ"ל בשמנה שערים אך כמדומה לי שהרב עיר וקדיש מהר"א אזכרי ז"ל בס' חרדים כתבום ואפשר דמשם חפר אוכל של"ה ז"ל (כי אין הס' אצלי) איכו השתא אמינא דהרב האר"י ז"ל מיירי בעוסק בתורה לשמה ותותרו אומנתו ושתיים זו חסרו"ת בנויות על גבי הסלע גם הרב האר"י ז"ל כתב וידוע דעת ויראת ה'".

ולכאורה מפקפק בעצם שמיעה זו אם הוא מדברי האר"י הוא וכידוע דעת חכמי הספרדים ודעת החיד"א שכל שאינו מח' שערים לא קיבלו כאמין ופקפקו בזה.

והנה בפשטות החיד"א מערער על כל שייכותו של הקטע לאר"י גם בענין מעלת הדביקות על הלימוד כי הכל לקוח לכאורה מספר שמצא החרדים בכת"י זה. אך לאמיתו של דבר מצאתי מעין ענין זה של מעלת הדבקות על לימוד באחד מן השמונה שערים והוא בשער רוח"ק הקדמה א' (מהד' אשלג עמ' עה): "דע כי האיש אשר התחיל ליחד הייחודים הנוגעים ונמנע מלייחדם הנה גורם לו נזק גדול אם יעזוב יום יומיים יעזבוהו ויגרום שאותם הנשמות שרוצים להתדבק באדם יבדלו ויתרחקו ממנו, ואל תאמר שעסק התורה גדול ואין ראוי לבטלו כי ענין הייחודים הנז' הוא גדול מעסק התורה כי הוא מיחד העולמות העליונים ונקרא עסק התורה ויחוד".

הרי המושג שייחוד גדול מלימוד התורה. אך צ"ע אם ייחוד היינו דביקות שבפשטות ייחוד העולמות העליונים בגדר דביקות בה' הוא, אך הרי מסיים "שנקרא עסק התורה ויחוד" א"כ זה חלק מתורה? וצ"ע.

עוד יש להעיר שהרי המעבר יבק מציין שהתבודדות פעם בשבוע קיבל ממהר"י סרוק ששמע מרבתי, דהיינו אריז"ל, ויסוד ההתבודדות הוא היסוד שמעלת הדביקות שבעתיים מלימוד התורה. אף כידוע שהחיד"א לא קיבל קבלת מהר"י סרוק שאינו מהרח"ו, ואילו נשיאי החסידות קיבלו דבריו כידוע.

ויש לי עוד להאריך בביאור הדברים בכל פרט אך כעת אין הזמן גרמא ובאתי להעיר ולהאיר.



מקורות לדברי רבותינו נשיאנו*

הרב נפתלי בר משה

ברוקלין נ.י.

בלקו"ש חלק ט"ל עמ' 43 (בשיחה לר"ה) כותב וז"ל: "כתב רבינו הזקן בסידורו ב"סדר תקיעות": אחר קריאת התורה יכין עצמו לתקוע בשופר ויאמר קאפיטל זה [מזמור מ"ז שבתהילים] ז' פעמים".

ובפשטות אומר כאן אדמו"ר הזקן ב' ענינים שונים (א) יכין עצמו לתקוע בשופר (ב) יאמר קאפיטל זה ז' פעמים. [ובפרט שמקורם של ב' ענינים אלו הוא בב' מקומות שונים, דמ"ש "אחר קריאת התורה יכין עצמו לתקוע בשופר" מקורו בפע"ח ומשנת חסידים (ולחוסף שבהערה 4 מציין שלשון אדה"ז הוא לשון המ"ח משא"כ מפע"ח הוא בשינויים קלים) ובמקומות אלו לא הובא ע"ד מזמור מ"ז, ואילו ענין אמירת מזמור מ"ז מקורו בסידור האריז"ל, אבל שם (אף שהובא הכוונות לתקיעת שופר) לא נמצא כלום ע"ד ההכנה לתק"ש – "אחר קריאת התורה יכין עצמו לתקוע בשופר"]". עכלה"ק בהנוגע לענינו.

והיינו דהלשון "יכין עצמו לתקוע בשופר" הוא לשון המ"ח [משנת חסידים], ואילו הענין דאמירת מזמור מ"ז הוא תוכן דברי סדור

(* בגליון תתסח נדפסה הערה זו עם כמה טעויות וע"כ הננו מדפיסים אותה עוה"פ, ועם הכותב והקוראים שיחיו הסליחה. המערכת.)

האריז"ל, ואינו מוזכר כלל לא בפע"ח ולא במ"ח. והנה בסידור האריז"ל (סידור ר"ש מראשקוב ובסידור ר' אשר לא נמצא זה כלל) לאחר שתחת הכותרת "כוונת השופר" הביא קצור דברי הפע"ח, שעה"כ, והמ"ח בענין הכוונות דתקיעת שופר, מתחיל כותרת חדשה בפני עצמה "סדר תקיעות שופר" וכותב הוא וז"ל:

"צריך לומר מזמור מ"ז כל העמים תקעו כף ז"פ [ז' פעמים] ויכוין שההבל ממזמור זה עולה למעלה בסוד עלה אלקים בתרועה לבער ולבטל ולהכרית כל המקטרגים ושטנים המבדילין ביננו לאבינו שבשמים ויש במזמור זה ז"פ [ז' פעמים] אלקים ויש ז' גבורות כנגד בג"ד כפר"ת וז' ימי השבוע. ובאמירה זו מתבטלין ומתמתקין כל דינין קשים ורפים ומהפכין מדה"ד למדה"ר [מדת הדין למדת הרחמים] ויש מ"ט תיבין כנגד מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא, ובזה מתמתקין ויוצאים זכאין בדין".

כאמור לעיל ענין זה אינו בנמצא לא בפע"ח (ולא בשער הכוונות) ולא במשנת חסידים. מהיכן מקורו של ר' שבתי מראשקוב ומהיכן העתיקו לסידורו (סידור האריז"ל)?

ובכן, מקורו הוא בספר חמדת ימים. (בפרק ז' – תקיעת שופר) כותב וז"ל: "ומצאתי כתוב לא' מתלמידי רבינו זלה"ה לומר מזמור מ"ז למנצח כו' שההבל ממזמור זה עולה למעלה בסוד עלה אלקים בתרועה וכו' לבער ולבטל ולהכרית כל המקטרגים ושטנים, המסכים המבדילים ביננו לבין אבינו שבשמים. ובמזמור זה יש ז"פ [ז' פעמים] אלקים, ויש ז' גבורות נגד בג"ד כפר"ת, ובאמירת המזמור הזה אנו ממתיקים דינא קשיא ודינא רפיא, ולכן צריך לאומרו ז"פ קודם התקיעה בין התוקע ובין הקהל". ע"כ.

(ולהוסיף, שבנוסף לכך שאמירת מזמור מ"ז בתהלים לפני תק"ש שאותו הביא אדה"ז בסידור מסדור האריז"ל – שהעתיקו מספר חמדת ימים, הנה גם בלשון "ובאמירה זה מתבטלין ומתמתקין כל דינין" למדין ענין עיקרי בחסידות – ראה בסה"מ מלוקט ה' ד"ה יבחר לנו את נחלתינו (תשכ"ג) בסיום המאמר – הערה 62 באריכות, וש"נ).

ב. בלקו"ת פ' במדבר (דף ט' ע"א) "ביאור מעט ע"פ וארשתיך לי", מביא כמה ביאורים בענין חצרות (כלתה נפשי לחצרות ה') וההפרש בין בית וחצר, ובחצר גופא ההפרש בין חצרות הפנימיים והחיצונית, ומביא שם דעת הפרדס בערה"כ, לקוטי הש"ס, להאריז"ל מא"א אות

ח' סימן נון, ואח"כ (בעמוד ב' למעלה) מביא הוא וז"ל: "ובזהר פ' נח (דע"ה ב') לפי המק"מ שם משמע בחצר הפנימית הוא עולם הבריאה וחצר החיצונה הוא עולם היצירה", עי"ש שהאריך בזה, ודוחק הוא לישוב זה עם הדעות דלעיל.

והנה המק"מ שם הביא ענין זה ובשם החמדת ימים, והעתיק כל אריכות לשונו וביאורו (בחמדת ימים דף כ' כתב וז"ל . . . עכ"ל) ותו"ד בקיצור, אשר בימות החול נמשכת ההשפעה בעולמות ע"י לבוש היצירה ועולם העשיה הנק' חצר החיצונה, וביום השבת ור"ח נמשכת ההשפעה ע"י לבוש הפנימי דעולם הבריאה הנק' חצר הפנימית

ומעניין לציין שבלקו"ת דברים דרושים לשבת שובה, ס"ו עמ' ג' (ד"ה שובה ישראל) מבאר אדה"ז שם (אות ב') אשר בימות החול נמשכת החיות ע"י לבוש הדבור שהוא בחי' עשי', ובשבת נמשכת חיות העולמות ע"י בחי' המחשבה לבדה שהוא עולם הבריאה ולכן נמשכת נשמה יתירה בשבת דהיינו מעולם הבריאה. ובחצאי עגול מציין (הצ"צ) וז"ל: "עיין בזח"א פ' נח דע"ה ע"ב ע"פ שער החצר הפנימית ובמק"מ [ובמקדש מלך] שם בשם הפע"ח [הפרי עץ חיים]!" היינו שמאריך דברי החמדת ימים כדברי הפרי עץ חיים!.

ג. בשוע"ר (בהלכות שבת סימן רפ"ה סעיף ב' בענין אמירת שמו"ת) מביא אדה"ז דיעה שאפשר לצאת באמירת המקרא ב"פ, ובפעם השלישית לומר שוב המקרא וללמדו עם פרש"י, ובקו"א הוכיח שזאת הכוונה (היינו שלפי דיעה זו אין הכוונה ללמוד המקרא ג' פעמים ואח"כ רק פרש"י) כי באם לאו הרי במקומות שאין עליהם פרש"י יוצא שאין הוא אומר פסוק זה ג"פ, וציין בסופו "וכ"כ בח"ה ח"ב פט"ו ע"ש", וכבר דשו בה רבים (וכמדומה לי שגם בחוברת זאת דנו בזה) בדבר פירוש ראשי תיבות אלו (ח"ה) כי בחמדת הימים לא נמצא זאת בח"כ פט"ו.

והנה לכאורה נמצא ענין זה ולשון זה בחמדת ימים, שבת פ"ג, אשר מוכיח שע"פ הסוד העיקר הוא ללמוד המקרא ב"פ עם תרגום דוקא (כהדיעה הב' שאותה מביא אדה"ז בשם הגה"מ), וכתב הוא וז"ל: "ועתה תחזה כמה שגו . . . סברת האומרים שלמוד הסדר בפרש"י חשיב כמו תרגום, כי הם לא בא לידי מדה זו אלא בהשכיל לבותם פשוטן של דברים, שטעם התרגום הוא לתרגם את הכתובים ולהבין במקרא, ולזה יספיק פירוש רש"י ע"ה, והם לא ידעו כי לא יתכן טעם הדבר כפי פשוט, שאם כן למה יחזור ראובן שמעון לוי ג' פעמים, וגם כשאין בו

תרגום אונקלוס למה לנו לבקש תרגום ממקום אחר ולומר אותו בלי הבנה והשכלה כמו התרגום של עטרות ודיבון וכו' אלא עין המשכיל מבית ומחוץ תצפנו סוד התרגום . . כי בתורה ובנביאים ובכתוב מצינו שהקב"ה חלק לו כבוד לכלול אותו בקדושת תורתו התמימה, ויר"ש יצא ידי חובת שניהם פירוש רש"י והתרגום ואם הפנאי מסכים, ואם לאו התרגום עיקר". עכ"ל. היינו שאף שלמעשה פסק שעיקר הוא באמירת התרגום, לומד הוא שבאמירת שמו"ת עם פרש"י הכוונה היא לומר המקרא פעם שלישית עם פירש"י.

ואף שאדה"ז ציין לא"ה ח"ב פט"ו, ולפנינו נמצא זה בח"ב פ"ג – הנה עפ"י פשוט י"ל, כידוע שחלק א' שבספר חמדת ימים לא הגיע אלינו, והחלק הראשון שנמצא בידינו הוא החלק דשבת ואשר בעצם הוא חלק ב', והנראה שבא' המהדורות כאשר ראה המדפיס שהספר מתחיל בפרק י"ג הנה בכדי להקל על הלומדים שינה סדר הפרקים, היינו ששינה זאת לפרק א', כך שהספר יתחיל מפרק א', ובמילא פרק ט"ו נהפך להיות פרק ג'. דוגמא לדבר מצינו בנוגע לשערי ופרקי הספר ע"ח [עץ חיים], אשר ידוע שנכתב ונערך בכמה וכמה פעמים ומהדורות ע"י מהרח"ו וכפי שמביא החיד"א באריכות סדר כתיבתם והעתקם בהעתקות שונות ע"י מעתיקים שונים, ולכן מצינו חילוקים בין הדפוסים השונים, יש שהביאו בכל שער כל המהדורות, מהדור"ק ומ"ת ומ"ב (מהדורא קמא, מהדורא בתרא, ומהדורא תנינא) וכיו"ב, וכמה מהדורות הדפיסו רק חלקים מהנ"ל ומזה הוא שינוי חלוקת השערים והפרקים שבספר.

[דוגמא לדבר (אף שרבות הן בכל מקום שבו מוזכר הע"ת בלקו"ת) בתו"א בפרשת חיי שרה ישנו מאמר שהוא לשון אדמו"ר נ"ע בעצמו ושם מעתיק הוא כו"כ פעמים קטעים מדבר הע"ח, ובהוספות לספר (קל"ט ג' בדפוס החדש, ובדפוס הישן הוא בדף ק"מ ע"ג) נדפס ביאור על פ' חיי שרה מכ"ק אדה"ז נ"ע בעצמו שבתו"א מכ"ק אדמו"ר ה"צמח צדק", ושם מציין אדמו"ר ה"צ"צ על כל קטע וקטע שבדפוס דקראוונא, הוא שער אחר ופרק אחר].

ולא באתי אלא להעיר.



לקט הערות קצרות בענין סעודת מלוה מלכה

הת' יעקב צפריר קם

ישיבת תות"ל 770

ידועים דברי הזוהר¹ שכל מי שאינו מקיים סעודת מלוה מלכה נחשב לו כאילו לא קיים סעודה שלישית, שהרי אז נחשבת לו סעודה שלישית כסעודת לילה שדרך בני האדם לאוכלה² אך אדה"ז מוסיף (ע"פ ביאור הרבי בלקו"ש חל"ו, עמ' 76) שע"י סעודה רביעית פועלים שקיום כל שלושת הסעודות יהי' באופן של ד"מצווה מן המובחר" ובשלימות, וצלה"ב טעם החילוק בין דברי הזוהר לדברי אדה"ז, דהיינו, מה המקור לדברי אדה"ז שע"י קיום סעודה רביעית פועלים שלימות בקיום כל השלוש סעודות, ולאידך גיסא מה טעם דברי הזוהר שע"י אי קיום סעודה רביעית נחשב לו כאילו לא קיים סעודה שלישית בלבד.

ב. בשו"ת רב פעלים (ח"ג, סי' לה) כותב שלפי הדעות שתוקף סעודה שלישית הוא מדאורייתא, הרי תוקף סעודה רביעית הוא מדרבנן, ולפי הדעות שחיוב סעודה שלישית הוא מדרבנן, הרי חיוב סעודה רביעית הוא פחות מזה. וצ"ב מה בדיוק התוקף של סעודה רביעית להדעות שסעודה שלישית הוא מדרבנן.

ג. בשו"ת זכר יהוסף (סי' קו) מביא כו"כ לימודי זכות על הממעטים בסעודה רביעית, וביניהם, שאפשר לצאת ידי חובת סעודה זו בהבדלה שענינה הוא ללוות את השבת, ומה שאמר ר' חנינא "לעולם יסדר אדם שולחנו במוצ"ש", זהו לפי שיטתו ש"המבדיל בתפילה אין צריך להבדיל בכוס"³, אך מכיון שאנו מבדילים בכוס לכן אנו פטורים מסעודת מלוה מלכה. וצ"ע: א. בנוגע לסעודה רביעית ישנם הרי עוד כו"כ טעמים וענינים שלא נמצאים בהבדלה.

(1) מובא בכו"כ פוסקים (ראה לדוגמא בספר חסד לאברהם (מעון שני, נהר מ"ט) שו"ת רב פעלים (ח"ג, סי' לה) בן איש חי (שנה שני, ויצא כ"ז ועוד) אך בזהר שלפנינו לא נמצא.

(2) ובזה גופא צ"ב (מדוע כוונתו משנה את עצם קיום המצוה, וכי אדם שלובש ציצית מסיבות של קור וכו' לא נחשב לו שקיים מצווה ?!) האם כשאדם אוכל סעודה רביעית בתור ארוחת ערב ג"כ לא נחשבת לו סעודה זו כסעודת מלוה מלכה. ועצ"ע.

(3) ראה מס' ברכות (דף ל"ג, ע"א)

ב. בנוגע למה שהביא דברי ר' חנינא ש"המבדיל בתפילה אין צריך להבדיל בכוס" ומכיון שאנו מבדילים בכוס לכן אנו פטורים מסעודת מלוה מלכה, לא מובן, שהרי להלכה נפסק שכל אחד חייב לסדר שולחנו במוצ"ש (כדברי ר' חנינא) והפוסקים לא חילקו בין אדם שהבדיל על הכוס או לא (ועוד יותר: לפי דבריו הרי אדם שהבדיל בתפילה ולא הבדיל בכוס צריך לקיים סעודה רביעית (אך אין אחד מהפוסקים שפוסק כך)), אלא שהביאור בזה פשוט, שההלכה לא רצתה לחלק בין בני האדם וקבועה להלכה אחת לכולם - שכולם צריכים לקיים סעודת מלוה מלכה.

ד. יש נוהגים⁴ לא לאכול ביצה במוצ"ש משום שביצה היא מאכל אכלים ולא ראוי לאוכלו במוצ"ש שזה זמן של שמחה וששון ליהודים. ובספר "בית ארזים" (סי' ש') מוסיף שלכן לא אוכלים בסעודה זו כביצה אלא רק כזית, כיון שלא נאה להזכיר אבילות לכבוד דוד המלך שנסתלק במוצ"ש. וצ"ע: א. מפורש בכ"כ פוסקים (ראה לדוגמא בספר משמרת שלום סי' כט סעיף ב') שצריך לאכול כביצה פת במוצ"ש. ב. מפורש בגמ' (שבת, ל, א) שדוד המלך מת בשבת ולא במוצ"ש.

ה. בספר המנהיג (הלכות שבת, סי' עה) מביא מנהג ספרד לומר זמירות קודם הבדלה בביהכ"נ, ומביא לזה רא"י מהמדרש שזה משל לכלה שמלווים אותה בזמירות ותשבחות. וצ"ע: שהרי מפורש בט"ז (סי' רצה) שאע"פ שנוהגין לומר זמירות קודם הבדלה נכון לומר אותן אחר הבדלה, דבזה שייך ליווי, דהיינו אחר שיצא המלך.

ו. התוס' יו"ט (מס' פיא, פרק ח' משנה ז') סובר שאדם שהאריך בסעודה שלישית עד לאחר השקיעה יצא ידי חובת סעודה רביעית. ומביא לזה רא"י מדברי הטושו"ע (יו"ד סי' רנ סעיף א') וכן מדברי הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ט הי"ג) שנותנים לעני רק שלוש סעודות בשבת ולא ארבע, שהטעם לכך הוא, כנ"ל, מכיון שע"י הסעודה הג' יוצאים ידי חובת סעודה רביעית. (אך לכאורה צ"ע, שמדברי הפוסקים הנ"ל משמע שכל עני לא חייב לאכול סעודה רביעית בין אם אכל סעודה שלישית לפני או אחרי השקיעה, ומהיכן למד תוס' יו"ט שזהו רק באם סיים סעודה שלישית לאחר השקיעה). אך ה"משנת יעקב"

(4) ראה ספר פקודת אלעזר (סוף ח"א), כף החיים (לר' חיים פלאגי, סי' ל"ו, אות נ"ד)

סובר שאין הכרח שזאת כוונת הפוסקים הנ"ל, אלא כוונתם היא שמכיון שהעניי שבע מהסעודה שלישית לכן לא נותנים לו סעודה רביעית, אך אין הכוונה שיוצא ידי חובת סעודה רביעית.

וצ"ע: מפורש בפוסקים (ראה מהרש"א, שבת דף קי"ט, ב) ב"ח (סי' ט, ד"ה לעולם) ט"ז (סי' ש', סק"א) כף החיים (סי' ש', אות ד') ועוד, שאפילו אם אדם שבע הוא צריך לסדר שולחנו ולאכול (עכ"פ כזית) סעודה רביעית, וא"א לומר שהעניי יאכל משאריות הסעודה שלישית, דהרי מפורש בכו"כ פוסקים (חיד"א בספרו "מחזיק ברכה" (סי' ט' אות ד') שערי תשובה (סי' ש' אות א') בשם המהרש"א (שם) ועוד, שצריך לאכול מאכל מחודש במוצ"ש ולא לאכול שיריים מהשבת (אף שישנן כו"כ דעות שמצווה לאכול שיריים מהשבת, ראה לדוגמא בשו"ת חיים ביד (סי' קכה סוף אות צ"ו, ד"ה סעודה), חידושי הרי"ם (עה"ת, עמ' רצד) ועוד, אך אולי ניתן לחלק בין אדם רגיל (שצריך לאכול מאכל מחודש) לאדם עניי (שיכול לאכול גם מהשיריים של סעודה שלישית). ועצ"ע.

ז. בהמשך להנ"ל (בענין אדם שאריך בסעודה שלישית שיוצא ידי חובת סעודה רביעית), כ"כ הבאר היטב בשם האלי' רבה (סי' ש' סק"א), ועפ"ז צ"ע מ"ש בספר משנת יעקב שהבאר היטב לא סובר כמו האלי' רבה.

ח. בספר "מנהג ישראל תורה" (סי' ש', סעיף ח') מביא שלא מצא טעם למנהג לספר עובדות מצדיקים במוצ"ש, וצ"ע, דאם כוונתו שלא מצא מקור למנהג זה, הרי מפורש בכו"כ ספרים שישנה סגולה לספר סיפור מהבעש"ט במוצ"ש (ראה לדוגמא בספר מנחת שבת (בקונטרס שיעורי המנחה (סי' צו אות ו') ספר ליקוט מאיר (אות קלה) ועוד), ואם כוונתו שלא מצא טעם לכך, הרי מובא לכך טעם ע"פ הכתוב בספר "תולדות יעקב יוסף" (פרשת בלק ד"ה והנה) שאחי' השילוני הי' גם רבו של אלי' הנביא וגם רבו של הבעש"ט.

ועפ"ז מובן שכשם שמזכירים את אלי' הנביא כך צריך להזכיר גם את הבעש"ט. ואולי מתכוון להמנהג לספר עובדות מצדיקים בכלל במוצ"ש (לאו דוקא להבעש"ט), אך עצ"ע מדוע לא מזכיר כלל את המקור והטעם למנהג לספר סיפור מהבעש"ט במוצ"ש.

ט. ידוע שלכל יהודי יש עצם הלוז שממנו יקום הגוף לתחיית המתים, ויש לו כו"כ שמות ואחד מהם הוא תרוד רקב, וצ"ע שהרי הוא איננו נרקב (ראה אלי' רבה (סי' ש', סק"ג)).

י. בנוסף לעצם הלוז מובא במדרש ב"ר (יט, ה) שישנו עוף ושמו חול שהוא חי לעולם מפני שלא שמע לחוה ולא אכל מעץ הדעת, ולכן הוא חי אלף שנה, ובסוף אלף השנים יוצאת אש מקינו ושורפתו ומשתייר בו כביצה וחוזק ומגדל, ובמתנות כהונה (שם) מסביר שלמרות שהוא לא חטא בכל זאת הוא לא חי לעולם, מכיון שאדם הראשון שהוא עיקר הבריאה, חטא ונקנסה עליו מיתה, לכן נקנסה מיתה גם על כל הנבראים כדי שלא יהא כח העבד יפה מכח רבו. אך, מ"מ, כיון שהוא לא חטא, לכן הוא שב וחי.

וצ"ע, שהרי גם עצם הלוז לא חטא ולכן הוא חי לעולם, ולא אומרים שבגלל שנקנסה על האדם מיתה לכן גם עליו נקנסה מיתה.

אך כשמעינים בלקו"ש ח"ו (שיחה ליו"ד שבט, הערה 32) מוצאים ביאור שונה לחלוטין. דהרבי מסביר שהסיבה שהוא משייר כביצה הוא כיון שזה עצמות הגוף, משא"כ שאר הגוף שאוכל שאר דברים והם נעשים דם ובשר כבשרו (ומציין גם למת"כ הנ"ל).

ועפ"ז מובן שכ"ז הוא רק בנוגע לעוף ששמו חול, משא"כ בנוגע לעצם הלוז שמלכתחילה הוא עצם פשוט וכל מה שאוכל זה רק מסעודת מלוה מלכה, ממילא מובן מדוע הוא לא נפסד כלל ואפילו לא למשך זמן.

יא. בנוגע לשייכות של אלי' הנביא למוצ"ש ישנם כו"כ טעמים, ובין היתר מובא בכו"כ פוסקים (של"ה בשם מהרי"ל, כף החיים (לר' חיים פלאג'י (סי' לא אות כ"ב), אלי' רבה (סי' רצה, אות ט') ועוד), המדרש שבכל מוצ"ש יושבים אלי' הנביא ומלך המשיח בגן עדן תחת עץ החיים וכותבים את זכויותיהם של ישראל, (ויש להעיר שכשמעינים בשיחות של הרבי רואים שכלל לא מזכיר טעם זה אלא רק את שאר הטעמים), וצ"ע היכן נמצא מדרש זה (ויש גורסים שזה תוספתא).

יב. בכו"כ פוסקים (ראה שערי תשובה (סי' ש' אות א') בשם החיד"א בספר "מחזיק ברכה" (סי' ש', אות ב') בשם תלמידי האריז"ל, ועוד) מובא שאסור לעסוק במלאכה עד שמקיימים סעודה רביעית.

ועפ"ז צ"ע מ"ש בשו"ת תורה לשמה שאין אפילו מצווה באי עשיית מלאכה במוצ"ש עד שמקיימים סעודה זו.

יג. ידוע המעשה עם הגר"א (נדפס בספר מעשה רב (אות קמח) ובתוספת מעשה רב (סי' לט) שהי' חולה במוצ"ש ולפתע התעורר וביקש להאכילו אם לא הגיע זמן עלות השחר. וצ"ע, שהרי ידוע הדין (מובא בשו"ת אור לציון) שאין אוכלים סעודת קבע אחרי שינה.

אך יש שהסבירו שאולי אפשר לומר שאין זה כולל סעודת מצווה. וכן נהגו המהרח"י והברכ"י.

יד. ידוע המנהג להדליק נרות במוצ"ש, וכמובא בכו"כ פוסקים וביניהם במחצית השקל (סי' ש') בשם הט"ז, אך כשמעיינים בט"ז לא מוצאים שמזכיר דין זה.



האם הצמח צדק חולק על אדה"ז בפסקיו [גליון]

הת' שמואל דאוועראב

שליח בשיבת ליובאוויטש מנשסתר

בגליון שעבר (תתס"ט) כתב הר' ב.א. להוכיח שאכן מצינו שחלק אדהצ"צ על אדה"ז מבלי להזכיר את שמו. שמעתי ממקור ראשון בשם הר' גרליק ע"ה (רבה של כפר חב"ד) אשר כ"כ בדוקא שלא לחלוק על אדה"ז בפירוש.

