

ב"ה
שי"פ ויטלה – י"ט כסלו
ה'תשס"ד
גליון ה' [תתע"א]



ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה שמחים אנו לשגר
שפע ברכות מאליפות ואיחולים לבביים
לידידנו היקר והאהוב יו"ר המערכת מלפנים
שפעל במסירה ונתינה נפלאה
ברוב כשרונותיו הברוכות וחפץ ה' בידו הצליח
איש חי ורב פעלים, בעל מדות תרומיות
הת' הדגול הרב **בנימין** שי' הלוי

ליון

לרגל בואו בקשרי השידוכין
בשעה טובה ומוצלחת עם ב"ג תחי
יה"ר שתזכו לבנות בית נאמן בישראל
בנין עדי עד כרצון ולנח"ר רבינו נשיאנו
מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י

המערכת

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

5..... יסוד ההיתר להקב"ה ליטמא למת בתחה"מ

רשימות

8..... כמה שנים או חדשים הי' אדה"ז אצל הה"מ

לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

12..... בהדין דנהרג ולא עבר צדקה תחשב לו

17..... עשיית המצות באופן טבעי

18..... המקורות לדין מילה שדוחה שבת ונפק"מ להלכה

20..... בדין הריגת עובר

22..... המקיף דסוכה גם כשאינו נמצא בתוכה [גליון]

22..... בענין קני המנורה באלכסון

24..... בין אדם למקום או בין אדם לחבירו [גליון]

26..... ב' אופנים בפתיחת הצינור דמס"נ

אגרות קודש

31..... שיעורי תורה מעורבים לאנשים ונשים

נגלה

41..... ידים שאין מוכיחות

42..... קידושי יעוד וגדר תנאי

49..... דבר הכורת בינו לבינה

56..... חופה לא כתיבא

57..... גדר קדושי כסף

חסידות

60..... תיקון טעות בתו"א

61..... היחס בין שרש חיות הגוף והנפש, וכמה תיקונים

רמב"ם

62..... בדין ברכה שאינה צריכה

67..... חידוש מפתיע לבאר כמה מחלוקות הרמב"ם והראב"ד

69..... המקור לדברי הרמב"ם בדין עשיית תשובה

הלכה ומנהג

- 70..... מנהג חב"ד בעניני עיבור
72..... בענין היכר ציר
77..... הידור מצוה או זריזין מקדימין איזה מהם עדיף [גליון].....

פשוטו של מקרא

- 79..... וישכם אברהם בבוקר [גליון]
82..... ואברכה מברכיך ומקללך אאור
86..... אין מוקדם ומאוחר בתורה ע"פ פש"מ

שונות

- 88..... תאריך כתיבת הלכות תלמוד תורה

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לשבת פרשת מקץ,
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', כ"ח 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

חדש באתר! שיעורים של רמי"ם עמ"ס קידושין

גאולה ומשיח

יסוד ההיתר להקב"ה ליטמא למת בתחה"מ

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תורת"ל - קרית גת, אה"ק

הקשה הגאון בעל המשנה למלך בספרו פרשת דרכים (דרוש כ"ה) על הא דארוז"ל בפ"ק דתענית דמפתח של תחה"מ הוא אחד מהג' מפתחות שנמצאים בידו של הקב"ה ולא נמסרו ביד שליח, וכדכתיב ביחזקאל "וידעתם כי אני ה' בפתחי את קברותיכם". והרי אמרו בגמ' (סנהדרין לט, א) דהקב"ה נקרא כהן ואיך יכול להטמאות למת (שהרי הוא בעצמו מחי אותם וכנ"ל)?

ומתרץ שם הפר"ד "ואין לנו אלא מה שתירצו התוספות שישראל נקראו בנים למקום וכהן מיטמא לבנו" וכוונתו לדברי התוס' בסנהדרין (שם, ד"ה במאי טביל) שעל השאלה בגמ' שם במה טביל הקב"ה כשקברו למשה רבינו, כתבו התוס' "הא דלא קשיא ליה היאך מטמא, דישראל נקראו בנים למקום", ועד"ז יש לפרש גם בנוגע לכללות הענין דתחה"מ*.

אלא שלכאורה יש להעיר ע"ז דסברא זו דישראל נקראו בנים למקום מועילה רק בשביל להטמאות בקבורתם של ישראל (וכפי שהיה אצל מרע"ה) אבל לאחר הקבורה אין זה פשוט כלל שמותר לכהן להטמאות לקרוביו.

דהנה עד שנסתם הגולל יש מחלוקת בראשונים אם מותר לכהן ליטמא גם שלא לצורך קבורה או אפי' שלא לצורך כלל דיש סוברים דטומאת קרובים רק דחוי' ולא הותרה (רמב"ם ספ"ב מהל' אבל) ויש אומרים דטומאת קרובים הותרה דהלאו לא נכתב מלכתחילה על הקרובים (רש"י ברכות כ, א) אבל לאחר שנסתם הגולל נפסק שלוקה מיד (אמנם יש דעות – דלא קיי"ל כוותיהו – שאינו לוקה כל אותו היום או לאחר ג' ימים, אבל בכל אופן לא מצינו שמותר לכהן לאחר משיך זמן ליטמא למת), וראה במנ"ח מ' רס"ד בכ"ז בפרטיות.

(* ראה לקו"ש ח"ז פ' אמור ב'. המערכת.)

וכ"ש בנדו"ד שכבר נחסר "משהו" או הרבה יותר מזה אצל רוב מתי ישראל הנה בודאי שאסור לכהן לטמאות א"ע לקרוביו שכבר אינם שלמים וכמבואר בגמ' (נזיר מד, ב) במעשה שמת אביו של רבי יצחק הכהן בגינזק ובאו והודיעוהו לאחר שלש שנים ובא ושאל את וכו' ואמרו לו "לאביו-בזמן שהוא שלם ולא בזמן שהוא חסר", וכן נפסק להלכה ברמב"ם ובשו"ע, וא"כ הדרא קושית המשנה למלך לדוכתא איך מותר ע"פ דין להקב"ה לטמא עצמו בשביל תחיה"מ?

ב.

וראיתי שמביאים תי' אחר על קושיית המל"מ מספר מצח אהרן (להגר"א וואלקין ז"ל בעל המחבר בית אהרן על הש"ס) ע"פ מה שכתבו התוס' בכתובות (יא, א) על הא דאמר רב הונא שמטבילין גר קטן ע"ד בית דין, והקשו התוס' היאך נוכל להטבילו הא אין שליחות לקטן עכו"ם אפי' מדרבנן כיון דלא אתי לכלל שליחות, ותירצו דכיון דבהך זכייה הוי ישראל לכן חשבינן ליה שפיר כישראל מהשתא ואית ליה דין זכייה מדרבנן "ולפי דבריהם דאע"ג דאכתי עכו"ם הוא שאין לו שליחות, מ"מ יכולים בי"ד להיות שלוחין ולהטבילו כיון דבשליחות זה יהיה ישראל חל עליו שם ישראל גם קודם השליחות, וה"נ נהי דכהן אסור ליטמא למת מ"מ הכא בתחיה"מ דבהך טומאה יהיה חי משו"ה מקרי חי אפ' עוד קודם שהחייה, ושפיר יוכל הכהן ליטמא להם בכדי להחיותם" ע"כ.

והנה את הספר הנ"ל לא ראיתי בעצמי ואיני יודע מה הביאו בכלל לחפש תירוץ אחר מהמל"מ שדבריו מיוסדים על דברי התוס', אבל לפענ"ד מה שעדיין חסר בתי' המל"מ הוא הנקודה הנ"ל שההיתר ליטמא לקרובים הוא רק כשהם שלמים ולא חסרים, משא"כ לפי תי' הבית אהרן לק"מ, ואפי' לא נוגע כאן השקו"ט האם המתים יעמדו במומן ואח"כ מתרפאין או שיקומו כבר בלי המומים והחסרונות, משום שאם נקבל את דבריו דהיות שע"י מעשה זה יהיה חי משו"ה מקרי חי אפי' עוד קודם" הרי שיש לנו עסק עם אדם חי ולא נוגע כלל אם כשהוא יקום יהיה שלם או חסר ודו"ק.

אמנם האמת היא דיש סתירה ליסודו של הבית אהרן מהספרי זוטא בפרשת חוקת בנוגע לאלו שנטמאו מבין השונמית שלאחר שקם לתחייה הדין הוא שאם "חזרו ונגע בו - טמאוהו הם", ובלקו"ש חלק ח"י (עמ' 250 הע' 86) מדייק מזה שאין לומר "שכיון שעומד לחיות הו"ל כחי גם בשעת מיתתו וכמ"ש בפ"י נרבוני למו"נ שם (הובא באברבנאל שם) ולא הי' טמא מעולם, וכ"כ בדברי שאול יוסף דעת

יו"ד (סי' שע"ג, ס"ה), ומוסיף "וגם בבן השונמית אם הי' יודע אדם בבירור שיחי' לא הי' מטמא וז"ב בשמש", דהרי מפורש בספרי זוטא ד"חזרו ונגעו בו טמאוהו הם" ולא אמרינן דאף את"ל שכשנגעו בו במיתתו נחשבו טמאים הרי לאחר שהחי' מוכח דלא נחשב כמת ואיגלאי מילתא למפרע דלא היו טמאים", ולכאורה מפורש כאן להדיא דלא כסברת הבית אהרן.

אך באמת אין זה סתירה כלל, משום דהבית אהרן לא בא לומר שלמפרע כל אלו שנגעו במת שקם לתחי' אינם טמאים אלא רק בנוגע למי שע"י שנטמא לו בזה גופא הקימו לתחי' וכמו אלישע עצמו, משא"כ בהשיחה בא לשלול את הסברא שכיון, שעומד לחיות הו"ל כחי כל משך זמן מיתתו ולא היה טמא מעולם, וזה מוכח מהספ"ז שאין לומר כן על כל אלו שנגעו בו לפני אלישע אבל אלישע עצמו יתכן שבאמת לא נטמא.

ג.

ועפ"ז יש ליישב דברי התוס' בב"מ (קיד, ב) שהקשו "היאך החיה אליהו בנה של האלמנה כיון שהיה כהן דכתיב ויתמודד על הילד וגו' וי"ל שהיה ברור לו שיחייהו לכך היה מותר משום פיקוח נפש" והקשו האחרונים דאם יש כאן ענין על פקו"נ (דהיינו שגם מי שכבר מת יש בו דין של פקו"נ שדוחה כל האיסורים) למה צריך שיהיה ברור לו שיחייהו הרי גם ספק פקו"נ דוחה כה"ת כולה?

והנצי"ב בהעמק שאלה העלה מדברי התוס' דבאמת כיון שכבר היה מת לא שייך דינא ד"וחי בהם" אלא דעדיין שייך כאן הענין ד"חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" (וה"ה בנוגע לשאר איסורים) אלא שזה אינו אלא באופן שודאי ישמור עי"ז שבתות הרבה משא"כ היכן ששייך הלימוד של "וחי בהם" הרי"ז אפי' על ספק פקו"נ (עי"ש בשאילתא קס"ז ס"ק י"ז) אמנם בשו"ע אדה"ז סו"ס שו ובקו"א שם (נסמן בלקו"ש חכ"ז עמ' 137 הע' 44) מבואר "דבתר דגלי לן קרא שמחללין שבת מספק גבי פקו"נ, א"כ ה"ה בשביל שישמור שבתות הרבה שהוא חשיב ג"כ כפקו"נ (ע"ש הנדון), ומבאר דלא כהנצי"ב ולפ"ז עדיין צ"ב למה כתבו התוס' שהיה ברור לו שיחייהו¹?

(1) וראיתי באגרות משה יו"ד ח"ב סקע"ד סוף ענף א' שכתב דאין שום חיוב להחיות מתים "דרך לרפא חולים חייבה תורה אף לחלל את השבת ולא להחיות מתים, ומש"כ התוס' בב"מ וכו' צריך לומר דאין כוונתם משום פקו"נ דהמת אלא משום

אמנם לפהנ"ל יש ליישב ובהקדים מה שראיתי מביאים מספר יצחק ירנן (מגדולי חכמי הספרדים האחרונים) שהגיה בתוס' שצריך להיות "אי נמי משום פקו"נ" והוא תירוץ אחר אלא שלא נתבאר מהו א"כ תוכן התירוץ הראשון שגם בלי הענין דפקו"נ היה מותר לו, משום שהי' ברור לו שיחיהו, דבפשטות אינו מובן איך משו"ז הותר האיסור להטמאות למת ללא הענין דפקו"נ?

אך לפי סברת הבית אהרן א"ש, די"ל שכוונת התוס' הוא שבזה שבמעשה זה גופא שהוא נטמא לו בזה יחיהו, הרי שיש לו כבר דין של חי גם קודם שמחיהו, וכנל ע"פ סברת התוס' בכתובות לגבי גר קטן, אלא שכמובן שלזה צריך שיהי ברור לו שיחיהו וע"ד התחיית מתים שע"י הקב"ה שכמובן שאינה באה על הספק אלא בוודאות הכי גמורה, ורק אז שייך לומר את סברת הבית אהרן הנ"ל.

♦ ♦ ♦

רשימות

כמה שנים או חדשים הי' אדה"ז אצל הה"מ

הרב לוי יצחק הכהן זרחי
מגיד שיעור בישיבת חובבי תורה

א. ברשימות חוברת קפו ע' 5 (מחורף תרצ"ה): אדה"ז הי' אצל הה"מ יא' שנה כנגד י"ס עם ספי' הכתר. ל"ב חדשים.

וראיתי להמו"ל (בע' 11) שהעירו בהע' 23 מ"היום יום" יא מנ"א ש"רבינו הזקן הלך למעזריטש . . בשנת תקכ"ד. כנראה כוונתם בזה

פקו"נ דהאם שהיתה מצטערת מאד על שבשביל מצותה הגדולה והאמונה בהשי"ת ובנביאיו לפרנס את אליהו מת בנה כמפורש בקרא שטענה זה, וגם אולי בשביל פקו"נ של עצמו שבדרך הטבע היה אליהו נחלה מזה שבשבילו מת בן האלמנה אשר מתגורר עמה".

ובפשטות זהו דוחק גדול לפרש כן דברי התוס' והאחרונים ששקו"ט בדברי התוס' ודאי לא הבינו כן אך מלבד זאת הרי לדבריו עוד יקשה טפי מה צריך להדגיש שהיה ברור לו שיחיהו, דאם הנדון הא הפקו"נ של האלמנה או אליהו עצמו ולא של הילד המת למה לא מספיק אפי' ספק שמא יחיהו? ! ושמא כוונתו שלא היה כאן ממש ענין של פקו"נ אלא רק חשש שזה יגיע לידי זה, ובחשש כזה צריך דוקא שיהיה ברור לו ולא רק ספק וצ"ע המקור לחילוק זה.

הוא לשאול איך יתכן שהי' י"א שנה, דמכיון שהמגיד נסתלק י"ט כסלו תקל"ג, והמדובר בקיץ תקכ"ד, אין כאן כ"א ח' שנים וחצי.

וכ"ה בסה"ש תש"ד ע' 130, שאדה"ז הגיע להח"מ ח' שנים לפני הסתלקותו כמו שהח"מ הגיע להבעש"ט ח' שנים לפני הסתלקותו¹.

[וה"ש בסה"ש שם סוסי"א "אדער אין אָנפאַנג יאָר תקכ"ה ומקצת שנה ככולה" – לא הבינותי כלל, כי ממ"נ למה צריכים מקצת שנה: אפילו לא הגיע עד י"ט כסלו תקכ"ה יהי' ח' שנים שלימות, ואם הגיע לאח"ז – אי"ז תחילת השנה (- "אָנפאַנג יאָר")?]

גם העירו (בהערה 24) על ל"ב חדשים: כ"ה בגוכי"ק. ואולי צ"ל קלב. ואולי: [יא שנה] וב' חדשים.

ולא הבינותי:

(א) אפילו באם נתרץ שהי' י"א שנה – י"א שנה הוא קל"ב חדשים רק אם כולם פשוטות; אבל מהו עם השנים המעוברות? (אף דאפשר שי"א שנה פירושו חסר כמה חדשים).

(ב) אם גם י"א שנה אינו – למה רוצים להוסיף ב' חדשים?

אדה"ז הי' משרת אצל הח"מ רק ל"ב חדשים

ב. וראיתי לנכון לצטט קטע משיחת ליל שמח"ת תשכ"ז (בלתי מוגה – שיחור"ק תשכ"ז ח"א ע' 68), לפי זה יתישב הענין. וזלה"ק:

"ולכאורה איז ניט פארשטאַנדיק: ווי קען מען זאָגן אַז דער אַלטער רבי איז געווען אַ משרת באַם מגיד, באופן הנ"ל, אַז לא ימיש וגו'? לכאורה, די נשיאות פון מגיד איז געווען דרייצן יאָר, עד שנת תקל"ג, און דער אַלטער רבי איז במשך פון די גאַנצע צייט געווען באַם מגיד ווייניקער ווי דריי יאר – ל"ב חדשים, און ווי דער לשון פון כ"ק מו"ח אדמו"ר – "לב חדשים", וואָס דאָס איז דאָך אַ חלק קטן לגבי שנות נשיאותו של המגיד, עאכו"כ אַז דאָס איז ניט רוב שנות נשיאותו, איז

(1) יש להעיר, שבסה"ש תש"ד שבפנים מסופק אם הי' בתקכ"ד או תקכ"ה. [הלשון שם (בלתי מוגה) "מען דארף רעכענען, אַז דער רבי – הוד כ"ק רבינו הזקן – איז געקומען קיין מעזריטש אין יאָר תקכ"ד אָדער תקכ"ה, איך ווייס ניט – איך זאָג איך ווייס ניט, ווייל כ'האָב אַזוי מקבל געווען. וב"היום יום" שבפנים (נרפס בתש"ג) פשיטא לי' שהי' קיץ תקכ"ד. וראה לקמן בפנים.

ווי זאגט מען אז דער אלטער רבי איז געווען אַ משרת (שפירושו באופן דלא ימיש) באַם מגיד? "עכלה"ק.

ועיי"ש הביאור (בענין משרת) בארוכה².

הרי מפורש יוצא מפי רבינו שאדה"ז הי' אצל הה"מ רק ל"ב חדשים. ולפ"ז, כאן שכתב ל"ב חדשים - פשוטו כמשמעו, ואין לשבש כתבי רבינו.

התיווך בין י"א שנה ול"ב חדשים

ג. וא"ת איך זה מתאים עם י"א שנה – וי"ל דתרתני קתני. שאדה"ז הי' בזמן נשיאותו של הה"מ לי"א שנה³, והי' משרת ל"ל"ב חדשים". והא דהבעש"ט נסתלק ביום א' דשבועות תק"כ והה"מ בי"ט כסלו תקל"ג – הרי י"ב שנה וחצי – יש לתרץ עפ"י הידוע שבנו של הבעש"ט נהג נשיאות לשנה עד שמסרו להה"מ (ראה סה"ש - תורת שלום ע' 83).

וראה זה מצאתי באג"ק כ"ק אדמו"ר הריי"צ ח"ט (י"ט טבת תש"ו) ע' נג (נסמן בסה"ש תש"ו ע' 23 הע' 6) שאדה"ז בא להה"מ בתקכ"א! (מהשיחה שם (פורים תש"ו) מבואר שאדה"ז הי' י"ח שנה - תקכ"ג-ד). ולפ"ז, שוב י"ל שהגיע י"א שנה שלימות ועוד כמה חדשים לפני פטירת המגיד (ע"ד הנ"ל). אבל מ"מ פירוש י"א שנה ול"ב חדשים אינו זזה ממקומה.

ואם נאמר לפי השיחה כאן שהי' בשנת תקכ"ג ביחד עם מקצת שנה ככולה – יהי' לנו ג"כ יא' שנה מקוטעות שאדה"ז הי' אצל הה"מ (ובפרטיות - ל"ב חדשים).

(2) להעיר, שבהמשך השיחה שם מבואר שאדה"ז חזר לליאזנא, ולכאור' חזר לוויטעבסק, כי קיבל המגידות דליאזנא רק בתקכ"ז (ראה שלשלת היחס בתחילת "היום יום"). וי"ל שהמדובר בזמנים שהי' אצל הה"מ לאחר תקכ"ז.

(3) ראה לקו"ש חל"ה ע' 105 שמבאר שכמו שבאבות העולם - אברהם יצחק ויעקב – שלשתם היו ביחד ט"ו שנה, כמו"כ באבות החסידות – הבעש"ט, הה"מ ואדה"ז – היו ט"ו שנה בעוה"ז (אדה"ז נולד תק"ה והבעש"ט נסתלק תק"כ) אף שאדה"ז לא ראה הבעש"ט כ"א להאפשרעניש שלו (סה"ש תש"ה ע' 131). ואולי הי' עוד ענין בזה שאדה"ז הי' בזמן נשיאות הה"מ י"א שנה.

דרך אחרת לחשבון י"א שנה

ד. והנני בזה להעתיק דברי כ"ק אדמו"ר הזקן שאמר לבתו דבורה לאה (לקו"ד ח"ד דף תרסז, ב) סוף שנת תקנ"ב⁴:

שלשים שנה – אמר אבי – צריך האילן הטוב, לעידור וניכוש עד אשר יתן פרי, מאז היותו אילן, תורת מורנו הבעש"ט ומורנו המגיד זה עתה נהי' לאילנא דחייא, ועתה נתעורר הקטרוג הנורא אשר יוכל לגדע את הכל, חפץ הנני לחיות, כי כן הוא חיוב האדם עפ"י התורה אבל עוד יותר חפץ הנני לעדר ולנכש את האילן הזה שיתן את פרי עד כי יבוא שילה. מורי המגיד נ"ע הגיד לי כי יבואו עתים רעים, והבטיח לי אשר בכל עת יעזרוני, ראיתי את מורי ורבו, אבל פניהם שחור, אות הוא כי תורתם בסכנה ואות הוא...

בפירוש שלשים שנה (שצריך האילן . . עד אשר יתן פרי) י"ל בכמה אופנים:

א) הבעש"ט נתגלה בתצ"ד ואדה"ז הגיע להמגיד בשנת תקכ"ד, - לאחר שלשים שנה הי' אדה"ז הפרי של אילן הבעש"ט והמגיד. אבל לפ"ז אינו מובן ההמשך "זה עתה (תקנ"ב) נהי' לאילנא דחייא".

ב) שלשים שנה מאז בואו של אדה"ז להה"מ, שהגיע להה"מ בשנת (תקכ"ב או) תקכ"ג (כמו שכתוב בשיחת פורים תש"ו – לע"ע משנה אחרונה). וזהו הפירוש "זה עתה נהי' לאילנא דחייא". ומ"ש "חפץ הנני לעדר ולנכש את האילן הזה שיתן את פרי", שלא עברו שלשים שנה עדיין, צ"ל שבאמת עברו שלשים שנה, והתחיל לעשות פרי, אבל אדה"ז רצה "לעדר ולנכש" שיהי' באופן ד"עד כי יבוא שילה".

ולפ"ז הגיע בתקכ"ב. ואז יש י"א שנה כמעט שלימות.

(4) מלקו"ד ח"א דף מג, ב יוצא שהי' סוף תקנ"א, כי כתוב על אדהצ"צ שבר"ה הי' שנתיים, ואם ר"ה הי' תקנ"ג הי' הצ"צ ג' שנים (כי נולד ער"ה תק"נ). וזה יתאים להמכתב שהגיע בתקכ", שעברו שלשים שנה. אלא דכבר העיר ע"ז כ"ק אדמו"ר בהערה לשיחת שחזמ"פ ת"ש (סה"ש קיץ ה'ש"תע' 39 הערה 26) שהנכון כמ"ש ברשימת המאסר שנעתק מגוכי"ק.

אך יש לדחות כהנ"ל, ולומר, שהשלשים שנה פירושו לאחר שהתחיל נשיאות הה"מ - או בתק"כ, או בתקכ"א (באופן רשמי) – כיון שעידור וניכוש האילן התקיימה ע"י הה"מ עצמו.

ומי שיש לו פירוש יותר טוב אבקש שיציגנו לזכות הרבים.

מהו הפירוש של י"א שנה ברשימה זו

ה. לסכם: חוץ משנות תקכ"ד-ה -

(לפי מכ' אדה"ז באג"ק שלו ח"ב ע' לב (גוכי"ק מעדות במאסרו)- בן עשרים לערך⁵. לפי הקדמת בני המחבר לשו"ע, אג"ק כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ ח"ט ע' נז – בן עשרים. לפי סה"ש תרצ"ח ע' 266 (ומשם ל"היום יום" י"א מנ"א) - תקכ"ד. לפי סה"ש תש"ד ע' 130 ואילך (מסתפק אם) תקכ"ד או תקכ"ה. לפי סה"ש תש"ה ע' 132 – תקכ"ה)

יש לנו להוסיף (לפי שיחת פורים תש"ו) תקכ"ג, ולפי דברי אדה"ז לבתו באופן ב' הנ"ל - תקכ"ב (כיון שעכ"פ הלך לה"מ אחר פסח ולערך שבת נחמו, ואדה"ז מדבר לבתו לאחר שבועות) או תקכ"ג (אם נאמר מקצת שנה), ולפי המכתב באג"ק שם ע' נג – גם תקכ"א, כשנים שהגיע אדה"ז לה"מ.

וא"כ, ברשימה זו של תרצ"ה שכתוב י"א שנה – נראה יותר לפרשו על הזמן שאדה"ז הי' בזמנו של הה"מ, יותר מהזמן משהגיע.

♦ ♦ ♦

לקוטי שיחות

בהדין דנהרג ולא עבר צדקה תחשב לו

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"ה פ' וישב - חנוכה מבאר פלוגתת רש"י והרמב"ן [אם המלאך אמר בפירוש ליוסף שאחיו מתנכלים להמיתו, דלרש"י אמר לו

(5) ראה רשימת נכד אדמהר"ש (אולי כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ) הנדפס בתחלת "כרם חב"ד" ח"ד כרך א ע' 7 הערה 1.

בפירוש משא"כ להרמב"ן עיי"ש], דתלוי בפלוגתת הראשונים בדין "יעבור ואל יהרג", דהרמב"ן סב"ל כשיטת הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ה ה"ד) דאם נהרג ולא עבר ה"ז מתחייב בנפשו, ולכן סב"ל שדברי המלאך לא נאמרו מפורש ליוסף, כי אם ה' ידוע לו שיש סכנה בדבר ה' אסור לו ללכת לסכן א"ע, אבל רש"י סב"ל כשיטת התוס' (ע"ז, כז, ב, בד"ה יכול, וראה כס"מ שם) דאם נהרג ולא עבר "צדקה תחשב לו", לכן אף שידע שיש סכנה בדבר מ"מ ה' מותר לו להחמיר על עצמו.

ובהערה 20 שם כתב וז"ל: "ואף שדין זה אם ירצה להחמיר על עצמו וליהרג רשאי הוא אם העכו"ם מכוין להעבירו על דת" (שו"ע יו"ד סי' קנ"ז), "אבל אם אינו מכוין אלא להנאת עצמו אסור להחמיר ונקרא חובל בעצמו וצריך לעבור ואל יהרג" (ש"ך שם סק"ב מרבינו ירוחם סוף נתיב יח), והרי בנדו"ד אין כאן ענין להעביר על דת - הרי לדעת כמה ראשונים גם כשאין הכוונה להעביר רשאי להחמיר ע"ע (סמ"ק מצוה ג' שו"ת הרדב"ז סי' אלף קסג, ועי' ביאור הגר"א שם סק"ג). ולהעיר מעירובין כא, ב, ובתוס' שם (הובא בפתחי תשובה יו"ד שם) תו"ח שם, לחם שמים לברכות פ"א מ"ג ועוד, וראה תשובת הצ"צ לענין מילה במקום סכנה (נדפסה ביגדיל תורה (קה"ת נ.י.) שנה ט' חוברת א' (ס"ב) ס"א). עכ"ל.

במקום דליכא אנס האם רשאי להחמיר ע"ע

ויש להעיר בזה במ"ש בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תמ"ד) וז"ל: "שאלת ממני עמ"ש בפסקי ריקאנטי סי' קסו שהריב"א חלה את חליו אשר מת בו, וחל יוהכ"פ באותם הימים, ואמרו לו הרופאים שאם יתענה ימות בודאי, ואם יאכל שמא יחיה, והוא אמר ברי ושמא ברי עדיף ולא אכל ומת אם יפה עשה? תשובה: לגבי הדין אין ללמוד ממנו כלל שהרי אפילו ספק ספיקא של פקו"נ דוחה שבת ויוהכ"פ, ואפילו לחיי שעה חוששין, ואפילו לפי מ"ש האחרונים שמי שהי' דינו שיעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה משובח, וכן הוא דעתי ולא כהרמב"ם בזה, הני מילי במקום שיש קדוש ה' בדבר, שמוסר נפש על דתו ית' אבל בפקו"נ לא, וכמ"ש שהמונע א"ע ה"ז כשופך דמים, ואולי הריב"א ידע בעצמו שאפילו יאכל ימות בודאי כו". עכ"ל. וכ"כ בח"ד סי' סז דאפילו להחולקים על הרמב"ם דאם עבר ונהרג ה"ז משובח שאני התם דאיכא קידוש ה' וכו', עיי"ש.

ועי' גם בס' אור גדול סי' א' (ג, א) שהביא ראיית הפרי חדש לשיטת הרמב"ם דאם נהרג ולא עבר מתחייב בנפשו מפיקוח נפש שדוחה את השבת, ובפקו"נ אמרינן שהשואל ה"ז שופך דמים נמצא דאיכא איסורא במילתא דוחי בהם ולא שימות בהם כו', וה"נ לענין יעבור ואל יהרג דאם נהרג ולא עבר ה"ז מתחייב בנפשו.

ועי' האריך באור גדול שם לדחות ראייתו ולתרץ שיטת התוס', שזהו רק במקום שיש קידוש ה' וחילול ה', שיש אנס הרוצה להכריחו לעבור בשאר עבירות, ואפילו להדעות דסב"ל דאף כשמתכוון להנאת עצמו מותר לו ליהרג, ה"ז רק במקום שיש אנס ואיכא קצת קידוש ה' וקצת חילול ה' ומשום הכי רשאי להחמיר על עצמו, אף דאין כאן קידוש ה' וחילול ה' גמור שיהא מחוייב למסור נפשו ורשאי לעבור בכדי שלא יהרג, מ"מ כיון שיש קצת קידוש ה' וכו' שפיר מותר מצד מדת חסידות להחמיר על עצמו, משא"כ בפקו"נ שלא ע"י אנס דליכא קידוש ה' וחילול ה' אינו רשאי להחמיר על עצמו ובזה לית מאן דפליג דאסור. והביא ראי' לחילוק זה מאביי (סנהדרין עה, ב) דלית ליה האי חילוק דהנאת עצמן וסובר דאם הוא בפרהסיא אפילו להנאת עצמו יהרג ואל יעבור, וקשה לדידיה דמאי שנא מחולה בפקו"נ דמותר בכל האסורים אף שזהו בפרהסיא, וא"כ מאי שנא מאנס דכשהוא להנאת עצמו בפרהסיא יהרג ואל יעבור? ומוכח מזה דצ"ל כחילוק הנ"ל דשאני אנס שיש בזה קידוש ה' וחילול ה', משא"כ בחולה בפקו"נ, וכן צ"ל לפי שיטת התוס' עיי"ש עוד. וראה שו"ת יביע אומר ח"ו יו"ד סי' יג אות ג'.

ועי' גם בס' אהלי יוסף (דיני קדה"ש סעי' יב ס"ק קה), שכתב דלענין חולי שיש בו סכנה אם אינו רוצה לקבל התרופה שיחללו שבת עליו כופין אותו, ומביא שכ"כ בשו"ע סי' שכח מג"א סק"ו, ובשו"ע אדה"ז שם סעי' יא, (וראה גם סי' תריח סי"א לגבי אכילה ביוהכ"פ: "עליו הכתוב אומר ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש") ומבאר, דזהו גם לפי דעת התוס' כיון דהכא ליכא אנס וכו' ודחה עפ"ז ראיית הפר"ח הנ"ל (וכמ"ש באור גדול), עיי"ש עוד.

ובנדר"ד לגבי יוסף, הרי לא הי' כאן אנס שרצה לכפותו לעבור על מצות כיבוד אב, וא"כ זה דומה לכאורה לחולה שיש בו סכנה דאמרינן שאסור לו להחמיר ע"ע, אפילו לפי הדיעות דמותר להחמיר ע"ע כשהגוי מתכוון להנאת עצמו.

אמנם לפי המבואר כאן בהשיחה נמצא דיש מקום לומר לא כהנ"ל, אלא אפילו בדליכא אנס, אם רוצה להחמיר על עצמו לקיים מ"ע רשאי. וכן משמע בתשובת הצ"צ שם במי שמתו אחיו מחמת מילה ומ"מ רוצה למול א"ע שכתב די"ל שרשאי להחמיר ע"ע - לפי הדעות דסב"ל שרשאי להחמיר ע"ע אף במקום שאמרו יעבור ואל יהרג - אלא דאח"כ דן שם דכיון שאינו מצווה ועושה אינו רשאי להחמיר. גם כתב דבמילה אין זה מיתה ודאית אלא חשש וסכנה עיי"ש, אבל לא הוזכר שם הסברא דכיון דליכא אנס ודאי אסור, וכן כתב בלחם שמים שם (סופ"א דברכות) לגבי רבי טרפון שהכניס א"ע לסכנה שלא הי' עליו שום עונש על שהכניס א"ע לסכנה משום חומרא בעלמא דבודאי היכא דשייכא חומרא שרי אפילו לאסתכוני עלה ומדת חסידות היא אעפ"י שאינה חובה על כל אדם, והביא שם תשובה הנ"ל מהריקאנטי שהריב"א החמיר על עצמו בבעי'א דספק נפשות לענין איסור אכילה ביוהכ"פ דבכרת, דמדינא ספק נפשות להקל, אבל מצד מדת חסידות מותר, וכעובדא דר"ע בעירובין כא, ב, שאמר מוטב שאמית מיתת עצמי וכו'.

בגדר מצות קידוש ה' וכו'

והנה אף דלפי ההלכה כבר הובא מ"ש אדה"ז בהל' שבת והל' יוהכ"פ דבודאי אינו רשאי להחמיר ע"ע וכופין אותו, מ"מ לכאורה יש מקום לבאר הך פלוגתא שזה תלוי בגדר מצות קידוש ה':

דהנה ידוע מה שחקר הרבי בכ"מ בענין האיסור ד"לפני עור", ולענין "מצות תוכחה", ולענין "תוס' מן החול אל הקודש" ועוד, אם הוא "דין כללי" השייך לכל פרט ופרט בשוה או שהוא "דין פרטי" בכל דבר ודבר בפני עצמו. ולדוגמא בלפני עור, אם הפירוש שלעולם הוא עובר אותו האיסור ואין הפירוש אם מכשילו באיסור חמור או באיסור קל, או שהוא פרט בכל עבירה ועבירה, ואם הכשילו באיסור חמור יותר, האיסור דלפי עור חמור יותר, ועד"ז בנוגע למצות תוכחה אי נימא דלעולם חל אותו המצוה בשוה ואין הפרש אם היא מצוה קלה או חמורה, וכן בענין תוס' מן החול אל הקודש אי נימא דלעולם חל אותו קדושה בהתוספת, ואין הפרש אם הוא שבת יוהכ"פ או יו"ט, או שהו"ע פרטי שתלוי אם הוא קדושת שבת יוהכ"פ או יו"ט, (וראה בכ"ז לקו"ש ח"א ע' 149, ח"ט ע' 59 הערה 29, חכ"ב ע' 58, ליקוטי ביאורים ח"ב ע' פ"ב, ועוד), ועי' גם קובץ הערות אות שמ"ט שחקר כן בנוגע ל"כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני", אי "לא מהני" מצד כללות הדבר שאמר רחמנא לא תעביד, או מצד

פרטיות איסור זה, דפשטות הפי' בחקירה זו היא אם הוא דין בפני עצמו שאינו שייך לעצם האיסור, דאז נמצא שהו"ע כללי, אבל אי נימא דהוה חלק מעצם האיסור וכו' ודאי הוא ענין פרטי שתלוי לפי חומר איסור זו.

והנה בהל' יסודי התורה שם הל' י' כתב הרמב"ם וז"ל: "כל העובר מדעתו בלא אונס על אחת מכל מצות האמורות בתורה בשאט נפש להכעיס הרי זה מחלל את ה' וכו' ואם עבר בעשרה מישאל ה"ז חילל את ה' ברבים וכל כל הפורש מעבירה או עשה מצוה לא מפני דבר בעולם כו' ה"ז מקדש את ה'". עכ"ל. דמבואר בזה שהענין דקידוש ה' וכו' שייך בכל מצוה ומצוה.

ומעתה יש לחקור ע"ד הנ"ל גם במצוות קידוש ה' והפכו: (א) אם הפי' שהיא מצוה בפני עצמה לקדש שמו ית' ואי"ז חלק ופרט מעצם המצוה, והא דמבואר ברמב"ם דכשמקיים מ"ע ה"ה מקדש את ה' וכן כשעובר עבירה מדעתו עובר על איסור חילול ה' ה"ז רק "היכי תמצוי" שיכולים לקיים מצות קידוש ה' או הפכו ח"ו ע"י עשיית מצוה או להיפך, אבל הוא דבר נוסף על גוף המצוה, ועל גוף העבירה. (ב) או נימא שהוא חלק ופרט מכל מצוה ומצוה, דבכל מצוה פרטי נכלל בה גם הענין לקדש שמו ית' והקידוש ה' הוא חלק מעצם המצוה ונכלל בהציווי של גוף המצוה לקדש שם ה' על ידה, וכן בכל עבירה ועבירה עצמה נכלל בה ג"כ הענין מה שמחלל שם ה', ונכלל בהציווי של עצם העבירה שלא יחלל ה' בה ושלא יעבור על קידוש ה', אלא דמצד הדין ד"וחי בהם" דילפינן דיעבור ואל יהרג, יש בזה חילוקי דינים מתי מחוייב למסור נפשו, או אם מותר לו למסור נפשו דתלוי באיזה עבירות הוא, ואם הוא בפרהסיא או בשעת הגזרה וכו' שכל זה תלוי לפי גודל קידוש ה' והפכו.¹ וראה הערות וביאורים גליון ש"מ שנתבאר עפ"י כמה פלוגתות של הרמב"ם ושאר ראשונים בנוגע למצוות קידוש ה', ואכמ"ל.

ולפי"ז י"ל בענינו דאי נימא דמצות קידוש ה' הו"ע בפני עצמו ואינו חלק מגוף המצוה, במילא שפיר י"ל שכל מה דסב"ל להתוס' דאפילו במקום שאינו מחוייב ליהרג אם נהרג צדקה תחשב לו הוא רק בדאיכא אנס שרוצה להכריחו לעבור בשאר עבירות, ואפילו כשמתכוון

(1) וראה הי"א לגבי תלמידי חכמים וכו' שיש גם מצוות קידוש ה' וכו' איך שהוא בפ"ע.

להנאת עצמו (לפי דעה הנ"ל) מותר לו ליהרג כיון דמ"מ איכא קצת קידוש ה' וכו' כנ"ל כיון שיש אנס, אבל בדליכא אנס ויש רק קיום גוף המצוה בלבד אסור לו ליהרג, אבל אי נימא שהדין דקידוש ה' הוא חלק מגוף המצוה עצמה דעצם הציווי הוא ציווי בקידוש ה', נמצא דאפילו בדליכא אנס ואין כאן קידוש ה' מצד אחרים, אבל מ"מ הרי יש כאן גוף המצוה שגם בה מצ"ע יש בזה הציווי דקידוש ה' וחילול ה', וכיון שיש כאן יסוד הדבר החיוב דקידוש ה' והפכו כמו בשאר המקומות כשיש אנס וכו', לכן י"ל דגם הכא רשאי להחמיר ע"ע דמאי שנא.

וראה לקו"ש חכ"ז פ' אחרי ג' אודות הגדר דדחיית שבת מפני פקוח נפשות שזהו קיום השבת עצמו, דלפי"ז לכאורה י"ל דבנוגע לשבת כו"ע יודו דאינו רשאי להחמיר, כיון דאם מחמיר ה"ז היפך ענין השבת.



עשיית המצות באופן טבעי

הרב אלימלך יוסף הכהן טילבערבערג

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

בנוגע לביקור הקב"ה אצל אברהם אבינו ביום השלישי למילתו כותב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בלקוטי שיחות חלק ה' דף 80: "פון די ענינים אין קיום המצות שלאחרי מ"ת איז די השתדלות אז מצות זאלן געטאן ווערן בדרך הטבע ניט דורך א נס, ווארום וויבאלד אז די מצות (שלאחרי מ"ת) דארפן פועל'ן א זיכוך און ממשיך זיין קדושה אין די דברים הגשמיים שבעולם הטבעי, דארפן זיי זיין ע"פ טבע — בכדי אז אויך טבע פון וועלט זאל (ניט נתבטל ווערן, נאר) נזדכך ווערן". עכלה"ק.

וממשיך רבינו בדף 84: "ועפ"ז יש לומר אז די ערשטע צוויי טעג איז דער אויבערשטער טאקע ניט געקומען צו אברהם'ען אים מבקר חולה זיין, בכדי ניט אראפצונעמען פון אים די שוועריקייטן וועלכע קומען בטבע מצד קיים המצוה.

והנה עיין שם במראה מקום שבהערה 49 שדעת רבינו שע"י "וירא אליו הוי" ואח"כ ביאת רפאל נתרפא אברהם לגמרי, כדמוכח

מפשטות הכתובים – "וימהר אברהם כו' רץ אברהם וכו'" – ולא רק אחד מס' בחליו שזה הוטבע בטבע בנ"י.

ולכאורה רואים בחוש שכאשר אדם מבוגר עובר ניתוח של מצות מילה הנה לא שייך להתרפות לגמרי ביום ג' להמילה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, שע"י ה"וירא אליו ה'" וע"י מלאך רפאל נסתלק מאברהם היסורים הטבעיים הבאים מצד המילה.

וצריך לומר, שלפי הדרך של הרבי, מכיון שאברהם נתרפא לגמרי ביום השלישי א"כ מוכח שבאמת נמצא עכשיו בעולם הרפואות לרפאות האדם לגמרי ביום ג', ומה שתופות אלו לא נתגלו עדיין לשום אדם, אין זה מניעה לומר כן. וע"כ לא נקראת התגלות ה' לאברהם - שע"י נתרפא לגמרי - מעשה נס.

וראיה לזה הוא ממה שבימינו הנה מוהלים העושים מצות מילה באנשים מבוגרים משתמשים בסמים להקל הצער של הנימול, אע"פ שמסתמא בימי אברהם ובזמן קבלת התורה לא ידעו מסמים אלו. (ועיין בשו"ת אמרי יושר מהרב הגאון ר' מאיר אריק ז"ל (ח"ב סי' קכ) שהוא מחמיר ע"ד השתמשות בסמים בשעת המילה, אבל רוב הפוסקים חולקים עמו בזה. ופוק חזי שלמעשה אכן משתמשים עם סמים אלו).

וי"ל שאע"פ שלפי שיטת רבינו צריך לסבול היסורים הרגילים כדי לקיים מצות מילה, מ"מ כיון שבזמנינו יש סמים שע"י אפשר להסיר חלק מהצער, לא נקרא דרך נס. וכמו כן י"ל, שכיון שאברהם נתרפא לגמרי ביום ג' למילתו ע"י "וירא אליו ה'", זה סימן שישנם סמים ורפואות בעולם שעל ידם יכול האדם להתרפאות לגמרי ביום השלישי רק שלא נתגלה אלינו עדיין.



המקורות לדין מילה שדוחה שבת ונפק"מ להלכה

הרב שניאור זלמן דייטש
כולל צמח צדק ירושלים עיה"ק

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מביא (לקו"ש חל"ה פ' לך לך שיחה ג') - בנוגע למקור הדין שמילה דוחה את השבת - דמצאנו (בכללות) שלושה לימודים לזה:

לדעת ר' נחמן בר יצחק נלמד הדבר מגזירה שוה "דנין אות ברית ודורות מאות ברית ודורות".

לדעת ר' יוחנן נלמד זה מהכתוב "ביום השמיני ימול", ביום ואפילו בשבת.

ובמכילתא עה"פ "ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת" איתא: "ר' אליעזר אומר דבר שהברית כרותה לו ואיזו זו, זו מילה".

ומבאר שם, שמהחילוק במקור הדברים נובע גם חילוק בגדר הדין דמילה דוחה את השבת: לפי הדיעה שלומדים מן הפסוק "ביום השמיני ימול" נמצא, דהא דמלין גם בשבת הוא מדיני מילה (ולא מדיני שבת) ולפי זה משמע דהא דמילה דוחה שבת הוא בגדר דחוייה או גם הותרה, דביחס לקיום מצות מילה בשמונה הותר איסור שבת.

לדעת המכילתא שנלמד זה מן הכתוב בפרשת שבת משמע שהוא מדיני שבת, ולפי זה לא רק שהוא תנאי באיסורי שבת, שמלכתחילה לא נאמרו במקום מילה בזמנה, אלא זהו קיום מצות שבת, שמהדרכים "לעשות את השבת" הוא למול בשבת כי עי"ז שומרים ועושים את (קדושת) השבת.

אמנם, לפי דרשת רב נחמן בר יצחק שלומדים מפרשת מילה שנאמרה לאברהם הרי נמצא דהא דמלים בשבת הוא מזמן אברהם אבינו עוד לפני שניתנה תורה ולפני שנאמרה כל פרשת שבת. עיי"ש בארוכה ובהערות (שם).

ולכאורה היה אפ"ל בזה, שיש נפק"מ גם להלכה מאיזה פסוק ילפינן זה, והוא במקרה של תינוק שנולד בערב שבת, ומשום איזו סיבה לא מצאו מוהל למולו עד סוף היום, וכשמצאו את המוהל, התברר שכבר קבל על עצמו את השבת, אז האם מותר למוהל (שכבר שבת אצלו) לחלל שבת בשביל למול תינוק שנולד בערב שבת?

דלפי לימוד הא' (מהג"ש דמילת אברהם) והב' ("וביום השמיני ימול") שלומדים שמצות מילה דוחה שבת או שמצות מילה היא למעלה מכל גדר השבת, א"כ פשוט הוא שהמוהל יחלל את השבת בשביל לקיים מצות מילה בזמנה.

אומנם לפי לימוד הג' (מהמכילתא) שבזה שמלים את התינוק בשבת מקיימים מצות שבת - שמהדרכים לעשות את השבת הוא למול בשבת "כי עי"ז שומרים ועושים את קדושת השבת" (כמו שכותב כ"ק

אדמו"ר שם), שהרי שבת היא "ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם" שקיום ושלמות האות והברית דשבת היא בקיום האות והברית דמילה. [ועיין בהערה 23 שכותב "ולהעיר מהגירסא במכילתא הנ"ל לעשות בשבת" ע"כ. (ההדגשות אינם במקור)].

והנה בגדר קדושת שבת כותב כ"ק אדמו"ר (עיין שולחן המלך עמוד קעט, לקו"ש חי"ט שיחה לפר' ואתחנן) שאין הפירוש שהזמן של התוספת הוא בגדר קדושה, היינו שהזמן הסמוך לשבת נתקדש, אלא כיון שזמן זה הוא סמוך לשבת, לכן חל על האדם חיוב הכנה לשבת בזמן זה. וכן משמע מלשון אדמוה"ז שתוספת שבת אינו גדר קדושה אלא הוא גדר מצוה (או איסור) על האדם,¹ עיי"ש בארוכה*.

ועפ"י כל זה היה אפשר לומר, שלפי הלימוד דהמכילתא שמה שהמוהל קיבל על עצמו שבת הוי רק גדר של תוספת שבת שהיא מצוה על האדם ולא גדר של קדושת השבת, א"כ יוצא שבזה שהמוהל יחלל את השבת וימול את התינוק בזמנו (בערב שבת), בזה לא נתווסף בקדושת השבת, ואם כן יהיה אסור למוהל למול את התינוק בערב שבת. ועדיין צ"ע בכל זה.



בדין הריגת עובר

הרב אלי' זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

בלקו"ש ח"ב עמ' 602 מבאר כ"ק אדמו"ר דין הריגת עובר, דמצד אחד נקרא העובר אדם (כלשון הכתוב שמדבר בדין הריגת עוברים לב"נ "שופך דם האדם באדם"), ומצד השני אמרי' דלאו נפש הוא (רש"י סנהדרין עב, ב).

(1) ולהעיר מהשקו"ט בגליונות האחרונים (תתסו- תתע) בביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חי"ט פ' ואתחנן ובחט"ז פ' יתרו ג בגדר תוספת שבת, ע"ש.

(*) הרי מבואר שם בחי"ט דלהדיעות שאפשר לקדש ה"ז משום שכבר חל אז קדושת שבת, ואדה"ז סב"ל (סי' רסז סעי' ג) "דמן הדין אפשר לקדש בזמן התוס' וכלשונו כיון שכבר קיבל עליו תוס' שבת נעשה אצלו כשבת עצמה לכל דבר". המערכת.

וזלה"ק: "טייטשט דארטן אפ רש"י, אז ישראל אינו נהרג על העובר, ווייל עובר הייסט ניט נפש".

ומסביר שם דעובר הוא רק טפל לחיות האם (דאוכל ממה שאמו אוכלת וכו') דאין לו חיות בפ"ע, ולכן אינו בדין שיהרג ישראל שהוא עיקר ותכלית כל הבריאה וההשתלשלות, בשביל הריגת עובר שהוא טפל עדיין. עכת"ד.

ואין לומר שכוונת השיחה היא, דכיון שהעובר הוא בגדר טפל לכן לית ביה דין רציחה, שהרי כתב שם דלכן ב"נ נהרג על הריגת עובר, כי הב"נ הוא אמצעי וטפל להישראל ולכן אין לו עדיפות על חיי העובר.

והרי ברור דבהריגת ב"נ חל ע"ז דין רציחה.

ולכאורה צ"ע, דברש"י שם אינו מדבר בדין חיוב מיתה על הריגת עוברין, אלא בדין הריגת עובר בשביל הצלת האם, ואם תימצי לומר דהא בהא תליא, וכוונת השיחה היא לומר דלכן מותר להרוג עובר בשביל הצלת האם, מכיון דנפש העובר הוא רק טפל ביחס לנפש האם, ומאותו הטעם גופא קי"ל דישראל אינו נהרג על הריגת עוברין, א"כ לא צריך למ"ש הרמב"ם בפ"א מהלכות רוצח דהטעם שהורגים העובר בשביל הצלת האם הוא מצד דין רודף, ומשמע דבלא דין רודף הי' אסור להרוג את העובר, דאין דוחין נפש מפני נפש. ולפימ"ש בהשיחה בביאור דעת רש"י לא צריך לזה.

והנה באחרונים יש שרצו לתווך בין רש"י להרמב"ם, דמר אמר חדא ומר אמר חדא, ויש שראו בזה מחלוקת בין רש"י להרמב"ם; דלהרמב"ם הריגת עוברין הוא בגדר רציחה ולכן קישר דין זה בדין רודף, ולרש"י שכתב דעובר לאו נפש הוא לא הוה בגדר רציחה ממש (עי' הרפואה לאור ההלכה ח"א ועוד), ולמ"ש בהשיחה נראה, דלרש"י אפי' אם נאמר דיש דין רציחה בהריגת עוברין, מ"מ מותר להרוג עובר בשביל הצלת האם כי ביחס להאם הוא טפל, וצ"ע בכ"ז.

ובכללות הביאור שם, דעובר נקרא אדם (ולא נפש), עי' בית האוצר מערכת י' שהאריך בזה, וכן הוכיח בתשו' חות יאיר סי' לא, ודלא כפי שרצה להוכיח בהעמק שאלה (פ' ברכה שאילתא קסז) דעובר לא נקרא אדם.



המקיף דסוכה גם כשאינו נמצא בתוכה [גליון]

הנ"ל

בגליון תתסט (עמ' 11) הביא הר"ח רפפורט מ"ש בלקו"ש ובכמה ספרים דמצות סוכה קשורה להאדם ואפי' כשאינו יושב בה, דהרי אחז"ל "כל אדם שאין לו דירה אינו אדם", היינו שהדירה משלמת את מציאותו אפי' כשנמצא מחוץ לדירה. ובהערה שם מציין הנ"ל לס' בית האוצר דבב"נ אין קשר תוכני ופנימי אל הדירה שלהם. עכת"ד.

ויש להעיר, דעפ"ז יומתק דברי הגמרא בע"ז (ג, א) בנוגע לע"ל, דכשיבואו אומות העולם ויבקשו שגם להם יתן התורה, הנה אז הקב"ה יתן להם מצות סוכה ובזה יבחנו, ומסיק שם שהקב"ה יוציא חמה מנרתיקה ואומות העולם יצאו ויבעטו בהסוכה, ושואלת שם הגמרא, הרי גם ישראל פטור ממצות סוכה במצב של צער, ומתרץ שם: דההבדל בין ישראל לאומות העולם הוא הבעיטה בסוכה כשיוצאים ממנה.

ועפ"י הנ"ל יומתק, דעכו"ם, מכיון דאין להם קשר פנימי למצות סוכה הנה בשעה שיוצאים ממנה הם בועטים בה כיון שאינם קשורים כלל לקדושת הסוכה, אבל ישראל גם כשמוכרח לצאת מהסוכה עדיין הוא מקושר בה ולא יבוא לבעוט בה.

ואולי י"ל דלכן יבחן אותם הקב"ה במצות סוכה דוקא, כי בזה יודגש שהתורה קשורה בפנימיות נפש הישראל, וגוי המקיים מצות ישראל ה"ה מקיימם רק מן השפה ולחוץ ואין לו קשר עצמי לתומ"צ*.



בענין קני המנורה באלכסון

הרב משה יצחק ליבליך

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

ידועה שיטת כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חכ"א ש"פ תרומה שיחה ג' ובחלק כ"ו עמ' 200) שקני המנורה עלו באלכסון, עפ"י שיטת רש"י והרמב"ם בזה.

ויש לצרף עוד שני מקורות לשיטה זו:

(* ראה רשימות חוברת ס"ב בסופו. המערכת.)

ה"בכור שור": דהנה איתא במס' ר"ה (דף כד, א) "לא יעשה אדם בית תבנית היכל . . . מנורה כנגד מנורה" וכו'. וכתב על זה ה"בכור שור", וז"ל: "חדשים מקרוב באו עושים כוונתי למלאכת מנורת המקדש בשינוי עמידת הקנים, דהיינו שעושים ז' קנים, ששה מהם מעמידים בדמות עגול או משולש או מרובע אלו נגד אלו ואחד באמצע. ולענ"ד נראה יש למחות בידם לפשוט הוא בתשו' מהרי"ק שורש ע"ה, דכל דבר שאינו מעכב במנורה אינו מעכב באיסור עשיית תבניתה, ולא מצינו לא בגמ' מנחות ולא במי' הל' ביהב"ח שיעכב במנורה סדר עמידת הקנים".

הרי לנו מכאן דקנים עגולים הם חידוש, ולא כמו מנורת המקדש. ועוד מוכח מתשובת ה"בכור שור" שלא דחה אותם מטעם שזהו צורת המנורה דהמקדש, דזה גמ' ערוכה שזה אסור, אלא דחה אותם מצד זה שזה רק דומה למנורת המקדש, כיון דבאמת אי"ז דמות צורת מנורת המקדש.

ואף שלא כתב בפירוש דמנורת המקדש הי' באלכסון, הרי עגול בודאי שלא היה.

ואח"כ ראיתי שבקובץ "אור ישראל" חוברת י"ח הביא הר' נ. שי' גרינוואלד אשר בפירושו עה"ת כתב ה"בכור שור" בפירוש שהקנים עלו באלכסון, עיי"ש באורך.

ב. הריב"ש. דבשו"ת הריב"ש סי' ת"י כתב, וז"ל: "שאלת במה שדרש דורש בהמון עם במעשה המנורה, שהיו קני המנורה עקומין בקצת כדי שיהי' נרות שאליהן מאירות אל עבר פניה אשר שם נר האמצעית שוחה לפנות להאיר פני הקנה שתחתיה, וסברתו זאת נפלאות בעינכם כי לא ראיתם כן בצורות המנורות המצויירות בפתחי היכלות ובפתחי הקודש שהקנים עולים ישרים בלתי עקומים". ועל זה השיב הריב"ש "דברי הדורש לא הבנתי מי הכריחו לזה כי אין בפי' רש"י דבר שיורה על סברתו אא"כ טעה הדורש ההוא..."

והנה בחפשי באתר הקובץ באינטרנט מצאתי שכבר עמד על זה הר' נ. גרינוואלד הנ"ל לפני כארבע שנים בקובץ דש"פ תצוה תשנ"ט (קובץ תשע' - 770), ושם העיר שזה פלא שלא צויין לתשו' זו בהשיחה.

ואולי אפשר ליישב קצת, דהנה אלו הסוברים שהקנים היו בעיגול הרי לכאור' ידעו משיטת רש"י שסובר מפורש שהיו באלכסון, ועכ"ז

התעלמו משיטת רש"י ובחרו להעמיד שיטתם על סתימת לשון הרמב"ם, עיי"ש בהשיחה. ועל זה הוכיח הרבי שלאחרי שנתגלה כת"י הרמב"ם שבעצמו ס"ל שהקנים עלו באלכסון הרי דבטל הסיבה בטל המסובב ואין לאלו על מי לסמוך.

והנה מהריב"ש מוכח שסבר כרש"י, דהרי אמר "כי אין בפי' רש"י דבר שיוכיח על סברתו". וא"כ לאלו שסמכו על סתימת לשון הרמב"ם היפך רש"י מפורש הרי לא מעלה ולא מוריד מה שהריב"ש סובר כרש"י, דהם סוברים כהרמב"ם.

ואולי לכן לא ציין הרבי להריב"ש שסובר כרש"י (וכן לא ציין גם ל"הבכור שור"), דהרי עיקר הפרכת שיטתם היא לא חיזוק וביסוס שיטת רש"י, כ"א פירכת היסוד שעליהם עמדו, פירכת טעותם שסברו שלהרמב"ם המנורה היתה בעיגול.

ולכאורה זו היתה כוונת רבינו בהשיחה, ולכן לא נכנס בשי' רש"י כל כך.

כך אולי אפשר ליישב לענ"ד, ואבקש מהקוראים להאיר ולהעיר בזה.



בין אדם למקום או בין אדם לחבירו [גליון]

הרב בנימין אפרים ביטון

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בהמשך למה שכתבנו בגליונות שעברו להעיר למש"נ בלקו"ש חט"ז (עמ' 9 ואילך) בביאור יסוד פלוגתתם 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, והוא ע"פ דברי הגמ' בבכורות (מט, ב) דהלכתא כרב באיסורי וכשמואל בדיני (ממונא), ויעוי"ש בהערה 80 שכתב לבאר עפ"י יסוד פלוגתם דרב ושמואל בב"ב (ג, א) עה"פ (חגי ב, ט) "גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון", רב ושמואל ח"א בבנין וח"א בשנים וזלה"ק: "כעין זה יש לבאר . . . גדול הענין מורה יותר על גודל ההתפשטות והשראת השכינה, המשכת קדושה יתירה למטה. בשנים: שהיה נמצא זמן ארוך יותר אצל בני" – ועצ"ע". וכתבנו להעיר ולבאר עפ"י עוד כמה פלוגתות דרב ושמואל דאזלי לשיטתייהו.

ויש להעיר עוד בזה וכדלהלן במרוצת דברינו בע"ה.

דהנה איתא בעירובין (נג, א) "מערת המכפלה רב ושמואל ח"א שני בתים זה לפניו מזה וח"א בית ועלי' ע"ג" וכו', עיי"ש [נראה בלקו"ש שם שביאור יסוד הכ פלוגתא באו"א, דאזלי לשיטתייהו מהו המכריע בפירוש הכתובים פירוש התיבות בדיוק או תוכן הענין יעוי"ש באורך, ויש להאריך ולהעיר עוד בזה ועוד חזון למועד בע"ה].

והנה בס' עיון יעקב על אתר כתב, וז"ל: "אפשר דפליגי אם אדם קדמאה חשוב יותר מאבות שנברא ע"י הקב"ה בדמותו וצלמו דמות דיוקנו של הקב"ה הלכך הוא נקבר בפנימי והם בחיצונה, ומ"ד זו וגם זו שהאבות נקברו בעליונה שהם המרכבה ותיקון אדם קדמאה". ע"כ בהנוגע לענינו.

ועפ"ז אולי י"ל דגם בפלוגתא זו אזלי לשיטתייהו הנ"ל, ובהקדים מש"כ בלקו"ש חט"ז שם אשר "בפשטות דארף מען אננעמען אז אין די מחלוקת'ן וואו ד' גמרא זאגט פריער די שמות בעלי המאמר און דערנאך ח"א כו' וח"א כו'", איז (בכלל) דער ערשטער "ח"א" – דער וואס די גמרא זאגט פריער, און דער צווייטער וואס ווערט דערמאנט שפעטער". ומציין בהערה 10 להרדב"ז על הרמב"ם הל' מעשר שני (פ"ו ה"ג) [ודלא כמ"ש בס' 'שם עולם' להר"ר מרגלית בפתיחה], יעוי"ש.

ולפ"ז י"ל דרב נוטה לפרש הענין "ווי דאס איז מצד איסורי" – בין אדם למקום, ובסגנון אחר: מכריע כמו שהוא מצד למעלה, וכנ"ל מלקו"ש שם הע' 80 "התפשטות והשראת השכינה", וע"כ פירש "שני בתים זה לפניו מזה", כי "אדם קדמאה חשוב יותר מאבות שנברא ע"י הקב"ה בדמותו וצלמו דמות דיוקנו של הקב"ה, הלכך הוא נקבר בפנימי והם בחיצונה".

אכן שמואל נוטה לפרש הענין "ווי דאס איז מצד ממונא" – בין אדם לחבירו, ובסגנון אחר: מכריע כמו שהוא מצד למטה, וכנ"ל מלקו"ש שם הע' 80 "זמן ארוך יותר אצל בני", ע"כ פירש "בית ועלי' ע"ג", שהאבות נקברו בעליונה כי הם "תיקון אדם קדמאה".

וקצת ראייה לדברינו יש להביא מהמשך דברי העיון יעקב שם שכתב וז"ל: "וכן בנמרוד פליגי [עירובין שם] אם נענש בשביל עבירות שבין אדם למקום שהמריד כל העולם על ה', או בשביל עבירה שבין אדם לחבירו שאמר להפיל אברהם לכבשן האש". עכ"ל.

וחזינן שמקשר את פלוגתתם בפי' מערת המכפלה אם אדם קדמאה שנברא ע"י הקב"ה חשוב יותר מהאבות שהם לתיקון אדם קדמאה, או להיפך עם מחלוקתם לגבי נמרוד אם נענש בשביל עבירה שבין אדם למקום או בשביל עבירה שבין אדם לחבירו, ודו"ק.

ואמנם מש"כ העיון יעקב בביאור יסוד הך פלוגתא גבי נמרוד, צ"ע, דהנה איתא בגמ' [עירובין שם] "ויהי בימי אמרפל רב ושמואל ח"א נמרוד שמו ולמה נקרא שמו אמרפל שאמר והפיל את אברהם אבינו לתוך כבשן האש, וח"א אמרפל שמו ולמה נק' שמו נמרוד שהמריד את כל העולם כולו במלכותו עליו". ע"כ.

והנה לפמש"כ בלקו"ש שם אשר בפשטות "דער ערשטער ח"א" – דער וואס די גמרא זאגט פריער, און דער צווייטער וואס ווערט דערמאנט שפעטער", נמצא דרב הוא המ"ד נמרוד שמו ושמואל הוא המ"ד אמרפל שמו.

ומעתה אם נאמר כדברי העיון יעקב בביאור הפלוגתא גבי נמרוד, נמצא דמוחלפת שיטתם, דהרי יוצא דהמ"ד נמרוד שמו [רב] ס"ל שנענש בשביל עבירות שבין אדם לחבירו, והמ"ד אמרפל שמו [שמואל] ס"ל שנענש בשביל עבירות שבין אדם למקום, והרי נתבאר בלקו"ש שם דרב נוטה לפרש הענין כפי שהוא "בין אדם לחבירו", [וע"כ צ"ל דיסוד הך פלוגתא תלוי' באופן א' שבלקו"ש שם, אם פירוש התיבות בדיוק או תוכן הענין מכריע וכמוש"נ בלקו"ש שם בארוכה], ועצ"ע.



ב' אופנים בפתיחת הצינור דמס"נ

הת' מנחם מענדל קלמנסון
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חלק כ' שיחה הג' לפרשת וירא מבאר כ"ק אדמו"ר המעלה המיוחדת של המס"נ דעקידת יצחק על המס"נ של הקדושים שבדורות אח"כ, ומבאר דאברהם פתח את הצינור למס"נ וממנו בא הכח לכל הבאים אחריו למסור את נפשם לה'. וע"ז שואל הרבי, דלכאורה מצינו מקרה של מס"נ באברהם עוד לפני זה, באור כשדים, וא"כ פתיחת הצינור למס"נ דהעקידה הי' שם, והדרא הקושיא לדוכתא במה חשוב יותר המס"נ דהעקידה, ולמה היא דוקא "כל קרן ישראל וזכותם לפני אביהם שבשמים ולכן היא שגורה בתפילתנו כל היום"?

ומבאר דבהמס"נ דנסיון העקידה נתגלה שאברהם מסר את נפשו בביטול מציאותו לגמרי, ודלא כאור כשדים. דשם היה אפשר לבאר מסירת נפשו בתור המשך למציאותו (דקדושה), דע"י מס"נ באה שיטתו וענינו - היינו פרסום אלוקות בעולם - לידי שלימות יותר וכו' (עי"ש דמבאר בארוכה ענין זה, ועפ"ז מתרץ זה דיש מס"נ אצל הגויים ג"כ ומה מיוחד בהמס"נ דישאל וכו'). משא"כ במעשה העקידה נתגלה דמסירת נפשו (גם באור כשדים וגם בשאר הנסיונות, דנסיון העקידה גילה למפרע על כולם) היה בביטול מציאותו בתכלית, והראי' - דהרי אף אחד לא היה שם שכאשר מסר את נפשו בנו, וא"כ לא יכל להיות מזה ענין של פרסום אלוקות, ואדרבה, דע"י נסיון העקידה יפסיק הענין של פרסום אלוקות בעולם דהרי ע"י מיתת יצחק יפסק ההמשך של אברהם, ולכן א"א לומר שהיה זה מס"נ בשביל מציאותו אלא מס"נ "בטהרתה" ממש.

ולכאורה יש להקשות (וכמו ששואל הרבי בהערה 28) דמצינו בכ"מ בחסידות¹ דפתיחת הצינור דאברהם למס"נ היה כבר באור כשדים, וגם בלקו"ש - הוספות לחלק י' ע' 205 - אומר הרבי וז"ל: "פתיחת אברהם בהענין דמס"נ היתה בנסיון דאור כשדים (עיין היום יום²)", וכמו"כ בלקו"ש ח' י"ג עמ' 209 בהערה 2: "...והביאור, דפתיחת הצינור היתה לפני זה בנסיון דאור כשדים וכו'".

ולכאורה צ"ל, דכוונת דברי רבינו "דפתיחת הצינור היה באור כשדים" הוא, דאע"פ שהגילוי של מס"נ דאברהם היה רק בהעקידה (כמו שמבאר הרבי בהשיחה דח"כ הנ"ל), הרי לאחר שגילה לנו מעשה העקידה דמס"נ שלו היה מס"נ אמיתי הר"ז גילוי גם על אור כשדים שהיה גם הוא מס"נ אמיתי. [וכלשון הרבי בהשיחה "דורכדעם וואס ער אז בייגעשטאנען דעם נסיון העקידה האט ער בעוויזן למפרע אז אויך די נסיונות ה"ראשונים" איז ער בייגעשטאנען מיט מס"נ ממש וכו'"]

וא"כ: א. לפי הנ"ל נמצא דפתיחת הצינור בפועל היה באור כשדים³, וצריך ביאור בהשיחה, דשם מבואר דהפתיחת צינור היה

(1) כפי שמצויין שם בהערה 28.

(2) דג' חשוון.

(3) בנוגע להביאור בהערה 47 עיין לקמן.

בהעקידה דוקא. ב. איך יש לתווך השיחה שפתיחת הצינור היה בהעקידה דוקא, עם שאר המקומות בחסידות כולל המענות שבלקו"ש דמבואר דהפתיחה היה באור כשדים⁴?

לכאורה יש לבאר הנ"ל ובהקדים: דהנה יש לחקור בהפי' ד"פתיחת הצינור", דיש לבאר בב' אופנים: א. כשיש ענין מסוים שקשה במאוד לעשותו ובא א' ועושה את הענין, הנה ע"י הראשון שעשה נעשה קל ביותר בשביל הבאים אחריו לעשות זאת, דהרי עכשיו אין הענין קשה כ"כ. וע"ד מה שהובא ברש"י עה"ת (דברים כה, יז) בד"ה בדרך, "שהיו העובדי כוכבים יראים להלחם בכם ובא זה והתחיל והראה מקום לאחרים משל לאמבטי רותחת שאין כל ברי' יכולה לירד לתוכה אף על פי שנכוה הקרה אותה בפני אחרים".⁵ עכ"ל.

או י"ל באופן שני, דפתיחת הצינור הוא, שמי שעושה פעולה בפעם הראשונה ממשיך ענין וכח חדש (היינו לא רק מגלה את הענין מן ההעלם, והיינו כאופן הא' שגילה הפותח דשייך לעשות אותו הענין דעד עכשיו חשבו דא"א לעשותו, אבל אין הפי' דהמשיך דבר וכח חדש בעולם כאופן הב'), וע"ד מה שמצינו (במאה שערים ע' כח) דהה"מ "נוהג כשנפלה לו איזה השגה היה אמרה בפה אף שלא יבינו השומעים. . . בכדי להמשיך ההשגה. . . בזה העולם ואזי יוכל אחר להשיגה" (ולהעיר מהסיפור עם הב"י).

ובענינו יש לבאר נמי הא דפתח אברהם את הצינור דמס"נ בב' אופנים: א. דהיות שהיה הראשון למס"נ, הנה עם הידיעה דכבר

(4) ויש להוסיף דבהמס"נ דאור כשדים מצינו עילוי גם לגבי המס"נ דהעקידה. דבאור כשדים לא היה זה עפ"י ציווי ובקשת הקב"ה משא"כ במעשה העקידה. נואף אם נאמר דלא היה ציווי ממש אלא בקשה ולכן אמר ה' "קח נא וכו'" הרי חלוק הוא מאור כשדים איפה דגם בקשה לא היה.

(5) ולכאורה אין לדמות ולהביא ראיה מהנ"ל, דהרי בהמשל מאמבטי דמי שקפץ בתוכו מקרר את המים בפועל ממש "הקרה אותו בפני אחרים" ועי"ז נעשה בנקל להבאים אחריו לקפוץ לתוכו, ואי"ז קשור למה שמבואר בפנים בהנוגע להפי' בפתיחת הצינור, דפירוש, שע"ז שעשה הראשון את המעשה נעשה בנקל לעשותו ע"י הידיעה שכבר עשאוהו וקדמוהו בזה הראשון (אבל לא שהמעשה הוא מעשה אחר מאחר דעשאו הראשון כמו בהאמבטי דהקפיצה הוא יותר קל היות והמים נתקררו).

אבל אין לומר כן. דהרי כפשוט אין לפרש בנמשל דעי"ז שבא עמלק "נתקרר" ח"ו ושינה בהם איזה דבר, ואלא רק דבידיעה לחוד נעשה נקל בשביל שאר העמים לבא להלחם עם ישראל, וד"ל.

נעשתה מס"נ ע"י הראשון (אברהם) נהי' קל יותר להבאים אחריו למסור את נפשם, או י"ל דזה שמסר אברהם את נפשו ה"ה המשיך ענין וכח חדש הנק' מס"נ (דעד אז לא היה מושג וענין זו בהעולם).

"והנפק"מ" בב' אופנים הנ"ל הוא, דאם נסביר כאופן הא' ימצא דפתיחת הצינור למס"נ היה בעקידת יצחק דוקא (ולא באור כשדים), שהרי באור כשדים עדיין לא נתגלה דזה שמסר אברהם את נפשו היה מס"נ אמיתי והי' אפשר להיות קס"ד דכל המס"נ מיוסד ומוכרח עפ"י שכלו ושיטתו, דהוא חידש הענין של אלוקות בעולם, ובשביל שיטתו היה מוכן גם למסור את נפשו על זה דעי"ז נהיה בזה פירסום הכי גדול, דאז הנה לא רק דאינו מוסר את נפשו אלא אדרבה מציאותו מתגדלת, וכמו שמבאר הרבי שם בהשיחה ההבדל בין מס"נ דישראל והמס"נ דהגויים.

ודוקא בעקידת יצחק - כשאף אחד היה שם וכלשון האב"ע "בשעה שעקד בנו לא היה שם אפי' נערי" - נתגלה דזה שהיה מוכן למסור את בנו בשביל הקב"ה, היה בזה מס"נ אמיתי, היינו מסירה מנפשו בשביל הקב"ה ולא הגדלת מציאותו ושיטתו.

ולפ"ז יוצא כנ"ל דפתיחת הצינור למס"נ האמיתי היה בעקידה דאז נתגלה בפעם הראשונה שמסר את נפשו בשביל הקב"ה גרידא, ומקרה זו גילה לנו דאין מס"נ מושלל מיכולתנו דהרי כבר עשאו אברהם. [ואין להקשות (כנ"ל) דבאור כשדים היה ג"כ מס"נ אמיתי, דזה גופא דהמס"נ אז היה אמיתי נתגלה ע"י נסיון העקידה. כלומר אם היה הנסיון דאור כשדים ללא נסיון העקידה לא היינו יודעים דהמס"נ אז היה מסירת נפשו דאברהם באמיתיות ["יאמרו אין ממש בראשונים"], והפעם הראשונה בה נתגלה ענין המס"נ כפי שהוא לאמיתו היה בנסיון העקידה].

משא"כ אם נבאר כאופן הב' - דפתיחת הצינור פירושו המשכה של עצם המושג והכח למסירת נפש בעולם - יצא לנו לכאורה דפתיחת הצינור על מס"נ היה עוד לפני עקידת יצחק באור כשדים.

דאין הכי נמי, דבאור כשדים לא היה בגילוי זה שמסר את נפשו באמיתיות, וכנ"ל, וגילוי זה נעשה בעקידת יצחק אבל גילוי זה גילה למפרע דגם אור כשדים היה מעשה דמס"נ ממש, "ע"י נסיון העקידה נתברר למפרע שגם המס"נ דאור כשדים היא מס"נ אמיתי" (לשון השיחה שם),

וממילא מה לי זה שהגילוי היה בנסיון העקידה, הריבפועל פעם הראשונה שהיה מס"נ באופן אמיתי היה באור כשדים, וא"כ פעם הראשונה שנמשך כח המס"נ בעולם - "פתיחת הצינור למס"נ" - היה באור כשדים.

ויש להביא ראיה דהפי' של פתיחת הצינור היא כאופן הראשון מלקו"ש ח"י עמ' 46 וז"ל: "ב"פרי הארץ" מהרמ"מ מהאראדאק מבוארת ההפלאה של נסיון העקידה באברהם אבינו, דעם היות שהרבה מבנ"י (גם אנשים פשוטים) במשך הדורות עמדו בנסיון המס"נ (ואפי' בדומה לזו של העקידה) ומ"מ גדלה מעלתו של א"א ע"ה עד להפליא בנסיון העקידה. והטעם הוא, לפי שא"א היה הראשון שעמד בנסיון זה ובכל כגון דא הרי להיות "הראשון" הוא דבר קשה ביותר, אבל לאחר שה"ראשון" כבר "פתח את הצינור" וסלל את הדרך אז נעשה זה בנקל יותר לבאים אחריו. . אמנם כל זה הוא בענין התלוי בהבנתו והרגשתו של האדם ובעבודתו, שבכדי שיוכל להתגבר בכוחות שלו על הקשיים והמניעות בענין זה כשיודע וכשמרגיש שכבר קדמוהו בזה "הראשון" ופתח את הצינור "עבורו ועבור כל בנ"י" הרי"ז מסייע לו בעבודתו הוא". עכ"ל.

הרי מוכח בהדיא דפתיחת הצינור פירושו ד"כשיודע וכשמרגיש שכבר קדמוהו בזה ה"ראשון" ופתח את הצינור. . הרי"ז מסייע לו בעבודתו" וכו', וכאופן הראשון.

אבל לכאורה לפי"ז קשה: (א) איך יבוארו עפ"ז כל המקומות בחסידות ובלקו"ש, דמהמבואר שם עולה דאור כשדים היה הפתיחת צינור למס"נ? ! (ב) בלקו"ש ח"כ עמ' 77 בהערה 47 כתב כ"ק אדמו"ר וז"ל: "עפ"ז אולי יש לתווכן הביאור הנ"ל עם המבואר באגה"ק שם, שמעלת אברהם בעקידה היתה הזריזות ולא ניחא לי' תי' זה ד"פתח", ונת' במ"א (לקו"ש שבהערה 28) שהוא משום שפתיחת הצינור היה בנסיון דאור כשדים - ולכאורה: (א) הרי הנסיון דאור כשדים אינו דומה לנסיון העקידה, כנ"ל בפנים. (ב) הרי מפורש במאמרים הנ"ל שפתיחת הצינור היא ביאור הזכרת העקידה -

אלא, שע"י נסיון העקידה נתברר למפרע שגם המס"נ דאור כשדים היא מס"נ אמיתית". עכלה"ק..

ולכאורה הביאור בזה הוא, דהגילוי של מס"נ באופן אמיתי היה אומנם בהעקידה, אבל סו"ס נתגלה למפרע דבאור כשדים היה מס"נ

אמיתי ג"כ, ולכן "לא ניחא לי" תי' ד"פתח" (לגבי העקידה) משום שפתיחת הצינור היה בנסיון דאור כשדים.

וי"ל בד"א, דב' הביאורים בפתיחת הצינור אמת הם ואינם סותרים זא"ז, ובלקו"ש ח"כ (בפנים) מדבר אודות ביאור הא"י דפתח"צ היה בעקידת יצחק, דבגילוי היה זה הפעם הראשונה של מס"נ אמיתי וכמו"כ בלקו"ש ח"י ובפרי ארץ מוכח בהדיא דלמדו כן. משא"כ בשאר המקומות בחסידות ובלקו"ש דשם מבואר שאור כשדים היה פתח"צ, הרי"ז משום דמדברים אודות ביאור הב' בפת"צ היינו ההמשכה של ענין המס"נ בעולם, וזה היה באור כשדים (לכו"ע, היינו גם לביאור הא"י) אף אם לא היה בגילוי אז דהמס"נ היה אמיתי.

ולסיכום: ישנם ב' ביאורים בפתיחת הצינור, (א) זה שכבר נעשה הדבר בעבר ועי"ז נקל לעשותו עכשיו. (ב) המשכת ענין חדש בעולם. וע"פ דברינו שני הביאורים אמת הם. ועפ"ז מבואר דאין סתירה כלל במקומות המצויינים לעיל, היות דכלשון הידוע "סווענדט זיך וואו מרעדט".



אגרות קודש

שיעורי תורה מעורבים לאנשים ונשים

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'אגרות קודש' מכ"ק אדמו"ר זי"ע חכ"ו – שזכינו ובימים אלו הגיע לידינו – עמ' ע ישנו מענה לצא"ח באה"ק שכתבו שעורכים שיעורי תורה באחד הקיבוצים ומתחילה היתה הסכמה שתהיה מחיצה בים האנשים לנשים, ולבסוף התחרטו, ושאלו את הרבי כיצד לנהוג.

והרבי ענה להם: "הרי כותבים להנ"ל בפירוש שלדעתם שמקור הענין בהלכה ושאפילו מה'שומר הצעיר' דרשו זה וכו'. ועפ"ז תמי'

(6) וזה שבפנים משמע לכאורה בפתח"צ פירוש "המשכת ענין מס"נ" יתבאר אי"ה במק"א.

הכי גדולה לשאלתם: לאחר כ"ז איך אפשר שפתאום יתחרטו מהלכה וכו'."

היתר מיוחד ל"מדינה ההיא"

דעתו של הרבי בענין זה נמצא גם באגרת באנגלית מתאריך כ' חשון תשל"ט¹:

"קיימת קבוצת נשים צעירות המעונינות ללמוד תורה. האם מותר לשתפן בשעורי הגברים, או האם יש לערוך שעורים נפרדים לנשים. במקרה האחרון, האם מותר לגברים ללמד?

[תשובה:] לאור התנאים והקשיים המיוחדים במדינה זו² אני נוטה להקל ולאפשר לנשים להשתתף בשעורי גברים.

אך בכדי להדגיש שהיתר זה הינו יוצא מן הכלל עקב הנסיבות המקילות, ובכדי לקיים את הדין, יש לעשות זאת בשני תנאים. (א) יש ללמד בשעורים מעורבים אלה נושאים שחלים גם על נשים... (ב) יש לסדר ישיבה נפרדת לנשים וגברים. דבר זה ימנע מגע אישי נוסף כגון: ריקודים מעורבים וכו'...

ברצוני להדגיש שוב שה'היתר' הנ"ל ללמודים מעורבים מבוסס על נסיבות מקילות מיוחדות הקיימות במדינה זו, בהעדר דרך אחרת להצילם מהתבוללות ונשואי תערובת. בשום אופן אין זה מהווה תקדים למדינות אחרות שתנאים אלו אינם שוררים שם. אין להסתמך על היתר זה אף באותה המדינה, במדה והתנאים ישתפרו."

לאחרונה נתפרסמה אגרת זו בשלימותה ובשם הנמען בעיתון 'כפר חב"ד'³, מתוך העתק המזכירות שבאוסף מינדל⁴. בהמשך לזה נדפס

(1) נדפס ב'שערי הלכה ומנהג' ח"ג עמ' רמג-רמד.

(2) בריה"מ – בתקופה בה נכתבה אגרת זו (הערת המערכת שם).

(3) גליון 1050 עמ' 37-38. הם לא ידעו על הפרסום הקודם ועל כן תרגמו את כל האגרת מחדש. הקורא את שני התרגומים יבחין מיד שהתרגום שב'שערי הלכה ומנהג' הנו יותר מוצלח.

(4) בהעתק המזכירות אין את ההערה בשוה"ג שמופיע ב'שערי הלכה ומנהג' שם: הרבי מפרט במכתב הדברים "שחלים גם על נשים", וכותב: "כגון: יסודות אמונתנו, אהבת ויראת ה', וכפי שנושאים אלו נדונים בחסידות", ובשוה"ג הרבי מוסיף לפני

ב'כפר חב"ד' שם עוד אגרת מחנוכה תשל"ט, ושם מוסיף הרבי: "אחת הסיבות לכך שתמכתי בגישה פחות מחמירה לגבי צירוף נשים לקבוצת הלימוד, תחת התנאים שצוינו במכתבי הקודם, היתה השיקול שהדבר יפעל במידה מסוימת נגד התפשטות נשואי התערובת, תופעה שנהייתה חמורה במיוחד במצב המיוחד במדינה ההיא, ואשר לעתים קרובות מסבכת את היציאה משם".⁵

הרי לנו דעתו המחמירה של הרבי שבכל שיעור תורה חייב להיות מחיצה המפרידה בין אנשים לנשים, ויוצא מן הכלל היו שיעורי תורה במדינה ההיא.⁶

המקור בגמרא למחיצה המפרידה

מקור חיוב המחיצה וההפרדה בין אנשים לנשים הוא במשנה סוכה נא, א: במוצאי יום טוב הראשון של חג ירדו לעזרת נשים, ומתקנין שם תיקון גדול. ובגמ' שם ב (ובפרש"י שם): מאי תיקון גדול? אמר רבי אלעזר: כאותה ששנינו, חלנו[ק]ה היתה בראשונה (ולא היו זיזין יוצאין מן הכתלים) והקיפיה גוזזטרא (נתנו זיזין בכתלינה) בולטין מן הכותל סביב סביב, וכל שנה מסדין שם גוזזטראות... כדי שיהיו נשים עומדות שם בשמחת בית השואבה ורואות, וזהו תיקון גדול

המלים "יסודות אמונתנו": "דינים שנשים חייבות בהם (כשרות, דיני שבת ויו"ט וכו'), וכמובן גם...". נראה ברור שהרבי הוסיף את זה בגוכתי"ק על גוף המכתב לאחר שתותקתק כתוספת שהיה אמור לכנס לתוך המכתב, ומתוך אי-הבנה זה נהיה הערה בשוה"ג.

(5) חבל שגם ב'כפר חב"ד' וגם ב'שערי הלכה ומנהג' לא הדגישו שאין זה אלא תרגום ממכתב שנכתב באנגלית, והרי א"א להשוות במדת הדיוק שבתרגום לעומת אגרת שנכתבה לכתחילה בל"ק. ויש לציין שב'גדיל תורה' (ירושלים) גליון יא עמ' 16, ששם נתפרסמה אגרת זו לראשונה, כן הדגישו בשוה"ג שזה "תרגום חפשי מאנגלית".

(6) להעיר שמפני חסרון המחיצה היה הרבי גם נגד 'מצוה טאנץ' בחתונות, ראה 'נטעי גבריאל', נישואין ח"א (מהדורת תשנ"ח) פמ"ה הערה ד וב'שערי הלכה ומנהג' ח"ה עמ' רסח-רסט. וראה מאמרו של הרב פלטיאל גרוס "מצוה טאנץ' כהלכתה" ב'אור ישראל' גליון כא עמ' קמא ואילך.

(7) ההוספות ששמתי בחצאי ריבוע, הן ע"פ הדפוס ראשון של התלמוד, ונציה רפ-רפג.

דקתני מתניתין שמתקנין בכל שנה), והתקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה.

תנו רבנן: בראשונה היו נשים מבפנים (בעזרת נשים) ואנשים מבחוץ (ברחבה של הר הבית ובחיל), ו[נעדין] היו באים לידי קלות ראש⁸, התקינו שיהיו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים. ועדיין היו באין לידי קלות ראש. התקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה.

היכי עבד הכי (שהוסיפו ושינו כלום על בנין שלמה)? והכתיב (גבי דוד המלך, כשצוה את שלמה על מדת הבית ובניינו)⁹ הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל (כל מלאכת התבנית שהודיעו הקדוש ברוך הוא על ידי גד החוזה ונתן הנביא)!

אמר רב: קרא אשכח[ה]ו (שצריך להבדיל אנשים מנשים, ולעשות גדר בישראל שלא יבאו לידי קלקול) ודרוש¹⁰, וספדה הארץ (ומתנבא לעתיד שיספדו על משיח בן יוסף שנהרג במלחמת גוג ומגוג) משפחות משפחות לבד, משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד (שאפילו בשעת הצער צריך להבדיל אנשים מנשים). אמרו: והלא דברים קל וחומר. ומה לעתיד לבא שעוסקין¹¹ בהספד (באותה שעה, והמצטער אינו מיקל ראשו מהר) ואין יצר הרע שולט בהם (כדקאמר קרא¹² והסירותי את לב האבן, ולקמן אמר שהקדוש ברוך הוא שוחטו כו'), אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד, עכשיו שעוסקין בשמחה (וקרובה לקלות ראש) ויצר הרע שולט בהם (עכשיו, לא כל שכן) על אחת כמה וכמה.

(8) אלו פירושי רש"י ל'קלות ראש' (ע"פ התקליטור בר-אילן), ברכות לא, א: "מתוך קלות ראש. חילוף של כובד ראש, מתוך זכות לב ועתק [מה פירוש המלה?]; ברכות כב, א: "כל הטמאים מותרים בתורה. שאף הם יכולים להיות באימה וברתת, אבל בעל קרי אינו אלא מתוך קלות ראש וזחות הדעת"; שבת ל, ב: "קלות ראש. לצון". וראה שו"ע או"ח סי' קנא ס"א: "בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהם קלות ראש, כגון שחוק והיתול ושיחה בטלה...".

(9) דברי הימים א כח, יט.

(10) זכריה יב, יב.

(11) כ"ה בדפוס ווילנא, אבל בדפוס ראשון (וכ"ה ברש"י לפנינו): שעוסקין.

(12) יחזקאל לו, כו.

דברי הגמרא הנ"ל הם המקור לחיוב מחיצה המפרידה בין אנשים לנשים. ובשו"ת 'אגרות משה'¹³ מוכיח מכאן שזה דינא דאורייתא, מדמתרין הגמרא "קרא אשכחו ודרוש", "ופשוט שכוונת התירוץ שלכן הוא כמפורש שצריך לעשות הזיון והגזוזטרא, ולא הוצרך להאמר זה ע"י גד החוזה ונתן הנביא... ואם היה זה רק איסור דרבנן לא היה שייך למימר שהוא ממילא בכלל הכל בכתב, כיון שא"צ זה מדאורייתא...". ולכאורה זה חידוש, ובפרט שלא הוזכר ברמב"ם ובשו"ע¹⁴.

גדר חיוב המחיצה בקבוץ

ובשו"ת 'אגרות משה'¹⁵ מביא שהיה "מקום לומר שרק במקדש היה אסור מדאורייתא משום דין יראה דומקדשי תיראו"¹⁶, שאם הוא בקלות ראש אינו ביראה...". "אבל מוכרחין קצת לומר שדין זה הוא מדאורייתא בכל מקום קבוץ, שהרי ההספד שלעתיד שלמדין משם לא מצאנו בו שיהיה במקדש, ואם שם לא נאסר מדאורייתא אלא לצניעות בעלמא איך שייך למילף מזה איסור דאורייתא למקדש? אלא משמע שהוא איסור בכל מקום שצריכין להקבץ בו אנשים ונשים שאסורין להיות בלא הבדלת מחיצה ביניהם, כדי שלא יבואו לידי קלות ראש..."¹⁷.

וממשיך שם ב'אגרות משה': "ובלא צורך קבוץ אף במקדש מותר, שהרי חנה התפללה סמוך לעלי הכהן"¹⁸, וכאן דחקה ונכנסה בקידושין דף נ"ב¹⁹ ותוספות שם²⁰ [ד]מותרות נשים ליכנס בעזרה גם

(13) או"ח ח"א ריש סי' לט.

(14) אבל ראה לקמן מה שנעתק משו"ע אדה"ז.

(15) שם סוף סי' לט.

(16) קדושים יט, ל. בהר כו, ב; רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ז.

(17) "אך אולי אף שבהספד יהיה לצניעות בעלמא הוא עכ"פ ראייה שיש בזה ענין קלות ראש, שלכן יש לאסור במקדש מדאורייתא משום מצות יראה, ויהיה בביהכ"נ מדרבנן ובשעת התפלה דאורייתא, אבל יותר מסתבר שהוא מדאורייתא בכ"מ קבוץ".

(18) שמואל א א, יב.

(19) שם ב: וכי אשה בעזרה מניין?... דחקה ונכנסה.

(20) ד"ה וכי אשה: "פי' הקונטרס דאין אשה נכנסת בעזרה כדתנן פ"ק דכלים, ולא דק, דלא אשכחן בשום דוכתא דנשים אסורות ליכנס בעזרה... לכך נראה לי וכי אשה

בלא דוחק עיין שם, אף שנמצאים שם הרבה אנשים. אבל במקום שצריכין להתקבץ כהא דשמחת בית השואבה, וכהא דיתקבצו להספיד לעתיד, הרי הוא דין מדאורייתא שצריך מחיצה להבדיל ביניהם...²¹.

ויל"ע מה הכוונה ב"מקום שצריכין להתקבץ... צורך קבוץ...". למה נקרא הספד ושמחת בית השואבה חיוב וצורך להתקבץ?²² ואולי כוונתו שכל קבוץ שאינו מקרי אלא שהתקבצו כדי לעשות דבר ביחד, וכולם מסתכלים ומתכוונים למקום אחד הרי כוונתם המשותפת נותן להם גדר של קבוץ, ואסור שתהיה קבוץ ותערובת של אנשים ונשים. משא"כ במקרה כמו חנה שהתפללה בבית המקדש ליד עלי הכהן, הרי פגישתם אינו אלא מקרי ועל כן אין מחשיבים את זה כקבוץ שצריך מחיצה.

והנה במק"א²³ מוסיף ה'אגרות משה' לדון: "ובמקום קבוץ לדברי הרשות ואף בחתונות מסופקני אם יש האיסור זה באופן שליכא חשש יחוד ויותר נוטה שליכא לאיסור זה²⁴ דהא אשכחן באכילת הפסח שהיו אוכלין האנשים והנשים בבית אחד... ואם יעשו מחיצה ביניהם הרי יחשבו כשתי חבורות...". ואינו מובן למה קבוץ לדברי הרשות אינו מקרי "קבוץ"? ובדוחק י"ל שכיון שלא התאספו אלא לדבר הרשות אין כוונתם המשותפת מצרף אותם²⁵, ונשארים בגדר של יחידים שאינם חייבים במחיצה.

בעזרה להתקדש מנין, הרי אין רגילות שתכנס לשם כדי להתקדש שהרי בזיון הוא ומילתא דלא שכיחא היא ולא איירי תנא מזה".

(21) ועד"ז הוא כתב שם סי' מא: "...מהספד דלעתיד לבא שלמדין משם משמע דהוא איסור מקום שמתקבצין שם לאיזה חיוב להתקבץ. ובלא צורך חיוב קבוץ אף במקדש מותר, כהא דחנה שהתפללה במקדש אצל עלי והי"א דדחקה ונכנסה בקדושין דף נ"ב, ולתוס' שם מותרות ליכנס בעזרה".

(22) וכבר העירו בזה והשאירו את זה בצ"ע, ראה Journal of Halacha and Contemporary Society חוברת XXXV עמ' 56 הערה 78.

(23) שם סי' מא.

(24) והעידו שבחלק מחתונות ילדי הגר"מ פיינשטיין אכן ישבו אנשים ונשים מעורבים על אותם שולחנות, ראה Journal שם עמ' 57 והערה 79.

(25) ודוגמא רחוקה קצת לענין זה מה שהעירו מרש"י ביצה ב, ב: "סעודת חול לא חשיבא ולא שייכא בה הזמנה".

ועצ"ע למה אכילת קרבן פסח וחתונות, שהם ודאי דברים שבקדושה, למה אין צריך מחיצה? ובדוחק י"ל חידוש גדול שאכילה מעצם מהותו אינו נחשב לענין זה לדבר שבקדושה, אפילו במקרה כמו אכילת קרבן פסח שמברכים עליו²⁶, ואין מחלקין בין אכילה לאכילה. והרי ברור שה'אגרות משה' התיר רק ישיבה מעורבת לסעודת החתונה, אבל לא התיר ריקודים מעורבים²⁷.

חיוב מחיצה בדברים שבאקראי

והנה כעבור שנים המשיך ה'אגרות משה' לדון ב"אם צריך מחיצה לחוץ רק בפני מעט נשים", וכדאי להעתיק דבריו²⁸:

"שאלת אם צריך מחיצה לחצוץ רק בפני אשה אחת או שתיים. שהנה באג"מ ח"א א"ח סימן ל"ט בסופו, הבאתי ראיה מקידושין נ"ב ע"ב תוד"ה וכי אשה בעזרה מנין, שאין חיוב מחיצה להפסיק לפני כמה נשים בלבד. וצריך לבאר עד כמה נשים אין צריך מחיצה. כגון בבית אבל, או בבית מדרש שמתפללים שם בימי חול ובמנחה בשבת, שאין שם מחיצה, האם מותר להניח שכמה נשים יכנסו וישבו בסוף החדר. והנה בכל הדורות נהגו שלפעמים היתה נכנסת אשה ענייה לבית המדרש לקבל צדקה, או אבלה לומר קדיש²⁹, וההלכה למעשה בעניין זה צריכה עיון ותלויה בהרבה עניינים. ומכל מקום נראה שבבית מדרש שבכל שבת תרצה אפילו אשה אחת לבוא למנחה בקביעות, שאין להקל להתפלל בלא מחיצה, ורק באקראי אפשר להתיר. ואפשר להתיר, באקראי, רק עד ב' נשים ולא יותר. והנה יש ראיה, כעין שהזכרת, שלדינא אפשר להניח לאשה אחת להכנס לבית המדרש, מן הדין בשולחן ערוך או"ח סי' רפ"ב סעיף ג' דאשה עולה למנין שבעה קרואים".

26) רמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ז ו'אנצילופדיה תלמודית', א, ערך אכילת פסחים, טור תשפז.

27) ראה 'אגרות משה' חאה"ע ח"א סי' צז: "כמובן ריקודים כשרים בלא תערובות אנשים ונשים יחד שזה אסור בכל השנה", וראה גם שם או"ח ח"ד סי' לה ואה"ע ח"ב סי' יג. האם הצריך מחיצה?

28) 'אגרות משה' או"ח ח"ה סי' יב ס"ב.

29) ראה דעות השונות בענין זה שנשמנו ב'נטעי גבריאלי', אבילות ח"א פמ"ט ס"ה והערה ח שם.

והנה יש כאן לכאורה הסבר חדש לדבריו שם בח"א (שנעתקו לעיל) ש"בלא צורך קבוץ אף במקדש מותר", שעיקר ההיתר הוא כיון שזה נחשב לדבר שבאקראי³⁰, ועוד הוסיף לחדש ולומר שאפילו בקבוץ לדבר מצוה אם הוא דבר שבאקראי כמו "אשה ענייה לבית המדרש לקבל צדקה, או אבלה לומר קדיש" הרי זה מותר גם בלי מחיצה, כיון שזה אינו דבר קבוע³¹, וגם: עצם העובדא שהיא לבד מוסיף באקראיותו של הדבר.

ועפ"ז אולי יובן יותר למה הוא נוטה להתיר "במקום קבוץ לדברי הרשות", שנתקשינו לעיל למה עובדת היותו דבר שברשות מוריד מחיוב המחיצה. וע"פ הנ"ל י"ל שכל קבוץ שאינו אלא לדבר הרשות אינו נחשב אלא דבר שבאקראי, וכמו כל כנסיה שאינה לשם שמים אין סופה להתקיים³².

ויש להוסיף ולבאר ע"פ יסוד זה מנהג תמוה לכאורה: לדין שמחייבים להעמיד מחיצה גם בחתונות³³, למה אין מחיצה גם בשעת החופה³⁴. וי"ל שכיון שלפי מנהגינו³⁵ עושים את החופה בדרך כלל ברחוב תחת השמים, א"כ הרי זה נחשב כקבוץ אקראי שאינו חייב במחיצה.

תוספת ביאור בגדר חיוב המחיצה

ולכאורה כל הנ"ל עדיין צריך לביאור: הרי חיוב המחיצה בא כדי להסיר מכשול, א"כ מהו הסברא להגיד שבלא צורך קבוץ ודברים

(30) וב'נטעי גבריאלי', נישואין ח"א (מהדורת תשנ"ח), פל"ט הערה ד מביא סברא של אקראי בנוגע לברהמ"ז בחתונה שאז הכלה נכנסת. ויש לחלק בין הדברים.

(31) וראה שם ס"א בנוגע לתפילה בבית האבל ש"אם למעשה הנשים אינן מסכימות לעזוב את החדר, נחשב זה לאקראי, ואין להמנע מלהתפלל מחמת זה".

(32) לשון המשנה אבות פ"ד מ"א.

(33) ראה 'אגרות קודש' כ"ק אדמו"ר זי"ע ח"ט עמ' א ואילך, ושם עמ' ג בשו"ג מוסיף הרבי: "ומה שכתוב בלבוש (במנהגים) סוף חלק אורח חיים [אות לו] דדמי כקאקי חיוורי – בעוונותינו הרבים רואים אשר לעת עתה אין הדבר כך". וראה עוד 'נטעי גבריאלי' שם ס"ב והערה ד שם.

(34) ולהעיר מ'נטעי גבריאלי' שם פכ"ד ס"א: אין להמנע מלברך אפילו כשעומדים יחד אנשים ונשים. ומקורו: שו"ת 'כתב סופר' סי' מז, ואינו תח"י.

(35) ע"פ הרמ"א בשו"ע אה"ע סי' סא ס"א.

שבאקראי אינם צריכים מחיצה? והרי לנו פרדוקס: רק כשמתאספים לדבר מצוה צריך מחיצה שלא יבואו לקלות ראש, משא"כ כשמתקבצים לדבר הרשות!

וי"ל שע"פ שיטת ה'אגרות משה' בגדר חיוב המחיצה זה מובן מאד. הוא מבאר³⁶: "...ודאי אסור להסתכל באשה אפילו במקומות שדרכן להיות מגולות כשמתכוין לראותה... וזה אסור בכל מקום אפילו ברחובות, ויש חיוב על כל אדם להביט כפי האפשר למטה כשהולך בשוק... וכן כשבאה אשה לשאול להרב שאלה בעניני איסור והיתר מחוייב להשתדל שלא להביט בפניה כדי שלא יבא ליהנות ח"ו מהראיה, וכן בכל מקום שפוגע בנשים. אבל לא בשביל זה הוא ענין חיוב המחיצה בבהכ"נ ובכל מקום שמתאספים שמחוייבין לעשות מחיצה בין אנשים לנשים, כי בשביל איסור ההסתכלות הוא כמו בכל מקום שהוא דין על האנשים שלא יסתכלו בהן כמו ברחובות ואם יש מי שיעבור ויסתכל בכוונה לראות ליהנות אין אנו אחראין להם... והטעם פשוט דזה לא ניכר לאחרים. ורק בשביל קלות ראש הוא חיוב המחיצה שזה ניכר לאחרים ובאין ממילא גם הם לקלות ראש ולידי הרהור ח"ו..."³⁷, הרי לנו שכל חיוב המחיצה אינו נוגע לאיסור הסתכלות כלל, וגם אין זה נוגע לכללות דיני מחיצה שבנוגע לשבת וטומאה³⁷, והרי זה חידוש דין שישנם מקומות ומצבים מיוחדים של התקבצות אנשים ונשים שצריך שלא יהיה מצב שעלול להביא לידי קלות ראש. ומסתבר שהוא חיוב מיוחד בקשר לקדושת המקום והמעמד, ע"ד החיוב של 'ומקדשי תיראו'³⁸ שהוא מורא מקדש ומורא ביהכ"נ³⁹.

(36) או"ח ח"א סי' מ.

(37) ולכן דחה ה'אגרות משה' שם סי' מא את הסברה שסגי במחיצה כל דהו, כגון ד' טפחים רוחב ו' אורך. "אף שלכל דבר הצריך מחיצה הרי הוא מחיצה גמורה, מ"מ לענין הברדל אנשים ונשים אינה כלום שעדיין הם כמעורבין ובאין לקלות ראש... שהרי יכולים לדבר ולהרבות שיחה עם הנשים בלי שום קושי וליגע בידיהם, ואין לך קלות ראש גדולה מזו, ונחשבו כמעורבין ממש ואסור..." (שם סי' לט).

(38) ראה גם שו"ע או"ח סי' קנא.

(39) ולדידן דס"ל שאינו מספיק מחיצה בגובה של ח"י טפחים, הרי זה רק כיון שאין אנו מקבלים את סברת ה'אגרות משה' שכתב לקראת סוף סי' לט: "ולכן במחיצה גבוהה עד אחר הכתפים שמסתבר שאין לבוא לידי קלות ראש יש להתיר", אלא שכדי שלא יהיה אפשרות של קלות ראש אנו מחייבים מחיצה "למעלה מקומת איש" (אגרות

ועדיין צע"ג בכ"ז.

"מחיצה שעושין בשעת הדרשה"

והנה דברי הרבי לעיל ברור מללו שצריך מחיצה המבדלת כשמעבירים שיעורי תורה לאנשים ונשים ביחד. וכבר העירו עד"ז משו"ע אדה"ז סי' שטו ס"ג: "מחיצה שעושין בשעת הדרשה להפסיק בין אנשים לנשים".

והעירני ידידי הרב נחום שי' גרינוואלד⁴⁰ שלכאורה יש להביא ראיה שלא כן היה מנהג האמוראים.

נאמר בגמרא קידושין פא, א (ובפרש"י שם): אביי דייר גולפי (מקום קבוצת אנשים ונשים או לדרשה או לחופה, היה מסדר קנקנים של חרס הרבה ביניהם שאם יבא זה אצל זה יקשקשו וישמע קול. רש"י). רבא דייר (שורות שורות) קנה (מסדר קנים שהעובר עליהן קולם נשמע). אמר אבין: סקבא דשתא – ריגלא (ריעוע של ימות השנה ליחוד ולעבירה ימות הרגל, שיש קבוצות אנשים ונשים לשמוע דרשה ונותנים⁴¹ ונושאים זה עם זה).

הרי משמע מכאן שלא היתה מחיצה מבדלת בין האנשים לנשים.

ויש להעיר ממה שהיה נהוג בפני כ"ק אדמו"ר זי"ע בכינוסי צבאות ה' ב-770, שרק בשעת התפילה הרימו וילון המפסיק, והורידו אותו לפני ואחרי התפילה, למרות שעם הילדים היו גם מדריכים ומדריכות ועוד אנשים ונשים.

קודש' חי"ד עמ' רכח). ואפילו לשיטת האחרונים שחולקים על ה'אגרות משה' ולדעתם חיוב המחיצה הרי הוא מפני איסור ההסתכלות, וכפשטות דברי הרמב"ם בפיה"מ (סוכה פ"ה מ"ב): "כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים" [ראה 'אגרות קודש' ח"ז עמ' שט, וש"נ גם לשו"ת 'מהר"ם שיק' או"ח סי' עז], עדיין צריכים אנו לבאר ע"ד שיטתו של ה'אגרות משה' שדין המחיצה הוא דין מיוחד למעמד ומקום של קדושה, שהרי ברחוב, בחנויות, בנסיעות במכוניות ובאוטובוסים או במקומות עבודה אין לנו מחיצות המבדילות.

(40) תודתי נתונה לו ע"ז ועל כל שאר הערותיו שהעירני בשביל כתיבת מאמר זה.

(41) כ"ה ברש"י דפוס ווילנא, אבל בדפוס ראשון במקום "ונותנים ונושאים זה עם זה" נמצא ניסוח יותר טוב: "ונותנים לב זה על זה".

האם התיר הרבי שיעורים מעורבים?

וע"פ כל הנ"ל יש לעיין, לאחר שלדעת הרבי אין מקום להתיר שיעורים מעורבים לאנשים ונשים ביחד, וההיתר ל"מדינה ההיא" היה בזמן ומקום מיוחד, א"כ מאיפה ההיתר שבו נוהגים שלוחי המלך בכל מדינה ומדינה לארגן שיעורי תורה בלי מחיצות?

ומצאתי בשו"ת 'אגרות משה'⁴² שהתיר את זה גם במדינות ההרווחה, בדומה לנימוקיו של הרבי בנוגע ל"מדינה ההיא". וז"ל: "...הנני מאשר... שמותר... להזמין ציבור אנשים לדרשות על ענייני תורה ומוסר, כדי לקרבם לתורה ולמצוות, אע"פ שאי אפשר לסדר שתהיה מחיצה מפרידה בין האנשים לנשים, משום מה שכת"ר אמר שיש חשש שיסרבו לבוא אם נצריכם להיות נפרדים ע"י מחיצה. ואף על פי שלדינא צריך שתהיה מחיצה... מ"מ כיוון שכאן אין אפשרות אחרת, אין למנוע מלהשפיע עליהם כדי לקרבם לתורה ולמצוות מחמת חסרון מחיצה, אם אך אין זה בשעת תפילה".

ואבקש מקוראי שיאירו ויעירו בהנ"ל, והאם ישנם בזה עוד הוראות בזה בעל-פה או בכתב מאת כ"ק אדמו"ר זי"ע בזה.



נגלה

ידים שאין מוכיחות

הרב אפרים פיקרסקי מנהל ביהמ"ד

קידושין ה, ב: "למימרא דסבר שמואל ידים שאין מוכיחות הויין ידים וכו' טעמא דנזיר עובר לפניו הא לאו הכי לא". עכ"ל הגמ'.

והנה כשלומדים בפשטות, קושיית הגמ' היא דדוקא אם נזיר עובר לפניו אזי מוכח דכוונתו לנזירות, משא"כ אם אמר "אהא" ולא הי' נזיר עובר לפניו הויין ידים שאין מוכיחות ולא הוי נזיר, וא"כ קשה מדוע

(42) או"ח ח"ה סי' יא.

כאן בקידושין אם לא אמר "לי" הויין קידושין, הא הוי ידים שאין מוכיחות.

והנה ע"ז קשה (כקושיית התוס' ד"ה הא) דאין שני הציורים דומין, דבקידושין אף אם לא אמר "לי" הויין מוכיחות טפי ממי שאמר "אהא" ולא הי' נזיר עובר לפניו.

והנה כשמעיינים ברש"י ד"ה שהי', נראה שלפי פירושו אין כאן קושיא כלל. וז"ל רש"י בד"ה שהיה נזיר עובר לפניו: "דודאי אהיה אף אני כזה קאמר אלמא בעינן הוכחה". עכ"ל.

והנה ממה שכותב רש"י "אלמא בעינן הוכחה" על הציור של נזיר עובר לפניו, רואין שרש"י לומד שעיקר הראיה ידידים שאין מוכיחות לא הויין ידים הוא מעיקר הדין, ש"אהא" מועיל (רק) בציור של נזיר עובר לפניו דאז (כלשון רש"י) "דודאי אהיה אף אני כזה קאמר".*

ז.א. ש"אהא" מועיל רק אם נזיר עובר לפניו, היינו בירור הכי גמור, "הא לאו הכי" היינו באם אינו בירור כזה רק בירור פחות מזה, איזה שיהי' (כגון שלומד הל' נזירות או שהי' מדברים אודות נזירים וכיו"ב) אינו נזיר [באם הדין הוא ככה]. היינו שלשיתטת רש"י ההוכחה היא לא מזה שאם אין שם נזיר עובר לפניו אינו נזיר, מאחר שהוי ידים שאין מוכיחות, אלא להיפך שההוכחה היא שמתי הוא נזיר רק אם נזיר עובר לפניו, אבל הוכחה פחותה מזה נק' כבר ידים שאין מוכיחות ולא מהני, וא"כ בקידושין אם לא אמר "לי" לא הוי בירור גמור ולכן צ"ל הדין שלא תהא מקודשת. אבל מרש"י נראה דלא סבירא לי' כן.



קידושי יעוד וגדר תנאי

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

איתא בקידושין (ה, א): "לא ניכתוב רחמנא בכסף (שאפשר לקדש אשה בכסף) ותיתי מהנך (ונדע בעצמנו דין זה מהא דאפשר לקדש

(* ברא"ש סי' ב' וז"ל: "והא דמשני הכא דקאמר לי והתם כשנזיר עובר לפניו דאז הוי הוכחה גמורה ה"ה דאי הוי מצי לאשכוחי בכולהו הוכחה קצת הוי משני הכי, אלא דלא משכחת בע"א". עכ"ל. המערכת.)

בשטר וביאה). מה להנך שכן ישנן בע"כ (ביאה קונה ביכמה בע"כ, ושטר מוציא את האשה בע"כ מבעלה). וכ"ת כסף נמי בע"כ באמה העברי' באישות מיהא לא אשכחן".

ופרש"י (ד"ה באמה) וז"ל: "באמה העברי' – בע"כ – שאבי' מוכרה שלא מדעתה".

אמנם בתוס' (ד"ה שכן ישנן בע"כ) כתבו וז"ל: "ואומר ר"ת כיון דאב במקום בתו קאי, אין זה חשיב בע"כ, כיון שהוא מדעתו של אב. . וי"ל דהכי פריך, כסף איתא באמה בע"כ, כגון שהאדון מייעד את העברי' בכסף מקנתה בע"כ של אב ובע"כ של בת. . ואע"ג דאמר לקמן באישות מיהא לא אשכחנא, ובכי האי גוונא שמייעד הוי אישות, מ"מ בתחילה לא בא הכסף בשביל אישות". עכ"ל.

והקשה רעק"א וז"ל: "ק"ל, לרבנן דקיי"ל כן, דמעוה הראשונות לקידושין ניתנו, דהוי כאומר מעכשיו, וליהוי היעוד אם ירצה האדון, ואם מייעדה חלה קידושין למפרע, וא"כ לא מיקרי בע"כ, דהא האב קידשה לו מיד בשעת מכירה, ומה שהאדון מייעדה הוי רק כמו קיום תנאי, דבכ"מ הוי בע"כ, וצע"ג". עכ"ל.

ביאור קושייתו: בקידושין (יט, ב) אי': "המוכר את בתו והלך וקידשה לאחר, שיחק באדון ומקודשת לשני, דברי ר' יוסי בר' יהודה. וחכ"א אם רצה לייעד מייעד", ומבאר שם הגמ' לפנ"ז שזהו ע"ד האומר לאשה הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר שלוש יום, ובא אחר וקידשה בתוך שלוש יום, שמקודשת לראשון ואין קידושי שני תופסין בה. ומחלוקתם תלוי' בדין זה; שרבי יוסי בר' יהודה סובר דמעוה הראשונות לאו לקידושין ניתנו, וחכמים סברי לקידושין ניתנו, וקיי"ל כחכמים. ומזה מוכח שכשמוכר בתו לאמה, בעצם ה"ה מקדשה לו עכשיו, אלא שזהו בתנאי שאח"כ ייעדה בפועל, ואז תהיה מקודשת למפרע, והבא עלי' משעת הקני' עד שעת היעוד עבר באיסור אשת איש (- כן ס"ל לרוב ראשונים, עיין באנצק' תלמודית כרך כ"ד עמ' תרע. אף שישנם הסוברים שאינה א"א למפרע, ומה שאין קידושי שני תופסין בה ה"ה מטעם אחר, עיי"ש באנצ' תלמודית עמ' תרעג).

וזהו תוכן קושיית רעק"א, דאיך אומרים שייעוד הוא בע"כ של אב, הרי לפי ההלכה מעוה הראשונות לקידושין ניתנו, היינו שהאב קידשה בעת המכירה, וזה הרי נעשה מדעתו, (שהרי אא"פ להכריח את האב למכור בתו), ומה שנשאר אח"כ הוא רק שעל האדון לקיים התנאי לייעדה בפועל, ולכן הנה אף אם אח"כ חזר בו האב ואינו רוצה

בהיעוד, כבר אי"ז בידו, ואי"ז נק' שהיעוד נעשה בע"כ, שה"ז כמו כל תנאי, שאחר שהענין נעשה על תנאי אין בידו לחזור בו, ואם התנאי נתקיים הענין חל. ולדוגמא, אם קידש אשה ע"מ וכו' (שיכול לחזור בו מהתנאי, כמפורש ברמב"ם הל' אישות פ"ז הכ"ג, אבל) אינו יכול לחזור בו מהקידושין עצמם, ואם קיימה האשה התנאי הרי היא מקודשת, ואין אומרים ע"ז שנתקדשה בע"כ של הבעל, וכן בנדר"ד, אי"ז בע"כ של האב, שהרי כשקידשה בתחילה (בעת המכירה) הי' זה ברצונו.

וכדי לתרץ קושייתו י"ל בהקדים: דלכאור' בלא"ה אי"מ כוונת התוס', כי לכאור' מה שזה נקרא בע"כ של אב אבל לא בע"כ של אישות, ה"ז סתירה, דממ"נ: אם מביטים על היעוד מצד זמן המכירה - שאז מכרה ואז גם פעל שתוכל להתייעד, הרי אין היעוד בע"כ, דהרי ברצונו מכרה לו, היינו שברצונו מסר את בתו ליעוד, ואף אחד לא הי' יכול להכריחו לזה. ואם מביטים על זמן היעוד גרידא, ומשום הא נק' זה בע"כ של אב, כי גם אם האב חזר בו ואינו רוצה עכשיו שתתיעד אעפ"כ יכול האדון לייעדה בע"כ של אב, א"כ למה אי"ז בע"כ דאישות, שהרי אין אנו מביטים על זמן המכירה כ"א מביטים על זמן היעוד, והרי זה רק אישות, ובמילא הוה בע"כ דאב בענין אישות.

ולכן נ"ל הביאור בתוס', דאדרכה, אם נאמר שהולכים בתר השיטה שמעות הראשונות לקידושין ניתנו (דכך היא ההלכה) יובנו דבריהם. ובהקדים מ"ש בלקו"ש ח"ח שיחה ג' לפרשת נשא (עמ' 58 הע' *48), וז"ל: "ואף שמכיון שכל המל"ע דשבת הוא נקודה אחת, הרי לאחר שנאמר זכור גו' נעקר עי"ז המציאות דשבת (דמרה) למפרע - מ"מ, מכיון שעקירה זו נעשית בעת הדיבור זכור גו', הרי עד אז היו אסורים במלאכה, אף שלאח"ז נעקר השבת למפרע. (ובדוגמת נדר, שאף שכשחכם מתירו נעקר הוא למפרע, מ"מ, כשעובר על נדרו מקודם, הוא עושה איסור, אף שכלפי שמיא גליא שהחכם יתירו. . ועד"ז הוא בתנאי (ראה רשב"א גיטין (פד, ב) בע"מ שתבעלי לפלוני "דלכתחילה לא תבעל לו דהא אינה מגורשת עד שתבעל לו, נמצא תחלת ביאה באיסור", אף שלאחרי שתיבעל לו חל הגט למפרע...)). עכ"ל.

והביאור בדבריו: כתב הר"ן בנדרים (פז, א) וז"ל: "ומזה שמענין שהאוסר הנאת פירות על עצמו יכולים אחרים ליטול אותם בעל כרחו ואינו יכול לעכב, אע"פ שיכול לשאול על נדרו, כיון דהשתא מיהא לא איתשל. מיהו היכי דאיתשל חייבין לשלם, דכיון דחכם עוקר את הנדר מעיקרו, הויין להו הנך פירי כאילו לא איתסרו עלי' מעולם". עכ"ל.

אמנם הרשב"א כותב "ואני מסתפק בזה, לפי שמשעה שאסרו על עצמו הפקירו, ואע"פ שהאיסור שבו הלך ע"י שאלה, קנין ממונו של זה אינו בטל, שאינו מוצא שאלה בהפקר".

וא' מהביאורים שי"ל במחלקותם הוא שנחלקו בגדר שאלה בנדר. דיש לבארו בב' אופנים:

א. זהו בחי' "איגלאי מילתא למפרע" שמעולם לא הי' נדר, והוא ע"ד (ולא ממש) הפקר בטעות.

ב. זהו בחי' "נעקר הדבר למפרע", היינו שאף שלמפרע אין כאן נדר, מ"מ ה"ז שעכשיו עוקרים הדבר למפרע, אבל כשמביטים גם עכשיו למפרע כמו שהי' קודם שנעקר, הרי הי' הדבר קיים.

וא' מהנפק"מ בין ב' האופנים: כשע"י המצב שהי' לפני"ז נעשה ענין מסוים שני, ואח"כ כשנשתנה הדבר למפרע, אם נשתנה גם הדבר השני שבא כתוצאה מענין זה. דלפי אופן הא', הרי עכשיו נתגלה שמעולם לא הי' מצב כזה, וא"כ כל הנגרם ע"י המצב ההוא בטל, כי לא הי' מצב כזה מעולם. אבל לפי אופן הב' הרי למפרע הי' המצב הזה, ורק עכשיו עוקרים אותו, נשאר הוא כמקודם.

ובזה נחלקו הר"ן והרשב"א: לדעת הר"ן כשחכם עוקר את הנדר למפרע ה"ז בבחי' "איגלאי מילתא למפרע", שלא הי' הנדר מעולם, ולכן הענין השני שהסתעף מזה - זה שאחרים קנו הפירות - מתבטל ג"כ, ולכן צריכים לשלם, אבל לדעת הרשב"א ה"ה רק עוקר הנדר למפרע, וא"כ אף שהנדר נעקר למפרע, מ"מ מה שהסתעף אז נשאר כמקודם, ולכן נשאר הקנין בתקפו ואי"צ לשלם.

ובאמת מצינו מחלוקת זו גם בין הצ"צ והמשכנות יעקב: דהנה כתב הצ"צ בחידושו (ברפ"ד דגיטין) בנדון מי שביטל הגט ע"י שאמר "אין כאן גט", אם בטל הגט או לא, כי בביטול הגט צ"ל לשון דלהבא, ומביא רא"י שלשון זה להבא משמע, מזה שכשהחכם עוקר הנדר אומר "אין כאן נדר אין כאן שבועה", והרי הוא עוקרו להבא, ואף שהחכם עוקר הנדר מעיקרו, והו"ל כאילו לא נדר מעולם כלל, מ"מ הענין הוא שע"י דבור הזקן באומרו מותר לך אין כאן נדר, ע"י דבר זה דוקא נעקר הנדר מעיקרו, ומביא מ"ש הב"י הל' נדרים תחלת סרכ"ח בשם תשו' הרמב"ן סרס"ב וז"ל: "והענין כמתיר הקשר שחזר הענין כלא הי', כאדם שמצא חבל קשור והתירו והרי הוא כאילו לא הי' וכו'", עכ"ל. הרי עכ"פ צ"ל התרת הקשר (וכ"ה בתשובת הצ"צ אהע"ז סי' רסח).

והצ"צ עצמו מביא שבשו"ת משכנות יעקב (אהע"ז סל"א) דן בשאלה זו ממש, ומביא אותה הראי' שהצ"צ מביא אלא להיפך: שמכיון שהלשון "אין כאן" אומר החכם כשמתיר הנדר, ה"ז ראי' שלעבר משמע, מכיון שהחכם עוקר הנדר מעיקרו, עיי"ש שהשיג עליו. וי"ל שנקודת מחלקותם הוא בסברא הנ"ל: להצ"צ גדר עקירת הנדר הוא שנעקר למפרע, ולהמשכנות יעקב ה"ה בבחי' "איגלאי מילתא למפרע", ולכן ה"ה לשון דלעבר.

[ולא רק בנדר יש להסתפק בענין זה, כ"א בכו"א ענינים שאומרים בהם שפועלים למפרע, וכמו בהא דאמרו חכמים שבכמה אופנים "אפקעינהו רבנן לקידושין מיני'", שגם בזה יש לבאר בב' האופנים: א. שאיגלאי מילתא שמעולם לא היו קידושין. ב. שעכשיו נעקרו הקידושין למפרע.

ועפ"ז יש לבאר מ"ש התוס' בגיטין (לג, א, ד"ה ואפקעינהו): דהנה הקשו "דהיכי מחייבין לעולם מיתה אשת איש שזינתה, והא התראת ספק היא דשמא ישלח לה גט ויבטלנו (שלא בפני השליח שבאופן כזה הפקיעו רבנן הקידושין)" וכו'. (ותירצו: "ואומר ר"ת דכי האי גוונא לא הוי התראת ספק דאזלינן בתר רובא וכו'. ועוד דאוקמינן אחזקתה שהיא עכשיו נשואה, דאל"כ נזיר שהי' שותה יין או מטמא למתים אמאי לוקה וכו' והא התראת ספק היא שמא ישאל על נזירותו". עכ"ל.

ולכאורה מהי הכוונה בכך שאוקמינן אחזקתה, והרי אם ישלח לה גט ויבטלנו הרי יפקיעו רבנן הקידושין למפרע, ונמצא שגם עכשיו אינה נשואה (ואם כוונתם שהחזקה היא שמכיון שהיא נשואה עכשיו מסתמא לא ישלח לה גט, הרי זהו התירוץ הראשון). ואף שמביא דוגמא מנזיר, הרי שם גופא אינו מובן.

אבל ע"פ הנ"ל ה"ז מובן: לדעת ר"ת גדר "אפקעינהו רבנן לקידושין מיני'" הוא רק שנעקר הדבר למפרע, וא"כ אף שבנוגע למיתה אמרינן שלא היתה אשת איש מעולם ופטורה, מ"מ ה"ז לפי שזה דבר הנוגע לה לאחר שנתבטל הגט, כי עכשיו רוצים להורגה, ועכשיו כבר נתבטל למפרע, אבל כשמביטים על למפרע כמו שהי' קודם הביטול (גם אם מביטים אנו על מצב זה עכשיו), הרי היתה נשואה אז. ולכן כשדנים על ההתראה שמתרין אותה קודם ששלחה גט ובטלה, אי"ז התראת ספק כלל, כי עכשיו היא בחזקת נשואה גמורה. ועד"ז הוא בהתראת נזיר, דס"ל להתוס' שכשישאל על נזירותו יהי'

ביטול הנזירות ג"כ באופן ד"נעקר הדבר למפרע", וכדעת הצ"צ לעיל בענין התרת נדרים].

ועפ"ז מובן כוונת דברי רבינו בנוגע לנדר "שאף שכשחכם מתירו נעקר הוא למפרע, מ"מ, כשעובר על נדרו מקודם, הוא עושה איסור, אף שכלפי שמיא גליא שהחכם יתירו" – כי לדעת הרשב"א והצ"צ, ה"ז בחי' "נעקר הדבר למפרע".

ועכשיו כבר מבוארת כוונת רבינו גם בגדר תנאי; שאף שכשנתקיים התנאי חל הדבר למפרע, מ"מ הפי' הוא שרק בעת שנתקיים התנאי אז נעשה הדבר למפרע, כי קיום התנאי הוא הפועל שייעשה הדבר למפרע.

אבל לאידך מובן שאין הפי' שעד קיום התנאי לא נעשה שום דבר, ורק בעת קיום התנאי מתחדש שעכשיו נעשה הדבר למפרע, כ"א התחלה כבר ישנה מעת שנתן הקידושין וכיו"ב, וכדמוכח מזה שכדי לבטל חלות הקידושין וכיו"ב, צ"ל ביטול התנאי בפועל (כדלקמן).

דהנה בלקו"ש ח"ו בשלח א' (עמ' 92 הע' 36) כותב הרבי וז"ל: "לכאורה יש להקשות: ב"האומר על מנת", התנאי הוא רק גילוי מילתא שבאם לא יתקיים התנאי לא נעשה הענין מלכתחלה, משא"כ בבריאת שמו"א, מכיון שכבר נבראו, ועד עכשיו היתה מציאותם בפועל – איך שייך שע"י ביטול התנאי, יתבטלו למפרע?

"אבל – אינו, כי גם ב"האומר על מנת", התנאי הוא לא רק בירור בעלמא, כ"א, שביטול התנאי הוא הגורם שהענין יתבטל למפרע (ראה רמב"ם הל' גירושין פ"ח הכ"ב ובמ"מ שם)". עכ"ל.

וברמב"ם שם כתב "אמר לה הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז ולא קבע זמן, ומת קודם שתתן, אינה יכולה ליתן ליורשיו, שלא התנה עליה אלא שתתן לו. ולא בטל הגט שהרי לא קבע לה זמן. לפיכך אף על פי שאבד הגט או נקרע קודם שימות הרי זו לא תנשא לזר אלא תחלוץ".

וכתב ע"ז המגיד משנה "ויגעתי לבקש מאין לו זה, ומצאתי סברת רבינו שהיתה בזה ממה שיתבאר פ"ט שהאומר ה"ז גיטך אם לא באתי מכאן ועד י"ב חודש ומת בתוך הזמן, שאע"פ שאי אפשר שיבא והרי היא מגורשת, לא תנשא במקום יבם עד אחר הזמן כשיתקיים התנאי. . ומתבאר מזה שאע"פ שאי אפשר שיתבטל התנאי בשום פנים, דכיון שמת ודאי לא יבא, אע"פ כן אינה מותרת ואין מחזיקין אותה בגרושה

עד שיהיה מקויים בפועל, ואף כאן, אע"פ שאי אפשר שיתקיים התנאי בשום פנים כיון שמת הבעל, אין מחזיקין הגט בטל כדי שתוכל להתיבם עד שיהיה התנאי מבוטל בפועל. . וזה דקדוק נפלא מורה על שכל רבינו".

והנה בפשטות אין דבריו מובנים, דמה שכותב שכמו שצ"ל קיום התנאי בפועל, כן צ"ל ביטול התנאי בפועל, ה"ז סתירה לכאור. שהרי בתנאי י"ל בא' מב' אופנים: או שבעצם חל הענין מיד, ורק אם לא יתקיים התנאי יתבטל, וא"כ כל זמן שלא נתבטל התנאי עדיין הענין קיים ואי"צ קיום התנאי בפועל, או דאין זה כלום עד שיתקיים התנאי ואז אי"צ ביטול התנאי בפועל. אבל המגיד משנה עירב שניהם יחד, דכמו שלא נתקיים עד שיקויים התנאי לפועל, כן לא נתבטל עד שיבוטל התנאי לפועל, ולכאורה סתרי אהדדי.

וכן קשה בב' ההערות שבלקו"ש הנ"ל, שבח"ח כותב שצ"ל קיום התנאי בפועל, ובח"ו כותב שצ"ל ביטול התנאי בפועל.

וע"כ צ"ל דבכ"מ כשעושים תנאי נעשה הענין תיכף, אלא שהוא באופן של תלוי ועומד, ואם נתקיים התנאי נעשה הדבר מקויים, ואם נתבטל התנאי ה"ה מבוטל. וזהו הפי' בדברי המגיד משנה וכן במ"ש הרבי, דכשאומר על מנת אין התנאי רק בירור בעלמא, כ"א שקיום או ביטול התנאי הוא הגורם שהענין יתקיים או יתבטל למפרע, דהיינו דכבר הותחל הענין בתחלה, וזה גורם קיום או ביטול הענין למפרע. כ"א זהו בחי' "תעקר הדבר למפרע".

שמכ"ז נראה שבתנאי ישנם ב' הקצוות: מצד א' כבר נעשה (התחלת) החלות בעת נתינת הקידושין וכיו"ב, ולאידך לא חל הדבר לגמרי עד שנתקיים התנאי, ולכן צריכים קיום התנאי בפועל, כי רק אז נעשה בפועל החלות (אלא שנעשה למפרע), ואי"ז בחי' "איגלאי מילתא למפרע" (שבזה הפי' שלאחר שנתגלה הפי' הוא שבעצם מתחלה הי' כן).

וי"ל שיוצא מן הכלל של גדר תנאי זה, הוא יעוד של אמה העברי', שבזה אמרי' "מעות הראשונות לקידושין ניתנו". שלאחר שיעדה ה"ז קידושין למפרע, ומ"מ החלות כולו נעשה רק אח"כ בעת היעוד, ועד אז לא הי' שום גדר קידושין, גם לא התחלה (כפי שהוא בשאר תנאים), וכפי שנראה מזה שאם התנה האב בשעת המכירה ע"מ שלא לייעד, ההלכה היא שאין התנאי קיים, ואם רצה האדון מייעד (קידושין שם), הרי שאף שבכלל קידושין אפ"ל רק מדעת האב (בקטנה), וכאן

אי"ז מדעתו, ואדרבה, הוא בפירוש אינו רוצה, ומ"מ הקידושין חלים, הרי מוכרח שאין הקידושין מתחילים אלא מעת היעוד, ואז כבר אינה ברשות האב, ואי"צ לדעתו (וגם דעת הקטנה עצמה אי"צ כי דעת קטנה אינו דעת).

וכן רואים זה מהיכא שהאב בכלל לא ידע שע"י מכירת בתו לאמה יכול האדון לייעדה, הרי שלא הי' דעתו כלל לקידושין, ומ"מ יכול האדון לקדשה, וה"ז לפי שבקידושין הייעוד מתחיל מזמן היעוד.

וביותר רואים זה מהא דבשעת המכירה אין ידוע אם הוא יקדשה לעצמו או לבנו, ולהלכה שאין ברירה, הרי קידושין שאינם מבוררים לא יחולו, מ"מ ביעוד ה"ז חל, ובפשטות ה"ז לפי שהחלות מתחיל בעת היעוד, ואז כבר מבורר מיהו המקדש.

אלא שלאחר שהיעוד חל, ה"ז למפרע, ולכן אי"צ ליתן כסף חדש להקידושין, ולא עוד אלא שמעכשיו היא מקודשת למפרע, ולכן אם משהו בא עלי' בין המכירה והיעוד, עבר על איסור א"א למפרע. (ובפשטות לא יתחייב מיתה, כי לפועל אז לא היתה א"א, וגם הי' התראת ספק, ואכ"מ).

עפכ"ז יובן דברי התוס' כאן: לפועל הקידושין מתחילים לחול בעת היעוד, ואם אז אין האב רוצה, ה"ז נק' שהוא בע"כ של האב, ואין נוגע מה שבעת מכירה ידע שאח"כ יכול לייעדה והסכים לזה, כי אין נוגע דעתו בעת המכירה, כי הקידושין אין מתחילים עד היעוד, ולכן מביטים על זמן הייעוד. לאידך, היות שזה פועל למפרע, ואז בעת המכירה עדיין לא הי' זה התחלת קידושין כלל, אפשר לומר שאי"ז נק' גדר "אישות", כי בעת המכירה לא הי' זה גדר אישות כלל.



דבר הכורת בינו לבינה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בגמ' קידושין ה, א (ובכ"מ בש"ס) גמרינן מהפסוק "(וכתב לה) ספר כריתות" שצ"ל "דבר הכורת בינו לבינה", ושלכן, האומר "הר"ז גיטיך ע"מ שלא תשתי יין ע"מ שלא תלכי לבית אביך וכיו"ב אי"ז כריתות כו' שלושים יום הר"ז כריתות". ומבואר ברש"י, דהא דאינו כריתות במקרה דנתן תנאי ללא הגבלת זמן, הוא משום "שכל ימיה היא נאגדת בו לקיים תנאי זה מחמתו". והא דבמקרה השני כן הוה גט,

הר"ז משום "דהיא תקיים תנאו ותלך שאפשר דברים הללו לבא לידי הבדלה".

ומקשים התוס', דמדוע נחשב התנאי "שלא תלכי לבית אביך כו'" לתנאי עולמי, הרי "אם מת אביה יכולה היא ליכנס לבית ושוב אינה נאגדת בו, דלאחר מיתת אביה לא חשיב בית אביה כו" ? !

ומצינו בכללות ב' אופנים בראשונים לתרוץ קושיא זו:

א. דעת התוס' ורוב הראשונים, שאכן התנאי כאן הוא באופן כזה שאינו נגמר במיתת האב. והוא בכמה אופנים: (דעת התוס') "דבית אביה קרויים כל יוצאי חלציו של אביה אע"ג שמת" [ובזה גופא כמה אופנים: דא"כ אין התנאי אוסר הבית אלא אוסר יו"ח בכל מקום שהם (דעת הש"ך ביו"ד רט"ז סק"ב, ובעצמו"י כאן); או דאכן התנאי אוסר בית זה כשהוא אצל יו"ח, ואע"פ שיכולין למכרו, מ"מ יהא אסור איזה בית שיקנו (מהרש"א על הסוגיא בעירובין); או, דאע"פ שלא יהא אסור אלא בית זה, מ"מ באם חזרו וקנוהו אחר שמכרוהו יחזור האיסור למקומו (מל"מ על הרמב"ם גירושין ח, יא), או דלמכירה לא חיישינן (דעת המקנה כאן); (דעת הרשב"א) שאמר "לבית זה של אביך", דאז אין האיסור מתבטל אפי' אחר מיתה או מכירה, או (דעת הריטב"א) שאמר "לקרקע זו", דאז אין האיסור מתבטל אפי' אם נפל הבית וכו'].

ב. דעת הרמב"ם (כפי שביארו שיטתו הרשב"א והר"ן בגיטין, ובעקבותיהם גם כל הנו"כ (כס"מ מ"מ ולח"מ), שאין נפק"מ בכך שלפועל יתבטל התנאי משום שכבר לא יהי' "בית אביה", דהתנאי עצמו קיים לעולם - שלבית אביה אסור לה ללכת. והא דלפועל אינה יכולה ללכת לשם משום שכבר לא נמצא בעולם, אין זה אומר שהתנאי התבטל אלא רק שחסר האפשרות לקיימו (או לבטלו) לפועל. והיות שהתנאי עצמו קיים לעולם, נמצא שלא הי' כאן כריתות בהגט. עכתה"ד.

ונמצא לכאור', דב' השיטות מחולקות בפירוש האי דינא דבעינן כריתות בגט, ובהחיסרון של "דבר האוגד" ביניהן; דלדעת רוב הראשונים (הנ"ל) הרי הצורך לכריתות הוא בפועל ממש - שלא יהי' דבר האוגדן בפועל ממש (וכלשון רש"י הנ"ל "שכל ימיה היא נאגדת בו לקיים תנאי זה כו'"), משא"כ לשיטת הרמב"ם הרי מה שנוגע הוא שלא יהי' בהגט שום תנאי עולמי, משום שעצם ענין התנאי 'אומר'

שגט זה אינו כורת לגמרי, משום שיש בזה תנאי. ולכן באם התנאי הוה לעולם – אף שאין מזה שום השלכות מעשיות – אי"ז כריתות.

[ואולי יש להטעים שיטת רוב הראשונים הנ"ל עפ"מ ש"כ בתוספתא (גיטין פ"ה הי"ב) בביאור דין זה – דכשיש תנאי עולמי אי"ז גט – שהוא משום ד"שמא תלך ושמא תשתה". ועד"ז יש 'לשון' בר"ן (על הרי"ף בסוגיא זו בפ' המגרש) "שכל ימיה היא עומדת בענין שאפשר לו לגט שיבטל". שמדברים אלו משמע. שהחיסרון דהכריתות הוא זה שלפועל הרי גט זה יכול תמיד להתבטל. ועפ"ז מובן בפשטות שהחיסרון הוא רק כשהתנאי קיים בפועל. משא"כ כשהתנאי כבר לא קיים – אע"פ שהוא רק מצד סיבה צדדית כנ"ל בהרמב"ם – שוב אין אפשרות שהגט יתבטל ואין חיסרון בכריתות.

אלא דלכאור' לא משמע כן מרש"י, תוס', רשב"א ועוד, שכלל לא הזכירו סברא זו. ועי' ג"כ בגליוני הש"ס להגר"י ענגל (על הסוגיא בגיטין כא, ב) "דמש"ס דידן לא משמע הכי וכו'".

ב. ברם, לכאור' תמוה לפ"ז מש"כ הטור (אבהע"ז קמז) לפי השיטה הא' הנ"ל (ולא כהרמב"ם שאינו פוסק כוותיה, יעוי"ש), שאם עשה תנאי עד זמן קצוב הוי גט, "ואפי' אם הרחיב הזמן יותר מכדי חיי האדם כיון שהוא דבר פסוק" (ועיין בב"י שם איך שהוציא דין זה מדברי הרשב"א והר"ן בהסוגיא).

ולכאור' אינו מובן: דבשלמא לדעת הרמב"ם, שהעיקר הוא בהתנאי עצמו – באם הוה לעולם או לא – אז מובן שפיר, דאע"פ שהתנאי הזה ישאר קיים בודאי לכל חיי האשה (וא"כ תהי' נאגדת בו עד יום מותה), מ"מ הרי התנאי עצמו אינו מבטל הכריתות שבהגט, הואיל ועתיד להתבטל בזמן קצוב. אבל לדעת הראשונים הנ"ל שהעיקר הוא האם תהי' נאגדת לבעלה כל ימי חייה בפועל אם לאו, הרי במקרה כזה כן תהי' אגודה גבי' כל ימי חייה, ומדוע הוה גט?! (וראה מש"כ בזה הערוה"ש, ולא הבנתי דבריו).

[ואכן המחבר כתב חידוש זה של הטור בסגנון של "ויש מי שכתב" (שם, ס"כ). והמובן מזה לכאור', שלפי פשטות שיטה זו (של רוב הראשונים) אין הדין כן. ולדברנו מובן מדוע, כנ"ל. אמנם צלה"ב דעת הטור וה"ש מי שכתב" במחבר, איך מתאימים לשיטת הראשונים בגדר הצורך דכריתות כנ"ל].

והנה, באמת מצינו אופן שלישי לתרץ קושיית התוס' הנ"ל – דלכאור' כשימות אביה תהי' מותרת ליכנס להבית ויתבטל התנאי – והוא בת"י (שעל הגליון) על הסוגיא בעירובין (טו, ב): "ושמא אפ"ה אי"ז כריתות כיון שבשעת גירושין אינו יודע שימות אביה קודם". והיינו, דיתכן שהאשה תמות קודם אביה, ובמקרה כזה הרי נמצא שאכן היתה נאגדת עם בעלה כל ימי חייה – שלא היתה יכולה ליכנס להבית עד שמתה.

אלא דכבר תמחו על תירוצ' זה מאוד (ראה ברש"ש שם, ובשעה"מ על הרמב"ם בהלכות אלו), דלכאור' מפורש הוא בגמ' גיטין (פג, ב) דבאם יש אפשרות שיתבטל התנאי כבר אי"ז חסרון בכריתות, אע"פ שוודאי גם יש אפשרות שלא יתבטל התנאי בחייה? ! דבגמ' שם איתא דאם עשה תנאי שלא תשתה יין כל ימי חיי פלוני, כן הוה גט דהא כשימות אותו פלוני תהי' מותרת ביין ולא אומרים דשמא תמות היא קודם ונמצא דהי' כאן חסרון בהכריתות !

וצלה"ב מה הייתה כוונת הת"י.

ג. והנראה בזה בהקדם דיוק בדברי רש"י על הסוגיא בעירובין (שם): דעמש"כ בגמ' שכשעשה תנאי "לעולם" אי"ז כריתות, מפרש "דהא כל ימיה קשורה בו שמחמתו היא נמנעה מלשתות יין, ותנאי זה תלוי והולך לעולם ואין זה הבדלה וכו'". וצלה"ב מה בא רש"י להוסיף בזה שהתנאי "תלוי והולך לעולם כו'", הרי כבר אמר שהחסרון הוא בזה ש"כל ימיה קשורה בו כו'?" ולכאורה הרי הוספה זו מתאימה יותר לדעת הרמב"ם דלעיל שהעיקר הוא בהתנאי עצמו באם הוה לעולם או לא, אבל איך זה קשור עם דעת רש"י (ודעימיה) שהעיקר הוא שלא יהא התנאי אוגדה עם בעלה בפועל?

ועוד: דבשאר המקומות בש"ס שהובאה סוגיא זו (בסוגיין, ופעמיים בגיטין, ובעוד מקומות) לא כתב רש"י הוספה זו, והזכיר תמיד רק החיסרון הזה שהיא אוגדה לבעלה כל ימי חייה (וכיו"ב) !

והנראה מזה שגם לדעת רש"י (ודעימיה) אינו מספיק הא דהאשה אוגדה לבעלה בפועל כדי לבטל הכריתות שבהגט, וצריכים לזה ענין נוסף – שהתנאי בעצמו יהא דבר האוגד. והיינו, שהוא "תנאי שתלוי והולך לעולם" ולא לזמן קצוב.

ביאור הדבר: גט כריתות צ"ל "דבר הכורת בינו לבינה" ובכדי לבטל את דין הגט צריכים שיהיה בו דבר האוגד בינו לבינה. והיינו דיש כאן

ב' פרטים (לבטל הכריתות) שיהא התנאי דבר האוגד, ושדבר האוגד הזה יהא בינו לבינה, ומזה הוציא רש"י (ודעימיה) שבכדי להבטל הגט צ"ל שהתנאי הוא בעצמו תנאי עולמי – שאז הוה דבר האוגד – ובנידון שיש תנאי כזה, אז באם התנאי הזה אוגד האשה לבעלה לכל ימיה, נמצא דהדבר האוגד הזה הוא אכן בינו לבינה משום שפועל איגוד ביניהם בפועל ממש. משא"כ באם אינה פועל איגוד של ממש ביניהם (לכל ימי חייה) הנה אע"פ שיש כאן דבר האוגד, מ"מ כיון דאינו "בינו לבינה" אי"ז סתירה לענין הגט.

ומובן שאין זה כדעת הרמב"ם דבעינן רק שהתנאי יהא דבר האוגד, ואין נפק"מ באם יש גם איגוד של ממש ביניהם או לא. והיינו, דלדעת הרמב"ם נוגע רק הפרט הראשון (שלא יהיה תנאי שאוגד ביניהם) ולא השני (בינו לבינה), ולרשי בעינן לכ' הפרטים כדי לבטל הכריתות שבגט.

ועפ"ז יש לבאר מדוע ברוב המקומות בש"ס מזכיר רש"י רק הפרט של האיגוד בפועל ממש, ולא שהתנאי עצמו צ"ל דבר האוגד; דלהמבואר נמצא, דהעיקר הוא באם יש כאן איגוד ביניהם או לא, (דאם אין איגוד ביניהם אין נפק"מ אם התנאי הוה דבר האוגד או לא), ורק כתנאי קדום לזה בעינן שהתנאי בעצמו יהא דבר האוגד (תנאי עולמי) דאל"כ אפי' אם יהי' "ביניהם", מ"מ אין כאן דבר האוגד כנ"ל.

ועפ"ז מבוארים היטב דברי הטור הנ"ל, דבאם התנאי הוא לזמן קצוב אזי אין התנאי מבטל הגט אפי' אם הזמן הוא בודאי יותר מימי חייהם; דלדברינו נמצא, דבמקרה כזה הרי אע"פ שיש כאן משהו ביניהם (איגוד בפועל) מ"מ אין כאן "דבר האוגד", ושוב אין כאן חיסרון בהכריתות.

(ודיעה הראשונה במחבר – שהזכרנו לעיל – דמשמע דס"ל שבמקרה כזה כן יתבטל הגט; נראה דס"ל שמה שנוגע כאן הוא רק הפרט השני – באם יש דבר האוגדן לפעול ממש או לא – ואינו נוגע כלל "מצבו" של התנאי עצמו (אם הוה תלוי לעולם או לא). ואולי דיעה זו הוא אכן ע"ד אותו תוספתא והר"ן שהובא לעיל, שלסברתם אכן נוגעת רק באם בפועל ממש יוכל גט זה להתבטל או לא, ואכן אין נפק"מ לפ"ז בגדר התנאי עצמו).

ד. ועפ"ז אולי יש לבאר גם שיטת הת"י שהבאתי לעיל; די"ל שס"ל ג"כ כרש"י דבעינן לב' הפרטים בכדי לבטל הכריתות דהגט, היינו

שהתנאי עצמו יהא דבר האוגד (תלוי לעולם) ושיהא אוגד ביניהם בפועל, אלא דמחולק עם רש"י בביאור הצורך לשני פרטים אלו:

דרש"י ס"ל (כנ"ל) דהעיקר הוא שהדבר האוגד (היינו התנאי שתלוי לעולם כו') יאוגד בינו לבינה לפועל, ונמצא – כמו שכתבתי כבר – שזה שהתנאי עצמו הוא דבר האוגד הוא רק כמו "תנאי קדום" (והיכי תימצוי) לעיקר הפוסל, הא שיש איגוד בפועל בינו לבינה. משא"כ הת"י, י"ל דס"ל להיפך, שמה שמבטל את הכריתות של הגט הוא עצם הענין שיש תנאי האוגד (היינו תנאי שתלוי לעולם כו') – כשיטת הרמב"ם – אלא שס"ל, שאם תנאי זה לא יאוגד ביניהם לפועל, הר"ז מבטל האיגוד שע"י התנאי, ושוב יש כאן כריתות.

בסגנון אחר: יש כאן ב' פרטים שנצרכים – לשיטות אלו – ע"מ לבטל הגט, רק דהשאלה היא איזה פרט הוא העיקר המבטל את הגט, ואיזה פרט הוא רק תנאי שבלעדיו לא יתבטל הגט. וי"ל שזהו הפלוג' בין רש"י (ודעימיה) והת"י: דרש"י ס"ל שהמבטל הגט בפועל הוא זה שאוגד בינו לבינה בפו"מ, והא דצריכים שהתנאי יה' תנאי עולמי הוא רק "תנאי" שבל"ז אין כאן ביטול להגט, והת"י ס"ל להיפך, כמשנ"ת.

ועפ"ז יש לתרץ מה שהבאתי מקשים על הת"י לעיל: דהנה התנאי "שלא תלך לבית אביו לעולם" הוא בעצם תנאי עולמי שאין לו הגבלות, ורק דיש אפשרות שלפועל יתבטל הדבר האוגד בינו לבינה, דאם ימות אביה קודם, אזי בפו"מ לא יהא דבר האוגד ביניהם (אף שהתנאי עצמו לא נתבטל כנ"ל מהרמב"ם). ולפיכך ס"ל להת"י, דהיות והעיקר המבטל את הכריתות, ישנו, דהרי יש כאן תנאי עולמי (וכנ"ל שלשיטתיה הר"ז העיקר בביטול הכריתות), ורק שיש סברא שאולי יתבטל הדבר האוגד ביניהם בפו"מ, אין ספק זו מבטל עיקר האוגד ביניהם (שהוא התנאי עצמו).

משא"כ בהנדון של הגמ' בגיטין, שהתנאי הוא "שלא תשתה יין כל ימי חיי פלוני" וכיו"ב, הרי מלכתחילה חסר כאן עיקר האוגד, משום שהתנאי הוא לזמן קצוב, דאיסור שתיית יין נאמר עד זמן המיתה, וא"כ במקרה כזה חסר עיקר האוגד (לשיטתיה). ומבואר א"כ שאין דמיון בין המקרים.

ולסיכום נמצא, דיש כאן כו"כ שיטות בענין תנאי המבטל הכריתות בגט: שיטת הרמב"ם שהמבטל הוא עצם התנאי (באם הוא תנאי עולמי), שיטת רש"י (ורוב הראשונים) שהמבטל הוא זה שהתנאי

אוגדן בפו"מ, אבל צריכים גם שעצם התנאי יהי' "דבר האוגד" (ע"י שהוא תנאי עולמי), שיטת הת"י שהמבטל הוא עצם התנאי (כהרמב"ם), אלא שבאם בודאי יתבטל הדבר האוגדן בפו"מ שוב אין בכח עצם התנאי לבטל את הגט.

(ושיטה רביעית – שהזכרתי כמ"פ בסוגריים – שהמבטל את הכריתות הוא רק זה שאוגדן בפו"מ, וביארנו שזה מתאים עם התוספתא 'ולשון' אחד בהר"ן. ולהשיטה זה מתבאר היטב גם השיטה הראשונה במחבר, שבמקרה שהתנאי הוא לזמן קצוב יותר מחיי האדם, הרי זה מבטל הכריתות, אע"פ שבעצם התנאי אין כאן "דבר האוגד" כמשנ"ת).

ספיקת המשינה למלך

והנה המל"מ (הל' גירושין ח, יא) מסתפק לדעת התוס' והרשב"א, מה יהי' הדין במקרה שעשה הבעל תנאי שבעצם קיים לעולם, אלא שבפו"מ אפשר שיהא נפסק, אמנם תמיד יהי' אפשרות שיחזור לאגדן בפו"מ [לדוג': תנאי 'שלא תלכי לבית אביך לעולם', להשיטת שבאם ימכור הבית אכן לא ישאר שום איסור, אבל במקרה שיחזור ויקנה אותו הבית שוב יהא אסור בשבילה ללכת להבית], האם זה חשוב כריתות מחמת זה שאפשר שיתבטל התנאי בפו"מ, או אינו נחשב כריתות מחמת זה שתמיד יש אפשריות שהתנאי יהא חל ביניהם בפו"מ. ע"כ תוכן הספק.

[ולהעיר, שלדעת הרמב"ם מובן שאין כאן מקום לשאלה, דהיות שהתנאי עצמו קיים לעולם אין נפק"מ בכלל באם יהא קיים בפו"מ או לא, כנ"ל באורך. וי"ל, שגם לדעת התוספתא (אופן הרביעי דלעיל) לכאור' אין מקום לשאלה זו, דהיות שלעולם יש אפשרות שיתבטל הגט - ע"י שיקנה שוב הבית והיא תלך לשם – אי"ז כריתות בשלימות כמשנ"ת לשיטתם].

ואוי"ל, דספק זה תלוי בסברת הפלוג' בין הת"י לשאה"ר כמשנ"ת: דבאם נקטינן (כדעת רש"י ושאה"ר) שעיקר המבטל הכריתות הוא זה שהתנאי אוגדן בפועל, הרי במקרה זה יתכן מאוד שלעולם לא יהא תנאי שאוגדן בפועל (וכבר הבאתי מהגמ' שלא צריכים שבודאי לא יבא כריתות, אלא מספיק זה דשמא לא יהא כריתות, להכשיר הגט), ושוב צ"ל שהגט כשר. משא"כ אם נקטינן (כדעת הת"י) שעיקר המבטל את הכריתות הוא התנאי (עולמי) שבהגט, ורק שאם לא יהא דבר האוגדן בפועל הר"ז מבטל הדבר האוגדן (ושלכן בעינן שבודאי

יתבטל הדבר האוגדן בפו"מ בכדי להכשיר הגט כמשנ"ת), אזי בפשטות גם במקרה זה צ"ל הגט פסול, היות ועיקר המבטל את הכריתות (התנאי עצמו) לעולם קיים, וגם לעולם שייך שיהא אוגדן בפועל, וא"כ צ"ל שהגט פסול, ודו"ק.



חופה לא כתיבא

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

קידושין דף ה' ע"ב "אמר רבא שתי תשובות בדבר חדא דשלש תנן וד' לא תנן . . א"ל אביי . . מילתא דכתיבא בהדיא קתני מילתא דלא כתיבא בהדיא לא קתני". ופירוש דברי הגמ' בפשטות הוא, דאע"פ דלרב הונא חופה קונה כמו דקונה כסף כו', מ"מ מחמת זה עצמו דלא כתיבא חופה להדיא בקרא, לא קתני חופה במתני'.

אמנם עצ"ע בדברי הגמ', דהרי גם כסף ושטר לא כתיבי בהדיא בקרא אלא ילפינן מגז"ש או היקש ומ"מ קתני במתני', וא"כ מ"ש חופה דלא קתני משום דלא כתיב בהדיא?

אלא דאי משום הא לא קשה, דפשוט דאינו דומה חופה דלא ילפינן אלא מצד השוה, משא"כ כסף ושטר דילפינן מגז"ש או היקשה ה"ז "כתוב" יותר מחופה (וכ"כ בשיטה לנ"ל), אולם מה שעדיין צע"ק הוא (דנוסף ע"ז דעפ"ז אינו מובן הל' "מילתא דכתיבא בהדיא" דהרי גם כסף ושטר לא נכתב בהדיא ממש, שהרי סו"ס מקורו מילפותא, עוד זאת) מהו ההסברה בזה דמשום דלא כתיבא בהדיא לא קתני? דלכאור' לא מסתבר לומר דחופה קונה ממש ככסף, ומ"מ לא קתני רק משום דנלמד מק"ו ולא מהיקש.

(דבשלמא אם היה כתוב כסף ושטר בהדיא ממש בקרא, הי' מקום לומר דבר המפורש בקרא קתני ותו לא, אבל הרי בין כך כל הקנינים דקידושין מקורם מילפותא).

ואולי י"ל ע"פ שיחת הרבי הידועה בנוגע לנישואין וחופה, דענין הנישואין לשיטת הרמב"ם הוא המציאות דחיי אישות (כקודם מ"ת), עיי"ש. ובפשטות צריך לומר דהביאור בהשיחה הוא אליבא דהרמב"ם דלא פסק כר"ה, אבל לר"ה דעביד ק"ו דחופה קונה הוא משום דס"ל דגם חופה הוא בגדר קנין ואינו רק מציאות דחיי אישות, (ולהעיר מל'

הגמ' אליבא דר"ה "אביא חופה שקונה בעלמא", והדברים עתיקים ואכמ"ל.

אמנם נראה דאביי מחדש לן בתירוצו דגם לר"ה מהות חופה הוא המציאות דחיי אישות, דבזה חלוקה חופה מקידושי כסף כו' דמהותם קנין (שחידשה תורה דאפשר לקנות אשה), משא"כ חופה מהותו חיי אישות. אלא דס"ל לר"ה דע"י זה גופא שנוהגין בחיי אישות נפעל גמר הקנין (שתחלתו בקידושין). וי"ל דזה גופא כוונת הגמ', דהחילוק בין חופה לכסף הוא אי "כתיבא בהדיא", דבכסף שטר וביאה כתיב בהדיא בההיא קרא שנלמד מיני "כי יקח" דמשמעותו קנין (ואף דג"ז ילפינן משדה עפרון הרי אינו אלא גילוי מילתא, כמבואר בריטב"א בריש מכילתין), והיינו דמהותם הוא קנין, משא"כ חופה אע"פ שגם על ידו נפעל קנין, מ"מ מהותו הוא ההנהגה דחיי אישות, והוא משום דלא נכלל בהקרא "דכי יקח" דגלי לן דמהותו קנין.

והשתא מובן טעמא דמילתא דלא קתני במתני' חופה, דאינו משום דלא כתיבא בלבד, אלא כנ"ל דהא גופא דלא כתיב בחופה בהדיא דהוא בגדר קנין, וחלוק משאר קנייני קידושין, הוא הטעם דלא נכלל במתני' בין שאר הקנינים.

ועפ"ז אולי אפשר להבין מה שנראה בהשקפה ראשונה פלא; דבהשיחה שמבאר גדר נישואין וחופה לא העיר כלום מסוגיין דר"ה, דנראה לכ' דס"ל דחופה הוא בגדר קנין (ולא כקודם מ"ת). ואף שהביאור בהשיחה מוסב על שיטת הרמב"ם אבל עצ"ע מה שלא הביא הרבי (בדרך הערה עכ"פ) לשון הגמ' "אביא חופה שקונה" וכיו"ב מסוגיין, וכרגיל לכ' בכגון דא. וע"פ הנ"ל מובן דלכו"ע (וגם ר"ה) מהות חופה הוא הנהגה דחיי אישות, והנושא בסוגיין הוא ענין אחר, אי ע"י חופה נפעל ג"כ קנין (בנוסף להחיי אישות). ועצ"ע.



גדר קדושי כסף

הת' נחום טננבוים

תות"ל - 770

פסק הרמב"ם פ"א מהל' אישות ה"ב: "ובאחד מג' דברים האשה נקנית, בכסף או בשטר או בביאה. בביאה ובשטר מן התורה ובכסף מד"ס".

והאריכו נה"כ לבאר, שאין כוונת הרמב"ם לומר שקדושי כסף הם מדרבנן, דודאי לימוד גמור הוא ומועילים הקידושין מה"ת. וכוונת הרמב"ם היא רק שאין קדושי כסף מפורשים בתורה, ורק ע"י לימוד (דקיחה – קיחה משדה עפרון) למדנו.

אמנם, יש לעיין מה הוכרח הרמב"ם להזכיר זאת (ועי"ז יטעו רבים בכוונתו). דהא מ"מ דינו כדאורייתא¹. ומוכרח דבא לבאר בזה את גדר קדושי כסף, ולכן הביא את זה בריש הל' אישות (אף שחוזר ע"ז לקמן ה"כ).

בצפ"נ (שו"ת צ"פ (נ"י) סי' רפז, ובכ"מ – הובא חלקם בכללי התוה"מ ערך קידושין) הכריח, דבכל קידושין ישנם ג' ענינים: א. להפוך את החפץ שבו מקדשים – כמו שטר – למהות קידושין, היינו "שטר קידושין". ב. פעולת הקידושין – הנתינה לאשה. ג. הנפצל – היינו מה שהיא מתקדשת (עיי"ש).

ומבאר שמזה מתהווה חילוק בין שטר לכסף, שהרי בשטר גם קודם שמוסר לאשה ה"ה מוגדר כ"שטר קידושין", משא"כ בכסף מקבל הכסף תואר שם "כסף קידושין" רק כשנותן לאשה.

ובכמה מקומות מבאר את הנפק"מ היוצאת מזה – שהרי לא דומה הדין בדבר שאינו כלל מהות קידושין (הכסף קודם שניתן), לשטר שכבר קיבל שם "שטר קידושין":

בקידושין יש דין מיוחד שאינו מועיל לגבי קנין. דאם זרק את הקידושין קרוב לה מקודשת, ולכאורה דין זה יועיל רק לגבי נתינת הקידושין, אבל לתת שם קידושין לא יועיל, וממילא בשטר שתואר הקידושין כבר קיים, הר"ז מועיל מה שקרוב לה, וכאילו נתן לה הקידושין, "אבל בכסף קידושין דעדיין התואר לא נעשה כלל כ"ז שלא קנתה. . לא שייך כלל קנין קרוב לה" (שו"ת צפ"נ דווינסק ח"א ס"י).

(1) ראה בצפ"נ פ"ג מאישות ה"כ שביאור דנפק"מ לענין שיעור הכסף, דאם הוא מד"ס, הרי שהוא לפי ערך בזמנה"ז וכו'. אמנם דחוק לומר שבשל נקודה זו – שאינה נוגעת לעצם הגדר של קדושי כסף – הזכיר הרמב"ם כל זה (ובעיקר, שהיה לו לרמב"ם להזכיר רק שקדושי כסף מד"ס, ומה האריך לגבי קדושי שטר וביאה), אמנם אפ"ל באו"א לפי מ"ש בצפ"נ שם בהמשך דבריו (וראה גם בצפ"נ תרומות עמ' מד, הובא בכללי התוה"מ) ואכ"מ.

ב. פסקינן שאם היה מדבר עמה על עסקי קדושה – מקודשת, אף שלא אמר לה ה"א מקודשת וכיו"ב. ומסתבר שזה מועיל רק לענין נתינת הקידושין (שסימן ברור הוא שרוצה ליתן לה הקידושין), אבל כדי לתת תואר הקידושין בחפץ שנותן, ודאי צריך אמירה גמורה. ולכן "זה רק בקדושי שטר – כמו גט – דהדבר כבר נעשה קדושין וגט לקדשה ולגרשה, בזה די" (שם סי' ג'), אבל בכסף "בלא אמירה לא כלום כיון שאין זה כסף קידושין כלל" (שם סי' ע"ז).

ג. פסקינן שאומר אדם לבתו הקטנה צאי וקבלי קדושייך (ראה בגמ' יט, א). ומסתבר אמנם שיועיל רק לנתינת הקידושין אבל בכסף לא יועיל, דמ"מ "בקבלת הקטנה החסרון דגם הכסף לא נעשה קידושין כלל" (שם)².

אמנם צ"ע, דברמב"ם לא משמע חילוק זה, וכל' הצפע"נ "מה נעשה דרבנו הרמב"ם לא ס"ל כן", דגבי הדין דקרוב לה והדין דהיה מדבר עמה על עסקי קדושה, וכן גבי הדין של צאי וקבלי קידושין, לא חילק הרמב"ם כלל בין קדושי שטר לקדושי כסף.

ד. והנה, כד דייקת, ברור שכל היסוד – שצריך שיהיה על החפץ שבו מקדשים תואר קידושין, הנה זה מוכרח רק אם באותו חפץ הוא מקדש. אמנם אם אין צריך בנתינת החפץ לעצם הקידושין, אלא רק כתנאי לקידושין (שנפעלים בעצם הרצון להתקדש – עצם הקיחה), פשוט שאין צורך בשום שם או תואר בחפץ.

ה. והנה במ"ש הרמב"ם שכסף הוא מד"ס ושטר וביאה מן התורה, נתחבטו רבים מה חילוק יש בין הלימוד של שטר – "ויצאה והיתה", שלזה קורא הרמב"ם "מן התורה", ללימוד דכסף – קיחה קיחה שזה נקרא "מדברי סופרים".

ויש שכתבו (מעשה חייא – הובא באוה"פ ס' כז), שהלימוד דויצאה והיתה הוא, שזוהי כוונת התורה במילים אלו – שכניסה כיצאה, וזה ודאי נקרא "מן התורה". אמנם הלימוד של קיחה קיחה, אינו מורה שמ"ש בכתוב "כי יקח" היינו בכסף, אלא "כי יקח" משמעו עצם הקידושין, ורק שיש לימוד לומר שאותה קיחה קידושין היא ע"י כסף, וזה כמו לימוד מד"ס. [וזה ממש מפורש ברמב"ם ה"כ].

(2) אמנם בכללי התוה"מ (ערך קידושין לו) מובא דרך במת האב יש סברא לומר שלא יועילו קדושי כסף, וראה בצפע"נ פ"ג מאישות הי"ג, והדברים צריכים בירור.

והיוצא, שלגבי הדינים של קרוב לה, מדבר עמה ע"ע קידושיה, לא יהיה חילוק בין שטר לכסף. בשטר – כיון שכבר יש שם ותואר קידושין בשטר, ובכסף – כיון שאין צריכים שיהא לו תואר קידושין³.

וזה מה שבא הרמב"ם להורות – בריש הלכות קידושין – שאין מהות השטר והכסף שווים; ד"השטר מן התורה הוא", היינו שהוא עצמו פועל את הקידושין, וכסף הוא מד"ס, היינו דבר הנוסף על עצם הקידושין, ושיטת הרמב"ם ברורה.

♦ ♦ ♦

חסידות

תיקון טעות בתו"א

הרב אהרן חסידות

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

בתו"א מקץ (מב, ב) [בהוצאה המחודשת - אותיות מרובעות] שו"ה איש ואיש – נדפס: "קושר קשרים", וכ"ה גם בדפוס ראשון, ובכל הדפוסים מדפוס ווילנא. אבל בדפוס זיטאמיר תרכ"ב נכתב: "קושר כתרים". וכ"ה באוה"ת שה"ש כרך ב' עמ' תלה כשמציין לתו"א כאן. לכאורה צריכים לתקן כאן.

באחד מהגליונות האחרונות העיר התמים מ"מ גרינפעלד שי', שבלקו"ת פ' וזאת הברכה צ"ח, א, בהגהת כ"ק הצ"צ בראש העמוד "הביא בספר ערכי הכינויים . . פרשה נ"ד" – יפה העיר ות"ח ת"ח.

וזה פלא, חיפשתי המאמר בכתבי יד ולא מצאתי מאמר זה עם הגהות הצ"צ – דכל הכת"י הם מהמאמר כ"ק אדה"ז בלי הגהות הצ"צ – וזה דבר נדיר.

♦ ♦ ♦

(3) אף שאכתי יש לעיין, דגבי היה מדבר עמה וכו', אף שלא צריך את האמירה לענין חלות שם קידושין בכסף, מ"מ צריך לאמירה לעצם חלות הקידושין, ודו"ק.

היחס בין שרש חיות הגוף והנפש, וכמה תיקונים

הרב אפרים חיים טראכטענבערג

משפיע במתיבתא אהלי מנחם - פאסטוויל אייווא

בסה"מ תרנ"ט עמ' כ כתב וז"ל: "יש לגוף מקור בפ"ע שמשם בא קיומו . . ולכן אינו נפסד הגוף מיד בהסתלק הנפש ממנו שקיומו אינו מהנפש המתלבש בתוכו כ"א מחיות הבא משרשו ומקורו שהוא מיוחד משרש* ומקור הנפש". עכ"ל. ובשוה"ג העירו המו"ל שכ"ה בגוכי"ק (דכתוב שם "משרש") ואוצ"ל "בשרש".

והנה אף שלכאורה ישנה אסמכתא לתיקון זה, מ"מ אינו נראה לומר כך. ואף שלהשאיר זה בלי תיקון יהי' זה ביטוי שאינו רגיל בלשונו של אדמו"ר הרשב"ב נ"ע, אבל עכ"פ יהיה הפשט בהמאמר מובן טוב יותר. ואם כבר באנו לתקן, הי' נראה מתאים יותר לכאור' לתקן כך: "מיוחד בפ"ע משרש ומקור הנפש". וע"ד מש"כ לעיל (כנ"ל) ש"יש לגוף מקור בפ"ע".

והאסמכתא היא לכאור' (לבד זאת שבלי תיקון יהי' זה לשון בלתי רגיל כו' כנ"ל) כפי הידוע שאע"פ שיש לגוף שרש בפ"ע, מ"מ א"א לו להתקיים מצד שרשו בלי עכ"פ הארה מחיות הנפש, כי דוקא ע"י אור הנפש אפשר לגוף לקבל חיות משרשו המיוחד בפ"ע להתקיים בצורתו. ובכדי שע"י אור הנפש יהי' נמשך חיותו משרשו, צ"ל הקשר בין החיות שמשרש הגוף ואור הנפש, שלכן לכאורה אפשר לומר ששרש הגוף מיוחד בשרש הנפש, וע"ד או"כ, שבמציאות כ"א מהם כלול מהשני, וכלי מקבל חיות משרשו ברשימה ע"י האור דוקא ובלי זה א"א לו להתקיים במציאות (כמ"ש בסה"מ תרס"ה עמ' רנא), שזהו מצד "היחוד במקורם" (כמ"ש בסה"מ תרס"א עמ' קעז ובכ"מ). ולכאורה עד"ז אפ"ל בעניננו שצ"ל: "ביחוד בשרש ומקור הנפש".

אך מ"מ אינו נראה פירוש זה, כי מאמר זה בא לבאר הא שלגוף יש לו שרש בפ"ע שאינו מהנפש או משרשו ואינו מיוחד בהם אלא הוא שרש בפ"ע. וכמ"ש (תרנ"ט) "שחיותו של הגוף . . א"ז מהנפש . . שיש לגוף מקור בפ"ע". ועד"ז מובן מסה"מ עת"ר עמ' שיח והמשך תער"ב ע' דש. ולכן הי' נראה מתאים יותר לתקן ע"ד הנ"ל "מיוחד בפ"ע משרש ומקור הנפש", או להשאיר בלי תיקון כלשון שאינו רגיל.

והנה לשון זה הוא ממאמר המוסגר, ואם אפשר למצא מקור הראשון לענין זה ולראות באיזה לשון כתוב שם, יהי' זה ההכרעה הטובה ביותר.

ודרך אגב אביא עוד כמה תיקונים שהובאו בשוה"ג מאת המו"ל (במאמרים שמאת אדמו"ר נ"ע), שכפי הנראה כדאי להגיהם:

(א) סה"מ תרס"ד עמ' כו: בשוה"ג נכתב שאוצ"ל "להיות מדרי' בפ"ע". אבל יותר נראה לומר שאוצ"ל "להיות מדרי' פרטי", דלשון זה מתאים יותר לסגנון המאמר, עיי"ש.

(ב) סה"מ תרס"ה ע' קפב: בשוה"ג נכתב שחסר סיום החצע"ג. ובפשוטות נדפס בעמ' קפד בשו"ה בחי'.

(ג) סה"מ תרס"ט ע' קמח: בשוה"ג נכתב שחסר סיום החצע"ג. ובפשוטות נדפס בעמ' קמט בשו"ה לפני, אחרי תיבה כו'. וסיום החצע"ג שבעמ' קמז שו"ה הצמצום שלפני תיבה (והנה, נדפס בעמ' קנ שו"ה שלפני, אחר תיבה כו').

♦ ♦ ♦

רמב"ם

בדין ברכה שאינה עריכה

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

ברמב"ם הלכות ברכות פרק י' הל' ט': "הרואה מקום שנעשו נסים לישראל כגון ים סוף ומעברות הירדן אומר ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שעשה נסים לאבותינו במקום הזה". ומכאן מפורש שברכה זו היא בשם ומלכות.

הטור (או"ח סימן ריח) מביא נוסח הברכה ג"כ בשם ומלכות, ומסיק "וכן כתב הרמב"ם ז"ל לאפוקי מדברי הראב"ד ז"ל שכתב שאין צריכות שם ומלכות, והבית יוסף הביא לאפוקי מהראב"ד שסובר דאע"ג דבשאר ברכות בעינן שם ומלכות, בברכות הראי' כיון שאינן אלא שבח והודאה בעלמא אין צריכות שם ומלכות".

וממשיך הטור ומביא: "וכתב עוד הראב"ד שאין עליו חובה לברך על הנס אלא בפעם ראשונה מכאן ואילך רשות, אבל אדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב שכל הברכות אינן אלא כשרואה אותן משלשים יום לשלשים יום ואז הם חובה כמו בפעם ראשונה". ע"כ.

וע"ז כתב הבית יוסף "שהוא (הרא"ש) חולק על דברי הראב"ד בשתים, שהראב"ד סובר שאינו מברך על הנס בתורת חובה אלא פעם ראשונה לבד והוא סובר שכל שרואה אותם משלשים יום לשלשים יום חייב לברך כמו בפעם ראשונה, ועוד, דמדסתם וכתב הראב"ד מכאן ואילך רשות משמע דאפילו חזר וראה בתוך שלושים יום אם רצה לברך הרשות בידו, והרא"ש סובר שאינו רשאי לברך כל שלא עברו עליו שלושים יום".

הב"ח הקשה על הב"י "אבל תוך שלשים לא פליגי, דהראב"ד דסובר רשות הוא היינו לפי שמברך בלא שם ומלכות ובזה מודה הרא"ש. דלא קאמר הרא"ש דאסור לברך אלא לפי שסובר דאינו מברך אלא בשם ומלכות, ובזה מודה הראב"ד דאסור לברך בשם ומלכות בין תוך שלושים ובין לאחר שלושים, א"כ לא פליגי אלא בלאחר שלושים". ע"כ.

ולכאורה טענת הב"ח היא קושיא גדולה על מה שכתב הב"י, ופלא הוא איך כתב הבית יוסף דפליגי בתרתי. ויותר מזה קשה, דהנה בדרישה הקשה על הראב"ד דאמר מכאן ואילך רשות "איך יברך ברכה שאינה לצורך", ועי"ש שהאריך בזה, ופלא הוא איך כתב שזו היא ברכה שלא לצורך מאחר שאין בה שם ומלכות. דהרי דין ברכה שאינה צריכה היא משום "לא תשא", ואיך שייך "לא תשא" בברכה שאין בה שם ומלכות.

והנה כאשר נעיין בדברי הראב"ד הי' אפשר לתרץ הקושיות. דהראב"ד הנ"ל שהיא בהשגותיו על הבעה"מ בברכות דף מ"ד (מדפי הרי"ף) כתב "וכלל הדבר כל ברכה שאינה קבועה והיא נעקרת לפרקים אינה טעונה הזכרה" [ולמעשה שלשון הראב"ד "ברכה שאינה קבועה" אינו כמו שמובא בבית יוסף ובכמה פוסקים דכיון "שאינה אלא ברכת שבח והודי", וצ"ע בזה]. ובסוף דבריו כתב הראב"ד "מ"מ על כולן אם אמר הזכרה ומלכות לא הפסיד", הרי שאע"פ שהראב"ד סובר שאין צריכין להזכיר שם ומלכות בברכות אלו, ועד שכתב באמצע דבריו "ומי שאמר שיש בהם הזכרה ומלכות לא נראו דבריו", מ"מ אם רוצה יש להזכיר בה שם ומלכות.

ולפ"ז אפ"ל דע"ז קאמר הב"י דפליגי בתרתי מאחר שיש להזכיר שם ומלכות, וע"ז הקשה הדרישה איך יברך ברכה שאינה צריכה.

אבל דוחק לומר כן, דמאחר שלא הוזכר דין זה של הראב"ד בטור וכתב רק "שאינן צריכות שם ומלכות", ובפשטות אם אינן צריכות שם ומלכות אסור לומר שם ומלכות מאחר שאז יהי' ברכה שאינה צריכה, ומאחר שלא הוזכר ענין זה בטור ובב"י דחוק מאד לומר שזהו עיקר כוונתם, וד"ל.

ובאמת דברי הראב"ד גופא צריכין ביאור. דמאחר שהראב"ד כתב שאינן צריכות שם ומלכות איך מסיק לבסוף "אם רוצה להזכיר שו"מ לא הפסיד", דהרי אז הויא ברכה שאינה צריכה ויעבור עליה ב"לא תשא", דמאחר שאינה צריכה אם אומר בה שו"מ הויא כפשוטו - ברכה שאינה צריכה, ואיך כתב "לא הפסיד", בודאי ובודאי הפסיד ע"י ברכה שאינה צריכה.

ולהבין כ"ז יש להקדים איזה הקדמות:

א. בלבוש סימן רד סעיף א' כתב: "כל ברכה שאין בה הזכרת שם ומלכות אינה ברכה כדי שידעו הכל למי מברך", היינו דהטעם לכך שבעינן הזכרת שם ומלכות הוא דע"י ההזכרה יודעין הכל למי מברך, ואע"פ שבגמרא ברכות דף מ' ע"ב מביא כמה פסוקים ע"ז, מ"מ כתב הלבוש דעיקר ענין הזכרת שו"מ הוא לידע למי מברך.

ב. בב"י סימן ריד - על הדין דבעינן בכל ברכה שו"מ, ובנוגע לכמה ברכות שאין בהם שם או מלכות כגון ברכת האבות דאין בה מלכות - כתב "כיון דאית בה הק-ל הגדול חשוב כמו מלכות, וי"א לפי שאומר אלוהים אברהם חשוב כמו מלכות לפי שעדיין לא המליכוהו עליהם העולם עד שבא אברהם אבינו וכו', וברכת אלקי נשמה לדעת האומרים דאינה סמוכה לברכת אשר יצר ואין בה מלכות נראה דכיון שמזכיר בה שהקב"ה בורא הנשמות ונופחן בגופות ואח"כ נוטל מהם ואח"כ מחזירן להם אין לך הזכרת מלכות גדולה מזו".

ואח"כ ממשיך להביא בשם הרוקח דתפילה אינה צריכה מלכות מאחר שאינה אלא על תביעת צרכיו, ולעולם יסדיר אדם שבחו של הקב"ה ואח"כ יתפלל הלכך לא תקנו מלכות. וכן כתב בפרישה שם "אבל תפלה של שבח ובקשות הוא, ואין חיוב ברכה של שבח על שום מעשה, כהאי גוונא לא אמר ר' יוחנן", ע"ש.

הרי דמצינו בזה ב' ענינים: א) דשייך להיות מלכות בלא אמירת מלכות אם הענין מורה על מלכות, או ב) דיכול להיות שלא בענין הזכרת מלכות מאיזה טעם שיהי' ואעפ"כ יש דין ברכה, דע"ז לא אמרינן דבלי הזכרת מלכות אינה ברכה.

ברמב"ם הל' ברכות פט"ו הל' ד' כתב "נמצאו כל הברכות כולן שלשה מינים ברכות הנ' וברכות מצות וברכות הודאה שהן דרך שבח והודי' ובקשה כדי לזכור את הבורא תמיד וליראה ממנו". היינו דכל עיקר ברכת השבח הוא ע"מ לזכור תמיד את הבורא.

אדמוה"ז בסימן רטו סעיף ג' כתב "כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא ש"ש לשוא, והרי הוא כאילו נשבע לשוא . . ואע"פ שמן התורה אין איסור בהזכרת ש"ש לבטלה אלא כשמזכירו בדברי הבאי שאין בהם צורך ולא בדרך ברכה אע"פ שאינה צריכה מ"מ מד"ס אסור אפי' בדרך ברכה שא"צ.

מעתה נחזור לביאור דברי הראב"ד. והנראה דמוכרח לומר דאין פירוש דברי הראב"ד דברכות אלו הם כמו שמצינו בכמה פעמים בשו"ע שברכות שיש בהם ספק אם לאומרם יאמרם בלא שם ומלכות כגון ברוך המבדיל וברוך שפטרני, וכן רבים כאלו המובאים בחלק או"ח, כ"א שברכות אלו שתקנו בלי הזכרת שם ומלכות חל עליהם דין ברכה והם כמו שאר הברכות שבשם ומלכות, ורק דברכות אלו, או דלא צריכין שם ומלכות ר"ל דבהם נשמע השו"מ גם ללא הזכרה מפורשת, או דלא חייבו בהם שו"מ מפני התקנה אבל הם ברכות גמורות כאילו יש בהם שם ומלכות.

ובזה מובן מ"ש הראב"ד בסוף דבריו ד"אם אמר שם ומלכות לא הפסיד", דמאחר שהם ברכות גמורות ורק דמאיזה טעם שיהי' אינן צריכין שם ומלכות, א"כ כשאומר בברכה גמורה שם ומלכות לא הויא ברכה שא"צ רק דשייך לברך ברכה גמורה זו בלא שם ומלכות.

ולהסברת הענין י"ל בב' אופנים:

א) דהנה הבאנו מהלבוש דענין שם ומלכות הוא כדי שנדע למי מברכים, ומכיון שברכת השבח הרי כל ענין הברכה אינה מפני מעשה שנעשה או הנ' שהייתה לו, דאז דעת' על המעשה ועל ההנ' וממילא צריכים לתקן בהברכה שו"מ כדי שנדע למי מברכים, אלא ברכת השבח כל עיקרה הוא משום "למי מברכים", היינו כשרואין נפלאות הבורא אז מברכים ומשבחים אותו ולכן אינה צריכה הזכרת שו"מ,

וכמו שמצינו בהב"י שהבאנו לעיל דברכת אלקי נצור אינו צריכה הזכרת מלכות מפני שכל ענינה הוא מלכות, וכמו"כ אפ"ל לגבי ברכות השבח דבעצם נשמע מהם השם ומלכות גם בלי הזכרת המפורשת וממילא גם יודעים "למי מברכים", וכלשון הרמב"ם שהבאנו לעיל "כדי לזכור את הבורא תמיד" דהברכה עצמה גורמת זכירת הבורא, וא"כ אין הפירוש דלא אמרינן בהני ברכות שו"מ כ"א שהברכות בעצמם נשמע בהם שו"מ, ומשו"ה "לא הפסיד" מי שמזכיר שם ומלכות מפני שהם ברכות בשו"מ.

וסברא זו יש לומר אפילו לפי מה שכתב הראב"ד בעצמו הטעם "מפני שאינן ברכות קבועות" ולא כפי שמוכח הטעם בב"י הנ"ל משום דברכות קבועות שייך לומר דתקנו שו"מ "כדי שנדע למי מברך" אבל ברכות שאינן קבועות ובאות מזמן לזמן משום מאורע הנה עצם ענין הברכה מזכיר לו למי מברך משום שהוא חידוש וזה מעורר אצלו הידיעה הנ"ל, ודו"ק.

(ב) אפ"ל - אם לא אמרינן כחידוש הנ"ל דברכות אלו נקראים שיש בהם שם ומלכות וחל עליהם דין ברכה של שם ומלכות משום דיש בהם שו"מ, מ"מ י"ל, דמאחר שתקנו ברכות אלו בלא שם ומלכות, וזהו מטבע של ברכה זו א"כ יש להם דין ברכות ככל שאר ברכות, ודו"ק.

והנה לפי הנ"ל יש לבאר מ"ש הב"י והדרישה בפירושם על הראב"ד דמשמע מדבריהם דשייך ברכה שא"צ בברכה בלי שו"מ, ולפ"ד ניהא, דהרי הקדמנו מ"ש אדמוה"ז דבעצם אין איסור דאורייתא של "לא תשא" על ברכה שא"צ, רק תקנת חכמים היא, וא"כ י"ל לאופן הא' הנ"ל דמאחר שברכה זו נקראת ברכה שיש בה שו"מ מטעמים הנ"ל הנה ממילא תקנו על זה גם איסור ברכה שא"צ ואיסור "לא תשא", דהרי יש בברכה זו חלות שו"מ.

ולאופן הב' הנ"ל י"ל דתקנת "לא תשא" בברכה שא"צ היא על כל ברכה שחל עליו דין ברכה ולא חילקו באיכות הברכה, כ"א מאחר שחל ע"ז שם ברכה היא נכנסת תחת תקנת הברכות ואחד מהם היא ברכה שא"צ. ולפ"ז א"ש הכל ודו"ק.



חידוש מפתיע לבאר כמה מחלוקות הרמב"ם והראב"ד

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר בסקרמנטא – קליפארניא

ידוע מה שגילה לנו הגאון מרגצ'ובי - בנוגע להחידוש שלו שכל מחלוקת שמאי והלל קשורים בהשאלה אי אזלינן בתר בכח או בתר בפועל - שחידוש זה התחיל להרקם במוחו הצעיר כשהיה בן עשר והמלמד שלו למד איתם הקדמת התניא ששמאי מחמיר מכיון ששרשו הוא מספירת הגבורה, והלל מקיל מכיון ששרשו מספירת החסד, והתחיל לחשוב בזה, שחייבים לומר שיש חוט השני המקשר ומחבר בין כל המחלוקות.

ואף אנו נאמר - מיוסד על שיטת נשיא דורנו לקו"ש חל"ד שיחה ב' לפר' נצבים, ושם גופא הערה 28 – שיש לבאר כמה פלוגתות בין הרמב"ם והראב"ד דאזלי לשיטתייהו, וע"פ היסוד המבואר בהשיחה "שלהרמב"ם עיקר ענין ידיעת ה' היא הידיעה שעל ידי חקירת השכל, ולהראב"ד – ענין האמונה".

ובאותיות אחרות: מהו העיקר במצות ידיעת ה', האם הענין השמימי שבזה ובלשון המהר"ל מפראג "הוא יתברך המאיר בו" (ראב"ד), או מה שהאדם פעל וייגע וטרח בשכלו להשיג עד כמה שידו מגעת (רמב"ם). וענין זה הוא בכל המצוות.

ונתחיל לבאר בעז"ה כמה מהמחלוקות אחת אל אחת:

אחי' השלוני קבל מדוד או היה מבית דינו

כתב הרמב"ם: "ואחיה השלוני מיוצאי מצרים היה ולוי היה ושמע ממשה והיה קטן בימי משה והוא קבל מדוד ובית דינו", והשיג עליו הראב"ד, "אין זה נכון, אלא שהיה אחיה השלוני מבית דינו של דוד". היינו, דלהראב"ד א"א לומר שאחיה השלוני - שקיבל ממשה רבינו בשעת מעמד הר סיני - קיבל מדוד, שהרי היה זקן ממנו.

ויש לומר בזה, דלהרמב"ם כיון ש"קטן היה בימי משה" וקיבל קצת מענין הנהגת עם ישראל מדוד מלך ישראל חי וקיים, הנה אפשר לומר עליו קבל מדוד ובית דינו, שמכיון שבהשגחה העליונה לא היה נשיא מיד מוכרחים אנו לומר שקיבל משהו בשכלו מדוד. אבל להראב"ד שהעיקר בכל דבר הוא המעלה שבו, הנה הוא טוען איך אפשר לומר "קיבל מדוד ובית דינו", דבמה נחשב מה שקיבל מדוד בשכלו לעומת

מה שקיבל מלמעלה – שהיה במעמד הר סיני ושמעה אזנו מפי הגבורה אנכי ולא יהיה לך.

שמואל – לא היה מבית דינו של רבינו הקדוש

בהמשך כתב הרמב"ם: "ואלו הם גדולי החכמים שהיו בבית דינו של רבינו הקדוש וקבלו ממנו, שמעון וגמליאל בניו, ור' אפס ור' חנינא בן חמא, ורב חייא, ורב, ור' ינאי, ובר קפרא, ושמואל, ור' יוחנן ור' הושעיא".

וכתב הראב"ד ע"ז: "לא היה שמואל . . . מבית דינו של רבי . . . וזה המאסף אסף מדעתו ולא ידע על מה". עכ"ל.

ומבאר הכסף משנה, דהרמב"ם סובר דשמואל היה מבית דינו של רבי עפ"י מאמר הגמ' דרבי רצה לתת סמיכה לשמואל ולא איסתייעא מילתא, א"כ סובר הרמב"ם דכיון שרבי רצה להסמיכו והיה ראוי לזה אפ"ל שהיה בבית דינו של רבינו הקדוש.

שוב רואים מכאן, דלהרמב"ם, כיון שבשכלו היה מוכן וראוי לסמיכה אפשר לומר שהיה מבית דינו של רבינו הקדוש, ולעומתו סובר הראב"ד דמכיון שהיה חסר אצלו ענין השמימי של סמיכה, אי אפשר לומר שהיה מבית דינו של רבינו הקדוש.

אדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואחר כך קורא בזה

ממשיך הרמב"ם בהקדמתו: "אדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבע"פ ואינו צריך לקרות ספר אחד ביניהם".

וכתב ע"ז הראב"ד באריכות, היתכן שהרמב"ם אינו כותב מראה מקומות לספרו! ומסיים "אין זה אלא כל קבל די רוח יתירא ביה".

ונראה לומר בזה, דהנה ידוע מה שמקשין העולם, הלא כתוב בפרקי אבות "כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם", ואיך יתכן שרבים אמרו דברים ולא הביאום בשם אומרם. ומתרצין בזה (ראה לקו"ש חל"ו פ' תשא ב') דברוב הפעמים אומרים דבר בשם אומרם, אבל באם נתאחד הדבר עם השכל דבעל המאמר ביחוד נפלא, הנה נעשה הדבר תורתו ולשום זה א"צ לאומרו בשם אומרו.

ועד"ז י"ל בנדו"ד, דכיון שדברי התורה נתאחדו עם שכלו של הרמב"ם ביחוד נפלא לא הצטרך לאמר הדבר בשם אומרם, ולהביא מראי מקומות לספרו.

הראב"ד לעומתו - שמדגיש תמיד המעלה והמקור יותר משכל האדם - טוען נגד הרמב"ם איך לא כתב והביא את מקור הדברים.

להשבע בשמו שנאמר ובשמו תשבע

כתב הרמב"ם מצוה ז' "להשבע בשמו שנאמר ובשמו תשבע". והשיג ע"ז הראב"ד "אין זו מן המנין שלא בא אלא להזהיר שלא ישבע בא-ל אחר".

והנה הרמב"ם בספר המצוות שלו מצוה ז' הביא ראיה לשיטתו - נגד השגת הראב"ד והרמב"ן - וז"ל: "וכבר אמרו בריש תמורה מנין שנשבעין לקיים את המצוה שנאמר ובשמו תשבע".

ומקשה ע"ז הגמ' בנדרים דף ח' ע"א איך אפשר לישבע לקיים מצוה, והלא מושבע ועומד מהר סיני הוא.

ומתרצת הגמ' "שני ליה לאיניש לזרוזי נפשי". ולפי שמדובר פה בלהשבע לקיים המצוה נוטה הרמב"ם ללמוד שזה מצוה, לזרוז את עצמו נוסף על מה שמושבע ועומד מהר סיני.

ולעומתו הראב"ד סובר דבמה נחשב שבועתו וזירוז עצמו כלפי זה שמושבע ועומד מהר סיני ולפיכך לא מחשיב זה למצוה.

המשך יבוא אי"ה.



המקור לדברי הרמב"ם בדין עשיית תשובה

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

רמב"ם הל' אבל פרק יג הלכה י"ב: "כל מי שאינו מתאבל כמו שציוו חכמים הרי זה אכזרי, אלא יפחד וידאג ויפשפש במעשיו ויחזור בתשובה".

ובגליון תתסו (עמ' 47-48) הבאתי שהגר"א ציין (בביאוריו ליו"ד שצ"ד ס"ק ד') את הפסוק באיכה (ג, לט) "מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו וגו'" כמקור לדין זה.

וביארתי מדוע לא הביאו הפוסקים המקור שציין הגר"א [ואדרבה יש עדיפות לפסוק "והחי יתן אל לבו" וכיו"ב], עיי"ש בגליון הנ"ל.

והנה יש להוסיף בזה פרט חשוב, ובהקדים:

פסוק זה "מה יתאונן וגו'" הביאו הרמב"ם עצמו בפ"ה מהל' תשובה הלכה ב' (בענין בחירה חופשית), וז"ל: "נמצא זה החוטא הוא הפסיד את עצמו ולפיכך ראוי לו לבכות ולקונן על חטאיו ועל מה שעשה לנפשו וגמלה רעה. הוא שכתוב אחריו מה יתאונן אדם חי וגו'. וחזר ואמר הואיל ורשותנו בידינו, ומדעתנו עשינו כל הרעות ראוי לנו לחזור בתשובה ולעזוב רשעינו, שהרשות עתה בידינו. הוא שכתוב אחריו נחפשה דרכינו ונחקרה ונשובה וגו'".

וכנראה ס"ל להגר"א שענין התשובה עליו מדובר בהל' אבל הוא ענין התשובה הרגילה עליה גם מדובר בהלכות תשובה, ולכן ציין להפסוק שמביא הרמב"ם בהלכות תשובה בכלל.

אבל מאריכות דברי הרמב"ם, ההקדמה ("כל מי . . . אכזרי"), והפירוט (לפחות ג' שלבים: א) יפחד ב) וידאג ג) ויפשפש) שמביא לשלימות "ויחזור בתשובה", יש לומר שמדובר בתשובה נעלית יותר. [ואולי סגנון תורת החסידות: תשובה עילאה (הל' אבל), תשובה תתאה (הל' תשובה)].

ולכן, כנראה העדיפו האחרונים בכלל ובמיוחד כ"ק אדמו"ר, לחפש מקור אחד מאשר הפסוק שהביאו הרמב"ם וכו', והגר"א כאן כמקור – בהלכות תשובה.

לסיכום הענין: הגר"א למד שאבילות צריכה להביא לתשובה כפי המובא בהל' תשובה, ולזה די בהפסוק "מה יתאונן וגו'".

אבל האחרונים, ובמיוחד כ"ק אדמו"ר, נ"ל שענין כהנ"ל צריך להביא לתשובה נעלית שתביא לתתח"מ – המשך ל"ואתם הדבקים בה"א חיים כולכם היום" – וגאולה שלימה בקרוב ממש, ולכן חיפשו מקור כמו "והחי יתן אל לבו" (ופירוש התרגום שם).



הלכה ומנהג

מנהג חב"ד בעניני עיבור

הרב אהרן בן ציון הלפרין

כפר חב"ד, אה"ק

בקובץ 'מנהגי חב"ד' בעניני הריון וכו' (ברוקלין נ.י. תשנ"ב) מביא (סי' א אות ב) ממכתב כ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע (ח"ט ע' תנא) "מקובל

אצל אנ"ש שי', מזקני חסידי הוד כ"ק רבינו הזקן, ששמעו מפיו הק' בשם הוד כ"ק רבותיו רבינו הבעש"ט והה"מ ממעזריטש זי"ע כמה עניני הנהגה בארחות חיי החסידים ומהם אשר עד סוף חדש השלישי ותחלת הרביעי לא יכתבו בהפ"נ וצעטלען מעניני עיבור". עכלה"ק.

ויש לעיין ולהעיר אם כך ס"ל גם לרבינו להורות למעשה, דאף שיש הרבה הוראות בעניני עיבור הוראה הנ"ל לא מצאתי לע"ע באגרות ומכתבי כ"ק אדמו"ר, ולע"ע מצאתי בב' מקומות דלכאורה משמע דלא כהנ"ל. א. אג"ק ח"ג עמ' שפז "אז זוגתו תי' וועט ווערן מעוברת בשטומ"צ וועט איר מסתם ניט מפרסם זיין די ערשטע צייט, וועט אבער גלייך (ההדגשה שלי) איבערגעבן צום רבי'ן אויפ'ן ציון". ב. אג"ק ח"ה עמ' רכא "כשתעבר אשתו בשעה טובה ומוצלחת יודיע לכאן, למען למסור את זה על הציון של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע".

וכמו"כ שאלתי אצל אחד מזקני החסידים ואמר שתמיד כתבו מיד לרבי. ויש לברר עוד. ואבקש מקוראי הגליון להודיע אם ידוע להם בענין זה.

(ואולי יש להעיר ע"פ הנ"ל, דבאג"ק כ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע ח"ט עמ' רפד כתב "הסדר המקובל אשר עד שלשה חדשים לעיבור מסתירים הדבר גם מהיותר קרובים". וי"ל שזהו עפ"י הנ"ל שעד סוף חודש השלישי אין כותבים אפי' בפ"נ כו').

משא"כ במכתבי כ"ק אדמו"ר מביא ריבוי פעמים המנהג לא לפרסם עד החודש החמישי. ומדייק שהכוונה בהנוגע לפרסום, אבל לספר לידידים קרובים מותר. ומשמע שבזה מותר אף מיד בתחילת ההריון. וכמובן כולל לכתוב עד"ז בפ"נ. ועצ"ע).

ואף שקונטרס הנ"ל הי' למראה עיני כ"ק אדמו"ר ושינה בו ב' ענינים, לכאורה מובן שאינו 'מוגה'. אלא רק הגי' תוכן הענין. ועצ"ע, דאולי יש לדייק מכך שלא השמיט זה אף שהשמיט ענין אחר.

ומענין לענין, יש להעיר, דכ"ק השמיט מקונטרס הנ"ל את ההוראה שהבעל ישתדל בפתיחת הארון בחודש התשיעי. ומזה למדו כמה וכמה שאין זה הוראה לרבים. (ואף הדפיסו כן באיזהו מקומן). ויש להעיר, די"ל טעם ההשמטה עפ"י ההדגשה בכמה מכתבים שהוראה הנ"ל יהיה בלא בליטות, וא"כ מובן שאין לכתוב בפירוש בקובץ מנהגים לרבים עד"ז. אבל באמת אולי יש להשתדל בזה. ובפרט שכ"ק אדמו"ר

מורה כן בכו"כ מכתבים. ויש לברר אצל עורך הקונטרס, פרטים בכל הנ"ל.

ואגב, אעיר על כך שבקונטרס הנ"ל כשמחשב את הקאפיטלאך שאדמו"ר הצ"צ אמר בזמן לידת אדמו"ר מהר"ש, נשמט שם קאפיטלאך 'צב' ו'צג'.



בענין היכר ציר

הרב ישראל חיים לאזאר

תושב השכונה

ידוע הוא המנהג אצלנו, כפי שקבלנו מרבנותינו נשיאי ישראל שבכל דור ודור, שבמזוזה הולכים לפי היכר ציר, ויש שמייחסים את המנהג הזה למעלה בקודש עד רביה"ז. ואנו ההולכים בעקבותיהם אין לנו לנטות ח"ו ימין ושמאל ורק לאחוז בהוראות שלהם לטוב לנו כל הימים.

והנה ראיתי בספר הנק' קובץ רז"ש שהוא קובץ מכתבים מהרה"ג הרה"ח הר"ר זלמן שמעון ז"ל דבורקין המרא דאתרא של ליובאוויטש שבליובאוויטש במשך עשרות שנים. ושם כותב מענה לאחד ששאל אותו בענין המנהג שנהוג בליובאוויטש שהולכים אחרי היכר ציר, וז"ל: "מה שכתבת לי שתקש"ע פוסק כהלבוש שהיכר ציר אינו מעלה ומוריד והעיקר דרך כניסה להחדר שעיקר תשמישו שם, מדוע לא ראית מה שהעיר עליו המסרת שלחב"י העיקר היכר ציר". עכ"ל בנוגע לעניינינו.

והנה יגעתי וחיפשתי בקש"ע וגם חפשתי בתוך המסגרת ולא מצאתי ולא ראיתי שם שלחב"י העיקר הוי היכר ציר. ואדרבה לפי מה שהבנתי מתוך דבריו של מסגרת השלחן הנה הוא מסכים עם הפסק של הקש"ע שדוקא בין גברא לנשי (הדוגמא המובא במנחות לג, א) הולכים בתר היכר ציר מפני שלשניהם יש פתח לרה"ר, וישנו ספק איזהו דרך כניסה, אבל מבית לחדר או לעלי' וכו' לא אזלינן בתר היכר ציר. וגם מה שמביא אח"כ בשם המהרי"ל "פתח שבין בית לחצר אם יש לחצר פתח אחר לרה"ר אז אית לן למיזל בתר היכר ציר", לפענ"ד אין שום הוכחה מכאן דאית לי' למהרי"ל דהעיקר הוא היכר ציר, אלא דס"ל דיש כאן ספק איזה מהם הוי דרך כניסה מחצר לבית או מבית לחצר.

ומכיון שיש כאן ספק אז בלית ברירה אזלינן בתר היכר ציר, אבל כשאין ספק אז ודאי אזלינן בתר ימין הנכנס.

ובמילא נשאר השאלה מנא להו לרבותינו הק' דאזלינן בתר היכר ציר אפי' כאשר לכאורה אין שום ספק ויודעים ברור לאיזה מן החדרים הוי דרך כניסה?

ועוד יותר יש לתמוה על כללות ההוראה ללכת בתר היכר ציר, דהרי מן התורה אין שום צורך בדלתות כלל (ועיין ברא"ש שמביא דעת הרמב"ם שמצריך דלת מן התורה, אבל הוא דעת יחיד, וכיון שרש"י והרמב"ן והרא"ש והראב"ד חולקין עליו נקטינן כוותיהו), ויש חיוב מזוזה מן התורה אפי' רק בצורת הפתח לחוד בלי דלת, והיתכן לעשות עיקר מהיכר ציר שהוא דבר שאינו לו עיקר מן התורה?

והנה ידעתי גם ידעתי שהרבה גדולים וטובים ממני דשו בשאלה זו למצוא דברי חפץ ויסוד לדברי רבותינו הק' אשר כל רז לא אניס להו, אלא שלנו בעוה"ר לא נתגלה עדיין הסוד הזה. ואעפ"כ אולי מקום הניחו לי להתגדר בו ואענה גם אני ממה שעלה בידי לקוטי בתר לקוטי.

ברם כגון דא צריך לאודועי כי אפי' אם המצא תמצא שום ספר מספרי הקבלה או שום כתב מכתבי האריז"ל שפסק ליזיל בתר היכר ציר, אין נפקותא לדידן כי כבר ידוע הכלל (מובא בשו"ע אדה"ז סי' כה סעי' כח) שכאשר יש מחלוקת בין הפוסקים בעלי נגלה ובעלי הקבלה אז ההלכה כהפוסקים אם הם לחומרא. (והגם שבשער הכולל פרק א' סעי' א' הכריע להיפך היינו משום שס"ל שזה לא יצוייר שהמקובלים יהיו נגד התלמוד או הפוסקים, עי"ש). זאת ועוד אחרת, שאילו באמת היה מקור לזה בדברי המקובלים אז בודאי רבותינו לא היו מעלימים את זה. כי כידוע כך נהגו רבותינו בכל הדורות לגלות המקורות למנהגים שונים שהנהיגו אצל חסידים באופן של הוראה לרבים, ובפרט כשמדובר בהלכה תמוהה שהיא לכאורה נגד כל הפוסקים, כש"כ שהיה להם להראות את המקור בנגלה או בנסתר.

ונחזי אנן, דהנה מצינו בגמרא מנחות לג, א: "אמר רב יהודה אמר שמואל במזוזה הלך אחר היכר ציר, מאי היכר ציר? אמר רב אדא, אבקתא (אותו חור שבאסקופה שציר הדלת סובב בו. רש"י) היכי דמי (האי הלך אחר הציר דרב יהודה. רש"י) כגון פיתחי דבין תרי בתי בין בי גברי לבי נשי (אדם שחולק ביתו חציו להילוך אנשים וכו') וחציו לאשתו לעשות מלאכתה בהצנע, ויש פתח בין זו לזו ופתח לכל בית

לרה"ר ואמרינן לקמן (לד, א) מזוזה דרך ימין לביאה ולא ליציאה ובהכא בין פתח שבין זו לזו לא ידעינן הי ליחשב ביאה והי ליחשב יציאה וכו' והלך אחר חור שבספ שציר הדלת סובב בו ההוא צד שהחור בו חשיב בית ודרך ימין כשנכנסין בו וכו'. רש"י). וממשיכה הגמ' "ריש גלותא בנא ביתה אמר לי' לרב נחמן קבע לי מזוזתא א"ר נחמן תלי דשא ברישא" (העמיד הסיפין [אלו הם שתי המזוזות של הדלתות] תחילה שאם לא כן הוי לי' תעשה ולא מן העשוי. רש"י) עכ"ל הגמרא והרש"י.

ובתוס' ד"ה תלי דשא ברישא הקשה על פירש"י דא"כ הוי לי' למימר תלי הסיפין ברישא ומה זה לשון דשא? ומשום זה חולק תוס' על רש"י, ומפרש בזה"ל: "ונראה לפרש דהאי ביתא דבנה ריש גלותא היינו כגון פיתחי בין גברי לבין נשי דסליק מינה ומשום היכר ציר קאמר לי' תלי דשא ברישא. מ"ר ע"כ".

נמצא שלפי תוס' זה העובדא דבי ריש גלותא היה בדומה לב' בתים - בי גברא ובי נשא דסליק מיני', וא"ל ר' נחמן "תלי דשא ברישא" כלומר בנה את הדלתות של הבית תחילה בכדי שיהיה היכר ציר.

ונמצא שלפי תוס' הובא העובדא דבי ריש גלותא בשביל הדין של היכר ציר שפסק ר' נחמן דאזלינן בתרי'. ואעפ"י שאמת הדבר שמדאורייתא יש חיוב מזוזה בלי דלת וכלי ציר וא"כ מדוע ציוה ר' נחמן לתלות את הדלתות קודם? אלא מכיון שהיה כאן הרבה חדרים שנסתפק בהם ר' נחמן איזהו דרך כניסה ואיזהו דרך יציאה, ע"כ הורה ר' נחמן להעמיד את הדלתות והצירים בכדי לאפשר לו ללכת בתר היכר ציר ולצאת מידי הספק הזה.

אלא דלכאורה קשה עדיין על פי' תוס': דאם באמת היה כאן עובדא דב' בתים א"כ למה נאמר כאן "ריש גלותא בנה ביתא" דמשמע שרק בית אחד בנה, ולא היה כאן ב' בתים כלל, לא בי נשא ולא בי גברא, רק בית אחד גדול שהי לו הרבה חדרים פתוחים זה לזה?

אלא ודאי מפני שהיו לבית הרבה חדרים פתוחים זל"ז והיו שם ספיקות באיזה מהם הוא דרך כניסה ובאיזה דרך יציאה, ומשום ספיקות אלו אמר לו ר' נחמן תלי דשא ברישא, כלומר צריכין אנו קודם כל להעמיד הדלתות בכדי שנוכל אז ללכת בתר היכר ציר.

ומדברי התוס' משמע ברור, שפתחא דבין נשי לגבי הוא לאו דוקא ורק שהי' בית גדול כדרך השרים עם חדרים הרבה, ואשר ע"כ מוסיף

בגמרא וכן בתוס' המילה כגון, כלומר שלא היה ממש בי גברי ובי נשא אלא בדומה לה משום שהיה לה הרבה חדרים פתוחים זל"ז כנ"ל.

ונמצא, דלפי תוס' למדים מתוך עובדא זו של הריש גלותא והפסק של ר' נחמן שלא דוקא בי גברי ובי נשא אלא שבכל מקרה של ספק - איזה שיהיה - אזלינן בתר היכר ציר בכדי להגדיר את דרך ביאה ודרך יציאה, כי מכיון שמסתפקים באיזה צד הוא דרך יציאה ובאיזה צד דרך כניסה, ואם יתלה את המזווה שלא בימין של דרך כניסה אזי לא יצא ידי חובת מזווה מן התורה אפי' בדיעבד שהתורה אמרה ביתך דרך ביאתך.

ומכיון שכן הרי באמת בכל החדרים הפנימיים של הבית (חוץ מהכניסה הראשונה מן החוץ) אפשר לאסתפקי ספק זה. ומכיון שאין דיעותיהם של בנ"א שוות, ומה שלאחד הוא דרך כניסה להשני הוא דרך יציאה וא"כ באין לידי מחלוקת זה אומר כה וזה אומר כה, ובאיזה צד יתלה את המזווה, ובכדי לצאת ידי חובת מזווה לכל הדעות אין עצה אחרת רק ללכת בתר היכר ציר שבזה לכל הדעות יצא ידי חובת מזווה מן התורה. משא"כ אם הוא אוחד במה שנראה לו דרך כניסה באומד שכלו יכול להיות בקל שהוא טועה מימין לשמאל ומשמאל לימין ולא יצא ידי חובת מזווה אפי' בדיעבד. וגם יכול לבוא לידי מחלוקת, זה אומר כה וזה אומר כה, וגדולה השלום וד"ל.

ומנא אמינא לה דבדיעבד יצא ידי חובת מזווה לכל הדעות כאשר אזיל בתר היכר ציר? דהנה בגמרא הנ"ל שהבאנו לעיל "אמר ר' יהודה אמר שמואל במזווה הלך אחר היכר ציר" משמע דס"ל לשמואל דהולכין בתר היכר ציר אפי' לכתחילה, דבכל מקום הציר מברר מהו דרך כניסה ודרך יציאה. אלא שאח"כ מביאה הגמרא "היכר דמי? כגון פתחי דבין תרי בתי בין בי גברי לבי נשא" ע"כ. ומשמע מזה שבין בי גברי ובין בי נשא הולכין בתר היכר ציר אפי' לכתחילה, משא"כ בשאר פיתחי לכתחילה צריך לברר איזה דרך כניסה ע"י שמשערינן באיזה חדר הוי רוב תשמישו כמובא ברא"ש בשם המרדכי, אבל בדיעבד משמע דבכל אופן יצא אם הלך אחרי היכר ציר ויכולין לסמוך על דברי שמואל הנ"ל. כנ"ל ברור.

ומוכח מכאן (ז.א. מתוך עובדא זו שבגמרא) עד כמה צריכין להדר ולחזור על היכר ציר, כי הבית הזה שבנה הריש גלותא לא היו לו דלתות בחדרים הפנימיים שלה, והיה יכול ר' נחמן להתיישב בדעתו ולומר, 'מה לי להטריח את הריש גלותא לבנות דלתות הלא אוכל

להחליט איזהו דרך כניסה גם בלי דלתות, ואעפ"כ ציוה ר' נחמן להעמיד הדלתות בכדי שיהיה היכר ציר. וכש"כ וק"ו כאשר יש דלתות כבר ואין כאן טרחה יתירה שצריכים להדר וללכת אחרי היכר ציר. ובזה פסק ר' נחמן שעכ"פ בכל אופן יכולים לסמוך על היכר ציר ולברר עי"ז איזהו דרך כניסה ולצאת ידי חובת מזוזה מן התורה לכל הדיעות ובלי שום פיקפוק.

ובזה נראה לי ע"פ פסק ברור של התוס' ליישב בטוב טעם מנהג חב"ד ע"פ הוראה של רבותינו הק' ללכת אחרי היכר ציר בכל החדרים הפנימיים של הבית.

שוב ראיתי בספר הנ"ל (קובץ רז"ש) שגם אם יש שתי כניסות לבית מהחוץ, רק שאחד מהם הוא הכניסה העיקרית, אזי בכניסה העיקרית יתלה את המזוזה בימין הכניסה ועל הפתח השני יעשה לפי היכר ציר. ואם קבלה היא נקבל, אבל תמהני מאד על פסק זה ואין לי שום הסבר לזה, כי לפי"ז באם היכר ציר הוא לתוך רה"ר אזי יתלה המזוזה מימין דרך יציאה לרה"ר. האם המצא תמצא אפילו פוסק אחד שיאחז בדעה כזו דהיינו ללכת בתר היכר ציר בפתח הנכנס מרה"ר, ואף במקום שאין שום ספק לכאורה איזהו דרך כניסה? ולולא דמסתפינא הייתי אומר שדבר זה טעות הוא בידו ושלא שמע ולא קיבל זה מרבותינו זצ"ל, ואם הוא כן קיבל אז אפשר שהקבלה היתה רק במקרה שהדלת השני משמשת רק ליציאה בלבד ולא לכניסה כלל.

עכ"פ הי' נראה לי שבנתיים עד שיתברר הענין הזה בבירור גמור אז בכל מקרה של שתי כניסות מרה"ר, אז על הכניסה השני' יחמיר לעשות את ההיכר ציר ג"כ דרך כניסה, ובזה יצא ידי ספק לכל הדיעות.

ולסיים בדבר אגדה: היה נראה לי לפרש בזה בדרך אפשר מארז"ל ידוע שנתלבטו בו רבים.

עה"פ (דברים יז, יא) "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" מביא רש"י (ומיוסד על הספרי וסנהדרין פט, א) "אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין וכ"ש כשאומר לך על ימין ימין ועל שמאל שמאל". ומפרשי החומש הסתבכו בפירוש מחז"ל זה איך יצוייר דבר כזה שחכמים יאמרו לו היפוך המציאות דמוכח? ועכשיו ע"י כל הנ"ל יתפרש הענין בטוב טעם ובפשטות, כי כאשר משהו הגיע לידי מסקנה ע"פ שכלו שדרך כניסה הוא כך ובמילא זהו ימין של דרך כניסה לשיטתו, אבל חכמי העדה של דורו מבררים שדרך כניסה הוא להיפוך ובמילא ימין שלהם הוא שמאל שלך או להיפך,

ובמילא לפי דעתך הרי הם אומרים על ימין שמאל ועל שמאל ימין. אז עליך לבטל את דעתך ולא לסור "מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" ואפילו אם נראה לך שאומרים על ימין הכניסה שהוא שמאל ועל שמאל הכניסה שהוא ימין. וכ"ש אם אומרים על ימין ימין ועל שמאל שמאל. והאמת הוא כדבריהם שימין שלהם הוא ימין ושמאל שלהם הוא שמאל, ורק שאינך משיג מפני קוצר דעתך ושכלך.

אלא שעדין קשה מהו אומרו "וכ"ש כשאומר לך על ימין ימין ועל שמאל שמאל" אטו בשופטני עסקינן? ומהו החידוש בזה ומאי קמ"ל? ובשלמא כאשר אומרים על ימין שמאל צריך להזהיר וכו'.

אלא נראה לי שכאן מרומז מה שמובא בשיחות קודש ובחסידות בכמה מקומות שאפילו מצוות שיש להם הבנה שכלית אין עליך לקיימן מצד שכל וטעם ודעת אלא מתוך קב"ע שכך גזרה חכמתו ית' ואפי' במצוות דרבנן. כי הטעם האמיתי עמוק עמוק הוא מי ידענו. וא"כ כאשר מקיים את המצוה רק מטעם ודעת והבנת שכלו בלבד הרי הוא במדידה והגבלה כפי הגבלת שכלו. אבל כאשר מקיים את המצוות ואפי' דקדוקי סופרים מתוך קב"ע ומבטל את שכלו אז ממשיך אור שהוא למעלה ממדידה והגבלה, וא"כ אפילו כאשר "אומרים לך על ימין ימין ועל שמאל שמאל" אז ג"כ לא תסור מכל אשר יאמרו לך, כלומר שתעשה אותם בקב"ע ורק מפני שכך אמרו לך חכמים ולא מפני הבנת שכלך, וד"ל.



הידור מצוה או זריזין מקדימין איזה מהם עדיף [גליון]

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

בגליון הקודם (תתע - עמ' 53) כתב דודי הרה"ת וכו' משה אהרן צבי שי' ווייס אודות הסתירה לכאור' בדברי אדה"ז, דבהל' תפלה (סי' צד ס"ה) בדין ד"היה רוכב על החמור והגיע זמן תפלה אינו צריך לירד ולהתפלל" כותב אדה"ז "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 שמתכוין כדי לקיים מצוה מן המובחר". הרי מבואר בדבריו דמצוה מן המובחר דוחה זריזים מקדימין, וכדעת החכם צבי סי' קו ותרומת הדשן סימן לה.

אבל בהל' תפילין (סי' כה ס"ד) כתב "וכן אם התפילין מזומנים בידו 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".

הרי מכאן לכאן דזריזין מקדימין דוחה מצוה מן המובחר, וכדעת הרדב"ז בתשובה ח"ד סי' יג.

ולאחרי שמביא ומבאר דברי רבינו בזה, (בלקו"ש חי"ט עמ' 76 הע' 73) כותב הרב הנ"ל לתרץ, דבהל' תפלה בידו הדבר, שאם יראה שיאריך עליו הדרך יתפלל בעודו בדרך קודם גמר זמן תפלה, משא"כ בהל' תפילין אי"ז בידו כלל כי מי יימר שיביאו לו טלית וכו', ומציין לשו"ת שבות יעקב שמעלת ההידור הוא רק בידע בבירור ולא כשיש ספק, עיי"ש.

ב. ולהעיר שביסוד הדבר כתב התרומת הדשן עצמו ובלשונו "דכל היכא דראוי הוא להסתפק שתעבור המצוה אין משהין אותה אפילו כדי לעשותה יותר מן המובחר", ועיי"ש ראיתו. וכן בסיום תשובות כותב "דדוקא בדראוי להסתפק שתעבור המצוה אז לא משהינן לה, אבל בשאין ראוי להסתפק לא", ועיי"ש ש"בקרוב הדבר שיבא משהינן". הרי התרוה"ד עצמו שפסק שהידור עדיף, הר"ז רק בנידון של ודאי או עכ"פ קרוב הדבר שיקיים המובחר אבל לא בספק, וכפי שביאר הרב הנ"ל.

אבל באמת צ"ב לכאורה מה הפסד יהיה אם יחכה לטלית, וכשיראה שכבר כמעט וכלה זמנו יניח תפילין מיד בלי טלית, וכמו בתפלה דפסקינן שימתין עד שרואה שלא יגיע למקום ראוי, ומאי שנא בידו או אינו בידו, הרי סוכ"ס יכול להמתין עד שיבורר לו הדבר, וכפי שאכן כתב התחזה"ד לגבי קידוש לבנה ופסק הרמ"א כוותי'.

ואוי"ל החילוק בסברא, דזריזין מקדימין למצות אינו מעלה והידור במצוה עצמה, והוא בעיקר מתייחס להגברא שמקיים את המצוה בזריזות, משא"כ הידור מצוה הוא בעיקר הידור בקיום המצוה עצמה, שהחפצא של המצוה מתקיימת בהידור יותר. ולפ"ז יש לחלק, דבהל' תפלה הרי אם ימתין להתפלל במקום ראוי, הרי התפלה עצמה תתקיים בהדור יותר, ולכן נידחה מעלת זריזין מקדימין שהוא מעלה בהגברא מקיים המצוה, משום ההידור במצוה עצמה. וכן בקידוש לבנה נמתין

למוצאי שבת שהמצוה מתקיימת בהידור יותר כשהוא מבושם וכו', והיינו כנ"ל דההידור הוא במצוה עצמה.

משא"כ בהל' תפילין הרי אין הידור בקיום מצות תפילין שמתקיימת כשהאדם מכוסה מכבר בטלית, והוא רק דין בסדר קיום המצות מצד הגברא, וא"כ מה חזית דאולמי' חיוב הגברא של זריזין מקדימין לחיוב הגברא לעטוף ציצית לפני התפילין, ולפיכך פסק שלא ימתין, דמצוה בשעתה חביבה.

ג. ובזה ג"כ יש לבאר שיטת הספר חסידים (שהביא הכותב בהע' ב') סי' תתעח, שכתב "שלא יעכב אדם את המצוה בעבור שאמרה תורה זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות", וע"ש כמה דוגמאות. ויש שרצו לומר שהס"ח חולק עם התחזה"ד (עיין חיי אדם כלל ס"ח ס"א ובנשמת שם). ולדעתו, בכל אופן לא נשהה את המצוה. אבל לפי המבואר לעיל י"ל דדווקא באותם מצוות שההידור הוא דבר נוסף להמצוה מצד "זה אלי ואנוהו", הוי חיובם חובת גברא ולכן אינם דוחים מעלת הזריזות, שהוא ג"כ חובת גברא. אבל אה"נ היכא שהמצוה עצמה תתקיים בהידור יותר כתפילה בעמידה אכן הס"ח יודה שנמתין לקיום המצוה בשלימות.

ובמק"א כתבנו איך קידוש לבנה במוצ"ש הוא חלק מקיום המצוה עצמה ואכמ"ל.



פשוטו של מקרא

וישכם אברהם בבוקר [גליון]

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בגליון האחרון של הערות וביאורים שיצא לאור לשבת פרשת תולדות הבאתי פירש"י בפרשת וירא ד"ה וישכם (כב, ג) וז"ל: "נזדרז למצוה".

ושאלתי שם, 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 שמע בקולה וגו'". ובכל אופן הו"ל לרש"י לפרש למה נאמר וישכם.

ועל שאלה זו תירץ שם המערכת וז"ל: "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 לעולם מסתבר שהי' צריך לחכות קצת כדי להיות עוד זמן עם בנו קודם שיעלהו לעולם", עכ"ל.

וצריך עיון קצת בתירוץ, שלפי דבריהם ששם בשילוח ישמעאל מובן למה הזדרז אברהם מכיון שהיה לו השפעה לא טובה וגם ירה חצים על יצחק, למה נאמר (שם, יא): "וירע הדבר מאד בעיני אברהם על עודות בנו", ופירש רש"י שם: "ופשוטו על שאומרת לו לשלחו". שמשם משמע לכאורה שאף שאברהם ידע שישמעאל הלך בדרך לא טוב אעפ"כ מאיזה טעם (שיתבאר לקמן) הרע הדבר בעיניו לשלח את ישמעאל, ומה ששלח אותו הי' אך ורק מצד מה שאמר לו הקב"ה "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה"*.

ואם כן, עדיין השאלה במקומה עומדת, דהיינו, למה לא פירש רש"י כאן שנזדרז למצוה.

בנוגע למה ששאלתי לעיל למה באמת הרע לאברהם לשלח את ישמעאל מאחר שהיה לו השפעה לא טובה וגם ירה חצים על יצחק, ראיתי בפירוש המזרחי על פירש"י ד"ה על אודות בנו (שם, יא): "ופשוטו על שאומרת לו לשלחו", וז"ל: "ויהיה פירוש 'מצחק'

(* רש"י בד"ה על אודות בנו מפ' וז"ל "כששמע שיצא לתרבות רעה ופשוטו על שאומרת לו לשלחו".

הנה בפשטות קשה לי' לרש"י שהמילים על "אודות בנו" הם מיותרים כי גם בלי מילים הנ"ל היה מובן ששרה אמרה לו לגרש את בנו (שלא היה בנה).

וע"ז מפרש רש"י שמילים אלו מלמדים ששמע (עכשיו) שיצא לתרבות רעה [ואולי זה קרה פתאום ולא יקשה איך לא ידע אברהם מזה], ומסיים שאעפ"כ פשטות המקרא עומדת במקומו שהרע לו (גם) על שאומרת לו לשלחו. ז.א. שב' הפי' נכונים ומשלימים זא"ז. ולכן אף שהרע לו על שאומרת לו לשלחו מ"מ הבין מעצמו שצריך לשלחו בשביל טובת יצחק. וא"כ מובן למה הזדרז לשלחו, אף שהרע לו (וכמו שמוצאים בפשטות שיש כמה דברים שלא נוח לעשות אותם אבל מזדרזים לעשותם בשביל נחיצות הענין ופשוט !). המערכת.

כמשמעו כמנהג הנערים ושרה נתקנאה בו, ולפיכך וירע הדבר בעיני אברהם לשלחו, עכ"ל.

שלכאורה משמע מפירושו שהי' קשה לו השאלה הנ"ל, דהיינו שאם הפירוש של "מצחק" הוא כמו שפירש"י בד"ה הזה (שם, ט): "עבודה זרה, גילוי עריות ורציחה", למה באמת הרע לאברהם לשלחו, לכן פירש שלפי פירוש זה ("ופשוטו על שאומרת לשלחו") צריכים לפרש הפירוש של מצחק באופן אחר, דהיינו "כמנהג הנערים", ולכן הרע לשלחו.

אבל גם לפי פירוש זה עדיין השאלה במקומה עומדת למה לא פירש רש"י על וישכם אברהם בבקר, שנזדרז למצוה.

אמנם הלבוש האורה מביא פירושו של המזרחי ומקשה עליו, וז"ל: "וזהו דוחק שיחזיר רש"י גם כן מפירוש של מצחק ולא יאמר עליו גם כן ופשוטו כמשמעו כמנהג הנערים כו' לכך נ"ל שאין רש"י חוזר ממה שפירש על מצחק שהוא ג"ע ועבודת כוכבים וש"ד אלא שקשה לו על פירוש על אודות בנו שיצא לתרבות רעה שזה הוא דבר פשוטו שוודאי שהיה רע ומר בעיניו זה ימים רבים על התרבות רעה על ישמעאל קודם שתאמר לו שרה ולא היה צריך הכתוב לכתוב זה כי וודאי היה משגיח עליו בכל עת ידע רוע מעלליו והוכיחו על זה ולא קיבל תוכחה והיה מצטער על זה מאד אבל לא רצה לשלחו כי היה מצפה אולי יחזור בתשובה על ידי שיוכיחו תמיד, ולכך עכשיו שאמרה לו שרה גרש וגו' וירע בעיניו וגו' כי חשש פן יהיה סבה שלא יעשה תשובה לעולם אם לא יהיה אצלו שיוכיחו, עכ"ל.

והאור החיים פירש גם כן על דרך זה, וז"ל: "פירוש לבל יצא לתרבות רעה וישתקע באומנות רעות בצאתו מבית אביו, וסוף כל סוף בנו הוא", עכ"ל.

ועיין גם בפירש"י בפרשת לך לך ד"ה יחיה לפניך (יז, יח): "יחיה לפניך יחיה ביראתך וכו'", עכ"ל.

ואם כן גם לפי פירוש זה עדיין השאלה במקומה עומדת, למה לא פירש רש"י על "וישכם אברהם בבקר" שנזדרז למצוה.

ולכאורה מצד אחד יכולים לומר ששילוחו של ישמעאל היה קשה לאברהם יותר מעקידת יצחק, ששם הי' מיתת גשמיות וכאן מיתת רוחניות, שחמור יותר.

ב. ויש להעיר שהלשון של וישכם בבקר מציינו כמה פעמים בתורה ואין רש"י מפרש למה נאמר:

בפרשת וירא (יט, כז): וישכם אברהם בבקר וגו'.

שם, ח': וישכם אבימלך בבקר וגו'.

בפרשת תולדות (כו, לא): וישכימו בבקר וגו'.

בפרשת ויצא (לב, א): וישכם לבן בבקר וגו'.

ואולי יש לומר שבכל המקומות הנ"ל אין רש"י צריך לפרש שאולי כן הי' המנהג של בני אדם להשכים בבקר.

משא"כ בהעקידה, הי' קשה לרש"י, כלשון של המערכת הנ"ל, שמסתבר שהי' צריך לחכות קצת כדי להיות עוד זמן עם בנו קודם שיעלהו לעולה.

אבל עדיין קשה קצת מפרש"י פרשת תשא ד"ה וישכימו (לב, ו): "השטן זרזם שיחטאו", שלמה כאן צריך רש"י לפרש יותר ממקומות הנ"ל.

וראיתי במשכיל לדוד שפירש שם על פירש"י, וז"ל: דק"ל למאי נ"מ כתיב וישכימו הוה ליה למימר ויקומו ממחרת ומשני דקמ"ל שהשטן זרזם קודם אור הבוקר שאם לא כן לא היו חוטאים שמה שירש בבוקר דכל עליותיו וירידותיו בהשכמה, עכ"ל.

אבל לפי דבריו, הרי השאלה בכל המקומות שנזכרתי לעיל, הרי גם שם הי' יכול לומר "ויקם" "ויקומו".



ואברכה מברכיך ומקללך אאור

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בפסוק "ואברכה מברכיך ומקללך אאור" (בראשית יב, ג) הקשה אאזמו"ר הגאון רבי דוד פרידמן זצ"ל בס' "שלמי דוד" (עמ' כ"ז): "קשה, למה לא אמרה תורה ומקללך אקלל, כמו שאמרה ואברכה מברכיך? ויש לומר, כי אאור הוא מלשון אור, והיה הקב"ה מברכו שיאיר את עיני שונאיו שלא יקללו אותו. וכמו שהיה באמת לבסוף, שאמרו לו נשיא אלוקים אתה בתוכנו (שם, כו, ו) וכל מלכי מזרח

ומערב היו משכימין לפתחו, וכשנפטר מן העולם היו כל מלכי מזרח ומערב עומדים בשורה, ואומרים אוי לה לספינה שאבדה קברניטה".

והנה עפ"י נראה לבאר מה שנאמר בבראשית רבה (פל"ט, י"ב): "אמר ר' ירמיה החמיר הקב"ה בכבודו של צדיק יותר מכבודו, בכבודו כתיב (שמואל א' ב, ל) כי מכבדי אכבד ובזוי יקלו, על יד אחרים (ולא כתיב אקללם – עץ יוסף שם), ובכבודו של צדיק כתיב ואברכה מברכיך ומקללך אאור".

והקשה היפה תואר שם: "וא"ת שאני הכא דהוי קללה ממש היפך מברכיך, משא"כ בבני עלי שלא הוה אלא בזיון קדשים כדאיתא בפ"ק דיומא (ט, א), ואע"ג דכתיב כי מקללים להם בניו והיו תקון סופרים צ"ל דלאו קללה ממש אלא לשון בזיון, ואילו בברכת ה' הרי החמיר טפי שחייב סקילה בנוקב וכתת במגדף" ? (ע"ש מה שתירץ).

ונראה דעפ"י דברי אא"ז ז"ל דלא נאמר "ומקללך אקלל" א"ש, דאילו היה נאמר "אקלל" אמנם לא היה משמע שהחמיר הקב"ה בכבודו של צדיק יותר מכבודו, כיון דמיירי מקללה ממש, משא"כ בבני עלי לא היה אלא בזיון קדשים בלבד - ברם מזה שנאמר "אאור" שהוא מלשון אור, שהיה הקב"ה מברכו שיאיר את עיני שונאיו שמעיקרא לא יקללו אותו, מזה משמע שהחמיר הקב"ה בכבודו של צדיק יותר מכבודו, והיינו דבר שאינו עושה לכבודו עושה לכבודו של צדיק. (ראה לקמן בענין ברכת יצחק (כו, כט) "אוריך ארור" – וה"נ גבי בלעם (במדבר כד, ט), דהכוונה לקללה כפשוטו).

ולפי"ז נראה לבאר גם מה דאיתא בבמדבר רבה (פי"א ב): "אמר רבי פנחס בן יאיר שבע ברכות ברך הקב"ה את אברהם ואלו הן, ואעשך לגוי גדול, ואברכך, ואגדלה שמך, והיה ברכה, ואברכה מברכיך, ומקללך אאור, ונברכו בך – כנגד שבעה פסוקים שבמעשה בראשית שכתוב בהן כי טוב".

ולכאורה איך "ומקללך אאור" נכלל בין השבע ברכות, והרי "קללה" סוף סוף אינו "ברכה", הגם שזה לטובתו של אברהם, וגם איך "קללה" היא כנגד "כי טוב" שבפסוקים של מעשה בראשית?

ברם לפי דברי אא"ז יומתק היטב ש"אאור" כאן באמת ברכה היא, ש"הוא מלשון אור שהיה הקב"ה מברכו שיאיר את עיני שונאיו שלא יקללו אותו", וגם מובן איך ש"אאור" הוא כנגד "כי טוב" שבמעשה בראשית, ולק"מ.

(ולפנ"ז נראה לבאר גם מה שהקשה באור החיים וז"ל: "למה המברכים הזכירים בלשון רבים ("מברכיך"), והמקללים הזכירים בלשון יחיד ("ומקללך")" (עי' באבן עזרא כאן)?

ברם לפמ"ש אא"ז א"ש, דכיון שהמברכים הם באמת רבים, משא"כ המקללים אינם רבים, כיון ד"אאור מלשון אור, והיה הקב"ה מברכו שיאיר את עיני שוניהם שלא יקללו אותו".

ויתירה מזו י"ל, בהקדים מה שהקשה הכלי יקר (כאן ובבמדבר ו, כג) "דלמה נאמר אצל ברכה קודם "ואברכה" ואח"כ "מברכיך", ואילו אצל קללה נאמר להיפך, קודם "מקללך" ואח"כ "אאור"? ומתרץ, משום דמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה ומחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה, ולפיכך המברכים יתברכו עוד לפני שיגיעו לכלל מעשה, רק בשביל המחשבה, ואילו המקללים יתקללו רק לאחר המעשה ולא בגלל המחשבה בלבד, ע"ש. (עי' גם באור החיים הק' ובקדושת לוי כאן).

ברם לפמ"ש אא"ז הפירוש הוא כך: המברכים יתברכו מאת הקב"ה כבר על המחשבה טובה לברך בלבד עוד טרם שיגיעו לכלל מעשה "אאור" מלשון אור, - שהקב"ה יאיר את עיני שונאיו שיבטלו את מחשבתם הרעה לקלל, ולא יגיעו כלל לידי מעשה - ולפיכך מזכיר את ה"מקללים" בלשון יחיד, כי מדובר על מחשבה בלבד שאינה מגיע לידי מעשה, ולמעשה אין כאן מקללים, וא"ש.

והנה לפי הנ"ל מצאתי ישוב למה שהוקשה לי בבראשית רבה (פס"ו, ד'): "אורריך ארור ומברכיך ברוך", ולהלן (במדבר כד, ט) (גבי בלעם) אומר "מברכיך ברוך ואורריך ארור"? אלא שבלעם על ידי שהיה שונא פתח בברכה וסיים בקללה, ויצחק שהיה אוהב פתח בקללה וסיים בברכה" (הובא ברש"י תולדות כז, כט). דלפי"ז איך הקב"ה פתח כאן בברכה וסיים בקללה?

אולם לפי מ"ש אא"ז א"ש, דכאן בעצם פתח בברכה וגם סיים בברכה, ד"אאור הוא מלשון אור, והיה הקב"ה מברכו שיאיר את עיני שונאיו שלא יקללו אותו". (שוב ראיתי שהקשה כן ביפה תואר, ומוסיף להקשות: "ועוד קשה אדרמי מבלעם ויצחק לירמי מהקב"ה ויצחק"? ולפי הנ"ל מיושב, ע"ש מה שתירץ, ומסיים: "ושוב ראיתי דהרמב"ן תירץ כתירוצא קמא" שלו).

ולפי"ז יבואר גם מדוע גבי ברכת יצחק נאמר "אורריך" לשון רבים, וכמו כן גבי בלעם נאמר "אורריך" לשון רבים, משא"כ גבי הקב"ה כאן נאמר "מקללך" לשון יחיד? כיון דכאן למעשה אין מקללים בפועל כנ"ל, ולכן נאמר בלשון יחיד.

וגם יבואר למה גבי יצחק ובלעם נאמר "אורריך ארור", וגבי הקב"ה כאן נאמר "ומקללך אאור", דלכאור' הול"ל "מקללך אקלל" (כמו הקשה אא"ז) או "אורריך ארור"? אלא דנאמר כך כדי להדגיש שה"אאור" כאן אינו קללה אלא מלשון "אור" וא"ש.

והנה איתא בירושלמי סוכה (פ"ג ה"י): "גוי אחד פגע ברבי ישמעאל ובירכו, אמר לו (ר"י לגוי) כבר מילתך אמורה, אחר פגע בו וקיללו אמר לו כבר מילתך אמורה, אמרו לי' תלמידיו רבי היך מה דאמרת לדין אמרת לדין? אמר לון ולא כן כתיב (בראשית כז, כט) "אורריך ארור ומברכך ברוך" וכ"ה בירושלמי ברכות (סוף פ"ח) ומגילה (פ"א ה"ט).

והנה בגמ' ברכות (נה, א) למדין מהפסוק דהבטחת הקב"ה לאברהם (בראשית יב, ג) "ואברכה מברכך" דמי שנותנים לו כוס של ברכה לברך ברכת המזון ואינו מברך, מקצרים ימיו ושנותיו, כיון שמונע מעצמו את הברכה השמורה למברכים את אברהם או זרעו, ועי' שו"ע רבינו הזקן (סי' כא ס"ה): "ואורח שנותנים לו לברך ואינו מברך מקצר ימיו, משום שנמנע לברך בעל הבית שהוא מזרע אברהם שנאמר בו ואברכה מברכך, ומכלל הן אתה שומע לאו".

ובגמ' סוטה (לח, ב) למדין מהפסוק "ואברכה מברכך" דכל כהן שמברך מתברך, ושאינו מברך אינו מתברך.

ומבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש חלק ה' (עמ' 426 והערה 3): "וי"ל דזהו החילוק בין ב' הכתובים: בבראשית כז כט: מברכך ברוך (אפשר גם) ע"י אחרים (ע"ד מחז"ל בב"ר פל"ט). יתירה מזו שם יב, ג: ואברכה מברכך.

[המברך את איש הישראלי הרי מובטח הוא מהקב"ה. . אשר הוא עצמו יברך אותו, וברכתו של הקב"ה, הרי – כפי המובא במדרש (ב"ר פס"א ד, ילקוט שמעוני ח"ש רמז ק"ט, ובדברים רבה פ"א י"ג בשינוי קצת) "תוספתו מרובא על העיקר"].

ועפ"ז יובן זה שבנוגע לבנ"י (בברכות ובסוטה שם) מובא הכתוב ד"ואברכה מברכך", אבל בנוגע לגוי (ירושלמי שם) הכתוב ד"מברכך ברוך" (אבל קשה מתוס' סד"ה ואברכה – חולין מט, א)."

והיינו דבהפסוק שבנוגע לבני ישראל ישנם ב' מעלות: א. שזהו ברכתו של הקב"ה עצמו. ב. והברכה עצמה היא בתוספת מרובה על העיקר. משא"כ בנוגע לגוי הברכה היא, א. ע"י אחרים. ב. בלי תוספת מרובה על העיקר.

והנה לפמ"ש הכלי יקר והקדושת לוי הנ"ל, י"ל עוד חילוק בין ב' הכתובים; דגבי בני נאמר "ואברכה" לפני "מברכך", דכיון שהקב"ה מצרף מחשבה טובה למעשה (משא"כ מחשבה רעה) לפיכך המברכים יתברכו עוד טרם שיגיע לכלל מעשה בעיקר המחשבה טובה לבד, משא"כ גבי הפסוק שנאמר אצל הגוי אינו מקדים "ברוך" לפני "מברכך", כיון דאצל גוי אין הקב"ה מצרף מחשבה טובה למעשה, וא"ש.

וחילוק נוסף י"ל, עפמ"ש אא"ז, דבנוגע "מקללך אאור" "החמיר הקב"ה בכבודו של צדיק", ד"אאור" הכוונה מלשון "אור" שמאיר עיני שונאיו, שמעיקרא לא יקללו אותו, משא"כ בפסוק הנאמר גבי גוי "אאור" משמעותו קללה, ואצלו לא החמיר הקב"ה בכבודו שיאיר עיני שונאיו, מלשון "אור".



אין מוקדם ומאוחר בתורה ע"פ פשי"מ

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש חכ"ג עמ' 63 מבאר כ"ק אדמו"ר שבד"כ אין נוגע בדרך הפשט לדעת סדר המקראות, ושלאו דוקא שהציוויים והמאורעות נכתבו כסדר, וכל פעם שרש"י אומר אין מוקדם ומאוחר בתורה הוא דוקא כשבא להבהיר איזה טעות על אתר או במקום אחר בזמן המאורע או בזמן הציווי כשזה נוגע לפשש"מ.

ובהערה שם מביא כדוגמא מפרשתינו פ' וישלח (לה, כט) שרש"י כתב דמיתת יצחק כתוב שלא כסדר המאורעות, משום דהיינו יכולים לטעות בהפי' "ויבך אותו אביו" בפ' וישב שפירושו יצחק [כדפירש"י

שם], לכן צריך רש"י להודיע ולפרש דאין מוקדם ומאוחר ויצחק לא מת קודם מכירת יוסף.

ולכאורה ביאור זה אינו עולה בקנה אחד עם המבואר בשיחת פ' בא תשמ"ג [תו"מ התוועדות ע' 868] דהטעם דרש"י לא מבאר למה שינה הכתוב וכתב במוקדם מיתת יצחק הוא משום שמובן ע"פ מש"כ רש"י לעיל בס"פ נח דהקדים הכתוב מיתת תרח שלא יהא הדבר מפורסם לכל ויאמרו וכו', וע"פ מש"כ רש"י בפ' תולדות (כה, ל) שאותו היום שיצא עשו לתרבות רעה מת אברהם שלא יראה עשו בן בנו יוצא לתרבות רעה ואין זו שיבה שהבטיח הקב"ה, לפיכך קיצר הקב"ה ה' שנים משנותיו. ומבאר הרבי דהגם שביצחק לא קיצר הקב"ה שנותיו וראה בניו של בנו מתנהגים דלא כדבעי במכירת יוסף, אעפ"כ לא רצה הכתוב לפרסם זאת, ולכן נכתב מיתת יצחק קודם מכירת יוסף, עיי"ש.

אמנם עפ"י המבואר לעיל מלקו"ש הנ"ל הרי בכלל לא היינו צריכים להבהיר דאין מוקדם ומאוחר – אף שמוכרח הוא עפ"י השנים המפורשים בקרא – וכל הטעם שרש"י מפרש זאת הוא מש"כ שם במכירת יוסף ד"ויבך אותו אביו" דקאי על יצחק, והיינו שהכתוב "פרסמו" בעצמו שיצחק עדיין חי במכירת יוסף, וא"כ עדיין קשה דאה"נ דמוכרחים לומר כאן אין מוקדם ומאוחר בתורה מ"מ מה הטעם למה שינה הכתוב, והרי לכאורה פרסמו הכתוב כנ"ל. דהרי זה גופא הטעם מדוע בכלל רש"י צריך לפרש דאין מוקדם ומאוחר [מלבד טעם השינוי].

עוד צע"ק, דאם מוכרח מחמת הפסוקים שכתוב בהם השנים של האבות שיצחק לא מת קודם מכירת יוסף וכמו שהאריך רש"י לבאר, א"כ למה בכלל צריכים לומר דהטעם הוא שהכתוב לא רצה לפרסם כנ"ל, הרי י"ל בפשטות דרוצה לסיים מענינא דיצחק ולהתחיל מענינא דיעקב, והרי עד"ז מצינו בסוף פ' חיי"ש שהכתוב מקדים לומר מיתת אברהם וישמעאל אע"פ שמוכרחים לומר עפ"י פש"מ שחיו אח"כ בפ' תולדות כדפירש"י שם [בפ' תולדות גבי ויזר יעקב ובסוף פ' תולדות], ובפשטות הטעם הוא דמסיים ענינא דאברהם [ובנו ישמעאל שהוא גם מענינא דאברהם, ועכ"פ בקיצור ע"ד פירש"י בר"פ וישב] קודם שמתחיל מענינא דיצחק בר"פ תולדות. וא"כ עד"ז י"ל דבס"פ וישלח מסיימים ענינא דיצחק [ובנו עשו – עכ"פ בקיצור] וכותבים מיתת יצחק, ואח"כ בפ' וישב מתחילים מענינא דיעקב אע"פ

שבפשוט ממוכרחים לומר שיצחק חי, וא"כ מה בכלל הקושי למה מקדים הכתוב מיתת יצחק שצריכים לבאר הטעם שלא פרסם הכתוב, כנ"ל משיחת פ' בא תשמ"ג [מלבד הקושיא הנ"ל דהכתוב בעצמו פירסמו].

וגם קשה למה בכלל צריך רש"י לפרש הכא אין מוקדם ומאוחר לשלול טעות כמ"ש בלקו"ש חכ"ג הנ"ל, הרי הכתוב מקדים מיתת יצחק בדיוק כמו שהקדים מיתת אברהם וישמעאל ואין כאן כל קושיא.

אמנם יש לעיין מהו הקושי בנוגע למיתת תרח ששם מצא רש"י לנכון לפרש למה הקדים הכתוב מיתתו. דלכאורה יכולים לומר ג"כ שם דסליק מענינא דתרח ומתחילין אח"כ פ' לך מענינא דאברהם. אמנם יש לעיין אם י"ל ד"ז "ענינא דתרח" [ולמעשה מרש"י הנ"ל דר"פ וישב שקיצר בהעשרה דורות מנח ועד אברהם וכשמגיעין לאברהם האריך בן] וגם י"ל דס"פ נח הרי הוא כבר מענינא דאברהם [ומיתת תרח הוא פרט מענינא דאברהם] כמבואר בהיום יום עמ' קא שפ' נח הוא "א פריילכער סוף וואך", וכמבואר בארוכה בלקו"ש חט"ו עמ' 83 ואילך, וא"כ י"ל ששם בס"פ נח הקושי הוא לא רק למה הקדים הכתוב מיתת תרח, אלא שבכלל למה צריכים להכיר מיתת תרח כשכבר מדברים בנוגע לאברהם. ויש להאריך בכ"ז עוד ותלוי בב' גירסאות ברש"י שם, ועוד חזון למועד.



שונות

תאריך כתיבת הלכות תלמוד תורה

הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"צ קהלת ליובאוויטש, לונדון

בפ"ב מהמבוא לספרו הגדול דהגר"מ אשכנזי שליט"א 'הלכות תלמוד תורה משו"ע אדה"ז עם הערות וצינונים' (כרך א' ע' xxiv), כותב לשער שהלכות אלה היו מוכנות אצל אדה"ז – עכ"פ בחלקן – בתקופת הסתלקות מורו הרב המגיד ממעזריטש. השערתו זו בנוי על כך שבמאמר 'והדרת פני זקן' (לקוטי תורה ויקרא ל, ד) כבר מצטט אדה"ז מהלכות תלמוד תורה. והרי מאמר זה אמרו אדה"ז בסמיכות

אחרי הסתלקות רבו הרב המגיד, וכפי שהעיד כ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע (ספר השיחות תש"ז עמ' 93).

בהע' 4 שם מעיר שיש בזה נפקא-מינה להלכה, כשיש הבדל בין דבריו בהלכות תלמוד תורה לגבי דבריו במקומות אחרים, שצריך לקבוע איזה מהן הוא הבתראה. הוא מביא שמה כמה דוגמאות, אך דוגמא אחת שאינו מצביע עליה הוא מה שבפ"ד סוס"ד כותב אדה"ז אודות התחלת סעודה שלישית "קודם שקיעת החמה". וכבר העיר בהמ"מ לשם, דהיינו לפי הכרעתו בסידורו (שנדפס בשנת תקס"ג) כדעת הגאונים, שתחלת בין-השמשות הוא תיכף לאחר שקיעת החמה. משא"כ דעתו בשו"ע סי' רסא ובכמה מקומות, דנקיט כדעת ר"ת שתחלת בין השמשות הוא ג' מילין ורביע לאחר השקיעה.

אך נתקשיתי בדבריו בשתיים:

(א) להלן בפרק הנ"ל (עמ' xxvii) מצביע הרב אשכנזי על העובדה שלא מצאנו בספרי רבינו שיציין לדבריו בהשו"ע שלו, ואילו להלכות תלמוד תורה מציין כמה פעמים (וכמפורט בהערה 22 שם). והיינו לפי שרק חטיבה זו של השו"ע נדפסה בחייו. ומילתא דמסתברא הוא, שאין לציין שומעי לקחו לספר שאינו בנמצא. אך לפי זה לא ייתכן שיזכיר ספרו זה במאמר שאמר בשנות תקל"ג-ד, עשרים שנה לפני הדפסתו.

(ב) נניח שרבינו כתב הלכות תלמוד תורה בשנת תקל"ג. אך מכיון שמסרו לדפוס בשנת תקנ"ו, ברור הדבר שחזר ושנה הדברים סמוך לזה. וא"כ אין כל כך נפקא-מינה להלכה מזה שחיברם בתקופה מוקדמת, כי אפילו אם נמצא שהכריע אחרת בין אז עד שנת תקנ"ו, בכל זאת מכיון שסמך ידיו על חיבור זה בשנת תקנ"ו, הרי היא נעשית משנה אחרונה ביחס לכל מה שכתב לפני זה. (משא"כ השו"ע של אדה"ז, מכיון שמעולם לא מסרו לדפוס, בזה אזלינן בתר הסידור וכה"ג שנתחברו באחרונה).

ובאשר להוכחתו מהזכרת הלכות תלמוד תורה במאמר 'והדרת פני זקן', הנה ידוע שהיו כמה מאמרים שהיו רבותינו נשיאנו חוזרים פעם בכמה שנים (לוח 'היום יום' כ"ח תמוז). ואינו רחוק לומר שגם מאמר זה חזרו רבינו כמה פעמים, כולל לאחר הדפסת הלכות תלמוד תורה, ואז הזכיר בדבריו חיבור זה.

