

עמוד 1

ב"ה
ש"פ יתרו
ה'תשס"ד
גליון ט [תתע"ה]



ברכת מזל טוב

לידידנו היקר והאהוב איש חי ורב פעלים
העוסק במסירה ונתינה בעניני כ"ק רבינו נשיאנו
ובהפצת המעיינות חוצה,
מצליח לקרב את אחינו בני ישראל לאביהם שבשמים
איש המעש והחסד פאר המדות
חבר המערכת בשנת תשס"ג
הת' הנעלה והחשוב החתן **יוסף יצחק שי'**

קנלסקי

לרגל נישואיו עם ב"ג תחי'
ביום ראשון לפרשת תרומה
א' דר"ח אדר הבעל"ט
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

לקוטי שיחות

- 5 כי הוי' הוא האלקים אין עוד
6 מ"מ במאירי בדין ערב
7 הקשר בין ט"ו בשבט לסוכות
8 המעלה שבענין ה"תמורה"
8 רב ושמואל - גדרי הנותן וגדרי המקבל
12 בענין אחות תאומות נולדו
14 קידושין לפני מתן תורה [גליון]

שיחות

- 18 בגדר תקנות משה במועד

נגלה

- 22 קנין אגב בקידושין
26 אמירה בגירושין
31 המקדש במלוה
33 פדיון הבן ע"י כהנת
38 דין המקדש בהנאת מלוה - לשיטת הרמב"ם
44 בשי' הרמב"ם דבעינן קיום וביטול התנאי [גליון]

חסידות

- 45 כל השביעין חביבין
47 שכינה היא בחי' י"ה

רמב"ם

- 50 מצוות המוטלות על הצבור
54 המשך לביאור כמה פלוגתות בין הרמב"ם והראב"ד

הלכה ומנהג

- 57 אין מעבירין על המצוות בתפילין
61 בענין בדיקת הציצית מידי יום
63 הערות במהדורה החדשה דשו"ע רבינו [גליון]
64 מחיצת הגזוזטרא שבמקדש [גליון]

מקור להנהגה לפי משורת הדין [גליון] 65

פשוטו של מקרא

עיונים בפרש"י בענין גרושי ישמעאל [גליון] 67

"וירא ישראל את בני יוסף" [גליון] 68

ארץ זבת חלב ודבש 69

שונות

"כשרוצים לדעת הכל – מזדקנים מהר" 71

לחיים בעת התוועדות 74

תיקון טעות בספר "סדר קידושין ונישואין" 77

פסקי רבנים בעניני רפואה 78

מספר "כ"ה" בשייכות לנישואין 78

"תיקונים" והשמטות בספר 'קיצור שלחן ערוך' 79

לא קם כמשה עוד נביא בישראל [גליון] 80

נשי ובנות ישראל בתניא 84

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לשבת פרשת תרומה,
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ב' אדר

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

לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

כי הוי' הוא האלקים אין עוד

הרב אהרן בן ציון הלפרין
כפר חב"ד, אה"ק

בשער היחוד והאמונה פ"א "וידעת היום והשבות אל לבבך כי הוי' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד. וצריך להבין וכי תעלה על דעתך שיש אלוקים נשרה במים מתחת לארץ שצריך להזהיר כל כך והשבות אל לבבך".

וביאור הקושיא, דבפשטות מש"כ בפסוק "אין עוד" הכוונה לשלול שאין עוד אלוקה בשמים ממעל או בארץ מתחת¹, וא"כ צ"ב מהו ההו"א שיש אלוקים נשרה במים?

ובלקו"ש (חכ"ט עמ' 27) מבאר רבינו מהו ההכרח שזוהי כוונת הפסוק, דלכאורה היה אפשר לומר כוונת הפסוק כמו"ש בתרגום "ושליט על ארעא" דהיינו שהפסוק בא לשלול שלא נאמר שעזב ה' את השמים והארץ בידי כו"מ, וגם להם יש איזה שליטה ח"ו, וע"ז בא הכתוב לשלול ש'אין עוד' - שאין לשום דבר זולתו ית' שליטה. ולפי פירוש זה מיושבת קושיית אדה"ז, שזה שפיר מובן שצריך לשלול.

ומבאר רבינו, שההכרח של אדה"ז (שכוונת הפסוק לשלול שאין עוד אלוקה) הוא מהמשך הכתובים, שפסוק הנ"ל 'וידעת' בא בהמשך לפסוקים הקודמים (ואתחנן ד, טז-יט) "פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל גו' תבנית כל דגה אשר במים מתחת לארץ ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת והשתחית להם ועבדתם וגו' אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלוקים אין עוד מלבדו".

(1) והכוונה בפסוק הוא לשלול במים מתחת לארץ (אף שכאן בפסוק כתוב 'על הארץ' ולא 'בארץ' וכן בפסוק לא מוזכר 'מים') – ראה לקו"ש (חכ"ט שם) ובשיעורים בספר התניא בהערות רבינו, ההכרח לזה מצד המשך הכתובים.

והיינו שבפסוקים הקודמים מדובר אודות טעות שיש עוד אלוהים בשמים ממעל (פן תשא עיניך השמימה) ובארץ מתחת (כל דגה אשר במים מתחת לארץ). וא"כ מובן שכאשר הפסוק ממשיך 'וידעת היום גו' כי הוי' הוא האלוהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד' הרי הכוונה היא לשלול שאין עוד אלוהים זולתו ית'. וא"כ מקשה אדה"ז "וכי תעלה על דעתך שיש אלוהים נשרה במים מתחת לארץ שצריך להזהיר כל כך והשבות אל לבבך". ע"כ תוכן השיחה.

אבל לפ"ז לכאורה יש להבין לאידך גיסא מהי באמת קושיית אדה"ז, דאם באמת מוכח מהמשך הכתובים שבאים לשלול שאין עוד אלוהים וזהו הפירוש בפסוקים הקודמים, א"כ מה קשה "וכי תעלה על דעתך וכו'", והרי הפסוק עצמו אומר שניתן לטעות שיש עוד אלוהים.

וכן יש לעיין לפ"ז מהו תירוץ אדה"ז (אח"כ בהמשך הפרקים) שהכוונה 'אין עוד' הוא שאין שום מציאות זולתו ית', והרי יש הכרח מפשטות הכתובים שהכוונה לשלול שאין עוד אלוהים זולתו ית'.

ואף שכמדומני חסידים מעולם לא התפלפלו בקושיית אדה"ז כאן, ובכלל ידוע שקושיא זה רק כעין 'פספורט', אעפ"כ הרי ידוע שכל תיבה ואות (ובפרט בתניא) הוא בדיוק רב, ובטח שיש להבין הביאור בזה, וכפי שרואים בשיחה הנ"ל שרבינו מאריך בביאור הקושיא עיי"ש.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



מ"מ במאירי בדין ערב

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש חכ"ו שיחה א' לפ' משפטים בהערה 24 וז"ל: "דלפ"ז אי"ז בגדר ערב – ראה מאירי ב"ב כאן ד"ה חכמי נרבונה שאם אמר הערב שלא בשעת מתן מעות פטור את הלוחה. . שאינו צריך קנין, ואין זה צריך לפנים שהרי זה אינו נכנס בכלל תורת ערבות אלא חוב הגמור. אבל ראה חידושי תלמיד הרשב"א קידושין שם ("דכיון דהשתא הוא דחסר שמעון ממונא ע"פ ראובן בשעת מתן מעות מיקרי. . וכן דנו דין חכמי נרבונה"). עכ"ל.

ויש להעיר דהמאירי בקידושין דף ז' ע"א מביא שיטת חכמי נרבונה וחולק עליהם, כמ"ש בב"ב וז"ל בד"ה ממה שאמרו תן מנה לפלוני: "וכן אם הלוח ראובן לשמעון והגיע הזמן ודוחקו לפרעו ואמר לוי מחול לו ואני פורע הרי הוא ערב אע"פ שהלוח פטור מכלום ואין זה ערב שלא בשעת מתן מעות שהרי עכשיו הוא מחסר מעות על אמונתו וכן דנו מקצת חכמים בנרבונה ואיני רואה צורך בכך שכיוצא בזה חוב גמור הוא ולא ערבות". עכ"ל.



הקשר בין ט"ו בשבט לסוכות

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

בלקו"ש חלק ל"ו בשיחה לחמשה עשר בשבט, מבאר רבינו שתוכן הראש השנה הנשנה בתחילת המשנה (בריש מס' ראש השנה) "א' בניסן ר"ה למלכים ולרגלים", שייך במיוחד לראש השנה לאילן הנשנה בסוף המשנה, שהעילוי הנרמז בתחילת המשנה - הצמיחה והעלי' שלא בערך (כמבואר בשיחה באריכות) - נעוץ בסופן, ר"ה לאילן, שבו מודגשת שלימות ענין הצמיחה שהיא באילנות דוקא.

והנה בסעיף ד בהשיחה מבואר שעיקר ענין הצמיחה הוא בפירות האילן, ומודגש ענין זה בגודל השמחה שבחג הסוכות לפי שאז "פירות האילן בפנים", עיי"ש.

ולגבי ענין זה - השייכות בין ט"ו בשבט לחג הסוכות דווקא - יש להעיר מהמובא בספר בני יששכר (מאמר חדש שבט) שכתב דבלשון המשנה כתיב "ר"ה לאילן, לא אמר לאילנות כמו באינך, יש לרמז מה שקבלו מרבוחינו להתפלל בט"ו בשבט על אתרוג כשר יפה ומהודר שיזמין הש"י בעת המצטרך למצוה . . וזה שרמז התנא באומרו לשון יחיד, לאילן, להורות על האילן המיוחד המבואר בתורה למצוה". עכ"ל.

[אבל בהיום יום בסוכות כתוב שמתפללים על אתרוג כל פעם ב"ברך עלינו"].



המעלה שבענין ה"תמורה"

הרב מנחם מענדל רייצעס
משפיע בישיבת תות"ל, רוסטוב

בלקו"ש חכ"ו שיחה א' לפ' בשלח, מבאר כ"ק אדמו"ר את הצירוף דשם הוי' המאיר בחודש שבט, שהוא הצירוף היוצא מר"ת של המלים "המר ימירנו והיה הוא".

ומקשה בשיחה, דלכאו' הרי ענין התמורה הוא ענין שלילי, שאסור להמיר – ואיך הצירוף של חודש שבט הוא המלים של "המר ימירנו והיה הוא" באופן חיובי, כאילו יש בזה תוכן חיובי כו'? ומבאר באריכות את המעלה שיש בענין התמורה בעבודה רוחנית כו'. עיי"ש.

ואולי יש להעיר ולציין לדברי השל"ה הק' חלק תושב"כ בדרוש של "צאן יוסף" לפ' וישב [במהדורת עוז והדר – ח"ד עמ' קסז], שמבאר שם "וזהו סוד והיה הוא ותמורתו קודש, כי תמר ורות שהיו לכאו' בתמורה. . הכל היה מהשי"ת. . כדי שתהיה התמורה קודש. – וזהו סוד על הגאולה ועל התמורה, מכח התמורה תהי' גאולה, דהיינו גאולת עולם, שכולם ידעו את ה' אף החיצונים" – ולכאו' יש לקשר דבריו עם הביאור שבשיחה. ודו"ק.



רב ושמואל – גדריו הנותן וגדריו המקבל

הת' מנחם מענדל קלמנסון
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חט"ז שיחה א' לפר' שמות מביא הרבי כו"כ פלוגתות בין רב ושמואל, ומבאר דתלויים הם בשיטתם הכללית, ואולי לשיטתייהו, והיינו, דרב מפרש הפשט של המילה עצמה, ולדוגמא "ויקם מלך חדש" – רב אמר חדש ממש¹ ושמואל לומד הפסוק כפי המשך

(1) לכאורה יש לתמוה טובא על הכלל (הובא בלקו"ש שם) "אזוי בפשטות דארף מען אנעמען אז סאיז די מחלוקת'ן וואו דגמ' זאגט פריער שמות בעלי המאמר און דערנאך "חד אמר כו' חד אמר כו'" איז (בכלל) דער ערשטער "חד אמר" דער וואס גמ' זאגט פריער און דער צוויטער וואס ווערט דערמאנט שפעטער". עכ"ל.

[בהערה 10 מביא מהרשב"א הל' מעשר עיי"ש]. דהרי בפשטות הרי הטעם להא דאומר הגמ' "חד אמר וחד אמר" [ואינו מביא שמות המ"ד] הרי היות ואין אנו יודעים

הכתובים, דאם פירוש המילה לא יהיה מדויק ולא יתפרש בפשטות, אעפ"כ הנה היות דהמשך הכתובים אינו משמע דפירושו של מילה זו הוי בפשטות, לכן מפרשו שלא כפשטות בכדי שיתאים עם המשך הענינים, ובדוגמא הנ"ל מפ' שמואל "שנתחדשו גזירותיו", ואף דאי"ז פירוש הפשוט דהמילה "מלך חדש", מפ' כן היות דמתאים עם המשך הכתובים, דהרי לא נכתב בהפסוקים שלפני"ז אודות מיתת מלך הישן, ולכן בהמשך הכתובים לא נרמז כלל ב"חדש" פירוש ממ"ש, ולכן מפ' "שנתחדשו גזירותיו".

ולכאורה יש לתמוה, במה תלוי שיטתם הכללית; כלומר, מהו אכן סברת מחלקותם דרב נוקט פי' המילה בפשטות ושמואל הולך אחרי המשך הענין?

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים מה שמבואר בלקו"ש בכ"מ² - דבנוגע לנתינת התורה מהקב"ה לישראל מצינו ב' גדרים: א. מצד הנותן (הקב"ה). ב. מצד המקבל (ישראל). ולכן מצינו ב' קצוות: א. "אין דברי תורה מקבלין טומאה" היות והרי הם "דברי כאש" (דברי הקב"ה), דזהו מצד גדר הנותן. ב. מצינו ד"רב שמחל על כבודו כבודו מחול", דזהו מכיון דהתורה דילי' היא, כלומר בדברים מסויימים יצתה התורה מ"הבעלות" של הקב"ה וניתנה להמקבל היינו לישראל.

ועי"ז מבאר הרבי כו"כ פלוגתות בש"ס (בין ר"ע ור"י ובין ב"ש וב"ה וכו'), ונביא דוגמא אחת (הקשורה למה שיתבאר): דהנה מצינו פלוגתא בין ר"ע ור"י האם אומרים שדברה תורה כלשון בני אדם או לא. כלומר: לקמן בנוגע להא דמצינו בכו"כ פסוקים כפילות הלשון, ר"ע דורש הכפילות ור"י סובר דדברה תורה כלשון בני"א, היינו דהכפילות לא בא ללמדנו לימוד מיוחד, אלא כמו שבלשון בני"א אדם כופל דיבורו כמו"כ התורה שדיברה בלשון בני"א מצינו ג"כ כפילות.

איזה מהם אמר דבר הראשון ואיזה מהם אמר דבר השני, דהרי אי הוי ידעין מי אמר זה וכו' למה שנאמר חד אמר וכו' כשיש לנו לומר בפירוש שם המ"ד?!

וי"ל בד"א (בדרך הצחות עכ"פ) דעפ"י מה שמבואר בהשיחה בנוגע לפלוגתת רב ושמואל ושיטתם הכללית וכו' י"ל דאמרינן חד אמר בכל בכל הנהו פלוגתות (ואי"ז שיטה פרטי גבי זו המחלוקת) להדגיש דהולכים בהם בשיטתם הכללית, דשיטת רב כאן תלוי בשיטתו הכללית, ולזאת אומרים חד אמר להדגיש דשיטתו כאן תלוי ב"חד אמר" היינו בשיטתו "בחד" הוא.

(2) חיי"ז, הדרן על מס' עוקצין והדרן א' על מס' פסחים, ועוד.

ומבאר הרבי דזה תלוי בחקירה הנ"ל, דאם התורה ניתנה בגדרי הנותן, כל מילה מדוייקת בתכלית הוא, ובא כדי לדרוש ממנו לימוד מסוים.

והיינו "לא דיברה תורה כלשון בני"א", משא"כ ר"י³ חולק וסובר דהתורה ניתנה בגדרי המקבל, ולכן מסתבר ביותר ד"דיברה תורה כלשון בני"א".

ועפ"ז היה אפשר לבאר מחלוקת הכללית דרב ושמואל. די"ל דרב סובר דהתורה ניתנה עם הגדרים דהנותן, ולזאת כשבאים לפרש מילה בתורה מפרשים אך ורק בפשטות, דהרי גדרי הנותן פירושו דכל מילה מדוייקת היא בתכלית וצריכים לפרשו בפשטות, משא"כ שיטת שמואל היא דהתורה ניתנה בגדרי המקבל, ולזאת מפרש הכתובים עפ"י המשך הענינים (אף עם עי"ז לא יתפרש המילה בפשטות) היות ומצד גדרי המקבל צריך להסתכל על תוכן הענינים והמשכו (וע"ד דיברה תורה כלשון בני"א, דכמו שכשאנשים ("המקבלים") מדברים בעיקר נוגע המשך (תוכן) דבריהם ועי"ז קובעים פי' דבריהם, כך הוא גם בתורה).

ומתאים ביאור הנ"ל במאד עם מה שאומר הרבי שם בהערה וז"ל: "ויש לקשר זה עם דעתם וסדרם בלימוד בכלל. ראה ב"ב (קמה, ב) אמר רב כו' כל ימי עני רעים זה בעל גמרא וטוב לב משתה תמיד זה בעל משנה", ולאידך שמואל אמר "אין שלום (דברים ח, י) זה הפורש מתלמוד למשנה (חגיגה י, א, ובפרש"י שם: טעם למשניות להבין כו' ואם יצא מהן ונתן עסקו לגירסת המשנה, עיי"ש), ועל שמואל גמרו "טבא חדא פלפלתא חריפתא ממלי צנא דקרי" (חגיגה שם, יומא פה, ב). וראה שו"ת חות יאיר סי' צד ד"ה והא דק"ל כרב דמשמע שחילוקם הוא דרב סיני ושמואל עוקר הרים (חריף ומקשה), דהרי החילוק הוא בולט בין סיני (בקיאות) ועוקר הרים (חריפות), דסיני ענינו ותוכנו הוא דכל ידיעתו ובקיאותו הוא מה שכתוב בתורה⁴ כמו

(3) זהו שיטת ר"ע. ולהעיר דמבאר הרבי שם דזהו שיטתו היות והי' בן גרים שמתייחסים אך ורק להקב"ה - "גדרי הנותן" ולא לכלל ישראל ה"מקבל", ור"י הי' כהן ק"ק שבישראל ונצטוו לברך את עמו ישראל באהבה" וכו' ולכן סובר מצד גדרי המקבל, עיי"ש בההדרן.

(4) דידוע דברי הרבי בלקו"ש חט"ו (פ' לך לך) דמבאר שם כו"כ אופנים בהשפעת רב לתלמיד, ומהם ב' אופנים כללים: א. הרב מלמד ומשפיע להתלמיד שכלו, והתלמיד יודע טוב דברי הרב, אבל מעצמו לא יבוא לשכל כזה היות וההשפעה באה מלמעלה למטה (וזה הרי מתאים עם בקיאותו כדלקמן בפנים). ב', כשהתלמיד עולה מעצמו

שהוא, וזהו הפי' בבקיות - ידיעת מה שכתוב ובלשון הידוע מלמעלה למטה, משא"כ עוקר הרים היינו חריפות וענינו הוא להקשות וכו' (ולחדש) היינו לגשת להתורה באופן דמלמטה למעלה עם הבנתו וכו'.

וי"ל דשני תנועות אלו סיני ועוקר הרים קשורים לשני האופנים שהובאו לעיל; דאם נאמר דהתורה ניתנה בגדרי הנותן, מסתבר דהדרך לגשת להתורה הוא "סיני", היינו לדעת מה שאמר הנותן בדיוק כמו שהוא ולא להקשות וכו', משא"כ אם נאמר דניתנה עם גדרי המקבל הרי הכוונה היא שיקשה ויבין וכו', והיינו חריף, וא"כ מובן במאד מה שאמר "כל ימי עני רעים זה בעל גמרא, וטוב לב משתה תמיד זה בעל משנה, דהחילוק בין משנה וגמ' הוא, דהמשנה הוא הענין כפי שהוא (היינו ההלכה בנקודה אחת), משא"כ גמרא ענינו להקשות וריבוי שקו"ט וכו' ("במחשכים הושיבני ולכן רב דהוי סיני כנ"ל אומר טוב . . משנה ורעים . . בעל גמרא, ולאידך שמואל דהוי עוקר הרים אמר "אין שלום" זה הפורש מתלמוד למשנה, וד"ל.

ומתאים הנ"ל מאד עם הידוע (הובא גם בסוף השיחה שם), דהלכתא כרב באיסורי וכשמואל בדיני (ממונא) - "זיינען ראשונים מבאר דעם טעם שבדבר הגם אז אויך רב האט גע'פסקנט אין עניני ממונות און אויך שמואל האט זיך עוסק געווען באיסור והיתר איז אבער שמואל הי' רגיל תמיד לפסוק דינין וכו', וכן רב הי' רגיל לדקדק בהוראת איסור והיתר וכו', ד.ה. רב האט זיך בעיקר עוסק געווען און דערפאר מער מדקדק געווען באיסור והיתר און ביי שמואל איז דאס בעיקר געווען אין ענינים פון דיני ממונות, דער חילוק צווישן "איסורי" און "דיני" (ממונא) איז, "איסור והיתר" איז אן ענין "בין אדם למקום", דיני ממונות נעמען ארום (בעיקר) פון "בין אדם לחבירו".

וזה מתאים עם המבואר לעיל, דהרי רב סובר דהתורה ניתנה עם גדרי הנותן ולזאת עיקר עסקו (כלומר שענינו הי' לעסוק בו) הי' באיסור והיתר היינו בין אדם למקום (הנותן), משא"כ שמואל סובר דניתנה התורה עם המקבל, ולזאת אצלו היה עיקר העסק בדיני ממונות שהם בין אדם לחבירו, ענינים שהם מצד המקבל.



לדרגא כזו שיכול להשכיל השכלות (אף שכפשוט לא יהיו השכלות בהדרגא של הרב) וזהו מלמט ה למעלה (וע"ד חריפות). וד"ל.

בענין אחות תאומות נולדו

הת' אהרן לאשאק
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חלק ב' – בשיחה ב' לפ' ויחי – מבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו על דברי רש"י ד"ה "וכל בנותיו" (שבפ' וישב - בענין הניחום אבלים של משפחת יעקב לאביהן), שמביא ב' פירושים מי היו אותן בנות: פירוש ר' יהודה שאחות תאומות נולדו עם כל שבט ונשאום והן הבנות שבפסוק דידן, ופירוש ר' נחמי' שהשבטים נשאו כנעניות, והן הבנות שבפסוק דידן.

ומקשה על פירוש רש"י זה כמה שאלות: א) מבואר בכ"מ ששיטת ר' יהודה ור' נחמיה בכללות, שר"י מדגיש תוכן הענין ומפרש הלשון בהתאם לזה, ור"נ מדגיש דיוק המילים אע"פ שאינו מתאים כ"כ עם המשך הסיפור. ולפי"ז יוקשה בנדו"ד שר"י מפרש בנות ממש כדיוק המילה, ור"נ מפרש כנעניות כפי שמתאים עם המשך הסיפור, שלא מצינו חידוש כזה שנולדו תאומות עם כל שבט?

ב) בפ' וישלח בפסוק - המדבר על לידת בנימין - מפרש"י בפשטות שהתיבה "גם" מרבה עוד תאומה יתירה שנולדה איתו יתר על כל התאומות שנולדו עם כל שבט, ואם פשוט כ"כ שנולדו מדוע צריך רש"י לפרש כאן ובאופן של חידוש בשם ר' יהודה?

ג) מדוע מדגיש לפירוש ר"י "שנשאום" – דלמאי נ"מ? וכן בפירוש ר"נ אינו נוגע דוקא "שכנעניות היו" (רק השלילה דשיטת ר"י)?

ד) בפשטות נמצא שמחלוקת ר"י ור"נ הוא האם יכולים לחדש שנולדה תאומה עם כל שבט, ולפי"ז יש להקשות מדוע אפי' לא נרמזה נקודה זו ברש"י?

ומבאר כ"ק אדמו"ר לכאו' בב' ביאורים, וא' יותר מעולה מהשני: א) (סעיף ג): המחלוקת בין ר"י ור"נ אכן היא אם יכולים לומר שהשבטים עברו על אזהרת התורה שלא לישא אחות; שר"י - בכדי שיסתדר עם המשך הכתוב - לא איכפת לו לפרש בגנותן של ישראל, ור"נ אכן חייש לגנותן של ישראל ומפרש על כנעניות.

והטעם שרש"י מדייק לומר ש"נשאום" (לר"י) ו"כנעניות היו" (לר"נ), מבאר כ"ק אדמו"ר, שלרש"י היה קשה מדוע לא הזכיר הפסוק הכלות וגם המשמעות של מספר רב ד"בנות"? וע"ז מפרש לר"י ש"נשאום", שהי' הרבה בנות והן גופא היו הכלות, ולפירוש ר"נ נשאו כנעניות ולקיים אזהרת התורה, והן נכללין ב"בנותיו".

וממשיך הרבי (בסעיף ד'), שעדיין לא מתורצת השאלה מפרש"י פר' וישלח (אבל לא מזכיר את שאלה א' שלכאו' ג"כ לא מתורצת)?

וע"ז ממשיך הרבי בסעיפים ה', ו', ז', לבאר שעצם הדבר שנולדו אחיות עם כל שבט פשוט מצד הסברא – דאל"כ עם מי נישאו השבטים? השאלה מתעוררת רק כשמגיעים לפסוק דידן "וכל בנותיו" שמשמע שקימים כמה סוגי בנות, ואז מתעוררת השאלה מה כוונת הפסוק?

וע"ז מפרש"י, שלשיטת ר' יהודה זו עובדא קיימת שנולדה תאומה עם כל שבט ונשאום, אע"פ שאינו כ"כ ברור בפסוק דידן שמשמע עוד סוג בת; אבל לפירוש ר"נ המדייק בלשון, צריך לשנות הפשט כאן, ומוכרחים לומר שאכן נשאו כנעניות, וזה מתאים עם המשמעות של "כל בנותיו", וזה מתרץ את השאלות שהקשה בתחילה.

והנה, מפשטות מהלך השיחה נמצא שבתחילה מקשה הרבי ד' קושיות, ואח"כ בסעיף ג' מנסה לתרצם ביסוד חדש, ואח"כ ממשיך בסעיף ד' להקשות על ביאור זה שעדיין לא מתורצים כל הקושיות שהקשה בתחילה, ואח"ז ממשיך בסעיף ה', ו', עם ביאור חדש לגמרי לא מבוסס על ביאור הראשון, שבביאור זה מתרץ כל הקושיות.

אבל כד דייקת שפיר בדבריו הק', נמצא שאף פעם בביאורו השני אינו חוזר מביאורו הראשון, שהרי לשונו הק' בקושייתו על ביאורו הראשון הוא "עס פאדערט זיך אבער נאך אלץ ביאור", שזהו רק חסרון ביאור בביאורו הראשון, אבל לא שחוזר ממנו, וכן כשמבאר בסעיף ה' אומר רק "איז דער ביאור אין דעם" ולא "אלא הביאור בזה הוא...", וגם כשמבאר ביאורו הראשון בסעיף ג' אינו אומר "לכאו' הי' אפשר לומר", אלא סתם "איז דער ביאור אין דעם", ומכללות לשונו משמע שביאור הב' סו"ס מבוסס על ביאור הראשון.

ועם כנים הדברים, צ"ע: א. מה חסר בביאור השני, שלזה צריך עדיין לביאור הראשון? ב. ועוד יותר, דבפשטות לא רואים איך הביאור השני מבוסס יותר מביאור הא'?
ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



קידושין לפני מתן תורה [גליון]

הת' לוי יצחק פרנקל
תות"ל 770

בגליון תתעג (עמ' 15) הקשה הרב יעקב יוסף שי' קופרמן מלקו"ש חלק ל' שיחה ב' לפרשת ויחי דשם מבואר דלפני מ"ת לא הייתה עדיין אפשרות לכל המושג של קידושין ורק לאחר מ"ת התחדשה האפשרות לקדש אשה, ומקשה מב' מקומות בש"ס שבהם מפורש שלפני מ"ת הייתה אפשרות לקדש אשה:

א. ממסכת סוטה (י, א), דעל הפסוק "ותשב בפתח עינים" הנאמר בתמר ויהודה, פירש רב שמואל בר נחמני "שנתנה עינים לדבריה, כשתבעה אמר לה שמא נכרית את אמרה ליה גיורת אני, שמא אשת איש את אמרה ליה פנויה אני, שמא קיבל בך אביך קידושין, אמרה ליה יתומה אני, שמא טמאה את אמרה ליה טהורה אני".

ב. ממסכת ב"ב (טז, ב) לגבי עשיו, שבאותו היום בו נפטר אאע"ה עבר חמש עבירות וא' מהם "בא על נערה המאורסה וכו'".

וממשיך, דבשני המקומות יש קושי גם ללא המבואר בשיחה הנ"ל, וכמו שהקשו התוס' בב"ב שם בד"ה בא על נערה המאורסה "וא"ת והלא לא נצטוו בני"י על נערה המאורסה . . ואומר ר"י דאע"פ שלא נצטוו מ"מ מכוער הדבר, כמו ושט את הבכורה אע"פ שאינו מצווה על כך".

ועד"ז כתבו התוס' גם בסנהדרין (נז, ב, בד"ה לנערה המאורסה) ושם הוסיפו "ואשכחן כמו שסיפר הכתוב בגנותן בדבר שעתידה תורה לאסור, דאמרינן לקמן כותי מותר בבתו, ובפ' כהן משוח אמרינן לוט ושתי בנותיו הם נתכוונו לדבר מצוה, צדיקים ילכו בם הוא שנתכוון לדבר עבירה ופושעים יכשלו בם".

ועד"ז בנוגע לתמר כתב המהרש"א בסוטה שם (כד"ה גיורת אני) שיהודה היה חושש בשאלותיו לדברים שעתידה תורה לאסור או אפילו למה שיגזרו חכמה בעתיד", ע"ש.

אבל כל התירוצים האלה ניתנים להאמר רק אם יש כבר מציאות של נערה שהיא מאורסה או שהאב יקבל קידושין בשביל בתו (וכמו בנות לוט, שגם אם אמנם כותי מותר בבתו, עדיין זה שהיא בתו זו מציאות גם ללא האיסור), אלא שעדיין לא נאסרו, הנה אז שייך לומר שהדבר מכוער כי עתידה תורה לאסור עכ"פ לבנ"י, אבל לפי המבואר בשיחה שלא היתה כלל המציאות של אירוסין וקידושין לפני מ"ת הרי יוקשה ביותר הפשט בגמרות הנ"ל.

וממשיך, דאף שלכאורה הקושיא היא על הרמב"ם עצמו - דמה שכתב בריש הל' אישות לא מתיישב עם הנ"ל - אך באמת הנה בלשון הרמב"ם עצמו אין זה מוכרח שלא היתה כלל מציאות כזו של קידושין לפני מ"ת, דלכאורה אפ"ל שרק לא נצטוו ע"ז לפני מ"ת, אבל לפי המבואר בשיחה שאין כזו מציאות של קידושין, ודאי צ"ב בגמרא שם. עכ"ד.

ויש לומר דאף שמהשיחה הנ"ל אכן אין הוכחה מדברי הרמב"ם שלא היה קיים המושג של קידושין לפני מ"ת, אבל בחלק ל"ט עמ' 31 - אחרי שהרבי חוזר על הביאור הנ"ל - כותב "די"ל שנפק"מ גם בזמן הזה בב"נ, שב"נ הקונה אשה בא' מדרכי הקנינים לשם אירוסין וכו' - לא נפעל כלום ע"י מעשה זה ועדיין היא פנויה כמו לפני מעשה הקנין ממש, וכדברי הרמב"ם בהל' מלכים (פ"ט ה"ז) עכ"ל ק.

ומובן מדבריו, דאילו הייתה אפשרות לקדש אשה לפני מ"ת, א"כ ב"נ שמקדש אשה בזמן הזה הי' צ"ל שמקודשת, ומזה שהרמב"ם כותב דאינה מקודשת מובן שסובר שלפני מ"ת לא הייתה האפשרות לקדש.

ועוד ראה, דבספר השיחות תשנ"ב ח"א עמ' 99 כותב בהערה 18 "דלפני מ"ת לא היה אז תורת קידושין ראה רמב"ם הל' אישות". א"כ רואים שהרבי לומד בדברי הרמב"ם בהל' אישות (פ"א ה"א) דלפני מ"ת לא הייתה אפשרות לקדש, והגם שהדבר צריך ביאור אבל מ"מ רואים שכך למד הרבי בהרמב"ם.

ועוד, דבחלק ל' הנ"ל כתוב "דכדרוז"ל מצינו אמנם שיצחק קידש את רבקה אם ע"י הכלי כסף וכלי זהב שנתן אליעזר לרבקה, או כשבאה לביתו, אבל כ"ז לא הובא כלל בפרש"י עה"ת".

ובהערה 31 מציין לכמה מדרשים שסוברים כך, ואח"כ מציין לדברי התוס' (בכתובות ז, ב, ד"ה שנאמר), ובהערה 34 מביא את דברי המהרש"א מסנהדרין (יט, ב) "דרחל נתקדשה מן הדין בשכר שבע שנים . . ולא נתקדשה בביאה".

א"כ רואים כבר משיחה הנ"ל שיש דעה אחרת וביניהם תוס' ומהרש"א הסוברים דגם לפני מ"ת הייתה אפשרות לעשות קידושין, וא"כ לא יוקשה מזה שלמדו את הסוגיות הנ"ל באופן שאכן היו קידושין לפני מ"ת.

ובעצם השאלה - איך יכול להיות שעשו בא על נערה המאורסה ויהיה נחשב לעבירה, הגם שלא נצטוו ב"נ על נערה מאורסה, ואיך נסביר את שאלת יהודה לתמר שמא קיבל כך אביך קידושין - יש לומר דהשם אירוסין וקידושין כאן אינו קידושין עפ"י תורה, אלא הכוונה לשידוכין, וכמו שמוסבר בחלק ל' שם דמה שכתב רש"י עה"פ "לוקחי בנותיו - שאותן שבבית ארוסות להם", ברור שאין הכוונה בזה לדין ארוסה שלאחר מ"ת (שבלאה"כ תמוה לומר שאנשי סדום לוקחי בנותיו של לוט התנהגו עפ"י דין תורה) אלא הכוונה לשידוכין.

וכן בנוגע לקידושין מבאר הרבי בספר השיחות תשנ"ב ח"א עמ' 99 הערה 18 בא' התירוצים, דהכוונה לא לקידושין אלא לשידוכין, וא"כ גם כאן יש לומר דזה שעשו בא על נערה המאורסה הנה לא מדובר שקבלה קידושין אלא רק הי' שידוכין, וכן בזה ששאל יהודה את תמר אם אביה קיבל קידושין הכוונה היא לשידוכין, דמה פתאום דאותה נערה שעשו בא עליה התנהגה עפ"י תורה, וכן אצל תמר, דכיון ששאל אותה יהודה שמא נכרית היא וענתה שהיא גיורת, א"כ מובן שאביה אינו מתנהג עפ"י תורה, וא"כ למה צריך לשאול אותה אם אביה קיבל לה קידושין, אלא ודאי דהכוונה לשידוכין.

ובנוגע לשאלה מה הייתה העבירה של עשו, הרי בא על נערה שנשתדכה וב"נ אינם מצווין ע"כ, וכן ממה הי' צריך יהודה לחשוש אם אביה של תמר שידך אותה או לא, יש לומר, דבלקו"ש חלק ל"ט שם מביא את דברי הרמב"ם בהל' מלכים (פ"ז ה"ט) "שאינ ב"נ חייב על אשת חבירו עד כו' אחר שנבעלה לבעלה אבל מאורסה או שנכנסה

לחופה אין חייבין עליה", ובהערה 14 כותב "ומה שכתב אין חייבין עליה דמשמע דלכתחילה אסור, י"ל שאין זה מפני שכבר חל עליה שם אשת איש אלא לפי דכיון שנכנסה לחופה וכו' ה"ז כמו התחייבות להנשא וה"ו ע"ד הונאה או גזל וכו'", וא"כ מובן דב"נ הבא על נערה מאורסה עובר על איסור (והגם שהרבי נקט הדוגמא השניה של נכנסה לחופה, אבל מ"מ כיון דכתיב אין חייבין עליה גם בקרא של מאורסה סתם - בלי שנכנסה לחופה - א"כ מובן דגם עליה לכתחילה אסור).

ולפ"ז מובן מדוע עשיו עבר על איסור בזה שבא על נערה מאורסה אע"פ שלא קבלה קידושין, וכן מובן מדוע יהודה שאל את תמר שמא אביה קיבל קידושין בשבילה, כי גם מי שבא על נערה מאורסה עובר על איסור הגם שאינו חייב מיתה.

ולמעשה דהמהרש"א הנ"ל גבי תמר (בסוטה) כתב רק על שתי השאלות ששאל יהודה - שמא טמאה את ושמא גיורת את - שהיה חושש לדברים שעתידיה תורה לאסור, אבל על השאלה שמא קיבל אביך קידושין לא כתב כך, ויש לומר דלא היה חושש לדברים שעתידיה תורה לאסור אלא על האיסור שב"נ אסור לבא על נערה מאורסה.

ובאמת גם לפי תוס' הנ"ל גבי קידושי יצחק יש לומר דאין הכוונה לקידושין ממש אלא שידוכין. דהנה בספר השיחות תשנ"ב ח"א עמ' 99 מביא כ"ק אדמו"ר את דברי התוס' הנ"ל, ובהערה 18 כותב "ואף שאליעזר היה עבד ואין עבד נעשה שליח לקידושין לפי שאינו בתורת גיטין וקידושין, יש לומר בפשטות שלפני מ"ת היה אפשר למנות גם עבד לשליח כיון שלא היה אז תורת קידושין ראה רמב"ם הל' אישות". אבל אח"כ - באותה הערה - מביא עוד שתי תירושים איך אליעזר היה יכול להיות שליח, ומהם מובן שאליעזר היה שליח לקידושין גמורים ולא לשידוכין סתם, אבל להתירוץ הראשון דהכוונה בקידושין אינו לקידושין ממש אלא לשידוכין, קשה מהתוס' בסנהדרין הנ"ל דמשמע מדבריו דזה שעשו בא על נערה המאורסה היה מכוער מזה שעתידיה תורה לאסור נערה מאורסה לבנ"י, וא"כ מוכח שאותה נערה הייתה מקודשת ולא סתם משודכת, דהרי התורה לא אסרה משודכת אלא מקודשת, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא כמו שהקשה הרב הנ"ל.



שיחות

בגדר תקנות משה במועד

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
 ר"מ בישיבה

בה"הדרן על מסכת מגילה" (משיחת חג הפורים תשכ"ה) שיצא לאור ז"ע, הביא הגמ' שבסוף המסכת שמתחיל בלשון המשנה: "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל מצותן שיהיו קורין אותו כאו"א בזמנו", ומביא ע"ז ברייתא: "תנו רבנן משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום, הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת, הלכות חג החג", והקשה הרבי למה לא נזכר גם אודות ר"ה ויוהכ"פ שהרי גם הם נכללים בהפרשה דוידבר ה' וגו' ומתריץ הקושיא עפ"י לשון אדה"ז סי' תכט סעי' ד': "משה רבינו עליו השלום תיקן להם לישראל שיהי' כל חכם דורש לבני עירו בכל רגל בענינו של יום נס הנעשה בו ביום כגון בפסח ביצי"מ, ובעצרת כמתן תורה ובחג בהיקף ענני כבוד וגם ידרוש לעם בכל רגל הלכות הצריכות לבו ביום שיודיע להם האסור והמותר בו ביום הלכות פסח וכו", ומבאר, דמאדה"ז מוכח דיסוד ועיקר התקנה היא לדרוש אודות ה"נס" הנעשה בו ביום, אלא דלאחר שכבר התאספו בשביל עיקר התקנה צריכים לדרוש גם בההלכות (שלכן הקדים אדה"ז החיוב דרישה בהנס), וכיון שבר"ה ויוהכ"פ ליכא נס לדרוש בו שוב לא חל גם חיוב הב' לדרוש ההלכות, ואח"כ נסתפק בנוגע לב' התקנות של משה, הא' לקרות בתושב"כ במועד בענין המועד, והב' הלימוד בתושב"כ בהלכות המועד אם הם ענין אחד שהקריאה בתושב"כ גוררת עמה גם הלימוד בתושב"כ, או הם ב' ענינים שונים, ומוכיח מלשון הגמ' הנ"ל שהעתיק לפני הברייתא רק הפסוק דוידבר משה וגו' ולא העתיק גם לשון המשנה שלפני זה, ללמדנו שהם ענין אחד ותלויים זה בזה, דוידבר משה וגו' קאי על שניהם יחד הן על הקריאה בתושב"כ והן על הלימוד בתושב"כ, ומבאר שם נפק"מ בנוגע לפורים שחל בשבת שקיום המצוות אינם ביום השבת אבל הקריאה דויבא עמלק הוא ביום השבת מתי חלה תקנת משה, דלפי הנ"ל מוכן שצ"ל בשבת שאז יש חובת הקריאה בתושב"כ, עיי"ש.

ועפ"ז נראה לתרץ מ"ש הרמב"ם בהל' תפלה פ"ג ה"ח וז"ל:
 "ומשה תיקן להם לישראל שיהו קורין בכל מועד ענינו, ושואלין
 ודורשין בענינו של יום בכל מועד ומועד". עכ"ל. ולכאורה, בשלמא
 דין הא' שייך שם בדיני קריאת התורה, אבל מה שייך שם דין הב'
 אודות שואלין ודורשין בענינו של יום וכו', דלכאורה מקומו צ"ל בהל'
 יו"ט? ולפי ביאורו של הרבי א"ש כיון שהם ענין אחד דאחד גורר
 השני, והוה כתקנה אחת לכן נקט להו ביחד.

פורים שחל בשבת

(ב) ובמגילה ד, א איתא: "אמר רבי יהושע בן לוי פורים שחל להיות
 בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום, מאי איריא פורים אפילו יו"ט
 נמי דתניא משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של
 יום הלכות פסח בפסח וכו'? פורים איצטריכא ליה מהו דתימא נגזור
 משום דרבה קמ"ל", ומקושיית הגמ' מוכח שגם התקנה דפורים היא
 משום תקנת משה (וכמ"ש הפנ"י שם ועוד דכל דתיקון רבנן כעין
 דאורייתא תיקון) וכ"כ הרי"ף והרא"ש שם, שלכן הקשה דמהו
 החידוש של ריב"ל הרי בלאו הכי מחוייב ועומד מצד תקנתא דמשה,
 אלא דלכאורה אינו מובן דהרי ריב"ל איירי אודות לדרוש ב"אגרת
 הפורים ברבים" כמ"ש רש"י שם, ואילו תקנת משה הוא הלכות החג
 בחג, וא"כ איזה שייכות יש להם אהדדי, וא"כ נמצא דריב"ל חידש
 דבר שלא נכלל בתקנתא דמשה ומהו קושיית הגמ'? ולהנ"ל ניחא כיון
 דגם עיקרה של תקנת משה הוא אודות הנס, נמצא דגם דינו של ריב"ל
 נכלל בהך תקנתא (ועי' מג"א סי' תכ"ט שם).

אלא דאכתי אינו מובן, דהנה כתב הרמב"ם (הל' מגילה פ"א הי"ג):
 "אין קוראין את המגילה בשבת גזירה שמא יטלנה בידו וכו' ועבירה
 ארבע אמות ברה"ר וכו' לפיכך אם חל זמן קריאתה בשבת מקדימין
 וקוראין אותה קודם השבת, ושואלין ודורשין בהלכות פורים באותה
 שבת כדי להזכיר שהוא פורים", והלח"מ שם הקשה דמלשון הרמב"ם
 משמע דמשום דהוא נדחה וקראו המגילה אתמול וישכחו שהיום הוא
 פורים לכך הצריכו לדרוש בענינו של יום, אבל אם אינו נדחה אלא
 קראו המגילה היום אינו צריך, ובגמ' (הנ"ל) משמע דרבנותא הוא
 לאשמעינן דאפילו בשבת דורשין ולא גזרינן משום דרבה וכ"ש
 כשאינו נדחה? ולכן פירש דבאמת סב"ל להרמב"ם דדורשין גם בימות
 החול, וכוונת הרמב"ם דאפילו בשבת קוראין ולא גזרינן משום דרבה
 כדי להזכיר שהוא פורים עיי"ש.

וכבר הקשו עליו (ראה ראש יוסף מגילה שם, ובמעשה רוקח שם ועוד) דמסתימת לשון הרמב"ם שהזכיר הדין דשואלין ודורשין רק כשחל בשבת משמע, דבימות החול אי"צ, וגם התוס' כתבו שם (ד, א, בד"ה פורים) וז"ל: "דוקא בשבת לפי שאין קורין את המגילה משום גזירה דרבה, אבל בחול אי"צ שהרי קורין המגילה וטפי איכא פרסומי ניסא". עכ"ל. דמבואר בהדיא דדינו של ריב"ל קאי רק כשחל בשבת, וא"כ צ"ל דזהו גם שיטת הרמב"ם.

אלא דלכאורה גם הכא צ"ב, דמה שייך קריאת המגילה לתקנת משה שתיקן לשאול ולדרוש בהל' החג, דלכך אמרינן דבחול כשקורין את המגילה אין שואלין ודורשין? אבל לפי המבואר לעיל דתקנת משה הוא בעיקר לדרוש אודות הנס א"ש, אבל אכתי תקשי דסו"ס חסר הענין דשואלין ודורשין בהל' החג? ולפי ביאור הנ"ל של הרבי א"ש, דרק אם יש צורך בתקנת משה משום הנס שהוא העיקר חל אח"כ גם הדין דשואלין ודורשין בהל' החג, אבל כשחל בחול שקורין את המגילה דאיירי אודות הנס, י"ל דאז לא חל מעיקרא "תקנת משה" כיון שכבר יש חיוב בלאו הכי לקרות את המגילה דטפי איכא פרסומי ניסא, וכיון דלא חל עיקר התקנה משום הנס שוב ליכא חיוב לשאול ולדרוש בההלכות, משא"כ כשחל בשבת ואין קורין את המגילה שפיר חל תקנת משה ולכן שואלין ודורשין בהל' החג כדי להזכיר שהוא פורים.

וי"ל דהא דנקט הרמב"ם בלשונו: "ושואלין ודורשין בהלכות פורים" כוונתו כמ"ש הרשב"א (מגילה שם בד"ה מאי איריא) וז"ל: "ולפי פי' זה הכא ה"ק מאי איריא פורים דקס"ד דהא דר' יהושע בן לוי משום דכיון דאין קורין בו ביום את המגילה וליכא פרסומי ניסא בו ביום משום הכי מצריך לדרוש בו ביום בהלכותיו כדי לפרסם ניסו בפה ביומו ומאי איריא פורים אפי' י"ט נמי שאנו מתעסקין בו ונוהגין בו קדש אפילו כן שואלין ודורשין בו ביומו כנ"ל". עכ"ל. היינו דאין הכוונה להלכותיו מצ"ע, אלא משום דעי"ז יש פירסומי ניסא, וכדמוכח גם מלשון הרמב"ם הנ"ל דעיקר הכוונה הוא להזכיר שהוא פורים (ולפי"ז לא יוקשה קושיית הריטב"א שם דבשבת ליכא הלכות למעשה שצריך לדרוש עיי"ש, דלהנ"ל א"ש).

ועי' מגילה טז, א, "ויקח המן את הלבוש ואת הסוס אזל אשכחיה דיתבי רבנן קמיה ומחוי להו הל' קמיצה לרבנן וכו' ופירש"י בד"ה הלכות קמיצה דורש בענינו של יום וט"ז בניסן הי', הוא יום תנופת

העומר". עכ"ל. וזהו כנ"ל, דיסוד תקנת משה לא הי' בעיקר בכדי לידע ההלכות כיון דאז לא הי' בזמן הבית, אלא לפרסם היום.

שיטת הסמ"ג דמשה תיקן רק תקנה אחת

ג) ולעיל הובאו דברי הרמב"ם בהל' תפלה דמשה רבינו תיקן ב' תקנות: הא' שיהיו קורין במועד מענינו של יום, והב' דשואלין ודורשין בהל' החג וכו'. וכ"כ אדה"ז בסי' תפח סעי' ה', ועי' גם מהרש"א שם חדא"ג בסוף המסכת שכ"כ. אבל עי' בסמ"ג (עשין י"ט) וז"ל: "גרסינן במגילה ת"ר משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח וכו' הלכך קורין בכל מועד בענינו", דמוכח דסב"ל דמשה רבינו תיקן רק התקנה דשואלין ודורשין הלכות החג בחג ולא קריאת ענינו של מועד במועד, אלא דמשום תקנת משה תיקנו אח"כ חובת הקריאה, ומפשטות לשונו משמע שהקריאה היא כדי לקיים עי"ז תקנת משה ואי"צ יותר. ובאמת משמע כן גם מלשון רש"י שם בד"ה וידבר משה, דמשה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום, דרק זה תיקן משה ולא חובת הקריאה, עיי"ש, דלפי שיטה זו נמצא דחיוב הקריאה בתושב"כ ושואלין ודורשין הם ענין אחד ממש, לא רק דאחד גורר את השני, אלא דהקריאה בתושב"כ בא לקיים התקנה דשואלין ודורשין עצמה.

[ולפי שיטה זו לכאורה צריך לומר דהא דתנן במתניתין דקורין במועד מעניני המועד מצד הקרא ד"וידבר משה וגו'", אין כוונת המשנה דבוידבר וגו' נאמר חובת הקריאה בתורה עצמה, אלא דממקרא זה ילפינן דמשה רבינו תיקן שיהיו שואלין ודורשין וכו', ובשביל תקנה זו קורין מענינו של מועד].

אלא דלפי"ז יש להקשות, דכיון דבפורים שחל להיות בשבת קורין פ' ויבוא עמלק שזהו גם קריאה משום ענינו של מועד, וכדאיתא במתניתין שם דמונה פורים שקורין פ' ויבוא עמלק ביחד עם שאר קריאות של המועדים, ומסיים שם בקרא דוידבר משה וגו' דמצותן שיהיו קורין כאו"א בזמנן, הרי מוכח דגם קריאת פורים הוא מחמת תקנה זו, וא"כ למה אמר ריב"ל דבפורים שחל בשבת שואלין ודורשין מענינו של יום, דמאי שנא הכא דאין יוצאים יד"ח ע"י הקריאה בתורה.

ולכאורה משום זה יש לומר, דאין כוונת הסמ"ג דיוצאים יד"ח תקנת משה ע"י הקריאה בתורה, כי גם לשיטתו צריך לשאול ולדרוש בתושבע"פ בהלכות החג וכו', אלא כוונתו דמשום תקנת משה תיקנו אח"כ תקנה אחרת לקרות בתושב"כ, וכמבואר בההדרן דאחד גורר את

השני, אלא דכאן הוא להיפך, דההתקנה לדרוש בתושבע"פ גוררת עמה הקריאה בתושב"כ - שאז יש השלימות דתושב"כ ותושבע"פ ביחד.

אבל עי' בב"ח סי' תכט שהקשה למה אין אנו נוהגין לדרוש במועד בהלכות החג, ותירץ החק יעקב שם - ע"פ דברי הסמ"ג הנ"ל - דסומכין על הקריאה בתושב"כ בעניני המועד, עיי"ש (וראה מ"ש אדה"ז שם בזה), הרי מוכח שהוא מפרש כוונת הסמ"ג דאכן יוצאים יד"ח תקנת משה ע"י הקריאה בתורה, וא"כ אכתי צ"ע כנ"ל בנוגע לפורים שחל להיות בשבת דכיון שקוראים פ' ויבא עמלק למה אמר ריב"ל דשואלין ודורשין גם בענינו של יום, ויל"ע.



נגלה

קנין אגב בקידושין

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

איתא בקידושין (ז, א): "בעי רבא הילך מנה ואקדש אני לך מהו, אמר מר זוטרא משמי' דרב פפא מקודשת, א"ל רב אשי למר זוטרא א"כ הו"ל נכסים שיש להם אחריות נקנין עם נכסין שאין להם אחריות, ואנן איפכא תנן (לקמן כו, א) נכסים שאין להם אחריות נקנין עם נכסים שיש להם אחריות בכסף בשטר ובחזקה, א"ל מי סברת דאמרה לי' אגב, הכא באדם חשוב עסקינן, דבההיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה גמרה ומקניא לי' נפשה".

וברש"י (ד"ה שיש) פי', שלכן הו"ל נכסים שיש להם אחריות נקנין עם נכסים שאין להם אחריות, לפי ש"אדם הוקש לקרקעות דכתיב והתנחלתם אותם לרשת אחוזה".

אמנם בתוס' (ד"ה אם כן) כתבו וז"ל: "פי' הקונטרס דאדם הוקש לקרקעות . . וקשה דהווא קרא כתיב בעבד, אבל בן חורין לא איתקש . ונראה דלא דוקא יש להם אחריות . . א"נ י"ל דה"ק, ע"כ אי אשה נקנית אגב מטלטלין, שדה נמי נקנה אגב מטלטלין, שהרי קנין כסף דאשה ילפינן משדה קיחה קיחה, ואם אין שדה נקנה מהיכא תיתי

באשה". עכ"ל. היינו שהקס"ד בגמ' שאשה נקנית באגב, ה"ז לפי שילפינן אשה משדה, וע"ז מקשה שדין שדה גופא איפכא הוא - שמטלטלין נקנין אגב קרקע ולא קרקע אגב מטלטלין.

וידוע מה שהקשו המפרשים, דאיך קס"ד ללמוד דין קנין אשה באגב מדין קנין אגב בשדה, והרי כבר כתבו התוס' לעיל (ג, א בד"ה ואשה) "דהא פשיטא דלא גמרינן קיחה לעשות אשה ככלל עניני שדה . . דלא גמרינן משדה אלא לכסף דוקא דכתיב ב' קיחה", וא"כ מהו הקס"ד ללמוד קנין חדש - שאינו קנין כסף - באשה, מאותו הקנין בשדה.

והתי' הפשוט הוא, דאה"נ, כשקס"ד ללמוד קנין אגב באשה משדה, עדיין לא ידענו שרק קנין כסף באשה נלמד משדה, וקס"ד שיש ללמוד גם שאר קנינים, אלא שלפי האמת אינו כן, ומ"ש התוס' לעיל ה"ז לפי האמת. ואף שעפ"ז יקשה מדוע לא אמרו כן בגמ' - שאין ללמוד קנין אגב באשה לפי שרק כסף אפשר ללמוד משדה (ובמקום זה הקשו "והא אינן איפכא תנן וכו'") - י"ל בפשטות שקושיית הגמ' היא לרווחא דמילתא, שאפי' אם היה שייך ללמוד שאר קנינים משדה, מ"מ לא הי' מועיל לקנות אשה באגב, כיון שגם בשדה איפכא תנן. וע"ד מ"ש הרשב"א בנוגע לפרט אחר, שמ"ש בגמ' כאן "לרווחא דמילתא קאמר לי' לומר שאפי' שייך הכא דין אגב, איפכא הוה, דאיפכא תנן . . וע"כ לרווחא דמילתא קאמר...".

אבל צ"ע האם אפשר לומר כן בנוגע לקושיא דלעיל; דבשלמא בנוגע לקושיית הרשב"א שמהגמ' משמע דאי הוה איפכא - כגון שמקנה לו מנה אגב אשה - נקנית, וזה אינו, הנה ע"ז שפיר י"ל שלרווחא דמילתא קאמר כן, אבל בנוגע לקושיא דלעיל, שאא"פ ללמוד כלל שום קנין באשה משדה חוץ מקנין כסף, (וא"כ איך קס"ד ללמוד קנין אגב באשה, ועכ"פ למה לא הקשו כן בגמ') - ע"ז דוחק לומר שלרווחא דמילתא הקשו דאיפכא תנן, ולא הקשו קושיא הנ"ל, כי קושיא הנ"ל אינה קושיא על הדין, כ"א הוא נוגע לכללות אופן הלימוד דקניני אשה, וממילא אין שייך כלל דבר כזה - והדרא קושיא לדוכתא - איך קס"ד ללמוד קנין אגב באשה משדה כשא"פ ללמוד משדה שום קנין חוץ מכסף, ועכ"פ למה לא הקשו כן בגמ'.

וי"ל בזה, ובהקדים קושיא פשוטה בהגמ':

כשאמר מר זוטרא משמי' דר"פ שאם אמרה הילך מנה ואקדש אני לך מקודשת, הקשה רב אשי למר זוטרא "א"כ הוה לי' נכסים שיש להם אחריות נקנין עם נכסים שאין להם אחריות, ואנן איפכא תנן...".

ולכאורה אמאי לא הקשה לו בפשטות "והא נתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת", ודין זה ידוע זה מכבר, ובפרט שכן מוכח מהברייתא לעיל (ה, ב) "כיצד בכסף נתן לה כסף או ש"כ ואמר לה הרי את מקודשת לי . . ה"ז מקודשת", ומכאן אפשר לדייק שאם נתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת. ואף שבגמ' (שם) דייק רק "הא נתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת", ולא דייק בנוגע לנתנה היא ואמר הוא, הרי זה לפי שבנתנה היא ואמר הוא יש אופן שהיא אכן מקודשת - באדם חשוב, כמ"ש התוס' שם (ד"ה הא) ובעוד ראשונים, אבל זהו רק לאחר מסקנת הגמ' בסוגייתנו, שבאדם חשוב ה"ה מקודשת, אבל עכשיו דיינינן לפני שידענו תירוץ זה, וא"כ ברור מוכח מאותה הברייתא שנתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת.

וכן מוכח מהא דאיתא לעיל (ד, ב) בהטעם שצריכים ב' לימודים לקנין כסף, "ואי כתב רחמנא ויצאה חנם הוה אמינא היכא דיהבה איהי לדידי' וקדשתו הוו קידושין, כתב רחמנא כי יקח ולא כי תקח" - הרי שהפסוק "כי יקח" מלמדנו ברור שאין להאשה ליתן הכסף כדי להתקדש לו [ולתוס' שם (ד"ה היכא) מעולם לא הי' אפי' קס"ד שיכולה היא ליתן הכסף, ואי"צ הפסוק ע"ז. אבל ברור גם לתוס', שאם מאיזה טעם יש קס"ד כזה, הנה מגלה הפוך שאינה מקודשת], וא"כ הו"ל לר"א להקשות כן.

ומוכרח לומר שמטעם הנ"ל גופא לא הקשה כן, כי ר"א הבין בפשטות שאאפ"ל שמר זוטרא התכוין שנתנה היא ואמר הוא מקודשת, ולכן הוכרח רב אשי לומר שמסתמא נתכוין לענין אחר, וקס"ד שהתכוין לקנין אגב. ז.א, אה"נ אם נתנה היא כסף כדי שתתקדש בקנין כסף, פשוט שאינה מקודשת, אבל אם נתנה היא כסף כדי שהוא יקנה אותה בתורת אגב, בזה תהיה מקודשת, דהרי במקרה כזה יש מקום לומר שאין כאן החסרון ד"כי יקח ולא כי תקח", כי רק באם נתינת הכסף עצמו הוא הוא הקנין, אז אמרינן שהיא קונה אותו - כי היא היא הנותנת הכסף, ונתינה זו היא הקידושין, אבל באם זה נפעל ע"י קנין אגב, הרי אין נתינת הכסף עצמו הקנין של האשה, כ"א ע"י שהוא קונה הכסף זה גורם שהיא נקנית לו, א"כ י"ל שהוא קונה אותה.

כלומר: בקנין כסף הרי נתינת הכסף היא חלק מקנין האשה, כי פעולת הנתינה זוהי פעולת הקידושין. אמנם באגב, הרי רק לאחר וע"י שנקנה הכסף להמקבל, אז מתקדשת האשה, דזהו גדר קנין אגב - שהקנין בהקרקע גורר אחריו הקנין דהמטלטלין [באיזה אופן שיהיה - בין אם גדר קנין אגב הוא ביטול המטלטלין להקרקע או שזהו קנין

עצמאי - בכל אופן נקנים המטלטלין כתוצאה מקנין הקרקע (וראה בארוכה בגליון ש"פ מקץ (תתעב)).

ובנדר"ד, אם האשה היתה נקנית אגב הכסף הי' הפי' שלאחרי שהבעל מקבל הכסף הוא קונה את האשה, ובזה י"ל שמתאים עם הפסוק "כי יקח ולא כי תקח".

והוא ע"ד הנתבאר (ראה ספר שערי ישיבה גדולה חי"ז שער השיעורים סי' יו"ד) בדיוק לשון רש"י לעיל (ד, ב, ד"ה ליהווי) "דכיון דאשמועינן דכסף עביד אישות מה לי כסף דידי' מה לי כסף דידיה", דהדיוק הוא שלפי שאין הכסף עצמו האישות, כ"א זה גורם ("עביד") אישות, לכן קס"ד שאין בזה חסרון ד"כי יקח ולא כי תקח" (עיי"ש בארוכה). ועד"ז בקנין אגב, שהיות וקנין האיסור בא רק לאחר וכתוצאה מקנין הכסף, אין בזה החסרון הזה, וכאילו שקבלת הבעל גורם קנין האשה, וא"כ ה"ז דבר הנעשה ע"י הבעל, ולא ע"י האשה.

ומקור לדין זה שאפשר לקנות אשה בקנין אגב, הוא מדין כסף, כי י"ל שכשקונים מטלטלין אגב קרקע אי"ז דין חדש וקנין חדש, כ"א הוא פרט בהקנין שעושה בהקרקע. כלומר, דכאשר קונה קרקע בכסף חידשה התורה שגם המטלטלין נקנין בקנין כסף זה, ואם קונה הקרקע בשטר או בחזקה, אז נקנין המטלטלין בקנין שטר או חזקה; ואף שמטלטלין מצד עצמם א"פ לקנות בכסף בשטר ובחזקה, מ"מ אם קונה אותם בקנין אגב, נקנים הם בקנינים אלו.

ולכן אם הי' אפשר לקנות אשה אגב הכסף הי' זה פרט בקנין כסף, וזה נלמד משדה עפרון. ועפ"ז מתורצת הקושיא דלעיל ליליף קנין אגב באשה משדה עפרון, כשרק כסף יש ללמוד משם, כי א"ז נכלל בקנין כסף.

ובזה מתורץ ג"כ איך קס"ד לקנות אשה בקנין אגב הרי בהמשנה "שלש תנן וד' לא תנן" (ע"ד קושית הגמ' לעיל (ה, ב)) כי אי"ז קנין חדש, כ"א פרט בקנין כסף השנוי בהמשנה.

והטעם מדוע באמת א"א לקנות אשה בקנין אגב, הנה מבואר בגמ' שזהו לפי שאיפכא תנן. ז.א (כמ"ש התוס') "ע"כ אי אשה נקנית אגב מטלטלין שדה נמי נקנה אגב מטלטלין, שהרי קנין כסף דאשה ילפינן משדה קיחה קיחה, ואם אין שדה נקנית מהיכא תיתי באשה".

כלומר, שמקור קנין אגב בקידושינן [באם היה יכול לקנות אשה באגב] הוא משדה עפרון מפני שהוא חלק מקנין כסף כנ"ל, אבל מה

נעשה וכשדה גופא איפכא תנן, שקרקע נקנית אגב מטלטלין ולא מטלטלין אגב קרקע, וא"כ איך תקנה אשה אגב מטלטלין.



אמירה בגירושין

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג ראש מתיבתא ליוכאוויטש ד'שיקאגא

א. גמ' קידושין (ה, ב) "וכן בגירושין נתן לה ואמר לה הרי את משולחת, הרי את מגורשת, הרי את מותרת לכל אדם, הרי זו מגורשת. איני אישך, איני בעלך, איני ארוסיך, אין כאן בית מיחוש". וכן הוא בטור (סי' קל"ו) "ואם אמר לה איני אישך איני בעלך אינו גט וכו'".

אבל הרמב"ם כתב (גירושין א, ד) "אבל אם כתב לה איני בעלך איני ארוסיך איני אישך, אינו גט וכו'", מבואר מדבריו שהפסול הוא רק כשנכתב כן בגט עצמו (ועד"ז הוא בתוס' רי"ד בסוגיין).

וכבר ביאר המאירי (בסוגיין), דדבר זה תלוי בהפלוגתא באם בעינן אמירה בעת נתינת הגט, או לא; דלהשיטות דלא בעינן אמירה בנתינת הגט, מובן דלשונות אלו פוסלות את הגט רק במקרה שנכתבו בגט, משא"כ להשיטות דכן בעינן אמירה בעת הנתינה, אז מובן דלשונות אלו בכחן לפסול הגט באמירתן לחוד.

ואכן הדברים מתאימים בדעת הרמב"ם והטור דלעיל, דהרי הטור פסק (שם) דהנותן גט בלי אמירה וללא דיבורים קודמים על עסקי גיטה - "אינו גט", משא"כ הרמב"ם פסק (שם, יא) ד"הרי זה פסול" (דפירושו - פסול מדרבנן). ונמצא דלשיטתייהו אזלי בהלשונות הפסולין - דלהרמב"ם פוסלין רק כשנכתבו בהגט, ולהטור פוסלין גם באמירתן לחוץ. והדברים עתיקים.

אמנם מה שצ"ע לפ"ז הוא דעת המחבר שפסק (קל"ו, א) כהרמב"ם, דמי שנתן גט ולא אמר כלום הר"ז (רק) 'גט פסול', ולאידך פסק (שם, ג) שהלשונות הפסולים לגירושין, פוסלים באמירתם לחוד גם בלי כתיבתם בגט עצמו, ולכאן ע"פ סברת המאירי דלעיל הרי דבריו סתרי אהדדי! ?

ב. והנה לקמן בגמ' (ו, א - ז, ב) איתא "פשיטא נתן לה גיטה ואמר לה לאשתו הרי את בת חורין, לא אמר ולא כלום [שאין זה לשון גירושין, רש"י]", והרמב"ם הטור והמחבר אכן הביאו דין זה כל אחד

לפי דרכו בהלשונות הפסולין דלעיל - דהרמב"ם כתב שהמדובר הוא כשכתב לשון זה בגט, והטור והמחבר הביאו הדין במקרה שאמר לשון זה.

אמנם מה שצ"ע הוא בדעת רש"י; שכתב שדין זה - של "הרי את בת חורין" - מדובר במקרה ש"כתב לשון זה בגט", (כן כתב בסוגיין, ועד"ז בגיטין פה, ב) והוא כדעת הרמב"ם כנ"ל, אמנם על דברי הגמ' דלעיל מיניה (דעסקינן ביה) "נתן לה ואמר לה איני אישך וכו'" לא פירש כלום, דמוכח מזה לכאור' דס"ל שאותה גמ' הוא כפשוטו - שמדובר באמירה פסולה לחוד. ונמצא, דלדעת רש"י יש הבדל בין הלשונות הפסולים, דישנם כאלו לשונות שפוסלים באמירה לחוד, ויש כאלו שפוסלים רק כשנכתבו בגט.

ואכן ראיתי מבארים ההבדל בין הלשונות הפסולים; דהלשונות של "איני אישך" וכיו"ב, ה"ה לשונות שגורעים ופוסלים אפ' גט כשר, משום שתוכנם הוא שהאדם אומר שרוצה לגרש באופן אחר מכפי שהתורה צוותה לגרש [שהתורה אמרה דהוא ישלחה ממנו, והוא משלח את עצמו ממנה], וא"כ הר"ז מגרע הגירושין, משא"כ הלשון ד"הרי את בת חורין" פסול משום שאינו לשון של גירושין כלל אבל לא שהוא מגרע ופוסל את הגירושין, ולכן במקרה שהגירושין נכתבו באופן נכון וכשר, הרי לשון כזה אינו מגרע ופוסל את הגט.

ועכ"פ יוצא מכל הנ"ל דיש לנו ד' שיטות בענין אמירה בגירושין; א. דעת הטור דצריכים אמירה בגירושין (מדאורייתא), וכל אמירה פסולה פוסלת את הגירושין. ב. דעת המחבר, שלא צריכים אמירה (מדאורייתא) בעת הגירושין, אמנם כל אמירה פסולה פוסלת את הגירושין. ג. דעת רש"י, דיש אמירות פסולות שפוסלין את הגירושין, ויש כאלו שאינם פוסלים (וצריכים לומר לשיטתו לכאור' דאין צריכים אמירה מדאור' בעת הגירושין). ד. דעת הרמב"ם שלא צריכים אמירה בעת הגירושין, ואין בכח שום אמירה לפסול הגירושין.

והנה שיטת הטור מובן בפשטות לכאור', דהיות ובעינין אמירה בגירושין (מאיזה סיבה שתהיה), לכן צריכים שהאמירה תהא אמירה כשרה לגרש בה. אכן מה שצ"ע הוא בהבנת פלוגתתם של ג' השיטות האחרות - רש"י הרמב"ם והמחבר - דמחד גיסא הרי כולם מסכימים דלא בעינן (מדאור') אמירה בגירושין, ומ"מ פליגי בענין האמירה דהלשונות הפסולים הנ"ל [דלהמחבר תמיד פוסל, ולהרמב"ם תמיד אינו פוסל, ולרש"י יש לשונות שפוסלים ויש שאינם פוסלים]?

ג. ואוי"ל בזה, ובהקדים דהא דלא בעינן אמירה בגירושין אפשר לפרש בג' אופנים: א. דבעצם כן בעינן אמירה, אלא שמש"כ על הגט נחשב כאמירתו, והיינו, שהאדם מדבר – "הרי את מותרת וכו'" – ע"י הגט שנותן לה. ב. שכל הצורך באמירה הוא רק כדי לגלות על איזה מעשה שעושה (עבור מה נעשה מעשה זה או איך נעשה וכו"ב), אבל כאן היות וכבר כתוב בגט מה הוא עושה (ואיך נעשה כו') כבר אין צורך לאמירה המגלה. ג. שבגט אין שום צורך באמירה או גילוי בכלל, דהגט בעצמו הוא כח הכורת בין איש לאשה, ואין צריכים לזה שום דבר נוסף כמו אמירה או גילוי כלשהיא עבור הכריתות.

וי"ל, דבזה פליגי ג' השיטות דלעיל: דהמחבר ס"ל כאופן הראשון, שכן צריכים אמירה, רק שמש"כ בהגט נחשב לאמירתו, וא"כ י"ל דמתי נחשב מה שכתוב בגט כאמירתו, רק במקרה שהוא לא אמר "אמירה" אחרת עבור הגירושין, אבל כשהוא אמר (בעת מסירת הגט) הרי הוא מחשיב אמירה זו כאמירת הגירושין (ולא האמירה שע"י השטר), וא"כ צריך להיות אמירה זו אמירה כשירה עבור הגירושין, ומובנת א"כ שיטתו שכל אמירה פסולה פוסלת את הגירושין.

משא"כ רש"י ס"ל כאופן השני, שלא צריכים הגילוי דאמירה משום שיש הגילוי ע"י מ"ש בהגט, ולכן ס"ל שכל זמן שהאמירה אינה נוגדת את ה'גילוי' שבגט (שרוצה לגרשה ע"פ תורה), אין האמירה צ"ל אמירה כשירה לגירושין (דהרי יש גילוי שבגט כנ"ל), ורק במקרה שהאמירה נוגדת מש"כ בגט, והיינו שמגלה בדיבורו שרוצה לגרשה באופן אחר מאיך שצוותה התורה, אז הר"ז מגרע ומבטל את הגילוי שבגט ופוסל הגירושין.

והרמב"ם ס"ל – י"ל – כאופן השלישי, שבכלל אין דין אמירה בגט, אלא דהגט עצמו כורת כנ"ל, ולכן א"א שאיזה אמירה יפסלנו, הואיל ואין לאמירה שום תוכן אצל גירושין כמשנ"ת.

אמירה בשטר קידושין

ד. והנה עד"ז יל"ע בדין אמירה בשטר קידושין, ובהקדים: דהנה ידוע מה שמשמע בהרבה מהראשונים שאי"צ אמירה בשטר קידושין (ובראשם: הרמב"ם, רש"י על המשנה, ועוד), ואכן בטושו"ע (סי' לב) לא נזכר בהל' שטר קידושין שצ"ל איזה אמירה בשעת נתינתו (וראה בערוה"ש שם מש"כ שיש לומר "הרי את וכו'" בשעת המסירה, ובאם לא אמר אינו מעכב "ובאמת בהפוסקים לא נמצא בקידושי שטר שצריך אמירה וכו'").

ועפ"ז נשאלת השאלה מה יהי' הדין במקרה שאדם קידש בשטר ובשער מסירתו אמר אחד מלשונות הפסולים לקידושין כמו הריני אישך וכיו"ב, האם פוסל הקידושין, או לא.

וכתב בזה המאירי (בסוגיין), דלהשיטות דבעינן אמירה גם בשטר קידושין אז אפשרי שהאמירה תפסול את הקידושין, משא"כ לדידן דלא צריכים אמירה במסירת השטר, אז לא תפסלנו אמירה פסולה. ועד"ז כתב בפנ"י כמ"פ דמפ' בהמשך הסוגיא דאמירה פסולה אינה פוסלת בקידושי שטר מחמת האי טעמא.

אמנם ברמב"ם משמע אחרת לכאור', דאע"פ שאכן אינו מזכיר שצריכים איזה אמירה (כנ"ל), הרי בדין האמירות הפסולות כתב (אישות ג, ו) "הרי שאמר לה או שכתב בשטר שנתנו לה הריני בעליך הריני ארוסיך אין כאן קידושין כלל", ומשמעות דבריו הוא (וכן ראיתי מדייקים) שאמירה או כתיבה יכולים לפסול את הקידושין, דהיינו שגם בקידושי שטר הרי אמירה פסולה תפסול הקידושין.

וראיתי בבאה"ט (סכ"ז סקכ"א) שהביא מהרח"ש (סי' יג) "אפילו קדשה בשטר וכתבו בו הרי את מקודשת לי, אם אמר בפה הריני אישך הריני בעליך לא הוה קידושין, דומיא דגט אם אמר איני אישך אע"ג דכתב [ב]גט הרי את מגורשת ממני, אינה מגורשת".

ועכ"פ נמצינו למדים ב' שיטות לכאור' בדין אמירה פסולה בעת מסירת שטר קידושין לדידן דלא בעינן אמירה בעת מסירת השטר: שיטת המאירי והפנ"י, שהאמירה לא תפסול את הקידושין, ושיטת הרמב"ם ובאה"ט שכן תיפסל. וצלה"ב במה פליגי.

ה. והנראה בזה, ע"ד המבואר לעיל בענין אמירה בגירושין, דהא דלא בעינן אמירה בשטר קידושין יש לפרש בב' אופנים: א. דאכן יש צורך באיזה אמירה (ע"ד בקידושי כסף וביאה), אלא שאמירה זו כתובה כבר בשטר (והוא ע"ד ב' האופנים הראשונים דלעיל בענין אמירה בגירושין). ב. דקנין ע"י שטר לא בעי שום אמירה, משום שאמירה נצרכה רק על מעשה קנין שאינו ברור מחמת עצמו, משא"כ שטר הוא קנין שברור כוונתו, ולכן אין שום צורך לאמירה כשמשתמשים עם שטר עבור קנין (והוא ע"ד אופן השלישי דלעיל בענין אמירה בגירושין).

וי"ל דזהו יסוד הפלוגתא דעסקינן בי'; שהרמב"ם (ודעימי') ס"ל כאופן הראשון, שאכן יש גדר באמירה גם בשטר קידושין, אלא שאין

צורך בה, וא"כ הרי אמירה שאינה הגונה יכולה לפסול את הקידושין, הואיל והוא מנגד להאמירה "הטובה" שבשטר, משא"כ המאירי (ודעימי) ס"ל שאכן אין דין אמירה בשטר כלל (כאופן השני), ושוב אין בכח האמירה לפסול את השטר ג"כ כמשנ"ת לעיל.

ו. ואם כנים הדברים, אז נרויח ביאור יפה בדברי המאירי (בריש מכילתין) התמוהים לכאור', בגוף הפלוגתא באם בעינן אמירה בשטר קידושין או לא; דמביא בתחילה מ'חכמי ההר' "שאינו צריך לומר לה כלום, שהרי מה שצריך לומר לה כתוב הוא בשטר וכו'", ואח"כ מביא דברי רבותיו "שאף בשטר צריך אמירה, וכמו שאמרו בגט כתב לה ונתן לה ואמר לה הרי את משולחת וכו'", ומסיים (המאירי) "ונראה לי כדעת ראשון, שהרי בשאר הקנאות אמרו כתב לו שדי מכורה לך וכו' ואין צריך אמירה".

ולכאור' הרי המשך הדברים תמוהים, דהתחיל עם סברא (מחכמי ההר), ובהמשך אינו דן בזה בכלל, ואח"כ מביא שיטת רבותיו שמיוסד על הדין בגט, ואח"כ חולק עליהם מיוסד על הדין בשאר שטרות, ולכאור' הרי לאו רישא סיפא כלל, והיכן תי' (ודחה) ראיית רבותיו, ועוד!

אמנם להנ"ל נראה שיתבארו הדברים כמיין חומר: דיסוד הסברא של 'חכמי ההר' היתה שאכן צריכים אמירה גם בעת מסירת שטר קידושין, אלא שהאמירה מתקיימת ע"י מש"כ בהשטר (וכלשונם: "שהרי מה שצריך לומר לה כתוב הוא בשטר"). וע"ז מביא שרבותיו חולקים ע"ז, וראייתם אתם מגט, דמוכח משם דכשצריכים אמירה אז אינו מספיק מה שאמירה זו כתובה בשטר, וצריכים לאמרו בפועל דוקא.

אלא דע"ז משיב המאירי משאר שטרות, וי"ל דכוונתו הוא, דהא דלא צריכים אמירה בשטר קידושין אינו (כסברת חכמי ההר) משום שהאמירה היא בתוך הגט, אלא משום שאין צורך באמירה בכלל בשטר (וכמו בשאר שטרות), ושוב לא תקשה ליה הוכחת רבותיו, משום שבגט אכן יש דין אמירה (בלי קשר להשטר), משא"כ כאן.

ומבואר א"כ דהמאירי לשיטתיה קאזיל גם בזה שאמר דלדין אין אמירה יכולה לפסול שטר קידושין כלל, דהוא משום דס"ל (דלא כהרמב"ם כנ"ל), דאין דין אמירה בשטר קידושין כלל. ודו"ק היטב כי קצרת.



המקדש במלוה

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בגמ' קידושין (ו, ב) איתא: "אמר אביי המקדש במלוה אינה מקודשת", וברש"י ד"ה "אינה - דקיחה משדה עפרון גמרינן דיהיב מידי בשעת קידושין, ומלוה להוצאה ניתנה וכבר הן שלה, ומעות אחרים היא חייבת לו", ובתוס' ר"י הזקן מפרש "כוונתו דרוצה לקדש בגוף המעות שהלוה לה".

וצ"ב, מדוע לא אמר אביי דין זה בנותן מתנה לאשה ואח"כ רוצה לקדש בה? והרי כתב רש"י דהטעם דאינה מקודשת משום שהמעות שהלוה "כבר הן שלה", ואינם ברשותו לקדשה במעות אלו, א"כ הרי דאפ"ל דין זה בציוור דמתנה, ומהו החידוש ב"המקדש במלוה"?

ובגוף דברי רש"י צ"ב מ"ש בתחלת דבריו דאינה מקודשת משום דילפינן משדה עפרון, הרי אח"כ מפרש דהוא משום "דכבר הן שלה" (וכבר דשו רבים בקו' זו), ובאמת הרי לכאור' כל דברי רש"י מיותרים, דבמ"ש "וכבר הן שלה" מספיק לבאר מדוע א"א לקדשה במלוה, וגם מה שהוסיף בסיום דבריו "ומעות אחרים היא חייבת לו" מאי בעי רש"י בזה? דלכאור' איזה הסברה מוסיף בזה לדין המקדש במלוה דאינה מקודשת?

ואולי י"ל בדברי רש"י, דודאי אין כוונתו דהטעם דהמקדש במלוה אינה מקודשת הוא משום "דכבר הן שלה" והמעות יצאו מרשותו, דאין שום חידוש בדבר, ורק בנתן לה מתנה אפ"ל דאינה מקודשת, משום שא"א לו לעקור מתנה זו שכבר אינה שלו לקידושין, אמנם י"ל דבמ"ש רש"י "וכבר הן שלה ומעות אחרים היא חייבת לו" מבאר לן מהו גדרו של מלוה.

הסבר הדבר: כבר דנו אחרונים בגדר מלוה, וי"ל דמהות הלואה היא חילופי מעות, דהיינו שתמורת זה שמעותיו של המלוה נעשים שלה, הרי "מעות אחרים" שלה נעשים של המלוה, דזהו הפי' ב"שעבוד" ד"ממוני (של המלוה) גבך" (כהלשון בכ"מ), היינו ד"מעות אחרים" שהיא חייבת לו כבר אינם שלה, והם מעותיו של המלוה, בקיצור: מהות הלואה הוא "שמחליפים" מעותיהם, (והגדרה זו במלוה, תליא בהמח' אי שעבודא דאורייתא או לא, עי' מ"ש בזה בס' שער חיים סי' יג).

ועפ"ז אפ"ל סברא דבמלוה יכול לקדשה בגוף המעות אף שכבר נעשו שלה, דכיון דמהות הלואה הוא חילופי מעות, (שתמורת המעות שנותן לה נעשים "מעות אחרים" שלו), א"כ גם אחר שכבר הלואה לה מעותיו אינו צריך "לעקור" הלואה זו כדי לקדש בה (כבמתנה שנתן לה ורוצה לקדשה בה אח"כ שצריך "לעקור" מתנתו ולעשותה כסף קידושין), אלא הרי הוא עכשיו כ"מפרש" מה הם ה"מעות אחרים" שהיא חייבת לו תמורת מעותיו, ומפרש שהיא עצמה תהי' שלו ומקודשת אליו, ונמצא דלמפרע נתברר דגוף מעות ההלואה נתנם לקידושין כיון דפירש עכשיו דהיא עצמה תהי' שלו תמורת מעותיו.

ולכן כ' רש"י דילפינן קיחה משדה עפרון ואינה מקודשת, וי"ל דכוונתו בהלימוד משדה עפרון (בהמשך להסבר הנ"ל): דבלקו"ש חל"ה עמ' 84 מבאר דברי רש"י בש"ע "שיצא מיד הדיוט ליד מלך", דחלוק גדר קנין של מלך מכל שאר הקנינים, דבכל הקנינים תוכנו שינוי רשות והיינו דשם הקנין הוא, יציאה מבעלות א' לבעלות שני, ובמילא אף שיש בזה שינויים באופני הקנין דכסף שטר וחזקה, הרי בכל האופנים שם הקנין הוא יציאה מרשות א' לשני, אבל כאשר מלך קונה מיד הדיוט ה"ז באופן דהפקעת רשות לגמרי, ואין לייחסו כאן לשם הפרטי של האיש שהוא זה שמכר השדה להמלך, ע"כ.

ועפ"ז י"ל דזהו דילפינן מ'שדה עפרון, דגדר קידושי כסף אינו חילופי מעות וכיו"ב ע"ד כל קנין כסף - שהמוכר והקונה משתתפים במעשה הקנין ויוצא מבעלות א' לשני - אלא גדרו הוא הפקעה, דבעצם נתינת הכסף ה"ה מפקיע בעלות האשה וחל עלי' שם אשת איש.

ואשר על כן אינו יכול לקדשה במלוה, דגדרו הוא חילופי מעות של המלוה והלוה כנ"ל, דגדר קידושי כסף הוא כקנין המלך שמפקיע בעלות האישה וחל עלי' שם אשת איש, וא"כ לא יעזור אם יאמר לאשה לאחר שהלוה לה, שתתקדש אליו תמורת המעות שהלוה לה, דאי"ז מעשה הקידושין דילפינן מקיחה דשדה עפרון, אלא בעינן "דיהיב מידי בשעת קידושין" שבעצם הנתינה נעשה חלות שם א"א.

אחרי כתבי זאת, ראיתי באבני נזר כאן שכ' ע"ד הנ"ל (ועי' ג"כ בנתיחה מ"מ ס"י שד"מ סק"א בסגנון זה), אולם ביאורו הוא באופן אחר לגמרי, ומ"ש הוא ע"פ דברי הרבי בלקו"ש חל"ה שם, ועצ"ע.



פדיון הבן ע"י כהנת

הת' שלום דובער הכהן הענדל
שליח בישיבה גדולה, ד'מיאמי רבתי

איתא בגמ' (קידושין ח, א): "...עגל זה לפדיון בני, טלית זה לפדיון בני - לא אמר כלום, עגל זה בחמש סלעים לפדיון בני, טלית זו בחמש סלעים לפדיון בני - בנו פדוי. [ושואלת הגמ':] האי פדיון היכי דמי? אילימא דלא שוי - כל כמיניה [כי אמר בחמש סלעים, בתמיה. - רש"י ד"ה "כל כמיניה"]? אלא לאו אף על גב דשוי וכיון דלא קייצי - לא. [ועונה הגמ':] לא, לעולם דלא שוי - וכגון דקביל כהן עילויה, כי הא דרב כהנא שקיל סודרא מבי פדיון הבן, [והטעם שהוחשב כחמש סלעים לפדיון הבן, הוא כמו ש]אמר ליה - לדידי חזי לי חמש סלעים. אמר רב אשי, לא אמרן אלא כגון רב כהנא דגברא רבה הוא [ולא אזיל בגילוי הראש - רש"י ד"ה "דגברא"], ומבעי ליה סודרא ארישיה, אבל כולי עלמא לא, כי הא דמר בר רב אשי זבן סודרא מאימיה דרבה מקובי שוי עשרה בתליסר".

והתוס' (בד"ה "רב כהנא") מקשים: דלפי הגמ' "משמע הכא דרב כהנא היה כהן, ותימה, דבסוף אלו עוברין (פסחים מט, א) משמע דלא היה כהן דקאמר אי לאו דנסיבי כהנתא לא גלאי? וי"ל דתרי רב כהנא הוו. אי נמי י"ל דבשביל אשתו היה לוקח, כדאשכחן בפרק הזרוע (חולין דף קלב, א) רב כהנא אכל בשביל אשתו¹. דמתירוץ הב' של תוס' יוצא - שבת כהן (אפילו לאחר שנישאת) יכולה לפדות בנו של ישראל, דגם ל"בנות" אהרן - יש זכויות מסוימות בכהונה, וא' הזכויות היא - דקיום מצוות "פדיון הבן" יכול להעשות על ידה.

1 וראה גם בגמ' פסחים (מט, ב) דאיתא: "אמר רב כהנא אי לאו דנסיבי כהנתא לא גלאי". וכתבו ע"ז התוס': "משמע שלא היה כהן, והא דאמרינן בפ"ק דקידושין (ח, א) רב כהנא שקיל סודרא בפדיון הבן, בשביל אשתו היה לוקח, כדאמרינן בפרק הזרוע (חולין קלב, א) רב כהנא הוה אכיל בשביל אשתו, והא דאמר בפרק ערבי פסחים (לקמן קיג, א) א"ל רב לרב כהנא פשוט נבילתא בשוקא ושקול אגרא ולא תימא כהנא [וגברא] רבא אנא, לא בשביל שהיה כהן אלא שכך היה שמו".

וכ"כ התוס' רי"ד (כאן): "קשיא לי דהכא מוכח דהוה כהן, ובפרק הזרוע (חולין קלב, א) אמרינן רב כהנא אכיל בעבור אשתו - אלמא לא כהן הוה? וי"ל דתרי רב כהנא הוו חד בימי רב ורבי יוחנן, וחד בימי רב אשי, הראשון היה כהן".

הרמב"ם לאידיך חולק על מ"ש התוס' דלכהנת יש זכות בפדיון הבן, וכלשונו (בפ"א מהל' ביכורים ה"י): "וכן פדיון הבן לזכרי כהונה, שכן נאמר בו ונתתה הכסף לאהרן ולבניו". דהרמב"ם מדייק מזה שכתוב בפסוק ד"פדיון הבן": "לאהרן ולבניו", דל"כנות" אהרן אין זכות בפדיית הבן. ומקורו הוא מהגמ' בחולין (קלא, ב): "עולא הוה יהיב מתנתא לכהנתא [בת כהן אפילו אשת ישראל, דכיון דקדושה לית בהו דאינן אסורים לזרים הרי מותרת בהן ולא דמי לתרומה. ואי משום ונתן לכהן, קסבר אפילו כהנת במשמע], איתביה רבא לעולא מנחת כהנת נאכלת [השיריים - כמנחת ישראל] מנחת כהן אינה נאכלת [דכולה כליל, דכתיב כליל תהיה]? ואי אמרת כהן ואפילו כהנת, והכתיב "וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל", אמר ליה רבי מטונך אהרן ובניו כתובין בפרשה [משו"ה אמרינן גבי מנחת כהנת דנאכלת דאהרן ובניו כתובין בפרשה, הקרב אותה בני אהרן וגו'] וכיון דכתיב בהדיא בני אהרן למעוטי בנות אהרן, אבל מתנות לא כתיב בהו אלא כהן גרידא ומשמע כהן ואפילו כהנת], הרי שכשכתוב בפסוק אהרן ובניו אמרינן שמדובר בכהן ולא בכהנת, ובפדיון הבן הרי נאמר "ונתתה הכסף לאהרן ולבניו". . . ויתן משה את כסף הפדים לאהרן ולבניו" (במדבר ג, מח-נא)².

והקשה ה'פני יהושע' על התי' הב' של התוס': "כוונתו - דכי היכי דאיכא למ"ד התם כהן אפילו כהנת, הכי נמי איכא למימר בכל מתנות כהונה, כדאשכחן נמי בתרומה וחזה ושוק (חולין קלב, א) כנ"ל בכוונתן. אלא שלא מצאתי להם חבר בזה אלא דוקא היכא דגלי גלי". ובקו"א: "וכתבו התוספות לחד שינוייה דבשביל אשתו היה לוקח. ולכאורה יש לתמוה דלא מצינו בזה בשום דוכתא ולא בשום פוסק

(2) וכן כתב הרא"ש (בכורות, הל' פדיון בכור ס"ד): "ואין ליתן לכהנת בכור בהמה ולא פדיון הבן, דאמר בפ' הזרוע (דף קלא, ב) עולא יהיב מנחתא לכהנת, אלמא קסבר עולא כהן ואפילו כהנת, איתביה רבא לעולא מנחת כהנת נאכלת כהן כהן אין נאכלת, ואי אמרת כהן ואפי' כהנת והכתיב "כל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל". אמר ליה ומטונך אהרן ובניו כתיב בפרשה, אלמא דפשיטא כל היכא דכתיב אהרן ובניו - אמרינן כהן ולא כהנת, ובפרשת מדבר סיני כתיב ויתן משה את כסף (העודפים) לאהרן ולבניו, ואיתקש להדדי בכור אדם ובכור בהמה טמאה, דלא כפי' רש"י [ברש"י שלפנינו לא מצינו כן, ויש הגורסים "ר"י בתוס" - 'מעדני יו"ט' על הרא"ש] בפ"ק דקידושין (דף ח, א) גבי הא דרב כהנא שקיל סודרא לפדיון הבן - דרב כהנא לא היה כהן אלא בשביל אשתו היה לוקח שהיתה כהנת".

דאשה שייך בכלל מתנות כהונה, ולא מצינו לה אלא בזרוע לחיים וקיבה במסכת חולין (קלב, א) וצ"ע."

וצ"ב במה נחלקו התוס' בין תירוצם הא' לתירוצם הב', ובמה נחלקו על הרמב"ם?

והנה החת"ס מבאר את שיטת התוס' (בשור"ת יו"ד, תשובה שא):
 "והנה עינינו רואות שע"כ גם רבותינו בעלי התוס' ז"ל לא נעלם מהם .
 דאם לא כן מה עלה על דעתם לומר ועי"ל תרי רב כהנא היה הא
 פשיטא דמותר ליטול בשביל אשתו . . ע"כ ס"ל לחלק משום דכתיב
 בפדיון אהרן ובניו, ואם כן מצוה להבין איך לא נשמרו מזה בתי' א'.
 ואולי סבירא להו כיון דבפ' קרח לא כתיב אהרן ובניו לא ילפינן [פדיון
 ל]דורות מפדיון מדבר אע"ג דילפינן ממדבר לפטור בני כהנים ולוים
 כמבואר במס' בכורות (ד, א) מ"מ יש לחלק, כן צריכים לדחוק".
 דעפ"ז משמע שהמחלוקת בין התי' הראשון בתוס' לתי' השני שם הוא
 באם פדיון הבן יכול להעשות גם ע"י כהנת, או שדווקא לזכרי כהונה
 ניתנה האפשרות לפדות בניו הבכורים של ישראל, דלתי' הא' אין לה
 אפשרות לפדות בנו של ישראל ולכן הוכרח תוס' לתרץ דתרי רב כהנא
 הו, משא"כ בתי' הב' אזיל לפי הסברא שבת כהן גם כשהיא נשואה
 לישראל יכולה לזכות בפדיון הבן וא"כ תירץ כנ"ל.

ובביאור המחלוקת, כתב הגרע"א (בחידושו, יו"ד סי' סא) [עמ"ש
 בשו"ע גבי נתינת זרוע לחיים וקיבה לכהן: "נותנים אותם לכהנת
 אפילו היא נשואה לישראל, והנותנים לבעלה ישראל קיים מצוות
 נתינה"]:
 "נותנים אותם לכהנת: הנה בשארי מתנות כהונה כגון פדיון
 הבן וכדומה לא נתפרש דינו להדיא ונראה דתליא בזה: דלעולא דאמר
 כהן ואפילו כהנת במשמע אלא דבמנחה יש מיעוט דאהרן ובניו כתיבי,
 א"כ פדיון הבן וכדומה דמי למתנות - ונותנים לכהנת. אבל לראב"י
 דאמר דהוי מיעוט אחר מיעוט, א"כ י"ל דדוקא במתנות דגלי קרא אבל
 לא בעלמא, וא"כ לפ"מ דאמרינן שם והלכתא כעולא, ממילא דגם
 בשאר מתנות כהונה הכי הוא זולת דנדחק דהלכה כעולא ולא
 מטעמיה. ובתוספות קידושין כתבו בחד תירוצא דרב כהנא שקיל פדיון
 הבן בשביל אשתו, ואפשר דמה"ט נקט רש"י בחולין בההיא דרב כהנא
 דאכיל בשביל אשתו - דכהן אפילו כהנת משמע, דמהיכך פסיקא
 לרש"י זה דלמא טעמיה כדראב"י דהוי מיעוט אחר מיעוט, אלא
 דמההיא דקידושין דשקל סודרא לפדיון הבן - מוכח דרב כהנא ס"ל
 דגם בשאר מתנות כן, והיינו דסבר כעולא וכנ"ל. וראיתי בפ"י קידושין
 דתמה על תוספות הנ"ל דדוקא במתנות דגלי קרא אבל לא בעלמא,

ונפלאיתי, דנהי דלראב"י הכי הוא, אבל לעולא הא ליכא לימוד במתנות אלא מסברא דכהן אפילו כהנת משמע, א"כ י"ל דר"כ ס"ל כעולא ולדינא צ"ע. שוב ראיתי שהרא"ש סוף בכורות ובת' הרשב"א סימן תתלו כתבו בפדיון הבן דוקא לזכרים, דכמו דאמרינן במנחה לאהרן ובניו כתיב, ה"נ בפדיון הבן כתיב ונתת הכסף לאהרן ובניו, וכ"כ הרמב"ם (פ"א מהל' בכורים ה"י) וכן העלה בת' הרדב"ז (סי' קצו)."

ויש לבאר כל הנ"ל, בהקדים ג' שיטות בגדר מצוות "פדיון הבן" מהי. וכדלהלן:

(א) "דאין הבן קנוי לכהן שיצטרך לקנותו מכהן, אלא חוב הוא שמוטל עליו ליתן לכהן חמש סלעים" - 'אבני מילואים' (סי' כט ס"ק יג), דענין הפדיון הוא פרעון חוב בלבד.

(ב) ה'מנחת חינוך' (במצוה שצב) חולק על האב"מ: "...וגם מה שכתב בספר 'אבני מילואים' . . . דזה הוי פרעון חוב . . . לפענ"ד אינו נראה, דכאן גזירת הכתוב דצריך נתינה ליד הכהן והכהן יזכה בו. תדע דאי הוי ליה בעל חוב א"כ כמו כל בעל חוב אם המלוה רוצה מוחל ללוה ונפטר, א"כ הכא נמי דנתינה מהני לכל כהן, ולפי זה אם כהן מוחל לו הפדיון יהיה ג"כ מהני ויהיה פדוי, וזה לא שמענו . . . על כן נראה דהמצוה כאן הנתינה ליד הכהן דוקא, וקודם שזכה הכהן לא נפטר כלל דלא יצא ידי נתינה". דהיינו שס"ל שאי"ז סתם גדר של פרעון חוב, אלא סובר שגדר מצוות פדיון הבן היא שהתורה גילתה שצריך כסף קנין כאילו יש כאן פדיה בפועל, ואפ"ל שנפקעת מהבן קדושה מסוימת. וכ"כ בשו"ת 'חמדת שלמה' (יו"ד סי' לב אות כ).

(ג) וב'עצמות יוסף' (קידושין ח, א ד"ה "אמר") כותב שהבן שייך לכהן כנכסיו של הכהן ממש, וכלשונו: "...שהכהן הוא אדון בכור זה...". דמשמע שלכהן יש קנין ממשי בבכור, רק שע"י הפדיון הרי הוא מקנה את הבכור להאב.

דהנפק"מ בין השיטה הראשונה ובין שני השיטות האחרים דלעיל, תהיה באם יכול האב לפדות בנו ע"י כהן חש"ו. דאי נימא שהוי פריעת חוב בלבד (כהשיטה הראשונה דלעיל), אז אין שום מניעה לתת הפדיון לחש"ו דהרי הוא פורע את חובו. אבל באם צריכים לפעול את חלות הפדיון - א"כ זה לא יכול להעשות ע"י חש"ו.

והנה לכאורה באם נאמר שהכהן צריך לפעול את חלות הפדיון, א"כ א"א לפדות ע"י אשה - דהרי כל הפעולות המוטלות על הכהנים

יכולות להעשות רק ע"י זכרי הכהונה, אלא רק שיש דין מיוחד במתנות כהונה שזוכות משולחנו של גבוה. אבל באם פדיון הבן הוא פרעון חוב בלבד הנה לכאורה אין שום מניעה שהפדיון ייעשה ע"י בת כהן.

ומחלוקת עולה וראב"י (עפ"ז) היא רק אי אמרינן שפדיון הבן הוא פרעון החוב בלבד [כי אם הפדיון הוא פעולת חלות מסוימת א"א לומר שיכול להעשות ע"י כהנת, כנ"ל], ולעולא דכהן ואפילו כהנת במשמע (רק שבמנחה יש מיעוט דאהרן ובניו כתיבי), א"כ פדיון הבן דמי לשאר מתנות כהונה ונותנים לכהנת. אבל לראב"י דאמר דהוי מיעוט אחר מיעוט, א"כ דוקא במתנות דגלי קרא אבל לא בעלמא.

שיטת התוס' בסוגיין

וראה מה שהקשה הקצוה"ח על התוס' דסוגיין (סי' רמג ס"ק ד): "ובתוס' פ"ק דקידושין דף ח בהא דאמר רב יוסף שיראי צריכי שומא, וללישנא קמא זה משום דלא סמכה דעתה, אמר רב יוסף מנא אמינא לה דתניא עגל זה לפדיון בני טלית זה לפדיון בני לא אמר כלום, עגל זה בחמש סלעים לפדיון בני בנו פדוי. וכתבו שם תוס' ז"ל ללישנא קמא מייתי ראייה. עכ"ל. וכיון דבמתנות כהונה אפי' בע"כ שמייה נתינה, א"כ למה בעינא סמיכת דעת הכהן?"

וי"ל שלשיטת התוס' צריכים את סמיכות דעת הכהן, משום דלא סב"ל דהפדיון הוא פריעת חוב בלבד [דהרי בפרעון חוב אי"צ סמיכות דעת, כפשוט] אלא שפועל חלות קנין, ולכן מוכרחים שתהיה סמיכות דעת דהכהן לקנין, ובמילא כשהאב אמר לכהן שנותן לו טלית ששואה מאה זוז, ובפועל התברר אח"כ שאינה שוה אלא ה' סלעים, אין הבן פדוי - דהרי כל קבלת הכהן היתה למאה זוז ובפועל לא הי' כך.

וא"כ לתוס' א"א לומר שאפשר לפדות ע"י אשה (כי הפדיון הוא פעולת חלות - כנ"ל), אלא רק שזוכה משולחן גבוה, ולכן תי' התוס' בתי' הראשון "דתרי רב כהנא הו", וזה מתאים לשיטתו בסוגייתינו.

משא"כ בתי' השני למד שאפשר לפדות ע"י אשה. ואולי אפ"ל שהתוס' סברו (בתי' זה) שגדר פדיון הבן הוא כמ"ש ה'קובץ שיעורים' (קידושין, אות לו): "...וצ"ל דהחוב בפדה"ב הוא בתולדה מהמצוה וכיון דהמצוה מתקיימת במתנה ע"מ להחזיר כמו בכל מתנות כהונה, ממילא מסתלק החוב...", ובכדי לקיים את המצוה צריך שיהיה באופן שהכהן יקבל (ולכן צריך את סמיכות דעתו), אלא שהפדיון יכול להעשות גם ע"י הכהנת משום שאין כאן ענין של פעולת חלות

מסוימת, אלא קיום המצוה (ע"י שהנתינה תהיה באופן המתאים) ופרעון החוב בלבד.



דין המקדש בהנאת מלוה – לשיטת הרמב"ם

הת' דובער מטוסוב תלמיד בישיבה

א) בגמ' קידושין (ו, ב) איתא: "אמר אביי המקדש במלוה (דאמר התקדשי לי במלוה שהלוייתך, היינו שהוא מוחל לה המלוה – רש"י) אינה מקודשת, בהנאת מלוה מקודשת, ואסור לעשות כן מפני הערמת רבית, האי הנאת מלוה היכי דמי כו' דארווח לה זימנא". ע"כ.

והנה רש"י ותוס' (ועוד ראשונים) פירשו דברי הגמ' "הנאת מלוה כו' דארווח לה זמנא", שהלוה ממון לאשה ובאמצע ההלוואה אמר לה שיאריך לה הזמן של ההלוואה ובהנאה זו שמאריך לה מקדשה (שהנאה זו הוה כמו שנותן לה שוה פרוטה), ואסור לעשות כן משום שזו דומה לריבית משום שהיא מתקדשת לו והוא פטור מפרוטה (דהוה כמו שהיא נותנת לו ממון עבור להאריך ההלוואה).

אבל ברמב"ם הל' אישות פ"ה הט"ו כ' וז"ל: "המקדש בהנאת מלוה הרי זו מקודשת, כיצד כגון שהלוה אותה עתה מאתים זוז ואמר לה (בתחילת ההלוואה) הרי את מקודשת לי בהנאת זמן שארויח לך בהלוואה זו שתהיה בידך כך וכך יום, ואיני תובעה ממך עד זמן פלוני הרי זו מקודשת, שהרי יש לה הנאה מעתה להשתמש במלוה זו עד סוף זמן שקבע, ואסור לעשות כן מפני שהיא כריבית כו'" עכ"ל.

הרי לפי הרמב"ם הקידושין צ"ל דוקא בהתחלה בשעת נתינת המעות של ההלוואה (ואז הוא מאריך לה הזמן), ולא סגי אם הוא מקדש באמצע ההלוואה כשיטת רש"י ותוס'.

ב) ובס' המקנה (בקו"א חידושים לאה"ע סכ"ח ס"ט אות כג) ועד"ז בעוד מפרשים הקשו כמה קושיות בדברי הרמב"ם:

שאלה א': לשיטת הרמב"ם שדברי אביי "דארווח לה זימנא" הוא שמקדשה בתחילת ההלוואה, א"כ למה אמר אביי בהנאת זמן שארויח לך בהלוואה זו שתהיה בידך כך וכך יום, הלא הו"ל למימר פשוט יותר שאמר לה שתתקדש לו בהנאת הלוואה עצמה (בהנאה שמלוה לה הכסף, ולא רק בהנאת הרווחת זמן ההלוואה). דבשלמא לשיטת רש"י

ותוס' שמקדשה באמצע ההלואה בלי נתינת מעות, א"כ אין לומר שתתקדש בהנאת ההלואה, כי הלא הוא מקדשה באמצע ההלואה. אבל לשיטת הרמב"ם שמקדשה בתחילת ההלואה פשיטא הוה לי' למימר שמקדשה בהנאת ההלואה עצמה.

שאלה ב': הקשה בס' המקנה: "לפי הרמב"ם דברי אביי תחילתם וסופם אינם מכוונים דהא דאמר המקדש במלוה היינו על כרחך לאחר הלואה ובהנאת מלוה מיירי בשעת הלואה".

שאלה ג': עוד הקשה במקנה (ובמפרשי הרמב"ם), דלשיטת הרמב"ם שמקדשה בשעת נתינת המעות, א"כ הרי זה רבית קצוצה. דאי הוה מקדשה באמצע ההלואה כשיטת רש"י ושאר' אז אין כאן רבית קצוצה, דרבית קצוצה הוא דוקא אם קוצץ הרבית בשעת ההלואה ונתינת המעות. אבל להרמב"ם דאכן הוא מקדשה בעת ההלואה (והרי עי"ז הוא נפטר מכסף הקידושין) א"כ מדוע אין כאן דין רבית קצוצה.

ג) ומתרץ בס' המקנה את שיטת הרמב"ם: "ולולי דברי המפרשים נראה לפרש, שהלוה לה סתם הלואה שהיא שלשים יום, ואמר לה בשעת נתינת המעות, תתקדשי לי בהנאה זו שארויח לך (הזמן) שלא אתבע אותה עד זמן פלוני (שאחר זמן הפירעון שהוא לי' יום), וכך הוא במשמעות לשון הרמב"ם ושו"ע, וס"ל להרמב"ם דבהא לא הוי ריבית קצוצה, כיון שהיא מתקדשת מיד והרווחת הזמן אינה אלא לאחר זמן פרעון, דהיינו בסתם הלואה לאחר למ"ד יום ה"ל ריבית מוקדמת כו". ע"ש

ובזה מתורצים הקושיות: א' הרמב"ם נקט דוקא בדארווח לה זימנא שמדובר לאחר לי' יום שאז אין שם ריבית, אבל אם הי' מקדשה בעצם הנאת ההלואה אז הוי רבית קצוצה. ב' כל דברי אביי מדובר שההנאה היא באמצע ובסוף ההלואה. ג' כיון דארווח לה זמנא לאחר לי' יום א"כ אין כאן דין ריבית. עיי"ש בארוכה.

ד) אך הנה בלח"מ (על הרמב"ם הל' אישות שם) שמקשה ג"כ (כשאלה הג') דלפי דעת הרמב"ם דמדובר שמקדשה בתחילת ההלואה, א"כ קשה קושיית התוס' דכיון דהיה צריך לתת פרוטה לאשה רבית קצוצה הוי. ומתרץ שי"ל לשיטת הרמב"ם דכאן לא הוי רבית דאין זו כל כך הנאה לקדש אשה כמו דירת חצר, דדירת חצר כשלקח ריבית גמור הוי (שהלוה נותן למלוה לדור בחצירו בהנאת זמן הלואה, וזהו כמו שהלוה משלם כסף למלוה בתחילת הלואה וה"ז ריבית קצוצה),

אבל כשנושא אשה הנה נתחייב לה בעשרה דברים כדכתב רבינו בהל' אישות (ועל כן אין זה כמו שמקבל ריבית). ע"כ בלח"מ.

ועיג"כ בלשון הרשב"א בגמ' דידן שכ' עד"ז: "כיון דגופה ממש לא קני ליה לא הוה ריבית". ועי' בל' הריטב"א "הרי הוא קונה ארון לעצמו".

א"כ לפי' הלח"מ בשיטת הרמב"ם דאין כאן רבית משום דנתחייב לה בעשרה דברים כו' (ולא משום טעם המקנה דמדובר שמאריך לה אחר זמן פירעון), א"כ הדרא קושיית המקנה (הא') לדוכתה מדוע אין מפרש אביי שמקדשה בהנאת מלוה גופה, כי לכאור' להלח"מ הלא גם בהנאת המלוה עצמה אין כאן בכלל דין רבית גמורה משום שנתחייב לה בעשרה דברים כו'. (ועד"ז נשאר קושי' הב' הנ"ל בדברי אביי)¹.

(ה) וע"כ אולי יש לתרץ את קושיית המקנה (לשיטת הלח"מ) בדרך אחרת, והוא ע"ד שפי' כמה מהראשונים בדברי רש"י וסיעתו.

כי הנה רש"י מפרש "דארווח לה זימנא" שמדובר באמצע ההלוואה, ואמר לה הבעל שיאריך זמן הלוואתו "ואמר לה התקדשי בהנאה זו, שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך (להאריך לך ההלוואה) כו', וכל שכן אם מחל לה כל המלוה ואמר לה התקדשי לי בהנאת מחילה זו (היינו שהיית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני למחול ההלוואה)", שבהנאת מחילת המלוה הרי זו ג"כ מקודשת. ועד"ז פי' בעוד ראשונים.

והקשו ברמב"ן ורשב"א ועוד, דלרש"י שכ' "וכ"ש היכא דקדשה בהנאת מחילת מלוה", א"כ מדוע מוקי לה אביי בדארווח לה זמנא, ולא נקט שמקדשה בהנאת מחילת מלוה.

ובחידושי תלמיד הרשב"א מביא לתרץ (בשם רבי מאיר הלוי ז"ל) וז"ל: "רבוחא קמ"ל דכל היכא דמקדש בהנאת מלוה אפילו בהנאת

(1) עוד יש להעיר בדברי המקנה, ממ"ש בחידושי תלמיד הרשב"א שמביא שיטת הר"ח בפי' המקדש בהנאת מלוה, וכתב שהוא כשיטת הרמב"ם. עיי"ש [והובאו דברי הר"ח לקמן בהמשך דברינו בעז"ה]. ולפי פי' המקנה בשיטת הרמב"ם, הלא לכאור' ישנו חילוק בהדין בין דברי הר"ח לשיטת הרמב"ם בהפי' "דארווח לה זמנא". ואכמ"ל.

דארווח לה זימנא מקודשת וכ"ש מחילת מלוה". ע"כ (ועיין עד"ז בל' הטור סי' כ"ח).

ור"ל דבאמת הוי מצי אביי למינקט שמקדש בהנאת מחילת המלוה, אלא דמכיון שהנאת מחילת המלוה היא הנאה ממשית ומרובה יותר מהנאת הרווחת הזמן ופשיטא יותר שמקודשת, וע"כ נקט ללמדנו חידוש יותר שאפי' מקדש רק בהנאת הרווחת הזמן מ"מ גם אז היא מקודשת. ובמילא מובן מכ"ש במחילת מלוה עצמה שמקודשת.

א"כ אולי י"ל כמו"כ לשיטת הרמב"ם, שהטעם שמביא אביי "דארווח לה זמנא" ולא מביא שקידשה בהנאת המלוה גופא אף שגם אז מקודשת (כקושיית המקנה הא' כאשר הבאנו לעיל), שזהו ללמדנו חידוש גדול יותר, כי הלא הנאת ההלוואה שמלוה לה הלואה חדשה (סתם הלואה ל' יום כו'), ה"ז הנאה ממשית ומרובה יותר מההנאה שרק מאריך לה הזמן של הלואה שכבר היתה דהרי בכלל מאתיים מנה, ולכן "רבנותא קמ"ל" שאפי' אם מקדשה רק בהנאת הרווחת הזמן ה"ז מקודשת וכ"ש הנאת המלוה גופה² (וכנ"ל בתלמיד הרשב"א)³.

(2) ועי' עוד בחידושי הר"ן (ועוד ראשונים) שמק' על שיטת הרמב"ם, דס"ל שצ"ל הקידושין דוקא בעת נתינת המעות ואז מקדשה בהנאת הרווחת הזמן. דמה הרווחנו שמקדשה בעת נתינת המעות, הלא הקידושין אינם בנתינת מעות אלו אלא בהנאת המלוה דהיינו הרווחת הזמן, וא"כ אפי' באמצע הלואה מהנה אותה עכשיו בהרווחת הזמן (כרש"י ותוס'), ומה מוסיף נתינת המעות כאן, ומדוע חולק הרמב"ם אשיטת רש"י. ומצד קושיא זו חלקו בראשונים על שיטת הרמב"ם.

א"כ בנדו"ד, אילו הרמב"ם הי' מביא הדין דמקדשה בהנאת המלוה גופא, אפשר שהיינו סוברים דרק אז נתינת מעות המלוה קשורים עם הקידושין, שהרי כל נתינת ההלוואה הוא בשביל הנאת הקידושין, משא"כ אם מקדשה בעת נתינת המעות בהנאת "הרווחת זמן ההלוואה", הרי נתינת המעות לא קשורים עם הקידושין ומכיון שכנ"ל להר"ן הרי אין חילוק בין זה לשיטת רש"י, והרמב"ם הלא מפרש שהקידושין צריכים להיות בשעת נתינת המעות באופן אחר מדברי רש"י - א"כ אפשר דהוה החידוש של הרמב"ם (שגם) ב"הרווחת הזמן" דאינה מקודשת. ועי' קושיית הר"ן.

ועל כן כאשר כותב הרמב"ם שמקדש בהנאת הרווחת הזמן הוא חידוש גדול יותר מאשר אילו הי' כותב רק שמקדשה בהנאת המלוה גופה. ויל"ע בכ"ז.

(3) ועי' ברשב"א ועוד ראשונים שהקשו לפי הר"ח (וכמו"כ הרמב"ם) דמדובר שנותן לה הממון, א"כ הול"ל בהגמ' בדברי אביי "דאוזיף (שמלוה) לה זוזי לזימנא", שהרי מדובר שהנתינה היא עכשיו בעת הקידושין, ולפי הנ"ל אפשר י"ל כי אי הוה כתוב "דאוזיף לה זוזי לזימנא" אפשר הי' לפרש שמקדשה בהנאת ההלוואה שמלוה לה ל' יום וכיו"ב ובהנאה זו מקדשה, מיהו לא היה לנו החידוש שאפי' אם מקדשה רק בהנאת הרווחת הזמן (בלי הנאת ההלוואה) שאפי' הכי מקודשת, ולכן מפ' הגמ' "דארווח לה

וא"ו) ועל השאלה השני של המקנה: "לפי הרמב"ם דברי אביי תחילתם וסופם אינם מכוונים דהא דאמר המקדש במלוה היינו על כרחך בסוף הלואה, ובהנאת מלוה מיירי בתחילת הלואה", ע"כ.

[ועיג"כ בתוס' כאן ד"ה דארווח לה זימנא ובמהרש"א ועד"ז בעצמות יוסף, שכתבו ג"כ על שיטת הראשונים שמקדשה באמצע ההלואה (כרש"י וסיעתי"), דמה שנקט אביי שמקדשה באמצע ההלואה ולא בתחילת ההלואה (בהנאת המלוה), שהוא משום דומיא דתחילת דברי אביי דמקדש במלוה (במחילת המלוה) דלא שייך בתחילת ההלואה. הלא דגם הם נקטו דדברי אביי צ"ל מכוונים, וכקושיית המקנה על שיטת הרמב"ם].⁴

ויש להביא בזה ג"כ את שיטת הר"ח בדברי אביי המקדש בהנאת מלוה (הובא ברמב"ן ורשב"א ועוד ראשונים): "ושקלינהו מינה והדר אוזפינהו ניהלה, וא"ל בההיא הנאה דקא שבקינא לך עד כך וכך זימנא מקודשת לי". ע"כ.

ועד"ז בתוס' הרא"ש בשם הר"ח: "והר"ח פי' דארווח לה זימנא שמסרה לו הממון שהיתה חייבת לו, והחזירה לה להנות בו עד זמן שהרויח לה, ואמר לה בההיא הנאה דשבקינא לך עד כען זימנא מיקדשת לי". ע"כ.

ומבאר בספר בירורי השיטות וז"ל: "דבזה חולקים הרמב"ם והר"ח, דלפי הרמב"ם פירושו בהתחלת מסירת המלוה ארווח זמנא כלומר קבע לה זמן הפירעון, ולפי ר"ח פירושו דבזמן הפירעון לקח ממנה הכסף והחזירם לה והאריך את זמן הפירעון כו'. ומסיים שם: לפי הרמב"ם היינו התחלת המלוה, ולפי ר"ח אחרי זמן פירעון (שאחרי ששילמה החוב הוא חזר ונתן לה המעות וקידשה בהנאת הנתינה). ע"כ.

וצריך ביאור בשיטת הר"ח, למה נקט אביי שהחזירה לו ההלואה והוא חוזר ומלוה לה, לכאורה היה יכול לומר בפשטות שעתה הוא מלוה

זימנא" ללמדנו חידוש יותר. ועי' להלן בהמשך דברינו בעז"ה אשר הר"ח והרמב"ם שיטה אחת להם (ולמעיר שמדברי הרשב"א ושאר ראשונים שמת' השאלה המובאת לעיל באופן אחר משמע דלא ס"ל מתי' זו של תלמיד הרשב"א), ועצ"ב.

(4) ועי' במהרש"א לעיל ד"ה דארווח לה כו', ואפשר דס"ל כפי' המקנה בשיטת הרמב"ם, ויתורץ שאלת מהרש"א הארוך שם. ואכ"מ.

לה בפעם ראשונה (כמו בפ"י הרמב"ם), ולמה צריך הלואה פעם שני' כו'.

ועיינן בלשון הטור אהע"ז סכ"ח: "וכן כתב הר"ח כו' שמלוה לה עתה עד זמן פלוני". ואינו מביא שם "ושקלינהו מינה" והיינו דלהר"ח נתינה שני' היא הלואה חדשה].

וגם צריך להבין בלשון תלמיד הרשב"א וז"ל: "ור"ח ז"ל פי' כפירוש הרמב"ם ז"ל שמסר לה המעות כו" ע"כ. ולכאור' ישנו חילוק בין הפירושים דלפי הר"ח מדובר בהלואה שני' [והדמיון שבין הרמב"ם והר"ח הוא רק שהקידושין הם בעת נתינת מעות].

ז) ואולי יש לתרץ בכ"ז, כי גם להר"ח דין המקדש בהנאת מלוה מקודשת הוא גם בהלואה חדשה (שלא קדמה אלי' הלואה אחרת לפנ"ז), וכמפורש בטור בשם הר"ח. ורק שבדברי אב"י בגמרא צריך שיהיו דבריו מכוונים תחילתם וסופם (כמ"ש במהרש"א בעצמ"י ובהמקנה), ומכיון שתחילת דבריו "המקדש במלוה" מדובר באמצע ההלואה, לכן מפרש הר"ח גם סוף דברי אב"י בהמשך לזה "המקדש בהנאת מלוה" שהוא באמצע הלואה. ומכיון שלשטתי' מדובר בהלואה חדשה (כנ"ל בשם הטור), ע"כ מפרש "ושקלינהו מינה" שהחזירה לו ההלואה הישנה, ועכשיו חוזר ומלוה לה פעם שני' מחדש.

ומיהו כ"ז "ושקלינהו מינה והדר אוזפינהו ניהלה" זהו רק לפי הגמ' (שהרישא וסיפא יהיו מכוונין), אבל להלכה א"צ שיקדימו הלואה אחרת.

א"כ הר"ח קאי ממש בשיטת הרמב"ם שהקידושין יכולים להיות הן בתחילת ההלואה והן בהלואה שני'.

וכן מכוונים דברי הטור שהביא דברי הר"ח שמקדשה בעת נתינת המעות (כשיטת הרמב"ם), ולא כתב בכלל דהוי בהלוואה שני' (כפי' הבירורי שיטות הנ"ל).

ח) ועפי"ז יש לתרץ קושיית המקנה בשיטת הרמב"ם, שאולי כפי' הגמרא עצמה גם הרמב"ם ס"ל כפי' הר"ח, שדברי אב"י מכוונים הן ברישא והן בסיפא שהקידושין היו באמצע ההלואה. אמנם בס' הרמב"ם שאינו מביא את לשון הגמ' נקט את גוף ההלכה שהקידושין הם בתחילת ההלואה. וכמ"ש הטור להלכה בשם הר"ח.



בשי' הרמב"ם דבעינן קיום וביטול התנאי [גליון]

הת' משה יעקב שיחי' חאנאוויטש

תלמיד בישיבה

בגליון תתעד (עמ' 51) כתב הרה"ג ר' י. שי' קלמנסון בשיטת הרמב"ם, דבעינן קיום וביטול התנאי בפועל, ומבאר שבתנאי דעל מנת - אע"פ שאין עיכוב בעצם החפצא (בגלל התנאי) "והרי היא מגורשת" (במקרה שמת ובודאי לא יבוא לקיים ביטול התנאי, ב"גט מעכשיו אם לא באתי... י"ב חודש)

- אבל מ"מ יש עיכוב בהיתר הנישואין שהוא דין שמתוסף ע"י תנאי זה, ולכן אינה נישאת עד שיקויים התנאי בפועל, שמעכב התנאי היתר הנישואין כו', שעפ"ז לשיטת הרמב"ם בתנאי דע"מ כשעוד צריך לקיים התנאי, הנה אע"פ שמגורשת מ"מ אסורה להינשא.

אבל לכאורה אין זה מתאים למ"ש הרמב"ם בהל' גירושין פרק ח' ה"א, ושם נתבאר שאם אמר הרי את מגורשת מעכשיו על תנאי... כשיתקיים התנאי תהי' מגורשת משעת נתינת הגט... ויש לה להנשא לכתחילה אע"פ שעדיין לא נתקיים התנאי...".

ולכאורה אם בנוגע לגט מעכשיו אם לא באתי עד י"ב חודש ומת, שבודאי לא יחזור לבטל התנאי, אין לה היתר להינשא כיון שיש עדיין עיכוב בגירושין, בנדו"ד שיכול להיות אפי' ביטול התנאי, ודאי יש עדיין עיכוב בגירושין, ואיך היא יכולה להנשא, ומדוע אומר הרמב"ם שיכולה להנשא לכתחילה? וכמו שהקשה הכסף משנה, וא"כ אין זה מתאים אם הא שהובא שיש עיכוב בהיתר הנישואין.

ואולי אפשר לומר בביאור דברי הרמב"ם שהם לכאורה בסתירה למה שכתב בהל' גירושין פרק ט' הל' יא, שיש חילוק בין תנאי התלוי בקיום האשה, לבין תנאי שאינו תלוי באשה - אם מצד שתלוי בדעת אחרים (שאינן לה הכח לפעול בזה), אזי התנאי מהוה עיכוב הנישואין (מלכתחילה) דאין זה תלוי בה, אבל אם קיום התנאי תלוי בה (כגון לתת כסף לפלוני, או ללכת לארץ ישראל כו'), אז מכיון שזה תלוי בה והיא יכולה לעשות זאת בכל זמן כו', אין התנאי פועל עיכוב בהיתר הנישואין "שאינן חוששין שמא לא יתקיים התנאי". ראה שו"ת רעק"א קכ"ו.

אבל לכאורה אין זה מדוייק כ"כ ברמב"ם (פ"ח ה"א) שאומר "ואין חוששין שמא לא יתקיים הואיל והי' התנאי מעכשיו או בעל מנת": א. שאומר "יתקיים", שמשמעותו אפי' אם לא תלוי באשה. ב. אומר הטעם "הואיל והי' התנאי במעכשיו", ולא מצד זה שבידה. וצ"ע.



חסידות

כל השביעין חביבין

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בד"ה באתי לגני תשי"א "והנהגה מל' רז"ל וכל השביעין חביבין ולא כל החביבין שביעין, מוכח מזה שעיקר המעלה הוא זה שהוא שביעי, ומפני זה שהוא שביעי מצד זה הוא חביבותו, היינו שחביבותו אינו מצד ענין התלוי בבחירתו רצונו ועבודתו, כ"א בזה שהוא שביעי, שזה בא מצד התולדה".

ולא הבנתי, הרי לכאורה מה דלא אמרו "כל החביבין שביעין", הוא משום דאינו נכון לומר כל החביבין שביעין, שהרי שייך ענין החביבות גם אם אינו שביעי?

אלא שלזה י"ל דעדיין הי' אפ"ל "חביבין כל השביעין" וכיו"ב, באופן שמקדים ה"חביבות" לפני ה"שביעי", ולא נחית בהמאמר לומר דוקא לשון זה כיון דנקודת הדיוק הוא מה שהקדים ה"שביעי" לפני ה"חביבות".

אמנם אולי י"ל דמדויק הוא, ומבאר לנו אמיתית הענין ד"שביעין חביבין".

ובהקדים דיש לעיין, דלכאורה מאי שנא הל' "חביבין שביעין" מהל' "שביעין חביבין", הרי בין כך ובין כך משמעות הדבר הוא דאין החביבות מצד עבודתו אלא מצד זה שהוא שביעי, ואף א"נ דאינו דומה דבהל' "שביעין חביבין" מודגש זה שהוא שביעי, ובהל' "חביבין

שביעין" מודגש זה שהוא חביב, אבל סו"ס אם תולין חביבותו בזה שהוא שביעי – הרי אומרים בזה שאין חביבותו מצד עבודתו אלא מצד התולדה.

ואולי י"ל דנקודת הדבר הוא, דגם א"נ דהחביבות תלוי' בזה שהוא שביעי, מ"מ עדיין יש ב' דרגות בזה. ובכללות: עצם מציאות השביעי; והמעלה דפעולת השביעי.

הסבר הדבר: בסה"מ מלוקט ח"ד עמ' קי ואילך מבאר ב' מעלות במעשה – והרי מעשה הוא דוגמת ספירת המלכות, הספירה השביעית, א. דהמעשה פועל על כל הכחות שלא יהיו בהגבלה. דע"י שהכחות דשכל ומדות יורדים למעשה מתגלה בהם נקודה בלתי מוגבלת. ב. עצם מציאות המעשה מושרש בעצם הנפש (ולא בהגילויים דהנפש) להיותו "כח נבדל". זהו תוכן הדברים.

ואולי, זהו החילוק בין "חביבין שביעין" ל"שביעין חביבין", דהן אמת דבשניהם החביבות בא מצד היותו שביעי, מ"מ בהל' "חביבין שביעין" עיקר ההדגשה היא על החביבות מצד זה שהשביעי פועל, והוא מה שפועל (ומגלה) בל"ג בכל הכחות - וזהו חביבותו, משא"כ בהל' "שביעין חביבין" עיקר ההדגשה היא על עצם מציאות השביעי, והוא מה דעצם מהותו הוא כח נבדל ומושרש בהעצם.

(ואולי יש להוסיף, דל' המאמר הוא דמהל' "שביעין חביבין" "מוכח מזה שעיקר המעלה הוא זה שהוא שביעי", ומשמע דגם בהל' "שביעין חביבין" אין הפירוש דכל מעלתו הוא זה שהוא שביעי, אלא רק עיקר מעלתו, ואולי הוא משום דסו"ס מדברים כאן בענין "החביבות" שקשור לענין הגילויים; אמנם עצם מציאות השביעי אינו שייך לגילויים - "חביבות" - אלא שייך להעצם).

ועפ"ז אולי זהו הכוונה שהי' אפ"ל הל' "כל החביבין שביעין" (אף שלכאור' ישנו ענין החביבות גם אם אינו שביעי), דגם בל' זה אומרים שחביבותו תלוי בזה שהוא שביעי, אף שאין חביבות מצד עצם מציאות השביעי כנ"ל, מ"מ החביבות תלויה בזה שהוא שביעי, וא"כ חביבות זו היא סוג חביבות אחרת מחביבות סתם בשאר הדרגות שאינן שביעי, ובסוג זה של חביבות שייך לומר "כל החביבין שביעין".



שכינה היא בחי' י"ה

הרב אפרים חיים טראכטענבערג

משפיע במתיבתא אהלי מנחם - פאסטוויל אייווא

במאמר באתי לגני תשט"ו ס"ג כתב כ"ק אדמו"ר וז"ל: "ארז"ל איש ואשה זכו שכינה שרויה ביניהם שהוא אות יו"ד ואות ה"א חלק הנעלה שבשם הוי', ועוד יותר דזה מה שאמרו זכו שכינה ביניהם שהן אותיות י"ה, הוא רק מה שנשפע לאיש ואשה, אבל שרש ההמשכה הוא ממקום נעלה יותר". עכ"ל.

והנה ידוע שאותיות שם הוי' הן כנגד חו"ב זו"נ, בענין שרק ה' אחרונה שבשם הוי' היא כנגד ספי' המלכות שהיא בחי' שכינה כידוע. ולפ"ז לכאו' צ"ב, מדוע בביאור זה מייחס בחי' שכינה ל"חלק הנעלה שבשם הוי'" שהן אותיות י"ה, שהן כנגד חו"ב?

והנה לכאו' ה' אפ"ל לפי המבואר בבאתי לגני תשי"א בתחלתו, ש"ענין שכינה הוא בכל מקום לפי ענינו", דלפ"ז לכאו' היה אפ"ל שהסיבה לכך שאותיות י"ה מיוחדות לענין שכינה הוא, כי מדובר גבי מדריגה שלמעלה מהם, שלגבי אותיות י"ה נק' שכינה.

אבל באמת אינו נראה לומר כן. א. דלא נרמז ולא נזכר שמדובר גבי מדריגה שלמעלה מהם. ועוד, הרי א"א לומר שפי' "בכל מקום לפי ענינו" הוא, שגבי כל מדריגה אפ"ל שנק' שכינה גבי מדריגה שלמעלה ממנו. כי הנה בהמשך תרס"ו עמ' תקטז-תקיז בא לבאר ענין השכינה, וזהו תוכן השקו"ט שם בקצרה: מהביאור עה"פ הוי' לי בעוזרי (ראה בהנסמן בבאתי לגני תשי"א ע"א) הביא שהקו הוא בחי' שכינה, ומד"ה וככה הגדול (ראה הנסמן בבאתי לגני תשי"א ע"א) הביא הטעם לזה לפי שהקו בא בבחי' התלבשות בעולמות ונש"י ומאיר בהם בבחי' פנימיות, ועש"ז נק' שכינה - ע"ש ששוכן בתוכם כו'. ואח"כ מביא טעם אחר ממ"א, והוא דכשם דבחי' מל' דאצי' שנעשה עתיק לבריאה שנק' שכינה ע"ש ששוכנת בתחתונים כו', כמו"כ בחי' הקו שנעשה עתיק לבחי' אדם דבריאה דכללות. . . ה"ז ג"כ בחי' שכינה כו'. ואח"כ מעמיק יותר בהענין ומביא מלקו"ת (ד"ה שחורה אני), שלשון שכינה שייך רק כשיורדת המל' בריאה, אבל כשהיא באצי' לא שייך לשון שכינה מאחר שמיוחדת שם באו"ס ב"ה ואינה מתלבשת ושורה במקור הנבראים עדיין כו'. ומקשה ע"ז מהביאור דשחורה אני הנ"ל, שגם מל' כמו שהיא באצי' נק' שכינה. ומתרץ זה ע"פ ד"ה שה"ש ספ"א, שהן שתי מדריגות: שכינה עילאה היינו מל' כמו שהיא באצי',

ושכינה תתאה היינו מל' כפי שיוודת לבריאה. ומבאר בפרטיות יותר ענין זה שמל' גם כמו שהיא באצי' נק' שכינה, והוא כי שם היא בחי' שרש ומקור לבי"ע שבאצי', והוא הארה נבדלת כו', ומשו"ז נק' שכינה. דהגם שאיננה שוכנת עדיין בתחתונים, מ"מ להיותה מקור האור והחיות דבי"ע שבאצי', עש"ז נקראת שכינה.

ומסיק שם, שלפ"ז אפ"ל גם גבי אוא"ס שלפה"צ במדריגה הג' שבו, שיתכן לומר שהיא בחי' שכינה בשרש הראשון, בגלל שהיא שרש בחי' ממכ"ע ושייכת אל העולמות. ע"כ קיצור תוכן שקו"ט.

וא"כ, את"ל שפי' "בכל מקום לפי ענינו" הוא, שגבי כל מדריגה אפ"ל שנקראת שכינה לגבי מדריגה שלמע' ממנו, א"כ לא מובן מה הי' קשה לו שדק לתרץ באופן הנ"ל ולהביא כמה טעמים סברות וראיות ע"ז, דאם הי' כההו"א, הי' אפ"ל בפשטות ולתרץ: שמל' כמו שהיא באצי', ובחי' קו, ומדריגה הג' באוא"ס שלפה"צ, כולם נק' שכינה גבי מדריגה שלמעלה מהם. ועכ"פ הי' לו להזכיר זאת, מכיון שהוא הת' הפשוט ביותר. ומהא דלא תי' הכי ולא מזכיר זה כלל, אשמוענין שע"כ לומר שא"ז פי' המתקבל. ולכן א"ל הכי גם בענינינו, שהטעם ע"ז שמייחסים שם שכינה לאותיות י"ה שבשם הוי' הוא כי מדובר סתם גבי מדריגה שלמעל' מהם.

אלא לכאורה הפי' ב"ענין שכינה הוא בכל מקום לפי ענינו" הוא, שבכל "מקום" הפי' עולם או פרצוף. ולא אמר בכל מדריגה, כי הכוונה שבעולם ופרצוף גופא, מדריגה פרטית שנק' שכינה מתבטאת כפי ענין עולם ופרצוף ההוא.

וכמו אוא"ס שלפה"צ, שבעולמות הכללים נק' אצי', הרי לפי ענין עולם ההוא (עולם האצי' הכללי) כך היא מדריגת השכינה שהיא מדריגה הג' שבאוא"ס, דהיא מתבטאת לפי ענין המקום (העולם) ההוא, והיינו שמתבטאת בזה שהיא שרש בחי' ממכ"ע ובבחי' שייכות אל העולמות. ועד"ז מובן הפי' גם לגבי שאר מדריגות, וד"ל.

ולפ"ז מובן שגבי פרצוף דשם הוי', במדריגות העליונות שבו שהם אותי' י"ה - "חלק הנעלה שבשם הוי" - לכאו' א"א לומר שהן בחי' שכינה לפי ענין המקום ההוא, שהוא פרצוף דשם הוי'. דדוקא מדריגות התחתונות שבעולם או פרצוף מבטאים בחי' שכינה לפי ענין המקום ההוא, אבל מדריגות העליונות שבעולם או פרצוף אינם מבטאים את בחי' השכינה לפי ענין המקום ההוא.

אלא י"ל בד"א לפי המבואר בסה"מ תר"ס בתחלתו (עמ' ג-ד), דכ' שם וז"ל: "מן המיצר קראתי י"ה היינו בקריאה שגם בחי' י"ה יהיה בבחי' י"ה . . . שיהיה ב"פ י"ה, והו"ע גילוי אור הגנוז . . . דש' הוי' שבעצמות אוא"ס הוא ב"פ י"ה . . . ואחר הגניזה נעשה מן י"ה האחרונים ו"ה . . . עיקר ההמשכה היא בבחי' ו"ה דאותי' ו"ה היו קודם הבריאה ג"כ בבחי' י"ה ואותה אנו מבקשים שיומשך בחי' האור הגנוז . . . בחי' י"ה הב' . . . המשכת ו"ה שנעשה י"ה . . . י"ה הנעלם בעצמותו, די"ל שזהו בחי' העלם העצמי דא"ס שלמע' מבחי' גילוי . . . בחי' הפנימיות דהוי' שהוא בחי' העצמות דא"ס . . . ע"י הצעקה מבחי' המיצר שבנפש עי"ז קראתי מן המיצר העליון בחי' י"ה הנעלם בעצמותו כו' להיות ענני במרחב י"ה שגם בבחי' המרחב שהוא בחי' הגילוי יהי' בחי' י"ה שהוא גילוי בחי' העצמו' כו'. וזהו ג"כ כללו' ענין בנין המל' . . . דשרש המל' באמת הוא בבחי' פנימיות ועצמו' א"ס . . . וזהו תכלית הכוונה שיומשך בחי' חמץ כמו שהוא בבחי' העצמות . . . דהיינו גילוי בחי' העצמו' . . . ההמשכה שבחי' עצמות א"ס בבחי' מל' . . . בחי' גילוי והתפשט' המלוכה". עכ"ל.

הרי מובן מזה שאותיות י"ה שבעצמות אוא"ס הן שרש המל', והתכלית היא שיומשכו למטה כמו שהן בשרשן, ויהפכו אותיות ו"ה שיהיה ג"כ י"ה, והיינו שיתגלה שרש המל', ותהיה המל' ג"כ בבחי' י"ה, ויהי' בשלימות לע"ל - "ביום ההוא יהיה ה' אחד" - שיהיה ב"פ י"ה, כנ"ל.

ולפ"ז י"ל בד"א לגבי ענינו, דמה שמייחס את אותיות י"ה לבחי' שכנינה כנ"ל הוא, כי בענין הנישואין דאיש ואשה, ע"י שזכו נמשך שורש המל' - אותיות י"ה - שהוא ג"כ שורש השכינה כנ"ל. והיינו שמדובר בא' ממדריגה דשורש השכינה, ומכיון שנמשכת השכינה כפי שהיא בשורשה, לכן אפשר לקרוא מדריגה זו דשכינה, ע"ש שורשה הנמשך, אותיות י"ה, וד"ל.

ולהוסיף, דזה שענין זה דשכינה נמשך דוקא בענין הנישואין דאיש ואשה ע"י שזכו, הוא כי ע"י ענין הנישואין הפרטי נמשך ענין הנישואין הכללי - שיהי' לע"ל בשלימות, שאחד הענינים שבו הוא דיתגלו בשלימות אותיות י"ה כפי שהם בשרשם, שהן שורש המל' והשכינה, ואז נהפכו אותיות ו"ה - המל' והשכינה - להיות ג"כ בבחי' י"ה, ולכן הארה מענין זה מאיר גם בזה"ז, בענין הנישואין הפרטיים, והו"ע אותיות י"ה - בחי' השכינה - שנמשך לאיש לאשה אם זכו.

ויש לדייק בל' "שכינה שרוי' ביניהם" - שרוי' דייקא, וידוע שענין השראה הוא שאינו בא בהתלבשות אלא בבחי' מקיף, וע"ד מש"כ בתניא ס"פ י"א "כל בי עשרה שכינתא שריא שהוא בבחי' מקיף" (וכן מובן מסה"מ תרס"ג עמ' יב, ומהמשך תרס"ו עמ' רעג, שענין השראה הוא דוקא במה שאינו בא בהתלבשות אלא רק נאחז או מקיף, ובסה"מ תרס"ג הנ"ל עמ' ה-ו האריך לבאר שלשון אחיזה הוא דוקא במה שאינו בא בהתלבשות, ומהמשך תרס"ו הנ"ל מובן שהשראה הוא ג"כ ענין אחיזה, וד"ל). ולפ"ז יש לדייק ולומר שנאמר לשון "שרוי'" דייקא, מפני שהענין הנמשך שורשו נעלה מאוד, ואינו יכול להתגלות ולהתלבש בשלימות בזה"ז בנישואין הפרטיים, אלא דוקא לע"ל דוקא יהי' זה בשלימות הגילוי והתלבשות, וד"ל.



רמב"ם

מצוות המוטלות על הצבור

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בקובץ שעבר (תתעד) הבאנו מה שנראה מדברי הרמב"ם בסה"מ שעיקר מצות מחיית עמלק היא מצוה המוטלת על הצבור, ומדבריו בהלכות מלכים משמע שהיא מצוה השייכת גם להיחיד.

גם הבאנו דברי החינוך במצוה תר"ד דנראים סותרים זא"ז, דמתחיל לומר שהיא מצוה המוטלת על הצבור, ומסיים "ובאמת גם על כל יחיד מישראל מוטל החיוב וכו'", ומסיק, ש"אם אינו הורגו ביטל עשה זה" עיי"ש.

והנה הבאנו שענין כזה מצינו במצות בנין בית הבחירה: הרמב"ם בספר המצות כתב שהיא מצוה המוטלת על הצבור, ובהלכות ביהב"ח כתב דהכל חייבים לבנות ולסעוד וכו', ומכאן שהיא מצוה מוטלת על היחיד. ועיי"ש מה שכתבנו ע"ז.

והבאנו מ"ש כ"ק אדמו"ר דבבנין ביהב"ח יש ב' דינים: א. דין מצד הגברא שזהו חיוב המוטל על הצבור. ב. דין מצד החפצא של ביהמ"ק

דצריך להעשות ע"י כלל ישראל וכאו"א בפרט, היינו דאין זה חיוב על הגברא אלא שביהמ"ק "מחייב" שכאו"א ישתתפו בהבנין. ובזה ביאר ג"כ איך שייך שהנשים יתחייבו במצוה זו, מאחר שהיא מ"ע שהזמן גרמא, והסביר, דזהו משום דאין זה חיוב על הגברא, ועיי"ש.

והנה להבין כל הנ"ל יש להסביר ביתר ביאור ענין זה של חפצא וגברא בחיוב המצות, ולעיין קצת בסוגיא הנ"ל בהל' ביהב"ח:

והנה כ"ק אדמו"ר חידש בדין בניית ביהמ"ק גדר של חפצא; דבעצם אין הגברא מחויב בזה כלל אלא החפצא של ביהב"ח מחייב הענין, וכאו"א מישראל ישתדל לקיים מה שהחפצא של ביהב"ח מחייב. ואע"פ שלשון הרמב"ם הוא "הכל חייבים לבנות ולסעד", כבר עמד על זה כ"ק אדמו"ר, ופירש, שחיובן הוא מצד החפצא היינו שהמקדש מחייב את הענין.

אך עדיין צ"ע בהלשון, דמשמע שיש חיוב גברא ע"ז ג"כ.

גם יש לדקדק בענין חפצא זו, דאם מאן דהו לא רוצה לבנות ולסעד בודאי שזה לא יהי' נחשב לו שביטל מ"ע, וא"כ יל"ע מי יחייב כאו"א מישראל לבנות ולסעד. ואולי י"ל דכ"ז יהי' נכלל בחיוב המוטל על הצבור, היינו, דהחיוב הוא על הצבור והצבור צריכים לדאוג שכאו"א יבוא לבנות ולסעד בבנינו. דמצד אחריות הצבור לכך שיבנה בהמ"ק הם יכולים לכופף כאו"א מישראל לבנות ולסעד בבנינו, כלומר, אע"פ שלהיחיד אין שום חיוב ואינו עובר על כלום אם לא יבנה ולא יסעד בבנינו, מ"מ מצד המצוה המוטלת על הציבור שיבנה ביהב"ח, ומאחר שהחפצא של ביהב"ח מחייב השתתפות היחיד, יכולים הצבור לכופף היחיד להשתתף.

ולפ"ז יש לפרש דלשון הרמב"ם "הכל חייבים" הוא כפשוטו - דהם "חייבים", רק דאין זה בתור חיוב על הגברא כמו שאר הכל חייבים שבתורה, כ"א שחיוב זה הוא באופן גרמא היינו דהצבור מטיל החיוב על היחיד בכדי שהצבור יקיים חיובו. וא"ש לשון הרמב"ם.

והנה יל"ע בדברי כ"ק אדמו"ר דבאמת הי' אפשר לפרש באופן אחר ענין חיוב המצוה כאן, והוא דאכן ישנה מצוה חיובית המוטלת על מי שהוא לעשותה, כלומר שיש חיוב לעשות המצוה ובזה נכללת ג"כ ההשתדלות עבור המצוה, וחיוב זה הוא על אחריותן של הציבור, וע"ז נאמר במצות ביהב"ח שהיא מצוה המוטלת על הציבור דהם האחראים לראות שיהא ביהב"ח לישראל, וכיחד עם זה יש פרטים שבמצוה,

שכאו"א מִישראל יש לו חיוב פרטי לבנות ולסעד, היינו דאין עליו אין עליו החיוב לגמור הבנין או האחריות על ביהמ"ק, רק שישתתף בבנינו.

ונפק"מ דאם יש בידו לעשות מה שהוא עבור הביהמ"ק ואינו עושה ה"ה מבטל מ"ע, אך אם עושה מה שביכלתו ה"ה מקיים מ"ע ואינו מחויב לעשות יותר (ויל"ע מה נקרא כדי יכולתו, ועד כמה חייב הוא לעשות ולבנות ולסעד).

היוצא מהנ"ל, דיש חיוב גברא שנושא איתו אחריות המצוה, ויש פרטי המצוה - שהמצוה תעשה בפועל - דזהו כמו החפצא של המצוה. ובנוגע לבהב"ח אחריות המצוה מוטלת על הציבור, ופרטי המצוה, היינו פעולת המצוה, היא חיוב על כל יחיד ויחיד.

וי"ל, דמשו"ה חידש כ"ק אדמו"ר חיוב חדש של חפצא משום דבהכי א"ש למה חיוב זה הוא גם על נשים כמ"ש, אבל לדברינו שזהו באמת חיוב על פרטי המצוה, א"כ צ"ע למה יתחייבו נשים במצוה זו.

ואפ"ל דכד דייקנין בלשון הרמב"ם כשהביא האי דינא ד"הכל חייבים לבנות ולסעד בעצמם אנשים ונשים" הוסיף המילים "כמקדש המדבר", ואולי כוונת הרמב"ם להסביר האי דינא ולתרץ איך שיך חיוב זה על הנשים, דמאחר שהן הביאו לנדבת המשכן והשתתפו בעצמם בתפירת המשכן, נעשה זה בנה אב לכל הבתי מקדש שיעשו על ידי כולם, ואולי הוה זה כמו שקבלו על עצמם לחובה (ובדומה למה שמצינו בנוגע לתפלת ערבית רשות, דעכשיו קבלו עליהם חובה), או מצד שזה גופא שהמצוה דבנין בית הבחירה נובעת מהפסוק "ועשו לי מקדש", לכן צריכין לעשות כסדר שעשו הם, ואע"פ ששם היה זה בנידבת לבם ולא מצינו ציווי על זה, מ"מ מהם נלמד לכל הבתי מקדש שיעשה כצורה וסדר של מקדש המדבר. ודו"ק.

ולמהתיק הענין קצת י"ל דמצינו ב' דעות בתוכן ביהב"ח; דלשיטת הרמב"ם והחינוך המכוון של ביהב"ח הוא "להיות בית לה' מוכן להיות מקריבין בו הקרבנות וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה וכו'" וכן כתב החינוך במצוה צה "לבנות בית לשם ה' כלומר שנהי' מקריבין שם קרבנותינו אליו ושם תהי' העליה לרגל ע"פ כל ישראל בכל שנה וכו'". ע"ש.

אמנם הרמב"ן בפרשת תרומה כתב הטעם לכך שהציווי דעשיית ארון וכפורת קדם לשאר כלי המשכן "דהנה עיקר החפץ במשכן הוא

מקום מנוחת השכינה שהוא הארון . . על כן הקדים הארון וכו". ועיין בלקו"ש חלק יא שיחה ב' לפרשת תרומה מ"ש כ"ק אדמו"ר בזה.

והנה הרמב"ם לשיטתו, דתכלית המכוון של ביהב"ח הוא הקרבת הקרבנות, אפ"ל דלדידי' היחידים מחוייבים להשתתף במצוה זו, משום דזהו ענין הנוגע להם, דכאו"א זקוק למקום להקריב קרבנותיו ולעלות אליו לרגל, וא"כ אע"פ שכללות הציווי הוא על הציבור, מ"מ כאו"א צריך לעזור ולסעד בבנינו מפני התועלת פרטי שיש לו מביהב"ח. אבל לדעת הרמב"ן אין מקום לחיוב פרטי ע"ז, משום שענין ביהב"ח - השראת השכינה - שייך להכלל, שאי"ז ענין הנוגע דוקא להפרט רק שזהו רצון ה' להשרות שכינתו. נמצא לפ"ז שביאור זה שיש חילוק בין מי שהמצוה מוטלת עליו ובין מי שמשתתף בהמצוה הוא מתאים רק לשיטת הרמב"ם הנ"ל ולא לשיטת הרמב"ן.

ולפ"ז י"ל דמשו"ה כ"ק אדמו"ר חילק בין גברא וחפצא משום שאין זה תלוי במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן, ומשו"ז ביאר כ"ק אדמו"ר דהחילוק הוא בין חפצא וגברא של בנין ביהב"ח אע"פ שחיוב כזו לכאורה היא מחודש.

ועכ"פ, הנה ביאור הנ"ל שכתבנו בענין ביהב"ח יש לפרשו בנוגע למחיית עמלק והשבעה עממין. ובפרט מלשון החינוך שהבאנו - שהתחיל במצות הציבור וסיים בחוב היחיד - משמע דיש שני דינים בנוגע לעמלק: א. המצוה הכללית שהיא לעקור כל זרע עמלק, ודין זה הוא בגדר מלחמה ושייך להציבור. ב. יש דין נוסף בעמלק, והוא להרוג כל עמלק שבא לפנינו, דזהו הפרטים של מחיית עמלק, ודין זה שייך לכל יחיד ויחיד.

והנפק"מ בין ב' דינים הנ"ל היא, דמצד דין הא' יש חיוב לחזור אחריהם ולעקרם היינו לעשות מלחמה איתם ולחפשם ולהרגם, משא"כ מצד דין הב' שהוא רק פרט בהמצוה ואינו החיוב המוטל על היחיד רק שמי שיכול חייב להשתתף בזה, החיוב הוא רק כשבא לפנינו העמלקי או אחד מז' עממין אז חייבים להרוג אותו, ועד כדי כך דב' עממין אם לא הרגו עובר בלאו. אמנם דין זה הוא רק במקרה שבא לפנינו אחד מהם וכלשון הרמב"ם "וכל שבא לידו" היינו דאינו חייב אם "לא בא לידו".

וזהו מ"ש החינוך במצוה תר"ד "שנצטוינו להכרית זרעו של עמלק . . . וזאת מן המצות המוטלות על הצבור כולו", דלפי הנ"ל א"ש, דקאי על מצוה הכללית של הכרתת זרעו של עמלק שאינה מוטלת על היחיד,

ומ"ש אח"כ "ובאמת כי גם על יחיד . . ועובר ע"ז ובא לידו . . ולא הרגו ביטל מ"ע" זה קאי על המצוה הפרטית של הריגת העמלקים כש"בא לידו", אבל זהו רק סעד להמצוה הכללית של הכרתת זרעו של עמלק שאינה מוטלת על היחיד.

והנה, לפ"ז א"ש מדוע הדגיש הרמב"ם בסה"מ בנוגע לז' עממין "שהם שרש ע"ז ויסודם הראשון וכו' שסיבת זה כדי שלא נלמוד מכפירתם וכו'", דכמו שכתבנו לעיל שיש מצוה פרטית על כל יחיד דזהו משום דיש תועלת להיחיד בזה, לכן מדגיש הרמב"ם התועלת שיש להיחיד "משום שלא נלמוד מכפרתם", ומשו"ה מוכן דיש דין על היחיד רק כשבא לידו, ודו"ק.



המשך לביאור כמה פלוגתות בין הרמב"ם והראב"ד

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר בסקרמנטא – קליפארניא

בלקו"ש חל"ד שיחה הב' לפר' נצבים ביאר כ"ק אדמו"ר מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בריש הלכות עבודה זרה (פ"א ה"ג), דהרמב"ם מביא הדיעה דבן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו, דבן ארבעים לבינה (והעיקר הוא ידיעת הנברא בשכל), משא"כ לדעת הראב"ד שעיקר ידיעת אברהם אבינו היתה בדרך אמונה ע"י גילוי מהקב"ה, הנה הוא מביא הדיעה "בן שלש שנים", היינו דלהרמב"ם העיקר היא ידיעת הנברא בשכלו, ולהראב"ד העיקר הוא האמונה.

ועפ"י יסוד זה אפשר לבאר עוד כמה מחלוקות הרמב"ם והראב"ד, ונתחיל בהלכות עבודה זרה,

דהנה באותה הלכה כותב הרמב"ם על אברהם אבינו דהי' מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה עד שהגיע לארץ כנען, וכתב הראב"ד ע"ז "תמה אני שהרי היו שם ועבר איך לא היו מוחים". ובמרכבת המשנה תירץ דעת הרמב"ם - לפי מ"ש המל"מ דאין ב"נ מצווה על קידוש השם ואיסורא קעביד – דשפיר אברהם אבינו הי' הראשון לחדש הלכה למסור עצמו על קדושת השם כאינו מצווה ועושה, משא"כ להרמב"ם ב"נ מצווה על קידוש השם, ולפיכך תמה "שם ועבר איך לא היו מוחים".

אבל הא גופא טעמא בעי, מדוע נוטה הרמב"ם לפרש דב"נ אינו מצווה על קידוש השם, והראב"ד נוטה לפרש דב"נ כן מצווה על קידוש השם.

ולפי דרכנו יש לומר, דכיון שהרמב"ם ס"ל שהעיקר הוא עבודת המטה לכן הוא נוטה לפרש שאברהם אבינו מדעת עצמו חידש והלך במסירת נפש על קידוש השם, והרי"ז חביב מאוד למעלה כשהולך מדעת עצמו, ולפיכך לא קשה משם ועבר. אבל הראב"ד נוטה לפרש, די"ל שמלמטה ציוו אותם לקדש שמו ברבים (דאל"כ הרי על זה וכגון זה אמרו יעבור ואל יהרג), ולפיכך קשה לו משם ועבר.

ואפשר להקשות ע"ז, דהרי הרמב"ם פוסק בהלכות יסודי התורה פ"ה ה"ד "כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו", ואם ב"נ אינם מצוים על קידוש השם, הרי"ז בדוגמת יעבור ואל יהרג. והרי ע"ז כבר כתב שם הכ"מ מהנמוקי יוסף דלהרמב"ם אם הוא אדם גדול וחסיד ירא שמים ורואה שהדור פרוץ בכך רשאי לקדש את השם ולמסור עצמו אפילו על מצוה קלה, יעו"ש.

ואברהם גדול הדור הי' ולפיכך גם לדעת הרמב"ם הותר לו למסור נפשו¹.



רמב"ם הלכות עבודה זרה פ"ב ה"ה, ושם בהשגות. עי' יד איתן ומרכבת המשנה, דלא נחלק הרמב"ם בזה וסמך עצמו על מ"ש לקמן פ"ד ה"ב, ועל מ"ש בהלכות נחלות פ"ו הי"ב.



כתב הרמב"ם הלכות עבודה זרה פ"ג ה"ד: "ספת לה צואה או שנסך לה עביט של מימי רגלים חייב. שחט לה חגב פטור אלא אם כן היתה עבודתה בכך. וכן אם שחט לה בהמה מחוסרת אבר פטור אלא אם כן היתה דרך עבודתה בכך". ותמה ע"ז הראב"ד "אין הדעת מקבלת כל זה כי שחיטת חגב או שחיטת בהמה מחוסרת אבר פחותים הם

(1) וכלל זה הנמצא בריבוי מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד נקוט בדרך, דלהרמב"ם מוטל על האדם לשנות ולשפר מצבו על דעת עצמו (המטה), משא"כ לדעת הראב"ד מוטל עליו לקיים ציווי הבורא (המעלה) באשר הוא שם.

מספיתת צואה ומניסוך מי רגלים". ונדחקו מפרשי הרמב"ם - הכסף משנה והלחם משנה - ליישב שי' הרמב"ם.

במרכבת המשנה ובפרי חדש בק"א, ביארו שי' הרמב"ם בארוכה, דגבי שחיטה לעבודה זרה גלי קרא ("זובח לאלקים יחרם") דבעינן כעין פנים ממש, אלא אם כן עבודתה בכך, משא"כ בזריקה דלא גלי קרא, קמ"ל "ספת לה צואה חייב", דדומה קצת לזריקה, אבל בשחיטה דצ"ל כעין ממש קמ"ל שחט לה חגב פטור אלא אם כן דרך עבודתה בכך.

ובמחלוקת זו רואים דהרמב"ם הולך בתר הפסוק והראב"ד הולך בתר הסברא, וכלשונו "אין הדעת מקבלת כל זה", וצ"ב מהמבואר לעיל.

י"ל בזה: דבנדו"ז יאמר הרמב"ם דשאני עבודת כוכבים דגלי קרא דלא תליא בסברא, וכפי שפסק הרמב"ם לקמן בהלכה ה' "הפוער עצמו לפעור כדי לבזותו . . . הואיל ועבודתו בכך חייב", וראה ג"כ מגדל עזו "וכי אנו בעבודות הולכים אחר הסברא צא ולמד מפעור שאין לך בזיון כמו קינה בחוטמו...". יעו"ש.



כתב הרמב"ם הלכות עבודה זרה פ"ג ה"ו: "העובד עבודה זרה מאהבה . . . או שעבדה מיראתו לה שמא תריע לו . . . אם קיבלה עליו באלוה חייב סקילה, ואם עבדה דרך עבודתה או באחת מארבע עבודות מאהבה או מיראה פטור". עכ"ל.

ותמהו עליו כל המפרשים - הרמ"ק והריב"ש ובראשם הראב"ד - הרי הרמב"ם כתב בהלכה לפני"ז (ממשנה בסנהדרין) "הפוער עצמו לפעור כדי לבזותו . . . הואיל ועבודתו בכך חייב ומביא קרבן על שגגתו", וכאן כותב דאם כוונתו מאהבה או מיראה לע"ז ה"ה פטור.

וכתב הראב"ד "ואנו מפרשים מאהבת אדם ומיראת אדם ולא מאהבת ע"ז ולא מיראתה". עכ"ל.

(וכבר האריכו גדולי האחרונים לתרץ סתירה זו – ועי' תוס' סנהדרין סד, א, ד"ה אע"ג דקמכוין לבזו", ובמהרש"א שם, ובכסף משנה ובמרכבת המשנה, ועוד ואכ"מ).

אבל רואין ששי' הרמב"ם היא, דהעיקר בעבודה זרה היא קיבלה עליו באלוה, שהם מושלים ומנהיגים את העולם, וכפי שכתב בהל' ע"ז ריש פ"א וריש פ"ב, אבל העובד מאהבה או מיראה, הרי"ז כמי שאוהב או פוחד מסתם בן אדם שיוכל להזיק או להיטיב לו, ואי"ז הענין של עבודה זרה (ואולי זה עובד עבודה זרה בטהרה).

ויש לחדש בזה בפשט בדברי התוס' בסנהדרין (סב, א), ד"לעובדה בביזוי" היינו דהפוער עצמו לפעור כדי לבזותו סובר שהוא מושל ושולט על העולם וכועס עליו והרי"ז ענין של עבודה זרה.

והנה בספר תניא קדישא בסיום פרק י"ט כתב דמצד הנשמה והאמונה מתרחקין יהודים מעבודה זרה במסירות נפש, אפי' שזה רק בדבור או מעשה בלי אמונה בלב כלל, ולפ"ז מובן דהרמב"ם שמפרש ענין השכלי שבעבודה זרה נוטה לפרש שזהו רק כשקיבלה עליו באלוה.

משא"כ הראב"ד שמפרש ענין האמונה, נוטה לפרש שאם עובד עבודה זרה מאהבה או מיראה, אע"פ שהוא בעצמו לא קיבלה עליו באלוה, ה"ה חייב, כיון שאוהב אותה או מתיירא ממנה.



הלכה ומנהג

אין מעבירין על המצוות בתפילין

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

כתב אדה"ז בשו"ע או"ח סי' כ"ה סעיף ו: "אם פגע בשל ראש תחילה צריך להעביר על אותה מצוה ויניח של יד תחילה ואח"כ של ראש". ע"כ.

והנה דעת הט"ז והפמ"ג והמ"ב שדוקא אם פגע בשל ראש תחילה מורין לו לעבור על השל ראש כדי להניח תחילה השל יד, משום שקדימת השל יד לשל ראש מיוסד על פסוק בתורה "וקשרתם והדר

לטטפות", אבל אם הניח ש"ר תחילה אין להסיר הש"ר, דמה דהוה הוה וימהר להניח של יד על מקומו.

דהנה הט"ז בסי' תרפד מביא דברי האבודרהם שסובר שאם הניח התפילין שלא כסדר לא יצא ידי חובתו, ובקשר לזה כותב האבודרהם שאם חל ר"ח טבת בשבת מוציאים שלשה ספרי תורה וקורין בשל ר"ח קודם חנוכה, ואם טעה והתחיל לקרות בשל חנוכה צריך להפסיק לקרות של ר"ח.

וכדברי האבודרהם פוסק הרמ"א שם סעיף ג', אבל הט"ז ופמ"ג חולקים על האבודרהם והרמ"א. ועיין בהביאור הלכה סי' כה ד"ה פגע שס"ל שגם מדברי הגר"א שם בסוף סי' תרפד מוכח שאינו מסכים עם האבודרהם, דהוא מציין שם לדין הרמ"א "משום דאין משגיחין בחנוכה" ולא כתב טעם האבודרהם בעצמו שהובא במ"א שם, וש"מ, דכתפילין אם עבר והניח ש"ר אין צריך לסלקו.

ועיין שם בהמשך דברי הביאור הלכה שאם עבר והניח התפילין של ראש תחילה הרי בעצם קיים בזה המצוה של תש"ר רק שלא קיים המצוה כתיקונה "ואין לומר דיסלק השל ראש ויחזור ויניחו ויקיים עתה כתיקונו, זה אינו, דהלא בכל רגע ורגע שהוא נושא תפילין עליו הוא מקיים בה מצות השי"ת ובודאי אין לנו לומר שיסלק עתה המצוה ממנו כדי שאח"כ יקיים יותר מן המובחר כו". ע"כ.

אבל נראה לומר שמדברי אדמו"ר הזקן מוכח שמותר לסלק מצוה כדי לקיים אותה המצוה יותר מן המובחר:

שהנה בסי' כה סעיף ה' הובאה המחלוקת שבין המחבר והרמ"א ע"ד החיוב דברכת תפילין אי הוי ברכה אחת או שני ברכות. ובסעיף ט' הובא הדין של הפסיק בדיבור בין התש"י להש"ר שהוא תלוי בהמחלוקת שבין המחבר והרמ"א שבסעיף ה'. דבשו"ע המחבר איתא: "אסור להפסיק בדיבור בין תפלה של יד לתפל' של ראש ואם הפסיק מברך על של ראש על מצות תפילין. הגה ולדידן דנוהגין לברך ב' ברכות אף אם לא מפסיק צריך לחזור ולברך על של ראש להניח וגם על מצות".

ובשוע"ר סעיף כג: "ויש אומרים שלעולם אין תפילין של ראש טעונה ב' ברכות כי אם ברכה אחת כשאר כל המצות ולא נתקנה ברכת על מצות תפילין לתפילין של ראש אלא אם כן הפסיק בדיבור בין ברכת תפילין של יד להנחת תפילין של ראש, אבל אם לא הפסיק

בינתיים אזי עולה ברכת להניח תפילין שבירך על תפילין של יד גם לתפילין של ראש.

והמנהג באלו הארצות כסברא הראשונה ומ"מ לרווחא דמלתא טוב לומר אחר ברכת על מצות תפילין ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שכן צריך לומר אחר כל ברכה לבטלה כמו שיתבאר בסי' ר"ו.

וכן אם הוא מברך ב' ברכות על תפילין של ראש כגון שהשיח בין תפילין של יד לתפילין של ראש יאמר אחר ברכה השניה ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שלפי סברא האחרונה שנתבאר בסמוך היתה ברכה ראשונה לבטלה ובעת שמברך ברכה ראשונה על תפילין של ראש שהיא ברכת להניח תפילין טוב למשמש בתפילין של יד בשעת ברכה משום שמשמוש הוא חשוב כאילו מניחה עכשיו על הקיבורת ועל זה שייך לברך להניח תפילין". ע"כ.

והנה, הא דכותב רבינו "שטוב למשמש בתפילין של יד בשעת הברכה משום שהמשמוש הוא חשוב כאילו מניחה עכשיו על הקיבורת ועל זה שייך לברך להניח תפילין", הוא דעת הט"ז סק"ד ודעת המ"א סקט"ו, והמקור לדבריהם הוא הר"ן עיין שם.

והנה המ"א בסקט"ו מסביר שמשום הכי מצריך הר"ן למשמש בהשל יד (אם הפסיק בדיבור בין השל יד להשל ראש), משום דכיון די"א שחייב לברך כשממשמש, וגם י"א (רש"י) דאי"צ לברך להניח, לכן ימשמש בשל יד.

אבל עיין בהגהות רעק"א שהקשה "הא אינו מרויח כלום בזה דאם ניחוש לשיטת רש"י דסח מברך שתים היינו על מצות לחוד א"כ ממילא בלא סח דמברך אחד היינו דאינו מברך על הראש כלל, א"כ כשממשמש בשל יד ומברך להניח טוב אינו ראוי לברך על של ראש על מצות, ואולי באמת מברך תחילה על של ראש על מצות ואח"כ ממשמש בשל יד ומברך להניח ואין משמע כן וצ"ע". ע"כ דברי הגרעק"א.

והנה בדברי רבינו סוף סעיף כג מתורצת קושיית הרעק"א, דרבינו שולל לגמרי הסבר המ"א בדברי הר"ן ומסביר שמשום הכי כותב הר"ן שטוב למשמש בהשל יד כשהוא מברך להניח תפילין "משום שמשמוש הוא חשוב כאילו מניחה עכשיו על הקיבורת ועל זה שייך לברך להניח תפילין", זאת אומרת שאפילו לשיטת ר"ת שנהגינן

כוותי', הברכה של להניח הולכת בעיקר על השל יד והברכה של מצות תפילין הולכת בעיקר על השל ראש.

ועל כן, אם הפסיק בדיבור בין השל יד להשל ראש שצריך לברך שתיים על השל ראש (לשיטת ר"ת), עדיף טפי למשמש בהשל יד כדי שהברכה של "להניח" תהיה בסמיכות להנחת השל יד.

והנה כשהוא ממשמש בתפילין של יד בשעת הברכה ומתיר ההידוק, הרי הוא מסלק המצוה ותפילין של יד - עכ"פ לרגע - כדי לעשות הברכה של "להניח תפילין" באופן שהוא יותר מובחר, ומוכח א"כ שרבנו אינו מסכים עם מה שכותב הביאור הלכה "שבודאי אין לנו לומר שיסלק עתה המצוה ממנו כדי שאח"כ יקיים המצוה יותר מן המובחר"; וגם על פי סברא הוא כך, דכשיש למצוה שני חלקים והתורה אומרת שצריך להקדים חלק אחד לחלק שני, הנה אע"פ שהתורה אומרת שאם הוא מקיים חלק השני בלבד הוה מצותו מצוה, מ"מ היא מצוה חסירה וע"כ יש סברה גדולה לומר שיתקן וישלים אותה ע"י הסרת החפצא של מצוה כדי לקיים אותה בשלימות וכדעת הרמ"א בסי' תרפד (שהיא דעת האבודרהם והמ"א שם) ושלא כדעת הביאור הלכה.

והנה הפמ"ג בסי' תרפד כותב שמהשו"ע כאן (סי' כה) משמע שאם כבר הניח הש"ר תחילה אין צריך להסירו. ולכאורה כוונתו, דכיון שכתוב בסעיף ו' שאם פגע בש"ר תחילה צריך להעביר עליו, המשמעות היא שדוקא אם פגע בהשל ראש תחילה צריך להעביר עליו, אבל אם כבר הניח השל ראש אין צריך להסירו.

והנראה לומר שאף לפי דברי רבינו שיותר טוב להסיר התפילין ש"ר כדי לקיים המצוה כתיקונו, וכנ"ל בדברי רבינו, מ"מ אין שום חיוב להסירו כיון שישנו כבר עליו, וע"כ סותם השו"ע וכותב שאם פגע בשל ראש תחילה צריך להעביר עליו, משא"כ בהניח כבר השל ראש תחילה ששם אין צריך להסיר השל ראש מעליו.

אבל מ"מ לדברי רבינו נכון יותר לכאן להסיר התפילין של ראש ולחזור ולהניחו אחרי התפילין של יד, וכנ"ל.



בענין בדיקת הציצית מידי יום

הת' שמואל ביסטריצקי
שליח בתות"ל רוטוב ע"ג דון

בשו"ע או"ח הל' ציצית סי' ח' סעי' יג, כתב אדה"ז, וז"ל: "בכל יום ויום קודם שיברך צריך שיעיין בחוטי הציצית אם הם כשרים שמא נפסקו מהם איזו חוטיין וכן צריך לעיין באותו חלק של הציצית המונח על כנף הבגד שמא נפסק חוט א', ואע"פ שבדק הציצית אתמול, צריך לחזור ולבדקם למחר, ואין אומרים העמידן על חזקתן שהם עכשיו כמו תמול שלשום, משום דאם לא יבדקם בשעת הברכה לא יבדקם לעולם, ובוודאי א"א להעמידן לעולם בחזקת כשרות, כיון שדרכן לפסוק ע"י דריסת הרגלים, או מחמת סבות אחרות, לכן תקנו חכמים שיבדוק בכל יום ויום". עכ"ל.

משמע מדברי אדה"ז דמפני שישנה אפשרות שתיפסל הציצית, ואז יברך ברכה לבטלה לכן צריכה הציצית בדיקה, ואין סומכים על הבדיקה של אתמול, מכיון שיכול להיות שנפסל.

והנה, בסעי' ט"ו כתב אדה"ז, וז"ל: "מי שנשתהא לבוא לבהכנ"ס ובעוד שיתעסק בבדיקת הציצית יתבטל מלהתפלל עם הציבור, וכן מי שבא לבהכנ"ס וקראוהו לעלות לס"ת, ועדיין לא לבש טליתו כיון שהציבור ממתינין עליו, לכן משום טורח הציבור רשאי ללבוש הטלית בלא בדיקת הציצית, דכיון שהוא יודע שאתמול היו הציציות שלימות מעמידן אותו בחזקתן". עכ"ל.

ולכאורה צריך להבין, דהנה כתב בסעי' טו "דכיון שהוא יודע שאתמול היו הציציות שלימות, מעמידן אותו בחזקתן", והרי בסעי' יג כתב "ואע"פ שבדק הציצית אתמול, צריך לחזור ולבדקם למחר, ואין אומרים העמידם על חזקת הכשרות של אתמול, וא"כ איך אמר (בלשון ברורה, ובדיוק הפוך) שמעמידן על חזקת הכשרות של אתמול.

ואם תרצה לומר שזה שבסעי' ט"ו כתב שמעמידן על חזקת כשרותן של אתמול, זה בגלל הטרחא דציבורא, קצת קשה לומר כך, מכיון שיכול להיות שנפסלה הציצית מאז אתמול (כפי שכתב בסעי' י"ג שיש אפשרות שיפסל כל יום). וממילא יוצא שלבש ציצית פסולה וגם עשה ברכה לבטלה, כמ"ש הב"י על הטור סק"ט, וז"ל: "והחרד אל דבר ה' יבדוק הציצית קודם הברכה כדי לא לברך ברכה לבטלה". וזה דבר חשוב יותר מאשר הטרחא דציבורא.

וקשה עוד יותר דהנה בקונטרס אחרון (ב), כתב את דברי תשובת בית יעקב, "ואם הוא בדרך ואין לו טלית אחרת מותר להעלים עיניו ולברך בלא בדיקה". עכ"ל. ועל זה כתב אדה"ז: "ולפי שטעמו לא מסתבר, וגם האחרונים חולקין על דין זה כמו שיתבאר בעזה"י, לכן לא העתקתי". עכ"ל. וממשיך שם ומבאר אדה"ז שלא מרוויח כלום בזה שיעלים עיניו, מכיון שיוצא שברך ברכה לבטלה, מכיון שזו היתה טלית פסולה (ומבאר בארוכה, ואכ"מ).

וא"כ, מכיון שאדה"ז כותב שלא הכניס את סברת ה'בית יעקב', מכיון ש"טעמו לא מסתבר", צריך להבין איך כתב כך בסעי' טו שלובש הטלית אפי' בלי בדיקה, הרי טעמו לא מסתבר ומדוע כשיש טרחא דציבורא כן יסתבר.

ואולי אפשר לומר בכל הנ"ל, שמכיון שענין של טרחא דציבורא הוא חשוב מאוד¹, עד כדי כך שיש כאלו שסוברים (נשמת כל חי, ועוד) שטרחא דציבורא הוא דרבנן, ויש כאלו שסוברים שטרחא דציבורא הוא אפי' דאורייתא, לכן, בסעי' טו כתב שעולה לתורה אפי' בלי לבדוק את הציציות, וכן כתב הט"ז בסעי' יג ס"ק ג', שכאשר קוראים לו לעלות לתורה – יעלה, ולא חוששים לבדיקת הציציות.

ובפרט לפי המ"ד שכל ענין הבדיקה של הציציות הוא משום חומר ברכה לבטלה, ומשום טורח הציבור לא החמירו להמתין ולבדוק הציצית בגלל החשש, ועפ"ז יובן החילוק בין סעי' יג לסעי' טו, שצריך לבדוק כל יום, ואין הציצית בחזקת כשרות של אתמול, למעט שקוראים לתורה שאז משום טרחא דציבורא – התירו.

אך עדיין קשה לפי מי שסובר שצריך לבדוק הציצית (אפי' כשקראו לו לתורה) מכיון שזה לא נקרא כל כך טרחא דציבורא, שלפיהם עדיין קשה כל הנ"ל, וצ"ע בזה.



בקונטרס אחרון (ב) שהובא על סעי' י"ג הנ"ל, במהדורא החדשה הודפס בשורה המתחלת "בשמו", סעיף קטן א', וצריך להיות סעיף קטן ג', ותיקון זה הודפס כבר בספר "מראי מקומות לקונטרס אחרון" (מאבי ע"ה), ולפלא שלא תוקן במהדורה החדשה.

(1) עיין בארוכה ב'אנציקלופדיה תלמודית' ערך טרחא דציבורא, שמביא הדעות להחמיר ולהקל.

ועוד יותר, דבקונטרס אחרון רצה לבאר שיוכלו לבדוק הציצית, ומביא הוכחה מסק"א דמ"א, ושם במ"א מוכח ההיפך, ובסק"א כותב "וה"ה שאין בודקין הציצית", אבל בסק"ג כתב (כמו שרצה להוכיח): "דנהגו להקל לבדוק כלים וציצית", וכו'.



הערות במהדורה החדשה דשו"ע רבינו [גליון]

הרב חיים דוד א. טיפענברון

ראש ישיבת מתיבתא ליובאוויטש ד'לונדון

דברים נכונים העיר הרב ה. א. אשכנזי שי' בגליון תתעד (עמ' 128), אלא דהעיקר חסר מן הספר, ובתורת השלמה הנה בשו"ע אדה"ז סי' לב ס"ה מביא שם כמה דינים:

א. אם האות גדולה ונדבקה בסופה – דינו של הרד"ך הובא במג"א שמכשיר בלי גרידה, אלא דהמג"א פוסק דצריכים להחמיר לגרוד.

ב. דינו של המאירי – נגיעת תג של אות זו דבוק בתג אות אחרת דהמאירי מכשיר אלא דאדה"ז פוסק כהמג"א דמחמיר.

ג. דינו של הב"ח שמחמיר בכל ענין, הובא בט"ז על אתר, וז"ל:

"וכתב מו"ח ז"ל ולענין הלכה נראה דבתפילין פסול בנגיעת אות לאות אפי' בשאר תיבות, בין מלמעלה בין מלמטה, ואין לו תיקון. אבל בס"ת יש לו תיקון לגוררו כו'. ופשוט שאיזה תלמיד טועה כתבו, כי בהדיא איתא לקמן סימן זה סעיף כה דע"י זה לא מקרי שלא כסדרן ומותר לגרור בדבוק. וכן כתב הוא עצמו לקמן, על כן אין להשגיח בזה דבודאי לא יצא מפיו." ע"כ.

ופוסק אדה"ז כהט"ז בשיטת הב"ח ז"ל: "ותיקון מועיל אף בתו"מ [ודלא כהב"ח דסובר דתיקון מועיל רק בס"ת] אף בנגיעות אות באות [דינו של הב"ח – וכלשונו (ולא כהרד"ך דמכשיר בלי גרירה)] בענין שנפסלו לד"ה [לדעת המחמירים (כהערתו של הרב א. אשכנזי) דהיינו הב"ח] אלא כתיקון סופרים של הט"ז דסובר דאיזה תלמיד טועה כתבו, ואין להשגיח בזה דבודאי לא יצא מפיו.

וע"ז מציין על הגליון: ט"ז שם ס"ק ג'. וכמו שכתב הנ"ל והאריכות אך למותר.

אמנם מש"כ הנ"ל "שכל כוונת ביאורו של אדה"ז הוא אשר פסק הט"ז שתיקון מועיל הוא מכיון שהט"ז סובר כהדעה השני' שאף במקרה שישאר צורת האות יש לגרור ולכן צריך הט"ז לחדש שתקון

מועיל וכונת הט"ז באופן שישאר צורת האות", לכאן' בחינם דבריו, היות דכבר פסק אדה"ז מקודם כהמג"א "דיש להחמיר ולגרור . . יש להחמיר ולתקן בגרירה . . טוב לתקנם" (התגין ע"י גרירה).

א"כ אחר כל הנ"ל מהו החידוש ד"תיקון מועיל", דהט"ז סובר ג"כ כהדעה השני' - "שאף במקרה שישאר צורך האות יש לגרור"? אלא כוונת אדה"ז היא כמו שכתב מפורש "ותקון מועיל אף בתו"מ" כשיטת הט"ז, ומובן איך שולל גירסת התלמיד הטועה בדברי הב"ח. והדברים ברורים מאוד.

אמנם אם מעיינים בזה, וכבר משנים מ"לדברי הכל" ל"לדעת המחמירים", נשאר קשה, דאם פוסק אדה"ז כהט"ז דתיקון מועיל, למה צריך בכלל לומר "בענין שנפסלו לד"ה", תשמט פסקה זו לגמרי ונדע שיכולים לתקן נגיעה בין אות לאות, כשיטת הט"ז בדברי הב"ח.

אלא, דהנה יש עוד שיטה בתורת נגיעות האותיות, והוא דעת המאירי (דלעיל) שסובר דנגיעות התגין זה בזה כשר בלי תיקון, ולהלכה המג"א מחמיר דצריך לגרר. אמנם המאירי מכשיר דוקא בנגיעת התגין אבל בנגיעות האותיות הוא פוסל.

א"כ אפשר לפרש דברי אדה"ז "ותיקון מועיל אף בתו"מ [ודלא כהב"ח אלא כהט"ז] אף בנגיעות אות באות [דינו של הב"ח - כלשונו] בענין שנפסלו לד"ה" [- פיענוח: לדעת המקילין - היינו שפסול לדעת המאירי שהוא המיקל בדין נגיעות התגין אבל פוסל בנגיעות האותיות, ועכ"ז תיקון מועיל - דהיינו אפי' פסול חזק שגם המקילין (המאירי) סוברים שהוא פסול, יכולים לגרר ולתקן כפיסקו של הט"ז והמג"א. והפך בה והפך בה דכולא בה.



מחיצת הגזוזטרא שבמקדש [גליון]

הרב פסח צבי שמערלינג
ר"מ בישיבה שע"י הציון הק'

בהעו"ב גליון ח [תתעד] כ' ידידי הר"ב אבערלאנדער שי' ב' צדדים במטרת ההפרדה שע"י הגזוזטרא שבבית המקדש: א) שלא יתערבבו הנשים והאנשים, ב) שלא יראו זה את זה.

ומביא מפיה"מ להרמב"ם עמ"ס סוכה "כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים".

והעיר ע"ז בהערה 14 שם: "ולפ"ז גם הנשים לא יכלו לראות את האנשים. ונשאלת השאלה: איך לקחו חלק בשמחת ביה"ש, ולמה הגיעו להר הבית? ואולי ההשתתפות שלהן היתה ע"י שהקשיבו לשירה והריקודים. ועצ"ע". (עכ"ל). וכן בהמשך דבריו כ' שלפי דברי הרמב"ם בפיה"מ הנ"ל "לא יכלו האנשים והנשים לראות זה את זה".

ולענ"ד מ"ש הרב"א שי' אינו מוכרח, דמנלך שגם הנשים לא יכלו לראות את האנשים? למה לא נתפוס - כפשטות לשון הפיה"מ שם - שמטרת ופעולת הגוזזטרא היתה רק "שלא יסתכלו האנשים בנשים", אבל הנשים יכלו לראות את האנשים?! ובפשטות, שע"י שהגוזזטרא בנוי למעלה, האנשים לא יכלו לראות את הנשים (עכ"פ לא בקלות), משא"כ הנשים יכלו להסתכל למטה ולראות את כל השמחה והריקודים, ונטלו חלק בשמחת ביה"ש לא רק ע"י שמיעה, כ"א גם ע"י ראי' וגם הן היו בכלל "מי שראה שמחת בית השואבה".

ובפרט כפי שהרב"א שי' בעצמו מעתיק בהערה 35 מפסקי הרי"ד ש"האנשים יעמדו למטה בעזרה ולא יוכלו האנשים להביט בנשים, שהיו לה מחיצות סביב ועשויות כמין סריגי חלונות, שהנשים בפנים רואות מבחוץ, ושבוהוץ לא יוכלו לראות מבפנים". והרי בפשטות כן אפשר - ולענ"ד צריך - ללמוד פשט גם בפירוש המשניות הנ"ל, דהרי הזכיר רק "שלא יסתכלו האנשים בנשים" דוקא ולא להיפך, ודו"ק.

[ואולי יש להוסיף בדא"פ עכ"פ, שאפי' באם האנשים היו מרימים ראשיהם לא היו יכולים לראות את הנשים בלאו הכי - אפי' באם לא היו לגוזזטראות מחיצות סביב ועשויות כמין סריגי חלונות (כפסקי הרי"ד) - והוא ע"פ מ"ש במשנה ובגמרא (סוכה נא, א - נב, ב ואילך) שמנורות . . . היו שם . . . ולא הי' חצר בירושלים שאינה מאירה מאור בית השואבה . . . תנא אשה היתה בוררת חטים לאור של בית השואבה". עפ"ז י"ל שאיש העומד בעזרת נשים בביהמ"ק בעת שמחת בית השואבה ומסתכל כלפי מעלה הי' מסתנוור מעוצמת האור, ולא הי' יכול לראות את הנשים שעל הגוזזטראות].



מקור להנהגה לפי משורת הדין [גליון]

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער

ברוקלין, נ.י.

בגליון תתס"ג העיר הר"מ שיח' פרקש אהא דמצויין בגליון השו"ע בה' מציאה ופקדון סי"ח, אהא דמבואר שם "דכ"ז משורת הדין, אבל

טוב וישר לעשות לפני משורת הדין להחזיר אפי' ברוב בני עם אחר למי שיתן סימן אע"פ שכבר נתיימש, אבל א"צ להכריז ולהודיע, אלא אם באו הבעלים מאליהם ותבעו ונתנו סימן מחזיר להם", ובגליון מצויין דכ"מ בגמ' ב"מ כג, ב, גבי "כופרא בי מעצרתא".

והעיר בזה הרב הנ"ל דאיה"נ דבשו"ע הובא דין זה כמצויין בגליון, אבל מה הראי' מהגמ' גבי כופרא שיש ענין של לפני משורת הדין להחזיר אחר יאוש, ובכלל צ"ב אמאי לא ציין להגמ' בדף כד, ב, שכן ענה שמואל לר"י שאף בשוקא אם בא ישראל ונתן סימן, חייב להחזיר משום לפני משורת הדין.

ולענ"ד נראה שהדין הוא לחלק השני של הלכה זו, דהנה בדברי רבינו מבואר ב' דברים, א. דטוב להחזיר אבידה אפי' לאחר יאוש, וע"ז אכן יש לציין לדברי הגמ' בדף כד, דנותן סימן חייב להחזיר אפי' אחר יאוש משום לפני משורת הדין, ומיירי שם אפי' ברוב עכו"ם (כ"מ שם בגמ'), וכן ציין בבאר הגולה בשו"ע שם, ולא הוצרך רבינו לציין זאת, כיון שכן מפורש בשו"ע והמקור הוא בגמ' הנ"ל. ב. דא"צ להכריז ולהודיע אלא אם באו הבעלים מאליהם ונתנו סימן מחזיר להם, והיינו דהחיוב של חזרת אבידה לאחר יאוש מצד לפני משוה"ד, מחייב רק כשבאו הבעלים ונתנו סימן, אבל ליכא חיוב הכרזה, – וד"ז מובא בשו"ע בלי ההוספה דא"צ להכריז, אמנם בדברי המחבר נרמז דא"צ הכרזה והיא מהא דכ' המחבר "דטוב וישר לעשות לפני משורת הדין להחזיר לישראל שנתן סימן"¹ – ומשמעות לשונו היא דאם נתן סימן חייב להחזיר, ולא כ' דחייב להכריז (ולפ"ז נדחה דברי הרב הנ"ל דהמחבר השמיט הא דא"צ הכרזה) וע"ז לא צוין כלל בשו"ע, וע"ז בא הציון בשו"ע"ר לדברי הגמ' (ב"מ כג, ב) "דההוא גברא דאשכח כופרא בי מעצרתא" ורב התיר ליתלו, ויתרה מזו א"ל רב "זול פלוג לחיים ברי" ומבואר בגמ' שם דההיתר היה משום יאוש בעלים, ומסקנת הגמ' היא די"ל דמקום הוי סימן, ומ"מ, פסק רב "זיל

(1) וכן מוכח ג"כ מלשון הרמב"ם בפ"א מה' גזו"א ה"ו וז"ל "אע"פ שהיא שלו (ומיירי שם שמצא אבידה במקום שרובה נכרים יעו"ש), הרוצה לילך בדרך הטוב והישר ועושה לפני משורת הדין מחזיר את האבידה לישראל "כשיתן את סימניה" – וצ"ב דלכאו' דבר ברור הוא דהחזרת אבידה היא רק בסימנים, ואמאי הוצרך הרמב"ם להוסיף דמחזיר אבידה כשיתן סימנים, וכי כאן המקום לפרשו? אמנם, לפי המבואר דמחדש בשו"ע"ר דלפנים משורת הדין מחייב רק כשבא ונתן סימניה, אבל אינו מחויב בהכרזה.

שקול לנפשך" ולא חייבו להכריז, הרי מבואר להדיא דדבר שיש בו סימן לאחר יאוש ליכא חיוב הכרזה, ומה דמבואר בדף כד, ב, הוא רק באם בא ישראל ונתן סימן חייב להחזיר, ומשמע דרק אם בא ונתן סימן אז חייב להחזיר, אבל ליכא חיוב הכרזה, אבל כיון דבדף כג, ב, "מפורש" כן, דהא א"ל "זיל שקול לנפשך" לכן שפיר ציין לדברי הגמ' הנ"ל.



פשוטו של מקרא

עיונים בפרש"י בענין גרושי ישמעאל [גליון]

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בקובץ הערות וביאורים שיצא לאור לפרשת ויחי, שאל הרב א. חיטריק כמה שאלות בפרש"י בענין גרושי ישמעאל.

אחד מהשאלות ששאל שם הוא, וז"ל: עה"פ ותתע פי' רש"י "חזרה לגלולי בת אביה", וצ"ע איך נראה זה בפיו הפשוט בפסוק. וביותר יקשה, שהרי בפרשת חיי שרה פירש"י קטורה "...על שם שנאים מעשיה כקטרת" (כה, א).

וראיתי בפירוש יריעות שלמה שעמד לפרש זה, וז"ל: "...דאי כפשוטו ה"ל למכתב ותלך במדבר ותתע דאז היה פירושו שהיה תעתע במדבר אבל עכשיו דכתיב ותתע במדבר משמע שתיתע דרך הילוכה וק"ל מהרש"ל, עכ"ל.

והמשכיל לדוד כתב לפרש, וז"ל: "דלא שייך לשון תורה אלא על מי שהולך למצוא איזה אדם או ללכת לאיזו עיר ידועה ותועה בדרך הליכתו כמו וימצאהו איש והנה תועה בשדה. אבל זו שלא היה לה מקום ידוע לילך אלא היתה הולכת לגור באשר תמצא לא שייך אז לה לשון ותתע או הוא לשון תועה מדרך השכל", עכ"ל.

ועיין גם בשפתי חכמים שהאריך לתרץ באופן אחר.

מה שהוסיף לשאול שהרי רש"י פירש בפרשת חיי שרה (כה, א) קטורה "...על שם שנאים מעשיה כקטרת", מפרש שם הגור אריה, וז"ל: "אף על גב דחזרה לגלולי בית אביה (רש"י לעיל כא, יד) אחר שראתה החסד שעשה עמה השם יתברך ששלח מלאך לה (לעיל כא, יז), והיה מעלה לה הבאר (שם, יט) חזרה בתשובה", עכ"ל.

והבאר היטב תירץ, וז"ל: "...יש לומר קודם שחזר אברהם פעם שניה ולקחה עשתה תשובה ונקראת קטורה על כך. עוד יש לומר שבקשה לחזור לגלולי בית אביה ולא חזרה", עכ"ל.

והשפתי חכמים מתרץ גם כן באופן זה ומוסיף, וז"ל: "דסברה כיון שנטרדה מבית אברהם גם אלקיו הסתיר פניו ממנה, וכשראתה הנה שנעשה לבנה בבאר ושנגלה לה המלאך, לא הוציאה עצמה מתחת כנפי רשותו", עכ"ל.

בסוף ההערה שם מביא הרב חיטריק מה ששאלתי בקובץ הערות וביאורים שיצא לאור לש"פ תולדות על פירש"י פרשת וירא ד"ה וישכם (כב, ג) נזדרז למצוה, עכ"ל. שהרי קודם פסוק זה נאמר גם כן: "וישכם אברהם בבוקר ויקח לחם וחתם מים וגו'" (כא, יד), ולמה לא פירש רש"י שם שנזדרז למצוה, דהיינו למה שאמר לו הקב"ה (שם יב) "...כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה" וגו'.

ומתרץ שם הרב חיטריק, וז"ל: אולי אפשר לפרש בזה, דכאן מבאר רש"י שהיה ענין של גילוי עריות ע"ז ושפיכות דמים, ולכן וישכם להסיר המכשול מיד, אבל בעקידה מדוע הי' צריך לוישכם, הרי דרך העולם הוא להיפך, דכשנפרדים שני אוהבים מחכים עוד רגע ועוד רגע, ולכן מפרש רש"י זריזין למצוות, עכ"ל.

ויש להעיר שהמערכת תירץ כעין זה על אתר, על ההערה שלי שם. ע"כ.



"וירא ישראל את בני יוסף" [גליון]

הנ"ל

בקובץ הערות וביאורים שיצא לאור לפרשת ויחי שאלתי למה לא פירש"י על פסוק (מח, י): "ועיני ישראל כבדו מזוקן לא יוכל לראות וגו'", על דרך שפירש בפרשת תולדות על הפסוק: "ויהי כי זקן יצחק

ותכהין עיניו מראות", ששם פירש רש"י כמה פירושים על תיבת "ותכהין", הגם שבפסוק שם נאמר גם כן: "כי זקן יצחק".

וראיתי אחר כך בלקוטי שיחות חלק טו פרשת תולדות ג', וז"ל:

"דער טעם וואס רש"י וויל ניט לערנען (ווי מ'קען אנעמען בפשטות) אז "ותכהין" איז געשען סדרה שטייט "ויברך אלקים את יצחק" טייטשט כו' אמר יבא בעל הברכות ויברך כו' ובא הקב"ה וברכו.

שטעלט זיך די קשיא ווי קומט עס וואס נאך דעך ווי דער אויבערשטער אליין האט געבענשט יצחק אבינו, זאל ער שפעטער זיין אינעם מצב פון "ותכהין עיניו". . דעריבער זאגט רש"י אנדערע טעמים אויף "ותכהין", "עכ"ל בנוגע לענינו.

ובהערה 11 שם:

משא"כ ביעקב יש לומר, אשר: (א) כבידות עיניו באה מצד זה ש"מעט ורעים היו ימי שני חיי גו'" (ויגש מז, ט). (ב) "כבדו" קל יותר מ"ותכהין" (ראה זהר פרשתנו קמב, א. ספרונו כאן). (ג) גם זה – הי' רק בסוף ימיו (וראה באר יצחק לפרש"י כאן), עד כאן לשונו בנוגע לענינו.



ארץ זבת חלב ודבש

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תורת"ל - קרית גת, אה"ק

בפרשת בא פרק י"ג פסוק ה' "והיה כי יביאך ה' אלקיך וגו' ארץ זבת חלב ודבש" מפרש רש"י בד"ה זבת חלב ודבש "חלב זב מן העלים, והדבש זב מן התמרים ומן התאנים".

ולכאור' יש לתמוה שאם לדעת רש"י צריך לבאר בפשט"מ את המושג "ארץ זבת חלב ודבש" מדוע המתין עד לפרשת בא ולא פירש זאת בפרשת שמות ששם מופיע פעמיים בפרק ג' הביטוי "ארץ זבת חלב ודבש" בפסוק ח' ובפסוק י"ז, ולא רק ששם מופיע אותו לשון, אלא מדובר בדיוק על אותו ענין, שהקב"ה אומר למרע"ה שהוא יעלה את בני"מ מצרים אל "ארץ זבת חלב ודבש", ושם לא פירש רש"י כלום, ומה נתחדש בפרשת בא שרש"י הוצרך לפרש מה זה זבת חלב

ודבש (ולהעיר מכמה מפרשי המקרא כהרמב"ן והספורנו שג"כ ראו לנכון לפרש את הלשון "זבת חלב ודבש" אך הם באמת פירשו זאת בפרשת שמות, במקום הראשון שבו מופיע הלשון, ומתחזקת התמיהה על רש"י שפירש כן דוקא בפרשת בא ? !).

ואוי"ל בדא"פ, דישנו חילוק בין הפסוקים בפרשת שמות שבהם מוזכר הענין דזבת חלב ודבש, לבין הפסוק בפרשת בא ששם זה בא בניגוד למצב שבו בנ"י נמצאים בארץ (גלות) מצרים, שמשם יעלם הקב"ה לארץ טובה וכו' ארץ זבת חלב ודבש, משא"כ בפרשת בא שנכתב סתם "והי' כי יביאך וגו' אשר נשבע לאבותיך לתת לך ארץ זבת חלב ודבש", ולכן דוקא כאן הוצרך רש"י לפרש, וכדלקמן.

דהנה על מה שפירש רש"י שזבת חלב ודבש הכוונה היא שחלב זב מן העזים וכו' ביארו מפרשי רש"י (הרא"ם והגו"א) שרש"י בא לבאר שלא נאמר שהארץ עצמה מזיכה חלב ודבש, אלא מדובר על חלב שזב מן העזים ודבש שזב מן התמרים, ומ"מ הארץ נקראת "ארץ זבת חלב ודבש" כי הכוונה היא לומר שבארץ זו "העזים שבה זבים חלב והתמרים שבה זבים דבש" (פי' הא' ברא"ם) או שע"י שהחלב זב מן העזים והדבש מן התמרים ממילא "נעשים על הארץ נהרות של חלב ודבש ונגרים עליה" (פי' הב', שם) או שמכיון ש"הארץ מגדלת העזים נקראת הארץ זבת חלב ודבש" (גו"א).

ולפי"ז י"ל שבפרשת שמות לא הוצרך רש"י כלל לבאר מה זה "ארץ זבת חלב ודבש" די"ל דכוונת הכתוב "וארד להצילו מיד מצרים ולהעלותו מן הארץ ההיא אל ארץ טובה ורחבה ארץ זבת חלב ודבש" (שמות ג, ח) היא בפשטות, שהקב"ה יוציאם מהארץ שבה הם חיים בדוחק עצום מכל הבחינות – גם מצד המזון – אל ארץ זבת חלב ודבש, שבה יש להם את צרכיהם בהרחבה, ועד"ז גם בפסוק י"ז "אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ הכנעני והחתי וגו' אל ארץ זבת חלב ודבש".

ולכן בפסוקים אלו אין צורך לפרש שאין הכוונה על הארץ עצמה, דהרי כמו שבנוגע לארץ מצרים אין הכוונה שם בפסוקים על החסרון שבארץ עצמה, אלא על המצב של בנ"י במצרים, שהם נצאים במיצר ודוחק גדול מצד המצרים וכו' וע"ז מבשר הקב"ה שיביאם לארץ ישראל שבה יהיה להם הכל בשפע, וע"ד לשון הספורנו שם בפירושו על זבת חלב ודבש "רבת המקנה ורבת המזון".

[ולהעיר גם מדברי רש"י (בהעלותך יא, ה), וראה שם במשכיל לדוד שהוכיח שעוד לפני שגזר פרעה עליהם "תבן לא ינתן לכם" היו המצרים נותנים להם לחם ומים בצמצום ע"ש. ואף שישבו בארץ גושן "מיטב הארץ" אבל זה לא הועיל להם אז. וא"כ מובן שעיקר החסרון בארץ מצרים הוא לא עצם הארץ (אדמת מצרים), ולכן גם הבשורה שיבואו לארץ זבת חלב ודבש אין סיבה לפרש שהארץ עצמה יש בה סגולה זו שהיא מזיבה חלב ודבש].

משא"כ בפרשת בא שהכתוב משבח את א"י בתור ארץ מיוחדת ש"נשבע לאבותיך לתת לך ארץ זבת חלב ודבש", היה מקום לומר שכאן מדובר על מעלה מיוחדת בעצם החפצא של הארץ שהיא זבת חלב ודבש (וראה ברא"ם שמביא כזה מ"ד שחלב זה חלב ההרים כדכתיב "יטפו ההרים עסיס והגבעות תלכנה חלב, ודבש זה דבש יערות כדכתיב ויבוא העם אל היער והנה הולך דבש כו"), לכן הוצרך רש"י לפרש שאין צורך בזה אלא חלב זה מה שזב מן העזים ודבש מן התמרים וכו', ומ"מ זה מתייחס לארץ עצמה שהיא נקראת "ארץ זבת חלב ודבש" וכפי שנת' לעיל מהרא"ם והגו"א למה זה מתייחס לארץ עצמה.

ויש להוסיף שרש"י במגילה (ו, א) פירש בד"ה זבת חלב ודבש "העזים אוכלים תאנים והדבש נוטף מהן והחלב זב מן העזים ונעשים כמין נחל" והיינו שנוצר נחל של חלב עם דבש, ואילו בחומש לא פירש רש"י כן, משום די"ל דבפשש"מ גם אם כל אחד הוא בפ"ע יש בזה שבח לא"י שיש בה ריבוי חלב וריבוי דבש, ואין הכרח לפרש שבא"י זורמים נחלים מופלאים של חלב מעורב בדבש, וק"ל.



שונות

"כשרוצים לדעת הכל – מזדקנים מזהר"

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

איתא בלקוטי דיבורים ח"א (ליקוט ב), עמ' 59-60 (לה"ק): "ואמר כ"ק אאזמו"ר אדמו"ר מוהר"ש, כי יסוד המאמר [ד"ה "כמים הפנים" שאמר רבנו הזמן למחרת צאתו מן המאסר] הוא תורת הבעש"ט נ"ע.

ושאלו כ"ק אמו"ר הרה"ק – ב"יחידות" – האם שמע רבינו הגדול מאמר זה מרבו הרב המגיד או ששמע אותו בשבתו במאסר? והשיבו בפנים צהובות: "כשרוצים לדעת הכל – מזדקנים מהר". עכ"ל.

ויש להבין פתגם זה, דלכאו' מה החסרון כש"מזדקנים מהר", ואדרבה נאמר בשבת (קנב, א): "תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין חכמה נתוספת בהם וכו'" – ועי' קנים (פ"ג מ"ו), וא"כ לכאו' כשמזדקנים מהר נתוספת חכמה מהר?

ועי' בלקו"ש ח"ז (עמ' 123-124) בביאור הגמ' דברכות (כו, ב) גבי ראב"ע שכשהיה בן י"ח התרחש נס ונהפכו אצלו י"ח שורות של שער לבן, ע"ש.

ונראה לבאר ע"פ מה שראיתי בס' 'שיח זקנים' (ח"ד ע' שעב) ש"בשלהי חודש תשרי תרצ"ד חלה הרה"ר ר' ישראל מטשארטקוב זצ"ל והובא לבית החולים. . והיה שם עד לאחר פטירתו [י"ג כסלו תרצ"ד].

"וסיפר לי אבי, ידוע שהגאון ר' מאיר שפירא זצ"ל אבדד"ק לובלין נסתלק ביום ז' חשון שנת תרצ"ד, ולא גילו דבר פטירתו להרה"ק מטשארטקוב, באחד מימי השבעה נתעורר הרה"ק מטשארטקוב בבוקר ואמר, מאיר שלי כבר אינו (בעולם) [מיין מאיר איז שוין נישטא]. . שאל אותו הרה"ח ר' דוד זיידמאן ע"ה, מדוע אומר הרבי כן? וענה הרה"ק, הוא היה אצלי עכשיו [ער איז יעצט געווען בא איר], ונתן לי סימן שע"י סימן זה אפשר לדעת שכבר אינו בעולם הזה.

"אחר כך אמר הרה"ק, אומרים שמאיר היה פיקח, אבל אינו כן, שולחים אדם לעולם הזה כדי שיעשה את המוטל עליו לעשות, אם הוא חכם, עושה את המוטל עליו לאיטו, ואז מאריך ימים, אבל הוא (ר' מאיר) מיהר את עצמו. . [מ' שיקט אראפ א מענטש אויף דער וועלט אז ער זאל טאן וואס ער דארף טוהן, האט ער שכל טוט ער עס פאוואליע איז ער מאריך ימים, ער האט זיך אונטערגעאיילט]. עכ"ל.

ולכאו' זה גופא צריך להבין, במה איננו פיקח בזה שמיהר את עצמו, והלא לכאו' סוף סוף קיים את השליחות ששולחים את האדם לעוה"ז

שיעשה את כל המוטל עליו לעשות, וא"כ במה היתרון שיעשה זאת דוקא לאיטו*?

[ולכאו' יש במהירות יתרון ומעלה בזה שפוטר א"ע מהר מהנסיונות של עוה"ז, שהרי אל תאמין בעצמך וכו' "וע"ד שאמר הרה"ק מקאצק זצ"ל שלא להאריך ב"על חטא", כידוע].

ונראה לבאר ע"פ מ"ש בהמשך בלקוטי דיבורים שם: "וכשראה – כ"ק אאזמו"ר אדמו"ר מוהר"ש – כך מספיר לי כ"ק אאמו"ר הרה"ק – שהדברים פגעו בי כו' (כפי שידועה התבטלותו הגדולה של כ"ק אאמו"ר הרה"ק לפני אחיו כ"ק אאזמו"ר הרה"ק אדמו"ר מוהר"ש, ובפרט בעת "יחידות") אמר לי: סדר העבודה של תיקון הוא מלמטה למעלה ולא מלמעלה למטה על ידי גילויי". עכ"ל. – ולכאורה צ"ל מה הכוונה בזה.

ולפי הנ"ל א"ש, דלאיטו – "פאוואליע" [לפי קצב הטבעי], היינו "סדר העבודה של תיקון שהוא מלמטה למעלה", וזה עושה הפיקח, משא"כ מי שממהר את עצמו "להזדקן מהר", היינו העבודה שמלמעלה למטה שלא לפי הקצב הטבעי. וכל הכוונה בעשיית דירה בתחתונים היא שתהא חדורה הדירה בתחתונים מכל הבחינות, כולל גם הקצב הטבעי, וזהו עבודת הפיקח, וא"ש.

ועוד י"ל בזה עפ"י מ"ש ב"ספורי חסידים" – מועדים (קהלת) עמ' 130:

"להצדיק מגור, בעל "חידושי הרי"מ", הציעו פעם שידוך עבור אחד מצאצאיו, והוא הסכים להשידוך, ואשתו הרבנית אמרה לו כי אחר החקירה והדרישה נודע לה שהמחותנים אינם לפי כבודה, וכי עוד מיני חסרונות שונים בהשידוך נודעו לה. אמר לה בעלה הרי"מ: "לא טוב לדעת הכל, אספר לך מעשה: מלמד צדיק אחד היה פעם בכפר, ובכל לילה היה הולך מחדרו לחוץ ושהה שם איזו שעות. תמה בעל הבית על כך, והפציר הרבה בהמלמד שיגיד לו במה הוא עוסק כמה שעות בחוץ, עד שהוכרח להגיד לו כי הוא עוסק בשיחת עופות.

(* ראה הקדמה הד' בספר בית יהודה (הדפס בסוף ספר חמדת ישראל) בענין המדרש (שה"ש פרשה ו' במתוקה שנת העובד. המערכת.

ביקשו בעל הבית שילמד גם אותו להבין שיחת עופות, והשיבו המלמד שדבר קשה הוא, כי נחוץ לשם כך לעשות סיגופים גדולים כגלגול שלג וכדומה. ובעל הבית אמר שמקבל עליו כל מה שיצוה עליו לעשות, כי חשקה נפשו מאוד לדעת חכמה זו. המלמד לא יכול להפטר ממנו, ואחר שבעל הבית עשה את כל מה שאמר לו, לימדו שיחת עופות. אחר כך נסע המלמד משם למקום אחר, ובחצי הלילה שמע שהעופות אומרים שבביתו יהיה לו נזק גדול. חזר מיד הביתה, והציל את עשרו.

וכן היה כמה וכמה פעמים שניצל על ידי שיחת העופות מהפסדים ונזקים, אחר כך נודע לו על ידי העופות שבקרוב ימות. והיה לו מזה צער גדול, של יכול להציל את נפשו ממות. פתאום פגש בעיר אחת את המלמד שלו, וסח לו את כל המאורע. אמר לו המלמד: למה הפצרת בי ללמדך שיחת עופות, ולמה היה לך לדעת כל כך? אם לא היית יודע מההפסדים, אזי הצער וההיזקות היו מכפרים על מיתתך והיית נשאר בחיים, אבל על ידי ידיעתך הצלת את ממונך והפסדת את חייך. והרי את רואה – סיים הצדיק – שלא את הכל צריכים לדעת...". עכ"ל.

ולפי"ז י"ל ד"כשרוצים לדעת הכל" מתקרבים מהר יותר למיתה, דהיינו "מזדקנים מהר" – וכידוע שהתינוק משנולד מתחיל להתייבש למות, דהיינו "מזדקן".



לחיים בעת התוועדות

הרב מיכאל א. זעליגזאן
מגיד שיעור במתיבתא

לרגלי מלאות חמש עשרה שנה לפטירת אאמו"ר ז"ל, "רופא בית הרב" (ביום כה שבט¹ הבע"ל), מצאתי² פתקאות באמתחתו שלא מצויין הזמן או המקום וכו' (ולע"ע לא נודע לי מקורו).

(1) ויש להעיר ש"כה שבט" עולה בגימט' "שלו" רמז לסימן "שלו" בשו"ע [חלק יו"ד] והוא הוא "דיני הרופא".

(2) בין הדפים שברשימות אאמו"ר, שכוללים גם הערותיו לתניא (שבמשך השנים רשמו על גליון התניא שלו, וע"פ בקשת הרבי נתן את התניא שלו (אחר שהעתיק הערותיו) להרבי, וכן הנחות (נקודות) משיחות קדש של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בשנת תש"ט ושיחות קדש של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (ה'שי"ת)

בפתק א' נרשם:

"אמירת לחיים ביים פארבריינגען, טוב לבב הוא יברך, טוב לב המלך ביין". עכ"ל.

ויש לדייק בזה:

לשון הרגיל הוא "טוב עין הוא . . יברך" דוקא (שו"ע אדה"ז סי' קפג סט"ו) ואיזה שייכות יש בין 'טוב לב' לברכת "לחיים"?

ויש לבאר בהקדים שלענין נתינת הברכה, לברך את ישראל, ישנם תנאים מיוחדים כמבואר בשו"ע אדה"ז הל' נשיאת כפים סי' קכח סי"ט:

"כהן השונא את הצבור או הצבור שונאים אותו סכנה היא לכהן אם ישא את כפיו (ולכן יצא מבית הכנסת) ועל זה תקנו בברכה לברך את עמו ישראל באהבה".

היינו שתנאי עיקרי בברכת כהנים שהוא עיקר הברכות כמבואר בדא"ח ע"ד מעלתו לגבי שאר הברכות, שענינו דהיפך שנאת ישראל (רגש שבלב) הוא נשלל בתכלית.

ועד"ז מצינו בהקדמה למתן תורה (בפרשתנו), שהכלי לנתינת התורה, שענינה הוא גם "לעשות שלום בעולם", ביטוי של אחדות, "כאיש אחד בלב אחד" (וראה לקו"ש חכ"א עמ' 104, 107), ההדרגשה על ענין רגש הלב.

והנה ענינו ומעלתו דהתוועדות הוא קשור במיוחד עם רגשי הלב:

וכן איתא בהיום יום- כד תשרי:

"פארבריינגען - ברבים בכלל, ובשבת או במוצאי שבת בפרט, היא אחת היסודות בדרכי החסידים והחסידות, ופתח ומבוא למצוה היסודית דאהבת ישראל . . אמנם הוכחה זו בעת ההתוועדות היא רק על דברים וענינים שאין בהם משום הלבנת פנים ולא כלום, כמו שהי' מאז ומקדם, אשר איש את רעהו הוכיחו באהבה ובחיבה גדולה".

כ"ק אדמו"ר מהורש"ב באג"ק שלו [ח"ב ע' תשנן]:

"פארבריינגען הוא מעיקרי הענינים בעסק החסידות והי' לעולם אצל החסידים הגדולים, שע"פ דרך הישר הוא לדבר בעניני עבודה שע"פ דרך החסידות והתעוררות הלב הן בשעת משעה דנכנס יין יצא סוד, והן בהתעוררות עבודה בתפלה וכה"ג..."

התכללות וביטול

כן מובא בשיחות קדש של הרבי בנוגע סיפור הידוע שפעם ברוסיה כשחסיד א' בא מהתוועדות חסידית ושוטר עצרו ושאלהו לשמו וענה "ביטול". והיינו שענין התוועדות באמיתתה פעלה ענין הביטול אצל חסיד זה, ועד שלא נשאר למציאות ותואר בפני עצמו. ועפ"ז יובן שאז מתקיים אמיתית ענינו דאחדות ישראל, כיון שאז הוא באופן של התכללות עם הזולת, "מבלי אשר ימצא ראש וסוף" (לקו"ת ר"פ נצבים).

והוא ע"ד מ"ש בתניא פרק לב: "העושי גופם עיקר ונפשם טפלה אי אפשר להיות אהבה ואחווה אמיתית ביניהם אלא התלויה בדבר לבדה. . . כי יסוד ושורש כל התורה הוא להגביה ולהעלו' הנפש על הגוף מעלה מעלה עד עיקרא ושרשא דכל עלמין וגם להמשיך אור א"ס ב"ה בכנסת ישראל כמ"ש לקמן דהיינו במקור נשמות כל ישראל למהוי אחד באחד דוקא...". ואז מתקיים "ברכנו אבינו [כיון שזה] כולנו כאחד".

והרי עד"ז מצינו ברמב"ם (הלכות יסודי התורה פרק ז הלכה ד) "הנביאים אין מתנבאים בכל עת שירצו אלא מכוונים דעתם ויושבים שמחים וטובי לב ומתבודדים. . . שאין הנבואה שורה. . . אלא מתוך שמחה.

ועפ"ז מובן שזהו זמן המתאים ביותר לברך "לחיים" ליהודי.

ומ"ש "טוב עין הוא יבורך" הנה עפמ"ש בגמ' תענית (כד, א) "עיני' יפות אין כל גופה צריכה בדיקה", ועפ"ז מובן דהעינים הם הביטוי והתגלות של כל הגוף.

ונתבאר בלקו"ת מטות (פה, ב) ביאור השייכות שבין רא' והלב, ומזה מובן שענין הרא' הוא ביטוי והתגלות הפנימיות שבלב. שהרי בפשטות הפירוש "טוב עין" הוא מדה טובה, והרי מקורו של המדות הם בלב, מקום הולדתם.

ויש לחתום ולהעיר ממ"ש בסנהדרין קא, א, דמפרש רש"י (שם): "כגון שהוא יום טוב ונוטל כוס בידו ואומר עליו דברי הגדה ופסוק מענינו של יום, מביא טובה לעולם". והרי זהו תוכנה דהתוועדות חסידית ועפ"ז מובן שאז הוא עת מיוחד לעניני ברכה.



תיקון טעות בספר "סדר קידושין ונישואין"

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

בספר "סדר קידושין ונישואין" עמ' עא בטבלאות נדפס "בשישי", וצריך לתקן "בששי" עם יו"ד אחת וכפי שנדפס בפנים הספר עמ' כ ס"ד.

וכמבואר בשו"ע אהע"ז סימן קכה ס"ב ובב"ח שם "שכן כתוב בשבעת ימי בראשית".

ובדיעבד אין לפסול אם כתב החסר מלא או להפך, דהא אין הענין משתנה. ח"מ שם סק"ו, וב"ש סק"ז, וקב נקי אות צ"ח.

סדר ההכנה לחופה

בספר שם עמ' סח בענין עריכת החופה למעשה, כתבנו בס"ז אודות הכנות החתן לחופה כהלכתה הקיטעל והתרת הקשרים וכו', שזה נעשה לאחרי הבדאקעניש ולפני ההליכה לחופה. למעשה כן נהגו בחופות הנערכות ב-770.

ברשימות חוברת נז מסופר סדר החתונה של הרבנית שיינא ש"הוליכו את החתן להבדאקעניש, משם . . . הוליכו את החתן והעמידוהו תחת החופה".

ושם כ' שלפנ"ז - אחרי הקבלת פנים - הושיבו את החתן ואביו בחדר מיוחד.

וכן כתב לי הרב האקנער שי' מלונדון, שבסוף חט"ו מאג"ק אדמו"ר מהרי"צ נ"ע עמ' שפ נדפס יומן מחתונת רבינו, נכתב ע"י ר' אלי' חיים אלטהויז, ושם כתב: "בדרך הילוכם עם החתן, נכנס רבינו הק' שליט"א ליחידות עם החתן להחדר הקטן אשר סמוך הוא למקום מושבה של הכלה להלבישו בכבודו ובעצמו את הקיטעל הקדוש . . . אחר הברכות האלו יצאו החתן עם השושבינין ויכנסו אל חדר הכלה להבעדעקינש וכו'" (ואין הספר תח"י). ומשמע מזה, שבעת כיסוי פני הכלה החתן כבר לבוש בהקיטעל.

ובאמת בהרבה מקומות – לא בחב"ד - נוהגים שמלבישים את הקיטעל להחתן קודם שילך לבאדעקעניש, ומהבאדעקעניש הולכים ישר לחופה [ובפרט שלדעה א' בראשונים כיסוי הינומא הוא א' מאופני חופה].

ואם ידוע למי מהקוראים איזה מקור או קבלה להנהוג יפרסמו לתועלת וכו'.

[אף שיכול להיות שהסדר כך ב-770 מחמת המרחק בין חדר היחוד ששם בד"כ מתכוונן החתן לחופה, למקום הקבלת פנים].



פסקי רבנים בעניני רפואה

הנ"ל

ידוע שרבינו נהג להפנות כו"כ מהשואלים לרבנים מורי הוראה בפועל ואף בעניני רפואה ופרנסה וכו'. והראה לי ח"א מש"כ בליקוטי מוהר"ן (תנינא אות מב) מר' נחמן מברסלב זצ"ל, וז"ל:

"לפעמים הש"י עושה מופתים על ידי בעל הפוסקים. הה"ד "מופתיו ומשפטי פיהו", שע"י משפטי פיהו שפוסק שיהיה כך, נעשה מופת, כי מחמת שנתקבל לבעל פוסק, וכשפוסק באיסור והיתר וכיוצא מקבלין דעתו, כמו כן כשפוסק באיזה ענין מקבלין דעתו ונעשין מופתים על ידו. וזהו בחי' המופתים שמספרין מהגאונים שהיו בדורות שלפננו". עכ"ל.



מספר "כ"ה" בשייכות לנישואין

הרב מנחם מענדל רייצעס
ר"מ בישיבת תות"ל, רוסטוב

במכ' כ"ק הרה"ג וכו' רלוי"צ ז"ל, אל בנו כ"ק אדמו"ר מ"יום ג' שהוכפל בו כי טוב ה'רצ"ת" (לקוטי לוי יצחק – אגרות עמ' שכ) – לרגל מלאת שנה לנישואיו עם הרבנית נ"ע, כותב:

"...הנני מברך אתכם . . . תשבעו רצון ועונג פנימי ונפשי זה מזו וזו מזה . . . וזה וזו יחדו נעשה מהם כ"ה יהיה זרעך ודו"ק". וכוונתו היא, שכאשר מחברים ה"זה" (היינו החתן) שמספרו בגימטריא י"ג – עם ה"זו" (היינו הכלה) שמספרה בגימטריא י"ב, הרי ביחד הוא מספר כ"ה [25=12+13], ובלשון הכתוב "כה יהיה זרעך", ובפשטות: שע"י יחוד החתן והכלה ("זה" ו"זו") באים בנים ובני בנים דור ישרים יבורך ("כה יהיה זרעך").

ולפום ריהטא יש לקשר את זה עם הוראת כ"ק הרלוי"צ לבנו כ"ק אדמו"ר (לקוטי לוי יצחק – אגרות שם עמ' רז) שביום החופה ילמד פרק כ"ה בתניא – שהוא לפי שמספר זה שייך לענין יחוד וחיבור החתן והכלה, "זה" ו"זו", כנ"ל.

ועוד יש להעיר לכאור' על רמז נפלא בענין זה:

הלכות אישות ברמב"ם – שמבארים את ענין הקשר והחיבור שבין האישה והאשה – הם במספר כ"ה פרקים, כמנין "זה" ו"זו" ביחד;

ואילו הלכות גירושין – שמדברים על מצב בו נעשה ר"ל הפסק בחיבור האישה והאשה, והאשה ("זו") נשארת לבד [מה שאין כן האישה אינו מוכרח שנשאר לבד לאחר הגירושין, שהרי בלאו הכי יכול להינשא – לפי הרמב"ם – לכמה נשים ביחד, כמובן] – הם במספר י"ג פרקים, כמנין "זו" בלבד.

ויה"ר שנוזכה בקרוב ממש להיחוד שבין הקב"ה וכנסת ישראל בתכלית השלימות, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו*.



"תיקונים" והשמטות בספר 'קיצור שלחן ערוך'

הרב ברוך אבערלאנדער

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

זכה רבי שלמה גאנצפריד (תקס"ד – תרמ"ו), דומ"ץ קהילת אונגוואר בהונגריה של פעם, שספרו 'קיצור שלחן ערוך' שיצא לאור בפעם הראשונה באונגוואר בשנת תרכ"ד¹, נהיה מורה דרך בחיי היום - יום בכל תפוצות ישראל, ונדפס במהדורות רבות מאד עוד בחיי המחבר². וגם תורגם להרבה שפות.

(* וראה עוד בענין "זה וזו" באג"ק ח"א עמ' רסה – ו. המערכת).

(1) 'בית עקד ספרים' (ק מס' 991) רושם גם דפוס לבוב תר"כ. אבל כנראה שאינו אלא טעות והכוונה לדפוס לעמבערג תרכ"ז (שנזכר אצל רקובר שבהערה הבאה, עמ' 100).

(2) על מו"לים שהסיגו גבולו של המחבר והדפיסו את הספר שלא ברשותו או בצורה שלא הסכים עליהם (עם פירושים, תרגום וכיו"ב) ראה 'זכות היוצרים' של פרופ' נחום רקובר עמ' 97-102.

לאחרונה כשלימדתי מה'קיצור שלחן ערוך' מהדורת הרב ביסטריצקי (קה"ת - תשנ"ב), בהשוואה למהדורת אשכול ומהדורה עברי - הונגרי מנוקד מלפני מלחמת עולם השניה (ע"י הרב ד"ר ליאו זינגר), שמתי לב שבמהדורות שהופיעו באה"ק תיקנו ושיפצו את הלשון שיהיה עברית - תקנית, ומבלי שהעירו על כל זה, ויש ע"ז עשרות דוגמאות ואכמ"ל.

והנה שם סי' נב סי"א נאמר במהדורה הישנה: "ועל קאלמוס המח[ו]פה בצ[ו]צר מברכים רק שהכל, כי הקאלמוס אינו פרי", ובמהדורות החדשות נאמר: "ו[על] קלמוס מחופה בסוכר מברכין רק שהכל, כי הקלמוס אינו פרי". ועדיין אינני יודע מה זה "קאלמוס" או "קלמוס", והתרגום ההונגרי תירגם ג"כ "קאלמוס", ואין בידי עוד תרגומים או מהדורות אחרות לבדוק בהם.

והיום למדתי הלכה תמוהה במהדורת ביסטריצקי, בסימן נב ס"ט נאמר: "דבר שאינו עיקר הפרי אינו חשוב כמו הפרי עצמו, אלא יורד מדרגה אחת, שאם הוא עץ מברכין על הטפל בורא פרי האדמה, ואם הוא פרי האדמה מברכין על הטפל שהכל. . . וכן קליפת תפוחי - זהב שנרקחו בדבש וסוכר מברכין שהכל", ולא הבנתי למה זה יורד עד לברכת שהכל ולא יגידו עליו בפה"א?

ובדקתי במהדורה הישנה (וכ"ה במהדורת אשכול עם תיקוני לשון קלים) ומתברר שחסר פה הלכה שלימה: "וכן קליפות פאמעראנצין שנרקחו בדבש וצ[ו]קר מברכין עליהם בורא פרי האדמה. ועל קליפות קשוואין שמטגנין בדבש וצ[ו]קר מברכין שהכל".

ומכאן הוראה עד כמה צריכים להיזהר בלימוד מספר שאינו מוגה.



לא קם כמשה עוד נביא בישראל [גליון]

הת' בנימין נתן וומלטערס

תות"ל 770

בגליון האחרון (תתעד - עמ' 168) הקשה הרב חיים שי' רפפורט עמ"ש שכותב הרד"ק עה"פ (יואל ג, א) "והי' אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם זקניכם חלמות יחלמון בחוריכם חזיונות יראו", שבימות המשיח יהיו נביאים גם בנערותם "עד שאולי יהיה בהם כמשה רבינו ע"ה", שלכאורה זה סותר למש"כ הרמב"ם

בהקדמתו לפרק חלק (כביאור שלשה עשר עיקרי האמונה) "והיסוד השביעי, נבואת משה רבינו, והוא, שנאמין שהוא אביהן של כל הנביאים שקדמו לפניו, והבאים אחריו הכל הם למטה ממנו במעלה, והוא בחיר ה' מכל המין האנושי אשר השיג ממנו יתעלה יותר ממה שהשיג וישיג כל אדם שנמצא ושימצא כו'".

וע"ז כתב הרמב"ם בהל' תשובה פ"ט ה"ב ע"ד משיח "שאותו המלך המשיח שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יתיר משלמה ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו".

וא"כ צריך ביאור, היאך סיפוקא מספקא ל' להרד"ק בזה [אולי יהיה בהם כמשה"].

והמערכת ציינה לכמה שהקשהו הכי ג"כ.

ובהשגחה פרטית הסתכלתי בתחילת שער רוח הקודש להרח"ו, ולכאורה התירוץ הוא פשוט ומפורש בדבריו. וכך איתא התם:

"ועתה נבאר הפרש מדריגות הנביאים במקום חאיזתם . . והנה מרע"ה ראש כל הנביאים היה מתנבא בתרין פרקין קדמאין שלנצח והוד דז"א, מבחי' פנים שלהם. ושמואל הנביא, היה מתנבא מן הפנים של פרק א' קדמא דנצח בז"א, שזה הוא חצי מדריגת נבואת מרע"ה. אלא שהיה חצי' העליונה, שהוא הנצח, ובכללו הוא הוד, ולכן היה שקול שמואל למרע"ה, אף על פי שהיה הפרש ביניהם כי מרע"ה היה מתנבא מן שניהם.

"...והנה אהרן הכהן ע"ה היה נקרא שושבינא דמטרוניא ויניקת נבואתו היה משם, וכפי ערך גדולת מרע"ה בדכורא, היה אהרן בנוקבא מטרוניתא, ובבחי' זו נקרא אהרן שוה למשה כמ"ש שם (מגילה יא. מ"ר ויקרא פרשה ל"ו א, ועוד) על פסוק הוא אהרן ומשה הוא משה ואהרן, כי כמו שמשה מתנבא בבחי' הפנים דתרין פרקין קדמאין דנצח והוד דדכורא, כן אהרן מתנבא בבחי' הפנים של תרין מוחין חו"ב דנוקבא, שהם עומדים כנגד תרין פרקין קדמאין בנדון והוד כנוכר". עכ"ל הרח"ו (דף סק"ב).

ולתוספת הבנה קצת בענין הנביא בכלל ומעלת נבואת מרע"ה בפרט, ולמה ענין זה הוא מעיקרי האמונה, יש להעתיק ולהסביר קצת מהדברים הכלליים המבוארים לפני זה בשער רוח הקודש (דף ט, י, יא):

דהנה שם מבואר שבכדי שהקול דלמעלה יכנס באזני הנביא ההוא צריך לזה ב' דברים: א. מלאכים הנעשים ממעשה או דיבור או כוונת התורה והמצוות, שע"ז נעשה "מגיד" - היינו שהוא עצמו קול הנבואה. ב. כלי גשמי שיתלבש קול המלאך בתוכו, שהוא קול גשמי של עתה שיוצא מפי האדם ההוא בהיותו עתה עוסק בתורה או בתפלה וכיוצא בזה.

ואפשר גם באופן אחר: שיתלבש אותו קול עליון בקול של צדיקים אחרים ראשונים שקדמו אליו, מזמן הראשונים או מאותם שבזמנינו עכשיו, רק שהוא צריך להיות מקושר לצדיק ההוא ע"י שורש נשמה או ע"י עשית פעולת מצות כפי גדרי הצדיק ההוא.

ובין כך ובין כך, הקול הראשון (שהוא ה"מגיד") יכול להיות בא' מג' בחי': דיבוק קול והבל, וגם הקול השני של עכשיו שיתלבש בו יכול להיות תוך דיבוק קול או הבל, "ויש הרבה בחי' בזה עד אין קץ".

"והנה ודאי הוא, כי יותר מדרגה גדולה היא כאשר קול או דיבור או הבל הראשון של האדם הזה עצמו, הם מתלבשים בקול או דיבור או הבל של עתה. . לפי שזה [שצריך לקול צדיק אחר] מורה, שאין כח נבואי בקולו או דבורו או בהבלו, אם לא עד שיצטרף כח צדיק אחר עמו.

"...והנה רבן של כל הנביאים הוא משה רבינו ע"ה. . והנה משרע"ה היה מן המדרגה העליונה שבכל המדרגות, והוא, כי בחי' קולו הא' שלו עצמו, נתלבשה בקולו של עתה, ונמצא בו כל שתי המעלות, כי שתי הקולות, הראשון והאחרון, היו שלו עצמו ולא הוצרך לאחרים. גם מעלה אחרת, כי בין הראשון ובין האחרון, שניהם היו בחי' קולות.

"וכנז"ל, כי הקול גדול מן הדבור, והדבור גדול מן ההבל, ומכ"ש שהיה ג"כ מתנבא בקול או דיבור או הבל של צדיקים אחרים. ואחריו היתה מדרגת שמואל הנביא ע"ה, והיתה מקולו הראשון לדיבורו של עתה, ומכ"ש להבלו של עתה, ומכ"ש מצדיקים אחרים. אבל לא זכה לקולו של עתה.

"ואחרי ב' מדרגות אלו הם מדרגות שאר כל הנביאים, ויש בהם שאר כל המדרגות חוץ משני מדרגות הנז"ל אשר במשה ושמואל הנביא ע"ה, כי אין שום נביא אחר שהשיג קול שעבר שלהם ממש, אל קולו או דיבורו של עתה". עכ"ל הרח"ו שם (יא).

ועל פי כל הנ"ל יש לומר, שמה שכתב הרד"ק שבימות המשיח ישיגו אפי' נערים נבואה בדרגת שמואל הנביא ע"ה ואולי עד דרגת משה רבינו ע"ה, הוא בענין ומעלה זו - שקולו הראשון עצמו יתלבש בדיבורו או אפי' קולו של עתה.

אבל בענין השגתם בנבואתם, הנה לא יהי' השגתם שלם בכל פרצוף נה"י, או לא בבחי' פנים שבו, כנ"ל בהבדלת משה משמואל ואהרן ע"ה.

ואולי יש להבין על פי זה ג"כ למה נבואת מרע"ה הוא מעיקרי האמונה. דהנה מבואר שם שמכל נביא יתהוה מלאכים ע"י לימודו בתורה וקיום המצות שלו, וכל שהמלאך הוא יותר אמיתי ושלם נעשה "מגיד" יותר אמיתי ושלם. ואולי כוונת העיקר הוא, שמרע"ה השיג בצורה הכי ברורה ובאופן הכי מושלם שיכול להגיע אליו – עד שצורתו כוללת את כולם, והשגת כל שאר הנביאים היא רק בחלק מצורת מרע"ה.

ולכן משה רבינו הוא אב לכל הנביאים – גם להנביאים שלפניו – מפני שהשגתם הוא רק חלק הנלקח ונאצל מהצורה השלימה הכללית שהשיג רק מרע"ה, ומפני שאין ב' בני אדם שיהו דעותיהם שוות, א"א שאדם אחר ישיג צורה זו בשלימותו מדעתו, אלא אם השיג כולו צריך להיות רק חלק מתוך צורת מרע"ה ולא כולו – כמו שמואל הנביא ע"ה. או אם השיג כולו צריך להיות בבחי' מקבל לבד מצורת משה – כמו אהרן (שזהו מצדיק אחר שהוא בדרגה פחותה כנ"ל).

וענין זה צריך להיות מעיקרי האמונה, מפני שאם היה באפשרות להשיג צורה מושלמת יותר שיכלול צורת משה, היה יכול לקום נביא שיחדש משהו על נבואת (וא"כ תורת) משה ח"ו וח"ו.

ולסיכום: אולי יש לתרץ דברי הרד"ק, שבימה"מ ישיגו בנ"א רק חלק מצורת מרע"ה, ומ"מ נחשב זה למדריגתו בפרט הזה שזה בא מכוחם וקולם בעצמם, כנ"ל בנבואת שמואל הנביא. או יכול להיות שישגו את צורת משה כולו, רק שהם יהיו בבחי' מקבל מקולו של משה – ולא מקולם שלהם – וכנ"ל בנבואת אהרן הכהן.

ולדעתי זה פשוט מהנ"ל, ולא באתי אלא להעיר.



נשי ובנות ישראל בתניא

הרב שלמה שמואל פליישמן

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בתקופתנו זכה דורנו שנשי ובנות ישראל לומדות חסידות ובפרט בספר התניא, וכן קיבלו על עצמם באתערותא דלתתא לומר חת"ת, וכן במוסדות לבנות יש שיעורי חסידות ותניא וכו'.

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מתבטא בקשר לדבר זה, ואומר, שזכה דורנו שנשים לומדות חסידות ובכללם ספר התניא לעיונא, ועוד יותר מהגברים, ויותר מדורות שעברו.

ע"כ באה שאלתי - מכיון שגם אני הקטן מלמד בנות שנים רבות, ונשאלתי על ידן - האם כל סדר עבודת ה' המבואר בליקוטי אמרים ובעיקר עבודת הבינוני שייך לגבן, דהרי חלק מדרגת ועבודת הבינוני (לכל סוגיו) הוא מצבו בעבודת התפילה, בהתבוננות ואהבה כרשפי אש וכו', והאם כ"ז נדרש מהן, ובפרט מ"ש בבינוני ש"בתורת ה' חפצו ויהגה בה יומם ולילה" דודאי זה לא שייך להם, ואעכו"כ בינוני המתפלל כל היום.

והנה כשמדבר על קיום השבועה "משביעין אותו תהי צדיק" - גם לבינוני (בפרק י"ד) והוא כעצת חז"ל אשה חמת וכו', זהו עצה רק לגברים לא לנשים, האם משביעין אותו ולא אותה, דמדוע אין התייחסות לגבי נשים.

ובפרק ח' כשמביא דוגמא לדב"ט בהיתר (מביטול תורה) מביא עם הארץ שאינו יכול ללמוד, ויש ע"ז צ"ע מכ"ק אדמו"ר הרי יכול לומר תהילים וכו'. ולכא' מדוע לא מביא הדוגמא כגון נשים שפטורות מת"ת.

וגם, דעפ"י המבואר בפרק ל"ז בתניא - שבירור העולם והקליפת נוגה לטוב הוא ע"י מצוות עשה, והמל"ת הם רק כדי לשמור שלא יינקו מג"ק הטמאות דזה יפריע להעלותם, ויש ס' ריבוא נשמות כנגד ס' ריבוא חלקי העולם וכל נשמה יש לה תפקיד משלה בברור בעולם - והרי נשים פטורות מרוב מ"ע, וא"כ איך חלקם בזה.

וכן גם בהמשך הפרק דמדבר במעלת הצדקה, שמברר את כל עמלו שהשקיע בעבודתו וכל כח נפשו החיונית בפרנסתו, הרי בד"כ - עד

דורנו – הנה הצדקה שהאשה נתנה הוא מכחות בעלה ונפשו החיונית ולא שלה.

וכן בהמשך פרק ל"ז מבאר המעלה של "ת"ת כנגד כולם", שמבררים את הלבושים הנעלים של מחשבה ודיבור, ובכוחות הנפש מבררים את הרוחות הנעלים של חב"ד, ובהמשכה האלוקית ממשיכים דרגת חב"ד האלוקי למטה, וכמו שאין ערוך ודמיון כלל בין החיות שבאברים לגבי החיות שבמוחין כך אין ערוך בהארת א"ס ב"ה המתלבשות במצות מעשיות לגבי הארת א"ס שבבחי' חב"ד שבחכמת התורה איש איש כפי שכלו והשגתו. ויקשה, מה השייכות לאשה שלא מחוייבת כלל בת"ת ואין בכוחה להמשיך את האור הנעלה ולברר את לבושיה וכוחותיה, ובפרט לאור המבואר על הפסוק "קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת" דאין אמת אלא תורה דוקא ולא שצועק כך אבא אבא . . וכמו שקובל הנביא "ואין קורא בשמך", ואיך שייך ענין זה לנשים?

ועוד, דמבוארת דרגת הצדיק בתניא שהוא שמואס ברע בתכלית מצד אהבתו באהבה בתענוגים, וזה שייך רק למי שיש לו נשמת צדיק, כמבואר בפרק י"ד, ומ"מ מגיע לזה ע"י עבודה רבה וכו', וכמבואר בהמשך הפרקים מב – מז שנמשך רק למי ששלם בדרגות הקודמות התלויות בעבודת ה' בתפילה וכו'. וגם כאן, האם נשים שייכות לכל זה. דבתניא מובאים צדיקים גמורים כדוד המלך ורבה, והאם היו גם צדיקות גמורות בדרגא זו.

עכ"פ התניא לא מתייחס כלל אליהן וכמדומה כ"ז לא מדובר לגביהן.

כ"ז דורש ביאור עבור נשי ובנות ישראל הלומדות תניא וחסידות, איך שייך זה לנשים

