

עמוד 1

ב"ה

שי"פ אמור – לג בעומר

ה'תשס"ד

גליון יד [תתפ]



מודעה ובקשה

תודה לא-ל זכינו וקובצינו הנו במה תורנית פורחת ורב גונית, בה משתתפים כותבים מכל רחבי העולם החבד"י ומחוצה לו, רבנים יושבי על מדין, תופסי ישיבה, שלוחים ותלמידי חכמים מופלגים, יחד עם תלמידי ישיבה צעירי הצאן. מפרי עמלם של כולם ביחד נוצר מידי שבועיים קובץ זה. ורק ע"י מאמצם העילאי של הכותבים היקרים, מגיע הקובץ לרמתו הגבוהה.

ואכן, אין די כח בפינו להודות כראוי לאלו המשתתפים בקובצינו בקביעות, מה גם שהם משקיעים את מיטב כשרונותיהם בכתיבת דבריהם, ועורכים אותם בדקדוק רב על מנת לפרסמם בקובצינו. אין בידינו לבטא את תודתינו על השקעתם הרבה, ורק הנחת רוח לכ"ק אדמו"ר, היא עצמה השכר הגדול ביותר שהקובץ מעניק למשתתפיו.

ובהזדמנות זו הננו לעורר ולהזכיר להכותבים ולקוראים היקרים שיחיו, שיסוד התייסדות הקובץ ועיקר מטרתו כידוע, הוא להגביר ולהוסיף הלימוד בעיון בתורתו הק' של כ"ק רבינו נשיאנו, שהיא "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים" ומתוך "קאך" וחיות. ע"כ שטוחה בקשתינו לפני הכותבים היקרים והנכבדים, שישתדלו ביתר שאת וביתר עוז, לקיים זאת בפועל, וממילא יכתבו ויעירו יותר בתורת רבינו.

כמו כן מנסה הקובץ להגביל כל וויכוח, שלא ימשך יותר מדי. ובנוגע לפועל כעת, היות שכבר נכתב ושקו"ט בענין "דבר שטיבולו במשקי" בגליונות האחרונים באריכות גדולה ובכל הפרטים והצדדים שבזה - שהקורא ישתומם מרוב הבקיאות והחריפות, כדרכה של תורה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא - ע"כ הננו מודיעים שמעתה לא נדפיס בענין זה עוד, ובנוגע להלכה למעשה הבוחר יבחר.

ובהזדמנות זו לתועלת הרבים, כדאי לפרסם כאן עוד הפעם הוראתו הק' של הרבי שכתב לאחד מהכותבים בקובצינו בשנת תשמ"ב בנוגע לאופן הכתיבה שצריך להיות בקובצים אלו, וזלה"ק: "לא לכתוב שיעורים (שמתאים לאמירה בישיבה) - אריכות (וגם המשך וכו') שלא זהו מטרת הקובצים, כמובן". עכלה"ק.

בברכת הצלחה רבה ושבתא טבא

וכאן המקום להזכיר ולעורר שלקראת חג השבועות - חג מתן תורתנו, עומדים אנו להוציא לאור בעזשי"ת קובץ חגיגי ומוגדל - הן בכמות והן באיכות - של הערות וביאורים בכל חלקי התורה, ובפרט בשיחות, מאמרי ואגרות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

אי-לכך, שטוחה בקשתינו לקהל הכותבים שיחיו (וכן לאנ"ש והתמימים שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), להשתדל ולהזדרז ביתר שאת בכתיבת הערות בכל חלקי התורה וכו' ובמיוחד בתורת כ"ק אדמו"ר, ולמסרם לנו ע"מ להדפיסם בקובץ מיוחד זה - לא יאוחר מיום ד' - כ"ח אייר.

המערכת

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

הל' האחרונה בהל' מלכים דבאותו הזמן וכו' על איזה תקופה קאי.....6

לקוטי שיחות

חיוב האב לפדות הבן וחיוב הבן לפדות עצמו10
בענין טענת למה נגרע.....12

נגלה

טב למיתב טן דו.....13
אין קנין לעכו"ם בארץ ישראל.....16
מקור דין שליחות.....19
הפירכא "שכן ישנו במחשבה".....24
חלוקת הארץ.....25
מצות כיבוד שבת.....27

הסידות

במשל המלך ושפל אנשים.....28
מהותה של נפש השכלית.....29
כוחות הטבעיים תלויים בהתבוננות.....30
ג' עבירות אין אדם ניצול מהם בכל יום.....31
חיבור הפכים בחלום [גליון].....32

רמב"ם

בדין תדיר ושאינו תדיר.....34
המשך לביאור פלוגתת הרמב"ם והראב"ד.....38

הלכה ומנהג

היתר עיסקא שקוצץ דבר קצוב לזמן קצוב.....43
מול פני הכהנים בברכת כהנים [גליון].....46
המלוה מחבירו ורוצה לשלוח לו מתנה אח"כ - ביאור חדש
בשיטת אדה"ז -50
נטילת ידים.....57

- 58 טוב עין הוא יברך
- 59 בנוסח ברכת הזימון
מראה מקום לדברי אדה"ז בשלחנו הטהור בענין שבות
- 60 דשבות במקום מצוה ע"י ישראל [גליון]
- 62 בירור בנוסח מי שברך [גליון]
- 63 מרירות החזרת [גליון]
- 63 דעת אדה"ז בדין ש"ץ שסילקהו
- 64 בגדרי דבר שטיכולו במשקה [גליון]
- 77 בענין הנ"ל
- 82 בענין הנ"ל
- 84 פתיחת הארון בחודש התשיעי לעיבור [גליון]
- 85 בענין ק"ש לפני קורבנות [גליון]
- 85 מנהג חב"ד : מזוזה לפי הכר ציר [גליון]

פשוטו של מקרא

- 86 "והקריב את פר החטאת אשר לו"

שונות

- 87 הכנסת אורחים כסגולה לחינוך הבנים [גליון]

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לכבוד חג השבועות,
יש לשלוח לא יאוחר מיום ד', כ"ח אייר

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

גאולה ומשיח

הל' האחרונה בהל' מלכים דבאותו הזמן וכו'
על איזה תקופה קאי

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

קושיית המעשה רוקח שהרמב"ם אינו כדעת שמואל

בס' מעשה רקח על הרמב"ם (הל' תשובה פ"ח) הקשה מהא דאמר שמואל (שבת דף סג, א וש"נ) "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד גליות בלבד, שנאמר (דברים טו, יא) כי לא יחדל אביון מקרב הארץ" למ"ש הרמב"ם בסוף הל' מלכים: "ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", דממ"ש דבאותו זמן לא יהי' רעב וכו' וכל המעדנים מצויין כעפר, משמע דסב"ל דלא יהי' עניות באותו הזמן כלל, ולא כדעת שמואל אף שפסק כמותו? (שם ריש פי"ב והל' תשובה שם ה"ב).

ולכאורה אין זה קושיא כלל, שהרי כתב הרמב"ם בפיהמ"ש בהקדמתו לפ' חלק וז"ל: "וזהו לשון חכמים אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד ויהיו בימיו עשירים ואביונים גבורים וחלשים כנגד זולתם, אבל באותם הימים יהי' נקל מאד על בני אדם למצוא מחייתם עד שבעמל מעט שיעמול אדם יגיע לתועלת גדולה, וזהו שאמרו עתידה א"י להוציא גלוסקאות וכלי מילת - לפי שבני אדם אומרים כשימצא אדם דבר מוכן ומזומן פלוני מצא פת אפוי ותבשיל מבושל וכו'". עכ"ל. וא"כ י"ל דגם מ"ש בס' היד וכל המעדנים מצויין כעפר כוונתו כמ"ש בפיהמ"ש שיהי' נקל מאד למצוא מחייתם, ומ"מ כתב בהדיא שיהיו עשירים ואביונים כנגד זולתם, וראה ב'מקורות וציונים' שם ברמב"ם פרנקל דנקט כן דמ"ש בס' הי"ד כוונתו למ"ש בפיהמ"ש.

בכמה מקומות מבואר דקאי על תקופה הב'

אבל נראה שאין זה פשוט כ"כ, דבס' הדרנים על הרמב"ם וש"ס' - בההדרן על הרמב"ם תנש"א סעי' ה', הקשה דדברי הרמב"ם בהלכה האחרונה אודות שלימות העולם "באותו הזמן" הם בסתירה לכאורה לתוכן שני הפרקים דהל' מלך המשיח שבהם מודגש שאז יהי מצב העולם בשלימות הדרושה כדי שישראל יוכלו לקיים תומ"צ בתכלית השלימות באין מונע ומעכב ותו לא, דלזה מספיק שבימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם ועולם כמנהגו נוהג ואין צורך בשינוי מנהגו של עולם, ובהלכה האחרונה כתב להיפך: "ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה . . . וכל המעדנים מצויין כעפר" - שמצב זה הוא (בפשטות) שינוי מנהגו של עולם (אף ששינוי זה אינו היפך הטבע) וכו', ולאחרי אריכות הביאור כתב שם (בסעי' ט') דלאחר שביאר הרמב"ם אודות שלימות פעולת התורה בעולם, ניתוסף שינוי גם במצב העולם מצ"ע, וזהו"ע שינוי מנהגו של עולם, והוסיף וז"ל: "וענין זה מוסיף הרמב"ם (בקיצור וברמז) בהלכה האחרונה: ובאותו הזמן לא יהי שם רעב ומלחמה וכו' שמשנתנה מציאות העולם באופן שגם מצד עצמו לא יהי בו ענינים בלתי רצויים (רעב ומלחמה), כי אם ריבוי מופלג של טובה ותענוג", ובהערה 74 כתב וז"ל: "ועפ"ז י"ל שהפירוש ד"לא יהי שם לא רעב ולא מלחמה" הוא באופן דביטול מנהגו של עולם - שיבטלו כלי זיין ("לא מלחמה") ויבטל מצב דעני ואביון ("לא רעב")." עכ"ל. ועפ"י כל זה ביאר הסדר של הרמב"ם בהל' האחרונות, דלכאורה הי' הלכה ה' ד"באותו הזמן וכו'" צריכה להיות לפני הל' ד', כיון דהל' ה' איירי אודות תיאור מצב העולם בימות המשיח שהוא בהמשך ללעיל מיני' לפני הל' ד', משא"כ הל' ד' הו"ע בפני עצמו ד"לא נתאו חכמים והנביאים ימות המשיח לא כדי שישלטו על העולם וכו'" ? ועפ"י הנ"ל ניחא כיון דהל' ה' איירי בקיצור וברמז אודות תקופה הב' שאחרי השלימות דתקופה הא', עיי"ש בארוכה.

ועד"ז כתב שם (ע' רמ) בקונטרס 'הלכות של תורה שבע"פ שאינן בטלין לעולם' סעי' י' וז"ל: "די"ל שבהלכה האחרונה מוסיף בקיצור וברמז גם ע"ד תקופה השני' דימות המשיח שיהי שינוי מנהגו של עולם וכו'". עכ"ל, וכ"כ שם ב'הדרן של הרמב"ם ומסכת תענית' (ע' ו') וז"ל: "ולאח"ז מוסיף בהלכה האחרונה (לאחרי הסיכום והסך-הכל ש"לא נתאו . . . ימות המשיח . . . אלא כדי כו'") ענינים שיש בהם ביטול מנהגו של עולם וחידוש במעשה בראשית (בתקופה השני') "לא

יהי' שם רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר וכו'". עכ"ל. וראה לקוטי שיחות חל"ה ע' 209 הערה 30 שמצייין ג"כ להדרן הנ"ל דאיירי אודות תקופה הב', (וזהו ע"ד שכתב בלקוטי שיחות חט"ו - עשרה בטבת סעי' יא, שביאר דברי הרמב"ם סוף הל' תעניות במש"ש: "ולא עוד אלא שהם עתידים להיות יו"ט" דקאי על תקופה הב').

הרי דפירש דמ"ש הרמב"ם דבאותו זמן לא יהי' שם רעב וכו' ומעדנים מצויין כעפר הוא ביטול מנהגו של עולם ויבטל מצב דעני ואביון וכדנקט המעשה רקח כנ"ל, אלא דלפי"ז לא קשה קושייתו כלל, כי הא דאמר שמואל ד"אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד גליות בלבד, שנאמר (דברים טו, יא) כי לא יחדל אביון מקרב הארץ" איירי בתקופה הראשונה, ואילו הרמב"ם הכא איירי בתקופה השני'.

החילוק בלשון הרמב"ם בפיהמ"ש לס' הי"ד

אבל הא גופא צריך ביאור; דכיון דבפיהמ"ש הנ"ל כתב בהדיא בנוגע לתקופה הא' ש"יהיו בימיו עשירים ואביונים גבורים וחלשים כנגד זולתם, אבל באותם הימים יהי' נקל מאד על בני אדם למצוא מחייתם עד שבעמל מעט שיעמול אדם יגיע לתועלת גדולה", ולכאורה היינו הך עם מ"ש בס' הי"ד שלא יהי' רעב וכו' ומעדנים מצויין כעפר, א"כ מהיכי תיתי לומר דבס' הי"ד ה"ז קאי על תקופה הב' כשבפיהמ"ש אומר זה גופא על תקופה הא'?

ואולי אפ"ל בזה, דהנה כתב בלקוטי שיחות חכ"ז פ' בחוקותי א' (ובס' שערי גאולה ימות המשיח סי' לא ועוד) דלכאורה הי' אפשר לבאר שיטת הרמב"ם בנוגע לעולם כמנהגו נוהג לע"ל עפ"י מ"ש בס' עבודת הקודש (ח"ב פל"ח) דעולם כמנהגו נוהג היינו שהקב"ה לא יחדש דברים חוץ מן הטבע, דכל הענינים שבבריאה יהיו על טבעם ושרשם כמו שהיו בתחילת הויתם ובריאתם לפני חטא עה"ד, ומבאר עפ"ז בהשיחה דלפי"ז יש לתרץ גם מ"ש והשבתי חיה רעה וגו' דאין בזה ביטול דבר ממנהגו של עולם שהרי כך הי' המצב בתחילת הבריאה קודם חטא עה"ד, וכמבואר בפ"י הרמב"ן על התורה (פ' בחוקותי כו, ו) שלא היו מזיקין כמאמר חז"ל (ברכות לג, א): "לא הערוד ממית אלא החטא ממית", נמצא דוהשבתי חיה רעה וגו' אינו אלא שיבה למצבן שהי' בתחילת הבריאה, אבל אח"כ מסיק דקשה לפרש כן בדעת הרמב"ם, כי מדבריו מוכח ששולל לא רק חידוש

במעשה בראשית היינו דבר שלא הי' כלל במעשה בראשית, אלא שולל גם שיהי' איזה שינוי "ממנהגו של עולם" וכתב ש"עולם כמנהגו נוהג", דלשון זה משמע שיהי' כהנהגת העולם בפועל בקביעות, ואין נפק"מ מתי נקבעה הנהגה זו בתחילת הבריאה ממש או לאחר זה, עיי"ש.

ולפי"ז יש לומר דבשלמא מ"ש בפיהמ"ש דבעמל מעט שיעמול אדם יגיע לתועלת גדולה, אין זה שינוי ממנהגו של עולם כפי שהוא אחר חטא עץ הדעת שכתוב: (בראשית ד, יט) "בזעת אפיך תאכל לחם וגו'", כיון דמ"מ יש כאן עכ"פ עמל מעט מצד האדם, אלא שניתוסף ע"ז בימיה"מ [בתקופה הא'] שתהא הברכה מצוי' במעשה ידיהם (כדפירשו המפרשים שם), אבל מ"ש בס' הי"ד שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר, משמע בפשטות שלא יצטרכו אז לעמל כלל, שזהו מצב שלפני החטא. וכ"כ בס' הדרנים הנ"ל (בהדרן דשנת תשמ"ה) סעי' ד' (ע' פד) דכיון שאז הטובה תהי' מושפעת הרבה לא יהי' צורך אפילו במיעוט עסק, לכן י"ל שזהו שינוי מנהגו של עולם וקאי על תקופה הב'.

דבשלמא אם היינו אומרים ששיטת הרמב"ם בתקופה הא' היא דעולם כמנהגו נוהג שיהי' כמו לפני החטא כנ"ל, הי' אפ"ל דגם מ"ש דמעדנים מצויין כעפר וכו' קאי על תקופה הא' שלא יצטרכו לעמל כלל, אבל כיון שנתבאר דלפי הרמב"ם לא ישתנה דבר ממנהגו של עולם כלל ממה שהי' לפני זה אחר החטא, לכן מסתבר לומר שזה קאי על תקופה הב', ולכן פי' דהל' האחרונה ברמב"ם מרמז בקיצור לתקופה הב'.

אבל ראה בחכ"ז שם בהערה 78 שכתב בהדיא דגם הל' ה' דלא יהי' שם רעב וכו' שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר קאי על תקופה הא' עיי"ש, וראה גם לקוטי שיחות חלק לח ע' 109 שכתב דאירי בתקופה הא' ובעוד כמה מקומות, דנראה דשם סב"ל דמ"ש בהל' ה' אכן מתאים למ"ש בפיהמ"ש, וכפי ששמע גם שהל' זו באה בהמשך ללעיל מיני' דעולם כמנהגו נוהג וכו'. ולפי"ז יוצא שישנם ב' אופנים איך לפרש הל' ה', או דקאי על תקופה הא' או על הב'.



לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

חיוב האב לפדות הבן וחיוב הבן לפדות עצמו

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלהנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש חי"א שיחה לפ' בא מביא כ"ק אדמו"ר פלוגתת הבבלי והירושלמי מנלן דהבן צריך לפדות עצמו, דלהירושלמי הוא מאותו פסוק גופא דילפינן חיוב האב לפדות בנו - "וכל בכור אדם בבניך תפדה" (שמות יג' יג'), משא"כ להבבלי דילפינן מהפסוק בפ' קרח "פדה תפדה".

ומבאר דחולקין אם מצות פדיון הבן היא על הבן, אבל היות שאי אפשר לו לפדות את עצמו בקטנותו לכן התורה הטילה את החיוב על האב ונכנס במקומו בחיוב זה, או דמעיקרא דינא החיוב פדי' הוא על האב; דלהירושלמי - שלמידין חיוב האב לפדות וחיוב הבן לפדות עצמו מחד קרא - מסתבר שעיקר חובת הפדי' היא חובת הבן, וממנה מסובבת גם חובת האב המפורשת בתורה, משא"כ לפי הבבלי שלמידין חיוב הפדי' של עצמו מפרט אחד בפרשה דמתנת כהונה ולא מאותו פסוק שבפרשת פדיון הבן שבו נאמר חיוב האב לפדות בנו, מוכח שחיובו של הבן אין לו שייכות להחיוב של האב והוא חיוב נוסף, עיי"ש.

והנה לפי הני צדדים יש לבאר מש"כ רש"י ותוס' בסוגיא דמצות הבן על האב בקידושין דף כט, א; דהתם מקשה הגמ' "ואיהי מנלן דלא מיחייבה", ופירש"י בד"ה ואיהי מנלן דלא מיחייבה וז"ל: "נהי דאביה אינו מצווה לפדותה דכתיב בכור בניך אימא איהי תפדה נפשה לכשתגדל דהא קרינן ב' תפדה אלמא מצוה אברא נמי רמיא והך מ"ע שאין הזמ"ג". עכ"ל.

ובתוד"ה ואיהי מנלן דלא מיחייבה דכתיב תפדה תפדה כתבו, וז"ל: "וא"ת תיפוק לי' משום דכתיב כל בכור בניך תפדה דמשמע בניך ולא בנותיך וי"ל דס"ד בכור בניך אב חייב לפדות ולא נקבה אבל הנקבה תפדה עצמה להכי איצטריך האי קרא". עכ"ל.

וצ"ב בדברי התוס' - דמה מוסיפים על דברי רש"י, ובפרט שכתבו בלשון קושיא ותירוץ, וצ"ב מעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר. וגם צ"ב בדברי רש"י גופא מה אריכות הלשון דמבאר דמצינו נמי חיוב

על הבן. וגם צ"ב סיום דברי רש"י שפדיון הבן אינה מ"ע שהזמ"ג שכתב כבר לעיל מיני' ברש"י ד"ה ואיהי מנלן דלא מיפקדא.

ונראה שדברי רש"י ותוס' חלוקים זמ"ז, דדברי רש"י נהי דאביה אינו מצווה וכו' הוצרך לזה לבאר בפשטות קושית הגמ', דמה הקס"ד בכלל שתהי' חיוב עלי' לפדות את עצמה בה בשעה שאין האב מצווה לפדותה ואין היא בכלל הפרשה של פדי', וע"ז קאמר רש"י ד"אימא איהי תפדה נפשה לכשתגדל וכו'", משא"כ קושית התוס' הוא על תי' הגמ' דילפינן מתפדה תיפדה שהיא לא צריכה לפדות את עצמה, והקשו התוס' ע"ז דתיפוק לי' מהכתוב כל בכור בניך תפדה דמשמע בניך ולא בנותיך, והיינו דהקושיא הוא דמהמיעוט [המובא לקמן בגמ' דמינה ממעטינן שאין האב חייב לפדות בתו] בניך ולא בנותיך משמע ג"כ, ומונח בזה ג"כ שאין היא צריכה לפדות את עצמה לכשתגדל, אבל זה שיש לחלק בין הדבקים בין חיוב האב להחיוב דידי' [או אי חיוב האב לחיוב דידה] הי' פשוט, ורק הוקשה להם כנ"ל דלא צריכים פסוק חדש [ולכן הד"ה דרש"י הוא רק מעתיק קושית הגמ' משא"כ בד"ה דתוס' מעתיקים גם התירוץ], ומתרצים דאי אפשר לומר משמעות כזו בהמיעוט בניך ולא בנותיך, והמיעוט בא רק למעט חיוב האב שאין הוא צריך לפדות הבת, ולכן שפיר בעינן ילפותא אחרת דהיא לא צריכה לפדות את עצמה לכשתגדל.

וי"ל ביאור הדברים עפ"י השיחה הנ"ל; דהנה לפי הצד שהחיוב על הבן לפדות את עצמו הוא חיוב נוסף שילפינן מקרא אחריתי מובן ביותר קס"ד הגמ' שאיהי תפדה נפשה לכשתגדל דנהי דאין חיוב על האב לפדותה, מ"מ כמו שיש חיוב נפרד על הבן לפדות עצמו דילפינן מקרא אחריתי, עד"ז י"ל שיש חיוב נפרד על הבת לפדות את עצמה, ולכן רש"י מביא הפסוק דמינה ילפינן החיוב נוסף על הבן דמהתם גופא י"ל דחיוב זה הוא על הבת ג"כ דלא הוה מ"ע שהזמ"ג, דלעיל מיני' קאמר רש"י דלא הוה מ"ע שהזמ"ג איירי בהחיוב על האב והכא מיירי בהחיוב נפרד על הבן [רק דצע"ק דמשמע מדברי רש"י שילפינן חיוב על הבן מאותו פסוק דילפינן חיוב האב, וכ"ה גרסת הרי"ף, וכבר הרגיש בזה בלקו"ש שם הערה 7. ויש להוסיף דראה ג"כ הערה 21 והערה 4 שם, דמשמע דזה דמסתבר לומר להירושלמי דהוה חובת הבן מתחילתו הוא לא רק משום דילפינן מחד קרא אלא שהלימוד גופא דהקרא הוא באופן שמשמע שנכלל בהקרא ב' החיובים, עיי"ש ודו"ק]. והשתא יובן ג"כ קושית התוס' דאה"נ, דס"ל שיש לחלק בעצם ולומר שאין כאן חיוב האב לפדות בתו ומ"מ יהי' חיוב לפדות את

עצמה, מ"מ קשיא להו דמכיון דהם סוברים שבעצם חיוב הפדי' הוא חובת הבן ורק מפני קטנותו הטילה התורה החיוב על האב א"כ הוקשה להם דממיעוט זה גופא דהתורה ממעט האב מלפדות בתו ילפינן בדרך ממילא שהיא לא צריכה לפדות את עצמה דס"ל להתוס' בהקושיא שפירוש המיעוט הוא דאין חובת פדי' על הבת דאם הי' כאן חובת פדי' על הבת הי' התורה מטיל החיוב על האב כמו בהבן ומזה דאין האב מצווה לפדות בתו מוכח שאין הבת בהפרשה של פדיון בכלל, ותירצו דאה"נ התורה ממעט האב לפדות בתו ומ"מ איכא למימר שיש חיוב על עצמה לכשתגדל, וביאור תירוצם י"ל בתרי אנפי או דס"ל דחיוב הבן הוא חיוב נוסף ונפרד ולא כמו שסברו בהקושיא דהוא חובת הבן והתורה הטילה אותו חיוב על האב, או י"ל [ועיקר וכ"מ בלשון התוס'] דפירוש המיעוט הוא דהתורה הטילה רק חיוב הבן על האב ולא הטילה חיב הבת על האב אמנם אה"נ דיש חיוב על הבת גופא לפדות נפשה לכשתגדל ולכן אין כאן משמעות מהמיעוט בניך ולא בנותיך ובעינן קרא מיוחדת דהיא לא צריכה לפדות את עצמה [וזה שהתוס' מעתיק לשון המיעוט בתירוצם דמפרשים המיעוט באופן שונה מקושייתם "דס"ד בכור בניך אב חייב לפדות ולא נקבה" היינו שהתורה הטילה חובת הבן על האב ולא חובת הבת "אבל הנקבה תפדה עצמה" והיינו שהחיוב לגבה הוא שתפדה עצמה [לכשתגדל] "להכי איצטריך קרא"].



בענין טענת למה נגרע

הרב חיים מוסקוביץ ברוקלין ניו יארק

בעתון כפר חב"ד מפ' אחו"ק, קראתי שם את קטעי השיחות של הרבי זי"ע אודות פסח שני. בע' 9 בשיחה הראשונה שנדפסה שם, ישנן שורות אחדות שלפענ"ד בלתי מובנות, כי בהשקפה שטחית הן בסתירה לדברי חז"ל ועוד, ואפרט:

בסוף טור א' נדפס: "שהם טענו למשה רבינו "למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה' במועדו בתוך בני ישראל" שהם הרגישו וידעו שמעמדם ומצבם אינו כדבעי ורצו לתקן זה".

בטור ב': "דהנה לכאורה אינו מובן כיצד יכלו אותם אנשים לבוא בטענה "למה נגרע" - הרי הם ידעו שמעמדם ומצבם הוא באופן דהיפך הטהרה, ובפרט שהדבר הי' באשמתם "לכם".

ושורות אלו צריכות ביאור, כי עה"פ ויאמרו האנשים ההמה, איתא בספרי: "מגיד שהיו בני אדם כשרים וחרדים על המצות". ובפירוש הסיפרי: ללמד שהיו צדיקים, דאנשים לשון חשיבות. ועד"ז איתא שם בסיפרי זוטא.

ובמס' סוכה, כה, א: "אלא עוסקין במת מצוה היו". במס' שמחות פ"ח: "נאמרה פרשה זו על ידם שמגלגלין זכות על ידי זכאי". ועד"ז הוא בפרש"י בהעלותך ט, ז.

בספורנו שם ט, ז: "למה נגרע, מאחר שהיתה טומאתנו לדבר מצוה למה תהי' גוררת עבירה וכו'".

באוה"ח הקדוש שם ט, ו: "ויהי אנשים: וענין טומאה זו לא הי' בידם להשתמר ממנה ובעל כרחם הי' נטמאים וכו'". שם ט, ז, ד"ה למה נגרע: "ואולי כי לצד שנטמאו ברשותו יתברך חשבו כי ידין ה' אותם כטהורים. . לזה טענו למה נגרע וכי בשביל שעשו מצוה יהיו נגרעים מקרבן פסח".

ובשיחה נדפס: "וידעו שמעמדם ומצבם אינו כדבעי ורצו לתקן זה". ועפ"י כהנ"ל מילים אלו בלתי מובנים כלל, כי מכיון שהיו כשרים חרדים צדיקים ומעמדם הי' בתכלית כרצון הקב"ה, מהו הפירוש "אינו כדבעי", ואיזה תיקון הי' צריכים?

עוד נדפס: "איך יכלו לבוא בטענה למה נגרע, כיון שמעמדם הי' באשמתם – לכס". ולכאוי' איזו אשמה עשו, להיפך הרי עסקו במצוה ברשותו יתברך, ולפי הספורנו ואוה"ח - צדקו בטענתם "למה נגרע" - כי דוקא מצד מעמדם ומצבם הכי קדוש חשבו כי ה' ידין אותן כטהורין וכו', וטענו איך קיום מצוה זו גורר עבירה וכו'. לדעתי חשוב מאוד שיודפס ביאור על כהנ"ל.



נגלה

טב למיתב טן דו

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

איתא בקידושין (מא, א): "אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו", אבל אשה מותרת

להתקדש מבלי שתראה את האיש מטעם "דאמר ר"ל טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו". כלומר שאשה ניחא לה באיזה בעל שהוא. ואח"כ אי' שם "אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה".

והקשו בתוס' (ד"ה אסור לאדם שיקדש את בתו), וז"ל: "ואע"ג דאמר לעיל דאיסורא ליכא, משום דטב למיתב טן דו, ה"מ בגדולה שהיא מתקדשת ע"י עצמה, דכיון שנתרצית ליכא למיחש שמא תחזור, אבל קטנה שמתקדשת ע"י אבי', איכא למיחש שמא אם היתה גדולה לא היתה מתרצת". ואח"כ ממשיכים התוס' וז"ל: "ועכשיו שאנו נוהגים לקדש בנותינו אפי' קטנות, היינו משום שהגלות מתגבר עלינו, ואם יש סיפק ביד אדם עכשיו לתת לבתו נדוניה, שמא לאחר זמן לא יהי' סיפק בידו, ותשב בתו עגונה לעולם". עכ"ל.

וצ"ע המשך ב' הענינים בתוס', דלכאו' אין שום קשר בין ביאור התוס' איך נוהגים עכשיו לקדש קטנות, למ"ש לפנ"ז לתרץ למה לא אמרי' בנוגע קטנה הכלל ד"טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו".

וי"ל בזה בהקדים דיוק בלשון התוס': דלכאו' עיקר החילוק בין הא דאשה ניחא לה באיזה בעל שהוא, לגבי הא דאין לקדש בתו קטנה מחשש שמא לא תהי' מרוצה מהבעל, הוא דבאשה סתם כיון שהיא עצמה לקחה את הקידושין הרי יודעים שנתרצית, משא"כ קטנה היות והיא עצמה לא קיבלה הקידושין אין אנו יודעים אם נתרצתה או לא, ולפי"ז הו"ל להתוס' למימר "אבל קטנה שאינה מתקדשת ע"י עצמה..." כי זהו העיקר, ולא מה שנעשה הקידושין ע"י אבי'.

וגם צע"ק, דמ"ש התוס' אינו כפי פשטות משמעות לשון ר"ל, וכפי שתירגמה רש"י "טוב לשבת עם שני גופים משבת אלמנה", שבפשטות הכוונה היא שטבע האשה הוא שאינה רוצה לשבת לבד כ"א עם אדם אחר, ואין נוגע לה בפרטיות מיהו. וא"כ מה הפי' שהיות ואין יודעים אם נתרצה אולי לא תהי' מרוצה, והרי טבע האשה הוא שהיא מרוצה מאיזה בעל שהוא [אף שי"ל בדוחק שר"ל מדייק בלשונו "מלמיתב ארמלו", אלמנה דוקא, ולא אמר "מלמיתב יחידי", כי רק אם כבר נתרצית אמרי' כן].

גם יש לדייק בלשון התוס': כמו שבגדולה כתבו "דכיון שנתרצית ליכא למיחש שמא תחזור", הול"ל בנוגע לקטנה ג"כ "איכא למיחש שמא אם היתה גדולה לא היתה מתרצית) ולכן יש לחשוש שמא תחזור

בה", כי העיקר אינו מה ש(אולי) לא היתה נתרצית אז בעת הקידושין, כי אי"ז נפק"מ, כ"א החשש הוא שמא עכשיו תשנא את בעלה, והול"ל לתוס' לכתוב כן.

ולכן י"ל בזה: דהנה פשוט שאין הפי' שכל אשה שבעת רצון מאיזה בעל שהוא, אלא הפי' בדברי ר"ל הוא שמצד טבעה שלא לשבת לבד, מסכימה היא סו"ס לאיזה בעל שהוא, גם אם אינה שבעה רצון. ולכן אין חוששין שמא תשנא את בעלה, כי סו"ס מסכימה לו. (וכ"ה הכוונה בשאר מקומות בש"ס בהם מובא דברי ר"ל).

לאידך מובן שאם מישהו אחר קידשה לבעל זה שאינה שבעה רצון ממנו, הנה אף שלא תשנא הבעל, מ"מ יהי' לה תרעומת והעדר אהבת ישראל כלפי האיש ההוא שקידשה לאותו הבעל, משא"כ אם קידשה את עצמה, אין לה את מי להאשים בכך שנישאה לבעל כזה.

וזהו כוונת התוס' "דטב למיתב טן דו ה"מ בגדולה שהיא מתקדשת ע"י עצמה, דכיון שנתרצית ליכא למיחש שמא תחזור", דזהו כללות הפי' בדברי ר"ל שאין לחשוש שתחזור מהנשואין, היות שאין אשה רוצה לשבת לבד, "אבל קטנה שמתקדשת ע"י אבי' איכא למיחש שמא אם היתה גדולה לא היתה מתרצית", כלומר שאף שלפועל לא תשנא את בעלה, מ"מ תאשים את אבי' על מה שעשה לה, ויהי' לה תרעומת והעדר אהב"י כלפי אבי'.

ולפי"ז לא כתבו התוס' היפך פשטות משמעות דברי ר"ל, כי גם בנודן דקטנה לא תשנא את בעלה, כי גם בזה סו"ס היא מסכמת מצד טבעה שלא לשבת לבד, מ"מ אסור לאב לקדש את בתו כשהיא קטנה, כי זה יגרום שנאה לאבי'.

עפ"ז יובן המשך דברי התוס', שמטעם מ"ש בתחלת דבריהם מובן מדוע אין עכשיו שום איסור לקדש קטנה: דבתחילה כתבו שהטעם לכך שאסור לקדש קטנה הוא שלא תאשים את אבי', וע"ז כתבו, שבנודן שהאב עושה כן לטובת הבת, שלא תשב עגונה, הרי לא תאשים הבת את אבי' שעשה לה דבר רע, כי אדרבה, הוא עשה כן לטובתה, וא"כ אין שום טעם להאיסור, כי כשבטלה הסיבה בטלה המסובב, ולכן עכשיו שהאב עושה כן לטובת הבת, אין בזה שום איסור.

ועפ"ז הרווחנו עוד, דכשלוּמדים התוס' בפשטות נראה שכוונת התוס' היא שהיות ש"בכל יום ויום הגלות מתגבר עלינו . . . ותשב בתו

עגונה לעולם" נדחה האיסור שלא לקדש קטנה, שהרי סו"ס החסרון שיש בקידושי קטנה, שתשנא את הבעל, ישנו גם עכשיו, אלא שכדאי לעבור על איסור זה כדי שלא תשב עגונה לעולם, אבל ע"פ הנ"ל הפי' הוא שעכשיו אין בזה איסור מעיקרא, כי כל האיסור הוא העדר אהב"י להאב (ולא להבעל), וזה לא שייך עכשיו, כי עושה כן לטובתה.



אין קנין לעכו"ם בארץ ישראל

הנ"ל

בקידושין (מא, ב) ובהמפרשים ישנו קצת שקו"ט בנוגע המחלוקת (בגיטין מז, א) אם "יש קנין לעכו"ם בא"י להפקיע מידי מעשר", או "אין קנין לעכו"ם בא"י להפקיע מידי מעשר".

והנה בפשטות מחלוקתם היא, דחד מ"ד ס"ל שהיות וסו"ס הרי זו ארץ ישראל - אף ששדה פרטית זו היא של גוי - נשאר בזה חיוב מעשר וכו', וחד מ"ד ס"ל שהיות ושדה פרטית זו שייכת לגוי, ה"ה פטורה מן המעשה*.

ויש לבאר הפלוגתא ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש בב' מקומות. דהנה בלקו"ש חט"ו (ס"ע 103 ואילך) כתב, וז"ל: "בנתינת הארץ לישראל נתחדשו שני ענינים: א. הקנין ממון. ז.א. הבעלות על א"י, מה שהיא נכס בני"י. ב. ענין קדושת הארץ.

הענין הראשון, בעלות בני"י על א"י, באה ע"י שהקב"ה נתן א"י לאברהם רבינו, כדיליף בירושלמי (חלה פ"ב ה"א) מלזרעך נתתי (בל' עבר, שאי"ז הבטחה, כ"א) "כבר נתתי", ז.א. שמאז והלאה (גם לפני שבנ"י כבשו א"י בפועל) שייך א"י לבנ"י (לתמיד), עד שזה נוגע להלכה, כדאי' בגמרא [ב"ב קיט, א-ב, ובע"ז נג, ב, וראה פרש"י שם ד"ה ואשריהם] "ירושלם להם מאבותיהם ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו], שבנות צלפחד לקחו חלק אביהם (שהי' בכור) פי שנים, אע"פ ש"אין הבכור נוטל (פי שנים) בראוי כבמוחזק", כי "ארץ ישראל מוחזקת היא".

(* ראה רשימות חוברת קא. המערכת.)

אבל ענין השני, קדושת א"י (ובמיוחד לחיוב מצות), נתחדשה רק ע"י בני כשנכנסו לא"י. עכ"ל.

והנה אף שכתב שהבעלות על א"י התחילה כבר מזמן אברהם אבינו, אין הכוונה בעלות בפועל בכל המובנים, כ"א במדה מסוימת (שמספיק להקרא "כבר נתתי", ולהקרא "א"י מוחזקת היא"), שהרי כ' אדה"ז בשו"ע (קו"א ה' הפקר בתחלתו, הובא בלקו"ש שם הערה 38) "שאעפ"כ לא נקנית להם אלא בחזקה המועלת, כדאמרינן בקידושין דכ"ו במה ירשתם בישיבה, וה"נ אמרי' בב"ב דף ק", הרי שרק כשנכבשה א"י בפועל, נקנתה להם.

ולפי"ז מסתבר לומר שמ"ש בלקו"ש ש"קדושת א"י (ובמיוחד לחיוב מצות) נתחדשה רק ע"י בני כשנכנסו לא"י, הכוונה היא שקדושת הארץ וחיוב המצות נתחדשו בעת שבעלות בני"י על א"י באה לידי פועל.

והנה בענין זה גופא, מה שהבעלות באה לידי פועל, ישנם ב' פרטים, כמבואר בלקו"ש (ח"ל ע' 85) וז"ל:

"בבעלות בני"י על ארץ ישראל יש שני פרטים: בעלות כללית - זה שכל הארץ שייכת לכלל ישראל, ובעלות פרטית - זה שכל אחד מישראל יש לו חלק פרטי בארץ השייך (רק) אליו.

ושני אופני בעלות אלו דבני"י בארץ ישראל באו בפועל על ידי שני קנינים: הבעלות הכללית באה ע"י כיבוש הארץ ע"י יהושע כו', שע"ז נקנית כללות א"י לכלל ישראל, והבעלות הפרטית דכאו"א מישראל בחלקו הפרטי נעשית על ידי ישיבה וחזקה, שכ"א ישב והחזיק בחלקו.

[וראה המקנה קידושין (כו, א ד"ה בחזקה מנ"ל, שם יד, ב ד"ה בא"ד ועוד נראה) דהחזקה היינו החלוקה שביניהם לקנות כאו"א חלקו, ולא לקנות מן הכנענים. ועיין שו"ע אדה"ז שם, ואכ"מ].

זאת ועוד: שני אופנים אלה בבעלות אינם תלויים זב"ז: אפשר להיות בעלות כללית בלי בעלות פרטית ובעלות פרטית בלי בעלות כללית.

הסברת הדבר:

בעלות כללית אינה שוללת הבעלות הפרטית, וכמו בעלות המלך על המדינה שלו, דעם היות שכל הארץ כולה היא ברשות המלך, מ"מ אין זה שולל בעלותו הפרטית של כאו"א מבני המדינה על רכושו הפרטי

(ביתו, שדהו וכו'), אלא שמצד בעלותו של המלך על כל הארץ חלים כמה דינים גם על הרכוש הפרטי של כאו"א - דדינא דמלכותא דינא (גיטין י, ב, וש"נ), ולכן מוטל עליו לשלם מסים למלך על רכוש זה, ועד שבתנאים מסויימים יכול המלך ליטול גם את רכושו של האיש הפרטי (ראה רמב"ם הל' גזילה ואבידה פ"ה הי"א ואילך, הל' מלכים פ"ד), וכהדין ד"מלך פורץ גדר . . ואין ממחין בידו (ב"ב, ק, רע"ב), וכו'.

ולאידך, בעלות הפרטית אינה מביאה (בהכרח) בעלות כללית. וכמו שמצינו לאחרי חורבן הראשון, דאף את"ל שבטלה בעלותם הכללית של בני"י על הארץ (שנעשית ע"י כיבוש יהושע (דאתי כיבוש ומבטל כיבוש - ראה רמב"ם ספ"ו מהל' ביהב"ח ובנ"כ שם) - ד"כיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכיבוש" ועד ש"נפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן ארץ ישראל" (רמב"ם שם" - מ"מ נשארה בעלות היחיד על קרקעו, וכמש"נ בירמי' (לב, מד), "שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום", כי אין הבעלות הפרטית תלוי' בבעלות הכללית. (וראה ב"ב כח, סע"ב. וברבינו גרשום שם: מי שקנה עכשיו בתים או שדות במקום הזה יכתוב בשטר ויחתום עדים כדי שתהא הקרקע ברשותכם וכשתחזרו מן הגלות ויבואו המוכרים להוציא מידכם כו' תראו להם שטריכם כו')". עכ"ל.

ויש לחקור, ע"פ מ"ש בחט"ו שחיוב המצות נתחדש כשבאה הבעלות לידי פועל, האם זה קשור לזה שבאה הבעלות כללית בפועל, או לזה שהבעלות הפרטית באה לפועל. כלומר: אפי' את"ל שלא נתחייבו במצות הארץ עד שכל א' נטל חלקו הפרטי, מ"מ י"ל שהבעלות הכללית היא הגורמת החיוב, אלא שלא רצה הקב"ה לחייב האנשים הפרטיים, עד שידעו חלקם הפרטי, אבל גרם החיוב הוא הבעלות הכללית. או שנאמר שהבעלות הפרטית היא גרם החיוב.

והנפק"מ תהיה כשגוי קנה חלק בא"י: אם הבעלות הכללית היא גרם החוב, א"כ לא איכפת לן ששדה פרטית זו אינה תחת בעלות ישראל, כי עדיין השדה היא תחת בעלות הכללית של בני"י. אבל אם הבעלות הפרטית גורמת החיוב, א"כ כשנתבטלה הבעלות הפרטית דבני"י משדה זו, נתבטל גם חיוב תרו"מ משדה זו.

וזוהי כוונת הרמב"ם במ"ש (הל' תרומות פ"א ה"י), וז"ל: "גוי שקנה קרקע בא"י לא הפקיעה מן המצות, אלא היא בקדושתה. לפיכך אם חזר ישראל ולקחה ממנו, אינה ככיבוש יחיד, אלא מפריש תרומות

ומעשרות ומביא ביכורים. והכל מה"ת, כאילו לא נמכרה לגוי לעולם".
עכ"ל.

שהטעם ע"ז הוא, לפי שגם בעת שהיתה ברשות הגוי עדיין היתה הבעלות הכללית של בני"י, והרי הרמב"ם פוסק שאין קנין לעכו"ם בא"י להפקיע מן המעשר, ולשיטה זו הבעלות הכללית היא הגורמת חיוב המצות, וזה לא נשתנה כלל בעת היות הקרקע ברשות הגוי, ולכן מוסיף הרמב"ם שזהו "כאילו לא נמכרה לגוי לעולם", כי בנוגע לגרם חיוב המצות, אכן לא נשתנה כלל, כנ"ל.



מקור דין שליחות

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

איתא בגמ' ר"פ האיש מקדש: "שליחות מנלן? דתניא ושלח מלמד שהוא עושה שליח [להוליך גט לאשתו. רש"י], ושלחה מלמד שהיא עושה שליח [לקבל גיטה. רש"י]". וממשיכה הגמ' לבאר מדוע א"א ללמוד שליחות בקידושין מגירושין, ושלכן יש לימוד מיוחד על זה; ומדוע א"א ללמוד שליחות בתרומה מגירושין וקידושין, ושלכן יש לימוד מיוחד ע"ז; ומדוע א"א ללמוד שליחות בקדשים מבינייהו, ושלכן יש לימוד מיוחד ע"ז; וכן מדוע א"א ללמוד חדא מתרתי וכו'.

ותמוה לכאור' מדוע לגבי הלימוד ע"ז שהאשה יכולה לעשות שליח לקבלה, אין שום הסבר בגמ' מדוע צריכים לימוד מיוחד ע"ז, וא"א ללמוד הדין מהא דהאיש יכול לעשות שליח להולכה? ואע"פ שמצינו הסברים בזה בראשונים ובאחרונים (כדלהלן), מ"מ עצ"ע מדוע לא נחית הגמ' לזה כמו שנחית לבאר כל שאר הלימודים על שליחות מדוע צריכים לכל אחד מהם?

ונראה לומר, דהצורך ללימוד מיוחד על שליחות לקבלה, שונה ביסודו מהצורך לשאר הלימודים לענין שליחות, ושלכן אע"פ שהגמ' נחית לבאר הצורך לשאר הלימודים מחמת הסברות המיוחדות בכ"א מהדינים, מ"מ לא נחית לבאר הצורך ללימוד זה, וכדלהלן.

דהנה, כשהתורה אומרת לנו שמצוה או פעולה מסויימת יכולה להיעשות ע"י שליח, כלול בזה באמת ב' חידושים: א. כח השליחות. והיינו שבכחו של אדם למנות שליח עד שהשליח יהא כמותו של

המשלח וכו'. ב. שמצוה או פעולה זו יכולה להיעשות ע"י שליח, ואינה מוטלת על גופו של האדם לעשותה בעצמו (והדוגמא הבולטת לסברא זו היא "מצות שבגופו", שאכן לא מהני בהן שליחות, וכידוע דברי התורי"ד בזה לקמן ואכ"מ).

והנה, בביאור הדבר מדוע באמת א"א ללמוד שליחות לקבלה משליחות להולכה, מצינו כמה אופנים: א. דהיות שהאשה מתגרשת בע"כ, הו"א ד"לא אלים מעשה דידה כולי האי שתוכל למנות שליח במקומה" (תוס' הרא"ש). ב. היות והאשה אינה מוסרת שום דבר של ממש להשליח, הו"א דלא יכולה לעשות שליח כזה דהוה "מילי" (פנ"י בתי' הראשון). ג. היות דבקבלת הגט כתיב "ונתן בידה", אז הו"א דאע"פ שיכולים למנות שליח על עשיית מעשה (כמו להולכת הגט) אבל מהיכי תיתי שיכולים למנות שליח להיות כידו של המשלח (פנ"י בתי' השני. ולכאו' הר"ז קשור גם עם שיטת הרמב"ם הידועה בענין השוני בין שליח לקבלה לשליח להולכה, שבשליח לקבלה דוקא בעינן עדות למינוי השליחות, ואכ"מ).

ועכ"פ, מכל האופנים המוזכרים יוצא, שהצורך ללימוד מיוחד על שליחות לקבלה, הוא להשמיענו שיש 'כח' למשלח לעשות שליח כזה - דהו"א שאין כח לעשות שליח כזה (או מצד החסרון בכח המשלח ככאופן הא', או מצד החסרון בעצם השליחות כאופן הב', או מצד גודל הכח שנצרך לשליחות זו כאופן הג'), ובאה התורה להשמיענו דגם שליח כזה אפשר למנות.

אמנם נראה, דהצורך ללמדנו במצות שונות - שהוזכרו בגמ' - שמהני בהן שליחות, אינה ללמדנו על כחו של המשלח למנות שליח, דמדוע יגרע כחו במצוה אחת מבחבירו, אלא ללמדנו שגם מצות אלו יכולות להיעשות ע"י שליח.

וכך הוא שיעור דברי הגמ': דקס"ד שרק גירושין יכולה להיעשות ע"י שליח משום שישנה בע"כ, "וכיון דבקל נעשה המעשה, הילכך נעשה נמי ע"י שליח" (ל' תוהרא"ש), משא"כ קידושין הו"א שא"א להיעשות ע"י שליח, ועד"ז אולי תרומה שהוא 'קודש' מוטל על האדם לעשותו וא"א ע"י שליח, ועד"ז בקדשים וכו'.

ועפ"ז מובן שאריכות דברי הגמ' בהסברות השונות כו' הוא רק לבאר מדוע במצות שונות הי' קס"ד ששליחות לא יהני עבורן, משא"כ הא דצריכים ב' לימודים ללמדנו עצם הכח של המשלח למנות שליח, לזה מעולם לא נכנסה הגמ', וזהו אכן סברא פשוטה, משום שבב'

מקומות אלו צריכים לכחות שונים במינוי השליחות, וכנ"ל מתוס' הרא"ש והפנ"י.

ב

וע"פ יסוד זה יתיישבו עוד ב' קושיות פשוטות וידועות בסוגיין: א. מדוע בריש הסוגיא - כשהגמ' דנה בהמקור לשליחות להולכה ולקבלה בגירושין - מביאה הגמ' ג"כ מקור אחר ששליח עושה שליח (ולשיטת רש"י ודעימי', מביאה ב' מקורות לזה: א' לכך ששליח להולכה עושה שליח, וא' ששליח לקבלה עושה שליח), משא"כ בהמשך הסוגיא - כשמביאה המקורות השונים לשליחות בקידושין תרומה וקדשים - לא מוזכר בכלל שנצטרך עוד מקור שהשליח בדינים אלו יוכל גם למנות שליח אחר (ויעויין בשו"ת הריב"ש סי' רכח מש"כ בזה).

ב. הבאנו לעיל דברי תוס' הרא"ש דהא דלא יכולים ללמוד שליח לקבלת הגט מהולכת הגט הוא משום דהו"א דהיות והאשה מקבלת גיטה אפי' בע"כ לכן הו"א דא"א לה לשוות שליח ע"ז, ומובן מזה לכאור' דהא דגט ניתן בע"כ של האשה הוה טעם וסברא שלא יהני בה שליחות, ולאידך הרי בהמשך הגמ' מבואר להיפך - דהא דגיטין ישנה בע"כ הוי סיבה שכן יהני בה שליחות, אשר לכן א"א ללמוד שליחות בתרומה מינה !?

אלא דלדברינו דלעיל נראה דלק"מ; דהרי כשהגמ' דנה בהלימודים על שליחות בגירושין, הרי תוכן הדיון הוא האם יש כח להמשלח למנות השליח או לא, וא"כ מובן: א. שאפי' באם יש בכחו למנות שליח, עדיין יש מקום להסתפק אם בכחו למנותו עם "כח" כ"כ עד שהוא יוכל למנות שליח אחר, או לא, ולכן צריכים ע"ז לימוד מיוחד; ב. דהא דיכולה להתגרש בע"כ הר"ז מראה על חלישות בכחה בפעולה זו, וא"כ יש מקום לומר שבמקרה כזה אין לה הכח למנות שליח.

משא"כ בהדיון באם מצות שונות ג"כ נכללו בדין שליחות (והיינו כנ"ל, באם מצות אלו ג"כ יכולות להיעשות ע"י שליח, או שהן מוטלות על גוף אדם זה), הרי מובן: א. שאחר שכבר יודעים שמצוה מסויימת יכולה להיעשות ע"י שליח, ואין בזה קפידא שתיעשה ע"י האדם עצמו, כבר אין מקום להסתפק דאולי מצוה זו אפשר להיעשות רק ע"י שליח ראשון ולא ע"י שליח שני - דמהו הסברא לחלק בכך, הרי בין כך א"צ להיעשות ע"י האדם עצמו! ב. שמצוה שיכולה להיעשות גם בפעולה בע"כ, הר"ז מראה על "חלישות" ו"קלות"

בפעולה זו, והר"ז סברא שאין קפידא איך נעשית מצוה זו, ושוב א"צ להיות ע"י גופו דוקא.

ג. שליחות מדין פרו של אהרן

והנה התוס' (בד"ה נפקא ליה) הקשו: "אמאי לא יליף דשליחות מהני בקדשים משחיטת פרו של אהרן, מדאיצטריך לומר שהי' בבעלים כדכתיב (ויקרא טז) ושחט את פר החטאת אשר לו, מכלל דבשאר קדשים לא בעינן בעלים?"

ובביאור תירוץ התוס' (ובהגירסא בו) נחלקו האחרונים; דעת המהרש"א היא שהתירוץ הוא כך: דמפרו של אהרן היינו יכולים ללמוד דין שליחות רק בקרבן חטאת (דומיא דפרו של אהרן), משום דבחטאת יש דין שאין ממשכנין את האדם להביאו בע"כ, ושלכן יש סברא ששליחות מהני בה היות והקרבן תלוי ברצון האדם, משא"כ בשאר הקרבנות דאיכא בהן דין של "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני", ונמצא דאין להאדם כח כ"כ בהבאת הקרבן, הו"א דלא יוכל למנות שליח ע"ז.

משא"כ להחת"ס (שו"ת או"ח סקע"ו) והבית מאיר (על הש"ס) הרי ביאור התירוץ הוא כך: דמפרו של אהרן) היינו יכולים ללמוד שליחות רק בקרבן חטאת (דומיא דפרו של אהרן) משום דבחטאת כשכופין את האדם להביאו לא צריכים שהוא יאמר רוצה אני, ונמצא שהקרבן נקרב בע"כ, וא"כ סברא לומר שפעולה כזו שאפשר להיעשות בע"כ אפשר נמי להיעשות ע"י שליח, משא"כ בשאר קרבנות שצריכים שהאדם יאמר "רוצה אני", נמצא דבעינן דעתו של האדם, ושוב סברא לומר שבעינן שהאדם יקריב הקרבן בעצמו ולא ע"י שליח.

והנה, מלבד החילוקים בדין בין ב' שיטות אלו (א. באם יש דין מיוחד למעט חטאות מכפייה או לא. ב. באם בחטאת בעינן שיאמר רוצה אני או לא - יעויין בדבריהם בארוכה, ואכ"מ), יש ב' חילוקים בולטים בסברא בין ב' השיטות: א. האם מקרה של "כופין אותו עד שאומר רוצה אני" נחשב מעשה בע"כ של האדם או ברצונו של האדם, דלמהרש"א הר"ז נחשב בע"כ (דבזה מחולקים שאר הקרבנות מחטאת שנחשבת ברצונו), משא"כ להחת"ס והבי"מ, הרי אדרבא, זה נחשב ברצונו של האדם (ובזה מחולקים שאר הקרבנות מחטאת שנחשבת בע"כ, מחמת זה שאי"צ שיאמר רוצה אני).

ב. האם לפי התוס' כאן 'מסתבר' יותר שמעשה שאפשר להיעשות בע"כ הוה סיבה שכן יועיל בו שליחות (דעת החת"ס והבי"מ), או דזה הוה סברא שלא יועיל בו שליחות (דעת המהרש"א).

וצלה"ב מהו יסוד פלוגתתם בב' הסברות דלעיל (ובפרט בסברא השני' הרי יש לכאור' גמ' מפורשת לצד א', ולאידך יש התוס' הרא"ש (דלעיל) כצד הב', וא"כ מדוע בעניננו כתב המהרש"א דמסתבר יותר כצד א', והחת"ס והבי"מ כתבו שמסתבר יותר כצד השני?)

ד

והנראה לבאר הדברים ע"פ היסוד שכתבתי לעיל; דהנה זה שגילתה תורה שבפרו של אהרן א"א למנות שליח, יש לפרש - ע"פ הנ"ל - בב' אופנים: א. שהתורה אמרה שלענין זה אין כח להכהן למנות שליח. ב. שהתורה גילתה שמצוה זו מוטלת על גופו של הכה"ג, ושוב לא מהני בה שליחות.

וע"פ ב' אופנים אלו יהי' הבדל גם באופן הילפותא שבשאר קדשים כן מהני שליחות: דלאופן הראשון הרי הלימוד לשאר קדשים הוא, דמזה שהתורה אמרה שבדין זה אין בכח הכהן למנות שליח, מוכח דבשאר קרבנות כן יש בכחו למנות שליח. משא"כ לאופן השני יהי' הפירוש, שרק מצוה זו מוטלת על גופו של הכהן (בעל הקרבן), משא"כ בשאר קרבנות אין החיוב מוטל על גופו, ושלא אפשר למנות שליח בהן (היינו בשאר הקרבנות).

ונראה, דיתבאר לפ"ז בטוב טעם סברות הפלוגתא בביאור תירוץ התוס'; דהמהרש"א ס"ל כאופן הראשון, ולכן ביאר תי' התוס', שמסתבר לומר שלימוד זה (שיש להבעלים כח לשוות שליח) יועיל רק במקום שלהבעלים יש 'כח' מלא בהבאת קרבן זה, והיינו בקרבן כזה שנקרב רק ברצונו.

וס"ל ג"כ - להמהרש"א - שקרבן כזה שנאמר בו "דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני", אינו נחשב קרבן שיש להבעלים 'כח' בו, דהרי לפועל אין לו שום ברירה בהבאת הקרבן, דהרי כופין אותו. ואע"פ שלפועל אומר רוצה אני, הרי גם זה אינו ברצונו, וא"כ אי"ז מראה על כח ושליטה שיש לו בקרבן זה.

משא"כ החת"ס והבי"מ ס"ל כאופן השני, ולכן ביארו תי' התוס' באו"א: דהא דרוצים ללמוד מדין פרו של אהרן דכשאינו מוטלת על גופו כן יכולים למנות השליח, מסתבר דזהו רק בחטאת שהוא מעשה

שנעשה בקל, היינו בלי רצון של הבעלים, ושלכן גם אינו מוטלת על גופו לעשותו, משא"כ בקרבנות כאלו שכן צריכים לדין רצון של הבעלים שוב יש מקום לומר שכן מוטלת על האדם וא"א לו לשוות שליח.

ולכן לשיטתייהו הרי מקרה של כופין אותו וכו' כן נחשב מעשה ברצון, היות ולא מסתכלים כאן על כחו של האדם בהבאת הקרבן (דאז תצדק סברת המהרש"א דלפועל אין להאדם ברירה בההבאה), אלא על סוג הקרבן - באם צריכה לרצון הבעלים בשביל ההקרבה או לא, וא"כ הרי לפועל קרבן זה כן צריך רצון הבעלים (ושוב הו"א שמוטלת על גופו להביא הקרבן ולא יהני שליחות לזה), ודו"ק.

[ולהעיר, דיש להוכיח גם מצד אחר דשיטת המהרש"א היא, דהלימוד מפרו של אהרן הוא, דשם אמרה תורה שלא יכול למנות שליח, ומזה לומדים דבשאר קרבנות כן אפשר (ולא דשם מוטלת על גופו ושלכן לא מהני שליח כנ"ל באופן השני).

דהנה על קושיית התוס' כאן - דלכאור' נלמד דשליחות מהני בכל מקום מפרו של אהרן - כתב המהרש"א דלכאור' ילה"ק איפכא, דנלמד מכאן שבכל מקום לא מהני שליחות כמו שלא מהני כאן (יעויין בדבריו איך שתירץ). ונראה דקושיא זו תתכן רק באם פירוש הדין בפרו של אהרן הוא שאין להכהן הכח למנות שליח על עשייה זו - דאז ילה"ק דאולי נלמד מכאן דבכ"מ אין כח למנות שליח; משא"כ באם פירוש הדין דפרו של אהרן הוא, שמצוה זו מוטלת על גופו של האדם, ושלכן לא מהני בה שליחות, אז איך אפשר להקשות שנלמד משום דבכ"מ לא מהני שליחות, הרי רק במצוה זו גלתה לנו תורה שמוטלת על גופו של הכה"ג!! וע"כ דס"ל להמהרש"א כאופן הראשון הנ"ל, ומבואר גם שיטתו בביאור תי' התוס' וכמשנ"ת בארוכה].



הפירכא "שכן ישנו במחשבה"

הרב אפרים פישל אסטער
ר"מ בישיבה

בגמ' מא, ב יליף ממש"נ ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל - ווכי כל הקהל כולו שוחטין והלא אינו שוחט אלא א' אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו, ולהלן בגמ' "לא נכתוב רחמנא בגירושין ותיתי מהנך (תרומה וקדשים) מה להנך שכן ישנן במחשבה". וברש"י ד"ה שכן,

מפרש: "קדשים נמי איתנהו במחשבה וכן נמי פסול קדשים ופיגול ע"י מחשבה הם באים, גמר בלבו לומר שור זה עולה הרי הוא עולה. . ת"ל כל נדיב לב עולות".

וצ"ע, הרי בגמ' איירי בשחיטת קדשים (עי' רש"י ד"ה מנלן), וא"כ איך פריך שכן ישנן במחשבה דשייך רק בדין פסול קדשים ומקדיש בהמה ולא לגבי שחיטה?

והנה לגבי דין פיגול בקדשים עי' בשו"ת חת"ס (אהע"ז ח"ב ס"ט) שמבאר דאינו רק פסול בקדשים אלא חזינן מזה שהכשר שחיטת הקרבן הוא ע"י מחשבה. ועיי"ש עוד שמבאר החילוק בין זה לדין לשמה בגט.

אמנם מה שעצ"ע הוא מדוע הביא רש"י הכא הדין שמקדש במחשבה? ועוד, מ"ט מביא ב' דינים למחשבה בקדשים?

ואולי י"ל בזה ע"פ מה שמבאר שיטת רש"י בלקו"ש חט"ז ע' 106 הערה 32, דקרבן פסח מצות שחיטתו היא על כ"א מישראל (חובת גברא), וכל' הכ' "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל", משא"כ בשאר קרבנות שהמצוה על הבעלים היא הבאת הקרבן כו' והשחיטה נכללת במצות הקרבנות שעל הבעלים. והיינו דהן בק"פ והן בשא"ק יש מצות שחיטה על הבעלים, אבל חלוקין בדינם - דבק"פ המצוה היא השחיטה בלבד, משא"כ בשא"ק מצות השחיטה היא פרט במצוות ההבאה המוטלת עליהם.

ועפ"ז י"ל דכיון דבגמ' בעינן למילף דין שליחות הן בשחיטת ק"פ והן בשחיטת שאר קדשים, לכן גם הפירכא "שכן ישנן במחשבה" חלוק בהם ובהתאם לגדרם - לגבי ק"פ שכל חיובו הוא השחיטה הפירכא דישנן במחשבה הוא מדין פיגול, דחזינן דהכשר הקרבן הוא ע"י מח' (כנ"ל מהחת"ס), ולגבי שא"ק דיסוד חיובם הוא הבאת הקרבן, הנה קיום ההבאה מתחיל מזה שמקדיש הבהמה לקרבן, ולכן ע"ז הפירכא דישנן במחשבה הוא מהא שאפשר להקדיש במחשבה.



חלוקת הארץ

הנ"ל

בגמ' קידושין מב, א: "ואלא כי הא דרבא בר רב הונא. . מנין שזכין לאדם שלא בפניו שנאמר ונשיא אחד נשיא אחד, ותיסברא זכות היא

או חובה הוא . . . ואלא כרבא בר רב הונא . . . מנין ליתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהן שב"ד מעמידין להן אפוטרופוס לחוב ולזכות . . . ת"ל ונשיא א' נשיא א' ממטה תקחו" וברש"י ד"ה אלא כדרבא "כלומר לא זכות שלא בפניו גרידתא איכא למשמע מינה לגדולים אלא לאורויי נמי דלקטנים אפי' חובה הבאה מחמת זכות רשאין ב"ד לעשות להן כי הא דלזכותם בנחלה באו".

ומבואר דס"ל לרש"י, דגם למסקנה ילפינן דין זכי' ממש"נ בחלוקת הארץ ונשיא א'. ומבואר עוד דס"ל לרש"י דאפוטרופוס כחו מדין זכי' הוא ולכן אפשר ללמוד מקרא דונשיא א' הן דין זכי' והן דין אפוטרופוס. אמנם בר"ן כ' דלא שייך זכי' לכאן אליבא דמסקנא. וז"ל "דהכא לא מדין זכי' גמורה הוא . . . אלא מדין אפוטרופוסות הוא שיש לב"ד לפקח על נכסי יתומים קטנים וחלוקתן גלוי מילתא בעלמא הוא" והיינו דמזה גופא דחלוקת הירושה אינו אלא גילוי מילתא מוכח דלא שייך לכאן דין זכי'. ולכ' צדקו דבריו, וצ"ב בדעת רש"י.

והנה בשלמא בנוגע לירושה אפ"ל בזה, דהרי קיי"ל דאין ברירה ואחין שחלקו לקוחות הן, וא"כ מובן די"ל דס"ל לרש"י דאינו גילוי מילתא בעלמא, ובדעת הר"ן אפ"ל ע"פ המבואר בחי' הגר"ח (הל' שכנים פ"ב הי"א) דגם א"נ דלקוחות הן, צ"ל דהוא גם מעשה חלוקה (גילוי מילתא), ותרתי אית בי' יורש ולוקח עיי"ש. וא"כ י"ל דדין אפוטרופוס לדעת הר"ן נאמרה במעשה החלוקה מדין יורש דגילוי מילתא בעלמא הוא.

אמנם בנוגע לחלוקת הארץ, לכ' לכו"ע אינו אלא גילוי מילתא בעלמא, שהרי כבר נאמר "לזרעך נתתי את הארץ הזאת", היינו דכבר נקנה הארץ לכל ישראל והחלוקה אינה אלא גילוי מילתא איזה חלק שייך אליו. (ועיי"ש גם בחי' הגר"ח שמוכיח כן מהא דנחלקה בגורל). וא"כ צ"ב בדעת רש"י דס"ל דילפינן ממש"נ בחלוקת הארץ ונשיא א' דין זכי', הרי בגילוי מילתא לא שייך דין זכי'.

ואולי אפ"ל בזה ע"פ מ"ש בלקו"ש ח"ה ע' 8 "אבער דער כיבוש פון א"י, וואס זינט אידען האבן איינגענימען די "ארצות שבעה גויים" איז פארגעקומען א שינוי אין דעם עצם מהות פון דער לאנד: פריער איז עס געווען א לאנד גלייך ווי אלע לענדער, וואס האט געקענט געזעצן צי יעדן פאלק, און זינט דעם כיבוש פון אידן איז דאס לאנד גופא פארוואנדלט געווארען אין ארץ ישראל ס'איז געווארן א אידיש לאנד דורך און דורך און במילא אויף שטענדיק, אזוי אז דאס קען מער

ניט געהערן צו אן אנדער פאלק" עכלה"ק. והיינו דנוסף לזה שהארץ שייך לבני" בתור קנינים אית גם חלות שם ישראל על עצם הארץ.

ועפ"ז יש לחקור אי שייך לומר כן גם בנוגע לחלוקת הארץ לכל איש פרטי, היינו שנאמר דבחלוקת הארץ נתחדש לא רק דזוכה כ"א בחלקו בארץ בתור קנין (שאפשר להתבטל ככל קנין) אלא שייך אליו חלקו לעולם ומשום דאיש פרטי זה שייך לעצם הארץ (ע"ד א"י בכלל). ולכ' תליא במח' הראשונים שמביא הרבי בלקו"ש ח"כ ע' 309 "דער דין איז לכמה דעות (שו"ת מהר"ם ב"ר ברוך ועוד) אז יעדער איד האט א חלק (ד' אמות) אין ארץ ישראל אויך בשעת הגלות" אמנם התוס' ודעימי' חולקין ע"ז עיי"ש בהערה 69. ואולי אפ"ל דפליגי אי גדר חלוקת הארץ הוא דזכה כ"א בחלקו בתור קנינו דזה מתבטל אחר החורבן או דנתחדש דשייך כ"א לעצם הארץ לעולם. (אמנם בלקו"ש תולה זה בהא "דקרקע אינה נגזלת", ויש לתווכך זה. ואכ"מ).

והשתא א"ש מה דס"ל לרש"י דחלוקת הארץ אינו אלא גילוי מילתא, שהרי כנ"ל י"ל דענין גדול נתחדש בחלוקת הארץ ע"י הנשיאים דעצם הארץ שייך לכל איש פרטי. ועוד י"ל עפ"ז. ואכ"מ.



מצות כיבוד שבת

הת' מנחם מענדל קלמנסון תלמיד בישיבה

בשו"ע אדה"ז הל' שבת סי' ר"נ בקו"א סק"ב מבאר ומחדש אדה"ז דהא דמבואר במס' שבת (ק"ט, א) גבי ההכנות דהני אמוראי בשביל שבת, הוי חלק מקיום מצות כיבוד שבת [וא"כ קשור למצוה בו יותר מבשלוח כמ"ש בהר"ן והר"ח שם]. דאצל שבת מצינו חיוב מיוחד והוא דצריך לכבדה וכיבוד זה צ"ל בגופו דוקא [ועפ"ז מבאר אדה"ז למה דוקא בנוגע להכנות לשבת מביאה הגמ' מעשי דהני אמוראי, דכנ"ל דוקא בשבת ישנו חיוב מיוחד לכבדה בגופו, ובשאר מצות לא דייקו לקיים את המצוה דוקא בגופם היות והיו בבחי' 'תורתם אומנתם' דאסור להם לעסוק בדבר שיכול להעשות ע"י אחרים, וכאן בשבת א"א להעשות ע"י אחרים היות וישנו חיוב מיוחד על גופם לכבד את השבת וכנ"ל עיי"ש].

והנה בקובץ רשימות שיעורים סי' לז בהערה 4 שואל אבי מורי שיחי' וז"ל "לכאורה צ"ע דהרי אמוראים אלו בודאי דהיו רוחצין פניהם ולובשים בגדים חדשים לכבוד שבת, ובזה הרי קיימו כבר מצות כיבוד שבת, וכמבואר שם ברמב"ם הל' ב' וג' עיי"ש, וא"כ איך היו מבטלין תורתן בשביל להכין צרכי שבת!?", עכ"ל (עיי"ש לתירוץ). ויש לתרץ בד"א באו"א, והוא דברחיצת פניהם וגופם וע"י לבישת בגדים חדשים לא מודגש דמכבדים עיי"כ את השבת, דהרי בענינים אלו ישנו (גם) עילוי ועונג להם (רחיצת גופם ובגדים חדשים), ולזאת י"ל דהיו מדייקים לקיים מצות כיבוד שבת ע"י פעולת דבר שבו מודגש ברור דנעשתה לכבוד את השבת. ועפ"י יתורץ קושיית האחרונים (משנה ברורה סי' רן, יעוי"ש), דאיך הי' מותר להני אמוראי לזלזל¹ (כנראה מכמה מההכנות שהיו עושים) בעצמם, והרי היו תלמידי חכמים?

ולהנ"ל ניחא דהרי דעי"ז שזלזלו בעצמם בכדי לכבד את השבת מודגש איך שפעולתם לא הי' להנאתם כלל ואלא אך ורק בכדי לכבד את השבת, וד"ל.



חסידות

במשל המלך ושפל אנשים

הרב פנחס קארף משפיע בישיבה

בתניא פרק מו מביא משל המלך ואיש השפל: "ויורד אליו ממקום כבודו עם כל שריו יחדיו ומקימו ומרימו מאשפתו".

בפשטות מפרשים כאן הכוונה שהמלך בא לאיש השפל עם כל שריו. ולכא' מה צריך השרים לכך, והרי לא בא לתת לו כבוד (כי הרי הוא שפל אנשים), אלא שבא להראות לו אהבתו, וכמו שכותב בתניא מפורש, וא"כ מהו הענין שבא יחד עם השרים. ב'משכיל לאיתן' מפרש שבאים לעזור לו, ואינו מובן, וכי למה צריך עזר לכך, כי הלא לא

(1) ולהעיר מלשון אדה"ז שם בקו"א שם "אמוראי שזלזלו א"ע".

הודגש שהוא איש כבד. ועוד והוא העיקר שלא הוזכר שום דבר מזה בהנמשל.

ולולי דמספינא הייתי מפרש דהמילים "עם כל שריו יחדיו" קאי על מה שכו' בסמיכות לזה "ממקום כבודו" - והיינו שבאמת המלך עצמו יורד אליו ממקום כבודו (בו הוא נמצא) עם כל שריו יחדיו, והוא יורד אליו.

ואבקש מהקוראים לכתוב דעתם בזה.



מהותה של נפש השכלית

הרב יעקב ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

בלקוטי תורה בכיבור עד"ה לא תשבית מוכיח כ"ק אדמו"ר הזקן שאי אפשר לומר שהשכל הוא עצמיות הנפש ממש, "שהרי השכל אינו שוה באדם בכל עת שפעמים צלול דעתו ופעמים לא כן עד שפעמים ידבר שטותים וא"כ יש בהשכל שינויים רבים". וכמו שממשיך אח"כ ג"כ (בהצע"ג) "שאנו רואים שהשכל הולך ומתגדל, שהתינוק שכלו קטן ביותר וכשמתגדל מעט מעט כך יתוסף הגדלת שכלו ומדותיו כו', והרי הנשמה הי' בו גם מקטנותו וא"כ למה אז הי' שכלו קטן כו'".

ולכאורה פירוש הענין, שעצם הנפש היא עצמית ולא שייך בה שינויים וצמיחה מקטנות לגדלות, ומאחר שבשכל יש שינויים אי אפשר לומר שהיא עצם הנפש (אלא שבקטנותו אינו בגילוי כל כך והולך ומתגלה לאט לאט), כי בעצם לא שייך גדר שינוי וצמיחה.

והנה במאמר זה עומד על מהותה של נפש האלקית, וכמו שמסיק אח"כ שמהות הנפש היא "חלק אלקה שאינו בגדר עשר בחינות שיש להן גדר מיוחד". ויש לעיין מהי המהות של שאר נפשות.

דהנה בשלמא נפש הבהמית שבאדם שהיא נפש החיונית המלוכשת בדם האדם להחיות הגוף, ניתן לומר שמהותה היא גדר חיות, שענין החיות הוא ג"כ עצמי, שאינו בגדר שינוי וצמיחה מקטנות לגדלות, דזה שהאדם הוא חי (ולא מת) הוא נקודה פשוטה ועצמית שלא שייכת להתחלקות במשך כל חיי האדם ולא שייך בזה הפסק אף לרגע קטן.

וכח התאוה שבנפש זו אינה העצמיות של הנפש, רק שהוא כלי אלי' (ע"ד ומעין המבואר במאמר כאן שכח החכמה של הנפש האלקית היא רק כלי לעצמיות הנפש).

אבל עדיין צ"ב מהי מהותה של הנפש השכלית שבאדם, כידוע שמלבד הנפש האלקית והנפש הבהמית יש עוד נפש שלישית שהיא הנפש השכלית, והיא ממוצעת בין הנפש האלקית ונפש הבהמית.

ונפש זו ישנה גם באומות העולם שהרי גם הם ממין המדבר ולא ממין החי, ועל כרחך שיש להם לא רק נפש הבהמית (שמדריגתה היא "בהמה", חי) אלא נפש השכלית, וכמבואר בכמה מקומות (אלא שנפש השכלית שבישראל היא במדריגה עליונה יותר מנפש השכלית שבאומות העולם. עיין בלקוטי שיחות חט"ו פ' נח, ושם צויין לד"ה חביב אדם תש"ב לאדמו"ר הרי"צ).

וא"כ צ"ב מהי מהותה ועצמותה של נפש זו; דאי אפשר לומר שהיא שכל, שהרי השכל משתנה תמיד, ואם כן, דאינו שכל, ואינו חיות הגוף, ואינו "חלק אלקה" - א"כ מהי נקודה העצמית של נפש זו.



כוחות הטבעיים תלויים בהתבוננות

הת' מנחם מענדל קלמנסון
תלמיד בישיבה

בהמאמר ד"ה בסוכות תשבו תרס"ז מבואר דמדות הטבעיים תלויים המה בהתבוננות. וז"ל שם: "וכן הוא ביראה טבעית תלוי ג"כ (היינו בנוסף להנתבאר שם בנוגע לאהבה) בהתבוננות השכל ובהעמקת דעתו בזה, דאז דווקא יתפעל ביותר ביראה מדבר החזק ואם יסיח דעתו לא יתפעל לבו כלל מזה, וכמ"ש הרמב"ם בהל' מלכים וכל המתחיל לחשוב ולהרהר ומבהיל עצמו כו' דסיבת היראה גם מדבר המזיק הוא מה שמחשב ומהרהר בזה כו'". עכ"ל.

ויש לקשר זה עם הכתוב בגמ' קידושין דף כד, ב: "ת"ר הכהו על עינו וסמאה על אזנו וחרשה עבד יוצא בהן לחירות נגד עינו ואינו רואה כנגד אזנו ואינו שומע אין עבד יוצא בהן לחירות. אמר ר' שמן לר' אשי למימרא דקלא לאו כלום הוא והתני רמי בא יחזקאל תרנגול שהושיט ראשו לאויר כלי זכוכית ותקע בו ושברו משלם נזק שלם, ואמר ר' יוסף ואמרי בי רב סוס שצנף וחמור שנער ושברו כלים

("בקולם". רש"י) בתוך הבית משלמים חצי נזק. א"ל שאני אדם דכיון דבר דעת הוא איהו מיבעית נפשי" וברש"י ד"ה שאני אדם דבר דעת הוא - האי נזק, וכי מיבעית מדעתי קא מיבעית שנותן לבו אל פחד קול הבא פתאום". ע"כ.



ג' עבירות אין אדם ניצול מהם בכל יום

הת' יואל נפרסטק

תלמיד בישיבה

בתניא פי"ב - כשאדמה"ז מבאר איך יתכן שיעלה במוח הבינוני מח"ז - מביא ראי' לזה ממרוז"ל בגמ' בב"ב דף קסד, ב: "ג' עבירות אין אדם ניצול מהם בכל יום הרהור עבירה ועיון תפלה כו".

והנה לכאור' אדם כאן פי' בינוני¹, דאל"כ מה מביא ראי' לזה ממרוז"ל זה לדרגת הבינוני, ולכן חייבים לומר שאדם כאן פי' בינוני.

והנה אדמה"ז מביא כאן רק ב' דברים "הרהור עבירה ועיון תפלה" ולא את הענין השלישי שהוא אבק לה"ר. ויש בזה כמה ביאורים: א. שכאן מדבר בנוגע לריכוז המחשבה ולא לגבי הדיבור. ב. כאן מדבר בדברים שבין אדם למקום ורק אח"כ מדבר על דברים שבין אדם לחבירו.

אבל הא גופא צריך ביאור, איך שייך שהבינוני יכשל באבק לה"ר, הרי בפיי"א כותב אדמה"ז שמי שנכשל באבק לה"ר נקרא רשע?

והנה ב'ליקוטי ביאורים' על התניא להרב יהושע קארף מביא שאלה זו, ומתריך שלכן לא הביא אדמה"ז ענין אבק לה"ר, דא"כ ה"ה רשע, אבל הא גופא צריך ביאור דממ"נ אם מארז"ל זה מדבר על בינוני א"א לחלקו?

ואולי י"ל שיש נפק"מ בזה - שאם עשאו במזיד נקרא רשע, משא"כ אם עשה בשוגג (וזהו שאומר שאינו ניצול מהן). ואולי זהו גם מה שבפרק ל' מביא עבירות של לה"ר וקדש עצמו וכו' שזהו ג"כ כנ"ל.



(1) וראה תניא מהדורת חיטריק וז"ל: "ואדם סתם משמע מדריגת הבינוני רשימה לרש"ג".

חיבור הפכים בחלום [גליון]

הת' ישראל סלבטצקי

תלמיד בישיבה

בגליון תתעז (ע' 36) הביא הרב שלום דובער שי' ויינבערג ממאמר ד"ה "בלילה ההוא" (הנדפס בספה"מ מלוקט ג'), שאי אפשר לחלום ב' הפכים באופן שהם נמנע הנמנעות כגון דעייל פילא בקופא דמחטא. ובהערה 22 מציין לגמ' ברכות דף נה, סע"ב. וממשיך: "ומ"ש (בספר המאמרים ת"ש ע' 8) וכמו החולם פילא בקופא דמחטא זהו כשחושב עד"ז במשך היום, ומה שמביא שם ענין זה בנוגע לזה שבחלום אפשר להיות ב' הפכים אף שזה בא מהמחשבות שבמשך היום (ולא מצד החלום עצמו), כי בעת החלום אינו יודע שזה בא ממחשבתו". ע"כ. ואח"כ מביא הכותב הנ"ל מכתב מאגרות קודש חלק ג' ע' רלד, ושואל שם ג"כ על מ"ש בספה"מ ת"ש - "דבעת השינה מחברים הפכים וכמו החולם פילא בקופא דמחטא" - דהרי אמרו"ל (ברכות נה, ב) דלא חזי איניש בחלמי' כו' פילא דעייל בקופא דמחטא.

וממשיך שם: "ולפענ"ד לא קשה כלל. דו"ל שם: אין מראין לו לאדם אלא מהרהורי לבו. . . תדע דלא חזי איניש דחלמי' . . . פילא בקופא דמחטא. ומזה עצמו מובן דאם יהרהר אדם בזה גופא דאי אפשר שיראה בחלום פילא בקופד"מ, אפשר דיחלום בו בלילה אפי' פילא דעייל בקופא דמחטא, כי החלום מחבר הפכים (אבל כאשר היא מילתא דלא שכיחא כלל שיהרהר אפילו בשלילת הדבר להיות הפכים שחיבורם מושלל לגמרי לכן אמרו רז"ל דלא חזי). ולהעיר מט"ז סרפ"ח סק"ה ושו"ת צ"צ שער המילואים סס"ב עיי"ש". עכ"ל בהערה.

והנה שואל שם איך לתווך ההערה עם המכתב יחד; דלכאור' מההערה משמע ששייך לחשוב דעייל פילא בקופא דמחטא יותר מאשר לחלום דעייל פילא בקופא דמחטא (שהרי כתב שם שבעצם אי אפשר לחלום זאת ורק כשחושב ע"כ יכול לחלום זאת), משא"כ מהמכתב משמע להיפך שיותר שייך לחלום דעייל פילא בקוד"מ מאשר לחשוב דעייל פילא בקוד"מ (שהרי כתב שם שלחשוב אפשר רק בשלילת הדבר דלא עייל פבקוד"מ, ורק בחלום אפשר לחלום דעייל פבקוד"מ).

והנה לפענ"ד נראה דלא קשה מידי. דכשמדייקים בהמכתב רואים שבעצם אפשר לחשוב ג"כ בחיוב הדבר (דעייל פבקוד"מ) והוא:

דבסוגרים כותב שם וז"ל: "אבל כאשר היא מילתא דלא שכיחא כלל שיהרהרו אפילו בשלילת הדבר להיות הפכים וכו' לכן אמרו רז"ל דלא חזי", דהנה מזה שכותב דלא שכיחא כלל שיהרהרו אפילו בשלילת הדבר, משמע שהרבי מוסיף ע"ז שבפשטות אנו יודעים שהוי מילתא דלא שכיחא לחשוב בחיוב הדבר דעייל פבקוד"מ, אבל לחשוב בשלילת הדבר הוי כן מילתא דשכיחא, וזה בא לומר שאפי' לחשוב בשלילת הדבר הוא בגדר של מילתא דלא שכיחא - להיותם הפכים ממש. ונמצא לפי"ז שבעצם אפשר לחשוב אפי' בחיוב הדבר דעייל פבקוד"מ, אלא שהוי מילתא דלא שכיחא.

ולפי"ז י"ל שבמכתב הרבי מתרץ, שכשחושבים בשלילת הדבר דלא עייל פילא בקוד"מ, אפשר לחלום בלילה בחיוב הדבר, ובהערה מתרץ שאפשר לחשוב בחיוב הדבר ואז יבוא לחלום בלילה ג"כ בחיוב הדבר.

ואולי יש לבאר מדוע במכתב מתרץ באופן שאפשר לחשוב בשלילת הדבר ועי"ז יכול לחלום בחיוב הדבר, ובהערה מתרץ שאפשר לחשוב בחיוב הדבר ועי"ז יוכל לחלום בחיוב הדבר.

ואולי יש לומר שבמכתב הוא בא לבאר ג"כ הפי' בדברי הגמ'; והיינו שאם אנו אומרים ששייך לחלום בלילה ב' הפכים (כשחושבים עד"ז ביום), א"כ מדוע כתוב בגמ' שאי אפשר לחלום ב' הפכים.

והנה אם היה מתרץ שאפשר לחשוב ב' הפכים בחיוב הדבר ולכן אפשר לחלום בחיוב הדבר, ועל הפי' בגמ' היה אומר שלחשוב ב' הפכים בחיוב הדבר הוי מילתא דלא שכיחא, היינו מקשים שהרי לחשוב בשלילת הדבר הוי מילתא דשכיחא, ולכן כותב שם שאפי' לחשוב בשלילת הדבר הוי מילתא דלא שכיחא כלל. משא"כ בהערה - שאינו בא לבאר הפי' בגמ' - הוא מתרץ שאפשר לחשוב בחיוב הדבר, ולכן שייך שכשחושב בחיוב הדבר יחלום ג"כ בחיוב הדבר.

והנה עוד מביא שם מתו"ח פר' מקץ ע' רטז, ב לאדמו"ר האמצעי, דכותב וז"ל: "והענין הוא לפי שהחלומות הם בבחי' מקיפים דתוהו ששם יכולים ב' הפכים לשכון כא', אע"פ שמובדלים זמ"ז בתכלית כמו שיחלום שהפיל יכנס בקופא דמחטא שזהו היפך הטבע כו'".

ושואל שם, דלכאו' מכאן משמע שמצד תכונות החלום עצמו אפשר לחלום ב' הפכים, ואין צריך שיחשוב עד"ז ביום.

והנה לפענ"ד לא קשה מידי, ובהקדים שבפשטות ישנו חילוק גדול בין זה שחושב דעייל פילא בקוד"מ לזה שחולם דעייל פילא בקוד"מ - שכשחושב הרי ברור לנו שאינו חושב שכך הוא האמת, שזה ודאי אינו שייך, משא"כ בחלום ששם נסתלק כח השכל ונשאר רק כח הדמיון, אז שייך שיחשוב באמת שנכנס הפיל בקופא דמחטא. ולפי"ז י"ל שזהו הכוונה במ"ש אדמו"ר האמצעי שמכיון שהחלום הוא בבחי' מקיפים דתוהו לכן שייך שיחלום שבאמת הפיל נכנס בקופא דמחטא.

אלא שעדיין צ"ע איך מתאים כהנ"ל עם המבואר במאמר אדה"ז (כתובים ב' ע' לו ואילך) שמשם משמע שכלל לא שייך לחלום ב' הפכים באופן של נמנע הנמנעות, עיי"ש.



רמב"ם

בדין תדיר ושאינו תדיר

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

רמב"ם פ"ט מהל' תו"מ ה"ב: "וכיצד סידור הקרבנות מוסף שבת תחלה ואחריו מוסף החודש (היינו ראש חדש) ואחריו מוסף יום טוב (היינו של ראש השנה), שכל התדיר מחבירו קודם את חבירו, וכן כל המקודש מחבירו קודם את חבירו. הי' לפניו תדיר ומקודש יקדים איזה שירצה". ע"כ.

ובפרק שלפני זה, פ"ח הל' כ', כתב (כנוגע לצבור שאין להם די קרבנות לתמידין ולמוספין) "לא מצאו אלא שני כבשים אם יקריבו אותן למוסף היום אין להן תמידין למחר. הרי הדבר שקול אם הקריבום למוסף היום הקריבו, ואם רצו להניחם למחר לתמידין יניחו". ע"כ.

והנה ב' הלכות אלו מבוססות על שאלות בגמרא דלא איפשיטא, והן:

במס' זבחים דף צ, ב: "איבעיא להו תדיר ומקודש איזה מהם קודם, תדיר קודם משום דתדיר, או דילמא מקודש קדים דקדיש", ומביאה הגמ' ע"ז כמה ראיות, ולבסוף דוחה אותם ונשאר הדבר באיבעיא.

ובמס' מנחות דף מט, א: "בעא מני' ר' חייא בר אבין מר' חסדא, ציבור שאין להם תמידין ומוספין, איזה מהן קודם. היכי דמי, אילימא תמידין דיומי' ומוספין דיומי', פשיטא תמידין עדיפי דהווי להו תדיר ומקודש (ופרש"י בפירוש הא' - דשבת ויו"ט אהני לי' לתמידין וממילא הן תדירין ומקודשין) אלא תמידין דלמחר ומוספין דהאידינא, תמידין עדיפי שכן תדיר, או דלמא מוספין עדיפי דהווי לי' מקודש". ע"כ. וגם זה נשאר באיבעיא.

ועל סמך ב' איבעיות אלו דלא איפשטו פסק הרמב"ם דיעשה מה שירצה.

ולכאור' יש לעיין בדברי הרמב"ם: הרי דבריו בפ"ח קודמים למ"ש בפ"ט, וא"כ קשה מדוע לא הזכיר כלל בפ"ח הענין דתדיר ומקודש, ומדבריו בפ"ט הי' נראה כאילו מעולם לא עסק בשאלה זו, והרי כמה הלכות לפנ"ז כבר פסק דיעשה מה שירצה, והו"ל להביא מילים אלו בפ"ח ולא לחכות לפ"ט.

גם יש לעיין, דדין תדיר ודין מקודש הם ב' דינים נפרדים ונלמדים מב' מקומות, ולמה צרפם הרמב"ם יחדיו בפ"ט ה"ב. היינו זה דלאחר שהביא הדין ד'כל התדיר' הביא מיד באותה ההלכה הדין ד'כל המקודש מחבירו' והי' לו להפסיקן עכ"פ לב' הלכות.

גם יש לדקדק מ"ש הרמב"ם "וכן כל המקודש מחבירו", דמהו ה"וכן", הרי אינם תלויים זב"ז כלל.

והנה התוס' בזבחים דף צא, א הקשה: "וצריך לדקדק בפרק התכלת (מנחות דף מט, א) גבי התמידין אין מעכבין את המוספין דאיכא כי הך בעיא דתדיר ומקודש, ולא פשט מיני' מידי, דלא מייתי הכא ראיות דהתם והנהו דהכא לא מייתי התם". ע"כ. היינו דקושיית התוס' היא דב' הסוגיות נראין דומין זל"ז, ולאידך הראיות שמביאה הגמ' הכא לא הביאה התם וכן להיפך.

והנה התוס' דקדק ג"כ, דבגמ' שם חידש דקדושת היום של שבת ור"ח ור"ה וכו' מהני לא רק לענינים הבאים מחמת היום, היינו המוספים או קידוש או תפלת מוסף, כ"א גם לכל הענינים ביום, היינו שאר התפילות והברכות והקרבנות. והגמ' הביאה כמה קושיות ותירצה כ"א מהן באותו הסגנון - אטו שבת (וכן ר"ח וכן ר"ה) לענין זה אהני ולענין זה לא אהני. ודקדק התוס' דבכל הני צריכים סברא מדוע מקשה עוה"פ מאחר שיודעים כבר התירוץ. וגם קשה, דרש"י במנחות בסוגיא

הנ"ל למד דענין זה דאהני לשאר הענינים הוא דבר פשוט בהסוגיא ובזבחים טרח הגמרא בסברא זו.

והנה בעצם הענין דתדיר יש לעיין, דבהל' תפילין סימן כה כתב המחבר: "אחר שלבש טלית מצוייין יניח תפילין, שמעלין בקודש", ובנמוק"י הביא ב' סברות לזה. א' - משום דציצית שקולה כנגד כל התורה כולה. ב' - משום דציצית תדירה מתפילין ותדיר ושאינו תדיר תדיר קודם.

והנה אדה"ז בהל' תפילין סימן כד, כשהביא הלכה זו כתב: "כדי להתעטף בציצית קודם הנחת תפילין שהרי מצות ציצית היא תדירה שנוהגת בין בחול בין בשבת ויו"ט ותפילין אינן נוהגין בשבת ויו"ט, ותדיר קודם לשאינו תדיר".

והנה בברכי יוסף סימן כב וסימן צ הביא קושית מהר"ח אלפאנדרי על הנמוק"י, דאיך אמרינן להקדים ציצית לתפילין משום הדין דתדיר, הרי תפילין מקודשות יותר מציצית, דהרי תפילין הן דבר שבקדושה ומשא"כ ציצית היא רק תשמישי מצוה.

וקושיא זו הקשה גם השאגת ארי' בסימן כח, עיי"ש. והוא גם הקשה דאיך אמרינן דציצית תדירה, הרי תפילין תדירה יותר, דלדעת רוב הפוסקים תפילין נוהג גם בלילה ורק משום גזירה דרבנן אינו נוהג בלילה, וציצית לדעת רוב הפוסקים אינה נוהגת בלילה. ואפילו שציצית נוהגת בשבת ויו"ט משא"כ תפילין, הא מ"מ זה שנוהג תפילין בלילות משא"כ ציצית גורם שתפילין יהי' תדיר יותר מהא דציצית נוהגת בשבת ויו"ט.

וצ"ע בשו"ע אדה"ז למה הדגיש סברא זו של תדיר שיש עמה כמה בעיות, ולא הדגיש הסברות האחרות המצויות בראשונים כמו מעלין בקודש או הא שציצית שקולה כנגד כל המצוות.

והנראה ליישב כל הנ"ל בהקדים דברי אדה"ז בהל' פסח סימן תפט סעיף טז: "מותר לספור קודם תפילת ערבית אפילו במ"ש שמוסיפין מחול על הקודש שמ"מ לילה הוא ואינו נחשב ליום העבר אלא ליום המחרת, ומ"מ ראוי להקדים תפילת ערבית לספירה שתפלת ערבית היא תדירה והספירה אינה תדירה ותדיר קודם לשאינו תדיר". ע"כ.

וממשיך אדה"ז בסימן הנ"ל סעיף כו - בנוגע לספה"ע במ"ש, שסופרים קודם 'ויתן לך' ו'עלינו' - "סופרים מיד אחר קדיש תקבל

לפי שיש לנו להקדים הספירה בכל מה שאפשר ומיד שנסתלקה התפלה בקדיש שלאחרי' חל עלינו מצות ספירה". ע"כ.

והנה מלשון זה של אדה"ז "ומיד שנסתלקה התפלה . . חל עלינו מצות ספירה" משמע שענין תדיר אינו רק דין קדימה, כ"א שהמצוה התדירה כמו דוחה המצוה שאינה תדירה, עד שהמצוה התדירה תופסת הזמן וממילא נדחת המצוה שאינה תדירה לאחר זמן. וזהו כוונת אדה"ז במ"ש שנסתלקה התפלה, ר"ל דזמן ההוא כבר אינו תפוס בחיוב תפלה ואז ממילא "חל עלינו מצות ספירה" (ולא שנאמר דלא מקיים המצוה שאינה תדירה אם הקדימה להתדירה, דבודאי קיימה, כלשון אדה"ז על דין זה גופא "ומ"מ ראוי להקדים" ולפני זה כתב בפירוש "מותר לספור קודם ערבית").

נמצא שענין תדיר הוא דחיוב מצוה השני' אינו חל על הזמן כ"ז שמצוה הראשונה תופסת הזמן.

ולפ"ז י"ל, דביאור זה הוא רק אם נאמר דענין תדיר הוא ענין קדימה, ר"ל כשיש לפניו ב' המצות והשאלה היא איזו מהן תפוס הזמן ותדחה השני' לאח"ז. אבל היכא דיש אפשרות לקיים רק מצוה אחת אזי אין הגדר של תדיר כמ"ש כמ"ש כ"א ענין אחר כדלהלן.

וביאור הענין: במקרה שיש ב' מצות לפנינו כמו ציצית ותפילין או ערבית וספה"ע או ב' קרבנות וכדומה, י"ל שאז הגדר דתדיר הוא, דמאחר שמצוה זו תדירה היא שייכת יותר להזמן מהמצוה שאינה תדירה. היינו דענין תדיר הוא ענין זמני - שמצוה זו תופסת יותר זמנים ממצוה השני', ומשו"ה עכשיו שבאים ביחד ה"ה תופסת את הזמן קודם לחבירה. משא"כ במקום שהדיון הוא איזה מצוה לקיים, כגון לקנות תפילין או ציצית או להקריב מוספין דהיום ואז לא יקריבו תמידין דמחר, הנה אז לא מהני הא דתדיר שייך יותר לזמן זה משאינו תדיר, דכאן צריכין לדחות מצוה אחת מפני מצוה אחרת ולזה צריכין לדון איזו מצוה חשובה יותר וממילא יש לה כח לדחות קיום המצוה אחרת לגמרי.

נמצא שיש ב' גדרים בתדיר: א. המצוה התדירה מקדימה להיות שייכת להזמן ממצוה שאינה תדירה. ב. המצוה התדירה חשובה יותר ממצוה שאינה תדירה.

ולפ"ז נתחיל לבאר איזה מהקושיות הנ"ל:

הב' הלכות של הרמב"ם בפ"ח ובפ"ט עליהם הקשינו - דבפ"ט משמע שהרמב"ם מחדש הענין של תדיר ומקודשת, והרי בפ"ח כבר דיבר אודות זה, וגם בפ"ח לא הזכיר הלשון תדיר ומקודשת – הנה לפמ"ש א"ש, דבפ"ח אין עיקר הדין של תדיר אלא רק ענין של חשיבות של תדיר, וכן מקודש, משא"כ בפ"ט הדין דתדיר היא עיקר דינה של תדיר ומש"ה הביא הכלל של כל התדיר מחבירו קודם את חבירו בפ"ט. וממילא שם הביא השאלה אודות תדיר ומקודש שהיא שאלה כללית על ההלכה הכללית של תדיר.

גם מיושב בהכי קושית התוס' מדוע בסוגיא דזבחים לא מביא ראיות דמנחות וכן להיפך, דלפי דברינו ניחא דהם סוגיות חלוקות לגמרי ואינן שייכים זה לזה כלל.

ורק דיש לעיין איך שייך שיהיו הראיות דוקא לזה ולא לזה, אבל בעצם הם סוגיות שונות כמ"ש. וההמשך בעזה"י יבוא.



המשך לביאור פלוגתת הרמב"ם והראב"ד

הרב מנחם מענדל כהן*

שליח כ"ק אדמו"ר – בסקרמנטא, קליפארניא

רמב"ם הלכות עבודה זרה פ"ז הי"ב (גבי אשירה): "אפרוחין שקיננו בה ואינן צריכין לאמן מותרין. אבל ביצים ואפרוחים שצריכים לאמן אסורין שהרי האשירה כמו בסיס להן". עכ"ל.

והשיג ע"ז הראב"ד: "היה לו לומר מפני שהן כגידולי אשירה". ומסביר הש"ך ביו"ד סי' קמב ס"ק טז בש"י הראב"ד: "ר"ל כיון שעדיין צריכין לאילן חשיבי כעץ מן האשירה".

והקשה הכסף משנה על הראב"ד, דאם איסורן מפני שהן כגידולי אשירה, איך פקע מנייהו איסורן לאחר שגדלו ואין צריכין לאמן. ומתריך הפרי חדש בדעת הראב"ד, דרבנן גזרו על הביצים והאפרוחים הצריכין לאמן מפני שנראין כגידולי אשירה, אבל כשגדלו ופורחין תו לא מיחזי כגידולי אשירה.

(* לע"נ חמי הר' חיים יוסף ב"ר פרץ הכ"מ.

וב'פרשת הכסף' (נ-א), וב'משרת משה' (כב – ג) כתבו דחד טעמא הוא ולא פליגי. ומסתבר דבסיס וגזרו עליו מפני שנראין כגידולי אשירה, חד טעמא וסברא הוי, ורק בלשונות שונים.

אולם באור שמח פי"ג מהל' שחיטה ה"כ בסוף דבריו, ובצפנת פענח תרומות 47-ב, כתבו שנחלקו ואזלי לשיטתם בפ"ח ה"ג גבי המשתחוה לחצי דלעת, ולקמן אי"ה נאריך בזה.



וממשיך הרמב"ם בהי"ב בנוגע לעצי הקן שנמצא באשירה: "והקן עצמה שבראשה מותר מפני שהעוף מביא עציו ממקום אחר". והשיג ע"ז הראב"ד "דוקא שהביא ממקום אחר". היינו דלהרמב"ם סמכינן שמן הסתם הביא העוף עצי הקן ממקום אחר, ולהראב"ד צריך ע"ז ראי' ברורה, דאחרת נאסרו עצי הקן באיסור אשירה ועבודה זרה.

והסבירו ב'פרי חדש' וב'מרכבת המשנה' ועוד¹ שי' הרמב"ם עפ"י מה דקיי"ל רוב וקרוב הלך אחר הרוב, ועצי הקן הגיעו משאר האילנות. שוב אנו רואין (עפ"י הכלל שגילה לנו הרבי בלקו"ש חל"ד נצבים ב') דהרמב"ם חותר להקל גבי איסור עבודה זרה יותר מבשאר איסורים², ע"משנוכל לברר כמה שיותר מן העולם בכח התורה, משא"כ הראב"ד מחמיר.

(1) אעפ"י שמהפ"י הפשוט בסוגיית הגמ' בע"ז ובמעילה משמע כדברי הראב"ד. ועי' באריכות גדולה בלחם משנה, ובמשנה למלך ובמרכבת המשנה, שביארו איך שהסוגיות דע"ז ודמעילה, לא סתרי אהדדי וגם מתאימות לדעת הרמב"ם, ואכמ"ל.

(2) וכדלעיל בפרקין ה"י הקיל בס"ס דע"ז יותר מרמוני בדן, והתיר בב' תערובות, וברמוני בדן הצריך ג' תערובות.

והארכתי בזה בגליון העבר, וכ"ה בעניינינו: דבהלכות מעילה פ"ה ה"ז פסק הרמב"ם גבי קן שבראו האילן של הקדש דאין נהנין בו (היינו דאסור מדרבנן), והנהנה לא מעל (דמדאורייתא לא מועלין ואין מביאין קרבן).

ומקשה הכסף משנה אמאי לא נהנין בו אם הביא עציו ממקום אחר, הלא כאן בע"ז פסק הרמב"ם בסתמא "מפני שהעוף מביא עציו ממקום אחר". ובהלכות מעילה ודאי מיירי הרמב"ם דידוע שהביא עציו ממקום אחר, וכפי שדייק שם מהר"י קורקוס מלשון הרמב"ם "שבנה אותו העוף מעצים ועשבים", דכמו שעשבים אינם מהאילן כמו"כ העצים אינם מהאילן,

ולמה בהלכות ע"ז מתיר הרמב"ם הקן ובהלכות מעילה אסר הקן מדרבנן, ונשאר בצ"ע.

ועפ"ז יש להסביר סיפור תמוה שמספרין ע"ד הרמב"ם: שבאו רבנים לתהות על קנקנו, ואכל חתיכה הנראית כיד אדם, ושלה עבדו פטירא להביא לו יין נסך, ולהרוג בקר בשבילם שזהו איסור נבילה. ונבהלו הרבנים מאוד. ולמחרת הסביר להם הרמב"ם שהחתיכה הנראית כיד אדם היא ירק שאינו גודל במקומם, והעבר פטירא הוא יהודי, והבקר הי' בן פקועה שאי"צ שחיטה. ולכאור' תמוה דלמה התנהג אתם הרמב"ם באופן כזה היפך הכתוב "והייתם נקיים מה" ומישראל". והפירוש הפשוט בזה הוא, שרצה ללמד אותם שצריך להזהר שלא לחשוך בכך אדם סתם, כי בקלות יכולין לחשוך חשד חנם.

וי"ל בזה ג"כ - ע"פ המבואר לעיל - שרצה ללמדם פרק בשיטתו והנהגתו בעבודת ה' - לא להיות פרוש מן העולם, אלא אדרבה לברר את העולם ושכל האדם עד כמה שידו מגעת, וכבסיפור לאכול את הירק ולקרב פטירא ולאכול את הבן פקועה בלא שחיטה, וגם בספרו מורה לברר שכל האדם.



כתב הרמב"ם פ"ח מהלכות עבודה זרה ה"א: "במה דברים אמורים (דעשה מעשה בבהמה לשם ע"ז אסר הבהמה) בבהמת עצמו, אבל אם שחט בהמת חבירו לעבודה זרה או החליפה לא נאמרה שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו".

והשיג ע"ז הראב"ד: "אינו כן, אלא אדם אוסר דבר שאינו שלו על ידי מעשה כדרכ הונא . . מיהו דוקא בגוי או בישראל משומד, אבל בישראל אחר אמרינן לצעורי קא מכוין". עכ"ל.

היינו דלהרמב"ם אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אבל להראב"ד סתם אדם שעובד ע"ז ועשה מעשה בבהמת חבירו אוסר הבהמה, ורק בישראל אמרינן שאינו אוסר כי אין כוונתו לעבוד עבודה זרה אלא רק לצער חבירו.

וצ"ל כפי שביארו באחרונים דס"ל להרמב"ם דלא הוצרכו חכמים לגזור גבי עבודה זרה כיון דמאיסי ובדילי אינשי מיני' לא הוצרכו לגזור קן אטו עצי אשרה, משא"כ בהקדש גזרו.

וכתב הכסף משנה, דהרמב"ם מסכים לדברי הראב"ד. ולא פירש דבריו כי סמך על מ"ש בפ"ב מהלכות שחיטה הכ"א-כ"ב "שאינן אדם מישראל אוסר דבר שאינו שלו שאין כוונתו אלא לצערו".

אבל הר"ז היפך ממה שנתבאר בכללי הרמב"ם, שאינו סומך אלא על מה שכבר כתב ולא על מה שעתיד לכתוב.³

ונראה לפרש כפי שכתב בזה האור שמח בדברי הרמב"ם - וכן מוכח מפ"י הריטב"א בע"ז נד, ב - שהרמב"ם סובר שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו בעבודה זרה, ומה שפסק הרמב"ם בהלכות איסורי מזבח פ"ד ה"ו "הנעבד בין שעבד שלו בין של חבירו . . . הרי זה אסור", הרי"ז רק לאסור הבהמה לגבוה אבל אינה נאסרת באיסור ע"ז.

וכן מה שמביאה הגמ' ראי' מהפסוק בדברי הימים "ואת כל הכלים אשר הזניח אחז במלכותו במעלו הכנו והקדשנו", ומפרשת הגמ' "הכנו שחזקי' גנו אותם הכלים שהשתמש בהם אחז לע"ז והקדשנו שהקדיש אחרים תחתיהם".

הרי רואים שאחז אסר כלי המקדש אפי' שלא היו שלו, דכלי שרת היו, הרי שם ג"כ מדובר לאסור לגבוה, אבל בנוגע לאיסור עבודה זרה אין אדם - ואפי' נכרי - אוסר שאינו שלו.⁴

והנראה לומר בשרש מחלוקתם, ע"פ ביאור הראשונים, שלא אמרו אין אדם אוסר דבר שאינו שלו אלא באיסורים התלויים במחשבתו ודעתו של אדם, כגון ע"ז וכלאים, אבל איסורים שאינם תלויים במחשבה וברצון, אפשר לאסור אף בדבר שאינו שלו, כגון הנותן

3) והעירני ח"א דזהו א' מהטעמים שביאר הרבי - כשתיקן תקנה הקדושה ללמוד ג"פ על הסדר דוקא. ויש שקו"ט בכלל זה ואכמ"ל .

4) ואם יקשה לך הרי הרמב"ם פסק בהלכות שחיטה פ"ב הכ"א "שאינן אדם מישראל אוסר דבר שאינו שלו שאין כוונתו אלא לצערו" ומשמע דנכרי אוסר, תי' האור שמח ששם אינו מדובר בשחיטה לעבודה זרה אלא בשחיטה הפסולה משום מראין עין. (אבל בעבודה זרה אינו צריך הטעם של לצערו ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו). דיקא נמי לשון הרמב"ם שם "אחד נתכוון לשם דבר שהשוחט לו שחיטתו אסורה", וכוונתו עמ"ש לפני"ז בהלכה יד "השוחט לשם הרים לשם גבעות לשם ימים . שחיטתו פסולה".

ואם יוקשה לך מ"ש הרמב"ם הלכות חובל ומזיק פ"ז ה"ו "המנסן יין חבירו לע"ז לא נאסר היין שאין אדם מישראל אוסר דבר שאינו שלו, הנה מדובר שם לא לאסור היין מתורת מנסך לע"ז, אלא מטעם מגע נכרי או מגע מומר שה"ה כעכו"ם.

נבילה או חלב כתבשיל של חבירו או המבשל בשר בחלב של חבירו וכו' (ע"י בכ"ז בארוכה אנציקלופדיה תלמודית ערך דבר שאינו שלו).

ובמילא יש לומר, דלהרמב"ם העיקר בעבודה זרה הוא השכל והמחשבה של האדם⁵, עד כדי כך שפסק בפ"ג מהלכות עבודה זרה ה"ו העובד ע"ז מאהבה או מיראה פטור אפי' שזהו מאהבת או מיראת עבודה זרה. והארכנו בזה כבר בעבר כי העיקר לשיטת הרמב"ם בעבודה זרה זהו קבלת אלקות, ובלשון הרמב"ם "האומר אלי אתה". ובלשון הכלל דלקו"ש חל"ד נצבים ב' "שכלו של האדם שמשנתנה ע"י העבודה זרה". ובמילא ס"ל להרמב"ם שבשום אופן אין אדם אוסר את שאינו שלו.

אבל הראב"ד ס"ל, דאה"נ צריך קבלת אלקות וכו' וישראל אינו אוסר שאינו שלו, כי כל כוונתו אינו אלא לצעורי, אבל העיקר בעבודה זרה היא הפעולה של ההשתחוי' נגד רצון ה', וממילא ס"ל להראב"ד שאם כיון לעבודה זרה ועשה מעשה ברכוש חבירו, אוסר את שאינו שלו.



ועפ"ז מובנת שיטתו של הרמב"ם בהלכה שלאח"ז - פ"ח ה"ב: "מים שעקרן הגל והשתחווה להן לא אסרן. נטלן בידו והשתחווה להן לא אסרן. נטלן בידו והשתחווה להן אסרן". והקשה ע"ז הראב"ד: "אם מים של רבים הם אינן נאסרין (אם נטלן בידו), ואם של יחיד הן אעפ"י שעקרן הגל אסורים".

(5) ואפי' לדעת רוב מפרשי הרמב"ם דבעשה מעשה יכול לאסור אפי' של חבירו – כדפי' בהלכות שחיטה, ולא נחלקו הרמב"ם והראב"ד להלכה, אבל הא גופא טעמא בעי, למה לא הזכיר הרמב"ם ענין זה בהלכות עבודה זרה. וי"ל ע"ד שביאר הרבי בלקו"ש ח"ד שיחה לראש השנה, דבהלכות שופר ביאר הרמב"ם המצוה דשופר ובהלכות תשובה ביאר הרמב"ם התשובה שבשופר.

ועד"ז י"ל בענינו דבהלכות עבודה זרה, שזהו בעיקר עבירה שבמחשבה - כמבואר בפנים - מזכיר הרמב"ם שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ובהלכות שחיטה ובהלכות חובל ומזיק, מזכיר הרמב"ם שאין אדם מישראל אוסר – דלצעורי קמכוין אבל נכרי אוסר ע"י מעשה.

וי"ל בזה, כיון דלהרמב"ם אין אדם אוסר דבר שאינו שלו אפי' ע"י מעשה, ממילא נטלן בידו הפי' כדי לקנות אותן ונעשו שלו (ועייג"כ תוס' רי"ד ע"ז נט, ועי' פר"ח וע' מרכבת המשנה ועוד), ולפיכך אסרן.

אבל להראב"ד דאוסר אדם דבר שאינו שלו בע"ז ע"י מעשה, הפי' בנטלן בידו היינו לפעול מעשה בהעבודה זרה (המים) כדי לאסרן. וסובר הראב"ד דמעשה זו דנטלן בידו אינו מספיק כי צריך מעשה כעין שחיטה דוקא - לאסור מים שאינם שלו - ולפיכך כתב "אם מים של רבים הם אינן נאסרין".



הלכה זמנהג

היתר עיסקא שקוצץ דבר קצוב לזמן קצוב

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר הל' רבית סמ"א: "צריך ליזהר שלא להזכיר בשטר קצבה לריוח בשבועות או חדשים שנתחייב המקבל ליתן דבר קצוב לכל שבוע או חודש . . . וכן בכל דרכי היתר לקיחת ריוח שיתבאר צריך ליזהר שלא להזכיר קצבה לריוח בשבועות או חדשים . . . אלא יכתוב סתם ליתן בסוף השנה או חציה כך וכך וכשיגיע הזמן יכתוב שטר אחר או אפילו בלא שטר כלל אם נתרצו שיהיה העסק בידו עד שנה או חציה על דרך היתר זמן הראשון הרי זה מותר לקבל בסוף זמן השני ריוח כל כך כמו בעד זמן הראשון".

בט"ז סי' קעז סקל"א התיר לכתוב כן בתחלה אפי' ליקח ריוח מן הריוח, דהיינו שיכתוב מתחלה, ובאם שימשוך הפרעון אחר הזמן הקצוב, קיבל עליו להתעסק באותו סך (הקרן והריוח הקצוב) בהיתר עיסקא. אמנם מבואר בשו"ת צ"צ חיו"ד סי' קב (בסוף שאלת הג"ר הלל מפאריטש, ובסוף תשובת הצ"צ), שמדברי רבנו "נראה שהוא חוכך בזה להחמיר". ולכן מסיק הצ"צ להתיר בדיעבד עכ"פ.

והיינו שבדברי רבנו כאן, אפשר לדייק מהרישא, שלא אסר אלא אם "נתחייב המקבל ליתן דבר קצוב לכל שבוע או חודש" (משא"כ

כשכתב בתחלה שאם יומשך הפירעון כו', מותר), ואפשר לדייק מהסיפא, שלא התיר אלא אם נתרצו שניהם אחר שהגיע הזמן (משא"כ כשכתב בתחלה שאם יומשך הפירעון כו', אסור). ולכן מסיק הצ"צ שנראה מדברי רבנו שהוא חוכך בזה להחמיר, ולכן לא פירש בו לא היתר ולא איסור.

ובאמת כשמעיינים בסמ"ו ובסמ"ח אפשר לראות לכאורה את טעם הספק בזה, שהרי כשכותב כאן דין איסור זה, מוסיף "וכן בכל דרכי היתר לקיחת ריוח שיתבאר צריך ליזהר שלא להזכיר קצבה לריוח בשבועות או חדשים". והיינו שלענין זה דומה היתר עיסקא המבואר כאן, להיתר קנס המבואר בסעיף מו ואילך, וכמבואר לקמן סמ"ח: "אם חיובו חל מעט מעט בהמשך הזמן כגון שאמר אם לא אפרעך חובך לזמן פלוני הריני חייב ליתן לך כך וכך קנס בכל שבוע ושבוע או בכל חודש וחודש שלא אפרעך הרי זו רבית גמורה של תורה אף שהיא בדרך קנס הואיל וקנס זה מתרבה והולך בהמשך הזמן שממתין לו מעותיו . . . וכן בכל דרך היתר שעושין בהלואה כגון בעיסקא וכיוצא בה צריך ליזהר שלא להזכיר בשטר שום חיוב איזה דבר קצוב מדי שבת בשבתו או מדי חדש בחדשו כמו שנתבאר למעלה לפי שאם יזכיר קצבה לשבועות או חדשים הדבר מוכיח שהיא רבית גמורה ודרך ההיתר אינה אלא הערמה וכל היתר שאינה אלא בדרך ערמה אינו מועיל כלום מן התורה".

והיינו כשמזכיר דבר קצוב מדי שבת בשבתו. אמנם אם התנה מתחלה ואמר שאם לא ישלם הקנס בזמנו אזי מתחייב מעכשיו ליתן קנס חדש, יש בזה חילוק. שכך מבואר בסמ"ו: "ואם רוצה להלוותו לכמה שנים יתנה עמו עוד שאם לא יפרע לו כל הסך לזמן פלוני כל מה שיהיה נשאר חייב לו יהיה לו להלוה שיתן לו בעד זה כסף צרוף בו ביום כפי שויו אשר ישוה בעת נתינתו אותו ובאם שלא יתן לו הכסף בו ביום בעד סך שיהיה נשאר חייב לו בו ביום יתחייב בקנין סודר זה מעכשיו לפרוע לו לזמן פלוני שהוא סוף שנה סך פלוני כפי הקרן עם הריוח שמתפשר עמו וכן יוכל להתנות לשנים רבות".

ואילו בסמ"ח מבואר: "ואפילו אם אמר לו הריני מתחייב לפרוע לך לזמן פלוני ואם לא אפרעך שבוע אחר זמן ההוא הריני חייב לך מעכשיו בקנין אגב סודר כך וכך קנס לפרוע הקנס עם הקרן מיד אחר שבוע ההוא ואם לא אפרע עד אחר שיעבור עוד שבוע אחד הריני חייב מעכשיו בקנין אגב סודר זה כך וכך קנס לפרוע עם הקרן מיד אחר

שבוע ההוא וכן מתחייב לכל שבוע ושבוע . . אין זה מועיל כלום . .
שהיא רבית גמורה והקנס אינו אלא הערמה".

והחילוק בינם הוא, שבסמ"ו מיירי שהתנה תחלה שאם לא ישלם לו הקנס בזמנו מתחייב ליתן לו הסחורה בו ביום, ואם לא יתן לו הסחורה בו ביום מתחייב ליתן לו עוד קנס. הרי שכל פעם יש התחייבות חדשה של קנס על ההתחייבות החדשה של נתינת הסחורה, וזה מותר. משא"כ בסמ"ח מיירי שהקנס הראשון והשני שניהם התחייבות ממון, וזה אסור.

וא"כ כאן בהיתר עיסקא שמתנה מתחלה, שאף שמתנה שאם יומשך הפרעות מתחלת עיסקא חדשה וכו', מ"מ אין כאן הפרש בין ההתחייבות של הזמן הראשון לבין ההתחייבות לזמן השני, ולכן אפשר שיהי' אסור לכתחלה. ולכן לא נתבאר דינו בפירוש אלא בהיתר קנס, ולא בהיתר עיסקא. ומזה למד הצ"צ שבהיתר עיסקא נראה שחוכך בזה להחמיר, ולכן לא התיר בזה הצ"צ אלא בדיעבד.



בכל אופן הובא לעיל מסמ"ח: "צריך ליזהר שלא להזכיר בשטר שום חיוב איזה דבר קצוב מדי שבת בשבתו או מדי חדש בחדשו כמו שנתבאר למעלה לפי שאם יזכיר קצבה לשבועות או חדשים הדבר מוכיח שהיא רבית גמורה ודרך ההיתר אינה אלא הערמה וכל היתר שאינה אלא בדרך ערמה אינו מועיל כלום מן התורה".

ולפי זה צריך עיון ובירור הטעם שמקילים ללוות ברבית קצוצה מהבנקים בארה"ק, שבבעלות יהודית. ואף שכותבים שהוא בהיתר עיסקא, הרי כבר נתבארה שיטת רבנו הזקן שהיתר עיסקא כזה (לא זו בלבד שאסור מדרבנן, אלא) "אינו מועיל כלום מן התורה".

[ראיתי בס' ברית יהודה ע' תרלו, שכותב שבזה התיר הצ"צ, ואפשר גם אדה"ז. אמנם נראה ברור שלא עיין כראוי, שהרי כבר הובא לעיל, שבאופן זה אוסר רבנו בפשיטות מן התורה, וגם הצ"צ אינו מסתפק בזה כלל].

ויתירה מזו, בשעה שאין לווים המעות לצורך השקעה בעסק, אלא לצורך צרכי הבית, הרי זו רבית גמורה אפילו כשאינו (דבר קצוב מדי שבת בשבתו), אלא לפעם אחת בלבד, וכמבואר בשוע"ר הל' רבית סמ"ב: "וכל זה כשאותן המעות שמקבל הן עצמן עיסקא שמתעסק בהן להרויח ואינו מוציא אותן ביציאותיו אבל אם הוציא יתר מחצי

המעוות שהן הלואה ביציאה שאין בה ריוח כגון לצורך פרנסתו או דירתו או פירעון חובו . . הרי זו רבית גמורה."

ובאמת יש מתירים הלואה מהבנק אף בלא היתר עיסקא, מטעם שהבנק הוא גוף משפטי ולא שייך בו דין מלוה ולוה ורבית. אמנם בשוע"ר הל' רבית לא מצינו רמז להיתר כזה, ובפרט לפי מה שהובא בשוע"ר או"ח סי' רמב קו"א ס"ק ה, דעת הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תרסט, לפירוש הב"י סי' קס ד"ה וכן הדין) להלוות ברבית מקופת צדקה שהוא ממון הקדש ואין לו בעלים, ודלא קיי"ל כוותיה אף בממון צדקה. ובפרט בבנק שאינו ממון הקדש, ויש לו בעלים, הם בעלי המניות, כדמסיק בפשיטות ברשימות חוב' קסא.

והגם שבאג"ק חי"ד ע' רפב, מציין בשוה"ג לכמה פוסקים המתירים, היינו בבנק של נכרי דוקא. ואף שנמצא בו גם כסף של יהודים, מבואר ברשימות שם, שבזה מתירים מטעם "שיש גם אינו יהודי באמצע ואפשר לצרף הסברא דיש ברירה" שהממון שלוה הישראל ומשלם רבית הוא ממון הנכרי השותף בבנק. משא"כ בבנק של ישראל, לא מצינו טעם להיתר.

אלא שברשימות שם כותב שבבנק של הרמ"ל גינזבורג (חתנו של אדמו"ר מוהר"ש נ"ע) היה כותב (ע"פ הוראה מליובאוויטש) "עפ"י היתר עיסקא כתיקון רז"ל". ובזה צ"ע ממה שרבנו הזקן פוסק, שבאופן שמתרבה כל שבת או חודש אינו מועיל כלום מן התורה.



מול פני הכהנים בברכת כהנים [גליון]

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

בגליון שהופיע לכבוד י"א ניסן (תתעח, ע' 65) כתבתי בנוגע להדין של מול פני הכהנים בנשיאת כפים, ושם העליתי שדעת המ"ב והערוך השולחן היא שמה שכתוב בסוטה לח, א שברכת כהנים צריכה להיות "פנים כנגד פנים", וכן איתא בשו"ע או"ח סי' קכח - "ויהיו פניהם כנגד פני הכהנים" - הוא לאו דוקא, ולפי שיטתם אם עומד הישראל ופניו מול הצד שבו עומדים הכהנים, דיו.

ועיין בביאור הלכה על סעיף כד ד"ה אבל מלפניהם שכותב "ואפשר דאפילו עומד בשוה עם פני הכהנים דהיינו פניו לצד מערב

ג"כ בכלל ברכה הוא דזה הוא ג"כ בכלל מאמרם כדרך שאומר אדם לחבירו, דמצוי כמה פעמים שבני אדם יושבים בשוה ומדברים". ע"כ.

וכתבתי בהערה שאין שום רמז בזה בדברי רבינו, דמדבריו משמע שברכת כהנים צריכה להיות ממש פניו כנגד פני הכהנים. ובכלל, אם כדבריהם, מדוע אינו כתוב בגמ' ושו"ע שצריכים להיות פני העם כנגד צד שבו עומדים הכהנים.

וברצוני עכשיו להרחיב הביאור בזה:

בשו"ע סעיף כד איתא: "עם שאחורי הכהנים אינם בכלל ברכה אבל מלפניהם ובצידיהם אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת, ולאחוריהם נמי אם הם אנוסים כגון עם שבשדות שהם טרודים במלאכתם ואינם יכולים לבוא, הם בכלל הברכה". ע"כ. ובסעיף זה אין שום רמז שהעם שבצדדים צריכים להפנות פניהם כלפי הכהנים.

אבל רבינו בסעיף לז בשו"ע שלו, שהוא המקביל לסעיף כד שבשו"ע המחבר, מוסיף וכותב "אבל מלפניהם ובצידיהם אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים רק שיחזירו פניהם כלפי הכהנים". ומדבריו אלו מוכח שיש הכרח להפנות פניהם מול פני הכהנים כדי להיות בכלל הברכה, דלכאורה מכיון שקטע זה בא בהמשך לתחילת סעיף לז - "עם שאחורי הכהנים אינם בכלל ברכה שברכת כהנים אינו אלא פנים כנגד פנים", א"כ משמע שבכל מקום שאינו פנים כנגד פנים לא הוה בכלל הברכה.

ולכאורה יש להקשות, דאם האמת היא כדברינו שאפילו בצדדין שלפניו כשאינם פנים כנגד פנים לא נכללים בהברכה, א"כ מדוע איתא בגמרא לח, ב וכן בשו"ע כאן שעם שאחורי הכהנים אינם בכלל הברכה כיון שאינם פנים כנגד פנים, הא לפי דברינו דין זה שייך אפילו בצדדין שלפניו?

והנראה לומר שמשום זה הוסיף רבינו לכתוב "וצדדים שלאחריהם כלאחריהם. . . אע"פ שהעומדים אצל הכותל הופכים פניהם כלפי הכהנים אינם בכלל הברכה". ז.א. שהחידוש של עם שאחורי הכהנים הוא שאע"פ שהופכים פניהם כלפי הכהנים אינם בכלל ברכה.

והנה המקור להא דכתב רבינו בסעיף לז שצריך שיחזירו פניהם כלפי הכהנים כדי להיות בכלל הברכה הוא על פי פשוט (וכן מצויין בגליון שו"ע רבינו) דברי הרמב"ם בהל' תפילה פי"ד הלכה ז'. דשם איתא: "אלא כל העם מתכוין לשמוע הברכה ומכוונים פניהם כנגד פני

הכהנים...". אבל עיין בשו"ע רבינו מהדורא חדשה שמציין להרמב"ם הל' תפילה פט"ו ה"ח - "עם שאחורי הכהנים אינם בכלל הברכה והעומדים מצדיהם הרי הם בכלל הברכה ואם היתה מחיצה בין הכהנים ובין המתברכים אפילו היא חומה של ברזל הואיל ופניהם מול הכהנים – הרי הם בכלל הברכה".

ולכאורה יש חילוק עיקרי בין דברי הרמב"ם כאן בהלכה ח' ובין דברי רבינו בסעיף לז: דפשטות דברי הרמב"ם מוכיחים שרק במקום שיש מחיצה בין הכהנים והעם אז אינם בכלל הברכה אם אין פונים פניהם מול פני הכהנים, אבל במקום שאין מחיצה אז לכאור' נכללים בכלל הברכה אפילו אם אין פונים כלפי הכהנים, ומלשון רבינו בסעיף לז משמע דכל שאינם פונים פניהם כלפי הכהנים אינם בכלל הברכה, אפילו אם אין מחיצה בין הכהנים והעם.

והנה בההערה הנ"ל בקובץ די"א ניסן כתבתי שאפשר שרבינו יסכים להרמב"ם שרק במקום מחיצה אינם נכללים בהברכה אם אין פונים פניהם כלפי הכהנים, אבל אם אין שם מחיצה אזי לכתחילה צריכים להיות פניהם מול הכהנים אבל בדיעבד אפילו אם אין פניהם מול הכהנים הרי הם נכללים בתוך הברכה. אבל יותר מסתבר לומר שרבינו בא לפרש דברי הרמב"ם, ולומר שכוונת הרמב"ם היא שכל שאין פונים פניהם כלפי הכהנים אינם בכלל הברכה אפילו אם אין מחיצה מפסקת.

לסיכום הענין נראה שדעת המ"ב והערוך השלחן שאין צריך להיות פנים כנגד פנים, היינו משום שהם סוברים שהעיקר הוא שיברכו הכהנים את העם באופן שאנשים מדברים אחד לחבירו, ולפי דעתם מצוי שאדם ידבר לחבירו אפילו אם אין פונה פניו אל מול חבירו. אבל לדעת רבינו צריך להיות פנים כנגד פנים, וכלשון הגמרא הרמב"ם והשו"ע. ובאמת דברי המ"ב והערוך השלחן הם חידוש גדול דמה שהם אומרים לכאור' מנוגד לכל הנ"ל.

והנה בגליון הקודם (תתעט, ע' 72) השיג עלי ידידי הרה"ג גבריאל ציננער שליט"א ותמה האיך כתבתי שדעת רבינו שצריך לעמוד מכוון ממש כנגד הכהנים ולא בצדדים שלהם. אבל האמת היא שמעולם לא כתבתי שצריכים לעמוד מכוון נגד הכהנים, רק כתבתי שלדעת רבינו צריך להיות פני העם נגד פני הכהנים.

וכן השיג עלי ידידי הרב משה אהרן צבי ווייס (שם ע' 83) והוא טען שהלשון פניהם נגד פני הכהנים הוא רק לאפוקי פנים כנגד עורף. והנה

הדוחק בזה מובן מאליו, דהרי מי מונע מהגמ' ומהשו"ע לומר בפשטות ובלשון ברור שאסור להכהנים לברך העם פנים כנגד עורף.

וע"כ נראה לי לומר שלפי דעת רבינו צריכים להיות פני העם מול פני הכהנים, ובמקום שחסר זה נראה שאינם נכללים בהברכה.

אבל עדיין מה שדורש ביאור הם דברי המחבר סעיף מה: "אלו תיבות שהכהנים הופכים בהם לדרום ולצפון, יברכך וישמרך...", ועיין בהמ"א ס"ק ע"ב: "ונ"ל הטעם משום דכל התיבות אלו הן לנוכח ולכן הופכין עצמן כדי שיברכו לכולן". ע"כ.

וכן עיין בשו"ע רבינו סעיף נח: "באלו התיבות נהגו הכהנים שהופכין בהן פניהם לדרום ולצפון. . לפי שכל תיבות אלו הם לנוכח לכן הופכין פניהם גם לדרום ולצפון כדי שיתברכו כולם.

ולכאורה כיון שנפסקה ההלכה בסעיף כג (ובסעיף לז בשו"ע ר) שעם שבצדדים נכללים בהברכה, א"כ מדוע נוהגים הכהנים להפוך פניהם כדי שיתברכו כולם, הא הם נכללים בהברכה בלאו הכי.

עוד יש להקשות, דבשו"ע כתוב "אלו תיבות שהכהנים הופכים בהם לדרום ולצפון", ורבינו כתב על זה "באלו התיבות נהגו הכהנים", ולכאור' דברי רבינו באים לפרש דברי השו"ע (שיסודם ברוקח) שזהו מנהג בעלמא (שאינו מרומז בהגמרא), ולכאור' אם הכהנים צריכים להפוך פניהם כנגד העם כדי שיוכלו בהברכה, א"כ מדוע לא כתוב בהשו"ע שהכהנים צריכים להפוך פניהם מדינא (ולא מטעם מנהג).

והנראה לומר בדרך אפשר, דאם העם מכוונין פניהם אל מול הכהנים אז הם נכללים בהברכה אפילו אם אינם עומדים ממש לפני הכהנים ואפילו אם הכהנים אינם מפנים פניהם כלפיהם, אבל במקום שהעם העומדים מצד הכהנים אין מפנים פניהם כלפי הכהנים - ומשום זה, לפי דברינו, אינם נכללים בהברכה – מ"מ אם הכהנים מפנים פניהם כלפי העם הרי הם נכללים בהברכה. ומשום זה נהגו הכהנים להפנות פניהם לכל הרוחות כשהם אומרים התיבות שהם לנוכח (יברכך, וישמרך כו'), כדי להוציא את העם הנמצאים בצדדים שאין פונים פניהם כלפי הכהנים.



המלוה מחבירו ורוצה לשלוח לו מתנה אח"כ – ביאור חדש בשיטת אדה"ז –

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

מהשאלות הכי מצויות ובלתי ידועות בהלכות רבית היא בענין שילוח מתנות או עשיית שאר טובות למי שהלווה מחבירו פעם, וכבר פרעו הלווה מעותיו, ועכשיו רוצה לשלוח לו מתנה. ולמשל ראובן לזה משמעון ופרעו, ועכשיו מבקש שמעון להשתמש במכוניתו לכמה ימים וכדו' או ששמעון מתחתן וראובן רוצה לשלוח לו¹ מתנה הגונה ליום שמחתו או פרחים ובקבוק יין לכבוד שויו"ט - אי שרי למעבד הכי.

ונחזי אנן:

דתנן במשנה מס' ב"מ דף עה, ב: "ר"ג אומר יש רבית מוקדמת ויש רבית מאוחרת, כיצד נתן עיניו ללות הימנו והוא משלח לו ואומר בשביל שתלוני זו היא רבית מוקדמת. לזה הימנו והחזיר לו את מעותיו והוא משלח לו ואומר בשביל מעותיך שהיו בטלות אצלי זוהי רבית מאוחרת".

ובשו"ע יו"ד סי' קס מביא דברי הרמב"ם (פ"ה מהל' מלוה ולוה הל' יא) דאוסר לשלוח דורון למלוה אפי' בסתם, היינו שלא פירש ששולח לו מחמת ההלואה, והטור חולק וסובר דאינו אסור אלא במפרש, אבל בסתם מותר.

וכתב בבעל התרומות (הו"ד בב"י שם ד"ה והרמב"ם) שאם רגיל לשלוח לו דורון שרי, והוא שלא יתכוין לכך. וכ' בב"י דמשמע דס"ל כהרמב"ם דאפילו בסתם אסור כל היכא דאינו רגיל.

1) להדגיש ולהמחיש חומר הענין, מבואר בפוסקים שמכח שאלות אלו מי שרוצה לשלוח מתנה לבר מצוה או נישואין לבנו של מלוה, עליו לעשותו באופן שממון המתנה לא תבוא לידי המלוה אפי' ע"י הנאה דממילא, כגון שנותן לו ספר שלא הי' האב קונה עבורו וכדומה, ובבר מצוה צריך ליתן לו לאחר שהגדיל, שקודם לכן זוכה בה האב. וראה בזה בס' ברית יהודה פי"א ס"ק מג, ובס' משנת רבית פרק ג' הערה יח.

וכפי שנבאר לקמן אולי אין לחשוש בזה לשיטת כ"ק אדה"ז, במקרים מסויימים כגון שרגיל בזה מקודם, וראה לקמן.

והסמ"ג (מוכא בטור שם) כתב דבמתנה מועטת מותר בסתם, שאינו ניכר שבשביל ההלואה הוא עושה, אבל בדבר מרובה אפי' בסתם נמי אסור.

וכ' הב"י דאפשר לפי הסמ"ג שאם הי' רגיל לשלוח לו אפי' דבר מרובה, מותר, דכיון שהי' רגיל לשלוח לו כ"כ בלאו הכי תו לא מתחזי כרבית, וסמ"ג אורחא דמלתא נקט, דאיין דרך לשלוח מתנה מרובה אלא משום שעשה עמו טובה להלוות מעותיו - אבל ברגיל אולי יהי' מותר אפי' במתנה מרובה. אולם בב"י שם מסיק דבמתנה מרובה אפי' הי' רגיל מקודם אסורה, משום דהוי מילתא דפרהסיא ודמי לדירה בחצירו דאסור אפי' ברגיל מקודם. ע"כ.

ובס' גידולי תרומה על ספר התרומות שם (ח"ג שער מו), הקשה קושיא עצומה על דברי הב"י: דמתחילה רוצה להתיר במתנה מרובה ברגיל לכך, אבל אח"כ נוטה לאסור מהא דמביא הטור אח"כ דאסור לדור בחצירו ומשתמש בעבדיו שהוא דבר מפורסם וגלוי לכל, והקשה דהרי שם מיירי בדברים שהמלוה צריך ליזהר שלא ליהנות מהלוה שום דבר כל זמן שמעותיו בידו, אפי' בדבר שהי' עושה לו קודם, ואפי' בדבר שהי' עושה לו אף אם לא הלוהו אסור בדבר של פרהסיא כגון לדור בחצירו וכו', וזה דוקא בזמן שהמעות בידו. א"כ תימא על הב"י, מה מקום יש ללמוד מכאן דאסור במתנה מרובה שהי' רגיל בה ששולח לו אותה אחר הפרעון בזמן שאין מעותיו בידו. ע"כ קושית הגידו"ת.

ומכח קושיא זו ("אחר המחילה הראוי" מגדולת חכמתו") אכן מתיר במתנה מרובה, אפי' בדבר של פרסום במקרה שכבר הוא רגיל שהרי כבר התפרסם אצל הכל שמנהגו המורגל עמו עושה, ואינו מחדש שום דבר בשביל ההלואה.

ומביא ראי' חזקה מהא דכתב הרמב"ם (פ"ה מהל' מלוה ולוה) שאסור ללמוד למלוה כל זמן שמעותיו בידו אם אינו רגיל בכך, דמשמע הא אם רגיל מותר - אפי' מעותיו בידו, והא ודאי דללמדו מקרא או גמרא לא גרע מלהשתמש בעבדיו לענין הפרסום, ואפ"ה שרי ברגיל, ועכ"ז מותר ברגיל במעותיו בידו, וכ"ש אחר הפרעון. וע"ש שמסיק הכי ומביא תשובות הרא"ש שמחזקת כל דבריו, ע"ש².

(2) אכן עי' בשו"ת קנה בושם סי' נט שדן בהראי' מתשובת הרא"ש, ובמל"מ פ"ה מהל' מלוה ולוה הי"ב, מביא דברי הגידו"ת, ונראה דמקבל עיקרי דבריו אבל חולק

וכן הק' בס' מרבה תורה (להר"ר אליהו פוסק) סי' קס סקי"ט על הש"ך שם סק"ט דמביא מסקנת הב"י הנ"ל ונראה דס"ל כוותי' להלכה מדכ' דמביאו בהגהת דרישה דאסור לשלוח מתנה מרובה אפי' הי' רגיל מקודם דהוי כפרהסיא כדירת חצירו.

והק' המרבה תורה דמנ"ל לפסוק כפי' השני של הב"י בסמ"ג, חדא מתנת כסף מי יודע³ לחלק בנדבת לבו בצנעה, ועוד שהך דדר בחצירו האיסור דוקא כ"ז שמעותיו בידו, ואנן עסקינן בדבר שהוא קודם הלואה או אחר הפרעון.

ומשמע דס"ל - דלא כש"ך - דברגיל מותר אפי' במתנה מרובה.

וכן כתב מפורש בחי' מהרא"ל (צונץ) ביו"ד סי' קס ס"ק ו', מכח קושיא זו, וז"ל: "דכאן מיירי לאחר פרעון אפילו דבר של פרהסיא מותר ברגיל מקודם, עכ"פ כן נ"ל". עכ"ל.

- שיטת כ"ק אדה"ז -

והנה בשו"ע אדה"ז הל' רבית סעי' ז' מביא ב' הדעות הנ"ל - דעת הסה"ת ודעת הסמ"ג. ומקודם מביא דעת סה"ת, וזלה"ק: "ואם הי' רגיל לשלוח לו דורון קודם לכן, מותר, ובלבד שלא יתכוין עכשיו לשלוח בשביל ההלואה". עכלה"ק.

היינו, שלדעת סה"ת צריך שני תנאים להתיר דורון: א. שיהא רגיל בכך. ב. שלא יתכוין בשביל ההלואה. ואח"כ מביא אדה"ז דעת הסמ"ג, וזלה"ק:

"ויש מתירין ליתן דבר מועט בסתם שאינו מפרש לו בשביל ההלואה אע"פ שהוא מתכוין⁴ לכך, ואפי' לא הי' רגיל ליתן לו קודם לכן, לפי שמתנה מועטת רגילין הרבה בנ"א לשלוח איש לרעהו ואין ניכר שהוא רבית וכו', או במתנה מרובה שניכר שאינה מתנת חנם אלא בשביל ההלואה כי אין העולם רגילין ליתן מתנה מרובה על חנם, ואפי' אם זה הי' רגיל ליתן מתנה מרובה קודם לכן אין לו ליתנה לפני

עליו לענין אי לימוד עם המלוה נק' פרסום. ובשו"ע אדה"ז סעי' יב נראה דמסכים בזה עם המל"מ ע"ש, ובשו"ת קנה בושם סי' נח מתרץ קושיית המל"מ באופן אחר, עיי"ש.

(3) ובפרט לפי המבואר בגמ' דמאן דמוזיף בצנעה מוזיף.

(4) אדה"ז חולק בזה על הש"ך סק"י דאינו מתיר רק באינו מתכוין, ובהגהות רעק"א שם חולק גם על הש"ך, וראה בחו"ד.

ההלואה ואחר הפרעון בסמוך לו קצת אפי' בסתם מפני שיש לה קול ופרסום, ואסור משום מראית העין שנראית כרבית". עכ"ה"ק, וע"ש עוד.

היינו שהדיעה השני' - הסמ"ג - מתיר בסתם אפי' במתכוין לשם ההלואה, אבל רק בדבר מועט ולא במתנה מרובה אפי' ברגיל ליתנה לו מתנה מרובה קודם לכן⁵.

ולענין הלכה כותב אדה"ז וזלה"ק:

"ויש להחמיר לעצמו כסברא הראשונה, ואף לסברא האחרונה אין להתיר אלא מתנה מועטת שאינה ידועה לכל ואף היודעה אינו יודע שלא הי' נותן לו בלא ההלואה". עכ"ה"ק.

ולפום ריהטא נראה לפרש, שכ"ק אדה"ז מחמיר כאן בכל המובנים, דמי שרוצה לשלוח מתנה לחברו, דלעצמו יש להחמיר לגמרי, ואפי' אם רוצה להקל יש להקל רק במתנה מועטת אבל מתנה מרובה אין להתיר כלל.

וכן מבינים בדעת כ"ק אדה"ז כל האחרונים שראיתי, והיות שרבים הם וא"א לפורטם אסתפק בזה דכן ס"ל בדעת אדה"ז ס' ברית יהודה (פ"ה הל' ז')⁶, ובספרו עיקר דינים פ"ד סעי' י"ג הערה כ"ב, וכן ס' תורת רבית (פ"ג סעי' ו'), וכן בס' דברי סופרים ס' קס סעי' ו', ובס' משנת ריבית פ"ג, ועוד הרבה. וכולם מצטטים דברי כ"ק אדה"ז כהמקור לאסור מתנה מרובה.

ולולי דמסתפינא מכל הני רבוותא הבקיאם מאוד בדברי כ"ק אדה"ז, הייתי אומר דכד דייקת שפיר נראה שאין כן דעת אדה"ז, אלא דס"ל כדעת הגידו"ת והמרבה תורה והחידושי מהרא"ל שהבאנו לעיל, דברגיל קודם לכן מותר אפי' במתנה מרובה. ואפרש דברי:

דכאמור לעיל מחלוקת הסה"ת והסמ"ג סובבת והולכת על נקודה אחת: לא על איזה סוג דורון מותר לשלוח, אלא באיזה אופן מותר לשלוח דורון לחבירו. הסה"ת מחמיר ומצריך שני תנאים: א. רגיל. ב.

(5) אדה"ז לומד בהסמ"ג כפשטות דברי הב"י שהבאנו לעיל דאף דאפשר הי' לומר להסמ"ג דמתנה מרובה שרי אבל בפועל אסור.

(6) אלא דמפרש דמדברי אדה"ז שם נראה שאינו אלא מיחזי כרבית וקיל מרבית מאוחרת.

שלא יתכוין. והסמ"ג מיקל דאפי' כשאינו רגיל ואפי' בהתכוין (לדעת אדה"ז, ודלא כש"ך) מותר לשלוח מתנה מועטת, ומדוע? מסביר אדה"ז לדברי הסמ"ג, לפי שמתנה מועטת אין ניכר שהוא רבית.

וע"ז מסיק אדה"ז, דלענין הלכה, לעצמו יש להחמיר כהסה"ת, ובמה? להצריך רגיל ושלא יתכוין. אבל לאחרים אפשר להקל כהסמ"ג, ובמה? דהיינו באיזה אופן יש להקל אפי' באינו רגיל ואפי' במתכוין לשם הלוואה? רק במתנה מועטת, אבל במתנה מרובה באינו רגיל, ובמתכוין, אסור.

ויהי' נשמע מזה שס"ל לאדה"ז רק כקולת הסמ"ג דאינו מצריך רגיל ואינו מתכוין, אבל לחומרת הסמ"ג דמחמיר במתנה מרובה, לא ס"ל הכי אלא כהסה"ת.

ואביא ראיה לדברי: והוא כעין אותו ראיה ממש של הגידו"ת. דבסעי' ז' מיירי ברבית מוקדמת ומאוחרת, שכאמור הוא קל יותר מהנאות מהלוח למלוה בשעת ההלוואה, היינו כשמעותיו בידו. ובסעי' ט' מתחיל לבאר ההנאות האסורות כל זמן שהלוה חייב למלוה, ובסעי' י"א כותב, וזלה"ק: "וכל זה [פי' כל זמן משך ההלוואה (דחמור יותר ממוקדמת ומאוחרת)] במה שלא הי' רגיל לפני ההלוואה, אבל כל מה שהי' רגיל בו מתחילה מותר, ובלבד שלא יתכוין עכשיו בשביל ההלוואה. ואפי' ללמד את המלוה וכו'". ובסוף הסעי': "וכל כיוצא באלו אע"פ שהי' "

מכבדו באלו בלא ההלוואה, אסור מפני שהוא דבר של פרהסיא אא"כ ידוע לכל שאינו עושה בשביל שהלווהו כגון שהי' רגיל לכבדו קודם לכן וכן בבית". עכלה"ק.

הרי מפורש כשני התנאים דלעיל של הסה"ת: א. רגיל. ב. אינו מתכוין להלוואה. וכאמור, כ"ז הוא בהנאות במשך זמן ההלוואה בעצמו שחמור יותר ממוקדמת ומאוחרת.

מוכח מזה שדעת אדה"ז שרק במקרה שאינו רגיל לשלוח לו מתנות ואפי' מתכוין בשביל ההלוואה שזהו הציור של הסמ"ג (ואולי זהו רוב המקרים בין מלוה ללוה, דאינו שכיח כ"כ דהלוה רגיל לשלוח מתנות בלי כוונה על ההלוואה) הרי אז מקיל אדה"ז רק במתנה מועטת, אבל ברגיל ואינו מתכוין איה"נ שמותר אפי' במתנה מרובה שהוא דבר של פרסום.

ואחרי ההעמקה בדברי קדשו של כ"ק אדה"ז ובלשונו הזהב, י"ל דלהלכה לא נחלקו הסמ"ג והסה"ת.

דהנה כ"ק אדה"ז מוסיף בעצמו הסבר על דברי הסמ"ג (בסעי' ז') במה שמתיר דבר מועט בסתם ואע"פ שהוא מתכוין ואפי' לא הי' רגיל, וזלה"ק: "לפי שמתנה מועטת רגילין הרבה בני אדם לשלוח איש לרעהו ואין ניכר שהוא רבית". עכלה"ק.

היינו, שאדה"ז מגדיר לנו הסיבה שהסמ"ג מתיר מתנה מועטת נגד הסה"ת, והוא, שלשיטת הסמ"ג מתנה מועטת הוי כרגיל, וגם זה שאין ניכר שהוא רבית.

יוצא לפי הסברתו של כ"ק אדה"ז (וכל האחרונים המחפשים הגדרה מדוייקת להבין מה זה בדיוק מתנה מועטת משתמשים בהגדרתו זו של כ"ק אדה"ז - ז.א. מה שרגילין לשלוח איש לרעהו), דהטעם לקולת הסמ"ג נגד הסה"ת אינו משום שחולק עליו, אלא אפ"ל דהסמ"ג יודה להגדרת הסה"ת בהתנאים הנצרכים לשלוח דורון - וזה הטעם שהוא מתיר מתנה מועטת, משום שמתנה מועטת הוי כרגיל!

איברא, דלפי סברת הש"ך לכאו' הי' יומתק יותר דס"ל להש"ך בסק"ט דאפי' להסמ"ג שמתיר במתנה מועטת מתיר רק באינו מתכוין לשם ההלואה, והי' יוצא ממש כפתור ופרח, דלפי ביאור אדה"ז בהסמ"ג במתנה מועטת יקויים שני התנאים גם יחד - רגיל ואינו מתכוין.

אלא די"ל דזה שכ"ק אדה"ז חולק על הש"ך ומתיר במתנה מועטת אפי' שהוא מתכוין, הוא גם לפי שבמתנה מועטת "אין ניכר שהיא רבית", היינו שזה דבר מועט ורגיל כ"כ שאפי' אם מתכוין לשם הלואה הוי כאילו בטלה דעתו.

ומעכשיו יובן הדבר כמין חומר למה פסק אדה"ז דלעצמו יחמיר כסברא הראשונה, ואף לסברא האחרונה אין להתיר אלא במתנה מועטת, דאינו מובן למה דוקא כאן יחמיר לעצמו יותר. וי"ל דמכיון שלפי ביאור אדה"ז שני השיטות הם בעצם יסוד אחד, מהו רגיל וכמה יכוין, לכן לעצמו שיודע מה הוא רגיל ומה כוונתו יחמיר כהסה"ת, ולאחרים שאינו יודע רגילותם וכונתם אין להתיר אלא מתנה מועטת, שעכ"פ לפי הסמ"ג הוי זה כרגיל ואינו מתכוין. ולכאו' זה מדוייק ביותר מדברי אדה"ז.

ונחזור לענין ראשון: והנה אין להקשות דא"כ למה אין כ"ק אדה"ז מפרש זאת להדיא, דמתנה מרובה מותרת ברגיל, די"ל דאדה"ז כן מסביר לנו כ"ז במתק לשונו ובדיוק סידורו, במה שכותב בסעי' י"א בדיני הנאות המותרות והאסורות בשעת ההלואה, וממנו נדע להאיסורים הקלים במקודמת ומאוחרת.

דכאמור, יש שני מצבים שאסור להנות להמלוה: א. במשך זמן ההלואה עצמה, היינו שמעותיו של המלוה עודנו ביד הלוה, ובזמן הזה מחמירים הרבה בכל עניני הנאות. ב. קודם ההלואה או לאחריה, ובזמנים אלו הדין הרבה יותר קיל.

ועפ"ז יש להקשות, דבסעי' י"א, דמיירי במשך זמן ההלואה ומעותיו עדיין בידי הלוה, מיקל אדה"ז ואפי' בדבר של פרהסיא, ובסעי' ז' דמיירי בזמן מוקדמת או מאוחרת ואין מעות המלוה ביד הלוה, מחמיר!

ולכאור' דברים אלו סותרים ההדדי.

ומצאתי בזה את שאהבה נפשי בשו"ת קנה בושם (להגר"מ בראנסדורפר שליט"א) ח"א סי' נט שהרגיש במה שנראה כסתירה בדברי כ"ק אדה"ז האמורים בין סעי' ז' דמחמיר במתנה מרובה ברבית מוקדמת ומאוחרת, לבין המבואר בסעי' י"א. דאם הי' המלוה דר בבית בחנם (רגיל) מדעת בעה"ב, מותר גם אחר ההלואה.

ומיירי דברי כ"ק אדה"ז, דבסעי' ז' לא מיירי ברגיל מקודם בדבר מסויים אלא רגיל במתנות מרובות לפי מה שמזמן לו, ובסעי' י"א מיירי היכא דרגיל בדבר מסויים מקודם דס"ל דמותר גם אחר ההלואה.

ומסיק בהתשובה שם להלכה, דברגיל קודם ההלואה לעשות לו טובה מסויימת מותר גם אחר ההלואה, כגון מי שרגיל ללכת בשביל המלוה לחנות או כדו', דאפשר לסמוך על הגידו"ת והמהרא"ל ואדה"ז המתירים.

ואף שלפי מה שהארכנו לעיל אין מן ההכרח לחלק דברי כ"ק אדה"ז בהכי, ואפשר לומר דמכח דברי כ"ק אדה"ז בסעי' י"א אפ"ל דבכל מקרה דרגיל ואינו מתכוין בשביל ההלואה אפשר להנות להמלוה אפי' מתנה מרובה. הרי עכ"פ לדעת השו"ת קנה בושם במי

שרגיל בהנאה מסויימת, כגון מי שרגיל⁷ לשלוח מתנה גדולה לכל יו"ט לחבירו, או⁷ שרגיל לשלוח מתנה גדולה עבור כל שמחה שחבירו עושה⁸, או שנוהג לתת לחבירו דירתו להשתמש בו לעת הצורך, מותר להמשיך בהרגלו זה אפי' אחר שהלווה ממנו.

וכמו שכותב א' מהפוסקים שמן הנמנע לחשוב שבגלל שעשה לו טובה נאסר מלהלוות לו, וגם אנו נאמר שמן הנמנע לחשוב שבגלל שהלווה לו פעם יאסור לו מעתה לעשות מה שהי' רגיל לעשות קודם ההלוואה, וכמפורש בשו"ע אדה"ז סעי' י"א דברגיל ואינו מתכוין לשם ההלוואה מותר אפי' דבר של פרהסיא.

ואף שכאמור מסתפינא, דרוב המפרשים אינם מבינים כך בדברי כ"ק אדה"ז, אבל הנלע"ד כתבתי, ובפרט שעפ"ז לא יהיו דברי כ"ק אדה"ז כסותרים זה את זה, וכמ"ש בשו"ת קנה בשם הנ"ל, והבוחר יבחר.



נטילת ידיים

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבה – חונה כעת במאנטשעסטער

בשו"ע אדה"ז ס"ד סעי' א מבאר דיני נטילת ידיים בשחרית, שכל אדם הקם ממטתו שחרית צריך לרחוץ ידיו מן הכלי, ואפילו אינו רוצה

(7) וכמה שיעור רגיל? הנה לא נמצא בפוסקים דבר ברור, דברכ"ת סי' קסו סק"ד כתב בשם מעשה אברהם, דפעם ופעמיים לא מקרי רגיל אלא בעינן כמה פעמים. ובברית יהודה פ"י הע' יח כתב בשם הפמ"ג דבג' פעמים מקרי רגיל.

וכן בשיעור מופלג, שכתב אדה"ז שאחר זמן מופלג מותר לכו"ע אפי' מתנה מרובה דלא מצינו בזה דבר ברור, די"א (ראה בר"י פ"ה סקכ"ו) דבעינן שיעור שתשכח ההלוואה, וי"א (מרבה תורה סי' ק"ס סק"כ) שהשיעור הוא שרק באותו יום אסור משמע שלמחרתו מותר, וי"א (הגרמ"ש קליין מובא בס' אוצרות דעה דף מ"ח) דמופלגת הרבה הוא אחר כמה חדשים, וי"א (שבה"ל ח"ב סי' ס"ט) דאם הי' להם מו"מ ביניהם בענין אחר רק אח"כ יכול לשלוח לו דורון ולא הוי מתמת ההלוואה. וצ"ע בכל זה למעשה.

(8) ולהעיר מהמבואר לעיל הערה 1 די"ל דמתנת בר מצוה ונישואין מותרים בלאו הכי דאין זה הנאה ישירה להמלוה. וצ"ע. ויש להעיר, דיש מן האחרונים שמחמירים בענין משלוח מנות להמלוה – ולפי המבואר, ובפרט ברגיל קודם לכן, אין מה לחשוש.

להתפלל עד לאחר כמה שעות, כיון שנעשה ברי' חדשה. ותקנו נטילה כדי שיתקדש בקדושתו, וליטול ידיו מן הכלי כדי לעבוד עבודתו כו'.

ואח"כ בסעיף ג' כ' דאם אין לו מים הכשרים לנטילה, הנה אם רוצה להתפלל מיד אזי ינקה ידיו ויברך על נקיות ידיו, אבל "אם אינו רוצה להתפלל עד לאחר זמן מרובה באופן שיסיח דעתו משמירת ידיו ויצטרך ליטול ידיו פעם אחרת כדי להתפלל, אזי לא יברך כלל על נטילה זו".

ובהוצאה חדשה בהערה טז, "ומהדו"ב ס"א ובסידור פסק דלא יברך על נטילה זו".

והנה משמעות ההערה היא דגם בנידון זה לא יברך על הנטילה שלפני התפלה. אבל לכאורה זה אינו,

דהנה בטעם של ברכת נט"י בשחרית נחלקו הראשונים האם הוא משום דהוי כברי' חדשה - וזהו שיטת הרשב"א - או דהטעם הוא משום חיוב נט"י לפני התפלה - וזהו שיטת הרא"ש.

והנה אדה"ז פסק במהד"ק כהרשב"א ולא הביא אפילו שיש חולקים (ובמהדו"ב הביא ב' הדעות וגם למסקנא פסק כהרשב"א), ומ"מ כיון שיש ראשונים שס"ל שחייב לברך על נט"י לסעודה, משו"ה (לכאורה) פסק אדה"ז דהיכי דאין לו מים ואינו רוצה להתפלל עד לאחר כמה שעות, א"כ יכול ליטול ידיו לפני התפלה ולברך. ואף שאדה"ז פסק שאין מברכים על נטילה קודם התפלה, מ"מ היכי דלא בירך עדיין בבוקר שפיר יכול לברך, דהוי ברכת השחר מאוחר או דהוי ברכה בזמנו על נט"י לתפלה. וזה כנראה עדיף מלברך בלי מים רק על נקיות ידיים.

וכן מפורש להלן סצ"ב ס"ג: "קודם התפילה . . . צריך לרחוץ ידיו במים . . . ומ"מ לא יברך על רחיצה זו אם כבר בירך על נטילת שחרית כו'", והיינו דאם לא בירך בשחרית יברך על נטילה זו.



טוב עין הוא יברך

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בשו"ע אדה"ז סימן תעט סעיף ט: "נהגו שבעה"ב האומר ההגדה הוא מברך ברכת המזון בלילה זה אף אם יש שם אורח שנאמר וטוב עין הוא יבורך חסר וא"ו כלומר יברך ולמדו חכמים מכאן שאין נותנין

לברך בהמ"ז אלא למי שהוא טוב עין ובלילה זה נקרא בעה"ב האומר
ההגדה טוב עין שאומר כל דכפין ייתי ויכול כו".

מקור ההלכה הוא (כמצויין בשו"ע אדה"ז על הגליון שם) בסוטה
לח, ב: ואמר ריב"ל אין נותנין כוס של ברכה לברך, אלא לטוב עין
שנאמר: "טוב עין הוא יבורך, כי נתן מלחמו לדל" א"ת "יבורך" אלא
"יברך".

ועיין בחדא"ג למהרש"א שביאר שלא תינתן הברכה אלא לטוב עין,
שכן ברכת המברך תחול כפי כוונת המברך, דהיינו בכוונה בעין טובה
ורצון בלב "כי גם הוא נתן מלחמו בלב טוב לדל . . שגם לדל נתן
מלחמו כפי מה שהוא וד"ל".

ויש לבאר בזה:

לכאורה הרי גם בכל יום "טוב ליתן צדקה קודם התפילה" (שו"ע
אדה"ס צב ס"י) – וזה קאי על כאו"א מישראל, ומעשה רב של נתינה
זו, ולא רק אמירה (של כל דכפין בפה), אבל מאידך "אין אדם יודע
הנעשה בלבו של חבירו" (פסחים נד, ב) ולכן אין לנו שום הוכחה
שזהו באופן של "עין טובה ורצון בלב", משא"כ בליל הסדר שאז
(ראה לקו"ש ח"ז עמ' 53) "לא הספיק להחמיץ" – אין נתינת מקום
לחמץ (זה יצר הרע – שגם זה שייך להענין דליל שימורים), ולכן
באמירת "כל דכפין" די להוכיח שהוא טוב עין.



בנוסח ברכת הזימון

הרב דוד י. אופנר

לוד, אה"ק

בספר המלך במסיכו ח"א ע' רעא איתא שא' אמר שכ"ק אדמו"ר
נ"ע היה אומר בכל פעם "ברשות מרנן ורבנן ורבותי", וכ"ק אדמו"ר
הגיב הרי נמצא כן בסידור, ורש"ג פתח והראה שאינו בסידור, וכ"ק
אדמו"ר הגיב: פלא. ובהע' מהמו"ל נכתב שכנראה שרש"ג הראה
סידור תהלת ה', שהרי בנוסח אדה"ז הוא כפי שהיה אומר הרש"ב.

ובאמת לא זכיתי להבין, שהרי:

(א) גם בסידור תהלת ה' כתוב "מרנן ורבנן ורבותי".

(ב) מה בדיוק היתה השאלה.

ואולי כוונת הענין היא, כדלקמן: הרבי נ"ע הי' אומר "ברשות מרנן ורבותי" (ללא "ורבנן") ועל כך הגיב כ"ק שהרי כן נמצא בסידור, וכוונתו ע"פ הנכתב בלוח התיקון [מאת כ"ק אדמו"ר (כן מובן מאגרות קודש חכ"ג אגרת ט'טז)] לסידור עם דא"ח (ע' 714) לע' קיח "שם המברך – נדפס: מרנן ורבנן ורבותי, צ"ל: מרנן ורבותי", ואז הראה הרש"ג שבסידור כתוב מרבנן ורבנן וכו', וע"ז הגיב כ"ק שפלא שלא תקנו (ופשוט שאין להקשות על שרש"ג והנוכחים לא ידעו על התיקון הנ"ל, שהרי בעת הסעודות כמ"פ הגיב כ"ק אדמו"ר על כך שלא זוכרים מה כתב בהיום יום או מה דובר בשנים קודמות וכדו'.

וגם עד עצם היום הזה לא תוקן זה בכל הוצאות הידורים.



מראה מקום לדברי אדה"ז בשלחנו הטהור בענין שבות דשבות במקום מצוה ע"י ישראל [גליון]

הרב אברהם אלאשויילי

מעורכי המהדורה החדשה של שוע"ר

בקובץ הקודם [תתעט, ע' 64] העיר הר"ג שי' אבערלאנדער על דברי אדה"ז בסי' שמ"ב "ומותר גמור מן התורה ואף מדברי סופרים אין איסור לסייע אלא לעושה מלאכה גמורה או לדבר האסור משום שבות שלא במקום מצוה אבל במקום מצוה לא גזרו על הסיוע כמו שלא גזרו על האמירה לנכרי לפי שהוא אינו עושה כלום ואף בסיוע אינו עושה מאומה שמסייע אין בו ממש באמת אלא שהחכמים גזרו עליו גזרה שמא יבא לעשות בעצמו אבל העושה מעשה, אסור אפילו הוא שבות דשבות במקום מצוה כמ"ש בסימן שלא", שלכאורה אינו מוצא זאת בסי' שלא, והעיר שמה שבמהדורה החדשה של השוע"ר ציינו לסי' שלא ס"ח אינו מובן, כיון שלא מיירי שם במקום מצוה.

ולא הבנתי את דבריו, הרי בסי' שלא ס"ח הביא רבנו מחלוקת האם למול בבית הכנסת כשאפשר למולו בבית נקרא מצוה, ואדה"ז הכריע בזה כדעה הב' שמשום "ברב עם הדרת מלך" יש מצוה למולו בבית הכנסת, ועפ"ז קבע אדה"ז שיש לנהוג שהנכרי יוציא ויכניס התינוק מהבית לבית הכנסת, "אבל לא יוציאוהו ויכניסוהו ע"י שנים שזה עוקר וזה מניח, אע"פ שהוא פטור מ"מ הרי הוא אסור מדברי סופרים", הרי להדיא שאף שמתיר לעשות שבות דשבות ע"י נכרי שהרי מדובר בהוצאה והכנסה מבית לכרמלית ומכרמלית לבית הכנסת, בכל זאת

הוא אוסר לעשות זאת ע"י שני ישראלים אף שמיידי בשבות דשבות (שנים שעשוהא ובכרמלית) ובמקום מצוה (למול בבית הכנסת משום ברוב עם).

וכבר צויין שם לדברי אדה"ז בסי' שמזו ס"ז שכתב "ומשום צורך מצוה אין מתירין שום איסור קל ע"י ישראל כמ"ש בסי' שלא", ומתוך דבריו שם ברור שהכוונה לס"ת, ע"ש ודו"ק.

ויתרה מזו יש לומר דמה שאדה"ז מציין לסי' שלא הוא בדוקא, כי כוונתו היא רק לדוגמא המובאת בס"ת, ולא לדוגמאות אחרות.

והביאור בזה, ובהקדים, דלכאורה קשה דבסי' שלא עצמו בס"ט מתיר אדה"ז שבות דשבות במקום מצוה ע"י ישראל, שהרי מתיר לכרוך סמרטוט על על האצבע ולהביאו דרך כרמלית בשביל המילה, ואיך זה מתאים עם מה שכתב בסעיף שלפני זה, ועם המפורש בסי' שמ סוס"ב ש"העושה מעשה אסור אפילו הוא דשבות במקום מצוה?"

ויש לומר, שמה שכתב אדה"ז "העושה מעשה" - אינו כולל בזה מי שעושה בשינוי (כמו שלא כולל מסייע כמבואר שם), אלא רק אם עושה מעשה שלא בשינוי, וכדוגמא המובאת בסי' שלא ס"ח (דוקא) ששנים עושים מלאכה זה עקירה וזה הנחה (שאסור מד"ס כמבואר בסי' שמזו ס"א), שבאופן זה אסור אפילו אם הוא שבות דשבות במקום מצוה. אבל אם הישראל עצמו עושה את השבות בשינוי - אזי הוי ככל שבות דשבות שמתיר במקום מצוה, וכמבואר בסי' שלא ס"ט.

וכן מפורש בסי' שג סכ"ג בסוגריים שאם מוציא דברים שהם משוי גמור בחצר שאינה מעורבת בהוצאה שלא כדרכה "הרי הם כשאר שבות דשבות שלא התירו אלא במקום מצוה", הרי שבמקום מצוה התירו שבות דשבות שנעשה ע"י ישראל בשינוי.

ונראה לומר שחילוק זה (לחלק בין שבות שנעשה ע"י ישראל בשינוי לשאר שבות דשבות) למד אדה"ז מדין המובא בסי' שז סי"ב: "דבר שמשנה בעשייתו מדרך החול אע"פ שהוא שבות גמור מותר לעשותו אפילו ע"י ישראל במקום צער כמ"ש בסי' שכח", הרי לנו שאפילו מלאכה גמורה התירו ע"י ישראל כשעושה כן במקום צער [גדול] כמבואר בסי' שכח ס"מ, אע"פ שלא התירו לעשות אותה ע"י נכרי שלא בשינוי (כמבואר שם בס"כ), נמצא שעשיית מלאכה ע"י ישראל בשינוי קלה יותר מעשיית מלאכה ע"י נכרי שלא בשינוי, וא"כ אם התירו שבות דשבות ע"י נכרי במקום מצוה, כל שכן שיש להתיר שבות דשבות ע"י ישראל בשינוי במקום מצוה.



עוד העיר הרב הנ"ל על מה שצויין בשוע"ר סי' רסז הערה טז במהדורה החדשה, שמנהג חב"ד שלא להקדים קבלת שבת ותפלת ערבית מבעוד יום, שאינו מבין היכן מצינו כן.

וגם בזה לא הבנתי דבריו, הרי כך כותב להדיא בבדי השלחן סי' עז סקט"ו, שבהיותו בליובאוויטש בשנת תער"ב לא התפללו קבלת שבת ותפלת ערבית מבעוד יום, אלא אדמו"ר הרש"ב היה אומר מאמר דא"ח אל תוך הלילה, ורק אח"כ התפללו ערבית, כלומר שכך היה המנהג המקובל.

ומזה התפשט המנהג גם כיום בהרבה ריכוזי אנ"ש בעולם שלא ממהרים לומר קבלת שבת ותפלת ערבית מבעוד יום, אלא לומדים לפני כן חסידות ורק אח"כ אומרים קבלת שבת ומתפללים ערבית.

[ומובן שבמקום שלא מנצלים זמן זה ללימוד חסידות אלא לדברים בטלים עדיף להקדים קבלת שבת ותפלת ערבית, וכידוע מנהג כ"ק אדמו"ר זי"ע בשנת תשד"מ שהיה מקדים לרדת לקבלת שבת, מפני טעם זה].



בירור בנוסח מי שברך [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע בודאפשט, הונגריה

ב'הערות וביאורים' גליון י"א ניסן (תתעח, ע' 78) הערה 2 כותב הרב מאיר יששכר מארק: "כאשר כ"ק אדמו"ר זי"ע נשאל אודות ניקוד "מצה זו" (בחולם ולא במלאופם) ענה ש"ההגדה צולמה מסדור זקני הרא"ד לאוואט אשר דייק בנקודות" (המלך במסיכו ח"א ע' קל). ז"א (בשימת לב אשר הדברים נאמרו באידיש ונכתבו בל"ה"ק, וגם אינם מוגהים. עכ"ז העיקר הוא שתשובת הרבי לא היתה שכ"ה ע"פ דקדוק, אלא ש"זקני הרא"ד לאוואט [בעהמח"ס שער הכולל] . . דייק בנקודות".

ונוראות נפלאות על דבריו, איך אפשר להוציא דברים ממוכנס הפשוט. באם כוונת הרבי לא היתה שבעל 'שער הכולל' דייק שבסידור הכל יהיה מדויק ע"פ דקדוק א"כ מה כוונת התירוץ לקושיא שהקשו לו?

והנה כבר נאמרו ונכתבו הרבה פעמים שישנם הרבה שיטות בדקדוק, וכללי הדקדוק, והרבה יוצאים מן הכלל, ככה שקשה לקבוע בצורה חד-משמעית שמהו אינו נכון ע"פ דקדוק. וחיפתי בנושא הזה ומצאתי שראש המדקדקים, שהוא היסוד לכל הסידורים שבאו אחריו, ה"ה רבי שבתי סופר בהגדה של פסח שלו ג"כ ניקד: מצה זו בחול"ם, ראה סידורו ח"א, מהדורת סץ, עמ' כט. ולא עוד אלא שבפירושו הוא מציין בפירושו: "מצה זו. צריך לקרות הזי"ן בחול"ם לשון נקבה כמו שכתבתי לעיל [שם עמ' יט] במלת זו פרישות דרך ארץ, כי הוא קאי על המצה שהוא שם בלשון נקבה, כמבואר לעיל [שם עמ' ז] במשנת מה נשתנה", ועפ"ז מאירים ומובנים דברי הרבי בפשטותם: הרא"ד לאוואט דייק שהסידור יהיה מדויק, ואכן הניקוד שבסידור תורה אור כאן מדויק ע"פ דקדוק!



מרידות החזרת [גליון]

הרב משה רבינוביץ
ברוקלין נ.י.

בגליון תתע"ח (ע' 31) תמהתי עמ"ש בשו"ע אדה"ז שמצוה לחזור אחר חזרת, אף שהיא מתוקה, איך לתווך זה עמ"ש בכו"כ מקומות שצריכים לטעום טעם המרור.

והערני ח"א שבס' משמרת שלום להגה"צ מקאידינאו (סימן לה סעי' ב, וראה שם במהדו"ב שבסוף הספר)

דן בזה. יעו"ש. וח"א העיר שנדפס לא מזמן באה"ק הגדה בשם מנחת אשר ושם מבאר עדכ"ז.



דעת אדה"ז בדין ש"ץ שסילקוהו

הרב אהרן חיטריק
חבר מערכת 'אוצר החסידים'

בשו"ע רבינו סי' נג סעי' לג, מביא הדין דש"ץ שסילקוהו: "אין חוזרין ומקבלין אותו עד שישוב בתשובה שלימה בלי הערמה, ואפילו נשבע שלא ילך עוד בדרכים אלו אין זה כלום שהרי כבר מושבע ועומד מהר סיני". עכ"ל. במ"מ נרשם שהוא מהרשד"ם שמובא במג"א.

אבל בתהל"ד סי' נג אות ט כתב שיש הפרש בין טעם המג"א לטעם אדה"ז, וז"ל:

"כתב המג"א ס"ק כ"ח דבנמצא בו פסול אין מקבלין אותו בדברי חבירות ואפילו נשבע שלא ילך בדרכים אלו ע"כ. והוא מהרשד"ם סי' ל"ב. וכתב שם דשבועה לא מיקרי תשובה אלא קבלות דברי חבירות. וקבלות דברי חבירות לא מהני בש"ץ עי"ש. והרב ז"ל כתב בסוף סי' ל"א הטעם דשבועה לא מהני דכבר מושבע ועומד מה"ס ע"כ. וזה טעם הרשב"א ז"ל גבי חשוד שאינו נאמן אף שנשבע כמו שנתבאר ביו"ד סי' קי"ט ס"ח. וז"ל הרשב"א ז"ל בשו"ת סי' ס"ד. ועוד תדע לך שאפילו נשבע שלא יאכל ולא יאכיל אין מקבלין אותו עד שיקבל חבירות בפני שלשה כדאמרינן הבא לקבל דברי חבירות צריך לקבל בפני שלשה. ואם איתא ישבע בפני שנים ויהי נאמן ע"כ מבואר דאף דשבועה לא מהני. קבלות ד"ח בפני שלשה מהני וצע"ג. עכ"ל.

ובמפתח בתהל"ד לסי' נג אות רכז כתב: "דעת מהרשד"ם קבלת דברי חבירות לא מהני בש"ץ, ולדעת הרב ז"ל משמע דמהני וצע"ג". ע"כ. וראה בתהל"ד סי' קכח אות ח שמאריך בדעת הרשב"א.

כל המציינים במראה מקומות ציינו שדעת רבינו היא דעת מהרשד"ם כמו שהובא במג"א, אבל התלה"ד חולק על זה וסובר שדעת רבינו הוא כהרשב"א. ולא ציינו להנ"ל.



בגדרי דבר שטיבולו במשקה [גליון]

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - אילפארד, אנגלי

הנידון

א) בשעה שהעירותי על כך שאכילת התפוח המטובל בדבש בליל הושע"ר טעונה נט"י לפני, הי' פשיטא לי כביעתא בכותחא דתפוח בדבש יש לו דין אוכל שטיבולו במשקה. ואפילו לפי שיטת הרדב"ז (שו"ת ח"ד סע"ח) והמג"א (או"ח סקנ"ח סק"ה) דמאכל שאין הדרך לטובלו במשקה אינו טעון נט"י - גם כשהוא מטבולו - משום שבטלה דעתו אצל כל אדם, נ"ל דגם לדידהו, התפוח בדבש - בעי נט"י. והיינו משום דנ"ל דלא דברו הרדב"ז והמג"א אלא ביחידים היוצאים מן הכלל לטבול מאכל שאין דרכו להטבל במשקה לעולם, משא"כ

כשנתפשט המנהג בכל תפוצות ישראל לאכול תפוח מטובל בדבש אחת בשנה, הרי גם לפי דבריהם צריכים ליטול ידיהם כהלכה קודם האכילה.

ומדברי המג"א עצמו הדברים מוכרחים, שהרי כתב המג"א (שם סק"ח – הו"ד בשו"ע אדה"ז שם ס"ד) דכשאוכל מאכל המטובל בדם בהמה, דלא משכח"ל אלא במצב של פקו"נ, (כמ"ש המג"א ואדה"ז שם) טעון נט"י. וע"כ שלא בא המג"א (בסק"ה) לאפוקי מחיוב נט"י אלא דבר שאין דרכו להאכל לעולם ע"י טיבול, ולכן כאשר ישנה סיבה מיוחדת שגם אדם מן היישוב יאכל דם, דהיינו לצורך רפואה, אף דהוה מילתא דלא שכיחא כלל וכלל, מ"מ טעון נט"י, ומזה נלמד לשאר דברים. ובנדו"ד, הלא הדברים ק"ו, ומה דם שעונשו כרת ושנפשו של אדם קצה בו, מ"מ אמרה תורה (סוטה ד, ב) דמי שאוכל מאכל המטובל בו לצורך פקו"נ ואת ידיו לא שטף במים, ה"ה נעקר מן העולם, תפוח המתוק בדבש שנאכל בכל שנה ושנה וע"י כאו"א, (וגם מצותה אחשבי), עאכו"כ.

אמנם אפילו יתעקש המתעקש ויאמר שלפי דעת המג"א אין אכילת התפוח בדבש טעונה נט"י, מ"מ הרי אדה"ז השמיט את דברי המג"א הנ"ל, ומזה דייק הקצות השולחן (סל"ו בבדה"ש סק"ט), וכ"מ בתהלה לדוד (או"ח שם), דלא ס"ל לאדה"ז כשיטת המג"א בזה, ולדידי' כל דבר מאכל המטובל במשקה טעון נט"י, וא"כ הרי פשוט שלפי שיטת אדה"ז אכילת התפוח בדבש מצריכה נט"י, גם את"ל דתפוח בדבש מיקרי 'אין דרכו בכך'.

והרי מצינו חולקים להדיא על שיטת הרדב"ז והמג"א: (א) כתב המאירי בספר 'בית יד – דיני נטילת ידים' (הנלוה ל'בית הבחירה' עמ"ס ברכות) ב"החלק השני", וז"ל: "הי' מטבל במשקה מה שאין דרך לטבלו, חכמי הצרפתים פירשו שאינו נוטל, כל שטבולו במשקה אמרו כל שטבולו במשקה לא אמרו, ולא יראה לי כן, שהרי בתלמוד המערב אמר בפרק אלו דברים (ברכות פ"ח ה"ב) כל שיש בו לכלוך משקה צריך נט"י". עכ"ל. (ב) ב"תשובת של הגאונים כת"י" שהביא החיד"א בשיורי ברכה סו"ס קנח איתא: "כתב בירושלמי דברכות (פ"ח ה"ב) משמע אפילו אין דרכו לטבל, דתני ר' אושעיא כל דבר שיש בו לכלוך משקה צריך נטילת ידים". ובספר בית מנוחה דיני נט"י אות ד' (לד, ע"א) הביא את דברי הרדב"ז הנ"ל וכתב דלא קיי"ל כוותי' אלא כדברי הגאונים שהוכיחו דבריהם מן הירושלמי וס"ל דגם דבר שאין

דרכו לטבול טעון נט"י.¹ וא"כ, כיון שאדה"ז השמיט את דינו של הרדב"ז והמג"א, שפיר נראה לומר דגם אדה"ז ס"ל כשיטת הגאונים, המאירי ודעימיהו - על יסוד דברי הירושלמי.²

אמנם מכיון שהגרי"ד קלויזנר שליט"א לחלוק יצא, ועוד הוסיף לחדש דכל הנוטל ידיו לתפוח מטובל בדבש אינו אלא מגסי הרוח, כיון שאין דרך לטבול תפוחים (חיים) במשקה, הנני בזה להעמיד את דברי הראשונים, והבוחר יבחר.

השמטת אדה"ז

(ב) ראשית כל יש לציין, דאע"פ שצריכים להיות מתונים בדין טרם נבוא להוציא דינים מ'השמטות' אדה"ז, מ"מ בנדו"ד הסברא נותנת שהשמטת אדה"ז בדוקא היא, ולהורות בא דלא ס"ל כשיטת הרדב"ז והמג"א (שנמשך אחריו) בזה. חדא, כי הרדב"ז והמג"א כתבו שני דינים בהדי הדדי, [בלשון המג"א: "א] דבר שאין דרכו לטבול במשקה א"צ נט"י דבטלה דעתו אצל כל האדם, [ב] הטובל אצבעו במשקה ומוציא א"צ נטילה"], ואילו אדה"ז (שם) העתיק את הדין האחרון ("הטובל אצבעו בשמן או דבש ושאר משקין ומוציא אח"כ א"צ נטילת ידים"), ולא העתיק את הדין הראשון, והשמטה כזאת בוודאי אומרת דרשני ביתר שאת מסתם השמטה (שאינו בו משום 'תנא ושייר')! ועוד, כי הרדב"ז עצמו, שהוא מרי' דהך דינא, הראה פנים לחלק בין הנידונים: בנידון הטובל אצבעו במשקה כתב שהדבר פשוט לכולי עלמא שאי"צ נט"י, משא"כ בנידון דבר שאין דרכו לטבול במשקה לא כתב אלא ש"מסתברא דלא גזרו" בכה"ג, ע"ש. וכיון שכבר נתבאר דכמה פוסקים חולקים על הרדב"ז וס"ל דבכל גוונא תיקנו נט"י לדבר שטיבולו במשקה נראה ברור דבכוונה השמיט אדה"ז דינא דהרדב"ז, ומשום דלא סבירא לי, וכמ"ש הקצוה"ש הנ"ל.

משמעות הלשון "טיבולו במשקה"

(ג) והנה הרב קלויזנר חולק על דברי התהלי"ד והקצוה"ש הנ"ל, וכתב דאין לדייק מזה שהשמיט אדה"ז את הדין הראשון שכתבו

(1) ויעויין גם במגן גבורים או"ח שם ס"ד, שתמה על שיטת הרדב"ז והמג"א בזה.

(2) ויש להעיר דאע"פ שבקושי חלק אדה"ז על המג"א וכידוע, מ"מ מצינו שאדה"ז חולק על דברי המג"א על יסוד הוכחה ממ"ש בתלמוד ירושלמי – ראה קונטרס אחרון סרפ"ו סק"א: "ומ"ש המג"א כו' צע"ג דאישתמיטת' דברי הירושלמי".

הרדב"ז והמג"א דלא ס"ל כוותיהו, ומשום דאף שלא שנה אדה"ז דין זה בפירוש, מכללא איתמר. וכך הוא טוען: "רבינו הזקן מדייק ואומר 'אם אוכל דבר שטיבולו במשקה', דהיינו דבר שבעצם דרכו שטיבולו אותו במשקה, אבל דבר שאין דרכו שטיבולו אותו במשקה, ואעפ"כ אוכלו [כשהוא] טבול במשקה, באמת אינו צריך ליטול ידים כלל, דאל"כ הול"ל 'אם אוכל דבר שמטבול במשקה', ומה זה משנה אם הוא דבר שדרכו לטבול או לא". עכ"ל.

ואנכי הרואה, שפת לא ידעתי אשמע, ואפרש שיחתי - מן הקל אל הכבד: (א) גם לו יהא שדיוקו בדברי אדה"ז נכון הוא ואין לערער עליו, הלא ידוע לכל הסמוכים על שולחן אדה"ז שדרכו בקודש להביא בפירוש את כל הדינים שכתבם המג"א בפירוש, ולא סמך ע"ז שניתן לדייק ולהוציא את פסקי המג"א ע"י הדיוק בסגנונו הזהב. ובנדו"ד ממש, הלא תראה, וכנ"ל, שכתב אדה"ז בפירוש את הדין השני שכתב המג"א - אף שלפי דברי הרב קלוזנר הי' אפשר ללמוד גם דין זה (ובמכ"ש וק"ו) מתוך סגנון לשון אדה"ז – והשמיט את הדין השני. (ב) והוא העיקר: הלא כך הוא לשון הגמרא (פסחים קטו, א) ועד"ז לשון כל הפוסקים ובכללם הב"י בשולחן ערוך: "כל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים", ולפי דברי הרב קלוזנר בוודאי יש לדייק וללמוד מדברי כולם דדבר שאין דרכו להטבל אי"צ נט". ובוודאי הא ליתא, שהרי, כנ"ל, יש יש חולקים על הרדב"ז והמג"א בהך דינא, [וגם הרדב"ז לא כ"כ אלא מסברא ולא מדיוקא ומשמעות הלשון³], וע"כ דלדידהו אין הכרח כלל מהלשון "דבר שטיבולו במשקה" דמירי בדבר שדרכו להיות מטבול במשקה, [והמאירי כתב בפירוש דלא נ"ל לדייק כן כי דברי הירושלמי המפורשים מכריעים להיפך מזה הדיוק].

3) ועוד: (א) הרדב"ז עצמו (בתשובתו הנ"ל ס"א) כותב בפירוש ש"לדעת התוספות ז"ל (פסחים שם ד"ה כל שטיבולו) דלא הוי טעמא [דנט"י לדבר שטיבולו במשקה] אלא משום שלא יטמא המשקין להיות תחלה ודאי דאין חילוק [בין דבר שדרכו לטבול ודבר שאין דרכו לטבול], כיון שיש על האוכל משקה או שמטבל ואוכל נקרא דבר שטיבולו במשקה וצריך נטילה כו", ורק לדעת רש"י הוא שהעלה ד"דילמא לא הצריכו נטילה אלא בדבר הרגיל לאוכלו בטיבול". ואם איתא דס"ל להרדב"ז שהלשון "דבר שטיבולו במשקה" אינו מתאים אלא לדבר שדרכו לטבול במשקה, יצא דשיטת התוס' מופרכת מעיקרא מדברי הגמרא! (ב) בפירוש כתב הרדב"ז שלדעת התוס' כל שטבול אוכל במשקה "נקרא דבר שטיבולו במשקה", וע"כ דגם לדידי' הלשון "טיבולו במשקה" הולם גם דבר מאכל שאין דרכו להטבל אלא שהוא מטבילו עכשיו.

וא"כ כשם שניתן לומר כן בפירוש לשון הגמרא והשו"ע, ה"ה שאפ"ל כן בלשון אדה"ז, שלא שינה כלום בלשונו זה ולא העתיק אלא לשון הגמרא והפוסקים שקדמוהו.

מכל הנ"ל ברור כי אין ממש בדיוקו של הרב קלויזנר בשו"ע אדה"ז דמהלשון "טיבולו במשקה" מבואר דמיירי בדבר שדרכו להטבל במשקה, וא"כ שוב קמה וגם נצבה ראיית הקצוה"ש דמזה שהשמיט אדה"ז הך דינא דהרדב"ז והמג"א ש"מ דלא ס"ל, ש"מ.

פלוגתת הרב קלויזנר והקצוה"ש

ד) והנה הרב קלויזנר נאזר בגבורה להורות שלא כדברי הקצוה"ש ותלה קשתו במ"ש בשירי ברכה להחיד"א (ברכ"י או"ח סו"ס נח), בשם תשובה שמצא בכת"י, וז"ל: "הורה זקן אחד שהאוכל חזרת כשהמים טפחים עליה אין צריך ליטול ידיו משום טיבולו במשקה, דהיינו שמטבל במשקים ואוכל, ואם איתא הול"ל דבר שמטובל במשקה או דבר שיש עליו משקה". [וע"ש בשיו"ב ד"כבר האריכו רבנן בתראי בכל הנזכר, ופשטה הוראה היפך כל דברי הרב הנזכר"].

וגם בזה לא זכיתי להבין את דבריו: חדא, דאין אלו אלא דברי נביאות, דכיון שע"כ החולקים על זקן זה ס"ל דהלשון "טיבולו במשקה" [שבש"ס ושו"ע] אינו מכריח לנקוט כדברי אותו זקן, מנא ידע הרב קלויזנר שכשהעתיק אדה"ז את לשון הגמרא והשו"ע כהווייתו, סבר כשיטת אותו זקן וסמך ע"ז שדייקו מדבריו כמו שדייק הזקן שבשיו"ב בדברי הגמרא, ולא כדברי החולקים על אותו זקן דלא משמע להו הך דיוקא ? !

ועוד תיוהא קא חזינא הכי, דבאמת אם כי דיוקו של הרב קלויזנר בהלשון "טיבולו במשקה" מקורו טהור בדברי חכמי צרפת שדחה המאירי (וכנ"ל ס"א), מ"מ בהרב הזקן שבשיו"ב לא מצאתי חבר לא לחכמי צרפת ולא להרב קלויזנר, דהלא הוא לא כתב שמהלשון "טיבולו במשקה" ניתן לדייק דבעינן שיהא דרכו בכך, והוא לא מיירי כלל מדין הרדב"ז והמג"א, אלא דיצא לחדש דמאכל שאינו אוכלו' על ידי טיבול' אלא שנטבל או נתלחלח במשקה לפני זמן אכילתו, אי"צ נט"י, ודייק מלשון "טיבולו במשקה" דמורה על 'פעולה' [ואולי גם על 'כוונה'] של טיבול. ומה ענין זה לדבר שדרכו להטבל ? והלא שפיר שייך שיהא דבר שדרכו להטבל (כגון ירקות) שהוא לא טבלם עכשיו אלא שהיו מלוחלחים מקודם, ולאידך גיסא יתכן גם בדבר שאין דרכו להטבל שיטבילנו בשעת אכילתו !

ועל כולם אני תמה, דגברא אגברא קא רמית. הלא אפילו את"ל כמ"ש הרב קלוזנר שדיוקו של הרב הזקן שהביא בשו"ב (ד"טיבולו במשקה" מורה על פעולה של טיבול בשעת אכילה) מלמדנו שיש לנו לדייק הדק היטב במשמעות הלשון "טיבולו במשקה", וע"כ למדים אנו מזה (אם כי בעקיפין) גם את דיוקו של הרב קלוזנר (ש"טיבולו במשקה" מורה על דבר שדרכו לטבול במשקה) ותוקפם של שני הדיוקים תלויים זב"ז, א"כ הר"ז ראי' לסתור את דברי הרב קלוזנר, שהרי לברר שיטת אדה"ז קא עסקינן, וע"כ לית לי' לאדה"ז דיוקו של הרב הזקן הנ"ל, שהרי אדה"ז פסק (שם רס"ג) "אם אוכל דבר שטיבולו במשקה בין שמטבלה עתה בין שהיה מטובל מקודם ואוכל כשהוא מטובל ומלוחלח שלא נתנגב צריך ליטול ידיו תחלה!"

על דברי האגרת

ה) כל הנ"ל הוא כיהודה ועוד לקרא, שהרי בנדו"ד - תפוח מטובל בדבש - מפורש יוצא ממ"ש רבינו זי"ע באגרות קדשו ח"ג עמוד רט: "אכילת התפוח (גם לולא הטיבול בדבש) כיון שאין נפקא מינה, טוב יותר שתהי' אחר נטילת ידיים", דאם מפאת הטיבול בדבש קאתינן עלה פשיטא דיש לאכלו (בר"ה) אחרי נט"י לסעודה, שהרי בלאה"כ אכילה זו טעונה נט"י כדין אוכל שטיבולו במשקה.

וכן מצאתי בשו"ת 'ישמח לבב' לאחד מגדולי חכמי הספרדים שכתב להדיא: "דבר שטיבולו במשקה כמו תפוח בדבש בפרט כשהוא חי דצריך נטילת ידיים".

והנה בגליון הקודם ניסה הרב קלוזנר להסיע את דברי רבינו (באג"ק הנ"ל) לענין אחר, וכתב שכוונת רבינו היתה: "דלא מיבעיא דמחמת הטיבול בדבש הוה אכילת התפוח הפסק בלתי רצוי בין קידוש לסעודה, אלא גם לולא הטיבול בדבש, הרי עצם אכילת התפוח מהוה הפסק שאין בו צורך". עכת"ד.

ודבריו אלו מרפסין איגרא; דהלא פשוט שאכילת התפוח מהוה הפסק יותר גדול, בין בכמות ובין באיכות, מפעולת הטיבול בדבש שיכולה להעשות ברגע כמימרי', וא"כ אפילו אם היינו מוכנים לקבל הסברא המזוהה, שדברי רבינו בחצע"ג מכוונים להורות על הפסק נוסף הנגרם ע"י מעשה הטיבול, אין לשון האגרת סובל פירוש זה, כי כל קריינא דאיגרתא יודע שהלשון "גם לולא כו" רומז לטעם נוסף דסגי בפ"ע (או דעכ"פ חזי לאיצטרופי להטעם הראשון ולהגן עלי' מפני הפירכא). ובנדו"ד: האם באמת שייך לומר דאפילו את"ל דאין אכילת

התפוח לכשעצמה מהוה הפסק הרי כיון שמטבלו בדבש בוודאי הוה הפסק?

חזיו יוכיח!

ו) והנה לעיל כבר הראנו לדעת דלפי שיטת אדה"ז בשולחנו לא בעינן דבר שדרכו לטבול, ולפי זה פשוט שתפוח בדבש טעון נט"י. אבל כבר כתבתי דנ"ל דכיון שנחפשט אכילת תפוח הטבול בדבש בכל ישראל אחת בשנה ואצל אנ"ש גם בליל הושע"ר, הרי גם לפי שיטת הרדב"ז והמג"א ודעימי' מיקרי התפוח דבר שדרכו להטבל במשקה וצריכים ליטול ידיים לפני אכילתה. אמנם גם בזה הקשה הרב קלוזנר מכ"מ ובאתי בזה להשיב על דבריו מפני הכבוד:

הרב קלוזנר כתב דמה שכתבתי דהמג"א (הנ"ל ס"א) מיירי ביחיד שיצא מן הכלל לטבול אוכל מסויים במשקה שאז דוקא בטלה דעתו אצל כל אדם, "זה אינו נכון כלל", ולחדש יצא ד"למרות שנתפשט המנהג בין כל אנשי שלומנו לאכול תפוח בדבש בליל הושע"ר בטלה דעתנו אצל דעת כל העולם כולו ואין אנו צריכים ליטול ידיים לפני טיבול התפוח במשקה".

נימוקו של הרב קלוזנר עמו ותלמודו בידו, דהנה מבואר בסוגיית הגמרא במס' עירובין (כח, א) ובפירוש רש"י, לענין עירובין ומעשרות, דאף שבבבל נהגו לאכול חזיו [מין ירק], מ"מ כיון ש"שאר העולם אינם אוכלים חזיו" לא נחשב החזיו למאכל "בגלל מנהג בני בבל שאינם אלא מיעוט העולם". וא"כ, טוען הגרי"ד, הלא "[1] הדברים ק"ו, דמה אם גבי בני בבל אמרינן דבטלה דעתם אצל כל אדם, א"כ כש"כ וק"ו דגבי כל אנ"ש בכל רחבי תבל דדרכם לטבול במשקה הדבש בליל הושענה רבא בלבד שהם הרבה פחות מבני בבל, דבטלה דעתם אצל כל אדם. [2] ויתירה מזו, זה שבני בבל היו אוכלים חזיו אין זה רק בלילה אחד בשנה בלבד, אלא שבכל ימות השנה היה דרכם בכך, ואעפ"כ בטלה דעתם אצל כל אדם, א"כ כש"כ וק"ו גבי כל אנ"ש בכל רחבי תבל שטיבול התפוח בדבש הוא רק פעם אחת בשנה בליל הושענה רבה בלבד (ופעם נוספת בליל ר"ה), שבטלה דעתם אצל כל אדם. [3] וגם הטיבול של רוב בני ישראל בליל א' דר"ה בלבד דעצם בטלה דעתם אצל כל ימות השנה, דכיון דלא שכיחה לא גזרו רבנן. [4] ועוד, זה שבבבל נמצאים באתרא אחת יחדיו, אפ"ה גם באתרא שלהם אין מעכבין בחזיו, כיון שבטלה דעתם אצל כל אדם, א"כ כש"כ זה שכל אנ"ש [מפוזרים] בכל רחבי תבל אינם אפילו בגדר 'אתרא', והם

בטלים בכל מקום שהם נמצאים, כיון שהם בגדר 'גברא' בלבד".
 כאן דברי הרב קלוזנר.

והשתא נחזי אנן ונעביר את דברי הרב קלוזנר תחת שבט הביקורת
 ונראה אם יעמדו דבריו אם לא.

המסקנא המתבקשת ממשאו ומתנו של הרב קלוזנר היא שאין חיוב
 ליטול ידים למאכל שטיבולו במשקה אא"כ נוהגים לטבל מאכל זה
 במשקה בכל העולם כולו, ואילו יצוייר מדינה שכל אנשי' היו אוכלים
 תפוחים טבולים בדבש, השכם והערב, כל השנה כולה [כמו מדינת
 בבל ששם אכלו חזיו כל ימיהם] לא יצטרכו ליטול ידיהם לפני
 האכילה מפני שבטלה דעתם אצל כל אדם, וזהו חידוש גדול שלא
 שמענו מעולם. וכרפס יוכיח עוה"פ, דאפילו אם נימא שיש מיעוט
 הניכר שטבולים תפו"א וכיו"ב במי מלח כל השנה כולה, בוודאי אין
 מדינה שלימה שאנשי' עושים כן ועאכו"כ שלא נתפשט נוהג זה בכל
 תפוצות ישראל, ואעפ"כ מבואר להדיא בכל הפוסקים דטיבול ראשון
 טעון נט"י לפניו מדין דבר שטיבולו במשקה.

וע"כ צ"ל דאין להשוות את כל ה'ביטולים' ולהביאם אל עמק
 השווה, דהכל לפי הענין,⁴ ואין דנין תפוח מחזיו: בסוגיא דעירובין
 שהנידון הוא אם חזיו נחשב למאכל אדם, היינו דבעינן לשווי' לחזיו
 מאכל אדם, לא סגי במה שיש מדינה שאנשי' אוכלים חזיו, דבקביעות
 גדרי מאכל אדם אנו דנים על כל העולם כולו, והעולם נידון לפי רובו,

(4) ובפירוש מצינו שלפעמים הדבר תלוי במנהג "אנשי המקום", ולא אמרינן
 דבטלה דעתייהו קבל דעת עולם ומלואו. ומהדוגמאות לזה בשו"ע אדה"ז: (א)
 "פירות שאין דרך העולם לסחטן לשם משקה כו' מותר לסחטן בשבת כו' ואע"פ שזה
 הסוחטן מתכוין לשם משקה, בטלה דעתו אצל כל אדם. ומכל מקום במקום שנהגו
 לסחוט איזה פרי לשם משקה כו' אסור לסחטו בשבת באותו מקום לשם משקה, שלא
 בטלה דעת זה הסוחט כיון שכל אנשי מקומו עושין כן בחול" (שו"ע אדה"ז או"ח
 סש"כ ס"א). (ב) "החייט ששייר מהחוט כמלא מחט לארכה כו' חייב להחזירם
 לבעלים. פחות מכאן, הם שלו שאין דרך בני אדם להקפיד עליהם והמקפיד בטלה
 דעתו, אלא אם כן דרך אנשי המקום להקפיד" (תו"מ דיני גזילה). ולהעיר גם ממ"ש
 בשו"ע אדה"ז סת"מ ס"א: "אין המצטער פטור מן הסוכה אלא אם כן הוא מצטער
 בדבר שדרך בני אדם להצטער בו, אבל אם הוא מצטער בדבר שאין דרכן של בני אדם
 להצטער מחמת דבר זה בטלה דעתו אצל כל אדם, אלא א"כ ידוע שהוא מאניני הדעת
 והוא מצטער בדבר שכל אניני הדעת מצטערין מחמת דבר זה". ואכמ"ל בזה.

משא"כ בדין דבר שטיבולו במשקה לא באנו להשוותו אוכל אלא דס"ל להרדב"ז והמג"א ד"ל דאף שבד"כ לא פלוג רבנן בתקנתם מ"מ בנדר"ד לא כללו בתקנתם מי שיוצא מן הכלל לעשות מעשה 'זר' [וכבנידון הרדב"ז: "תאנים וענבים בדבש או בחומץ"], וא"כ הלא י"ל שבאם ישנה קהילה או עיר או מדינה שנתפשט בה המנהג לאכול מאכל מסויים במשקה והוא דבר קבוע אחת בשנה, וגם מצותה אחשבי', דבעינן נט"י לפני', וכמשנ"ת.

כותלי בית המדרש יוכיחו!

ז) ידוע שיש נוהגים לאכול התפוח בדבש בליל ר"ה אחר הקידוש ולפני הסעודה, וכמ"ש בספר 'דרכי חיים ושלום' (מנהגי הרה"צ ממונקאטש זצ"ל) במנהגי ראש השנה, אות תשז: "סעודת ליל א' דר"ה, הקידוש כנהוג וכו' ואחר הקידוש הביאו לפני תפוח קודם נט"י להסעודה וטבלו בדבש ובירך בפה"ע ואכל תחלה . . . ואמר יה"ר שתחדש עלינו שנה מתוקה". ועד"ז איתא בספר 'רזא דעובדא' (מנהגי קרעטשניף) עמוד סג. והקשה הרב קלויזנר, האיך אכלו התפוח לפני נט"י לסעודה הא גם אכילת התפוח בעי נט"י מצ"ע, ומזה הוכיח דס"ל דלא בעינן נט"י לתפוח טבול בדבש.

והנה כבר נתבאר שגם את"ל שלפ"ד הרדב"ז והמג"א אין התפוח בדבש טעון נט"י, הרי לפי דעת אדה"ז בוודאי טעון נטילה, ויתכן שבמונקאטש וקרעטשניף נקטו כשיטת המג"א ואין רא' לדין. אבל באמת אין ראייתו מכרעת כלל (אפילו לפי שיטת המג"א):

חדא, דיודע שבחוגי חסידים שונים לא נזהרו על נט"י לדבר שטיבולו במשקה בכלל [לבד מבליל פסח לטיבול ראשון] וכשיטת כמה ראשונים בזה, וב'מקור חיים' (מנהגי צאנז) הו"ד גם בספר פתחא זוטא על הל' נט"י סקנ"ח אות ד', כתב שאפילו בליל פסח, הורה הגה"ק בעל 'דברי חיים' מצאנז זצ"ל ש"נט"י לכרפס אי"צ רק הגדול של המסובים", ומבואר להדיא שבבית מדרשו של האדמו"ר מצאנז וההולכים בעקבותיו נהגו שלא ליטול ידיהם לדבר שטיבולו במשקה. וע"כ בדרך השערה הי' אפ"ל דאכן בבית קרעטשניף ומונקאטש לא היו נוטלים את ידיהם לדבר שטיבולו במשקה בכלל,⁵ וסמכו על שיטת

(5) ויעויין בערוך השולחן (סקנ"ח סו"ס ה) ובכ"מ, ש"רוב העולם" אינם נזהרים בזה.

"מקצת ראשונים" בזה (שו"ע אדה"ז שם סוס"ג), וע"כ לא נמנעו מלאכול את התפוח בדבש לפני נט"י לסעודה. אבל אנו אין לנו אלא דברי אדה"ז שהחמיר בענין נט"י לדבר שטיבולו במשקה ובפסקי הסידור ב"סדר נט"י לסעודה" סכ"ב פסק שאפילו בשעה"ד אין להקל לאכול דבר שטיבולו במשקה בלא נט"י (כי אם ע"י מפה), ע"ש.

ועוד י"ל ביישוב מנהג מונקאטש וקרעטשניף, ובהקדם שמצאתי חבר להנוהגים לאכול התפוח בר"ה לפני נט"י לסעודה, הלא הוא הגאון בעל 'ישמח לבב' הנ"ל (ס"ה), והוא אכן נחית לבאר למה לא הי' טעון נט"י לפניו, וא"כ אולי אפ"ל דנלמד סתום מן המפורש. וזה לשונות בתשובתו: "אם הוא לדבר מצוה, כגון בשבת וי"ט בכדי להשלים מאה ברכות, דאז מותר לאכול בכל ענין כמ"ש לעיל וזולת זה הוא נכנס בסלע המחלוקת. אשר על כן אני נוהג בליל ר"ה מהיות טוב לברך כל הברכות קודם נטילה על דברים שהם צריכים ברכה גם בתוך הסעודה, ויהיו דוקא ממין ז' כדי לפטור גם התמרים עמ"א סוס"י רי"א, וגם איני אוכל מהם רק מעט פחות מכזית ואחר הנטילה אני אומר יהי רצון על כל אחד ואחד ואוכלו בין בפת בין בלא פת, ובזה אני מסתלק מכל ספק שיש בענין זה, עיין בבאה"ט סימן תקפ"ג סק"א וסק"ב ובשע"ת שם ובס' כפ"ה נר"ו שם אות י"ג, וגם בשביל דבר שטיבולו במשקה כמו תפוח בדבש בפרט כשהוא חי דצריך נטילת ידים, והוא לדעתי מנהג נכון". עכ"ל.

הרי ברור מללו דתפוח מטובל בדבש צריך נט"י, וכיון שמסיבות אחרות רצה לאכול התפוח לפני נט"י לסעודה הקפיד לאכול פחות מכזית. וצ"ל דס"ל דכיון שגם באכילת פת איתא בשו"ע (או"ח שם ס"ג) ד"אם אוכל פחות מכזית יש מי שאומר שאין צריך נטילה", א"כ בדבר בתפוח המטובל בדבש כיון שכל עיקר דין נט"י לדבר שטיבול במשקה במחלוקת שנוי, יש לסמוך על שיטה זו וכ"כ להדיא בספר הלכה ברורה (הקדמון) או"ח שם ובספר ישועות חכמה לבעהמח"ס מסגרת השולחן על קיצור שו"ע סימן מ' ובמשנ"ב סקנ"ח סק"כ דבפחות מכזית אי"צ ליטול ידיו לדבר שטיבולו במשקה.⁶

6) וראה גם בה"ל להמשנ"ב סתע"ג ס"ו ד"ה פחות מכזית, ובמ"ש לקמן הערה 7. ועוד. ואכ"מ.

ובדוחק, אולי יש ליישב מנהג מונקאטש וקרעטשניף באו"א: (א) שבמונקאטש וקרעטשניף טבלו את התפוח בסוג דבש שאין דינו כמשקה (יעויין נר"כ השו"ע או"ח

בת קול יוכיח:

(ח) אלא שעדיין עומד לנגדנו מ"ש הרב קלוזנר להוכיח ממ"ש בספר השיחות ה'תש"ה בשיחת ליל ב' דר"ה בסעודה, וז"ל: "בליובאוויטש נהגו לאכול בלילה השני של ראש השנה את הפרי שעליו בירכו שהחיינו, מיד אחרי הקידוש, לפני נטילת ידים לסעודה... זאת ועוד, גם התפוח שנוהגים לאכול בלילה הראשון של ראש השנה, היו אוכלים בליובאוויטש לפני הסעודה – לאחר קידוש", עכ"ל. ולכאורה מפורש יוצא מזה שבר"ה לא הקפידו ליטול ידיהם לתפוח בדבש, וא"כ הוא הדין והוא הטעם להושע"ר.

וקשה לתרץ שבליובאוויטש אכלו פחות מכזית מן התפוח וע"כ לא נטלו ידיהם שהרי מסתימת לשון אדה"ז בסקנ"ח ס"ג ובסימן תע"ג סי"ט משמע שגם פחות מכזית בעי נט"י אם מטובל הוא במשקה. 7.

אמנם גם לולא דברינו, הרי שיחה זו כהווייתה בספה"ש סותרת את המפורש (ראה אוצר מנהגי חב"ד עמוד עז. וש"נ) שמנהג אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע (והוראתו לרבים) הי' לאכול התפוח לאחר נט"י לסעודה, וכללא כ"ל לן רבינו זי"ע (אג"ק חט"ז אגרת ה'תתקסו) "אשר הנהגות כ"ק מו"ח אדמו"ר היו כהנהגות אביו ולמעלה בקודש", ולפ"ז פשוט שגם בליובאוויטש היו נוהגים כן. וע"כ, בהתחשב עם כל

שם ס"ד. ואכמ"ל); (ב) ע"פ מה שציידר בבדה"ש (הנ"ל ס"א) סקי"ח "שאם נטל ידיו לנקיות אי"צ ליטול עוד לדבר שטיבולו במשקה", ע"ש הטעם. וא"כ י"ל דכיון שהצדיקים והחסידים הנ"ל נהגו להתכונן לקידוש היום בקדושה ובטהרה הרי שבוודאי גם לפני קידוש נטלו ידים לאחר היציאה מבה"כ (וכ"מ בכ"מ בספר דרכי חיים ושלום), א"כ לא הי' צורך בנטילה נוספת לאחר קידוש לפני אכילת התפוח בדבש.

(7) בשו"ת חיים שאל ח"ב סימן לח (הו"ד ב'דעת תורה' למהרש"ם או"ח סקנ"ח שם) כתב דאין להוכיח ממ"ש בשו"ע סתע"ג ס"ו ד"נוטל ידיו לצורך טבול ראשון כו' ויקח מהכרפס פחות מכזית ומטבלו כו' ואוכל" דס"ל להמחבר דפחות מכזית מדבר שטיבולו במשקה טעון נט"י, משום ד"אפשר לומר דכיון דבש"ס הצריכו נטילה בטיבול ראשון, הגם דעתה מחמת המחלוקת שנחלקו הפוסקים אם יברך בני"ד התקינו שיאכל פחות מכזית כו' לא רצה מרן [הב"ן] לעקור הנטילה בטיבול ראשון כיון דהוקבעה בכל ישראל, ולעולם דעתו ז"ל כדעת יש מי שאומר [בסקנ"ח ס"ג] דעל פחות מכזית לא בעי נטילה בין בפת בין בטיבולו במשקה". אמנם כיון שאדה"ז פסק (בסקנ"ח ס"ב) לענין פת ד"אפילו אוכל כל שהוא צריך נט"י בלא ברכה", א"כ, אף שיש מקום לחלק בין פת לדבר שטיבולו במשקה (כמ"ש האחרונים הנ"ל בפנים סוף ס"ז), מ"מ הדעת נוטה שלא נכנס בפרצה דחוקה ולפרש דבריו בסתע"ג עדמ"ש בשו"ת 'חיים שאל' בשיטת המחבר.

הנ"ל, ולולא דמסתפינא, הייתי אומר דשיחה זו היא מההנחות הבלתי מוגהות שנכללו בשיחות אדמו"ר מהוריי"צ וכמ"ש בהקדמת המו"ל ונשתבשו הדברים ע"י תלמיד טועה או ע"י ה'בחור הזעזער'.

אמעריקא איז נישט אנדערעש?

ט) והנה אפילו יהיבנא הכל, ונודה לדברי הרב קלויזנר שבהעיירה ליובאוויטש אכן אכלו (כזית מן) התפוח לפני נט"י לסעודה בליל ר"ה, ולא חששו בזה משום דבר שטיבולו במשקה ומשום שאין דרכו לטבול במשקה, מ"מ י"ל דאין לך אלא מקומו ושעתו, כי לפני מאה שנה [ברוסיא הלבנה] לא הי' התפוח מאכל שדרכו להטבול במשקה במשך השנה, אבל האידנא, הלא עינינו הרואות שנשתנו העיתים ועכשיו נהוג עלמא לאכול תפוחים כמות שהם חיים טבולים בכל מיני משקאות והוא מאכל טעים וחביב לקטון ולגדול, א"כ שוב הדר דינא שבזמנינו צריכים ליטול ידינו לפני אכילת התפוח הטבול במשקה, ושפיר העירותי בענין התפוח בדבש הנאכל בליל הושע"ר דטעון נט"י לפניו ומצוה לפרסם דבר זה כדי לאפרושי את המון העם מאיסורא,⁸ וכמשנ"ת.

ואם תאמר, דבעינן שיהא דרכו של התפוח להיות מטובל בדבש דוקא כדי שיתחייב האוכלו בנט"י - כרפס יוכיח. הלא קיי"ל דבעינן נט"י לטיבול ראשון בליל פסח, ובהרבה קהלות נוטלים תפוח אדמה לכרפס [או צעלערי או צנון וכיו"ב] – נהרא נהרא ופשטי', ולכאורה מי שנוהג לאכול תפוח אדמה במי מלח כל השנה, הרי (לפ"ד הרב קלויזנר) בטלה דעתו אצל כל אדם, דאם כי נהוג לאכול תפוח"א וכיו"ב עם מלח או טבולים במשקאות שונות כל השנה כולה, מ"מ כמדומני אין דרך רוב בני אדם לאכול תפוח"א וכיו"ב במי מלח ופוק חזי מאי עמא דבר. ובכל זאת, אין מי שיערער על מנהגנו ומנהג הרבה יראים ושלמים ליטול תפוח"א וכיו"ב לטיבול ראשון. וע"כ נצטרך לומר באחד משני אופנים: או דסגי בכך שדרכו להטבול במשקה בליל פסח להצריך

(8) כיון שאדה"ז מחייב את הנטילה לדבר שטיבולו במשקה אפילו בשעה"ד, "במילא בא חסידים פון דעם רבי'ן, וואס אף דערוף שטייט דאך לא תסור גו', ווארום ער איז דאך דער עמוד ההוראה וממנו חק ומשפט יצא לכל תלמידיו הם חסידיו, איז אז מ'איז עובר אויף דעם רבינ'ס א בקשה, וואס דער רבי האט דאך אמאל געזאגט, 'מיינע א בקשה איז א פקודה', איז מען דאך עובר אויך א מ"ע אדער א מל"ת" (לקו"ש חט"ז עמוד 541), ועאכו"כ על פס"ד [=פקודה] שלו.

נט"י (ודלא כדברי הרב קלויזנר), או דכיון שתפו"א הוא דבר שדרכו לטבול במשקאות אחרות נקרא דבר שדרכו להטבל במשקה ולא בעינין שיהי' דרכו להטבל במי מלח דוקא. וא"כ דון מינה לענין התפוח בדבש: או דסגי בכך שהוא מאכל שנאכל ע"י רבבות מישראל בזמנים מיוחדים בשנה וע"כ הוה בגדר דבר שדרכו לטבול במשקה (ודלא כדברי הרב קלויזנר), או דכיון שבזמנינו עכ"פ גם תפוחים כמות שהם חיים דרכם להאכל בטיבול בכל מיני משקאות (כולל מי פירות משוחזרים שדינם כמים לענין זה) - והמפורסמות אי"צ ראי' שתפוחים הם ממרכיבי ה"פרוט" סאלא"ד" שנאכל בכל המדינות המערביות ועולה על שולחן מלכים תמידין כסדרן וככה יאכלו אותם - הוה התפוח בגדר דבר שדרכו לטבול במשקה.

הנוטל ידיו לתפוח בדבש – גס רוח?!

יו"ד) טרם אכלה את דבריי, אציגה נא בזה עוד דבר תימה שראיתי בסיום וחותם דברי הרב קלויזנר, וז"ל: "לסיכום: אכילת התפוח בליל הושענא רבה שמטבילין בדבש אינו צריך לנטילת ידים משום דבר שטיבולו במשקה, כיון שתפוח חי הוא דבר שאין דרכו לטבולו במשקה, והיכא דלא שכיחא לא גזרו רבנן, ויתכן דלפי הדין שהנוטל ידיו לפירות (יבשים) הרי זה מגסי הרוח, שגם בנדו"ד ליטול ידים, כיון שאין חיוב בנטילה זו".

והנה דבריו אלו מגומגמים קצת וכנראה נשתבשו מחמת טעות המעתיק וכיו"ב, אמנם כוונתו ברורה דס"ל דמי שנוטל ידיו לפני אכילת התפוח בדבש הרי זה מגסי הרוח. אמנם נפלאות נפלאותי בזה, דהלא גם הרב קלויזנר מודה שלפי הבנת התהלה לדוד והקצוה"ש צריכים ליטול ידים לפני אכילת התפוח בדבש, אלא דס"ל שמקום הניחו לו להתגדר בו, לירד לסוף דעת אדה"ז ולכוון לאמיתתה של תורה: אמנם כל זה אינו מצדיק את מסקנתו בסיכומו הנ"ל. וכי בשביל שזמאן דהו חושש לשיטת התהלה"ד והקצוה"ש – גס רוח יקרא? אתמהה!



בענין הנ"ל

הרב ישראל יוסף הכהן הנדל

רב קהילת חב"ד מגדל העמק

בגליון תתעט (ע' 75) השיג הרי"ד קלויזנר שי' על הערותיי על מ"ש בגליון תתעו (ע' 75), שרוצה לדייק שאדה"ז סובר כהמ"א בשם הרדב"ז שדוקא דבר שדרכו לאכלו בטיבולו חייב בנט"י, משא"כ תפוח חי שאין הדרך לאכלו מטובל במשקה הרי אפי' אם א' טובלו במשקה הרי בטלה דעתו ואי"צ ליטול ידיים. ולכן אלו שנוהגין לפי המנהג שכ"ק אדמו"ר החזיר ליושנה לאכול תפוח מטובל בדבש בליל הו"ר, אי"צ נט"י.

וע"ז הערתי:

א. הנה נעלם ממנו מ"ש בקצוה"ש סי' לו סק"ט, שהיות וכ"ק אדה"ז השמיט דינו של המג"א ואינו מחלק אם דוקא דרכו לאכלו בטיבולו שחייב בנט"י, הרי מזה ראי' ברורה שאדה"ז אינו סובר כהמג"א. וגם מדייק שם מלשון שאדה"ז שהוא כמ"ש בירושלמי והובא בתשובת הגאונים שחולקים על הרדב"ז והמג"א וסוברים שאין נק"מ אם דרכו בכך או לא.

וכן הבאתי מ'שערי עדן' (לבעל ה'מנחת שבת') סי' מ ס"ק קיז שמביא את התל"ד שכותב שאדה"ז השמיט את דינו של המג"א, וא"כ מזה ראי' שאין הוא סובר כמוהו אלא שאין נק"מ אם הדרך כך או לא. וא"כ מזה רואים שלדעת כ"ק אדה"ז צריך ליטול ידיים.

ב. יש לומר שגם לשיטת הרדב"ז והמג"א יצטרך נט"י באוכל תפוח טבול בדבש, כי הרדב"ז שהוא מארי דדין זה שמביא המג"א, כותב בפירוש שאם הפרי רטוב ממי השטיפה ששטפו אותו צריך נט"י, ואעפ"י שלא הי' כוונתו לאכלו עם מי השטיפה. וכן בקצוה"ש כותב שמשמע כן בשו"ע אדה"ז.

וע"כ צ"ל הטעם בזה, שמכיון שהדרך היא לשטוף הפרי לפני האכילה, לכן הוי דרכו בכך ואעפ"י שאין כוונתו לאכלו במי השטיפה שלו. וא"כ מזה נלמד שבתפוח שדרך העולם לשטפו לפני האכילה נק' דרכו לאכלו בטיבולו, וא"כ אם התפוח רטוב מא' מז' משקין חייב בנט"י אפי' לפי שיטת הרדב"ז והמג"א, ואעכו"כ לפי מנהג העולם שאוכלים בליל ר"ה תפוח בדבש, וכן בליל הו"ר, דהו"ל דרכו לאכלו

בטיבולו מצד מנהג זה, עכ"פ בזמנים אלו, וצריך נט"י. ע"כ תוכן הערותיי.

וע"ז השיג הנ"ל:

א. מקשה על הקצה"ש והתל"ד שאומרים שאדה"ז השמיט דברי המג"א, וטוען שאדה"ז לא השמיט דין זה. ומדייק זה מהלשון שכותב אדה"ז טיבולו במשקה ולא שמתובל, שצ"ל שהדרך הוא כך כמ"ש המג"א. ואח"כ שואל לאידך גיסא, דמשמע מלשון אדה"ז כהירושלמי שממנו מדייקים בתשובת הגאונים דלא כהרדב"ז, וא"כ הרי הוי סתירה. ומסיים, שהיות ובדין של רחיצת פירות נשאר הקצה"ש בצ"ע אם זה נק' טיבולו במשקה לכן גם כאן אפשר לומר שהקצה"ש סובר שצ"ע.

ב. אינו מבין מה הקשר לדין של מי שטיפת פירות שנק' דרכו לטבל לטיבול בתפוח, וכן אינו מבין איזה אעכו"כ יש לומר במנהג של אכילת תפוח בדבש בליל הו"ר.

ומאריך לבאר שמנהג אנ"ש לאכול תפוח בדבש בליל הו"ר בטלה דעתם אצל רוב העולם, היות ואנ"ש מפוזרין בכל העולם. ואפי' אם היו כולם במקום א' מ"מ מביא ראי' מהגמ' בעירובין דמנהג בני בבל שאוכלין חזיז [תבואה שנקצרה בעודה ירק והוא שחת] כל ימות השנה אינן יכולים לערב עם זה, הואיל ואצל רוב העולם אי"ז נק' אוכל וא"כ בטלה דעתן, וכמ"ש בתוס' בשבת פב, ב, שגם על אתרא אומרים בטלה דעתן, ואעכו"כ אנ"ש שהם פחות מבני בבל ודאי אמרינן שבטלה דעתן. ועוד, שכל המנהג הוא רק לשיטה א' ורק מצד קיום המנהג, וא"כ בודאי שאומרים שבטלה דעתן ואינו נק' דרכו בכך וממילא אי"צ נט"י. ע"כ תוכן השגותיו.

ולפענ"ד, כל מה שכתבתי הם דברים ברורים ואמיתיים, וההשגות ותמיהות שלו אין להם שום יסוד כלל וכלל וכדלהלן:

הנה הן הקצו"ש והן התל"ד אומרים דבר פשוט אחד, שהיות ואדה"ז מביא את הדין של טיבולו במשקה ומשמיט את דינו של המג"א שזהו דוקא אם דרכו בכך, וכידוע שע"פ רוב אדה"ז מסתמך על המג"א ומביאו להלכה, הרי זו ראי' ברורה שאינו מסכים איתו וחולק עליו. ונוסף לזה מדייק הקצה"ש מלשון אדה"ז שהוא כתשובת הגאונים שחולק על הרדב"ז, וא"כ הרי"ז ברור שאדה"ז חולק על המג"א.

ומה שהנ"ל רוצה להלביש להם צ"ע בזה לא עלה על דעתם כלל וכלל, וד"ל.

ב. הבאתי את הרדב"ז שהוא מארי דהאי דינא שמביא המג"א שמחלק אם דרכו בטיבול או לא, והוא סובר שמי שטיפת פירות שלא התייבשו נק' טיבולו במשקה וצריך נט"י, אעפ"י שאין כוונתו כלל וכלל לאכלו עם מי השטיפה. וע"כ צ"ל הטעם, דכיון שדרכו לשטוף את הפירות הרי"ז נק' דרכו לאכלו בטיבולו, וה"ה א"כ בנידון דידן בתפוח בדבש, היות ונוהגין לרחוץ את התפוח לפני האכילה. וא"כ מצד זה גרידא נק' דרכו בטיבולו ואם התפוח רטוב מא' מהני משקיין הרי הוא מחוייב בנט"י. וזה הקשר לדין זה. והוא גם לפי הרדב"ז והמג"א. ופשוט.

ובנוסף לזה י"ל, שאעכו"כ, היות וזה מנהג ישראל לאכול תפוח טבול בדבש בליל ר"ה והו"ר הרי עכ"פ בלילה זה נק' שדרכו לאכול בטיבולו.

ומ"ש הנ"ל מהגמ' בעירובין דף כח, א ומשבת דף צב, ב - שגם במנהג של אתרא אומרים בטלה דעתן, ומביא את התוס' שם בשבת ד"ה ואת"ל אנשי הוצל, הרי אגב חורפי' לא דק ולא עיין כל צרכו בהמשך דברי התוס', וכן בתוס' הרא"ש ובריטב"א שמפרשין את זה, וכדלקמן.

דבשבת צב, ב, בתוס' ד"ה ואת"ל אנשי הוצל עושין כן בטלה דעתן אצל כל אדם איתא: "משמע דעל אתרא נמי אמר דבטלה דעתן וכן בריש בכל מערבין (עירובין דף כח, א) פריך ובבל הוי רובא דעלמא והתניא כו' וכן בתר הכי פריך ופרסאי הוי רובא דעלמא. וקשה דבפ' חבית גבי של בית מנשיא היו סוחטים ברמונים, ופריך בית מנשיא הוי רובא דעלמא, ומשני אין דהתנן המקיים קוצים בכרם כו' שכן בערביא מקיימין קוצים לגמליהן, ופריך מי דמי ערביא אתרא הוא הכא בטלה דעתו אצל כלאדם. וי"ל דהתם חשוב מנהג ערביא דלכל העולם נמי אם היה להם רוב גמלים הוו נמי מקיימי, אבל בית מנשיא דחד גברא בטלה דעתו אע"ג דלכל העולם אם היה להם רמונים הרבה היו סוחטין". ע"כ.

וכן כתבו התוס' גם במס' עירובין כח, א ד"ה ובבל הוי רובן דעלמא, וכן כתב בתוס' הרא"ש בעירובין כח, א וכן בשבת צב, ב.

והביאור הוא: זה שהגמ' עושה הבדל בשבת דף קמד, ב בין מנהג יחיד למנהג אתרא הנה זה מדובר במנהג שרוב העולם אינם עושים

אותו כיון שאין להם את האפשריות או הצורך לעשותו, כגון בערכיא דיש להם רוב גמלים ולכן מקיימים הקוצים, ואם לרוב העולם הי' ג"כ ריבוי גמלים היו עושים את זה ג"כ ונק' זה מנהג טוב ובאתרא שעושין זה נק' מנהג ולא בטלה דעתן. משא"כ אם רק יחיד עושה זאת, כגון בית מנשיא שהי' להם רוב רמונים וסחטו אותם, אזי בטלה דעתם, אבל אם מדובר במנהג גרוע דהיינו שכל העולם ג"כ יכולים לעשותו, כגון לאכול חזיו כבני בבל או לשאת משאות על הראש כבני הוצל, ואינם עושין את זה כיון שזה לא כדרך העולם, אז אומרים שאפי' אם המנהג הוא של אתרא בטלה דעתם.

וכן כתב להסביר את זה בריטב"א שם בעירובין, וז"ל: "...וי"ל דההיא דקיים קוצים בכרם אעפ"י שאין נוהגין בו בשאר מקומות אינו מנהג משונה למי שמקיים אותם דוודאי טובים הם לגמלים, אלא לפי שאין גמלים מצויים בשאר המקומות. . אבל כשהמנהג משונה מאוד ויוצא מדרך השכל, אפי' היכא דהונו נהיגי בה באתרא אין מנהגם מנהג, ואפי' לדידהו, ובטלה דעתם אצל כל אדם כדאסיקנא בפ' המצניע, כי המוציא משוי על ראשו בשבת פטור, ואפי' לאנשי הוצל שנוהגין כן בחול דבטלה דעתן אצל כל אדם, והא דחזיו לההוא דהוצל דמיא, דהא ודאי שאין ראוי לצבוע תבואה בשביל לאכול השחת, ולא לזרוע פולין ושעורין משום ירקן, ומש"ה אפי' הם אתרא אותם שנוהגין כן דינן כגברא שבטלה דעתן אפי' לגבי עצמן. . נמצאת למד כי הדין הזה הוא על ג' דרכים, כל שהמנהג משונה אפי' באתרא חד בטלה דעתן לגמרי לגבי דידהו כהא דחזיו וכההוא דהוצל. וכל שאין המנהג משונה אלא שאין שאר העולם נוהגין בו, ואעפ"י שהיו יכולים לנהוג כן היכא דנהוג נהוג והיכא דלא נהוג לא נהוג, והוא דהונו היכא דנהוג אתרא. והיכא שהמנהג הוא יפה וראוי לכל מקום, ומה שאין נוהגין אותו בשאר מקומות הוא מפני שאינם צריכים לכך או שאין מצוי להם הרי אותו מקום שנוהגין רובא דעלמא כקוצים בכרך לר"א ורימונים לרבנן. ומיהו בדאיכא מנהגא דאתרא, דכל מנהגא בגברא חדא או משפחה אחת לא חשיבא לעולם למהוי רובא דעלמא, וכדמוכח מההיא דרימונים. ומיהו לדידהו גופייהו אפשר דמהני מנהגא בכי הוא, והרבה דברים נאמרו ונכתבו בזה, אבל מה שכתבתי נ"ל שהיא תרומה טהורה מכל דברי רבותי ז"ל. עכ"ל הריטב"א.

הרי מכ"ז רואים ברור שמנהג כל ישראל לאכול בליל ר"ה תפוח בדבש, וחידוש המנהג של ליל הו"ר ע"י כ"ק אדמו"ר הוי בהחלט מנהג טוב וא"א לומר ע"ז בטלה דעתן. ואפי' אם תאמר שחידוש

המנהג של הו"ר הוא רק אצל אנ"ש, הרי אנ"ש דכל אתר ואתר שיש בו קהילת חב"ד נק' אתרא.

וכיהודה ועוד לקרא אפשר לומר עפ"י מכתב כ"ק אדמו"ר (חי"ב עמוד ריח) "ואנו בכל מקום באתר דנשיאנו הק' אנן...". וא"כ בודאי שא"א לומר ע"ז בטלה דעתן.

גם מה שהקשה הנ"ל שמנהג של פעם בשנה א"א לומר שדרכו בכך, אין זה נכון כלל וכלל, שהרי רואים שבליל הסדר לא עושין ברכה על המרור ורק מכוונין כשמברכין על הכרפס גם על המרור ומקפידים שלא לאכול כזית כדי שלא יתחייב בברכה אחרונה לפני הסעודה, וזהו מכיון שיש מחלוקת האם צריכים לברך על המרור כיון שהמרור הוא מהדברים הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה, וא"כ אינו נפטר בברכת הפת ולכן צריכים כן לברך, אבל יש חולקין שכיון שזה מצות היום לאכול מרור, הרי"ז - בלילה זה - בא מחמת הסעודה ואי"צ לברך כי נפטר בברכת הפת, ולכן לא מכוונים עליו אלא יוצאים עם ברכת הכרפס.

וא"כ, עכ"פ רואים מזה, שאפי' שזה רק פעם בשנה הרי אז זה נחשב לדברים הבאים מחמת הסעודה. וישנם עוד דוגמאות ואכ"מ להאריך בזה.

גם מ"ש הנ"ל להביא ראי' מספר השיחות תש"ד שבליובאוויטש אכלו את התפוח לפני נט"י, וא"כ מזה ראי' שאי"צ נט"י, לפענ"ד אין מזה שום ראי' איך נהגו בפועל בנט"י.

גם מ"ש הנ"ל להביא ראי' ממכתב כ"ק אדמו"ר - "...אכילת התפוח (גם לולא הטיבול בדבש) כיון שאין נפקא מינא, טוב יותר שתהי' אחרי נט"י" והוא מפרש שמ"ש אין נק"מ הכוונה לנט"י שאין נק"מ לנט"י, כי בי"כ אין נט"י לזה, אין זה נכון כלל וכלל, כי הדיון פה הוא אם צריכים להסמיך את אכילת התפוח לקידוש כמו שצריכים להסמיך את אכילת פרי החדש לברכת שהחיינו שבקידוש, כיון שהשהחיינו הולך גם על הפרי, וע"ז כותב כ"ק אדמו"ר שמצד זה אין נק"מ - שאין שום ענין שבגללו צריכים להסמיך את אכילת התפוח לקידוש.

ולכן בהחלט אפשר להביא ראי' מהדברים (כמ"ש הרלווי"צ רסקין שי') ממ"ש "גם לולא הטיבול בדבש", דהיינו שהטיבול בדבש הוא סיבה שיאכלו התפוח אחרי נט"י, כי אז לא יצטרכו ליטול ידיים פעמיים, וד"ל.

ולסיום מכל הנ"ל ברור שתפוח בדבש בליל הו"ר נק' דרך לאכלו
מטובל במשקה לכל הדעות, וחייב בנט"י.



בענין הנ"ל

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

בגליון תתעט (ע' 73) כתב הרב פנחס קארף על מה שכתבתי בגליון
תתעט (ע' 118), דמ"ש המגן אברהם (או"ח סי' קנח סק"ה) ד"דבר
שאינ דרכו לטובלו במשקה אין צריך נטילת ידים" ס"ל נמי הכי רבנו
הזקן, דהכי משמע בשו"ע אדה"ז (סי' קנח ס"ג, סי' תעג סי"ט) [ובסדר
נטילת ידים לסעודה בסידור (ס"כ)], ע"ש.

וכתב הרב קארף: "ואני בעיני לא ראיתי שום משמעות בשני
מקומות הנ"ל". עכ"ל.

והנה מקור דינו של המגן אברהם הוא ברדב"ז (ח"ד סי' עח, סי'
אלף קנ) שכתב: "הכי דייק לישנא, דקאמר כל דבר שטיבולו במשקה,
שפירוש, כל דבר הרגיל להיות טיבולו במשקה, ולא קאמר כל דבר
המטובל במשקה וכו'. אי נמי, כל המטבל במשקה צריך נטילת ידים,
דוק ותשכח". עכ"ל הרדב"ז.

וה"נ מביא החיד"א ב'שירי ברכה' שב'ברכי יוסף' (סי' קנח אות
א): "ואם איתא, הול"ל דבר שמטובל במשקה או דבר שיש עליו
משקה". עכ"ל.

ומעתה כיון שרבינו הזקן כותב בג' מקומות הנ"ל "דבר שטיבולו
במשקה", ולא "דבר שמטובל במשקה" או "כל המטבל במשקה" או
"דבר שיש עליו משקה", משמע דס"ל כהמגן אברהם והרדב"ז דרק
"כל דבר הרגיל להיות טיבולו במשקה" חייב בנטילת ידים, אבל דבר
שאינ דרך לטבל בו אין צריך נטילה, וז"פ.

והנה ראיתי בס' 'שלחן ערוך הקצר' [מבוסס עפ"י פסקי רבינו
הגדול . . בעל התניא והשו"ע". מתוך לשון השער] חלק ב (פרק סט
ס"ד) שמנסח הלכה הנ"ל שבשו"ע אדה"ז בלשון אחרת: "כל מאכל
הטבול במשקה . . חייב בנטילת ידים כהלכתה". עכ"ל. - והיינו שסבר
דדעתו של רבינו הזקן אינו כהרדב"ז והמג"א, ולכן סבר שהלשון

"שטיבולו" מגומגם, וע"כ "תיקן" ל"כל דבר הטבול במשקה", אבל לפי הנ"ל זהו טעות, ובדוקא כתב רבנו הזקן "שטיבולו", כדי לאשמועיןן ההלכה שברדב"ז ומגן אברהם הנ"ל ד"דבר שאין דרכו לטבול במשקה אין צריך נטילת ידים".

עוד כתב הרב קארף שם:

"וגם מה שכ' אח"כ על הראי' שהביא הרב רסקין מדברי כ"ק אדמו"ר "אכילת התפוח (גם לולא הטיבול בדבש) כיון שאין נפקא מינה טוב יותר שתהי' אחר נטילת ידים", ומזה מביא ראי' הר' רסקין שמשמע שגם מצד הטיבול במשקה צריכים לאכלו אחר נטילת ידים.

"והרי"ד מפריך דבריו ואומר שאדרבה, מהלשון משמע להיפך. ומקשה עליו מהלשון "כיון שאין נפקא מינה", ומקשה שאם כדברי הר' רסקין שתפוח מטובל בדבש צריך נט"י, א"כ מהו שאומר "שאינן נפק"מ", הרי יש נפ"מ גדולה בזה, כי תפוח הטבול בדבש א"א לאוכלו בלא נט"י. ע"כ תוכן קושייתו.

"ואיני מבין קושייתו כלל, כי הלא המילים "כיון שאין נפקא מינה" קאי על המילים שקודם הסוגריים ולא על המילים שבסוגריים. וזהו שאומר בסוגריים ("גם לולא הטיבול בדבש") היינו שמצד הטיבול בדבש זהו עוד טעם שצריך להיות אחר נט"י, והפירוש שלו שענין הטיבול בדבש הוזכר מצד ההפסק שבזה הוא דוחק גדול". עכ"ל.

ולא הבנתי דבריו, שהרי אין להעלות על הדעת שעיקר הטעם למה צריך לאכול דוקא אחרי נטילת ידים השאיר הרבי זי"ע ברמז ובסוגריים, וכותב שבעצם מצד עצמו "אין נפקא מינה" בדבר אם אכלו לפני נט"י או לאחרי, ומפרש את הטעם שהוא משום "כדי לסמוך הקידוש לסעודה עד כמה שאפשר". וכמה שיהי' הפירוש שלי בהסוגריים דחוק, דוחק גדול ביותר באין ערוך לומר שהרבי משאיר את הדין דטיבולו במשקה ברמז ובסוגריים בלבד, ומתעלם מן העיקר שהסיבה המרכזית שצ"ל לאחרי נט"י הוא מפני דבר שטיבולו במשקה. וז"פ.

ובאמת, מזה שהבאתי בגליון האחרון מספר השיחות תש"ה (ע' ז), מוכרח בהדיא שבענין אכילת התפוח מטובל בדבש אין ענין של טיבולו במשקה כלל, שהרי בליובאוויטש אכלו את התפוח בדבש מיד לאחר קידוש - לפני נטילת ידים, ולא חששו לזה כלל.

והעיקר: הטיכול של בני ישראל כליל א' דר"ה, ושל אנ"ש גם כליל הושענא רבה בלבד, בעצם בטלה דעתם אצל כל ימות השנה, דכיון דלא שכיחא לא גזרו רבנן, וכמו שכתב הרדב"ז שם "דלא גזרו אלא כעין נהמא שהוא מלתא דשכיחא, דהיינו דבר שדרכו לאכול מטובל במשקה או שדרכו להיות עליו משקה, אבל מידי אחרינא לא גזרו, ואעפ"י שזה אוכל אותו על ידי טיבול, בטלה דעתו אצל כל אדם". עכ"ל. ובלשון התהלה לדוד (סי' קנח אות י'): "דלא תקנו אלא בפת מפני שרגילין בה תדיר". עכ"ל. משא"כ הך דטיכול התפוח בדבש אינו תדיר כלל ואינו דומה כלל לפת, אלא שהוא ב' לילות בשנה בלבד, שבודאי דבטלה דעתם אצל כל אדם אפילו אם כל העולם היו נוהגים כן.

עוד כתב ברדב"ז שם: "ועדיין יש לדקדק, אם המאכל שהוא אוכל אין דרך בני אדם לאכול בטיבול, כגון תאנים וענבים בדבש או בחומץ, אם צריך נטילה ונקרא דבר שטיבולו במשקה. . ומסתברא דלא גזרו אלא כעין נהמא שהוא מלתא דשכיחא דהיינו דבר שדרכו לאכול מטובל במשקה או שדרכו להיות עליו משקה, אבל מידי אחרינא לא גזרו, ואעפ"י שזה אוכל אותו על ידי טיבול, בטלה דעתו אצל כל אדם". עכ"ל.

ולפי"ז הנדון שלנו דתפוח הטבול בדבש דומה ממש להך ד"תאנים וענבים בדבש או בחומץ" דלא צריך נטילה, ולא נקרא דבר שטיבולו במשקה.



פתיחת הארון בחודש התשיעי לעיבור [גליון]

הרב שלום דובער חייקין

רב ומו"צ קליבלאנד אוהיו

בגליון הקודם (תתעט, ע' 72) הובאה דעתו של רבינו בענין פתיחת הארון בחודש התשיעי להריון, שיש לפתוח את הארון אך בלי בליטות (והכותב מוסיף ביאור לכך שיהי' בלי פירסום, מפני הידוע שאין מפרסמים על אודות העיבור. אך ביארו אינו מובן שהרי בחודש התשיעי אין חשש פירסום כמובן, וד"ל).

הנה כדאי להשלים הנדפס באג"ק חלק ו' ע' כז, "במענה על הודעתו אשר זוגתו תחי' נכנסה בחודש התשיעי להריונה. . ישתדל (בלי

בליטות בדבר) בפתיחת הארון בימי הקריאה בתורה עד אחר הלידה בשעה טובה ומוצלחת".

וכן באג"ק חלק ז' עמ' קח "ומהנכון הי' שבלי בליטות ישתדל בפתיחת הארון בימי הקריאה בס"ת, עד לאחר הלידה בשעה טובה ומוצלחת". ע"כ מאג"ק.

ולהעיר שבחלק ז' לא מוזכר חדש התשיעי – רק ימי הריון.



בענין ק"ש לפני קורבנות [גליון]

הנ"ל

בגליון תתעח (ע' 105) הובא "בנוגע הק"ש שאומרים בתפילה לפני קרבנות, ראיתי אלו הסוגרים (מכסים) עיניהם ואלו שלא".

ויש להוסיף אשר בשנים הקודמות – הי' הרבי מסיים אמירת תהלים בשבת מברכים קודם הש"ץ והי' אומר לאחרי תהלים מ'מה טובו' ואילך, ולא ראינו שיסגור עיניו ולא הי' משים היד על עיניו הק'.



מנהג חב"ד: מזוזה לפי הכר ציר [גליון]

הרב פנחם קארף

משפיע בישיבה

בגליון תתעט (ע' 53) כתב הר' ב. שי' אבערלאנדער בענין היכר ציר במזוזה, ומפלפל שם האם הכניסה דרך תמן הוא בדוקא או לאו דייקא.

ואיני מבין זאת כלל, כי הלא הוא בעצמו מביא לשון כ"ק אדמו"ר "ס'איז נישט דא קיין פענסטער אין קיך?", ואינו מתייחס כלל ללשון זה, והרי מלשון זה משמע מפורש שדוקא אם יש חלון אז קובעים המזוזה לפי היכר ציר.



פשוטו של מקרא

”והקריב את פר החטאת אשר לו”

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפרש”י פרשת אחרי ד”ה את פר החטאת אשר לו (טז, ו): “האמור למעלה, ולמדך כאן שמשלו הוא בא ולא משל צבור”. עכ”ל.

וצריך להבין, שהרי נאמר בכמה פסוקים אחר פסוק זה (שם, יא): “והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו . . ושחט את פר החטאת אשר לו”.

ולמה אין רש”י מפרש למה נאמר עוד שתי פעמים “אשר לו”, שלכאורה מיותרים הם.

וראיתי ב’תורה תמימה’ שהביא דרשת הגמרא יומא (נא, ב) “תניא, אשר לו - משלו הוא מביא ואינו מביא משל צבור, יכול יביא משל אחיו הכהנים, ת”ל (שם, יא) אשר לו, יכול אם הביא כשר ת”ל שוב אשר לו (שם) שנה עליו הכתוב לעכב”. עכ”ל.

ואינו מובן לכאורה למה לא פרש”י על דרך זה.

וראיתי ב’משכיל לדוד’ שעמד על פרש”י זה וכתב, וז”ל: “לכאורה לישנא יתירה הוא דהוה סגי לומר שמשלו הוא בא ואמאי אצטרך למימר תו ולא משל צבור, אבל לכי תידוק שפיר דייק רבינו וקמ”ל דהך משלו דילפינן מהך קרא אינו אלא למעט של צבור, ומיהו אכתי הוה אפשר למשמע שיהיה משל כהנים דשפיר קרינן ב” אשר לו, הואיל וכולם קרויים ביתו כדלקמן, ומשו”ה איצטרך קרא אחרינא לקמי והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו לומר משלו דוקא ולא דכהנים וכדאיתא בת”כ”. עכ”ל.

אבל עדיין אינו מובן, למה לא פרש”י זה בפירושו, וכי סמך שהבן חמש למקרא יבין כל זה מעצמו. ועוד גם לפי דבריו, עדיין אינו מובן למה נאמר פעם שלישית “אשר לו”, שעל זה אין אפילו רמז בפרש”י.



שזנזת

הכנסת אורחים כסגולה לחינוך הבנים [גליון]

הרב שלום דובער חייקין
 רב ומו"צ קליבלאנד אוהיו

בגליון הקודם (תתעט, ע' 91) בענין הכנסת אורחים כסגולה לחינוך הילדים כתב הרב מ"מ לאופר וז"ל: "ובפשטות י"ל דזה נלמד מהפסוק "במה יזכה נער את ארחו" - שהנער יהיה זכאי, בזכות האורחים. במה יזכה נער את ארחו – שהנער יהיה זכאי, בזכות האורחים".

יש לציין ענין בדומה לזה, דבשיחת ליל א' דחג הסוכות תרצ"ז ע' 161, נכתב: "הרה"מ ממעזריטש האט געזאגט צום רבי'ן איך וועל דיר זאגן א תורה, דו זאלסט ניט פרעגן פון וועמען איך האב זי געהערט, וויל ניט וויסן ווען איך האב זי געהערט: במה יזכה נער את ארחו, מיט וואס איז מען זוכה צו האבן א נער "את ארחו" – דורך הכנסת אורחים".

