

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו בזה את ברכותינו
ברכת מזל טוב עד בלי די
לידידינו היקר חבר המערכת מלפנים
השקדן הנודע לשם ולתפארת
מסור ונתון לעניני כ"ק רבינו נשיאנו

החתן הת' שמואל שי' ביסטריצקי

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת עב"ג תחי'

יה"ר מהשי"ת שיזכה לבנות בית נאמן בישראל
בנין עדי עד
לנח"ר רבותינו נשיאנו מתוך חיים מאושרים בגו"ר

המערכת

ב"ה

חג החגים יט'-כ' כסלו

ש"פ וישב

ה'תשס"ה

גליון ה [תתפ"ט]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

ביאת אליהו הנביא בזמן הגאולה לשיטת הרמב"ם 5

לקוטי שיחות

חטאת ואשם אין מכפרין אלא על השבין 12

הקשר בין ב' הענינים קפיצת הדרך ויפה שיחתן של עבדי אבות 17

נגלה

בגדר אדם נאמן על עצמו 18

עוסק במצוה פטור מן המצוה 22

הכחשה בהודאת בעל דין 30

כפירה בשעבוד קרקעות 34

פיו יוכיח 37

ע"י טענה וכפירה הן באין 39

בדין הילך 41

"מה לפיו שכן מחייבו קרבן..." 42

חיוב כיבוד אב ובנו והוא רבו [גליון] 46

חסידות

"שיכול להלוך נגד רוחו של כל אחד ואחד" 47

שאלות וביאורים בענין "שבירת הכלים" 49

הערה בתניא פרק מ"ד 55

57 "חלב שחלבו עכו"ם אין ישראל רואהו"

רמב"ם

58 כדין פנים חדשות בברכת חתנים

61 בגדר ברכות "ארץ חמדה" ו"ברית ותורה" בברהמ"ז

הלכה ומנהג

65 הערה בענין קריאת התורה במנחה של יום הכיפורים

67 הדלקת נש"ק לא בשמן זית

68 כיצד מברכין על האורז - שיטת אדמוה"ז [גליון]

69 בענין הנ"ל

פשוטו של מקרא

70 רש"י ד"ה 'ויהיו ימים במשמר'

72 "וישלחו את כתנת הפסים ויביאו אל אביהם וגו'"

73 "...צאן לבן אחי אמו"

73 "נחשתי ויברכני ה' בגללך" [גליון]

74 בענין הנ"ל

74 בד"ה "ויספר ללבן"

75 שרט לו שריטה בכותל

שונות

76 ילקוט השמטות ל'סידור רבינו הזקן עם מקורות הערות וציונים'

78 נוסחאות מדוייקות של סידורים שונים

82 ברכות שלא הובאו ברכה"נ

86 "היום יום" - יד כסלו

87 כל פינות שאדם פונה לצד ימין [גליון]

גאולה ומשיח

ביאת אליהו הנביא בזמן הגאולה לשיטת הרמב"ם

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי ר"מ בישיבה

*בגמ' עירובין (מג, א) איבעי רב חנניא: יש תחומין למעלה מעשרה או אין תחומין למעלה מעשרה? עמוד גבוה עשרה ורחב ארבעה לא תיבעי לך - דארעא סמיכתא היא. כי תיבעי לך - בעמוד גבוה עשרה ואינו רחב ארבעה וכו'. תא שמע: הריני נזיר ביום שבן דוד בא - מותר לשתות יין בשבתות ובימים טובים, [דודאי לא אתי משיח האידנא] ואסור לשתות יין כל ימות החול. אי אמרת בשלמא יש תחומין - היינו דבשבתות ובימים טובים מותר. אלא אי אמרת אין תחומין, בשבתות ובימים טובים אמאי מותר? - שאני התם, דאמר קרא (מלאכי ג, כג): הנה אנכי שלח לכם את אליהו הנביא וגו', [לפני בוא יום ה' - לפני ביאת בן דוד יבא אליהו לבשר]. והא לא אתא אליהו מאתמול. - אי הכי, בחול כל יומא ויומא נמי לישתרי, דהא לא אתא אליהו מאתמול! אלא אמרינן: לבית דין הגדול אתא. הכא נמי - לימא: לבית דין הגדול אתא! - כבר מובטח להן לישראל שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי ימים טובים מפני הטורח. [שמניחין צרכי שבת והולכין להקביל פניו] קא סלקא דעתך: מדאליהו לא אתא - משיח נמי לא אתא, במעלי שבתא לישתרי! - אליהו - לא אתא, משיח אתא. דכיון דאתי משיחא - הכל עבדים הן לישראל. [ואין לישראל טורח, דאיכא דטרח להו]. - בחד בשבא לישתרי! לפשוט מינה דאין תחומין, דאי יש תחומין - בחד בשבא לישתרי, דלא אתא אליהו בשבת! [דודאי לא אתי משיח היום, דהא אתמול בשבת לא אתא אליהו, ומדקאסר ליה - ליפשוט דחייש לדילמא אתא אליהו ואין תחומין למעלה מעשרה] - האי תנא ספוקי מספקא ליה אי יש תחומין או אין תחומין, ולחומרא. [ומשנינן: מהא לא תיפשוט דאין תחומין, דדילמא ספוקי מספקא ליה להאי תנא, דדילמא אין תחומין ומשום הכי אסר בחד בשבא, ולחומרא אבל מפשט לא פשיטא ליה, דתילף התירא מיניה]. היינו דחיישינן

(*) לעילוי נשמת אמי מורתי הרבנית החשובה מרת חנה עטקא בת ר' נטע זאב ע"ה, בקשר להיארציט ביום שלישי י"ז כסלו.

שמה אין תחומין למעלה מעשרה, ויכול אליהו לבוא בשבת ובמילא יכול משיח לבוא ביום ראשון ואזלינן לחומרא עיי"ש, נמצא בפשטות לפי סוגיא זו דביאת אליהו הנביא צריך להיות לפני ביאת המשיח, וכיון דאליהו ודאי אינו בא בערב שבת ועיו"ט מפני הטורח, לכן מותר לו לשתות יין בשבת ויו"ט, גם מוכח מהך סוגיא דאליהו יבוא יום אחד בלבד לפני ביאת משיח, דאי נימא דיום אחד לאו דוקא א"כ אכתי יהי' אסור בשבת ויו"ט דילמא בא ביום ה' וכו' וכ"כ בתוס' רי"ד שם.

והרמב"ם הל' נזירות פ"ד הי"א כתב וז"ל: האומר הריני נזיר ביום שכן דוד בא בו, אם בחול נדר הרי זה אסור לעולם, ואם בשבת או ביום טוב נדר אותה שבת או אותו יום טוב מותר, מכאן ואילך אסור לעולם, שהדבר ספק אם יבא בשבת או ביום טוב או לא יבוא, והואיל והוא ספק ביום שנדר לא חלה עליו נזירות שספק נזירות להקל וכו' עכ"ל.

והכס"מ שם הקשה על הרמב"ם ג' קושיות: (א) שכתב שהטעם שהוא מותר באותו שבת הוא מפני שהוא ספק אם יבא בשבת וספק נזירות להקל, ובגמ' לא אמרו כן אלא טעם ההיתר הוא מפני שאליהו הנביא צריך לבוא יום אחד לפני ביאת משיח ואינו בא בערבי שבתות? (ב) הרמב"ם כתב שיש ספק אם יבוא משיח בשבת, ובגמ' מבואר דבודאי אינו בא בשבת משום דמובטח להם לישראל שאין אליהו בא בע"ש, והספק בהסוגיא הוא על אליהו אם יכול לבוא בשבת מצד איסור תחומין או לא? (ג) בגמ' מבואר דבספק אזלינן לחומרא, והרמב"ם פסק דאזלינן לקולא ולכן בשבת ויו"ט מותר?

תירוץ הכס"מ ושקו"ט בדבריו

ותירוץ הכס"מ וז"ל: ויש לומר דההיא קשיא בתראה הוא דקשיא ליה לרבינו, בהאי שהוא פסק בפ"ב ה"ז וט', דספק נזירות להקל ובהאי סוגיא אמרינן דהוה להחמיר, ומשום הכי פירש דהאי סוגיא אליבא דרבי שמעון דאמר (נזיר ח, א) ספק נזירות להחמיר ולית הילכתא כוותיה, והילכך אית לן למימר דתו לא צריכים למיהב טעמא משום דלא אתא אליהו מאתמול וכן לא צריכין לההוא דמובטח להם שאין אליהו בא בע"ש ועיו"ט, אלא אפילו את"ל שאפשר שיבא בע"ש ועיו"ט, אפילו הכי שרי בשבתות ויו"ט משום דמספקא לן אי אתי בן דוד בשבתות ויו"ט משום דאין תחומין או אי לא אתי משום דיש תחומין וספק נזירות להקל, זה נ"ל בדעת רבינו והוא כפתור ופרח עכ"ל, והיינו דכיון דפסק כמ"ד דספק נזירות להקל, הרי יש לפרש

הטעם דמותר בשבת ויו"ט בפשטות משום דאזלינן לקולא, דאולי יש תחומין למעלה מ' ואינו יכול לבוא.

אבל הלח"מ הקשה על תירוצו דא"כ גם בחד בשבתא יהי מותר כיון דאזלינן לקולא, א"כ נימא דגם אליהו אפשר שאינו יכול לבוא בשבת מצד איסור תחומין, וכיון שצריך לבוא יום אחד קודם במילא גם ביום ראשון אין משיח יכול לבוא?

ולכאורה י"ל דהכס"מ מתרץ קושיא זו במ"ש דלדעת הרמב"ם "תו לא צריכים למיהב טעמא משום דלא אתי אליהו מאתמול" דכוונתו בזה לומר דלפי ההלכה דספק נזירות לקולא שוב אי"צ לומר כלל דאליהו הנביא צריך לבוא יום אחד לפני ביאת משיח, ואפשר שיבוא גם בלי ביאת אליהו, היינו דרק סוגיא זו דסב"ל דספק נזירות להחמיר הוצרך לומר הטעם דבשבת מותר משום ביאת אליהו דבדאי לא בא בע"ש, אבל הרמב"ם מפרש הטעם בפשטות דמותר מצד הספק במשיח עצמו, וא"כ אין הכרח כלל שאלהו צריך לבוא מקודם.

ועי' בס' פתח עינים שם שהביא הרמב"ם בסוף הל' מלכים (פי"ב ה"ב) וז"ל: יראה מפשרטן של דברי הנביאים, שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם, שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אלי' וגו', ואינו בא לא לטמא הטהור, ולא לטהר הטמא, ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות, ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין, אלא לשום שלום בעולם, שנאמר והשיב לב אבות על בנים, ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבא אליהו וכו' עכ"ל, וכתב שהרמב"ם גילה דעתו כאן דעתו שהיותר פשוט אצלו הוא דאליהו יבא אחר ביאת המשיח, ולפני בא יום ה' קאי על מלחמת גוג ומגוג, ודיעה זו הביא תחילה בסתם, ולהכי לא קשיא ליה דבחד בשבתא תשתרי כיון דאי"צ ביאת אליהו מקודם, דזה שיבוא אליהו קודם לפני המשיח הוא דעת תרצן ולא קיימ"ל הכי עכתו"ד, וכן תירץ הרבי בלקוטי שיחות ח"ה ע' 419 ונתבאר יותר בס' שערי הגאולה - ימות המשיח סי' י"ג (משיחות תשמ"ג) עיי"ש.

ולפי הנ"ל י"ל דלזה גופא נתכוון הכס"מ עצמו במ"ש דלדעת הרמב"ם דסב"ל דספק נזירות לקולא "תו לא צריכים למיהב טעמא משום דלא אתי אליהו מאתמול", בזה גופא שכתב הרמב"ם שיש ספק שמא יבוא משיח בשבת, מוכיח לומר דסב"ל דאין הכרח שאלהו יבוא מקודם, כיון דכבר מובטח שאין אליהו בא בע"ש.

פירוש אחר בדברי הרמב"ם במ"ש שיש ספק אם משיח בא בשבת

ולכאורה יש לפרש כוונת הרמב"ם באופן אחר, שהספק אם משיח יבוא בשבת או לא [אינו מצד איסור תחומין כנ"ל, אלא] הוא בזה גופא, אם כדיעה הא' שבהל' מלכים שאליהו אי"צ לבוא לפני משיח ובמילא אף דמובטח להן לישראל שאליהו הנביא אינו בא בע"ש וכו' מ"מ יכול משיח לבוא בלי אליהו, או כדיעה הב' שמוכרח שאליהו הנביא בא מקודם וכיון דבדודאי אינו בא בע"ש לכן אי אפשר שמשיח יבוא בשבת.

ומ"מ אין להקשות דא"כ בחד בשבת תשתרי כיון דספק נזירות לקולא; דאי נימא שיש תחומין אין אליהו יכול לבוא בשבת ובמילא לצד זה אפשר דגם משיח לא יכול לבוא ביום א' וניזול לקולא, די"ל דכאן שאני שאין זה ספק השקול אלא ספק ספיקא לחומרא, א' דילמא אין תחומין ויכול אליהו הנביא לבוא בשבת, ואפילו אם יש תחומין דילמא אי"צ להיות ביאת אליהו לפני משיח, ולכן ביום א' אסור, וכדאיתא בפוסקים דבספק ספיקא לחומרא אפילו בדרכנן מחמירנן, וראה שו"ע אדה"ז או"ח סי' תפ"ט סעי' כ"ה, וחיו"ד סי' י"ח ס"ק כ"ג, ובשו"ת חדות יעקב חאה"ע ז' סי' א' ד"ה ובענין, ומנחת יצחק ח"א סי' ע"א וח"ט סי' נ"ז, וראה שו"ת יחזקאל דעת ח"ה סי' כ"א בארוכה ועוד, וראה בס' לקוטי סופר ח"ב ח"ב מצוה כד (דף א' טור ב), מ"ש בענין ספק ספיקא לחומרא בענין זה.

ואי נימא כן, לא יוקשה לן קושיית הקרן אורה (נזיר סו, א ד"ה ועוד) וז"ל: ועוד דלפי דבריו בהל' מלכים דבן דוד מחייא הוא, ויקום מזרע דוד וילמד לעם תומ"צ וכו' א"כ מאי ענין תחומין למעלה מעשרה לזה? אלא נראה דהספק הוא אם יבא בשבת ויו"ט מפני הטורח וגם אולי יהי' חוץ לתחום מבית דין הגדול אשר אליהם יבא, ושקלא וטריא דשמעתין דעירובין אזלא אליבא מאן דפליג אשמואל וסב"ל דביאתו תהי' הכל על דרך נס, אבל לשיטת הרמב"ם ז"ל דדעתו כשמואל דאין בין עוה"ז וכו' ביאתו תהי' על הדרך שכתב הרמב"ם וכו', ויש לפרש גם כן הא דאמר למסקנא דספוקי מספקא ליה אם יש תחומין או אין תחומין היינו אם יהי' איסור תחומין בביאתו או לא דאולי יגלה בתוך תחומו וכו' עכ"ל, ועי' גם שו"ת חת"ס ח"ו ליקוטים סי' צ"ח בענין זה.

וראה גם אגרות קודש ח"ב מכתב רפ"ח (נדפס בלקו"ש ע' 394) שכתב וזלה"ק: והנה לכאורה קשה דעת מ"ד דאין ב"ד בא בשו"ט מפני איסור תחומין שלמעלה מיור"ד (ראה נ"כ הי"ד שם), כי בשלמא

באלי' שייך זה שהוא נמצא למעלה, משא"כ בכן דוד שנמצא למטה (יעיין סנה' צח, א). ובפרט עפמ"ש ביד בסוף הלכות מלכים שאם יעמוד מלך מב"ד הוגה בתורה כו' ויכוף כל ישראל לילך בה כו' וילחם מלחמות כו' והצליח כו' ה"ז משיח. הרי שנצחונו של משיח יהי' איזה זמן אחרי שיתגלה. והא דאין ב"ד בא בשויו"ט הכוונה כשינצח, וכמו שאומר בש"ס דכיון דאתי הכל עבדים הן לישראל, וא"כ הרי אינו ענין כלל ללמעלה מעשרה טפחים. ועכצ"ל, דהנה ביאת ב"ד צ"ל לכל ישראל (עיי' עיון יעקב על העין יעקב בעירובין שם) או לבי"ד הגדול שהם באי כח של ישראל, והנה בי"ד הגדול לטברי' עתיד לחזור תחלה ואח"כ לביהמ"ק (רמב"ם הל' סנה' פ"ד הי"ב), ומלחמת גוג ומגוג והנצחון יהי' על הרי ישראל (יחזקאל לח-לט) או סביבות ירושלים (זכרי' י"ד), וא"א שיבוא לטבריא או לכל ישראל אלא ע"י הליכה למעלה מיו"ד טפחים או שידחה את זה לימות החול, אם יש תחומין גם למעלה מיו"ד עכלה"ק.

אבל אי נימא כהנ"ל, שהספק בתחומין למעלה מי' הוא רק אצל אליהו הנביא ולא אצל משיח, דאצלו הספק הוא כפי שנת' אם צריך מקודם ביאת אליהו או לא, לא קשה קושיא זו מעיקרא.

תירוץ הלח"מ לפי הרמב"ם דאליהו יבא כמה ימים לפני משיח

והלח"מ תירץ באופן אחר, דיש להקשות על המקשן שלמד הטעם שבשבת ויו"ט מותר משום דיש תחומין, א"כ תקשי ליה סיפא דבחד בשבתא לישתרי, דודאי אליהו לא אתי מאתמול אם יש תחומין וא"כ משיח לא יבוא בחד בשבתא והכתוב אומר הנה אנכי שולח לכם וגו', אלא ודאי דהמקשן סבר דלפני, לאו ביום שלפניו ממש קאמר אלא שנים או שלשה ימים קודם לפני קרינן ביה,¹ ולכך הי' סבור דאם יש תחומין למעלה מעשרה, משיח ודאי לא יבא בשבת ובחד בשבת אסור דילמא אתי, דאפשר דאליהו אתא ביום חמישי, אבל השתא דתירץ לו דביום שלפניו ממש יבוא אליהו, הקשה לו א"כ בחד בשבת תשתרי, וכל האי שקלא וטריא לא הוי אלא משום דהמקשן והמתרץ סבורים דספק נזירות להחמיר כר"ש, אבל לדידן דאית לן דספק נזירות להקל נקטינן כסברת המקשה וליכא קושיא כלל, דתנא ספוקי מספקא ליה ומ"מ בשבת מותר משום דספק נזירות להקל ובחד בשבתא אסור

(1) וראה בפסיקתא רבתי סופל"ה, ובילקוט ישעי' רמז תעה: שלשה ימים קודם שיבא משיח בא אליהו ועומד על הרי ישראל וכו'.

דילמא בא אליהו ביום חמישי דלא בעינן לפניו ממש וכמו שהי' סבור המקשן שלא צריכין להאי תירוצא ולא נידינן מסברת המקשה אלא משום דאית ליה לההיא סוגיא דספק נזירות להחמיר, ולדידן דקיימ"ל דספק נזירות להקל הדרינן לסברת המקשן כדכתיבנא עכ"ד, וראה שו"ת כתב סופר חאו"ח סי' נ"ג מה דשקו"ט בדבריו, ומה שכתב עליו בשו"ת בית שערים חאו"ח סי' קמ"ב.

היוצא מדבריו דאם סבירא לן ספק נזירות להחמיר, ע"כ צריך לפרש הך ברייתא דנזירות דבשבת מותר משום דאליהו בא דוקא יום אחד קודם, ולכן הי' כל השקו"ט בנוגע לחד בשבתא וכו', משא"כ לדידן דספק נזירות להקל יש לומר שיבוא כמה ימים קודם, וא"כ א"ש הך ברייתא דבשבת מותר כיון דיש ספק אם יש תחומין למעלה מי' וספק לקולא, ובחד בשבתא אסור, ועי' גם בתורת חיים שם שהקשה כקושיית הלח"מ על המקשן דלדבריו שיש תחומין איך למד הטעם דבחד בשבתא אסור הלא אליהו לא יבוא בשבת ובמילא גם משיח לא יוכל לבוא ביוםא', ותירץ ג"כ כנ"ל שהמקשן סבר שיכול לבוא גם לפני כמה ימים ולכן בחד בשבתא אסור, אבל לאחר שיתירץ לו התרצן דיום אחד הוא דוקא שוב הקשה לו א"כ בחד בשבתא יהא מותר עיי"ש, נמצא מזה דלפי הדעה שאליהו הנביא צריך לבוא לפני משיח ישנם ב' דעות אם בא מקודם ביום אחד בלבד או בכמה ימים, וצ"ב במאי פליגי.

ביאור הלח"מ עפ"י דברי הרבי

והנה ידוע שהרבי פירש דברי הרמב"ם בהל' מלכים גם באופן אחר, וכדאיתא בס' הדרנים על הרמב"ם וש"ס (הדרן ה') ובס' שערי הגאולה (סי' י"א) דלכו"ע יבוא אליהו משך זמן לפני ביאת המשיח, אלא דפליגי בפירוש הכתוב ד"הנה אנכי שולח לכם את אלי' וגו' והשיב לב אבות על בנים וגו'" - מה הם הענינים שנכללים בביאת אליהו כחלק ושלב דהגאולה, דדעה הא' סב"ל דפעולותיו שפועל לפני ביאת המשיח לשום שלום בעולם וכו' הם חלק מהגאולה, ודעה הב' סב"ל שהם פעולות בפ"ע שאינם שייכים להגאולה, והם ע"ד פעולותיו שמצינו שפעל בזמן תנ"ך, כגון נבואתו לאחאב, המאורע עם נביאי הבעל בהר הכרמל וכו' וביאתו בתור חלק ושלב בהגאולה מתחיל בזה שמיד לפני ביאת המשיח יבשר ביאתו, והפירוש בהרמב"ם הוא, דלכו"ע בא משך זמן לפני ביאת המשיח, אלא דלדיעה הראשונה מתחיל שליחותו בהגאולה לפני מלחמת גוג ומגוג שהוא משך זמן לפני ביאת משיח וכל פעולותיו שפועל אז נכללים במ"ש הנה אנכי

שולח לכם והשיב לב אבות וגו', משא"כ לדיעה הב' מתחיל שליחותו בהגאולה אחר מלחמת גוג ומגוג בסמיכות ממש לביאת המשיח לבשר ביאתו, עיי"ש בארוכה, וכן פי' גם בשיחת ר' תשרי תש"מ סעי' כ"ה.² וראה הערות וביאורים גליון תתא בענין זה בארוכה.

דלפי ב' סברות אלו יש לבאר גם ב' הדעות שבלח"מ, דאי נימא שהפעולות שפועל לשום שלום בעולם הוא חלק מהגאולה, א"כ מסתבר לומר שבא כמה ימים לפני המשיח שצריך ע"ז זמן של כמה ימים וכו', משא"כ אי נימא שזהו ענין בפ"ע וכל שליחותו להגאולה הוא רק לבשר ביאת המשיח, אז מפרשין דהיינו לפני ממש שהוא יום אחד בלבד, דלפי"ז א"ש ג"כ [לפי תירוץ זה דהלח"מ], שהרמב"ם בהל' מלכים בדעה הא' נקט שכל פעולותיו הוא חלק מהגאולה, וזה מתאים למה שפסק בהל' נזירות דליכא הוכחה מביאת אליהו למשיח כיון דבא כמה ימים מקודם, משא"כ הסוגיא דעירובין הוא לדעה הב' ובא יום אחד בלבד קודם.

ועי' גם בס' לקוטי סופר שם (טור ג) שהביא קושיית החת"ס בתשובה הנ"ל, דאיך סב"ל לדעה הא' הנ"ל ברמב"ם שאלהו בא אחרי ביאת משיח, הלא מקרא מלא דיבר הכתוב הנני שולח לכם וגו' לפני בוא יום הגדול וגו'? ותירץ וז"ל: ולענ"ד דהכוונה פשוטה ברמב"ם, דמתחילה כתב שאלהו בא להכין לבם של ישראל ולשום שלום בעולם ויהי' לו עבודה אשר א"א לגמור ביום אחד, ולפני בא יום הגדול לאו דוקא יום שלפני ביאת בן דוד, אלא איזה ימים קודם, ואח"כ כתב יש מן החכמים שסוברים שקודם ביאת משיח סמוך לביאתו ממש יבוא אליהו, כפשטות הקרא לפני בא יום הגדול יום א' קודם ביאת בן דוד יבוא אליהו, וכפשטות סוגיא דשמעתן (עירובין מג,ב) ומתורץ הכל, דאינו סותר הרמב"ם דבריו, ואינו חולק על מקרא, רק מחולקין בפירוש הקרא עכ"ל, וזהו כנ"ל.

(2) ראה בס' תורת מנחם (ה'שי"ת) ח"א ע' א' (רשימות) וזלה"ק: כיון שאל"י צריך לבוא קודם ביאת משיח [עיי' סוף מלאכי, עירובין מג,ב, יד מלכים יב' ב'] צ"ע איך טעו על בר כוכבא, וי"ל דאינו ברור ברז"ל יום ביאת אל"י בדיוק, אם קודם גילוי הראשון דמשיח או קודם נצחונו במלחמה או קודם שיורו בו הכל וכיו"ב ולכן ה' מקום לומר על ב"כ שהוא משיח עכלה"ק, אבל הכא נראה דאיידי לפי דעה הב' שבהרמב"ם שהוא בא קודם משיח, וקאמר שבזה גופא אינו ברור לאיזה שלב של משיח, יבוא אליהו קודם.

וראה באגרת הקודש הנ"ל שכתב: "ומחזורתא בפשיטות דכוונת ה"אני מאמין" הוא אמונת הגאולה שמחכה שתהי' התחלתה בכל יום. וגם ביאת אליהו, המבשר שלמחר או לשני ימים מתגלה משיח, ג"כ בשם ביאת המשיח קורא לה, וא"כ יכול לומר הנוסח בכל יום ויום וק"ל", וצ"ב במ"ש "לשני ימים" הלא בהסוגיא דעירובין מוכח שהוא רק יום אחד, ולהנ"ל מהלח"מ ניחא כיון שכן נקט הרמב"ם.

מיהו פשוט שפירושו של הרבי הוא פירוש מחודש ואינו כהלח"מ והלקוטי סופר, שהרי לפי הנ"ל פליגי מתי בא אליהו הנביא למטה להאי עלמא, אם כמה ימים לפני ביאת המשיח או יום אחד בלבד, משא"כ לפירוש הרבי לכו"ע יבוא למטה להאי עלמא משך זמן לפני ביאת המשיח, והפלוגתא היא מתי מתחיל פעולתו בהגאולה כנ"ל, ולכאורה לפי"ז גם לגבי אליהו יש לעיין בהסוגיא דעירובין דמה שייך לגביה הדין דתחומין למעלה מי' שלכן מסיק שם שיש ספק אם אליהו יכול לבוא בשבת, הלא לכו"ע הוא כבר נמצא למטה משך זמן לפני זה, ויל"ע בכל זה עוד, ועוד חזון למועד בעזהשי"ת.



לקוטי שיחות

חטאת ואשם אין מכפרין אלא על השבין

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בב"מ (ג, ב) הובא הא דתנן (כריתות יא, ב) "אמרו לו שנים אכלת חלב, והוא אמר לא אכלתי, ר' מאיר מחייב וחכמים פוטרים. אמר ר"מ אם הביאוהו שנים לידי מיתה חמורה, לא יביאוהו לידי קרבן הקל".

והתוס' (סד"ה או בכריתות יב, א) הקשו וז"ל: "וא"ת היאך מחייב ר"מ, והאמר לא אכלתי, ובע"כ לא יביא חטאת, כדאמר ב"ק (מ, א) חייבי חטאות אין ממשכנין אותן, וי"ל דהתם מיירי כשאמר דלא ניחא לי' בכפרה, אבל האי ניחא לי' בכפרה, אלא שהוא סבור להיות פטור, ממשכנין אותו, עכ"ל.

וידוע הקושיא ע"ז, דסו"ס אינו עושה תשובה, שהרי הוא סבור שהוא פטור, כי לא עשה את העבירה, א"כ בודאי אינו עושה תשובה, ואיך מועיל הקרבן שלו. הרי מפורש (שבועות יג, א. כריתות ז, א) ש"חטאת ואשם אין מכפרין אלא על השבין?"

ותי' בקובץ הערות (יבמות פ"ז אות י"ג) שזה שקרבן אינו מכפר בלי תשובה, אין זה משום שהכפרה תלוי' בתשובה, וצריכים תשובה כענין חיובי כדי להביא הכפרה, כ"א כיון שאינו עושה תשובה על אף שידוע שחייב לשוב, הרי זה זבח רשעים תועבה. ולכן כשאנו יודע שצריך לשוב אינו נקרא רשע ואין קרבנו פסול.

ויש להוסיף שבלקו"ש (חכ"ז ע' 127 הע' 22) מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע מגבורות ארי' בכריתות (שם), דס"ל דחטאת ואשם בלא תשובה נמי מכפרים, (ומביא ראי' מזה דלא מוקי לה בכריתות שם שבין ואינן שבין כפשוטו, דעשה תשובה, כ"א "שבין דאמר יכפר עלי חטאת, שאין שבין דאמר לא תכפר עלי כו'"), עיי"ש. וה"ז מתאים עם מה שכתב 'בקובץ הערות' הנ"ל.

אבל עצ"ע, כי בהמשך ההע' בלקו"ש כותב בזה"ל: "אלא שבנוגע לחטאת ואשם אין כן דעת הרמב"ם, כי כתב מפורש (הל' תשובה פ"א ה"א) בעלי חטאות כו' אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתודו וידוי דברים", עכ"ל. - הרי שלהרמב"ם צ"ל תשובה כענין חיובי בחטאת ואשם, וא"כ צ"ע איך מועיל לר"מ הקרבן, בנידון שהוא אמר לא אכלתי, לדעת הרמב"ם, כשאנו עושה תשובה? [ואף שאין הרמב"ם פוסק כר"מ (הל' שגגות פ"ג ה"א), מ"מ לא זהו טעם המחלוקת בין ר"מ ורבנן].

וי"ל בזה בהקדים המבואר בלקו"ש (שם), וזה תוכן דבריו:

גדרי הכפרה דתשובה ודיום הכיפורים חלוקים הם, ורמזו לזה הרמב"ם בדקדוק לשונו במש"כ (הל' תשובה פ"א ה"ג): "ועצמו של יום הכיפורים מכפר לשבים", ולכאורה אמאי לא כתב שמכפר "עם התשובה", וע"ד שכתב ב'שעיר המשתלח' (שם ה"ד) "והוא שעשה תשובה", אלא שנתכוין בזה הרמב"ם להגדיר לנו את כפרת יום הכפורים שאינה על העבירות עצמן, אלא "לשבים", ובזה הוא שחלוקה כפרת יוהכ"פ מכפרת התשובה שבפרק זה, דהתשובה "מכפרת על כל העבירות" כלומר שהחפצא דעבירות עצמן מתכפרת,

לא כן ביוהכ"פ שאי"ז אלא על הגברא. דעצמו של יוהכ"פ מכפר "לשבים".

והפי' בזה, שאין האדם עושה תשובה על חטא מסויים, כפי גדרי ותנאי התשובה, וכמוש"כ בפ"ב מהל' תשובה, כי אם שהאדם הוא 'שב' באופן כללי לה', וע"ד שכתב הרמב"ם בפ"ג מהל' שגגות ה"י (והוא מכריתות ז, א כמוש"כ בכס"מ שם והובא לענין יוהכ"פ ברמ"א ושו"ע אדה"ז או"ח סו"ס תרו): "אין יוהכ"פ ולא החטאת ולא האשם מכפרין אלא על השבים והמאמינים בכפרתן אבל המבעט בהן אינן מכפרין בו", דמאה דכתב "השבים המאמינים בכפרתן" (ולא והמאמינים), יש לדייק שכוונתו ב"שבים" היינו שאין כאן תשובה מפורטת על חטאים, אלא תנועה כללית של תשובה, שמתבטא בכך שאינו "מבעט" ו"מאמין בכפרתן".

ומחלק שם בין כפרת שעיר המשתלח, לכפרת "עצמו של יום הכיפורים". דשעיר המשתלח כיון שהוא פועל כפרה על כל עבירות שבתורה, וכלשון הפסוק (אחרי מז, כב) "ונשא השעיר עליו את כל עונותם גו'", וכלשון הוידי שבפסוק לפני": "והתודה עליו את כל עונות בני" ואת כל פשעיהם לכל חטאתם ונתן אותם על ראש השעיר", כלומר שהשעיר המשתלח מבטל ומוחק את החטאים (ובלשון רז"ל (יומא לט, א): "מלבין עונותיהם של ישראל") ולכן צריך שיהיה עמו גם ענין התשובה ("והוא שעשה תשובה"), שדוקא עם התשובה על החטאים בכחו של השעיר לכפר על כל העבירות גם החמורות.

אבל יום הכיפורים שענינו לכפר על האדם, שהקב"ה מוחל ומכפר על האדם (ועל החטאים שעבר), ובלשון הכתוב (אחרי טז, ל): "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו", שהכפרה היא "עליכם", שהקב"ה מטהר את האדם עצמו (וכאילו נאמר ש"עצמו של יום" פועל שהקב"ה מגביה את האדם מעל פני החטאים ולא להיפך), וממילא לענין זה אין פעולת התשובה צריכה שתהא מכוונת על החטאים באופן ישיר ומפורט, כי אם שהוא יהא שב "לפני ה'" שדוקא אז יכול לבוא ה"תטהרו", שיש לו את הכפרה והטהרה דיוהכ"פ.

משא"כ, כאשר אין אצל האדם אפילו תנועה כללית של "שב" (ועל אחת כו"כ כשהוא "מבעט" ואינו "מאמין בכפרתו" כנ"ל בהל' שגגות), לא חלה עליו כפרת יוהכ"פ, [וה"ז כעין וע"ד "אין קטיגור נעשה סניגור" (ר"ה כו, א וש"נ), וכמוש"כ הצפ"נ (על הרמב"ם פ"ד

מהל' יבום ה"כ בסופה) בהא דאמר רבא בשבועות (יג סע"א) דאפילו לדעת רבי ש"על כל עבירות שבתורה בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יוהכ"פ מכפר" "מודה רבי בכרת דיומא", שאם לא היה אצלו שום עינוי יוהכ"פ או שעושה בו מלאכה, אין יוהכ"פ מכפר, כיון שהחטא הוא ביוהכ"פ עצמו, באופן שיוהכ"פ נעשה באופן שלילי סיבה וגורם שיחטא, ובמילא מובן, שאין גורם החטא יכול לכפר, שאין קטיגור נעשה סניגור], ועיי"ש באריכות בכל פרטי הדברים.

ומתוך המשך דבריו נמצא, שאף שבהלכה זו כותב כן הרמב"ם גם בנוגע חטאת ואשם ("ואין יוהכ"פ, ולא החטאת ולא האשם, מכפרין אלא על השבים המאמינים בכפרתן, אבל המבעט בהן אין מכפרין כו"), מ"מ לפועל בנוגע חטאת ואשם אין מספיק מה שאינו מבעט וכו', כ"א צ"ל תשובה פרטית על החטא פרטי, (כמפורש בהל' תשובה פ"א ה"א), ואעפ"כ מתאים מ"ש הרמב"ם בהל' כריתות, בנוגע לחטאת ואשם ג"כ, כי גם בחטאת ואשם, כשעושה תשובה פרטית, אפשר שיבעט (כפי שמציין לתוס' (שבועות יג, א ד"ה 'דאי' בסופה שכתבו דאפשר ש"חזר בו מעבירה, אלא שמבעט בכפרה"), וע"ז כותב הרמב"ם שאם מבעט, גם בחטאת ואשם, ה"ז סותר הכפרה).

אבל לכאורה צ"ע בזה, דאם ישנו חילוק בין התשובה הצריכה לכפרת יוהכ"פ לגבי התשובה הצריכה בחטאת ואשם, שבחטאת ואשם צריכה תשובה פרטית להחטא פרטי, ובנוגע ליוהכ"פ צריכה רק תנועה כללית של תשובה, שלא יבעט כו', איך כללם הרמב"ם יחד "אין יוהכ"פ ולא החטאת ולא האשם מכפרין אלא על השבים המאמינים בכפרתן, אבל המבעט בהן אינן מכפרין בו", כאילו שבשניהם הוה דין שוה של תשובה.

ואף שמהמשך הענין מובן כנ"ל, שכ"ק אדמו"ר מפרש שכוונת הרמב"ם היא שגם בחטאת ואשם אם מבעט ה"ה סותר ושולל הכפרה של החטאת ואשם, גם אם עשה תשובה על החטא, ולכן כללם יחד, כי פרט זה שאם מבעט ה"ז סותר הכפרה, שוה הוא ביוהכ"פ ובחטאת ואשם, (אלא שבחטאת ואשם ישנו ענין נוסף (שאין הרמב"ם מזכירו כאן, כ"א בהל' תשובה), והוא שצריך לעשות תשובה פרטית על החטא הפרטי) - אבל לכאור' דוחק הוא, כי מפשטות לשון הרמב"ם משמע שלא רק השלילה (אם מבעט סותר הכפרה) שוה בשניהם, כ"א גם החיוב מה שכן צ"ל, שוה בשניהם, שהרי הלשון הוא "אין יוהכ"פ ולא

החטאת ולא האשם מכפרין אלא על השבים המאמינים בכפרתן", שבשניהם צ"ל שבים המאמינים בכפרתן בשוה,

וצריכים לומר שלפירוש כ"ק אדמו"ר, גם בתיבות אלו הכוונה לחלק השלילי, שאם אינו מ"השבים המאמינים בכפרתן", אינו מתכפר, אבל אין הרמב"ם כותב מה כן צ"ל, באופן חיובי. וא"כ אפ"ל, שבחטאת אשם צ"ל תשובה פרטית. אבל לפ"ז קשה, דא"כ מנ"ל שביזה"כ מספיק התנועה כללית של תשובה, אולי צ"ל גם ביוהכ"פ תשובה פרטית, אלא שלא בזה איירי בהלכה זו, כפי שאומרים בנוגע לחטאת ואשם.

ולכאור' כוונתו, שהרא"י שביזהכ"פ אי"צ יותר, היא מזה שאין מפורש במקום אחר שכן צ"ל תשובה פרטית, ולכן נשאר רק מה שכתב כאן, שצ"ל תנועה כללית של תשובה. משא"כ בחטאת ואשם, הרי מפורש בהל' תשובה ש"אין מתכפר להם בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתודו וידוי דברים", שזה מכריח שמ"ש כאן הוא רק השלילה - אבל סו"ס קשה איך כוללם הרמב"ם יחד, כשביזהכ"פ ישנו רק ענין שלילי, ובחטאת ואשם ישנו גם ענין חיובי.

ולכן נ"ל שלפי הפי' בלקו"ש, גם בחטאת ואשם העיקר הוא רק "שלא יבעט וכו'", הענין שלילי, אלא שהחילוק בין יוהכ"פ לחטאת ואשם הוא, שבחטאת ואשם צריך לכונן מחשבתו ודעתו להחטא הפרטי ולהתודות על החטא הפרטי, וביוהכ"פ אי"צ. אבל גם בחטאת ואשם כשעושה תשובה ומתודה על החטא הפרטי, העיקר הוא התנועה דתשובה שבהחטא הפרטי, מה שאינו מבעט ומאמין בהכפרה על חטא זה, אבל לא שצריכים התשובה פרטית כענין חיובי.

ולכן אם בי"ד מחייבים אותו להתודות על החטא, והוא בעצמו יודע שלא חטא, הנה אף שבפועל אינו שב בלבו מהחטא, כי לדעתו לא חטא, מ"מ רוצה הוא לקיים החיוב בי"ד, ואינו מבעט בהתשובה והכפרה דחטא זה. הרי אף שבאופן חיובי לא עשה תשובה על החטא הפרטי הזה, מ"מ גם אין כאן ענין שלילי המבעט בתשובה שעל חטא זה, וזה מספיק בחטאת ואשם ג"כ.

והוא ע"ד מש"כ הרמב"ם (הל' סנה' פי"ג סה"א) "רחוק ממקום ההריגה כעשר אמות אומר לו התודה, שכן דרך כל המומתין מתודין . . אפילו ידע בעצמו ששקר העידו עליו, כך הוא מתודה", ועד"ז בחטאת ואשם, שאם בי"ד אומרים לו התודה, ה"ה מתודה על חטא פרטי זה,

ויש לו תנועה כללית של תשובה לחטא זה, היינו העדר הבעיטא בהכפרה דחטא זה, וזה מספיק לכפרה.

נמצא שבעצם שוים יוהכ"פ וחטאת ואשם בזה, שהעיקר הוא שיהי' מן "השבים המאמינים בכפרתן, אבל המבעט בהן אינן מתכפרין בו", אלא בזה גופא כל אחד כדיני': ביוהכ"פ מספיק התנועה כללית של תשובה בכללות, ובחטאת ואשם צ"ל התנועה כללית בנוגע להתשובה וכפרה דחטא פרטי זה. ולכן כללם הרמב"ם יחד.

ועפ"ז כבר מתורץ איך לשיטת הרמב"ם ס"ל לר"מ שהאומר לא אכלתי אעפ"כ חייב קרבן, כשחסר כאן התשובה על החטא - הנה ע"פ הנ"ל גם לשיטת הרמב"ם בחטאת ואשם אי"צ התשובה פרטית כענין חיובי, כ"א מספיק (גם בנוגע להתשובה פרטית) מה שאינו מבעט, ולכן הקרבן מכפר, כי גם כשאומר לא אכלתי, אם ב"ד מחייבין אותו להביא קרבן להתוודות, אינו מבעט בזה.



הקשר בין ב' הענינים קפיצת הדרך ויפה שיחתן של עבדי אבות

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בלקו"ש חכ"ה (ע' 99 ואילך) מבאר בארוכה יסוד החילוק בין דברי אברהם אבינו לאליעזר "ישלח מלאכו לפניך" לאופן חזרת הדברים אלה מאליעזר לבתואל "ישלח מלאכו אתך" - ושם נתבאר ד"ישלח מלאכו לפניך" הפי' הוא שהשליחות והצלחת דאליעזר תהי' באופן של "לפניך", "אז דער אויבערשטער באווארנט מלכתחילה אז די זאך זאל זיך אפטאן כראוי", ולא רק ענין של סיוע ("אתך") - ומב"מ כמה פרטים משליחות אליעזר ומוכח שהצלחתו היתה באופן של "לפניך", וא' מהם שהי' לאליעזר קפיצת הדרך (רש"י כד, מב).

ובסוף השיחה מדמה אשר זהו גם הפירוש דמארו"ל "יפה שיחתן של עבדי אבות . . מתורתן של בנים" (רש"י שם), כי בנוגע ל"תורתן של בנים" ידוע הכלל "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", ויש בזה ענין הבחירה וכו', משא"כ בשליחותו של אליעזר ("עבדי אבות") "די הצלחה איז געווען פארזיכערט מלמעלה אפילו דארט וואו דאס רירט

אן דעם ענין הבחירה (ווייל "יפה . . עבדי אבות מתורתן כו'") יעווי"ש בכ"ז בארוכה.

עפי"ז יש להעיר ולהוסיף בביאור השייכות בין ב' הענינים שבפרש"י שם וז"ל בד"ה ואבא היום: "היום יצאתי והיום באתי, מכאן שקפצה לו הדרך, אמר רבי אחא יפה שיחתן של עבדי אבות לפני המקום מתורתן של בנים כו'", דלכאורה מהי השייכות בין ב' הענינים [ראה הביאור בזה באריכות בלקו"ש ח"ל עמ' 90 ואילך].

ועפ"פ הנ"ל יש לומר דב' הענינים קשורים עם אותה נקודה - הנהגת הקב"ה באופן ד"לפניך", דענין קפיצת הדרך הי' קשור כנ"ל להאופן ד"ישלח מלאכו לפניך", וגם הענין ד"יפה . . עבדי אבות מתורתן כו'" קשור עם ענין זה כמבואר בהשיחה הנ"ל - וק"ל.

ולא באתי אלא להעיר.



נגלה

בגדר אדם נאמן על עצמו

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבת ליובאוויטש - מטשסטו, אנגלי

בגמ' ב"מ ג, ב, מחלוקת בין ר"מ ורבנן ב"מי שאמרו לו שנים אכלת חלב והוא אמר לא אכלתי שר"מ מחייב וחכמים פוטרים אר"מ אם הביאוהו שנים לידי מיתה חמורה לא יביאוהו לידי קרבן הקל אמרו לו מה אם ירצה לומר מזיד הייתי".

והנה בביאור תשובת רבנן "ומה אם ירצה ללמוד מזיד הייתי" נחלקו רש"י ותוס', אבל עכ"פ הא מיהא פשוט דאם שנים אומרים אכלת חלב [והי' נראה שהוא שוגג או שנקטינן שהוא שוגג מצד חזקת כשרות (עי' חת"ס)] אם טען שהי' מזיד פטור מקרבן.

ועי' הק' בתוד"ה 'מה אם' "וא"כ, והאיך נאמן לומד מזיד הייתי והא אין אדם משים עצמו רשע כדאמר בפ"ק דסנהדרין גבי פלוני

רבעני לרצוני, וי"ל דאין נאמן לפסול עצמו, אבל הכא עושה תשובה ואינו רוצה להביא חולין לעזרה".

וברמב"ן הביא קושיית התוס' ותי' "ולאו מילתא היא, דלא אמר' א"א משים עצמו רשע אלא גבי עדות דלא פסלינן דיבורי' ופלגינן דיבורא, אבל כשאומר מזיד הייתי אין אומרים לו להביא קרבן".

ולכאור' הפי' בדברי הרמב"ן הוא, דהא דאין אדם משים עצמו רשע, הכוונה היא שאין לו נאמנות בתור "עד" לפסול את עצמו, וכדפרש"י כתובות (יב, ב) ד"ה 'אין' דהטעם הוא דאדם קרוב אצל עצמו - והיינו דאין לו דין נאמנות לשווי נפשו "רשע".

אבל הכא אין הוא רוצה שנאמינהו בתור "עד" ורק בתור טענה, והיינו שהוא טוען שאף שאמת שעשה את המעשה כמו שאומרים העדים, אבל מכיון שהיה מזיד אינו חייב קרבן. ומשו"ה סב"ל להרמב"ן שאין זה שייך כלל להדין דאין אדם משים עצמו רשע שהוא דין בהלכות עדות.

והתוס' דלא ניחא לי' תי' הרמב"ן [ואף שתירץ "וי"ל דאין נאמן לפסול עצמו" שיש במשמעו כתירוצ' הרמב"ן. אבל הרי מסיים התוס' "אבל הכא עושה תשובה ואינו רוצה להביא חולין בעזרה". שמשמעו, שיש סיבה מיוחדת להאמינו כאן, בגלל שעושה תשובה וכו' ולא שאין מקום שלא להאמינו]. לכאורה ס"ל דהא דאין אדם משים עצמו רשע, אין הפי' דאין לו זכות נאמנות לשים עצמו רשע. אלא דכשמספר סיפור על עצמו שהוא רשע אין לו נאמנות ע"ז. "דאנן סהדי" דמחזי דמשקר ואינו רשע. ורק אם ב' עדים מעידים עליו שעשה מעשה רשע ע"כ מאמינים להם.

וזהו קושיית התוס', דאיך יכול לטעון מזיד הייתי דזה טענה גרוע, דאנן סהדי דלא היה מזיד דאין אדם משים עצמו רשע. והיינו שאין נאמנות לאדם על טענה זו דהוא נגד אנן סהדי שלנו.

ולכאור' צ"ב, מנין לו לתוס' לחדש דזה הפי' ב"אין אדם משים עצמו רשע" ומשו"ה להקשות על הסוגיא שלנו. דלא ניחא חי' בפ"י הרמב"ן שאין אדם משים עצמו רשע הוא רק דין, שאין לו נאמנות לשום עצמו רשע ולא דאנן סהדי שהוא משקר.

ואולי י"ל בזה, דהנה בתוד"ה מה לפיו מבואר דסוגיא שלנו ס"ל דטעמא דרבנן הוא דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים, ומשו"ה ס"ל דנאמן, בין לחיוב ובין לפטור. והיינו, דבין חד אומר שחייב

והעדים אומרים שהוא פטור ובין שהעדים אומרים שהוא חייב והוא אומר שפטור, נאמן - דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש.

ולכאור' אם אומר שחייב והעדים מעידים שאינו חייב, איך מקריבים הכהנים את הקרבן הרי לפי דברי העדים ה"ז חולין בעזרה. וע"כ צ"ל דכיון דהוא טוען שעשה העבודה בשוגג ונאמן, שאדם נאמן על עצמו, א"כ הדין הוא שחייב קרבן ונאמן גם לגבי הכהנים.

[והיינו שאין הפי' שאדם נאמן על עצמו לגבי דינים ששייכים אליו, דהא הכא זה שייך גם להכהנים. אלא הפי' הוא דאדם נאמן על עצמו גם מה שנוגע לאחרים].

ועפי"ז אולי יש מקום לשאול (ופשוט שצ"ע האם יש מקום בדרך הפשט לשאלה זאת, היינו משום שאדם נאמן על עצמו משו"ה נאמינו, דלמה אינו נאמן לשים עצמו רשע ושהוא פסול לעדות הא אדם נאמן על עצמו וגם כשנוגע לאחרים כנ"ל.

ואולי י"ל שמשו"ה ס"ל להתוס' דהא דאין אדם משים עצמו רשע אינו משום דאין לו זכות ונאמנות, דהא אדם נאמן על עצמו. אלא דאנן סהדי דמשקר, דהחזקת כשרות אומר שהוא משקר. וא"כ אינו מועיל הא דנאמן על עצמו. וא"כ שפיר מקשה התוס' דהכי נמי כשטוען מזיד הייתי ע"כ לא נאמינו מאותו סיבה.

והנה אם הדברים הנ"ל נכונים א"כ אולי י"ל שהתוס' והרמב"ם לשיטתם אזלי.

דהנה בתוס' מבואר כנ"ל, דהסוגיא שלנו ס"ל דטעמא דרבנן הוא משום דאדם נאמן על עצמו, ומשו"ה פיו נאמן נגד עדים בין לפטור ובין לחיוב.

והנה בפרש"י - א) אינו מביא הטעם דאדם נאמן על עצמו. ב) מפרש דברי חכמים "ומה אם ירצה לומר מזיד הייתי" - דמה לו לשקר. ג) אינו מפרש שפיו נאמן לחייב עצמו נגד עדים, ורק לפטור עצמו. ד) ברש"י מביא המקור שעדים אין מחייבין אותו קרבן מהפסוק "או הודע אליו" - ולא שיודיעוהו אחרים. והיינו שזה גזיה"כ. והקשה הרמב"ן איך זה מתאים עם תשובת החכמים, שזה משום מה לו לשקר דמה אם ירצה לומר מזיד הייתי.

והרמב"ן ביאר פרש"י "אפשר דהיכא דמכחישין בפירוש 'הודע אליו' קרינן ל', שיש לו לסמוך על שניים יותר מעצמו שמא טעה. ולכאור' צ"ב עדיין, דמה מועיל המיגו.

ובביאור דברי הרמב"ן שמעתי, דהנה בלי המ"ל לשקר שפיר אמרינן, דאף דמכחיש העדים אין להכחשתו שום ממשות, כיון שזה נגד עדים, אבל כשיש לו מיגו, וזה מחזק הטענה שלו אזי שפיר מועיל הכחשתו שלא יחשב "או הודע אליו".

בקיצור, לשיטת רש"י הא דנאמן לומר לא אכלתי אף שעדים אומרים לו אכלת, הוא לא שהוא נאמן יותר מעדים, ורק שמועיל מה שהוא טוען, שלא יחשב "או הודע אליו", וזה רק בגלל שיש לו מיגו, כנ"ל.

והנה התוס' ביאר שהא דפיו מחייבו קרבן ואין עדים מחייבין אותו קרבן, הכוונה היא שפיו מחייבו קרבן אף שעדים מכחישים, דאל"כ מהו המעלה בפיו לגבי עדים, הא עדים מחייבים אותו קרבן ג"כ, כשאין פיו מכחישו.

וביאר, דהסוגיא ס"ל דאדם נאמן על עצמו כנ"ל.

אבל רש"י לא פי' שפיו מחייבו קרבן כשעדים מכחישים אותו, ורק על הא שעדים אין מחייבין אותו קרבן פרש"י כשפיו מכחישו. ובפשטות, לשיטת רש"י אין מקום לומר שפיו יחייב קרבן כשעדים מכחישים אותו, והא דעדים אין מחייבין קרבן כשפיו מכחישן, הוא מטעם מיוחד מהפסוק ד"או הודע" וגם דיש לו מיגו כנ"ל. אבל לחייבו עפ"י פיו כשעדים מכחישים אותו מהיכי תיתי.

ובאמת אפילו להצד בגמ' כריתות דהטעם הוא דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש, מבואר ברש"י כריתות (יב, א ד"ה אדם) "בדברים שיש בהם כפרה לא מימנע לאיתויי חטאת להתכפר נגד קונו", והיינו דמסביר למה נאמן לומר שהוא פטור, אבל אין שום משמעות שהוא גם נאמן לומר שחייב נגד עדים.

וי"ל דלשיטת רש"י כמו דלהצד שהוא נאמן מצד מיגו אין הפי' שהמיגו הוא מקים הנאמנות, אלא הפי' שמצד המיגו אמרינן שלא נק' 'או הודע אליו', כנ"ל מהרמב"ם. ע"כ י"ל דלהצד דאדם נאמן על עצמו אין הפי' שממש יש לו נאמנות על עצמו, אלא שמועיל הנאמנות על עצמו דלא יחשב "או הודע אליו" היינו הסברא שלא מימנע מלהביא כפרה.

בקיצור, לתוס' אדם נאמן על עצמו הוא נאמנות חדשה שמועיל בין לחיוב בין לפטור. אבל לרש"י י"ל דכמו דמפרש הרמב"ן דהנאמנות דמיגו לרש"י הוא כדי שלא יחשב "או הודע אליו", כמו"כ י"ל דהגדר דאדם נאמן על עצמו הוא רק שלא יחשב "או הודע אליו".

והנה ברמב"ן כתב "יפה פרש"י" והיינו שהוא מסכים לפירושו. וא"כ י"ל דלשיטת התוס' דס"ל דיש דין דאדם נאמן על עצמו כפשוטו וא"כ יש מקום (אולי) לשאול למה אינו משים עצמו רשע, וא"כ ע"כ הפי' הוא דאנן סהדי דמשקר, וא"כ שפיר מקשה איך נאמן לומר מזיד הייתי.

אבל הרמב"ן דאזיל בשיטת רש"י, דאין באמת דין מחודש דאדם נאמן על עצמו, ורק הוא מועיל שלא ייחשב או הודע אליו. וא"כ ס"ל דאין אדם משים עצמו רשע הוא כפשוטו שהוא דין בהל' עדות (ולא משום אנן סהדי דמשקר). וא"כ ס"ל דאין מקום לקושיית התוס', דאין נאמן לטעון מזיד הייתי הא א"א משים עצמו רשע. דלשיטת הרמב"ן אין לקושיא זו מקום כלל דהא דאין אדם משים עצמו רשע הוא דין בהל' עדות ולא משום אנן סהדי כנ"ל.



עוסק במצוה פטור מן המצוה

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטרויט

¹סוכה כה, א "שלוחי מצוה (רש"י: הולכים בדרך מצוה כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולפדות שבויים) פטורין מן הסוכה (רש"י: ואפי' בשעת חנייתן)".

ובגמ' 'מה"מ, דת"ר בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה ובלכתך בדרך פרט לחתן (רש"י: ואע"ג דהוא נמי במצוה טריד איצטריכי להו תרי קראי דאי הוה כתיב חד כיון דחתן לאו בהדיא כתיב בקרא הו"א

(1) חלק מההערות שנתעוררו לפום ריהטא בלמדנו סוגיא ד"עוסק במצוה פטור מן המצוה" בשיבה בזמן אלול תשס"ד, והדפסתי כאן לעורר לב המעיין. בכמה מהנקודות כאן הארכתי במ"א.

לא פטר הכתוב אלא טורח ועושה מלאכת מצוה בידים או מהלך למצוה אבל חתן שהוא יושב ובטל ואינו עוסק אלא טריד במחשבת בעילה לא פטר הכתוב הלכך מקרא יתירא אשמעינן דפטור מקריאת שמע דטריד במחשבת בעילה), מכאן אמרו הכונס את הבתולה פטור ואת האלמנה חייב. מאי משמע, אמר רב הונא כדרך, מה דרך רשות אף כל רשות, לאפוקי האי דבמצוה עסוק.

מי לא עסקינן דקאזיל לדבר מצוה וקא אמר רחמנא ליקרי (רש"י): וכי אינך יכול לכלול במקרא דרך מצוה עם הרשות והא דרך סתמא כתיב ומשמע נמי דרך מצוה וקאמר רחמנא ליחייב לקרות), א"כ לימא קרא בשבת 'ובלכת' מאי בשבתך ובלכתך, בלכת דידך הוא דמיחייבת הא בלכת דמצוה פטירת. א"ה אפילו כונס את האלמנה נמי, כונס את הבתולה טריד (רש"י): לבו טרוד במחשבת בעילה ומסתברא כי פטריה קרא משום טירדא פטריה ואינו יכול לעסוק בשנים כאחד), כונס אלמנה לא טריד (רש"י): ויכול לקיים את שתיהן), וכל היכא דטריד ה"נ דפטור אלא מעתה טבעה ספינתו בים דטריד ה"נ דפטור (רש"י): האי דפריך משמע ליה דטרדתו פוטרותו לפי שאינו יכול לכוון את לבו והלכך אפילו טבעה ספינתו דטרוד בצערו ליפטור), וכ"ת ה"נ, והאמר רבי אבא בר זבדא אמר רב אבל חייב בכל המצות האמורות בתורה חוץ מן התפילין שהרי נאמר בהן פאר, הכא טריד טירדא דמצוה (רש"י): ואשמעינן קרא דלא מיחייב להסיר דעתו ממחשבת מצוה ראשונה בשביל זו הבאה עליו, אלא יעסוק בראשונה ויתן לבו להיות בקי בדבר) התם טריד טירדא דרשות (רש"י): שאע"פ שהוא חייב לנהוג אבילות של נעילה רחיצה וסיכה להראות כבוד מתו אינו חייב להצטער). עכ"ל הגמרא ורש"י בהנוגע לענינינו.

והנה לכאן י"ל שיש חילוק בין רש"י בסוגיין ורש"י בברכות [שם בדף יא, א ודף טז, א יש אותו סוגיא דכאן בשינויים קלים] בביאור מסקנת הסוגיא כאן:

ובהקדם, שיש לבאר דין חתן שפטור מק"ש מצד טירדא שלמדים מובלכתך בדרך בב' (ג') אופנים:

(א) הוא פטור, שיסודו ג"כ דין עוסק במצוה, היינו שמפסוק הראשון למדים דין עוסק במצוה ע"י מעשה (או עכ"פ ע"י הילוך שנחשב ג"כ כמעשה לשיטת רש"י שאינו מחלק ביניהם - וכ"ה שיטת הראשונים בברכות), ומפסוק הב' למדים דין עוד "שלב" בעוסק במצוה, שגם אם אין כאן מעשה אלא שהוא טריד במצוה, מ"מ פטור כיון שגם זה בכלל

עוסק במצוה. והיינו שהפסוק הב' אינו דין חדש של טירדא, אלא הוא "המשך" מדין עוסק במצוה. שגם ע"י טירדא דמצוה נקרא עוסק במצוה. וכיון שיסודו הוא דין עוסק במצוה, מובן בפשטות למה דוקא טירדא דמצוה פוטר ולא טירדא דרשות.

(ב) הוא דין חדש של טירדא, שהפסוק הראשון מלמד דין עוסק במצוה שהוא ע"י מעשה או חילוך, משא"כ טירדא אינו בגדר עוסק, והפסוק הב' מחדש לנו שיש עוד דין חדש של טירדא שפוטר מק"ש, ודין חדש זה הוא דוקא בטיירדא דמצוה ולא טירדא דרשות - אבל אינו ענין לדין עוסק במצוה.

[ג] ואולי יתכן אופן ג', שגם הדין של עוסק יסודו הוא דין טירדא, היינו שבשעת שהוא עוסק במצוה הוא פטור משום שהוא טריד במצוה - אלא שבזה גופא יש חילוק בין טירדא ע"י מעשה לבין טירדא שלא ע"י מעשה, שלכן צריכים ב' פסוקים לב' סוגי טירדא. - ויסוד לזה י"ל ברש"י ברכות שכתב "עוסק במלאכת מצוה שיש בו טירדא" - ומשמע קצת שגם במלאכת מצוה הפטור יסודו הוא מדין טירדא²].

ולכאור' נ"מ לענין אם טירדא דמצוה פוטר מכל המצות: שלאופן הא' שהוא דין של עוסק, הרי כמו שעוסק במצוה הוא דין בכל המצות כמו כן טירדא דמצוה שהוא דין של עוסק ג"כ פוטר בכל המצות - וכ"ה באמת שיטת הרמב"ם פ"ד מק"ש ה"א "מי שהיה טרוד ונחפז לדבר מצוה פטור מכל המצות ומק"ש, לפיכך חתן פטור מק"ש עד שיבא עליה לפי שאין דעתו פנוי שמא לא ימצא לה בתולים", ומבואר דעתו שס"ל שדין טירדא הוא פוטר בכל המצות לא רק מקר"ש.

משא"כ לאופן הב' שהוא דין מיוחד של טירדא, י"ל שהוא דין דוקא בקר"ש שעיקרו כוונת הלב, משא"כ בשאר מצות אין רא' שיפטר מצד טירדא דמצוה (אם אינו עוסק), כיון שי"ל שהוא פטור מיוחד בקר"ש כיון שאינו יכול לכוין. - וכ"ה שיטת ר"ת בספר הישר.

והנהגה הא' דשלוחי מצוה פטורים מן הסוכה הוא דין של עוסק במצוה כפי פשטות הסוגיא. ולפ"ז צ"ב מש"כ רש"י לקמן כו, א. בהא שהולכי

(2) אולי יש להעיר לאופן זה מלשון בעל המאור כאן "דכל העוסק במצוה פטור מן המצוה ובמצוה דטריד בה".

מצוה פטורים ביום ובלילה, שהוא "משום דטרודים ודואגים במחשבת מצוה ובתיקוניה", ולכן "פטורים מן הסוכה".

והנה ביאור זה בטעם הפטור בלילה, הוא דלא כשיטת התוס' (כה, א. ד"ה שלוחי) שכותב שמייירי באופן "דאי מטרדי בקיום מצות סוכה הו' מבטלי ממצות" - היינו שהוא באופן שא"א לקיים שניהם, ורש"י לא הזכיר מזה. ועד"ז הוא סברת המרדכי שכתב בשם הראב"ה שהטעם שפטורים הוא "משום דכשנחים וישנים בלילה להנאתן יכולין לעסוק למחר טפי והוי הכל בכלל עוסק מצוה" - שהוא ג"כ ע"ד דברי התוס' שקיום מצות סוכה יפגע בקיום שליחותן שעושים.

ושיטת הר"ן כאן בטעם הפטור בלילה הוא משום שכל זמן שעוסקים פטורים מן המצות, משום טעם עוסק במצוה פטור מן המצוה - ואפי' אפשר לקיים שניהם - ולכן א"צ לטרוח וכמבואר בדבריו בארוכה.

אמנם מרש"י משמע שטעם הפטור הוא משום טירדא, ולכא' אינו כמשמעות הסוגיא שמבואר הטעם משום עוסק במצוה (כמפורש לקמן כו, א).

והנה ה' אפ"ל שבאמת ס"ל רש"י כשיטת תוס', שעוסק במצוה פטור כל שאין יכול לקיים שניהם, ומייירי שבקיום מצות סוכה מבטלי ממצות, אבל מ"מ כדי לפטור ממצות סוכה צ"ל בכלל "עוסק במצוה", שהרי אם אינו עוסק עכשיו במצוה מהכ"ת שיפטור ממצות סוכה שחל עליו עכשיו, ולכן מפרש רש"י משום דטרודים ודואגים כו" - שבזה כוונתו לבאר שכיון שטרודים כו' ה"ה בכלל "עוסק" במצוה, וממילא פטור אם הוא באופן שאינו יכול לקיים שניהם.

[ועד"ז אפ"ל במש"כ המרדכי, שהוא טעם למה נקרא בשם עוסק - כיון שע"ז שנחים בלילה יכולים לעסוק למחר טפי כו' - אבל באמת אפי' שנקרא עוסק מ"מ פטור דוקא אם ע"י קיום מצות סוכה יבטל ממצות שעוסק בה, וכל טעמו הוא רק ליחשב בכלל עוסק].

ולפ"ז נמצא ששיטת רש"י [ומרדכי] הוא כשיטת תוס', שאין העסק פוטר רק כשא"א לקיים שניהם.

אבל לקושטא דמלתא, לא משמע כן בשיטת רש"י, שהרי במשנה סתם שפטור "בשעת חנייתן" בלי להתנות שהוא דוקא באופן שיבטל עי"ז מהמצוה, וכן לקמן בדף כו, א. כתב סתם שפטורין (מצד הדאגה

והטירדה כו') בלי להזכיר שהוא דוקא אם יבטל עי"ז מהמצוה, ולכאור' אם ס"ל כשיטת תוס' הו"ל להזכיר זה.

ולכן נראה שרש"י ס"ל כאופן א' הנ"ל שדין של טירדא דמצוה שנחתך אצל חתן הוא דין עוסק המצוה, שגם טירדא בכלל עוסק במצוה יחשב (ואינו דין חדש ופטור בפ"ע), וא"כ הרי הדין של טירדא הוא דין בכל המצות - שטירדא דמצוה פוטר מצד עוסק במצוה פטור מן המצוה. וזהו שמפרש רש"י בדף כו, א. שטעם פטור הולכי מצוה בלילה הוא מטעם דטרוד ודואג כו' - היינו הדין של טירדא דמצוה, שהוא גופא הדין של עוסק במצוה לשיטת רש"י.

ומדוייקים הדברים היטב בדברי רש"י כה, א. דהנה קושיית הגמ' שיפטר אם טבעה ספינתו בים כתב רש"י "האי דפריך משמע ליה דטרדתו פטרותו לפי שאינו יכול לכוון את לבו והלכך אפי' טבעה ספינתו דטרוד בצערו ליפטר". הרי שרש"י מפרש ההור"א שטבעה ספינתו יפטר משום הטירדא, ומדגיש שזהו סברתו של "האי דפריך" - היינו שס"ל כאופן ב' הנ"ל שהוא דין חדש של טירדא שפוטר מק"ש ולכן הקשה שא"כ ה"ה טבעה ספינתו בים ג"כ ליפטר מצד עצם הטירדא.

ועי' מתוך הגמ' שיש חילוק בין טירדא דמצוה לטירדא דרשות, וכתב רש"י "ואשמענין קרא דלא מיחייב להסיר דעתו ממחשבת מצוה ראשונה בשביל זו הבאה עליו אלא יעסוק בראשונה ויתן לבו להיות בקי בדבר", ולכאור' אינו מובן אריכות לשון רש"י, והו"ל לומר בקיצור, שכל הדין של טירדא שלמדים מקרא הוא דוקא במצוה, ומהו כל האריכות דלא מיחייב להסיר דעתו כו' אלא יעסוק בראשונה כו'?

ונראה לפי הנ"ל, שרש"י בא ללמד ההגדרה של דין זה של טירדא דמצוה שפוטר, שאינו דין מצד עצם הטירדא אלא הוא דין של עוסק במצוה (שמצד הטירדא נחשב עוסק במצוה) כאופן א' הנ"ל, וזהו שמאריך בלשונו, שגדר הפטור אינו שהטירדא פוטר, אלא הוא מדין עוסק במצוה - "דלא מיחייב להסיר דעתו ממחשבת מצוה ראשונה בשביל זה הבאה עליו אלא יעסוק בראשונה", וזהו שהאריך רש"י להגדיר שזהו גדר הדין.

ולפ"ז מהלך הסוגיא לפי רש"י הוא: שאחר שדורש "לכת דידך הוא דמחייבת הא של מצוה פטור", הרי כיון שלמדים מכאן שחתן פטור,

ובפשטות הטעם משום עוסק במצוה, א"כ אלמנה נמי כיון שגם שם הוא עוסק במצוה, וע"ז מתרץ שאלמנה אינו טרוד וממילא חייב³.

ומזה הבין המקשן שאין פי' הדרשא שפוטר חתן משום עוסק במצוה אלא משום טירדא, שאי משום המצוה הרי אין חילוק בין אלמנה לבתולה, וע"כ משום טירדא, וא"כ טבעה ספינתו בים נמי (וזהו שפי' רש"י "האי דפריך" וכו"ל). וע"ז מתרץ שבאמת הטעם משום עוסק במצוה, אלא שצריך טירדא דמצוה כדי שיהי' בכלל עוסק במצוה ולכן אבל (וטבעה ספינתו) פטור כיון שאינו בכלל עוסק במצוה כיון שהוא רק רשות. וע"ז מתרץ, שבאמת הטעם הוא משום עוסק במצוה, ולכן דוקא בבתולה פטור משום טירדא דמצוה. משא"כ אבל (וטבעה ספינתו) אינו טירדא דמצוה ולא שייך עוסק במצוה, ואלמנה אינו טרוד וממילא אינו עוסק במצוה.

ומש"כ לעיל בביאור דברי רש"י בדף כו, א - שבא לומר דמשום הטירדא הוא בגדר עוסק במצוה - לכאו' מדוייקים היטב בדברי אדה"ז סי' תרמ סי"ח "אבל מי שהולך לדבר מצוה . . א"צ לטרוח ולעשות סוכה . . שכל זמן שאינו בביתו והוא טרוד במחשבת המצוה ובתיקוני' ה"ז נקרא עוסק במצוה, וכל העוסק במצוה אחת א"צ לחזור ולחזור אחר מצוה אחרת, בעוד שהוא עוסק במצוה זו". - היינו שזהו גופא הטעם שנחשב עוסק במצוה - משום שהוא טרוד, וכו"ל.

אמנם שיטת רש"י במסקנת הסוגיא דברכות י"ל שס"ל כאופן ב' הנ"ל, שהוא דין מיוחד של טירדא שפוטר (ולא מטעם עוסק במצוה): דהנה רש"י מבאר שם המסקנא "טריד טירדא דמצוה: וכיון דאנן

(3) וע' רש"י ד"ה טריד "לבו טריד במחשבת בעילה ומסתברא כי פטריה קרא משום טירדא פטריה דאינו יכול לעסוק שניהם כאחת". והיינו שהטעם שבתולה פטור הוא משום שאינו יכול לעסוק בשניהם כאחת - שהטירדא מפריע. וכזה גופא י"ל בב' האופנים, האם הוא משום עצם הטירדא - וזה הי' דעת המקשן "א"ה" שהוא מצד עצם הטירדא ולכן טבעה ספינתו ג"כ ליפטר, או משום שהטירדא נחשב עסק וא"כ הוא רק במצוה. ורש"י שכתב שאינו יכול לעסוק בשניהם כאחת - אין כונתו לומר שהטעם הוא דוקא מצד עסק (לפי תי' זו), שאם משום עסק הרי שיטת רש"י לכאו' שאפי' אפשר לקיים שניהם פטור בעוסק במצוה, אלא שכונתו לבאר תי' זה כפי הבנת המקשן שלאח"כ - שהוא משום שאינו יכול לעסוק בשניהם כאחד, וא"כ הוא מצד עצם הטירדא, וע"ז פריך א"ה אפי' טבעה ספינתו בים (וכלשון רש"י "האי דפריך"). ועצמ"ק.

מיעוטא בעלמא דרשין פרט לחתן מסתיך אם ממעט מיני' טירדא דמצוה".

ולכאו' ביאור דבריו: דהנה משמעות הדברים של רש"י הוא, שכיון שנתמעט חתן (היינו טירדא), הנה "אין לך בו אלא חידוש", שאין למעט אלא טירדא דמצוה ולא טירדא דרשות.

והנה אם הסברא נותנת שטירדא יפטור מק"ש (מצד העדר הכונה שלו במצבו העכשווי), הנה לכאו' מאי נ"מ טירדא דמצוה מטירדא דרשות - שהרי סו"ס טריד הוא ויפטר. וע"כ שהסברא נותנת שאין טירדא פוטר, והטעם משום שיכול להסיר הטירדא מלבו וא"כ מהכ"ת יפטור מק"ש מחמת טירדא אם יכול לסלק סיבת הפטור ויקרא ק"ש כדינו, וא"כ זה שחידשה תורה מחמת המיעוט ובלכתך - לכת דידך, שמ"מ חתן פטור מק"ש הרי הוא בגדר חידוש (שאין מחוייב להסיר הטירדא מלבו) - וע"ז קאמר רש"י (בביאור התי' על השאלה למה אבל דטבעה ספינתו חייב בק"ש) שכיון שהוא מיעוט בעלמא (- ולא סברא) מסתיך אם ממעטין טירדא דמצוה ולא כל טירדא אפי' טירדא דרשות.

ולכאו' מוכח מזה שסברת רש"י כאן (לפי המסקנא) הוא שהפטור דטירדא הוא מצד הטירדא דפוטר, ולא מצד עוסק במצוה. שאל"כ למה לי' כל האריכות "מסתיך אם ממעט מיני' טירדא דמצוה" - הרי כיון שבדין עוסק במצוה עסקין, בודאי נתמעט מצד דין זה רק טירדא דמצוה, וע"כ שהוא דין בפ"ע של טירדא, ולכן צריך רש"י לפרש שמ"מ הוא דין רק במצוה ולא ברשות.

ולפ"ז יש לבאר שקו"ט הסוגיא שם, דהנה הלימוד למעט חתן יש ללמוד בב' האופנים (וכנ"ל) שהוא פטור משום מצוה (- עוסק במצוה) או שהוא פטור משום טירדא (אלא שיש בזה תנאי שיהי' טירדא דמצוה דוקא), ולכן כשתי' הגמרא שהוא דוקא לכת דידך, ס"ל למקשן שפי' הלימוד שהפטור הוא מצד (עוסק ב)מצוה דוקא, וכמשמעות הלימוד "לכת דידך", ולכן הקשה א"ה אפי' אלמנה נמי שיש ג"כ מצוה [וכמ"ש התוס' טז, א דאי משום טירדא שפיר, אבל אי משום מצוה אלמנה נמי ליפטור כיון שסו"ס הו"ע של מצוה]⁴.

(4) ואכתי צ"ע קושיא הנ"ל, מה ההו"א ליפטור אלמנה משום מצוה, כיון שאין בזה ענין של עסק כלל?

וע"ז מתרץ הגמרא שבאמת פי' הדרשא מצד טירדא, ובתולה טריד ואלמנה לא טריד. וע"ז הקשה מטבעה ספינתו אבל שלכאו' שם ג"כ טריד, וע"ז מתרץ שצריך טירדא דמצוה דוקא, והסברא כמ"ש רש"י שכיון שהוא מיעוטא דעלמא, מסתייך למעט רק טירדא דמצוה ולא טירדא בכלל.

ולפ"ז מוכח שרש"י שם ס"ל כאופן הב' הנ"ל.

[אמנם אכתי צע"ק לפ"ז, דהנה רש"י כותב בתחילת הסוגיא שם ד"ה ובלכתך בדרך פרט לחתן "ואע"ג דחתן נמי עוסק במצוה הוא אי לאו קרא יתירה לא נפקא לן מקרא קמא, דכיון דעוסק במצוה לא כתיב בקרא בהדיא, אלא מיעוטא בעלמא הוא דקא דרשינן מביתך, וממעטינן מינה עוסק במלאכת מצוה דאיכא טירדא, אבל חתן דטירדא דמחשבה בעלמא הוא שמחשב על עסק בתולים אי לאו קרא לא אתמעוט". - הרי שלהדיא קורא לחתן "עוסק במצוה". ולאידך, נקט אותו סגנון דלקמן "מיעוט בעלמא היא" !

ואולי צריכים לפרש רש"י שם באו"א קצת, שס"ל כאופן ג' הנ"ל, שבאמת גם הטעם של מצוה יסודו הוא מצד טירדא, ובזה גופא יש טירדא שע"י עסק וטירדא שע"י מחשבה - שזהו החידוש של חתן, ואולי השקו"ט של הסוגיא הוא ע"ד הנ"ל, מהו פי' הלימוד של חתן שפטור (ודין עוסק בכלל), האם הוא דין של עוסק במצוה - וממילא אלמנה נמי, או שאפי' הוא דין של עוסק במצוה הרי הוא ג"כ קשור לדין של טירדא, שעצם הפטור של עוסק במצוה הוא מצד טירדא, וא"כ יש צד לומר שאפי' טירדא שאינו של מצוה (אבל דטבעה ספינתו) ג"כ י"ל שפטור, כיון שסו"ס יש בזה טירדא [אלא שלפ"ז צ"ב איך לומדים פטור זה מפסוק "לכתך - לכת דידך", שמהכ"ת למעט רשות - וכקושיית התוס' הרא"ש בהסוגיא בברכות שם].

וע"ז מסיק הסוגיא שם שהוא משום טירדא דרשות, וא"כ הוא דין של עוסק במצוה שיסודו הוא דין טירדא. ועצ"ע בזה.

ואם כנים דברים הנ"ל בהחילוק בין רש"י בסוגיין לרש"י בהסוגיא בברכות, אולי י"ל שתלוי בזה, שבסוכה הרי עיקר הסוגיא הגם שמדבר בק"ש, הרי רוצים לבאר דין פטור הולכי דרכים מסוכה - היינו דין עוסק במצוה פטור מן המצוה, ולכן עיקר הביאור של רש"י (ומסקנת הסוגיא) הוא בדין עוסק במצוה, וגם דין חתן יש לבאר ע"פ דין עוסק במצוה.

משא"כ הסוגיא בברכות⁵ ששיקרו לבאר (לא דין עוסק במצוה בכלל, אלא) דין חתן שפטור מק"ש, ושם נוגע (או - מספיק) להדגיש הדין של טירדא (או - שדין עוסק ג"כ יסודו הוא מדין טירדא). ועדיין יל"ע בזה.



הכחשה בהודאת בעל דין

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. גרסינן בגמ' (ב"מ ג, ב) "מה לפיו שאינו בהכחשה ובהזמה תאמר בעדים שישנן בהכחשה ובהזמה" [והר"ז פירכא על הק"ו של ר"ח שמיוסד ע"ז דכח העדים גדולה מהודאת פיו].

וכתב הנמוק"י (ועד"ז הוא בכמה מהראשונים בסוגיין) "מהא שמעינן דמי שהודה בבי"ד וחזר ואמר נזכרתי, ואע"פ שהעדים מעידין כדבריו, אין משגיחין בו. דודאי הכא בכה"ג עסקינן, דאי בעומד בדיבוריה, מאי אולמיה דפיו, מתנה הוא דקא יהיב ליה וכו'".

אמנם הראשונים כבר מביאים שהרמב"ם חולק ע"ז, דכתב (הל' טו"נ פ"ז ה"ז) "מי שהודה בבי"ד שאני חייב לזה התובע מנה, ואח"כ אמר נזכרתי שפרעתי לו חובו זה שהודיתי בו, והרי עדים, הר"ז עדות מועלת ועושין על פיהם, שהרי לא הכחיש עדין ואינו כאומר לא לויתי מעולם".

והנה לתרץ שיטת הרמב"ם שלא יוקשה עליו מסוגיין (וכנ"ל שהראשונים הוכיחו מסוגיין כשיטתם), כבר נאמרו כו"כ ביאורים - יעויין בנמוק"י עצמו מש"כ בזה, ובשטמ"ק, ובהמצויין באוצר מפרשי התלמוד - ואכהמ"ל בזה.

אמנם לכאורה צלה"ב מהו הסברת שיטתו; דהרי מדבריו מוכן, שבאם לאחר הודאת בע"ד הי' הבע"ד חוזר ואומר ש"נזכרתי שפרעתי לו כו'" ואין לו עדים ע"ז, הרי בודאי לא הי' נאמן בחזרה זו, ולאידך, באם עדים מעידים שהבע"ד פרע חובו והוא עומד בדיבורו, לא היו מאמינים להעדים [דהרי "פיו אינו בהכחשה והזמה"], וא"כ מהו

(5) ובפרט הסוגיא בטז, א - ולהעיר מרש"י שם "כבר פרשתי" בפרק ראשון.

הסברת הדבר דכשיש ב' הדברים יחד (חזרתו, וגם עדים המעידים לחזרתו), אז כן עושים ע"פ העדים! ?

ויעויין בשטמ"ק כאן שמביא בשם הרשב"ץ כעין הכרעה בין השיטות; דתלוי באם ההודאה היתה בבי"ד או מחוץ לבי"ד, "דלא אמרין הכי [דהודאת בע"ד אינו בהכחשה והזמה] אלא כשהודאה הי' בבי"ד דומיא דעדים".

והמובן מדבריו לכאן, דגם הודאה מחוץ לבי"ד נחשבת הודאת בע"ד לחייבו ממון, אלא דבהודאה כזו לא אמרין דליתא בהכחשה כו', ושלכן שייך שהוא בעצמו יחזור מזה. וצ"ע להבין הגדרת הודאה זו - שמחד גיסא כן מחייבו ומאידך גיסא אינו מונעו מלחזור ממנה.

ב. ויתבאר בהקדם עוד קושיא ידועה בענין זה: מהו באמת המקור וההסברה לדין זה, דהודאת בע"ד נאמן גם נגד הכחשת עדים? ובאמת, הרי זהו תוכן הלשון דנאמן "כמאה עדים", דפירושו, שנאמן יותר מעדים (כמבואר בראשונים בסוגיין). אמנם הא גופא טעמא בעי דמדוע (ומנלך ד)היה הדין כן?

והנה ידוע מה שהקצות (סי' לד) מביא שיטת מהרי"ן לב שהודאת בע"ד הוא מתורת 'התחייבות'. והיינו, דהיות שהאדם יש לו היכולת לחייב את עצמו במה שרוצה, לכן מתחייב לשלם ע"י הודאתו. ועפ"ז מובן בפשטות מדוע הודאת בע"ד הוא גם נגד עדים, משום דאינו בתורת נאמנות כלל. ומובן שעדים אינם יכולים למנוע ממנו הכח להתחייב.

אמנם, הרי הקצות הרבה להקשות על סברא זו, והוכיח שהחיוב בהודאת בע"ד כן הוה מתורת נאמנות, והוא מגזה"כ ד"כ הוא זה"כמבואר ברש"י בקידושין (דף סה). [ובאופן כללי נדמה לי שנקטינן בזה כהקצות, והרבה מפרשים, שגם המהרי"ן לב לא התכוין לומר שהודאת בע"ד הוא מתורת התחייבות גרידא. ואכהמ"ל]. ושוב קשה - כמו שהקצות מעיר ע"ז שם - מהו המקור דנאמן בהודאתו יותר מעדים?

(וכמה ביאורים נאמרו בדבר, ראה בהמצויין באנציק' תלמודית ע' הודאת בע"ד, ובאוצר מפרשי התלמוד בסוגיין).

ואוי"ל הביאור בזה ע"פ דברי הרמב"ם הידועים (הל' יסוה"ת ספ"ז ופ"ח ה"ב) בהסברת הדין ד"ע"פ שנים עדים יקום דבר"; ד"נצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר

וכו", דיוצא מזה דעיקר הגדר דעדות אינו 'בירור' על המציאות, אלא כח ע"ז שנחתוך (ונפסוק) הדין ע"פ מה שהעידו.

(ובמק"א הארכתני בזה, וביארתי שם עפ"ז איך שביסוד הדברים אין הבדל בין עדי קיום לעדי בירור, ושלכן אכן נלמדים זמ"ז ואכ"מ).

וי"ל דהא דאמרה תורה דסמכין על הודאת בע"ד (וכנ"ל מדברי רש"י דהוה גזה"כ), אינו אותו גדר דעדות, אלא מתורת בירור ונאמנות. והיינו, שהתורה אומרת שאין בירור טוב יותר ממה שהאדם מעיד על עצמו (כשאינו מזכה עצמו בזה), ולכן יכולים (וצריכים) להאמינו ע"ז בשלימות (וע"ד תק"ח בנאמנות חיה ודיין ובעל המקח בקידושין (דף עג), והוזכר גם בריש מכילתין).

(וזהו דלא כדברי הקצות (בסי' רמא) דהודאת בע"ד הוה כמו עדים לקיומי מילתא, ואכן אין דבריו מתאימים לשיטת רבינו ודעימי' בענין עדות, כמשנ"ת במק"א ואכ"מ).

ועפ"ז נראה דיתבאר היטב ה'עדיפות' שיש בהודאת בע"ד על עדים דעלמא; דהרי ע"י הודאת בע"ד התברר לנו (ע"פ תורה) המציאות שקרה, ושוב אין מקום 'לחתוך' הדין ע"פ עדים נגד המציאות שהתברר לנו, והרי העדים לא מגיעים לברר המציאות באופן אחר כמשנ"ת (ושור' באוצר מפרשי התלמוד שמביא סברא זו בשם ס' דברי אליעזר).

ג. והנה בהדרן עמ"ס בני"ך (ברכות נזיר יבמות וכריתות - נדפס בסוף ספה"ש תנש"א) מבאר רבינו זי"ע, מדוע בעינן דרישה וחקירה בקבלת עדות, אע"פ שעיקר הגדר דעדות אינו (רק) לברר המציאות אלא גזה"כ, יעוי"ש. ואח"כ מוסיף (בהע' 115) "ופשוט, שגם לאחר שחייבה התורה דרישה וחקירה נשאר דין גדר העדות (לא) (רק) מצד בירור המציאות, אלא) דבר תורה (גזה"כ), שלכן, "כל עד שנחקרה עדותו בבירור, בין בדיני ממונות בין בדיני נפשות, אין יכול לחזור בו, כיצד, אמר מוטעה הייתי שוגג הייתי ונזכרתי שאין הדבר כן, לפחדו עשיתי, אין שומעין לו אפי' נתן טעם לדבריו . . כל דברים שיאמר העד אחר שנחקרה עדותו שיבוא מכללם ביטול העדות . . אין שומעין לו" (רמב"ם הל' עדות פ"ג ה"ה).

והיוצא מדברי רבינו, דהא דעדים אינם יכולים לחזור ולשנות עדותם, אינו מחמת הבירור שע"י עדותם, אלא מחמת הגזה"כ וה'דין' שבעדותם. וההסבר בזה נראה פשוט: דא"א לומר שמחמת הבירור

שעל ידם אין מאמינים לדבריהם החדשים, דהרי הם עצמם מעידים להיפך ממה שאמרו קודם (ואפי' מסבירים לנו מדוע משנים עכשיו דבריהם), אז איך אפשר לסמוך על דבריהם הקודמים בתורת נאמנות ובירור? ! אלא ע"כ דדין זה אינו קשור להבירור שע"י העדות כמשנ"ת.

והנה ביארנו לעיל שהודאת בע"ד כן הוה מדין נאמנות ובירור, ואכן אין זה פשוט כלל שאינו יכול לחזור מהודאתו ע"י אמתלא וכה"ג (יעויין בקצה"ח סי' פ' שהביא בדבר זה פלוגתת האחרונים). ולדברינו מתבאר היטב מדוע; דמאחר שחזור מדבריו אז איך אפשר לסמוך עליו בתורת בירור ונאמנות כמשנ"ת.

ונראה, דהא דלפועל אינו נאמן לחזור מהודאתו (עכ"פ בלי אמתלא) - אינו משום שבעצם אין כח של חזרה על הודאה כמו בב' עדים כנ"ל, אלא - דמשום שכבר חל עליו חיוב תשלומין (ע"י הודאתו), שוב אינו נאמן לפטור את עצמו מהחיוב. וכאילו נאמר שהחיוב כבר יצא מכלל הודאתו הראשונה, ושוב אין לו שום כח על חיוב זה.

ועפ"ז נראה דיתבאר היטב דברי הרמב"ם שהתחלנו ביה; דאה"נ דבע"ד אינו יכול לחזור סתם מהודאתו (הואיל וכבר חל עליו חיוב התשלומין כנ"ל), ואה"נ דעדים אינם נאמנים נגד הודאת בע"ד (הואיל והנאמנות שלו הוא מתורת בירור, משא"כ הכח שלהם כנ"ל), אמנם כשהבע"ד כבר חזר מדבריו הרי הבירור שע"י ההודאה כבר נתבטל (וכנ"ל דכשיש חזרה מהדברים הקודמים כבר א"א לסמוך עליהם בתורת בירור), ונשאר רק החיוב שחל על הבע"ד (שאין בכחו לבד לפטור את עצמו ממנו כנ"ל), ולזה מהני כחם של העדים לפטור מחיוב זה.

ויתבאר היטב גם הכרעת הרשב"ץ בשטמ"ק: דסב"ל, דאכן יש גדר דהודאת בע"ד גם מחוץ לבי"ד (לפני עדים וכיו"ב) משום שלעצם הנאמנות שלו לא צריכים לבי"ד (וכנ"ל שזהו ענין שכלי - ע"פ התורה - מה שהאדם נאמן ע"ע). אמנם לאידך, הרי כשההודאה היתה מחוץ לבי"ד עדיין לא חל עליו החיוב לשלם בתורת פסק דין (רק שמאמינים לו שהוא חייב לשלם), ושוב כשחזור מדבריו הקודמים הרי"ז בכחו לבטל הבירור והנאמנות מהודאתו הקודמת.



כפירה בשעבוד קרקעות

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

רב ושליח בברייטון ביטש ור"י בישיבת תות"ל

בגמ' ב"מ ד, ב "אין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות". וצ"ע, דהא עיקר התביעה היא על הסלעים והדינרים שהלוה לו ולא על הקרקעות, ואע"פ שתביעתו כוללת גם קרקעות המשעובדים לתשלום החוב, מ"מ כיון שיש גם תביעה על הסלעים הו"ל כטענו כלים וקרקעות דחייב שבועה.

וכמה אחרונים (עי' בדברי חיים, חי' הרי"ם, נחלת דוד, כל א' בסגנון שלו) ביארו, דסמיכות דעת המלוה הוא על קרקעות מפני שהנתבע אינו יכול להעלימם ולהבריחם, ולכן עיקר תביעתו על הקרקעות ולא מטלטלין. ובנח"ד מפרש כן בדברי הרמב"ן המובאים ברא"ש סוף"ו דשבועות עי"ש.

אבל ממה שהקשה התוס' (ד"ה אין), דבכל מודה במקצת הי' צ"ל פטור משבועה, משום שיש בו שעבוד קרקעות כו'. מובן דלא סב"ל מסברא הנ"ל, שהרי במלוה ע"פ בלי עדים לא מצי לגבות מלקוחות, וממילא הנתבע יכול להבריח קרקעותיו ולטעון שנמכר קודם ההלוואה, ומ"מ הוקשה להם שיהי' פטור משום שעבוד קרקעות למ"ד שעבודא דאורייתא, נמצא דגם במקום שלא בטוח בהקרקע נחשב השעבוד כקרקע. וכן קשה להרא"ש בשבועות שם, ועמ"ש בנח"ד.

ונראה עפ"מ ש"כ בחי' צמח צדק רפ"ב דכתובות דענין השעבוד הוא, שכל נכסיו משועבדים לתשלום החוב, וממילא חל השעבוד בבת אחת הן על הקרקעות והן על המטלטלין, נמצא שלכל פרוטה ופרוטה של החוב יש בו ענין של שעבוד קרקע. ואין זה דומה לדין טענו בכלים וקרקעות, דשם התביעה בנוגע להכלים לא קשור להתביעה על קרקעות, ומתחייב בשבועה מצד מטלטלין שאין להן קשר לקרקעות, משא"כ בשעבוד כל חלק מהתביעה יש בו צד של קרקעות, ולכן צ"ל פטור משבועה, דהצד של קרקע מפקיעו מחיוב שבועה.

ויש לבאר בזה דהוא ע"ד חקירת הרגצ'ובי בפסולי שחיטה, אם שחיטה פסולה הוא העדר וכאילו לא נשחט, או דהוא פעולה הפוסלת ומעשה שלילי, ונפ"מ, כשישראל ועכו"ם שוחטים בבת אחת, דאם מעשה הגוי הוא העדר, בכה"ג הוכשר ע"י שחיטת הישראל, אבל אם

שחיטתו פועל שלילה הרי הוא פוסל השחיטה. עי' בארוכה במפענח צפונות פ"ו סי' ח בענין פועל רע ופעל הבל.

וי"ל דעד"ז הוא בדין פטור קרקעות משבועה, דיש לחקור אם הוא פטור בעלמא או דילמא קרקע שולל השבועה. דכיון שיש צד קרקע בהתביעה הרי"ז מפקיע דין שבועה מתביעה זו (ואע"פ שהשעבוד והתביעה כוללת מטלטלין וקרקע, מ"מ חלק של קרקע פועלת בשלילה לפטור משבועה כל התביעה). דהרמב"ן ודעימ' סברי שהוא פטור, ולכן הי' קשה להם, שבכל חוב הי' צריך להתחייב מצד המטלטלין שיש בהתביעה ולא איכפת לן מצד הקרקעות שיש בה, דהוי כאילו אין כאן קרקע. אבל התוס' סברי דקרקע שולל השבועה, ולכן הי' פשוט להם דצד המטלטלין אין בכחו לחייב שבועה במקום שיש שעבוד קרקעות, דכשהתורה פטרה קרקע משבועה הוציאה מ"תורת שבועה" עד כדי כך שאפי' כשיש צד של קרקע בהתביעה הוא נפטר משבועה.

ועי' במפע"צ שם סי' לט בענין רוב פטורי התורה דהוא פועל ולא העדר, ועי"ש כמה דוגמאות דהוי כמאן דעביד הדבר ולא רק שנפטר מהחוב.

(ראה בפס"ד להצ"צ חו"מ סי' ע"ה (ד"ה והנה בדעת כו' ע' 612) דמחדש חילוק בין גלגול שבועה לדין זוקקין, דבגלגול מחייבו שבועה על טענה א' ועי"ז בכחו לגלגל עליו עוד טענות ולהשביעו עליהם, משא"כ בדין זוקקין התביעה על הכלים והקרקע "טענה אחת ממש הוא" ודין זוקקין מחדש, דמחויב שבועה גם על הקרקע שבאותו טענה, ועי"ש בארוכה שמיישב בזה באופן נפלא הסתירות בשיטת הרא"ש. ונראה דאין זה סותר למש"כ הצ"צ בחי' כתובות הנ"ל, דמש"כ שם הוא, דטענו כלים וקרקעות נחשב כשתי טענות, הוא רק ביחס לדין שעבוד אשר א"א לחלק כלל בין שעבוד שעל הקרקע או על הכלים, ולכן לא שייך שבועה במקום שעבוד. אבל בפס"ד מדובר ביחס לדין גלגול שבועה, דשבועת הגלגול היא על טענה אחרת שטוען בזמן אחר אזי ביחס לזה הוי דין טענו כלים וקרקעות כטענה אחת, ועי' בחי' צ"צ שם "שטענו יחד שני הטענות" וממילא ההודאה שעל מקצת הכלים שייכת גם להטענה שעל הקרקעות ונעשה "טענה אחת ממש" כמ"ש בפס"ד עי"ש ודוק ותשכח.)

ברם עדיין צריך ביאור בשיטת הרמב"ם הל' טו"נ פ"ד ה"ד דלא סבר מהפטור דכפירה בשע"ק כמ"ש רוב המפרשים (לח"מ שם חי' ר"ח הלוי הל' אישות פט"ז ועוד).

וי"ל דהרמב"ם לשיטתו שם פ"ה ה"ג דדמי קרקע כקרקע, והראב"ד פליג עליו, עי"ש. והפוסקים (עי' חו"מ סוס"י צה ובפס"ד להצ"צ חו"מ סי' כה ע' שא) ביארו דפלוגתתם תלויה בעיקר הפטור דקרקעות, אם מסתכלים על סיבת החיוב או על התביעה בפועל. דהרמב"ם סבר שהעיקר הוא סיבת החיוב ור"ל אם הסיבה היא קרקע אין נוגע אם אח"כ לפועל תובע ממון, דכיון דהטענה והכפירה הם בהיזק קרקע, הוי הודאה וכפירה בקרקעות. והראב"ד סבר, דהעיקר הוא הפועל יוצא מהטענה, דאם הנידון לפועל הוא על חיוב ממון מחויב שבוע אף שסיבת החיוב בא מקרקע.

ומובן דכמו שהוא בדמי קרקע הבא בסיבת קרקע כמו"כ הוא בתשלומי קרקע הבא מכח חיוב ממון, דלהרמב"ם אם סיבת החיוב הוא מדין ממון אף שהתשלומין בפועל הם קרקע מחויב שבועה, כיון דלשיטתו העיקר היא הסיבה, אשר בה היא הטענה וכפירה. ובזה מובן למה הרמב"ם לא ס"ל מדין כפירה בשע"ק כיון דהחיוב בא מכח הלוואת ממון דסלעים ודינרים ורק בדרך ממילא נשתעבדו קרקעותיו, הו"ל מחוייב שבועה מצד ממון שהוא סיבת החיוב ואין נוגע לנו אם לפועל יגבה קרקע.

ועפ"ז יש לבאר מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהל' אישות פט"ז כשטוענת בתולה נשאתני וכתובתה מאתיים והוא טוען שהיתה בעולה וחייב מנה, דהרמב"ם מחייבו בשבועה דמודה במקצת אע"פ שיש שם שעבוד קרקעות משום שאזיל לשיטתו דמסתכלים על סיבת החיוב שהוא כסף זווי של הכתובה ולא איכפת לן בהשעבוד, והראב"ד לשיטתו שהעיקר הוא התביעה בפועל ממש וכיון שיש בה צד קרקע וסומך עליו הוא פטור משבועה.

ומש"כ בגמ', כפירה בשע"ק, הוא דוקא למ"ד הילך חייב, אבל למ"ד הילך פטור אינו סובר מדין כפירה בשע"ק (עי' ח' רע"א ור"ח הלוי שם). ולמ"ד הילך פטור כתב בגמ' דצריך קרא בקרקעות להיכא דחפרי בה בורות כו', וי"ל דמשם למד הרמב"ם דדמי קרקע כקרקע, וזהו גם היסוד לשיטתו שבשבועה אזלינן בתר סיבת החיוב, וא"כ ילפינן מזה דגם אם סיבת החיוב הוא ממון, אף שמסתעף מזה גביה בקרקע דחייב שבועה. משא"כ למ"ד הילך חייב אי"צ הפסוק לדין 'חפר בה בורות'.



פיו יוכיח

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בגמ' ב"מ ד, א "אמר ר"פ אתי מגלגול שבועה דע"א מה לגלגול שבועה דע"א שכן שבועה גוררת שבועה . . פיו יוכיח . . ע"א יוכיח . . מה לע"א שכן על מה שמעיד הוא נשבע". והקשו הראשונים על המשך דברי הגמ', דבתחילה כשאמר פיו יוכיח משמע, דבא בהמשך להק"ו מגלגול שבועה, שהרי לא קאמר הגמ' דחוזר עכשיו להק"ו דע"א, אמנם מהמשך דברי הגמרא מבואר להדיא, דבמאי דקאמרה פיו יוכיח חוזר להק"ו דע"א ולא על הק"ו מגלגול שבועה, שהרי הגמ' קאמר "מה לע"א שכן על מה שמעיד הוא נשבע", ופירכא זו הרי שייכת לע"א ולא לגלגול שבועה דע"א?

ונראה בזה, דבאמת המשך דברי הגמ' הוא, דפיו יוכיח קאי על הק"ו מגלגול שבועה, ומאי דקפריך להלן "מה לע"א שכן על מה שמעיד הוא נשבע", דזהו הפירכא על הק"ו מע"א, הוא משום דסברת הפירכא על ע"א "שכן על מה שמעיד הוא נשבע", וסברת הפירכא על גלגול שבועה "שכן שבועה גוררת שבועה" יסודם בנקודה א'. וכשאמרה הגמ' הפירכא "שכן על מה שמעיד הוא נשבע", באמת נכלל בזה גם הפירכא על גלגול שבועה "שכן שבועה גוררת שבועה", וכדלקמן.

והביאור בזה:

סברת ר"פ דקעביד ק"ו מגלגול שבועה דע"א, הוא משום דלמד, דהגלגול שבועה בא מחמת עצם דברי הע"א, והיינו משום דדברי הע"א מחזק נאמנות דברי התובע, ולכן אמרין דע"י דהע"א אומר כדברי התובע בענין זה נתחזק נאמנותו לאיזה טענה שיהי'. ולכן אפשר ללמוד בק"ו מע"א, דכמו דבכח דברי הע"א לחייב שבועה גם על מה שאינו מעיד, כן בהעדאת עדים יחייב שבועה על מה שכפר והן אינם מעידין.

וי"ל, דההבנה זו בגדר גלגול שבועה, מיוסד על זה, דענין הע"א (אינו כב' עדים, דבעצם הגדתם ישנו הכח דאמרה תורה ד"ע"פ ב' עדים יקום דבר", אלא ענין דע"א) הוא, מה שמחזק ומסייע לטענת התובע ומחליש כפירת הנתבע, (וכמבואר באחרונים גדר זה בע"א בסוגיית עד המסייע), שעפי"ז אפשר להבין מ"ט נאמר דיכול התובע

לגלגל שבועה ע"י טענה אחרת, דמכיון דאית ל' יותר נאמנות מהנתבע לכל דבר, יכול לחייבו שבועה על כל דבר.

אמנם, ע"ז קפריך הגמ' "מה לגלגול שבועה דע"א שכן שבועה גוררת שבועה", והיינו דקאמרה הגמ' דאין חיוב הגלגול שבועה בא מחמת דברי הע"א, אלא עצם חיוב השבועה גוררת עמה עוד שבועה (וכמבואר זה ברש"י ד"ה שכן).

ו"ל דההכרח להבנה זו בגלגול שבועה, מיוסד על זה דענין ע"א הוא, שאמרה תורה דבעצם הגדתם יש להם כח לחייב ממון (ע"ד ב' עדים ש"דין תורה" היא ש"ע"פ ב' עדים יקום דבר"), וכל ענין השבועה בע"א הוא שאמרה תורה שע"י שבועתו יכחיש ויבטל כח הע"א המחייבו ממון. (וכידוע המבואר בהרבה אחרונים (עי' צפע"נ כללי התוהמ"צ ערך ע"א ושיחת שמות תשמ"ז) דזהו גדר ע"א, עיי"ש בדבריהם). ועפ"ז, אין מקום לומר, דמחמת עצם דברי הע"א מגלגלין עוד שבועה, שהרי כל מה דחייב שבועה בע"א, הוא רק כדי להכחיש ולבטל כח דברי הע"א, אבל שאר טענותיו של הבע"ד שלא אמר ע"ז הע"א כלום, לא שייך שם ענין השבועה להכחיש הע"א. ולכן, עכצ"ל דדין חדש הוא דילפינן מסוטה, דעצם חיוב השבועה גוררת עמה עוד שבועה, ודין זה לא שייך בהעדאת עדים.

ו"ל, דמשנ"ת בסברת הפירכא על גלגול שבועה "שכן שבועה גוררת שבועה", באמת זהו יסוד הפירכא דלעיל על הק"ו דע"א - "מה לע"א שכן על מה שמעיד הוא נשבע תאמר בעדים שעל מה שכפר הוא נשבע". דהנה זה פשוט לכ' דגדר השבועה בהעדאת עדים הוא (כמוב"מ) שמחזק נאמנות כפירתו שנחלשה ע"י העדאת העדים במקצת (עי' תוד"ה הצד), ונקט הגמ' בהפירכא דגדר ע"א הוא מה שבעצם כח דבריו לחייב ממון וענין השבועה הוא להכחישו כנ"ל. ועפ"ז פריך, דחלוק גדר השבועה דע"א שענינו להכחיש ולבטל דברי הע"א, מגדר השבועה בהעדאת עדים שענינו לחזק כפירתו (ויבואר ע"ז הכפילות בל' רש"י ד"ה 'תאמר' עיי"ש).

ונמצא עפ"ז, דסברת הפירכא ד"מה לע"א שכן על מה שמעיד הוא נשבע", דגדר השבועה בע"א הוא אך ורק כדי להכחישו, הוא הוא ההכרח למה דפריך "מה לגלגול שבועה דע"א שכן שבועה גוררת שבועה", שאין הע"א מחייב גלגול שבועה על מה שלא העיד. ולכן הגם דמהמשך ל' הגמ' כאן משמע דפיו יוכיח קאי על הק"ו דגלגול

שבועה דע"א, אעפ"כ בהמשך הגמ' אח"כ מביא הפירכא דקאמר על הק"ו דע"א "מה לע"א שכן על מה שמעיד הוא נשבע", דבפירכא זו נכלל ג"כ סברת הפירכא על גלגול שבועה "שכן שבועה גוררת שבועה". וי"ל תירה מזו, דעדיף להביא הפירכא "שכן על מה שמעיד הוא נשבע", כיון דיהני פירכא זו הן אם נרצה לומר ה"פיו יוכיח" על הק"ו דע"א, והן אם נאמר ה"פיו יוכיח" על גלגול שבועה (וכדמשמע בגמ' דקאמר כן), דסברת פירכא זו היא היסוד להפירכא ד"שכן שבועה גוררת שבועה". ודו"ק.



ע"י טענה וכפירה הן באין

הנ"ל

בגמ' ב"מ ד, א "הצד השוה שבהן שע"י טענה וכפירה הן באין ונשבע", ויש לעיין בתוכן הצד השוה, דפי' הפשוט בצד השוה הוא, דאין כל שאר הסיבות שונות דאיכא במוב"מ, ע"א והעדאת עדים גורמים חיוב השבועה, אלא הטענה וכפירה הם הגורמים חיוב השבועה. ויש לעיין מה הכוונה בזה דעצם הטענה וכפירה גורמים חיוב השבועה?

ובדברי התוס' מבואר היטב פי' דברי הגמ', דכ' (בד"ה הצד) "דבהצד השוה יש טענה חשובה דכשמודה מקצת או עד מכחישו נראה דמשקר ולכך יש שבועה", ולכאו' מוציאים בזה דברי הגמ' מפשוטם, דאין כוונת הגמ' דע"י עצם הטענה והכפירה נגרם חיוב שבועה, אלא הכא איכא טענה חשובה הגורמת לחיוב שבועה.

אמנם ברש"י ד"ה טענה כ' "כי זה טוען וזה כופר הן באין לדין", ומשמע מדברי רש"י שלמד דברי הגמ' כפשוטו ומשמעו, דהטענה וכפירה עצמם גורמים לחיוב השבועה. דכך הוא דינו דכל מקום דאיכא טענה וכפירה אמרה תורה שעל הכופר מוטל לישבע. וראיתי מי שכ' עפ"יז אליבא דרש"י, דכשאמרה הגמ' הצד השוה "דע"י טענה וכפירה הן באין", חוזרת הגמ' מכל דבריו לעיל (דף ג, ב) דשקיל וטרי מאי עדיף, הודאת בע"ד או העדאת עדים וכו', דהשתא קאמרה הגמ' דלא שנא כלל מי מהם עדיף, כיון דלאו הם הגורמים חיוב השבועה, אלא עצם הטענה וכפירה גורמים החיוב שבועה. (ומה דכופר הכל פטור משבועה עפ"יז, עי' ברש"י קז, א מש"כ בזה).

אולם נראה, דלא משמע כפי' זה לא בדברי הגמ' וכ"ש לא בדברי רש"י. דז"ל הגמ' "הצד השווה שבהן שע"י טענה וכפירה הן באין ונשבע", ולא קאמרה ע"י טענה וכפירה הן באין לישבע", ומבואר בל' זה להדיא, דאין זה מה דעצם הטענה והכפירה הם שגורמין לישבע, שהרי מסיימת כענין בפני עצמו "ונשבע". וביותר מבואר כן ברש"י שכ' "זה טוען וזה כופר הן באין לדין", ומבואר יותר דאין הטענה וכפירה הגורם לישבע, אלא הן באין לדין בטענה וכפירה, ואח"כ "ונשבע" - איכא חיוב שבועה. וצ"ב בכוונת דברי הגמ'?

וי"ל הביאור בזה:

הצד השווה דאיכא ביסוד כל חיוב שבועה (שאינו כחיוב ממון), דהיכן דמוכרע הדין בב"ד, כגון ע"י עדים או ע"י איזה ראי' גמורה שיהי', מחייבים ממון, כיון דהוכרע הדבר שחייב. אמנם היכן שאחר כל ההוכחות דמביאין לבי"ד, נשאר הדבר לבי"ד בגדר אותו הספק שהי' לבי"ד אחר ששמעו הטענה וכפירה בפעם הראשונה, הנה היות דעדיין ספק הוא מחייבין שבועה. והיינו, דהגם דודאי שע"י מה דהודה הנתבע במקצת או שהביא התובע ע"א או אית לי' עדים על מקצת, יש נטי' לצד א', אמנם סו"ס לא הוכרע בדבריהם עצם הספק, והספק שנתעורר ע"י הטענה וכפירה כשבאו לדין במקומה עומדת, ובמקום ספק מחייבין שבועה.

(ויש להעיר דיסוד הדבר דחיוב שבועה הוא במקום ספק, לכ' מבואר כן להדיא בדברי הנתיבות ספ"ז סק"ד, שמבאר שם מ"ש הש"ך דגם במקום דאיכא תרי עדים המכחישים זא"ז מחייבים שבועה, והקשה ה'תומים' הרי ספיקא דתרי ותרי הוא, וכמו דאין מחייבין ממון, ה"ה דבספק אין חייב שבועה (כגון אי איכא מח' הפוסקים אי חייב שבועה או פטור משבועה? ומבאר הנתיבות וז"ל "במקום דאיכא ספק לבי"ד ללא חיוב ממון, אבל בשבועה דחייבי' רחמנא על הספק במקום שיש ספק לבי"ד אי התובע אומר אמת או הנתבע חייבי' רחמנא שבועה", עיי"ש היטב בדבריו).

וי"ל עפ"י דהצד השווה הוא, דודאי דאפ"ל הרבה סברות בכח הנאמנות דהודאת בע"ד, ע"א והעדאת עדים במקצת. דאפשר שהודאה עדיף "שאינו בהכחשה", או שעדים עדיפי "דמחייבים ממון", או דעדים עדיפי "דעל מה שמעיד נשבע". אמנם כל חילוקים אלו הן

בכמות הנאמנות, דישנה איזו עדיפות או חלישות בא' מהם דליכא בהאידיך. אמנם הנקודה השוה בכולם בעצם גדר נאמנותם הוא, שאין בדבריהם מספיק נאמנות להכריע הספק שנתעורר לבי"ד ע"י הטענה וכפירה כשבאו לדין (בל' רש"י). ולכן, במקום שהספק שנתעורר ע"י הטענה וכפירה במקומה עומדת, מחייבין שבועה. וזהו פי' דברי הגמ' "שע"י טענה וכפירה הן באין (לדין - רש"י)" - דנשאר הספק שנתעורר ע"י הטענה וכפירה במקומה, הנה אז דינו - "ונשבע" והכריע ספק זו. וק"ל.



בדין הילך

הרב אברהם הרץ ר"מ בישיבה

ב'מאירי' ד, א. כתב: "גדולי המחברים כתבו שכל שהודה במקצת ואמר עליהן שמחלם לו או נתנם לו הרי זה בדין הילך ופטור, ומכל מקום יותר נראה לכללו בדין כופר בכל שהוא פטור גם כן".

דהמאירי מפרש ברמב"ם בפ"א ה"ג מטוען ונטען שמיירי במודה במקצת ועל אותה המקצת הוא טוען שמחלה לו, (ולא שמחל לו כל התביעה כמו שכתב המ"מ שם).

וסבר המאירי דמדהביא הרמב"ם דין זה בהמשך לדין הילך, א"כ דין זה נמי דין הילך הוא.

וע"ז כתב המאירי, "דיותר נראה לכללו בדין כופר הכל".

ויש לבאר צדדי הספק אם הוא מדין הילך או לא, בהקדים המבואר במפרשים בכללות ב' אופנים בפטור הילך במודה במקצת:

א) דאין כאן הודאה המחייבת, דהיכי שהודה ולא אמר הילך א"כ הודאתו מחייבו ממון, ונתחייב שבועה עי"ז, אבל היכי דאמר הילך, א"כ אין הודאתו מחייבו ממון שהרי נתן לו הכסף, ואין כאן הודאה המחייבת לחייבו שבועה. וכן מבואר בקצוה"ח ס"י. [ולהעיר מפרש"י בקידושין ס"ה דילפינן הודאת בע"ד כמאה עדים "מכי הוא זה", אע"פ דקרא איירי בהודאה לחייבו שבועה, מ"מ מפרש רש"י, דרק הודאה

המחייבת ממון מחייבו שבועה, וא"כ שפיר ילפינן דרק דהודאת בע"ד כמאה עדים ונתחייב ממון ע"י הודאתו].

(ב) דא"י פטור מחמת ההודאה דלא בעינן הודאה המחייבת, וסגי בהודאה שמודה לטענת התובע. אלא דע"י הילך נסתלק התביעה ממקצת שהודה שהרי שילם לו המקצת, ועכשיו הנידון הוא רק על המקצת שכפר, ועל מקצת זה הוי כופר הכל.

וכן כתב המאירי שם ד"ה מנה "שאותם חמישים הרי הן כמי שבאו ליד מלוה ואינם בכלל הטענה ונמצא שאין הטענה אלא בחמישים שכפר ונמצא שהוא כופר בכל הטענה". (וכן משמע בתוס' ד, א. ד"ה ושמ, וכן כתב בחידושי ר"ח הלוי אישות פט"ז)¹.

והנה באופן שהודה במקצת, ואמר עליהן שמחלם לו או נתנם לו, הנה הודאתו אינו מחייבו ממון, שהרי טוען שמחל לו ופטור. אמנם מ"מ אין כאן סילוק התביעה, שהרי אין לו נאמנות לסלק טענת התובע שתובע אותו בכל המנה, וא"כ לפי אופן הא' שדין הילך הוא פטור מחמת דהודאתו אינו מחייבו יש לכללו בדין הילך, אבל לפי אופן הב' וכן סבר המאירי, דהילך מסלקת התביעה ממקצת שהודה, א"כ הכא אין סילוק התביעה, והלכך כתב המאירי שהפטור הוא מחמת שחשיב טענת כפירה, ואין כאן הודאה, שהרי טוען שאינו חייב לו כלל.



"מה לפיו שכן מחייבו קרבן..."

הת' אהרן לאשאק
תל' בשיבה

איתא בגמ' ב"מ (ג, ב) "מאי ק"ו, ומה פיו שאין מחייבו קנס מחייבו שבועה, עדים שמחייבין אותו קנס אינו דין שמחייבין אותו שבועה.

(1) ויש שכתבו לתלות ב' הצדדים בטעם חיוב שבועה במודה במקצת האם היא מחמת דנראה כמשקר (תוס' ב"מ ד, א) ואז לא בעינן הודאה המחייבת רק הודאה שעושה טענת התובע חשובה. או מחמת גלגול, כמבואר בתוס' כתובות יח, א דמדנתחייב ממון, מחייבו שבועה כעין גלגול ואז בעינן הודאה המחייבת ממון לחייבו שבועה.

מה לפיו שכן מחייבו קרבן, תאמר בעדים שאין מחייבין אותו קרבן. הא לא קשיא, ר' חייא כר' מאיר סבירא ליה, דתנן . . אלא מה לפיו שכן מחייבו אשם אשם היינו קרבן... "ע"כ תוכן הסוגיא.

ומבאר בתוס' (ד"ה 'מה לפיו שכן מחייבו קרבן') דסוגיא דידן אתיא כהאי לישנא בכריתות דטעמא דרבנן (דפטרי מקרבן בעדים) משום דאדם נאמן על עצמו יותר מק' עדים, ולכן נאמן להביא קרבן אפי' עדים מכחישים אותו, והם לא מחייבים אותו להביא קרבן אם הוא מכחישן, ומזה ראי' שפיו גדול, "ע"כ שר' חייא כר"מ סבירא ליה. אבל ללשון הגמ' שם שטעמא דרבנן הוא משום דמתרצינן דיבורי' שאמר "לא אכלתי שוגג אלא מזיד", ובאמת אינו נאמן להכחיש העדים, נמצא דר' חייא יכול לסבור אפי' כרבנן (דבעצם מסכימים לר' מאיר), וזה לא מתאים למה שנא' בגמ' דידן.

והקשו המפרשים, מדוע אכן לא פירשה הגמ' כלשון הב' שם, ואתיא ר' חייא אפי' כרבנן - ולמה רצתה הגמ' להעמיד דעת ר"ח דוקא כר"מ, ולא כרבנן?

ומבאר המהרש"א דזה תלוי במה שמבאר התוס' ד"ה "מה אם ירצה לומר", דלפי הך לישנא (דאדם נאמן על עצמו יותר מק' עדים), הא דאמרו רבנן "מה אם ירצה לומר מזיד הייתי" זהו רק לדברי ר"מ. וממשיך התוס' לבאר דלפי לישנא הב', הפירוש ב"מה אם ירצה לומר מזיד הייתי" אינו מיגו ממש, דהא מיגו במקום עדים הוא, אלא דמתרצינן דיבורי' ואינו אליבא דר"מ אלא טעמא דנפשי', ע"ש.

ומבאר המהרש"א דבזה התוס' מבאר קושיא הנ"ל (מדוע לא נחית לפרש ר' חייא ככו"ע), שהרי לפי לישנא דנאמן אדם על עצמו יותר מק' עדים, מובן יותר המילים "אמרו לו (רבנן לר"מ) מה אם ירצה לומר", דמדיוק הלשון "אמרו לו" משמע שהוא לדברי ר"מ. אבל ללשון הב' דמתרצינן דיבורי', צ"ל ד"אמרו לו מה אם..." הוא "טעמא דנפשי'", ואינו כתשובה לדברי ר"מ (דהא אין לפרשו כמיגו ממש כנ"ל), ואין זה מן הסברא לומר, ולכן נקט גמ' דידן כלשון הא'.

ועי' בחידושי רעק"א על תוס' זו דמפרש באופן אחר: זה שיכולין לתרץ (בהמשך הגמ') "אשם היינו קרבן", זהו רק ללשון ד'נאמן אדם על עצמו יותר מק' עדים', אבל לפי אידך לישנא דמתרצינן דיבורי', אא"ל כן. והוא משום, דללישנא דמיגו, נמצא דלכו"ע - בין לר"מ בין לרבנן - אינו יכול להכחיש את העדים ואכן חייב ע"פ עדותם. וא"כ

דברי המשנה דד' שומרי' (בשכועות דף מט, א. הובא בתוד"ה 'אשם היינו קרבן'), איתא שאשם חייב רק ע"פ הודאת עצמו ואינה מחוייב ע"פ עדים, איתא דלא כהאי ולא כהאי? אלא עכצ"ל, דשונה אשם משאר חיובי קרבן דאכן חייב רק ע"פ עצמו משום דכתיב "והתודה", רק ע"פ עצמו, וזהו גם לדברי ר"מ, וא"כ אא"ל בסוגיין "אשם היינו קרבן" אליבא דר"מ (דמחייב גם ע"פ עדים).

ויל"ע מדוע לא רצה המהרש"א לבאר כן בדעת התוס'?

ויל"ה הביאור בזה ובהקדם, מה שיש לדייק בדברי התוס' (ד"ה אשם היינו קרבן), דהנה מקשה התוס' מהא דאיתא בגמ' ב"ק, דהך משנה דד' שומרי' (דשם איתא גבי אשם (וחומש) דחייב רק ע"פ הודאתו ולא ע"פ עדים) איתא אליבא דר"מ, והרי בסוגיין מבואר דלר"מ גם באשם חייב ע"פ עדים?

ומתרץ התוס', דהוא מחלוקת הסוגיות: לפי סוגיא דידן, ר"מ אכן מחייב אשם ע"פ עדים, ויעמיד המשנה שם רק לפי רבנן; ולהסוגיא שם, ר"מ אכן סובר דאשם חייב רק ע"פ הודאתו ולא ע"פ עדים, וזהו משום דכתיב "והתודה", ואין לעשות ק"ו מפיו, אלא יליף במה הצד מפיו ועד א' כדמסיק הגמ' לקמן.

ולכאור' עדיין צ"ל, מדוע לא רצה התוס' ללמוד בפשטות, דגם זה תלוי על ב' הלישנות: כבר למדנו בתוס' דסוגיא דידן איתא רק כהלישנא ד'נאמן אדם...'", ויל"ה, דללישנא זו ר"מ סובר דאשם חייב ע"פ עדים (דלפי לישנא זו, רבנן פוטרם קרבן בכל מקום, ומן הסתם שר"מ חולק ומחייב קרבן בכל מקום); אבל בסוגיא שם י"ל שקאי רק אליבא דאידיך לישנא של מיגו, ולפי לישנא זו סובר ר"מ שפטור מקרבן אשם ע"פ עדים משום דכתיב והתודה. ומה הכריח התוס' ללמוד שהוא מחלוקת הסוגיות?

ולכאור' תירוץ זה אתי שפיר טפי, דהנה על תירוץ זה של תוס' יש לשאול, מה היתה ההו"א של הגמ' שם בב"ק לקיים המשנה (דאשם אינו חייב ע"פ עדים) כר"מ, בקל יכולים לקיימה כרבנן שסוברים שעדים מחייבים קרבן בכל אופן, ומה הכרח לקיימה כר"מ¹? אלא

(1) בודאי שסברת הגמ' בפשטות הוא משום שסתם משנה ר"מ, אבל עדיין יש ליתן טעם לדבר.

נראה לומר שהגמ' שם סוברת כהלישנא של מיגו ומתרצינן דיבורי', דלפי לישנא זו, רבנן מודים לר"מ שעדים מחייבים קרבן - רק דבקרבן חטאת יכולים לתרץ "שלא אכלתי שוגג אלא מזיד" ופטור; אבל באשם דליכא למימר הכי (דגם במזיד חייב), לכו"ע יהי' חייב ע"פ עדים, והמשנה דלא כמאן, וזה הכריח הגמ' להכיר שיש חילוק יסודי בין אשם וחטאת, והוא דבאשם כתב "והתודה", וממילא גם ר"מ יודה לזה, ולכן העמיד המשנה כר"מ, אבל ללישנא ד"אדם נאמן על עצמו...", אין שום צורך להביא הפסוק של "והתודה", דבקל יכולים להעמיד המשנה כרבנן.

וממילא לפי"ז מוכח, דסוגיא דהתם קאי להלישנא של מיגו ומתרצינן דיבורי', וסוגיא דידן כבר אמרינן שקאי לאידך לישנא, וממילא מתורץ קושיית התוס' - ומה הכריח את התוס' לומר שיש כאן מחלוקת הסוגיות?

אלא עכצ"ל דלב' הלישנות - בין להלשון "דאדם נאמן...", ובין להלישנא של מיגו וכו', מוכרחים לומר שיש כאן דרשה של "והתודה" (ולא ע"פ עדים), וגם ר"מ מודה לזה, ולכן תירץ התוס' דיש כאן מחלוקת הסוגיות. וראי' לדבר, (עיי' בהר"ן, והריטב"א, ועוד) דהם מסבירים בסוגיא דידן "אשם היינו קרבן" (וסוגיא דידן קאי לפי השיטה ד"אדם נאמן...") שגם בזה חולקים רבנן ור"מ במקרה שהעדים העידו שהוא חייב אשם והוא לא מכחישן, דלרבנן אפ"ה פטור משום דכתיב "והתודה", וע"ז חולק ר"מ וסובר שהק"ו מלמדנו דהעדאת עדים כהודאת פיו בכל מקום. רואים איפוא, שאפי' ללישנא דידן "דאדם נאמן...", רבנן דורשים "והתודה", ור"מ חולק. וא"כ, כשם שר"מ חולק על דרשה זו בהאי לישנא כן הוא חולק עליו לאידך לישנא, וא"א לתרץ קושייתו לתלותה על ב' הלישנות, ולכן לומד שהוא מחלוקת הסוגיות.

ועפכ"ז מובן שא"א לבאר כהגרעק"א בדעת תוס': דלפי' תוס', ר"מ חולק על דרשת "והתודה" לב' הלישנות, וא"כ יכולים לומר בדעת ר"מ "אשם היינו קרבן" - שגם באשם, עדים מחייבים - לב' הלישנות, וא"כ עדיין יש להקשות למה לא נקט הגמ' כאידך לישנא ויהי' ר' חייא ככו"ע? אלא עכצ"ל כמו שמבאר המהרש"א.

ונמצא דביאור רעק"א הוא בפשט הגמ', אבל בתוס' אא"ל כן, ומוכרחים ללמוד כהמהרש"א בדעת תוס'.



חוב כיבוד אב ובנו והוא רבו [גליון]

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
רב ושלח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישגן

בגליון תתפ"ז (ע' 22) עומד בני הרה"ח ר' א"נ הכהן שיח' על הא דאיתא בקידושין לג, ב "איבעיא להו בנו והוא רבו מהו לעמוד מפני אביו. איבעיא להו בנו והוא רבו מהו לעמוד אביו מפני בנו" ופסק הרא"ש "וספיקא דאורייתא הוא ויעמדו זה עם זה".

אמנם הר"ן מביא מה שפסקו הר"ח והרמב"ם שאע"פ שהוא רבו חייב הבן לעמוד מפני אביו, "אבל אביו אינו חייב לעמוד מפניו".

ובאמת שיטת הרמב"ם והר"ח, כותב הר"ן, דלמדו מהמבואר בירושלמי בפרקין שהיה רבי טרפון מכבד את אמו אע"פ שרבי טרפון היה בגדר רב כלפי אמו. והקשה בני הרב א"נ שי' שיש תמיהה בענין זה, דהנה משנה מפורשת היא בב"מ לג, א "אבידת אביו ואבידת רבו של רבו קודמת, שאביו הביאו לעוה"ז ורבו שלמדו חכמה מביאו לעוה"ב .. הי' אביו ורבו נושאים משאוי מניח את של רבו ואח"כ מניח של אביו..." וא"כ מפורש במשנה שחוב כיבוד רבו גובר על חוב כיבוד אביו.

וא"כ לכאורה היו צריכים לפשוט ממשנה זו השקו"ט בסוגיין בדיון בנו והוא רבו, שהרי גם בסוגיין יש מציאות כזו גבי חיובי כבוד מנוגדים זה לזה, ומדוע א"א לפשוט השאלה מאותה משנה, דחוב רבו גובר על חוב כבוד אביו. ובאמת רואים דלא רק שהגמ' אינה פושטת האיבעיא מאותה משנה אלא דעת הר"ן שהר"ח והרמב"ם פסקו ע"פ הירושלמי הנ"ל להיפך, שחוב כבוד אב גובר בזה על חוב כיבוד רבו (אף שהרמב"ם בעצמו פסק באותה משנה דאבידת רבו קודמת לאבידת אביו כו' כנ"ל).

ועיין שם שבני שי' תירץ זה בטוב טעם ודעת על יסוד הירושלמי בפרקין ובמס' בב"מ דמצות כיבוד אב"א הוה בגדר פריעת חוב.

אבל נראה לי לתרץ דעת הרמב"ם באופן שהוא יותר פשוט. והיינו, שהרמב"ם סובר, שכאשר ר' יהושע בן לוי אמר ואני איני כדאי לעמוד מפני בני (אלא משום כבוד נשיא) ופירשו בגמ' שכוונתו "שאני איני כדאי לעמוד מפניו ואפילו הוא רבאי דהא אנא אבוה" סובר הרמב"ם

שהפירוש הוא, שכיון שאני אביו א"כ במה שאני איני עומד לפניו בזה אני מכבדו יותר, שכאשר האב אינו עומד מפני בנו זהו כבודו של הבן, שהעומדים שם יאמרו שאפשר שהאב הוא באמת איש מכובד, וזהו בעצמו (מה שהבן הוא בנו של איש מכובד) נותן כבוד להבן. משא"כ אם האב יהי' מחויב לעמוד מפני בנו והוא רבו יהי' מוכח שהאב אינו איש מכובד, דהנה עיין שם בקידושין (לג, ב) "דאמר ליה שמואל לרב יהודה שיננא קום מקמי אבוך, שאני רב יחזקאל דבעל מעשים הוה דאפילו מר שמואל נמי קאים מקמיה". א"כ מובן מזה, שאפילו אם יש דין שבנו והוא רבו אין צריך לעמוד לפני אביו, מ"מ אם האב הוא בעל מעשים, אז צריך הבן לעמוד מפני אביו. ולכאן ה"ה בנוגע עמידת האב מפני בנו שהוא רבו, שאפילו אם היה הדין נותן, שהאב צריך לעמוד מפני בנו והוא רבו, כל זה אם אינו בעל מעשים, משא"כ אם האב בעל מעשים לכאן לכו"ע אין האב צריך לעמוד מפני בנו.

וע"כ אומר שם ר' יהושע בן לוי "אני איני כדאי לעמוד מפני בני", ר' יהושע אינו אומר "אני איני מחוייב לעמוד מפני בני" אלא הוא בא לומר שכיון שעיקר הטעם של עמידה לפני רבו הוא כדי ליתן כבוד לרבו, ע"כ הוא אומר שאפילו אם הבן הוא רבו של האב "אינו כדאי" לעמוד מפני בני, שדוקא ע"י מה שהאב אינו עומד מפני בנו בזה הוא נותן יותר כבוד להבן.

וכל זה לא שייך להא דב"מ לג, א, גבי אבידת רבו ואבידת אביו. מפני דשם באמת יש חיוב לתת יותר כבוד לרבו מאשר לתת כבוד לאביו.



חסידות

"שיכול להלוח נגד רוחו של כל אחד ואחד"

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בשיבת ליובאוויטש - מנטשטער, אנגלי

בהקדמה לספר תניא, שהוא אגרת ששלח אדה"ז להחסידים ששמעו, שאדה"ז בדעתו שהקונטרסים - היינו ספר התניא יהי' תחליף

לכניסה ליחידות, והיינו שכל השאלות שהם רוצים לשאול ביחידות יכולים לקבל התשובה בספר התניא.

וע"ז כותב אדה"ז "כי מרגלי' בפומי' דאינשי בכל אנ"ש לאמר, כי אינו דומה שמיעת דברי מוסר לראי' וקריאה בספרים שהקורא קורא לפי דרכו. . ובר מן דין הנה ספרי היראה הבנויים ע"פ שכל אנושי בודאי אינן שוין לכל נפש, כי אין השכלים והדעות שוים ואין שכל זה מתפעל ומתעורר ממה שמתפעל שכל חבריו, וכמו שאמרז"ל גבי ברכת חכם הרזים על שישים ריבוא מישראל שאין דיעותיהם דומות זו לזו, . . וכמ"ש הרמב"ן במלחמות שם בפירוש הספרי גבי יהושע שנאמר בו איש אשר רוח בו שיכול להלוך נגד רוחו של כל אחד ואחד וכו'".

ולכאור' צ"ב מהו הכוונה בזה שמביא הרמב"ן בפירוש הספרי, דלכאור' מהספרי גופא שמפרש "איש אשר רוח בו שיכול להלוך נגד רוחו של כאו"א" מוכח שכ"א הוא שונה מחבירו, ומשו"ה צריך מי שיכול להלוך נגד כאו"א, והיינו שאין דעותיהם שוות. וא"כ מה מוסיף בזה הרמב"ן במלחמות (עי' ב"שיעורים בספר התניא" מה שביאר בזה בהערה ולכאור' אין זה על דרך הפשט).

ואולי י"ל בזה (דלכאור' זהו ע"ד הפשט) דהנה בגמ' ברכות נא, ב. מביא שרב חנינא ברי' דרב איקא אמר לרב פפא ורב הונא ברי' דרב יהושע, שחייב לברך עליהם ברכת חכם הרזים. והיינו דאף דמבואר בהביריתא ש"הרואה אוכלסי ישראל אומר ברוך חכם הרזים" למדנו שיש יחיד ששייך לברך עליו ברכת חכם הרזים.

והבעל המאור מעיר ע"ז שהרי"ף לא הביא כמה הלכות מהסוגיא, ואחד מהם, שיש יחיד שחייבים לברך עליו חכם הרזים, וע"ז תי' הרמב"ן במלחמות שיטת הרי"ף "אלא דהיא מילתא דלית לה פתרי אבל הוא מיסודי חכמה שרמז להם שראוי לברך ברכה זו על חכם גדול שנכללו בו כל הדעות כענין שאמר הכתוב ביהושע בן נון, איש אשר רוח בו, ודרשו בספרי שיכול להלוך נגד רוחו של כל או"א כו', ולא מברכין חכם הרזים אלא על אוכלסיא כו'", עיי"ש.

והיינו שתירוצו של הרמב"ן בפי' הספרי הוא לכאור', דבפשטות הפי' ב"יכול להלך נגד רוחו של כאו"א" הוא שיש לו היכולת להבין כל אחד, אבל הרמב"ן מחדש דא"א להלוך נגד רוחו של כאו"א אא"כ יש לו מהכוח של זה שמהלך כנגדו, ודוקא אז יכול להלוך נגד רוחו. וזהו

הפי' 'איש אשר רוח בו', לא רק שיוכל להלוך נגד רוחו של כאו"א כמפורש בספרי, אלא שרוח בו כפשוטו. והיינו שיש לו מרוחו של כאו"א. ודוקא בגלל זה יכול באמת להלוך נגד רוחו של כאו"א.

[והיינו שאין - "שיכול להלוך נגד רוחו של כאו"א" פי' של "איש אשר רוח בו" אלא תוצאה מאיש אשר רוח בו. וא"כ פי' דברי הספרי הוא "איש אשר רוח בו" (למה צריך) שיכול להלוך נגד רוחו של כאו"א.

ועפ"י י"ל דהנה אדה"ז מביא השאלה של החסידים, איך אפשר לספר להיות תחליף ליחידות. ומסביר הקושיא, דאם הספר הוא בנוי על שכל אנושי, פשוט שא"א לעשות בשביל כל אחד, מכיון "שאין דיעותיהם שוות ואין שכל זה מתפעל ממה שמתפעל שכל חבירו".

ואז יבוא בעל דין לחלוק ולומר, שאולי אפשר לחבר ספר עפ"י שכל אנושי שאין לו נטי' לאיזה ציור מיוחד של שכל רק באופן כזה שכולם יתפעלו ממנו, והיינו דאף דאין דיעותיהם שוות, מ"מ מי אומר שא"א לחבר ספר שכולם יתפעלו, בגלל שאין לו נטי' מיוחדת אלא שכל ששייך לכאו"א.

(ואולי אפשר לחזק השאלה, דאף דאין דיעותיהם שוות, אבל פשוט שיש שכלים שא"א לחלוק עליו, וכולו מוסכם).

וע"ז מביא הרמב"ן במלחמות בפירוש הספרי, והיינו דברמב"ן מבואר שא"א להלוך נגד רוחו של כאו"א. אלא ע"י שהרוח של כ"א נמצא בקרבו, והיינו שאפילו מצד שיכול לדבר עם זה באופן זה, ועם השני באופן אחר, מ"מ א"א להלוך נגד רוחו של כאו"א, אלא ע"י שנמצא בו מרוחו מ"מ כ"ש וק"ו שא"א שמצד ספר שבנוי על שכל אנושי שיש בו להלוך נגד רוחו של כאו"א וא"כ מתחזק טענת החסידים דלא יכול להיות תחליף ליחידות.



שאלות וביאורים בענין "שבירת הכלים"

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

בס' מאמרי אדה"ז "אתהלך לאזניא" ע' יא כ' וז"ל: "שהרי אנו רואים כשאדם אוכל איזה מאכל ניתוסף בו חיות כו' וגם שיש בו טעם, והטעם הוא ממקום גבוה, וכן אמר הצדיק ר' אברהם בהמגיד מה שאנו

מרגישין הטעם ולא נת"א [נקודות תגין אותיות] כי בנת"א הי' שבירה משא"כ בטעמים לא הי' שבירה כי אם השתלשלות". ע"כ.

וכן נמצא ג"כ בס' לקוטי אמרים להה"מ סקכ"ג, וז"ל: "והענין שהענוג בא מהטעמים ר"ל מחמת טעמים טובים יש תענוג, וכך הוא בשרשו שעולם התענוג בא מהטעמים, כי ד' בחינות טעמים נקודות תגין אותיות יש בכל דבר שבעולם, רק שבתענוג לא הי' שבירה, ולכך מבינים הטעם מכל דבר ושאר בחינות אינם ניכרים בו, שזה הדבר בא מהשבירה שהדבר גשמי בא מעפריות מה שנפלו מהשבירה שלא נתבררו כו'". ע"כ.

הלא מפורש בשני מקומות אלו שבטעמים ותענוג לא הי' שבירה.

שבירה גם בטעמים

וצ"ע בסה"מ תקס"ה ע' קנג (ד"ה כי הוא יברך הזבח) שכ' וז"ל: "דהנה שורש המאכלים הוא מבחי' טעמים דתוהו שנפלו למטה לנוגה דבי"ע דרך שבירה כנודע". ע"כ.

והובא גם בס' דרמ"צ מצות אכילת קדשי קדשים דף צג, א, וז"ל: "ב' מיני חיות שיש במאכל א' הטעם שבו ב' גופו וממשו כו', והם באמת שני מיני חיות שיש במאכל מצד שרשו משם ב"ן דתוהו שנפל בשבירה, שהרי שם ב"ן הנ"ל כלול מטנת"א וכולם נשברו, ומצד עצמיות ב"ן נתוהו גוף חיות המאכל אבל מבחי' טעמים שבו נתוהו הטעמים והענוג שבמאכלים". ע"כ.

טעמים גשמיים שרשם מנפילת רפ"ח ניצוצים

ועי' ג"כ בסידור עם דא"ח צז, ד, ז"ל: "כי הטעם שבמאכל הוא מנפילת רפ"ח ניצוצים דשבירת הכלים שבתוהו שקדמו לתיקון כו', והענין ידוע שהוא מבחי' עולם התענוג, כי יש בחי' טנת"א כו' והטעמים בבחי' כתר, ומזה שאנו רואים תענוגי עוה"ז שיש בפירות הערבים ומתוקים יובן ממילא בחי' עונג העליון שמשם נפלו כו'". [ובהמשך מבאר שם שטעם המתיקות בגופו ומהותו של הפרי זה מורה שג"כ למעלה קודם השבירה בשורש המתיקות בעולם התוהו בבחי' טעמים עליונים דכתור עליון היה בהם ממהות ועצמות עונג העליון עתיקא דעתיקין]. ועד"ז הוא בס' מאמרי אדהאמ"צ הנחות תקע"ז ע' רצז.

ועד"ז באוה"ת משפטים ע' א'שז, שבמאכלים גשמיים מלובש רק חיצוניות התענוג וע"י שבירת הכלים כו' ע"ש.

הלא שנקט בכל מקומות אלו ענין נפילה ושבה"כ גם לגבי טעמים. ואיך יתאים כ"ז עם המובא בשם הה"מ ור"א המלאך שטעמים גשמיים שרשם מטעמים העליונים בדרך השתלשלות ולא בדרך שבירה.

[ובאמת יש בחי' טנת"א בכל עולם, וגם בעולם הנקודים דשבה"כ יש טנת"א פרטיים כמ"ש בע"ח בכ"מ. אבל בכל מקומות אלו מדובר בטנת"א הכלליים, ובכ"ז נקט ע"ז לשון שבה"כ. וצ"ב].

שבה"כ בעולם הנקודים ולא בעקודים

עוד יש סתירה בענין קרוב לזה, והוא דאיתא במקומות רבים בענין ג' עולמות עקודים נקודים וברודים, אשר השבירה היתה בעולם הנקודים ולא בעולם העקודים,

עי' הלשון בלקו"ת אמור לח, א: "וכמו בעולם העקודים שודאי הי' שם ריבוי האור יותר מבנקודים ואעפ"כ לא הי' שם שבירת הכלים ח"ו, והיינו מחמת קרבתן לאו"ס כו". והובא זה ג"כ בסה"מ תרל"ג ח"א ע' קלב.

ועד"ז בתו"א נח י, ד. לקו"ת חוקת סא, א. ואתחנן ג, ג. ובארוכה בתו"ח בראשית טז, ג. יח, ב. ובכ"מ.

ובמאמרי אדה"ז ענינים ע' תיז, שם הד"ה "להבין מ"ש בע"ח בענין שבירת הכלים שהי' בעולם התוהו שהוא עולם הנקודים", וכותב בהמשך: "משא"כ בעולם העקודים יכלו הכלים לסבול האור הגדול ולא נשברו כלל". [ושם בהמ"מ נסמן לעוד מאמרים בענין זה].

ועי' באוה"ת בשלח ע' תי: "והקושי גדולה שאם בנקודים שהיו עשר כלים לא יסבול א"כ איך בעקודים שהיו עקודים בכלי אחד יכול לסבול ולא הי' שבה"כ". (ומבאר מפני שבעקודים הי' הביטול במציאות כו')

ועד"ז בהמשך תער"ב ח"א ע' קעד: "וכמו בעקודים שהי' כלי א' ולא הי' שבירה ח"ו מפני שהכלי הוא בבחי' אחרת כו".

והמקור בכתבי האריז"ל הוא בע"ח שער דרושי הנקודות (ש"ח) פ"א. ושער שבה"כ (ש"ט) פ"ב ועוד, אשר התחלת השבירה הוא ביו"ד נקודות דס"ג כו'. ועי' דרמ"צ קע, ב ועוד.

בסידור אדה"ז "השבירה היתה בעולם העקודים"

אולם נגד כל זה איתא הלשון בסידור עם דא"ח צח, ד [והוא רשימת כ"ק אדהאמ"צ של מאמר אדה"ז פ' עקב תקס"ד]: "וידוע ג"כ שהשבירה הי' בעולם העקודים כשהיו עקודים בכלי אחד מפני ריבוי האור ומיעוט הכלים כו' ומזה סיבת הנפילה בדברים תחתונים כ"כ". ע"ש.

ובהשקפ"ר הוא פלאי, כי הלא בכל המקומות מבואר אשר השבירה היתה בעולם הנקודים ולא בעולם העקודים.

לשון הע"ח: באו"א נפילה, בזו"נ מיתה

אך באמת יישוב כל סתירות אלו, יתבאר ע"פ עיון במקור הדברים בע"ח שער שבה"כ (שער ט') פ"ב, וז"ל:

"והענין כי מן האדרא זוטא נראה שלא ירדו רק הז' מלכים בלבד, וממדרשים אחרים בס' הזהר משמע כי גם באו"א יש ביטול ופגם וכמעט אפי' בכתר. ואמנם הענין הוא כי ודאי שמכל י' נקודות נפלו מהם בחי' ובכולם היה ביטול, רק זו"נ נפלו כולם בין בבחי' היותן אחור באחור ובין בבחי' היותן פנים בפנים והנה זו נק' מיתה כי הכל ירד לגמרי, אבל אבא ואימא שלא ירד מהם רק בחי' אחוריים יקרא ביטול ולא מיתה, וכתר שלא נפלו ממנו רק בחינת נצח הוד יסוד שלו כו' לכן לא נקרא ביטול בכתר רק פגם בעלמא. עוד יש טעם אחר והוא כי אינו נקרא מיתה רק מי שהולך מעולם לעולם ונבדל מעולמו ולכן שבעה מלכים שהיו באצילות וירדו אל הבריאה יקרא מיתה ממש כמ"ש באדרא קל"ה לא תימא דמיתו אלא כל מאן דנחית מדרגא קדמאה דהוי ביה קרי ביה מיתה כמו שכתוב וימת מלך מצרים, אמנם אחורי או"א אע"פ שנפלו לא ירדו בבריאה אלא נשארו בעולם האצילות עצמו לכן להיותן שלא במקומן יקרא ביטול אבל לא יקרא מיתה". ע"כ.

ואח"ז כ' בע"ח שם (באותו פרק) אודות אחורי או"א: "כי כאן לא היתה מיתה ושבירה ממש כמו בז' מלכין רק קריעה ושבירה בעלמא ונשאר במקומו".

[והובא ג"כ לשון ע"ח זה בס' אוצ"ח שער הנקודים פ"ח, ובדפוס ירושלים של האוצ"ח צויין לשער ההקדמות, ששם הלשון שונה קצת: "כי לא היתה נתיצה ושבירה כמו בשבעה מלכים רק קריעה לבד"].

ועי' מזה עוד שם בע"ח שער דרושי הנקודות (ש"ח) פ"ב, וז"ל: "והרי נתבאר ג' בחי' אלו, והם כי הכתר נתקיים כולו (שהארתו גדולה מאד ולא נשבר כלי שלו), ואו"א נשברו ונפלו האחוריים שלהן, וזו"ן נפלו פנים והאחוריים שלהם כו'", ע"ש.

וע"ש עוד בע"ח שער המלכים (שי"א) פ"ז: "עוד הי' שינוי ב' כי הכלים דאו"א לא נשברו שבירה גמורה הנקרא מיתה, רק ירידה לבד למטה ממקומם אבל נשאר עומדים בעולם אצילות עצמו במקום שהי' עתיד להיות מקום נוקבא דז"א לכן לא נזכר בהם בחי' מיתה, רק בז' מלכים תחתונים שבהם נאמר וימת כי ירדו למטה מעולמן ונפלו לעולם הבריאה ונפלו ממש תוך הקליפות ונתבטלו שם בתוכם". ע"כ.

וע"ע שם בשער שבה"כ (ש"ט) פ"ג (ובהגהת צמח שם). ובפ"ו. ובשער המלכים (שי"א) פ"ז. ומענין הפגם בכתר נזכר גם בע"ח שער דרושי הנקודות (ש"ח) פ"ג. ועי' ג"כ מענין הנפילה באחורי או"א בהמשך תער"ב ח"ג ס"ע א'תסג.

גם בבחי' טעמים, נפילה ולא שבירה

ובעז"ה מצאתי מזה גם במאמרי אדה"ז, והוא בסה"מ תקס"ח ח"א (ע' תקסד), וז"ל: "לפי שבחי' טנת"א לפעמים בחי' הטעמים בכתר והנקודים בחכמה ולפעמים הטעמים בחכמה והנקודות בבינה כו', ובשבירת הכלים דתוהו היה עיקר השבירה בנקודים בבחי' בינה שהוא שם ס"ג כנודע, אך גם מבחי' החכמה נפל והן בחי' הטעמים וכל מיני תענוגים הגשמי' כו'". ע"כ.

[שם בתקס"ח הוא ביאור ד"ה המגיד מראשית אחרית. ומובא ג"כ לשון זה באוה"ת משפטים ע' א'שז].

תירוץ דברי הה"מ והר"א המלאך

ומשני מקורות אלו (בס' ע"ח וסה"מ תקס"ח), למדנו אשר בשבה"כ יש שני ענינים: א) עיקר ענין שביה"כ, ב) הנפילה למטה. וע"כ עיקר ענין שבירת הכלים הוא אמנם בעולם הנקודים, אך גם בטעמים היתה נפילה ומנפילה זו נשתלשל למטה בטעמים ותענוגים גשמיים.

א"כ מובן מ"ש בלקו"א להה"מ (ובמאמרי אדה"ז בשם הר"א המלאך) דשביה"כ הי' רק בנקודות ולא בטעמים. וזהו כמבואר כי בטעמים הי' רק נפילה והשתלשלות ולא שבירה לגמרי. ובכל זאת שייך גם לומר לשון "שביה"כ" על הטעמים מצד כי גם שם הי' ענין הנפילה.

יישוב לשון הסידור עם דא"ח

וכן מתורץ מ"ש בסידור עם דא"ח שהשבירה היתה בעולם העקודים, דלפי כל האמור מוכן שגם בעקודים היתה פגם ונפילה כו'. ומפורש הדבר בסה"מ תרס"ה ע' צט שמביא מהאוצ"ח שגם בעקודים הי' ביטול".

[בסה"מ תרס"ה כותב בסתם מ"ש באוצ"ח שגם בעקודים הי' ביטול" ואין מציין מקומו באוצ"ח.

ולא ידעתי אם מפורש לשון זה באוצ"ח שגם בעקודים הי' ביטול", או שכוונתו ללשון הע"ח שהבאנו למעלה ש"גם באו"א יש ביטול ופגם וכמעט אפי' בכתר", כי כל הלשון של הע"ח בשער שבה"כ פ"ב נמצא ג"כ בע"ח שער העקודים פ"ח,

ומפורש בע"ח (כאשר הובא לעיל) שגם באו"א וכתר הי' ביטול ופגם (ביטול באו"א ופגם בכתר), ואו"א וכתר הם אוזן חוטם פה דעקודים (כמ"ש בע"ח שער דרושי הנקודות פ"א). א"כ אפשר לזה כוונתו בסה"מ תרס"ה במה שמביא מאוצ"ח ש"גם בעקודים הי' ביטול". והוא דברי הע"ח שהובאו למעלה.

אך אפשר יש גם לשון מפורש במ"א באוצ"ח על עולם העקודים שהי' בו ביטול].

ירידה ונפילה גם באורות

והנה יש עוד ענין קרוב לזה, והוא משנ"ת בכ"מ כי אף שעיקר השבירה הי' בכלים אבל גם באורות הי' הסתלקות ונפילת ניצוצי האור, עי' בלקו"ת מטות פב, ג. ובאריכות בדרך ההסברה בד"ה ויגדלו הנערים בסה"מ תרס"ה ע' צה ואילך, וע"ש ע' קג ואילך. ובהמשך תער"ב ח"א ע' תרה. ח"ג ע' א'תסד. ומשם אפשר יובן ג"כ לענין הטעמים שבבחינת טנת"א שהי' בהם רק נפילה, ועד"ז בענין בעולם העקודים.

מענין הירידה בהאורות נזכר גם בע"ח שער שבה"כ (ש"ט) פ"ג. ושם בפ"ו בהגהת צמח. ובשער המלכים (שי"א) פ"א (ובהגהת שמן ששון). ועוד.

השבירה ב"אור" ולא ב"מאור"

ועי' הלשון בס' מאמרי אדה"ז עה"ת ח"ב ע' תשיב: "שלא הי' השבירה רק בבחי' האורות כידוע דהאורות דתוהו נסתלקו כו' וירד מהן למטה רפ"ח ניצוצים".

ושם קאי שם בכללות האורות וכלים ביחס לעצמותו ית', שע"ז כ' שהשבירה היתה רק באורות וכלים ולא בעצמות המאור.



הערה בתניא פרק מ"ד

הרב שמעון אהרן ראזענפעלד

תושב השכונה

בלק"א פמ"ד מביא אדה"ז שתי בחינות באהבה: א) אהבה - באופן דנפשי אויתך כלילה ב) ואהבה רבה וגדולה מזו - 'כברא דאדשתדל בתר אבוי ואמיה דרחים לון יתיר מגרמיה' - ובנוגע לאהבה באופן 'כברא דאשתדל בתר אבוי ואמיה' מביא אדה"ז ב' ענינים: א) דהיא מסותרת ג"כ בכל נפש מישראל בירושה מאבותינו. ב) דהגם דהאהבה באופן כזה היא מדריגת אהבה של משה רבינו "ומי הוא זה ואיזהו אשר ערב לבו לגשת להשיג אפי' חלק אחד מני אלף ממדרגת רעיא מהימנא" וע"ז מביא אדה"ז "דמ"מ הרי אפס קצהו ושמן מינהו מרב טובו ואורו מאיר לכללות ישראל בכל דור ודור".

והנה בספר 'שיעורים בספר התניא' על פרק זה מביא הערה מכ"ק אדמו"ר ע"ז וז"ל: "ע"ד דמי שהוא חכם, פועל זה - דאם נמשך בטבע למדת האהבה (או גבורה ורחמים) פועלים הם בחכמה; מי שפעל בעצמו ביטול - פועלים הנ"ל בביטול וכיו"ב. וכמובן ג"כ מספ"י (דמדבר ג"כ באהבה זו - כמבואר בקונ' עה"ת, העבודה) - וכזה מובן ג"כ דמביא כאן גם ריש ל' הזהר דאשתדל בתר אבוי - דאם הי' הכוונה כאן שאהבת משה עצמה נעשית (שמץ ממנה) אהבתו - הו"ל כברא כו' דרחים לון כו', - אלא דמשה בתור רועה ממשיך דעת (ואתפשטותי' - ג"כ בזה, ומעיקר מהותו - חכ' וביטול) ואהבה - היא מאברהם".

והעורך של הספר 'שיעורים בס' התניא' - הרה"ח הרב יוסף שי' הלוי וויינבערג, (אשר גדלה זכותו שהוציא לאור ספר זה) - מבאר כוונת כ"ק אדמו"ר בהערה זו דבא לבאר דלכאוו' יש סתירה בדברי אדה"ז בנוגע לאהבה באופן כברא דאשתדל וכו'. דלכתחילה כותב

אדה"ז שהיא ירושה מאבותינו - מן האבות - ואח"כ כותב דזה בא
 "מאפס קצוהו ושמן מניה מרב טובו ואורו" מבחי' משה רבינו שמאיר
 "לכללות ישראל בכל דור ודור" ?

וע"ז מבאר כ"ק אדמו"ר דיש כאן שני ענינים:

(א) האהבה - בא מן האבות. (ב) התנועה של האהבה (באופן של)
 ביטול - עד דרחים לון יתיר מגרמיה וכו' - זה בא ממשה רבינו.

ולהעיר מד"ה בהעלותך את הנרות ה'תשכ"ט - (נדפס בתורת מנחם
 ספר המאמרים מלוקט חלק ג' ע' שס ואילך) - דמבאר שם שע"פ מה
 שמשמע מלק"א פי"ח דזה שהאבות הורישו לבנ"י האהבה המסותרת
 שייך לזה שהאבות הן הן המרכבה, וענין המרכבה הו"ע הביטול,
 שהמרכבה בטלה לרוכב, "י"ל שבהאהבה הטבעית הבאה בירושה
 מהאבות הן הן המרכבה כלולה (בהעלם) גם האהבה שבבחינת ביטול,
 שאינו רוצה לעצמו כלל וכל רצונו הוא שיהיה גילוי אלקות בעולם".
 שמזה משמע לכאור' שהאהבה בתנועה של ביטול באה מן האבות.

ועיין ג"כ בקיצורים והערות לספר התניא מאדמו"ר הצ"צ ע' ק'
 וז"ל: "כי מצד שרשם בחכ' דהיינו ענין בנים אתם. . . והאבות שהן
 מרכבתא עילאה. . . ממשיכות הנשמה שיהיה מלובש בה אוא"ס המאיר
 בחכ'". שמשמע, שיש כאן שני ענינים: (א) ענין שרש הנשמה מצ"ע
 שזהו"ע בנים אתם. (ב) ענין המשכת אוא"ס המאיר בחכ' שנמשך
 בהנשמה מצד האבות - ולכאור' מצד ענין זה (המשכת אוא"ס המעיר
 בחכ'), "אפי' קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים נפשם על קדושת
 ה'" - כפי שמסיים בסוף פי"ח בלק"א שזהו מצד "שה' אחד מאיר
 ומחיה כל הנפש ע"י התלבשותו בבחי' חכ' שבה". ולכאור' משמע מזה,
 שעיקר ההמשכה הבאה לכ"א מישראל מהאבות הו"ע האהבה
 מסותרת שפועלת באופן של ביטול, שזה פועל שיהיה אצל כל אחד
 מישראל מצד טבעו שימסור נפשו לה'.

ואולי הכוונה בהערה של כ"ק אדמו"ר הנ"ל, הוא, שאה"נ מצד
 האבות יש האהבה מסותרת אצל כ"א מישראל באופן של ביטול, ומה
 שניתוסף ע"י משה "דאתפשטותי' בכל דרא ודרא" הוא תנועה של
 ביטול באופן הכי נעלה "כברא דאשתדל בתר אבוי ואימיה דרחים לון
 יתיר מגרמי'". וכמו שמבאר אדמו"ר נ"ע בד"ה 'ואתם תהיו לי ממלכת
 כהנים' תר"ס (נדפס בספה"מ תר"ס-ב ע' קמ"ה ואילך) - דהיינו "בחי'

ביטול רצונו לגמרי ברצון ה' ואין לו רצון אחר זולת רצון ה' שזהו רצונו ג"כ".



"חלב שחלבו עכו"ם אין ישראל רואהו"

הנ"ל

בד"ה 'כי נער ישראל ואוהבהו' תרס"ו - (ספה"מ תרס"ו ע' תקפ"א) מביא מעשה מהרה"צ ר"נ מטשרנאביל בנוגע "חלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו", שאמר הפי' ואין ישראל רואהו "א איד זעהט דאס ניט" ומבאר בזה, שזהו משום שהנשמה מושלת ושוולטת על הגוף ולכן בצדיקים גדולים, אינו רואה כלל דבר בלתי רצוי. ועוד מבאר בזה, שזה משום קבעומ"ש, שצדיקים פועלים על עצמם שהם רק משועבדים לאלקות "ולא לזולת זה כלל", ולכן לא רואים דבר בלתי רצוי. והיינו שזה ענין שנפעל ע"י עבודה מצד "הגברא" שאינו רואה מציאות שהיא היפך אלקות.

ולהעיר שבד"ה 'כי נער ישראל ואוהבהו' תשט"ז - שמח"ת תשט"ז (עיין הלשון בספר המאמרים תשי"ד -תשט"ז הוצאת שנת תשמ"ח) - בקשר עם יובל שנים לאמירת מאמר זה ע"י אדמו"ר נ"ע אמר כ"ק אדמו"ר שהוא "אמר" המאמר של אדמו"ר נ"ע - (ראה תורת מנחם ח' ט"ו ע' 133), כשמביא כ"ק אדמו"ר הסיפור של הרה"צ הר"נ מטשרנאביל - מביא הסיפור במקום אחר בהמאמר כשהמדובר הוא שכל ענינים שלמטה הם כמו בהעצמות, וע"ז מבאר, שזה רק בנוגע לענינים שמצד טבע הבריאה, או כאשר האדם משתמש בעניני הבריאה כדבעי, משא"כ כשאדם בוחר לעשות דבר היפך אלקות, אז לא שייך לומר שמה שהוא עושה הוא כמו שזה בעצמות.

וע"ז מביא סיפור הנ"ל, ומבאר בזה הטעם: "דמה שהוא היפך הרצון הוא העדר ואין בזה עצמות".

והיינו דכ"ק אדמו"ר מסביר הסיפור, מצד "החפצא", דדבר שהוא היפך אלקות הוא מציאות של העדר ולכן לא רואים אותו*.

(* וכן מובא בלקו"ש ח"ה ויצא א' ע' 140 ובהע' 51 שם. המערכת

ולהעיר ג"כ שבמאמרים הנ"ל - מתרס"ו ותשט"ז מביאים המעשה "מההתחתנות של ר' ברוך מרדכי".

ושאלתי מכמה משפעים מהו הסיפור והם לא ידעו. ואבקש מקוראי הגליון דאם מי שהוא יודע מהו הסיפור, שיועיל להודיעני או לפרסם הסיפור בגליון הבא לתועלת הרבים.



רמב"ם

בדין פנים חדשות בברכת חתנים

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

ברמב"ם הל' ברכות פ"ב ה"ט "בבית חתנים מברכים ברכת חתנים אחר ארבע ברכות אלו (ר"ל ברכת המזון), בכל סעודה וסעודה שאוכלים שם..." ובה"י ממשיך "ברכה זו שמוסיפין בבית חתנים היא ברכה אחרונה משבע ברכות של נישואין, בד"א כשהיו האוכלים הם שעמדו בברכת נישואין ושמעו הברכות אבל אם היו האוכלים אחרים שלא שמעו ברכת נישואין בשעת נישואין מברכין בשבילם אחר ברכות המזון שבע ברכות כדרך שמברכין בשעת נישואין..." ובה"ג ממשיך "ואלו הן שבע ברכות..." - ומפרט השש ברכות המיוחדים בברכת נישואין, עכ"ל.

ובהל' אישות פ"י ה"ג "וצריך לברך ברכת חתנים בבית החתן קודם הנישואין והן שש ברכות, ואלו הן..." ובה"ד, "ואם יהי' שם יין מביא כוס של יין ומברך על היין תחלה ומסדר את כולן על הכוס ונמצא מברך שבע ברכות, ויש מקומות שנהגו להביא הדס עם היין ומברך על ההדס אחר היין ואח"כ מברך השש".

והנה יש לדייק בדברי הרמב"ם, דבתחלה משמע, דכשאינן פנים חדשות הוי ברכת חתנים חלק מברכת המזון, וכלשוננו, "שמוסיפין לברכת המזון", ואח"כ משמע שכשיש פנים חדשות מברכין בשביל הפנים חדשות שבע ברכות, ומשמע שזה אינה הוספה לברכת המזון. וגם יש להבין מה עם הברכה שמוסיפין סתם, בלי הפנים חדשות.

דמדברי הרמב"ם משמע שכל השבע ברכות הם כשביל הפנים חדשות, הרי בלי הפנים חדשות הי' מברכים ברכה שביעית.

גם צ"ע, בהי"א כתב "ואלו הן שבע ברכות" ולא הביא כ"א שש ברכות, בשלמא בהל' אישות כתב שם דאם יש יין אז נמצא שיש שבע ברכות, אבל כאן לא הזכיר ענין יין כלל, (ואחד מתלמידי שלוחים כאן רצו לתרץ דמאחר דמברך הברכות יחד עם ברהמ"ז, ובברהמ"ז מברכין עם יין א"כ הרי יש שבע ברכות, משא"כ בהל' אישות דשם מדבר אודות ברכת נישואין, א"כ הוצרך הרמב"ם להדגיש דרק עם יין יש שבע ברכות. אבל עדיין צ"ע דבדברי הרמב"ם אינו מוכח שיהי' שם יין בברהמ"ז, וכלשונו בפ"ז הי"ד: "אם הי' שם יין מביאין כוס מחזיק רביעית..." ובהט"ו כתב "אע"פ שאין ברהמ"ז צריכים יין..." הרי דלהרמב"ם אינו מוכרח שיהא שם יין, ודו"ק).

והנה בעצם ענין פנים חדשות יש כמה שיטות, ובעיקר שיטת הרמב"ם ששונה משאר הראשונים. והוא, דלהרמב"ם - פנים חדשות נקרא מי שלא היה שם בשעת ברכת נישואין ואם הי' שם בשעת ברכת נישואין אע"פ שלא אכל בשום סעודה אינו עוד פנים חדשות. ולפי"ז נלמד משיטת הרמב"ם, דגם בסעודת החתונה בעינן פנים חדשות, דהיינו מי שלא הי' בשעת החופה בכדי לומר השבע ברכות. והב"י הביא בשם הרמ"ך שמקשה על הרמב"ם, דלפי סוגיית הגמ' ברכת חתנים בסעודה נתקנה, וכיון שכן, אין נכון שיפטר ברכת הנישואין בברכת הסעודה.

ורש"י בכתובות דף ז, ב על הגמ' שם, "ת"ר מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה, אמר רב יהודה והוא שאין פנים חדשות", כתב וז"ל "בכל יום שלא היו שם אתמול". ואע"פ שמדבריו הי' אפשר לדייק דמי שלא הי' אתמול אבל הי' מתמול שלשום הוא ג"כ פנים חדשות מ"מ לא מצינו כן, והראשונים מבינים מדברי רש"י דר"ל שלא הי' עדיין באיזה סעודה.

התוס' בכתובות (שם) הוסיף "אור"י דפנים חדשות אין קורא אלא בבני אדם שמרבים כשבילים השמחה יותר ושבת דחשבינן פנים חדשות. . . התם נמי מרבין לכבוד השבת בשמחה ובסעודה". ע"כ.

והרא"ש בכתובות כתב להדיא וז"ל "ומיהו אם לא אכלו עד הלילה, מברכין (היינו שבע ברכות), משום שלא גרע מפנים חדשות, כיון דאכתי לא אכלי בני החופה", עיי"ש.

בשור"ע אה"ע ס' ס"ב ס"ז-ח מביא כל השיטות בענין פנים חדשות וכמה חילוקי דעות בזה עיי"ש ובנושאי כלים.

והנה הרמב"ם לא הביא כמה מהחידושים המוזכרים לעיל, והיינו דלא כתב דהפנים חדשות צריכין להיות חשובים שמרבים בשבילם. רק כתב דבעינן פנים חדשות שלא שמעו בשעת הנישואין. גם לא הביא האי דשבת חשיבא פנים חדשות וא"כ משמע דלא ס"ל דשבת חשיב פנים חדשות.

ולהבין שיטת הרמב"ם אולי י"ל, דלהרמב"ם יש ב' דינים שונים בברכת חתנים, והוא, דיש ברכת חתנים שהוא חלק מברכת המזון ובא בתור הוספה לברהמ"ז וזהו ברכה השביעית משבע ברכות, שהוא ברכה הנתקנת מצד החתן, (ולהעיר ממאמר "אשר ברא" שיי"ל בקונטרס י"ד כסלו - תש"נ, הביא כ"ק אדמו"ר זי"ע דברכה שביעית כוללת את כל הברכות, ע"ש מ"ש בשם הזוהר) אבל כשיש מי שלא שמע עדיין הברכות אז אומרים הז' ברכות בשבילם, ואלו הברכות אינם שייכים לברהמ"ז ואולי נתקנו לומר באותו זמן שבלאה"כ כבר נתקנה ברכה בשביל החתן. ובהכי מתיישבת קושיית הרמ"ך דהא דנתקנו הברכות בסעודה לדעת הרמב"ם הוא רק ברכות שביעית אבל שאר הברכות בעצם אינם שייכים להסעודה.

והשתא א"ש לשונות הרמב"ם דהביא ברכת חתנים כהוספה לברהמ"ז, ואח"כ כתב דאם מי שהוא לא שמע הברכות אז יש דין, שנאמר את הברכות בשבילו ואין זה מצד החתן, ונמצא שיש ברכה בשביל החתן ויש ברכה בשביל הפנים חדשות.

עפ"ז יש לבאר החילוק העיקרי בין שיטת הרמב"ם ושיטת שאר הראשונים: דלהרמב"ם - סיבת השבע ברכות היא בשביל הפנים חדשות. ולשאר הראשונים - הברכות הם בשביל החתן ורק דהברכות תלויים בשמחה יתירה וע"י הפנים חדשות יש שמחה יתירה. והיינו, דמאחר דכבר ברכו השבע ברכות אין לנו לחזור ולברך, רק כשהשמחה גדולה אצל החתן צריכין לברך עוד פעם, וכשיש פנים חדשות אז השמחה גדלה אצל החתן.

ולפי"ז פשוט למה רק לשאר הראשונים יש כמה חילוקי דינים הנ"ל, וכמו הדין המובא בתוס', דפנים חדשות הוא רק באדם חשוב, דמוסיפין בשביל בהשמחה. ולדעת הרמב"ם, בודאי דאין נ"מ בזה, דהעיקר הוא מה שלא שמע הברכה עדיין. וכן בנוגע שבת -

דלהראשונים דהענין הוא השמחה יתירה, אז שבת הוה פנים חדשות, דמרבין בשמחה בשביל השבת. אבל להרמב"ם לא איכפת לן בזה.

וכן מבואר עיקר המחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש, דלהרמב"ם גם סעודה ראשונה בעינן פנים חדשות ולהראשונים לא בעינן בסעודה הראשונה, והיינו דלהראשונים הסעודה הראשונה ודאי היא הוספה בהשמחה, מאחר דעיקר שמחה היא בבשר ויין, ובשעת הנישואין לא הי' שמחה זו, וא"כ לא בעי פנים חדשות בסעודה הראשונה. ורק מסעודה שני' ולהלן דכבר הי' שמחה בסעודה בעינן פנים חדשות לגדל השמחה. וגם להראשונים אם הי' שם בשעת החופה ולא בשעת הסעודה, עדיין שייך להיות פנים חדשות, משום דעיקר השמחה היא ע"י הסעודה, וכשמשתתף בסעודה ה"ה מוסיף בהשמחה. אבל כ"ז ליתא להרמב"ם, שהעיקר הוא זה שבשביל הפנים חדשות עושים הברכות, וכיון ששמע הברכה לא צריכין לעשות בשבילו עוד ברכות.

ועכשיו נחזור למה שצ"ע בדברי הרמב"ם דבהל' ברכות קורא להברכות שבע ברכות ובהל' אישות רק ששה ברכות מלבד עם מצאו יין. גם מה שהקשינו מה עם הברכה שמוסיפין סתם, בלי הפנים חדשות. דמדברי הרמב"ם משמע שכל השבע ברכות הם בשביל הפנים חדשות, הרי בלי הפנים חדשות הי' מברכים ברכה שביעית.

ואולי אפשר לומר באופן חידוש, דברכה שביעית עולה לכאן ולכאן. היינו דהיא חלק מברכת המזון כנ"ל ושבאו פנים חדשות לא הפסידו הברכת חתנים שמוסיפין בברהמ"ז, וביחד עם זה היא גם חלק מהברכות שאומרים בשביל הפנים חדשות, א"כ היא כמו ב' ברכות, אחת בשביל החתן ואחת בשביל הפנים חדשות. ומשו"ה כותב הרמב"ם שיש כאן שבע ברכות לבד ברכת בפה"ג. ובהל' אישות הוצרך להיין בכדי להיות שבע ברכות. ודו"ק.



בגדר ברכות "ארץ חמדה" ו"ברית ותורה" בברהמ"ז

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

כתב הרמב"ם בפ"ב מהל' ברכות ה"ג "וכל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ לא יצא ידי חובתו, וצריך להזכיר בה ברית ותורה". והקשה הלחם משנה שם, "למה בארץ חמדה ובמלכות בית דוד משיחך (כוונתו למ"ש הרמב"ם בה"ד לגבי ברכה שלישית) כתב

רבינו ז"ל כל מי שלא אמר לא יצא י"ח, ובברית ותורה לא אמר כן אלא צריך להזכיר ברית ותורה לבד והא בגמרא (דף מט) בכולהו אמר ואם לא הזכירן לא יצא י"ח. ואע"ג דרב אמר שם, לא אמר ברית ותורה ומלכות יצא. לית הלכתא כוותיה כדמשמע שם". והניח בקושיא.

והנה בספר קובץ על הרמב"ם, רצה לומר, דבאמת לדעת הרמב"ם, בדיעבד אם לא הזכיר ברית ותורה אין מחזירין אותו. וכמו שהביא הטור בסקפ"ז בשם אחיו ר' יחיאל, שהיה מסופק במה שאמרו בגמ' דאי לא הזכיר ברית ותורה לא יצא י"ח, "אי לעיכובא קאמר או למצוה, והדעת נוטה דלמצוה קאמר" אבל הטור עצמו כתב דנראה דלעיכובא קאמר, וצריך לחזור. ולכן, גם בדעת הרמב"ם יש לפרש "דודאי לענין דיעבד סמכינן על רב ולא קיי"ל כירושלמי". ועפ"ז הרי לא יקשה דיוק הלח"מ, במה שהרמב"ם שינה לשונו, בין מי שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה לבין מי שלא הזכיר ברית ותורה, משום דבזה הרי לא יצא י"ח גם בדיעבד, משא"כ בברית ותורה שזהו רק לכתחילה. (וכן ראיתי בעוד אחרונים שתפסו כן בדעת הרמב"ם, ראה תורת רפאל סט"ו, ועוד).

אמנם הלח"מ שהניח בקושיא, מובן שתפס בדעת הרמב"ם דגם ברית ותורה זה לעיכובא, וכן כתב גם הב"י (שם), "אבל מדברי הרמב"ם משמע דלעיכובא קאמר, וכדברי רבינו", וממשיך, דכן איתא להדיא בתוספתא ובירושלמי דגם מי שלא הזכיר ברית ותורה מחזירין אותו, ע"ש. ולפי"ז הדרא קושיא לדוכתא, למה שינה הרמב"ם בלשונו?

ואוי"ל בדעת הרמב"ם דאף שגם מי שלא הזכיר ברית ותורה מחזירין אותו, מ"מ ישנו חילוק גדול בין מי שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה לבין מי שלא הזכיר ברית ותורה: דמי שלא אמר ארץ חמדה וכו' נחשב שחסר לו בעיקר הברכה, דזהו כל תוכן הברכה השניה ברכת הארץ, ולכן אם לא אמר ארץ חמדה וכו' נחשב כאילו לא בירך ברכה שניה כלל. משא"כ זה שצריך להזכיר ברית ותורה בברכת הארץ י"ל, דגם אם לא הזכיר אין זה כאילו לא אמר ברכה שני', אלא דחכמים תיקנו שיש דין שצריך להזכיר בתוך ברכת הארץ את ענין הברית ותורה דבשעה שמודה על הארץ יש להודות גם על ברית ותורה.

ומה שצריך לחזור ולברך באם לא הזכיר ברית ותורה, אין הפשט משום שחסר לו בחפצא של הברכה, אלא היות שיש חיוב להודות גם על ברית ותורה, והמקום שבו נתקן להודות ע"ז הוא בברכת הארץ לכן

מצד דין זה צריך לחזור ולברך, כדי שיוכל להודות על ענין הברית והתורה.

והדוגמא לזה (דאף שחייב לחזור ולברך אין זה משום שחסר לו בעיקר הברכה), הוא מהמחלוקת הידועה בענין הזכרת יעלה ויבוא במנחה של ר"ח (ראה לקו"ש חי"א ע' 16 הערה 13) דמי שטעה ולא הזכיר יעלה ויבוא במנחה של ר"ח שלמחרתו חול, דיי"א שיתפלל במוצאי ר"ח שתיים של ערבית, כדין מי שלא התפלל כלל. ויי"א שלא יתפלל שתיים, שכיון שכבר התפלל כל תפילת המנחה מבעוד יום, אלא שלא הזכיר בה ר"ח, הרי אינו מרויח כלום אם יתפלל ערבית שתיים, שהרי לא יזכיר בה עוד של ר"ח. ואין זה דומה לטעה ולא התפלל מנחה של שבת, שמתפלל במוצאי שבת שתיים של חול. שכיון שלא התפלל מנחה כלל א"כ ירויח תפילת שמו"ע, אע"פ שלא יזכיר בה של שבת (וכבר האריכו בזה האחרונים לבאר, שלדעה הב' גם כשלא הזכיר יעלה ויבוא נחשב שכבר התפלל אלא שחסר לו הדין שצריך להזכיר ר"ח בתפילתו, ולכן כ"ז שיכול לתקן ולהתפלל שוב ולהזכיר ר"ח, צריך לחזור ולהתפלל. משא"כ במוצאי ר"ח כשאין אפשרות לתקן את חסרון הזכרה אין טעם שיחזור ויתפלל).

וא"כ גם בנדודי י"ל, דהדין שצריך להזכיר ברית ותורה בברכת הארץ הוא כמו מה שצריך להזכיר ר"ח בתפילתו לדעה הב', דגם אם לא הזכיר אין זה כאילו לא בירך כלל אלא שצריך לחזור ולברך כדי לתקן את מה שלא הזכיר ברית ותורה, משא"כ מי שלא אמר ארץ חמדה וכו' בברכת הארץ או מלכות בית דוד בברכה שלישית, הרי שחסר לו בעיקר הברכה (וראה לקמן הנפק"מ למעשה, שי"ל בזה).

ועפ"ז מיושבת קושיית הלחם משנה על מה ששינה הרמב"ם לשונו, דבזה בא להדגיש, דאמנם למעשה גם בברית ותורה מחזירין אותו, אבל ביסודו זהו רק דין נוסף על עצם הברכה, שיש להזכיר גם ברית ותורה "וצריך להזכיר בה ברית ותורה". משא"כ מי שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה, חסר לו בעצם הברכה, ועד"ז מי שלא אמר מלכות בית דוד בברכה השלישית, גם חסר לו בעיקר הברכה.

והטעם לחילוק זה מובן בפשטות, משום דאמירת ארץ חמדה וכו' שייך לעצם הברכה השני' שהיא ברכת הארץ, משא"כ ברית ותורה שהם כמובן ענינים לעצמם, אלא שיש להם קשר ושייכות לענין הארץ שלכן צריך להזכירם בתוך ברכת הארץ.

ועד"ז בנוגע למלכות ביי"ד בברכת שלישית, שהוא לא דבר נוסף שתקנו לאמרו אלא הוא שייך לעצם הברכה, וכמו שביאר שם הרמב"ם, שהטעם לזה ש"מי שלא אמר מלכות בית דוד בברכה זו לא יצא י"ח", הוא "מפני שהיא ענין הברכה שאין נחמה גמורה אלא בחזרת מלכות בית דוד". (בנוגע לארץ חמדה וכו' לא הוצרך הרמב"ם להוסיף ביאור למה היא מעיקר ענין הברכה, משא"כ בנוגע למלכות בית דוד בברכה שלישית היה צורך לבאר במאי שנא מברית ותורה, וק"ל).

וי"ל דמקורו של הרמב"ם לחילוק הנ"ל, הוא מלשון הגמ' שם בתחילת הסוגיא דברכות (מת, ב) "תניא ר"א אומר כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ, ומלכות בית דוד בבונה ירושלים, לא יצא י"ח. נחום הזקן אומר, צריך שיזכור בה ברית ר' יוסי אומר צריך שיזכור בה תורה". הרי דיש כאן חילוק ברור בלשון. ואף שהיה אפשר לתלות זאת שכל תנא אמר דבריו בסגנונו, הרי שהרמב"ם הבין שיש כאן חילוק בעצם בין הדברים, שזה מדין ש"צריך שיזכור בה" וזה שייך לעצם הברכה, וכנ"ל.

ונ"ל, דהנפק"מ לפועל בהנ"ל תימצא באחד שלא הזכיר בשבת רצה או יעלה ויבוא ביו"ט, שצריך לחזור ולברך. ובפעם הב' הזכיר של שבת או יו"ט אך לא הזכיר ברית ותורה או ארץ חמדה וכו' דאם לא הזכיר ברית ותורה לא יצטרך לברך פעם שלישית, ואם לא אמר ארץ חמדה וכו' יצטרך לברך פעם שלישית.

והיסוד לזה, הוא מ"ש בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סנ"ד), שלדעת הראשונים הנ"ל, דבלא הזכיר יעלה ויבוא בר"ח לא נחשב כאילו לא התפלל כלל, אם יחזור בר"ח ויתפלל משום ששכח לשאול טל ומטר, ובפעם הב' ישכח יעלה ויבוא, אינו צריך לחזור עוד, ע"ש. ועד"ז בנדו"ד, דהיות שעיקר ברכת המזון והזכרת ברית ותורה, כבר יצא בפעם הא', ובפעם הב' הזכיר של שבת או יו"ט בברכה"ז, הרי די בזה משום דגם בלי הזכרת ברית ותורה יש כאן חפצא של ברכה"ז.

משא"כ אם בפעם הב' החסיר ארץ חמדה וכו', הרי שחסר כאן בעיקר הברכה, וממילא זה שבפעם הב' הזכיר של שבת או יו"ט אינו כלום, משום שצריך להזכיר של שבת ויו"ט בברכת המזון. וכאן, שהחסיר בפעם הב' ארץ חמדה, הרי"ז כאילו בפעם הב' לא בירך כלל ברכה שניה, ומה הועיל לו שהזכיר של שבת, ויצטרך לחזור ולברך פעם שלישית.



הלכה ומנהג

הערה בענין קריאת התורה במנחה של יום הכיפורים

הרב בן ציון ריבקיין

שליח כ"ק אדמו"ר - ס. לואיס, מיזורי

* (א) הנה בתשובות רעק"א (סי' כ"ד) דן במי שהי' מוטל על ערש דוי בסכנת מות והורפא ציוה לו לאכול ביום הכיפורים ובבוקר קראו אותו לתורה ובזה לא נסתפק הגרעק"א ז"ל כי הקריאת התורה של הבוקר היא מחמת קדושת היום, אך נסתפק בקריאת התורה של מנחה אם יכול לעלות דאם הקריאת התורה הוי משום תענית אם אינו מתענה אינו יכול לעלות או אולי נאמר דקריאה זו הוי מחמת קדושת היום לקרות במנחה כמו שקורין בשבת במנחה וא"כ אם אינו מתענה יכול לעלות.

ובהערות וצייונים לתשובות רעק"א לאבי מורי שליט"א (הדרום חוברת ל"ג) ציין לעיין בזה¹ בס' המרחשת להגאון ר' העניך ז"ל אייגעש סי' י"ד שדן בזה. יעוי"ש שרצה לתלות חקירה זו בפלוגתת המחבר ורמ"א סי' תרכ"ב סעי' י"ב דלדעת המחבר שם המפטיר בנביא במנחה ביוהכ"פ חותם ב"על התורה ועל העבודה" והיינו משום דס"ל דקריאת התורה במנחה היא מחמת קדושת היום אבל לדעת הרמ"א שאינו אומר כלל על התורה ועל העבודה היינו משום דס"ל דקרה"ת במנחה היא משום התענית וע"כ הוי כמו תענית בעלמא שאינו אומר על התורה ועל העבודה.

יעוי"ש שמביא מד' ההגהות מרדכי דמה"ט אין אומרים על התורה וכו', משום דהפטרה במנחה לאו משום קדושת היום רק כשאר תעניות

(*) לזכות רפואה שלימה של האשה הצדקנית דבורה רפאלה חי' בת האדי, אכ"ר.

1) וציין עוד לפסק הג' חתם סופר חאור"ח סי' קנ"ז שפסק דאף בת"צ עולה וכפה"נ לא ס"ל כן הגרעק"א.

עלמא וע"כ אינו אומר על התורה ועל העבודה, ולפי"ז רוצה לחלק² דכהן ולוי יכול לעלות במנחה ביום הכיפורים דהוי משום קדושת היום ורק ההפטרה הוי משום תענית, כן רצה לפרש בדיוק לשון של ההגמ"ר.

אמנם, אח"כ מביא הביאור הגר"א בסי' הנ"ל שכתב במפורש "דקריאת התורה והפטרה במנחה דיוהכ"פ אינו אלא משום תענית"³ ומבו' מדבריו דגם כהן ולוי הוי משום תענית. ולפי"ז מסיק המרחשת דבאמת בכל העליות (לדעת הרמ"א עכ"פ) מי שאינו מתענה אינו יכול לעלות, עד כאן תוכן דברי המרחשת.

ושמעתי מתלמיד חשוב של הגרי"ד זצ"ל סולובייצ'יק מבוסטון בשם רבו שאמר פעם בשיעוריו כדבר פשוט דמה"ט מנהג העולם הוא שהניגון של קריאת התורה במנחה של יוהכ"פ הוי בניגון הרגיל של קריאת התורה ולא בניגון המיוחד של ימים נוראים מכיון שאינו מחמת קדושת היום אלא מחמת תענית*.

(ב) ולע"ד יש לעורר בד' המרחשת, מלשון של רה"ג נ"ע בשו"ע שלו שכתב וז"ל: "אבל אין אומרים על התורה ועל העבודה לפי שכבר נגמרה עבודת היום קודם המנחה", ע"כ. ומבו' טעם אחר (לכאור') למה אין אומרים "על התורה ועל העבודה" (ממה שביאר הגר"א ז"ל בשם ההגמ"ר) דאינו (בדוקא) משום דקריאת התורה במנחה של יום הכיפורים הוי מחמת תענית (ולא משום קדושת היום) אלא משום דכבר נגמרה העבודה של יום הכיפורים בזמן מנחה ואינו מתאים לומר המילים "ועל העבודה". ובאמת כדברי רה"ג נ"ע מבוארים במגן אברהם סק"ב וז"ל: "ואין אומרים על התורה ועל העבודה רק חותמין מגן דוד שאין עבודה במנחה", ע"כ.

(2) קצת יש להבין איך אפשר לחלק בסכינא חריפא קריאת התורה אחד לומר ד"כהן ולוי" הוי משום קדושת היום וההפטרה הוי משום תענית ומהי הסברא לתקנה כזאת.

(3) וע"ש בביאור הגר"א שהוסיף ראי' מדילי' לפסק הרמ"א "וראי' לדבריו שהרי שבת שחמורה מיוהכ"פ אין אנו מפטירין במנחה". ע"כ.

אך, יש לעורר דמ"מ (לכאור') לשיטת המחבר דאומרים "על התורה ועל העבודה" ס"ל דהוי משום קדושת היום וא"כ למנהג אחינו הספרדים (לכאור') צ"ל (לד' המרחשת) דמי שאינו מתענה יכול לעלות, ויש לברר אם באמת נוהגים כן.

(* וראה בס' הררי קדם מהגרי"ד ח"א סי' ס' - המערכת.

ולכאור' הי' מקום לומר (לפי"ז) דלעולם קריאת התורה הוי משום קדושת היום (אלא שאין אומרים "על העבודה" מסיבה צדדית לפי שכבר נגמרה העבודה ודו"ק) ולפי"ז יהי' נפק"מ במי שאינו מתענה יוכל לעלות, וכן לכאורה הי' המנהג שצריך להיות⁴ לקרוא בניגון המיוחד של ימים נוראים אך אנו רואים שאין המנהג כן, ויל"ע בכל זה*.



הדלקת נש"ק לא בשמן זית

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

במכתב כ"ק אדמו"ר משנת תשל"ז (לקו"ש חכ"א ע' 382): "בבית כ"ק מו"ח אדמו"ר לא ראיתי אף פעם אחת שידליקו בשמן (זית וכיו"ב) בנרות שבת קודש ויו"ט, כי אם בנרות חלב, והיפוכו בנרות חנוכה. טעם על זה לא שמעתי".

הדברים נכתבו במענה לשאלת השואל אם להרגיל בנותיו שהתחילו להדליק נש"ק להדליק בשמן, ועל זה השיב כ"ק אדמו"ר כי לא ראה שיעשו כן בבית כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ.

והחידוש בהנהגה זו: (א) הרי מעיקר הדין דווקא בשבת יש להקפיד על הדלקה בשמן מעולה וכיו"ב כמפורש בפ"ב דשבת - "במה מדליקין ובמה אין מדליקין", משא"כ בנרות חנוכה "כל השמנים . . כשרים לנר חנוכה" (שו"ע ס' תרע"ג ס"א). (ב) הרי אדה"ז פוסק ש"מצוה מן המובחר להדר אחר שמן זית כמו לנר חנוכה" (ס' רס"ד סי"ב). (ג) "והיפוכו בנר חנוכה" מדגיש שלא היה זה בשביל אי הימצאותו של שמן, או יוקר מחירו וכיו"ב, שהרי מדובר בבית הרב [וע"ד מ"ש כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע (בענין תכלת בזמן הזה) גם

(4) לפי דברי הגרי"ד זצ"ל סולובייצ'יק שהבאנו בפנים.

(*) וכדאי לציין בשאלו זו לכמה מקומות הדנים בענין זה, ומהם: אפריון דוד סי' ג', באר שרים ח"ג סי' ל"ב אות י"ד, זבחי צדק (סומך) ח"ג סי' קנ"ו, לחם שלמה או"ח סי' ק"ה אות ב'-ג', משיבת מרדכי או"ח סי' צ"ט, שארית חיים סי' ב', שו"ת ר' שלמה איגר ח"א כתבים סי' י"ח, תל תלפיות (ויצן) תרס"ד מכתב כ"ג סי' קי"ב, תפארת אדם (אסטריכר) או"ח סי' כ"ח. - המערכת.

הדבר הזה לתלות סיבת ביטולה . . גם מיחידי סגולה משום יוקר מציאותה . . כבוד לקבל, איך לא היו משתדלים גדולי ישראל בכל תוקף ועוז להשיג . . ודאי לא היו מניחים ידיהם מלהשתדל בהשתדלות יתירה כו"ן] ועובדה שהרי בחנוכה - שמונה ימים וכו' - כן הקפידו להדליק בו !

הרא"ח נאה (בדי השולחן ס"ד ס"ק ד) אומר שהדלקת נרות שבת משמן זית הינה הידור משום כבוד הברכה, וכן המנהג בא"י משנים קדמוניות, רק בני חו"ל אשר באו מקרוב לא"י עושים כפי הרגלם בחו"ל להדליק נר חלב או סטריין, כי לא הורגלו בתיקון הנר ובהכנת הפתילות, ומ"מ מהראוי שידליקו בשמן זית דווקא.

והנה בודאי ידעו רבותינו ממעלת כבוד הברכה ומדברי הפוסקים שהפליגו במעלת שמן זית (זכ"י לאור תורה - פמ"ג א"א ס"ק א) וסגולותיו (לבנים המאירים בתורה - מחזיק ברכה להחיד"א - אות ב') והמקובלים (אור צדיקים סי' כ"ח אות יז) ובפרט מ"ש בסידור הר"ש מרשקוב ("וטוב שיהיה שני נרות של שמן זית"), וכאמור דברי אדה"ז "מעשה רב", להמשיך במנהג בית הרב, וה"ז מצטרף למנהגי בית הרב וחב"ד אף בניגוד לפסקי אדה"ז (שנועדו לכלל ישראל).



ביעז מברכין על האורז – שיטת אדמוה"ז [גליון]

הרב פנחס קארף משפיע בישיבה

בגליון תתפח (ע' 46) כותב מחותני הר' רי"מ גורארי' ביאור על מה שאדה"ז לא נתן גם העצה לאכול מזונות ושהכל והאדמה, מפני שאפשר שיהי' שבע מהאורז וכו' ואז יהי' מחויב בברהמ"ז ע"כ.

ולדעתי אין זה מתאים, כי כדי לפטור מברכת במ"מ די גם פחות מכזית, ואין סברא כלל לומר שגם אם אוכל פחות מכזית מזונות, ויהי' שבע ע"י מאכלים אחרים שיהי' מחויב בברהמ"ז. כי הלא הסיבה לזה שהוא צריך לברך בהמ"ז, הוא מפני שאכל חמשת מיני דגן, אלא שצריך להיות שבע. וע"ז אומרים שגם אם השביעה היתה ממאכלים אחרים, אעפ"כ צריך לברך בהמ"ז. אבל אם לא אכל כזית, על מה יברך ברכת המזון ?

ועד"ז שמעתי מהרב פיקארסקי ע"ה, שזה שמאכלים אחרים יכולים להשלים, זהו רק לענין השביעה אבל לא להשיעור של ד' או ו' ביצים.



בענין הנ"ל

הת' שמואל הלוי לויין

שליח בתות"ל - חובבי תורה

*בגליון תתפו (ע' 133) הרב רייצעס כתב לומר רעיון יפה והוא שג' ברכות מהווה תחליף למצב של בתוך הסעודה, ועל זה (בגליון תתפו ע' 64) קראו תגר הת' ממ"ה לאמר, דהיה לו לאדמוה"ז לכתוב הפתרון דג' ברכות בפירוש ואנא ידענא שאפשר גם ליטול ידים משא"כ איפכא, עוד כתב שהיה לו להביא כל הפתרונות כדרכו.

ואפשר לומר: בסע' י"א שהמדובר על סוגיית האורז, נמצאו שני פתרונות, שיאכל בתוך הסעודה או שיברך שהכל (אם הוא לא ירא שמים).

עכשיו יש עוד פתרון, אך הוא לא פותר את הבעי' שבאורז. כלומר, שיש בכלל בעיה בכל דבר שמסתפק בברכתו וגם אינו רוצה ליטול ידים, שאז ע"י ג' ברכות ג"כ אפשר להגיע למצב של בתוך הסעודה, אך זה לא פתרון להבעי' שבהאורז, זהו פתרון לכל ספק ברכה, כמו שכתב בסעיף י"ט. ובמילא אין שום הגיון שאדמוה"ז יכתוב זאת בסעיף י"א בסוגיית האורז, והמבין יבין.

אך באמת יש לומר שגם ברכת שהכל שייך לירא שמים, כך כתב הרב גרין בספרו (פרק א' הלכה י"א הע' 3), וכן שמעתי מר"י חובבי תורה הרה"ג ר' זושא וינער שליט"א שכך קבע הרה"ג ר' זלמן שמעון

(* בגליון העבר נפלו הרבה טעויות במה שנדפס, ועם הכותב והקוראים הסליחה.
- המערכת .

דווארקין ע"ה¹, אם כן, מובן גודל האי הנחיצות להביא את פיתרון הג' ברכות בו בזמן שיכול לברך שהכול² ולצאת ידי חובה גם לירא שמים³.



פשוטו של מקרא

רש"י ד"ה 'ויהיו ימים במשמר'

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בפרשתינו (וישב מ, ד) ויפקד שר הטבחים את יוסף אתם וישרת אתם ויהיו ימים במשמר. וברש"י ד"ה 'ויהיו ימים במשמר' כתב וז"ל: "שנים עשר חודש".

וצ"ב בכוונת רש"י דאי כוונתו רק לפרש מה המובן ימים א"כ הו"ל להעתיק רק התיבה "ימים", ומשמע דהוקשה לרש"י כל התיבות "ויהיו ימים במשמר", וא"כ צ"ב מה תירץ רש"י בזה דקאמר "שנים עשר חודש".

ואואפ"ל דלפני כן (פסוק ג) כתיב ויתן אותם במשמר בית שר הטבחים אל בית הסהר מקום אשר יוסף אסור שם, א"כ פשוט אשר יוסף שירת אותם כמפורש לעיל מיני' (לט, כב) ויתן שר בית הסהר ביד יוסף את כל האסורים אשר בבית הסהר גו' [ובפסוק כג ממשיך] אין שר בית הסהר רואה את כל מאומה בידו גו', וא"כ מה החידוש בפסוק זה אשר יוסף שירת אותם.

(1) וכשדברתי על הענין עם הרב, יצא להוכיח יפה לומר שגם שהכל שייך לירא שמים, דאל"כ למה בסעיף ד' כשרבינו כותב את הכלל לדבר שמסתפק שמברך שהכל ה' לכתוב כמו שכתב באורז, שירא שמים יאכל בתוך הסעודה. ומזה שלא כתב משמע שגם שהכל שייך לירא שמים (אף שיש לדחות א. דוחק לומר שעיקר הדין וירא שמים כלולים בחד דינא ב. אמאי לא הביא בכל זאת הפתרון שיאכל בתוך הסעודה כמו שהביא באורז).

(2) לפי"ז לא קשיא מה שהקשה הת' ממ"ב וז"ל "אם אפשר לו לתקוני ובאופן שלא בתוך הסעודה ממש, למה ליתן התר לעותי, וכי כה קשה...." ולפי הנ"ל לתיקוני עביד ולא ח"ו איפכא.

(3) אף שקשה א"כ למה לו לאכול בתוך הסעודה כשאפשר שהכול.

וי"ל דמדייק בקרא לומר דויתן אותם במשמר גו' אל בית הסהר, וכן מצינו בריש פ' מקץ בסיפורו של שר המשקים פרעה קצף על עבדיו ויתן אותי במשמר בית שר הטבחים.

והנה מצינו בפ' מקץ (מב, יז) דרש"י צריך לפרש דמשמר הוא בית אסורים, ולכאורה מפורש הוא בקרא הכא דמשמר הוא בית הסהר [אסורים].

אלא דמצינו בקרא בפ' אמר ובפ' שלח לגבי המקלל והמקושש דהינחו אותם במשמר ושם לא מפורש בית הסהר [ע"ד ריש פ' מקץ], וי"ל דמהפסוקים גופא מוכח שיש חילוק בין משמר לבית האסורים דמשמר הוא מקום מיוחד כשלעצמו [או מחלקה בתוך בית האסורים] ששם נשמרים אנשים מלברוח כי הם מחכים לגזר דינם אמנם אינו מקום ריצוי העונש [ומפורש שם לגבי המקלל והמקושש "כי לא פורש גו'"], אבל בית הסהר [ובית האסורים] הוא המקום העונש דהעונש הוא להיות אסור שם.

ולפי זה י"ל דהשר האופים ושר המשקים היו רק במשמר, אבל משמר זה הי' בתוך בית הסהר הכללי דשר הטבחים ששם ריצה יוסף את עונשו.

ויוסף הי' לו תפקיד בבית האסורים אבל לא בהמשמר וכשבאו השר האופים והשר המשקים במשמר אז הפקיד שר הטבחים את יוסף שהוא ישרת אותם וזה הי' התמנות מיוחדת ועל כן כתיב עוה"פ ויפקד גו'.

ונראה דמה שנתנו אותם במשמר שהוא בתוך בית הסהר כי ידעו שיצטרכו לחכות עד זמן המיועד שבו גוזרים על השרים, וזמן זה הי' ביום הולדת את פרעה [כמו שהי' לבסוף], ולכן אם הפירוש ימים הוא כפשוטו א"כ אינו מובן למה שמו אותם במשמר שהוא בתוך בית הסהר וגם אינו מובן למה הי' כאן התמנות מיוחדת, אמנם אם הפירוש ימים הוא יב"ח [ובן חמש למקרא יודע מפ' חיי"ש שימים יכול להפרש עד"ז] מובן כהנ"ל ונמצא דמהפסוקים עצמם מוכרח שימים פירושו יב"ח, ושפיר רש"י העתיק גם תיבת "במשמר" שהוא היסוד לכהנ"ל.

[ולמעיר דהכא כ' רש"י יב חודש' ובפ' חיי"ש כתב 'שנה', וצ"ב החילוק ויש ליישב.]



"וישלחו את כתנת הפסים ויביאו אל אביהם וגו'"

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפרשתינו, פסוק (לו, לב): "וישלחו את כתנת הפסים ויביאו אל אביהם ויאמרו וגו'".

וצריך להבין, ש"וישלחו" משמע שהאחים שלחו שליח, ולא שהם עצמן הביאו הכתנת אל יעקב. ותיכף אחר זה כתוב: "ויביאו אל אביהם ויאמרו", שמזה משמע שהאחים עצמן הביאו הכתנות אל יעקב.

בחומש "אוצר הראשונים" מביא כמה תירוצים: בשם רמב"ן: "ששלחוהו אל חברון לבית האחד מהן ובבואם הכניסוה לפני אביהם".

בשם רבינו מנחם: "...וישלחו על ידי בני השפחות, ויביאו בני השפחות אל אביהם ולא אמרו כלום, אלא זאת מצאנו, בא יהודה ואמר הכר נא הכתנות".

בשם רבינו בחיי: "השלוחים הביאוהו, וזה שאמר הכתנות בנך, שאילו הביאום האחים היו אומרים הכתנות יוסף". והנה תירוץ זה לא הבנתי שהרי נאמר בכתוב: "ויביאו אל אביהם", ואם כן איך נוכל לומר שלא האחים הביאו. אבל אולי יש לדחוק ולפרש לפי תירוצו של הרבינו בחיי שהפירוש של "אביהם" הוא אביהם של האחים.

בשם הרוקח: "על יד עבד אחד".

אבל כל תירוצים אלו אינם לפי פשוטו, וצריך להבין למה לא פירש"י כלום על זה.

אחר שכתבתי זה ראיתי בספר יוסף הלל שכתב וז"ל: "וישלחו את כתנת הפסים, ברש"י כת"י קלף, הגה"ה וישלחו את כתנת הפסים לשון שליחות. פ"א (פירוש אחר) לשון כלי זיין כמו ובעד השלח יפלו (יואל ב, ח) וכמו ואיש שלחו בידו (דברי הימים ב כג, י) כי קרעו אותה כדי שיאמר שהחיות טרפוהו", עכ"ל.

אבל עדיין צריך להבין איך מתורץ השאלה הנ"ל לפי פירוש הראשון שוישלחו הוא לשון שליחות.



"...צאן לבן אחי אמו"

הנ"ל

בפרשת ויצא פסוק (כט, י): "ויהי כאשר ראה יעקב את רחל בת לבן אחי אמו ואת צאן לבן אחי אמו ויגש יעקב ויגל את האבן מעל פי הבאר וישק את צאן לבן אחי אמו".

א) והנה בפסוק זה נזכר "לבן" אחי אמו" שלשה פעמים! ולמה אין רש"י מפרש זה.

בסוף פרשת תולדות כתב רש"י בד"ה אם יעקב ועשו (כח, ה): "איני יודע מה מלמדנו".

ואם כן, גם כאן היה לו לרש"י לפרש זה או לכתוב איני יודע.

ב) למה נאמר שני פעמים בפסוק "צאן לבן", ולכאורה גם אם לא היה כתוב אפילו פעם אחת בכתוב זה שזה צאן לבן היה מובן זה מפסוק הקודם שנאמר "... עם הצאן אשר לאביה וגו'".

בפרשת חיי שרה פירש"י בד"ה מגמלי אדוניו (כד, י): "נכרין היו משאר גמלים שהיו יוצאין זמומין מפני הגזל שלא ירעו בשדות אחרים".

אבל מהו "הייחוס" כאן שהפסוק צריך להזכיר שני פעמים שהצאן היו של לבן.



"נחשתי ויברכני ה' בגללך" [גליון]

הנ"ל

בגליון [תתפח ע' 53] הביא הת' מ"מ פרלמן פירש"י ד"ה נחשתי (ל, כז): "...כשבאת לכאן לא היו לי בנים.. ועכשיו יש לי בנים שנאמר (לא, א): וישמע את דברי בני לבן וגו'", עכ"ל.

ולכאורה מצינו מוקדם יותר בפרשתינו שהיו ללבן בנים והוא בפסוק (ל, לה): ויסר ביום ההוא את התישים... ויתן ביד בניו, ושם פירש"י בד"ה ויתן: לבן ביד בניו. ואם כן, למה לא הביא רש"י רא"י מפסוק מוקדם יותר בפרשה.

וראיתי בחומש בשם אוצר הראשונים בהשמטות שמביא בסוף החומש, וז"ל: "וישמע בני לבן. וקשה למה לא הביא ויתן ביד בניו, וי"ל ה"א שגדלם בביתו, שנאמר (מלכים ב, ב-ג) בני הנביאים, אבל כאן כתיב כל אשר לאבינו (פסוק לה)", עכ"ל.



בענין הנ"ל

ר' יוסף וולדמאן

תושב השכונה

בנוגע לפירש"י על דברי הכתוב הנ"ל "כשבאת לכאן לא היו לי בנים . . ועכשיו יש לי בנים שנאמר (לא, א) וישמע את דברי בני לבן", ע"כ.

על זה בא שאלת הת' מ"מ פרלמן (גליון תתפח ע' 53) למה לא הביא רש"י ראי' מפסוק יותר מוקדם שבפרשה, בפסוק ל, לה "ויסר ביום ההוא את התיישים . . ויתן ביד בניו"?

בהוספה לזה שניסה הנ"ל לתרץ בהערותו שם, יש גם לבאר ע"פ פירש"י, וישב לז, לה. ד"ה וכל בנותיו: בא"ד שם, "שאינ אדם נמנע מלקרא לחתנו בנו וכו'".

שלזה יש מקום בפסוק ל, לה "ויתן ביד בניו", אבל לא בפסוק שרש"י מעתיקו בסיום פירש"י הנ"ל (ל, כז) "וישמע (יעקב) את דברי בני לבן".



בד"ה "ויספר ללבן"

הנ"ל

בפר' ויצא כט, יג. נאמר "ויספר ללבן את כל הדברים האלה".

ורש"י מעתיק המלים בד"ה "ויספר ללבן": ומפרש: "שלא בא אלא מתוך אונס אחיו ושנטלו ממנו ממנו".

בכל מפרשי רש"י שראיתי, פירשו דבריו, שבא לפרש התוכן של המילים "את כל הדברים האלה", (לשון הרא"ם וכן בש"ח).

אבל עפ"י אינו מובן הד"ה שמעתיק רש"י - "ויספר ללבן". הרי הי' צריך לצרף בד"ה גם סיום הפסוק "את כל הדברים האלה" או עכ"פ הי' צריך לכתוב "ויספר ללבן וגו'".

ואולי יש להבין הכוונה בפירש"י הנ"ל, שתחילתו וראשיתו של הפסוק "ויהי כשמוע לבן . . וירץ לקראתו", מורה עפ"י פירש"י על היותו להוט אחרי ממונו של יעקב, ונקודה זאת חודרת ועל פיו ממשיך רש"י לפרש שאר עניני הפסוק, ולא רק בקשר לפעולות קירוב וחובה של לבן ביחס ליעקב (מחבק, ומנשק) אלא גם בנוגע לזה שנאמר אחריו "ויביאהו אל ביתו ויספר ללבן...".

שע"פ הנ"ל יש להבין הד"ה "ויספר ללבן" בפירש"י, בלי התיבות אחריו, שעיקר הענין בפירש"י זה לקשר לדברי רש"י הקודמים שתיבת "ללבן" מכריח פירושו הנ"ל - שנועדו דברי יעקב ללבן דווקא (ולא גם לשאר ביתו ששם הוא נמצא כעת), שלכאו' כיון שיעקב כבר נמצא בתוך ביתו (ומשפחתו) של לבן, הי' מתאים לומר "ויספר יעקב את כל הדברים האלה" (ע"ד שכתוב גבי אליעזר אחרי "ויבא האיש הביתה . . ויאמר עבד אברהם אנכי" (ולא ויאמר לו), כיון שדיבר אל כל הנוכחים בבית).

הנה עפ"י פירש"י, ההדגשה בפסוק ויספר ללבן, דווקא מורה על כוונת דברי יעקב ללבן ותוכנם, שהם המשך וקישור לדלעיל מיני, החיבוק ונישוק של לבן "שלא ראה עמו כלום".

דהיינו התנצלות ללבן על היותו מושלל מכל ממון ורכוש.



שרט לו שריטה בכותל

הרב אהרן מטלס

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

וירא כא, ב רש"י ד"ה "למועד אשר דבר אתו": "...כשאמר למועד אשוב אליך, שרט לו שריטה בכותל ואמר לו, כשתגיע חמה לשריטה זו בשנה האחרת תלד", עכ"ל. בפשטות, הכוונה במילה כותל היא כותל ביתו של אברהם אבינו, וא"כ אי"מ לכאו', הרי השריטה היתה בבית אברהם בחברון, ומיד אח"כ לאחר הפיכת סדום ועמורה, עבר אברהם

לפלישתים (גרר) ושם נולד יצחק. (כדמוכח מהפסוק, וראה גם רש"י יט, יז ד"ה 'ההרה המלט', וכא, לד ד"ה 'מים רבים', וכהנה רבות) ומה מועיל לאאע"ה השריטה בחברון כשהוא נמצא בבאר שבע (פלישתים)? (ודוחק לומר שהשריטה היתה רק לסימן בעלמא ולא בשביל אברהם, דהא הלשון הוא, "שרט לו שריטה" וכ"מ בפשטות, וכמו שמפ' ה'עץ יוסף' על השמו"ר יב, ב בנוגע השריטה ששרט מרע"ה לפרעה לפני מכת ברד, עיי"ש). וצ"ע.



שונות

ילקוט השמטות ל'סידור רבינו הזקן עם מקורות הערות וציונים'

הרב לוי יצחק ראסקין

דיין ומו"צ דקהילת חב"ד - לונדון, אנגלי'

בגליון האחרון היו הערות אחדות אודות כיוון הסיכוב באמירת 'לכה דודי'. ורציתי להעיר שב'סידור רבינו הזקן - עם מקורות הערות וציונים' נתבאר ענין זה בפרטיות במילואים סי' כ (ע' תשט ואילך).

ומדי דברי הנני לצרף כמה הערות על ספר הנ"ל, שיש בהם ענין לרבים:

עת הנחת טלית ותפילין לפני שחרית

עמ' סח: בסוף הע' 2, להוסיף:

[וע"ע שערי הלכה ומנהג (ח"ה ס"א) שנוהגים לומר בבית עד 'הודו'. דיון מקיף בנושא זה (ובדברינו) ב'התקשרות' (גליון תקלח ע' 16 ואילך). ושם מצטט מס' אשכבתא דרבי (ע' 16) שכ"ק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע "התפלל בעצמו עד הודו" ורק אחר כך ביקש להניח טלית ותפילין. ולהעיר שעל פי השמועה הרי בשנים האחרונות (תשמ"ט - תשנ"ב) שמעו מבעד דלת חדרו הק' של כ"ק אדמו"ר זי"ע איך שאמר

ברכות השחר בקול, עד 'הודו'. ורק לאחר זמן יצא להתפלל שחרית עם הציבור].

רבינו כותב שירושלים הוא ממזרח של צרפת. ונתקשו, שהרי צרפת
צפונה ביחס לירושלים

עמ' צ: בהערה 119, אחרי קטע 'ובמאמר', להוסיף קטע:

ולענ"ד ביאור הדבר על פי המבואר בשוע"ר שם [סי' צד ס"ב],
'שמזרח' [אינו באותו כיוון בכל המקומות, כי אם הוא] מקום יציאת
השמש בימי ניסן ותשרי לאותו מקום. והיינו שמושכים קו ממנו עד קו
אורך 90 מעלות מזרחה ממנו על רוחב קו המשווה. הזוית של אלכסון
זה ממדינת צרפת יהי' מדתו בע' 120 מעלות, ואילו האלכסון מצרפת
אל ירושלים הוא 114 מעלות. ומוכן שפיר דברי רבינו שמנהג הכיוון
בתפלה מזרחה דייקא נמשך מימי שהותנו בצרפת.

ובכל זה המשך דברי רבינו, שבמקומו [באיזור ליטא] יש לכוין
לירושלים ע"י שיחלוק רובע העיגול שממזרח עד דרום לג' חלקים,
ויכוין לב' שלישים מן המזרח ושליש מן הדרום, זה מתאים רק אם
נחשוב כיוון מזרח 90 מעלות מצפון העולם, שאז הזוית הוא 150
מעלות. כי אילו נחשוב המזרח כבשוע"ר הנ"ל הרי פנייתו בשיעור
הנ"ל תהא הרחק מאד מירושלים כלפי מערב].

רקע על ההבדל בהניקוד בין 'זולתך' ל'זולתך' בברכת 'אמת ויציב'

עמ' קלב: הע' 183 צ"ל:

183. ואין לנו עוד א -להים זולתך סלה - על פי שמואל-ב ז, כב;
דברי הימים-א יז, כ: "ואין א-להים זולתך". תיבת 'סלה' ניתוסף רק
בנוסח ספרד, אבל תיבות 'לנו' ו'עוד' ראיתי בסדר רב עמרם, סידור
רס"ג ובסדר התפלה של הרמב"ם. והשמטתם בנוסח אשכנז כתב
בסידור ר' שבתי סופר (ע' 129) שהוא על פי רש"ל, מתוך נאמנות
ללשון הכתוב הנ"ל.

זולתך\זולתך: ניקוד התי"ו של 'זולתך' בשבא, כן הוא בדפוס
ראשון של סידור האריז"ל (זלקווא תקמ"א). ומה שבסידורים אחרים
ניקדו בסגול, אולי נמשכו אחרי נוסח אשכנז כו' ש'זולתך' בהם הוא
סוף המשפט. ולכאורה יש סיוע לדעתם מתהלים ג, ט: "על עמך
ברכתך סלה". אך לאידך יש לציין לתהלים סו, ד: "זימרו שִׁמְךָ סלה".
וילע"ע.

מתי חוזר למקומו בסיום תפלת י"ח דערבית

עמ' ער: בסוף הע' 90, להוסיף קטע:

הפסיעות חזרה למקומו: מנהג כ"ק אדמו"ר זי"ע לחזור למקומו אחרי אמירת 'ויכלו' (הליכות ומנהגי שבת קודש ע' 14). אבל בקונ' מנהגי מלך (ע' 41) כתב שנוהג לחזור בסיום אמירת "קונה שמים וארץ", ושבימות החול חוזר לפני תיבות "תתקבל צלותהון" (שם ע' 23). ואכן בשו"ע סי' ככג, שם מבואר שיש לחזור לאמירת 'קדושה', לא נתפרש איך ינהוג בתפלת ערבית. ודברי האחרונים בזה לוקטו בס' אשי ישראל (פכ"ג הע' רל).



נוסחאות מדוייקות של סידורים שונים

הרב ברוך אבערלאנדער

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

כל העוסק בחקר התפילה ונוסחאותיה יודע שצריך זהירות יתירה כשמשתמשים בסידורים נפוצים, שהרי בהרבה - ואולי ברוב - המקרים הם משובשים, ושונים לגמרי מכפי שיצאו מתחת ידי המחבר או מכפי שהיו בדפוס הראשון.

וכבר העירו ע"ז בכמה מקומות בנוגע לסידור השל"ה וסידור היעב"ץ ועוד. ועד"ז נמצא גם ב'אגרות קודש' כ"ק אדמו"ר זי"ע¹: "במה שהעיר בענין לזמן שכתבתי שכן הוא בסידור של"ה, ובדפוס שלו מצא נקוד בפת"ח. הנה כוונתי היתה להוצאה הראשונה, כי אח"כ הי' תלוי בהמדיפסים ששינו כמה ענינים בהתפלות עצמם ונקרא סידור של"ה רק ע"ש הפירוש, ובפרט בענין שלא ידעו שיש כאן דיוק"². אמנם למרות שזה ידוע בשער בת רבים, הרי "שבשתא כיון דעל על"³, ונכשלים בו רבים.

(1) חלק ז עמ' רכח.

(2) וראה גם 'אגרות קודש' חלק ב עמ' קסג ס"ב.

(3) פסחים קיב, א.

אציין בזה כמה דוגמאות מתוך הספר "סדור רבינו הזקן... עם ציונים מקורות והערות מאת הרה"ת לוי יצחק שי' ראסקין" [לקמן: המחבר], שיצא לאור בהוצאת קה"ת תשס"ד.

נוסח הרמב"ם ב'סדר התפילה' שלו

המחבר בהערותיו משווה הרבה פעמים את הנוסח שקבע אדה"ז בסידורו לנוסחת הרמב"ם שבסוף ספר אהבה. והנה 'סדר התפילה' של הרמב"ם זה ודאי מקור מצוין⁴, אלא שצריך זהירות יתירה, כי ברמב"ם דפוס ווילנא זה מופיע עם הרבה מאד שינויים ושיבושים⁵.

כ"ק אדמו"ר זי"ע נזהר מזה באמת, ראה הנעתק בספר זה⁶ מתוך 'אגרות קודש'⁷: "נוסח חב"ד בתפלת מנחה שבת, הוא ככתוב בסדורנו: שבתות קדשך וינוחו בם, שניהם לשון רבים", ובהערה בשוה"ג מוסיף הרבי: "כן הוא בנוסח התפלה שברמב"ם כתב יד (הועתק בהוצאת הרמב"ם ניו יארק סוף כרך ה')... - אבל בכל ד' תפלות הש"ק", הרבי הקפיד לציין למהדורת רמב"ם ע"פ כת"י, שהרי בדפוס ווילנא זה לא נמצא, כי נאמר שם רק: "אלהינו ואלהי אבותינו רצה נא במנוחתנו כו' עד ברוך אתה ה' מקדש השבת".

אמנם המחבר השתמש ברמב"ם ווילנא ובא לכלל טעויות, והרי כמה דוגמאות:

עמ' רפו בתפילת 'נשמת' הוא מציין בהערה 27 שבנוסחת הרמב"ם "מלפנים" קאי אלמטה: "מלפנים ממצרים גאלתנו", כפי שזה נמצא בדפוס ווילנא ודלא כנוסחת אדה"ז, אמנם במהדורות קאפח וגולדשמיד זה קאי אלמעלה: "שעשית עמנו ועם אבותינו מלפנים [ועד הנה]", וכנוסחת אדה"ז.

עמ' תקנא הערה 39 מציין המחבר בנוגע לסדר ד' מיתות בית-דין: "ועל חטאים שאנו חיבים עליהם ארבע מיתות בית דין סקילה,

(4) וראה לקמן שאדה"ז בעצמו ציין אליו פעם א'.

(5) ראה על כך במבואות של הרב קאפח ברמב"ם שלו ושל ד"ר דניאל גולדשמידט ב'מחקרי תפילה ופיוט' שלו.

(6) עמ' שכג הערה 12.

(7) חלק יד עמ' רחצ.

שריפה, הרג וחנק", שכן נסדרו גם בסדר תפלה של הרמב"ם, וכדעת הת"ק במשנה (סנהדרין מט, ב). ואכן זה מופיע בסדר הזה בדפוס ווילנא, אמנם במהדורות קאפח וגולדשמיד זה הפוך: "חנק והרג, שריפה וסקילה", מן הכבד אל הקל.

לפעמים לא דייק כל צורכו ובעמ' תקנא הערה 41 בנוגע לנוסח "כי אתה סלחן לישראל" מציין המחבר: "ובסדר תפלה של הרמב"ם הוא כלפנינו", והיה צריך לציין "עם שינויים", שהרי כ"ה גם בדפוס ווילנא (ואצל קאפח וגולדשמיד). ועד"ז בעמ' תקמח הערה 33 ועמ' קא הערה 28 הוא מציין בקשר ללשונות "סליחה, מחילה, כפרה" שזה מתאים לנוסחת הרמב"ם, והלשון מטעה כי לא ציין שברמב"ם חסר "מחילה" לפשע ("ותסלח לכל פשעינו"), ולא כפי נוסחת אדה"ז: "ותמחול ותסלח לנו על כל פשעינו".

והנה מצאתי בהגהה בברכת ההפטרות שאדה"ז בעצמו מצטט במקום יחיד זה את סדר התפילה של הרמב"ם, וזה מתאים לכל דפוס הרמב"ם הנ"ל: "כי אל מלך נאמן ורחמן אתה", הקיף שם אדה"ז⁸ את המלה "ורחמן" וציין שזה "נ"י" [=נוסחא ישנה], ובשוה"ג מוסיף "כצ"ל⁹... וכן הוא ברמב"ם בסדר התפלה", והכוונה שגם שם לא מופיע המלה "ורחמן"¹⁰. שוב ממשיך אדה"ז להסביר: "וכמו כן הנוסח 'תושיע ותשמח' הוא מטעם הנ"ל¹¹. וברמב"ם כתוב נוסח

(8) זה לא נאמר בפירוש, אבל משמע שזה הגהת אדה"ז (או של המהרי"ל?).

(9) המחבר בהערה 92 מפענח את זה בשתי פנים: "כן צריך להשמיט", לפי הפירוש שבפנים שמיוסד על ה'שער הכולל' (פכ"ה ס"ג), אמנם לפי המבואר ב'היום יום' (ו) אדר שני): "אומרים תמיד נאמן ורחמן" יש לפענח: "כן צריך לומר". ולכאורה אין לזה מובן, שהרי ברור שהמשך דברי אדה"ז שכותב "וכן הוא ברמב"ם" מתפרש רק שזה ראייה על ההשמטה, וא"כ הרי ברור שבהגהה בא להסביר למה משמיטים, וא"א לפרשו כלל כראיה למנהג חב"ד (ואין זוה פלא, שהרי לא בכל פעם מתאים מנהג חב"ד לגמרי לנאמר ונרפס, ואכמ"ל). והנכון לפענח את זה כפי שרגילים בכל מקום: "כן צריך לומר", והכוונה שהסוגריים הרי מורה בדרך כלל להשמטה [וכן דעת המחבר בפשטות לקמן עמ' שלו הערה 75]. ובאם נתעקש לפרש דברי אדה"ז כפי מנהג חב"ד, הרי אז צריך לומר שהסוגריים כאן בא רק להדגיש שזה גירסא מיוחדת ואין כוונתו למחוק, וצ"ע.

(10) וגם לא המלה "מלך".

(11) "שצריך שיאמר מעין חתימה סמוך לחתימה".

אחר בזאת הברכה", וכוונתו להסביר שכיון שבברכה נאמר "משמח ציון בבניה" על כן הוסיף אדה"ז מעין החתימה את המלה "ותשמח" לסיום הברכה, אמנם ברמב"ם נמצא נוסח אחר לגמרי: "ותיבנה מהרה. ברוך אתה ה', בונה ירושלים", ואין מקום להוסיף 'ותשמח', כי אז זה לא יהיה מעין החתימה¹².

סידור 'שער השמים' להשל"ה (וסידור היעב"ץ)

שתי הוצאות ישנה לסידור השל"ה 'שער השמים' דפוס ראשון אמשטרדם תע"ז, ודפוס שני אמשטרדם תק"ב. הסידור הנו בנוסח אשכנז. הנוסח והניקוד שבדפוס השני שונה הרבה מבדפוס הראשון¹³. לאחרונה הוכח¹⁴ שלמרות שגם הנוסח שבדפוס ראשון לא נערך ע"י השל"ה, ובהרבה מקומות אף אינו מתאים לביאור השל"ה, אבל מקורו טהור, עכ"פ חלק הדקדוק שבו. הנוסח שבסידור של"ה הנפוץ אינו מתאים כלל לשתי הנוסחאות גם יחד.

אציין גם בזה כמה דוגמאות שהמחבר ציין לנוסח שבסידור השל"ה, אבל אין זה מתאים כלל לנוסח שבדפוס הראשון¹⁵.

עמ' קכט הערה 167 אות א: "והביאנו לשלום - בסידורי האריז"ל ליתנהו לתיבות אלו... (ובסידור השל"ה מוקפות תיבות אלו בסוגריים)...", בדפוס הראשון אין מלים אלו מוקפות כלל, והרי זה מתאים לנוסח אשכנז הכללי.

עמ' ריט הערה 19 מעתיק הגהת הצ"צ בפדיון הבן: "דַּמְחֵיבָּתָא, וְהִלְךְ דַּמְחֵיבָּתָא", ומבאר: "כנראה כוונתו להבהיר, כי יש בזה כמה אופנים שונים", ומעתיק מסידור השל"ה והיעב"ץ, אמנם כ"ז לא נמצא בדפוסים הראשונים, ששם לא נכללו כלל בסידור 'סדר פדיון הבן' ועוד.

(12) הערה 93 כפי שכתבו המחבר מגומגם קצת.

(13) כי סידור של"ה השני הושפע במדה גדולה משינויי הרו"ה, והארכתי בזה במק"א.

(14) 'סידור רבי שבתי סופר' ח"ב עמ' ריד.

(15) למרות שב'רשימת הספרים שצויינו במראי המקומות' שבסוף הספר (עמ' תשנב) נרשמו רק שני הדפוסים הראשונים. בעמ' רמט הערה 14 מזכיר "סידור של"ה המקורי" לעומת ה"דפוס הנפוץ". בעמ' שכה הערה 2 הוא מציין שבדק בקשר לפרקי אבות שני דפוסים סידור השל"ה הראשונים.

עמ' שיח הערה 143 העיר שהפסוקים "אם תשיב . . . אז תתענג..."
 "אינם מובאים בנוסח אשכנז . . . אך . . . כ"ה בכל סידורי נוסח ספרד",
 אמנם בשל"ה דפוס ראשון שהנו נוסח אשכנז נמצאים שני הפסוקים
 (ראה שם ב'סדר תיקוני שבת' שלפני תפלות השבת).

עמ' תצג בנוגע לנוסח "שמיני עצרת החג הזה" מציין בהערה 10:
 וכן הוא בסידור של"ה שבידיי, אמנם בדפוס הראשון נאמר: "ואת יום
 שמיני העצרת הזה".

עמ' תקיז הערה 56 דן המחבר בדבר מקומו של 'לדוד מזמור' בליל
 ר"ה האם זה לפני או אחרי קדיש בתרא, ומציין בענין זה לסידור
 השל"ה, ושם עמ' תקיח בשוה"ג מביא מפסקי הסידור בענין זה שציין
 לסידור השל"ה, ומעיר המחבר מדפוס השני. ולהעיר שבדפוס הראשון
 לא מצאתי כל איזכור ע"ד אמירת 'לדוד מזמור' גם בר"ה שחל בחול
 ולא כשחל בשבת.

עמ' תקצד הערה 29 בהקפות: "אנא בכח... חרוז זה, וכן המשכו
 ביתר ההקפות, מופיע בסידור של"ה...", ולא מצאתי בסידור של"ה את
 ה'אנא בכח' בסדר ההקפות לא במנהג הרגיל ולא במנהג פולין.

הטעות שבסידורי השל"ה ישנו גם ב'הערות וצינונים' של הרב
 זליגסון שעל 'היום יום' ח"ב בהערות ליא-יב אייר. מה שציין בהערות
 38, 39, 43 לא מצאתי בדפוס ראשון. מה שציין בהערה 40 הרי בסידור
 השל"ה נאמר הפוך. וכן מה שהעיר בהערה 45 מהשל"ה, גם שם נאמר
 הפוך.



ברכות שלא הובאו ברכה"נ

הרב דוד י. אופנר
 לוד, אה"ק

אודות ברכות שלא הובאו בסדר בה"נ שבסדור מצינו לכאן' שני
 גישות מכ"ק אדמו"ר:

(א) ברכת הקשת וברכת החמה, שכותב על כך (שערי הל' ומנהג ע'
 רכ-א): "...ואפילו ברכת הקשת שלא הוזכרה שם (כנראה מפני שאינה
 מצויה כ"כ באותן מדינות) - מברכין אותה, וכהוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר
 הועתקה בהיום יום ע' ק". וכן: "אדה"ז השמיט דין ברכת הקשת -

ואולי מטעם אשר אין רגיל "במדינתנו", (וראה גם אגר"ק חט"ו ע' תלט). ועד"ז כותב לגבי ברכת החמה: "ברכת החמה בשם ומלכות ובהערה- "ואף שרבנו הזקן לא הביאה בברכת הנהנין שלו - הרי לא הביא גם דין ברכת הקשת (וראה בסימן שלפני זה בטעם הדבר¹), ומ"מ היה מנהג כ"ק מו"ח אדמו"ר לברכה (ומעשה רב)²". (וראה גם אגר"ק ח"ז ע' רו). ומשמע שייתכן שישנם ברכות שלא הזכירם אדה"ז (מאיזה טעם שיהיה, וגם הטעם לדליל הוא "אולי"), ובכ"ז יש לברכם.

(ב) ברכה על ראיית פני שרים גדולים [מועתק כאן מגליון ש"פ כי תצא, בהע' לקו' בד קודש ד"ה "בשגם השרים הגדולים" מביא דברי המג"א סי' רכד סק"ה שמברכים (ולא רק בראיית פני המלך עצמו), וע"ז מעיר "כיון שאדמה"ז לא הביאו בסדר בה"נ שלו (פי"ג ס"ט) משמע לכאור' דלא ס"ל". ומכאן משמע שברכה שלא הזכירה אדה"ז אין לברכה.

ואולי יש לחלק בין ברכות שהובאו במשנה (ובגמ') - ובפרט שיש בהם מעשה רב, שמה הטעם שנומר שאדה"ז יחלוק על משנה וגמ', ולכן מסתבר שלא כתבם רק מפני שלא היה מצוי במקומו וכיו"ב, לבין ברכות או מצבים שהובאו רק בפוסקים, שאותם אם לא הביאם אדה"ז לכאור' לא ס"ל כן, שהרי זה ברור, שלא כל הברכות המובאים בפוסקים סובר אדה"ז שיש לברכם, ואם השמיטם מסתבר שלא ס"ל, דאם לא כן היה לו לכותבם³.

ויש להביא לכך (קצת) ראייה (בהסתייגות דלקמן), דהנה ב"סדר ברכות ותפלות עם תרגום אנגלי" בהוצאת "המרכז לעניני חינוך"

(1) אלא שם הטעם הוא ש"אין רגיל "במדינתנו" (שאדה"ז כותב בכמה מקומות בכיו"ב שהוא נימנע מלדון בזה (ראה בהנסמן באגר"ק שם), ואילו ברכת החמה אינה רגילה בכלל ולא רק ב"מדינתנו".

(2) במכ' דלעיל כתב רק שכן הורה, וכאן כתב שכן נהג אדמו"ר הריי"ץ.

(3) המג"א הנ"ל שכתב לברך, מיירי בלא שם ומלכות, ולפ"ז אין לברך גם ללא שם ומל' בכ"מ שלא כתב אדה"ז לעשות כן, [ולאידך כשדן כ"ק אדמו"ר בדיני ומנהגי ברכת החמה (כדלעיל), מדגיש שיש לברכה בשם ומלכות, וקצת משמע שללא שם ומלכות יש מקום לברכה אף אם לא הביאה אדה"ז]. והנה במק"א שלא הביא אדה"ז דין מסויים (מובא בהער' הבאה) כותב "פשיטא" שאין לנהוג כן, וכאן כותב רק "לכאורה". ואם כנים הדברים, אולי יש בכך להסביר לשון ההערה הנ"ל שכותב "לכאורה", כיוון שהוא ללא שם ומלכות.

ה'תש"ג (תח"י מהדורת תשל"ד), שבכותרת לפני ברכת 'עושה מעשה בראשית' כתוב "הרואה ברקים והרים גבוהים" הגם שהדוגמא דראיית הרים גבוהים לא מובאת בסדר בה"נ, ומסתבר לומר שהוא מפני שדוגמא זו הובאה במשנה (ברכות פ"ט) ובגמ'⁴. [או דנאמר שהוא מפני שהרים כאלו לא מצויים ב"מדינתנו"].

אלא (כפי שהוזכר לעיל) שיש להסתייג מראי' הנ"ל, שהרי בעבר רצו להביא ראי' מתרגום שם שבחבורת הנ"ל שצריך לתרגם זאת כפי ששם, ותוכן מענה כ"ק אדמו"ר היה שאחריותו לחבורת הנ"ל לא היתה עד כדי כך.

אלא שלענ"ד גם אם א"א להביא משם ראי' ודאית, יש להביא משם לכה"פ הסמכתא, שהרי בנוסף לכך שכ"ק אדמו"ר כתב עליו "מוגה ומדויק" "יוצא לאור על ידנו". בנוסף מדויק" (אגר"ק ח"א ע' נ וע' פג), וכן כותב: "בנוגע תפילת שחרית לילדים, לא מובן לי מה ענינו של הפזמון אדון עולם שם. ובטח יש בידו סדר "ברכות ותפלות" שהו"ל ויעיין שם ע' 2 ברכות הבוקר לילדים קטנים⁵" [ששם לא הובא פזמון זה] (שם ח"ד ע' קע). גם ניכר בו דיוק רב בכמה מקומות לגבי כל הדפוסים עד אז וכן עד היום הזה, וכן גילה שם כ"ק אדמו"ר דעתו שהביע בפרסום רק שנים רבות לאחר מכן (כדלקמן).

א) לפני ברכת הדלקת נש"ק כתוב: "ברכת הדלקת הנרות בערב שבת-לילות" וכן בתרגום לאנגלית "FOR GIRLS" ונראה שזו ההזדמנות הראשונה בה הביע הרבי דעתו שגם ילדות תדלקנה נש"ק ובברכה (יצויין שחבורת זו יצאה לחיילים ולילדים).

בסדורי ת"ה ישנו עמוד עם ברכות שונות (ויש בזה שינויים בהוצאות שונות) ולמעשה הם מועתקים ברובם מסדורים ישנים, כולל

4) אבל ייתכן לפרש ההערה בקו' "בד קודש" באופן אחר, שהדגש הוא שלא הביאו אדה"ז בפיי"ג ס"ט ששם מדובר על ברכה זו, ואם כל זאת לא כתב שיש לברכה על ראיית שרים גדולים סימן דלא ס"ל. ויש להעיר מלשון כ"ק אדמו"ר במק"א (אגר"ק ח"ג ע' קנ) "פשיטא כיון שאדה"ז לא הביאו בשום מקום דאין לנו חסידי חב"ד לעשות כן", ומשמע שמיידי באופן כללי אם מביאו אדה"ז או לא" (וראה גם אגר"ק ח"א ע' כט). ועוד דגם לברך על הקשת והחמה לא כתב אדה"ז אף שכתב ברכתם לגבי דברים אחרים, ובכ"ז מברכים עליהם.

5) ולפי הנ"ל יש להעיר למו"ל החבדי"ם של ק"ש על המטה לילדים קטנים שיש להוסיף בסופו הפסוק בידך הפקיד וגו', וכן יש לעורר על כך בקרב אנ"ש.

הכותרות שלהם, וכשנתבונן בהבדל ביניהם (לקמן ההשוואה להוצאת כפ"ח תשס"ב) לבין חוברת הנ"ל, נראה כמה היא מדויקת.

(ב) סדור ת"ה: "על חמשת מיני דגן שהם . . ששלקן או כתשן ועשה מהם תבשיל מברך . . בורא מיני מזונות". הדבר המצוי שעליו מברכים מזונות לא מוזכר.

ב"סדר ברכות": "על מיני מאפה האפויים מקמח מחמשת מיני הדגן בחלב, דבש, שמן וכד', כאשר אינם זקוקים לנטילת ידים, ועל תבשיל מחמשת מיני הדגן וכו'"

(ג) סדור ת"ה: "על בשר ודגים, חלב ביצה וגבינה, כמהין ופטריות וכדומה, גם על המשקים חוץ מיין מברך וכו'". כתוב כאן חלב אע"פ שאח"כ כתוב גם על המשקים, גם לא כתוב מהו הכלל לברכת שהכל.

ב"סדר ברכות": "על דבר שאין גדולו מן הארץ, כמו בשר, דגים, גבינה, שאקאלאד, וכן על כל מיני משקים כמו מים, חלב, טה (חוץ מיין) וכו'"

(ד) סדור ת"ה: "כשטובל כלים חדשים מברך . . על טבילת כלי (וכשהם הרבה יאמר טבילת כלים).

ב"סדר ברכות": "לפני טבילת כלי-סעודה מזכוכית או מתכות, הצריכים טבילה על-פי דין, מברך . . על טבילת כלי (כשטובלים יותר מכלי אחד - כלים)". מודגש כאן בדיוק אלו כלים צריכים ברכה (והמחמירים בכלי פלסטיק וכד', לא יברכו), וכן מתי בדיוק אומרים כלי ומתי כלים.

(ה) ב"סדר ברכות": "קודם שאוכל או שותה דבר לרפואה אומר: יהי רצון שיהיה לי לרפואה" המקור לכך הוא מרשימות (חוברות ח ע' 5, קפא ע' 11).

(ו) "הרחמן" לר"ה בבהמ"ז נדפס לראשונה בסדור תו"א ה'תש"א ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר הריי"ץ וכיון שהוסיפוהו על הקיים נמצא לו מקום בסוף כל ה"הרחמן", ועד היום הזה בכל הוצאות הסדורים שראיתי שם מקומו. ואילו ב"סדר ברכות" - היחיד שהוקלד, ולא נדפס מצידם עד לשנים האחרונות - הוא נדפס במקומו לאחר הרחמן דיו"ט.

אלא שעדיין ישנם שם שני עניינים שמופיעים שם כפי שנדפס בסדורי תו"א (עד הוצאת ה'תש"א, ועד בכלל) ודלא כמנהגינו (א

קידוש על הפת הוא ללא "סברי מרנן". (ב) קריאת שמע שמסתיים "אני ה' אלהי ללא "אמת" (וראה שעה"כ פל"ו ס"ד ופי"ח ס"ד שמבאר זאת).

ואולי י"ל: דהנה המקור למנהגינו הנ"ל (דלא כבסדור תו"א) הוא ב"היום יום" (ע' כח וע' צב). ובהיום יום שנמצא בבית כ"ק אדמו"ר ששם ציין בכי"ק המקורות, לא נכתב שום מקור לשני ענינים אלו, וגם ב"רשימות" לא מצאתי שמופיע.

והנה ההיום יום נדפס באדר ב (ה'תש"ג, ראה אגר"ק ח"א ע' קח), ואילו הסדר ברכות הנ"ל נדפס בתחילת שבט של אותה שנה (ראה שם ע' פג), ויתכן לומר שהוראות אלו נאמרו מיוחד עבור ההיום יום - ולכן לא נכתב להם מקור, ובעקבות הדפסת הסדר ברכות. ואולי גם עוד חלקים בהיום יום שאין להם מקור הוא מפני שנאמרו (או במענה לשאלה) במיוחד לספר זה.



"היום יום" – יד כסלו

הרב מיכאל אהרן זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

"מברכין ברכת המזון בכוס של ברכה, אף שאין עשרה. הכוס על כף היד והאצבעות זקופות. אוחז הכוס מאמירת רבותי מיר וועלען בענטשען" עד אחרי סיום ברכה שלישית, שאז מעמידו על השלחן..".

והנה יש להעיר שבנוסף לזה שיום יד' כסלו הוא יום החתונה של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו והרבנית ואז יש מצוה מיוחדת לברך שבע ברכות ובכוס וכו', הנה יש להוסיף שהן בשיעור תהלים של יום זה (יד

(6) ראיתי בסדור עם ציונים והערות שכ' בעניין לומר "סברי מרנן" כשמקדש על פת (ע' ערה): "מקור הדברים כנראה הוא "ברשימות" (חוברת קפא א' ד): "אדנ"ע היה אומר - בקידוש ובהבדלה [התיבות "סברי מרנן"] גם כשאמרו על שכר, או על לחם, והיה זה לתשלום התיבות." ואולי בעת הדפסת ההיו"י נתחדש שזוהי הוראה לרבים, וכמענה כ"ק אדמו"ר לעורכי ספה"מ שלא כל הנהגות כ"ק אדמו"ר הרש"ב הם "מנהגי חב"ד".

בחדש), הוא סיום תפלות דוד בן ישי (קאפי' ע"ב. ולהעיר מלקו"ש ח"י ע' 75 בשוה"ג (שם) שאותו קאפיטל הוא סיום ימי חייו של דוד המלך) והן בשיעור תניא "דוד זמירות קרית להו וכו'".

והנה יומתק ע"פ הגמ' בפסחים קיט, ב:

עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סעודה לצדיקים ביום שיגמל חסדו לזרעו של יצחק. לאחר שאוכלין ושותין נותנין לו לאברהם אבינו כוס של ברכה לברך, ואומר להן: איני מברך. . שיצא ממני ישמעאל וכו'. אומר לו ליצחק: טול וברך! אומר להן: איני מברך, שיצא ממני עשו וכו'. אומר לו ליעקב: טול וברך! אומר להם: איני מברך, שנשאתי שתי אחיות בחייהן, שעתידה תורה לאוסרן עלי. אומר לו למשה: טול וברך, אומר להם: איני מברך, שלא זכיתי ליכנס לארץ ישראל לא בחיי ולא במותי. אומר לו ליהושע, טול וברך! אומר להן: איני מברך, שלא זכיתי לבן, דכתיב: יהושע בן נון בנו יהושע בנו. אומר לו לדוד: טול וברך: אומר להן: אני אברך, ולי נאה לברך, שנאמר כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא.

עפ"ז יובן שענינו דכוס של ברכה כפי שיהי' לעתיד לבוא יהי' ע"י דוד המלך דוקא.



כל פינות שאדם פונה לצד ימין [גליון]

הנ"ל

בגליון תתפז (ע' 80) נידון בנוגע סיבוב של הרבי באמירת "בואי בשלום". והנני מעתיק מה ששמעתי לאחר שיהו"ל הקובץ "הליכות ומנהגי שבת קדש" (תשנ"ו).

לפני תקופת שנת תש"כ (לערך) - הנה באמירת בואי בשלום - הי' רבינו נוהג לפנות - לכל לראש - לצד ימינו ואח"כ עושה סיבוב שלם ומחזיר פניו דרך שמאלו למזרח. בתקופת שנת תשי"ט-כ הואיל רבינו לברר אצל הרה"ח ר' שמואל לעוויטין ז"ל הנהגת רבותינו בזה. הרש"ל סיפר שכ"ק אדמו"ר מהורש"ב וכן כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ

נהגו מתחילה בתחילת "בואי בשלום" לפנות דרך שמאל שלהם¹ וכו'.
מאז התחיל רבינו לנהוג ג"כ כך.



(1) וראה יומא טו, ב: כל פינות כו' דרך ימין כו'. וראה שו"ת הצ"צ חאו"ח סי' סז,
שיחת יב תמוז תשכ"ג ס"ט. וראה גם אנציקלופדי' תלמודית חט"ז ע' רפז.