

פתח דבר

לרגל יום הבהיר יו"ד שבט - העשירי יהי' קודש - יום ההילולא דכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע ונ"ה שנים לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מוציאים לאור בזה גליון חגיגי מוגדל, הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובכל חלקי התורה.

יו"ד שבט כיום קבלת נשיאות של רבינו הגדול זי"ע, בוודאי הינו יום חובק עולם. יום המציין סיום של עוד שנה בנשיאות הכבירה של הרבי, המצמיד אותנו בצעדי ענק לקראת משאת נפשו הקדושה, להכין את העולם כולו על כל יושביו לקראת ביאת משיח. וביחד עם זה, מסמן התחלה חדשה של פעילות רבת ממדים של שנה חדשה תחת נשיאותו הקדושה. "ראש השנה" הוא לנשיאות הרבי.

אף מוסד "הערות וביאורים", כמוסד שבא לעולם - לפני חצי יובל שנים - לחיות עם תורת הרבי, לעסוק בדבריו הקדושים ובתורת רבותינו, מציין אף הוא ביום זה סיום של שנה מלאה בעיסוק בתורתו הקדושה, שהוא ותורתו כולא חד, והתחלה של שנה חדשה, שנה פוריה בהתקשרות דרך תורתו, תורת נשיאנו הק'.

יש סתים וגליא: ישנן הפעולות הגלויות, העולמיות, הבינלאומית, המגשימות את רצון הרבי בפועל במציאות היישות של העולם הרחוק והמנוכר מ"ד' אמות של הלכה", - ברחובה של רומי; וישנו הצד הפנימי המוסתר, הטמון בארון הברית מבפנים לפרוכת ב"בית רבינו שבבבל". שם מצויה תורתו הגדולה והקדושה ה"מעייין" עצמו. שם דרש הרבי פעילות מסוג אחר. כשם שביקש הרבי חדשות ונצורות חובקות עולם חיצוני, כך ביקש הרבי חדשות ונצורות בעולמו הפנימי. כך הפציר וביקש ללא הרף לחדש ולדון, להקשות ולברר את תורתו ומשנתו.

קובץ "הערות וביאורים" צנוע הוא בממדיו ליד הפעולות רבי הפירסום, אך למרות מיעוט כמותו, הוא בכל זאת מבטא את הרצון הפנימי בדיוק כמו פעילות רבת אנפין, ורצון זה אנו חוגגים ביום יוד שבט.

אך אין קובץ ללא כותבים. אי לזאת פונים אנו שוב לכל אלו שדבר רבינו יקר לליבם, לזכור ולהתעורר, אשר רצון קדשו הוא לפלפל בדבריו מעל גבי במות תורניות. לא לחשוב מחשבות בלבד, אלא אכן לכתוב, לפרסם ולהדפיס. אנא ממכם, אלו שביכולתם לכתוב, נא לקיים את רצון קדשו לנחת רוח רבינו הק'.

בהזדמנות זו, נודה שוב לכל אלו שכבר השתתפו ומשתתפים בכתיבת הערות וביאורים בקובץ דילן, ובפרט להמשתתפים באופן קבוע. ולמותר להאריך בגודל הזכות והנח"ר שגורמים בזה לרבינו נשיאנו - וכפי שהזכיר ושיבח בזה כמה פעמים בשיחותיו הק', ויה"ר שיתברכו בהצלחה רבה ומופלגה בלימוד התורה, נגלה וחסידות, ובכל עניניהם בגור'.

ואנו תפלה להשי"ת, אשר תיכף ומיד תקויים בפועל ממש, בשורת הגאולה שנתבשרנו ע"י כ"ק אדמו"ר - "הנה הנה משיח בא - וכבר בא".

ונזכה זעהן זיך מיטן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונזכה לשמוע עוד שיחות ומאמרים וללמוד ולפלפל בהם, ובאופן ד"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", תורתו של משיח, "תורה חדשה מאתי תצא", למטה מעשרה טפחים, ותיכף ומיד ממש.

בברכה

המערכת

ימים הסמוכים ל' שבט ה'תשס"ה
ק"ב שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ב"ה

יו"ד שבט - ש"פ בשלח

ה'תשס"ה

גליון ח [תתצב]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 10 אזה"ע יתבעו שכר לע"ל בטענה שעסקו בתורה
20 מנין לתחזה"מ מן התורה

לקוטי שיחות

- 23 בדין לחם משנה
28 "וישב הים לפנות בוקר לאיתנו"
31 לכאו"א ד' אמות בא"י - האומנם גם לפועל?
32 ציווי אברהם אבינו בברית מילה
34 בענין השמעת קול בתפלה
40 חילוקי הדעות בין יעקב ליוסף [גליון]

שיחות

- 41 הסדר בפרש"י עה"פ אז ישיר
43 הוראה מסיפור חוני המעגל בדומה לדברי ר"א בן הרמב"ם

נגלה

- 44 בדין שטר שנפל ליד דיין
49 בטעם חיוב שבועה במתניתין
56 תקנת שכנגדו נשבע ונוטל

- 61 הצורך לילפוטא דרבי חייא קמייתא
 64 ביאור בדברי הר"ן בדין רב חייא
 66 בגדר חיוב רב נחמן בשבועה
 72 לא תחמוד, לא תגזול - בדיהיב דמי
 74 חיובי שמירה בהשומרים
 78 גדרו של מס"נ אצל אלישע בעל כנפיים
 82 ביאור הצ"צ בשיטת הרא"ש בענין תפיסה ברשות
 83 "בעי ר' זירא" - שיטת הרמב"ם

חסידות

- 85 דרושי תו"א לפ' בא
 88 הערה באוה"ת פר' בא
 91 הערות בביאור הרד"צ בד"ה והמשכילים תרל"ט
 92 בהמשל דזריקת אבן
 93 האוצר שניתן לאנשי החיל
 96 מקור ל"חלק אלוה ממעל ממש"
 97 בכל קראנו אליו
 98 בענין יראת העונש [גליון]
 99 בענין הנ"ל
 100 בענין הנ"ל

רמב"ם

- 100 בדין בגדי כהונה
 105 אין אדם לומד רוב חכמתו אלא בלילה
 107 אם נשים מברכין ברכת המזון

הלכה ומנהג

- 111 סיטון, פירוש
 113 יאוש בדבר שנאבד בביתו
 פתיחת וסגירת דלת או חלון וכן שבירת עוגה שיש עליו צורה
 116 וכדומה
 119 הכשרת כיריים בזמננו לפי שיטת אדמו"ר הזקן
 122 נוסח הכתובה
 122 חיוב נשים במצוות שבת ופסח
 125 'היום יום' ד' אלול

- בגדר ברכת "צונאמי" - ברכת רעם סער ורעש 131
 אכילת הפרי חדש בליל ב' דראש השנה - מיד לאחר הקידוש 133
 חייב אדם להקביל פני רבו ברגל 134
 חליבת בהמה בשבת ויו"ט 137
 חובת האב להשיא את בנו 138
 גדרה של קביעות סעודה - ב"לחם שאינו גמור" 142
 נשים אין מדליקות נרות חנוכה בפ"ע [גליון] 147
 אין עושין מצוות חבילות בק"ש [גליון] 148

פשוטו של מקרא

- "ואכלתם אותו בחפזון" 149
 ברש"י ד"ה 'יהי' נביאך' [גליון] 150
 מן הבא בידו 152
 אבל שאולה 154
 עפרון מלא ועפרן חסר 156
 שרט לו שריטה בכותל [גליון] 157
 "וישב אברהם אל נעריו" [גליון] 159

שונות

- עריכת הסידור ע"י אדמו"ר הזקן 159
 אספקלריה 171
 סיפורי צדיקים תורה הם [גליון] 172
 בענין הנ"ל 174
 בענין הנ"ל 174
 הרחבת העניבה בהנחת תפילין [גליון] 175
 כל פינות שאדם פונה לצד ימין [גליון] 176

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לשבת פרשת משפטים,
 יש לשלוח לא יאחר מיום ג', כ"ב שבט

גאולה ומשיח

אזה"ע יתבעו שכר לע"ל בטענה שעסקו בתורה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בגמ' ע"ז ב, א: "דרש ר' חנינא בר פפא, ואיתימא ר' שמלאי: לעתיד לבא מביא הקדוש ברוך הוא ס"ת [ומניח] בחיקו, ואומר: למי שעסק בה יבא ויטול שכרו מיד מתקבצין ובאין. . . נכנסה לפניו מלכות רומי תחלה. . . אמר להם הקב"ה: במאי עסקתם? אומרים לפניו: רבש"ע, הרבה שווקים תיקנו, הרבה מרחצאות עשינו, הרבה כסף וזהב הרבינו, וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה. אמר להם הקב"ה: שוטים שבעולם, כל מה שעשיתם - לצורך עצמכם עשיתם, תקנתם שווקים להושיב בהן. . . מרחצאות - לעדן בהן עצמכם, כסף וזהב שלי הוא, שנאמר: (חגי ב) לי הכסף ולי הזהב נאם ה' צבאות. . . מיד יצאו בפחי נפש. יצאת מלכות רומי, ונכנסה מלכות פרס אחריה. . . אמר להם הקב"ה: במאי עסקתם? אומרים לפניו: רבש"ע, הרבה גשרים גשרנו, הרבה כרכים כבשנו, הרבה מלחמות עשינו, וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה. אמר להם הקב"ה: כל מה שעשיתם - לצורך עצמכם עשיתם, תקנתם גשרים ליטול מהם מכס, כרכים - לעשות בהם אנגריא, מלחמות אני עשיתי, שנאמר: (שמות טו) ה' איש מלחמה, מיד יצאו מלפניו בפחי נפש. . . כן לכל אומה ואומה" (וכן הוא במדרש תנחומא פ' שופטים סי"ט ד"ה והי' כל, ובילקוט שמעוני ישעי' רמז תנב ד"ה כל הגוים).

בשביל ישראל ובשביל התורה

ובס' חידושי הגר"ז על התורה ר"פ בראשית כתב ע"ז: "לכאורה יפלא איך ימלאם לבם לומר כן לפני הקב"ה שהכל גלוי לפניו, איך יעיזו לומר לפניו שקר גלוי כזה שכל מה שעשו משווקים ומרחצאות וגשרים ומלחמות וכדומה לא עשו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה, והרי זה יהי' לעת"ל בשעה שגם כל אזה"ע כבר ידעו ויכירו את בוראם ואת האמת כמו שהוא, ולא יהי' אז מקום לשקר כלל וכו'? ונראה הביאור בדברי הגמ' דבאמת אין בדבריהם שקר כלל, וכל מה

שיטענו אמת הוא, וגם הקב"ה בתשובתו אינו אומר להם כי שקרנים הם רק שוטים שבעולם וכו', והביאור בזה דכמו שבתחילת הבריאה לא נברא העולם אלא בשביל ישראל ובשביל התורה כמו שמביא רש"י מדברי חז"ל בתחילת בראשית, כן כל מה שנעשה ונתחדש בעולם מתחילת הבריאה ועד סוף כל הדורות הכל הוא רק לתכלית זה בשביל ישראל שיתעסקו בתורה וכו'. וכבר האריך הרמב"ם בהקדמתו לפיהמ"ש וכתב שאפשר שיבנה אדם ארמון כליל יופי ויהי הארמון ההוא מזומן לאיש חסיד יבוא באחרית הימים ויחסה יום אחד בצל קיר אחד מן הקירות ההם ויהי לו סיבה להנצל ממות יעו"ש בדבריו. ועל דרך זה כל מה שאוה"ע עושים משווקים וגשרים ומרחצאות וכדומה יש להם תכלית למעלה בשביל ישראל ובשביל התורה, ואיך לך שום דבר בעולם מה שלא נעשה לזה התכלית, אך עכשיו אין אנו יודעים מאומה על כל מעשה מה היא תכליתו, אבל לע"ל שהאמת יתגלה לעין כל ומלאה הארץ דעה אז כבר יהי' גלוי לכל חשבון כל מעשה ומעשה מכל מה שנעשה בעולם, לצורך איזה תכלית ומטרה היתה מזומנת ומיועדת כל פעולה ופעולה, והאוה"ע יוכחו אז לדעת כי כל מה שעשו בעולם ממלחמות וכיבוש כרכים וגשרים וכו' כולם לא נעשו אלא בשביל ישראל בכדי שיתעסקו בתורה, ויבואו לתבוע מהקב"ה שכר פעולתם. והקב"ה אומר להם שוטים שבעולם [ע"ז שחושבים שמגיע להם שכר עבור פעולותיהם אלו], כל מה שעשית לא עשיתם אלא לצורך עצמכם, ולא היתה כוונתכם בשביל ישראל שיתעסקו בתורה, רק למעלה הי' החשבון הזה, אבל אתם מצדכם עשיתם כל זה לצורך עצמכם ואין מגיע לכם שכר פעולה עבור מעשיכם, עכ"ד. וראה גם בכתבי הגרי"ז על התורה ע' 87 ששם האריך יותר בזה, והובא זה בשם הגר"ח¹.

(1) ובגליון תתפח (ע' 5) כתב הרב ב"צ שי' ריבקיין, שעד"ז ביאר גם הגר"ר שלמה קלוגר בס' 'עבודת עבודה' ע"ז שם וז"ל: "הדבר תמוה איך יהי' שוטים כאלו לומר לפניו ית' שקר מוחלט, בזה הגלוי לכל, ומכ"ש לפני ממ"ה הקב"ה? אך נראה דכוונתם יהי' כך, שהם רדאי יודו שהם לא כיוונו לכך, רק שאז יכירו האמת, כי בודאי לא הי' כדאי וראויים שימלא הקב"ה תאוותן ליתן להם כל הגדולות וטובות שהי' בעולם, ושיעשו בעולם כרצונם, אך מה שהניח להם הקב"ה לעשות כן, זה הוי הכוונה לטובת ישראל כדי שיעסקו בתורה וכמו שאמר בן עזאי (ברכות ו, ב) שכל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה, ולכך הם ירצו לילך אחר המעשה כי אף שלא כיוונו לכך, מ"מ לפי האמת הרבה גשרים וכו' וכולם לא עשינו - כלומר לפי האמת לא עשינו רק בשביל ישראל לא להנאותינו. דלהנאותינו לא הוי סיפוק בידינו לגמרי וכו' וא"כ מגיע לנו שכר בעד המעשה אף שלא כיוונו לכך וכו' וכמו למ"ד מצוות אי"צ כוונה דאם עשה מצוה

ומצינו עד"ז גם בתורתו של רבינו בלקו"ש חל"ו פ' וארא ב' בביאור
ההפטורה דנבואת יחזקאל (כט, א ואילך) על פרעה ועל מצרים
שנתפרש הטעם על חורבן מצרים "יען היותם משענת קנה רצוץ לבית
ישראל" וכן בנבואתו על נבוכדנאצר שהוא יהי' זה שיכבוש את מצרים
משום שהוא "העביד את חילו עבודה גדולה אל צור ושכר לא הי' לו
ולחילו וגו' לכן . . הנני נותן לנבוכדנאצר את ארץ מצרים, פעולתו
אשר עבד בה נתתי לו את ארץ מצרים וגו'". הרי דבשני הדברים
נתפרשו בהנבואה הטעם, הן לחורבן מצרים והן לזה שהקב"ה יתן את
ארץ מצרים לנבוכדנאצר, ויתירה מזו מפורש שם "וידעו כל יושבי
מצרים כי אני ה'" הרי שכבר הי' בזה גילוי אלקות באופן הכי נעלה,
ואעפ"כ מוסיף בסוף הנבואה "ביום ההוא אצמיח קרן לבית ישראל
ולך אתן פתחון פה בתוכם וידעו כי אני ה'", שמודגש בזה שהמטרה
והתכלית דכל ענינים אלו הנעשים מאת ה' היא בשביל ישראל, בכדי
שיתוסף בהם אמונה ביחזקאל הנביא עי"ז שיראו שנתקיימה נבואתו,
וכן כתב רש"י בפ' וארא בנוגע להמכות שבאו על מצרים, דאף
שמפורש כמה טעמים למה נעשו מצרים וכו', מ"מ כתב רש"י (ז, ג)
משום דעי"ז יכירו ישראל את גבורתו, והוסיף שכן מדתו של הקב"ה,
מביא פורעניות על אוה"ע כדי שישמעו ישראל ויראו, דלכאורה אינו
מובן למה צריך להוסיף שזהו בשביל ישראל? והביאור בזה הוא, דכיון
שכל הבריאה היא בשביל ישראל ובשביל התורה, לכן צריך להיות
שבכל מאורע הנעשה בעולם יתוסף עי"ז גם בתורה ובישראל. ובהך
דנבואת יחזקאל שהתקיים מלחמה גדולה בין ממלכות אדירות
והשתתפו בהם אלפים ורבבות אנשי חיל, ה"ז בכדי שיתוסף אמונה
לישראל עיי"ש בארוכה, ובהערה 46 הביא ג"כ מ"ש הרמב"ם
בפיהמ"ש הנ"ל, והוסיף גם מ"ש במאמרי אדה"ז (תקס"ה ח"א ע' רב)
בשם הבעש"ט שהי' איזה מלחמה ז' שנים בין שני גוים בשביל
שיבררו הקולות מתרועעת המלחמה כו' ויעשה מהם איזה ניגון שיעבוד
הצדיק את ה' בניגון ההוא כו'.

אף שלא כיון לכך יצא כן בזה כיון דלפי האמת כולם לא עשו רק בשבית ישראל מגיע
לנו שכר, והקב"ה ישיב שאין הולך בזה אחר המעשה רק אחר המחשבה והרי כולכם
לא עשיתם אלא בשביל עצמכם וכו', עכ"ל.

שכרו של נבוכדנאצר עבור כיבוש צור

אלא דיש לעיין בזה, דהנה בלקו"ש חכ"א פ' וארא ג' מבאר שם ג"כ הפטרת הפרשה דנבואת יחזקאל, [ושניהם משיחת ש"פ וארא תשכ"ז] ועמד ע"ז שאמר ה' דבהיות שנבוכדנאצר כבש את צור שהי' עי"ז טובה לישראל, ועדיין לא נפרע לו שכרו, לכן ישלם לו ה' שכר פעולתו שהוא יכבוש את מצרים, והקשה ע"ז (בסעי' ט') הלא כשכבש נבוכדנאצר את צור, לא הי' כוונתו בזה בכדי לקיים רצונו של הקב"ה ולטובת ישראל, אלא עשה זה בשביל עצמו, משום שרצה לכבוש את כל העולם כולו ולהיות מושל בכיפה, לכן כבש את צור שנמצאת בחוף הים, וכן היתה בדרך המוליכה למצרים, במילא עי"ז יוקל לו לכבוש את מצרים וכל העולם, וא"כ למה מגיע לו עבור זה שכר? ומתרץ דזהו מה דדייק בקרא לכתוב "פעולתו אשר עבד בה", דבזה אינו נוגע כ"כ כוונותיו, אלא "פעולתו" - המעשה בפועל, וכיון שרצון ה' נתקיימה בפועל על ידו, אעפ"י שאם הוא לא הי' עושה זה, ודאי הי' רצון ה' מתקיים באופן אחר, מ"מ מגיע לו שכר בשביל פעולתו שעשה, וממשיך לבאר עפ"ז הקשר בין ההפטורה לפרשת וארא, דשעבוד מצרים הי' הכנה למ"ת שאז נתחדש הענין במעשה המצוות שצריך פעולה גשמית דוקא ולא כבזמן האבות עיי"ש.

ולפ"ז צ"ע דמאי שנא הך דנבוכדנאצר מאוה"ע לע"ל, דנבוכדנאצר אמרינן דאף שעשה רק בשביל עצמו, מ"מ כיון דעי"ז הרוויחו ישראל בפועל לכן הגיע לו שכר, ובאוה"ע אמרינן דאף שלפי האמת עשו הכל בשביל ישראל, מ"מ כיון שהם עשו לצורך עצמם לכן אין מגיע להם שכר? דמאי שנא הא מהא?

וראה גם לקו"ש ח"ה פ' ויגש ב' (סעי' י') שביאר מ"ש במדרש (ילקוט שמעוני) עה"פ "נוהג כצאן יוסף" (תהלים פ, ב) שישראל מבקשים מהקב"ה שינהג עמהם כמו שהתנהג יוסף עם אחיו: מה יוסף כלכל כל אחד לפי מעשיו.. אף אנו כלכלנו לפי מעשינו", דיוסף אמר לאחיו דאף ש"חשבתם עלי רעה" מ"מ כיון ש"אלקים חשבה לטובה למען עשה כהיום הזה להחיות עם רב", (בראשית נ, כ) לכן מגיע לכם בשביל פעולה זו, [אעפ"י שהם לא נתכוונו להטובה שיצא מזה] - מדה כנגד מדה - השכר ש"אנכי אכלכל אתכם ואת טפכם" (וראה הערה 48 שם שביאר עפ"ז מ"ש בתניא ספ"ב לגמול לחייבים טובות, וללמוד מיוסף עם אחיו וכו' עיי"ש), דגם הכא מבואר דאף שאחיו נתכוונו לרעה, כיון דבפועל יצא מזה דהקב"ה חשבה לטובה לכן מגיע

להם שכר, וא"כ מאי שנא מאוה"ע לע"ל שהקב"ה אמר להם שכיון שלא עשו אלא בשביל עצמם לכן אין מגיע להם שום שכר?

תביעת שכר והכרת הטוב

והנה ראשית כל, נראה לחלק שהם ב' דברים שונים זה מזה, כי יש ענין של תביעת שכר של העושה שתובע שמגיע לו שכר עבור עשייתו, ויש ענין אחר שהוא נתינת שכר של המקבל להעושה אף שאינו מגיע לו כלום משורת הדין, וזהו מפני ההרגש שלו ש"מכיר טוב" להעושה שעל ידו נעשה לו טוב, דבכה"ג שהעושה לא נתכוון לעשות רק לטובת עצמו ולא נתכוון לטובת המקבל, בודאי אינו יכול לתבוע מהמקבל שמגיע לו שכר על פעולתו², ולכן בהך דאוה"ע לע"ל שאמר הקב"ה דמי שעסק בתורה יבוא ויטול שכרו, ששם באו אוה"ע לתבוע שכרם, ע"ז אמר להם הקב"ה דכיון שהם לא נתכוונו בשביל ישראל שיתעסקו בתורה, לכן אין להם שום טענה ותביעה שמגיע להם שכר, אבל בהך דנבוכדנאצר אף דבודאי לא הי' לו שום טענה ותביעה שמגיע לו שכר על זה שכבש את צור כיון שנתכוון בשביל עצמו, מ"מ פרע לו הקב"ה שכר מצ"ע מצד "הכרת הטוב" מה שעשה לישראל.

וכיון שהענין ד"הכרת הטוב" אינו מצד הדין שחייב לשלם לו שכרו, ושיש ע"ז שיעור של שכר שחייב לו וכו', והוא רק מצד ההרגש וכו', לכן אין להקשות למה לא מצינו זה בנוגע אוה"ע לע"ל כמו אצל נבוכדנאצר? די"ל שאולי כבר פרע להם ע"ז באופן אחר, (וע"ד שכתב בעבודת עבודה שבעה ערה 1) גם י"ל דלא כל האופנים שווים בזה, והקב"ה הוא היודע איפה צריך להיות הכרת הטוב ואיפה לא.

וכן הי' לגבי יוסף, דבודאי לא הי' להאחים שום טענה ותביעה ליוסף שצריך לכלכל אותם כיון שעל ידם נעשה מושל בארץ מצרים, אבל מ"מ יוסף מצידו עשה לפנים משורת הדין וכלכל אותם - מדה כנגד מדה, כיון דסו"ס אלקים חשב פעולתם לטובה להחיות עם רב כמבואר בהשיחה.

(2) וראה ב"ב ד, ב. בהסוגיא דמקיף וניקף. ובנמוק"י שם בדין היורד לשדה חבירו ונטע וכו', דהדין "דיוורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות ונטעה חייב" רק אם נתכוון להשביח נכסי חבירו. עיי"ש.

ובאמת איתא בכמה מקומות, דמצד המדה של "הכרת הטוב" אין נפק"מ מה ה' כוונת העושה, אלא דמכיון שע"י העושה קיבל הוא טובה לכן מכיר לו טוב והביאו הוכחות לזה:

(א) מהא דכתיב בפ' חקת (במדבר כא, לג - לד) ויפנו ויעלו דרך הבשן ויצא עוג מלך הבשן לקראתם הוא וכל עמו למלחמה אדרעי: ויאמר ה' אל משה אל תירא אותו כי בידך נתתי אותו וגו' ופירש"י שם: אל תירא אותו - "שהיה משה ירא להלחם, שמא תעמוד לו זכותו של אברהם, שנאמר (בראשית יד, יג) ויבא הפליט, הוא עוג, שפלט מן הרפאים שהכו כדלעומר וחביריו בעשרות קרנים, שנאמר (דברים ג, יא) כי רק עוג מלך הבשן נשאר מיתר הרפאים", אף שכתב רש"י (בראשית שם) עה"פ ויבוא הפליט - "זה עוג שפלט מדור המבול, וזהו מיתר הרפאים שנאמר (ו ד) הנפלים היו בארץ וגו' ומתכוין שיהרג אברהם וישא את שרה", וכיון שנתכוון לרעת אברהם איך שייך לומר שתעמוד לו זכותו של אברהם במלחמה? ועכצ"ל דכיון שבפועל הגיע לו לאברהם טוב מזה שנודע לו אודות לוט, שייך שיעמוד לו זכותו.

(ב) בהא דכתיב (בראשית לז, כא) וישמע ראובן ויציליהו מידם - איתא בבראשית רבה (פ' פ"ד, טו) "והיכן היה, רבנן אמרי אמר ראובן הוא מונה אותי עם אחי ואיני מצילו, אני הייתי סבור שנדחתי מכח אותו מעשה (דבלהה) והוא מונה אותי עם אחי שנא' ואחד עשר כוכבים משתחווים לי ואיני מצילו", היינו שמפרש "וישמע" שראובן התבונן בדבר, דכיון שנודע לו ע"י חלומו של יוסף שלא נדחה מכח אותו מעשה שהרי נמנה שם ביחד עם אחיו לכן חייב להצילו, אף שיוסף עצמו לא נתכוון לזה, כי נתכוון רק להגיד להם חלומו שהם משתחווים לו, מ"מ כיון דבפועל נודע לו לראובן שנמנה עם אחיו צריך להכיר לו טובה.

(ג) על הפסוק (שם, לד) ויאמר לו לך נא ראה את שלום אחיך ואת שלום הצאן - איתא בב"ר (שם, יג): "את שלום אחיך ניחא אלא מאי ואת שלום הצאן, הדא אמר שאדם צריך לשאול בשלום דבר שיש בו הנייה ממנו", אף שאין להצאן שום דעת, מ"מ דבפועל יש לו הנאה ממנו שואל בשלומם וזה נובע מהענין דהכרת הטוב.

(ד) על הפסוק איש מצרי הצילנו איתא בשמות רבה (פ"א, לב) וכי מצרי היה משה? אלא לבושו מצרי והוא עברי, ד"א איש מצרי משל לאחד שנשכו הערוד והיה רץ ליתן רגליו במים נתנן לנהר וראה תינוק אחד שהוא שוקע במים, ושלח ידו והצילו, אמר לו התינוק אילולי

אתה כבר הייתי מת, אמר לו לא אני הצלתיך אלא הערוד שנשכני וברחתי הימנו הוא הצילך, כך אמרו בנות יתרו למשה יישר כחך שהצלתנו מיד הרועים, אמר להם משה אותו מצרי שהרגתי הוא הציל אתכם, ולכך אמרו לאביהן איש מצרי, כלומר מי גרם לזה שיבא אצלנו איש מצרי שהרג עכ"ל, היינו שהתינוק צריך להכיר טוב להערוד שנשך את האדם דע"ז גרם לו לרוץ לנהר וע"י כך ניצול, ונמצא שהגורם להצלתו הוא הערוד, וכן בנות יתרו חייבים להכיר טובה להמצרי שהרגו משה, כי על ידו הוצרך לברוח למדין, ושם ראה אותן משה והצילן, הרי דבזה אינו נוגע כוונת העושה, אלא דמכיון דבפועל קיבלו טובה ממנו יש בזה הכרת הטוב.

(ה) מהא דג' מכות הראשונות נעשו ע"י אהרן ולא ע"י משה, ופירש"י (שמות ז, יט): אמור אל אהרן - לפי שהגין היאור על משה כשנשלך לתוכו, לפיכך לא לקה על ידו לא בדם ולא בצפרדעים, ולקה על ידי אהרן, אף שלהיאור ליכא שום דעת וכו' מ"מ כיון דעל ידו ניצול משה לכן מכיר להם טוב ולא לקו על ידם, וראה גם בס' פרדס יוסף (פ' ויחי נ, יט - אות סו) שכ"כ דבהכרת הטוב אין נוגע מה הי' כוונת העושה.

שכר עבור עסק בתורה ושכר כללי

אבל י"ל בזה עוד - דהכא באוה"ע לע"ל, הרי הודיע הקב"ה שזהו שכר מיוחד עבור "עסק בתורה", וא"כ פשוט דבאופן שאין בעשייתם שום כוונה שזהו בכדי שישאל יעסקו בתורה אין להם שום שייכות לשכר זה של עסק בתורה, ואפילו אם המקבל יתן להם שכר, ודאי לא מקרי דהוה שכר של עסק בתורה.

דהרי אפילו בהא דמצינו בענין השותפות דיששכר וזבולון, דע"ז שזבולון סיפק צרכיו של יששכר שיוכלו לעסוק בתורה וע"ז הי' לו לזבולון חלק בתורת יששכר, הרי זה דוקא אם התנו כן מעיקרא, וכמבואר בסוטה כא,א, מאי בוז יבוזו לו? (שיר השירים ח, ז) אמר עולא: לא כשמעון אחי עזריה, ולא כר' יוחנן דבי נשיאה, אלא כהלל ושבנא; דכי אתא רב דימי אמר: הלל ושבנא אחי הוו, הלל עסק בתורה, שבנא עבד עיסקא, לסוף א"ל: תא נערוב וליפלוג, יצתה בת קול ואמרה: אם יתן איש את כל הון ביתו וגו', היינו דדוקא בשמעון אחי עזריה - שלמד תורה בתחילה ע"י עזריה אחיו שהיה עוסק בפרקמטיא, וכן ר' יוחנן למד ע"י הנשיא שהי' מפרנסו, משא"כ בהלל ושבנא, ששבנא לא התנה עם הלל בתחילה שיפרנסו אלא אח"כ רצה

לקנות ממנו הזכות, לכן לא הועיל וע"ז אמרין בוז יבוזו לו עיי"ש, ועי' בטור יו"ד ריש סי' רמ"ו, ובבדק הבית שם הביא מרבינו ירוחם וז"ל: קודם שיעסוק יכול להתנות שיעסוק חבירו בסחורה ויטול חלק בלמודו כמו יששכר וזבולון אבל אחר שעסק כבר ונותן לו חלק בשביל ממון אינו כלום וכו' עכ"ל, וכ"כ הרמ"א שם בשו"ע ס"א, ואף שיש לחלק דשם כיון שהוא לאחר הלימוד כבר לא שייך על זה שום מכירה, משא"כ כשמסייע לו לפני לימודו יש לו חלק בתורתו אף אם לא נתכוון לזה, מ"מ משמע ברור בענין זה, דרק אם נותן לו בתחילה בכדי שיהי' לו חלק בתורתו אז זה מועיל, אבל אם אינו מתכוון לזה וכ"ש אם אינו יודע מזה כלל בודאי לא שייך לומר שיש לו שכר של עסק בתורה, וראה בארוכה בריש קובץ "ויהי בישורון מלך" (שיצא לאור לכבוד "שנת השמונים") מ"ש הג"ר משה פיינשטיין זצ"ל בענין זה (ונדפס אח"כ בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ד סי' ל"ז) ובס' 'שמח וזבולון' וס' 'יששכר וזבולון' ועוד בכ"מ ואכמ"ל.

ויותר מזה מצינו בהל' ת"ת לאדה"ז (פ"ג ה"ד) בנוגע למי שאין דעתו יפה להצליח בתלמודו שכתב וז"ל: ..ושאר כל היום יעסוק במשא ומתן כדי שיוכל להחזיק ידי תלמידי חכמים שהם לומדי התורה יום ולילה עד שיודעים הלכותיה בטעמיהן על בורין ויהא נחשב לו כאלו למד כן ממש בעצמו ותורתם נקראת על שמו כמו שפירשו חכמים בפסוק שמח וזבולון בצאתך ויששכר באהליך עכ"ל, ודייק הרבי בלקו"ש ח"ל ע' 139 הערה 57 שצ"ל המשא ומתן "כדי שיוכל להחזיק ידי ת"ח", היינו שגם העסק במו"מ עצמו צ"ל לשם לימוד התורה יומם ולילה ו"נחשב לו כו' ממש בעצמו".

וכן בנוגע לאשה שכתב אדה"ז שם (פ"א הי"ד) ד"אם היא עוזרת לבנה או לבעלה בגופה ומאודה שיעסוק בתורה חולקת שכר עמהם וכו', ודייק הרבי בלקו"ש ח"ד ע' 42 מלשון "חולקת" ולא "נוטלת" שיש לה שכר של "תלמוד תורה" ולא שכר סתם, (וראה בזה גם בחי"ז ע' 236 ובהערה 44, וח"ח ע' 214 הערה 44 ורשימות חוברת ל' ע' 9), הנה זהו משום שכל עשייתה בזה היא בכדי שיוכלו לעסוק בתורה, אבל בלי כוונה ומכ"ש בלי ידיעה בודאי אין בזה שום ענין של "עסק בתורה", וכן הוא במה שמבאר שם בלקו"ש דברי הר"ן (קידושין רפ"ב) שגם לאשה יש חלק במצות פרו ורבו של הבעל עיי"ש, דעפ"ז א"ש בהך דאזה"ע לע"ל דכיון שהם לא נתכוונו לעשות כלום עבור

ישראל שיתעסקו בתורה וכו' אין להם שייכות כלל לשכר זה דעסק בתורה.

אבד סלע ומצאה עני ונתפרנס בה

ועפ"ז מובן גם שאין להקשות מזה, להא דמבואר (בספרי ופרש"י תצא כד, יט. ועד"ז בתו"כ ורש"י ויקרא ה, ז בסופו) ב"נפלה סלע מידו ומצאה עני ונתפרנס בה הרי הוא מתברך עלי"י הרי שקיים מצות צדקה אף שאינו יודע מזה כלל? (וכפי שהקשה הרב ב"צ שי' ריבקיין בקובץ תתפח ע' 5)³ כי אי נימא שיש בזה קיום מצות צדקה, כדנקט הרבי בשיחת קודש חגה"ש תשמ"ח שאמר דאפילו אם נדר ליתן צדקה י"ל דקיים בזה חובת נדרו עיי"ש בארוכה, הנה שם שאני משום דזהו כל גדר מצות צדקה להחיות את נפש העני, וסו"ס זה נתקיים בשלימות על ידו שהחיה את נפש עני, משא"כ הענין ד"עסק בתורה" הרי כל תוכנו הוא שעוסק בתורה, ואם אינו יודע מזה או אינו מתכוון לזה ודאי אין שייך לומר עליו שעוסק בתורה, ולכן לע"ל שהשכר הוא בשביל עסק בתורה פשוט שאין זה שייך לאוה"ע.

ובריש מסכת שבת התחיל התנא לבאר דיני הוצאה באופן של עני ובעל הבית שהעני עומד בחוץ ובעה"ב בפנים, ועי' ברע"ב שם שכתב (וכן הביא המאירי) להשמיענו דאעפ"י שהבעה"ב הי' עסוק במצוות צדקה ועי"ז עשה מלאכת הוצאה והו"א שהוא פטור, קמ"ל דמ"מ הוא חייב עיי"ש, והקשו ע"ז דא"כ למה באמת חייב ולא אמרינן דפטור משום דטעה בדבר מצוה? (ראה תוס' יו"ט ורע"א שם).

3) נוסף לזה שיש לחלק לפי שיטת הר"ש מובא בתלמודי רבינו יונה ברכות יב, א. (בהא דמסתפק בגמ' דאם חשב שהוא יין והתחיל לברך על היין ונודע לא שהוא שכר וסיים שהכל אם יצא יד"ח, והקשה הר"ר יעקב מקינן והא מצוות אין צריכות כוונה וא"כ בודאי יצא? ותיירך הר"ש) דמצוות איצ"כ היינו רק בסתם אבל אם מכוון להיפוך אינו יוצא, וכיון שהי' לו מחשבה אחרת שחשב שהוא יין לא שייך לומר דמצוות איצ"כ, (ועי' שו"ע אדה"ז סי' תפ"ט סעי' י"ב שכתב ג"כ לענין ספירת העומר דאם מכוון בפירוש שלא לצאת אינו יוצא אף למ"ד דמצוות איצ"כ, ועי' גם בתוס' פסחים ז, ב. בד"ה לצאת ובסוכה לט, א. דאם נטל לולב ומכוון בפירוש שלא לצאת אינו יוצא אף למ"ד דמצוות איצ"כ) וא"כ הכא שהאזה"ע עשו בשביל כוונה אחרת ה"ז גרוע מאבד סלע ששם אף שמצטער על אבירתו, אבל לאחר שנתייאש בודאי אין לו כוונה הפכית כשמצאה העני, אבל עי' בית יוסף סי' תקפ"ט שהביא שיש דב"ל דלמ"ד דמצוות אין צריכות כוונה אפילו אם מתכוון להיפך יצא, עיי"ש ואכ"מ.

וכתבו בזה האחרונים עפ"י הידוע דבמצוות ישנם ב' סוגים, יש מצוות שהעיקר הוא המעשה, ויש מצוות שהעיקר הוא התוצאה ואין המעשה מוכרחת כלל לקיום המצוה, ובכללות הנפק"מ הוא במצוות שבין אדם למקום ומצוות שבין אדם לחבירו, (ראה קובץ שיעורים ח"ב סי' כ"ג ולקו"ש ח"ט פ' תצא), ושבצדקה אינו נוגע מעשה הנותן, אלא העיקר הוא שהעני קיבל ממנו ויש לו להחיות את נפשו, ואין שום נפק"מ אם יש כאן מעשה מצד הנותן או לא, דלעולם יש לו קיום מצות הצדקה, ולפי"ז תירץ בשו"ת חמדת שלמה או"ח סי' כ"א ועוד, דמתי אמרינן דטעה בדבר מצוה פטור, דוקא במצוה דצריך מעשה דוקא, דכיון דמעשה זו מוכרחת בקיום המצוה וטירדת מעשה זו היא שהטעתו לעבור, לכן הוא פטור, משא"כ במצוות צדקה דמצד המצוה לא בעינן מעשה כלל, כיון דגם אם העני יקח בעצמו קיים בעה"ב מצוות הצדקה בשלימות, הנה בכה"ג לא אמרינן טעה בדבר מצוה פטור, כיון דמעשה זו שהטעתו אינה מוכרחת כלל בקיום המצוה, דעפ"ז מבואר גם באבד סלע למה קיים מצות צדקה, כיון דהכא הוה גדר המצוה מה שלהעני ה' ממה להחיות את נפשו.

אבל באמת אפילו בהך דאבד סלע, מצינו בלקו"ש דיש מקום לומר דאין בזה משום קיום מצות צדקה אלא שמתברך עליה בכלל, וכמבואר בחל"ד פ' ראה (ב) שנתבאר מחלוקת רש"י בפשוטו של מקרא עם הרמב"ם בס' היד, דלרש"י מצוות צדקה הוא גם מצד הנותן שצריך להיות בסבר פנים יפות וכו' משא"כ להרמב"ם מצוות צדקה הוא רק מצד המקבל שהעני יקבל, והא דבעינן מצד הנותן שיתן בסבר פנים יפות וכו' הוא רק הוספה על גוף המצוה וכו', ובהערה 38 הביא ספרי הנ"ל וכתב דלרש"י י"ל דאין בזה קיום מצוות צדקה כיון דליכא שום נתינה מצד הנותן, ורק מתברך בגללו עיי"ש, וראה גם מה שהאריך בזה הגר"י ענגל באתון דאורייתא סוף כלל כ"ג דיש דעה דאבד סלע ליכא קיום מצות צדקה⁴, דאי נימא דאפילו במצות צדקה אם לא עשה מעשה וכו' לא קיים מצוות צדקה ורק מתברך עלי' בכלל, כ"ש דלא קשה מאוה"ע לע"ל דבודאי אין זה שכר של עסק בתורה, אבל להלכה

(4) וכבר שקו"ט באחרונים דלכאורה כשאבד הסלע שאין בו סימן ונתייאש ממנו הרי אין זה שלו ואיך שייך קיום מצוות צדקה אם המעות אינם שלו והרי כתבו התוס' בקידושין ח, ב. (ד"ה צדקה מנין) דצדקה שייך רק משלו עיי"ש, וראה גליון תמ"ד ותרס"ט בארוכה ואכ"מ.

נקט הרבי דשפיר קיים מצוות צדקה וכפי שהאריך בשיחת חגה"ש תשמ"ח, וכפי שנת' לעיל.



מניין לתחא"מ מן התורה

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בסנהדרין (צב, סע"א) תנא דבי אליהו צדיקים שעתידי הקב"ה להחיותן [לימות המשיח - רש"י] אינן חוזרין לעפרן [בין לימות המשיח בין לעולם הבא, אלא הבשר מתקיים עליהם עד שישוּבו ויחיו לעתיד לבוא - רש"י] וכו', ובהמשך הגמ' שם (רע"ב) מקשה "ונילף ממתים שהחיה יחזקאל, ומשני, סבר לה כמ"ד באמת משל היה" - וברש"י ד"ה ונילף, פירש וז"ל: "שחזרו ומתו כך צדיקים שעתידי להחיות יחזרו לעפרם וכו'", עכ"ל לעינינו.

ובחדא"ג מהרש"א על אתר הקשה על פרש"י הנ"ל וכתב לפרש קושיית הגמ' באו"א, וז"ל: "ולולי פירושו הזה נראה דהכי פירושו, דאכל הני תנאי ואמוראי שהביאו מקראות לתחא"מ מן התורה נגד הכופרים בתחייה לומר שהוא דבר שאי אפשר, כהוא מינא דחיינן מיתין דמייתי חיינן, וכדברי השר ועפרא מי קחיי, פריך הכא דנילף ליה ממתים שהחיה יחזקאל שהתחייה הוא דבר בחוק האפשר ויכולת ביד הא-ל יתברך ב"ה יש להאמין בתחא"מ וק"ל", עכ"ל.

וביאר דבריו, שהגמ' הביאה לעיל כמה תנאים ואמוראים שהביאו ראיות מן הכתובים לתחא"מ מן התורה נגד אלו הכופרים בתחא"מ לומר שהוא דבר שאי אפשר וכו', ועל זה מקשה הגמ' הכא "ונילף ממתים שהחיה יחזקאל", שהתחי' הוא דבר אפשרי וביכולת הקב"ה. וע"ז משני הגמ' "סבר לה כמ"ד [דמתים שהחי' יחזקאל] באמת משל היה".

והנה בעיון יעקב לע"י על אתר הביא דברי המהרש"א והקשה עליו וז"ל: "ובודאי נתעלם ממנו סוגיא דלעיל צ, ב. מן הנביאים דכתיב יחיו מתיך נבלתי יקומון (ישעי' כו), ומקשה שם דלמא מתים שהחי' יחזקאל, ואם איתא כדעת מהרש"א לא מקשה הש"ס מידי כיון דס"ל דמתים שהחי' יחזקאל אמת ולא משל א"כ שפיר נילף מינה תחיית המתים, אלא ודאי לסוגיא דש"ס דידן דלא ס"ל דיש ללמוד תחיית המתים משם שהיו עצמות משא"כ בתחי' דהוי עפרא ועפרא מי קאי

חיי כשאלתם דלעיל, רק בהא יש ללמוד שחוזרין לעפרן כמו התם וכה"ג איתא בילקוט יחזקאל סימן לו. ע"ש ושפיר פרש"י בזה, עכ"ל. והיינו דלעיל בגמ' (שם) הובא שאלת המינין לר"ג מנין שהקב"ה מחי' מתים והשיב להם מן התורה מן הנביאים ומן הכתובים ולא קיבלו ממנו, והובא שם ראיית ר"ג מן הנביאים דכתיב "יחיו מתים בלתי יקומון וגו'", ומקשה שם "ודלמא מתים שהחי' יחזקאל" ואין מזה ראי' לתחיה"מ לע"ל, והרי לדעת המהרש"א (כיון דס"ל בסוגיא שם שמתים שהחי' יחזקאל אמת הי') שפיר אפשר להוכיח מזה ראי' לתחיה"מ לע"ל. ומאי מקשה, אלא ודאי דס"ל להגמ' דאין ממתים שהחי' יחזקאל ראי' לתחיה"מ לע"ל, כיון דהיו שם עצמות ולע"ל יחיו מעפרא, עכת"ד.

ולאחר העיון נראה ליישב דברי המהרש"א, דבודאי לא "נתעלם" להמהרש"א בדף צב, ב. סוגיא דדף צ, ב. (!), ויש להוכיח איך שדבריו מדויקים היטב, וכדלהלן במרוצת דברינו בע"ה.

ובהקדים, דמה שכתב העיון יעקב בביאור קושיית הגמ' צ, ב. "ודלמא מתים שהחי' יחזקאל" (דהכוונה הוא כיון שמתים שהחי' יחזקאל היו עצמות משא"כ תחיה"מ דלע"ל יהי' עפרא) אינו משמע כן מפרש"י. דבר"ה "ודלמא מתים שהחי' יחזקאל" כתב וז"ל: "דבהא קרא יחיו מתים, ישעי' אמרו והוא קדם ליחזקאל שנתבא בימי חזקיה, והי' מתבא פסוק זה על שעתיד יחזקאל להחיות מתים, אבל לעולם הבא לא" ע"כ. ומשמע דקושית הגמ' (אינה כמ"ש העיון יעקב דביחזקאל היו עצמות ולע"ל יהי' עפרא, אלא) היא, דאין ממתים שהחי' יחזקאל, ראי' לתחיה"מ לעתיד לבא. בסגנון אחר: קושיית המינין היתה "מנין שהקב"ה מחי' מתים" לעתיד לבא, והגם שמיחזקאל משמע שבאפשרות ויכולת הקב"ה להחיות מתים (בכלל), עדיין אין מזה ראי' שהקב"ה יחי' מתים לעתיד לבא.

והנה סוגיא דידן (מדף צ, ב עד צב סע"א) כוללת מקראות, ראיות ותירוצים שהביאו התנאים והאמוראים נגד הכופרים בתחיה"מ. אמנם מצינו כמה מיני כופרים: יש אשר כפרו ושאלו על עצם האפשרות ויכולת של תחיה"מ. וע"ד שאלת הקיסר לר"ג (צ, סע"א) ושאלת ההוא מינא לר' אמי (צא, רע"א) "אמריתו דשכבי חיי, והא הוו עפרא ועפרא מי קא חי", והיינו שכפרו לא רק בזה שיהי' תחיה"מ לעתיד לבא, אלא בעצם הענין דתחיה"מ, ועד"ז י"ל בעוד מקראות שהביאו תנאים ואמוראים בסוגיין דכוונתם להוכיח עצם האפשרות והיכולת לתחיה"מ. ויש שכפרו אם יהי' תחיה"מ לע"ל, כלומר הם האמינו בעצם האפשרות

ויכולת של תחה"מ בכלל ושאלתם היתה רק מנין שיהי' תחה"מ לע"ל. וע"ד שאלת המנין לר"ג (צ, א) "מנין שהקב"ה מחי' מתים", וכשהביא להם ראי' מן הנביאים שאלו "ודלמא מתים שהחי' יחזקאל", וכפרש"י שם (הובא לעיל) דדלמא ישעי' התנבא על מתים שיחי' יחזקאל בעתיד, אבל מנין לתחה"מ לע"ל. בסגנון אחר: הם האמינו על עצם האפשרות ויכולת של תחה"מ, ושאלתם היתה רק מנין שיהי' תחה"מ לע"ל. ועד"ז י"ל בעוד מקראות וראיות שהביאו תנאים ואמוראים בסוגיין שכוונתם להוכיח שיהי' תחה"מ לע"ל. ויש עוד ששאלו על אופן התחי' לע"ל, כלומר הם האמינו לא רק על עצם האפשרות ויכולת של תחה"מ אלא גם על זה שיהי' תחה"מ לע"ל, ושאלתם היתה רק באיזה אופן יקומו לתחי', וע"ד שאלת קליאופטרא לר"מ (צ, סע"א) "ידענא דחיי שכבי [שהמתים חיים - רש"י] וכו' אלא כשהן עומדים, עומדים ערומין או בלבושיהן עומדין".

עכ"פ נמצא שמקראות וראיות שהביאו התנאים והאמוראים בענין תחה"מ נתכוונו לכמה סוגי כופרים, אם להוכיח עצם האפשרות של תחה"מ, או להוכיח שיהי' תחה"מ לע"ל וכו'.

ועפ"ז יתבאר פירוש המהרש"א על נכון, ודבריו מדויקים היטב, דקושיית הגמ' (צב, ב) "ונילף ממתים שהחי' יחזקאל" הוא "אכל הני תנאי ואמוראי שהביאו מקראות לתחה"מ מן התורה נגד הכופרים בתחי' לומר שהוא דבר שאי אפשר, כההוא מינא דחיין מיתין דמייתי חיין, וכדברי השר ועפרא מי קא חיי, פריך הכא דנילף לי' ממתים שהחי' יחזקאל שהתחי' הוא דבר בחוק האפשר ויכולת בידי הא - ליתברך ב"ה יש להאמין בתחה"מ" (שאלת המהרש"א). והיינו דשאלת הגמ' היא (רק) על הני תנאי ואמוראי שהביאו מקראות נגד הכופרים בתחי' לומר שהוא דבר שאי אפשר, ד'נילף ממתים שהחי' יחזקאל'.

ועפ"ז מבואר היטב שאין שום קושיא על פירוש המהרש"א משאלת המנין לר"ג "ודלמא מתים שהחי' יחזקאל" וכשאלת העיון יעקב הנ"ל, דהרי שאלתם מלכתחילה לא היתה על עצם האפשרות של תחה"מ, אלא מנין לתחה"מ לע"ל, וזה אין ללמוד למילף ממתים שהחי' יחזקאל (וכפרש"י שם). וקושיית הגמ' בסוף הסוגיא (צב, ב) "ונילף ממתים שהחי' יחזקאל" היא רק [כמפורש ומדויק בדברי המהרש"א] על אלו הכופרים נגד עצם האפשרות ויכולת של תחה"מ, דע"ז שפיר אפשר למילף ממתים שהחי' יחזקאל, ודו"ק.



לְקוּטֵי שִׁיחֹת

בדין לחם משנה

הרב יוסף יצחק קלמנסון

ראש הישיבה דישיבת ליובאוויטש - ניו הייבן

א. בסדור רב סעדי' גאון סדר הגדה כתב "ויקח בידו ככר וחצי יכרך המוציא, ואם הי' ליל שבת יכרך על שתי ככרות וחצי" וכו' יעוי"ש.

וכן כתב במחזור ויטרי סי' ס' (ע' 279) משם רב יהודאי גאון, דהביא שם דעת הר"ח דבפסח בוצע על חדא ומחצה וכתב "ואמר רב יהודאי משמי' שפסק כמו כן בהלכותיו, וכן כתב אמר ר"פ הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך השלימה ובוצע, מ"ט ל"ע כתיב, והיכא דמיקלע פסחא בליליא דשבתא בצע על תרתין ופרוסה, השתא משמע דס"ל לרב יהודאי דאי אקלע בשאר יומי דסגי בשלימה ופרוסה תחתיו כר"פ, וה"נ משמו הכל מודים וכו' שמניח פרוסה בתוך שלימה, כלומר אחת מהן תהא פרוסה, ולא קאמר בתוך השלימות אלא שלימה אחת, ובתר מימרא דר"פ הא שמעתא דר"א דאמר חייב אדם לבצוע על שתי ככרות בשבת ומשמע בפסח אחת פרוסה ואחת שלימה, אבל בשבת שתי ככרות" יעוי"ש.

ומבואר דעת הרס"ג והרב יהודאי גאון דחלוק הוא בפסח שחל בימי החול דאז סגי בחדא ומחצה משא"כ בחל בשבת דאז צריך שתי מצות ומחצה וכו"ל.

והנה בספר האשכול הביא שיטה זו בשם בה"ג ופי' בדעתו דס"ל דביו"ט ליכא דינא דלח"מ דלכן בפסח שחל בחול סגי בחדא ומחצה דמשום דינא דל"ע וכו' צריך להוסיף פרוסה להשלימה וכשחל בשבת צריך שתיים ומחצה שתי שלימות משום דינא דלח"מ ועוד פרוסה משום דינא דל"ע יעוי"ש.

אכן כבר העירו מהלכות גדולות (הוצאת הילדסהיימר ע' 3-292) דמובא שם מפורש דגם ביו"ט יש חיוב לח"מ ומ"מ הוא מחלק בין פסח שחל בחול לפסח שחל בשבת יעוי"ש [ובפי' הרע"ז הילדסהיימר להלכות גדולות ע' ק"פ בהוצאת מכון ירושלים הערה 22] וכן מדעת ר' נטורנאי גאון הסובר שגם ביו"ט ישנו לחיוב דלח"מ וכמבואר באוצר התשובות באוצה"ג ברכות סי' רנ"ג, ומ"מ הוא מחלק

בין פסח שחל בחול לחל בשבת וכמובא בהרי"ף גיאות משמו בע' ק"ג יעווי"ש [ובאוצה"ג לפסחים סי' של"ח] וצ"ב מ"ט חלוק הוא להך שיטה בין ביו"ט שחל בחול דסגי בחדא ומחצה לחל בשבת דצריך תרתי ומחצה, והרי גם לשיטתם ישנו לחיוב דלח"מ ביו"ט וא"כ מ"ש בזה ביו"ט מבשבת וצ"ע.

ב. ונראה דיתכן לומר בזה עפ"י מש"כ בלקו"ש חל"ו [שיחת בשלח ג'] בדינא דלח"מ דישנו בזה ב' דינים, דין בהבציעה, ודין בקביעת הסעודה דשבת, וביו"ט דישנו ג"כ דינא דלח"מ י"ל דהוא רק לדין הבציעה משא"כ לדין קביעת הסעודה, ואעתיק בזה דבה"ק הנוגעים לענינו.

וז"ל שם באו"ק ג' לאחר שהביא דברי הרי"ף דגם ביו"ט ישנו לדינא דלח"מ כמו בשבת "והנה הרמב"ם הביא החיוב דלח"מ בשבת ויו"ט ב' פעמים, בהל' ברכות ובהל' שבת: בהל' ברכות [פ"ז ה"ד] כ' "בשבתות וימים טובים חייב לבצוע על שתי ככרות נוטל שתיהן, בידו ובצוע אחת מהן" ובהל' שבת [פ"ט ה"ט] כ' בקיצור "וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין ולבצוע על שתי ככרות וכן בימים טובים".

ואף שבפשטות נראה שהוא אותו הדין וקיצר בלשונו בהל' שבת כי סמך על מ"ש לפנ"ז בהל' ברכות, נ"ל, שהם שני דינים בחיוב לחם משנה.

דהנה חיוב זה יש לבאר בשני אופנים: א) הוא דין בסעודת שבת, דגדר סעודה הוא ע"י קביעתה על הפת, וכיון שסעודת שבת היא סעודה חשובה לכן חייבים לקבוע אותה על לחם משנה ב) חיוב לחם משנה הוא דין בבציעת הפת, דמהלכות בציעת הפת שצריך לברך ולבצוע אשלימה, אלא שבשבת נתוסף בגדר "שלימה" דלהיותו יום חשוב הרי "שלימה" בו היא לחם משנה ולכן צ"ל בציעת הפת על לחם משנה.

ויש לומר נפק"מ בפשטות בין שני האופנים: אם הוא דין בבציעת הפת, ה"ז נוגע רק בעת הברכה ובציעת הפת, משא"כ אם זה גדר חשיבות בחשיבות הסעודה, ה"ז נוגע לכל הסעודה, ולכן צריך שיהיו שני הלחמים על השולחן במשך הסעודה ומצוה (מן המובחר) לאכול משניהם [ובהערה 21 שם "ראה שטמ"ק (ריטב"א) ועוד לברכות (ל"ט. ב) שמפרש המימרא "חייב אדם לבצוע על שתי ככרות בשבת" - פירוש ולבצוע משתיהן" וראה ב"ח לטאו"ח סי' רדע ש"ראוי לנהוג

(כשני הפירושים דרש"י והרשב"א בברכות שם ושבת קי"ז) לבצוע פרוסה גדולה שתספיק לו לכל הסעודה וגם לבצוע שתי הככרות של לח"מ וכו' ועכ"פ יהא נוהג כך בסעודת בקר דכבוד יום קודם לכבוד לילה" (הובא גם במג"א שם סק"ב) ומשמע דבציעה על ב' הככרות הוי מצד חשיבות הסעודה".

ועפ"ז יש לומר, דמ"ש הרמב"ם דין זה ב"פ, בהל' ברכות ובהל' שבת, הוא משום שס"ל דתרווייהו איתנהו ב', שיש שני הגדרים בחיוב לחם משנה, הן מדין בציעת הפת והן מדין הלכות סעודת שבת (ויו"ט).

וזהו החלוק בין שתי ההלכות ברמב"ם: בהל' ברכות הביא החיוב דלחם משנה בהמשך לדיני בציעת הפת, דהתחלת ההלכה היא "מצוה מן המובחר לבצוע ככר שלימה, אם היתה שם שלימה של שעורים ופרוסה של חטים מניח שלימה בתוך פרוסה ובוצע משתייהן כדי שיבצע מחטים ומשלימה" ובהמשך לזה מביא "בשבתות ובי"ט חייב לבצוע על שתי ככרות, נוטל שתייהן בידו ובוצע אחת מהן" היינו שמדיני בציעת הפת חייב בשבת ויו"ט לבצוע על שתי ככרות.

ואילו בהל' שבת קאי בדין הב' שבלחם משנה, מצד חשיבות הסעודה שבזה, כדיוק לשונו "חייב אדם לאכול שלש סעודות בשבת כו' וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין ולבצוע על שתי ככרות", דמהלכות ודיני ג' סעודות בשבת יש חיוב לקבוע אותן על היין ולבצוע על שתי ככרות.

ולכן לא הוסיף כאן (מ"ש בהל' ברכות) דבוצע רק ככר אחת, כי זהו רק מצד דין בציעת הפת, ולא בקביעות הסעודה (וכנ"ל) וכו'.

ולהלן שם באו"ק ד' כתב "ומעתה יש לעיין בחיוב לחם משנה דיו"ט, אם גם בו יש שני דינים אלו או לאו", ובהקדים:

מקור דין לח"מ הוא במס' שבת (קי"ז ע"ב) "אמר רבי אבא בשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות דכתיב לחם משנה, אמר רב אשי חזינא ל' לרב כהנא דנקט תרתי ובצע חדא אמר לקטו כתיב ר"ז הוה בצע אכולה שירותא".

וסוגיא זו הובא ג"כ במס' ברכות (ל"ט, בשינויים קלים) לאחר דיני בציעת הפת אם היא על הפתיתין או על השלימות וקאמר "וירא שמים יוצא ידי שניהן... מניח הפרוסה בתוך השלימה ובוצע... א"ר פפא הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע מ"ט ל"ע כתיב" וממשיך לאח"ז "אמר ר"א כו'".

ויש לומר בפשטות, שזהו המקור לדברי הרמב"ם שיש בחיוב לח"מ שני הגדרים, מצד הל' בציעת הפת ומצד דין סעודת שבת, שזהו החילוק בין שתי הסוגיות דברכות ודשבת: במס' ברכות שם קאי בדיני בציעת הפת כנ"ל, ומזה למדין שחיוב לח"מ הוא מצד הלכות בציעת הפת, והסוגיא דמס' שבת שם היא (בעיקר) בדיני סעודת שבת, שמזה מובן שחיוב לח"מ הוא גדר בסעודת שבת.

והנה כתבו התוס' (בפסחים דף קט"ז רע"א) "ועיקר מילתי דר' חייא ב"א בפרק כל כתבי אלא להכי מיייתי התם (בברכות) אחר פסח לומר שצריך שם מצה שלישית משום לח"מ וחייב לבצוע על שתי ככרות בין בשבת בין ביו"ט, דאי לאו הכי למה הביא שם מילתי דר' חייא, וכן פסק רב אלפס דצריך לבצוע על שתי ככרות ביו"ט וכו', עכ"ל. ונמצא שבסוגיא דמס' ברכות נתחדש שחיוב לח"מ הוא גם ביו"ט, ועפ"ז י"ל, דזה שהחיוב דלח"מ ביו"ט נלמד בהסוגיא דברכות דוקא, הוא לפי שלשיטת הש"ס, הא שלמדין חיוב לח"מ משבת הוא רק לענין גדר לח"מ מצד הלכות בציעת הפת (דבי' עסקנין במס' ברכות שם) אבל לא מצד הגדר דסעודת יו"ט (דבזה עסקנין במס' שבת שם, בדיני סעודת שבת).

והסברת הדבר: בחיוב בציעת פת אין חילוק בין שבת ויו"ט, ולכן מסתבר לומר דכשם שבציעת פת דשבת צ"ל על שתי ככרות, כך הוא ביו"ט, משא"כ בענין סעודת שבת ויו"ט, מצינו כמה חילוקים ביניהם, דכיון דבשבת אסורים גם מלאכת אוכל נפש, וצ"ל הכנה רבתי להסעודה מערב שבת, הרי נמצא, שיש לסעודת שבת יותר חשיבות וקביעות מסעודת יו"ט שאפשר להכינה בו ביום [ובהערה 33 שם "ראה ברכות מ"ט, ב. וראה שו"ת הרשב"א ח"א סתרי"א, שו"ת צ"צ אור"ח סי' ל"ו ד"ה והנה (לענין אכילת פת בשבת)].

[בנוגע לחיוב אכילת פת ביו"ט אם הוא מדין שמחה או מדין עונג - ראה רא"ש ברכות פ"ז סכ"ג, מעדני יו"ט שם אור"ח ז', שו"ע אדה"ז אור"ח סקפ"ח ס"י, ובסי' תקכ"ט ס"ג "איזה עונג זה שאמרו חכמים כו", שו"ת רעק"א ס"א ובהשמטות לשם ועוד ואכ"מ].

ולכן יש מקום לומר שאין סעודת יו"ט מחייבת קביעות הסעודה על שתי ככרות יעוי"ש בלקו"ש ובההערות שם באריכות [ובהערה 35 שם בדעת הרמב"ם בזה].

ג. ומבואר בדברי כ"ק רבינו דבדינא דלח"מ ישנו ב' דינים חדא דין בהבציעה, והוא מדין החשיבות, דמצוה לברך ולבצוע משלימה

ובשבת נתוסף בגדר "שלימה" דלהיותו יום חשוב הרי "שלימה" בו היא לחם משנה, והב' דין בסעודת השבת דמשום חשיבותה צריך לקבוע אותה על לחם משנה, והנפק"מ בין ב' הדינים, דמשום דין הא' אי"צ לבצוע מב' הככרות דהעיקר הוא לברך המוציא על שתיהן משא"כ משום דין הב' מצוה לבצוע ולאכול משניהם.

וכתב כ"ק רבינו די"ל דביו"ט דישנו ג"כ לדינא דלח"מ הוא רק הדין בהבציעה משא"כ הדין בקביעת הסעודה וכו"ל, ולפי"ז נראה דיש לבאר שיטת הגאונים ז"ל דחילקו בין פסח שחל בחול דאז סגי בחדא ומחצה משא"כ בפסח שחל בשבת דצריך לתרתי ומחצה, והוא דהגאונים ז"ל מפרשי הדרש דל"ע מה עני שדרכו בפרוסה דהוא דין בברכת המוציא והבציעה, דבפסח חדשה התורה דהפרוסה חשיבא משום לחם עוני, ולכן אף דבשאר הימים המצוה לבצוע משלימה דחשיבא, מ"מ בפסח מצוה לבצוע מהפרוסה דחשיבא משום לחם עוני [וכדמתבאר כן שיטת רה"ג שהביא הר"ן בסוגיין והראשונים בברכות שם דס"ל דכל דינא דהפרוסה הוא לענין דין הקדימה דהברכה דבפסח נתחדש דיש דין חשיבות להפרוסה יעוי"ש בדבריהם] דלכן כשחל פסח בימי החול סגי בחדא ומחצה, דהדרש דל"ע בפרוסה הוא בהבציעה, דבפסח אי"צ שיהי' הלח"מ ב' שלימות דוקא אלא דסגי בחדא פרוסה, דחשיבא ג"כ משום לחם עוני, והיינו דבפסח כשבוצע על חדא ופרוסה ישנו לזה החשיבות דלח"מ כמו בשאר היו"ט דבוצע על ב' שלימות, דבפסח חשיבא הפרוסה כשלימה¹, דיש לה החשיבות משום לחם עוני, וממילא דמיקיימא דינא דלח"מ - דהוא משום לתא דחשיבות הבציעה דצ"ל בשתי ככרות שלימות - בפסח בשלימה ופרוסה, דגם הפרוסה חשיבא וכו"ל.

משא"כ בפסח שחל בשבת דנתוסף בזה דינא דלח"מ משום לתא דקביעת הסעודה דצ"ל בשתי ככרות ושיאכל משתיהן וכו"ל, לזה לא מהני' הפרוסה, דכל החידוש דל"ע וכו' הוא לדין הבציעה דנתחדש דהפרוסה חשיבא לזה משום לחם עוני משא"כ לדין קביעת הסעודה דשבת דמצוה לקובעה על שתי שלימות דוקא לזה לא נתחדש דגם הפרוסה תיחשב כשלימה ממש לענין קביעות הסעודה, דלכן הוא דס"ל להגאונים ז"ל דרק בפסח שחל ביום חול הוא דסגי בחדא

(1) והוא כהמתבאר בדברי הרב כהן צדק בשערי תשובה סי' רפ"ז, והובא לעיל בסי' ל"ב הערה 4 יעוי"ש.

ומחצה, דלזה הוא דנתחדש הדין דל"ע וכו', דאף דמשום היו"ט צריך לבצוע על שתי ככרות שלימות, הנה בפסח חשיבא הפרוסה ג"כ לענין הבציעה משום לחם עוני, משא"כ כשחל בשבת דנתוסף דין נפרד דלח"מ, דין בקביעת הסעודה, לזה לא נתחדש חשיבות הפרוסה ולכן הוא דבפסח שחל בשבת צריך לבצוע על שתי ככרות שלימות והפרוסה, דמשום דין לח"מ דקביעת הסעודה צריך שתי שלימות ממש, כבשאר השבתות, דלזה לא מהני' הפרוסה, דכל חידוש דין הפרוסה הוא לענין הבציעה וכמוש"נ.



"וישב הים לפנות בוקר לאיתנו"

הרב יחזקאל סופר
ירושלים עיה"ק

בלקו"ש ח"ו לפ' בשלח (א) מבאר דהחידוש בהודעת הכתוב "וישב הים לאיתנו" הוא, שלא נחשוב שהנס דקרי"ס היה מסוג הניסים שטבע א' נשתנה לטבע ב' (ע"ד "והנה ידו מצורעת כשלג" שהפכה לצרעת-טבעית) שאילו היה כך, לא מתאים לומר "וישב . . לאיתנו", (בדרך ממילא) אלא היה נצרך פעולה נוספת ונס נוסף להפוך הטבע הב' לטבע א'.

אבל מאחר דכתיב "וישב הים לאיתנו" מוכח שהיה מסוג השני דניסים, שמהות הדבר לא נשתנה, אלא שפעולת הנס נמשכת כל הזמן ופועלת התופעה-הניסית והסימן לכך: שמיד בחלוף כח-הנס, חוזר הדבר (ממילא) לטבעו העצמי ואין צורך בפעולה נוספת (ע"ד מכת דם, שבחלוף-המכה לא היה צריך לנקז את כל הדם מן היאור, אף שמשא לא עשה שום פעולה נוספת ואפילו לא נזקק להעתיר לה' שיסור הדם, אלא "וימלא שבעת ימים אחרי הכות ה' את היאור", חזר מעצמו לקדמותו) ובזה האופן היה גם נס קרי"ס. ע"כ תוכן מסקנת השיחה.

ולא זכיתי להבין דמאחר והסימן לאופן הנס הוא, אם צריך פעולה נוספת לשינוי המצב או לא, א"כ יקשה בכפליים:

והלא גם בנס דקרי"ס חזרת הים "לאיתנו" דרשה פעולה נוספת של משה, דמקרא מלא דיבר הכתוב: "ויאמר ה' אל משה נטה את ידך על הים וישובו המים..." ורק לאחר ש"יט משה את ידו" (ע"ד "השב ידך אל חיקך") אז "וישב הים לאיתנו" ומדהוצרך לפעולה נוספת ש"מ

לכאורה, שטבע הים נשבר והפך ליבשה טבעית ולא נשאר במהותו כ'ים'.

ומאידך, אם דיוק רבינו הוא מתיבת "וישב" (הים לאיתנו) דמשמע שיבה בדרך ממילא, הרי גם בנס הצרעת בידו של משה נאמר: "והנה שבה כבשרו" - ואימא נמי "שבה מעצמה"?

ואולי אפשר לתרץ זאת עפ"י דברי ה"אור החיים" על הפסוק ששואל מעין זה:

"נטה את ירך וגו' וישוּבו וגו' צריך לדעת לאיזה ענין הוצרך לנטות ידו על השבת המים, הלא הם מעצמם לא יתמידו לעשות כך, [שהרי היה באופן השני דנס מתמיד "ואילו הפסיק ה' את הרוח כרגע היו המים חוזרים וניגרים במורד כדרכם וטבעם ולא קמו כחומה בלי ספק" כמבואר בשעשהיה"א פ"ב, י. ס.] ובגמרא עליית ישראל שהוא גם כן גמר ירידת אחרון של המצריים (שמו"ר כב, ב) מעצמו ישוב הים. ואולי כי מהטעם עצמו שנשאר חלוק גם במקומות שעברו בו כבר ישראל, והיו המצריים באים שמה, חשב הים כי מה לו אף אלו, וה' גזר כן כדי שיכנסו כולן יחד לתוך הים, וטעם זה לא נודע לים, ולא הרהר אחר רבו, לזה צוה ה' למשה לרמוז לים כי כלתה שליחותו וילך כמנהגו" עכ"ל.

הרי שעפ"י זה "נטיית-ידו" של משה לא באה לפעול נס נוסף ש"תהומות-קפואים" יהפכו ל"נחלים", אלא רק כסימן לים, שאין עוד צורך בהתמדת הנס ויכול הוא כבר "לשוב לאיתנו" (בדרך ממילא).

ודברי אוה"ח הק' אלו נתמכים גם בפשוטו של מקרא: שהרי בנס הבקיעה נצטווה משה: "ואתה הרם את מטך ונטה ירך" [היינו, שפעולת הבקיעה נפעלה בכח ה"מטה" - עליו נאמר (שמות ד, יז): "ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האותות"] - ואף שבביצוע נאמר: ויט משה את ידו (בלבד) על הים וילך ה' את הים ברוח קדים עזה" ולא הוזכר מטה, בוודאי עשה משה כלשון הציווי ונטה ידו במטהו.

ועדיפא מיניה מצינו במכת ברד עה"פ ויט משה את מטהו ומקשה בהעמק דבר (שמות ט, כג): "אע"ג שאמר ה' ירך ולא הזכיר המטה. [ומתרג':] הבין משה שכך דעת ה'. שהרי כבר אמר ה' למשה אשר במטה הזה יעשה את האותות אלא פ"י נטה ירך במטה משא"כ לאהרן הוצרך ה' לפרש נטה ירך במטך", עכ"ד.

[ולמעשה שכל המכות כולן מוזכר המטה אם בציווי אם בביצוע (א"כ לא מוזכרת בפסוק שום ציווי ושום פעולה כלל כמו ב"ערוך" וב"דבר"), מלבד במכת "חושך" שם לא מוזכר המטה כלל (וראה אזה"ח שהעיר ע"ז ותירץ ע"ד הדרוש) - ובדרך הפשט י"ל בדא"פ שהטעם הוא מפני ש"חושך" אינו מציאות דבר שיש "לפעול" אותו או "להביאו" ממקום אחר, כי אם רק "העדר האור" ולזה לא נזקק ל"מטה"].

ואילו ב"השבת הים לאיתנו" לא הוזכר המטה לא בציווי הקב"ה ולא בביצוע של משה, הא למדת שלא היתה כאן "פעולה" נוספת לברוא ליבשה טבע של ים, אלא רק לרמז לים שנשתיימה תכלית הנס-המתמיד, ובהפסקתו "שוב" (ממילא) לאיתנו" - ובזה סרה הקושיא הראשונה על השיחה.

ומה שגם בצרעת-משה נאמר "שבה כבשרו" (ומאי שנא מ"וישב הים"? - י"ל שעיקר הדיוק של רבינו אינו מתיבת "וישב" כשלעצמה, כי גם אם נעשית "פעולה-נוספת" וטבע הב' הופך להיות טבע א', אפשר לקרא לזה "שיבה" שהרי סו"ס חזר המצב לקדמותו (ע"ד "השיבה שופטנו כבראשונה" אף שזה יהיה ע"י פעולה של משיח...) ולכן אף שידו של משה "שבה" (אמנם) "כבשרו", אבל שיבה זו היא תוצאה של "פעולה-נוספת" שבאה "לבטל" את הצרעת הטבעית ולרפא ידו בחזרה שתהא "כבשרו".

אלא עיקר הדיוק בהשיחה לגבי הים (כנראה למעין בקטע האחרון שבשיחה שם ע' 94) הוא ממה שנאמר "לאיתנו-לתנאו" שמזה שחזר למצבו, בלי כל פעולה נוספת (כדפי' האזה"ח הנ"ל) מוכח שגם בעת היבקעו והיותו ל"חרבה" נשאר במהותו "ים" וקיים "תנאו" שמבריאנו. ובזה סרה הקושיא השנית על השיחה*.



(* ראה עוד באופני הנסים בלקו"ש חכ"ו פ' וארא (ב) ע' 51 וח"ה ע' 176 וחל"א פ' וארא (ג) ורשימות חוברת קכ"ט וראה פרדס יוסף וארא (נז, כא). המערכת.

לכאור"א ד' אמות בא"י – האומנם גם לפועל?

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בשיחת מוצ"ש פרשת לך לך תשל"ח סעיף טו ('ליקוטי שיחות' ח"כ ע' 309 הע' 69) דובר ע"ד הבעלות דכאור"א מישראל, והדין (לכמה דעות) שכל יהודי (גם מי שבחו"ל) יש לו חלק (ד' אמות) בארץ ישראל (גם בשעת הגלות, שכן "קרקע אינה נגזלת").

דיעה זו היא דעת הגאונים, אבל התוספות הרא"ש והרמב"ם חולקים על כך, ועד שבשו"ע בעניני פרוזבול, קנין אגב קרקע והרשאה לא נזכרה דיעה זו, ומבאר כ"ק בהערה שם:

"הרי נוסף על זה ש(כמדובר כמה פעמים) המדובר בשיחות אליבא דדיעה אחת - אע"פ שאין הפס"ד כן (על-דרך הביאור בלקו"ת (נצבים מה, סע"א) בענין שופר יעל פשוט, ועוד) - הרי בנידון-דין עוד ענין ועיקרי:

בנוגע לפרוזבול והרשאה - כיון שלא הוברר חלקו אי אפשר לגבות מהקרקע. משא"כ בתוכן המדובר בפנים (חוות-דעת דכל אחד ואחד בנוגע לארץ ישראל) - נוגע רק שיש לו בעלות בה".

ולכאורה צלה"ב למאי נזקק לשני הביאורים, ובפרט שבמבט ראשון (עכ"פ) שני הביאורים, סותרים זה את זה: דהנה זה תוכנו של הביאור הראשון: בשיחות כ"ק אדמו"ר, כמו במאמרי רבותינו נשיאינו בכלל יש דיבורים שאינם תואמים דווקא את הפס"ד למעשה דהשו"ע מכיון שמדובר בפעולה רוחנית של הנשיא כו' לפעול למעלה ולמטה את אותו נושא כו'. ואילו הביאור השני מדגיש שסו"ס זה כן שייך לפס"ד למעשה. אלא, שמכיון שסו"ס בשיחה בהמשך מדבר כ"ק על הוראות למעשה בפועל מהנ"ל, הרי שוב אין די בביאור הראשון. ולזה הובא - הביאור השני, שבאמת העובדה שהפוסקים לא הזכירו דיעה זו אין זה משום שאין זה כלל להלכה אלא להיפך: כן ישנה (עפ"י הלכה) בעלות דכאור"א מישראל על א"י, אבל זו בעלות שאינה מבוררת וא"א ליישם אותה בפועל ממש.

אבל מ"מ, זה מועיל לגבי חוות-דעת ביחס לא"י. ונמצא שהביאור השני אכן שייך לתחום המעשה בפועל.

ולכאורה ניתן להצביע על השוואה מעניינת לגבי הביאור הראשון: בגמרא קידושין יד, ב. הגמרא מתבטאת: "הואיל וכל קנינו (של נכרי בקרקעות ומטלטלין) הוא בכסף".

ובאמת זו מחלוקת אמוראים (בכורות יג, א ואילך. קידושין שם כו, א) שלדעת ר' יוחנן מה"ת ישראל קונה בכסף ונכרי קונה במשיכה, וחכמים תקנו שישראל קונה במשיכה ולא בכסף, ודעת ריש לקיש שמה"ת ישראל קונה במשיכה והנכרי קונה בכסף.

ורש"י מפרש את הסוגיא כר"ל. ר"ת הקשה על רש"י שהרי ההלכה כר' יוחנן ואיך הגמרא מדברת בצורה טבעית - בסתמא - על דעת ר"ל?

ומתרץ הריטב"א: לפעמים הגמרא מקשה קושיא לדעת אמורא אחד אע"פ שאין הלכה כמותו ("זימנין דמקשה תלמודא דלא כהלכתא").

לסיכום: כמו שבגמרא מתייחסים לדעת יחיד (שאינה להלכה) כך גם בשיחה (ובדא"ח) לפעמים דעת יחיד חשובה לענין המדובר.



ציווי אברהם אבינו בברית מילה

הרב שניאור זלמן דייטש

כולל צמח צדק - ירושלים עיה"ק

ידוע מה שכ"ק אדמו"ר נשיא דורינו בלקו"ש ח"ה פ' ויצא שיחה ב' מבאר מדוע לא קיים אברהם את מצות מילה אלא המתין עד שנעשה בן תשעים ותשע שנה שאז ציווהו הקב"ה על המילה שהרי אמרו חז"ל במסכת קידושין (פ, א): "שאברהם אבינו קיים את כל התורה כולה עד שלא ניתנה".

ומתרץ (שם) דהנה שמירת התורה כולה ע"י האבות היתה חומרא והוספה בצדקות מצדם שלכן נמנה בזכות מיוחדת וכמו שנאמר (תולדות כ"ו, ה'): "עקב אשר שמע אברהם בקולי וגו' וישמור משמרת...". וא"כ מובן מזה שאם מצוה שלא נצטווה עליה - תרי"ג מצוות - היתה מהווה סתירה למצווה בה נצטוו - שבע מצוות בני נח - ברור שלא צריכים לקיים את מה שלא נצטוו, שהרי אין כח למצוה שהיא חומרא והידור לדחות מצוה שהיא ציווי וחיוב.

והדבר יובן עפ"י מה שפרש"י עה"פ (נח ט, ה): "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש", מפרש רש"י: "אף על פי שהתרתי לכם נטילת

נשמה בבהמה, את דמכם אדרוש מהשופך דם עצמו" מתוך פירוש רש"י משמע שבני נח נצטוו על איסור שפיכת דם בעצם כדי שלא יבואו לידי חולי וכד'. מתוך כך מובן שעד לציווי של הקב"ה היה על אברהם (כבן נח) איסור "לשפוך דם עצמו". לכן מצות מילה שהיתה רק חומרא והידור למצוות שנצטוו לא יכול לדחות ציווי מפורש זה.

ומתורץ לפ"ז היטב מדוע לא קיים אברהם אבינו את מצות מילה, מכיון שהיה לו איסור בתור בן נח לקיים מצוה זו אך כשנצטווה אברהם על המילה מאת הקב"ה ממילא ברור שציווי מפורש זה דוחה ומבטל את איסור שפיכת דמים שעליו נצטוו קודם לכן.

ולכאורה צריך עיון דהנה במס' יבמות (עא, ב) הגמ' אומרת ש"לא ניתנה פריעת מילה לאברהם אבינו, והתוספות (בד"ה לא נתנה) כתבו: "דאברהם אבינו אמנם לא נצטווה על הפריעה אך מכל מקום פרע את כל בני ביתו שהרי קיים את כל התורה כולה גם קודם שנתנה", ע"כ.

וכן מבואר ברש"י (לך לך יז, כה) שאברהם אבינו פרע את בני ביתו וכותב: שבהציווי לאברהם על מילתו לא נאמר "את" ואילו בישמעאל נאמר בו "את", לומר לך דאברהם שלא היה חסר אלא חיתוך הבשר שכבר נתמעך על ידי תשמיש, לא היה בו פריעה, אבל ישמעאל שהיה ילד הוזקק לחתוך ערלה ולפרוע המילה, לכך נאמר בו "את".

ומתבאר מכ"ז שאברהם אבינו פרע את כל בני ביתו אע"פ שהוא נצטווה על מצות מילה בלבד ולא על פריעה. (וראה בארוכה בלקו"ש חל"ה פ' לך לך הע' 15 שישנם ראשונים שחולקים על דברי התוספות וסוברים "שנתנה לאברהם אבינו פריעה" עיי"ש בארוכה).

ולכאורה, לפי מה שחידש כ"ק אדמו"ר, שלאברהם אבינו היה אסור למול את עצמו ואת בני בית עד שנצטווה על כך בפירוש מהקב"ה, וזאת מכיוון שישנו איסור "לשפוך דם" כפי שלמדים מן הפסוק "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש", וא"כ איך קיים אברהם אבינו את מצות פריעה לבני ביתו, שהרי כפי שהובא לעיל שאברהם אבינו לא נצטווה על "פריעה" כלל, ועבר בזה על איסור שפיכת דם. ויש לעיין בזה. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



בענין השמעת קול בתפלה

הת' מנחם מענדל והבה

קבוצה תות"ל - 770

א. כתב אדה"ז בשלחנו (או"ח סי' קא ס"ב): "לא יתפלל בלבו לבד, אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזניו בלחש ולא ישמיע קולו (לאחר הנמצא אצלו חוץ לד' אמותיו), שנאמר (שמואל א' א, יג) 'רק שפתי נעות וקולה לא ישמע'. וכל המשמיע קולו בתפלתו ה"ז מקטני אמנה, כאלו אין הקב"ה שומע תפלת לחש....".

וממשיך בהלכה שלאח"ז (ס"ג): "ואם אינו יכול לכוין בלחש, או שאינו יכול לכוין כ"כ כמו בקול רם - מותר להגבי' קולו כדי לכוין יפה. . ואפי' אם יכול לכוין בלחש כמו בקול, אם משמיע קולו כשמתפלל בביתו כדי שילמדו ממנו בני ביתו נוסח התפלה - מותר. ולכן נוהגין שבראש השנה ויום כיפור מגביהין קולם כדי שילמדו זה את זה, מפני שאין רגילין בתפלות אלו. . ואעפ"כ יותר טוב להתפלל בלחש אם יכול לכוין". ע"ש.

והנה מקור דין זה, דאין לו לאדם להשמיע קולו בתפלתו, הוא בגמ' ברכות (לא, א) דאיתא שם: "יכול ישמיע קולו בתפלתו, כבר מפורש ע"י חנה, שנאמר וקולה לא ישמע", ולהלן שם בגמ': "אמר רב המנונא: כמה הלכתא גברותא איכא למשמע מהני קראי דחנה. . וקולה לא ישמע, מכאן שאסור להגבי' קולו בתפלתו".

ועי' בטור (או"ח שם), שהביא דברי הירושלמי (ברכות פ"ד ה"א): "רבי יוחנן, כד הוה מצלי בכנישתא הוה מצלי בלחישא, וכד הוה מצלי גו ביתי' הוה מצלי בקלא עד דילפינ בני ביתא צלותי מיני", ולמד מזה היתר להלכה, ד"אם משמיע קולו. . שילמדו ממנו בני ביתו - מותר".

ובב"י על אתר הביא פי' מהר"י אבוהב בדברי הירושלמי אלו, דהא "דילפינ בני ביתא צלותא מיני", היינו שהוא הי' מגביה את קולו למטרה זו, שילמדו ממנו בני ביתו התפלה, כך שלשון הירושלמי 'עד דילפינ', מתפרש כלשון "כדי".

אולם הב"י עצמו פירש מילת "עד" כפשוטה, וכתב: "שהי' מגבי' קולו עד שהי' נמשך מזה במקרה דילפינ בני ביתי'. אע"ג דתניא [ברכות כד, ב] 'המגבי' קולו הרי זה מנביאי השקר - הא איתמר עלה, דאם אינו יכול לכוין בלחש מותר".

חזינן דפליגי אם מותר להשמיע קולו ע"מ שילמדו ממנו אנשי ביתו התפלה. דלדעת המהרי"א מותר ולדעת הב"י גם זה אסור, ולא התירו להשמיע קולו אא"כ עי"ז יוכל לכוין יותר מבלחש. ורבינו הביא ב' ההיתרים, כנ"ל.

ב. ובביאור מחלוקת זו כתב כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חל"ה ע' 193 ואילך) בהקדים: "בגדר השמעת קול בתפלה יש בכלל ב' דינים: דין איסור השמעת קול בתפלתו [וע"ד מ"ש בברייתא לעיל שם: 'המשמיע קולו בתפלתו ה"ז מקטני אמנה', 'המגבי' קולו בתפלתו הרי"ז מנביאי השקר], ודין מצוה דתפלה בלחש מצד עצם גדר התפלה, ובדין זה גופא י"ל בב' אופנים: א) שהדין הוא מצד גדר דיבור דתפלה, דצ"ל תפלה בלחש. ב) שהוא דין בכוונת התפלה, דמצד גוף התפלה שהיא 'עבודה שבלב' [ראה תענית ב, א], צ"ל התפלה בלחש דוקא". ע"ש שביאר עפ"ז חילוקי הגירסאות בסוגיא דברכות שם ושיטות הפוסקים בזה.

ועפ"ז ביאר המחלוקת הנ"ל, אם יש להתיר להשמיע קולו ע"מ שילמדו ממנו בני ביתו התפלה, דהנה בשו"ע (שם ס"ב) כתב הב"י: "ולא יתפלל בלבו לבד, אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזניו בלחש ולא ישמיע קולו בתפלתו, ואם אינו יכול לכוין בלחש - מותר להגבי' קולו", וממה שפתח דבריו בכך ש"לא יתפלל בלבו לבד", מוכח דלדידי' דין התפלה בלחש הוא מעצם החפצא דתפלה, עבודה שבלב, צ"ל בלחש דוקא, (ועפ"ז) ה' מקום שיתפלל בלבו בלבד, ולכן מתחיל שלא יתפלל בלבו לבד אלא . . . ולכן גם הא דמשמיע לאזניו בלחש הוא מצד שתפלה בלב".

ואחר ביאר, דב' האופנים דלעיל, האם השמעת קול בתפלה הוא איסור צדדי או ששייך לעצם גדר התפלה, נובעים מב' העניינים שבהגדרת עצם ענין התפלה בכלל: "א) בקשת צרכיו, כפשטות הדבר, ב) עבודה שבלב, כמו שלמדו מ'ולעבדו בכל לבבכם' [דברים יא, יג], 'איזו היא עבודה שהיא בלב - זו תפלה'; דאם עיקר ענין התפלה הוא בקשת צרכיו, הרי שעיקרה היא מצוה שבדיבור דוקא, "כאדם המבקש צרכיו מאת המלך, שבקשתו היא ע"י דיבור . . . מזה מובן שבעצם צ"ל דיבור הנשמע דוקא".

וזהו טעם הסברה שכל האיסור דהשמעת קול בתפלה הוא רק איסור צדדי ('מקטני אמנה', 'מנביאי השקר'), כי בעצם, מצד גדר התפלה, צ"ל התפלה בקול הנשמע דוקא, ורק מצד החשש ד'קטני אמנה' נאסר.

ועפ"ז י"ל שזוהי דעת הטור שמותר להגבי' קולו בשביל שילמדו בני ביתו להתפלל, כיון שכל האיסור להגבי' קולו הוא רק איסור צדדי, והותר גם בשביל טעם כזה.

"...משא"כ לדעת הב"י, עיקר ענין התפלה הוא הכוונה ומחשבת הלב, עבודה שבלב, וזהו גם הטעם שצ"ל התפלה בלחש דוקא, כי הדיבור בקול רם הוא היפך כוונה עמוקה ורגש פנימי דהלב. ונמצא שעצם גדר הכוונה מחייבת התפלה בלחש . . . [ולכן] לא הותר להגבי' קולו סתם כדי שאנשי ביתו ילמדו כו', כי הדיבור בקול רם הוא היפך גדר התפלה, וכל ההיתר הוא רק במקרה כזה שא"א לו לכיון אם לא יתפלל בקול רם, שאז, גדר התפלה עצמה (כוונה ומחשבת הלב) מחייבת הדיבור בקול רם". ע"כ הנוגע לענייננו.

ג. והנה שיטת אדה"ז לא נתבארה בלקו"ש, ולכאורה ע"פ המבואר שם היא תמוהה ביותר מכמה טעמים, כדלהלן.

ראשית דבר, הנה ממה שפתח רבינו דבריו בל' "לא יתפלל בלבו בלבד", מוכח דס"ל כדעת הב"י, דכיון דעיקר ענין התפלה הוא עבודה שבלב, ומצד זה הי' מקום לומר שיתפלל בלבו בלבד, ולכן גם הא דצריך להשמיע לאזניו בלחש הוא גם מצד ענין זה.

ומאידך, גבי מי שיכול לכיון בלחש ומשמיע קולו ע"מ שילמדו ממנו בני ביתו התפלה, פסק רבינו להתיר לו להשמיע קולו. ולכאורה אי נימא דס"ל כהב"י, לא הו"ל להתיר השמעת קול, שכן "הדיבור בקול רם הוא היפך גדר התפלה", ו"רק במקרה כזה שא"א לו לכיון אם לא יתפלל בקול רם, שאז, גדר התפלה עצמה (כוונה ומחשבת הלב) מחייבת הדיבור בקול רם", כמ"ש כ"ק אדמו"ר בביאור דעת הב"י, דכל היתר זה אינו אלא לשיטת הטור, דאיסור השמעת קול בתפלה אינו מעצם גדר התפלה אלא איסור צדדי. וצ"ב.

ועוד יש לדון בשיטת רבינו בזה, דהנה בהע' 24 שם דייק כ"ק אדמו"ר, דלפמ"ש בפנים בדעת הב"י, דמצד עצם ענין התפלה הי' מקום לומר שיתפלל בלבו בלבד, י"ל ד"חולה יוצא י"ח גם בלבו - ראה ב"י על הטור [שם], שהביא מ'ארחות חיים בשם הפסיקתא: אם אין אתה יכול - התפלל על מטתך, אם אין אתה יכול ואתה אנוס מחולי או מדבר אחר - אמור בלבבך, שנאמר (תהלים ד, ה) 'אמרו בלבבכם' [ולא כדברי תר"י (ברכות טו, ב ד"ה לא - הביאו הב"י בסי' פ"ה) 'כגון החולה כו' יש לו להרהר הברכה או התפלה שנתחייב בה ואע"פ

שאינו יוצא י"ח אלא באמירה . . . וה' יראה ללבב ויתן לו שכר המחשבה'. וראה מג"א כאן [סי' קא] סק"ב. שו"ע אדה"ז סי' צד ס"ז. סי' קפה ס"ג].

"ולהעיר שהב"י בבדק הבית שם כ' ש'ראוי לחוש' לדברי הזהר [ויקהל רב]. והתוספתא [ברכות פ"ג ה"ט] שלא ישמיע לאזניו. ובב"י שם סי' קמא [ד"ה ומתוך] כתב: "ואפשר דכל שאינו משמיע לאזניו לא קרי לי' (בזהר ויקהל) דיבור (ולפ"ז תפלה לא בעי דיבור). ואכ"מ". עכלה"ק.

וגם כאן אין הדברים מתיישבים עם שיטת רבינו, דאע"ג דס"ל כשיטת הב"י, דעיקר ענין התפלה הוא עבודה שבלב, שעפ"ז הי' מקום לומר שיתפלל בלבו בלבד, מ"מ פסק כדעת התר"י, דלדעתו אף שהתירו לחולה שיהרהר התפלה בפיו, מ"מ אין הכוונה שיוצא י"ח מצות הדיבור שבתפלה אלא שנותנים לו שכר על המחשבה, שכ"כ במקומות שנשמנו בהע' שם, וכן בסימן זה עצמו (ס"ד), ד"המתפלל בלחש ולא השמיע לאזניו - יצא. אבל אם התפלל בלבו ולא הוציא בשפתיו - לא יצא, שהרהור אינו כדיבור". וביותר צ"ע, דמזה משמע דמצות התפלה היא בדיבור דוקא, שמזה משמע כהדיעות דעיקר התפלה היא בקשת צרכיו, שעניינה בדיבור דוקא. וצ"ב.

ד. והנראה לענ"ד בביאור שיטת רבינו בזה, דשיטתו בנדו"ד היא שיטה מחודשת המשלבת בתוכה את כל האופנים שהזכיר כ"ק אדמו"ר ולדעתו, טעם אי השמעת הקול בתפלה הוא הן מצד האיסור שבדבר, דה"ז מקטני אמנה. הן מצד מצות הדיבור שבתפלה, והן מצד כוונת התפלה, שהיא עיקר עניינה.

ואפרש שיחתי:

דהנה יש לדקדק במה שהאריך רבינו בלשונו, ובנוסף למה שכתב דצריך ש"מחתך הדברים בשפתיו וישמיע לאזניו בלחש ולא ישמיע קולו, שנאמר 'רק שפתי' נעות וקולה לא ישמע', כתב עוד: "וכל המשמיע קולו בתפלתו ה"ז מקטני אמנה, כאלו אין הקב"ה שומע תפלת לחש", דלכאורה צ"ב טעם הוספה זו, שלא נזכרה בפוסקים שלפניו. ומשמע כי לדעת רבינו הא דאינו משמיע קולו הוא גם מצד האיסור ד"ה"ז מקטני אמנה".

כמו"כ צ"ב מה שהעתיק מהפסוק דחנה גם המילים "רק שפתי נעות", שבגמ' שם נלמד דאין להשמיע קולו בתפלתו רק מהמילים "וקולה לא ישמע".

וי"ל, דלדעת רבינו אכן עיקר ענין התפלה הוא - כביאור כ"ק אדמו"ר בדעת הב"י - עבודה שבלב, ומטעם זה הי' מקום לומר שיתפלל בלבו בלבד, כך שתפלה אינה ככל המצוות שנתקנו מעיקרן בדיבור, שבהם צריך להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו אלא יוצא י"ח בהרהור לבדו.

ברם, ישנו לימוד מיוחד שתפלה היא אכן מצוה שבדיבור, והוא - כמצויין על הגליון בשוע"ר שם - דברי "רב המנונא [ברכות] ל"א", דאיתא שם בגמ': "אמר רב המנונא: כמה הלכתא גברותא איכא למשמע מהני קראי דחנה. 'וחנה היא המדברת על לבה' - מכאן למתפלל צריך שיכוין לבו. 'רק שפתי נעות' - מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו. 'וקולה לא ישמע' - מכאן שאסור להגבי' קולו בתפלתו" כו'.

ומכך שהעתיק רבינו גם המילים ד"רק שפתי נעות" בא ללמדנו, דבתפלה ישנו לימוד מיוחד שהמתפלל צריך "שיחתוך בשפתיו", שמזה למדים שגם מצות תפלה היא ככל המצוות שבדיבור, למרות שעיקרה הוא עבודה שבלב, כך שהפסוק דחנה מלמד לכל מ"ש רבינו לפנ"ז: "מחתך הדברים בשפתיו וישמיע לאזניו בלחש ולא ישמיע קולו" (ולכא"ו עד"ז משמע במג"א כאן סק"ב. ע"ש).

ומעתה נמצא כי הא דלא ישמיע קולו הוא מג' טעמים: (א) כיון שעיקר ענין התפלה הוא עבודה שבלב, הרי שהשמעת הקול היא היפך הענין דכוונה. (ב) כיון שמצות התפלה היא גם מצוה שבדיבור, וכיון שנלמד זה מהפסוק ד"רק שפתי נעות", הרי שיחד עם זאת שלמדנו מזה דתפלה היא מצוה שבדיבור מ"מ הדיבור הוא באופן ד"רק שפתי נעות" (והא דמשמיע לאזניו ג"כ הוא ככל מצוה שבדיבור)¹. (ג) מצד האיסור ד"כל המשמיע קולו בתפלתו הרי"ז מקטני אמנה", שזהו מה שהוסיף רבינו טעם זה.

(1) כך שאי"ז דומה לשיטת הרמב"ם (הל' תפלה פ"ה ה"ט) שנתבארה בלקו"ש שם, דעיקר הא דאינו משמיע קולו הוא משום דעיקר ענין התפלה הוא בקשת צרכיו מאת המלך, דלמרות שצריכה להיות בקול הנשמע דוקא, מ"מ צריכה להיות מתוך אימה ופחד - שכן לשיטת רבינו אין עיקר מצות התפלה מצד בקשת צרכיו ולא מטעם זה הוא שאסר להשמיע קולו בתפלתו.

אולם הב"י לא הביא להלכה הלימוד הנ"ל ד"רק שפתי נעות" ולכן מצות התפלה לדעתו אינה מצוה שבדיבור, אלא דבפירושו על הטור כתב [שם ד"ה ומ"ש יש אומרים]: "אבל להשמיע לאזנו רשאי ומצוה לכתחילה, כדאמרינן בירושלמי פרק ה' קורא [ברכות פ"ב ה"ד] תניא: "התפלל ולא השמיע לאזנו יצא, למי נצרכה - לר' יוסי, היידן ר' יוסי - ר' יוסי הדא דתנינן [ברכות טו, א] 'הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו - יצא. ר' יוסי אומר: לא יצא', דאלמא בדיעבד הוא דיצא, הא לכתחילה צריך להשמיע לאזנו כק"ש . . . ורבינו [הטור] הסכים לדברי הירושלמי ומשמעותא דגמ' דידן ודחה מפניהם דברי התוספתא". ומשמע דאין מצות התפלה מצד עצמה מחייבת דיבור, אלא דילפינן לה מק"ש.

ועפ"ז מבואר החילוק בין שיטת הב"י לשיטת רבינו:

לדעת הב"י, הא דה"י מקום לומר שיתפלל בלבד בלבד, היינו משום דעיקר ענין התפלה הוא בלב, אלא דכיוון דילפינן מק"ש דצריך להשמיע לאזניו לכתחילה, לכן גם בתפלה משמיע לאזניו. אולם לימוד זה אינו אלא לימוד צדדי, ולכן גם אז משמיע לאזניו בלחש מצד עצם ענין התפלה.

משא"כ לדעת רבינו, אכן מצד עצם ענין התפלה ה"י מקום לומר שיתפלל בלבד בלבד, אלא דישנו לימוד מצד התפלה עצמה שגם היא מצוה שבדיבור, שכן קרא דחנה כתוב גבי תפלה, אלא דמ"מ צריך להשמיע לאזניו, אך אי"ז (רק) מצד עצם ענין התפלה, אלא הן מהלימוד ד"רק שפתי נעות", והן מצד האיסור ד"כל המשמיע קולו בתפלתו הרי"ז מקטני אמנה"².

ה. ומעתה יתיישבו כל הקושיות הנ"ל כמין חומר:

(2) ומה שלא מזכיר דאיסור זה הוא גם מצד ד"כל המגבי' קולו בתפלתו הרי"ז מנביאי השקר" ולא הזכירו אלא לקמן (סוס"ב) י"ל, דלשיטתו הם ב' איסורים נפרדים: האיסור להשמיע קולו "לאחר הנמצא אצלו חוץ לד' אמותיו" והאיסור "להגביה קולו יותר מדאי, שכל המגבי' קולו הרבה ה"ז מנביאי השקר". אבל עצ"ע בב"י שם שכ' "אע"ג דתניא המגבי' קולו בתפלתו ה"ז מנביאי השקר - הא אתמר עלה, דאם אינו יכול לכיון בלחש מותר". ובגמ' שם שלא הובא חילוק זה אלא גבי האיסור ד"כל המשמיע קולו בתפלתו ה"ז מקטני אמנה". ויתכן דכיון דלשיטתו הא דאינו משמיע קולו בתפלתו הוא מצד עצם ענין התפלה, לכן לדידי' אין לחלק בין האיסורים. ולהעיר מרש"י (שם ד"ה 'הרי"ז מקטני אמנה'). ואכ"מ.

באשר לקושי' הא', דלדעת רבינו, אף אם יכול לכיין בלחש, מותר לו להשמיע קולו ע"מ שילמדו ממנו בני ביתו התפלה, למרות שסבר כהב"י, דעיקר מצות התפלה ענינה הכוונה - מעתה לק"מ, שכן למסקנת רבינו עיקר האיסור אינו מצד עצם ענין התפלה, שעיקרה הכוונה ומחשבת הלב, המחייבת תפלה בלחש, אלא מצד האיסור ד"כל המשמיע קולו בתפלתו ה"ז מקטני אמנה", ואיסור זה ניתר כאשר משמיע קולו במטרה ללמד את בני ביתו התפלה.

ובאשר לקושי' הב' מדין חולה, שיוצא י"ח גם בהרהור לבד - הנה בזה מתבטא החילוק הנ"ל בין שיטת הב"י לשיטת רבינו, דלשיטת הב"י הא דצריך להשמיע לאזניו הוא מצד לימוד צדדי שדימו בירושלמי דין תפלה לק"ש ועשאוה כמצוה שבדיבור, ולכן כתב בהגהות בדק הבית שראוי לחוש לדעת האומרים דאי"צ להשמיע לאזניו כלל, דכיון שאי"ז דין בתפלה עצמה, שהיא המחייבת דיבור, אלא למדוהו מענין אחר. לכן, כיון שיש הסוברים דאי"ז מצוה שבדיבור כלל - יש לנו לסמוך עליהם ולהעמיד מצות התפלה על עצם עניינה - כוונה ומחשבת הלב, ומכיון שכן, חולה המהרהר התפלה בלבו יוצא י"ח לכתחילה.

משא"כ לדעת רבינו, דהא דצריך להשמיע לאזניו הוא מצד חובת התפלה עצמה, הרי שמצות התפלה אף היא ככל המצוות שבדיבור, דקי"ל דצריך להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו, ואינו יוצא י"ח בהרהור, דהרהור לאו כדיבור דמי. ולא סמך בזה על דברי הזוהר כנגד המפורש בגמ' דידן (ולמעשה משוע"ר סי' כה סכ"ח). ולכן ס"ל כהתר"י, דאף חולה שאינו יכול להוציא הדברים בפיו ומהרהר התפלה בלבו אינו יוצא י"ח מצד מצות הדיבור אלא שנותנים לו שכר על המחשבה. וא"ש.



חילוקי הדעות בין יעקב ליוסף [גליון]

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
ברוקלין, נ.י.

בגליון העבר (ע' 12) העיר הרב מ. מ. ר. שי' אהא דמבואר בשיחת ש"פ צו תשמ"ה דהשקו"ט בין יעקב ליוסף, להקדים ברכת אפרים לפני מנשה הוא: דיוסף, כיון שידע מהקנאה שנגרמה ע"י אהבה יתירה שגילה יעקב ליוסף, לכן חשש שלא יקדים הצעיר לפני הבכור. משא"כ

יעקב שלא ידע מכל המאורע שהאחים מכרו את יוסף, שבודאי לא סיפרו השבטים ליעקב מהמכירה, ויוסף לא היה מספר לה"ר על אחיו. והעיר ע"ז, דבנוגע לחששו של יוסף מבואר כן באוה"ח, משא"כ בנוגע להפי' הא דיעקב לא חשש ע"ז תמה, דמפשטות הכתובים לא משמע כן, דהא הוכיח שמעון ולוי ברצונם עקרו שור. - כדאי לציין לדברי הרמב"ן פ' ויגש (מה, כז), דע"ד הפשט לא הוגד ליעקב כל ימיו שאחיו מכרו את יוסף, ויעו"ש שמביא הוכחה המבוארת בהשיחה, עיי"ש.

ומה שהק' מהפסוק "ברצונם עקרו שור", במדרשים ומפ' על אתר ישנם עוד פירושים ע"ז, ותו לא מיד.



שיחות

הסדר בפרש"י עה"פ אז ישיר

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

עה"פ "אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת" (בשלח טו, א) מפרש רש"י: "אז ישיר משה - אז כשראה הנס עלה בלבו שישיר שירה. וכן אז ידבר יהושע .. אף כאן - ישיר, אמר לו לבו שישיר וכן עשה: ויאמרו לאמר אשירה לה'. וכן ביהושע כשראה הנס אמר לו לבו שידבר וכן עשה: ויאמר לעיני כל ישראל. וכן שירת הבאר שפתח בה אז ישיר ישראל, פירש אחריו: עלי באר ענו לה .. למדנו שהי"ד על שם המחשבה נאמרה, זהו ליישב פשוטו. אבל מדרשו ארז"ל: מכאן רמז לתחיית המתים מן התורה, וכן בכולן". עכ"ל הנוגע לעניננו.

ולכאורה קשה - למה שינה רש"י בסדר הכתובים? הרי הפסוק "אז ישיר ישראל" הוא בפ' חוקת שלפני "אז ידבר יהושע" שבס' יהושע - ולמה הקדים רש"י את הפסוק המאוחר דיהושע לפני "אז ישיר ישראל"? [ובפרט ששינה בזה מהסדר כמו שהוא במכילתא, ששם: "אז ישיר משה, אז ישיר ישראל, אז ידבר יהושע". (אף שמקורו של רש"י אינו במכילתא)].

והנה בשיחת ש"פ בשלח תשל"א ביאר כ"ק אדמו"ר פרש"י זה, וברשימת השיחה שנדפסה ב"שיחות קודש" אין הביאור בשלימותו. ואולי התייחס כ"ק אדמו"ר במפורש לשאלה זו, אך עכ"פ לפי הביאור שברשימת השיחה שלפנינו לכאורה יש לומר התירוץ על קושיא זו בכמה אופנים:

(א) לפי הפירוש הראשון ברש"י, שהפירוש "ישיר" הוא לא השירה בפועל, אלא "היו"ד על שם המחשבה נאמרה" - הרי שזה מוכח יותר בפסוק דיהושע מאשר הפסוק "אז ישיר ישראל". ולכן הקדימו רש"י.

והיינו:

זה ש"היו"ד על שם המחשבה נאמרה" מוכח מלשון הפסוק כאן, שהרי אומר: "אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת ויאמרו לאמר אשירה לה" - ולכאן יש כאן כפילות: "ישיר", ושוב: "ויאמרו לאמר"?! אלא עכצ"ל ש"ישיר" מכוון למחשבה שלפני השירה בפועל, וכן עשה: "ויאמרו לאמר" בפועל. ועד"ז בהפסוק דיהושע יש כפילות זו: "אז ידבר יהושע" - שזה המחשבה לדבר, ואחר כך הדיבור בפועל: "ויאמר לעיני כל ישראל" (כמבואר בהשיחה);

מה שאין כן בהפסוק ד"אז ישיר ישראל", אין כפילות כזאת. אלא כתוב מיד: "אז ישיר ישראל את השירה הזאת - עלי באר ענו לה", ולא כתוב עוה"פ על השירה בפועל. ולכן יותר דוחק לומר שם שהכוונה היא על המחשבה שלפני הדיבור, שהרי לא מוזכר אח"כ דיבור. ולכן הקדים רש"י הפסוק דיהושע, כי דומה יותר לפסוק כאן ד"אז ישיר משה" בזה שיש בו כפילות מפורשת המוכיחה את הפירוש.

(ב) לפי הפירוש השני ברש"י, שהפירוש "ישיר" הוא על תחית המתים, שאז שוב ישירו שירות אלו. - הנה גם פירוש זה מובן יותר הוא בהשירה דיהושע, ולכן הקדימו רש"י ל"אז ישיר ישראל".

כי: השירה ד"אז ישיר משה" - מובן שישירו שוב לע"ל, שהרי מזכירין יצי"מ גם לע"ל; השירה דיהושע - מובן שיאמר שוב לע"ל, כי היה זה נס ש"לא היה לפניו ולאחריו", ולכן כשיראה יהושע הנסים דלע"ל יזכר בנס יוצא מן הכלל זה וישיר עליו כו' (כמבואר בהשיחה).

אולם השירה ד"אז ישיר ישראל", שירת הבאר, הרי זה שישירו אותה לע"ל הוא (כמבואר בהשיחה) מצד שבאר זו "נגנזה בימה של טברי" והעומד על הישימון מביט ורואה כמין כברה בים והוא הבאר" (ל' רש"י חוקת כא, כ), שלכן ישירו את שירת הבאר לע"ל כאשר יראו שוב את הבאר.

וביאור זה כמובן אינו "גלאטיק" כ"כ, כי: א) רואים באר זאת רק כאשר עומדים ע"פ הישימון, ומי אמר שלע"ל יעמדו על הישימון באופן שיראו הבאר? ! ב) גם כשעומדים שם הרי אין רואים את הבאר בבירור אלא רק "כמין כברה בים". ולכן דוחק קצת לומר שמזה הכרח שיאמרו שוב שירה זו לע"ל. ולכן מקדים רש"י שירת יהושע ששם הביאור יותר "חלק".

ג) בסיום השיחה שם מבואר בפנימיות הענינים, ש"מכאן רמז לתחיית המתים מן התורה", שמכאן - ממשה רבינו - מקבלים את הכח לתחיה"מ, וזה עובר דרך יהושע לכל בני ישראל. ולפ"ז מובן בפשטות הסדר: "אז ישיר משה" - שממנו הכח על תחיה"מ, ואח"כ "אז ידבר יהושע" - שהוא מקבל ממשה כח זה ומעבירו לכל ישראל, ואז נעשה "אז ישיר ישראל" - כולם קמים לתחיית המתים. ועצ"ע.



הוראה מסיפור חוני המעגל בדומה לדברי ר"א בן הרמב"ם

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בהתוועדות ש"פ תשא תש"מ ('שיחות-קודש' תש"מ כרך ב' ע' 370 ואילך) הביא כ"ק את המסופר במסכת תענית (יט, א במשנה ושם כג, א בגמרא) ובמגילת תענית (פ"ב) איך שחוני המעגל פעל את הורדת הגשמים [ובפרט שסיפור זה הובא במשנה, ובברייתא (שהובאה בגמרא), ובמגילת תענית שענינה הלכות" - שם סעיף כ (ע' 386)] והורדת הגשמים על-ידו היתה (לא כמו אצל רשב"י באמצעות תורה) באמצעות התפילה (ראה שם סי"ט (ע' 384-385))

וההוראה הנלמדת מכך להוסיף בענין עבודת התפילה!

גם בהתוועדות ש"פ צו תש"ל ('שיחות-קודש' תש"ל כרך א' ע' 652) דיבר כ"ק על סיפור זה והסיק - שמבלי הבט על כך שמשך שלוש שנים לא ירדו גשמים, לא התפעלו וביקשו, אשר בידו של הקב"ה הכל, והוא ית' רצה שבשעה שיהודי זקוק למשהו יפנה אליו והקב"ה יוריד לו גשמים וימלא כל משאלות לבו. ועד"ז בעבודת כאו"א לא להתפעל מקשיים ואי-הצלחות וסו"ס יצליח וכו'. עיין שם.

ולהעיר שהרב אברהם בן הרמב"ם במאמרו המפורסם על אגדות הש"ס וכו' ב"הדרך השלישי הוא המעשה שנלמוד ממנו עיקר מעיקרי

האמונה" - הנה הדוגמא שמביא הוא סיפור זה - ברוח הדברים האמורים: "כמו שאמרו במסכת תענית מעשה שאמרו לחוני המעגל . . הנה המעשה הזה יורה על אמתת אמונה נכונה שהוא יתברך שומע בקול עבדיו הצדיקים ועונה אותו בצר להם . . ונאמר ע"י הנביא אז תקרא וה' יענה ואומר יקראני ואענהו".

והחידוש בדברי כ"ק אדמו"ר, לכאורה, הוא:

בפשטות היה זה דווקא בכוחו של חוני המעגל וצדקותו המיוחדת לפעול את ירידת הגשמים, שלכן פנו אליו בני"י שיתפלל עליהם [וראה בר"ן (תענית שם) שחוני היה בטוח בתפילתו שתיענה וירדו הרבה גשמים], ומנין שזהו בכוחו של כאו"א מישראל לפעול כך אצל הקב"ה?

ואולי התשובה מצויה בדבריו של חוני עצמו "בניך שמו פניהם עלי מפני שאני כבן בית לפניך" ו"נשבע אני כו' עד שתרחם על בניך" ועיין חדא"ג למהרש"א שכוונתו היתה שלא מפני גדולתו פנו אליו להתפלל עבורם אלא מפני שהוא כבן בית הרגיל לעמוד לפני הקב"ה (וראה ברכות לד, ב. אבן עזרא במדבר יב, ז), שבאמת הכל זה עבור בני"י, וע"י תפלה וכו' - וכנראה הכוונה שחוני המעגל פתח את הצינור וסלל את הדרך שכאו"א יכול לפעול אצל הקב"ה כו'. ועצ"ע.



נגלה

בדין שטר שנפל ליד דיין

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

איתא בב"מ (ז, א) "שנים אדוקים בשטר [המלוה והלוה. רש"י] "מלוה אומר שלי הוא ונפל ממני ומצאתיו, ולוה אומר שלך הוא ופרעתיו לך . . יחלוקו. נפל ליד דיין לא יוציאו עולמית . . מאי שנא ליד דיין. אמר רבא ה"ק ואחר שמצא שטר שנפל ליד דיין [כלומר: אפי' יש בו הנפק], לא יוציאו עולמית". ופרש"י (ד"ה לא) וז"ל: "לא

יוציאוהו מידו - לא לזה ולא מלזה, עד שיבא אליהו, או עדים שראו מיד מי נפל". עכ"ל.

והקשו המפרשים דלשיטת התוס' אי"מ למה אמרי' בזה יהא מונח עד שיבוא אלי', ולא אמרי' בזה יחלוקו, דהרי כתבו לעיל (ב, א ד"ה ויחלוקו) דהיכא שהחלוקה יכולה להיות אמת, ושניהם מוחזקים בו, אמרי' יחלקו; וע"פ מ"ש התוס' שם יוצא שגם נדו"ד צ"ל נקרא שהחלוקה יכולה להיות אמת ושניהם מוחזקים בו, כי ז"ל התוס': "וכן במנה שלישי דמדמי בגמ' (ג, א) לטלית, חשיב ההוא שהנפקד תופס בחזקת שניהם, כאילו הם עצמם מוחזקים בו. . . וכן שנים אדוקים בשטר דמדמי לקמן למתני', משום דשניהם אדוקים בו, דהחלוקה יכולה להיות אמת דאפשר שפרע לו החצי...". עכ"ל. - דעפ"ז גם בנדו"ד כ"ה, כי אפשר שפרע החצי, א"כ החלוקה יכולה להיות אמת, וגם מה שהמוציא אוחז השטר מבלי לדעת האם זה שייך להמלוה או להלוה, ה"ז כאילו תופס בחזקת שניהם, כמו במנה שלישי. וא"כ מדוע לא אמרי' יחלוקו גם כשאחר מצא השטר.

ואף שבפשוט זה כיוונו התוס' בכתבם "וכן שנים אדוקים בשטר דמדמי לקמן למתני' משום דשניהם אדוקים בו...". לומר שרק אם שניהם אדוקים בהשטר אמרי' יחלוקו, להוציא שאם אינם אדוקים בו, [כלומר, שמצאו אחר, כנדו"ד], שאז לא אמרי' יחלוקו, כי אין שניהם מוחזקין בו - אבל טעמא בעי, למה באמת אי"ז כמו מנה שלישי, שמה שהמוציא אוחז השטר, ה"ז כאילו שניהם אוחזין אותו, כי הוא תופס השטר בחזקת שניהם, וה"ז כאילו הם עצמם מוחזקים בו?

וי"ל בזה לחלק דבמנה שלישי הרי באה המנה לחזקת הנפקד בתורת ודאי שאחד משניהם נתנו לו, והוא לקחו להחזיקו בשבילו, ועכשיו שאינו זוכר מי משניהם נתנו, ה"ה מחזיקו בשביל שניהם, אבל כשאחר מצא השטר, הרי מתחלה כשבא לידו, ה' ספק למי זה שייך, אין לומר שלקחו להחזיקו למישהו (ובמילא כשאינו יודע של מי הוא ה"ה מחזיקו בשביל שניהם). כי בא לידו מעיקרא בתורת ספק, הרי מעולם לא החזיק שטר זה בשביל מישהו, כי לא ידע מעיקרא של מי זה, ובמילא אין לומר שמחזיקו בשביל שניהם.

ואף שלכאור' ה' מקום לומר שהתוס' לא ס"ל חילוק זה, ובהקדים הידוע שהתוס' נחלקו עם הריב"א האם במנה שלישי נקרא שהנפקד מחזיק בשביל שניהם, וכמ"ש התוס' בב"ב (לד, ב ד"ה הבא) וז"ל: "ולריב"א נראה דלאו דוקא אוחזין מדמדמי לה לשאר". עכ"ל. היינו

שהריבא ס"ל שבשאר [-מנה שלישי] אין נקרא ששניהם מוחזקים, ואעפ"כ צ"ל הדין יחלוקו. והטעם למה אין אומרים בארבא יחלוקו כ"א כל דאלים גבר, לפי הריב"א (שהרי לשיטתו אין נוגע מה שאינם מוחזקים בהארבא), ה"ז לפי ששם ודאי רמאי. ואח"כ מקשים התוס', שא"כ מדוע במנה שלישי לא אמרי' כל דאלים גבר, שהרי גם שם ודאי רמאי, ותירץ ריב"א כי אמרי' שם בגמ' בנוגע לארבא "והיכא דתפס [אם ביי"ד תפסו הארבא תחלה], לא מפקינן", וכ"ה במנה שלישי שכאילו הנפקד תפס, ולכן לא מפקינן ממנו להיות כל דאלים גבר, כ"א יהא מונח עד שיבוא אלי'; אבל התוס' הק' עליו, שזהו רק למ"ד איתפס לא מפקינן מיני', אבל למ"ד מפקינן מיני' לא אתי שפיר.

וכתב הצ"צ לבאר שיטת הריב"א וז"ל: "ונ"ל דיש לחלק, דהתם הי' התפיסה לאחר שנולד הספק, משו"ה ס"ל דמפקינן, משא"כ הכא הנפקד תפוס מכח אחד מהם שהוא שלו, איך יוציא להניח בבית הספק שיהי' כל דאלים גבר ויוכל ליגבר השני. אבל התם הב"ד תפסו מבית הספק ס"ל דיכולים לחזור ולהניחם לבית הספק". עכ"ל.

ולכאור' הי' אפ"ל עפ"ז, שהיות והתוס' אכן הקשו הקושיא על הריב"א, הרי לא ס"ל לחלק בין תפס מעיקרא מדין ספק או מדין ודאי, וא"כ כבר אין לתרץ כפי שכתבנו לעיל.

אבל פשוט שאינו כן, כי אין שום ראי' שלא ס"ל להתוס' לחלק בין תפס מטעם ודאי לתפס מטעם ספק, כ"א לא ס"ל לומר שהיות והוא תפס מטעם ודאי לכן אין לו להוציא החפץ עכשיו לבית הספק ולומר כל דאלים גבר, כי ס"ל שהיות ולפועל יש כאן ספק, והדין הוא כל דאלים גבר, למה שלא יוציא החפץ שיעשו בזה כדין כל דאלים גבר. אבל לעצם החילוק, כפי ששייך לנדו"ד אכן מסכימים.

ונוסף לזה: י"ל שכוונת הצ"צ אינו לחלק בין בא לכתחלה בתורת ודאי לגבי אם בא בתורת ספק (וע"ז פליגי התוס'), כ"א כוונתו שבמנה שלישי ה"ה מחזיק המנה, כי ניתן לו להחזיקו כנפקד, משא"כ בדין שתפסו הבי"ד את הארבא, מעיקרא לא לקחו הארבא להחזיק, כ"א כדי שלא יוכל השני לתופסו, הרי שתפסו הבי"ד הארבא רק כענין "טכני", ולא מטעם תפיסה, וחילוק זה הוא דלא ס"ל להתוס', אבל אין מזה ראי' שלא ס"ל בכלל לחלק בין אם בא מעיקרא בתורת ודאי לגבי אם בא בתורת ספק.

נוסף לזה י"ל, שאף אם נאמר שכוונת הצ"צ היא אכן לחלק בין תפיסה מעיקרא בתורת ספק לגבי תפיסה בתורת ודאי, וע"ז פליגי

התוס', עדיין אין ראי' לגבי נדו"ד, כי י"ל שרק שם ס"ל התוס' שגם תפיסת הבי"ד נק' ודאי, כי זהו תפיסת בי"ד, וכשבי"ד תופס, ה"ז נק' תפיסה ודאית לשניהם, כי יש תוקף לתפיסת בי"ד (והוא סברא הפכית מהסברא דלעיל), משא"כ כשיחיד תופס מעיקרא מספק, גם התוס' יודו שאי"ז נק' שמחזיק לשניהם.

בכל אופן - אין שום ראי' שהתו' לא ס"ל לחלק בין תפיסה מטעם ספק לתפיסה מטעם וודאי, ובמילא אפשר לתרץ הקושיא דלעיל כפי שנתבאר לעיל המוציא שטר ממנו נקרא שמחזיק השטר בשביל שניהם כי הוא מחזיקו מעיקרא למי הוא.

והנה באופן אחר יש לתרץ הקושיא דלעיל, ובהקדים דאחד מהאופנים שיש לבאר סברות המחלוקת בין התוס' והריב"א האם מנה שלישי נק' שהוא מחזיק בשביל שניהם, הוא ע"פ ב' הסברות שישנם בנוגע לגדר שומר, ושניהם מובאים בשו"ע אדמוה"ז (וכבר דשו רבים איך לתרץ שלא יסתרו הדברים בשו"ע אדמוה"ז עצמו).

דהנה ז"ל בסי' ת"מ (סעי' י') בהגהה: "אע"פ שקיבל עליו לשמור שמירה מעולה כדרך השומרים, ואם יפגע בשמירתו ולא ישמרנו כדרך השומרים יתחייב לשלם לו, אין זה נקרא קבלת אחריות להיות הפקדון נחשב כשלו ע"י כן כיון שקיבל עליו אחריותו, אלא זה נקרא קבלת השמירה בלבד, שקיבל עליו שישמור חמצו של נכרי, אם יפגע ולא ישמרנו יפה חייב לשלם לו, שהפושע הוא כמזיק בידים, כיון שקיבל עליו לשמור כדרך השומרים, והמפקיד סמך עליו ולא שמרו בעצמו", עכ"ל. (וראה מ"ש בס' תמא סי"ד. וראה קצוה"ח סש"מ סק"ד).

אמנם בסי' תמג (ס"ח) בקו"א (ב) כותב וז"ל: "דמה שש"ח חייב על הפשיעה, אין חיובו בא מחמת הפשיעה עצמה, אלא משעה שנמסר לו הפקדון נשתעבד ונתחייב להחזיר לו בשלימות כשיגיע הזמן, אלא שאם בתוך הזמן נאבדה ממנו שלא ע"י פשיעתו בשמירתו, חסה עליו התורה ופטרתו, דמה הי' לו לעשות, ובש"ש החמירה יותר, ובשואל יותר, ובלוה יותר", עכ"ל.

עכ"פ נמצא דלאופן הב' הרי השומר מחזיק החפץ, וה"ז כאילו הוא שלו, והוא חייב באחריותו, היינו שהוא שלו רק לגבי זה שלכן הוא חייב באחריותו, אבל בפועל אינו שלו, וחייב להחזירו, נמצא שהוא אכן מחזיקו, ולאידך ה"ה מחזיקו בשביל המפקיד, ולכן בנדון שאינו יודע של מי הוא, הב' מחזיקו בשביל שניהם כעין שליח שלהם,

משא"כ לאופן הא', אין הוא מעיקרא מחזיק החפץ, כ"א הוא שומר החפץ הנמצא (כאילו) ברשות הבעלים, ולכן אין לומר שהוא מחזיק [ז.א. אוחזו] בשבילים, כי בכלל אינו אוחזו החפץ.

ובזה נחלקו תוס' והריב"א: התוס' ס"ל כאופן הב', ולכן ה"ה נק' שמחזיק בשביל שניהם, אבל הריב"א ס"ל כאופן הא', ולכן אינו נק' מחזיק לשניהם.

ויש להוסיף עוד, דממ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בקונטרס "ענינה של תורת החסידות" סי"ד ובהערה 103 נמצא דא' מהחילוקים בין ב' האופנים דלעיל הוא, דלאופן הא' גדר השבת פקדון הוא כדי שלא ייחסר הפקדון אצל המפקיד [ולכן יש מקום לומר שאם המפקיד חייב לו ממון מצד אחר יוכל לעכב הפקדון לעצמו], אבל לאופן הב' גדר חיוב השבת פקדון אינו בשביל שלא יפסיד המפקיד, כ"א "ההשבה עצמה היא המטרה והתכלית". עיי"ש.

ולפי"ז נמצא שלאופן הב' מה שהנפקד אוחזו החפץ ה"ז בשביל הנפקד, כי חל עליו חיוב השבת החפץ מצד עצמה, וא"כ כ"ז שהוא ביד הנפקד ה"ז בעצם של המפקיד, ומה שאמרי' שאכן חייב באחריותו, וכאילו הוא שלו, הפי' הוא שהנפקד אוחזו בשבילו. משא"כ לאופן הא' שזהו לטובת המפקיד שלא יפסיד ממנו, הרי אי"ז בגדר השבה, כי מעיקרא לא אמרינן שאוחזו בו הנפקד, כ"א כל הזמן הוא עדיין בחזקת המפקיד, ורק חל על הנפקד חיוב לשמרו, שלא יפסיד המפקיד.

עכ"פ נמצא שלשיטת התוס' אמרי' שהנפקד אוחזו בשביל שניהם, לפי שס"ל שכל שומר מקבל אחריות על החפץ, ונק' שאוחזו, ולפי שחייב להשיבו, ה"ז נק' שאוחזו בשביל המפקיד, ובנדו"ד שאינו יודע של מי הוא, ה"ה אוחזו בשביל שניהם.

ועפ"ז יש לתרץ קושייתנו דלעיל, מדוע לא נקרא מי שמצא את השטר שהוא אוחזו בשביל שניהם כמו שס"ל התוס' במנה שלישי - כי היות וכל סברת התוס' במנה שלישי הוא מטעם שס"ל כאופן הב' ואכן יש אחריות על השומר א"כ יש לחלק בין שומר רגיל לגבי מוצא אבידה, כי י"ל שרק בשומר רגיל יש עליו אחריות החפץ, אבל אם מצא חפץ, אף שלפועל אח"כ נעשה שומר עליו, וכהמחלוקת (לקמן כט, א) האם שומר אבידה הוא כש"ח או כש"ש, מ"מ י"ל שבשומר הזה כו"ע ס"ל שישנה עליו רק חיוב שמירה, אבל לא שהוא בעצם חייב באחריות, מכיון שמעולם לא קיבל אחריות, כ"א שיש עליו חיוב

(צדדי) של השבת אבידה, ובדרך ממילא נעשה עליו שומר, ולכן אף שחייב בפשיעה, מ"מ אי"ז שחייב באחריותו בעצם, לומר שהוא כאילו שלו, והוא אוחזו בשביל מי שאכל החפץ.

ולפי"ז יובן למה בנדון שאחר מצא שטר, לא אמרי' שזהו כאילו הוא אוחז לשניהם, כי בנדון כזה מודה התוס' להריב"א, שאינו אוחז לשניהם.



בטעם חיוב שבועה במתניתין

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבת ליובאוויטש - מנטשטער, אנגלי'

איתא בגמ' ב"מ ה, ב: "וכי מאחר שזה תפוס ועומד . . שבועה זו למה, אר"י שבועה זו תק"ח היא שלא יהא כאו"א הולך ותוקף טליתו של חברו ואומר שלי הוא, ונימא מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא, לא אמרינן מגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא".

והגמ' הביאה ג' דחיות שמגו דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא, עד שהביא הא דר"נ דמשביעין אותו שבועת היסת והא דתני ר"ח שניהם נשבעין ונטלין מבעה"ב ומהא דאמר ר"נ ג' שבועות משביעין אותו כו' להוכיח שחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא.

וידוע הקושיא למה לא הביאה הגמ' ראי' משבועת ע"א. והנה קושיא זה בעיקר הוא לשיטת רש"י, דלשיטת התוס' דגם בכופר הכל שייך אישתמוטי, א"כ אין הוכחה מע"א דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא, דהא אפ"ל דע"א מחייב שבועה רק בציוור שיש אישתמוטי.

[וכמו שמסביר המהרש"א ורע"א בתוד"ה בכולי (ג), (ב) דהא דהתוס' הביאו מנסכא דר"א להוכיח דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא. הוא משום, דמעיקר הדין דע"א א"א להוכיח כנ"ל, דשייך לומר דהא דנשבע הוא משום אישתמוטי, אבל מנסכא דר"א דמשמע דחד הי' טוען לא חטפתי הי' נשבע להכחיש את העד, מוכח שפיר דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא.]

אבל לשיטת רש"י שהראי' משבועת היסת הוא: דכיוון "דמעיו לכפור הכל לאו לאישתמוטי בעי, וחשוד אשבועתא". והיינו דדוקא במודה במקצת אמרינן אישתמוטי ולא בכופר הכל. א"כ למה אין מביאין ראי' משבועת ע"א, ולכאז' זו קושיא אלימתא.

ב. ואולי י"ל בזה ובהקדם, דהנה ידוע מה שהקשו האחרונים בהבהנה ד'מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא': די"ל דהכונה הוא - מה מרויחים בזה שחייבוהו שבועה, היינו כעין ממנ"פ אם אתה מאמינו טוב, ואם לאו היינו שאתה חושבו שהוא משקר שרוצה לגזול, א"כ אדם כזה גם ישבע לשקר, וא"כ לא הרווחת כלום בזה שחייבת אותו שבועה.

או הפשט, דבאמת א"א לומר מה מרויחים כו' כנ"ל, דפשוט דשייך דיש אנשים דאף דמוכנים לשקר - לגזול מ"מ לא ישבעו לשקר. אבל מ"מ, מכיון שהסיבה שאתה משביעו הוא משום שאתה חושדו לגזול. א"כ, כיון שחשוד לגזול, א"א לקבל השבועה, דשבועת חשוד אינו מועיל].

[ואף שפשוט דאף שמחשבין אותו כמשקר, אין עליו דין חשוד כלל, אבל לגבי ענין זה שחושדין אותו, מקרי חשוד לשבועה, שהשבועה אינה מועלת. והיינו דכיון דגזול חשיד אשבועתא, וא"כ מיגו דחשיד אממונא, מכיון דבענין זה חשבינן ליה חשיד דהא משביעין אותו א"כ חשיד נמי לשבועתא].

ג. ולכאורה פשוט דחקירה הנ"ל מתלי תלי בהטעם שמשביעין אותו, די"ל דהפשט הוא, דכיוון דאנו חושבין שהוא משקר, א"כ מטילים עליו שבועה כדי שיוודה. והיינו, שאין הפשט שע"י השבועה אנחנו מאמינים לו, אלא דהא דנותנים לו שבועה הוא רק כדי שיוודה.

או י"ל דהפשט הוא, דבעינן שיה' לו נאמנות בטענתו דהא צריך שבועה. והיינו, שיש טענות שיש לו נאמנות לטעון הטענה (לא שמאמינים להטענה ורק שיש לו נאמנות לטעון). ויש טענות שאין נאמנות לטעון אלא רק בשבועה.

[דוגמא להנ"ל (נאמנות לטעון): הוחזק כפרן לאותו טענה אין לו נאמנות. הנה אם לא הוחזק כפרן לא "מאמינים" טענתו ורק שיש לו נאמנות לטעון, ומכיון שהוא המוחזק, המוציא מחברו עליו הראי'. אבל אם אין לו נאמנות, אין לו טענה, וכאילו שרק להטוען יש טענה ולא להנטען, וא"כ חייב לשלם.]

והנה אם הסיבה לשבועה הוא כדי שיוודה שמשקר, א"כ י"ל, דהפשט בחשיד אממונא חשיד אשבועתא, הוא מה נרויח בשבועה. והיינו, דכיוון דכל הסיבה של השבועה הוא כדי שנאמינו, א"כ כיון דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא מהו הרויחנו מהשבועה.

אבל אם יסוד החיוב שבועה הוא כדי לחזק טענתו, א"כ י"ל שמיגו דחשיד פי' - דכיוון דאתה חושדו למשקר ובגלל זה אתה מצריכו שבועה, וא"כ לענין זה הוא חשוד אשבעה, ושבועה של חשוד לא יחזק טענתו, שלענין זה הוא "פסול" לשבועה.

[אולי אין הנ"ל מוכרח אבל לכא' הוא מילתא דמסתברא דכיוון דלא מרוויחים בזה שנשבע בפועל ורק בזה שהטילו עליו שבועה, א"כ השאלה של מיגו דחשיד כו' מה הרווחנו בזה שהטילו עליו שבועה.

אבל אי נקטינן שהסיבה לשבועה הוא משום, שרוצים שיהי' לו נאמנות בשבועה. השאלה ממיגו דחשיד הוא בזה גופא, איך מיתוסף נאמנות ע"י שבועה]

ד. וי"ל דבזה נחלקו רש"י ותוס', דהנה ברש"י מבואר דראיית הגמ' משבועת היסת דחשיד אממונא חשוד אשבעתא, הוא משבועת היסת של כופר הכל במלוה.

ובתוס' הקשו, והא במלוה שייך אישתמוטי. ומשו"ה פי' התוס', דאין הראי' מכופר הכל במלוה, אלא בפקדון, או שבאמת אין הוכחה מר"נ. ולכאורה צ"ב שיטת רש"י, דבכופר הכל במלוה לא אמרינן אשתמוטי, הא בגמ' מפורש דהטעם לתקנת שבועה הוא משום דאשתמוטי. ועוד, הכופר במלוה כשר לעדות, והטעם הוא משום דאשתמוטי. וא"כ איך שייך לומר דבכופר הכל לא אמרינן אשתמוטי.

ושמעתי בזה, דהנה יש הבדל בין "חשש אישתמוטי" ל"שייכי אישתמוטי". והיינו, דאף דלפעמים שייך שהי' אישתמוטי, מ"מ יכול להיות, שזה דבר שאינו מסתבר כלל, אף שאינו מופרך.

ועפ"ז י"ל, דהא דכופר במלוה כשר לעדות הכוונה היא, דכיון דשייכי אישתמוטי, א"כ א"א לפוסלו לעדות, דהא בחזקת כשרות הוא, ואין לנו הוכחה שפסול, דהא אפשר דהא דכפר הוא משם אישתמוטי.

אבל מ"מ - ס"ל לרש"י, שכיון דבכופר הכל לא מסתבר כלל דאשתמוטי, דהא כיון "דמעזי בפניו לכפור הכל מסתבר דלאו לאשתמוטי בעי וחשוד אממונא". ואפי' הכי מביאה הגמ' ראי' מהא דתקנו שבועת היסת בכופר הכל, ע"כ חשיד אממונא לא חשיד אשבעתא, דלמה תקנו שבועה בכופר הכל - אם אומר אמת פשוט דא"צ לישבע. ואם מתכוון לגזול, אז חשיד אממונא חשוד אשבעתא א"כ מה תקנת בהחיוב שבועה. ולהחשש שאולי מתכוין להשתמט כיון דהוא מילתא דאינו מסתבר א"כ לא היו מתקנים שבועה.

ובזה נחלקו מהו הטעם שחשוד אממונא חשוד אשבועתא, אם הפי' דלא מרוויחים בזה שהטילו עליו שבועה, כיון שחשוד אממונא, א"כ ישבע לשקר ג"כ. א"כ מובנת שיטת רש"י הנ"ל, והיינו דאף דאפשר דהכופר הכל הוא משתמיט, ומשו"ז כופר במלוה כשר לעדות, אבל מ"מ, מכיון דלא מסתבר שהוא משתמיט כיון דהעיוז לכפור הכל, א"כ עדיין נשאר השאלה, דמיגו דחשוד אממונא חשוד אשבועתא, והיינו מה הרוחנו בזה שחייבו אותו שבועה.

אבל אם הפי' במיגו דחשוד כו' היינו, דכיוון דחשוד אין לו נאמנות על השבועה, א"כ פשוט דאם כופר במלוה, היינו שיוודעים בבירור ששיקר, מ"מ כשר לעדות משום דשייכי אישתמוטי. א"כ כ"ש במקרה דרק חשוד דמשקר, פשוט דיש לו דין נאמנות על השבועה, ומועיל שבועה לחזק טענתו.

בקיצור: י"ל בההבנה של חשוד אממונא חשוד אשבועתא, לרש"י הפשט הוא אינו כדאי להשביעו, ומשו"ה בשבועת היסט ג"כ מתאים מיגו דחשוד כו'. היינו שאינו כדאי, דאישתמוטי הוא חשש רחוק. לתוס' הפשט הוא דאין מתוסף נאמנות ע"י שבועתו, דכיוון שזהו שבועת חשוד, ומשו"ה כיון דבשבועת היסט אף אם יתברר ששיקר, ג"כ נאמן לשבועה שהרי מתוסף נאמנות ע"י שבועתו.

ה. ובזה יש להסביר ג"כ מח' רש"י ותוס' בהראי' דלא אמרינן מגו דחשוד אממונא חשוד אשבועתא מהא דאר"ש ג' שבועות משביעין אותו. דברש"י מפורש, שהראי' הוא משבועה שאינה ברשותו. ולתוס' (ד"ה בכולי ג, ב) מבואר דהראי' הוא משבועה שלא שלחתי בה יד, דהא אם שלח בה יד הוי גזלן ומיגו דחשוד אממונא חשוד אשבועתא.

ומובא בשם רע"א בביאור שיטת רש"י, דאין ראי' שלא שלח בה יד דבדבר שחשדינן לי' שמכבר שלח יד ל"ש בי' מגו דחשוד, דאולי עתה חזר למוטב. והיינו כנ"ל, דכל הגדר דחשוד אממונא כו' הוא כעין ממנ"פ, דאם אתה חושדו שמנסה לגזול, א"כ ישבע ג"כ לשקר, וא"כ מה הרוחת בזה ששמו עליו שבועה. וא"כ י"ל דהיכי שהדיון הוא לא אם רוצה לגזול עכשיו, אלא אם עשה מעשה גזילה בעבר, א"כ י"ל דא"א לשאול מה תרויח בשבועתו, הלא נרויח דאולי ע"י שבועה יפרוש דהא דעשה אתמול עבירה אין הכרח שמוכן לעשות עבירה עכשיו. ורק אם רוצה לעשות עבירה עכשיו (שאין שייך אישתמוטי) שייך לשאול מה נרויח בשבועתו.

אבל אם הפי' בחשיד אממונא חשיד אשבועתא דאין לו דין נאמנות על השבועה, א"כ אף אם מדובר בחשיד, ששלח בו יד. ג"כ אפשר לשאול למה אתה משביעו שלא שלח בו יד, הלא אם שלח בו יד אין לו נאמנות על השבועה, וא"כ אין לו נאמנות יותר על טענתו ע"י שבועה.

ו. ובזה יש להסביר ג"כ שיטת רש"י בביאור תי' אביי, דלא כהרי"ף.

דהנה בביאור דברי אביי חיישינן שמא מלוה ישנה יש לו עליו, פרש"י "טעמא דמתני' לאו כדר"י דאי הוה חשיד לן אהולך ותוקף בטלית חבירו חנם הוה לן חשוד אשבועה אלא חיישינן שמא מלוה ישנה לו עליו..."

והיינו דאביי פליג אדר"י דס"ל דטעמא דמתני' הוא משום דחשדינן ל' שהלך ותקף בטליתו של חבירו, דא"כ הוה חשיד אממונא. אלא חשדינן ל' שתקף משום ספק מלוה ישנה שיש לו עליו'.

אבל כהרי"ף הביא דברי אביי כתשובה לשאלת הגמ', "ונימא מיגו דחשיד אממונא חשוד אשבועתא", וע"ז תירץ אביי, דחיישינן שמא מלוה ישנה לו עליו.

והיינו, דיש הבדל בפי' דברי אביי לרש"י או להרי"ף. לרש"י אביי אינו מתרץ דברי ר"י אלא חולק עליו, והיינו דלר"י החשש הוא שמא ילך ויתקוף סתם, ולאביי החשש שמא ילך ויתקוף בגלל מלוה ישנה.

אבל להרי"ף אין אביי חולק על ר"י אלא מתרץ דבריו, דר"י אמר חיישינן שמא ילך כאו"א ויתקוף וע"ז שאלה הגמ' דנימא דמיגו דחשיד כו', וע"ז תי' הגמ' דלא אמרינן מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא, והביאו ראי' לזה. ואביי מתרץ דברי ר"י באופן אחר, דחיישינן שמא מלוה ישנה יש לו עליו. והיינו דכיוון דשייכי (לחדש) דמלוה ישנה יש לו עליו, א"כ לא הוי חשיד אשבועתא (והרי"ף השמיט כל אריכות הגמ' שהביאה ראי' דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא, והביא רק דברי אביי).

ז. ואולי י"ל, דהמח' בין הרי"ף ורש"י בפי' דברי אביי שייך להמח' הנ"ל בפי' מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא. דאם השאלה דנימא מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא פי', למה כדאי להטיל שבועה, הרי אם בדעתו לגזול, השבועה לא תמנע אותו. א"כ א"א לתרץ, שאולי מלוה יש לו עליו, דסו"ס כיון דהחשש הוא שמא ילך ויתקוף הוא משום גזילה ולא משום תקיפה שבא מצד מלוה ישנה. א"כ היכא

דשייך דמלוה ישנה יש לו עליו, אינו מתרץ השאלה ונימא מיגו דחשיד, דסו"ס למה תקנו שבועה.

אבל אם הפי' במיגו דחשיד הוא, דאין לו נאמנות על שבועה כיון דחשיד, א"כ כל שאפשר שאינו חשיד אממונא נשאר כשר לשבועה ומתחזק טענתו ע"י השבועה.

ח. והנה בתוד"ה דחשיד (ה, ב) הקשו, דאם חשיד אממונא לא חשיד אשבועתא א"כ אמאי גזלן פסול לשבועה. ואולי יש מקום לומר שכל הקושיא הוא לשיטת התוס' כנ"ל, דהגדר דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא פי', דאין לו נאמנות דשבועה בדבר שהוא חשוד. וא"כ אם חשיד אממונא לא חשיד אשבועתא הרי גזלן ג"כ צריך להיות כשר, כמו דכשר החשוד לענין זה שהוא חשוד עליו.

אבל לשיטת רש"י דכל הגדר דחשיד אממונא חשיד אשבועתא היינו מה מרויחים בזה שחייבוהו שבועה. א"כ י"ל, דלא הי' מקום לומר דאין לו דין נאמנות בשבועתו דכיון דאין לו דין גזלן פשוט דע"י שבועה יש לו כח לטעון, והשאלה היא רק מה מרויחים בזה שנטיל עליו שבועה, הלא אם הוא חשוד א"כ יש מקום גדול לחשוש שישבע לשקר, ע"כ.

וזה מתאים גם עם מה שפרש"י על הא דלא אמרינן מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא "דחמור הוא לאינשי איסור שבועה מאיסור גזילה", והיינו דאין נוגע אם יש באמת חומרא בשבועה מאיסור גזילה, ורק כיון דלאינשי חמור איסור גזילה, א"כ יש תועלת בזה שהטילו עליו שבועה.

אבל בתוס' מבואר הטעם "ששבועה חמורה כדאיתא ביומא" היינו שבאמת היא חמורה, וממילא זה שחשוד לגזול יש לו נאמנות על השבועה, ובהמשך לזה הקשה למה גזלן פסול לשבועה.

[וזה ג"כ ההבדל בהפי' "לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו" (בדף ה, ב) לכאורה הכוונה כפשוטו "לאינשי" אבל לתוס' בסוגיין הכוונה כשיטת התוס' בסנהדרין (כה, ב) שהפי' הוא "וכן הוא האמת" כמבואר במהרש"א והיינו כנ"ל דלתוס' נוגע האם באמת הוא חשוד, ולרש"י השאלה היא האם כדאי להטיל עליו שבועה]

י. והנה עפ"י הנ"ל דלרש"י יסוד השאלה נימא מגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא היינו, מה הרווחנו בזה שהטילו עליו שבועה, אולי

י"ל דאין כל השבועות שווים, דיש שבועות שהשבועה אינו כדי שיפרוש, אלא בגלל הנאמנות שניתוסף בהשבועה, ובשבועה כזו א"א לשאול מיגו דחשיד אממונא כו', דהא סו"ס יש לו עדיין נאמנות. או י"ל, דלהשאלה דמיגו יש לו נאמנות אפשר לתרץ דכל ששייך אישתמוטי יש לו נאמנות, כנ"ל בשיטת התוס'.

וא"כ י"ל דלרש"י, בע"א לא שייך כלל לשאול מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא. דשבועת ע"א הוא להכחיש העד, והיינו דהעד יש לו נאמנות עכ"פ לחייבו שבועה, והיינו שאינו נאמן בטענתו אלא אם הכחיש העד בשבועה, וא"כ יסוד השבועה בע"א הוא הנאמנות בהשבועה, וא"כ אין לזה שום שייכות להדיין לשיטת רש"י באם אמרינן, מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא.

יא. ואולי יש להוסיף דהנה נחלקו רש"י ותוס' בביאור שבועת מודה במקצת.

דשיטת רש"י בב"ק (קז, א) הוא, דהא דכופר הכל פטור משבועה, הוא משום חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בע"ח, והיכא דאין חזקה הנ"ל גם כופר הכל צריך לישבע. והיינו דעצם טענת התובע מחייבת שבועה אף שאין ריעותא בטענת הנתבע.

אבל בתד"ה הצד (ד, א) מבואר דהא דמודה במקצת או עד מכחישו צריך לישבע הוא משום ד"נראה כמשקר".

וא"כ י"ל דלרש"י דבמודה במקצת שאין ריעותא בטענתו ורק שאין לו החזקה אין אדם מעיז, א"כ הא דחייבו התורה מב"מ בשבועה הוא לא לחזק טענתו, אלא כדי שיהי' ע"ד "חזקה אין אדם נשבע לשקר" (והיינו כאילו ראי' מן הצד), וע"ז שואלת הגמ' מיגו דחשיד כו' היינו מה הועילה השבועה.

אבל לשיטת התוס' דהטענה במודה במודה "נראה כמשקר", א"כ שפיר צריך חיזוק לטענתו, ולכן נשבע. וא"כ הא דהביאה הגמ' ראי' דמיגו דחשיד כו' לא חשיד אשבועתא ממודה במקצת, ג"כ מכריח שהפשט במגו דחשיד הוא כנ"ל, דאיך נאמן בשבועה לחזק טענתו, כנ"ל באריכות לשיטת התוס'.



תקנת שכנגדו נשבע ונוטל

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. כתב הרמב"ם (טוען ונטען פ"ב ה"ד): "תקנת חכמים היא שכל המחוייב שבועה מן התורה על טענת ודאי אם הי' חשוד הרי התובע נשבע מדבריהם ונוטל מה שטען. היו שניהן חשודין חזרה שבועה למחוייב לה שהוא הנתבע ומתוך שאינו יכול לישבע משלם. היה החשוד שומר וטען שאבד הפקדון או נגנב אין שכנגדו יכול להשבע וליטול שהרי אינו טוענו ודאי שאכלו וכו'". וכך נפסק גם בשו"ע (חו"מ סי' צב ס"ז וס"ח).

וצלה"ב, דהרי לכאור' יש כאן ב' מקרים שאין התובע יכול לישבע - כשגם הוא 'חשוד', וכשאינו טוענו ודאי - ומדוע במקרה הראשון פסקינן דחזרה שבועה למחוייב לה ומתשאי"ל משלם, ובמקרה השני פסקינן שנאבדה השבועה ואין כאן חיוב תשלומין?

וליתר ביאור: בדין השומר שהי' חשוד (מקרה השני) אכן חולקים כמה מהראשונים על הרמב"ם; דהטור (סי' צב) מביא שדעת רבינו ישעי' ורמ"ה הוא, דגם במקרה זה פסקינן דחזרה שבועה למחוייב לה ומתשאי"ל משלם. ובביאור מחלוקתם כתב הב"ח (שם) דפליגי בהבנת הא דאין אומרים מתשאי"ל מכל חשוד: דדעת ראשונים אלו הוא שהוא תקנה לטובת החשוד (וכתירוץ הראשון בתוד"ה שכנגדו ב"מ ה, א), ולכן במקרה דהתובע אינו יכול לישבע, חזר הדין למקומו ד'מתוך כו'". משא"כ דעת הרמב"ם הוא דבעצם לא חל דין דמתוך כו' בחשוד, והא דשכנגדו נשבע כו' הוא תקנה לטובת התובע (וכתי' השני בתוס' הנ"ל), ושלכן במקרה שאין התובע יכול לישבע אין מקום לדין זה של מתוך כו'.

אלא דלפ"ז יוקשה עוד יותר, מדוע לדעת הרמב"ם הרי במקרה הראשון - כששניהם חשודין - כן אמרינן דחזרה שבועה למחוייב לה ומתוך כו', הרי לדעתו לא קיים דינא דמתוך כו' בחשוד, ואיך פסק כן במקרה זה? (וכמובן כבר דשו בזה רבים, ואכתוב הנלפענ"ד בביאור הענין).

ב. ואולי י"ל הביאור בזה בהקדם דיוק א' בלשון הרמב"ם (שהבאנו לעיל) בהגדרת התקנה דשכנגדו נשבע ונוטל; דז"ל "שכל המחוייב שבועה מה"ת על טענת ודאי אם הי' חשוד הרי התובע נשבע

מדבריהם וכו'". ולכאורה, מדוע הי' צריך להדגיש שהתקנה היתה עבור הטוען טענת ודאי, הרי זה דבר המובן מאליו, דהא כשאנו טוען טענת ודאי איך ישבע הא אנו יודע מה קרה בכדי לישבע עליו (כמבואר בהמשך ההלכה בדין שומר). והו"ל למימר בסתמא דתיקנו דשכנגדו נשבע ונוטל. ובהמשך הדברים מבואר (מדין השומר ועוד) דתקנה זו אינה שייכת כשטוען בספק?

אלא דנראה מזה, דאכן עיקר התקנה היתה עבור הטוען טענת ודאי - שחכמים עשו תקנה עבור הטוען טענה כזו דוקא שלא יאבד זכותו משום זה שהנטען הוה חשוד. וא"כ זה שהטוען בספק (כמו בנידון דשומר וכדו') אינו נשבע ונוטל, אינו רק מחמת זה שלפועל א"א לו לישבע מחמת העדר ידיעתו במה שקרה, אלא משום שמעולם לא תיקנו עבורו תקנה זו של "כנגדו נשבע ונוטל".

ועפ"ז נראה דיתבאר היטב ההבדל בין ב' הדינים ברמב"ם; דהרי במקרה דשניהם חשודין הרי יש כאן תביעה בטענת ודאי, וא"כ חלה תקנה זו של כנגדו נשבע כו', וכבר אפשר לומר שחכמים עשו תקנתם באופן חזק כ"כ עד שכשהוא אינו יכול לישבע, חוזרת חיוב שבועה זו על הנתבע שהי' עיקר המחוייב שבועה, ומתשאל"מ.

[נאף דנמצא לפ"ז שהדין דמתוך כאן הוא על שבועה שעיקרו מדרבנן (ולכא' מחייבים בתשלומין מדין מתוך רק בשבועה מדאו', כמ"ש התוס' במכילתין ג, ב ועוד) ! ? י"ל - ע"פ מה ששמעתי מבארים - דהשבועה שתיקנו על שכנגדו אינו בגדר שבועה חדשה דרבנן, אלא שחכמים הפכו השבועה שחלה (מדאו') על הנתבע ונתנו אותה להתובע, ועפ"ז אפ"ל שבשעה שהשבועה חוזרת אל הנתבע (משום שהתובע אינו יכול לישבע) כן שייך לומר הסברא דמתוך, כיון שמדובר על אותה שבועה שחלה עליו מדאו' אלא שהחכמים האלימיהו עד שמחייבו לשלם מחמת זה שאינו נשבע].

משא"כ במקרה דשומר החשוד הרי להתובע לא היתה טענת ודאי, וא"כ מעולם לא חלה תקנה זו שיוכל לישבע וליטול, ושוב אין מקום להחזיר שבועה זו על הנתבע ולחייבו לשלם מדין מתוך כו'.

ושוב מצאתי שכמעט מפורש סברא זו - בביאור דברי הרמב"ם - בפרישה (סי' צב סקי"א) שמביא מש"כ הרמב"ם שאין השומר יכול לישבע (נגד החשוד) משום שאינו טוען טענת ודאי, ומוסיף "בכלל זה הוא נמי דאינו מן הראוי שיטול בלא שבועה כמו בשניהם חשודים . .

דשאני התם דהתובע טוען עליו טענה ודאית וכו'". ונראה דכוונתו הוא כדברינו דלעיל - דהא דהשומר אינו נשבע אינו רק מחמת שאינו יכול לישבע בפועל, אלא משום שלא תיקנו לו יכולת זו בכלל, משא"כ במקרה דשניהם חשודין וכמשנ"ת.

[ולכאור' קשה דהרי לשון הרמב"ם בדין שומר (כאן) הוא "אין שכנגדו יכול להשבע וליטול שהרי אינו טוענו ודאי שאכלו", ואיך אפשר לפרש דכוונתו הוא - כמו שכתבתי, וכמשמעות דברי הפרישה כנ"ל - דאינו יכול לישבע מחמת זה שלא תיקנו לו שבועה זה, הרי אינו יכול לישבע מחמת זה שבפועל אינו יכול לישבע (והיינו דלכאור' אינו מתאים לומר שאינו יכול לעשות משהו מחמת דין אם בלאה"כ אינו יכול לעשותו במציאות) ?]

אמנם לכאור' י"ל דבאמת כן שייך שהמפקיד ישבע נגד השומר אע"פ שאינו יודע מה קרה עם הפקדון; והוא ע"פ שיטת אדה"ז הידועה (שו"ע סתמ"ג בקור"א סק"ב) דגדר חיוב השומרים הוא: ד"משעה שנמסר לו הפקדון נשתעבד ונתחייב להחזיר לו בשלימות כשיגיע הזמן, אלא שאם בתוך הזמן נאבדה ממנו שלא ע"י פשיעתו בשמירתו חסה עליו התורה ופטרותו". ובקונ' ענינה של תורת החסידות (הע' 103) מבאר כ"ק רבינו זי"ע לפ"ז שיטת היש"ש דבאם יש ספק באם נפטר השומר מתשלומין או לא, הוה בגדר "איני יודע אם החזרתיו" שחייב בתשלומין.

אשר לפ"ז נראה, דבאמת יש מקום לומר שהטוען ישבע שמסר הפקדון להשומר, ושלכן נתחייב לו השומר בתשלומין כל זמן שאינו יכול לישבע כדינו שנפטר מחיוב ההשבה.

ולפ"ז שפיר יש לפרש דברי הרמב"ם הנ"ל כמש"כ - שאין התובע יכול לישבע משום שלא תיקנו לו שבועה זו (מחמת זה שאינו טוען טענת ודאי), ולא משום שבמציאות א"א לו לישבע וכמשנ"ת. ועצ"ע.]

בהנשבעין בטענת ספק

ג. והנה בהמשך הפרק (ה"ו) כתב הרמב"ם: "הי' החשוד מן הנשבעין בטענת ספק [כגון שותפין ואריסין - המעתיק] אינו נשבע. ואין שכנגדו נשבע לפי שלא נתחייב זה שבועה מן התורה ולפי שאין התובע טוענו טענת ודאי כדי שישבע על טענתו" (וכ"כ המחבר - בשינוי לשון - בסעי' יוד).

וצלה"ב מה משמיענו הרמב"ם בהלכה זו, הלא דבר זה פשוט הוא במכ"ש וק"ו מדבריו לעיל בדין שומר שהי' חשוד! דהרי השומר נתחייב בשבועה מה"ת, ומ"מ היות שהתביעה לא הי' עם טענת ודאי, פסק, דאינו שייך שם תקנת שכנגדו, וא"כ בודאי כאן דמחוייב רק שבועה דרבנן אין אומרים תקנה זו! ? (ובדפוס החדש של השו"ע - מהדורת פריעדמאן - ראיתי קושיא זו בתוך דברי הט"ז עיי"ש).

אמנם לדברינו דלעיל נראה דיתבאר הדבר היטב; דהרי ביארנו דזה שלא נשבעים ונוטלים בטענת ספק אינו משום שלפועל א"א לו לישיבע, אלא משום שהתק"ח הי' רק עבור מי שבא בטענת ודאי, ועפ"ז יש מקום לומר דאה"נ גבי שומר לא תיקנו תקנה זו משום דאין השבועה שם קשורה עם טענת התובע כלל (אלא שהתורה חייבה השומר לישיבע בכדי לפטור את עצמו), משא"כ באלו שאמרו חכמים שנשבעין בטענת ספק, י"ל שהאלימו טענתם כמו טענת ודאי, ושוב יתכן שיחול על שבועות כאלו תקנת שכנגדו כו' (ומכיון שלפועל לא יוכל גם התובע לישיבע - דהא תובע בספק - יחזור השבועה כו' ומתשאל"מ, כמו בשניהן חשודין).

ולזה קמ"ל הרמב"ם דלא אמרינן סברא זו, וגם כאן לא נאמרה תקנת שכנגדו כו'.

ד. ויש להוסיף בזה: דהנה הרמב"ם כתב בטעם הדבר דלא אמרינן שכנגדו כו' בהנשבעין בטענת ספק: "לפי שלא נתחייב זה שבועה מה"ת ולפי שאין התובע טוענו טענת ודאי כדי שישבע על טענתו". ונמצא שכתב ב' טעמים נפרדים לדבר זה. וכן פירשו כוונתו בלח"מ ובפרישה ועוד.

[ולהעיר, דלכאור' אין זה 'חלק' כ"כ; דהנה בהלכה שלאח"ז מבאר דלא אמרינן תקנת שכנגדו בשבועת היסת משום דתקנתא לתקנתא לא עבדינן, ונמצא דב' הטעמים שכתב הרמב"ם בהלכה זו מוזכרים בפרקין במקומות שונים: הטעם הראשון - לפי שלא נתחייב בשבועה מה"ת - מוזכר ומבואר בהלכה שלאח"ז, והטעם השני - שאינו טוענו טענת ודאי כו' - כבר ביאר לפני"ז בדינא דשומר. ובכ"ז לא מזכיר בהלכה זו שכבר הזכיר, ויזכיר ויבאר, טעמים אלו בפרקין!]

אמנם הכס"מ גרס ופירש שהכל הוא טעם והסברה אחת; שמעתיק מהרמב"ם הסברא שלא נתחייב זה בשבועה מה"ת, ומוסיף "ותדע למה לא נתחייב שבועה מה"ת", ומעתיק ע"ז המשך לשון הרמב"ם:

"לפי שאין התובע טוענו טענת ודאי וכו'". והיינו שלמד שהרמב"ם ביאר מדוע באמת לא נתחייב בשבועה מה"ת - משום שאין התובע טוענו וכו'.

וכבר תמהו ע"ז (ראה לח"מ ועוד) דאיזה הסברה זה, הרי גם אם טען טענת ודאי לא הי' מתחייב בזה שבועה מה"ת דהרי לא הודה במקצת וכדו'? ויש להוסיף דלכא' אי"מ בכלל מדוע צריך הרמב"ם להסביר כאן מדוע אין זה שבועה מה"ת דלכא' אכ"מ כלל! ?

וביותר תמוה איך שהעתיק - בעל הכס"מ - טעם זה בשו"ע (ס"י) "לפי שלא נתחייב זה שבועה שהרי לא טענו טענת ודאי" (והיינו שהשמיט המילים "מה"ת"), ותמוה ביותר, דמה כוונתו בזה הרי נתחייב בשבועה דה"ה מן הנשבעין ונוטלין מספק! ? וכבר כתב הסמ"ע שם ש"דברי המחבר בזה מגומגמים המה".

ה. ואופ"ל נקודת הענין בזה, דהרמב"ם לא התכוין לומר דאין כאן שבועה דאורייתא, אלא שאין כאן שבועה שהוא מ'סוג' שבועה דאורייתא. וע"ז מביא ההסברה שהוא משום שאין כאן טענת ודאי כו'. ותוכן הדברים הוא שבשבועה שאינו באותו סוג כמו שבועה דאו' אין מקום בכלל לתק"ח שכנגדו נשבע ונוטל.

וביאר הענין (בקיצור): כתבו התוס' בסוגיין (ה, א בד"ה שכנגדו בא"ד) "שבועה דאורייתא אית לי עליך או תשבע או תשלם" (ולפי הב"ח דלעיל הרי הרמב"ם אזיל לפי אותה שיטה בתוס'), והמובן מזה לכא' דרק בשבועה דאו' שייכת אותה טענה של "או תשבע או תשלם".

ולעיל מיניה (ג, ב) כתבו התוס' דרק בשבועה דאו' אמרינן הדין דמתשאל"מ (וכבר התלבט הקצות (סצ"ב סק"י) למצוא מקור והסברה לזה). וברמב"ם לעיל (פ"א ה"ד) "כל מי שנתחייב שבועה מה"ת . . ואם לא רצה להשבע יורדין לנכסיו . . שהרי התובע אומר לו איני זו מדין תורה או השבע או תן לי...".

והיוצא מכ"ז לכא' דחיוב שבועה דאו' הוא כח שיש להתובע לדרוש או שבועה או תשלומין (משא"כ שבועה מדרבנן אינו בגדר זה, וכבר האריכו האחרונים בהגדרת הדברים).

וי"ל (בשיטת הרמב"ם עכ"פ), דבחיוב שבועה כזו תיקנו חכמים הך תקנה דשכנגדו נשבע ונוטל; דכשבעצם צ"ל לתובע זה הכח לדרוש השבועה או התשלומין, אלא שלפועל מדאו' א"א להתנבע להשבע

(מחמת היותו חשוד), ושלכן גם א"א לתבוע ממנו התשלומין, בזה תיקנו חכמים תקנה זו שלא יאבד התובע זכותו לגמרי.

[וזהו גם עומק הסברא דלעיל שתקנה זו היתה רק עבור הטוען טענת ודאי (אפי' בשבועה מדאו', לאפוקי משבועת השומרים היכא דלא טענו בודאי) - דרך אז הרי הדרישה שלו עדיין בתקפו אף שמה"ת כבר א"א לו לגבות השבועה או התשלומין, משא"כ כשהוא עצמו אינו טוען בודאי הרי בשעה שנסתלק הכח שלו מה"ת כבר אין לו תוקף בתביעתו כמובן].

וי"ל דזה היתה כוונת הרמב"ם בהלכה זו: דשבועה זו (בהנשבעין מחמת ספק) אינה באותו סוג וגדר של שבועות דאורייתא - לאפוקי מהסברא שהבאנו לעיל שהאלימו חכמים כח התובע כאן - דהיות והתובע אינו טוענו בטענת ודאי א"א לפרש שיש לו הכח לדרוש שבועה או תשלומין, ושוב לא תיקנו חכמים עבורו תקנה זו של כנגדו כו'.

ויתבאר נמי לפ"ז איך שהמחבר העתיק דין זה בשלחנו - שלא נתחייב זה שבועה וכו' - דכוונתו שלא נתחייב בשבועה כזו הנותנת כח לדרוש התשלומין במקום השבועה, ושוב לא חלה כאן תק"ח דשכנגדו כו'.



העורך לילפותא דרבי חייא קמיייתא

הנ"ל

מבואר בגמ' (ג, ב) דהא דבעינן לק"ו ללמדנו דינא דר"ח - דגם העדאת עדים מחייבת שבועת מב"מ - הוא משום דיש סברא שלא לחייב שבועת מב"מ במקרה זה. ובביאור סברא זו נחלקו הראשונים; רש"י ותוס' מפרשים דהוא משום 'מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא', והיינו היות דאדם זה כפר בכל וע"י העדים נמצא ששיקר בחצי לכה"פ, ה"ה בגדר 'חשוד', ומסברא אולי כבר א"א להשביעו. וע"ז באה ק"ו דר"ח ללמדנו שכן מחייבים אותו בשבועה הואיל וגם במקרה זה אפ"ל הסברא דאישתמוטאי קא מישתמיט ולכן אינו נחשב 'חשוד'.

ומקשים ע"ז כו"כ מהראשונים (ראה רמב"ן ועוד), דאם מסברא א"א להשביעו מחמת היותו חשוד, אז איך אפ"ל שמחמת ק"ו נלמד

סברא חדשה, דשייך במקרה זה 'אישתמוטי' ? הרי מק"ו אפשר ללמוד דין אבל לא סברא ! ?

ולכן מבארים כמה מהראשונים (ראה נמוק"י ועוד) סברת הגמ' באו"א: דמכיון שבמקרה דהעדאת עדים לא קיימת הסברא ד'אישתמוטי', לכן הו"א שלא להשביעו דבודאי ה"ה אומר אמת, ולזה קמ"ל ק"ו דר"ח דכן יש מקום להשביעו כו'.

וראיתי מקשים דלכאו' מה הועילו ראשונים אלו בתירוצם, הא גם להביאור שלהם יוקשה אותה קושיא שהקשו ארש"י ותוס' - דאם מחמת הסברא אין מקום לחייב שבועת מב"מ, אז איך מהני בזה ק"ו, הא ק"ו אינה יכול לחדש לנו סברא חדשה, ושוב איך אפשר לחייב שבועת מב"מ ע"י העדאת עדים ?

ב. והנה בגליון העבר (ע' 26) כתבתי דיש לפרש ק"ו דר"ח באופן שונה מק"ו דעלמא ; דבעלמא הרי הפירוש הוא דהק"ו באה לחדש לנו דין שלא כתוב בתורה, משא"כ כאן הרי הפירוש הוא - י"ל - דהק"ו באה לגלות לנו מה היתה כוונת התורה בחיוב השבועה במב"מ. והיינו, דכשהתורה חייבה שבועה זו הרי הכוונה היתה גם למצב של הודאה במקצת וגם למצב של העדאת עדים במקצת (ועיי"ש איך שביארתי לפ"ז כו"כ דברים בהמשך הסוגיא).

ולכאו' נראה לומר, דע"פ דרך זה בהבנת ק"ו דר"ח ל"ק קושיית הראשונים ארש"י ותוס', וגם ל"ק קושיא זו על הפירוש שלהם עצמם ; דלדברינו נמצא דר"ח לא הביא הק"ו לחדש לנו דין שבועת מב"מ בהעדאת עדים - שנוכל להקשות עליו דאיך אפשר דק"ו יחדש לנו סברות כו' - אלא שהוכיח מהק"ו שגם העדאת עדים נכלל בפסוק זה כמשנ"ת, ושוב הרי אנחנו צריכים לפרש ולהסביר הפסוק דבודאי גם בהעדאת עדים שייך סברת אישתמוטי כו', שלכן חייבה התורה שבועת מב"מ גם במקרה זה.

אלא דבאם הסבר זה נכון בשיטת רש"י ותוס' וגם בביאור פירושם של שאר הראשונים הנ"ל, הרי הקושיא מתבקשת מאליה ; דמדוע הקשו הראשונים ארש"י ותוס' כמו שהקשו, הרי גם הם מפרשים ק"ו דר"ח באופן זה (דרך עפ"ז ל"ק על פירושם כמשנ"ת), ונסתלקה קושייתם ארש"י ותוס' ! ?

ג. ונראה לומר, דבאמת אכן מתפרשים ב' השיטות ע"פ יסוד הנ"ל בביאור הילפותא דר"ח כמשנ"ת, אלא דשאה"ר סברו דרש"י ותוס' לא

למדו כן ילפוטא דר"ח - אלא שבא ללמד דין חדש של אישתמוטי כו' ע"י הק"ו - ושלכן הקשו עליהם כמו שהקשו.

ויתבאר בהקדם: דהנה עוד הקשו ראשונים אלו ארש"י ותוס', דאיך אפ"ל שמחמת הק"ו דר"ח מחייבים החשוד בשבועה, הרי נמצא לפ"ז דהק"ו בא להקל עליו (במקום להחמיר עליו כק"ו דעלמא), דבלי הק"ו הי' דינו כחשוד דעלמא שאינו יכול לישבע דאמרינן גבי' ד'שכנגדו נשבע ונוטל', וע"י הק"ו יכול להפטור בשבועה ! ?

ולתרץ קושיא זו לדעת רש"י ותוס', ראיתי מבארים, דהם סוברים דבלי הק"ו לא הי' חל חיוב שבועה כלל על חשוד זה (שהעדים העידו עליו שחייב במקצת הטענה), ונמצא דהק"ו אכן בא להחמיר עליו - לחייבו בשבועה.

והיוצא מזה דפליגי ראשונים אלו בביאור הקס"ד לפטור משבועה מחמת הסברא ד'חשיד'; דלדעת רש"י ותוס' היתה הקס"ד שלא חלה עצם חיוב שבועת מב"מ (בהעדאת עדים), משא"כ לשאה"ר היתה הקס"ד שכן חלה החיוב שבועה אלא שלפועל לא יכולים להשביעו מחמת היותו חשוד.

ועפ"ז מבואר היטב מדוע הקשו שאה"ר ארש"י ותוס' קושייתם דלעיל; דהרי לפי שיטתם בהבנת ה'פטור' דחשיד נמצא, דאם הק"ו דר"ח באה לאפוקי פטור זה, כבר א"א לפרש שהק"ו בא לגלות לנו כוונת התורה בעצם החיוב, דהא הסברא לפטור העדאת עדים משבועת מב"מ מעולם לא היתה - לשיטתם - בעצם חלות החיוב. ושוב קשה דאיך אפשר שהק"ו יחדש לנו הסברא דאישתמוטי? (משא"כ ע"פ פירושם בהצורך להק"ו כן אפשר לפרש שבאה לגלות לנו כוונת התורה בעצם החיוב שבועה כמשנ"ת, ולכן ל"ק על פירושם קושיא זו כנ"ל).

משא"כ רש"י ותוס' שלמדו שהסברא לפטור משבועה מחמת היותו חשוד, הי' סברא לפטור מעצם חלות החיוב שבועה כנ"ל, כבר אפשר לפרש שר"ח בא בק"ו שלו לגלות לנו כוונת התורה בחיוב השבועה, ושוב לא קשה עליהם קושיית הראשונים (מאותו טעם שלא קשה קושיא זו על פירושם של הראשונים עצמם), כמשנ"ל.



ביאור בדברי הר"ן בדין רב חייא

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

איתא בגמ' ב"מ ד, א: "אלא כי איתמר ותנא תונא אאידך דר"ח איתמר... ", עי"ש כל הסוגיא.

ובראשונים על הסוגיא כתבו כו"כ פירושים, עי"ש.

והנה הר"ן אחר שמבאר פי' רש"י והבעל המאור, מבאר פי' חדש בגמרא ("ולי נראה לאומרה בלשון אחרת"):

שההו"א הי' ששבועה דמתני' הוא שבועת מודה במקצת מה"ת "לפי שזה שאומר כולה שלי הרי הוא כתובע מנה לחבירו וזה שמשיב לא כי אלא כולה שלי אע"פ שהוא כופר בכלה מ"מ אינו ככופר הכל דעלמא, דכופר בכל נשאר ברשותו כל מה שכופר בו וזה ע"כ נותן לתובע חצי תביעתו, נמצא שסופו של דין זה כמודה במקצת דעלמא לפיכך אנו רואין כופר בכל זה, כאילו הודה מקצת מן שאמרנו ונשבע, ומ"ה אמרינן אע"פ שהוא כמודה במקצת מ"מ הילך הוא אלא לאו ש"מ הילך חייב".

ורב ששת שחולק ס"ל שאין לדון כאן מודה במקצת מה"ת אלא דרבנן, "שכיון שאין הודאתו מתבררת מתוך דבריו דאדרבה בכל הוא כופר ואינה הודאה אלא מתוך הדין בעצמו שהוא כך נמצא שקדמה הודאה לתביעה". וממילא אין בו מודה במקצת מה"ת וע"כ שהשבועה כאן הוא רק תק"ח בעלמא וממילא אין ראי' להילך. ור"ח מהדר שאה"נ שהוא רק תק"ח, אבל אי הילך מה"ת, הו"ל כעין של תורה. משא"כ אי הילך מה"ת פטור. ע"ש בארוכה.

ומבואר מדברי הר"ן שלעצם השבועה של מודה במקצת אין צריך הודאה דוקא (ככל מודה במקצת "רגילה"), וגם לא העדאת עדים על מקצת דוקא (כר"ח קמייטא), רק כל שסופו של הדין הוא כמודה במקצת - בזה שנוטל מקצת תביעתו - הרי הוא בגדר דין מודה במקצת ונשבע [רק שכאן במתני' לפועל אין מודה במקצת מה"ת משום ענין "צדדי" - קדם הודאה לתביעה].

ולכאור' צ"ב, דבשלמא לדין העדאת עדים יש לימוד ממה הצד כו' שילפינן שיש בזה שבועה, אבל מהכ"ת שלומדים מזה גם כל אופן שיש לקיחת מקצת תביעתו, שלכאור' היכן המקור לכך?

ואולי י"ל בזה, דהנה יל"ע¹ בגדר דין של העדאת עדים שלומדים ממה הצד, האם הפי' שהפסוק "כי הוא זה" קאי על הודאת פיו, אלא שמק"ו לומדים עוד דין, שיש חיוב שבועה גם בהעדאת עדים, וכאילו נאמר שיש ב' דיני שבועה, שבועה של מודה במקצת (שילפינן מקרא) ושבועה של העדאת עדים (שילפינן ממה הצד).

או י"ל, שהק"ו רק מגלה לנו שהפסוק "כי הוא זה" לא מיירי דוקא בהודאת פיו, אלא שגם העדאת עדים נכלל בהפסוק. שבלי ק"ו הו"א שאין שבועה בעדים מצד חשיד אממונא כו' כמבואר ברש"י ותוס' לעיל ג, ב. ולזה אתי ק"ו שאין חסרון זה, אבל בעצם הוא אותו דין ואותו שבועה של הודאת פיו².

[ואולי נ"מ בזה, לענין אם שבועת העדאת עדים יש לו כל הדינים של שבועת הודאת פיו, שאם הוא דין מיוחד שלומדים בק"ו יתכן שיש לו גדרים עצמיים, משא"כ אם נכלל בהפסוק של הודאת פיו ומקור אחד לשניהם לכאור' יהי' להם אותם דינים וממילא אין נ"מ ביניהם. וראה השקו"ט לענין אי בשבועה ע"י עדים צריך ב' כסף (ראה שער המשפט סי' פח סק"א), וראה מש"כ בגידולי שמואל לעיל ג, א. ואכ"מ].

והנה עי' רש"י כאן ד"ה 'אנ"ס להאי': "ש"מ טעמא לאו משום מודה מקצת הטענה הוא כר' חייא". וכן לקמן ה, א. ד"ה 'השתא נמי': "כי ליתא לדר' חייא ואין כאן הודאה במקצת" - שרש"י קורא לדינו של ר' חייא "הודאה במקצת". ולכאור' משמע מזה שדינו של ר' חייא הנלמד מק"ו אינו דין ושבועה חדשה, אלא הוא אותו דין של מודה במקצת, והק"ו מגלה שגם העדאת עדים נכלל בדין שבועה זו.

וע' תוס' לקמן ה, א. ד"ה 'אי איתא': "ושמא י"ל אחרי שלמד שיש שבועה בהעדאת עדים במלוה מעתה אין לחלק בין מלוה לפקדון". ולכאור' דבריהם צ"ב, שמהכ"ת שאין לחלק, שהרי אין לימוד מהצד השווה לפקדון כיון שיש ע"ז פירכא (כקושיית התוס' שם)³. ולהנ"ל

(1) שו"ר שבגליונות הקודמים כבר כתבו בחקירה זו הרב שפירא והרב סילבערבערג ש"י.

(2) וראה לעיל ג, א. רש"י ד"ה מאי הודאת פיו, ובשטמ"ק בשם מהר"י אבוהוב, מורי נר"ו ותשב"ץ, ובבית הלוי ח"ג סי' לו ס"ו. ואכמ"ל.

(3) וראה חכמת מנוח (ועוד) מש"כ בזה.

י"ל, שבשלמא כשבאים ללמוד דין העדאת עדים מפיו, הנה קודם שלמדים דין העדאת עדים הרי יש צד לומר שדוקא הודאה גורמת שבועה (כפשטות הפסוק "כי הוא זה"), וממילא אין ללמוד העדאת עדים שמחייב שבועה מפיו אם יש פירכא של הוחזק כפרן (כההו"א לעיל ד, א). משא"כ למסקנא, שלפועל לומדים מצד השהה שגם העדאת עדים הוא בכלל הפסוק, והודאת פיו לאו דוקא אלא גם העדאת עדים בכלל, הרי שוב אין לחלק בין מלוה לפקדון, שהרי אחרי שמבואר שגם העדאת עדים נכלל בהפסוק, אין לחלק בין מלוה לפקדון.

ולפ"ז אולי י"ל בשיטת הר"ן, שאחרי שלמדים שגם עדים נכלל בהפסוק, הרי בהכרח שאין דין של הודאה דוקא (שא"צ דוקא מעשה הודאה), שהרי רואים שגם עדים מחייב שבועה, וגם אין דין של עדים דוקא, שהרי בפסוק לא כתוב עדים ורק שלמדים ממה הצד, שדין העדאת עדים נכלל בהפסוק. וא"כ י"ל, שבאמת אין צריך לא לעדים ולא למעשה הודאה לחייב שבועה, ועיקר המחייב של השבועה הוא "סוף הדין" מה שנותן לתובע חצי תביעתו, וממילא גם בנדו"ד של מתני' שאין עדים ואין הודאה, ג"כ הו"א שמחייב שבועה מה"ת.



בגדר חיוב רב נחמן בשבועה

הרב עקיבא גרשון וואגנער

ר"י ישיבת מ"מ ליובאוויטש - טורונטו, קנדה

בגמ' (ה, סע"א) "דתנן מנה לי בידך אין לך בידי פטור ואמר רב נחמן משביעין אותו שבועת היסט". ופרש"י: "שבועה שהסיתו חכמים לכך להסיתו להודות, וטעמא מפרש בשבועות חזקה אין אדם טוען אא"כ יש לו בידו".

ולכאור' קשה איך מחייב ר"נ שבועת היסט, והא אמרינן לעיל (ד, א) דלא מתקני רבנן שבועה דליתא כוותה בדאורייתא? ואת"ל דשבועת היסט בכופר הכל חשיב איתא כוותה בדאורייתא, א"כ גם בשבועה דמתני' תיחשב דאיתא כוותה בדאורייתא, ומהו קושיית ר' חייא שם על ר' ששת?

והנה לעיל שם פ"י הבעה"מ דכוונת הגמ' דאם הילך פטור, משום דחשיב כמאן דנקיט להו מלוה, א"כ גם במתני' הוי כאילו פלגו כבר

וא"כ לא שייך שבועה, עיי"ש ובראשונים שם. ומובן דלהך פי' לק"מ קושיא הנ"ל, אבל לפי שא"ר שם לכאור' צ"ע?

והנה עי' לעיל שם (ד, א) בריטב"א (הנדפסים ד"ה והא דאמר אלא אי אמרת הילך פטור) שכ': "לאו דוקא דהא ודאי מתקני שבועה דלאו כעין דאורייתא, וכל הנשבעין ונוטלין לאו כעין דאורייתא נינהו, אלא כהיפך של תורה קאמר, כלומר שכיו"ב בדין תורה פטור". והנה לכאור' תי' זה אינו מועיל לקושיא הנ"ל, דאם חיוב שבועה בהילך חשיב כהיפך של תורה, ה"ז ע"כ משום ד(למ"ד הילך פטור) הילך הוא ככופר הכל, וא"כ צ"ל דגם שבועת היסת בכופר הכל הוא כהיפך של תורה, והדק"ל.

וגם גוף הפי' לכאור' צ"ב, דהא הריטב"א ביאר שם בארוכה לפנ"ז, דמאי דהוי כעין של תורה הוא משום ד"רואין כל תביעה ותביעה כאילו הוא בפנ"ע", ולכן הוי כ"א מהם מודה במקצת עם הילך והוי השבועה היפך של תורה (למ"ד הילך פטור). אבל אי נימא דיכולים לתקן שבועה דליכא כוונתה בדאורייתא (כ"ז שאינה היפך של תורה), א"כ אמאי רואים כל תביעה כאילו היא בפנ"ע (שעי"ז הוי כמודה במקצת עם הילך), הו"ל לראות שני התביעות ביחד, ולתקן שבועה חדשה דר"י שלא יהא כ"א הולך ותוקף (אע"ג דליכא כוונתה בדאורייתא), דכיון דאי"ז הילך לא הוי היפך התורה? ולכאור' צ"ל בכוונתו דגם תקנת שבועה היכא דהאי מודה להאי והאי מודה להאי חשיב היפך של תורה. ולכן עכצ"ל דרואים כל תביעה בפנ"ע, ועי"ז מק' ר' חייא דאי הילך פטור אכתי הוי היפך של תורה. ועכ"פ הקושיא משבועת היסת במקומה עומדת.

ועי' בתוהרא"ש שם שכ': "ואע"ג דבכל הנשבעין ונוטלין ליכא דכותה בדאורייתא, מ"מ כיון דכופר בכל פטור אפי' מדרבנן לא הי' להם לתקן כאן שבועה כיון דהוי דומיא דכופר בכל, ולא דמי לנשבעין ונוטלין דהתם איכא מיהא שבועה דאורייתא על החשוד ושקלוה רבנן ושדיוה אשכנגדו". וגם לפי' זה אכתי צ"ע, דהא שבועת היסת בכופר הכל הוא, והדק"ל. [גם מ"ש "דכופר בכל פטור אפי' מדרבנן" לא הבנתי, דמה שייך לומר דרבנן לא מתקנים שבועה כיון דפטור מדרבנן? וצ"ע. ואולי צ"ל "כיון דכופר בכל פטור". (לכן) אפי' מדרבנן לא הי' להם לתקן כו' (ודלא כמו שפי' בשיטה עם הערות כו'?) ועי' גם בשיטה בשם מהר"י כ"ץ שכ' ב' תי'.

והנה בתוד"ה אין לך בידי כ': "מכאן משמע דהלכה כלישנא קמא .
 . דלא בעי דררא דמונא . . וכן פי' בשערים דר' האי".

אבל ברא"ש ותוהרא"ש כ' בשם ר' האי דלא משביעין לי' היכא
 דליכא דררא דמונא, ומיהו משמתינן לי' על תנאי שיהא בשמתא אם
 הוא חייב לו ואינו מודה, וכ"כ התוס' בשבועות (מא, א ד"ה ומאן
 דתני) וכן בב"ק (קיא, א ד"ה רב נחמן), וצ"ע במ"ש התוס' בסוגיין
 "וכ"כ בשערים דרה"ג" היינו דהלכה כלישנא קמא, שזהו דלא כמ"ש
 בכל המקומות הנ"ל בשמו?

וממשיך התוס' "ואי טעין איני יודע בכל ישבע שאינו יודע". וצ"ב
 מה זה שייך להמשך הענינים בתוס', ומה זה קשור למ"ש לפנ"ז?
 ובשא"ר שדנו בהדיון שבדברי תוס' (אי הלכה כלישנא קמא או
 כלישנא בתרא) לא כתבו זה?

והנה על מ"ש רש"י דטעם תקנת ר"נ לישבע שבועת היסת הוא
 משום חזקה שאין אדם טוען אא"כ יש לו בידו קשה, דהנה רש"י פי'
 (בב"ק קז, א) דהטעם שכופר הכל פטור מה"ת הוא משום חזקה אין
 אדם מעיז פניו בפני בע"ח. ולכאור' מה צריך חזקה לפטור אותו?
 ועכצ"ל דגם מה"ת יש סברא לחייב שבועה משום חזקה אין אדם טוען
 אא"כ יש לו. ואעפ"כ אין חיוב שבועה מה"ת, משום דהחזקה אין אדם
 מעיז פניו בפני בע"ח מבטל החזקה דאין אדם טוען אא"כ יש לו.
 ואעפ"כ מחייב ר"נ שבועת היסת מדרבנן, דאשתמוטי קא משתמיט
 (כדאמר בגמ' שם בשבועות מ, ב). וצ"ע, מאחר דאשתמוטי קא
 מישתמיט, וא"כ ליכא חזקה דאין אדם מעיז, א"כ נשאר רק החזקה
 דאין אדם טוען אא"כ יש לו, וא"כ מן הראוי ה' להיות מחוייב שבועה
 מה"ת, דהא מהך טעמא חייב שבועה מדאורייתא היכא דליכא סיבה
 לבטלה?

וצ"ל, דאף לאחר הסברא דאשתמוטי, מכיון דכופר הכל "ליכא
 למימר כ"כ אשתמוטי" והוי אכתי העזה קצת עכ"פ, לכן די בהך העזה
 לבטל החזקה דאין אדם טוען אא"כ יש לו בידו, ולכן מה"ת אין כאן
 חיוב שבועה. אבל מדרבנן, מכיון דסו"ס אשתמוטי קצת גם בכופר
 הכל, לכן מתחשבים עם החזקה שאין אדם טוען אא"כ יש לו, ולכן
 מדרבנן יש כאן חיוב שבועה.

אמנם התוס' סב"ל דמה דכופר הכל פטור משבועה מה"ת אי"ז
 מטעם החזקה דאין אדם מעיז, כ"א דפטור משום שאין סבה לחייבו
 (ומה דבעינן להסברא דחזקה דאין אדם מעיז הוא רק שמודה במקצת

לא יהי' נאמן במיגו). וע"כ משום דהך חזקה (דאין אדם טוען אא"כ יש לו) אינה סבה לחייב שבועה מה"ת. וא"כ ר' נחמן חידש שמדרבנן עכ"פ חיישינן (או מקבלים) להחזקה דאין אדם טוען, ולכן מדרבנן עכ"פ גם כופר הכל חייב שבועה.

ובהסברא (שמה"ת אין מתחשבים בהך חזקה ומדרבנן מתחשבים בה לפי התוס') אפ"ל: הדין הוא דהמע"ה. וכשיש ראי' (דעדים וכיו"ב) אז בכוח הך ראי' אפשר להוציא מהמוחזק. וכשישנה ראי' קלושה יותר (ע"א וכיו"ב) אז אע"פ שא"א להוציא מהמוחזק, מ"מ מחייב את המוחזק שבועה. והנה בב' סוגי הראיות, מכיון שהמוחזק כוחו גדול יותר, הרי בכדי שהראי' יחליש את כוח המוחזק (להוציא מידו או לחייבו שבועה עכ"פ) צ"ל שהראי' יתייחס אל המוחזק, ויהי' נגד המוחזק. אבל אם יש ראי' שאינה מנגדת להחזקה של המוחזק, לא חשיב ראי' כנגדו.

וי"ל דזהו טעם הדין דמיגו להוציא לא אמרינן, דאי"ז מצד חלישות הראי' של מיגו, כ"א משום שגדר מיגו הוא רק סיוע וראי' להנאמנות של זה שיש לו המיגו (דמה לו לשקר), ולכן אי"ז מגרע בהחזקה של המוחזק [משא"כ עדות וכיו"ב, שהוא עדות נגד המוחזק]. וי"ל שזהו גם הסברא שהך חזקה אינו מועיל מדאורייתא, כי החזקה אין אדם טוען אא"כ יש לו אינו ראי' נגד הנתבע, והוי רק אומדנא וראי' להנאמנות של זה שיש לו החזקה, ואין בכוחה לחייב או להוציא מהמוחזק.

ועפ"ז י"ל דהחידוש של ר"נ הוא שאעפ"כ מדרבנן מתחשבים עם הך חזקה. והיינו שמדרבנן נוגע שיש עכ"פ ספק בהנידון, אע"פ שאי"ז מתייחס להחזקה של המוחזק. [ואפ"ל שזה קשור עם החילוק הכללי שבין דינים דאורייתא לדינים דרבנן, שמדאורייתא מתחשבים עם ההלכה, היינו אם יש ראי' הלכתית כנגד המוחזק. אבל מדרבנן מתחשבים עם המצב עצמו. וכמו למשל שמדאורייתא חשוד אממונא חשוד אשבועתא, שמצד ההלכה עצמה אין חילוק בין לא תגזול ללא תשא, אבל מדרבנן חשוד אממונא לא חשוד אשבועתא, כי מצד מצב האנשים הרי נרגש אצלם חילוק. וכן בנידו"ד שרבנן מתחשבים עם החזקה שאין אדם טוען אא"כ יש לו, שאע"פ שאין זה ראי' נגד חזקת המוחזק, מ"מ ה"ז מטיל ספק אצל החכמים בנוגע להמצב שדנים עליו].

והיוצא מזה, דחיוב שבועת היסת שחידש ר"נ אפשר להבין בב' אופנים: א) שהחידוש של ר"נ הוא שאין מתחשבים עם החזקה שאין אדם מעיז (מכיון דאישתמוטי), ולכן נשאר הסברא דדאורייתא לחייב מצד החזקה שאין אדם טוען. ב) שכל עיקר הסברא לחייב שבועה מטעם חזקה אין אדם טוען וכו' הוא חידושו של ר"נ והחידוש של הדרבנן. ולפי' התוס' לכאו' יוצא כאופן הב', וכמשנ"ת. אבל לפי' רש"י (בב"ק קז, א) אפ"ל כב' האופנים, דאפ"ל דכיון דמדרבנן מתחשבים עם האשתמוטי, ושוב ליכא חזקה דאין אדם מעיז לבטל חזקת אין אדם טוען, א"כ נשאר (מדרבנן) סברת חיוב שבועה דדאורייתא. אבל אפ"ל דגם מדרבנן הרי נתבטל החזקה דאין אדם טוען - בתור סבה לחיוב שבועה - ע"י החזקה דאין אדם מעיז. ורק שהחכמים מתחשבים עם האשתמוטי לענין שיהי' נחשב לספק בהמצב עכ"פ (וכמו שנת"ל אליבא דהתוס').

והנה בסוגיין (בד"ה היסת) פרש"י שהסיתו חכמים לכך להסיתו להודות כו". וצ"ב, איך מתבטא בהשם שבועת היסת ענינה המיוחד של שבועה זו שהיא דרבנן [ובשלמא לפרש"י בשבועות (מ, ב) שפי' שהיסת הוא מלשון שומא, ששמו חכמים השבועה עליו, א"כ א"ש דזה ענינה של השבועה, שמצ"ע אינו מחוייב וחכמים שמו חיוב זה עליו. אבל לפרש"י בסוגיין צ"ב (בנוסף למה דצ"ע בתיווך דברי רש"י בשבועות לפרש"י בסוגיין¹).

ולאופן הב' הנ"ל א"ש, דזהו הגדר והייחוד שבשבועה זו, דכל שבועה ענינה הוא להביא רא' לבטל הרא' שיש כנגדו, משא"כ בשבועה זו, שאין שום רא' כנגדו להצריכו שבועה, ולכן גם החכמים אינם מצריכים רא', ורק שמכיון שיש ספק (בדעתם של החכמים) בנוגע להמצב, לכן תיקנו שבועה להכריח אותו שבאם משקר שיודה, - "להסיתו להודות".

והנה לאופן הראשון לכאו' מתיישב קושייתנו דלעיל, דלאופן הראשון מובן דלא שייך להקשות ע"ז דליתא כוותה בדאורייתא, דהא

1) ואפ"ל דרש"י בשבועות הוא כפרש"י בב"ק, שלפ"ז השבועה ביסודה הוי חיוב דאורייתא, ורק שחכמים שמו חיוב זה עליו (כיון שמה"ת החזקה דאין אדם מעיז מבטל חזקת אין אדם טוען). משא"כ רש"י בסוגיין הוא (כדמשמע גם מרש"י לעיל ג, א וכמשנ"ת שם) ע"ד פ"י התוס' (בענין זה). ולכן פ"י שפיר שגדר השבועה הוא להסיתו להודות. וק"ל.

היסוד של הך חיוב שבועה הוא סברא דמדאורייתא, דהיינו החזקה דאין אדם טוען. ואף דמה"ת לא היתה שייכת, מ"מ מכיון דמדרבנן עכ"פ שייכת הך סברא פשיטא דחשיב כעין דאורייתא (וכמו שבמשנתנו, הנה מדאורייתא לא שייך שבועה משום 'דכי היכי דהאי מודה להאי ה"נ האי מודה להאי', מ"מ מכיון דמדרבנן מתחשבים בכל תביעה בפנ"ע, חשיב שפיר כעין דאורייתא). ורק הקושיא יש להקשות לאופן ה', דכל עיקר יסוד החיוב שבועה הוא חידוש דרבנן, דא"כ הדק"ל דלא הוי כעין דאורייתא.

ויש ליישב גם לאופן ה', ובהקדם, דהנה ר' חייא הק' לעיל (ד, א) על ר' ששת דלא הוו מתקני רבנן שבועה דליתא כוותה בדאורייתא. אבל ר' ששת לכאור' חולק על עיקר סברתו (ולכן אין הגמ' מבארת איך ר' ששת מתרץ את קושיית ר' חייא). וי"ל דסברת ר' ששת היא דכל שבועה הוי כעין דאורייתא, כיוון דדיני השבועה דמדרבנן הם כעין דיני השבועה דמה"ת, וכן מטרת השבועה דמדרבנן הם לברר הספק, וזהו כעין מטרת השבועה בדאורייתא. וי"ל דסברת קושיית ר' חייא הוא משום דסב"ל דהחפצא של שבועה, שיש בה כוח להביא ראיה, צ"ל ג"כ כעין דאורייתא, וזה רק אם המחייב השבועה הוא כעין דאורייתא.

ועפ"ז י"ל דזהו רק בשבועה דרבנן שגדרה הוא בירור הספק, משא"כ בשבועת היסת, שאין השבועה צ"ל בגדר חפצא של שבועה (בנוגע להראי' ובירור שבה וכיו"ב), כ"א כל ענינה הוא אמצעי להסיתו להודות, הנה בזה גם ר' ששת מודה דעצם ענין השבועה הוי כעין דאורייתא, ואי"צ שכל שבועה בפרטיות תהי' בה הענין דכעין דאורייתא.

ולכאור' גם הדין שכ' התוס' שבשבועת היסת אם אמר איני יודע בכל נשבע שאינו יודע, תלוי ג"כ בהנ"ל, דאם הי' הגדר דשבועת היסת משום שמדרבנן עכ"פ מקבלים החזקה שאין אדם טוען אא"כ יש לו בתור ראיה, מכיון שמדרבנן מועיל ה"קצת" אישתמוטי שבכופר הכל לבטל החזקה שאין אדם מעיז שהי' לו, וא"כ מדרבנן עכ"פ צריך הנתבע להביא ראיה נגד חזקת התובע, א"כ אין מקום לישבע שאינו יודע בכל, דהא אין בזה שום ראיה נגד חזקת התובע (וכמו שבחמשין ידענא וחמשין לא ידענא אין מקום לישבע שאינו יודע בכל, ודיינינן בי' דמתושאי"ל משלם). אבל אם החזקה דאין אדם טוען באמת אין בה משום ראיה, ורק מייצר ספק בדעת ב"ד ולכן תיקנו תקנה חדשה

להכריח שאם הנתבע משקר שיודה, א"כ מובן דגם החיוב לישבע שאינו יודע יכריחו להודות אם משקר.

ולסברא זו אפשר ליישב גם מ"ש התוס' "וכ"כ בשערים דר' האי", אף שהרא"ש וכן התוס' במ"א לא כ' כן בשם רה"ג, דלסברא הנ"ל יל"פ באמת דחדא קתני, דביסודו הנה גם רה"ג פוסק כלישנא קמא, דגם בלי דררא דממונא מתחשבים הרבנן עם הספק, ורק שכיון דליכא דררא דממונא לכן האופן שמסיתים אותו להודות הוא ע"י דמשמתינן ליי, אבל הך דין ביסודה הוא ענין א' עם חיוב השבועה (משא"כ להסברא דגדר שבועת היסת הוא ג"כ לראי', דלפ"ז אין לזה שייכות עם הדין דמשמתינן ליי, כמובן, ואז הי' אכתי צ"ע קושיא הנ"ל). ועפ"ז יש לבאר המשך הענינים בתוס', וק"ל.



לא תחמוד, לא תגזול – בדיהיב דמי

הרב אפרים הלל הלוי העלער
ר"מ ישיבת חב"ד סטאטען איילענד

כתב אדה"ז בסי' ת"מ קו"א סקי"א לענין ישראל שיש בידו חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות, וז"ל: "דיכול למוכרו ולבערו אף שאינו שלו, והטעם משום דגזילת הנכרי אין בה איסור אא"כ נתכוין לגזלו ממש עמ"נ שלא להחזיר דמי הגזילה, אבל אם הוא רוצה לשלם לו דמיו אינו עובר משום לא תגזול אלא משום לא תחמוד כדאמרינן בפ"ק דבב"מ ה, סע"ב ועיי"ש בתוס' ומפרשים, וכיון דגבי לא תחמוד כתיבי רעך אין איסור בשל נכרי"¹, עכ"ל עי"ש.

ויל"ע במה שמציין כאן "לבב"מ ה, סוע"ב תוס' ומפרשים", דאם כוונתו בזה דאינו עובר משום לא תגזול אם משלם דמיו, צ"ב דהיכן מבו' כן בסוגיא "בתוס' ומפרשים".

ואם כוונתו בזה שעוברים משום לא תחמוד אפי' כשנותן דמים גם צ"ב, דהרי בגמ' שם איתא "לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו". והתוס' בסנהדרין כה, ב. (ד"ה מעיקרא) ביארו בב' אופנים, א) כן הוא

(1) הנה באם יש לאו דלא תחמוד כשחומד מעכו"ם - הוא ספיקת הפרמ"ג או"ח סי' תר"ד במשבצות סק"א, ובאדה"ז כאן מבו' בהדיא דאין איסור בשל נכרי דרעך כתיב, וכ"כ במנח"ח מצוה לח' אות ח' ועי' בהמצוין שם.

האמת, דליכא לא תחמוד אם נותן דמים, ורק כשאינו משלם הוא דקא עובר ב) רק לאינשי משמע כן, אבל באמת עוברים אפי' כשנותן דמים.

ומתוך קושיית התוס' בב"מ שם "תיפוק לי' מלא תגזול" וכן בקושיא השני' שם "והא כי יהיב דמי נמי חמסן הוה" הבינו האחרונים (מהרש"א, מהרמ"ש, פנ"י, ועי' מהר"ם) דהתוס' כאן ס"ל כאופן הא' דכן הוא האמת, דלא תחמוד שייך רק כשלא נותן דמים, ואם משלם דמים אינו עובר משום לא תחמוד, וא"כ קשה לומר דמציין אדה"ז לתוס' דילן כמקור שעוברים משום ל"ת כשנותן דמים.

והגם שיש אחרונים² שהבינו בדברי התוס' בב"מ שיש לא תחמוד גם כשנותן דמים, אבל לכאור' עדיפא הו"ל להביא מדברי התוס' בסנהדרין שם, או בב"ק סב, ב. (ד"ה חמסן) דשם מבוי' בהדיא בדבריהם דעובר משום ל"ת אפי' כשנותן דמים, ואמאי מציין לתוס' בב"מ שאינו ברור שיטתו בזה ואדרבה וכו', כן צ"ב מש"כ "תוס' ומפרשים" דלמי הכונה ב"מפרשים" - ובדרך כלל בקו"א לא נמנע מלהביא שמות הראשונים והאחרונים, וא"כ יל"ע מי הם ה"מפרשים".

ואולי י"ל שבא בזה להזהיר למען לא יקשה קושיית האבנ"ז.

דהנה האבנ"ז (או"ח סי' מד, וסי' שכה) הק' על דברי אדה"ז אלו (דאינו עובר משום לא תגזול כשמבער החמץ כיון שהוא רוצה לשלם דמיו) "דכיון שאינו משלם המעות תיכף ודאי עובר בלא תגזול, דלוקח ע"מ לשלם לאו גזלן הוא, זה כשמשלם תיכף, אבל בגזול עתה לשלם לאחר זמן וודאי חשוב גזלן דמ"מ עכשיו גזלן הוא" (סי' שכה אות יב עי"ש).

והנה בסוגיא בב"מ קאי לענין שומר שכופר בפיקדון, וחשבינן שמא עיניו נתן בה ולקחו לעצמו ורוצה ליתן דמים, והנה שם שלח יד בשעת השמירה, ורוצה לשלם דמים אח"כ בשעת גביית הפיקדון, וע"ז אמרי' בגמ' דלא חשוד אממונא, דלא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו, והקשו בתוס' "וא"ת תיפוק לי' מלא תגזול", כוונת קושייתם: דאם לא תחמוד הוא רק בדלא יהיב דמי נמצא שהוא גזלן, ותיפוק לי' שהוא אסור גם בלי לא תחמוד. ומכח קושיא זו הוכיח המהרש"א דדעת התוס' דאם יהיב דמי ליכא משום לא תחמוד, דאל"כ לא קשה

(2) ראה באוצר מפרשי התלמוד.

קושייתם, שהרי אם יהיב דמי יהי' עובר על לא תחמוד בלי לא תגזול, ולא נוכל להקשות תיפוק לי' משום לא תגזול.

ועתה אם ננקוט כהאבנ"ז דעדיין קא עובר משום לא תגזול בדיהיב דמי בכה"ג שלוקח עכשו ומשלם לאח"ז, א"כ נופלת ראיית המהרש"א דעדיין נוכל לומר בדיהיב דמי עובר משום לא תחמוד וגם משום לא תגזול, ושפיר יש להקשות תיפוק לי' משום לא תגזול - וע"כ שהמהרש"א הבין בדברי התוס' דליכא לא תגזול בדיהיב דמי אפי' לאח"ז, ודו"ק. [ועדיין אינו מוכח דלכו"ע אם משלם תיכף ליכא לא תגזול, ואם יש לא תחמוד ליכא לקושיית התוס', ודו"ק. ויש עוד אופנים בהבנת התוס'].

וכן מקושיא השני' של תוס' "והא כי יהיב דמי נמי חמסן הוה", וגם מכאן הוכיחו המהרש"א ומהרמ"ש דהתוס' ס"ל כאן כאופן הא' דאם נותן דמים ליכא לא תחמוד, דאל"כ קשה מלא תחמוד גופא, וע"כ דכן הוא האמת וליכא לא תחמוד, והנה להאבנ"ז עדיין יקשה מלא תגזול גופא - דהרי בכה"ג נמי עובר משום לא תגזול דהרי משלם לאח"ז ואלא ע"כ דס"ל להתוס' דליכא לא תגזול אפי' אם משלם לאח"כ וכמו שיש להוכיח מתוך קושיית התוס' דליכא לא תחמוד בכה"ג, כן יש להוכיח דליכא לא תגזול ודו"ק.

וע"כ דהמהרש"א ומהרמ"ש הבינו בדעת התוס' דאפי' אם משלם לאח"ז אינו עובר משום לא תגזול, ואלי י"ל דזהו כונת אדה"ז "עיי"ש בתוס' ומפרשים" דכונתו למפרשי התוס' - דמשם מוכח דליכא לא תגזול אפי' אם נותן דמים לאח"ז, ודו"ק, ועצ"ע בכ"ז, ובוודאי יעירו ויאירו.



חיובי שמירה בהשומרים

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
ברוקלין, נ.י.

בקו"א סי' תמ"ג סק"ב מבואר: "דהא דשומר חייב אפשיעה, כגון אם לא נעל בפניה כראוי מיקרי פשיעה וחייבי אף בש"ח, ולכא' הא הוי גרמא בניזקין, ואין לך גרמא גדולה מזו, שהרי אף בפורץ גדר בפני בהמת חבירו וגנבה ליסטים או שיצאה מאליה ונאבדה פטור, משום דהוי גרמא. וע"כ נ"ל דמה שש"ח חייב אפשיעה, אין חיובו בא מחמת הפשיעה עצמה, אלא משעה שנמסר לו הפיקדון נשתבעד ונתחייב

להחזיר לו בשלימות כשיגיע הזמן, אלא שאם נאבדה בתוך הזמן שלא ע"י פשיעתו בשמירתו חסה התורה עליו, ופטרנו דמה היה לו לעשות...". יעוש"ב.

והמבואר בדברי רבינו, דחיובו של שומר לשלם כשנאבד החפץ מחמת פשיעה, מתחיל משעת מסירת הפיקדון דהיינו בשעה שנעשה שומר, נתחייב להחזיר הפקדון בשלימות [והיינו חיוב השבה], ולכן גם כשהחפץ אינו בעין חל עליו חיוב תשלומין, כיון שכבר נתחייב בשעת קבלת השמירה, ורק כשנאבד החפץ ע"י אונס חסה התורה עליו, ופטרו מלשלם.

ויש לתמוה ע"ז, דהא ידוע פלוגתא אמוראים בב"ק קיב, א. אי החיוב אונסין של שואל, מתחיל משעת שאלה, ולכן סובר רבא בהניח להן אביהן פרה שאולה, ומת אביהן, אע"פ דליכא חיוב אחריות על הבנים. כגון במתה וכיו"ב, דאם הבנים חייבין לשלם, מ"מ אם הניח להן קרקעות חייבין לשלם. כיון שכבר חל שיעבוד נכסים בחיי האב, כיון דחיוב אונסים מתחיל משעת "שאלה". וכבר נשתעבדו הנכסים בחיי האב, ור' פפא חולק ארבא וסובר, דחיוב אונסין מוטל על השואל רק משעה "שנאנס", וכיון שכן, לא נשתעבדו עדיין הנכסים בחיי האב, ואין חייבין לשלם. ולהלכה נחלקו הרמב"ם והרא"ש [מובא בטור ח"מ סי' שמ"א], דהרמב"ם סובר, דהשיעבוד חל משעת משיכה, ולכן ס"ל דאפי' מת בידי היתומים, חייבין לשלם. כיון שכבר חל שיעבוד נכסים על האב, וכלישנא קמא בגמ'.

אבל הרא"ש סובר כלישנא בתרא, דהשיעבוד חל משעת אונסין, וכיון שכבר מת אביהן פטורין מלשלם. וראה בשו"ע ח"מ סי' שמ"א ס"ד: "דאם הניח להן נכסים, וטבחוה משלמין מנכסיו".

וראה בסמ"ע סק"ג דרק בטבחוה חייבים לשלם (והיא כשיטת הרא"ש), אבל מתה כדרכה פטורין עיי"ש (ובש"ך ס"ק ו'). ולפי"ז יש לתמוה, אהא דנקט רבינו בקו"א, דהחיוב מתחיל משעת מסירת הפיקדון והיא כשיטת הרמב"ם, והא להלכה נפסק בשו"ע כדעת הרא"ש, ומסתימת דברי רבינו שלא הזכיר כלל שיש איזה פלוגתא בזה, ונקט בפשיטות כדעת הרמב"ם מוכח, דיסודו אינו תלוי כלל במחלוקת זו. וצ"ע, דלכאור' א"א דהחיוב אחריות של השומר כבר התחיל משעה שהחפץ בעין, ע"כ דהשיעבוד כבר התחיל משעת משיכה וכדעת הרמב"ם, ולהלכה לא קי"ל כדעת הרמב"ם בזה, ובפרט שלא הזכיר כלום מדעת הרמב"ם, וכנ"ל.

והנראה לומר בזה עפ"ד הש"ך בח"מ [סי' רצ"א או"ך מ"ד] בשם תלמידי הרשב"א בשומר שכר שמסר לשומר חנם ואין השני רוצה לישיב שנאנסה שהראשון פטור, דה"ל כאומר מנה לי בידך והלה אומר איני יודע אם נתחייבתי דפטור. - והיינו דקי"ל דלוה שמודה שלוה אבל אינו יודע אם פרע חייב לשלם מספק, משא"כ אם אומר אינו יודע אם לויתי פטור, וה"נ בשומר האומר איני יודע אם נאבדה ע"י אונס הוי כאינו יודע אם נתחייבתי ופטור. והש"ך תמה ע"ז דהא מבואר בגמ' [ב"מ לו, ב] דאפי' שומר חנם שמסר לש"ש חייב מפני שהבעלים יכולין לטעון, את מהימנית לי בשבועה, והשני אינו נאמן אצלי, אלמא דאפי' אם השני רוצה לישיב חייב הראשון כיון שאינו יכול לישיב, וכ"ש אם השני אינו רוצה לישיב בודאי חייב הראשון? ומת' הש"ך דתלוי באיזה טענה אנו דנין, דאי הנידון הוא אם הפיקדון ברשותו ע"ז שפיר חייב הראשון, וזה הדיון בגמ'. משא"כ אם יודע שאינו ברשותו, והספק הוא באיזה אופן נאבד, בזה שפיר ס"ל לתלמידי הרשב"א דפטור. משום דהוי כאינו יודע אם נתחייבתי, והנה הש"ך מסיק דאין זה עיקר, וגם מרש"י לא משמע כן, וצ"ב בביאור החילוק וגם הא דהש"ך חולק ע"ז.

והנה בהמשך דבריו מביא הש"ך מש"כ בנימוקי יוסף ר"פ הגוזל ומאכיל בשם הרא"ה: "דהשואל חמור לרכוב עליו שלוחו ומתה בדרך וספק אם מתה מחמת מלאכה, כיון דקי"ל דשואל אינו חייב עד שעת אונסים, פטור. דהוי כאומר אינו יודע אם הלוינני, אבל השואל חמור לרכוב עליו ונתנה לשלוחו וספק אם מתה מחמת מלאכה חייב דהוי פושע" (וראה בקצה"ח סי' ש"מ או"ק ד' בארוכה, מש"כ לבאר בזה).

והש"ך חולק עליו, דהא דקאמר דהוי כאומר איני יודע אם הלוינני, לא דמי כלל, דהתם כיון דנעשה שומר הוי כאומר איני יודע אם החזרתי לך וחייב מספק, משא"כ באומר מנה לי בידך והלה אומר איני יודע ליכא שום חיוב. משא"כ בשומר, כבר נתחייב בשעה שחל עליו דין שומר.

והא דקי"ל דשואל חייב רק משעת אונסין, ולכן כשמת האב פטורין הבנים מלשלם כמבואר בר"ך קי"ב וכן נפסק (בשו"ע סי' שמ"א), היא רק בנוגע לשיעבוד נכסים, דלא חל חיוב תשלומין אנכסי השואל עד שעת אונסין, אבל כל זמן שהחפץ בעין חייב להחזיר החפץ תיכף כשנעשה שומר.

ולכן כשנעשה ספק אי מתה כדרכה או לא, הו"ל כאומר אינה יודע אם החזרתי לך דחייב, יעו"ש. וצ"ע בדעת הנמקו"י, דהא בשעה שנעשה שומר הרי חל עליו חיוב להחזיר החפץ, וכיון שכן, בספק אם מתה מחמת מלאכה נתחייבו מספק, דהוי כאינו יודע אם פרעתי דחייב לשלם כיון שכבר נתחייב. וה"נ כבר נתחייב בהחזרת החפץ, ואמאי הוי כאומר איני יודע אם נתחייבתי.

וכנראה דהנמקו"י ס"ל דהחיוב להחזיר החפץ כשהוא בעין, והחיוב תשלומין, הם שני חיובים נפרדים וחלוקים זה מזה בעיקרן, ולכן ס"ל דאיה"נ דבשעה שנעשה שומר חל עליו חיוב להחזיר החפץ, מ"מ מזה אינו מוכרח כלל דחייב גם בנאבד החפץ, והא דחייב בתשלומין הוי חיוב חדש שחל עליו בשעת אונסים ואינו תלוי כלל בהחיוב של החזרת החפץ כשהוא בעין.

ולכן ס"ל להנמקו"י דבספק אם מתה כדרכה הוי כאינו יודע אם נתחייבתי, דהוי ספק בעיקר הממון, כיון דהחיוב תשלומין הוי חיוב חדש, - ובדעת הש"ך נראה דס"ל דע"י תשלומי החפץ נחשב כאילו החפץ בעין, דמה לי הן מה לי דמיהן, וכשמשלם דמים הוי כאילו החזיר גוף החפץ, וכיון שכבר חל חיוב השבה על גוף החפץ, שפיר סובר הש"ך דכשנעשה ספק על החיוב תשלומין, הוי כאינו יודע אם החזרתיו דהמחייב של השבת גוף החפץ, והמחייב של החיוב תשלומין, לא הוי שני חיובים נפרדים אלא חיוב אחד.

ועפ"י מה שביארנו בדעת הנמוק"י יתבאר היטב החילוק של הש"ך בשומר שמסר לשומר, בין הספק אי הוי ברשותי, שע"ז חייב הראשון, להספק כיצד נאבד החפץ דבזה ס"ל לתלמידי הרשב"א דפטור משום דהוי כאינו יודע אם נתחייבתי, ויובן ג"כ הא דהש"ך חולק ע"ז.

דהנה דאם דנין על גוף החפץ, והספק הוא אם נמצא עדיין ברשותו של שומר שני, בזה חייב השומר הראשון, כיון שכבר חל עליו חיוב השבה בשעה שנעשה שומר, וכשנעשה ספק אם החזיר החפץ דמי דאינו יודע אם החזרתי, משא"כ אי הדיון הוא על דמי החפץ, כהציוור של תלמידי הרשב"א דהשומר אומר איני יודע אם נאבדה ע"י אונס, כיון דהחיוב דמים, חל רק בשעת אונסין, ואינו תלוי בהחזרת גוף החפץ, כשנעשה ספק על תשלומי החפץ פטור, דהוי כאינו יודע אם נתחייבתי.

משא"כ הש"ך לשיטתו דס"ל דמה לי הן ומה לי דמיהן' והמחייב של החזרת החפץ כשהוא בעין מחייב ג"כ חיוב תשלומין כשנאבד

החפץ, לכן ס"ל דאין לחלק בין הספק אי החפץ ברשותו, להספק בנאבד החפץ. דאי ס"ל דהשומר הראשון חייב אפי' כשהשני נשבע, מטעם אנת מיהמנת לי ולא השני (כמבואר בב"מ לו, ב. וכו"ל) אפי' א"נ דהשבועה היא שאינו ברשותו, והיינו על החזרת החפץ, מ"מ כיון דהדמים הוי ג"כ החזרת החפץ חייב ג"כ בספק אונס, דהוי כאינו יודע אם החזרתי, כיון שכבר חל עליו החיוב של החזרת החפץ בשעה שנעשה שומר, ולכן שפיר כ' הש"ך דאין זה עיקר.

ולפי"ז יבואר שפיר הא דמבואר בקו"א דחיובו של שומר לשלם כשנאבד החפץ מתחיל בשעת מסירת הפיקדון, והא דפטור בנאנס הוי פטור משום דחסה התורה עליו.

והקשינו ע"ז דהא אנן קי"ל דשומר נשתעבד רק משעת אונסין, והאיך שייך לומר דכבר נשתעבד משעת מסירת הפיקדון?

אמנם עפ"י המתבאר בדעת הש"ך י"ל דרבינו סובר כהש"ך, דתשלומי דמי החפץ חשיב כהחזרת גוף החפץ, וכיון דהחיוב להחזיר החפץ כשהוא בעין חל לכו"ע בשעת מסירת הפיקדון, ואינו תלוי כלל בהפלוגתא אי שומר נתחייב בשעת משיכה או בשעת אונסין, דזהו רק בנוגע לשיעבוד נכסים. ואפי' החיוב דמים, הרי מבואר בש"ך דחל ג"כ בשעת מסירת הפיקדון, ולכן ס"ל בספק אם נאבדה באונס חייב, דהוי כאינו יודע אם החזרתי, וכו"ל. והא דקי"ל דהיורשין פטורין הוא רק מטעם דליכא שיעבוד נכסים (כמבואר בש"ך).

לכן שפיר כתב רבינו דמשעת מסירת הפיקדון נתחייב לשלם גם כשנאבד החפץ, והוא כנ"ל, דהחיוב דמים הוי בטעם אותו חיוב של החזרת גוף החפץ וכו"ל.



גדרו של מס"נ אצל אלישע בעל כנפיים

הת' שמואל הלוי לוין
שליח בתות"ל - חובבי תורה

איתא בגמ' שבת קל, א.: "תניא, רבי שמעון אומר כל מצווה שמסרו ישראל עצמן עליהן למיתה בשעת גזירת המלכות כגון עבודת כוכבים ומילה, עדיין היא מוחזקת בידם. וכל מצווה שלא מסרו ישראל עצמן עלי' למיתה בשעת גזירת המלכות כגון תפילין, עדיין היא מרופה

בידם. דא"ר ינאי תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים. מאי היא, אמר אביי שלא יפיח בהם. רבא אמר שלא יישן בהם.

ואמאי קרו ליה בעל כנפיים, שפעם אחת גזרו מלכות הרשעה גזרה על ישראל, שכל המניח תפילין על ראשו יקרו את מוחו, והיה אלישע מניח תפילין ויצא לשוק, וראהו קסדור אחד, רץ מלפניו ורץ אחריו כיון שהגיע אצלו נטלו מראשו ואחזן בידו א"ל מה בידך, אמר לו כנפי יונה, פשט את ידו ונמצאו בה כנפי יונה.

כלומר שהיות שלא קבלו עליהם במסירות נפש לכן לא מחזיקים בה בחוזק עכשיו, כמו במקרה של אלישע בעל כנפיים.

והראי' מהסיפור עם אלישע, נחלקו רש"י ותוס': רש"י ד"ה 'צריכים גוף נקי' כותב: "ושמענו מינה דלא מסרו עליה אלא אלישע לבדו". אך תוס' ד"ה 'אמר ליה' כתב: "הרי שלא מסר עצמו לומר תפילין הן" - היינו שאפילו לאלישע לא היה מסירות נפש.

ולכאורה קשה (כמו שהקשה הרי"ף על העין יעקב) במה נחלקו רש"י ותוספות, שהרי ממ"נ, אם לרש"י מסר את נפשו ויצא לשוק א"כ איך פחד לומר לקסדור תפילין הן. ולתוספות נכון אמנם שלא מסר נפשו לומר תפילין הן, אבל הרי רואים שיצא לשוק עם תפילין שזה מראה על מס"נ מובהק, א"כ צ"ל במה נחלקו רש"י ותוספות.

גם צריך להבין (כמו שהקשה הרי"ף) דלכאור' הן לרש"י והן לתוספות לא מובן מה הקשר בין האי עובדא דאלישע בעל כנפיים לדינו של רבי ינאי שצריכים גוף נקי.

וי"ל ובהקדם, יש ב' דברים שחז"ל אמרו בקשר למעלת התפילין:

איתא בגמ' ברכות ו, א: מנין שהתפילין הם עוז לישראל דכתיב 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', ותניא ר' אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש.

ויש עוד ענין בתפילין והוא מהלכות קטנות להרא"ש ורבינו בחיי פ' מטות: שמפני קיום מצות תפילין ותיקונן יתקיים באנשי מלחמה 'וטרף זרוע אף קדקד'. זאת אומרת, לא כהעניין הא' שהתפילין עצמם הם הנשק 'וראו ויראו', אלא שהתפילין הם סגולה לנצח במלחמה ע"ד שלוחי מצווה אינם נזוקים.

והנפק"מ בין שני הענינים הוא בפשטות, אם הגוי צריך לראות את התפילין או לא - בענין הא' צריך שיראה כמ"ש 'וראו'. אך לפי ענין הב' זה ענין סגולי ולא קשור לראיית הגוי.

אך באמת שני ענינים אלו נמצאים גם בפסוק "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא ויראו ממך": בדברי ר"א בגמ' ברכות הנ"ל נחלקו רש"י ותוספות. רש"י בגמ' מנחות לה, ב. רש"י ד"ה 'שם ה' נקרא אליך' וז"ל: "שכתוב בו רוב בשם שי"ן דל"ת". כלומר ששם ה' שיש בתפילין של ראש זה של ש-ד-י לכן בכוח זה ויראו ממך, אך תוספות בברכות ובמנחות מקשה על רש"י ומציע הסבר משלו וז"ל: "אלא י"ל אלו תפילין שבראש לפי שהן בגבהו של ראש ונראין, דשייך בהו 'וראו' אבל תפילין של יד מכוסין . . .", כלומר, שזה לא קשור לקדושת התפילין של ראש על של יד אלא ענין טכני גרידא, שרק תפילין של ראש נראים, אך לו יצויר שמניח של יד על הראש הענין יחול גם על של יד, כי בעינן 'וראו' צריך שיראו.

ונפק"מ לשניהם בפשטות הוא, דלרש"י זה ענין 'סגולי', ולתוס' יש ענין שהגוי יראה, והוא ע"ד ב' ענינים שהזכרנו לעיל.

ולפי"ז מובן היטב במה נחלקו כאן רש"י ותוס' בהאי סיפור דאלישע בעל כנפיים, שהמדובר שם בזמן גזירת המלכות שיש אויב שצריך לנצחו עם עוז התפילין וכאן נחלקו רש"י ותוספות איך מנצחים גוי עם תפילין.

תוספות למדו שכל העוז של התפילין זה שבעינן וראו, ואלישע הרי לא מסר נפשו לומר לגוי שתפילין הן שהרי אמר שזה כנפי יונה, ובמילא לא מסר את נפשו על התפילין כלל. אך רש"י למד שזה ענין סגולי ולכן מספיק שיצא לשוק, בזה הוא כבר קיים מסירות נפש שקיים מצוות תפילין בבית ובחוץ על אף שלא היה חייב לצאת עם תפילין.

וליתר ביאור בשיטת רש"י אפשר לומר שכאן נחשב כשליח מצווה ו'שלוחי מצווה אינם נזוקים' שלכן יכול לצאת לדרך מסוכנת ואינו ירא שינזק, אך וודאי שעל לא להכניס עצמו לכלל סכנה באם אפשר אחרת (דזה לא נחשב מסירות נפש), ולכן כאן יצא עם התפילין לרה"ר, אך כשראהו קסדור שאז הוי סכנה וודאי שהי' צריך לעשות מה שעשה.

אך עדיין צ"ל מה שהקשה הרי"ף שלכאור' הן לרש"י והן לתוספות, דינו של רבי ינאי מיותר לגמרי דמה שייך זה לדינו של רבי ינאי שתפילין צריכים גוף נקי.

והאמת שהתוספת בדף מט, ב. בשבת, והר"ן שם, כבר תירצו שאלה זו. וז"ל התוספות בד"ה 'כאלישע בעל כנפיים': "להכי נקט אלישע, דמסתמא כיון שנעשה לו נס בתפילין היה זהיר בהן והיה לו גוף נקי". כלומר שרבי ינאי בעצם בא לומר שמי שישמור גוף נקי יעשה לו נס כאלישע ששמר על עצמו נעשה לו נס.

אך כשמעיינים ברש"י ניווכח שרש"י סובר אחרת ואז השאלה בתוקפה, רש"י בשבת כותב וז"ל בד"ה 'דא"ר ינאי': "תפילין צריכים גוף נקי שלא יפיח אלמא לא זהירי בהן ושמעינן מינה דלא מסרו עליה אלא אלישע לבדו". כלומר שרש"י אומר ב' דברים: הא' שמשמע שלא היו נזהרים. וב' שמשמע מזה שרק אלישע מסר נפשו. לכאורה לא מובן מה רוצה רש"י להביא בזה שלא נזהרו ומזה ראייה שרק אלישע מסר עצמו¹.

וי"ל שלרש"י היה קשה קלאץ קשיא, הרי ברור שאלישע מסר את נפשו על תפילין וכו', אך מי אמר שרק אלישע מסר עצמו אולי כולם מסרו עצמם וזה שהגמרא מספרת דווקא על אלישע כי דווקא לו היה נס. ועל זה בא רש"י ומקדים ש'אלמא לא זהירי בגוף נקי', והפירוש בזה הוא בהקדם: משנפסק להלכה בטור ובמחבר בסל"ז וז"ל: "מצותן להיותן עליו כל היום אבל מפני שצריכים גוף נקי שלא יפיח בהם וצריך שלא יסיח דעתו מהן . . ואין כל אדם יכול ליזהר בהן על כן נהגו שלא להניחן כל היום מ"מ צריך להניחם בק"ש ותפילה". כלומר שמן הדין היו צריכים להניח כל היום רק מחמת שלא נזהרים בגוף נקי לכן בטלו את הענין.

ומזה יובן הפירוש ברש"י; שהוקשה לו כנ"ל, מניין שרק אלישע מסר עצמו? והתירוץ הוא, מה שכותב רש"י בדינו של רבי ינאי שאלמא לא היו זהירים בגוף נקי, ובמילא הם לא הניחו תפילין כל היום מן הדין כנ"ל בטור. ומזה מוכח שרק אלישע מסר את נפשו כי רק הוא שמר על גופו.

ומסיים רש"י שמשמע שרק אלישע מסר עצמו, והכל על מקומו בשלום יבוא.



(1) אף שאפשר לחלק ולומר שרש"י כתב בהתחלה שלא נזהרו ואח"כ אומר שמשמע מהגמרא שרק אלישע מסר נפשו. אך ברש"י זה מובא בחדא מחתא. ועוד, שלפי מה שנבאר יומתק ההקשר.

ביאור הצ"צ בשיטת הרא"ש בענין תפיסה ברשות

הת' אהרן לאשאק
תל' בישיבה

בסוגיית דתקפו כהן (ב"מ ו, ב) ובדיני תפיסה מספק, מבאר הצ"צ (בפסקי דינים חו"מ סי' כ"ה - הובא בספר חידושי צ"צ על ב"מ עם פיענוחים) ע"פ דברי תוס', ועוד, שיש ג' מדרגות בתפיסה דמהני: א) תפיסה בענין שהלה התפסו, שנתנו לו ממש לפני"ז ועכשיו רוצה להוציא ממנו, דבוראי מהני תפיסתו. ב) תפיסה ברשות, שנכנס ברשות בהדבר שתפס. ג) שתפס קודם שנולד הספק, רק שאח"כ איגלווי מילתא שתפס מה שאינו שלו. והם ג' מדרגות זו למטה מזו, וסברא שונה בכ"א.

וע"פ יסוד זו ממשיך הצ"צ לתרץ סתירה הנמצאת בהרא"ש, וכמו שמקשה התרומת הדשן ס' שכ"א: דהנה בסוגיית דתקפו כהן, פוסק הרא"ש (ס' י"ג) דכל שתופס בטענת ברי, מהני תפיסתו, אבל בתופס מספק, לא מהני תפיסתו, אפי' תפסו קודם שנולד הספק. וכפי שמוכח מדברי הרא"ש, דמביא רא' מהגמ' לקמן קב, ב. גבי מי שהשכיר מרחץ, דפוסק ר"נ שכולו למשכיר, עי"ש. והתם לא מהני תפיסתו של השוכר היות שטוען שמא, ואע"פ דמוכח התם דתפס קודם שנולד הספק. ומקשה התרומת הדשן, דלכא' זה סותר את דברי הרא"ש בסוף פ"ק דבכורות (ס' ג) דפוסק שם: "דכל שתופס ברשות מהני תפיסתו". ומביא הצ"צ שאכן פוסק הש"ך (בת"כ סי' ס"ו-ס"ט) בדעת הרא"ש (ממשמעות דבריו בכתובות ס' י"ג) שמהני תפיסה מספק קודם שנולד הספק.

ומתרץ הצ"צ סתירה זו בהרא"ש ע"פ חילוק הנ"ל: דזה שפוסק הרא"ש בבכורות דתפיסה מהני, הוא בדתופס ברשות (מדריגה הב') דבזה אכן מהני תפיסה אפי' בטענת שמא, וכהיא דמרחץ, דלשיטת הרא"ש מהני תפיסתו כיון דנכנס ברשות. אבל בתפיסה קודם שנולד הספק (מדריגה הג') כהיא דפ"ב דכתובות, לא מהני תפיסה. ועי"ש איך שממשיך לבאר שאי"ז סתירה למה שהבין הש"ך במשמעות דברי הרא"ש דמהני תפיסה קודם שנולד הספק, עכ"ד.

אך צ"ב דלכא' אינו מתרץ קושיית ת"ה כלל, דהנה הת"ה הקשה מהרא"ש בסוגיין דמשמע שתפיסה ברשות לא מהני וכפי שהוכחנו לעיל, ובפ"ק דבכורות משמע דמהני. וקשה מה דמתרץ הצ"צ שנראה

לדעת הרא"ש מהני תפיסה ברשות (אבל לא קודם שנולד הספק) - זהו הרי כל הקושיא, שבמק"א משמע שמהני, ובמ"א משמע להיפך.

ובכלל, מה שמסיק בדעת הרא"ש דתפיסה ברשות מהני כההיא דמרחץ, צ"ב; דהא מיד לפני"ז הביא הצ"צ דברי תוס' בפ"ב דכתובות דתפיסה מספק (טענת שמא) לא מהני, והא דמרחץ דפוסק שמואל דכולו למשכיר (ז"א שתפיסה בשמא כן מהני), זהו משום דכיון שהמשכיר לא אמר כלום עד סוף החודש, "אודי אודי לי", ומתירין זה מוכיח הצ"צ דשיטת תוס' דתפיסה ברשות לא מהני, דאם מהני, מדוע דוחק לפרש כוונת שמואל, שמודה, דהרי י"ל בפשטות דמהני בגלל שתפס ברשות! אלא עכצ"ל דלא מהני תפיסה ברשות בטענת שמא לדעת תוס'. ולכן מדחה לתרץ דמהני בגלל שאודי אודי לי'.

ואם כנים הדברים, אינו מובן לכאור' מה שכותב הצ"צ בדעת הרא"ש דתפיסה ברשות בטענת שמא מהני, הרי הרא"ש עצמו כאן בס' י"ג מתרץ שמואל בההיא דמרחץ באותו ביאור של תוס', משום 'דאודי אודי לי', ואם תפיסה ברשות מהני, למה לי' לדחוק הכי - ולכאור' מוכח שדעת הרא"ש אינו כן, ולא מהני תפיסה ברשות? וצ"ב. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



"בעי ר' זירא" – שיטת הרמב"ם

הת' שמואל ראובן שוחט
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' ב"מ ו, א: "בעי ר' זירא תקפו אחד בפנינו מהו היכי דמי . . לא צריכא דשתיק מעיקרא והדר צווח מאי, מדאשתיק אודויי אודי לי' או דלמא כיון דקא צווח השתא איגלאי מילתא דהאי דשתיק מעיקרא, סבר הא קא חזו לי' רבנן". וכן בע"ב "ספק בכורות אחד בכור אדם ואחד בכור בהמה בין טהורים בין טמאים המוציא מחבירו עליו הראי' . . תקפו כהן אין מוצאין אותו מידו".

והנה הגמ' הנ"ל בע"ב הרי היא ראי' להו"א בהגמ', ובפשטות היא סוברת דבכל מקרה של ספק אם א' תקף מחבירו הוא עכשיו המוחזק בו ואין מוציאין מידו. אבל מסקנת הגמ' היא תקפו כהן מוציאין מידו. והגמ' מביאה שם ראי' "מהספיקות (ספק פטר חמור) נכנסים לדיר

להתעשר", עי"ש. ובמילא משמע שלא דווקא בכל מקרה של תקפו אמרי' מוציאין מידו. עי"ש בכל הסוגיא.

והנה הרמב"ם בהלכות בכורות פ"ה ה"ג פוסק כהו"א בגמ', דבספק בכורות תקפו כהן אין מוציאין מידו. ולפי"ז אינו מובן מהי שאלת ר' זירא בגמ' להרמב"ם, דהרי אם המסקנא היא דבספק בכור, תקפו כהן אין מוציאין מידו, מה הו"א בשאלת ר"ז שמוצאין מידו?!

והנה יש כמה וכמה אופנים לבאר זאת אבל בעז"ה אנו נעמוד על סברא א' שמביא ה"ש שמעתתא' ש"ד פ"ה, דמביא שם שאלת רבים על הרמב"ם הנ"ל, דאיך פוסק כהו"א בגמ' דאספק בכור, תקפו כהן אין מוציאין מידו. הרי מסקנת הגמ' היא דמוציאין מידו? והביא תשובת בנו מוהר"ר יוסף דובער נ"י הכהן שיק, דמקשה על הגמ' כאן מה שמדמה ספק בכור לספק פטר חמור, וז"ל: "דמאי מדמה . . דבספק בכור לית להו לבעלים חזקת מרא קמא, שהרי מיד כשנולד ספיקו עמו, אם של כהן או של בעלים אבל בפדיון פטר חמור אית להו לבעלים חזקת מרא קמא", ומתוך זה ע"פ מחלוקת רבה ור' הונא במסכת חולין דף ע' וז"ל: "דרבה לטעמי", בכור מכאן ולהבא קדוש, דהיינו משעת יציאת רובו, המיעוט שיצא חולין גמורים, וא"כ עכ"פ חזקת בעלים ממש אית להו במיעוט אשר יצא, וממילא כולו נגרר אחריו לפי שאי אפשר לחלקו ולומר מקצתו בכור ומקצתו אינו בכור . . אבל ר' הונא דס"ל למפרע קדוש, א"כ, אם הוא בכור, מעולם לא הי' לו חזקת מרא קמא, דבשעה שנולד ספיקו עמו וא"כ ליכא ראי' מספק פטר חמור לספק בכור. ומשום הכי ניחא הא דאמר אביי תנא דמסייע לך, והיינו לשיטתך דס"ל מכאן ולהבא קדוש שפיר יש להביא ראי' מהך דספיקות נכנסים לדיר להתעשר", עכ"ל.

עפי"ז מתוך שאלתו על הגמ' וגם על הרמב"ם דכאן המ"ד של הגמ' הוא רבה, ורבה לשיטתו' בחולין דבכור מכאן ולהבא הוא קדוש ולכן גם בספק בכור יש חזקת מרא קמא ושפיר מדמינן לספק פטר חמור. משא"כ הרמב"ם שפוסק בהלכות בכורות פ"ד ה"טו כר' הונא דבכור למפרע הוא קדוש, אין דמיון בין ספק בכור לספק פטר חמור, דבספק פטר חמור הי' מוחזק, ובספק בכור אינו מוחזק. אשר ע"כ ליכא ראי' מספק פטר חמור, ולכן להרמב"ם לאו דוקא מסקנת הגמ' היא בתקפו כהן מוציאין מידו כי אין ראי' לזה, אלא א"ל דמסקנת הגמ' היא, דתקפו כהן אין מוציאין מידו, ולכן פסק כך הרמב"ם.

והנה לפענ"ד אפשר להוסיף ע"ז, דלא רק שלהרמב"ם אין ראי' מפטר חמור לבכור, אלא א"ל דגם יש חילוק יסודי ביניהם, שלכן יש חילוק בדיניהם, והחילוק ביניהם הוא כנ"ל, דבבכור אין חזקת מרא קמא, ובפטר חמור יש. וא"ל דסברת הרמב"ם היא, דרק כשיש חזקת מרא קמא אפשר לומר, דאם תקפו כהן מוציאין מידו. משא"כ אם אין חזקת מרא קמא, אמרינן תקפו כהן אין מוציאין מידו. ולכן בדין בכור אמרי' אין מוציאין מידו, דאין חזקת מרא קמא. משא"כ בדין פטר חמור אמרי' מוציאין מידו (כמובא בגמ' דידן). כי יש חזקת מרא קמא כנ"ל.

יוצא מזה, דלפי הרמב"ם יסוד החילוק בין אם פוסקים בתקפו מוציאין מידו או אין מוציאין, תלוי האם התופס הראשון נחשב מרא קמא או לא. ועפ"ז א"ל לפענ"ד דה"ה בתקפו א' בפנינו דיש כאן חזקת מרא קמא, כי שניהם באו לב"ד אוחזים בטלית יחד, ולכן א"ל כאן דמוציאין מידו, כי יש כאן חזקת מרא קמא. ועפ"ז אתי שפיר שאלת ר' זירא תקפו א' בפנינו מהו דהרי יש צד לומר דמוציאין מידו.



חסידות

דרושי תו"א לפ' בא

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בתו"א פ' בא נדפסו ב' דרושים: (א) ד"ה בעצם היום הזה, (ב) ד"ה למען תהי' תורת ה' בפיך.

בכלל נמצאים מאדה"ז דרושים נוספים על פ' בא:

ד"ה בא אל פרעה, נדפס בס' מאמרי אדה"ז על התורה ע' רמא. מאמר זה מובא גם באוה"ת שופטים ע' תתסד, וכותב שם ע"ז "וזה"ל דו"ח", דהיינו שהוא הנחת כ"ק אדמו"ר האמצעי ממה שאמר כ"ק אדה"ז.

ד"ה וידבר גו' קדש לי כל בכור, נדפס בסה"מ תקס"ו ח"א ע' רא (שם נדפסו ב' נוסחאות).

[וכן עוד כמה דרושים מאדה"ז על פ' בא, ראה במצויין בס' מאמרי אדה"ז עה"ת ח"ב ע' ע' א' כח].

אולם בתו"א באו רק שני דרושים, בעצם היום הזה, ולמען תהי'.

בחירת אדמו"ר הצ"צ את המאמרים

בתו"א בכלל יש בערך מאה מאמרים על בראשית ושמות. וכ' ע"ז ב"היום יום" (י"ד אד"ר) בשם אדמו"ר מהר"ש אשר מאמרי הלקו"ת ביררם אדמו"ר הצ"צ מתוך אלפיים דרושים של כ"ק אדה"ז. (ב"היום יום" נזכר הלקו"ת, אבל לכאן' כמו"כ הוא לגבי התו"א).

הלא שכן הוא בכל הפרשיות של התו"א, שבעצם יש דרושים נוספים מאדה"ז, אבל בתו"א נדפסו רק מאמרים שבירר אדמו"ר הצ"צ.

ובטעם בירור הצ"צ את מאמרים אלו דוקא להדפיסם בתו"א, ולא שאר המאמרים, אין אתנו יודע עד מה והוא עמוק מי ימצאנו. ואולי י"ל שהצ"צ בירר מאמרים שהם ביאורים יסודיים בתורת חסידות.

דרושים לכל פרשה

ועכ"פ עינינו הרואות אשר הצ"צ בבחירת המאמרים בתו"א, הוא סידר שיהי' לכל הפחות מאמר אחד או שנים על כל פרשה מפרשיות התורה.

[מלבד על פ' פקודי, שאין שום דרושים ע"ז בתו"א. ונכתוב מזה בפעם אחרת בעז"ה]

רק ב' מאמרים בפ' בא

אך על רוב הפרשיות בתו"א יש יותר מב' דרושים. כמו בפרשיות הסמוכות כאן: שמות - ה' דרושים, וארא - ד' דרושים. בשלח - ז'.

ואילו בפ' בא נכנסו רק ב' דרושים.

ודוחק גדול לומר כי כל הדרושים שבתו"א הם יותר יסודיים בתורת החסידות מאשר דרושים הנוספים על פ' בא (ד"ה בא אל פרעה וד"ה קדש לי כל בכור כו').

הצ"צ בירר בהנחות מהרי"ל

וע"כ נ"ל בדרך אפשר, כי זה קשור ג"כ במה שאדמו"ר הצ"צ בחר להדפיס בתו"א רק הנחות כ"ק מהרי"ל אחיו של אדה"ז, כפי שכותב אדה"צ בעצמו בדף השער של התו"א: "והוא לקוטי אמרים כו' אשר

דרש מדי חדש בחדשו לחדשי השנה ונתנו לכתוב רוב הדרושים על ידי אחיו תלמידו הרב הגדול בישראל ירא וחרד לדבר ה' מוהר"ר יהודה ליב זצ"ל, מ"מ ומ"ץ בק"ק יאנאוויטש, וע"פ צווי כ"ק אדמו"ר נ"ע כתבם כתיבה תמה ומאושרה כו". ע"כ.

ועי' ג"כ בשו"ת הצ"צ (חו"מ ס"ע סק"ט, בהוצאה החדשה), וזלה"ק: "ומעתה נבוא לשאלתנו, מעשה שהיה כך היה אדמו"ר נ"ע דרשותיו הי' כותב אחיו הרי"ל ז"ל והוא הי' משלם לו להפיצם בישראל לכל השומעים, ואחר הסתלקותו נ"ע לא נמצאו כלל הכתבים אצל היורשים ולא נודע מהם, כ"א אחד מיוצאי חלציו טרח והשיגם מידי התלמידים השומעים והיו מעורבים עם עוד הרבה כתבים של כותבים אחרים שאין ראויין לעלות על שולחן כו', והוא בירר מתוכם הכתבים של הרי"ל ז"ל לפי האומדנא שלו והכרת לשונו היטב, והגיהם ועשה מהם ספר להדפיס באם שיוותן רשיון על זה מצענזור של הקיר"ה. ועתה השאלה אם מחוייב ליתן חלק לכל היורשים או לא". ע"כ. וממשיך שם בשו"ת בדיון בהלכה.

[אחד מיוצאי חלציו הנזכר כאן, קאי על הצ"צ בעצמו, ומכיון שהתשו' היא שם בנוגע לדיון הלכתי כותב על עצמו בסגנון של גוף שלישי].

לא כל הדרושים היו לפני הצ"צ

וע"כ י"ל אשר באותו זמן של עריכת הדרושים לתו"א לא היו לפני הצ"צ מהנחות המהרי"ל לפ' בא רק שני מאמרים אלו (שנדפסו בתו"א), ולא שאר המאמרים על פ' בא, (ונמצא לפעמים באוה"ת להצ"צ הלשון על איזה מאמרים "עד כאן מצאתי" וכיו"ב), ולכן לא נדפסו בתו"א.

ובודאי כ"ז הוא בדרך אפשר לעורר לב המעיין. ויש לציין גם כי בזמנינו יש יקרות מיוחדת לב' סוגי הדרושים: א) הדרושים שבירר כ"ק אדמו"ר הצ"צ להדפיסם בתו"א. ב) כל שאר דרושי אדה"ז שנדפסו על פי הוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, וכ"ק בעצמו הורה והדריך בעריכתם לדפוס.



הערה באוה"ת פר' בא

הנ"ל

(א) באוה"ת בא ע' רנ, על פסוק "נטה ירך על השמים ויהי חושך" כותב: "הנה נזכר בשל"ה דקכ"ב א' שכ"ה א' שהמינים אומרים מי שברא החושך דהיינו הלילה לא ברא האור, והענין כי שרשם מעולם התהו וידוע שבעולם התהו לא ה' התכללות ג' קנים ולא ה' התחברות חו"ג, וחסד ה' בפ"ע וגבור' בפ"ע, ע"כ טועים ואומרים שמי שברא החושך לא ברא האור, אבל באמת אף בתהו ה' העדר החיבור רק בהספירות שהם כלים, אבל הבורא ית' יחיד ומיוחד והספירות הם רק כגרזן ביד החוצב בו, וע"כ ה' חושך למצרים ואור לישראל להורות כי הכל יחוד א' ומאדון יחיד". ע"כ. וממשיך שם באוה"ת באריכות בשורש ענין חושך העליון והשתלשלותו למטה כו'.

מי שברא חושך לא ברא אור

והנה מקור לשון זה במאמר המינים "מי שברא חושך לא ברא אור" כו' הוא ברבינו יונה במס' ברכות יא, ב על יוצר אור ובורא חושך, וז"ל: "יש ששואלין למה צריכים לומר מדת לילה ביום כו', אלא משום דאמרינן בגמ' ההוא מינאה דאמר לר' מי שברא אור לא ברא חושך ומי שברא חושך לא ברא אור שנא' יוצר אור ובורא חושך כו' א"ל שפיל לסיפ' דקרא ה' צבאות שמו שהוא לבדו ברא הכל, וע"כ אנו אומרים מדת יום בלילה (גולל אור מפני חושך כו') ומדת לילה ביום להודיע שבורא אחד ברא הכל". ע"כ.

דברי ר"י אלו הובאו בב"י ושו"ע (ושו"ע אדה"ז) ר"ס נ"ט.

נוסחאות הש"ס

ומקור הדברים הוא ע"פ הגמ' בחולין פז, א: "דא"ל ההוא צדוקי לרבי מי שיצר הרים לא ברא רוח ומי שברא רוח לא יצר הרים דכתיב כי הנה יוצר הרים ובורא רוח, אמר ליה שוטה שפיל לסיפ' דקרא ה' צבאות שמו" (אלמא חדא הוא דבראינהו).

ובגליון הש"ס לרעק"א שם מציין: "עי' ברבינו יונה פ"ק דברכות דף ד' ע"ב הביא הנוסחא מי שברא אור לא ברא חושך ומי שברא חושך לא ברא אור א"ל שפיל לסיפיה דקרא ה' צבאות שמו, ובאמת דקרא דהתם לא כתיב בסיפא דקרא ה' צבאות שמו, ואולי דט"ס הוא וצ"ל לסיפיה דקרא כי אני ה' עושה כל אלה. ע"כ".

[ור"ל ברעק"א, דהסיום "ה' צבאות שמו" הוא בעמוס ד' בפסוק כי הנה יוצר הרים ובורא רוח, ואילו בקרא "יוצר אור ובורא חושך" (ישעי' מ"ה) הסיום הוא "אני ה' עושה כל אלה"].

ועד"ז בסנהד' לט, א. איתא: "א"ל כופר לרבן גמליאל מי שברא הרים לא ברא רוח שנאמר כי הנה יוצר הרים ובורא רוח (שזה נקרא יוצר וזה נקרא בורא ושני שמות הם - רש"י), וא"ל ר"ג אלא מעתה גבי אדם דכתיב ויברא וייצר הכי נמי מי שברא זה לא ברא זה, טפח על טפח יש בו באדם ושני נקבים יש בו מי שברא זה לא ברא זה שנאמר הנוטע אוזן הלא ישמע ואם יוצר עין הלא יביט" (בתמי').

וע"ש בר"ח סנהד': "א"ל קיסר לרב"ג שתי רשויות הן א' יוצר וא' בורא, א' ברא הרוח וא' יצר הרים שנאמר כי הנה יוצר הרים ובורא רוח, א"ל אי הכי גבי אדם דכתיב ויברא וייצר הכי נמי דשתי רשויות בראוהו כו'".

ובחדא"ג מהרש"א בחולין וסנהד' מפרש דמינים אלו הם המאמינים בשניות, וע"כ כשמוצאים ב' לשונות בורא ויוצר, או שתי יצירות רוחני וגשמי, כהרים ורוח, גוף ונפש, מפלגך לעילא ומפלגך לתתא כו', הם תולים את זה בשתי רשויות ח"ו. ע"ש במהרש"א.

[וראה גם ילקוט שמעוני ויקרא פי"ח: מי שברא את ישראל לא ברא את אוה"ע כו'. וכן במד"ר (בראשית פ"א, ז. ועוד) יש הלשון על שתי רשויות הן כו'].

הלא בכל מקומות אלו הגירסא היא מי שברא הרים לא יצר רוח כו', ואין הלשון "מי שברא אור לא ברא חושך". ורק שלפני רבינו יונה היתה כאן נוסחא אחרת (כאשר כ' הרעק"א) מי שברא אור לא ברא חושך כו'. [ואף לפי המהרש"א י"ל שכ"ה גם באור וחושך שלפי המינים מי שיצר אור לא ברא חושך כו', אבל לא נזכר מפורש בענין אור וחושך לא בגמ' ולא במהרש"א].

עיון אדמו"ר הצ"צ לס' של"ה

אולם הצ"צ באוה"ת כאן מציין מקור לשון זה בשל"ה. ובאמת בשל"ה שם מובא רק הלשון מי שברא יום לא ברא לילה כו', אבל הביאור כאן שזהו מצד שרשם בעולם התוהו הוא מאדמו"ר הצ"צ.

וז"ל השל"ה שם דקכ"ב ע"א (במס' חולין פרק דרך חיים): "יוצר אור ובורא חושך כו' להוציא מלב המינים הפוקרים ימ"ש האומרי' מי

שברא יום לא ברא לילה וע"ז רמז ג"כ הפסוק ויהי ערב ויהי בוקר שהם לילה ויום שהם ביחד יום, הכל בורא אחד בראם, והבורא ית' עשה סימן זה בבריאתם להראות דבר זה, דהיינו החמה בשקיעתה נעשית אדומה ומאירה כדי שיהי' החושך כלול מהאור, וכן היום קודם שמאיר הנה חושך גדול כמו שתירגם אונקלוס בפסוק וימש חושך בתר דיעדי קביל לילה, וכ"ז להראות הכללות והאחדות, ע"כ צריך האדם לראות חק ולא יעבור שיחבר ויקשר הכניסה ביציאה בעסק התורה ובעבודת השי"ת". ע"כ בשל"ה.

ועי' ג"כ באריכות בשל"ה קנ"ז ב' (במס' פסחים בביאור ההגדה פסקא מעשה בר"א) וז"ל: "והנה אמרו רבותינו (ברכות יא, ב) צריך לכלול מדת יום בלילה ומדת לילה ביום בברכות של קריאת שמע, דהיינו בשחרית יוצר אור ובורא חושך, ובערבית בדברו מעריב ערבים בחכמה פותח שערים, להורות כי אל אחד בראם, לא כהמינים האומרים מי שברא יום לא ברא לילה, והוקבעו אלו הברכות קודם קריאת שמע ה' אלהינו ה' אחד, ולאחר קריאת שמע, אמת ויציב שחרית, אמת ואמונה ערבית, ושם הוזכר יציאת מצרים שהוא מופת על זה. והנה קישור יום ולילה רואין בחכמת הבריאה, שהחמה עם שקיעתה סמוך ללילה היא מתאדמת ומתנוצצת, והיום כשמגיע זמנו לבוא אז מקודם נתחשך כמ"ש התרגום על וימש חשך. ועל כן כתב הזוהר שצריך לקשר הלילה ביום וכן היום בלילה בדברי תורה ובקדושות. וזו היתה כוונת אלו התנאים הקדושים (מעשה ברבי אליעזר כו'), בודאי התחילו מבערב לקשר הלילה ביום ולא פסקו כל הלילה עד שהתקשרו גם כן יום בלילה". ע"כ.

ועד"ז הוא בשל"ה שכ"ה א' (שאליו ג"כ מציין הצ"צ כאן, והוא בחלק תושב"כ פ' תרומה, שם נזכר הענין בקיצור). ונזכר מזה גם בשל"ה שנ"ה ב' (חלק תושב"כ פ' שלח): "כמו שאמרו המינים מי שברא אור לא ברא חושך".

ציוני כ"ק אדמו"ר הצ"צ

והרגיל בהציונים בספרי לקו"ת ואוה"ת ושו"ת הצ"צ כו', יראה שהצ"צ מציין תמיד למקורות הראשונים של כל דבר הן במארו"ל והן בספרי הפוסקים והן בכל ספרי קבלה וכל רז לא אניס לי' כו'.

[ובמק"א כתבנו על פעמים בודדות בהצ"צ שהוא מציין ללשון רש"י גם כשיש במדרש ואף בש"ס. וזהו בפירש"י משום שהוא על אתר כו', כרגיל בכמה קדמונים].

ובכל זאת נקט כאן הצ"צ לציין על מאמר המינים בשל"ה, ולא למקור הראשון בתר"י ושו"ע. ובודאי יש טעם בדבר.

יתרון לשון השל"ה

ונ"ל בזה, כי הנה בנוסחאות הגמ' לפנינו לא נזכר כלל בענין אור וחושך, וגם לפי נוסחת רבינו יונה הלא זהו רק שאלת הצדוקי (שהוא כופר מבנ"י) לרבי בגמ' חולין, או שאלת הקיסר לר"ג בגמ' סנהד', אבל לא נזכר שיטה כללית של המינים ושל אוה"ע,

ובהצ"צ כאן הלא בא לכתוב טעם חדש, אשר מה שהמינים אומרים מי שברא חושך לא ברא אור הוא כי שרשם מעולם התוהו כו' (כאשר הבאנו לעיל בתחילת דברינו), ולזה מתאים יותר לשון השל"ה שכ' שזהו שיטת המינים הפוקרים שמי שברא יום לא ברא לילה כו' (אף כי מקור דברי השל"ה הם דברי ר"י אלו, אבל בו מפורש לנדו"ר).

[וגם במהרש"א אכן מפרש שמאמר הצדוקי והקיסר הוא שיטת המאמינים בשניות, אבל במהרש"א אין מובא הלשון בענין אור וחושך רק בענין הרים ורוח כו'].

וא"ש מה שנקט אדמו"ר הצ"צ לציין בלשונו הזהב לשל"ה ולא לרבינו יונה שקדם אליו. ועיג"כ בל' המגלה עמוקות אופן רכ"ח.



הערות בביאור ה"ד"צ בד"ה והמשכילים תרל"ט

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בספר המאמרים תרל"ט שי"ל לאחרונה, נדפס ביאור מהרד"צ חן ע"ה בד"ה והמשכילים יזהירו תרל"ט (בע' שמו). ובהערת המו"ל שם, שהביאור נעתק מכת"ק אדמו"ר הרש"ב, ולא ברור אם הרש"ב העתיק ביאור זה מכת"י הרד"צ, או שרשם מפי הרד"צ.

ויש להעיר על כמה ביטויים באותו "ביאור" הדורשים עיון לפום ריהטא:

א) "והנה צ"ל מה שמצינו שתנאים ואמוראים עשו מופתים שיוצאים מדרכי הטבע לגמרי כמו רפב"י א' גאני כו'. שזה לא מצינו אפילו אחר מ"ת רק אצל ג' נביאים גדולים אליהו אלישע יחזקאל ואצלם לא היה זה בדרך נס, וצ"ל דאחר מ"ת לא הי' נס כלל ענין

קרי"ס ונסים של הנביאים הנ"ל זה הי' ע"י תושב"כ לכן הי' זה נס, אבל בתושבע"פ גם זה אינו נס".

לכאורה כל קטע זה אין לו הבנה.

(ב) "אבל למעלה אינו כן, דאינו שייך לומר כלל וכלל שאיזה דבר מלביש אותו, דאפילו מה שמהווה מאין ואפס המוחלט ליש אינו שייך לומר שהוא מלביש אותו, שהרי כל העולם הוא אין ואפס, ואם נחלק אותו לכמה חלקים אינו שייך לומר שמלביש אותו".

מה פירוש "ואם נחלק אותו לכמה חלקים"?

(ג) "ולאחר הפרד הנפש מהגוף הוא מת, וצ"ל שמסתלק ברגע א' אינו שייך לומר שמסתלק מעט מעט שהרי ע"פ דין הגוסס הוא כחי לכל דבר אלא שמסתלק ברגע א'. וכמו"כ למעלה מ"ש בתניא שאם הי' מסתלק ממנו הי' הכל אין ואפס, צ"ל שהי' נסתלק ברגע א', ואם ביום א' מברחה"ע הי' מסתלק הי' חוזר הכל לאין ואפס, וכמו"כ אם לא הי' מהווה הכל הי' הכל אין ואפס".

מה פירוש דברים אלה?



בהמשל דזריקת אבן

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בהתמים חוברת ג' בשערי חסידות, שואל תלמיד ישיבת תומכי תמימים, במה שמובא במאמרי חסידות משל גשמי על זה, שאם יסתלק כח הבורא מהנברא, ישוב לאין ואפס. ומובא ע"ז משל מכח הזריקה, שאם יזרוק אבן למעלה תיכף כשיכלה כח הזורק יפול האבן למטה, שרואים מזה, שכשיבטל כח המחדש בטל המחדש. ועד"ז בכח הבורא שמהווה את הנברא מאין ליש, שזהו התחדשות. ובהבטל כח המחדש יבטל המחדש.

ומקשה הנ"ל, שהרי באבן יש טבע קדום לירד למטה, אלא שכח היד התגבר עליו והגביהו למעלה, ולכן בהבטל כח היד, יפול האבן מצד טבעו העצמי. משא"כ בהיש, הרי אין טבע קדום שימשוך את היש להיות אין. ע"כ שאלת הת'.

אבל באמת אינו כן, כי טבע קדום בכל דבר הוא להיות אין, כי קודם שנברא הי' אין, ואדרבה זה שטבע כל נברא להיות אין הוא טבע ראשון, וזה שטבע האבן ליפול למטה הוא טבע שני, שהרי לא כל נברא יש לו הטבע ליפול למטה, שהרי דברים בלי משקל שמחזיקים עצמם באויר אינם נופלים למטה, ואש טבעו לעלות למעלה.

(וכן משמע מביאור כ"ק אדמו"ר בשער היחוד והאמונה פ"ב על מ"ש שם: "אף שהטבע הזה במים ג"כ נברא ומחודש" (נדפס בלקוני ביאורים לאמ"מ שי) שמבאר שם, למה בריאה יש מאין הוא פלא גדול יותר מקרי"ס, (אף שאינו ברור שם על מה קאי המילים "בטבע ראשון", אם על מה שהי' "אין", או על מה שנעשה "יש", אבל עכ"פ יכולים לומר זה)).



האוצר שניתן לאנשי החיל

הרב שניאור זלמן הלוי סגל
כולל 'צמח צדק' ירושלים תובב"א

בד"ה באתי לגני תשמ"ה (הנלמד השנה ע"פ מנהגו של כ"ק אדמו"ר) באות ב', מבואר המשל על בזכו האוצרות של מעלה, ממלך בשר ודם שבשביל נצחון המלחמה פותח את האוצרות הכי יקרים שאצרו אבותיו ואבות אבותיו, שאף פעם אינו משתמש בהם ואינו מגלה אותם לאחרים. בשביל נצחון המלחמה נותן אותם באופן של בזכו לפקודי החיל, ומבאר שם ע"פ דברי המגיד ממזריטש את הנמשל שהאוצר שלמעלה הוא אוצר של יראת שמים, שע"ז אמרו חז"ל (ברכות לג, ב. שבת לא, ב): "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". דאוצר זה נמסר לאנשי החיל העומדים במלחמה לעשות מהעולם משכן ומקדש לו ית'.

לכאורה הדבר דורש ביאור, הרי במאמר חז"ל "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" מבואר שהעיקר תלוי בעבודת האדם, שבבחירתו יקבל על עצמו יראת שמים. ומה שייך בזה בזכו האוצרות של המלך, הרי מלכתחילה העבודה הזאת דרושה מהאדם שיעבוד בכוחות עצמו, ואינה שייכת לפתיחת האוצרות בעת המלחמה?

השאלה מתחזקת בעת שרואים מהמשך דבעל ההילולא בתש"י (אות י"א) שמבאר את ענין האוצרות שלמעלה באריכות, ובנמשל אינו

כותב שזהו האוצר של יראת שמים, (ואפילו בסוף ההמשך, אות י"ט) וביאר בעיקר את המלחמה עצמה של נפה"א בנפה"ב ולא נחית לבאר בעבודת האדם את ענין האוצר עצמו?

המקור הראשון בו נכתב באריכות ענינו של האוצר הוא בתורה אור להה"מ (בע"מ ס"ח) עה"פ "סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם" שהיראים ממ"ה הקב"ה מחמת יראת הרוממות לא מחמת יראת העונש, זוכים להמשך הכתוב "ובריתו להודיעם". עיי"ש.

אולם גם שם אינו מבואר שבשביל נצחון המלחמה מבוזים האוצרות שלמעלה, והוא אוצר של יראת שמים, מהסיבה הפשוטה דלעיל שלא שייך בזה בזכו ד"הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים".

יתרה מכך בספה"מ מלוקט-ד' ע' ש' (ד"ה יהי הוי' אלקינו) מובא דבר הבחי' (ס"פ תבוא) והשל"ה (פ' ויגש, ש, א) שהטעם שביראת שמים נאמר הלשון אוצר "כי כמו שאוצר המלך, אין ביד המלך לעשות אוצר אם לא שיקבץ מאחרים, כן היראה (אוצרו של ממ"ה הקב"ה) אינה בידי שמים, כמארז"ל הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים".

מדייק שם הטעם על שביראה נאמר הלשון אוצר. כי באהבת ה' שייך שהגילוי אור יבוא מלמעלה, אבל ביראה (העיקר) תלוי בעבודת האדם. וע"ד יראת המלך בשר ודם, שזה שאנשי המדינה יראים מפניו הוא לפי שקיבלו אותו להיות מלך עליהם, דקבלת המלכות הוא ע"י העם דווקא, "שום תשים עליך מלך".

וראה מה שכתב ג"כ בתניא פמ"ב (ס, א) "שצריך לחפור ביגיעה עצומה לגלות אוצר של יראת שמים" (וראה מה שדייקו בכך בסה"ש תש"ג ע' 102, ובמ"מ וליקוט פירושים לתניא, וא"כ - יראת ה' היא אוצרו (שנאסף ע"י אחרים) מפני שזה תלוי רק בעבודת האדם - ותקשה יותר מה שמובא בד"ה באתי לגני שהאוצר של יראת שמים נמסר לאנשי החיל באופן של בזכו?

וי"ל הביאור בזה (לפענ"ד) בפשטות (והביאור פשוט בגלל שבמאמר הובאו ב' הדברים יחד דמשמע מכך שאין כל קושי בזה), ע"פ המובא בגמ' בשבת (קד, א) ה"בא ליטהר מסייעים אותו" כלומר שאדם המקבל על עצמו עול מלכות שמים - "ליטהר". נותנים לו כוחות שלא רק יעבור בשלום את מה שצריך אלא יסייעו לו מהשמים שיצליח - "מסייעים אותו".

ועפ"ז י"ל שכן הוא כנמשל באנשי החיל, דבעת שאדם לא מסתפק בכך שהוא לבדו ירא ה', אלא יוצא למלחמה בבחירתו, נגד המנגדים מבחוץ ומבפנים. אזי מתגלה בו יראת ה' שלמעלה מן הרגילות, וההדגשה בזה כפי המבואר בד"ה "יהי הוי' אלקינו עמנו" שהאדם יתייגע על כך שתהיה לו יראת ה', ולא יסתפק בגילוי אור מלמעלה, ע"ד ענין אהבה.

ואז יסייעו אותו מלמעלה באופן דלמעלה מן המשוער, דפותחים לו את כל האוצרות שהיו גנוזים מימות עולם, דבנמשל הוא אוצר דיראת שמים שאצרו למעלה מאבותיו ומאבות אבותיו. וזהו החידוש ו'הבוורענן' במאמר דבאתי לגני, שכשאדם מקבל על עצמו להיות אחד מאנשי החיל אזי נותנים לו אוצרות - כוחות שלמעלה מהטבע.

ובסגנון דתורת החסידות, כשאדם מקבל על עצמו יראה תתאה, נותנים לו מלמעלה במתנה יראה עילאה.

וכמפורש בד"ה צדקת פרזונו לאדמו"ר האמצעי (תורת חיים פ' בשלח, ע' 450) "דיש להבין מ"ש דאין לו-להקב"ה בעולמו אלא אוצר של יראת שמים דווקא, והרי זה בהיפוך מ"ש דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, וא"כ אוצר זה של יראת שמים אינו בידי שמים, רק בידי אדם דווקא שהוא תלוי בבחירה שלו".

ומבאר שם באריכות גדולה מהו ענין האוצר דיראת שמים, ומסיים (בע' 454) "והכל ע"י אתדל"ת בהגלות אוצר של יראת שמים באדם למטה בעומק תחת דווקא, עז"א הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, דהיינו אוצר של יר"ש הגנוז למטה בעולמות שזה אינו בידי שמים כמ"ש השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם, שזהו הנותן בבחירה לאדם כמאמר ואילו צדיק ורשע לא קאמר, ואע"פ שכבר יש האוצר של יר"ש למעלה בעומק רום עד רום המעלות כנ"ל, אבל הגילוי שלו תלוי בגילוי דעומק תחת דווקא, הוא מ"ש אז ראה ויספרה שזהו אוצר היראה והח"ע הכינה וגם חקרה, אבל עיקר שלימות שלה הוא למטה דווקא . . וא"כ ב' המאמרים הנ"ל אמת, דהכל ב"י"ש חוץ מיר"ש שלמטה באדם, וגם זה אמת דאין לו רק אוצר כנ"ל, ואינם סותרים זא"ז כלל וד"ל".

ולהעיר מלקו"ש ח"ב ע' 510 שמביא כ"ק אדמו"ר מעשה ממשולח אחד שהיה מקבל פדיונות מאנשים רק עבור ענינים גשמיים, בטענה שעל ענינים רוחניים אינו יכול לעזור, שהרי אמרו חז"ל "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים".

ומבאר שם שהאמת היא שהרי נותן גם על זה כוחות, עיי"ש. ועד"ז י"ל בנדו"ד שאותם אנשי חיל היוצאים למלחמה - ומקבלים עליהם בעצם יציאתם למלחמה - יראה תתאה. נשיא הדור משפיע להם כוחות מאוצרות שלמעלה - יראה עילאה.



מקור ל"חלק אלוה ממועל מומש"

הרב מרדכי מנשה לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

תניא ריש פרק ב': "ונפש השנית בישראל הוא חלק אלוה ממועל ממש". ומציין כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חל"א ע' 133 הע' 11): "תיבת ממש" - מוסיף אדמו"ר הזקן על לשון הכתוב [איוב לא, ב] "...".

בתיבה זו כוונת אדה"ז בפשטות לבאר שאין זו גוזמא אלא כן הוא ממש.

[וראה עוד פירושים בהנאסף ב'רשימות' כ"ק אדמו"ר לתניא קה"ת תשנ"ה ע' לד]. ולכאורה יש להצביע על דמות וכעין ראייה מקור לענין זה: בטור ובשו"ע סרכ"ד [וראה גם סדר ברה"נ לאדה"ז פי"ג ה"ח] נפסק "הרואה חכמי ישראל אומר בא"י אמ"ה שחלק מחכמתו ליראיו", משא"כ על חכמי או"ה "אומר ברוך . . שנתן מחכמתו לב"ו" והמקור הוא (כמ"ש הדרישה) "בגמרא וברי"ף ובכל הפוסקים כתוב אשר חלק" - דלא כגירסת הרמב"ם "אשר נתן",

[ועד"ז לענין מלכים - "על מלכי ישראל אומר . . שחלק מכבודו ליראיו ועל מלכי עו"ג אומר . . שנתן מכבודו לב"ו" (ראה ב"ח דלהלן: ועד"ז זה הוא הפי' אצל המלכים)]

ובמגן אברהם ס"ק ד: שישאל הם חלק אלוה ודבקים בו לכן אומר שחלק.

ויתירה מזו הוא לשונו של הב"ח על הטור: "עוד נראה קרוב לומר שבישראל חלק להם מחכמתו חלק ממש מהכל היא חכמת תורתו שחלק להם פה אל פה . . גם חלק להם חלק גדול מסודות התורה . . מחכמתו עצמותו היא חכמת התורה שהיא כולה שמותיו של הקב"ה וכו' [מתאים למבואר בהמשך דברי אדה"ז בתניא שם].

ופירושו של הב"ח מצטרף לשני פירושים שהביא הב"י: (א) מפני שישראל ההולכים בדרכי השם ועושי מצותיו הרי הם כחלק מהשם, אבל עו"ג רחוקים ממנו יתברך והם כמו שנותן מתנה מנכסיו שאינם חלק ממנו, (ב) והר"ד אבודרהם כתב מפני שהחלק הוא כמו הצנור הנמשך מן הנהר שאפשר להרחיבו ולהגדילו. . משא"כ מתנה כי תלושה ופסוקה ובישראל כתיב (דברים לב) כי חלק ה' עמו כו'.

והלבוש (רכ"ד, ז) נימק זאת בכך שנפשות ישראל חצובות מתחת כסא הכבוד והרי הם כחלק מה'.

[וראה גם ט"ז שם: לפי שהם דבקים בו ית'].

והנה ההלכה שייכת לעולם המעשה. ומכיון שנימוק זה "חלק אלוה ממעל" - (המודגש במיוחד אצל הב"ח והמגן אברהם) משמש כבסיס להלכה בנוסח ברכה, הרי שפיר שזהו אכן "ממש" ולא רק גוזמא (או אגדה) וכו'. וק"ל.



בכל קראנו אליו

הת' אהרן מאיר גרינוואלד תלמיד בישיבה

בהמאמר ד"ה באתי לגני תשמ"ה בסוף אות ו' כ"ק אדמו"ר מסביר שכל הענין של הצמצום אינו חסרון אלא כל ענינו הוא שיהי' המשכת עצמותו ומהותו למטה, עד שיהי' בהתגלות כ"כ "שאפי' תינוקות יודעים שיש שם אלוה מצוי כו'", ומביא מהפסוק (ואתחנן) "מי כה' אלקינו בכל קראנו אליו" - אליו ולא למדותיו, שהכוונה היא לעצמותו ומהותו ית', "והרי כוונת הקטנים ועמי הארץ והנשים בתפלתם היא לעצמותו ומהותו ית', וכמאמר אני מתפלל לדעת זה התינוק, שתפלת התינוק היא אל העצמות, אליו ולא למדותיו, ובאופן דבכל קראנו אליו, כדאיתא בתניא (סו"פ ל"ז) שענין הקריאה הוא כבן הקורא לאביו, ויתר על כן כאדם הקורא לחבירו".

מהא משמע שהקריאה מהאדם אל חבירו נדמה יותר להקריאה אל עצמות מקריאת הבן אל אביו (כיוון שעצמות נמצא בעוה"ז התחתון).

אבל בפרק ל"ז לכאור' אינו משמע כך, וז"ל: "פי' שע"י עסק התורה קורא להקב"ה לבוא אליו כביכול כאדם הקורא לחבירו שיבא אליו, וכבן קטן הקורא לאביו לבא אליו להיות עמו בצוותא חדא ולא ליפרד

ממנו ולישאר יחיד ח"ו", ומשמע שקריאת הכן אל האב מראה על קירוב יותר מקריאת אדם אל חברו. ולכא' צ"ב מה שמביא כ"ק אדמו"ר בהמאמר הנ"ל?

ואולי יש לומר, שבפל"ז בתניא אנו מדברים אודות הענין שלא ליפרד, ושם מתאים יותר המשל מקריאת בן אל אביו. משא"כ כאן בהמאמר הרבי רוצה להסביר איך שעצמות מתגלה למטה בעולם הזה (שאז הוא כבי' בדרגתינו), וזה מודגש יותר בהמשל מאדם לחברו כיוון שהם באותו דרגה, משא"כ בן ואביו נמצאים בב' דרגות שונות. (ועיין הדרן על הרמב"ם תשמ"ו (תורת מנחם הדרנים על הרמב"ם וש"ס ע' קד ואילך) ס"ה ואילך. ובהע' 25).

ולא באתי אלא להעיר.



בענין יראת העונש [גליון]

הרב אפרים פיקארסקי
מנהל ביהמ"ד

במה דשאל הרב ח. ר. בגליון העבר (ע' 34) על מ"ש בד"ה שובה רנ"ט דיראת העונש "אינו טוב דקדושה כלל וכלל", והקשה הנ"ל ע"ז ממ"ש הרמב"ם וכו' "שצונו וכו' לירא מביאת עונשו וכו'", והרי זו מ"ע וכו', ואיך אפשר לומר כנ"ל (מד"ה שובה) ע"כ תוכן שאלות, עיי"ש.

והנה מחמת מה שנראה לכא' קושיא חמורה ביותר ומצוה ליישב, הנה נ"ל בד"א עכ"פ, שהמצוה היא לירא מהקב"ה בעצמו זה יסוד המצוה, ומהטעמים או הפרטים שבמצוה, מהי היראה וע"י מה מגיעים להיראה, הנה ע"ז אומרים "שנירא ביאת עונשו בכל עת וכו'", אבל היראה היא מהקב"ה עצמו (מחמת שהוא יכול לענוש וכיו"ב).

משא"כ בד"ה שובה רנ"ט מדבר כאשר האדם רואה בעצמו שיצרו מתגבר עליו (ואין לו יראה מהקב"ה בעצמו שעבור זה ימנע מלעבור על ציווי ה'), אזי העצה שצריך לעורר בעצמו יראת העונש וכו', היינו שהסיבה מה שאינו עושה העבירה הוא משום שלא רוצה שהוא יענש, אבל זה אינה מחמת יראה מהקב"ה בעצמו, רק מהעונש. ובזה, מה שהאדם מפחד לעשות איזה עבירה משום שהוא יקבל עונש, אין טוב וקדושה כלל. וזה כמו מי שלומד מפני שירא מהמשגיח וכו'.

[רק שצריך בירור וביאור מפורט עדיין, במה מחולק זה שירא מהקב"ה עצמו - מחמת שהקב"ה יכול לענשו, לזה שירא רק מהעונש עצמו ולא מהקב"ה].



בענין הנ"ל

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

ראיתי מ"ש לתרץ המנהל החשוב וכו' הרב פיקרסקי שיחי, ונ"ל לבסס דבריו יותר, דמפורשים הדברים בל' הרמב"ם והחינוך, דז"ל הרמב"ם: "והמצוה הרביעית היא שצונו להאמין יראתו יתעלה ולהפחד ממנו ולא נהי' ככופרים ההולכים בקרי אבל נירא ביראת עונשו בכל עת וזהו אמרו יתעלה את ה' אלקיך תירא". ובפשטות, דבריו אינם מובנים דמה שייך הכא במצות יראת ה' "להאמין". ולא נהי' ככופרים". ופרט למה שכתב הרב ח. ר. שי' בהערות דכוונת הרמב"ם דמהות המצוה היא יראת העונש איך יתפרש כל אריכות דברי הרמב"ם? אלא ברור דכוונת הרמב"ם דמהות המצוה היא שירא לנפשו שלא יקבל עונש, אלא מהות המצוה היא דהאמונה בה' גורמת שיזהר בכל מעשיו ויפחד מלילך קרי ככופרים. ואמונה ויראה זו בה' מתבטא וכולל ג"כ שיודע שעל כל מעשיו יש דין וחשבון, ומה' שמשגיח על כל מעשיו יבא לו עונשו.

ומפורש יותר בל' החינוך "ומי שבא דבר עבירה לידו. . . שה' ברוך הוא משגיח בכל מעשי בני"א וישיב להם נקם כפי רוע המעשה", הרי דעיקר יראתו היא מהשגחת הקב"ה (שמאמין בה) אלא שזה מתבטא ג"כ במה ששייב להם נקם וכו'. ונראה דזה ג"כ הדיוק בהרמב"ם (והחינוך) "ביאת עונשו", היינו שירא מה' שהעונש בא ממנו, ולא כ' "קבלת עונשו".

ויש להביא דוגמא לדבר מהמבואר בלקו"ש חל"ו ע' 33 ואילך במטרת המכות במצרים, דמחד גיסא ממנ"פ "וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי", משמע דמטרתם היתה לענוש המצריים, אבל מאידך גיסא ממנ"פ "וידעו מצרים כי אני ה'", משמע דמטרתם שידעו מצרים שאני ה', ומבאר שם "לכאן" י"ל שגם הידיעה וההכרה דמצרים כי אני ה', הוי חלק ופרט מ"וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי", וכפשטות הענין,

שזהו כדי שהמצרים ידעו שהמכות באות עליהם כעונש מן השם", צי"ש.



בענין הנ"ל

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

במה שהעיר הרב ח.ר. בגליון העבר (ע' 34) על מ"ש בד"ה שובה ישראל תרנ"ט שיראת העונש היא מהטוב שבנוגה, ולכאורה הרי מפורש בספר המצוות להרמב"ם שזהו חלק מגדר המצוה - לכאורה יש להעיר על זה מכל המצוות שדיברה תורה כנגד יצר הרע, למשל, דין יפת תואר, דאף שנישואי יפת תואר הם קיום מצוה, מ"מ קצת קשה לומר שהדבר בא מהנפש האלקית (ובפרט להדיעה שביאה ראשונה היא מיד), ועיין במכתב רבינו בלקו"ש חי"ב ע' 200 שמביא כמה דוגמאות דומות.

ועצ"ע.



רמב"ם

בדין בגדי כהונה

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

ברמב"ם הל' כלי המקדש פ"י ה"ד: "מצות עשה לעשות בגדים אלו ולהיות הכהן עובד בהן שנאמר ועשית בגדי קדש. ואת בניו תקריב והלבשתם כתנות. וכה"ג ששימש בפחות משמונה בגדים אלו או כהן הדיוט ששימש בפחות מארבעה בגדים אלו הוא הנקרא מחוסר בגדים ועבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים כזר ששימש שנאמר וחגרת אותם אבנט והיתה להם כהונה. בזמן שבגדיהם עליהן כהונתן עליהן אין בגדיהן עליהן אין כהונתם עליהן אלא הרי הם כזרים ונאמר והזר הקרב יומת". ע"כ.

והנה מקור דברי הרמב"ם הוא במס' סנהדרין פג, ב. דאיתא שם על הא דמחוסר בגדים חייב מיתה בידי שמים: "מנלן, (ומשני) אמר ר' אבהו אמר ר"י ומטו בה משמי' דר"א בר"ש וחגרת אותם אבנט בזמן שבגדיהם עליהם. . אין כהונתם עליהם והווי להו זרים, ואמר מר זר ששימש במיתה". וברש"י שם בד"ה 'וחגרת': "והיתה להם כהונה משמע שעל ידי בגדים הווי כהונה". ע"כ. ובמס' זבחים יב, ב. על האי ילפותא כתב רש"י וז"ל: "הלבישה הזאת לכהונה, אלמא כהונתן תלויה בבגדיהן ואי לאו הווי להו זרים, ובזר אשכחן דמחיל עבודה". ע"כ.

ובתוס' שם בסנהדרין ובזבחים הקשה ל"ל האי ילפותא דאין בגדיהם עליהם וכו' הלא מיתה כתיבא בהו בהדיא גבי מחוסר בגדים בפ' ואתה תצוה, (וכוונתו לפרק כ"ח פסוקים מב-מג דכתוב שם "ועשה להם מכנסי בד" ואח"כ כתב שם "והיו על אהרן ועל בניו. . ולא ישאו עון ומתו". ע"כ. הרי מפורש מיתה על מי שאינו לבוש בגדי כהונה, וברש"י שם ד"ה ומתו: "הא למדת, שהמשמש מחוסר בגדים, במיתה". עיי"ש). וכתב התוס' לתרץ "דההוא מיתה אמכנסיים כתיבא כדמשמע פשטי' דקרא (ר"ל דמדבר אודות מכנסיים) וקרא דוחגרת. . איצטריך לשאר בגדים ומיני' לא הוה ילפינן מכנסיים דלא כתיבא התם", עיי"ש. היוצא מדברי התוס' דשני קראי כתיבא, חד למכנסיים וחד לשאר בגדים ואיצטריך תרווייהו, ודו"ק. וכן מצינו ברמב"ן על החומש דכתב על פסוק זה: "אבל היא במכנסים לבד והכתוב האחר בשאר בגדים, ולא הוזכרו שם המכנסים". ע"ש.

והנה התוס' והרמב"ן אינם לא כדברי רש"י ולא כדברי הרמב"ם: דרש"י למד ממכנסיים, כמו שהבאנו לעיל. והרמב"ם למד הכל משאר בגדים, מדין אין כהונתם עליהם.

ולהבין שיטת התוס' והרמב"ן, אולי א"ל דיש חילוק בין מכנסים ושאר בגדי כהונה; דבשאר בגדי כהונה כתיב "ועשית בגדי קודש. . לכבוד ולתפארת", והיינו, דסיבת לבישת בגדי כהונה הוא משום כבוד ותפארת. משא"כ במכנסיים כתיב "ועשה להם מכנסי בד לכסות בשר ערוה". היינו דסיבת לבישת המכנסיים היא כיסוי בשר ערוה, וזה אינו ענין של כבוד ותפארת. וא"כ הרי הם ב' מיני בגדים שונים, וא"כ אפ"ל דבעינן ב' פסוקים ולא ילפינן אחד מחבירו דאפילו נימא דחייבין מיתה על מכנסים י"ל דזה בגלל שאין כאן כיסוי בשר ערוה, משא"כ שאר הבגדים. ולהיפך ג"כ י"ל, דמאחר שהמכנסיים אינן לכבוד ולתפארת לא מחייבין מיתה כשאר בגדים, שבשאר בגדים כהונה תלויה בהם

משא"כ מכנסיים היא רק משום לכסות בשר ערוה ואין כהונה תלוי בהם, וא"ש.

ומ"מ כ"ז היא רק לתוס' והרמב"ן, אבל להרמב"ם ורש"י צריכין לומר דהמכנסיים ושאר בגדים הם חד ענין ובם תלוי' כהונתם, ודו"ק.

ולכאורה שיטת הרמב"ם צ"ע, דמאחר דס"ל שהמכנסיים הם כמו שאר הבגדים למה צריך ללמוד חיוב מיתה מזר, הרי יש פסוק מיוחד בשביל זה. ויותר מזה, כיון שהכל חשיב בגדי כהונה, א"כ מאחר שכתוב בפירוש שבמכנסיים יש חיוב מיתה ה"ה לכל הבגדים, וא"כ למה בעינן ילפותא מזר.

ואולי יש לפרש זה בהקדים פלוגתת הרמב"ם והרמב"ן בספר המצוות: דבמצוה ל"ג כתב הרמב"ם שנצטוו הכהנים ללבוש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת ואז יעבדו במקדש, וממשיך "וחייב על זה מיתה בידי שמים ר"ל מחוסר בגדים שעבד . . אין כהונתן עלי' והוו להו זרים..." עיי"ש.

והרמב"ן שם כתב: "לא ראיתי לבעל ההלכות שמנה אותה, אבל מנה בלאוין (אות ס"ח) מחוסר בגדים ששימש, ודעתו זאת לומר, דכיון דאין בלבישת בגדים שלא בשעת העבודה שום מצוה, אינו אלא הכשר העבודה שאם עבד בפחות מכן או ביותר תפסל עבודתו, והנה הוא חלק ממצות העבודה אם עבד בהן . . אבל כולן חלקים מחלקי העבודה המצווה ממנו ית' בימים הנאמרים בהן, וכבר נתבאר (שרש י"ב) שאין מונים חלקי המצוות".

הרי שהרמב"ם והרמב"ן והבה"ג חולקין בשני דברים: (א) דלהרמב"ם מונים מצות לבישת בגדי כהונה כמצוה בפני עצמה. ולהבה"ג והרמב"ן אין מונין כמצוה בפ"ע, מפני שהיא חלק ממצות העבודה. (ב) דלהרמב"ם לא מצינו שום לאו בנוגע מחוסר בגדים. והבה"ג וכן הרמב"ן מנו לאו מיוחד למי ששימש מחוסר בגדים.

ויש לעיין מהו סברת הרמב"ם בעניינים הנ"ל ובפרטיות הרי טענת הרמב"ן היא טענה חזקה, דהרי כל ענין של לבישת בגדי כהונה היא בשביל העבודה, כמו שמוכיח שאין ענין בלבישת בגדי כהונה שלא בשעת העבודה, וא"כ למה מנה הרמב"ם כמצוה בפ"ע. גם למה הרמב"ם לא מנה לא תעשה על מחוסר בגדים, מאחר שכתוב לשון לא תעשה בלבישת מכנסיים "ולא ישאו עון ומתו".

והנראה לומר בכיאר דברי הרמב"ם ובהקדים דברי הרמב"ם פ"ט מהל' ביאת מקדש ה"י דכתב שם: "הטמא ובעל מום ושלא רחוק ידים ורגליים ששימש במקדש אינן חייבים אלא על עבודות שהזר חייב עליהן מיתה ועל שאר העבודות באזהרה". ע"כ. ור"ל דהזר אינו חייב כ"א על עבודות מתנה ולא עבודה סילוק, וכן העבודה צריך להיות עבודה תמה, היינו שאין אחריה עבודה.

והנושאי כלים הקשו על הרמב"ם למה לא הזכיר מחוסר בגדים כאן, דהרי מחוסר בגדים ג"כ דינו כזר ולא מחייב כ"א על עבודת מתנה ועבודה תמה. ותייצו, דאדרבה מאחר דפסול מחוסר בגדים הוי הפסול מחמת פסול זרות ולכן לא הוצרך הרמב"ם להביאו כלל דה"ה בכלל זר ואינו סוג בפ"ע, עי"ש.

והנראה בזה דדעת הרמב"ם היא, דהא דמחוסר בגדים ה"ה כזר אינה סתם ילפוטא אלא דהוא נחשב זר. דהיינו שלהרמב"ם, כהן לעבודה הוא מי שהוא מזרע אהרן ומלוכש בבגדי כהונה, ובלא"ה אינו כהן לעבודה. (ופשוט שדבר זה נוגע רק לענין עבודה בביהמ"ק ולא לענין אכילת תרומה וכדו').

לפ"ז י"ל בשיטת הרמב"ם דמאחר דלמדנו מהפסוק דכזמן שאין בגדיהם עליהן אין כהונתן עליהן, והווי להו זרים. א"כ לא שייך כאן לאו מיוחד של מחוסר בגדים. דעל זר לא שייך לומר שהוא מחוסר בגדים דהרי אין לו דין כהן שיהא חסר משהו. וכמו שאין לאו מיוחד על ישראל העובד בלי בגדי כהונה, דמה שייך חסרון בגדי כהונה במי שאינו שייך לכהונה, כמו כן כהן שחסר לו בגדי כהונה, ה"ה כישראל לענין עבודה וממילא לא שייך אצלו לאו מיוחד של מחוסר בגדים. כ"א שהרמב"ם מנה לאו מיוחד לאסור לקרוע בגדי כהונה, וזה א"ש להנ"ל דמאחר שיש לו בגדים שייך לאו על מצב בגדיו, שלא יהיו קרועים.

וגם אתי שפיר למה הרמב"ם מנה מ"ע ללבוש בגדים אע"פ שלפי הנראה הבגדים הם רק צורך העבודה, אבל לפ"ד א"א לומר שהבגדים הם צורך העבודה דבלי הבגדים אין כאן כהן כלל כ"א ישראל ורק ע"י הבגדים חל שם כהן עליו. וא"כ אין לומר שזה רק חלק מהעבודה שהרי עד שהבגדים עליו, לא שייך עבודה. וטענת הרמב"ן שאין חיוב ללבוש בגדי כהונה לבד משעת העבודה אינה טענה לפמ"ש בדברי הרמב"ם, דשלא בשעת עבודה אין ענין של סוג כהונה כזה לעבודה, אבל כשבא לעבוד עבודתו אין הפירוש שזה רק חלק מהעבודה כ"א זה מעצם כהונתו, שע"ז נעשה כהן, וא"כ שייך להמנות כמצוה בפ"ע.

לפ"ז י"ל דנקודת המחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן היא בהבנת הענין של אין כהונתן עליהן, דלהרמב"ם היא כפשוטו שבלי בגדי כהונה אין עליו דין כהונה כלל בנוגע לעבודה בביהמ"ק. ולהרמב"ן אין הכוונה כפשוטו דאין לו דין כהונה רק דיש לו איסור וחילול עבודה וחיוב מיתה כמו זר, אבל ודאי בפועל אין עליו דין זרות כ"א התוצאה של זרות. וממילא שייך לאו של מחוסר בגדים ולא שייך מ"ע, כנ"ל.

ולפ"ז אין להקשות על הרמב"ם למה בעינן לימוד מיוחד שמחוסר בגדים ה"ה כזר אע"פ שיש פסוק במכנסיים, דלדיד' אין זה סתם לימוד כ"א גילוי ענין יסודי בבגדי כהונה, ומאחר שנלמד שמחוסר בגדים ה"ה כזר גמור, ס"ל להרמב"ם דא"א ללמוד לאו ומיתה מהפסוק בנוגע מכנסיים. והא דיש פסוק מיוחד למכנסיים, אולי בלא"ה לא הי' נחשב לבגד, מאחר שהוא כדי לכסות בשר ערוה. ורק אחר שגילה הכתוב שחייבין עליו מיתה אז מוכרחים לומר שהוא חלק מבגדי כהונה. ובלא"ה היינו אומרים שזה דומה להלאו או חלק מהלאו של "לא תעלה במעלות על מזבחי", ושם אם פוסע פסיעה גסה אינו אלא לוקה, וע"י הפסוק של "ולא ישאו עון ומתו" אז נכלל המכנסים בגדר בגדי כהונה, וא"כ בלי המכנסיים ה"ה זר לכל דבר כמו שאר בגדי כהונה. ודו"ק.

ובזה גם אתי שפיר למה האריך הרמב"ם בהל' כלי המקדש כ"כ בנוגע לבגדי כהונה והביא כל הילפותא של 'בזמן שבגדיהן עליהן' והרי אין דרכו להביא ילפותות בכדי, ובפרט באריכות כ"כ. אבל לפמ"ש א"ש, דכוונתו בזה להדגיש דבלי בגדי כהונה ה"ה כזר ממש כמ"ש.

הרי ביארנו שיטת הרמב"ם בסוגיין וגם שיטת הרמב"ן והתוס' ושיטת הבה"ג, אבל עדיין צ"ע בשיטת רש"י שלא פירש כפשטות הגמרא ולמד כל הד' בגדים מהפסוק בנוגע מכנסיים, והפסוק ד"והיתה להם כהונה לחק עולם" לא הזכיר כלל מפירוש הגמרא, ואדרבה פירש הפסוק באופן אחר, ד"והיתה" מילוי ידים זה לכהונת עולם, ע"ש.

ועיין בלקו"ש חכ"א פ' תצוה ב' שהאריך כ"ק אדמו"ר זי"ע בדברי רש"י והקשה על רש"י כמה מהקושיות שהבאנו לעיל, וביאר דבריו באריכות עי"ש.



אין אדם לומד רוב חכמתו אלא בלילה

הרב חיים רפופורט

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

כתב הרמב"ם בהל' דעות פ"ד ה"ד: "היום והלילה כ"ד שעות. די לו לאדם לישן שלישן שהוא שמונה שעות, ויהיו בסוף הלילה, כדי שתהי' מתחלת שנתו עד שתעלה השמש שמונה שעות ונמצא עומד ממטתו קודם שתעלה השמש". [ושם סוף הלכה ה' פסק ש"לא יישן אדם ביום"].

אמנם ברמב"ם הלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ג כתב, וז"ל: "אע"פ שמצוה ללמוד ביום ובלילה אין אדם לומד רוב חכמתו אלא בלילה, לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתי' ושיחה וכיוצא בהן אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה". עכ"ל.

ולכאורה צ"ב:

א) דלפמ"ש הרמב"ם בהלכות דעות שלא יישן אדם אלא בלילה ושיישן שמונה שעות בכל יום של כ"ד שעות, הרי בהכרח הוא שבחדשי הקיץ יבלה את כל לילותיו בשינה, שהרי לא משכח"ל יותר משמונה שעות מתחלת הלילה עד שתעלה השמש, ואיך כתב הרמב"ם ש"יזהר בכל לילותיו" (דמשמע דבכל הלילות הוא מדבר') ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה?"

(1) וכמ"ש הש"ך שבהערה הבאה.

(2) בשו"ע יו"ד סרמ"ו סכ"ג העתיק המחבר את לשון הרמב"ם "יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחת מהן בשינה", וכתב ע"ז הש"ך (שם סכ"ה - בשם הפרישה) "דכל לילותיו כמשמע, דאפילו בלילי תקופת תמוז הקצרים גם כן ילמוד, אחד המרבה ואחד הממעיט, מכל מקום ילמוד מעט ומ"ש (עירובין סה, א) לא איברא לילה אלא לשינתא ומוקמא לה (תוספות שם) בלילי תקופת תמוז, נראה לי שר"ל דאז יהי לו עיקר הלילה לשינה ועל דרך שאמרו לא איברא סיהרא אלא לגירסא ומוקי לה בלילי תקופת טבת הארוכים, ובודאי אז גם כן צריך לישן ולא ילמוד כל הלילה, אלא רצה לומר העיקר יהי' לו אז ללמוד מחמת אריכות הלילות". אבל דבריו לא יעלו יפה לבאר שיטת הרמב"ם דבי' עסקינן שכתב בהל' דעות (שבפנים) שצריך לישן שמונה שעות בכל לילה, וא"כ לא משכח"ל שיעסוק בתורה אפילו מעט בחדשי הקיץ.

(ב) אפילו אם נאמר (כדמשמע קצת ממ"ש הרמ"א³) דהרמב"ם מיירי מחמשה עשר באב ואילך שהלילות מתארכים, מ"מ כיון שגם בלילות אלו צריך אדם לישן שמונה שעות (בנוסף לזה שצריך לקרוא ק"ש ולהתפלל, ולאכול סעודת הלילה וכו'), לא משכח"ל שילמוד הרבה בלילה כי אם בלילי תקופת טבת הארוכים, ואיך סתם הרמב"ם ש"אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה"?

ואין לומר שמי שרוצה לזכות בכתרה של תורה צריך לוותר על שינתו, שהרי בתחלת הפרק דהלכות דעות שם פסק: "הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה, לפיכך צריך להרחיק אדם עצמו מדברים המאבדין את הגוף ולהנהיג עצמו בדברים המברין והמחלימים, ואלו הן". ובהמשך לזה פירט הרמב"ם את כל הדברים שיעשה האדם וחי בהם, ובתוכם שיישן שמונה שעות בכל יום (של כ"ד שעות), ושיהיו אך ורק בלילה. ובסוף דבריו (שם ה"כ והכ"ב) הוסיף: "כל המנהיג עצמו בדרכים אלו שהורינו אני ערב לו שאינו בא לידי חולי כל ימיו", ו"אחד הבריא ואחד החולה אין ראוי לו לזוז מכל הדרכים האלו שנאמרו בפרק זה". נמצא שדברי הרמב"ם שווים הם לכל אדם, גם למי שרוצה לזכות לכתרה של תורה.

ואדרבה, לכאורה, מי שרוצה לזכות לכתרה של תורה צריך לזהר ביותר בשמירת "דרכים אלו" - עפמ"ש הרמב"ם הלכות תשובה פ"ט ה"א: "הבטיחנו בתורה שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת נפש ונהגה בחכמתה תמיד שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה כגון חולי ומלחמה ורעב וכיו"ב. . . כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה. . . שתהיו פנויים להתחכם בתורה ולעסוק בה". נמצא שהשינה שמונה שעות בכל לילה, שהיא נחוצה כדי שיהא "הגוף בריא ושלם" מוכרחת היא כדי שנהי' "פנויים ללמוד בחכמה" ונזכה לכתרה של תורה. וצ"ב.



(3) יורה דעה שם. המחבר שם העתיק רוב דברי הרמב"ם (שהובאו בפנים) כלשונם [מי שרוצה לזכות בכתרה של תורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחת מהן וכו'] אלא בדברי חכמה ותלמוד תורה], ובהמשך לזה כתב הרמ"א "כי אין אדם לומד רוב חכמתו כי אם בלילה, ויש לאדם להתחיל ללמוד בלילה מט"ו באב ואילך, ומאן דלא מוסיף יסיף". [וראה לקו"ש חל"ד עמוד 42 ואכ"מ].

אם נשים מברכין ברכת המזון

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם הלכות ציצית פ"ג ה"ט: "נשים ועבדים שרצו להתעטף בציצית מתעטפים בלא ברכה".

והשיג ע"ז הראב"ד: "...ויש שחולק ואומר אף בברכה..." ומביא סעד לדבריו מפ"ק דקידושין מדרב יוסף דאמר: "מריש הוה אמינא מאן דאמר לי הלכה כר' יהודה דאמר סומא פטור מן המצות, עבידנא יומא טובא לרבנן, דלא מיפקדנא ועבידנא. ואם איתא דמאן דלא מחייב לא חזי לברוכי, א"כ איסורא קא עביד, דאיהו בברכה קא עביד להו. דאי בלא ברכה, מאי יומא טבא איכא". עכ"ל.

ומתרץ ע"ז הכס"מ: "ויש לדחות סעד זה, דאי הלכה כר' יהודה, לא יעביד להו בברכה, והוא ס"ד דטפי עדיף מי שאינו מצווה ועושה בלא ברכה, ממי שמצווה ועושה בברכה!".

לכאורה רואים כאן סברות הפוכות, דלהרמב"ם: נשים מתעטפות בלא ברכה, וסומא עושה מצות בלא ברכה, אי הלכה כר' יהודה דסומא פטור מן המצוות.

ולהראב"ד: נשים מברכות, וסומא מברך 'דבלא ברכה מאי יו"ט איכא', - ועפ"י הכלל שגילה לנו הרבי בלקו"ש חל"ד - נצבים ב', - דלהרמב"ם העיקר מה שהאדם פועל בעצמו לברר העולם, מובן דלהרמב"ם אין נשים מברכות (וכן פסק הרמב"ם בספרו היד בנוגע

(1) ובמרכבת המשנה תמה על הכסף משנה, דאלמה לא תירץ הכס"מ כמו שתירצו התוס' בר"ה לג, א. ד"ה הא ר"י: דנשים אין מברכות, אבל סומא מברך. דחייב במצוות מדרבנן ויכול לברך מדרבנן שהרי הקטן מברך משום חינוך מדרבנן - ולפיכך עשה יו"ט, דיכול לברך.

ועפ"י בארוכה בלקו"ש חט"ז יתרו ג', הע' 63-65, דציין להתוס' דסב"ל דסומא חייב מצוות מדרבנן, וציין ג"כ לדעת חידושי הרשב"א דפטור לגמרי מכל המצוות ואפי' מדרבנן.

ועפ"י המבואר בלקו"ש חל"ד נצבים ב' בדעת הרמב"ם דהעיקר הוא עבודה בכח עצמו וכו', מובן למה נקט הכס"מ בדעת הרמב"ם כדעת הרשב"א דסומא פטור לגמרי ואינו מברך, ואפילו הכי, ודוקא משום זה הי' עושה יו"ט גדול.

לכל ספיקות²) דאיך יאמרו וצונו. והיות שיש חשיבות גדולה, למה שפועל בכחות עצמו, לכן כאן אין מברכות.

(2) ראה לדוגמא: רמב"ם הלכות מילה פ"ג ה"ה פסק הרמב"ם: "וכן אנדרוגינוס מברכין על מילתו מפני שהוא אינו זכר ודאי". והשיג ע"ז הראב"ד: "אם אנדרוגינוס ספק מברך עליו, מפני שהוא ספק דאורייתא ועל ספק דאורייתא מברכין חוץ מן הדמאי מפני שרוב עמי הארץ מעשרין הן", ועי' שם בארוכה בכסף משנה העתיק תשובת הרמב"ם לחכמי לונין, בארוכה בנידון זה שאין מברכין על הספק.

וכן ברמב"ם הלכות סוכה פ"ו הי"ג, פסק הרמב"ם: "וכן טומטום ואנדרוגינוס לעולם אין מברכין לישב בסוכה מפני שהן חייבין מספק ואין מברכין מספק". והשיג ע"ז הראב"ד: "רואה אני מדבריו שהנשים שהם רשות אין מברכות כלל, ואין הכל מודים לו. ואני רואה מדברי רבא (שבת כג, א) דאמר הטעם לדמאי שאין מברכין על הפרשת מעשרות משום דרוב עמי הארץ מעשרים הם. הא לאו הכי מספקא מברכין, מפני שהוא ספיקא דאורייתא - מעתה ידעין ודאי, טומטום ואנדרוגינוס חייבין לברך". ע"כ.

וכן ברמב"ם הלכות חנוכה פ"ג ה"ה פסק הרמב"ם: "ולמה מברכין על יו"ט שני והם לא תקנוהו אלא מפני הספק, כדי שלא יזלזלו בו". והשיג ע"ז הראב"ד: "זה הטעם לאביי (שבת כג, א) אבל רבא חלק עליו ואמר שאין הטעם לדמאי אלא מפני שרוב ע"ה מעשרין הן, אבל ספק אחר אפילו בדרכן מברכין" עכ"ל.

ועייג"כ רמב"ם הלכות שחיטה פי"ד ה"ד, וכן ברמב"ם הלכות מעשר פ"ט ה"ד ועוד. וראים ברור שי' הרמב"ם דעל הספק אין מברכין ושי' הראב"ד דמברכין על הספק.

ונלאו המפרשים להסביר שי' הרמב"ם בהלכות ק"ש פ"ב הי"ג, שפסק הרמב"ם: "ספק קרא ק"ש ספק לא קרא, חוזק וקורא ומברך לפניה ולאחריה".

ולמה יברך ברכות ק"ש - הרי הרמב"ם סב"ל, דעל הספק אין מברכין?

ומביא הכס"מ מתשובת הרשב"א ס' ש"כ, דשאני ק"ש דמעיקרא כך היתה התקנה שכל שהוא חייב לקרות, צריך הוא לקרות לכתחילה בברכותיה, אבל גבי שארי מצוות, בספיקות אין מברכין.

ודברי הרשב"א צ, ב. דאמאי לא תיקנו כך ג"כ בשאר המצוות - דיברנו על הספק.

[ונלאו מאד המפרשים להבין דעת הרשב"א, עד שהפרי חדש בהלכות ק"ש סי' ס"ז וכן הביא במרכבת המשנה הלכות מילה פ"ג ה"ו בשם מהר"י קונקו ועוד, חידשו דגבי אנדרוגינוס דיש ספק אם נתחייב בכלל, שם סב"ל הרמב"ם דאינו מברך, אבל ספק אם יצא י"ח כגון: ספק שמע קול שופר, וספק נטל לולב, וספק קרא ק"ש, סב"ל להרמב"ם דמברך. אבל רוב הפוסקים פסקו כהרשב"א וכן משמע בתשובת הרמב"ם לחכמי לוניל הובא בכס"מ סוף הלכות מילה, דרך ספק גבי ק"ש מברכין, ואין מברכין על ספק דשאר המצוות יעויין מגיד משנה הלכות סוכה פ"ו הי"ג, וכן מגן אברהם סי' ס"ז סי' תקפה וסי' תרנב, וכן בשו"ע אדמו"ר הזקן בסימנים אלו, - אבל דברי הרשב"א, עדיין צריכין ביאור אמאי לא תיקנו כן בשארי מצוות? וכן צ"ב בדברי הרשב"א, אלמה

כי התורה לא חייבה הנשים, התורה לא חייבה את הספק, התורה על הודאי תדבר. ואעפ"כ הם הולכות בכח עצמם, לעשות מצוה דוקא בלא ברכה, כי הרי"ז מורה על גדולתם וחשיבותם, שעובדות הבורא בכח עצמם.

משא"כ להראב"ד דהעיקר הוא הקשר עם הקב"ה, לפיכך כותב הראב"ד דנשים מברכות, וכן אנדרוגינוס מברך. דבלא ברכה וקשר עם הקב"ה מצוה המצוות, הרי"ז כלום ממש ובלשון הראב"ד, "דאי בלא ברכה מאי יומא טבא איכא"³.

האם מברכין על הלל בראש חדש

ובזה יש להסביר עוד מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בסיום הלכות ברכות. דהרמב"ם כותב: "כל דבר שהוא מנהג אעפ"י שמנהג נביאים

תיקנו כן בברכת ק"ש דהרי בכל התורה כולה על הספק אין מברכין וספק ברכות להקל?

וי"ל ביאור הדבר ע"פ מ"ש אדמו"ר הזקן בתניא קדישא פמ"ט וז"ל: "ובזה יובן טוב טעם ודעת לתקנת חכמים שתיקנו ברכות ק"ש שתיים לפני. . . דלכאורה אין להם שייכות כלל עם קריאת שמע כמ"ש הרשב"א ושאר הפוסקים, ולמה קראו אותן ברכות ק"ש. . . אלא משום שעיקר ק"ש לקיים בכל לבבך כו' בשני יצריך כו' דהיינו לעמוד נגד כל מונע מאהבת ה'. . . ואיך יבא האדם החומרי למדה זו לכך סידרו תחילה ברכות יוצא אור, ושם נאמר ונשנה באריכות ענין וסדר המלאכים העומדים ברום עולם. . . ואח"כ ברכה שניה אהבת עולם. . . כלומר שהניח כל צבא מעלה הקדושים והשרה שכינתו עלינו. . . וזה מעורר אהבתנו אליו כמים הפנים לפנים..." עכ"ל.

הרי דברכות ק"ש עוזרים להאדם לקיים מצות ק"ש בשלימותה באהבת ה', ולפיכך מובן למה לדעת הרשב"א והמ"א ואדמו"ר הזקן רק בברכות ק"ש תיקנו לקרות תמיד לפני שקורין ק"ש אפי' על הספק, כי מבלעדן חסר בהחפצא דקריאת שמע (ובפרט לפי מה שביארנו בארוכה בגליונות הקודמים דלהרמב"ם עיקר מצות ק"ש היא קבלת עול מלכות שמים, לא רק אמירת הפרשה).

ואוי"ל בזה עוד, דהרמב"ם יסכים דנשים יכולות לברך ברכות ק"ש, דרך ברכות שארי המצות אשר קדשנו במצוותיו וצונו' אינן מברכות, כי הן עושות בכח עצמן כמבואר בפנים, אבל ברכות ק"ש דהן עוזרות להאדם (המטה) לעורר אהבתו לה', - ואהבת ה' הרי היא מהמצוות תמידיות שנשים מחויבות בהן, גם הן יכולות לברך. ולפיכך כתב: "נשים אם עשו המצוה אין מברכות". בהלכות ציצית ולא בהלכות קריאת שמע.

(3) דוגמא לדבר ממ"ש במרכבת המשנה הלכות ע"ז פ"א ה"ג, דלהרמב"ם אברהם לא ה' מצוה על קידוש השם, והי' אינו מצוה ועושה. ולהראב"ד אברהם ה' מצוה על קידוש השם, ולפיכך תמה הראב"ד "שם ועבר איך לא היו מוחזין". יעו"ש.

הוא כגון נטילת ערבה בשביעי של חג, ואצ"ל מנהג חכמים כגון קריאת הלל בראשי חדשים ובחולו של מועד פסח אין מברכין עליו".

והשיג ע"ז הראב"ד: "...ואינו מנהגנו לברך בכולן, ואין לנו ללמוד מערבה, לפי שאין בה לא שבח ולא הודאה בנטילתה, ומה צורך בברכה, אבל קריאת ההלל בימים המקודשים וקרבת מוסף בהם, אם תקנו בהן ההלל משום היכר לקדושתן, יפה עשו וצריך ברכה". עכ"ל.

ועי' בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם, דנתקשה בדעת הרמב"ם אמאי לא מברכין על המנהג, דהרי הרמב"ם בהקדמתו כותב מפורש, "דגם מנהגות איתניהו בלאו דלא תסור".

וכן פסק בהל' ממרים פ"א הל"ב, עיי"ש שנדחק בזה.

ומקובלני מזקני החסידים, שבא' מהתוועדויות הרבי (לפני קבלת הנשיאות) לתלמידי הישיבות בחול המועל סוכות. ביאר הרבי החילוק בין מצוות דאורייתא ומצוות דרבנן ומנהג - דמצוות דאורייתא הרי הם כמו שהאדון מצווה לעבדו לעשות, ועושה הפעולה. ומצוה דרבנן היא כמו שהאדון מרמז לעבדו לעשות, ועושה הפעולה. ומנהג הוא כשהעבד מצד עצמו מבין ועושה הפעולה. ומנהג קשור עם קשר העצמי שיש להאדון עם העבד. ולפיכך רואים שמחה הכי גדולה דוקא בהקפות, ודוקא במנהגי ישראל כגון לבישת כיפה וכו', ומוכן בזה ג"כ גודל מעלתו של מנהג, עד כדי כך ש'מנהג מבטל דין'. דדוקא במנהג מתבטא קשר העצמי דהקב"ה עם בני ישראל. ולפיכך סב"ל להרמב"ם, דאין מברכים על מנהג כלל אפי' לא על קריאת הלל בר"ח⁴ ובחול המועד פסח, מכיון דכל ענינו של מנהג הוא לבטא עבודת המטה מצ"ע, וא"כ איך יאמר אשר קדשנו במצוותיו וצונו, ואה"נ שהמנהגים נתגלו לנו ע"י החכמים והנביאים, ונכללו בהלאו דלא תסור, אבל הם גילו לנו באיזה אופן נעבוד הקב"ה בעצמנו.

אבל הראב"ד שסובר כמבואר בלקו"ש חל"ד נצבים ב' הנ"ל, דהעיקר הוא הקשר עם המעלה, סובר דבאלו המנהגים כמו חביתת ערבה, דאין בהם קדושה מצ"ע, והם רק חבטה וטלטול בערבא,

(4) ובפרט דר"ח קשור עם עבודת המטה, כמו קידוש החודש - 'אתם אפי' שוגגין אתם אפי' מזידין', וכן הוא יו"ט מיוחד לנשים דוקא, על שלא השתתפו בחטא העגל. וביו"ט כזה שמדגישים עבודת המטה סב"ל להרמב"ם דלא מברכין 'אשר קדשנו במצוותיו' על קריאת ההלל ביום זה.

והעיקר בה היא קדושת המטה, אז אין מברכין. אבל באלו המנהגים שיש בהם קדושה מצד המעלה, כגון קריאת הלל ועוד, מדגישים הקדושה שישנו במנהג זה⁵, ⁶שהוא מצד הלמעלה, ומברכים אשר קדשנו במצוותיו וצונו לקרוא את ההלל.



הלכה ומנהג

סיטון, פירוש

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר הל' מדות ומשקלות ס"ט: "הסיטון שקונה מיני מאכל ומשקה ומוכר לחנוני הרבה ביחד".

המקור להלכה זו הוא במשנה ב"ב פח, א. אמנם ברשב"ם שם ד"ה הסיטון: "הוא חנוני גדול שקונה הרבה יחד ומוכר לחנונים קטנים". וכ"ה בטור ושוע"ר חו"מ סי' רלא ס"ז מפורש כדברי הרשב"ם "שקונה הרבה ביחד ומוכר לחנונים".

וא"כ צ"ע הטעם לזה שבשוע"ר משנה מדבריהם בפירוש מילה זו, שבמקום מ"ש הרשב"ם והטור ושוע"ר "שקונה הרבה יחד", כותב בשוע"ר "ומוכר לחנוני הרבה ביחד".

ומתוכן דבריהם נראה, שהרשב"ם והטור והשוע"ר מפרשים, שהסיטון קונה מבעלי השדות הגדולים (הרבה ביחד) ומוכר לחנונים

(5) - ועוד נאריך בשיטתו המיוחדת של הרמב"ם בקריאת הלל בסיום ספר זמנים, ובפרש הראשון דספר המצוות.

(6) ועיין ג"כ בחידושי הגר"י הנ"ל, שמציין להגהות מיימונית פ"ג דמגילה, וכן רבינו שמחה כתב שיש לברך "דלא יהא אלא כעוסק בתורה, ואפי' במגילת רות וקנינות ושיר השירים יש במס' סופרים שמברכים אקב"ו על מקרא מגילה". עכ"ל. היינו כיון שיש בהלל קדושה מלמעלה כמו בחמש מגילות, לבד המנהג (היינו הקדושה מלמטה), שפיר שייך לברך על קריאתה, אשר קדשנו במצוותיו וצונו. משא"כ להרמב"ם מדגישים רק קדושת המטה ולכן אין מברכין עליה על המנהג.

(הקטנים), ואילו בשוע"ר מפרש שהסיטון קונה מיני מאכל ומשקה מהאיכרים הקטנים (מעט מעט) ומוכר לחנונים (הרבה ביחד). ומהו א"כ טעם ומקור שינוי זה.

לכאורה היה אפשר לומר שהמקור הוא במשנה דמאי פ"ב מ"ד: "אלו הן המשפיעין במדה גסה כגון הסיטונות ומוכרי תבואה". הרי שהסיטון מוכר במדה גסה הרבה ביחד. אמנם גם בר"ש שם מפרש: "דרכן לקנות פירות מרובין ומוכרים לחנונים". ולכאורה כוונתו לפרש כמובא לעיל מהרשב"ם וטור ושו"ע, ומה שנקראים "מדה גסה" היינו כיון שהוא עכ"פ יותר ממה שהחנוני מוכר מעט מעט. ועדיין יש לעיין מהו המקור לדברי רבנו, שמפרש באופן אחר מהנראה לכאורה בר"ש ורשב"ם והטור והשו"ע! ?

ואפשר שהמקור לזה הוא בברייתא ב"מ נו, א: "לא התירו למכור דמאי אלא לסיטון בלבד". ומפרש רש"י שם: "סיטון חבר לא הצריכוהו לעשר אלא מוכרו כשהוא דמאי, והלוקחו ממנו יפריש מעשרותיו, שהכל יודעין שהסיטון מכמה עמי הארץ לוקח, שהסיטון מן המשפיעין למכור במדה גסה הוא, דרכו לקנות פירות מרובין ומוכרן לחנונים".

ונראה מדברי רש"י שמפרש כמבואר בשוע"ר כאן, שהסיטון קונה מכמה איכרים מעט מעט, ואחרי שיש בידו פירות מרובין מוכרן לחנוני הרבה ביחד.

ועתה שנתבאר שכן מפרש רש"י את "סיטון" שוב יש לומר שכן מפרש גם הר"ש בדמאי שם, שהרי דבריו שם: "דרכן לקנות פירות מרובין ומוכרים לחנונים", הם העתק מילה במילה מדברי רש"י בסוף דבריו, וא"כ יש לפרש כן גם בר"ש, שהכוונה היא שקונה מכמה איכרים מעט מעט, ואחרי שיש בידו פירות מרובין מוכרן לחנוני.

ואפשר שזוהי גם כוונת הרמב"ם בפירושו לדמאי שם: "וסיטון הוא המוכר מאכלים רבים במדה גסה".

והטעם שרבנו הוצרך לפרש פרט זה כאן בהלכה זו, שכאן בהלכה זו שהחנוני צריך לקנח פעמים בשבוע ואילו הסיטון מספיק מה שמקנח אחת לשלושים, נוגע להדגיש בעיקר פרט זה, שהסיטון מוכר לחנוני הרבה ביחד, משא"כ החנוני "שהוא מוכר מעט מעט ומוכר תדיר יותר".



עוד הוספה יש כאן בשוע"ר, במה שמפרש שהסיטון "קונה מיני מאכל ומשקה". והנה ברשב"ם שם מפרש "סיטון חטים בלשון יון, ומשום שקונה הרבה חטין ביחד קורא לו סיטון". אמנם בתוס' ב"מ מח, א ד"ה נתנה, מוכיח ממשנה זו (שהסיטון צריך לקנח מדותיו) "דסיטון הוא מוכר דבר לח דהיינו יין ושמן". ולכן מפרש כאן בשוע"ר "מיני מאכל ומשקה".



יאוש בדבר שנאבד בביתו

הנ"ל

בשוע"ר הל' מציאה ופקדון סי"א: "בעל הבית אינו מתייאש ממה שאובד בביתו ובחצרו שסובר היום או למחר אמצא כיון שהוא מקום המשתמר ואין רבים נכנסים לשם. המוצא בחנות מהתיבה ולפנים שאין רבים נכנסים לשם. וכן בשולחני מן השלחן ולפנים".

לפום ריהטא הלכה זו היא משנה מפורשת (ב"מ כו, ב): "מצא בחנות כו' בין התיבה ולחנוני של חנוני כו' בין הכסא ולשולחני הרי אלו של שולחני". וכן נפסק בטור ושו"ע חו"מ סי' רס ס"ה.

אמנם בשוע"ר הוסיף כאן טעם להלכה זו "בעל הבית אינו מתייאש . . שאין רבים נכנסים לשם". ולפום ריהטא הוא דלא כפירש"י שם.

והיינו שברש"י שם (ב"מ כו, ב ד"ה בין התיבה וד"ה הרי אלו שלו) מבואר טעם החילוק, שמהתיבה ולפנים אמרינן מהחנוני נפל ומהתיבה ולחוץ אמרינן מן הבאין נפל. ואילו בשוע"ר מבואר טעם החילוק (אף אם בשניהם נפל מהחנוני), שמהתיבה ולפנים אינו מתייאש (כיון שהוא מקום המשתמר) ומהתיבה ולחוץ הוא מתייאש (כיון שרבים נכנסים לשם).



והנה הלכה זו, שאם רבים נכנסים לשם מועיל יאוש אף בבית, מבאר רבנו לעיל בס"י: "אם הוא בית שרבים נכנסים ויוצאים בו הרי הן שלו ואינו צריך ליתנן לבעל הבית, שאף אם ממנו נפלו כבר נתייאש מהם ונעשו הפקר".

ומצויין המקור לזה בראב"ן (ב"מ פ"ב קצח, ב). ובש"ך (סי' רס ס"ק יח). אמנם כשמעיינים שם נראה לכאורה דלא מיירו בזה כלל.

דז"ל הראב"ן שם: "ונראה לי דבתים שלנו שהרבים דורסין בהן, שהמוצא שם הרי הוא שלו, דד[נ]מה [ל]חנות הוא, ותנן מצא בחנות הרי הוא שלו משום דרבים מצויין שם ולא קניא ליה חנותו. אבל אם יתברר שהוא של בעה"ב שנמצא במקום דלא דרסי רבים שם, הרי הוא של בעה"ב, כדתנן בין התיבה ולחנוני הרי הוא של חנווני".

ממ"ש "דרבים מצויין שם ולא קניא ליה חנותו" נראה לכאורה דאמרינן שנפל מהבאים מבחוץ. וכך נראה לכאורה גם מהמשך דבריו "אבל אם יתברר שהוא של בעה"ב במקום דלא דרסי רבים שם", שעד עתה דברנו באבידה של הבאים מבחוץ.

וכן נראה לכאורה שמפרש הדברים בש"ך שם, שבתחלה מביא את מה שהקשו הרא"ש (פ"ב סי' י) והנמוקי יוסף (יד, ב במשנה) בשם הרשב"א והר"ן, שאף במצאו מהתיבה ולחוץ מדוע לא נאמר שתקנה חנות לחנוני מטעם חצירו, ומתריצים, דלא הוי חצר המשתמרת כיון דרבים נכנסים ויוצאים בה. וע"ז מביא הש"ך שכ"כ גם ראב"ן, ועוד כותב: ונ"ל דבתים שלנו כו'. וכיון שהרא"ש והנמוקי יוסף בשם הרשב"א והר"ן מיירו לכאורה כשנפל מהבאים מבחוץ, ומבארים רק הטעם שלא קנתה חצירו של החנוני, א"כ לכאורה מפרש הש"ך כן גם דברי הראב"ן. ומהיכן לומד א"כ רבנו "שאף אם ממנו [מבעל הבית] נפלו כבר נתייאש מהם ונעשו הפקר".



ונראה שההוכחה לכל הנ"ל היא מהמשנה וגמרא עצמה, דתנן (ב"מ כה, ב): "אם היה משכירו לאחרים אפילו מצא בתוך הבית הרי אלו שלו". ובגמרא שם (כו, א): "ואמאי ליזיל בתר בתרא". ומבואר בתוס' שם ד"ה וניזיל: דהיינו בעל הבית ... דאין בעל הבית מתייאש מה שמפסיד בביתו כסבור שימצאנו היום או למחר. ומתרת הגמרא שעשאו פונדק לשלשה בני אדם, או שלשה נכרים. ומפרש תוס' שם: "אפילו כי יש סימן מתיאש".

הרי מפורש במשנה ובגמרא ובתוס', שגם אם בעל הבית מאבד המעות בביתו, אם הוא מקום שיש בו שלשה בני אדם, או שלשה נכרים, או רבים נכנסים לשם, מועיל היאוש. ורק במקום שאין נכנסים בו רבים כותב התוס' שם: "דאין בעה"ב מתיאש מה שמפסיד בביתו כסבור שימצאנו היום או למחר". וכמועתק לעיל משוע"ר סי"א.

ולפי זה צריך לפרש המשנה שם (כו, ב) בחנות בין התיבה ולחנוני, דלא סגי במה שהוא בודאי נפל מבעה"ב, אלא צריך להוסיף לזה גם, מ"ש בשוע"ר "ובעל הבית אינו מתייבש ... שאין רבים נכנסים לשם", שאם רבים היו נכנסים לשם היה מתייבש והיאוש היה מועיל.

ובהכרח צריך לפרש כן גם מ"ש בראב"ן "דבתים שלנו שהרבים דורסין בהן שהמוצא שם הרי הוא שלו" דהיינו גם אם יודע שנפל מבעה"ב, שכיון שרבים דורסין בהם מתייבש.

וכן נראה שפירש הסמ"ע בסי' רס ס"ק טז: "הנמצא בינו ובין צד פתיחת התיבה ודאי מיד החנוני נפל והוא שלו דלא נתייבש ממנו". הרי שאנו צריכים לב' ההוכחות בזה: א) שמיד חנוני נפל כיון שאין רבים נכנסים לשם. ב) דלא נתייבש ממנו כיון שאין רבים נכנסים לשם.



וראיתי באנציקלופדיה תלמודית ערך יאוש ע' קסד-ו, שמביא מחלוקת הפוסקים בזה, שמוכיח מתוס' הנ"ל שמועיל יאוש גם כשהוא בביתו. ולאידך מביא מדברי הרמב"ן שם ובמלחמות (יד, ב), שכנמצא ברשות הבעלים אין היאוש מועיל.

והיינו ההלכה שמובא בשוע"ר לעיל ס"א-ב, שאם המוצא הגביה את האבידה ע"מ להחזירה, לדברי הכל אין היאוש מועיל כיון שהאבידה "נעשית פקדון בידו וברשות בעליה עומדת לפיכך אין היאוש מוציאה מרשות בעלים, שהיאוש אינו כהפקר גמור". וא"כ יש לומר כן גם כאן, כשבעל הבית מאבד דבר בביתו שרבים נכנסים ויוצאים בו.

אמנם מזה שאדה"ז פוסק בפשיטות לעיל כסברת הרמב"ן, וכאן פוסק כפשיטות כסברת התוס', א"כ נראה שלדעת אדה"ז אין מחלוקת בינם, אלא שכאשר המוצא הגביה את האבידה ע"מ להחזירה (אף שבעל האבידה אינו יודע מכך), הרי האבידה שמורה עבור בעליה, ולכן אין היאוש בטעות מועיל בה, ואינו דומה כלל למאבד דבר בביתו שרבים נכנסים ויוצאים בו.



פתיחת וסגירת דלת או חלון וכן שבירת עוגה שיש עליו צורה וכדומה

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו'

'בנתיבות התפילה' - על דיני טעויות בתפילה

כתוב בשו"ע אדה"ז סי' שמ סעיף ד: "הכותב והמוחק על מנת לכתוב במקום שמחק מאבות מלאכות הן . . ומדברי סופרים אסור אפילו למחוק שלא על מנת לכתוב. ולכן אסור לשבור עוגה שעשו עליה כמין אותיות אע"פ שאינו מכוין רק לאכילה מפני שהוא מוחק אבל מותר ליתנה לתינוק לפי שקטן העושה להנאתו אין צריך להפרישו כמ"ש בסי' שמ"ג. ואותן ספרים שכתוב עליהם אותיות בראשי חודי הדפים יש אוסרין לפתחן בשבת משום מוחק וכן לנעלן משום כותב, ואף שאינו מתכוין לכך פסיק רישיה ולא ימות הוא. ויש מתירין לנעלן לפי שכיון שהאותיות הן כתובות כבר אלא שמחוסרין קריבה בעלמא אין בזה משום כותב כיון שאפשר להקריבן בקל בלי עשיית מעשה חדש הרי הן כמקורבים ועומדים ואינו עושה כלום בקריבה זו. וכן מותר לפתחן מטעם זה ואינו כמוחקן כיון שכתובותן קיימת ואפשר להקריבן בקל והרי הן כמקורבין וכן נוהגין".

והנה מקור דברי רבינו לאסור אותן ספרים שכתוב עליהם אותיות בראשי חודי הדפים לפתחן בשבת משום מוחק וכן לנעלן משום כותב, הוא הלבוש שכתב "וקרוב אני לומר שחייבים עליו חטאת", ולדעתו גרע פתיחת הספר משבירת העוגה שעשו מאותיות, משום "דבשבירת העוגות אין בו אלא מוחק לבדו, אבל לא שייך בו מוחק על מנת לכתוב, שהוא עיקר האב מלאכה מן התורה, ובפתיחת הספר יש בו מוחק ע"מ לכתוב, שהרי דעתו לחזור ולסגרו אחר שילמוד מתוכו". ודעת היש מתירין הוא דעת הרמ"א בתשובותיו סי' קיט והט"ז סק"ב.

והנה המג"א שם סק"ו כתב: "צ"ע דא"כ אפילו כתובין עליו צורות יהא אסור דהא הצר צורה חייב וא"כ המוחקה נמי חייב וצ"ע. וכתב בתשו' רמ"א סי' קי"ט דספר שכ' על הדפין אותיות מותר לפתחו ולנעלו דכיון דעשוי לנעול ולפתוח ליכא משום מוחק ע"ש שהאריך. ולבוש כ' שהוא קרוב לחיוב חטאת, וכנ"ל להחמיר דראיות רמ"א אינן מוכרחות. ובכ"ה כתב שנוהגין להתיר. וכ"כ הר"ש לוי סי' נ"ז וכ' ע"ש דדוקא כשכותבין על העוגות אותיות מדבר אחר אבל כשהכתיבה היא

מהעוגה עצמה בדפוס או בידים שרי ולכן אוכלים העוגות שיש עליהם ציורים עכ"ל וצ"ע."

כלומר המג"א מחמיר כהלבוש ומוסיף שגם אם יש בצדי הספר צורות נמי אסור לפתחן ולסגרן. ואח"כ מביא חילוק מהר"ש הלוי דבעוגות יש חילוק אם הצורה הם דבר נוסף על העוגה שאז אסור או אם העוגה בעצמו הוא צורה שמותר.

והנה אדה"ז בשלחנו שבדרך כלל הולך בשיטת המג"א פוסק כאן אחרת בכמה דברים, א' הוא מסיים שהמנהג בדין אותיות בצדי הספר להקל כדעת הרמ"א ולא כהלבוש, ב' הוא בכלל אינו מביא דעת המג"א שגם צורה בצדי הספר אסור והוא כותב רק בנוגע אותיות וכלשונו "ואותן ספרים שכתוב עליהם אותיות בראשי חודי הדפים" ולא הזכיר דין צורה. על אף שבס"י הוא מביא דברי הרמב"ם: "הרושם רשמים וצורות בשטר וכיוצא בהם כדרך שהציירים רושמים חייב משום תולדת כותב וכן המוחקה", ולפי דברי המג"א אם אותיות בדפי הספר אסור גם צורות אסורים מדברי הרמב"ם אלו.

וכן בס"י שמג ס"י כותב רבינו דוקא צורה: "עוגה שכתובים עליה אותיות שאסור לאכלה בשבת". ובס"י תנח ס"ח: "יש אוסרין לשבור עוגה שיש בה כמין אותיות אעפ"י שאין מתכוין למחקם אלא לאכלם ביו"ט כמו שנתבאר בס"י שמ".

ואדרבה בהל' פסח סי' תס ס"ט כותב להדיא להתיר בצורות: "אם עבר ועשה ציורין על המצות מותרות באכילה אם לא שהה בציורן שיעור חימוץ, ואפילו לכתחלה אדם יוצא בהן ידי חובתו". ואף ששם מדבר בנוגע לכשרותן בפסח, מ"מ אילו היה איסור מצד מחיקה בנוגע להל' יו"ט היה מזכיר זאת.

מכל זה ברור שדעת רבינו דלא כהמג"א שבנוגע לאיסור מחיקה בצדי הספר שוות דין אותיות לדין צורות, אלא דעתו דאף שלפי הלבוש אותיות בצדי הספר אסורים מ"מ צורות אינן אסור¹.

וכך מצאתי לחלק גם באשל אברהם (להגה"ק מבוטשאטש), וכ"ה גם דעת הטל אורות הקדמון (עמ' שמב).

(1) וזה דלא כמש"כ בקצות השלחן סי' קמד ססק"ד.

טעם החילוק

ונראה דטעם לחלק בין אותיות לצורות הוא כדלהלן;

דהנה לכאורה צ"ע עוד בדברי רבינו שכתב בסי' שמ ס"י שהרושם רשמים וצורות בשטר וכיוצא בהם כדרך שהציירים רשמים חייב משום תולדת כותב, ואילו בסי' שב ס"ה כותב שהוא תולדות מכה בפטיש "...כגון הצר צורה בכלי העומד לציירו אפילו לא צייר אלא מקצת הצורה הרי עשה מקצת גמר הכלי וחייב שאף שהציור מצד עצמו אינו חשוב מלאכה מכל מקום עכשיו שהכלי נגמר וניתקן על ידו הרי הוא נחשב למלאכה וכן כל העושה איזה תיקון לכלי הרי תיקון זה נחשב למלאכה וחייב . . משום מכה בפטיש". ובאמת סתירה זו הקשו הא"ר ועוד מפרשים על הרמב"ם.

ונראה לומר בזה, דכתיבת אותיות על כל דבר שהוא הוי מלאכת כתיבה, כיון שעיקר כוונת האותיות הוא לבטא איזה כוונה וזהו מלאכת כתיבה וכן אם מצייר איזה ציור על נייר כדי לבטא איזה ציור או כדי לעשות חותם כדי שלא יכלו לפתוח איזה דבר (כבסי' תקיט ס"ו), הוי נמי בכלל מלאכת כתיבה כיון שהציור עצמו מבטא משהו. אבל אם משהו מצייר צורה על כלי או בית כדי לייפות הבית אין זה מלאכת כתיבה אלא מלאכת מכה בפטיש, כיון שע"י זה נגמר הכלי או הבנין, וזהו הדין בסי' שב. משא"כ אם הוא "רושם רשמים וצורות בשטר וכיוצא בהם כדרך שהציירים רשמים" כלומר הוא מצייר רק רושם של הצורה כדי שידע ויבין אח"כ מה לצבוע וזה כבר דומה למלאכת כתיבה כיון שכל כוונת הרשימה להורות האיקל לצבוע הצורה.

וא"כ בנוגע צורה על העוגה שכל עיקר כוונת הצורה הוא לייפות העוגה וכדומה, אין שייך בזה דין כתיבה (אלא דין מכה בפטיש כשעושה זאת בשבת, ותלוי במחלוקת הפוסקים אם יש מכה בפטיש באוכלין) ואין בזה דין מחיקה כששוברין זאת בשבת ויו"ט. ולכן פסק אדה"ז בהל' פסח שאם עבר ועשה ציורין על המצות מותרות באכילה.

ובעצם נראה דזהו גם הסבר בדברי הר"ש הלוי שכותב לחלק אם האותיות הוא על העוגה שיש לאסור ובין אם העוגה עצמה הוא מאותיות דמותר. דאם כתבו על העוגה אותיות כגון "מזל טוב" וכדומה א"כ יש כאן עוגה וגם כתיבת איזה מסר על העוגה, דאף שגם האותיות הוא לייפות העוגה מ"מ כתבו איזה מסר על העוגה ויש כאן ב' דברים עוגה ודבר נוסף כתיבת איזה מסר על העוגה, ולכן אסור מטעם מלאכת כתיבה. משא"כ אם העוגה עצמה הוא מאותיות א"כ יש

כאן רק דבר אחד עוגה והוא מיופה ע"י שחתכו אותו בצורת אות ולייפות העוגה אין איסור. ולפי"ז יוצא לנו גם שאם יש על העוגה איזה צורה כגון פרח וכדומה, אין איסור לחתוך העוגה בתוך הפרח.

דלת או חלון שיש עליהם צורה

הארכת קצת בזה משום דשמעתי לאחרונה שהיתה איזה קהילה חסידית בברוקלין שקבעו דלתות גדולות בבית מדרשם והיתה בהם צורת מנורה, דהיינו חצי מנורה על דלת אחד וחצי על דלת השני וכשסוגרים אותם ביחד הם צורת מנורה שלימה (וכפי שהרבה בתי כנסיות יש להם על הארון הקודש²), והיתה נדון בזה אם יש מקום להחמיר שלא לפתחן בשבת ויו"ט, ונקודת השאלה היתה כיון שבשו"ת ויען יוסף או"ח סי' קפד כותב שכיון שאדה"ז הביא ג"כ דעת הלבוש להחמיר באותיות בצדי הספר א"כ אע"פ שרבינו מסיים על דעת רמ"א שמקיל בזה "וכן נוהגין", מ"מ יש מקום לבעל נפש להחמיר בזה. א"כ ה"ה כשיש צורות על דלת יש חשש כתיבה ומחיקה.

ולדעתי נראה בזה היתר גמור בצורות, דלא מבעי' שאדה"ז מסיים להדיא דנוהגין להקל כהרמ"א אפי' באותיות (וכ"כ גם בחידושי צ"צ למשניות שבת פ"ב מ"ד), אלא אפי' אם אומרים דסוף סוף מביא רבינו גם דעת הלבוש ויש מקום לבעל נפש להחמיר, מ"מ בצורות אף פעם לא הביא רבינו לאסור ואדרבה דעת רבינו שגם הלבוש יתיר בצורות וכדלעיל, ודוק כי קצאתי מאוד בכל זה כיון שהנוגשים אצים לומר כלו מעשיכם.



הכשרת כיריים בזמננו לפי שיטת אדמו"ר הזקן

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

ידוע שיש מחלוקת הראשונים אם חמץ נחשב 'התירא בלע' או 'איסורא בלע' - המחבר בסי' תנ"א ס"ב פסק, שנחשב כ'איסורא בלע', וע"כ הוא הסיק שכלים שמשמשים בהם ע"י האור צריכים ליבון

(2) וכפי שהיית גם על הארון הקודש בבית הכנסת בעיר בעלזא שבנה הרה"ק מהר"ש מבעלזא. ע"פ דברי החיד"א בעבודת הקודש שצורת מנורה על הארון הקודש הוא סגולה נגד מגיפה בעיר.

גמור (עד שיהיו ניצוצות ניתזין מהם), והוסיף הרמ"א - שיש מקילין בליבון קל (באופן שקש נשרף עליו מבחוץ), "ונוהגים כסברא ראשונה בכל דבר שדינו בליבון, אבל דבר שדינו בהגעלה רק שיש בו סדקים או שמחמירין ללבנו, סגי בליבון קל כזה, חצובה דרך ליבון", עכ"ל. ועיין במ"א ה"ה חצובה: "היינו כלי שיש בו ג' רגלים שמעמידין הקדרה עליה וצריך ליבון, שלפעמים נשרף עיסה עליה". וכן בשו"ע רבנו סכ"ד: "חצובה, והוא כלי שיש לו ג' רגלים ומעמידים עליה קדרה או מחבת בתנור על האור כל השנה וכו' לפי שלפעמים נשרף עליה עיסה ונבלע בה טעם חמץ על ידי האור שלא על ידי משקה".

המ"ב בס"ק ל"ד כותב: שדי לזה בליבון קל משום שאף אם נשפך כבר נשרף והלך לו כיון שבכל שעה הוא על האש.

וראיתי בספר זכרון לע"נ הרב יהודה קלמן מארלאו ז"ל שהרב ד.ב.ב. מראה בטוב טעם ודעת שדעת אדמו"ר הזקן אינו כהמ"ב; אלא דעת רבינו, שחצובה צריך ליבון גמור. אבל הוא ממשיך לומר, שעל פי זה, בהכיריים שבזמננו בין אם הם נפעלים ע"י גאז או חשמל, צריך ליבון גמור לפסח.

אבל לי נראה לפי דעת רבינו די בליבון קל, וכדלקמן:

בסי"ג מביא רבינו ב' הדיעות ע"ד אם פסח נקרא 'התירא בלע' או 'איסורא בלע' - וכותב, שלפי הדיעה שחמץ נקרא 'התירא בלע', אז כל הכלים שבלעו חמץ קודם הפסח אפילו ע"י האור בלבד, הרי הן נכשרין ע"י הגעלה. דכיון שבשעת בליעתן בלעו דבר היתר, הקילו להכשירן על ידי הגעלה. ורבינו מסיים שהעיקר כסברא הראשונה - ואפילו בדיעבד שנשתמש בחמץ באותן כלים הבלועים חמץ על ידי האור בלבד, והוגעלו קודם הפסח ולא ליבנם באור יפה יפה כשיעור שנתבאר, הרי חמץ הללו אסורין בפסח אלא אם יש הפסד מרובה כו' וכן במקום שיש עוד צד אחר להקל, יש לצרף גם סברא האחרונה ולסמוך עליהם לכתחילה להכשיר בהגעלה את הכלים הבלועים מחמץ על ידי האור. ע"כ.

והנה בסכ"ו מביא רבינו הדעות בנוגע אם הולכין בכלי אחר רוב תשמישו בנוגע דיני הגעלה - דעת הרמב"ם והרי"ף והרשב"א והר"ן, שהולכין אחר רוב תשמישו. ודעת ה'מחזור ויטרי' תוס' בע"ז וראבי"ה, להחמיר, ואין הולכין אחר רוב תשמישו. ולענין הלכה כותב רבינו בסכ"ז: שכלתחילה צריך להחמיר (רמ"א סעיף ו').

והנה כיון שרבינו כותב שיש להקל בנוגע כלי שנשתמש ע"י האור להגעילו בלבד (משום שנקרא התירא בלע), במקום שיש עוד צד להקל, א"כ במקום שרוב תשמישו של הכלי הוא ע"י מים חמים, הרי מותר להגעילו (או ללבנו בליבון קל). וא"כ בכיריים שבזמננו, כיון שרוב מה שנשפך הוא משקה, א"כ לכתחילה יכול ללבנו בליבון קל שמועיל כמו הגעלה, וכנ"ל שו"ע או"ח סתנ"א ס"ד. ולא דמי לחצובה - "שלפעמים נשפך עליה עיסה" (לשון רבינו), שהוא דבר גוש ויבש שאין בו משקה.

והנה מלשון רבינו משמע, שאותו חצובה משתמשים בו בין לדברים לחים ובין לדברים יבשים, וע"כ אי אפשר לקבוע מה נקרא רוב תשמישו. אבל בכיריים שלנו בוודאי כמעט כל מה שנשפך על הכירה הוא משקה, וע"כ אין צריך יותר מליבון קל.

וכל זה בחמץ שנקרא לחד דעה 'התירא בלע', משא"כ בשאר איסורין, לכאור' לכתחילה צריך ליבון גמור אם יש חשש שנפל שם איסור יבש. אבל אפלו שם לא מחזקינן איסורא - לומר שנפל שם איסור יבש שהוא דבר שלא שכיח כלל ועיין בשו"ע סל"ו גבי מחבת, שרבינו מביא את דעת הרא"ש וראב"ה טור ושו"ע סי"א - דמחבת שמתגנין בה עיסה כל השנה לא נקרא הקדרה 'תשמישה על ידי האור', אפילו אם לפעמים נשרף ונכלה השמן או השומן תחת העיסה, ואע"פ שהתבשיל נשרף ונדבק לדופן הכלי "מ"מ לחלוחית משקה יש בתוכו ובפנימיותו ולא נתייבש אלא צד החיצון שאצל דופן הקדירה", ולכאורה הוא הדין בכיריים שלנו, שכמעט לא נמצא המציאות - שדבר יבש לגמרי יפול על חוטי הברזל, וא"כ אין מקום להחמיר ולהצריך ליבון גמור.

ועיין שם שהרב ד.ב.ב. עומד על מין חדש של כירה הפועל ע"י חשמל, אלא שיש הפסק טס חלק ממין זכוכית מיוחדת והקדרה יושבת על הזכוכית והחוטים בוערים למטה מן הטס. והרב הנ"ל כותב, שלפי דעת אדמוה"ז יש להצריך ליבון גמור, אלא שא"א לבצע את זה למעשה, משום הטעם שהוא נותן שם - 'שמא חייס עליה'. ע"ש.

אבל לפי דברנו, בחמץ קודם פסח בוודאי יש להקל בליבון קל, כיון שיש כאן המציאות של 'התירא בלע' לחד שיטה, יחד עם רוב תשמישו שהוא ע"י משקה, ואפילו עם המדובר הוא בשאר איסורים, מ"מ נראה לומר, שיש כאן דין של 'בלוע ע"י משקין' ואין צריך יותר מליבון קל (ובליבון קל אין שום חשש שמא יחוס עליו).



נוסח הכתובה

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

רב ושליח בברייטון ביטש ור"י בישיבת תות"ל

ידוע ומפורסם שיש לדקדק בכתיבת שטרות בכלל ובפרט בנוסח הכתובה אשר לבד חיוב חז"ל לכתוב הכתובה, יש בה גם ענין רוחני הנוגע להצלחת הזוג כמובא בספרים, ומגדולי הפוסקים הי' עוסקים בחקירת נוסח הכתובה שיהי' בתכלית ההידור מצד ההלכה וגם בסלסול הלשון ודייקו בה בחסר ויתיר כמו בס' נחלת שבעה שהוא הספר היסודי בכל נוסח השטרות כידוע. וכמה רבנים כבר העירו שאין לסמוך על הכתובות הנדפסות דלא ידוע מקורם ואולי הם מעשה הדיוט שלא בקי בשטרות (עי' נטעי גבריאל פכ"ו הע' ו ש"נ).

והנה בנוסח הכתובה כתוב אחריות נכסים בזה הלשון - "יהון אחראין וערבאין לפרוע מהנון שטר כתובתא דא נדוניא דן ותוספתא דא ואפי' מן גלימא דעל כתפאי", אבל ראיתי בכתובות הנדפסות שהוסיפו המלה - "מנאי", ואח"כ המשיכו בנוסח הרגיל "ואפי' מן גלימא כו", ברם האמת ניתן להאמר שבנוסח הכתובות שיש בידינו מגדולי הפוסקים לא הוזכר המלה "מנאי", דיש נוסח הכתובה של מהר"ם מינץ המובא באוצר הפוסקים סו"ס ס"ו, וכן בנחלת שבעה ולא הוזכר שם "מנאי", וכן אצל חכמי ישראל הספרדים לא הוזכר עי' ברמב"ם הל' יבום פ"ד הל"ג ובתשב"ץ ח"ג סי' שא ועי' גם בס' נשואין כהלכתה דלא הוזכר לשון זה והוא חקר ודרש בהרבה נוסחאות של כתובה ועד"ז באוצה"פ הנ"ל, וכן בכתובה שהשתמש בו הגרז"ש דבורקין ז"ל לא נמצא המלה "מנאי".

ולזאת תמוה מה שכמה רבנים נקטו לשון זה, ואפי' מרבני אנ"ש, אף שאין לנוסח זה מקור בדברי גדולי הפוסקים אשר מימיהם אנו שותים.



חיוב נשים במצוות שבת ופסח

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בסימן רע"א ס"ה כתב אדה"ז: "נשים חייבות בקדוש היום בשבת מן התורה . . . אע"פ שכל מ"ע שהזמן גרמא נשים פטורות ממנה,

בקידוש היום חייבות, שנאמר זכור את יום וגו' ונאמר שמור את יום וגו' כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, והואיל והנשים מוזהרות בשמירתו להשמר בו מעשיית מלאכה שהיא מצות לא תעשה כל מלאכה וגו', וכל מצות לא תעשה אף שהזמן גרמא, נשים מוזהרות בה, הרי הן מוזהרות ג"כ בזכירתו דהיינו קדוש היום".

ולכאור' צ"ב מהו כוונת אדה"ז שמדבר על העשה שהנשים "מוזהרות בזכירתו", דבפשטות לשון 'אזהרה' מתאים יותר לאיסור שמוזהרים שלא לעשותו, אבל לא לענין חיובי כקיום מ"ע שמתאים יותר לומר ש"מצוות בזכירתו"? (וראה לשון המ"ב (שם, סק"ג) "בעשה זכור גם נשים מצוות").

והנה עד"ז מצינו גם בענין חובת הנשים באכילת מצה בלשון אדה"ז בהל' פסח (סתע"ב סכ"ה): "ובאכילת מצה הן חייבות מן התורה לפי שהוקשה מצות עשה של אכילת מצה למצות לא תעשה של אכילת חמץ. . . שכשם שהנשים מוזהרות על לא תעשה של אכילת חמץ. . . כן הן מוזהרות על מצות עשה של אכילת מצה", דגם כאן לכאור' היה יותר מתאים לומר "כך הן מצוות במ"ע של אכילת מצה"?

וכבר הרגיש בזה הרב א. א. שי' בקובץ פרדס חב"ד (גליון מס' 9 ע' 89), ודייק מזה שאדה"ז רצה להדגיש שגדר חיובם של הנשים במצוות אלו היא "באזהרה" כחיובם במצות ל"ת, מכיון שחיובם במצוות אלו נובעת מחיובם במצות לא תעשה, עי"ש. אלא שעדיין נתקשה שם (ובגליון מס' 11 ע' 317) מהו הנפק"מ למעשה, מזה שאנו מגדירים את חיוב הנשים במ"ע אלו בתור "אזהרה", עי"ש. ולדידי גם עצם הענין דורש ביאור והסברה, מדוע צריך לומר שמכיון שחיוב הנשים במ"ע אלו נלמד מהיקש מלאו, זה גם הופך את המ"ע לאזהרה"?!

ואוי"ל הביאור בזה ע"פ מה שראיתי ב'משך חכמה' ב'פ' בא על הפסוק "ושמרתם את המצות", שמבאר: דעל המצוה של פסח ושבת נאמרה בתורה כו"כ פעמים הלשון "שמירה", לגבי פסח "ושמרתם את העבודה הזאת", "ושמרתם את הדבר הזה", "חג המצות תשמור", ופעמיים נאמר "שמור את חדש האביב", ועד"ז גבי שבת, "שמור את יום השבת" וב'פ' תשא נאמר ג"פ שמירה בשבת, וכן ב'פ' קדושים ובהר נאמר "את שבתותי תשמורו" עפ"ז מבאר שם המש"ח, ד"לכן נקרא פסח שבת - כמו דכתיב ממחרת השבת - שהוא כמו שבת ד"שמירה" ושמור בכל מקום הוא לא תעשה כמו שאמרו (שבועות ד, א) "כל מקום שנאמר הישמר (אל, לא, פן) אינו אלא לא תעשה". וכן מוצא

שפתיך תשמור - זו לא תעשה, וכן ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו - ליתן לא תעשה על כל עשה שבתורה", ולכן בשבת כל העשין שבו המה בלא תעשה, ונשים מצוות בקידוש היום - "כל שישנו בשמור ישנו בזכור" וכן פסח עיקרו בלא תעשה, וגם העשין שבו, יש להן דין לא תעשה, ונשים חייבות במצה. שכל שישנו בלא תאכל חמץ, ישנו בקיום אכול מצה. ועיקר הדרשא מזה דלא כתיב עשייה במצה ופסח, רק "שמירה", לכן נשים חייבות.

וא"כ מבואר מזה, שאין הפשט שבכל מקום שאנו לומדים דין לגבי מ"ע מל"ת הרי שזה הופך את העשה לאזהרת לאו, אלא שבשבת ופסח ישנו טעם מיוחד, כיון שהתורה כ"כ הדגישה בהם את ענין השמירה ולא עשייה, ללמדנו "שכללות המצוות דפסח ושבת גם העשין שבהם המה כלא תעשה".

(וראה שם במש"ח שבוזה אפשר ליישב קושיית התוס' ביבמות (ד), א) שיתחייבו נשים בציצית כיון דכתיב לא תלבש שעטנז וסמך ליה גדילים תעשה לך, "אית לן למימר כל שישנו בלא תלבש שעטנז ישנו בגדילים". אך לדברי המש"ח א"ש, משום שבציצית הרי כתיב לשון "עשייה" ולא "שמירה". ועיקר הטעם שחז"ל דרשו בשבת ופסח שכל שישנו כו', הוא לא רק מצד הסמיכות, אלא משום שזהו תוכן המצוה בכלל, וכנ"ל).

ועפ"ז יש לבאר מה שכתב אדה"ז (בס' רצ"א ס"ח) לגבי חיוב הנשים בשאר מצוות השבת: "נשים חייבות בסעודה שלישית כמו אנשים, וכן לבצוע על ב' כיכרות בכל סעודה שלכל מעשה שבת איש ואשה שוין מטעם שנתבאר בס' רע"א". ולכאן צ"ב היכן זה נת' בסרע"א, דשם לא נמצא אלא שהוקש ה"זכור" ל"שמור" דזה קאי על מצות קדוש, והיכן נת' כאן שלכל מעשה שבת כגון סעודות היום ולחם משנה, איש ואשה שוין?

והנה המקור לדברי אדה"ז הוא (כנסמן שם על הגליון) הר"ן בפרק 'כל כתבי', שמביא את דברי ר"ת שכתב, דנשים חייבות בג' סעודות ובלחם משנה "שאף הן היו בנס המן". וע"ז כותב הר"ן: "ואין צורך, שבכל מעשה שבת איש ואשה שוין כדילפינן [ברכות כ, ב] מזכור ושמור את שישנו בשמירה ישנו בזכירה, ובכלל זה הוי כל חיובי שבת".

ומבואר דנחלקו ר"ת והר"ן האם ההיקש דזכור ושמור נאמר רק לגבי קדוש, או על כל המצוות דשבת. דלדעת ר"ת שהוצרך לטעם דאף הן היו באותו הנס לחייב נשים בג' סעודות ולחם משנה, ההיקש שייך רק להענין דקידוש כפי שדרשו רז"ל דזכור קאי על מצות קידוש וזכור הוקש לשמור. אבל לדעת הר"ן ההיקש קאי על כל המצוות דשבת. ולכאור' צ"ב, דמהיכא תיתי לומר דקאי על כל המצוות? אך לפי דברי המש"ח הנ"ל א"ש, משום דכל יסוד ההיקש הוא מצד "שכל העשין שבשבת המה כלא תעשה" וכנ"ל. וממילא אין זה דין מיוחד לגבי קידוש דוקא, אלא זה שייך לכל המצוות דשבת שלכולם יש תוכן של "שמירה".

ועפ"ז אפ"ל שזהו מה שציין אדה"ז בס' רצ"א לענין שלכל מעשה שבת איש ואשה שוין - ל"טעם שנתבאר בס' רע"א אף ששם הוזכר רק קידוש, משום דבזה שאדה"ז ניסח שם את החיוב של הנשים בקידוש בלשון 'ואזהרה', הרי זה מדגיש את כל הביאור דלעיל, שזה שייך לאופי ותוכן הכללי דשבת, שענינו בשמירה ואזהרה, וממילא מובן שההיקש בא לרבות נשים, לא רק במצוות קידוש, אלא לכל חיובי השבת כמו ג' סעודות וכיו"ב, ודו"ק.



'היום יום' ד' אלול

הרב נחמן ווילהעלם

ראש ישיבת ליובאוויטש - מיניסוטה

"סדר ברכות התורה: נוגע בטליתו בתחילת הקריאה ובסופה. נושק הטלית במקום שנגע הטלית בס"ת, גולל הס"ת מפנה פניו קצת לימין ומברך פותח הס"ת וקורא".

והנה בספר מאמרים תש"ח ע' 146 [ובספר המנהגים (חב"ד)] הן הן אותן הדברים אבל מטעם מה השמיט כמה מהפרטים ועלינו לבאר תוכן הדברים אחד אחד.

הכותרת בספר המאמרים הוא בעליה לתורה ובהיום יום הכותרת הוא סדר ברכות התורה ונותן מקום לטעות ולומר שזהו מהטעמים שהשמיט בהיום יום הפרט דאחיזה בעץ חיים על ידי הטלית, שאין זה בכלל הברכה, אלא חלק מפרטי העליה לתורה. מ"מ עפ"י מה שיתבאר לקמן ומדויק בלשון השו"ע ס' קל"ט ס' א': "הקורא בתורה צריך

לאחוז בספר תורה בשעת הברכה", יראה שזה מחלק הברכה דוקא. ועוד הלשון סדר ברכות התורה לשון רבים ומפרש רק ממנהגי הברכה הראשונה ואינו מסיים [כבספר מאמרים שם] "בגמר הקריאה נוגע בטליתו בסוף מקום הקריאה". צ"ע.

אחיזה בעץ חיים על ידי הטלית

יש בזה ב' פרטים (1) אחיזה בעץ חיים. (2) אחיזה ע"י הטלית. והטעם שהשמיט ב' ענינים אלו בהיום יום י"ל דלא נרשם רק המנהגי חב"ד שיש בהם איזה חידוש, וגוף ענין האחיזה מפורש בשו"ע. והאחיזה ע"י הטלית, אינו אלא מחומרת והנהגת כ"ק אדמו"ר מוהרי"ץ מה שלא נתהווה מזה מנהג לרבים, וכפי שהעידו כמה שגם כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לא נהג כך. ודברים אלו ניתנו לבירור:

א. בגמ' מגילה (לב, א) אמר רבי פרנך אמר רבי יוחנן כל האוחז ספר תורה ערום נקבר ערום. ערום סלקא דעתך. אלא אימא נקבר בלא מצות. בלא מצות סלקא דעתך. אלא אמר אב"י נקבר ערום בלא אותה מצווה". ופ' ריב"א בתוס' ד"ה 'בלא אותה מצווה': "בלא אותה מצווה שעשה באותה שעה, שאם אחז ספר תורה ערום וקרא בו אין לו שכר מן הקריאה וכן אחזו לגוללו או להגיהו אבל אחזו במטפחת, אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד". וכן פירש"י ד"ה 'ערום': "בלא מטפחת סביב ספר תורה". ע"כ. וראה בלקו"ש חכ"ג ע' 143 ואילך. והרמב"ם בהל' ספר תורה פ"י ה"ו פסק: "לא יאחז אדם ספר תורה בזרועו ויכנס בו לבית המרחץ. . . ולא יאחז את ספר תורה כשהוא ערום ואסור לישב על מטה שספר תורה עלי". ובמה שהוסיף הרמב"ם מילת "כשהוא" יצא בס' בני בנימין משו"ת הרדב"ז ח"ב ס"י תשע"א לחדש דמפרש הרמב"ם דינו של ר' פרנך לא על הספר תורה כהנ"ל ברש"י ותוס' ורוב מוני ובוני הראשונים (ערום בלי המטפחת), אלא על האדם, שלא יאחזו ספר תורה כשהאדם ערום, ואף דמילתא דפשיטא היא, ומתחילת הלכה זו גופא מוכח במה שאין נכנסים לבית המרחץ וכיו"ב מהעדר כבוד התורה, וכן כל דיני צניעות לכל דבר שבקדושה, מ"מ מחדש לנו הרמב"ם שאף שלבש בקדים המכסים מקום הערוה, אעפ"כ מגדר קדושת וכבוד התורה צריך שיהיה לבוש לפי כבודו. וראיה לדבר [הובא בהוצאת קאפח] ממה שפסק בהל' תפילין פ"ד הכ"ג: "לא ילך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו. . . ולא ילבש אדם תפילין עד שיכסה ערותו וילבש בגדיו". וכל המראי מקומות מראים לברכות יח, א. ושם לא נמצא דין זה שאין להניח תפילין עד שילבש בגדיו ועל

כרחק מדינו של רבי פרנץ חידוש גדול. ויש להביא סמוכין לפירוש זה. שאף מי שמכסה ערותו עדיין נקרא ערום אם לא כסה גופו כראוי ממתני' - מגילה כד, א: "פוחח פורס את שמע, ומתרגם אבל אינו קורא בתורה. ואינו עובר לפני התיבה, ואינו נושא את כפיו". וראה בפ"י התוס' שם מיוסד על התרגום בישעי' דפחי הוא תרגום של ערום וזהו מי שלבוש בגדים קרועין. וראה במס' סופרים פ"ד הט"ו פוחח הנראים כרעיו או בגדיו פרומין או מי שראשו מגולה. אם לא שנדחיק ונאמר, דלכן פירש רש"י דערום פ"י יחף שאין לו בתי שוקיים [וראה בהגהות הב"ח שם], והיינו שמגולה לגמרי חלק מהגוף ולא כהרמב"ם וכו' שאפי' רק אם בגדיו קרועין וכיו"ב וצ"ע.

וראיתי בכף החיים [סי' קמ"ז אות ד'] שכתב: "ואני שמעתי שיש מפרשים, דהאי ערום לא קאי אס"ת, אלא על האדם שאוחז ס"ת שאם הוא ערום מטלית מצוייץ נקבר ערום".

והנה מפשטות לשון הגמרא יש לישתמע תרתי: דכל הדינים המוזכרים מלפניו על האדם קאי (1) פוחח ורואה גולל ומכרך. (2) הגולל ס"ת צריך שיעמידנו על התפר. (3) כל הקורא בלא נעימה עליו הכתוב אומר... ואח"כ אמר רבי פרנץ כל האוחז ס"ת ערום. אבל מהדין דבא מיד לאח"ז משמע דעם הס"ת קאי, "אמר רבי ינאי מוטב תיגלל המטפחת ואל יגלל ספר תורה".

ומאידך, ממשמעות הגמ' והדין במס' שבת לכאורה פשוט ומפורש הוא דעל התורה קאי, דהמשנה בדף יג, ב. תנן: "ואלו מן ההלכות שאמרו בעליית חנני' בן חזקי' בן גורן שעלו לבקרו. . . וי"ח דברים גזרו בו ביום. (ובגמ') מאי נינהו שמונה עשר דבר, תנן אלו פוסלים את התרומה. . . הספר והידים (ובדף יד, א) וספר מ"ט גזרו ב' רבנן טומאה אמר רב משרשיא שבתחילה היו מצניעין את אוכלין דתרומה אצל ס"ת, כיון דקחזו דקאתי לידי פסידא גזרו ב' רבנן טומאה - והידים מפני שהידים עסקניות הן. . . תנא אף ידים הבאות מחמת ספר פוסלות את התרומה משום דרבי פרנץ, דא"ר פרנץ האוחז ס"ת ערום נקבר ערום". ע"כ. ואם נימא שערום פירושו בלי בגדים המתאימים, מה הקשר בן מימרא דרבי פרנץ דמשו"ה גזרו שמי שלא לבש בגדיו כראוי יפסול את התרומה כשיגע בידיו אח"כ. אבל אם נימא כמשמעות רוב הפוסקים, אתי שפיר, שלא רצו חז"ל שיגע בידיו בס"ת בלי מטפחת, לכן אמרו הידים שיגעו בס"ת ערום יפסולו את התרומה כשיגע בידיו. ובאמת י"ל דלזה כיוון הפרמ"ג [במשבצות זהב ס' קמ"ז

ס' ק"א] דמ"ש הרמב"ם כשהוא ערום, מילת כשהוא מיותר, דאס"ת קאי לא על האדם וכמדוכח בשבת יד, א. ידיים מחמת ספר. וצריכים לפרש דכל פרטי ההלכות המותרות והאסורות בספרי תורה הם מטעם כבוד הספר התורה וכהותרת ביו"ד ס' רפ"ב לנהוג כבוד בספר תורה, ואין חילוק אם העדר הכבוד הוא באופן לבוש האדם או באופן נגיעה בתורה.

ב. והנה על סוגיא זו כתב המרדכי (סוף מס' מגילה): "כל האוחז ס"ת ערום נקבר ערום בלא אותה מצוה כתב רבינו אבי"ה נ"ל: דהני מילי בידיים סתם. אבל נטל ולא הסיח דעתו לא קפדינן". וכתב הב"י (סי' קמ"ז) שעל זה סומכים האשכנזים שאוחזים ס"ת ערום בשעה שמגביהין אותו להראות הכתב לעם. ומיהו מצאתי כתוב בשם ספר האגודה דאפילו סמוך לנטילה קאמר. ומסיים הב"ח "ולכן כל ירא שמים לא יאחז בעמודי ס"ת ערום בלי מטפחת, וכן ראיתי מן המדקדקים דבין בשעה שמגביהים אוחזים בעמודי ס"ת ע"י כנף הטלית ושמעתי שכך נוהגים במדינת אשכנז ונכון הוא".

ואחריהם יצאו במג"א ובט"ז במלחמתה של תורה דסב"ל להט"ז: "דהאוחז בעמודי ספר תורה כנהוג, אין זה בכלל אוחז ס"ת ערום (1) דהעמודים אינם רק תשמישי ס"ת. (2) ותו דפ' רש"י ס"פ בני העיר 'ס"ת ערום, בלא מטפחת סביב ס"ת'. הרי דאינו מקפיד רק על מה שדרך להיות על ספר תורה שהם היריעות. (3) ובפי' אמרינן לעיל שצריך לאחוז בעמודים בשעת ברכה וקריאת התורה, ולא הזהרנו שיקח איזה מטפחת על ידו כדי שלא יגע בעמודים. (4) ותו דאמאי כתב ב"י בשעה שמגביהין ולא אמר בשעת קריאה שזהו בכל ישראל ולא באשכנזים לבד. אלא על הס"ת עצמה הזהירו שלא יאחזו ערום. . ולא ראינו אפ' מהמדקדקים ליזהר מליגע בעמודי ס"ת בלי הפסק".

אבל המג"א הביא ראיות להיפך (1) ממ"ש הרמב"ם פ"ט מהל' אבות הטמאה: "המשיחות והרצעות שתפרן לספר אע"פ שאינו רשאי לקיימן כ"ז שהן מחוברים לספר מטמאים הידים, תיק של ספר ותיבה של ספר ומטפחות ספרים בזמן שהם תפורות מטמאין הידים. . א"כ כ"ש בעמודים" (2) ובשבת איתא, דעיקר הטעם דמטמאות הידים שלא יאחזו אותם ערום. ואם כן מוכח דאסור לאחוז אותם ערום אפ' בעמודים.

ויש לפרש דיש בזה ב' ראיות - הא' שכל מה שתפור על הספר כספר דמי וא"כ כ"ש בעמודים - הב' דטעם טומאת הידים הוא משום דאסור

לאחזו ערום, ומכיון שגם העמודים מטמאין את הידים, הרי מוכח שזהו משום דאסור לאחזו ערום.

וכתב הפר"ח (אות א'): "דמדברי הב"ח יראה דאפילו כרוך במטפחת אסור לו לאחזו בעמודי הספר בלא מטפחת או ע"י כנף הטלית. וליתא, דנהי דכשהוא ערום אסור לאחזו בעמודיו . . אבל כשהוא כרוך במטפחת פשיטא דשרי לאחזו בעמודי הספר אפ' בלא מטפחת".

סיכום: נראה דג' מחלוקות בדבר, דלדעת הב"ח לפי הבנת הפר"ח אפ' אם הס"ת כרוך במטפחת אסור לאחזו בעמודים בלא מטפחת. ולדעת הפר"ח ודאי אם הס"ת כרוך במטפחת מותר לאחזו בעמודים בלא מטפחת. ולדעת הט"ז ודעמ' אפי' אין הס"ת כרוך במטפחת מותר לאחזו בעמודים בלא מטפחת.

ג. ולהבין זה יש להקדים:

ביו"ד ס' רע"ח ס"א: "אין תופרין ס"ת אלא בגידי בהמה או חיה טהורה". ס"ב - "ישים בספר תורה שני עמודים אחד בראשו ואחד בסופו ומה ששייר גליון בראשו ובסופו יכרוך על העמודים ויתפרנו בגידים".

וכתב הרמ"א: "ובשעת הדחק שאי אפשר לתפרה בגידין אם נתפרה במשי סביב העמודים קורין בו". (וכע"ז כתב בש"ך סק"ב דבשעת הדחק יש הסובר שמותר לדבק היריעות בדבק).

והקשה ב'דגול מרובה' דדברי הרמ"א צ"ע, כי מביא המקור מתרומת הדשן ושם "לענין תפירות היריעות להדדי מיירי, אבל לענין העמודים נלע"ד אפי' לא נתפרו כלל בהיריעה ואין שם במה לתפור כשר. והרי ספר עזרא לא ה' לו רק עמוד אחד. והרמב"ם בריש פ' יו"ד, בחשבו הדברים הפוסלים לא חישב העמודים".

ובפתחי תשובה (שם סק"ג) הוסיף: "וכן השיג עליו בספר בני יונה והעלה, דאם הוציא ס"ת שאין לה עמודים כלל, יוציאו אחר שיש לו עמודים, ואם לא נמצא שם אחר קורין בו. אבל אם יש לה עמודים, אלא שלא נתפרו העמודים עם היריעות, ומכ"ש אם נתפרו במשי, אף שיש שם אחרת שתופרין בגידין, אין להוציא אחרת משום פגם הראשונה".

נמצא דגם בזה יש ג' שיטות: (1) דדין התפירה בגידין חל גם על הגיליון התפור אל העמוד כמו בשאר הגליונות. (2) דעל העמוד יכולים לדבוק בדבק אם לא מטעם צדדי דכשיהי' הדבק ימים רבים הדבק יבש ואז ינשרו מעל העמודים. (3) דבשעת הדחק שאי אפשר לתפור בגידים אם נתפשרו במשי קורין בו.

ד. והנראה לומר:

המקור לעשיית העמודים הוא בגמ' ב"ב יג, ב: "ת"ר הרוצה לדבק תורה נביאים וכתובים כאחד מדבק ועשה בראשו כדי לגול עמוד ובסופו כדי לגול היקף. . כי תניא ההיא בספר תורה, כדתיא כל הספרים נגללים מתחלתן לסופן וספר תורה נגלל לאמצעיתו ועושה לו עמוד אילך ואילך".

ויש לפרשו בג' אופנים מיוסד עמ"ש בלקו"ש חכ"ג ע' 143 כע"ז בגדר של מטפחת: א) מכבוד התורה אין נוגע כל כך שיהא תפור בעמודים, אלא בכדי שנוכל לאחוז בו את גלגולו בקל, עושין באופן שתפור בעמודים, ענין בהגברא.

ב) מטעם כבוד התורה כמ"ש הר"י מיגש (ב"ת שם) שלא יצטרכו להמתין בכל קריאה בתורה לגלילת הספר התורה למקומו מתחילתו או מסופו תופרין אותה בעמודים.

ג) הוא חלק מעצם הספר תורה וקדושתה (לא רק מכבודה), ע"ד שצריך להיות גליוני ס"ת.

ובזה יתיישב הכל, אם יתיישב כאופן הג' שהוי חלק מקדושת התורה, א"כ כל הדינים התלויים בהגליונות שצריכים להיות תפורים בגידים וכיו"ב, חל גם עלי', ולכן קדושתה חמורה מאוד, שמטמאה את הידים כמו הס"ת, ואין לאחזו ערום. ואם סב"ל כאופן הב' שזהו חלק מכבוד התורה, א"כ כמה דיכול לכבדו שיהא תפור כשאר הגליונות ועוד יותר מזה. שאף שהלכה למשה מסיני שהתפילין נכרכות בשערות ונתפרות בגידין, מ"מ מזה שהגמ' מוסיפה (שבת קח, א): "שאל ביתוסי אחד את ר' יהושע הגריסי מנין שאין כותבין תפילין על עור בהמה טמאה דכתיב למען תהי' תורת ה' בפין מדבר המותר בפין". משמע, שהתפירות יהיו מגידין דוקא כמו הס"ת. וראה שו"ע אדה"ז סי' ל"ב סע"ו: "יש מי שאומר שחוטין הנעשין מן הקלף הן כגידים עצמם וכשרין לתפור בהם ס"ת ותפילין, ויש לסמוך על דבריו במקום שאין גידים מצויים לתפור בחוטין אלו עד שיזדמנו להם גידים, שלא

להתבטל ממצות תפילין". ולכן רק כשהן תפורין ביחד ועושין פעולתן שקורין בו או כיו"ב, יש בו משום כבודה, ורק באופן כזה שאין המטפחת כרוכה סביבה אסור לאוחזה ערום. ואם כאופן הא' שאין בעמודים שום קדושה או מכבוד הס"ת רק הוא לתועלת הגברא. ולכן באיזה אופן שיתפרנו בגידין, במשי, בדבק, די בכך, אלא בתנאי שישאר כך. ואפילו כשתופרין ביחד, וכאלו שהוא דבר אחד, מ"מ בודאי אין מקדושת או מכבוד הס"ת ולכן מותר לאחזו ערום בכל מקום.

ה. והנה המשנה ברורה (ס' קמ"ז סק"ב) מסיים: "ובמקום שלא נהגו הכל לעשות כן אף מי שרוצה לדקדק בזה יעשה בדעת שלא ירגישו בזה בני אדם משום יוהרא".

אבל אנו אין לנו אלא דברי בן עמרם שכ"ק אדמו"ר מהרי"ץ נהג בחומרא זו ברבים! שכאשר עלה לעלי' לתורה החזיק בעמודי הס"ת בטליתו, ובודאי חל ע"ז מ"ש אדמוה"ז בסי' ל"ד ס"ו לענין הנחת תפילין דרבינו תם, 'שלא כל הרוצה ליטול את השם יבא ויטול' ולא יעשה כן במקום הרואים, אלא מי שמוחזק ומפוסם בחסידות. שכיון שהעולם נוהגים כרש"י נראין להם כיוהרא מי שחושש להחמיר ע"ע בזה אם אינו מוחזק להם שמחמיר ע"ע גם כן בשאר דברים.

ואעפ"כ לא נעשה למנהג רבים ולכן לא כתבו כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בהיום יום.

ועוד חזון למועד.



בגדר ברכת "צונאמיי" – ברכת רעם סער ורעש

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

בסדר ברכות הנדפס בכל סידורי תהלת ה' לפני ברהמ"ז כתוב לאמור, על רעם וסער ורעש - (ופי' רעש הוא רעידת האדמה וכן תירגמו בסידור הנ"ל מתורגם לאנגלית). "בא"י אמ"ה שכחו וגבורתו מלא עולם".

וצ"ע, דבסדר ברה"נ פי"ג הט"ו כתב אדה"ז וזלה"ק: "ועל הזועות, והוא רעידת הארץ, ועל הברקים ועל הרעמים ועל הרוח שנשב בזעף והוא רוח סערה חזקה ביותר על כל אחד מאלו צריך לברך בא"י אמ"ה

עושה מעשה בראשית. ואם רוצה יאמר בא"י אמ"ה שכחו וגבורתו מלא עולם". עכלה"ק.

ומקורו בשו"ע סי' רכ"ז שכתב המחבר שם סעי' א' כנ"ל וז"ל: "על כל אחד מאלו (זיקים, רעדת הארץ, ועל הברקים ועל הרעמים וכו') אומר וכו' עושה מע"ב ואם ירצה יאמר . . שכחו וגבורתו מלא עולם". ע"כ.

וכ' הבאה"ט שם, דמ"ש המחבר ואם ירצה אומר שכחו וכו' זה קאי דוקא על רעמים, אבל על ברכים אינו מברך כ"א עושה מע"ב.

וכ"ק אדה"ז שולל פי' זה בכותבו וזלה"ק: "על כל אחד מאלו". עכלה"ק. וכן הוא באמת לשון המחבר ג"כ, וצ"ע על הבאה"ט שמחלק כך.

וכן כתב בס' שערי ברכה שער ל' סעי' ט' הע' י', דהמעייין בב"י שם (סי' רכ"ז) יראה דקאי על הכל.

וראה בביאור הרב גרין שי' שם בסדר ברה"נ שכ' וז"ל: "לכאור' נראה שלדעת רבינו אין עדיפות לאף ברכה על חברתה". ע"כ.

ואף דמסתבר מילתי, אבל מלשון רבינו שם "על כל אחד מאלו צריך לברך עושה מעשה בראשית", משמע קצת דלכתחילה זהו עיקר הברכה, וצ"ע למה בסידור תהלת ה' כתב לכתחילה לברך כחו וגבורתו מלא עולם?

ולהעיר מדברי המנ"ב סי' רכ"ז סק"ד שכתב וז"ל: "וטוב לברך תמיד על רוח סערה שאין מצוי", רק ברכת עושה מעשה בראשית שכזה בודאי יוצא ממ"נ כי אין אנו בקיאים כ"כ מהו בזעף. ובשע"צ שם כי המ"א העתיק שזעף הוא הנשמע בכל העולם". ע"ש.

ואולי זה פי' הוספת אדה"ז על דברי השו"ע, שהמחבר כ' 'ועל רוחות שנשבו בזעף'. ורבינו מוסיף 'והוא רוח סערה חזקה ביותר'.

ומשמע מכל הנ"ל, דעיקר הברכה הוא עושה מע"ב, ורק אם ירצה יכול גם לברך שכחו וגבורתו.

ואולי י"ל דעיקר הברכה צ"ל עושה מע"ב. דמבואר במפרשים, דהטעם בברכת עושה מעשה בראשית דזהו חידוש ואינו בטבע העולם שמתנהג אחר בריאת העולם והוי כעין מעשה בראשית. (ראה ס' שערי ברכה הנ"ל שער ל' הערה א' והערה ב').

ונראה מכ"ז דאולי י"ל דאין דף הנ"ל בסידור תהלת ה' מקורו מרבינו.

(ובסידור אדה"ז עם ביאורים שי"ל ז"ע אינו מופיע רשימה זו).

יש להביא כמה ראיות לזה מדברי רבינו במכתביו ובשיחותיו.

במכתב הנדפס בלקו"ש ח"י ע' 200 וזלה"ק "אדמו"ר הזקן השמיט דין ברכת הקשת - ואולי מטעם דאשר אין רגיל במדינתנו". וכ"ה באג"ק חט"ו ע' שכ"ח וזלה"ק: "ואפי' ברכת הקשת שלא הוזכרה שם...". ע"ש.

וכ"ה בשיחת אחש"פ תשי"ג (תורת מנחם ח"ח ע' 111) בנוגע לברכת הקשת שלא הביאה רבינו הזקן בסידורו. ע"ש.

והרי ברשימה שלפנינו מביא מפורש ברכת הקשת עי"ש "דהרואה קשת מברך...". עי"ש. ואם מקורו טהור מכ"ק אדה"ז איך הי' כ"ק אדמו"ר זי"ע יכול לכתוב שאדה"ז השמיט, או לא הוזכרה. אלא ע"כ דאין זה מכ"ק אדה"ז.

ואולי יודעי דבר יודעים מקור דף זה, דיש בזה עוד חידושים וכמו שיעור חלה ועוד.

ולכאור' נראה מכל הנ"ל דעל הזועות, ברקים, רעמים, ועל הרוח שנשב בזעף וכו' מברכים עמ"ב, ואם רוצה, יאמר שכחו וגבורתו מלא עולם.



אכילת הפרי חדש בליל ב' דראש השנה – מיד לאחר הקידוש

הרב חיים אליעזר אשכנזי

ר"מ בישיבת תות"ל - מונטרעאל, קנדה

רבותינו נשיאנו נהגו שאת הפרי חדש בליל ב' דר"ה אכלו מיד לאחר הקידוש קודם נטילת ידים, כן מובא בספר אוצר מנהגי חב"ד תשרי ע' פא-פב. וכן פסק המטה אפרים סי' תר ס"ו וס"י.

וצ"ע, כיצד זה מתיישב עם דברי רבינו הזקן בסי' תפב ס"א: "מי שאין לו מצה שמורה משעת לישא ואילך כי אם כזית אחד בלבד, לא יאכלנו בתחלת הסעודה קודם אכילת מרור, אלא יאכלנו אפיקומן אחר

גמר כל הסעודה כדי שישאר טעם מצה בפיו, ויברך עליו על אכילת מצה. ובתחלת הסעודה יברך המוציא בלבד על לחם משנה שלימות ממצה שאינה שמורה ואכל ממנו כזית מיד כדי שיהיה הקידוש במקום סעודה כמו שנתבאר בסי' רע"ג. דביאר רבינו שמיד לאחר הקידוש בתחלת אכילתו יש לאכול את המאכל שממנו יוצא לקידוש במקום סעודה. ואין לומר שאפשר להתחיל באכילה מיד לאחר הקידוש, ואת המאכל שממנו יוצא לקידוש במקום סעודה יאכל מאוחר יותר, ועדיין הוא קידוש במקום סעודה.

ובסי' רפו במי שרוצה לאכול בשבת קודם מוסף, כתב המחבר ס"א שרשאי לקדש ולאכול פירות, והקשה המ"א כיצד יצא יד"ח לקידוש במקום סעודה, ותרין ששונה כוס יין, או שאוכל פירות ומתפלל מוסף במקומו ואוכל הפת. אולם רבינו ס"א כתב: "ובלבד שיקדש מתחלה וישהה רביעית יין או יאכל כזית מחמשת המינים אחר הקידוש מיד", ולא הביא את האפשרות השניה של המ"א. ורבינו לשיטתו בסי' תפב (ובכדי שלא יוקשה, באם אוכל כזית ממני דגן, א"כ מאי קמ"ל המחבר ששרי לאכול פירות - מבאר שם רבינו שהמחבר קמ"ל שמותר לאכול פירות "אפילו הרבה").

[אמנם בסי' תפג בב"ח (ד"ה ומ"ש והר"י גיאת) ופר"ח (ד"ה ויש) בביאור שיטת הרי"צ גיאות מבואר דלא כרבינו, עיי"ש],

וא"כ צ"ע כיצד אוכלים את הפרי חדש קודם אכילת המוציא, ומפסיקים בין הקידוש לבין אכילת המוציא שממנה יוצאים לקידוש במקום סעודה.

ואין שייך לתרץ, דצורך השהיינו הוא צורך הקידוש, וצורך הקידוש שאני. שהרי כל זה שאוכלים את הפרי חדש הוא מפני שחוששים שאינו מחוייב בשהיינו לצורך הקידוש, וא"כ ממה נפשך הפרי חדש אינו צורך הקידוש, וצ"ע.



חייב אדם להקביל פני רבו ברגל

הרב יחזקאל שרייבער
ברוקלין, ניו יארק

איתא במס' ר"ה (טז, ב) ובמס' בסוכה (כו, ב) אמר רבי יצחק חייב אדם להקביל פני רבו ברגל שנאמר (מלכים ב-ד) מדוע את הולכת אליו

היום לא חודש ולא שבת. (בעלה של שונמית אמרה לה כשאמרה לו אלכה וארוצה עד איש האלקים ואשובה, רש"י) מכלל דבחודש ושבת איבעי לה למיזל ע"כ, והנה ביסוד החיוב של קבלת פני הרב ברגל יש לחקור אם הוא מטעם שילמוד תורה מפי רבו, או הטעם הוא משום חיוב כבוד רבו.

הרמב"ן בפירושו עה"ת (שמות כ, ח) בביאורו בטעם השביתה בשב"ק כתב: והטעם שתהא השביתה בעינינו בעבור שהוא יום קדוש, להפנות בו מעסקי המחשבות והבלי הזמנים, ולתת בו עונג לנפשינו בדרכי ה' וללכת אל החכמים ואל הנביאים לשמוע דברי ה', כמו שנאמר מדוע את הולכת היום לא חודש ולא שבת, שהי' דרכם כן, וכך אמרו רז"ל מכלל דבחודש ושבת בעי למיזל עכ"ל, הרי מפורש יוצא מדבריו דהחיוב של קבלת פני רב ברגל הוא כדי ללמוד ממנו תורה, וכן משמע קצת בפרי מגדים (או"ח סי' תקנ"ב א"א סקי"ב) שכ' אהא דכ' המג"א שם דנהי דחיובא ליכא בימות החול לקבל פני הרב מ"מ מצוה איכא כש"ס חגיגה (ה, ב) רבי יעקב איש כפר חיטייא הוה מקביל אפיה דרבי כל יומא, והקשה הפרמ"ג דאם מצוה איכא בקבלת פני הרב גם בחול א"כ למה אמר בעלה של שונמית לה לא חודש היום וכו' הלא יש מצוה בזה, ותי' דהמצוה הוא שמא ישמע מרבו איזה דבר תורה משא"כ אשה שאינה מחוייבת בלימוד התורה ליכא מצוה עכ"ד הפרמ"ג, הרי דנקט דחיוב קבלת פני הרב הוא שילמד ממנו תורה.

ברם ברש"י (חגיגה ג, א. ד"ה להקביל) כ': יום טוב הי' שחייב אדם לכבד את רבו בהקבלת פנים ומשמע מלשונו שחיוב קבלת פני הרב הוא מטעם כבוד הרב, ועי' עוד רש"י סוכה (כו, א. ד"ה שלוחי) בהא דאמרי' שם דר' חסדא ורבה לא ישבו בסוכה ואמרו דפטורים הם מסוכה מאחר דשלוחי מצוה הם, וכ' רש"י שלוחי מצוה שבאנו לשמוע הדרשה ולהקביל פני ריש גלותא, ומשמע דהקבלת פני הרב הוא לא משום הדרשה דדרשה לחוד ולהקביל פני הרב לחוד, ומוכח דאין המצוה תלוי כלל בלימוד, וכן משמע דעת הרמב"ם בזה שהרי קבע הלכתא זו דחייב אדם לקבל פני רבו ברגל בהל' תלמוד תורה יחד עם יתר הדינים של כבוד רבו, עי' פ"ה ה"ו ז' שכ': "וכן לא יחלוץ תפיליו לפני רבו ולא יכנס עמו במרחץ ולא ישב במקום רבו וכו' וחייב אדם להקביל פני רבו" ועיי"ש, הרי שהרמב"ם כולל הדין יחד עם שאר הדינים של כבוד רבו, ומשמע שאין סיבת החיוב בשביל לשמוע תורה מפיו, ומספרים שפעם אחת שאל משהו את הגאון האדיר הרוגצ'ובי זצ"ל חקירה זו אם חיוב קבלת פני הרב הוא בכדי ללמוד תורה או מדין

כבוד הרב, וענה הרוגצ'ובי על אתר שיש לו שבע עשר ראיות לכאן ולכאן.

והנה בפני יהושע (ר"ה שם) מקשה דאיך בעי ר' יצחק לדייק מהקרא דבעלה של שונמית אמר לאשתו מדוע את הולכת אליו מכלל דיש חיוב לקבל פני הרב ברגל, והאיך אפשר לומר כן דהלא נשים פטורות הם ממצות זמ"ג אפילו במצוה דאורייתא וכ"ש בחיוב של דברי קבלה גרידא, (ועי' במהר"ץ חיות שם משכ"ב) ברם אי אזלי' כשי' רש"י והרמב"ם דיסוד החיוב של קבלת פני הרב הוא מתורת דין של כבוד רבו, שוב אין מקום לקושית הפני יהושע דהלא כ' החינוך (מצוה רנ"ז) דהמצוה לכבד חכמים נוהגת בין בזכרים ובין בנקבות, וא"כ גם נשים מחוייבות בקבלת פני הרב מאחר דיסוד החיוב הוא מטעם כבוד הרב ובזה גם הנשים מחוייבות ולכן שפיר אמר בעלה של שונמית לאשתו מדוע את הולכת.

עוד יש לתלות בחקירה זו האם חיוב קבלת פני הרב הוא בכדי לשמוע תורה מרבו או הטעם הוא בשביל לכבד את רבו, הנידון הידוע אם המצוה של קבלת פני הרב נוהגת בזממה"ז דבשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת או"ח סי' צ"ד) נשאר מהגר"י פיק ז"ל ע"ד הא דהטור והשו"ע השמיטו האי דינא של קבלת פני הרב ברגל והשיב דעיקר הטעם הוא משום דאז הוא זמן קבלת פני השכינה. ולכן השוו גם כבוד ת"ח לכבוד המקום ואמרו שברגל יש לקבל ג"כ את פני הרב, וא"כ בזממה"ז שאין מקבלין פני השכינה ברגל, כדי שלא יהא כבוד הרב מרובה מכבוד שמים (עי' קידושין לג, א) לכן ליכא שוב חיוב קבלת פני הרב ברגל, ברם ביערות דבש (דרוש י"ב) צדד להיפך מהנוב"י דאדרבה רק בזממה"ז יש חיוב אבל בזמן הבית ל"ה חיובא כלל, וסברתו דקבלת פני הרב הוא במקום קבלת פני השכינה, ומשום שאי אפשר לקבל את פני השכינה לכן אמרו שיש לקבל פני הרב תמורת זה, אבל בזמן הבית שקבלו פני השכינה ל"ה חיוב לקבל פני הרב עכ"ד וכ"כ בספה"ק בני יששכר (מאמרי ר"ח מאמר ב' אות ז') ובמלבי"ם (מלכים ב' ד, כג) ועיי"ש, (ועי' בספר ברכת אהרן עמ"ס ברכות מאמר קס"ז שהאר"ן בדברי הנוב"י והיער"ד וע"ע בליקוטי הערות על הנוב"י מה שקבעו בד' הנוב"י ואכמל"ב) והנה לדעת הרמב"ן ודעימי' דסבירא להו שהחיוב קבלת פני הרב ברגל הוא בכדי לשמוע תורה מפי רבו, וקבעו חז"ל החיוב בשלש רגלים דוקא, מפני שאז כל אחד שובת ממלאכתו, א"כ שפיר ישנו החיוב של קבלת פני הרב אף בזמן הזה, דאין בזה שום גריעות לכבוד שמים, דעיקר החיוב אינו משום כבוד

הרב, רק בכדי ללמד תורה מרבו ולכן גם בזמה"ז יש החיוב לקבל פני הרב ודו"ק.



חליבת בהמה בשבת ויו"ט

הרב אלחנן עבערט

שליח כ"ק אדמו"ר - שיקאגו, אילנוי

איתא בגמ' שבת קמד, ב: "אמר רב יהודה אמר שמואל סוחט אדם אשכול של ענבים לתוך הקדרה אבל לא לתוך הקערה. אמר רב חסדא מדברי רבינו נלמד חולב אדם עז לתוך הקדרה אבל לא לתוך הקערה אלמא קסבר משקה הבא לאכול אוכל הוא". וברש"י שם: "לתוך הקדרה של תבשיל לתקנו . . ואין זה דרך פריקתו, והוי כמפריד אוכל מאוכל". וברש"י ד"ה 'אבל לא לתוך הקערה': "דזימנין דלמשקה קאי...".

והביאור בגמ' הוא, דסוחט לתוך קדרה הוי אוכליא דאיפרת ומותר אפילו בשבת. וכך ביארו כל הראשונים בסוחט ענבים לתוך קדרה.

אבל בחולב עז בשבת לתוך קדרה מצינו מחלוקת ראשונים: שיטת התוס' - דחולב עז לתוך קדרה בשבת אסור, דאין זה נקרא אוכלא דאיפרת, דאינו יכול לאכול הבהמה בשבת, דהא חסר שחיטה. ובתוס' נראה ב' טעמים דאסור וז"ל התוס' ד"ה חולב עז: "...אבל בשבת לא חזיא לשחיטה כמו דש חשובא, (וטעם אחר נראה) שהבהמה היא כפסולת וכשחולב הוי כנוטל אוכל מתוך פסולת...". - ושמשמע שאסור מטעם בורר. והנה במהרש"א העיר על זה, וז"ל המהרש"א: "הוא מגומגם דבתחלת דבריהם נראה תולדה דדש הוי חולב בשבת . . אבל מה שכתבו בסוף דבריהם וכחולב הוי כנוטל אוכל מתוך פסולת והיינו תולדה דבורר". היוצא מדברי התוס', דחולב עז לתוך קדרה הוא דוקא ביו"ט וז"ל: "דהיינו דוקא ביו"ט דחזיא בהמה לאכילה הוי כמו אוכלא דאיפרת". ובר"ן כתב דאיסור חליבת עז לתוך קדרה אסור מטעם בורר, וז"ל: "מה שאין כן בעז דלא חזיא בשבת ואי שרינן לחלוב לתוך הקדרה נהי דהאי חלב כיון דבא לאוכל כאוכל דמי, מכל מקום הוי לי' כבורר אוכל מתוך פסולת, הלכך דווקא ביו"ט דעז גופי' חזיא לאכילה, אבל שבת דלא חזיא לאכילה לא". והרמב"ן חולק על התוס' והר"ן וכותב: דאין זה בורר, כי זה שהעז אסור לאכול הוא משום איסורא הוא דרביעה עילוה ולא מיקריא פסולת. ולשיטתו מותר לחלוב עז

לתוך קדרה בשבת, ואי משום מוקצה, שמואל לטעמיה דלית לי' מוקצה.

והנה בחידושי הרמב"ן וכן 'במלחמות' כתב ביאור בשיטת תוס' והר"ן מדוע לתוך הקערה אסור דהיה צריך להיות מותר מצד אוכל נפש ביו"ט (דהא לתוך הקדרה מותר דהוי אוכלא דאיפרת, דהיינו כשחולב לקדרה ויש שם אוכל או תבשיל, הוא מתקנו) וכתב דאסור משום דהוי נולד, וז"ל בחידושי: "ולדברי רבינו ז"ל דמוקי לי' ביו"ט לייק דכל תיקוני מיכלא ביו"ט שרי, ומיהו לתוך הקערה אסור דהו"ל נולד, דמעיקרא לאו משקה והשתא משקה" ובשו"ע רבנו ס' תצ"ה סק"ט כתב דאסור לחלוב עז ביו"ט מטעם אחר שלא יתבטל משמחת יו"ט. וז"ל: "וכן אסרו חליבת הבהמה, לפי שגם היא נעשית לצורך אכילת ימים רבים, שהרי אדם חלב כל צאנו ביחד". ובקונטרס אחרון הביא דברי הרמב"ן וחולק עליו ומביא דברי הרשב"א בדין שאין על החלב שנחלב מעצמו או ע"י נכרי תורת נולד אם הבהמה עומדת לאכול. והנה ביו"ד ס"צ דיני הכחל סק"א: "הכחל אסור מדברי סופרים, שאין בשר שנתבשל בחלב שחוטה אסור מן התורה, לפיכך אם קרעו ומירק החלב שבו מותר לצלותו". לכאורה דין זה שאין איסור מן התורה לבשל החלב בתוך הכחל משמע שאין עליו דין חלב עד שנחלב, ולפי דין זה משמע כדברי הרמב"ן, דכשחולב הוא דבר חדש ולכן הוא נולד.

ונראה להסביר דברי שו"ע הרב, דבאמת כשהוא בתוך הבהמה הוא ג"כ נקרא חלב ואין זה נולד, רק החידוש של דין בשר בחלב נתחדש רק אחר מעשה החליבה, לאסרו מטעם בשר בחלב.



חובת האב להשיא את בניו

הרב שאול רייצעס

כולל חזון אליהו - ת"א, אה"ק

באוצר הפוסקים אבה"ע סי' א ס"ב. הובאו הדיעות גבי חובת האב להשיא את בניו. דבגמ' קידושין (ל, א) איתא - מהתוספתא - איזו היא מצות אב על הבן . . ולהשיאו אשה", ושם נת' שהמקור לזה הוא מהפסוק: "קחו נשים והולידו בנים ובנות וקחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תתנו", שזהו המקור על חובת האב גם "ליתן לביתו מידי ולבושה, כי היכה דליקפצו" וכו'.

והובא פרט זה (חובת האב להשיא את בתו) להלכה ברמב"ם הל' אישות (פ"כ ה"א) בפירוש.

וכתב שם הלח"מ שחיוב זה של האב על בתו - וכ"ה בפשטות בבנו - הוא רק מדרבנן, וכל' הרמב"ם שם "ציוו חכמים", ומה שבגמ' הובא הפסוק קחו נשים וגו' הרי"ז רק אסמכתא בעלמא, דהפסוק ענינו רק עצה טובה לגולי בבל וכו'.

ולאידך הובא באוצה"פ שם דעת המכילתא סוף פרשת בא "מכאן אמרו מן התורה חייב... ולהשיאו אשה", היינו שזהו דאורייתא.

והנה כהנ"ל הוא גבי חובת האב בבנו. אבל ביחס לעצמו ודאי החיוב לישא אשה הוא חיוב מדאורייתא, מצד חיוב פו"ר שהוא מדאורייתא, ואפי' באם כבר קיים מצות פו"ר, ה"ה מצווה מד"ס לישא אשה. וכמ"ש ברמב"ם הל' אישות פט"ו הט"ז - ועייג"כ שיחת ש"פ שלח ה'תשמ"ה בביאור דברי הרמב"ם בזה. והיוצא לפי"ז דבאם הוא מחוייב לישא אשה וגם צריך להשיא את בנו, הרי יש עליו ב' מצוות מד"ס. (לשיטת הגמ' עכ"פ).

ואיתא במד"ר חיי"ש פ"ס סט"ז: "אמר רבי יודן למדתך תורה שאם יהיה לאדם בנים גדולים יהיה משיאן תחלה ואח"כ הוא נושא אשה. מאי אתה למד - מאברהם, בתחלה ויביאה יצחק האוהלה שרה אמו, ואח"כ ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה".

מדרש זה הובא גם בתנחומא, ובהדגשה יתירה על האחריות שעל האב להשיא את בנו, וגם הובא בפירוט יותר: "מכאן אתה למד שאם מתה אשתו של אדם, ויש לו בנים שלא ישא אשה עד שישא את בנו, ואח"כ ישא אשה לעצמו". היינו שבדברי התנחומא מודגש שהחובה על האב כ"כ חמורה עד שהם גם קודמים לו - "שלא ישא עד שישאם ואח"כ ישא".

ויש להבין: (א) לפי דברי המדרש נראה שניתן ללמוד מאברהם ויצחק אודות חובת אב בנישואין, וא"כ מדוע בהלכה נר' שזהו רק מד"ס, וכל' הרמב"ם שהובא לעיל "ציוו חכמים", וכן בהל' איסור"ב (פכ"א הכ"ה): "מצות חכמים שישא אדם בנו ובנותיו סמוך לפרקים", ולכא"ו נימא דהוא מדאורייתא, ובפרט, שהחובות האחרות שישנם לאב בבנו נכלל גם החובה למולו, ונלמד בגמ' שם מאברהם ויצחק "וימל אברהם וגו'. ואת"ל שמדרש זה אינו לימוד כ"א בדרך

רמז, ולהעיר מל' הילקוט כאן "לימדך תורה דרך ארץ" הנה עדיין יש להבין.

(ב) בודאי שזהו מצוה מד"ס, ולדברי המדרש הרי"ז אפי' קודם לנישואי עצמו, ובתוספתא בכורות פ"ו ה"ג איתא: "הוא לישא אשה ובנו לישא אשה הוא קודם את בנו", מפשטות הל' משמע ברור שהאב כבר קיים מצות פו"ר - דהא יש לו את בנו, ובכ"ז האב קודם את בנו. ויש להבין הפלוגתא בזה, דלהמדרש בנו קודם ולהתוספתא הוא קודם לבנו?

וגם בגוף דברי המדרש, יש להבין: בפשטות אופן הלימוד הוא מצד סמיכות וסדר הפרשיות, אמנם מצד סדר המאורעות כפי שהיה בפועל, ובפרט לאור דברי רש"י נראה שיצחק לא נשא אשה לפני שאברהם נשא את הגר:

בסיפור הבאת רבקה נאמר "ויצחק בא מבאר לחי רואי", ופירש"י: שהלך להביא את הגר", ומיד "ותראה . . ותפול מעל הגמל".

ואף שסו"ס סמיכות פרשיות בתורה יש כאן, הרי בשלמא באם הלימוד מהסמיכות היה לענין אחר, כלל וכדו' הרי מובן שסו"ס סמיכות יש כאן, אבל כיצד ניתן ללמוד מסמיכות פרשיות לגבי דבר הנוגע לקדימה ואיחור בזמן (מי קודם למי בזמן) כאשר בפועל ממש בה"מלמד" הקדימה והאיחור הוא באופן הפוך ?!

בלקו"ש חט"ו ע' 174 הע' 6 - בקשר לענין אחר ביאר, שפירש"י זה שיצחק הלך לקחת את הגר - אינו מצד עצמו פשוטו של מקרא רק שרש"י נסמך בפירושו על הכתוב לאחר"ז בפרשה "ויוסף אברהם" שלקח את הגר, ומזה הבין רש"י שיצחק הלך להביא את הגר. אבל, מסתבר שאחרי שביאר זאת רש"י הרי"ז פשוטו של מקרא שאכן כרגע חזר יצחק מבאר לחי להביא את הגר ואכן הביאה. וא"כ לכאן אין כ"כ ראייה שצריך להשיא את בנו תחילה.

והביאור בזה: נוסף על זה שכבר נשתלח אליעזר לחפש אשה ליצחק, ונתן שטר מתנה וכו', הנה י"ל שהליכת יצחק היה כך מדעתו של יצחק (ואולי גם ללא בקשת אביו כלל) וכ"ל רש"י הנ"ל: "שהלך להביא הגר לאברהם אביו שישאנה", ומודגש יותר בל' התנחומא: "מכאן אתה למד . . מנין ממ"ש ויביאה יצחק ואח"כ ויוסף אברהם. אמר יצחק אני לקחתי אשה ואבי עומד בלא אשה?! - מה עשה הלך והביא לו אשה" ע"כ. (וממשיך מיד ומביא הדרש ע"פ ויצחק בא וגו')

וכפירש"י). והמורם מל' התנחומא שכותב את דברי ומחשבת יצחק בהמשך אחד עם הנ"ל שאברהם השיא את בנו תחלה - פעולתו של אברהם בנוגע ליצחק, מובן שאי"ז סתירה, ואדרבה - דמצד אברהם דאגתו היחידה היה בנוגע לבנו וזה שהביא את הגר היה זה פעולתו של יצחק לאברהם - "אמר יצחק . . ואבי יושב בלא אשה מה עשה וכו'".

ולפי"ז מובן שממעשה אברהם שמצ"ע השיא (עכ"פ בהכנה) את יצחק ורק לאח"ז דאג לעצמו ניתן ללמוד "שלא ישא אשה עד שישא את בניו".

[ומש"כ במדרש כאן "אמר יצחק אני לקחתי אשה ואבי" אף שעדיין לא לקח כפשוטו הכתובים, וכנ"ל - י"ל דכיון שידע מהשליחות של אליעזר החשיב א"ע שכבר לקח, ולכן תמה "ואבי יושב כו'". ועוד י"ל].

ומעתה יש לפרש בהפלוגתא לכאורה שיש בין דברי המדרש להתוספתא - מדברי המדרש אין שום פירוט מהו המצב של האב במשפחתו היינו האם כבר קיים מצות פו"ר במילואה או לא. רק שהתורה מלמדת "דרך ארץ" מאברהם. וא"כ מפשטות דברי המדרש משמע שחובת האב להשיא את בנו קודמת להשיא את עצמו בכל מקרה. שלכן צריך כאן הלימוד "שלמדתך תורה", דבאם הראיה היא רק למקרה שכבר קיים פו"ר (כבנדון דאברהם שהוליד את ישמעאל ויצחק וגם בת היתה לו) - הרי פשיטא שצריך תחלה להשיא את בנו (לכאורה) דמהיכי תיתי שקודם ישיא את עצמו אלא למדתך תורה באברהם, היינו מעצם העובדה שסיפרה התורה ופירטה בזה, ללמדך שתמיד "ישיא את בניו תחלה".

וא"כ דברי התוספתא אכן סותרים לזה - ש"הוא קודם לבנו".

ובספר החסידים תירץ לחלק שאכן במדרש כוונתו רק למקרה שהאב כבר קיים פו"ר משא"כ להתוספתא המדובר שיש לו רק בן אחד. ואז הוא קודם לבנו.

אבל, נוסף על הביאור האמור שמדברי המדרש לא משמע כן, הנה בודאי שמדברי התוספתא לא משמע כן, דדין זה הובא בתוספתא שם בהמשך לכמה חיובים שעל האב לבנו, ומאי שנא דדוקא בתוספתא שם בהמשך לכמה חיובים שעל האב לבנו, ומאי שנא דדוקא בחובה זו של נישואין נחלק באם יש לו בן יחיד או כמה בנים (ובנות) !?

ולכן י"ל שאכן לדעת התוספתא הוא קודם לבנו בכל מקרה ואפי' שהאב כבר קיים פו"ר, דלשיטת התוספתא החובה היא תמיד קודמת לו עצמו ואח"כ למי שנתחייב עליו לזולתו.

ומדויק בלשון התוספתא: "הוא ללמוד תורה ובנו ללמוד תורה, הוא לישא אשה ובנו לישא אשה הוא קודם לבנו", דמהא שצירפם יחד בפסק דין אחד שהם בתורה והן בנישואין דין אחד להם - הוא קודם לבנו" מוכח שהם מאותו הגדר.

דבלימוד התורה אין הפירוש שהאב לא למד מעולם, כך שכעת "אין סיפוק נכסים שילמדו שניהם", (וכדמוכח ממעשה הגמ' קידושין כט, ב. עיי"ש) וכעת חל עליו החיוב ללמוד בדיוק כבנו, אזי מכיון שהחיוב שיש לו ללמוד הוא קרוב לו יותר מאשר הא שיש חיוב על הבן ללמוד (שחיוב זה שייך להאב רק בצורה עקיפה ולא ישירה דזהו רק ממצות הבן שמועלת על האב) לכן הוא קודם לבנו, וכמו"כ בנישואין כאן שגם על האב ישנו חיוב (מד"ס) לישא אשה חדשה, שהרי "אין האיש רשאי לישב בלא אשה" (רמב"ם איסור"ב שם הל' כו) רק שהנישואין הוא ממצות הבן המוטלת עליו - אזי חובתו קרובה אליו יותר ומוקדמת בסדר החיוב "הוא קודם לבנו". דזהו שורת הדין. ובמדרש מוסיף שמצד "דרך ארץ" היינו ל"פנים משורת הדין" נלמד מאברהם שבכ"ז השיא את בניו ורק אח"כ נשא בעצמו.



גדרה של קביעות סעודה – ב"לחם שאינו גמור"

הת' מ"מ ברונפמן
קבוצה תות"ל - 770

א. ב"סדר ברכות הנהנין" (פ"ב ה"א) פוסק רבינו הזקן לגבי דיני ברכת המזון לאמור: "ברכת המזון מן התורה - אינה אלא כשאוכל פת כדי שביעה, כמו שכתוב 'ואכלת ושבעת וברכת'. וחכמים תקנו לברך אפילו על כזית. ולא תיקנו - אלא בלחם שדרך בני אדם לקבוע סעודה, אבל מיני לחמים שיתבתאר, שאין רגילין לקבוע סעודה עליהן, אין מברכין עליהם 'המוציא' וברכת המזון - אלא: לפניהם 'בורא מיני מזונות' ולאחריהם 'מעין שלוש', אלא אם כן אוכל מהם שיעור קביעות סעודה. דהיינו: כשיעור שרוב בני אדם קובעים סעודת קבע, שהיא סעודת ערב ובוקר, על שיעור זה מסתם לחם גמור, וגם מלחמים אלו

כשאוכלים שיעור כזה לפעמים - אזי הם קובעים סעודה עליו, ולכן, אף מי שאכלו סעודת עראי, ולא שבע משיעור זה, בטלה דעתו".

כלומר: בדין 'ברכת המזון' מחלק אדה"ז ג' חלוקות: (1) חיוב ברכת המזון מן התורה חל כאשר אכל פת כדי שביעה.

(2) חכמים הרחיבו את חלות חיוב ברכת המזון, בתקנם, שאפילו אם אכל אדם פת שלא כדי שביעה, אלא כזית בלבד, גם אז צריך לברך ברכת המזון. אלא שיש בזה תנאי: דין זה אמור כאשר אכל כזית מסוג "לחם שדרך בני אדם לקבוע סעודה עליו". וגדר קביעות סעודה הוא "כשיעור שרוב בני אדם קובעים סעודת קבע, שהיא סעודת ערב ובוקר".

(3) אולם, ישנם סוגי לחמים שאין רגילים לקבוע סעודה עליהם, רק בדרך כלל אוכלים מהם דרך ארעי. (ודבר זה נלמד ברור מ"ש רבינו בפ"ב ה"ה וה"ו בגדר מיני לחמים אלו - שבני אדם אינם קובעים עליהם סעודה - שהם: "מיני לחמים דקים ורכים", וכן, לחמים כאלו שנוצרים מעיסה אשר נעשתה מבלילת "קמח במים - בלילה רכה יותר מדאי". אשר מזה רואים בפירוש שסוגי הלחמים הללו - "לחם שאינו גמור" - נאכלים דרך עראי, שכן מבחינת מהות טיבם הרי הם כ"עוגיות" וכיו"ב. בסמוך להלן נדון לגבי "פת הבאה בכיסנין"). כיון שכן, (שבדרך כלל אוכלים מהם דרך ארעי, ולא לשובע ובקביעות סעודה), ברכתם - בורא מיני מזונות, ומעין שלוש.

אכן, כאשר קיימים מקרים חריגים (כהדגשת אדה"ז: "כשאוכלין שיעור כזה לפעמים - אזי הם קובעים עליו סעודה") בהם אוכלים את מיני הלחמים הללו לשובע ובאופן דקביעות סעודה, צריך לברך עליהם המוציא וברכת המזון.

ב. בנקודה זו מתעוררת שאלה: האם דברי רבינו הזקן ביחס למיני הלחמים (בחלוקה השלישית הנ"ל) מהווים תיאור סוגי קביעות הסעודה על הלחמים הללו שבזמנו, או שמא מדובר כאן על פסיקת "גדר" קביעות סעודה של הלחמים הללו הלכתית.

הנפק"מ למעשה משאלה זו תנבע (לא בסוגי הלחמים הנ"ל, המכונים בסדר בה"נ "לחמניות" העשויות מ"בלילה רכה" ו"טרוקינין") אלא בסוג השלישי (אותו מביא רבינו בפ"ב ה"ז), והוא: "פת הבאה בכיסנין". ובהקדמה תחילה:

שם (בה"ז) מביא אדה"ז שתי דעות, מהי בכלל "פת הבאה בכיסנין":

(1) דעה אחת סבורה: שפת הבאה בכיסנין היא "עיסה שנילושה בחלב, או בחמאה, או בדבש, או בשמן ויין, או בשאר מי פירות או במי ביצים ושומן". פת מסוג כזה, כך סבורה שיטה זו, "אינה עשויה לקביעות סעודה, כי רוב בני אדם כוססין ממנה מעט, ואין קובעין סעודה אלא על פת שנילושה במים לבדה", לכן מברכים עליה (אם לא אכלה לשובע) בורא מיני מזונות ומעין שלוש.

וצ"ב מה דעה זו פוסקת. האם כוונתה לפסוק "גדר" - אשר: עיסה שמעורב בה מי פירות וכדו', והמים הם מיעוט בעיסה, אין למאפה הגדרה של "לחם". או שבכוונתה לתאר המצב (אז) בנוגע על מה נהגו לקבוע הסעודה. שכיון שבני אדם רגילים לקבוע סעודה באופן כללי רק על לחם שנעשה מעיסה אשר נילושה במים בלבד, שוב (לפי הכללים שצריך לילך אחר מנהג רוב העולם בזה) אין לברך על פת שנילושה במי פירות (- "פת הבאה בכיסנין" לדעת שי' זו) המוציא (כ"י רוב בני אדם כוססין ממנה מעט").

מעניין מאד לציין, כי לפי דעה זו, הנה (כמו שממשיך אדה"ז שם): "עיסה גמורה שנילושה במים - שעירב בה תבלין בלישתה, עד שאין דרך רוב בני דם לאכול ממנה הרבה ולקבוע סעודה עליה, מפני ריבוי התבלין", גם מאפה מסוג כזה (שהוא ממש כלחם גמור אלא שהוא מתוק - כי עירבו בו סוכר) נחשב "פת הבאה בכיסנין".

ולכאורה "חלה מתוקה" - שיש בה ריבוי תבלין (סוכר) - תואמת להגדרת פת הבאה בכיסנין של השיטה הראשונה. דהיינו: כיון שהעיסה אינה מלחם ומים בלבד, אלא מעורב בה גם סוכר (ריבוי תבלין), צריך לברך עליה "בורא מיני מזונות" ומעין שלוש! ודין זה עומד בשורה אחת ממש יחד עם עיסה שנילושה במי פירות, ואין שום חילוק ביניהם. במילים אחרות: מי (שמסתמך על השיטה הראשונה) שמברך "בורא מיני מזונות" על "בייגלס" שהוא אוכל (כמובן אם לא אוכל יותר מד' או ו' כביצים - ראה פ"ב ה"ב - ג), צריך לברך "בורא מיני מזונות" כאשר הוא אוכל פרוסת חלה מתוקה, (כששיעורם פחות מד' כביצים בצירוף לפת, או ו' כביצים סתם)!

(2) הדעה השניה סבורה: פת מסוג כזה (אותו מתארת השיטה הראשונה) - ברכתה המוציא. מדובר כאן על עיסה עבה, פת של ממש. וזה "אינו דומה ללחמניות וטרוקנין - שאין רוב בני אדם קובעין

סעודה עליהן מחמת שינוי בלילתן לגריעותא, שבלילה רכה אינה סועדת הלב כל כך כלחם גמור". ולכן, משמעות פת הבאה בכיסנין לדעתה הוא: "פת גמורה העשויה כמין כיס וממלאין אותה קודם אפייתה במיני מתיקה".

בהלכה ט אדה"ז פוסק: ש"מין הדין יש לסמוך על סברא ראשונה - שבדברי סופרים הלך אחרי המיקל, אך בעל נפש יחמיר לעצמו".

ג. כעת מתעוררת הנפק"מ ההלכתית (עליה דובר לעיל) מהשאלה שהוזכרה למעלה (האם דברי אדה"ז בנוגע מיני לחם שאינו גמור, הוא תיאור סוגי קביעות הסעודה עליהם שבזמנו, או שמדובר כאן על פסיקת "גדר" קביעות סעודה הלכתית):

אם נניח שהשיטה הראשונה (ובעקבותיה פסק אדה"ז "מן הדין") חורצת למעשה "דין הלכתי" ש"גדר קביעות סעודה" הוא על קמח שנילוש עם מים בלבד, אזי אכן יש מקום לכל אותם מיני "לחמניות", "פיתות", "לחמים", ו"בייגלס" - שברכתם מזוונות (כמו שמאוד נפוץ לאחרונה, וניתן למצוא בכל המאפיות והחנויות). שכן הרי אדה"ז אינו מתייחס בהלכה זו לעובדות כפי שהן מתרחשות בכל דור. הוא קבע "גדר" בלתי משתנה אשר עיסה שעשויה במי פירות או בעירוב תבלין הרבה, דין המאפה יהא כ"מזוונות" (אלא אם כן אכל שיעור ד' או ו' כביצים, כנ"ל). ובמילא, אין להתחשב בעובדה הפשוטה, אשר בימינו שתעשיית ה"לחמניות" וכו' של "מזוונות" פורחת - הנה ממש שובעים מהלחמים הללו! והם כלל וכלל לא נועדו לכסיסה בעלמא, אלא אוכלים מהם הרבה ולשובע. כלום שייך לומר ש"פיתה" העשויה ממי פירות לא נועדה להשביע ולקביעות סעודה?! אלא מאי, יש כאן "גדר" - למעלה מכל הסברה - שעיסה אשר נילוושה במי פירות - דינה מזוונות, ואין להרהר אחרי זה.

אבל ניתן להניח (כמו הסברא הפשוטה ביותר) שאדה"ז תיאר מצב קביעות הסעודה ואופניה בזמנו. שאז, עיסה שנילושה ממי פירות לא נאכלה לשובע (א"א לדעת מדוע כזו הייתה המציאות, אבל עובדה היא שהייתה. ואולי מפני שה"מי פירות" היו הרבה יותר מרוכזים, וניתנו בעיסה במינון גבוה - כך, שהורגש טעמם בחוזה, וזה מנע מן האנשים להתייחס אל מאפה זה כאל לחם, אלא יותר כמו אל עוגה בטעם פירות).

ובד בבד עם תיאור המצב, נתן אדה"ז גם אמת מידה הלכתית: בזמן בו קובעים על מאפה זה סעודה - היינו, שאוכלים אותה לשובע

בארוחת בוקר או ערב - אזי דינה יהא כדין פת רגיל, כיון שהיא סועדת את הלב, נאכלת לשובע, וקובעים עליה סעודה. אולם באם אין אוכלים מאפה זה - אלא באופן שכוססים ממנו מעט מעט (מה שקרוי היום "אכילה לנישנוש" - דהיינו: אכילה דרך ארעי בלבד), אזי ברכתו תהיה מזונו.

חוץ מן הסברא הפשוטה (כדלעיל) שאדה"ז לא קבע כאן "גדר" - אלא תיאר המצב אז (וביחד עם זה נתן גם קריטריונים הלכתיים למדוד אימתי יהיה למאפה דין מזונו ומתי לא), הרי לכאורה יש להוכיח כן (מהלכה אחרת שבסדר ברכות הנהנין):

בפרק ד' הלכה ו' דן אדה"ז במקרה בו אדם בירך המוציא על ארוחה מסוימת, ולפתע הגיע עוד "לפתן" (היינו: מאכלים המלפתים את הפת) ממקום אחר - האם צריך לברך על הלפתן את הברכות המיוחדות לו, או שיכול לאכול הלפתן בלא ברכה - כיון שנפטר בברכת המוציא שעל הפת (ולמרות שלא חשב עליו בעת ברכת המוציא). וכך הוא כותב: "אבל אם יודע שלא היה דעתו על זה כלל - כגון: שלאחר ברכת 'המוציא' שלחו לו דורון מבית אחרים שאינו סומך עליהם ולא היה דעתו על הדורון, אינו נפטר בברכת הפת, אפילו הוא דבר שדרכו ללפת בו את הפת, ומלפת בו את הפת". כלומר: אדה"ז מכריע להלכה, אשר מכיון שלא היה המאכל לפניו, ולא חשב על המאכל הזה בעת ברכת המוציא - כי המאכל הגיע אליו בהפתעה גמורה, אינו נפטר בברכת הפת, וצריך לברך את ברכתיו המיוחדות לו.

כאן מוסיף אדה"ז: "ועכשיו אין העולם נזהרים בזה במדינות אלו, מפני שביננו הוא דבר מצוי שאחר שולח לחבירו דורון בסעודה - אפילו מבית אחרים". זאת אומרת, שעובדת שליחת הדורון ותדירותה ("עכשיו") מהווים סימן לכך שכנראה בעת ברכת המוציא האדם לקח בחשבון שיבוא גם מאכל מסוג כזה, וכיון להוציאו בברכת הפת.

והגע בעצמך: דיני מחשבה על המאכל בעת ברכת הפת (ובכל הברכות בכלל), הם דינים אישיים דרך כלל (שבאם האדם חשב כך יהיה דינו כך וכו') ומנהג בני האדם לא שייך כל כך בנוגע הפרט. ובכל זאת אומר אדה"ז ש"אין העולם נזהרים בזה", היינו שמסתמכים על מנהג "בני האדם", ולא מברכים על לפתן שהגיע בהפתעה כדורון באמצע הסעודה. אם כן, קל וחומר בנוגע דיני "קביעות סעודה" אשר כל גדרו וענינו - הוא מה "שרוב בני אדם קובעים סעודה קבע", שיש לילך כפי הנוהג ברווח בזמן הזה.

בסגנון אחר: בדיני מחשבה בעת הברכה, מה שמסתמכים על מנהג בני האדם (אינו מפני שזהו הגדר וההלכה דבדינים אלו הולך אחר מנהג רוב העולם, אלא) הוא מפני שמנהג רוב בני האדם מעידים הם על הפרט, שמסתמא גם הוא נהג כן. לעומת זאת בדיני קביעות סעודה אינם כן פני הדברים. והלוא זו הלכה מפורשת: "וגם מלחמים אלו - כשאוכלין שיעור כזה לפעמים, אזי הם קובעים סעודה, ולכן אף מי שאוכלו סעודת ארעי ולא שבע משיעור זה - בטלה דעתו"!

לפי זה, כל מיני לחמים "של מזונות" המצויים לרוב בימינו - האנשים קובעים עליהם ממש סעודה (וכנ"ל ש"פיתא" ו"לחם, ממש לא נועדו אלא לסעודה!)

ואכן בפירושו של הרב יקותיאל גרין (ח"א ע' 52) בסכמו את השיטות בנוגע פת הבאה בכיסנין הריהו כותב: "שיטה אחת סוברת: שקביעות הסעודה אינה תלויה באוכל עצמו, אלא ברוב בני אדם - ובהתאם לכך הוא יברך כמותם, בין אם הוא אכל שיעור שאחרים קובעים עליו סעודה - והוא לא שבע ממנו, ובין אם הוא אכל שיעור שכולם אינם שבעים ממנו, והוא עצמו כן שבע. והשיטה השניה סוברת: שקביעות סעודה תלויה רק באוכל ולא באחרים".

אשר מכל זה נראה ברור להסיק, שאדמו"ר הזקן תיאר אופן קביעות סעודה בזמנו.



נשים אין מדליקות נרות חנוכה בפ"ע [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון תתצ (ע' 57) מביא הרב י. ד. ק. ש"י משערי הלכה ומנהג את התמיהה למה אין הבנות מדליקות נ"ח בפני עצמן? דבנוגע לאשה נשואה מבואר בפוסקים, דמשום "אשתו כגופו", בעלה מוציאה. אבל בנוגע לפנויות נדחקו בזה הפוסקים, ונאמרו ע"ז כמה תי'. וע"ז העיר הרב הנ"ל, דע"פ מה שנת' בכתב האריז"ל ד"כעשות הזכר את המצוה אין מהצורך שגם האשה תעשנה לבדה כי כבר נכללת עמו בעת שעושה אותה המצוה וזהו סוד 'אשתו כגופו דמיא', ובתורת מנחם (תשד"מ ח"א ע' 1818) מבואר, דעד"ז הוא גם בבית לפני הנישואין דישי לה שייכות לקיום המצוות - עי"ז שהבחור שעתיד לשאתה לאשה,

מקיים מצוות אלו, עי"ש. ועפ"ז מבאר הרב הנ"ל, דגם בנוגע לנ"ח אפשר לומר את אותו ביאור של אשתו כגופו גם בנוגע לפנויה.

ובמחכ"ת הרי לא הרגיש שדבריו לא ניתנו להיאמר כלל בנדו"ד, דהרי הביאור הנ"ל מהאריז"ל ומהרבי הוא על אותם מצוות שהנשים פטורות מהם, שהטעם לזה בפנימיות הענינים (עכ"פ א' מהטעמים), הוא משום שהזכר כבר עושה אותם גם בשבילה.

אבל בנ"ח הרי נשים בעצם חייבות, ועל מצוות שנשים חייבות פשוט שאין אפשרות לפוטרים כיון דאשתו כגופו, ובעלה כבר עושה זאת בשבילה, ולכן תהיה פטורה, לדוגמא מאכילת מצה! וכל מה שהוזכר בפוסקים הענין דאשתו כגופו לגבי נ"ח הוא בנוגע להענין דמהדרין מן המהדרין, שכל א' מבני הבית מדליק בפ"ע אף שבעצם אין חיוב מעיקר הדין על כאו"א מבני הבית להדליק, וע"ז אמרו שהטעם למה אין הנשים מדליקות כל אחת מלבד ההדלקה של בעלה, דע"ז מועיל הא 'דאשתו כגופו', אבל אפי' באשה נשואה אם בעלה לא בבית צריכה היא להדליק, ולא שייך כאן כל הענין דאשתו כגופו.

וא"כ מה שייך לומר שהטעם ע"ז שהבנות לא מדליקות בפ"ע הוא משום שחתנה לעתיד שגר במקום אחר בקצה העולם מדליק בשבילה?! והרי גם בעלה ממש צריך להיות אתה בבית כדי שתצא בהדלקתו. ולכן ברור למה הפוסקים נתקשו ליתן טעם על זה שהבנות הפנויות לא מדליקות בפ"ע, משום שהטעם שנאמר על נשים נשואות אינו שייך לפנויות, וק"ל.



אין עושין מצוות חבילות בק"ש [גליון]

הרב יהודה רוועל
לייקווד, ניו דזרזי

בגליון העבר (ע' 56) חקר הרב א. י. ס. אם יש לצאת י"ח ק"ש של ערבית בק"ש שעה"מ. תמוה למה התעלם מרש"י מפורש בברכות ב, א. ד"ה עד וז"ל "ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מטתו יצא".



פשוטו של מקרא

"ואכלתם אותו בחפזון"

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירוש"י ד"ה בחפזון (יב, יא): "לשון בהלה ומהירות, כמו ויהי דוד נחפז ללכת (ש"א כג, כו) אשר השליכו ארם בחפזם (מ"ב ז, טו)". עכ"ל.

יש להעיר שגם בחומש מצינו הלשון של חפזון, וגם קודם פסוק זה, והוא מה שנאמר בפרשת ויחי (מט, ד): "פחז כמים וגו'". וגם שם פירש"י בד"ה 'פחז כמים': "הפחז והבהלה אשר מהרת להראות, כעסק המים הללו הממהרים במרוצתם". עכ"ל.

וצריך להבין למה לא הביא רש"י רא"י מפסוק זה*.

ואולי אפשר לומר, שהראיות שרש"י מביא הם יותר קרובים להמציאות שהי' אז ביציאת מצרים, דהיינו הבריחה ממקום סכנה.

אבל מה שעדיין אינו מובן הוא, למה אין רש"י מביא רא"י בפרשת ויחי שהפירוש של "פחז" הוא "בהלה ומהירות", על דרך שמביא בפרשת בא.

ועוד שלכאורה הי' מתאים שרש"י יפרש: "המהירות והבהלה", ולא הפחז והבהלה, שהרי הוא בא לפרש תיבת "פחז".

ואולי הי' אפשר לתרץ בדוחק, זה שרש"י בפרשת ויחי אינו מביא רא"י ש"פחז" הוא "לשון בהלה ומהירות", מפני שהפסוק ממשך "כמים", וטבע המים שממהרים במרוצתם, ואם כן מובן ממילא, שהפירוש של "פחז" הוא מלשון מהירות.

אבל צריך עיון אם יכולים לתרץ כן, שהרי יש למים עוד תכונות לבד מהמהירות.

(* בפשטות שם (בפ' ויחי) השורש הוא 'פחז' וכאן (בפ' בא) וכן בנביא השורש הוא 'חפז'. המערכת.)

ובחומש אוצר הראשונים מביא בשם מדרש הבאור (חיברו אחד מהראשונים, רבינו סעדי' בן דוד) וז"ל:

"מהוא כמים, אדם אם יש בידו קיתון של מים ונשפך, אין משתייר בו כלום, אבל אם יש בו שמן או דבש הוא משתייר בו מעט, לכך אמר כמים אל תותר", עכ"ל.



ברש"י ד"ה 'יהי' נביאך' [גליון]

הנ"ל

בגליון דפרשת וארא תשמ"ז הבאתי פירש"י בפרשת וארא ד"ה יהי' נביאך (ז, א): "...וכן כל לשון נבואה אדם המכריז ומשמיע לעם דברי תוכחות והוא מגזירת נבי שפתים (ישעי' נז, יט), ינוב חכמה (משלי י, לא), ויכל מהתנבאות דשמוא' (שמוא' א' י, יג)...", עכ"ל.

ושאלתי שם:

א) לאחר שרש"י כותב: "וכן כל לשון נבואה וכו'" מה מוסיף בזה שכותב: "ויכל מהתנבאות דשמואל", הרי גם שם הוא לשון של נבואה כמו בכל מקום.

והרי גם בחומש יש כמה פסוקים שיש בהם לשון של נבואה כמו: "...ויתנבאו ולא יספו" (בהעלותך יא, כה); "... ויתנבא במחנה (שם, כו); "... מתנבאים במחנה" (שם, כז).

ואם כן, צ"ל מהו היתרון בפסוק זה שמביא רש"י על פסוקים הנ"ל.

ועוד, בספר שמוא' גופא באותו מעשה שרש"י מביא ראי' משם, כתיב בכמה פסוקים לפני זה: "...והמה מתנבאים" (שם, ה); "...והתנבית עמם וגו'" (שם, ו); "...ויתנבא בתוכם" (שם, י); "...עם נבאים נבא וגו'" (שם, יא).

ב) למה אומר רש"י (ויכל מהתנבאות) דשמואל, והרי לכאור' כוונתו של רש"י לציין המקום של פסוק זה. שהרי הפסוק עצמו מדבר בנוגע לשאול.

ואין דרכו של רש"י לציין מקום של פסוק באופן זה. וכמו שרואים בפרש"י זה גופא, שמביא ראי' גם מישעי' ומשלי ואינו אומר: "(מגזירת נבי שפתים) דישעי'", או "(ינוב חכמה) דמשלי".

לאחרונה ראיתי בספר 'יוסף הלל' על פירש"י זה, וז"ל:

"...הנה מה שמביא מפסוק ויכל מהתנבאות הנאמר בספר שמואל א (י, יג) אצל שאול, הוא רק להנצל מתפיסתו של הראב"ע שבתוכת נביא האל"ף שורש, ע"כ הביא רש"י ששם נאמר מהתנבות בלא אל"ף, וכמ"ש בזה בגור ארי', ע"ש. א"כ שיבוש גס הוא מה שנדפס מהתנבות (באל"ף) כי חוץ ממה ששינו מלשון הכתוב השחיתו הכוונה, כי מה ראי' הביא מתיבת מהתנבות" שהוא מגזירת ניב. ובדפוס אלקבץ בא לנכון, "מהתנבות".

ואגב ראיתי לעורר, כי ברש"י כת"י קלף במקום "דשמואל", הוא "דשאול", ונכון, עכ"ל.

אבל עדיין צריך עיון גם לדבריו, מה שרש"י אומר "דשאול", דבר שאינו רגיל בכך.

וגם צריך להבין למה אין רש"י מביא ראי' ממה שנאמר (שם, ו): "...והתנבית עמם וגו'". שגם שם נאמר "והתנבית" בלא אל"ף.

ואולי אפשר לומר שלכן אמר "דשאול" לשלול הראי' משם, ששם אמר זה שמואל'.

אבל צריך עיון מהו החילוק בין "והתנבית" שנאמר בלא אל"ף "להתנבית" שנאמר בלא אל"ף.

עוד שאלתי בקובץ הנ"ל עוד כמה שאלות שעדיין לא זכיתי לביאור על זה, ומפני שלימות הענין אכתבם כאן בשינו קצת והוספות.

(א) בנבואה יש כמה אופנים:

יש נבואה שהנביא אומר עתידות, ויש שהנביא אומר תנחומים, ויש שהנביא אומר תוכחות. והרי רש"י אומר כאן: "כל לשון נבואה", ואם כן למה מסיים רש"י: "...אדם המכריז ומשמיע לעם דברי תוכחות".

(ב) מה נוגע כאן זה שרש"י אומר "המכריז ומשמיע", למה אינו אומר ("אדם) המדבר".

והרי הראי' שרש"י מביא "מניב שפתים" ומ"ניב חכמה" אינו על אופן הדיבור (מכריז ומשמיע) אלא על עצם הדיבור.

ג) ומה נוגע כאן מה שרש"י אומר: "לעם". הרי יש כמה נבואות שהנביא בא אל היחיד ואומר לו נבואה ולא הי' באופן שהוא "מכריז ומשמיע" לעם.

ועל דרך שהי' בענינו גופא. זה שהקב"ה אמר למשה "ואהרן אחיך יהי' נביאך" הפירוש הפשוט בזה הוא שאהרן יהי' המתורגמן של משה (כמו שפירש"י כאן) בשעה שידבר אל פרעה. ואין הכרח שזה הי' באופן של "מכריז ומשמיע לעם".

ולכאורה על פי פשטות, בא משה ואהרן ודיברו רק לפרעה, בפני שרי פרעה.



מן הבא בידו

הרב אלחנן יעקובוביץ
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בראשית לב, יד. רש"י ד"ה 'הבא בידו' – "ברשותו, וכן ויקח את כל ארצו מידו במדרש אגדה מן הבא בידו אבנים טובות ומרגליות שאדם צר בצרור ונושאם בידו. דבר אחר מן הבא בידו מן החולין שנטל מעשר כו'".

יש לעיין למה צריך להאריך כ"כ בפירוש הבא בידו, שלכאורה זה די מובן, ובפרט לאחר שכבר פירש ("שבידו היינו) ברשותו", וגם מביא רא' מבמדבר (כא, כו) "וכן ויקח את כל ארצו מידו", מה חסר עדיין בפשש"מ שרש"י אינו מסתפק בפירושו (בפשש"מ) ומביא מדרש אגדה שהכוונה לאבנים טובות ומרגליות, שלכאורה רחוק מפשש"מ, שהרי בפשטות לא מסופר כאן שהביא אבנים טובות כו' אלא עזים מאתים כו'.

וגם פירוש זה אינו מספיק, ומביא פירוש נוסף "מן החולין שנטל מעשר כמה דאת אמר עשר אעשרנו לך והדר לקח מנחה" שגם פירוש זה רחוק מפשש"מ, שהיכן נרמז ענין מעשרות כאן.

וי"ל בדא"פ, שלכאורה יוקשה למה לו בכלל לומר תיבות אלו "מן הבא בידו", הרי זה מובן מאיליו שלקח ממה שהי' בידו (ברשותו), ועוד יותר יוקשה, שלא רק שתיבות אלו מיותרות אלא עוד יותר שלכאורה יש כאן משמעות הפוכה ממה שהי' צריך להיות, שהרי התורה באה לספר איך שיעקב התכוון לפגישה אם עשו ע"י דורון כדי

ש"אכפרה פניו במנחה ההולכת לפני . . . אולי ישא פני" (להלן לב, כא), שעפ"ז מובן שהשתדל בכל כוחו לייפות הדורון כדי שישא פניו, וכמו שעשה השתדלות בנין העדרים (לב, יז) "ורוח תשימו בין עדר ובין עדר".

אגב, יש להעיר, שהי' יכול להיות כתוב "בין עדר לעדר", והלשון "ובין (עדר)" משמע להרחקה יתירה.

וכדפרש"י "עדר לפני חברו מלא עין כדי להשביע עינו של אותו רשע "ולתווהו על ריבוי הדורון"

שלפ"ז גם לקח עזים שמנות וכו', ועד"ז שאר הדורון הי' מן המובחר, והלשון מן הבא בידו" הוא להיפך מזה, אלא כמו "מכל הבא ליד" שבלשוננו, שמשמע שאינו מן המובחר, ועל דרך שנאמר אצל קין (ד, ג) "...ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה'" ומפרש רש"י בד"ה מפרי האדמה - מן הגרוע, ובחצ"ע ג' "ד"א מפרי מאיזה שבא לידו לא טוב ולא מובחר".

ונמצא שתיבות "מן הבא בידו" (אינן רק מיותרות אלא) סותרות את כל הענין.

שלכן תיבות אלו טעונות ביאור.

ולכן פרש"י בראשונה ש"הבא בידו" היינו ברשותו, ולא "מכל הבא ליד",

ויומתק עפ"ז למה רש"י העתיק בד"ה תיבות "הבא בידו" להשמיט תיבת "מן" אף שבתוך הדיבור מזכירה ג' פעמים, בב' הפירושים האחרים, שעיקר משמעות "מכל הבא ליד" הוא בתיבת "מן (הבא בידו)", וכמו גבי קין מפרי האדמה (שפרש"י) מן הגרוע, שנדרש מה'מ'. שלכן ענין זה תקן רש"י בזה שלא העתיק כלל תיבה זו, והעתיק רק תיבות "הבא בידו", שאז כבר יש לזה משמעות אחרת (לא של גרוע כו'), ואח"כ מפרש שהכוונה "ברשותו".

ומפני שעדיין יש להקשות שאיה"נ שאינו סותר (תיבות מן הבא בידו) (כנ"ל) לענין, אבל לכאורה מיותרות הן (שבודאי לקח מרשותו).

לכן הביא רש"י את המדרש שהכוונה לאבנים טובות ומרגליות שלפ"ז מובן שהתורה צריכה לכתוב את זה שלולא שנרמז ב"מן הבא בידו" לא היינו יודעים שנתן לו אבנים טובות כו'.

וגם מובן עצם הענין ששלח לו אב"ט ומרגליות, שזה בא כהוספה על העזים וכו', שהרי הי' כאן ענין של פקוח נפש שלו וכל משפחתו וכו'.

אבל יש לומר שיש קושי בפירוש זה, שדבר חשוב כאבנים טובות ומרגליות יהי' נרמז רק בתיבות "הבא בידו", ויצטרכו להוסיף "שאדם צר בצרור ונושאם בידו" - רש"י (שרק אז מובן הרמז). וגם שלפ"ז יש כאן מתנה נוספת, שאין משמע כ"כ מפשש"מ.

שלכן י"ל בדא"פ הוסיף "ד"א מן הבא בידו מן החולין שנטל מעשר כמה דאת אמר עשר אעשרנו לך והדר לקח מנחה" שלפירוש זה מובן למה צריך לומר תיבות אלו, כי אין הכוונה סתם שלקח ממה שברשותו (שבפירוש זה יש קושי שזה אי"צ לומר (כנ"ל)), אלא הכוונה להבא בידו לאחר שהפריש מעשרות, וגם מובן למה התורה מספרת זאת, שבאה לומר איך התנהג יעקב בעת צרה, שכהכנה להנצל מעשו, הוא להפריש מעשר, ורק אח"כ לקח מנחה כו'.

והנה אף שבפרט אחד פירוש זה יותר נוח מהפירוש הקודם שהכוונה לאבנים טובות ומרגליות, שאז צריך לבאר למה נקרא הבא בידו, שאדם צר בצרור כו', ולפירוש זה נמצא יותר בתוך התיבות. אבל לאידך לא מצאנו שחולין לאחר שהפרישו מהם המעשר יקרא בשם "בא בידו". אף שמתאים מצד הענין.

שלכן י"ל דפירש פירוש זה כשלישי, משא"כ הפירוש הקודם, הנה אף שלא נמצא בתיבות מן הבא בידו (בפשש"מ) אבנים טובות כו', אבל לאחר שמפרשים כן, נכנס (היטב) בתיבות, שלכן הביאו כפירוש שני.



אבל שאולה

הנ"ל

בראשית ל"ז, ל"ה רש"י ד"ה 'אבל שאולה': "כפשוטו לשון קבר הוא באבלי אקבר כו' ומדרשו גיהנם סימן זה הי' מסור בידי מפי הגבורה כו'".

לכאורה כיון שכפשוטו לשון קבר הוא ומסביר גם תוכן התיבות "אבל שאולה" שהכוונה שירד כשהוא אבל - לקבר, כלומר שלא יתנחם עד שימות, למה יש צורך ב"מדרשו".

ויש לומר בדרך אפשר, שבעצם כל התיבות "כי ארד אל בני אבל שאולה" מיותרת שהרי כבר נאמר "וימאן להתנחם", ואם לא יהיה כתוב במקום אחר שכן התנחם, הרי תיבות אלו קיימות לעולם (כל זמן שהוא חי כתוב עליו וימאן להתנחם) ובמילא הרי זה עד שימות.

ובפרט לפי מה שרש"י מבאר בד"ה וימאן להתנחם ש"אין אדם מקבל תנחומין על החי וסבור שמת שעל המת נגזרה גזירה שישתכח מן הלב ולא על החי", הרי כיון שיוסף חי לא יתנחם כל ימי חייו (של יעקב).

ויש להוסיף שגם אינו מצוי כ"כ שתיבת קבר יקרא בתורה "שאול" וכמדומה שאין בכלל לשון שאול על קבר, ומה שנאמר גבי קרח (במדבר טז, ל-לג) וירדו חיים שאולה, אינו (כ"כ) לשון קבר אלא לשון תהום, משא"כ בנביאים וכתובים שיש כו"כ פעמים, ולכאורה המקומות הנזכרים בנ"ך (תיבת שאול) הוא באופן של שלילה, שכשמדובר על מי שלא התנהג כראוי וכיו"ב, נזכר עליו גם הקבר בלשון שאול, וכנ"ל גבי קרח ועדתו.

ולכאורה גם כאן הזכיר יעקב הקבר בלשון שאול, כיון שאמר שאקבר באבל, הרי זה שלא כדרך הרגיל, לכן הזכיר שאול (ולא קבר).

ונמצא שאם נפרש כפשוטו "באבלי אקבר" יוקשה ב' קושיות, (א) שלכאורה מיותר, שהרי מובן מתחילת הפסוק. (ב) הלשון שאול אינו רגיל.

לכן, י"ל בדא"פ, הביא רש"י מדרשו שהכוונה בתיבת שאול על "גיהנם".

שלפי הפירוש של המדרש, אין זה קשור בכלל למה שנאמר לפני זה וימאן להתנחם, שאין מדבר כאן על ניחום, אלא על גיהנם, שבגלל שהוא אבל על בנו הרי אינו מובטח כבר שלא יראה פני גיהנם, וכמובן שגם השאלה שלא מצאנו בתורה קבר שנקרא שאול, אינה, שהרי אין הכוונה לקבר.

ואעפ"כ לא כתב רש"י פירוש המדרש בראשונה, שלפי המדרש הי' צריך להיות כתוב כי באבלי על בני ארד שאולה, שאז הי' הפירוש שבגלל שמת הבן בחייו ונהי' אבל, בגלל זה ירד לשאול שהוא הגיהנם, אבל כיון שכתוב "אבל" ליד "שאולה" משמע שהדגש כאן הוא על האבילות עצמה, שבעוד שהוא אבל ירד לשאול (לקבר) ולא יתנחם לעולם.

בנוסף לזה שי"ל שבכלל ענין הגיהנם אינו נכנס כ"כ בפש"מ (בתיבת שאול).



עפרון מלא ועפרון חסר

הרב דוד מלכה

תושב השכונה

ברש"י פ' חיי שרה' (כג, טז) על הפסוק וישקל אברהם לעפרון - כתב וז"ל: "חסר וי"ו, לפי שאמר הרבה ואפילו מעט לא עשה, שנטל ממנו שקלים גדולים שהן קנטרין, שנאמר (פסוק טז) עובר לסוחר, שמתקבלים בשקל בכל מקום ויש מקום ששקליהן גדולים שהן קנטרין, צינטינייר"ש [מטבעות של מאה] בלע"ז עכ"ל. כוונתו להקשות דלעיל מיני' בפסוק זה עצמו כתוב "וישמע אברהם אל עפרון" מלא, וכן לעיל מיני' כתוב כמה פעמים עפרון מלא, ולמה כאן הוא חסר? וע"ז תירץ לפי שאמר מעט הרבה ואפילו מעט לא עשה.

ונשאלתי מר' יצחק שי' לייבאוויץ מקאליפארניא, דאכתי קשה למה מצינו לאחר פסוק זה כמה פעמים דכתיב "עפרון" מלא (שם, יז: "ויקם שדה עפרון וגו'", ויחי מט, כט: "ויצו אותם וגו' אל המערה אשר בשדה עפרון").

ולאידך גיסא מצינו אח"כ כמה פעמים דכתיב "עפרון" חסר (שם כה, ט: "ויקברו אותו יצחק וגו' אל מערת המכפלה אל שדה עפרון בן צחר וגו'", מט, ל: במערה אשר בשדה המכפלה וגו' אשר קנה אברהם את השדה מאת עפרון החתי וגו', נ, יג: וישאו אותו בניו וגו' אשר קנה אברהם את השדה לאחוזת קבר מאת עפרון החתי וגו'").

ונראה לומר שהחילוק בזה הוא, אם מדברים אודות ה"גברא" דהיינו אודות עפרון עצמו, או מדברים אודות ה"חפצא" היינו אודות השדה, דבמקום שההדגשה היא על השדה עצמה ולא על עפרון עצמו כתוב שם עפרון מלא, כמו ויקם "שדה עפרון", אשר ב"שדה עפרון", משא"כ בהא דכתיב אשר קנה אברהם וגו' מאת עפרון, דשם איירינן אודות עפרון עצמו כתוב חסר. והא דכתיב (כה, ט) ויקברו אותו יצחק אל מערת המכפלה אל שדה עפרון, חסר, אולי י"ל משום דזהו הקדמה למ"ש מיד אח"כ בפסוק י': "השדה אשר קנה אברהם מאת בני חת",

ולא הוזכר שם עפרון, וי"ל משום דסמיך על מ"ש מיד אח"כ שזהו עפרן שנזכר בפסוק ט', ולכן ה"ז חסר.



שרט לו שריטה בכותל [גליון]

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בגליון תתפט (ע' 75) הקשה הרב אהרן מטלס שי' על פרש"י (וירא כא, ב) ד"ה 'למועד אשר דבר אתו' וז"ל: "...כשאמר למועד אשוב אליך, שרט לו שריטה בכותל ואמר לו, כשתגיע חמה לשריטה זו בשנה האחרת תלד", עכ"ל. דלכאור' "בכותל" פירושו 'כותל ביתו של א"א', והרי אז גר אברהם בחברון, ויצחק נולד בגרר (כדמוכח מהפסוקין), ומה היתה תועל השריטה בחברון, עכת"ד.

וכתבנו בגליון תתצ (ע' 69) ליישב דכוונת הקב"ה בענין השריטה היתה להדגיש אשר "למועד אשוב אליך" - ברגע זו ממש בשנה הבאה, תלד. כלומר, כשבשיר הקב"ה לא"א על לידת יצחק הדגיש "למועד אשוב אליך כעת חי' ולשרה בן" (וירא יח, יד), וכפרש"י "לאותו מועד המיוחד שקבועה לך מתמול למועד הזה בשנה האחרת", וכמ"ש לעיל (שם, יו"ד) "ויאמר שוב אשוב אליך כעת חי' והנה בן לשרה אשתך", וכפרש"י "כעת חי' - כעת הזאת לשנה הבאה..." , והיינו דכוונת השריטה היתה להדגיש אשר ברגע זו ממש [כעת הזאת] שהחמה עומדת לשריטה זו, הנה באותו רגע ממש תלד בשנה הבאה, ולפ"ז פירוש "שרט לו שריטה בכותל" היינו, דכבר עכשיו היה לא"א סימן לדעת מתי בדיוק תלד שרה לשנה הבאה (ע"י חשבון וכו'), ומובן שאין צריך לאברהם הסתכלות על זה בשריטת הכותל, אז בעת לידת יצחק ומובן שפיר לפ"ז תועלת השריטה בחברון גם אם יצחק נולד בגרר, ע"כ תוכן הדברים.

אמנם יש להעיר מלקו"ש חל"א ע' 41 ואילך בביאור ענין שריטת הכותל במכת ברד ובלידת יצחק: דהנה הפ' "שוב אשוב גר' כעת חי'" (שם), ועד"ז עה"פ "למועד אשוב אליך כעת חי' ולשרה בן", לא העתיק רש"י פירוש התנחומא שהקב"ה שרט לו שריטה בכותל, ורק להלן בסיפור לידת יצחק מביאו. הרי שרש"י אכן הביא פירוש התנחומא "שרט לו שריטה בכותל", אבל א) לא על הכתוב "כעת חי'". ב) גם כשמביאו בקשר ל"המועד אשר (הקב"ה) דבר וקבע", מעתיק

רש"י רק התיבות "למועד אשוב אליך" ומשמיט המשך דברי הקב"ה "כעת חי".

ולכאור' תמוה, אשר מכל זה מוכח, שלשיטת רש"י אין הכרח מלשון "כעת חי" שהיתה כאן איזו פעולה "שע"ז שייך הוראה באצבע" (ראה מפרשים), ואינו אלא לשון המורה על קביעת זמן מיוחד וברור, והכרחו של רש"י שהקב"ה שרט לו שריטה בכותל הוא מיתור לשון הכתוב בסיפור לידת יצחק, "למועד אשר דבר אותו אלקים", דלאחרי שנאמר וה' פקד את שרה כאשר אמר ויעש ה' לשרה כאשר דבר", פשיטא דלידת יצחק היתה בדיוק "כאשר דבר", ול"ל להכתוב לפרט זה. ולכן מפרש רש"י שיתור זה מלמדנו, שבעת לידת יצחק הי' ניכר לכל שהלידה היתה "למועד אשר דבר אותו אלקים". הא כיצד? ע"ז אומר רש"י "שרט לו שריטה בכותל", באופן שהכל ראו והעידו שיצחק נולד בדיוק "למועד אשר דבר אותו אלקים".

ומוסיף לבאר בהע' 24 וזלה"ק: "והטעם שהכתוב מרמז ענין זה רק אצל לידת יצחק (ולא לפנ"ז כשהקב"ה קבע את המועד (ס"פ לך), או כשאמר לו "למועד אשוב אליך" - הוא בפשטות: עיקר הצורך בסימן זה לא הי' בשביל אברהם ושרה עצמם (שלאחרי ששמעו דברים ברורים מפי הקב"ה שוב לא הסתפקו כלל), אלא בעיקר עבור אלו שרינו אחרי יצחק ואמרו שהוא אסופי (רש"י וירא כא, ז) או ש"מאבימלך נתעברה שרה" (רש"י שם, ב. ר"פ תולדות) - שכדי לשלול רינון זה עשה הקב"ה (עוד) סימן שהכל יעידו שיצחק נולד באופן נסי ע"פ דברי ה', בדיוק "למועד אשר דבר אותו אלקים", עכלה"ק*.

ועפ"ז אא"פ לתרץ כמו שכתבנו דכוונת השריטה היתה סימן לא"א (ע"י חשבון וכו') שברגע זו ממש בשנה הבאה תלד, דהרי לפי מש"כ בלקו"ש שם א) לא הי' הסימן בשביל אברהם ושרה, אלא עבור אלו שרינו אחרי יצחק. ב) בעת לידתו בגרר. וכמ"ש בלקו"ש שם: "שבעת לידת יצחק הי' ניכר לכל שהלידה היתה למועד אשר דבר אותו אלקים", עיי"ש. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, מה היתה תועלת השריטה בחברון, אם יצחק נולד בגרר.

(* גם הת' בן-ציון בוטמן שי' העיר מהערה הנ"ל, אך מסיים שעדיין צ"ב מדוע כתב רש"י "שרט לו שריטה" (שזה הי' הכרח הנ"ל לומר שהוא סימן לאברהם)? המערכת.

והעירני ח"א די"ל בפשטות, דא"א גר אז בתוך אהל (ראה ר"פ וירא), ו"שרט לו שריטה בכותל" היתה בכותל ביתו של א"א דהיינו אהלו, וכשעבר א"א לגור בגרר, לקח גם אהלו אתו.



"וישב אברהם אל נערי"ו" [גליון]

הרב מנחם אלפרוביץ
תושב השכונה

בנוגע למה שהעיר הרב ו. ר. שי' בגליון תתפח (ע' 52) מדוע לאחרי העקידה נאמר "וישב אברהם וגו'" ולא מוזכר כלום בנוגע ליצחק, ומביא התירוק ע"ז, עיי"ש.

ויש לציין ל'תורה שלמה' שמביא מג' מדרשים:

(א) ב"ר נ"ו י"א וז"ל: "ויצחק היכן הוא, ר' ברכי' בשם רבנין שלחו אצל שם ללמוד ממנו תורה, וממשיך משל וכו' עיי"ש.

(ב) מדרש הגדול "ויצחק היכן הוא אלא אמר ר' אלעזר בן פדת, אעפ"י שלא מת יצחק מעלה עליו הכתוב כאילו מת ואפרו מוטל על גבי המזבח, לכך נאמר וישב אברהם אל נערי"ו.

(ג) מדרש הגדול: "ויצחק היכן הוא, אלא שהכניסו הקב"ה לגן עדן וישב שם בה שלש שנים".



שזנות

עריכת הסידור ע"י אדמו"ר הזקן

הרב ברוך אבערלאנדער

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

"יותר מחמשים שנה עברו על החסידות מראשית ימי התפתחותה עד שהתחילו ראשי החסידים להדפיס סידורים משלהם. במשך הזמן הארוך הזה הסתפקו החסידים בסידורים שהגיעו לידם מן המדפיסים

שבאמשטרדם, זאלקווא ולבוב, שהדפיסו סידורים בנוסח האריז"ל עם פירושים וכוונות מתלמידי האריז"ל והונסח התפילה שבסידורים אלה לא היה שווה בכולם. היו ביניהם גם כאלה שהתפילה היתה בנוסח אשכנז ורק הכוונות והביאורים היו על-פי נוסח האריז"ל. . . הסידור הראשון שנדפס ממש על-ידי החסידים ובשבילם הוא סידור הרב מלאדי...¹. אדה"ז הרתים את עצמו למשימה חשובה זו, מתוך "ששים סידורים מנוסחאות שונות, ומכולם בירר וליבן את הנוסחא שבסידור שלו"².

למה היה צורך בעריכת סידור חדש?

מקובל לחשוב שהסיבה שבגללה ערך אדה"ז את סידורו היתה רק כדי שיהיה סידור ערוך ומדויק המתאים לפי תורת הקבלה, במלים אחרות: היו צריכים לייצר את מה שמקובל לקרוא את ה'נוסח הספרד החסידי', שאינו תואם לא את הנוסח אשכנז ולא את הנוסח האר"י של הספרדים, אבל יש בו מן הדומה לשניהם.

והנה יסוד הדיון בסיבה שהביא את אדה"ז לערוך סידור, מבוסס על ההבנה שנוסח התפילה שבסידור תפילה הנפוץ באותו זמן היה ברור ומדויק, אבל לאמיתו של דבר לא כן היה. את זה נוכל ללמוד ממה שמצאנו אצל המדקדקים ובדברי הפוסקים במשך הדורות שהתלוננו מאד על ה"סידורים החדשים" שאינם מדויקים, וכל אחד בדורו הכריז שהסידורים הישנים שלפני זה היו יותר מדויקים, הרי שאף פעם לא היה נוסח התפילה הנפוץ מדויק וסופי, וכל סידור הופיע עם נוסח ותיקוני נוסח משלו.

(1) הרב אהרן ורטהיים בספרו בספרו 'הלכות והליכות בחסידות' עמ' 95. ותמוה ביותר מש"כ שם בהמשך: "ואף שנמצא בידי החסידים סידור כתב-יד ומקובל בידיהם שזהו הסידור שהבעש"ט התפלל בו, והבעש"ט בעצמו כתב בכתב ידו את הכוונות שבו, הנה מנקודת השקפה היסטורית אין לעמוד על הדבר בבירור. ופשוט הוא, כי לו היה סידור כזה בידי אחד מראשוני החסידים בוודאי שלא היה מצניעו, אלא היה משתדל בכל כוחותיו להדפיסו ולזכות בו את הרבים", והוא תמוה שהרי סידור הבעש"ט קיים בספריית חב"ד, וגם נדפסו ממנו צילומי כמה עמודים, ואין כל ספק שזה אותנטי! אבל מש"כ שכאלו הבעש"ט בעצמו כתב הכוונות, כנראה אינו נכון.

(2) 'בית רבי' ח"א פכ"ז (פד, א הערה א) בשם ה'צמח צדק', ועד"ז כתב שם פ"י הערה ג.

הסידורים עד לתקופת אדה"ז

וכדי להוכיח את הנ"ל אציג בזה מה שכתבו הפוסקים והמדקקים מאז תקופת המדקק הגדול רבי שבתי סופר [לקמן: רש"ס] מפרעמישלא³, תלמיד רבי מרדכי יפה בעל הלבושים⁴.

מתקנת ועד ג' ארצות משנת שס"ז⁵: "ימנו אנשים מדקקים שיבדקו הסדורים . . נדפסו בהן דברי מינות וטעיות". בהסכמה לסידורו של רבי שבתי סופר משנת שע"ד⁶: "רוב סידורי הברכות והתפלות מלאים שגיאות והוללות, הן בנקודות הן בנוסח המלות"; הסכמת ועד ג' ארצות משנת שע"ז⁷: "וכאשר באנו לעיין בסדורי תפלות הנדפסים נמצא שאין אחד דומה לחבירו באותיות ובנקודות, בדגש ורפה, לא ראי זה כראי זה"; משנת שע"ז⁸: "הסידורים הנמצאים בידינו שיש בהם הרבה טעיות ושגיאות מי יבין, הן מצד הנוסחאות הן מצד שאר טעיות הנמצאים ונופלים שם מחמת שגיאות המדפיסים"; מתוך הסכמת רבי דוד אופנהיים משנת תנ"ה⁹: "הסידורים אשר נדפסים דפסת' מרובה עלה כולה קמשונים".

מתוך הסכמת ועד ג' ארצות משנת שע"ח, שבין החותמים עליה נמצאים המהרש"א, הב"ח, בעל 'תבואות שור' ועוד¹⁰: "ובראות חכמי הדור ש . . הסידורים הנדפסים אשר באמת אין גם אחד מהם כתקונו בפרט בענין הנקודות והדגש והרפי, ע"כ בררו את האלוף מהר"ר שבתי י"ץ סופר מפרעמני[שלא ובקשו ממנו להגיה סדור תפלות מכל

(3) נפטר כנראה בשנת ת"א-ת"ב, ראה 'סדור מה"ר שבתי סופר מפרעמישלא' ח"ב עמ' קפט הערה 34.

(4) אודות התקופה שלפני זה ראה גם מה שציין בספר 'לוח ארש', מהדורת יצחקי, תשס"א, 'מבוא' עמ' 9 ובהערות.

(5) נעתק ב'סדור' שם עמ' יז הערה 40.

(6) שם עמ' ט.

(7) שם עמ' יב.

(8) שם עמ' טו.

(9) שם עמ' כב.

(10) שם עמ' יז.

השנה . . מאחר שנמצא כתוב בפנקס דג' ארצות ביריד אדר ש"ע לפ"ק שנתאספו מחכמי הדור בצרוף ראשי המדינו', שבכל קהילות יגיהו סידור אחד שהחזן יתפלל בו ויכריזו שכל בעל הבית יגיה סידור שלו מתוך אותו הסידור, ע"כ בראותינו שהסדור שהדפיס מהר"ר שבתי הנ"ל הוא מוגה מאד, בפרט בנקודו' ובדגש ובכפי, ע"כ גוזרי' אנחנו שבכל קהל וקהל מחוייבים לקנות עכ"פ סדור אחד מאות' הסדורים הנ"ל, שיתפלל הש"ץ מתוכו וגם שאר כל הקהל יגיהו מתוכו את סידוריהם ולא יהיו עוד נכשלים בענינים הנ"ל, שעונשם גדול מאד".

הב"ח כותב על הסידורים גם בספרו ההלכתי¹¹: "...ועל כן אין לשנות מהסדורים הקדושים שבידינו. ועכשיו נהגו לשנות על פי הסדורים הנדפסים מחדש כל אחד כפי רצונו ולא שאלו פי הגדולים אשר בארץ ועתידין ליתן עליהן את הדין".

חכמי דורו רצו לתקן את מצבו העגום של סידור התפילה ע"י התקנה הנ"ל, שסידורו של רש"ס ישמש כיסוד ולמקור לכל הסידורים. ואכן מימיו ועד כמעט לדורנו התפארו מדפיסים רבים שסידורם הוגה ויוצא לאור ע"פ סידורו של רש"ס. אולם לאחר עיון ובדיקה בסידורים אלו הרי שרק בדברים מועטים היה להם סידורו למורה דרך. וכפי שלמדים מהסכמת רבי שאול מקראקא משנת תס"ד¹²: "ואף שנדפסו פעם אחת סידורים והעמידו תוך השער הוגה בהגהה מתוך הסידור של מה"ר שבתי סופר מפרעמשלא, לא היתה ההגהה בשלימות רק קצת ההגה בנקודות לבד בלי טעם ובלי פירוש כלל ואין איש יודע עד מה ולמה הגהה זו משונה מן הקודמת"; ועד"ז כתב רבי גבריאל מקראקא בשנת תס"ד (בהסכמה לסידורו של ר' עזריאל דלקמן)¹³: "כי כל סדורי תפלות שנדפסו מכמה שנים מימות החסיד המופלא המדקדק הגדול מוהר"ר שבתי סופר מפרעמשלא כולם לא נאמר בהן כי טוב".

(11) או"ח ריש סי' מו.

(12) שם עמ' כג-כד.

(13) רשום הוא אצלי, ואינני יודע כעת מאיפה העתקתיו!

רבי עזריאל ב"ר משה מעשיל מווילנא ובנו רבי אלי' כותבים בשנת תס"ד בשער סדורם 'דרך שיח השדה'¹⁴: "כזה ראה וקדש, דבר חדש, סדר תפלה מדויקת ומנופה כסולת, מכל סיג ופסולת . . ואף שכבר הי' לעולמים שנדפסו בימי הגאון המפורסם מוהר"ר ליווא' זצ"ל שהי' אב"ד ור"מ בק"ק פראג¹⁵ וגם נדפסו ע"י המדקדק הגדול מוה"ר שבת' סופר מפרעמסל' אין זכרון לראשונים מרוב עתים..." , ומפרטים יותר בהקדמת הספר¹⁶: "זאת ועוד אחרת, נגע ממארת, שרובם מהתפלות נדפסו והדקדוק מהם נעדרת, מלאים טעויות ולשון המגומגם, המתפלל בהם פוגם ונפגם מטפש ועולה מטפש ויורד, פושע ומורד..." .

ובשנת תפ"ה כותב המדקדק הגדול רבי זלמן הענא בהקדמתו ל'שערי תפלה' שלו¹⁷: "ואנכי הרואה ראה ראיתי סידורי התפלות שבידינו בלתי מדויקים עלו בהם קמשונים כסו פניהם חרולים. נתקלקלו האותיות ונסתפחו הנקודות, ושמתי אל לבי ליישר הדורים ולתקן המעות. והנה קדמוני האב והבן יחדיו אשר נקבו בשמותם מהור"ר עזריאל מווילנא ובנו מהר"ר אלי' הם הדפיסו סדר התפלה המיוסדת כפי דעתם על פי הסדור אשר חבר המדקדק הגדול מהור"ר שבת' סופר מפרעמסלא ז"ל אשר היה שלם מאד בחכמה הזאת. ובאמת הדברים אשר יצאו מאתו הם נכונים מאד, הוא האיש אשר הקיל הרבה מזה החלל, ואולם כל מה שהוסיפו וגרעו האנשים האלה בנפשותם נשחת מקורו . . ולא יתכן כלל . . לכן בדקתי אחריהם עד מקום שידי מגעת, ויגעתי ומצאתי כי שגו הרבה מאד..."¹⁸. הרבה מתיקוניו של הרז"ה נתפשטו ונתקבלו.

(14) צילומו ב'לוח ארש', מהדורת יצחקי, עמ' שיב.

(15) נפטר ח"י אלול שס"ט. ויל"ע לאיזה סידור הכוונה כאן.

(16) במהדורא שניה, ברלין תע"ג דף יב, א-ב. נעתק ב'לוח ארש' שם עמ' 11.

(17) 'לוח ארש', מהדורת יצחקי, עמ' רטז.

(18) ובהקדמה לסידורו 'בית תפלה' מוסיף: "אחרי אשר השלמתי וגמרתי מחברת שערי תפלה אשר חברתי עברתי על סדר התפלה שנדפס על ידי מוהר"ר עזריאל מווילנא ובנו מוהר"ר אלי' ושמתי עין עיוני להסיר משם כל סיג... ומצאתי עוד שגיאות רבות ועצומות אשר לא הבאתי זכרונם במחברת שערי תפלה והביאותים בבית תפלתי והעליתי זכרונם על הגליון... ובראיות שאין בהם דופי..." . במק"א הערתי אשר היום

ושוב באו חכמי דורו והבאים אחריהם, וחלקו על שיטת הדקדוק ונוסחאותיו של רז"ה, ולדעתם תיקונו אינם אלא שיבושים. וזה אשר כתב היעב"ץ בהקדמה ל'לוח ארש' שכתב בשנת תפ"ט, והדפיסו בשנת תקכ"ט¹⁹: "נודמן לידי סדר תפלות נדפס חדש מקרוב בא עם הגהות נקראים שערי תפלה, ועברתי בו משער לשער והנה מצאתי בו דברים לא שערום אבותינו ורבותינו זצ"ל. . הרס ופרץ הגדר בלי חמלה, שיבש נוסחאות ישנות התפוסות בידנו מזקנינו. . נכנס בתחום שאינו שלו לסתור ולבנות שלא ברשות ככל העולה על רוחו..."

ובהקדמה לסידורו 'עמודי שמים' שהדפיס בשנת תק"ה כתב היעב"ץ בסיבת חיבור סידורו: "וכשהתבוננתי בסידור תפלותינו וברכותינו מצאתי כי. . הדבור והלשון, השיגוהו מעיקם, באורך גלותנו הקשה, בסבת בורים ומעתיקים ריקים, הם הולידו שינויים ותמורות זרות ונוסחאות חלוקים..." ועד"ז כתב רבי יחזקאל קצנעליפוגין אב"ד אה"ו בהסכמתו לסידור: "מרוב הדפוסים שנדפסו כמה תפילות וסידורים בגי' שונ[נ]ת משונ[נ]ת, ולא די לנו בצרה כזאת עוד קמו בעלי לשון הרע לא האזינו סוד וכוונת התפילות וגרסו נוסח[א]ות אחרת כולו קמשונים, וקטנם של ראשונים עבה ממותני אחרונים, וקצתם עשו עצמן כאלו מהם הגה יצא תורה חדשה לומר לנפשינו אין אנו בקיאים בדקדוקי עניות במקום א'..." ואחרי כל זאת מעיד היעב"ץ בעצמו על אי-דיוקים שבסידורו: "ונכשלתי בו גם אני, בהיות גוף סדור תפלה שלי נדפס מתוך בית תפלה שלו²⁰, ולא עצרתי כח לתקן תחלה כל הטעויות שבו, אע"פ שהגהתי בטרם מסרתי לפועל..."²¹.

שכבר אפשר לבדוק את דעתו של רש"ס מפי כתבו ולא מכלי שני ושלישי, מתברר שהרבה מהדברים שבהם חולק רז"ה על האב ובנו, הרי דוקא הנוסח שלהם מתאים לדעתו של רש"ס.

(19) עמ' ג במהדורת יצחקי.

(20) של הרז"ה.

(21) 'לוח ארש', מהדורת יצחקי, אות קיז (עמ' מה), וראה המצוין שם הערה 155. ולהעיר שב'הגהות על הסדור מכת"ק הגאון המחבר מהריעב"ץ זצ"ל, י"ל ע"י נינו

ובשנת תקמ"ד כותב הגאון בעל 'נודע ביהודה'²²: "...בעו"ה נשתבשו ספרי התפלה מאד וכבר קמו אב ובנו ר' אליה ור' עזריאל וילנא זה רבות בשנים והדפיסו סידור ודקדקו בו לפי כחם ולפי ידיעתם. וקם אחריהם המדקדק הגדול שהיה מופלג מאד בחכמה זו, בעל בנין שלמה²³, והדפיס סידור שקראו שערי תפלה. אמנם לרוב קנאתו באלו שקדמוהו שינה כמה דברים בזדון, וכמה פעמים אגב חריפתיה שבשתא, כי היה נקל בעיניו להמציא כללים חדשים אשר לא נזכר בהמדקדקים הראשונים, ולכן אף שהיה מופלג בחכמה זו אין לסמוך על מה שחידש..."

רבי אליעזר פאפו ב'פלא יועץ'²⁴ כותב: "וראוי ליראי ה' לרשום בגליון ספריהם²⁵. . . נוסחי דווקני, כי הרבה שגיאות נפלו בספרים, ומדי שנה בשנה יהא מוסיף והולך לזכות את עצמו ואת כל אשר יגיע ספרו לידו שיעתיק ממנו".

רבי אפרים זלמן מרגליות²⁶ בספרו 'שערי אפרים'²⁷ כותב: "יש לקבול. . . על ספרי מחזורים וסליחות וסדורים אשר לבקרים מתחדשים ומרבים להביא דיני דינים ועושים כוונות²⁸ אשר לא שערם אבותינו ועיקרי התפלות והתחנונים עלו קמשונים כסו פניהם חרילי הטעיות. . . ומה יעשה איש ההמוני למוד הוא לבטא בשפתים להרע או להטיב מבלי לב להבחין ולבא במשפט על כל אם טוב ואם רע והוא לא ידע ואשם..."

ונכדו הרב משה צבי אריה ביק", בסוף מהדורת צילום של הדפוס הראשון של הסידור, נ.י. תשכ"ו, לא מצאתי בהם תיקוני נוסח התפילה.

(22) נדפס בתוך 'לוח ארש' מהדורת יצחקי, עמ' שכא.

(23) רבי זלמן הענא.

(24) סוף פרק 'כפור'.

(25) של המחזורים ליוהכ"פ.

(26) נולד תקכ"ב, נפטר בבראדי תקפ"ח. מחבר הספרים 'מטה אפרים' ועוד.

(27) שער י' סל"ז.

(28) כ"ה בדפוס ראשון, דובנא תק"פ, שנדפס ע"י הרב המחבר בעצמו. ויל"ע מה פירוש המלה.

בעל 'מנחת אלעזר' כותב²⁹: "הנה ראיתי בזה בסדר נוסחאות התפלה שערורה בבית ישראל כי אין דומה נוסח של א' לחבירו, והשינויים רבו כל כך ביניהם עד כי עלו למאות חילוקים ושינויים בנוסחאות בשמ"ע, מלבד בשארי התפלות והברכות...".

נוסחאות התפילה המשיכו להשתנות מדור לדור, מאז ועד היום הזה, וגם בדורנו מצאנו מבין רבני הספרדים שמרבים להסתמך על דברי הב"ח שנעתקו לעיל, כדי לתקן נוסח הסידור, רבי עובדיה יוסף³⁰ וכן רבי מאיר מאוזז שהוציא לאור³¹ "הסידור המדויק איש מצליח". לדעתו "אין הבדל בין סידורי הספרדים של ימינו לסידורי הספרדים מלפני 300 שנה - אשר הב"ח היה מסתמא מכנה אותם 'סידורים חדשים' ומסתייג מהם (כפי שהסתייג מ'הסידורים החדשים' באשכנז מאותה התקופה)"³², ויש שאפילו נראה לו לשנות נגד דברי האריז"ל³³.

נוסחאות סידורי האר"י

נמצאים בידינו היום כמה סידורי האר"י שכוללים נוסח התפילה וכוונות האר"י בצדם³⁴. בנוגע לנוסח התפילה שבסידורים אלו כתב בעל 'מנחת אלעזר' ממונקאטש³⁵ ש"אין להעמיד יסוד על נוסחתם

(29) בספרו 'חמשה מאמרות', תחילת מאמר נוסח התפלה.

(30) ראה שו"ת 'יביע אומר' ח"א או"ח סי' לח ס"ו, ח"ד או"ח סי' כא ס"ג ד"ה והנה, ח"ח או"ח סי' יא סכ"א, שו"ת 'יחזקאל' ח"א סי' נו ד"ה לכן, ח"ה סי' ט ד"ה אמנם. ומביא גם מש"כ רבי אברהם הכהן משאלוניקי בס' 'טהרת המים' ב'שירי טהרה' מערכת י אות כג, שאין להשגיח במ"ש בסידורים, ואינו תח"י.

(31) בשנת תשנ"ז.

(32) מפי תלמידו הרב אליהו כהן ב'אור ישראל' גליון לח עמ' רח.

(33) ראה מש"כ הרב מאוזז ותלמידו ב'ואל תטש תורת אמן', תשס"ד, עמ' עג, ושם ממשיך לכתוב דבר מוזר בשבח נוסחו: "דתיקוני הנוסח של הסידור המדויק איש מצליח טעמם ונימוקם עמם... ובכה"ג לא קפדינן כ"כ על המנהג אם נראה לנו שהוא טעות, משא"כ נוסח הגר"ז [אדמו"ר הזקן] לא ידוע לנו טעמו ולמה הוא סובר שהמנהג שלנו טעות...".

(34) וראה שיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'תורת מנחם התוועדויות' תשמ"ב ח"ב עמ' 909-911, שבו הוא דן על סידורי האריז"ל השונים באיזה מהם מסתבר שהשתמש בהם אדמו"ר.

(35) בספרו 'חמשה מאמרות', מאמר נוסח התפלה ס"ד.

כי המה משונים זמ"ז וסותרים א"ע גם במקומם וכנראה שלא מחברם העמידו והגיהו הנוסחא רק מהמו"ל והמדפיסים, ועד"ז העיר בעל ה'שער הכולל'³⁶ ש"המשנת חסידים לא חבר את הסדור רק שסדר את ספרו משנת חסידים לפי סדר תפלות לכל השנה והמדפיסים חברו להמשנת חסידים סדור תפלות לכל השנה כמנהג מקומם, בהסדורים שסידרו ע"ד הקבלה כמו ר' יעקב קאפיל ר' שבתי ראשקובי ר' יעקב עמדין וכדומה . . כידוע שהמדפיסים השחיתו הנוסחאות בסדורים הללו שכל אחד משנה כרצונו...".

והנה מה שהכליל ה'מנחת אלעזר' בין הסידורים הללו גם את סידור האר"י של רבי אשר³⁷, לכאורה זה אינו שהרי ברור שהנוסח שבסידור זה מוגה ומדויק, נוסף לעובדא שהסידור נדפס בחייו של ר' אשר ועל-ידו, ומשמע שהיה ג"כ שותף בהדפסה, הרי חלק מהכוונות משולבות בתוך נוסח התפילה, כמו בפרשת העקידה ועוד הרבה. וכי יעלה על הדעת שהעתיק והכניס את הכוונות לתוך נוסח לא מדויק?³⁸

גם היעב"ץ ב'מטפחת ספרים' כתב בחריפות נגד נוסח התפילה שבסידורי האר"י³⁹: "...אני אומר ומצוה לבני וי"ח ותלמידי . . . הריני גוזר ואוסר עליכם להתפלל ע"פ משנת חסידים, גם לא מתוך ספר כ"י שקוראים תפלה ע"פ כתבי אר"י שסדרה ר' מאיר

(36) בהקדמה לספרו.

(37) נדפס בלבוב שנת תקמ"ח, ויצא לאור בדפוס צילום בירושלים תש"ל.

(38) יש להעיר כמה הערות בנוגע לסידור רבי אשר:

(1) רוב רובו של הסידור אין בו ניקוד.

(2) בדף ג, ב נאמר: "שבכל מקום שימצא הגהת הרבני מוהר"ר אשר נר"ו הם נרשמים משני צדדים בשושנים קטנים ובחצי לבנה כזה): (דהיינו מה שמילא החסרונות שהיו בהסידור[ן] הנדפס מקדם...", ולא ברור כ"כ למה הכוונה, וגם לא מצאתי משהו כזה בסידור! וצריך לומר שהכוונה לסוגריים רגילים. וצ"ע.

(3) דף ריז, א (בד"צ ירושלים הנ"ל): שער החלק השני שמתחיל מתפילות ליל שבת. ולכאורה אינו ברור לי מאיפה יודעים שגם חלק זה של הסידור קשור לרבי אשר, שהרי אין שמו נקרא עליו כמו בחלק א', ואדרבה נאמר כאן: "אשר איזן וחקיקר . . מוהר"ר שבתי זלה"ה ראשקוויר"?

(39) פרק ט סוף אות מח, מהדורת תשנ"ה.

פאפירש⁴⁰, ולא חלו בה ידי האר"י ולא רח"ו תלמידו פעל כל זאת .
 . אף כי עתה שנזדייפו כל כתבי אר"י, גם ההעתקות מלאים שבושים
 וט"ס לרוב מאד, כאשר ראיתי בעיני תפלה של האר"י ביד אחד
 מהמתחסדים, והיא מלאה שבושים קשים...⁴¹.

פועלו של אדה"ז

אין ספק שאכן היו צריכים לתת בידי החסידים שאמונים על ברכי
 הקבלה סידור תפילה להתפלל בו, אבל י"ל שכאיש הלכה מובהק
 ומחברו של השו"ע ע"פ ציווי רבו המגיד ממזריטש⁴², הרגיש אדה"ז
 חובה בעצמו לחוות דעתו גם בנוגע לפרטי נוסח התפילה, שהרי במשך
 הדורות שלפניו תמיד נדפסו הסידורים עם טעויות ונוסחאות שונות
 ומשונות וכפי שכבר הראנו לעיל באריכות, ועל כן גם מבלי הצורך
 שהתעורר אז בקרב החסידים להכניס את נוסחאות הקבלה לנוסח
 התפילה הנפוץ, היה צריך אדה"ז לקבוע נוסח מדויק שאין בו טעויות
 והוא מגופה כסולת נקיה.

ולכאורה דבר זה מפורש גם ב'הסכמת' המהרי"ל לסידור אדה"ז⁴³:
 "ראיתי שדבר שנצטער בו אותו צדיק מר רב אחאי הגאון החסיד
 איש אלקי נ"ע בהדפסת הסדור שלו, כי מלבד שבירר וליבן הנוסח
 עפ"י כוונה הרצויה להאר"י ז"ל, עוד זאת דרש במשפט המלות
 להעמיד עפ"י דקדוק אמת..."⁴⁴, הרי גם הוא מדגיש שתי סיבות שונות
 לעריכת הסידור בידי אדה"ז: כדי שיהיה מתאים לכוונות האריז"ל וכן
 גם שיהיה מוגה ומדויק ב"דקדוק אמת".

וכדאי לציין שגם אדה"ז כמו קודמיו לא היססו לקבוע נוסחאות
 שנראו בעיניהם גם אם לא מצאו להם חבר, וארשום בזה כמה
 דוגמאות: רש"ס כותב: "הנה בכל הספרים נקודה הב"ת בחיר"ק . .

(40) עסק כל ימיו בסידור כתבי האר"י והכנתם לדפוס, נפטר תכ"ב בארץ-ישראל.

(41) אבל מדבריו אין כ"כ ראיה, כי דבריו אלו קשורים למלחמתו נגד אמונה בשבתי
 צבי וכו', וע"כ יצא בהתקפה חריפה נגד ספרי הקבלה, זיוף ספר הזוהר ונוסח סידורי
 האר"י.

(42) כמבואר ב"הקדמת הרבנים בני הגאון המחבר ז"ל" לשו"ע אדה"ז.

(43) נדפס בהוספה לסידור עם דא"ח עמ' 26 [646], ובסדור 'תורה אור', קה"ת
 תשמ"ז, עמ' 14.

ולפי דעתי הוא טעות סופר וצריך להיות הבי"ת בקמ"ץ...⁴⁴; "ובכל הסידורים הנדפסים נמצא . . . והוא טעות סופר...⁴⁵. הרז"ה כותב: "בטרם כל יצור נברא", למרות ש"בכל הנסחאות מצאתי בטרם כל יציר נברא". ולהעיר ממש"כ הרבי ב'לקוטי טעמים ומנהגים' לנוסח ההגדה של אדה"ז: "פסוק וימררו לא מצאתי לע"ע בשום נוסח הגדה אחר, מלבד בסי' תפלה למשה להרמ"ק משמע דגם הוא גריס לי' בהגדה . . . אבל נוסחת רבינו מוכרחה היא...".

באיזה סידורים השתמש אדה"ז?

הסקירה המפורטת על הסידורים לאורך מאות שנים מביא אותנו לקושיא הגדולה: הרי אדה"ז השתמש ב"ששים נוסחאות שעמדו לפניו" כשערך את סידורו, וכי איפה יש לנו ששים סידורים שנדפסו שאת נוסח התפילה שבו מקובל וידוע שנערך ע"י גדולי ישראל ברי סמכא? לכאורה לפי הסקירה הנ"ל אין לנו לא ששים, ולא שלשים ואולי אף לא עשרה. וכדאי לציין גם בנוגע לסידורים של הראשונים, שברי שאת נוסח התפילה שבו שינה כל סופר ולבלר מעתיק כפי הנוסח ששוגר בפיו, ראה לדוגמא נוסחת הרמב"ם ועוד. ואכן כשפורסם⁴⁶ רשימה אפשרית של 60 סידורים נדירים וחשובים שעל פיהם יכל אדה"ז לערוך את סידורו, נזדעק ר"י מונדשיין לטעון שלמרות שהם עתיקים אינם ברי סמכא, כי אין אנו יודעים מי ערך את נוסח התפילה שבו, ומאין נדע בכלל שלאדה"ז היה גישה לספרים עתיקים, ועוד טענות כאלו שעל פניהם משכנעות. וא"כ נשאלת השאלה לכאורה ללא מענה: על יסוד מה ערך אדה"ז את סידורו?

ולכאורה ניתן לומר ש"הקושיא טוב והתירוץ פשוט"⁴⁷, הרי תלמוד בבלי לפנינו ומימות הגאונים והראשונים עוסקים הלומדים והמפרשים אותו בנוסחאות השונות שהם מגלים, ולמרות שאין אנו יודעים מי העתיק כתב-יד זה ומי ערך כתב-יד השני הרי לא על טיב הכת"י אנו

(44) סידורו ח"ג עמ' 597 בנוגע לניקוד "אם בטלת מן התורה..." (אבות פ"ד מ"י). גם אדה"ז בסידורו קיבל את ניקודו של הרש"ס.

(45) שם עמ' 473 בנוגע למלה לאות למ"ד הנוסף למלה שבפסוק: "זמרו ה' כי גאות עשה" שבסוף 'ויתן לך'.

(46) ב'פרס חב"ד' גליון 8 עמ' 105-101.

(47) ע"ד לשון אדה"ז לפני הסתלקותו ('לקוטי תורה' פר' נצבים - נג, ג בסופו).

דנים אלא על הנוסחאות השונות אשר אנו מגלים בו. אין זה משנה לנו כ"כ מיהו ה"גברא" שעומד מאחורי הגירסא⁴⁸, ובעיקר דנים על ה"חפצא": מהי הגירסא וטיבה. ועל פי כמה וכמה סברות ונימוקים אנחנו מחליטים מהי הגירסא הנכונה. ולפעמים דוקא בכתבי-יד פשוטים ומאוחרים אפשר לגלות בהם גירסא מקורית ומדויקת⁴⁹. בדומה לזה בנוסחאות של סידור התפילה, הרי כשאדה"ז התחיל לעבור על הסידור כדי לקבוע את נוסחו המדויק, היה צריך לעבור על עשרות סידורים ישנים כדי לחפש בהם נוסחאות מדויקים, ובשביל משימה כזאת ודאי חשובים גם סידורים שלא נערכו והוגהו על-ידי גדולי ישראל, כי כל סידור וכל נוסח מנציח מנהג מקום ועדה מסויימת.

אם בנוגע לכל סידור הדברים אמורים, עאכ"כ שנוסח התפילה של סידורי האר"י מייצגים נוסח מסוים, שהרי גדולי ישראל השתמשו בסידורים אלו (עכ"פ בשביל הכוונות)⁵⁰, ומסתבר שגם הושפעו מנוסח התפילה שבהם⁵¹.

(48) אם כי ודאי אינו דומה גירסא שנמצא בחידושי הרשב"א והריטב"א לגירסא שנמצא רק בכת"י מינכן, שעליו מיוסד הספר 'דקדוקי סופרים'.

(49) ב'לקוטי שיחות' בביאורים לפירושי רש"י על-דרך הפשט אפשר לשים לב לעובדא שאינו נהוג כלל, שהרבה פעמים מצוטטים גירסאות של כתבי-יד של פירוש רש"י, ואין שום התייחסות לגילו של הכת"י, סופרו, מקומו וכיו"ב.

(50) ראה הנעתק לעיל ליד הערה 1.

(51) ב'שבחי הבעש"ט', מהדורת הורודצקי עמ' 104, נאמר: "כשנסע ר' גרשון פון קיטוב מא"י לחו"ל לשדך את בנו, אמר, אגב אורחא, ת"ל שעברתי רת הים, אסע לגיסי הבעש"ט. בא אליו בעש"ק. עמד הבעש"ט להתפלל תפילת מנחה והיה מאריך בתפילתו עד צאת הכוכבים, ור' גרשון התפלל גם כן מתוך הסידור של האר"י ז"ל".

וזה אשר כתב ה'מאור ושמש' (פר' עקב ד"ה הן לה' אלקיך השמים) על רבו הק': "יש כמה וכמה אנשים שמתפללים בכוונות השמות, ואולם בדורות האלו אינם צריכים לזה. וכן שמעתי מאדמו"ר בוצינא קדישא מו"ה אלימלך זצוק"ל, שאמר שאין מתפלל ע"פ הכוונות. ומה שמתפלל בסידור האר"י ז"ל, הוא מפני שהשם הוי' נכתב שם בכתובה תמה והוא גדול...". ב'הלכות והליכות בחסידות' שם עמ' 96 הערה 59 מעתיק מתוך כת"י של אחד מתלמידי רבי רפאל מברשיד: "הסידורים שלהם היו: סידור הארז"ל דפוס לבוב תקמ"ח] (על ידי ר' אשר מרגלית), ולא רצו להתפלל בסידור אחר, כי גם הרב (רבי פנחס מקארעץ) התפלל בסידור הזה והיה חשוב אצלו מאוד. ושמעתי . . . שבתחלה כשנדפס סדור הרחב דפוס זאלקאווא [בשנת תקמ"א] לא חשקו

וראיה לכל זה, שהרי מצינו בהערות 'לקוטי טעמים ומנהגים' של כ"ק אדמו"ר זי"ע לנוסח הגדה של פסח שבסידור אדה"ז, שמציין ומשווה הרבה פעמים לנוסחאות של סידורי האר"י השונים, ומסתבר שאין זה אלא כיון שלדעתו ראויים הם נוסחאות אלו שידונו בהן, כיון שהרבה ידיים משמשו בהן כיון שמצורפים הם לכוונות האר"י⁵².



אספקלריה

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

במשנה (כלים פ"ל מ"ב): "אספקלריה - טהורה", ופירש הרמב"ם מסך שקוף (וכך ברור בתרגום הרב קאפח, וב'שמונה פרקים' הקדמת הרמב"ם למסכת אבות רפ"ו, ובהוצאת הרב שילת שם), וכתב התיו"ט שלפי זה פתרונו בלשון אשכנז ברי"ל, ואילו הרע"ב פירש מראה של זכוכית שהאשה רואה בה את פניה.

התפארת-ישראל פירש כהרע"ב מראה. ועל התוס' יו"ט כתב שזו שגיאה כפולה, שהמשקפיים הומצאו בשנת ה'ס, אחרי תקופת הרמב"ם, והמשקפת הומצאה רק בשנת ה'ת"ס בערך, והשפופרת של רבן גמליאל (עירובין מג, ב) היתה רק מכשיר לחישוב גובה ממרחק, לפי צלעות המשולש (ראה בגמ' ארטסקרול שם), ולדעתו גם הרמב"ם כוונתו למראה, וכן הוא פירוש תיבה זו ביוונית [אבל בערוך השלם ערך ספקלריא הביא המהדיר אחי"ה שהפירוש הוא גם חלון], ומפרש בזה גם מאמר רז"ל שכל הנביאים ראו באספקלריא שאינה מאירה

בו וכל הצדיקים לא יכלו לסבלו, וכשנדפס סידור הנ"ל תפשוהו כאבן טוב ונחשב אצלם מאוד. ופעם אחת שמעתי כי גם סידור ר' שבתי הוא סידור שלנו".

ואינני מבין למה כתב ר"י מונדשיין ב'הערות וביאורים' גליון תתמ עמ' 168: "...לא מיבעי סידורו של הררי"ק (ואכמ"ל), אלא אפילו סידורו של הר"ר שבתי לא ידוע על מישהו שהתפלל בנוסח שלו. ומה שאדמו"ר הצ"צ ואדמו"ר זי"ע היו משתמשים בו (בשעת התקיעות ובשעת ה'סדר'), הרי פשיטא שלא התפללו בנוסח שבו אלא רק עיינו בכוונות", הרי ראינו שרבי אלימלך ורבי פנחס מקאריץ התפללו מתוך סידורי האר"י!

(52) ותמוה ביותר מה שנאמר ב'תורה יבקשו מפייה' עמ' 117 כאילו שלדעת הרבי נוסח התפילה שבסידורים אלו הוא נוסח האריז"ל. וכבר דחה ר"י מונדשיין את דבריו ב'הערות וביאורים' גליון תתכד עמ' 56 ואילך, תתמ עמ' 167 ואילך.

ואילו משה רבינו ע"ה ראה באספקלריא המאירה, שכולם ראו כבואה ומרע"ה ראה אותה ברורה ככל האפשר, עכ"ד.

גם בערוך (ראה ערוך השלם) ערך אספקלריא וערך ספקלר פירש כדעת הרמב"ם. וכן מוכח מויקרא רבה (א, יד) שמרע"ה ראה מתוך אספקלריא אחת (ומצוחצחת) ושאר הנביאים מתוך שבע (ומלוכלכות). וכן משמע ברש"י (סוכה מה, ב) 'מחיצה', ואף שכתב אח"כ 'מראה', כנראה הכוונה למסך שקוף כנ"ל (ועיין ברש"י יבמות מט סע"ב).

ובב"י ושו"ע (או"ח סו"ס רחצ) דן אודות נר שנראה מתוך אספקלריא, והכוונה בפשטות לעששית - מסך שקוף (עיי"ש במשנ"ב וביה"ל. ואדה"ז שם העתיק רק 'עששית'. וראה בשו"ת יביע אומר ח"א או"ח סימנים: ז' יז' יח' וש"נ. וראה ברכי יוסף או"ח סי' רכד סק"א, ובשו"ת הל' קטנות ח"א סי' רדע ובשו"ת שבות יעקב ח"א סי' קפו).

אדמו"ר הזקן בתורה אור ובלקוטי תורה, מד"ה נר חנוכה מצוה להניחה (לג, א-ב), מפרש כדעת הרמב"ם "אספקלריה המאירה" - מסך שקוף (ובאחד המקומות גם ציין לח' פרקים הנ"ל), ולא נכנס לסוגי עדשות כלל, ו"שאינה מאירה" - מראה, כפירוש הרע"ב. וראה בזהר ח"א לג סע"ב אודות אספקלריא שאינה מאירה, דהיינו עששית שמקבלת אורה ממקום אחר.



סיפורי צדיקים תורה הם [גליון]

הרב ישכר דוד קלוזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

* בגליון תתצא (ע' 76) דן הרב חיים רפופורט שיחי' אם סיפורי צדיקים תורה הם, מצד א' הביא מ'התקשרות' (גליון 544) שכ"ק אדמו"ר זי"ע הורה למארגני הפגישה של סטודנטים בליל שבת קדש, שבי"טל' לא יהיו שיעורים בתורה, אלא רק נאומים, סיפורים וכיו"ב.

(* לכבוד יום ההילולא הששים של אאזמו"ר הגאון החסיד הקדוש ר' ישכר שלמה טיכטהאל זצוק"ל הי"ד בעמח"ס שו"ת 'משנה שכיר', שנהרג על קידוש השם י"ג שבט תש"ה תנ.צ.ב.ה. זי"ע.

ולהרב יוסף וויינברג שיחי' אמר בנוגע לשיעור בתניא שחל ב'ניטל', שיספר איזה סיפורים מרבותינו נשיאינו, שמזה משמע שסיפורי צדיקים אינם בגדר תלמוד תורה ממש, דאל"ה איך אפשר לעסוק בהם בליל ניטל, לפי מה שנוהגים ('היום יום' יז טבת) "שלא לתלמוד בניתל". כדי שלא להוסיף חיות. . שאין זה בגדר תלמוד תורה", וכן הביא ראי' מ'אגרות קודש' ח"י"ב (ע' שע) שסיפורי צדיקים אינם בגדר תלמוד תורה ממש.

אולם מצד ב' מדייק בלקוטי שיחות ח"ח (ע' 298): "דגם סיפורי צדיקים הם בגדר תורה ממש, וכמו הלכות ואגדות", ונשאר בצ"ע גם אם לברך ברכת התורה לפני העסק בסיפורי צדיקים", ע"ש.

והנראה בזה, שסיפורי צדיקים באמת הם בגדר של תורה ממש, ואכן הרה"ק ר' מרדכי מנדבורנא זי"ע אמר שגם סיפורי צדיקים הוא בכלל האיסור של ניטל (הובא ב'נטעי גבריאל' - מנהגי ניטל (פ"ד ס"ו הער' ע' תד). - והא דלדידן סיפורי צדיקים מותר לספר בליל ניטל, י"ל דאינו מפני שאינו בגדר תורה ממש, אלא נ"ל ע"פ מ"ש בס' 'נטעי גבריאל' שם (פ"ו ס"א): "רוב הצדיקים לא אמרו תורה בעת עריכת שלחנם בשבת זו [שחל ב'ניטל], ויש צדיקים שנהגו לתלמוד, דכל דינין מתעברין מינה".

ובהערה ד' שם מביא מה'שם משמואל' פ' ויחי (ע' שלה): "ע"כ מבטלין אז מעסק התורה שחוששין אז לפתיחה מפני התפשטות כח טומאה זו, וממוצא הדברים שבשבת בלא"ה כולם וגם כח רע זה בכלל ערקון לנוקבא דתהומא רבא, אם חל זמן הנ"ל אין לבטל מפניו עסק התורה". עכ"ד. - וכן כתב ב'משמרת שלום' (סי' כז ס"ב) שמבואר בזהר שולטני רוגזין כולהו ערקון וכו' עיי"ש.

והנה הגם שלדידן גם ניטל שחל בשבת אין אנו לומדים תורה, מ"מ עד"ז י"ל סברא זו לגבי סיפורי צדיקים שהם כל כך במעלה גבוהה שאינם אפילו בגדר שמוסיפים חיות דאין דבר טמא נתפס בהן.

וע"ד שהביא אאזמו"ר הגאון הי"ד בשו"ת 'משנה שכיר' חאו"ח (סי' כג) מהגהות חכמת שלמה (או"ח סי' פ"ה סק"ג), שמסתפק אי מותר להרהר בו יתברך בבית הכסא, וכתב, דלכאו' יש לתלמוד ק"ו דאסור להרהר במציאותו ויכלתו, ממה דאסור להרהר בדברי תורה. אך לפי מ"ש המקובלים דבתפילין דרבנו תם מותר לשוח בהן שיחת חולין מכח דקדושים ביותר, ואין דבר טמא נתפס בהן, י"ל מכש"כ בזה. - וע"ש מה שהביא אאזמו"ר הי"ד מנחל אשכול והמגיד מישירים, דשרי

להרהר ממציאותו ית"ש ויתעלה ועי' בהערה שם מהקדמת 'אמרי יוסף' ללקו"ת - ובמק"א הארכת בזה, ואכמ"ל.

ועד"ז י"ל בנדו"ד שסיפורי צדיקים הם ע"ד תפילין דר"ת, והרהור בו יתברך בביה"כ הנ"ל, דמכח דקדושתם ביותר אינם מוסיפים חיות וכו', אבל בהחלט שהם בגדר של תלמוד תורה ממש, וא"ש ולק"מ.

והרב א. ב. ג. שי' העירני ממה שנאמר בקונטרס 'ענינה של תורת החסידות' (סי"ב): "הביאור עפ"י תורת החסידות על מודה אני כו' הוא: התחלתו של סדר היום הוא במודה אני, שאומרים אותו קודם נטילת ידים, אפילו בידים טמאות, לפי שכל הטומאות שבעולם אינן מטמאות את ה'מודה אני' של יהודי". עכ"ל. ועי"ש בהערה 78.

ועד"ז י"ל בענין סיפורי הצדיקים כליל ניטל שאינן אסורים, כיון שהם קדושים ביותר, לפיכך אינם מוסיפים חיות בקליפות, דאין דבר טמא נתפס בהן, וא"ש.



בענין הנ"ל

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

במה שהעיר הרב ח.ר. בגליון העבר (ע' 76) מהו ההיתר לספר סיפורי צדיקים בניתל לפי הידוע שגם סיפורי צדיקים הם לפעמים בגדר לימוד תורה. לכאורה יש מקום לומר שגדר תורה שבסיפורי צדיקים הוא מחמת ההוראה הנלמדת מהם (וכמו לימוד התורה דנשים ולהבדיל נכרים), ואין הם בגדר תורה לשמה. ולכן כליל ניתל לא נאסר לימוד מסוג זה.



בענין הנ"ל

הרב פנחס קארף
משפיע בישיבה

בגליון העבר (ע' 76) מביא הרב ח.ר. שיחי' בענין 'ניטל', שכ"ק אדמו"ר צוה לר' יוסף שי' וויינבערג לספר ספורים מרבותינו נשיאינו ב'ניטל'.

ויש להעיר מסיפור ששמעתי שפעם הי' רבינו הזקן צריך לקבל אמבטיות, וכדי שלא יהרהר בדברי תורה סידר שחסידיים ישבו בבית החיצון ויספרו סיפורים.

ופעם רצו לספר סיפור מר' שמעלקע מניקעלשבורג, אמר להם אדמוה"ז: 'טשעפעט ניט ר' שמעלקא ער האט מחי' מתים געווען בפועל ממש'. ומשמע מזה שלא רצה לשמוע סיפור מר' שמעלקא בהיותו באמבטיא.

ואם הסיפור אמיתי אפשר יש לחלק בין 'ניטל' ובין כשנמצאים במקום שאסור להרהר.



הרחבת העניבה בהנחת תפילין [גליון]

הרב יצחק מאיר גורארי'

משפיע בתות"ל - מאנטרעאל, קנדה

מה שכתב הרב ש. א. ר. בגליון העבר (ע' 75) הנה אם קבלה היא נקבל, אבל אין זה נוגע להדיון בנוגע השקו"ט דפתיחת הקשר וקשירתה לפני ההנחה בכל יום מפאת תקנת אדמוה"ז וכו'.

כי- אם הקשר כבר קשור בעת הנחת תפילין, א"כ בשביל מה צריך להדקה עוד יותר לאחר התפלה? וכן לא הביא הכותב מה 'קיבל' היינו עד כמה צריך לפתוח הקשר קודם הנחת תפילין.

כי ממה שכותב יכולים להסביר, היות ולפעמים הקשר קשור מאד על הזרוע, לכן -החוש מעיד- שבעת חליצת התפילין, לפעמים צריך לפתחו מעט כדי שיוכל לחלצה מהזרוע, וע"ז אמרו לו שאם עשה כך יראה לחזור ולקשור הקשר בחזרה - מאיזה טעם שיהי' - תיכף אח"כ. ומפני"ז ג"כ מכיון שהקשר קשור מאד, לכן בבוקר קודם הנחת תפילין צריך לפתחו קצת, כדי שיוכל להניחו על היד בקלות וכו'.

ולפי"ז אי"ז נוגע כלל להשקו"ט אם יש ענין לפתוח את הקשר תמיד כדי שיוכל לחזור ולעשות קשר חדש בכל פעם, שבזה כבר דשו בו רבים.



כל פינות שאדם פונה לצד ימין [גליון]

הרב מנחם אלפרוביץ תושב השכונה

*בקשר עם הנדון בגליונות הקודמים בביאור הנהגתו של כ"ק אדמו"ר באמירת בואי בשלום להסתובב תחילה לצד שמאל. יש להעיר מהמובא בסדור בית יעקב להרה"ק וכו' ר' יעקב מעמדין (היעב"ץ) בסדר קבלת שבת וזלה"ק: "כן מנהגו של אמ"ה ז"ל אמר בואי כלה פ"א שוחה פונה לשמאלו כנגד ימין השכינה - הדגשת המעתיק - פ"ב לימינו פ"ג משתחוה לפניו ואומר בלחש בואי שבת המלכה..." עיי"ש.

ואולי אפשר לקשר זה גם לביאור הנהגתו של כ"ק אדמו"ר להתחיל הסבוב לצד שמאל שהוא ימין השכינה.

ועד"ז בשו"ע אדה"ז הלכות תפלה (סי' קכ"ג סע' א') בדיני הכריעות בסיום י"ח ברכות וז"ל: "ונותן שלום בתחלה לשמאל שהיא ימין השכינה השרוי' נגדו בצאתו מן התפלה ואחר כך לימינו שהוא שמאל השכינה". וא"כ אולי זהו החילוק העקרי באיזה ענין אומר "כל פינות וכו' דרך ימין", שזהו בכל הענינים חוץ מענינים הקשורים לתפילה שאז מתנהגים באופן הנ"ל "שהיא ימין השכינה".



(* לע"נ אמי מורתי פרומא בת ר' אברהם הכהן ע"ה, יארציי"ט ב' שבט.