

קובץ

העירות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ובעניני גאולה ומשיח, פשיט"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שלושים שנה
גליון ד [תתקפח]
ש"פ תולדות

יוצא לאור על ידי
תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה
667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק
שנת חמשת אלפים שבע מאות ושבעים לבריאה
מאה ושבע שנים לחולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

קובץ זה מוקדש לזכר נשמת

הקדושים
בקשר להיארציט הראשון

תלמיד בישיבתנו הק'
הרה"ת ר' גבריאל נח הי"ד בן יבדלחט"א
הרה"ת ר' נחמן שליט"א
וזוגתו מרת רבקה הי"ד בת יבדלחט"א
הרה"ת ר' שמעון שליט"א
הולצברג

שלוחי כ"ק אדמו"ר במדינת הודו

אשר נרצחו על קידוש שמו יתברך
בידי בני עוולה ימ"ש
בעת מילוי שליחותם הק'
ראש חודש כסלו ה'תשס"ט

ת.נ.צ.ב.ה.

פדה אלקים את ישראל מכל צרותם
ונקום נקמת דם עבדיך השפוך
והננו כי בא מועד



נדפס על ידי
רבנן ותלמידיהון
ביהמ"ד אהלי תורה

ברכת רעים

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו את ברכותינו הלבביים
ברכת מזל טוב מזל טוב לידידנו מאז ומקדם היקר והאהוב
מנכ"ל המערכת בשנת תשמ"ח - תשמ"ט

שלוחו של רבינו הק' באה"ק
מסור ונתון לעבודתו הק' בכל נימי נפשו
לקרב את בנ"י לאביהם שבשמים וחפץ ה' בידו מצליח
רוח המקום והבריות נוחה הימנו
איש חי ורב פעלים

הרה"ת ר' מאיר גרשון הכהן שי' כהן
וזוגתו החשובה והמהוללה תחי'

לרגל היכנס בנם החביב שניאור שלמן שי'
לעול המצוות בשעה טובה ומוצלחת

ביום ועש"ק פ' תולדות ג' כסלו תש"ע

יהי רצון שיגדל להיות חסיד יר"ש ולמדן
ויהי' דוגמא חי' לחבריו שיחיו לנח"ר רבינו נשיאנו

ויזכו לרוות ממנו ומכל יו"ח רוב נחת עונג ושמחה
מתוך ברכה והצלחה רבה בעבודתם הק' ומתוך הרחבה
גדולה בגו"ר עד שיבלו שפתותיהם מלומר די



המערכת

ב"ה
ש"פ תולדות
ה'תש"ע
גליון ד [תתקפח]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5..... עתידין כל אילני סרק שיטענו פירות.
 12..... במוצאי שביעית בן דוד בא

רשימות

- 14..... טעם איסור תק"ש בר"ה שחל בשבת

לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

- 18..... הטעם שאין אומרים תפלת ר"נ בן הקנה
 19..... נכדי יעקב שלא היו מבנות כנען
 21..... תשלום נזיקין - עונש
 22..... "ונפרעין מדעתו" שמצינו בדוד המלך
 23..... ההשוואה דשנות אברהם ושרה

אגרות קודש

- 24..... זריזין מקדימין למצות במילה

נגלה

- 26..... כוונה והנאה
 32..... דין מזיק דד' שומרים
 39..... כוונתו להזיק
 41..... בדברי רש"י בסוגיית צרורות

רמב"ם

- 48..... הוראת שעה בנביא
 53..... ארבע מאות ועשר שנים עמד בית ראשון (גליון)

הלכה ומנהג

- 54..... פטור אשה נשואה ממצות כיבוד אב ואם
66..... "מזונותיו עליך" בכלב של הפקר
69..... סדר ברכות לפי סדר קדימותם וחשיבותם
71..... הוספה על נוסח התפלה שתקנו חז"ל [המשך]
80..... בענין דייעט בשבת [גליון]

פשוטו של מקרא

- 81..... "ואיש אין בארץ"
83..... "ותשכב את אביה"
86..... ההכרח בהפסוקים למיתת בתואל

שינוי

- 87..... חלוקת מזמור קיט בתהלים
88..... הביאו עלי כפרה על שמיעטתי את הירח



הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ וישלח
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', י"ד כסלו

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים

און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 718-756-3411

אימייל: kovetz@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

עתידין כל אילני סרק שיטענו פירות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

באיזה ענינים ישתמשו לעת"ל דהרי אסור לקצוץ אילני פירי

איתא בכתובות קיב,ב: "אמר רב חייא בר אשי אמר רב עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות שנאמר כי עץ נשא פרי תאנה וגפן נתנו חילם" וכתב שם בס' 'לחמי תודה' וז"ל: והנה התוס' כתבו דלפי שרוצה לסיים בדבר טוב נקט להא הכא, ולא קאמר לעיל דאירי בהני מילי, והמהרש"א כתב דהוא דחוק ע"ש, ולכאורה י"ל בפשיטות דסיים בזה לפי שידוע מ"ש חז"ל בב"ק (צא,ב) אמר רב האי דיקלא דטעון קבא אסור למיקצצי' משום סכנה, הרי דס"ל לרב גופא דאילן העושה פירות אסור למיקצצי', ויש לפרש בזה כוונת דוד המלך עליו השלום שאמר "אז ירננו כל עצי יער לפני ה' כי בא לשפוט את הארץ", דהיינו לרמז שבימות המשיח שעתידין כל אילני סרק של ארץ ישראל שיטענו פירות אז ירננו כל עצי היער, לפי שאילן העושה פירות אסור למיקצצי' וישארו כל האילנות עומדין במקומן, והיינו שנתכוין רב כאן לסיים בדבר זה, לפי שהוא דבר טוב מאד, שאף האילנות היער ירננו וישמחו לני ה', ומזה הטעם י"ל דרך רמז מ"ש חז"ל שעתידה א"י שתוציא גלוסקאות לפי שלא ימצאו עצים לאפות. עכ"ל.

ויל"ע במ"ש דלעת"ל ישארו כל האילנות עומדין במקומן כיון דאילן העושה פירות אסור למיקצציה, דהנה בשו"ת השיב משה (יו"ד סי' לז) כתב דמהרמב"ם והסמ"ג (לאוין רכט) משמע דקציצת אילן מאכל והשחתת שאר דברים דאית ביה משום בל תשחית דין אחד להם רק שזה מדאורייתא וזה מדרבנן, ומבואר שם בסמ"ג דמותר להשחית כדי להטיל אימה, וביאר שם הטעם ששכר אימה הוא יקר לו יותר מהשחתתו, ועפ"ז התיר שם לעקור אילן מאכל לבנות שם בית כיון שהבנין יקר לו מהאילן מאכל עיי"ש, ולפי"ז י"ל עד"ז לעת"ל דכשיצטרכו לעצים לבנות בנין או לחימום או לבשל וכיו"ב, וכל האילנות יטענו פירות, הרי בודאי יהי'

עדיף לו לעקור האילנות בכדי להשתמש בהעצים וא"כ אין זה דרך השחתה, ולמה נימא שיהי' אסור למיקצציה?

וגם לדעת אדה"ז (חו"מ הל' שמירת הגוף ונפש סעי' יד) ועוד¹ שהאיסור דבל תשחית הוא גם אם "כוונתו כדי להראות כעס וחימה להטיל אימה על בני ביתו שאינן נוהגין כשורה", הרי כו"ע מודי שהאיסור דבל תשחית הוא דוקא "כשעושה דרך השחתה וקלקול" ובלשון אדה"ז שם (סעי' טו): ד"על מנת לתקן מותר לקלקל אם אי אפשר לתקן אלא על ידי קלקול זה, כגון אילן מאכל שמכחיש את הקרקע ומזיק לאילנות אחרים הטובים ממנו, וכן אם צריך למקומו לבנות שם² או שמאפיל על החלון מותר לקצצו וכן אם דמיו יקרים לבנין יותר מלמאכל וכן כל כיוצא באלו בקלקולי שאר דברים ואין צריך לומר אם מקלקלו על מנת לתקן גופו כגון ששורף כסא ושולחן להתחמם בהם אם אין לו עצים אחרים וכו"ו"³ וא"כ לעת"ל שיצטרכו להשתמש בהעצים של אילני פירי לצורך גופו אין בזה שום איסור.

ועי' בשו"ת בית יצחק (יו"ד סי' קמ"ב סק"ד) שהביא תשובה הנ"ל של ההשיב משה וחולק עליו, דאין להוכיח כלל דמותר לעקור אילני פירי אם צריך למקומו וכיו"ב מהא דמותר לשבר כלי להטיל אימה, כיון דבכלים ליכא איסור בל תשחית אלא מדרבנן, משא"כ עקירת אילן מאכל הוא מדאורייתא (וכלקמן) ולכן אף שהסמ"ג כללן ביחד, ה"ז משום שכן דרכו של הסמ"ג לכלול כל הדברים השייכים להדדי, אבל אין לדמות וללמוד איסור דאורייתא מאיסור דרבנן, והרמב"ם (ה"ח שם) התיר רק בג' אופנים בלבד אם היה מזיק אילנות אחרים, או מפני שמזיק בשדה אחרים, או מפני שדמיו יקרים, אבל בשביל דברים אחרים לא.

אבל אדה"ז הרי כתב בהדיא דגם כשצריך למקומו לבנות שם מותר

¹ סמ"ק סקע"ה חינוך מצוה תקכט ועוד

² ראה בשו"ת משיב דבר ח"ב סי' נו שכתב דיש מקום לחלק דבצריך למקומו מותר רק אם ההנאה מהמקום בא לו מיד, אבל לבנות אסור דילמא לבסוף לא יבנה עיי"ש, ומאדה"ז מוכח דלא שנא.

³ וראה מה שנתבאר בזה בלקו"ש ח"י"ח ע' 465 וחל"ד ע' 53 ובהערה 22 שם, וחכ"ט

לעקור אילן מאכל (וכדעת הרא"ש ב"ק פ"ח סוף סי' ט"ו: "וכן אם היה צריך למקומו נראה דמותר", הובא בט"ז יו"ד סו"ס קט"ז) וא"כ כ"ש לעת"ל כשצריך להעצים להשתמש בהם עצמם דבודאי מותר, כיון שאין לו אילני סרק, וכיון דסב"ל לאדה"ז דהאיסור דבל תשחית בשאר דברים הוא גם מדאורייתא (כלקמן) א"כ כשם שכתב שם אדה"ז דמותר לשרוף כסא לצורך גופו להתחמם בהם אם אין לו עצים אחרים, עד"ז מותר לעקור אילני פירי לעת"ל לצורך חימום ובישול וכיו"ב.

ביסוד האיסור להשחית אילני פירי

והנה בב"ק שם איתא: "אמר רב דיקלא דטען קבא - אסור למקצציה. . א"ר חנינא: לא שכיב שיבחת ברי, אלא דקץ תאינתא בלא זמנה. אמר רבינא: ואם היה מעולה בדמים - מותר. תניא נמי הכי: (דברים כ') רק עץ אשר תדע - זה אילן מאכל, כי לא עץ מאכל הוא - זה אילן סרק; וכי מאחר שסופו לרבות כל דבר, מה ת"ל כי לא עץ מאכל? להקדים סרק למאכל; יכול אפילו מעולה בדמים? ת"ל: רק", ופירש"י "ואם היה מעולה בדמים - דמיו יקרים לבנין יותר משבח פירותיו", [דדמי העצים שוה יותר משבח הפירות] וכן פירש הרמב"ם (הל' מלכים פ"ו ה"ח) "אבל קוצצין אותו. . או מפני שדמיו יקרים" ועי' גם פיהמ"ש להרמב"ם (שביעית פ"ד מ"י) וז"ל: "ומותר לו לקצוץ האילן, ובתנאי שיש לו דמים כלומר לעציו ואז מותר לקצו, אבל אם לא היה לעציו דמים מרובים עד כדי שיאמרו שיותר מועיל לקצו מלהשאירו, הרי זה אסור לקצו כיון שהוא עושה פירות, לפי שקציצת אילני מאכל אסורה מן התורה בכל זמן זולתי בתנאים שאמרנו, והוא מאמר ה' לא תשחית את עצה עכ"ל. ובשטמ"ק שם הובא בשם ה"ר יהונתן: "יכול אפילו מעולה בדמים לעשות ממנו קורה לבנין יותר שוה מפירות היוצאין ממנו יהא אילן סרק קודמו תלמוד לומר רק וכל אכין ורקין מיעוטא הוא ואיזה שירצה יקצוץ" וכן פי' הרמ"ה שם.

אבל עי' בתוס' רי"ד שם (בד"ה יכול) שפירש באופן אחר דהיינו שהאילן סרק שוה יותר בדמים מהאילן מאכל כגון שהי' אחד ממני ארזים, אז יקדים האילן מאכל שאין בו השחתת דמים כל כך, ממה שנקוץ אילן סרק שיש בו השחתת דמים, שלא הקפידה התורה על השחתת פירות אלא על השחתת דמים, דהאי דקאמר דעץ סרק קודם לקוצו, משום דמסתמא דמילתא עץ מאכל חשיב מעץ סרק, אבל אם הי' הסרק חשוב

כגון שהי' אחד ממיני ארזים עץ מאכל קודם לקציצה, והוא הדין נמי אם עץ מאכל שוה קורתו יותר מפירותיו מותר לקוצו ואין שם בל תשחית, שאע"פ שמפסיד פירותיו, משביח הוא בדמים, ואדמים קפדה רחמנא טפי מאכילת פירות עיי"ש, ופירוש זה כתב גם במאירי ועי' בשטמ"ק בשם הר"ח: "יכול אפילו אילן סרק מעולה בדמים מאילן מאכל תכרות אילן סרק ותניח אילן מאכל תלמוד לומר רק . . שמע מינה מותר להניח אילן סרק אם הוא מעולה בדמים ולכרות בבנין המצור אילן מאכל", וכ"כ רבינו ירוחם בס' משרים נתיב ל"א ח"ב.

דמבואר בזה דלרש"י והרמב"ם וכו' ההיתר ד"מעולה בדמים" הוא רק באופן דאילן פירי זה שוה יותר לעציו משבח פירותיו, אבל אם האילן סרק שוה יותר מהאילן פירי ליכא ההיתר, משא"כ להתוס' רי"ד וכו' ההיתר הוא גם בזה, וצריך ביאור בפלוגתתם.

ובס' 'ברכת שמעון' ב"ק (סי' ל"א אות מ"ו) כתב בזה לבאר דפליגי ביסוד איסור התורה להשחית עץ מאכל, דלרש"י והרמב"ם וכו' האיסור אינו משום הדמים אלא משום הפירות עצמן, ולכן סב"ל דאפילו אם האילן סרק שוה יותר ואם יקצצנו מפסיד דמים, מ"מ אין שום היתר בשביל זה לקצוץ האילן מאכל כיון דסו"ס ה"ה משחית פירות, ורק באופן דעיקר חשיבות האילן הוא בהעץ עצמו ולא בהפירות מותר, כיון דבאילן זה הפירות והתכלית שלו הוא העץ ולא הפירות, משא"כ התוס' רי"ד וכו' סב"ל דיסוד האיסור דבעל תשחית אינו משום הפירות אלא משום הדמים כיון דמסתמא אילן פירי שוה יותר מאילן סרק, וכמ"ש כן בהדיא, א"כ מובן דאם האילן סרק שוה יותר בדמים יקצוץ האילן מאכל ולא האילן סרק דאז אינו מפסיד דמים.

בל תשחית בשאר דברים האם הוא מדאורייתא

ועי' רמב"ם שם: "כל הקוצץ אילן מאכל דרך השחתה לוקה", ובה"י כתב: "כל המשבר כלים וקורע בגדים וכו' עובר בלא תשחית, ואינו לוקה אלא מכת מרדות מדבריהם", ומשמע דסב"ל להרמב"ם דמדאורייתא האיסור להשחית הוא רק באילן מאכל, אבל בשאר דברים אינו האיסור להשחית אלא מדרבנן ולוקה מכת מרדות, וכמ"ש בהגהה במל"מ שם מהר"י באסאן, וכן נקט הנוב"י יו"ד מהדו"ת חיו"ד סי' י' ותפארת ישראל

ב"ק פ"ח אות מ' ותורת חיים ע"ז יא, א, ונחל אשכול על האשכול ח"ב סי' נא ועוד⁴

אבל יש דסב"ל דגם בשאר דברים עוברים מדאורייתא, וז"ל אדה"ז (שם סעי' יד): כשם שצריך להזהר בגופו שלא לאבדו ולא לקלקלו ולא להזיקו כך צריך להזהר במאודו שלא לאבדו ולא לקלקלו ולא להזיקו וכל המשבר כלים או קורע בגדים או הורס בנין או סותם מעין או מאבד מאכלות או משקין או ממאסם (או זורק מעות לאיבוד) וכן המקלקל שאר כל דבר הראוי ליהנות בו בני אדם עובר בלא תעשה שנאמר לא תשחית את עצה וגו' עכ"ל, ופי' בלקוטי שיחות חכ"ט ע' 11 בהערה 25 דלדעת אדה"ז האיסור דבל תשחית בשאר מילי הוא מדאורייתא, (ולא כהרמב"ם) עיי"ש, וכן דעת הסמ"ק סי' קעה; רבנו ירוחם משרים סוף נתיב לא; יראים השלם סי' שפב ועוד⁵.

ובברכת שמעון ביאר ע"פ דבריו הנ"ל גם פלוגתא זו אם האיסור דבל תשחית בשאר מילי הוא מדאורייתא או מדרבנן, דאי נימא שאיסור הוא מצד הדמים, מובן שכן הוא גם בכל מילי דמאי שנא, אבל האם האיסור הוא רק מצד הפירות או אמרינן דשאר מילי אינו אלא מדרבנן ודפח"ח.

והנה בדעת הרמב"ם כתב בשו"ת משיב דבר ח"ב סי' נ"ו (וראה בזה עוד בשדי חמד ח"א ע' 143) דלא הותר לצורך הנאה כי אם באופן שדמיו של העץ יקר יותר מן הפירות, דאז נמצא שהעץ של האילן הם הפירות והתכלית של האילן, לכן רק אז מותר לקוצצו כיון דאדרבה זהו תכליתו של אילן זה ואין זה השחתת האילן, אבל לקוצצו בשביל שאר הנאות כמו לצורך מקומו אסור⁶ כיון דבזה הרי הוא משחית אילן מאכל.

⁴ אבל ראה בס' 'שבעים תמרים' (על צוואת רי"ח) ע' 112 ואילך מה שהביא מספר המצוות, ובהגהת המל"מ הוכיח דהכס"מ נקט לפי הרמב"ם דגם בשאר דברים הוא מדאורייתא, ועי' מנ"ח מצוה תקכט ועוד.

⁵ בלקו"ש שם ציין לאנציקלופדי' תל' כרך ג' ריש ערך בל תשחית שהובאו הדעות בזה.

⁶ ראה גם בשו"ת בית יעקב סי' קמ שהוכיח מהתוס' ב"ב כו, א, שחולקים על הרא"ש וסב"ל דלצורך מקומו אסור, וראה שו"ת חת"ס יו"ד סי' קב, ושו"ת חיים שאל ח"א סי' כב ועי' שו"ת יביע אומר ח"ה יו"ד סי' י"ב אות ב'.

ולפי מ"ש הברכ"ש, הרי זה מובן היטב בשיטת הרמב"ם, כיון דסב"ל דבל תשחית מדאורייתא הוא רק משום הפירות ולא משום הדמים לכן י"ל דאפילו אם צריך למקומו לבנות אסור, כי אף דבדמים ירוויח יותר אם יקצצנו לבנות שם בנין, מ"מ כיון דזהו אילן פירי גזה"כ דאסור לקוצצו.

אבל לדעת אדה"ז וכו' דסב"ל שהאיסור מדאורייתא הוא גם בשאר דברים, דלפי הנ"ל ה"ז משום דסב"ל שהאיסור הוא מחמת הדמים, וא"כ נמצא שבכל מקום שירויח יותר דמים אם יקצוץ האילן ה"ז מותר כיון דעיקר הקפידה הוא בשביל השחתת דמים, ולכן סב"ל דגם לצורך לבנות במקומו מותר כיון דע"ז ירוויח יותר.

וכל זה נוגע ללעת"ל, דלדעת הרמב"ם וכו' אף שלא יהיו אילני סרק, גזה"כ דאסור לקצוץ אילני פירי בשביל שצריך להשתמש עם העצים, ורק באופן שגוף האילן שוה יותר לעציו משבח הפירות מותר, (וי"ל דהלחמי תודה הנ"ל קאי לשיטה זו), ולכאורה מסתבר דכיון שכל אילני סרק יטענו פירות ויהי' ריבוי פירות, הרי האילן לצורך העצים יהיו שוה יותר ומעולה בדמים ולכו"ע מותר.

אבל לדעת אדה"ז וכו' יהי' מותר לקצוץ בכל אופן ששוה לו יותר ההשתמשות כמו לצורך חימום ובישול וכו' וכל מקום ששוה לו יותר אם יקצוץ האילן ה"ז מותר, אלא שצריך לקבוע מה נחשב לצורך וכו', [כל הנ"ל הוא רק לפי הברכ"ש, כי ישנם שיטות שונות בענין זה]

נטע אילן פירי בשביל העצים

עוד יש להוסיף בזה מהא דיש פוסקים שכתבו שאם נטעת האילן מתחילתו לא היתה לצורך אכילת פירותיו אלא שיהי' גדר או לצורך העצים ליכא בזה שום איסור, דדומה לדין ערלה דממעטינן נוטע לסייג ולקורות דליכא עליהו דין ערלה (ערלה פ"א מ"א) וראה בשו"ת דובב מישרים ח"א סי' קלד, (ד"ה לדעתי) שכ"כ, וכן בברכי יוסף יו"ד סי' רצ"ד סעי' כג, וח"י מהרי"ח ערלה שם ובשו"ת מהר"ץ חיות סי' ל"ג בדעת השואל, ועי' גם צפע"נ ב"ק שם דנקט כן, וראה בס' 'כלי חמדה' פ' שופטים (כ,ט), דלפי"ז י"ל דכל הני אילנות, שבזה"ז היו אילני סרק נמצא שמעיקרא לא ניטעו בשביל הפירות, א"כ אף דלעת"ל יטענו פירות, אין עליהו האיסור.

אלא שהמהר"ץ חיות שם חולק על השואל וכתב דאין לנו לחדש מעצמינו שום דרשות, דנראה בש"ס דרק אילן סרק נתמעט מהך קרא, ועוד דדוקא לגבי ערלה דהוזכרה נטיעה בהדיא בקרא אמרינן דתלוי בכוונת הנטיעה, אבל לא לגבי האיסור דהשחתת האילן.

גם יש שכתבו שכתבו דאם מתחילה נטע האילן על דעת דלאחר זמן יקוצו מותר לקוצו כיון דעל דעת כן נטעו (ראה שדי חמד מערכת ב' סו"ס מז) וגם בזה יש לדון בנוגע ללעת"ל.

ויש להוסיף בזה עוד דיש דסב"ל שגם באופנים שמותר לקצוץ מן הדין אילן מאכל, מ"מ יש לחוש משום חשש סכנה, ראה בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' ע"ו) שאפילו היכא שמצד הדין מותר לקוצצו כגון שצריך למקומו או שהוא מחליש עצים אחרים מ"מ יש סכנה בדבר, וכן דייק החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סוף סי' כ"ג) מצוואת רבי יהודה החסיד (סי' מה) שכתב "אילן העושה פירות אין לקצוץ אותו" ודייק החיד"א שכוונתו שגם באופן שמותר מן הדין לא יקוץ, כשם שרוב צוואותיו הם דברים המותרים מן הדין, ה"נ אע"פ שמן הדין מותר יש חשש סכנה, ולכן מסיק שם החיד"א דלרווחא דמילתא נראה שיקוץ אותו על ידי גוי, וכ"כ בשו"ת בית שלמה יו"ד סי' קצ"א ועוד, וראה במקור חסד שם (אות סב) ובס' 'שבעים תמרים' ע' 117 ובשו"ת אפרקסתא דעניא ח"ג יו"ד סי' רלד, ושו"ת המהרש"ם ח"ח סי' קסא, ושו"ת מנחת אלעזר ח"ג סי' יג ועוד.

אבל אדה"ז שם בסוף סעי' ט"ז כתב שם בהדיא דרק אם קוצץ באיסור יש בזה סכנה, אבל אם קוצץ "על דרך שנתבאר למעלה" ליכא סכנה עיי"ש. וראה אגרות קודש ח"ז ע' רס"ד וזלה"ק: במענה על מכתבו במה

⁷ עי' מאירי (ב"ק צא, ב): שכתב "זה שאסרה תורה במצור שלא להשחית עץ מאכל דוקא כשמוצאין אילני סרק הא אם אין שם אילני סרק אף הם כורתין את של מאכל ומשתמשין בו היו שם של מאכל ושל סרק מקדימין בשל סרק וכשיכלו את של סרק משתמשין בשל מאכל" דמשמע מדבריו שכל האיסור מלכתחילה הוא רק אם יש אילני סרק אבל בדליכא לא, וא"כ לעת"ל לא שייך כל האיסור.

אבל ראה בשו"ת בית יצחק שם שכתב דלפי פירושו של ה'תורת חיים' בב"ק שם יוצא דכל שהוא לצרכו ואין לו אילני סרק או שאינו יכול לקנות עצים דעלמא מותר לו לעקור אילני פרי עיי"ש, אבל לפירוש הרמב"ן והמפרשים (דברים כ, יט) דההיתר בתורה באילני מאכל אם אין לו אילני סרק, איירי לענין מצור בלבד, אין ללמוד מזה לצורך שאר

שנשאל אודות קציצת אילן עושה פירות שרובו יבש וכו' שישנם דיעות לכאן ולכאן ובפרט שבארץ רובם מקילים, אלא שאצלו הי' מעשה ב' ג' שנים מקודם ולא עלה יפה כו'. הנה מלבד כל הנ"ל ידוע ג"כ מ"ש בזה בצוואת ר"י החסיד סימן נ"ג. ושקן"ט בספר שבעים תמרים. וע"פ כל הנ"ל לדעתי ימשוך את ידו מלהורות היתר בזה, כיון שבדידי' הוה עובדא, אף שעל פי מש"כ רבנו הזקן בהל' שמירת גו"נ בסופו יש להחזיר, עכלה"ק.

ועי' בשו"ת 'חדות יעקב' סי' קי"ט (ד"ה ולכאורה) שהביא דברי הלחמי תודה הנ"ל וחולק עליו וסב"ל דלעת"ל שכל האילנות יעשו פירות יהי' מותר לקוץ לכל צורך כמו אפי' בישול וכו', דלא שייך "כי ממנו תאכל" דאז מכל אילנות תאכל, ועי' בשו"ת בנין צבי סי' ל"א דשקן"ט בדבריו.



במוצאי שביעית בן דוד בא

הרב יהודה לייב אלטיין
חבר כולל מנהטן חב"ד

בסנהדרין (צז,א): "ת"ר שבוע שבן דוד בא בו, שנה ראשונה מתקיים מקרא זה כו' שנה שניי' כו' בששית קולות בשביעית מלחמות, במוצאי שביעית בן דוד בא"

ועי' במהרש"א שמבאר - למה קורא התנא להשבוע "שבוע שבן דוד בא בו", אם הוא כבר מוצאי שביעית הרי אינו בא בו אלא לאחריו - "בכ"מ קרי לשמינית מוצאי שביעית ולפי שהיא השנה הסמוכה לשבוע העברה קרי לי' שבוע שבן דוד בא".

ולהעיר, שבמדרשים (שהש"ר פ"ב יג [כט]; מסכת דרך ארץ זוטא פ"י) הגירסא הוא "שבוע שבן דוד בא שנה ראשונה מתקיים" בלי מלת "בו"

השתמשות כגון לחימום וכו' שגם שם מותר די"ל דשאני לענין מצור שהוא לצורך גדול עיי"ש. ולפי"ז י"ל גם בהמאירי דבריו קאי רק לצורך גדול כגון במצור, אבל בעלמא לא.

("שבוע שב"ד בא בו"), דעפ"ז י"ל שהפ"י ב"שבוע שבן דוד בא" הוא, שבוע שבן דוד בא אצלו וסמוך אליו, אבל לא שבא בתוך השבוע ממש.

במגילה (יז, ב): "ומה ראו לומר גאולה בשביעית [בתפלת י"ח], אמר רבא מתוך שעתידין ליגאל בשביעית לפיכך קבועה בשביעית. והאמר מר בששית קולות בשביעית מלחמות במוצאי שביעית בן דוד בא, מלחמה נמי אתחלתא דגאולה היא".

ועפ"ז י"ל שלכן קורא התנא להשבוע "שבוע שבן דוד בא" כי להיות ש"בשביעית מלחמות" ומלחמה אתחלתא דגאולה היא, הוי כאילו בן דוד בא כבר בשנה השביעית.

ולהעיר עוד משיחת י"ד אלול תש"מ (בסוף "שנה השביעית" שנת השמיטה, נדפסה בלקו"ש חכ"ד עמ' 310) " . . וואס דאס וועט זיין . . דורך די גאולה האמתית והשלימה . . נאך אין דער שנה השביעית "שבת לה" (וועט בדרך ממילא "במוצאי שביעית" זיין דער מצב פון גאולה האמתית והשלימה, ווי די גמרא (סנהדרין צז, א) פסק'נט אפ)."

ובהערה 57 שם: "די"ל הפ"י במוצאי שביעית ד"בן דוד בא" שבת"ר - שלימות ביאתו: אז אהפוך אל עמים גו' כולם גו' ולעבדו שכם אחד."

היינו שמפרש שבן דוד בא כבר בשנה השביעית, ופי' "במוצאי שביעית בן דוד בא" הוא, שאז יהי' שלימות ביאתו.

וי"ל דהמקור לפרש כן בהבחייתא, הוא מקושיית המהרש"א דלעיל, דלכא' בן דוד בא רק לאחר סיום השבוע, ולמה נקרא "שבוע שבן דוד בא בו". ולכן מפרש, דאכן בא בשנה השביעית, ורק ששלימות ביאתו יהי' במוצאי שביעית.



רשימות

טעם איסור תק"ש בר"ה שחל בשבת

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
ברוקלין, נ.י.

ברשימות חוברת ס' מבאר כ"ק אדמו"ר הא דצריכין לשני טעמים לאסור תק"ש בר"ה שחל בשבת והם: (א) משום עובדין דחול (ב) מחמת חשש שמא יעבירו ד"א ברה"ר. דטעמא דעובדין דחול אינו טעם מספיק כיון דתק"ש אינה שבות גמור. כמו שמצינו ברדיית הפת, שהתירו מפני מצוה דג' סעודות (שבת קיז, ב) אף דהוי עובדין דחול, דמ"מ נדחית מחמת המצוה דג' סעודות. וכמו"כ תק"ש הו"ל לדחות האיסור דעובדין דחול, ולכן צריכין אנו להטעם דשמא יעבירו. ולאידך גם טעם זה אינו מספיק בפ"ע, שהרי מצינו כלולב בזמן הבית שהיה לולב ניטל ביום ראשון שחל בשבת אף דגם שם לכאורה שייך הגזירה דשמא יעבירו. וע"כ צ"ל דלולב אינו אלא טלטול בעלמא. משא"כ תקיעת שופר דהוי חכמה (ר"ה כט, ב), וכן הוי עובדין דחול. ומוסיף עוד טעם אהא דגזירת דרבה אינו טעם מספיק, מדעת ר' יוסי (בסוכה מא, ב) דיו"ט ראשון של חג שחל בשבת ושכח והוציא הלולב לרה"ר פטור מפני שהוציא ברשות והיינו כיון שעסק בדבר מצוה - ולכאורה כוונת רבינו כמו שבטעה והוציא הלולב פטור מפני שנחשב לטעה בדבר מצוה, כמו"כ בגזירת רבה דשמא יעבירו בשופר א"כ אינו נחשב לטעה בדבר מצוה, ולכן צריכין להטעם דעובדין דחול יעו"ש.

ולכאורה צ"ע אהא דנקט כדבר פשוט דהעברת השופר נחשב לטעה בדבר מצוה, דהנה בשלמא כלולב דמצותו בנטילה בזה שפיר סובר ר' יוסי (בסוכה מא, ב) דפטור בשכח והוציא הלולב בו חייב, וברש"י דלא יצא ידי חובת נטילה קודם שהוציאו דהשתא טרוד במצוה וטעה בדבר מצוה אבל יצא בו קודם שהוציאו תו לא טעה בדבר מצוה הוא ולא טרוד מהשתא במצוה לעשותה. עכ"ד. עכ"פ הרי מבואר דטעה בדבר מצוה פטור רק אם עסוק בקיום המצוה וטרוד בה כמו בנטילת לולב דבהך נטילה שיוצא בה היה בהול והעבירו ד"א ברה"ר. וכן בהיה לו למול שני תינוקות אחד בע"ש וא' בשבת ושכח ומל של ע"ש בשבת מבואר ג"כ

בגמ' (שבת קלז א) דפטור כיון דטרוד במצות מילה נחשב לטעה בדבר מצוה.

משא"כ בשופר דבהך העברה ברה"ר ליכא שום קיום מצוה, דהמצוה היא בשעת התקיעה, וההעברה היא רק בגדר הכשר להתקיעה, ומהכיכי תיתי שגם בזה יפטור מחמת הדין של טעה בדבר מצוה פטור - ועי' בספר טעם המלך בהגהותיו על השעה"מ (בפ"ב ה"ו מה' שופר) שהקשה על עצם החשש של שמא יעבירו דממנ"פ אם לא יהיה בהול בדבר מצוה מהכיכי תיתי שישכח ויעביר ד"א, ואם יהיה בהול לדבר מצוה אינו עובר כלל דחשיב טעה בדבר מצוה ובהגהות מהר"ש לנדא על טעה"מ (מובא בקובץ מפרשים על אתר) העיר כנ"ל דבשופר ל"ש כלל הפטור של טעה בדבר מצוה כיון דהעברת הד"א ברה"ר אינו בגוף עשיית המצוה עיי"ש.

ובנוגע לעצם הקושיא של הטע"מ [ועד"ז הא דמבואר בהרשימות כנ"ל] דמה החשש של שמא יעבירו ברה"ר אפי' אם יעביר השופר ברה"ר הוי טעה בדבר מצוה. יש לדון מטעם אחר. דהנה המקור להפטור של טעה בדבר מצוה היא (במס' שבת קלז א) ביש לו שני תינוקות א' למול בשבת וא' בע"ש ושכח ומל של ע"ש בשבת דר' אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר, ושניהם לא למדוה אלא מעכו"ם, ר"א סבר כעכו"ם מה עכו"ם אמר רחמנא לא תעביד וכי עביד מחייב ה"נ לא שנא, ור' יהושע התם דלאו מצוה, הכא מצוה - ובפשטות היא רק פטור מקרבן דצ"ל דומיא דעכו"ם דחייב חטאת. וילפינן כל חטאות מעכו"ם וכיון דהוי מצוה לא דמי לעכו"ם לכן פטור מחטאת אבל בודאי שפיר נחשב למעשה איסור. וא"כ שפיר חיישנן שמא יעבירו ויעבור איסור העברה דר"א (אף שלא יתיחייב קרבן ע"ז).

וילה"ע עוד אדברי מהר"ש לנדא הנ"ל שיצא לחלק בין שופר ללולב, דבשופר לא חשיב טעה בדבר מצוה. דההעברה היא רק בגדר הכשר להמצוה משא"כ בלולב דמצותו בנטילה. דיש לפקפק בזה, דאפי' בלולב י"ל דל"ח טעה בדבר מצוה, דקיום המצוה היא המעשה של נטילת לולב, משא"כ בהעברת הלולב ברה"ר אינו מקיים שום מצוה, וחלוק מהא דמל התינוק של ע"ש בשבת דשפיר מקיים מצות מילה בשבת רק שטעה והחליף התינוקות בזה שפיר חשיב טעה בדבר מצוה, משא"כ בלולב ושופר הטעות אינה בעצם קיום המצוה רק בהכשר מצוה, ומהכיכי תיתי לחלק ביניהם.

שו"מ בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' פ"ג) שמביא מספר האשכול בה' חנוכה ופורים שכתב דאי הוי בקיאי בקביעא דיחרא וידעינן בודאי שהיום יו"ט לא הוי חששו חכמים לשמא יעבירו דא"נ הוי עבר ד"א ברה"ר פטור מחטאת דהוי טעה בדבר מצוה (והיינו כטענ"מ).

והרב השואל באחיעזר תמה ע"ז (דבפסחים דף עב, א) הרי מוכח דגם בטעה במצוה דקרבן פטור דחשיב טעה בדבר מצוה ומ"ש משופר דל"ח טעה בדבר מצוה כיון דלא בקיאי בקביעא דירחא דבגמ' פסחים שם מבואר דחייב אדם לשמח אשתו אפ' שלא בשעת עונתה וחיוב זה רק מדרבנן. ומ"מ מבואר שם דבאשתו נדה ובא עליה מק' הגמ' דהו"ל לפטור מחמת טעה בדבר מצוה, ובאחיעזר שם העלה לחלק בארוכה ותו"ד הוא דיש תרי גווני של טעה בדבר מצוה דבטעה בדבר מצוה דמילה וקרבנות דמעשה האיסור היא גופא הוי קיום המצוה, משא"כ בטעות דשמא יעבירו אין למעשה האיסור שייכות לקיום המצוה, דקיום המצוה היא נטילת הלולב או תק"ש ובהעברת ד"א ברה"ר לא קעביד שום מצוה, וע"כ יש לחלק דאף אם נימא דבטעה במצוה דרבנן ל"ח טעה בדבר מצוה, זה רק באופן דטעה בההכשר של המצוה כמו בשופר ולולב, משא"כ היכא דהמעשה איסור הוא קיום המצוה, בזה שפיר חשיב טעה בדבר מצוה אפי' במצוה דרבנן.

ומבאר בזה דהיסוד להפטור דטעה בדבר מצוה היא (בשבת קלז, א) דילפינן מעכו"ם (מובא לעיל) והנה (בסוכה דף מ"א, א) מצינו דלר' יוסי דטעה בדבר מצוה פטור. ה"ה בעולת העוף שנמצאה בין אגפיים וסבר חטאת העוף היא והכהן אכלה (ועולת העוף הרי נשרפת) פטור מטעם טעה דבר מצוה, ושם הרי מיירי לגבי קרבן מעילה, וע"ז ליכא היקש לעכו"ם, דרך חטאת הקשו לעכו"ם (כמבואר ברש"י שבת שם) וא"כ לגבי אשם מעילות ליכא לימוד מעכו"ם, ולפי"ז יוקשה טובא מנלן דטעה בדבר מצוה פטור, הרי במעילה ליכא ילפוטא, ומוכרח מזה דמאחר שהתורה גילתה בע"ז דטעה במצוה פטור והיינו משום דטריד לא נחשב לשוגג רק שנחשב כאונס, שוב א"צ ללימוד מיוחד לגבי מעילה, דהילפוטא לגבי ע"ז הוי גילוי דטעה בדבר מצוה היא בגדר אונס וע"כ פוטר גם מקרבן מעילה, ולפי"ז דהפטור היא מסברא ולא מגזה"כ שפיר יש לחלק בין היכא דטריד בעצם קיום המצוה להכשר מצוה, דבגמ' פסחים דמבואר שם שחשיב טרוד בדבר מצוה אפי' במצוה דרבנן משום

דהיא גוף קיום המצוה, משא"כ לגבי החשש דשמא יעבירונו דמוכח מספר האשכול דלא נפטר במצוה דרבנן, דהתם הטעם משום דטעה רק בהכשר מצוה, הרי מבואר באחיעזר דנקט ג"כ דלא כהר"ש לנדא דבין בשופר ובין בלולב ל"ח טעה בגוף המצוה רק טעה בהכשר מצוה, ופטור רק משום דאי בקאין דקביעא דירחא, מדא"כ בזה"ז דלא בקיעא ל"ח טעה בדבר מצוה.

רק שלפ"ז עדיין צ"ב הא דנקט רבינו ברשימותיו דהעברת השופר חשיב טעה בדבר מצוה שהרי לא הוי טעות רק בהכשר המצוה דהא אין בקיאין בקביעא דירחא, והוי טעה בהכשר מצוה דרבנן דלא מיפטר משום טועה בדבר מצוה.

אך באמת י"ל דל"ק דבאמת דברי ספר האשכול צ"ב מסברא דממנ"פ אי ס"ל דטעה בהמצוה חשיב טעה בדבר מצוה, וכדברי האחיעזר דטורד בדבר מצוה נחשב לאונס, אמאי לא יפטר גם בדבר במצוה דרבנן, ואי טעה בהכשר מצוה לא חשיב אונס, אמאי פטור בדאורייתא.

ועוד דלפ"ד האשכול צ"ל דהא דקתני (בסוכה מא, ב) דשכח דהוציא הלולב בשבת לרה"ר פטור מטעם טעה בדבר מצוה הא רק בזמן שבקיאין בקביעא דירחא, משא"כ כשאין בקיאין חייב ומסתימת הסוגיה לא משמע כן. לכן מסתבר לומר דהפטור של טעה בדבר מצוה הא מסברא וכדבר האחיעזר דלא הוי גזה"כ לבד דהלימוד מע"ז הוי גילוי דטעה בד"מ חשיב אונס, ולפ"ז מובן דלא הוי רק פטור מקרבן אלא דפטור לגמרי כיון דהוי בגדר אונס, ולפ"ז מובן ג"כ דה"ה בטעה בהכשר מצוה ואפי' במצוה דרבנן פטור ג"כ כיון דטעה בד"מ חשיב אונס, ושפיר קאמר בהרשימה שם דשמא יעבירונו לחדוד אינו טעם מספיק לאסור שופר בשבת דמפטור מחמת הדין דטעה בש"מ - רק שעדיין יל"ע דלפ"ז צ"ל דהא דרבה נקט הטעם דשמא יעבירונו לא ס"ל דטעה בד"מ פטור, ואולי צ"ל דרבה יסבור דטעה בהכשר מצוה, בדרבנן ל"ש הפטור של טעה בד"מ וכדברי בעל האשכול וצ"ע.

אך ע"ז אפ"ל דהא דחז"ל ביטלו מצוה תק"ש בשבת היא רק מחמת חשש שיעבורו איסור גמור דחטא משא"כ בטעה בדבר מצוה דליכא חיוב חטאת י"ל דמצות תק"ש דוחה להאיסור הגם דהוי איסור מה"ת וצל"ע בזה.

לקוטי שיחות

הטעם שאין אומרים תפלת ר"נ בן הקנה

הרב מרדכי מנשה לויפער

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בלקוטי שיחות חי"ט ואתחנן (א) סעיף ח: "וע"ד תפלת ר' נחוניא בן הקנה: ולא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמת בהם" ובהערה 62: "וצע"ג שלא ראיתי נוהגין כן, ולא נדפס הנוסח בסידורים... ובערוך השולחן כ' ד"נראה משום דעכשיו הלומדים בבית-המדרש אינם מורים הוראות", עכלה"ק.

והנה בשו"ת שלמת חיים (תשובות הרי"ח זוננפלד זצ"ל, אה"ק תשמ"ב) עמ' קכז נשאל כעין זה "אם יש איזה טעם אשר יש אנשים שאין נוהגין לומר תפלת יהי רצון שקודם הלימוד ואחריו" והשיב:

"לא ידעתי טעם ופשיטא שראוי לקיים כדברי הטור והשו"ע וכנראה משום שלא נזכר כי אם הנכנס לביה"מ ולא היו רגילים ללמוד כי אם בבית המדרש אבל לעצמו בביתו לא שייכה כל כך, בכך לאשר הורגלו ללמוד בביתם שוב אח"כ כשנכנסים לבית המדרש לא הו"ו רגילי".

תשובת הרי"ח זצ"ל היא רק מעין לימוד זכות כיון שהתרגל ללמוד (בגפם) בבתיהם ולא התרגלו מחדש לומר התפלה הנ"ל, וכדקבע בעצמו: "ופשיטא שראוי לקיים".

משא"כ מדברי ערוך השולחן יוצא שנוסח זה נקבע מלכתחלה במקום מורי הוראה* ("ולא יכשלו... בדבר הלכה..."), וק"ל.

* לכאורה זה שהרי"ח זוננפלד לא הביא טעמו של הערוה"ש וכן כ"ק אדמו"ר השאיר ה"צע"ג שלא ראיתי נוהגין כן" דהיינו שאינו מקבל תי' של הערוה"ש, הוא משום שמפורש בהט"ז סי' קי סק"ח: "הנכנס לבה"מ. נ"ל דה"ה במי שישב ללמוד אפילו ביחידות ובפרט במי שהגיע להוראה וי"ל נוסחא א' קצרה כוללת הרבה וזו היא יר"מ יאו"א שתאיר עיני במאור תורתך ותצילני מכל מכשול וטעות הן בדיני איסור והיתר הן בדיני ממונות הן בהוראה הן בלימוד גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך ומה ששגיתי כבר העמידני על האמת ואל תצל מפי דבר אמת עד מאד כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה"

נכדי יעקב שלא היו מבנות כנען

הרב מנחם מענדל רייצעס

משפיע בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

א. ב' ויחי (נ, יג) מסופר על קבורת יעקב, "וישאו אותו בניו ארצה כנען ויקברו אותו וגו'". ורש"י מפרש, שדוקא בניו של יעקב נשאו אותו, אך לא נכדיו, "שכך צוום: אל ישא מטתי לא איש מצרי ולא אחד מבניכם שהם מבנות כנען אלא אתם. וקבע להם מקום ג' למזרח וכן לד' רוחות וכסדרן למסע מחנה של דגלים נקבעו כאן". וממשיך רש"י, שהנכדים היחידים שנשאו את יעקב היו מנשה ואפרים, כי יעקב צוה ש"לוי לא ישא שהוא עתיד לשאת את הארון, ויוסף לא ישא שהוא מלך – מנשה ואפרים יהיו תחתיהם".

והנה, כ"ק אדמו"ר לומד בדברי רש"י אלו (לקו"ש ח"ה ע' 228 הערה 3), שכוונתו היא שכל נכדי יעקב היו "מבנות כנען", ללא יוצא מן הכלל. ולכן צוה יעקב שרק השבטים ישאו אותו, "ולא אחד מבניכם שהם מבנות כנען" - אפילו לא אחד מהנכדים. [מלבד כמובן מנשה ואפרים, שהם (א) מבנות אסנת, שלא היתה כנענית; (ב) עליהם אמר יעקב "לי הם - בחשבון שאר בני" (ויחי מח, ה ובפרש"י) - ולכן הם באמת כן נשאו את יעקב].

אמנם מקשה כ"ק אדמו"ר, הרי מצינו שני נכדים שלא היו מבנות כנען - והם: (א) שאול בן שמעון - שהתורה קוראת לו "בן הכנענית" (מו, יו"ד), ורש"י מפרש שהיה "בן דינה שנבעלה לכנעני". (ב) שלה בן יהודה - שנולד ליהודה מ"בת איש כנעני ושמו שוע" (לח, ב), ורש"י מפרש שהכוונה ל"כנעני" במשמעות של "תגרא", ולא כנעני כפשוטו.

ומתרץ על כך בדרך מחודשת, שזה שרש"י מפרש על שני נכדים אלו שלא היו מבנות כנען ולכן הוא מוציא את תיבת "כנענית" ממשמעותה

והובא בשו"ע אדה"ז סי' קי סעיף י': "הנכנס לבית המדרש צריך להתפלל בכניסתו שלא יארע דבר תקלה על ידו וביציאתו צריך ליתן הודאה על חלקו. בכניסתו מה הוא אומר יהי רצון מלפניך ה' או"א שלא אכשל בדבר הלכה כו' וה"ה מי שיושב ללמוד ביחידות ובפרט אם הגיע להוראה צריך להתפלל שלא יטעה בלימוד ובהוראה", שאה"נ שתפלתו מקבל משנה תוקף כשהוא מו"ה מ"ה מ"ה מי שיושב ללמוד ביחידות" שלא שייך שם הוראה. המערכת

הפשוטה (ומפרשה על דינה "שנבעלה לכנעני" או במשמעות של "תגרא") - הרי זה רק אליבא דר"י, שלפיו השבטים נשאו רק את אחיותיהם (כדברי רש"י וישב לז, לה), כי לא רצו לישא מבנות כנען, ולכן גם בשאול ושלה הוכרח לפרש שאין אמם "כנענית" כפשוטה;

אך לפי רבי נחמיה, שס"ל שהשבטים כן נשאו כנעניות לנשים, ולפי שיטתו הם דברי רש"י כאן - הרי גם בנכדים אלו אין צורך להוציא תיבת "כנענית" מפשוטה, ושפיר אפשר לומר שאמותיהם היו כנעניות ממש, ושוב נמצא שאכן כל נכדי יעקב היו מבנות כנען (מלבד מנשה ואפרים, כנ"ל).

ומוסיף בההערה, ש"דוחק לומר שמכיון שהוציא את שאר בני השבטים, הוציא משום זה את כל בני בניו - גם את שאול (ושלה), כי - באם שאול (ושלה) לא היו מבנות כנען והיו ראויים לישא את ארונו - למה יוציאם"? עכ"ל (וראה גם לקו"ש ח"ה ע' 261 הערה 5).

ב. ויש להעיר, שקושיא זו - הרי היו כמה נכדים שלא היו מבנות כנען (כשאול ושלה), ולמה איפוא שהם לא ישאו את ארון יעקב? - מקשה בפירוש נחלת יעקב על פרש"י (על אתר), והוא אינו לומד כחידוש כ"ק אדמו"ר שאכן לדעת ר' נחמיה גם נכדים אלו היו מבנות כנען, אלא מתרץ שהיה זה "מפני הקנאה", "שלא לשנות בין הבני בנים".

וכ"כ בבאר בשדה: "אף על גב דהיה בהם שאינם בנות כנען, רצה להשוות את מדותיו שלא ישאו אותו אלא בניו שאין ביניהם גם אחד מבנות כנען. . כדי שלא להטיל קנאה בין בני בניו".

ואולי הטעם שכ"ק אדמו"ר לא רצה ללמוד כן, הוא מטעם פשוט - שאם יעקב לא רצה להטיל קנאה בין נכדיו, איך יתכן שצוה שמנשה ואפרים כן ישאוהו?

ואמנם, בנחלת יעקב מתרץ על כך: "יש לומר, דבהם לא היתה קנאה, אי משום שכבר הכניסם במנין השבטים, אי משום שאחד מהם נשא במקום אביו יוסף לא היו מקפידים גם על השני שנשא במקום לוי, למלאות המספר ששלשה ישאו מכל צד".

אך כנראה שתירוץ זה נראה דוחק לכ"ק אדמו"ר, וכמו שממשיך שם בשיחה: "ואין סברא לומר שזהו בכדי שיהיו ג' לכל רוח" - ואינו מפרט אפילו מדוע "אין סברא" כי כנראה פשוט הוא בהגיון;

וראה גם לקו"ש ח"כ ע' 236, בנידון דידן - שכתב בנוגע למנשה ואפרים, ש"אף שכבר אמר יעקב שני בניך גו' לי הם אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי, הרי פרש"י "בחשבון שאר בני הם ליטול חלק בארץ איש כנגדו", אבל אינם כבנים לשאר ענינים" - שבזה נדחה מ"ש הנחלת יעקב בתחילת תירוצו;

ולכן מחדש כ"ק אדמו"ר שאכן (מלבד מנשה ואפרים) כל נכדי יעקב היו "מבנות כנען" (אליבא דר' נחמיה שבשיטתו עסקינן), כי אם אכן היה משהו שאינו "מבנות כנען" - היה צריך גם הוא לישא את ארון יעקב.

ג. אולם באמת שיש כאן תמיהה גדולה, והיא:

כ"ק אדמו"ר מתעכב ודן ביחס לשאול ושלה, שביחס אליהם משמע מפרש"י במק"א שלא היו מבנות כנען, ומחדש כיצד באמת גם היו "מבנות כנען";

אך הרי יש עוד שני נכדים שלא היו מבנות כנען - וכפי שמזכירם הנחלת יעקב - והם: פרץ וזרח בני יהודה, שנולדו לו מתמר, שהיא בוודאי אינה כנענית, שהרי "בתו של שם היתה" (פרש"י וישב לח, כד)!

אם כן, איך אפשר לפרש שכל נכדי יעקב (מלבד מנשה ואפרים) היו "מבנות כנען" - בשעה שיש שני נכדים שברור לכ"ע שאינן "מבנות כנען", אלא אמם היתה תמר בתו של שם?

וצע"ג למה אין בשיחה שום התייחסות לנכדים אלו. וה' יאיר עיני.



תשלום נזיקין – עונש

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בלקוטי שיחות חכ"ז עמוד 145 הערה 28 מבואר, שלפי פשוטו של

מקרא, זה גופא שמזיק צריך לשלם עבור ההיזק מוכיח שיש איסור להזיק, כי אי לאו הכי מדוע ייענש בחיוב תשלומין.

והעירני ח"א, דלכאורה לא ברור מנא לן שתשלום ההיזק הוה בגדר עונש, וידוע השקו"ט באחרונים במהות גדר חיוב תשלומי נזק, ואכן יש שנקטו שזהו עונש, אבל בפשוטו של מקרא עדיין אין הוכחה לדבר, דאחר ההנחה שיש איסור להזיק אז ניתן לומר שחיוב התשלומין יסודו עונש, אבל לפני שיודעים שיש איסור, מהו ההכרח שחיוב התשלומין הוי עונש. וכי נאמר שגם השבת הגזילה הוי עונש על מעשה הגזילה? הרי ניתן לומר שזהו טבע הדברים, שכשאדם מחסר את רכוש רעהו הוא צריך להשלימו.



"ונפרעין מדעתו" שמצינו בדוד המלך

הרב עמי פינחס אליעזר הלוי מייערס
תושב השכונה

בלקוטי שיחות ח"ד ע' 1207 ואילך מביא כ"ק אדמו"ר את פירוש הבעש"ט על המשנה 'ונפרעין מן האדם מדעתו ושללא מדעתו' ומסביר "אז מלמעלה איז מען מעניש נאר 'מדעתו', דוקא ווען ער אליין פסק'נט אפ דעם עונש אויף זיך" ע"ש בארוכה. ובתחילת דבריו שם, בהזכירו את הבעש"ט כמקור הפי', מציין (הערה 27): "הובא בלקוטי מהר"ן סי' קי"ג. שוב מצאתי ענין זה בבניה לעתים דרוש סג. וכענין שמצינו בדוד (ש"ב יב, ז) 'אתה האיש' עכ"ל כ"ק אדמו"ר. ומדציין לליקוטי מהר"ן ורק אח"כ כתב "שוב מצאתי... וכענין שמצינו... " משמע בפשטות שהדמיון לדוד אינו נמצא בליקוטי מהר"ן אלא הוא חידושו של כ"ק אדמו"ר. אבל צ"ע דהנה ז"ל ליקוטי מהר"ן: ונפרעין מן האדם מדעתו ושללא מדעתו כי שמעתי בשם הבעל שם טוב... [הפי' המובא בלקו"ש] כי בודאי אם ישאל לו בפירוש על עצמו בודאי יכחיש ויאמר שאין הדין כן, אך מטעין אותו ושואלין אותו על כיוצא בו והוא פוסק הדין ואזי נגמר הדין וכענין שמצינו בדוד המלך ע"ה בבוא אליו נתן הנביא וכו' וסיפר לו מעשה

האורח ענה ואמר חי ה' וכו' ואת הכבשה וכו' אזי נפסק הדין על דוד כאשר יצא מפיו וזהו ונפרעין מן האדם מדעתו . . " ואשמח לראות תשובה מאת קוראי הגליון.



ההשוואה דשנות אברהם ושרה

הרב לוי פישער

נו"נ בישיבת תו"ת ליובאוויטש דמוריסטאון

בלקוטי שיחות ח"ה חיי שרה (א) "וויבאלד אז שרה איז נפטר געווארן פאר די צייט" ומביא בהע' 38 מחדא"ג מהרש"א (ב"ק צג,א): "שהיתה שרה ראוי' להגיע לשני אברהם".

ויש להעיר משיחת ש"פ חיי"ש תנש"א (התוועדיות ח"א עמ' 311 בשוה"ג הא' להע' 38) שמבאר החילוק בין שני חיי אברהם דלא נאמר בהם "כולם שוים לטובה" כיון שלא הכיר את בוראו מיד, לשרה "שכל קב"ז שנותי" (מהרגע הראשון שיצאה לאויר העולם) שוין לטובה". ומוסיף בשוה"ג "ולהעיר מהדעה שבין מ"ח שנים הכיר אברהם את בוראו (ב"ר פ"ל, ח. ו.ש"נ) "גמר ההיכרא" (כס"מ להרמב"ם הל' ע"ז פ"א ה"ג), שעפ"ז היו מספר השנים שעבד את בוראו לאחר גמר ושלמות ההכרה - קב"ז שנה, כמספר שני חיי שרה".

ולהעיר שעד"ז כ' בספר "יריעות שלמה" (לר' שלמה חיוואן מגדולי חכמי קושטא בשנת ש"כ לערך), ומוסיף לבאר ע"ד הדרוש דזהו כוונת רש"י בפי' "כולן שוין לטובה", דכיון שנזכר בהפסוק מספר שנותי' של שרה מתעוררת השאלה למה לא חי' כמספר שני חיי אברהם, והתי' הוא דאברהם הכיר את בוראו כשהי' בן מ"ח שנה, וגר שנתגייר כקטן שנולד דמי וא"כ נחסרו משנותיו מ"ח שנה דהא נולד מחדש, וא"כ אכן שוין שני חיי שרה לשני אברהם, ועפ"ז צ"ל דשרה הכירה את בוראה מיום היוולדה, וזהו שכ' רש"י "כולן שוין לטובה".



אגרות קודש

זריזין מקדימין למיצות במילה

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

בפסחים (ד,א) תניא כל היום כשר למילה אלא זורזין מקדימים למצות שנאמר וישכם אברהם בבוקר וכו', עיין בספר מדרש הלכה שמביא הא דמצינו במס' יבמות (לד, ב; מז, ב) גבי מצות יבום וקבלת גרים "שיהוי מצוה לא משהינן" ואין שם שום רמז להענין של זריזין מקדימין למצות, וביאר רבי ברוך בער לייבאוויץ שלמצוה שיש לו זמן קבוע וכמו מילה שכל היום זמנה יש בזה ענין של זריזין מקדימין אבל למצוה שאין זמנו קבוע בזה נאמר שאין לדחותה מפני שכל דיחוי הוא איסור במצוה ומוטל עליו לעשותו מיד, ולפי זה כותב בעל המדרש הלכה שמילה שלא בזמנה שכל יום הוא חיובו ואין לו זמן קבוע הוא חמור יותר, והוא בכלל הדין של שיהוי מצוה לא משהינן, וא"כ יצטרך לעשותו מיד, וכעין זה כתב בשו"ת שבות יעקב ושו"ת דבר אברהם.

ובאג"ק ח"ד אגרת תתצו כותב כ"ק אדמו"ר וז"ל: "ובמה דשאלנה קדמיכון אם למנוע המנהג שמאחרין המילה עד אחרי מנחה כדי שיהי' ברוב עם.

הנה זריזין מקדימין למצות דוחה לענין דברוב עם הדרת מלך כדמוכח בר"ה (לב, ב), אבל לכאורה מילה שאני דטוב שיהי' בשמחה כמו שקיבלוה עליהם (שבת קל, א) ועייג"כ מגילה טז, ב כתובות ח, א וביחוד נדה (לא, ב): כולם שמחים כו' וזה דוחה לזריזים מקדל"מ שלכן בת"ב נדחה מאחרים המילה לאחר המנחה (שו"ע או"ח סו"ס תקנ"ט, ומה שאם חל בת"ב עצמו אין הדין כן הוא משום דאין החילוק בשמחה גדול כ"כ משא"כ בנדחה שמפסיק תעניתו).

והנה בשד"ח כללים מע' זיין כלל ג מברכ"י או"ח ס"א חיי אדם כלל ס"ח ראה חיים פ' לך ולב חיים ח"ב סקכ"ז שאין לאחר פדה"ב בשביל זה וכותב בפשיטות שגם במילה הדין כן הוא.

ולפענ"ד חלוקים הם כנ"ל (ואין לומר דאדרבה במילה צ"ל הקדמה ביותר וביחוד, דהא בכל רגע של איחור ה"ה ערל ומאוסה הערלה כו' (ובמילא יקשה ג"כ על האיחור בת"ב הנ"ל) דשאני הכא דהתורה אמרה בפירוש וביום השמיני ולא הציבה גבולים ביום זה גופא, אלא דלפ"ז במילה שלא בזמנה צ"ל הקדמה נוסף על מה שבשאר מצות זריזין מקדימין (ועיין שד"ח שם) וא"כ דין מילה בת"ב הנ"ל יהי' רק במילה בזמנה, ול"מ כן, וי"ל ואכמ"ל).

ובמוחש רואין שהשמחה תלוי' ברוב המתועדים ולפעמים יש גם עצב בהמנע אחדים לבוא.

ובנדרו"ד הרי עוד ענין תלוי בזה התועדות אנ"ש, שבטח מדברים אז בעניני תומ"צ ודא"ח, וסו"ס הרי ציונו ה"א לעשות את כל החוקים כדי ליראה גו'.

ועכ"פ מספיקים טעמים אלו, לדעתי, שלא למנוע ביד הנוהגים כנ"ל עכלה"ק.

יוצא של"נ לרבינו לחלק בין מילה בזמנה למילה שלא בזמנה ושבכל אופן מותר (וטוב) לאחר המילה כדי להגדיל השמחה ולכאורה כל זה שלא כדעת השבות יעקב ודבר אברהם שלשיטתם במילה שלא בזמנה לא משהינן כלל.

ועיין שם (בספר מדרש הלכה) שבעיקר הדבר כתוב בשו"ת עבודת הגרשוני (סי' יב) ששיהוי מצוה לא משהינן נכלל בדין זריזין מקדימין למצות ז.א. שיש ענין להקדים מצוה אבל אינו מוטל עליו לעשותו מיד אפילו במצוה שאין קבוע לה זמן. וכנראה שגם רבינו סובר כדעת העבודת הגרשוני וע"כ סובר רבינו שמותר לאחר המילה כדי להגדיל השמחה.



נגלה

כוונה והנאה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בב"ק (ג,ב) קס"ד בגמ' שס"ל לשמואל [שמ"ש בהמשנה "ארבעה אבות נזיקין השור והבור והמבעה וההבער"] "תנא שור לקרנו ומבעה לשינו". ואח"כ מבאר עפ"ז שמ"ש בהמשנה "לא הרי השור כהרי המבעה ולא הרי המבעה כהרי השור" פירושו "לא ראי הקרן שאין הנאה להזיקו כראי השן שיש הנאה להזיק ולא ראי השן שאין כוונתו כראי הקרן שכוונתו להזיק", כלומר, שס"ל ש"יש הנאה להזיק", ו"כוונתו להזיק" הן סברות לפטור. ומקשה ע"ז "ולאו ק"ו הוא, ומה שן שאין כוונתו להזיק חייב, קרן שכוונתו להזיק לא כ"ש", כלומר, שכוונתו להזיק צ"ל סברא לחיוב ולא לפטור.

וכותב רש"י (ד"ה ולא): "וה"ה נמי דקא פריך אטעמא קמא, דאי כתב קרן הוה נפקא שן מיני' בק"ו, ומה שן שאין הנאה להזיקה חייב כו'. עכ"ל. וכ"כ הר"י מיגש (הובא בשיטה מקובצת) וז"ל: והי' מן הדין נמי למימר ומה קרן אין הנאה, חייבת, שן שיש הנאה, לא כ"ש, אלא כיון דמקשינן אכונתה ואין כונתה, ממילא שמעת דהה"נ איש הנאה ואין הנאה, והאי דקא מקשי בחדא ולא קא מקשי בתרווייהו, משום דאטו כי רוכלא ליחשוב וליזול עכ"ל.

אמנם הקשה בפנים מאירות, דכיון שכוונת קושיית הגמ' היא על ב' הדברים, מדוע נקטה להקשות על הטעם השני, ולא על הטעם הראשון, כלומר, שאף שאי"צ להקשות בפירוש על ב' הדברים, כמ"ש הר"י מיגש "דאטו כי רוכלא ליחשוב וליזול", מ"מ טעמא בעי מדוע נקטה הגמ' להקשות על הענין השני, ולא על הראשון.

ואף שאי"ז קושיא, כי ידוע שלפעמים מוצאים שמקשים תחלה על מה דסלק מיני', ולא על מה שאמר תחלה, מ"מ היות שלפעמים עושים להיפך, עדיין צ"ע מדוע בחר כאן להקשות על מה דסליק מיני' דוקא?

וי"ל בזה, שכדי לתרץ קושיא זו דייק הר"י מיגש בלשונו [אף שמ"ש בשטמ"ק הוא תירגום מתשובתו של הר"י מיגש שכתב בלשון ערבי, מ"מ מסתמא המתרגם הי' ג"כ בר סמכא, ואולי הי' זה הרב בצלאל אשכנזי, בעל השטמ"ק בעצמו] "כיון דמקשינן אכונתה ואין כונתה, ממילא שמעת דהה"נ איש הנאה ואין הנאה", שאין כוונת הר"י מיגש שכמו שמקשה בנוגע לכוונתו להזיק שזהו חומרא, עד"ז מובן שקשה בנוגע ליש הנאה להזיקו, שזהו ג"כ חומרא, (אף שהן שתי חומרות שונות), כ"א שתוכן "יש הנאה להזיקו" הוא אותו התוכן של "כוונתו להזיק". וכשהקשה שכוונתו להזיק צ"ל סיבה לחיוב, מונח בזה כבר ג"כ שגם יש הנאה להזיקו הוא טעם לחיוב, כי היסוד הוא כוונתו להזיק, ויש הנאה להזיקו הוא כעין סניף מכוונתו להזיק.

וכדי להבין זה יש להבין תחלה תוכן קושית הגמ' "ולאו ק"ו הוא..." - מדוע פשוט כ"כ שכוונתו להזיק ה"ז סיבה לחיוב יותר מאין כוונתו להזיק.

וי"ל הביאור בזה בהקדים להביא דוגמא מהענין הזה כפי שהוא באדם, ומזה יש להבין שבזעיר אנפין כ"ה גם בבהמה. דהנה גם באדם ישנם ב' ענינים אלו: א) לפעמים יש לו כוונה לעשות איזה דבר, ב) ולפעמים אין לו כוונה אבל יש לו הנאה מעשיית הדבר. דהרי ידוע דכדי לקיים מצוה צריך לכוון להמצוה, וכן להיפך להתחייב על עשיית עבירה ה"ז רק כשמכוין לעשות הפעולה, ואפי כדי להתחייב חטאת על עבירה בשוגג ה"ז רק כשמכוין לעשות הפעולה, אלא ששגג בזה שחשב שאין זה אסור. אבל אם לא נתכוין לעשות הפעולה כלל, פטור גם מחטאת, כי אי"ז שוגג, כ"א מתעסק וכיו"ב.

ולאידך אמרו (כריתות יט, ב) "המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה", כלומר שבנדון שיש לו הנאה חייב חטאת אף שהי' רק מתעסק, בלי כוונה, מטעם שיש לו הנאה מזה.

וכן בנוגע למצות אמרו שאם זה מצוה שיש בזה הנאה, ה"ה יוצא אף אם לא נתכוין. וז"ל שו"ע אדמוה"ז (סי' תע"ה סעי' כ"ח): אכל מצה בלא כוונה, שלא נתכוין לצאת י"ח באכילה זו, יצא, ולא אמרו שכל מצות שעשאן שלא במתכוין, דהיינו שלא נתכוין לצאת י"ח בעשי' זו, לא יצא י"ח, אלא במצוות שאין בהן הנאת הגוף כלל, כגון ק"ש ותקיעת שופר

ונטילת לולב וכיוצא בהן, שבשלא נתכוין בעשייתו לשם מצוה לא קיים המצוה כלל, שאינו אלא כמתעסק בעלמא, ואין עשייתו נקראת עשיית המצוה, אבל מצוות התלויות באכילה, כגון פסח מצה ומרור וכיו"ב, כיון שיש בהן הנאה לגוף, אף שלא נתכוין לצאת באכילה זו, יצא י"ח, שהרי על כרחו נהנה הגוף מאכילה, והרי זו נקראת אכילה, ונמצא שקיים מצות האכילה, ולפיכך אפי' לא רצה לאכול מצה וכפאוהו נכרים או לסטים לאוכלה, יצא י"ח באכילה זו, כיון שבע"כ נהנה ממנו גופו. עכ"ל.

מקור דין זה הוא במס' ר"ה (כח,א): שלחו לי לאבנה דשמואל כפאו ואכל מצה יצא. כפאו מאן, אילימא כפאו שד, והתניא עתים חלים עתים שוטה, כשהוא חלים הרי הוא כפקח לכל דבריו, כשהוא שוטה הרי הוא כשוטה לכל דבריו, אמר ר' אשי שכפאו פרסיים [ואע"ג שלא נתכוין לצאת ידי חובת מצה יצא - פרש"י]. אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא, פשיטא היינו הך. מהו דתימא התם אכול מצה קאמר רחמנא, והא אכל [ונהנה באכילתו, הלכך לאו מתעסק הוא, שהרי אף לענין חיוב חטאת אמרינן המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה - פרש"י]. ומסיק בגמ', אלמא קסבר רבא מצוה אין צריכות כוונה.

וכתב הר"ן שם בשם הרמב"ן בביאור דעת הרי"ף דפסק להלכה דלא כרבא, אלא כר' זירא דס"ל מצות צריכות כוונה, וז"ל הר"ן: וכ"פ הרמב"ם ז"ל בפרק שני מהלכות שופר (ה"ד) דצריך שיתכוון משמיע להוציא ושומע לצאת, הא לאו הכי לא יצא, אלא שבפרק ו' מהלכות חמץ ומצה (ה"ג) כתב דכפאוהו ואכל מצוה יצא, ולא פליגא דיד' אדידי' כו', דאע"ג דבתקיעת שופר לא יצא הכא יצא שכן נהנה, כדאמרינן בעלמא המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה, ובגמ' נמי עבדינן צריכותא ממצה לשופר, הלכך אע"ג דשופר מדחייא, דקיי"ל צריך כוונה, בכפאוהו ואכל מצה דנקטינן דיצא, עכ"ל. היינו דהקס"ד של הגמ' 'התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכול' (וכפרש"י) נשאר לפי המסקנא (לפי שיטה זו), וראה כ"מ על הרמב"ם הל' שופר שם.

היינו שהחילוק להרמב"ם בין אכל מצה בלא כוונה להתוקע שופר בלא כוונה (לשיר) הוא, שאצל מצה הרי נהנה, וכן דעת המאירי בר"ה (שם). וכן כתב המג"א סי' תע"ה (ס"ק י"ד) דשאני מצה שכן נהנה. (וראה מ"מ (ובלח"מ) על הרמב"ם הל' שופר שם ועוד).

וזהו גם דעת אדמוה"ז, שאע"פ שבמק"א (סי' ס' ס"ה) פסק שכל המצות צריכות כוונה לצאת י"ח בעשיית אותה מצוה, (ובסתקפ"ט ס"ה כתב) "כל המצות אין אדם יוצא בהם י"ח אא"כ נתכוין בעשייתן שהוא עושה דבר זה לשם מצוה כו', לפיכך המתעסק בתקיעת שופר כדי להתלמד לא יצא י"ח", אעפ"כ שאני מצוה, שאף שאינו מתכוין לצאת באכילה זו, יצא י"ח, שכן נהנה הגוף מהאכילה.

אבל צלה"ב מהו ההסברה בזה שלפי שנהנה יתחייב על העבירה, אף שלא נתכוין, וכן שיצא י"ח מצוה, אף שהי' שלא בכוונה?

והנה בטעם החיוב בחלבים ועריות מבואר באתון דאורייתא (כלל כד) דכל גדר איסור עריות, וכן איסור אכילת דבר איסור, הוא לא האכילה עצמה והביאה עצמה, כ"א ההנאה הבאה ע"י האכילה והביאה. ועיי"ש שמביא כמה ראיות לזה. ולכן, מכיון דבעבירת אכילה וביאה הרי בלא"ה אין המעשה עבירה, כ"א הרגשת ההנאה הוא העבירה והבלתי נרצה, וא"כ מה בכך שלא נתכוין ושהי' מתעסק, הרי סוף סוף הרגיש הנאה מחלב ומערוה, ונעשה שפיר מה שאסרה תורה, ושפיר ראוי שיתחייב.

אמנם טעם זה שייך רק באיסור חלבים ועריות, אבל בנוגע למצה א"א לומר כן, וכמו שהקשה הוא עצמו וז"ל: "דסברא זאת שייכא רק בחלבים ובעריות שהם דברים אסורים ומתועבים, וע"כ הסברא נותנת שההרגש הנאה מהם הוא האיסור, שרצתה תורה שלא תהנה נפש האדם מהם, למען לא תתעב ע"י הנאה כו', וע"כ כו' שפיר שייך לחייב מתעסק מטעם שכן נהנה, דכיון דנהנה הרי נעשה האיסור וכנ"ל, אבל במצות מצה מנ"ל לומר שרצתה התורה הרגש הנאה מהמצה, דלמא מעשה אכילת המצה כמשמעו הוא המצוה, וא"כ כשאינו מתכוון למצוה, מה בכך שהוא נהנה, הלא אין ההנאה מצוה". עכ"ל.

נוסף לזה: עצם הסברא צ"ע, דהרי מה לי שבחלבים ועריות האיסור הוא ההנאה, הלא הנאה זו גופא צריך כוונה. וכמו בשאר דברים שהאיסור הוא על המעשה גרידא, מ"מ אינו מספיק עשיית האיסור בלחוד, אלא צריך גם כוונה, כי האיסור עצמו אינו מספיק שיעבור עליו האדם, כמו"כ בחלבים ובעריות, ששם האיסור הוא הנאה, הנה אינו מספיק ההנאה עצמה, שהיא עצם האיסור, אלא צריך לזה גם כוונת האדם.

וא"כ הדרא קושיין לדוכתה: מה טעם אמרין שהמתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה - מה מוסיף ההנאה? וכן למה יצא י"ח מצה כשאכלו בלא כוונה מטעם שכן נהנה?

והביאור בכל הנ"ל יובן ע"פ מ"ש רש"י בסנה' (סב,ב) בביאור ענין "שכן נהנה" - "הלכך חשיב ככוונה". וצריך ביאור: איך משלים ההנאה מקום הכוונה?!

וי"ל בזה, דהטעם מדוע צ"ל כוונה באדם כדי להתחייב בעבירות ולצאת י"ח המצות, ה"ז לפי שכדי להתחייב או כדי לצאת י"ח המצוה צ"ל "שהוא" עשה הפעולה, ואם לא נתכוין, חסר ההתייחסות בין המעשה להאדם העושה, כי בבעל חי, וכ"ש באדם, כשמייחסים איזה פעולה אליו לומר שהוא עשה, ה"ז בעיקר לנפשו וחיותו, (ולכן בצומח ודומם, שאין להם נפש וחיות, אין לומר שהוא עשה הפעולה), ולכן כאשר עושה פעולה בלי שכל ומחשבה, ה"ז כאילו לא "הוא" עשה המעשה, ולכן אינו חייב בהעבירה, ואינו יוצא י"ח המצוה.

והנה אף שעיקר אופן ביטוי נפשו (ובמילא עי"ז אומרים ש"הוא" עשה הפעולה) הוא שכל ומחשבה, מ"מ גם התענוג והמדות הם חלק מביטוי נפשו, ולכן כשתענוג האדם מונח בהפעולה, עדיין אפ"ל ש"הוא" מתייחס להפעולה. ולכן בנדון ש"נהנה" מהפעולה, אפ"ל ש"הוא" עשה את הפעולה. ואף שאי"ז עיקרו כמו השכל ומחשבה, מ"מ סו"ס גם זה הוה חלק מביטוי נפשו.

וזהו כוונת רש"י "שכן נהנה - הלכך חשיב ככוונה", שההנאה משלמת מה שחסר בהכוונה, וה"ז כאילו נתכוין, כי ההנאה פועלת אותו הדבר מה שבדרך כלל פועלת הכוונה. ולכן כשנהנה בעשיית עבירה, ה"ה חייב חטאת, אף שהי' מתעסק, כי מצד ההנאה שיש לו מתייחס האדם למעשה העבירה [אף שאינו חייב כרת, כי סו"ס אין להענישו, שהרי לא עשה העבירה ברצון], וכן יוצא י"ח המצוה כשנהנה מזה, כי מעשה המצוה אכן מתייחסת אליו ע"י ההנאה שיש לו.

[אלא שצריכים לעיין הרבה במ"ש בלקו"ש (ח"ד פ' תצא) שהטעם למה יצא י"ח עשיית מצוה בלי כוונה, ה"ז לפי שיש קשר בעצם בין יהודי והמצות, עיי"ש בארוכה, וכולל בביאור זה גם נדון זה של אכילת מצה

בלי כוונה (כפי שמצוין בהערה 44) - ולכאור' בשו"ע מפורש שהטעם הוא לפי שנהנה הגוף מאכילה זו, וכנ"ל בארוכה. וי"ל בזה. ואכ"מ]

הרי נמצא שסיבת הדבר שעשיית פעולה בהנאה ג"כ מספיק לצאת י"ח המצוה, או כדי להתחייב בחטאת, ה"ז לפי שיש בזה ג"כ מעין תכונת הכוונה (אף שאי"ז לגמרי כמו בכוונה, כי הנפש מתבטאת יותר בכוונה).

והנה כמו שהוא באדם, כ"ה בבע"ח, אולם בדרגא נמוכה יותר, כמובן, שכשהבהמה עושה פעולה בכוונה (עד כמה ששייך כוונה בבע"ח), יש לומר ע"ז ש"בהמה זו" עשתה פעולה זו. וכל הדינים המסתעפים מזה שבהמה זו עשתה הפעולה יחולו כאן. משא"כ אם הי' שלא בכוונה אז יש מקום לומר שזהו כאילו שלא הבהמה עשתה הפעולה, כי לא הי' מעורב בזה רק גופה, ואין לייחס הפעולה לבהמה זו (שיש לה חיות וזהו עיקרה).

אמנם כשיש להבהמה הנאה מפעולה זו, ג"כ י"ל ש"בהמה זו" עשתה הפעולה, כי גם בתענוג והנאה מתבטאת חיות הבהמה, ויש לייחס אלי' עשיית הפעולה, כנ"ל.

ואף שבפועל אמרה תורה שגם אם לא עשתה הבהמה הפעולה באופן שמתבטאת חיי', ג"כ חייבים הבעלים, - הטעם ע"ז, כי אמרה תורה שאצל בהמה אין נוגע אם יש יחס בין הפעולה לחיות הבהמה כדי לחייב הבעלים, מ"מ באם אכן רוצים לחלק בין כוונתה להזיק לאין כוונתה להזיק ובין יש הנאה להזיקה לאין הנאה להזיקה, הרי מובן שיש סברא יותר לחייב כשכוונתו להזיק מבשאין כוונתו להזיק, כי סו"ס יש יותר יחס בין ההזיק להבהמה כשכוונתו להזיק, ועד"ז יש סברא יותר לחייב כשיש הנאה להזיקה מבשאין הנאה להזיקה, כי כשיש הנאה להזיקה יש יותר יחס בין ההזיק והבהמה.

וזהו תוכן קושיית הגמ' "ולאו ק"ו הוא ומה שן שאין כוונתו להזיק חייב, קרן שכוונתו להזיק לא כ"ש", לפי שכוונתו להזיק ה"ז סיבה לייחס יותר ההזיק להבהמה.

והנה ע"פ כהנ"ל נמצא שהק"ו הנ"ל קאי על ב' הענינים, הן על כוונתו להזיק והן על יש הנאה להזיק, כי בשניהם תוכן אחד ממש, ולכן לא הוצרך להקשות על שניהם, כי קושיא א' היא. והיות ועיקר יחס בין הבהמה ופעולת ההזיק הוא בכוונתו להזיק, (וכנ"ל שההנאה ג"כ

מתבטאת היחס הנ"ל), ולכן מקשה בפירוש בנוגע לכוונתו להזיק, אבל ע"פ הנ"ל פשוט שבזה מונח בדרך ממילא שהקושיא היא גם על יש הנאה להזיקו, וזוהי כוונת הר"י מיגש בכתבו "כיון דמקשינן אכונתה ואין כונתה ממילא שמעת דהה"נ איש הנאה ואין הנאה".



דין מזיק דד' שומרים*

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגמ' (ד, ב): תני רב אושעיא שלשה עשר אבות נזיקין שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר נזק צער וריפוי שבת ובושת וארבעה דמתני' הא תליסר. ותנא דידן מ"ט לא תני הני בשלמא לשמואל בנזקי ממון קמייירי בנזקי גופו לא קמייירי.

ופרש"י (לבאר אמאי כל אלו שמנה ר' אושעיא הם נזקי גופו): "כל הנך דר' אושעיא הוא עצמו מזיק דהנך ד' שומרים הן עצמם הזיקו הואיל ולא שמרו כראוי ובנזקין דאזיק גופו לא קמייירי מתני'".

והנה ידוע שיטת רבינו הזקן בענין החיוב דד' שומרים (עי' בקו"א לסי' תמ"ג סק"ב) "דמה ששומר חנם חייב על הפשיעה אין החיוב בא מחמת הפשיעה עצמה אלא משעה שנמסר לו הפיקדון נשתעבד ונתחייב להחזיר לו בשלימות כשיגיע הזמן, אלא שאם בתוך הזמן נאבדה ממנו שלא ע"י פשיעתו בשמירתו חסה עליו התורה ופטרותו, דמה הי' לו לעשות וכו'" [ודלא כדעת הקצות (סי' ש"מ סק"ד) דסב"ל "דשומר אין עליו חיוב השבה כלל כל זמן שהוא בעין" ורק כשפשע (או שנאבד ונגנב בשומר שכר) אז נעשה עליו חיוב תשלומין, ונ"מ אם כשיש ספק אם שמר כראוי אי הוי כמו איני יודע אם נתחייבתי או איני יודע אם פרעתיך, ועי' קונ' ענינה של תורת החסידות בהערה 103 וש"נ].

ולכאוי' יל"ע לשיטת אדה"ז, דאיך נחשבים הד' שומרים מהאבות נזיקין, דמאחר שאין החיוב בעד ההזיק, אלא דמשעה שלקח החפץ

*לזכות ר' שלום מרדכי הלוי בן רבקה, לגאולה וישועה קרובה בטוב הנראה והנגלה

לשמור נתחייב בשמירתה, א"כ אינם בגדר מזיק כלל? וביותר צ"ב לשיטת אדה"ז מ"ש רש"י הנ"ל "דהנך ד' שומרים הן עצמם הזיקו הואיל ולא שמרו כראוי", דהרי אין החיוב כלל עבור שלא שמר כ"א במה שהתחייב להחזיר?

ובאמת הקושיא הוא לכל הדיעות, דגם לשיטת הקצה"ח, הרי בשואל עכ"פ לכו"ע לא בא החיוב ממה שלא שמר, דהרי שואל חייב גם באונס גמור, וא"כ בשואל לכל הדיעות צ"ע (וכמו שאכן עמדו ע"ז במפרשים) אמאי חשיב מזיק, וגם איך שייך לומר בנוגע לשואל שהוא עצמו הזיק הואיל ולא שמר כראוי? והנה באמת הי' אפ"ל דבשואל עכ"פ היכא דפשע אזי חייב מדין מזיק, אך לכ' עצ"ע, דבזה הרי אין חילוק בין שואל לאינך?

חילוק בין ההו"א והמסקנא במה דחשיב ר' אושעיא ד' שומרים

ואפ"ל בזה דהנה בגמ' בהמשך איתא תני ר' חייא עשרים וארבעה אבות נזיקין תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה וגנב וגזלן ועדים זוממין וכו'. ומק': ורבי אושעיא מאי טעמא לא תני הני בממונא קמיירי בקנסא לא קמיירי גנב וגזלן דממונא הוא ליתני הא קתני ליה שומר חנם והשואל ורבי חייא נמי הא תנא ליה שומר חנם והשואל תני ממונא דאתא לידיה בהיתירא וקתני ממונא דאתא לידיה באיסורא

ופרש"י (בד"ה תנא ליה שומר חנם והשואל): "דהתם נמי שייך גניבה כגון שטען שנגנב הימנו והרי היא בידו ואמרינן בפרק מרובה (לקמן דף סג:) דטוען טענת גנב כגנב וטוען טענת גזלן כגזלן, והא דנקט הכא והשואל לאו דוקא דהא לא משכחת ביה דנפטר לא בטוען טענת גנב ולא בטוען טענת גזלן שהרי הוא חייב בכולו". ואח"כ בד"ה דאתא לידיה בהיתירא: "שומר חנם אע"ג דהשתא טוען טענת גנב שנגנב הימנו מיהו מעיקרא כי אתא לידיה בהיתירא אתא לידיה וגנב וגזלן ממונא אתא לידיה באיסורא".

ונמצא דלמסקנא נכלל בהד' שומרים טוען טענת גנב, וא"כ מטעם זה הם בגדר מזיק משום דטוען טענת גנב הוי מזיק ממש. וא"כ אפ"ל בפשטות דמאי דקאמר רש"י דהנך ד' שומרים הם עצמם הזיקו הואיל ולא שמרו כראוי, זהו הכל לפי ההו"א של הגמ', קודם דאסיק דבמה דתנא ר' אושעיא שומר חנם והשואל כלל בזה גנב וגזלן דר' חייא, דהיינו טוען

טענת גנב, כנ"ל, דאז הי' מוכרח לפרש דנחשבים למזיקים מצד דיני שמירתם גופא, ולפי הך הו"א פרש"י דהי' מוכרח באמת לפרש דמה דחייבים הוא על מה שלא שמרו כראוי, ונחשב עי"ז שהם עצמם הזיקו. אבל לפי המסקנא דבד' שומרים דר' חייא נכלל טוען טע"ג, א"כ מובן בפשטות דהם מזיקים, והם בכלל נזקי גופו ממש, ושוב אי"צ למ"ש רש"י שם אליבא דההו"א. ומה דנחשבים לד' אבות נזיקין בפנ"ע, הוא משום דבכ"א הוי טענה אחרת שעל ידה הוא ההיזק, דבש"ח הוא טוען טענת גנב, ובש"ש הוא טוען טענת לסטים מזויין וכו' (רק דאכתי צ"ב מה הי' ההו"א לענין שואל).

[ואין להקשות דא"כ, לפי המסקנא, דד' שומרים הם הזיקא דבידים, א"כ הדרא קושיית הגמ' לדוכתא, דאמאי תני ר' אושעיא ד' שומרים שהם אדם דאזיק שור, והרי הם בכלל מבעה דמתני' (אליבא דרב, דעכשיו אין לתרץ כדלעיל דתנא היזקא דבידים ותנא היזקא דבמילא), דזה אינה קושיא, דא"כ תיקשי לר' חייא, דאמאי תנא גנב וגזלן בפנ"ע, והרי הם ממונא, והיזקא דבידים, והם ממונא דאתי לידי' באיסורא, והוי בכלל מבעה דמתני', ועי"ז לכ' הגמ' לא תי' מידי (והגמ' רק תי' אמאי ר' חייא שנה גנב וגזלן בפנ"ע ולא כללן בד' שומרים דר' אושעיא משום שהם ממונא דאתי לידי' באיסורא)?

ועכצ"ל דזה לא ק' כלל, דגנב וגזלן הוה פשוט להגמ' דהוי גדר בפנ"ע ממכה נפש בהמה דמתני' (איך שלא יהי' ההסברה בזה, ולהעיר מהמבואר בהגר"ח על הרמב"ם פ"ה מהל' חו"מ), ועי"ז לא הוה ק' לי' מידי, ורק דהוק' להגמ' דעכ"פ הוי בכלל ד' שומרים וכו'.

ועפ"ז מובן ג"כ דלאחרי שהסיקה הגמ' דכוונת ר' אושעיא בד' שומרים הוא לטוט"ג, א"כ שוב אי"צ להתי' והחילוק בין היזקא דבידים להיזקא דממילא, דשוב לא ק' מעיקרא וכמו בדברי ר' חייא].

ואף דשואל ליכא טוען טענת גנב, וכמ"ש ברש"י בד"ה תנא לי' דשואל לאו דוקא [ובשלמא אי נימא דמה דנחשבו הד' שומרים למזיקים הוא מצד ההיזק שע"י מה שלא שמרו, א"כ הי' אפ"ל דאף דשואל אינו מזיק בפנ"ע מצד הענין דטוטע"ג, מ"מ עיקר מה דנחשבו לד' אבות נזיקין הוא מצד ענין השמירה, ורק דבכמה מהם נכלל גם ההיזק דטוען טענת גנב. אבל להמבואר דעיקר השם מזיק דד' שומרים הוא מצד הענין

דטוען טענת גנב, א"כ אי"מ איך חשיב לשואל בפנ"ע, הנה באמת נראה לומר דהיזק זה שייך גם בשואל, דאף דמשמע מדברי רש"י דליכא בשואל דינא דטוען טענת מתה מחמת מלאכה או בעליו עמו (ודלא כדעת הראב"ד שהביא הרשב"א בשמו), הרי שייך בשואל בפשטות היזק ע"י טענת שקר כגון שטוען שנאנסה ונמצא באמת ברשותו, שזהו מזיק כמו גזלן (אף שמחוייב לשלם), אלא שזהו סוג היזק דבהיתרא אתי לידי'. וא"כ אולי אפ"ל דמ"ש רש"י דשואל לאו דוקא, היינו דמה דנכלל בהד' שומרים ענין גנב וגזלן (שהוא היזק כזו שמפסיד את הבעלים החפץ לגמרי וגם דמי החפץ) ע"י שנכלל בהו טוען טענת גנב כו', הנה לגבי שואל זהו לאו דוקא, ומ"מ שפיר חשבה ר' אושעיא, משום שגם בשואל ישנה ענין ההיזק בדוגמת ההיזק דשאר הד' שומרים.

ועפ"ז י"ל דלמסקנא ד' שומרים נחשבים רק מצד ההיזק שגורמים ע"י טענתם, אבל עצם הדיני שמירה שבהם אינו בגדר היזק כלל. והיינו דלאחרי דקאמר בגמ' "הא תנא לי' שומר חנם והשואל", שוב מפרש פי' חדש במאי דתני ר' אושעיא ד' שומרים, ואין הפי' כלל למה שהי' הפי' בההו"א.

הכרח לחילוק בין ההו"א להמסקנא מדברי הגמ' גופא

ולכאור' יש הכרח לזה מדברי הגמ' גופא, דקאמר על ר' אושעיא "גנב וגזלן דממונא הוא ליתני הא קתני ליה שומר חנם והשואל", ולכ' תמוה, הרי מבואר כבר לפנ"ז דר' אושעיא "תנא היזקא דבידים ותנא היזקא דממילא" ואינו כוללם יחד, וא"כ איך אפ"ל דר"א כולל גנב וגזלן בד' שומרים אף דחדא הוא היזקא דבידים וחדא הוא היזקא דממילא וזהו היפך שיטת ר' אושעיא?

וביותר יקשה בהמשך הגמ' דקאמר "ורבי חייא נמי הא תנא ליה שומר חנם והשואל תני ממונא דאתא לידיה בהיתירא וקתני ממונא דאתא לידיה באיסורא", ולכ' אי"מ, מאי מק' על ר' חייא הא תנא לי' ש"ח והשואל, וא"כ אמאי תנא לה לגנב וגזלן בפנ"ע, והוצרך לחדש חילוק חדש בין ממונא דאתי לידי' בהיתרא לממונא דאתי לידי' באיסורא, והרי כבר חילק לעיל מיני' בין היזקא דבידים והיזקא דממילא, ובחילוק זו עכ"פ מוסבר מה דלא כלל גנב וגזלן בד' שומרים, ולמה לי' תי' חדשה?

אלא מבואר לכאור' מזה דלמסקנת הסוגיא, לאחר דקאמר "הא תנא לי' שומר חנם והשואל", שוב משנה הפי' בד' שומרים שמנאם ר' אושעיא, דלאחר תי' זו נתחדש דהכוונה במה שנמנו הד' שומרים למזיקים הוא רק מצד הענין דטען טענת גנב, שבוזה נכלל בהו גנב וגזלן, ואינה כלל מצד הענין דדיני שמירתן. וא"כ הרי הם שפיר היזקא דבידים (דההיזק גורם בהדיא ע"י טענתו), ורק דחלוק מגנב וגזלן כפשוטם משום דיש חילוק בין ממונא דאתי לידי' בהיתרא לממונא דאתי לידי' באיסורא, ור' אושעיא לא חילק בכך וכללם כא'.

[והנה לכאור' אפשר לתרץ דבאמת תרומיהו איתנהו בהו, דד' שומרים נחשבים למזיקים מצד ב' הענינים יחד, ולכן לא יכול לתרץ לפי ר' חייא דתנא היזקא דבידים ותנא היזקא דממילא מכיון דד' שומרים גופא הם גם היזקא דבידים, ומ"מ נכלל בהו גם ההיזק דאי שמירתם כפשוטה, דזהו תימא, דלפ"ז ישארו ב' הקושיות דלעיל, דאמאי לא מנאן ר' אושעיא בתרתי, וגם מאי קא קשיא לי' על ר"ח, וק"ל].

[והנה עי' בתוס' ד"ה שלשה עשר אבות נזיקין, שכ' "ודיניהם י"ב דשוכר כשומר שכר הוי או כשומר חנם הוי".

והק' הת' הנע' וכו' יוסף שי' קעסעל, והרי דיניהם אינם אלא י"א, דלשמואל תנא שור לרגלו ומבעה לשינו, ושן ורגל דיניהם א' ? והנה בדוחק אוי"ל דכוונת התוס' לומר דדיניהם הם עכ"פ לא יותר מ"ב, והיינו אליבא דרב, ולשמואל אינם אלא י"א. אך גם זה צ"ע, דהא לרב דאית לי' תנא שור וכל מילי דשור, א"כ דיניהם י"ג, דבשור איכא תרתי, ולשמואל אינם אלא י"א, והדק"ל דאין דיניהם י"ב לשום מ"ד ?

ואף דיש חילוק דהשן אינה מועדת לאכול אלא הראוי לה, הרי כבר כ' התוס' להלן (ה, ב ד"ה כי שדית) דזהו בגדר פירכא דלא שייך, וא"כ פשוט דאי"ז נחשב לחילוק בדינם, והדק"ל ?

אך נראה דכוונת התוס' לבאר דאף דשוכר הוי או כש"ש או כש"ח, וא"כ אינו כ"כ אב בפנ"ע, מ"מ מנאם ר' אושעיא כאבות בפנ"ע מאחר שנכתבו בתורה בפנ"ע. וא"כ כל דברי התוס' הם בנוגע לד' שומרים, דבעצם הוי אותו ההיזק, ולכ' הי' נראה דמנאם ר' אושעיא בפנ"ע משום שחלוקים בדינם, וע"ז קאמר התוס' דדינם י"ב, היינו דמחדשים דר' אושעיא מנה שוכר בפנ"ע אף דלא הוי דין בפנ"ע. [ובטעמא דמילתא

אפ"ל בב' אופנים, או משום דכיון דסו"ס שוכר כתוב בקרא בפנ"ע לכן מנאה ר"א בפנ"ע אף שאין דינה שונה מ"מ הוי דין שמירה בפנ"ע (וכמבואר בלקו"ש חל"א פר' משפטים ע"ש) ואכמ"ל].

וא"כ כ"ז הוא בנוגע להד' שומרים, אמנם בנוגע להאבות דמתני', הרי הם חלוקים בעצם, דבעצם הם אבות מזיקים שונים עם תכונות שונות, ובזה פשוט דנמנו כ"א בפנ"ע ואין נ"מ אם חלוקים גם בדינם או לא. וא"כ כוונת התוס' דהחילוק בין מזיק א' להשני, או בעצם ההיזק או לכה"פ בדינם, הוא רק י"ב [או, באו"א קצת: הנה כשישנם ב' מזיקים שונים (בתכונותיהם וכו'), אף אם לפועל יש בהם אותה ההלכה, הרי אי"ז חשיב שדינם א', מכיון שהוא בא מצד ב' טעמים שונים (ורק שבפועל הוא אותה ההלכה). וכמו לדוגמא, אם א' גוזל את חברו מאה דולר, והשני גונב ממנו חמישים, והשלישי גונב ממנו שור שוה עשרים וטבח, האם נאמר שהגזלן והגנב והטבח ומוכר דינם שוה משום שכולם חייבים מאה דולר? הרי פשוט שזה ג' דינים שונים לחלוטין. ועד"ז בענינינו, הנה מאחר ששן יש הנאה להיזקו ורגל היזקו מצוי וכו', א"כ אף שלפועל שניהם חייבים נ"ש ופטורין ברה"ר, מ"מ נחשבים לב' דינים שונים].

ועפ"ז יש להוסיף לפי"ד דלעיל, דהנה אם היינו מפרשים דההיזק דהשומרים הוא מה שלא שמרו, א"כ אכתי ה'י אפ"ל גם בשומרים דינים חלוק כמו בשו"ר, דהש"ח פשע, והש"ש שמר שמירה פחותה בלבד וכו'. אבל להתבאר דכל ההיזק הוא הטענת גנב, והחילוק הוא רק בדינם (שעי"ז יש חילוק בהטענה בפועל), א"כ שפיר הוצרכו התוס' ליישב דסוכ"ס דיניהם י"ב. ועוי"ל].

ולפי דברינו יוצא דלא מסתייעא דלא קשיא לי' לשיטת אדה"ז מסוגיין, אלא דעוד מסייעא לי', דלפי השיטות דהחיות דד' שומרים בא ע"י שפשעו, וא"כ בענין זה הרי הם מזיקין, א"כ צ"ע באמת אמאי לא נחשבו כאבות בפנ"ע בין הד' אבות מאחר דכתיבי בקרא? אמנם לשיטת אדה"ז ניהא, דלמסקנת הגמ' אין הד' שומרים (מצד דיני שמירתן) נכללים באבות נזיקין משום דלפי האמת אין בהם שום גדר מזיק כ"א התחייבות ושעבוד (ורק לפי ההו"א ה' מוכרח לומר דמה דלא שמרו הוי היזק). ומה דחשיב להו ר' אושעיא לפי המסקנא הוא רק משום שיש בהם ענין היזק ע"י טענתם בטוט"ג [ומה דאמר ר' אושעיא שומר חנם והשואל, ולא אמר להדיא גנב וגזלן, אפ"ל משום דעי"ז כולל גם השומרים אף שאינם מזיקין

ממש, או שרוצה לכלול גנב בטוט"ג דהוי רבותא טפי, מאחר שאינו מחלקם לב' כמו ר' חייא, ועוי"ל בזה].

ראיות נוספות לפי' הג"ל

והנה בשו"ת מהרי"ט חו"מ סי' מ"ז כ' דמסור, אע"ג שהוא דבורא בלבד, מ"מ חמור יותר ודומה יותר למזיק ממושע בפיקדון, דמי למזיק טפי ממושע בפיקדון דאילו מסור דיינינן לי' כמזיק לשלם מיטב כדמו' ברי' קמא ואילו מושע בפיקדון לא משלם ממייטב ולא אמרו אלא במזיק ממש כדמוכח בר"פ הנזקין למה אמרו הנזקין שמין להם בעידית וכו'.

והיינו דמוכח ממסקנא דסוגיין דר' חייא תני מניינא למיעוטי מוסר משום דהוי דיבורא, ומוכח דאי לאו הכי הוה תני לי', אף דכל הני דר' חייא ור' אושעיא הם כאבות לשלם ממייטב, ומוכח איפה דמסור דומה למזיק ממש לענין חיובו לשלם ממייטב.

והתימה מבואר, וכמו שהק' הקצה"ח בסי' שפ"ח סק"ז, "דהא כי היכי דמסור מוכח מרפ"ק דב"ק ה"נ מוכח שומרים, וארבעה שומרים המה תוך הכ"ד אבות נזיקין, וכלהו כאבות לשלם ממייטב"?

אמנם לפי דברינו יבואר היטב, דבאמת למסקנת הגמ' לא נכלל בהאבות נזיקין דר' חייא ור' אושעיא שומר שפשע בשמירתו, שזה אינו בכלל מזיק, וא"כ מובן דאינם בכלל מאי דקאמר כולם כאבות לשלם ממייטב, ורק בנוגע לטוט"ג נאמר זה למסקנא.

ולפי דרכינו יתיישב עוד, דקאמר במסקנת הגמ' דבדיבורא לא קא מיירי, והק' במרומי שדה דהרי דעת התוס' (ב"מ צט, א ד"ה כך תקנו משיכה בשומרים) דהחיוב דשומרים הוא גם בלי משיכה אלא בדיבורא בעלמא, דא"כ איך מנה ר' חייא ד' שומרים והרי בדיבורא לא קא מיירי (וכ"כ החלק"י בקבא דקשייתא קושיא כ"ד בא"ד, דמסוגיא זו ק' למ"ד דהשומרים מתחייבים בדבור בעלמא)? ולפי דברינו ניחא, דלמסקנא לא איירי ר' חייא בשומר כלל, כ"א בטוט"ג (וזה לא חשיב דבורא, דהא מחזיק החפץ).

ובאמת מטעם זה הוי לכ' ראי' נוספת לדברינו, דלשיטת הקצות דההיזק דר' שומרים הוא האי שמירה, א"כ אכתי יקשה, דמאחר דבדיבורא לא קא מיירי, א"כ (אף אם השומר חייב רק ע"י משיכה, מ"מ

ההיזק הוא האי שמירה, (ו) הרי עכצ"ל דאי שמירה, שהוא ענין של העדר, גרע עכ"פ טפי מדבורא, דהוי לכה"פ מעשה זוטא (ובכמה ענינים חשיב מעשה), וא"כ לא הו"ל למיחשב ד' שומרים בהך ברייתא? ואף דע"י האי שמירה גרם היזק, הרי גם מוסר ע"י דבורו איתעביד מעשה, ומ"מ לא חשיב משום דבא ע"י דבור, וכן מפגל חשיב רש"י (בכריתות ב, ב ד"ה ומפגל) דבורא, כיון דעיקר ההיזק הוא דבור אף שצ"ל בשעת מעשה הקרבת הקרבן, וא"כ כ"ש כאן? ואף את"ל דד' שומרים חשיב דבורא דאית בה מעשה, מ"מ הוי להגמ' לפרושי כמו גבי מוצש"ר?

אלא מוכח משיטת הקצות גופא דלמסקנת הגמ' לא נכלל ההיזק דד' שומרים בשמירתם בהנך ברייתות דר' חייא ור' אושעיא, וכמשנ"ת. ועפכ"ז יש להוסיף עוד: הנה ידוע לכל מה שהאריכו באחרונים בענין החיוב בהמזיקין דהמשנה, אם הוא מפני שהבעלים פשעו ולא שמרו (וכמו שמפורש ברש"י (ט, ב) על המשנה בענין הכשרתי את נזקו), או מפני שממונו הזיק (ועי' בלקו"ש ח"ו הוספות לפר' משפטים, והדברים עתיקין).

והנה אם נימא דהחיוב הוא מפני שלא שמר, א"כ אינו מוכן אמאי חשיב בגמ' להאבות דמתני' היזקא דבידים, והרי לפי צד זה כולם הם היזקא דממילא, שנגרמו ע"י הפשיעה והאי שמירה דהבעלים?

אך לפי למה שנתבאר יבואר, דבאמת להור"א של הגמ' הי' מוכרח כן מברייתא דר' אושעיא, אבל לפי המסקנא, שהגמ' חזרה בה מהך סברא וחילק בין היזק ממילא להיזק בידים, א"כ שוב לא מוכח מידי.



כוונתו להזיק

הרב אפרים פישל אסטער
ר"מ בישיבה

בב"ק (ד, א): "מידי דהוי אעבד ואמה כו" וברש"י מציין למתני' דהחובל והקשה בתוס' הרא"ש הרי התם איירי בפטור העבד (מכיון שאין לו מה לשלם) ולא בפטור האדון כמתני' דידים, א"כ מאי מוכיח הגמ' לנדו"ד?

ואפ"ל בזה בהקדם ל' הגמ' "עבד ואמה לאו אע"ג דכוונתן להזיק אפ"ה פטורין", דלכ' הו"ל לקצר ולומר דעבד ואמה דכוונתן להזיק פטורין? עוד יש לדייק בדברי ר"א דקאמר לאו טעמא רבה כו' דלכ' הו"ל בקיצור דשאני התם כו'?

ונראה לומר, דעיקר כוונת הגמ' הוא להוכיח מעבד ואמה דלא אלימא הסברא דכוונתו להזיק ליצור חיוב במקום שבלא"ה ליכא מקור לחיוב.

והיינו דאחר דקאמר ולא ק"ו הוא ללמוד קרן משן, דהגם דלא נאמר קרן בתורה מ"מ מצד זה דכוונתו להזיק הוי סברא דכ"ש חייב, הנה ע"ז קאמר הגמ' דאינו כן, כיון דמצינו בעבד ואמה שלא נאמר להדיא בקרא, ואין אנו מחייבין האדון רק מסברא דכוונתן להזיק. וא"כ ע"כ לא אלימא סברא זו כ"כ ליצור חיוב במקום דבלא"ה ליכא מקור לחיוב משום שלא נאמר בתורה.

וזהו דציין רש"י למשנה בהחובל, כיון דבמשנה ידיים דשקו"ט אי חייב האדון הי' משמע דבעצם הו"ל להאדון להתחייב על היזק עבדו, ושקו"ט אי איכא טעם לפטור האדון, ואין זה השקו"ט בגמ' דידן, דלא מצינו בפירש"י שיפרש (ע"ד תוס') דהכא שקו"ט אי כוונתו להזיק הוא טעם לפטור או טעם לחיוב, ומשמע דודאי אינו טעם לפטור (וביאור תחילת הגמ' לא הרי השן שאין כוונתו להזיק כו', אכ"מ), אלא הכא שקו"ט אי כוונתו להזיק הוא סיבה מספקת ליצור חיוב.

וע"ז מביא ממשנה דהחובל דקאמר דעבד ואשה פגיעתן רעה, דאיירי לגבי העבד דפטור, אבל הרי מזה מובן ממילא דגם האדון פטור (שהרי אי חייב האדון אין פגיעתן רעה), וא"כ הרי במשנה זו לא שקו"ט בכלל אי חייב האדון, אלא קאמר בפשיטות דפגיעתן רעה, דמזה משמע דפשיטא ל' דאין שום מקור לחייב האדון, ולכן דוקא ממשנה זו מוכיח הגמ' דעבד דלא כתיבא בתורה וליכא מקור לחיוב, לא אלימא סברא דכוונתן להזיק ליצור חיוב, וא"כ ה"ה קרן אי לא כתיבא א"א לחייבו מצד סברא זו.

וע"ז קאמר ר"א דאיכא טעמא רבה לפטור, והיינו דאכן בעבד הו"ל להתחייב משום דכוונתו להזיק דאלימא ליצור חיוב, אבל איכא טעמא אחרינא לפטור.

וקאמר דטעמא זו הוי טעמא רבה, דרצה להדגיש בזה, דאין הטעם דשמא יקניטנו חשש בעלמא, דא"כ נמצא דסגי בטעם קלוש כ"כ לבטל החיוב דעבד, ולכ' א"א לדחות חיוב המפורש בקרא מחמת חשש בעלמא, ועכצ"ל דחיוב העבד שנוצרה מטעם כוונתו להזיק הוי חיוב קלוש שנדחה מחמת חשש דשמא יקניטנו, וא"כ שוב נמצא דלא אלימא טעם דכוונתו להזיק ליצור חיוב בניזקין שיהא דומה לחיוב המפורש בקרא, וא"כ איצטריך קרא למיכתבי' בהדיא?

ולכן קאמר ר"א דשמא יקניטנו הוי טעמא רבה שיכול לדחות גם חיוב המפורש בקרא, וא"כ שפיר אפ"ל דבאמת בעבד סגי בסברא דכוונתו להזיק ליצור חיוב כחיוב המפורש בקרא, אבל משום טעמא רבה דשמא יקניטנו נדחה האי חיוב.

כ"ז לדעת רש"י. אמנם תוס' הרי פירשו בתחילת הסוגיא דאפ"ל דכוונתו להזיק הוא טעם לפטור כיון דהוי כעין אונס, וא"כ השקו"ט בגמ' הוא אי כוונתו להזיק הוא טעם לפטור או לחייב, וא"כ רוצה הגמ' להוכיח מעבד ואמה דכוונתן להזיק הוא טעם לפטור, ולכן למדו התוס' דבמביא הכא ממתני' ידידים, דשם משמע ברור דבעצם הו"ל לאדון להתחייב ושקו"ט אי איכא טעמא לפטור, וס"ד דטעמא הוא משום כוונתו להזיק א"כ חזינן דהוי זה טעמא לפטור.

ועוד יש להאריך בביאור כל הסוגיא לרש"י ותוס' ואכמ"ל.



בדברי רש"י בסוגיית צרורות*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. בגמרא בריש ב"ק אחרי אריכות השקו"ט למצוא מהי התולדה שהיא 'לאו כיוצא בה' של אביה בניזקין (כדברי ר"פ ד"ש מהן לאו

* לזכות דודי הרב שלום מרדכי בן רבקה הלוי רובשקין שי', שיצא מן המיצר אל המרחב בקרוב ממש

כיוצא בהן"), מסיקה הגמרא (ג,ב) שהיא 'צרורות' דהוה תולדה דרגל אמנם משלמת רק חצי נזק.

וכתב רש"י (בד"ה בחצי נזק צרורות) "שהיתה מהלכת והתזזה צרורות ברגליה ושיברו את הכלים דקי"ל דהלכתא גמירי לה למשה מסיני דממונא הוא ולא קנס ואע"ג דפלגא נזק של נגיחה הוי קנס כדאמרינן לקמן (טו,א) האי פלגא נזקא ממונא הוא והלכך לאו תולדה דקרן הוא אלא דרגל דמכח רגל הוא דאתו וכרגל לא הוי דרגל משלם נזק שלם והיינו דר"פ".

ורגילים לפרש דברי רש"י אלו, דתחלה מבאר מדוע לא הוה צרורות תולדה דקרן - דמאחר שמשלמת ח"נ היינו חושבים בפשטות דהוה תולדה דקרן אשר גם היא משלמת ח"נ (עכ"פ בעודה תמה) - והוא מחמת זה דהתשלומין של קרן הוה 'קנסא' לעומת התשלומין של צרורות דהוה ממונא. ואח"כ מבאר מדוע הוה תולדה דרגל, והיינו דאחרי שיודעים דלא הוה תולדה דקרן עדיין צריכים להבין מדוע הוה תולדה דרגל, וע"ז כתב "דמכח רגל הוא דאתו". ואח"כ מבאר במה הוה 'לאו כיוצא בה' של רגל, והוא משום דמשלם רק ח"נ לעומת רגל שמשלמת נ"ש (ראה תפא"ש ועד"ז בפנ"י, ועוד, אשר לכאורה כן פירשו המשך דברי רש"י).

אמנם אם זהו הפשט בדברי רש"י, יש לתמוה בזה כמה וכמה תמיהות לכאורה;

(א) באם חלק הראשון של רש"י באה לבאר מדוע צרורות לא הוה תולדה דקרן, אז מדוע לא כתב בפשיטות דהוא משום שחסר בה התכונה העיקרית של קרן שהוא - כדברי הגמרא לעיל (ב,ב) - "כוונתו להזיק" ?

(ב) מדוע לא מספיק הא "דמכח רגל הוא דאתו" אשר מחמת זה הוה תולדה דרגל, לבאר גם מדוע לא הוה תולדה דקרן, והיינו דמאחר אשר בתכונתו כו' ה"ה תולדה דרגל, מוכן א"כ דלא הוה תולדה דקרן ? ואף שמשלמת ח"נ - דלא כרגל - הרי ע"ז כבר נאמר ד'לאו כיצא בה' דרגל, אמנם עדיין משתייכת לרגל מחמת עיקר אופן נזקו ?

(ג) אם כל הסיבה דלא הוה כקרן הוה מחמת זה דקרן הוה קנסא וצרורות הוה ממונא, אז איך יבאר מדוע לא הוה תולדה דקרן לפי המ"ד דפלגא נזקא - דקרן - ממונא ? ובפרט אשר כל הגמרא כאן סובבת

ומפרשת דברי ר"פ (דיש מהן לאו כיוצא בהן), שהוא עצמו סב"ל כשיטה זו דפ"נ ממונא ! (ובפנ"י כתב דדברי רש"י אלו הוו אליבא דהלכתא דנקטינן דח"נ קנסא עי"ש, אמנם לכאורה אינו 'חלק' כ"כ מדוע מבאר לנו רש"י כאן הענין אליבא דהלכתא דוקא ולא אליבא דהשיטה שקיימין ביה בגמרא).

ד) אם כוונת רש"י היא להשמיענו הסיבה דלא הוה כקרן מחמת זה דקרן הוה קנסא וצרורות הוה ממונא, אז מוכן דדבריו אזלי (כנ"ל) דוקא לשיטה זו דפ"נ קנסא, אמנם לשון רש"י הוא "ואע"ג דפלגא נזק של נגיחה הוי קנס כדאמרינן לקמן (טו,א), האי פלגא נזקא ממונא וכו'", כאילו שגם לשיטה זו קיימים דברי רש"י, ולכאורה הו"ל למימר דמכיון שהעיקר הוא כשיטה זו דפ"נ קנסא, ואילו כאן הוה ממונא לכן לא הוה תולדה דקרן ! ?

ה) אם מעיקרא ה' הסברא הפשוטה (היינו 'השקפה הראשונה') דהיא תולדה דקרן מחמת זה שמשלמת ח"נ, אשר לכן הוצרך לבאר מדוע באמת אינה תולדה של קרן, אז מדוע הוצרך לחזור ולהסביר לבסוף מדוע אינו ממש כרגל, הרי זה ה' ידוע מעיקרא וה' היסוד לחלק הראשון של רש"י ?

ו) ידועה הפלוגתא במפרשי הסוגיא כאן באם ה'הלכתא' דצרורות הוה רק לענין זה שמשלמת ח"נ, ואילו הא דהוה 'ממונא' ידעינן מסברא, דהא הוה תולדה דרגל שהיא ממונא, או דה'הלכתא' הוה (גם) לענין זה דהיא 'ממונא'. הרא"ש (ודעימיה) סב"ל כאופן הא', ואילו פשטות דברי רש"י בסוגיין (לעומת משמעות דבריו במק"א) היא כאופן הב'.

וכתבו המהרש"ל והתפא"ש דיש לפרש גם בדברי רש"י בסוגיין דההלכתא לא הוה לענין זה שהיא ממונא אלא רק לענין תשלומין ח"נ (כדברי הרא"ש), והא דרש"י כן הזכיר זה שהיא ממונא ה' רק לבאר – כנ"ל – מדוע לא הוה תולדה דקרן (עיין בדבריהם).

אמנם לכאורה יוצא לפ"ז דבר תמוה ומוזר ביותר: דתחילה ביאר רש"י מדוע לא הוה תולדה דקרן, והוא מחמת זה דצרורות הוה ממונא (לעומת קרן דהוה קנסא), אשר דבר זה עצמו ידעינן מזה דהוה תולדה דרגל (כנ"ל) לפי שיטה זו דהלכתא לא בא לענין זה דהיא ממונא ! ואח"כ מבאר רש"י מדוע הוה תולדה דרגל – "דמכח רגל הוא דאתו" ! ולכאורה הרי

ממ"נ, באם בתחלת רש"י עדיין לא למדנו דהוה תולדה דרגל, א"כ עדיין לא יודעים דהוה ממונא (וא"כ במה אינה תולדה דקרן), ובאם כבר יודעים דהוה תולדה דרגל ("דמכח רגל הוא דאתו") אז מדוע צריכים בכלל לבאר במה אינו כקרן?

ב. ואשר מחמת כל הני תמיהות, ולולי דמסתפינא, הייתי מציע אופן אחר בהבנת (וקריאת) דברי רש"י אלו;

דכל האריכות בחלק הראשון של רש"י איך שח"נ דצורות הוה ממונא ולא קנסא לא בא בכלל לבאר מדוע לא הוה תולדה דקרן, אלא להבהיר דבר זה גופא דצורות הוה ממונא ולא קנסא, והא דהוצרך רש"י לזה, י"ל, דרק מחמת זה מובן מדוע נקטינן דצורות הוה 'תולדה' של אחד מהאבות.

ביאור הדברים: באם ח"נ הוה 'קנסא' אשר נלמד מהלל"מ, אז לכאורה לא הי' מקום (או צורך) לומר שהוא תולדה מאחד מהאבות נזיקין, אלא היינו אומרים דהוה חיוב חדש שנתחדש למשה אשר ישנה קנס עבור מעשה זה, בלי שייכות לאחד מאבות נזיקין הרגילים. אמנם מאחר שהאמת היא דהוה ממונא ולא קנסא, והרי הפירוש בממונא הוא שהוא חיוב רגיל של תשלומין כמו כל הנזיקין הרגילים, שוב יש מקום לבאר לאיזה סוג של נזיקין ה"ה משתייך, והיינו לאיזה אב יש לשייך מזיק וחיוב זה.

וזהו ביאור דברי רש"י במש"כ "ואע"ג דפלגא נזק של נגיחה הוי קנס כדאמרינן לקמן (טו,א) האי פלגא נזקא ממונא הוא", והיינו דזה פשוט לפי המ"ד – דעסקינן ביה בסוגיא זו כנ"ל – דח"נ בעלמא נמי הוה ממונא, וא"כ ז"פ דכן הוא בח"נ צורות דהוה ממונא, אלא דגם לפי המ"ד דח"נ בעלמא הוה קנסא מ"מ ח"נ צורות הוה ממונא. ונמצא דלכל הדיעות הוה צורות ממונא, ומובן א"כ דהוה תולדה של אחד מהאבות.

וע"ז ממשיך רש"י "והלכך לאו תולדה דקרן הוא אלא דרגל דמכח רגל הוא דאתו", והיינו דבא בזה לבאר מדוע באמת שייכת תולדה זו לרגל ולא לקרן, והוא מחמת זה דמצד תכונתו ה"ה משתווה יותר לרגל מלקרן, ולכן הוה תולדה דרגל. ומסיים דמ"מ אינו כמו רגל לענין תשלומין ולכן הוה 'לאו כיוצא בה', "והיינו דר"פ".

ונמצא שאין כאן ביאור אחד מדוע אינו תולדה של קרן, וביאור שני מדוע הוה תולדה דרגל, ואח"כ ביאור (שלישי) מדוע הוה לאו כיוצא בה של רגל, אלא רק ביאור אחד מדוע הוה תולדה דרגל, ואשר בד"מ אינו של קרן, ואח"כ הביאור מדוע הוה לאו כיוצא בה.

ויש להבהיר דנקודת החילוק בין שני האופנים בקריאת דברי רש"י הוא באופן הפיסוק; דאיך שרגילים לקראו הרי המילים "והלכך לאו תולדה דקרן הוא" הוו הסיום של חלק הראשון של רש"י, ואח"כ מתחיל עוד ענין, "אלא דרגל דמכח רגל הוא דאתו". משא"כ לפי אופן זה הרי חלק הראשון מסתיימת לפני המילים "והלכך לאו תולדה דקרן וכו'", ומ"והלכך וכו'" כבר מתחיל החלק השני כמשנ"ת. ואולי דבר זה מדויק גם מהאות ו' שלפני "הילכך" אשר מורה שזהו התחלת ענין חדש ולא רק סיום למה שלפניו).

ואם כנים הדברים אז נופלים ממילא כל התמיהות הנ"ל אשר כולן מיוסדים על ההנחה שרש"י מבאר דלא הוה תולדה דקרן מחמת זה דהוה ממונא לעומת קרן דהוה קנסא, משא"כ לפי פירוש זה הרי הא דמשתייך לרגל ולא לקרן אכן הוה מחמת זה "דמכח רגל הוא דאתו" כמשנ"ת.

מכח רגל הוא דאתו

ג. אלא דדבר אחד עדיין לא מבואר כל צרכו; דמהו בכלל הסברא שיהא תולדה דקרן, עד שרש"י צריך לבאר מדוע הוה תולדה דרגל ולא דקרן. והיינו דאפילו לפי דברינו הנ"ל דזה שכתב רש"י דקרן הוה קנסא לעומת צרורות דהוה ממונא, לא בא לבאר מדוע לא הוה תולדה דקרן, אמנם מ"מ כתב ד"והלכך לאו תולדה דקרן הוא אלא דרגל דמכח רגל הוא דאתו", ונמצא שהי' מקום בסברא שכן הוה תולדה דקרן, והי' צריך לשלול סברא זו. וצלה"ב למה, והלא בפשרו הוה תולדה דרגל אלא לאו כיוצא בו לענין התשלומין.

וי"ל הביאור בזה בהקדם מה שלכאורה צ"ע בדברי רש"י דהוה תולדה דרגל מחמת טעם זה "דמכח רגל הוא דאתו", והרי עד כאן למדנו בגמרא (גא, ובכ"מ) דהגדרת רגל ותולותיו הוא "שהזיקן מצוי", ולא הוזכר תנאי והגדרה כזו שהזיק בא מכח הרגל עצמו! ?

ואכן עיין בשטמ"ק כאן בשם מהר"י כץ ז"ל מש"כ "ואין לומר משום דדמיא לרגל קרי ליה תולדה דרגל, דהא נשיכה דמיא לשן ואעפ"כ לא קרי ליה תולדה דשן". והרי כן מבואר להדיא בגמרא לעיל (ב,ב) דכמו דנשיכה לא נחשב תולדה דשן אף שנעשה ע"י השן מחמת שאין לו התכונה של 'הנאה להזיקו', עד"ז רביצה ובעיטה לא נחשבים תולדה דרגל אף שבאים ע"י הרגל, מחמת זה שאין להם תכונה זו של 'הזיקו מצוי' ! ?

וראה בפנ"י כאן (ד"ה לרבא דמיבעיא ליה בא"ד) מה שכתב "צורורות לאו אורחיה כ"כ כמו רגל אלא לאו אורחיה קצת מיקרי בסוגיות הש"ס" (ועייג"כ ביש"ש ריש פירקין סי' ד אשר גם הוא כתב שצורורות לא הוו אורחיה כ"כ), ואשר לפ"ז מתחזקת הקושיא על דברי רש"י דהוה תולדה דרגל מחמת זה דבא ע"י הרגל, בה בשעה שמצד תכונתו אינו כמו הרגל כ"כ אשר הגדרתו היא כנ"ל דהזיקו מצוי ! ?

ד. ויתבאר בהקדם ביאור בעוד חידוש שמצינו בדברי רש"י בהגדרת האב דרגל, דז"ל (ג,א) "כל היזק דרך הילוכו שלא בכוונה הוי תולדה דרגל דהזיקו מצוי ואין כוונתו להזיק", והרי לנו דרש"י הוסיף על ההגדרה דהזיקו מצוי גם זה ש"אין כוונתו להזיק".

וכבר העירו רבים דהוספה זו של רש"י הוא דלא כדעת התוספות (ועוד) שכתבו לקמן (טז,א ד"ה והנחש) ד"נחש שאין נהנה מנשיכתו [שלכן אינו תולדה דשן] . . כיון דאורחיה בהכי הוה כמו רגל ופטור ברה"ר וכו'". והרי נחש שנושך בודאי הוה כוונתו להזיק, וא"כ לפי רש"י בפשטות אינו נחשב לתולדה דרגל.

ובאמת צ"ע בדעת רש"י דמהיכן הוציא פרט זה בהגדרת האב דרגל שצ"ל אין כוונתו להזיק, והרי בגמרא הוזכר רק התנאי של הזיקו מצוי, וכמו שאכן כותבים התוספות (ועוד) כנ"ל ! ?

והביאור בזה נראה לומר ע"פ מה שיש לחקור בהא דרגל הוה הזיקו מצוי, דלכאורה אפשר לבארו בב' אופנים : א) שהוא מצד פעולת ההיזק (או הנפעל), שמצוי הדבר שיקרה היזק כזה. ב) מצד פועל ההיזק, דההיזק נעשה ע"י הילוך, והרי הבהמה מהלכת תמיד בלי שתחשוב על מה שיוצא מזה בכלל.

ונראה שמדברי רש"י מבואר כאופן השני, דז"ל בד"ה רגל הזיקה מצוי (ב,ב) "דכל שעה היא מהלכת ואם יש כלום תחת רגליה היא דורסת", והיינו שמדגיש שזהו מצוי מצד זה שכל שעה היא מהלכת וכו'. ועד"ז מדויק מדברי רש"י שהעתקתי לעיל (מדף ג,א) "כל היזק דרך הילוכו שלא בכוונה וכו'", שמדגיש דזה שהוא תולדה דרגל הוא מחמת שהוא "דרך הילוכו".

ועפ"ז יש לבאר גם הא דסב"ל לרש"י דצ"ל שלא בכוונה דוקא (דלא כהתוספות ודעימיה), דהרי ה'מצוי' האמיתי הוא כשפועל ההיזק היא באופן שלא צריך לכוון לכך אפילו, (וכמובן בפשטות דא"א לדמות ה'מצוי' של הליכה ברגל, לה'מצוי' של נשיכת הנחש וכיו"ב שצ"ל בכוונה עכ"פ).

(משא"כ התוספות ודעימיה סב"ל - י"ל - כאופן הראשון הנ"ל, דהיזקו מצוי פירושו שהיזק זה הוה דבר מצוי שיקרה, והרי לאופן זה מובן דגם נשיכת הנחש יכולה להחשב לתולדה דרגל מחמת זה דדרכו לנשוך, ושוב הוה זה דבר מצוי).

ה. והנה באם אפשר להחשיב צרורות להיזק 'מצוי' או לא, י"ל שתלוי בב' אופנים הנ"ל; דמחד גיסא הרי גם צרורות מגיע ע"י הליכת הרגל בדרכה, ומאידך בפשטות אינו רגיל ומצוי כ"כ שכלים וכיו"ב המונחים בצידי רה"ר ישברו מחמת צרורות המנתזים מתחת רגלי הבהמה (ועכ"פ א"א לדמות 'מצוי' זה לה'מצוי' של שבירת כלים ע"י דריסת הבהמה עליהם).

וא"כ לפי אופן הראשון - של התוספות ודעימיה - יש מקום לומר דאין זה נחשב למצוי כ"כ, דהרי היזק זה אינו מצוי ותמידי כ"כ כמו ההיזק הרגיל הבאה ע"י רגל, אמנם לאופן השני - של רש"י - דההגדרה של מצוי הוא שנעשה ע"י הליכה שהיא מצוי תמיד (גם בלי שום כוונה כנ"ל) הרי גם צרורות באו באופן זה, ושוב הוה מצוי כמו כל היזק דרגל.

ועפ"ז יתבאר היטב דברי רש"י דעסקינן בהו; דבאמת ישנה סברא לדמות צרורת לקרן ולא לרגל מחמת זה דאין ההיזק מצוי כ"כ כמו רגל דעלמא (וכנ"ל מהפנ"י ויש"ש), וא"כ יש מקום לחשוב דהוה כמו קרן דהוא 'משונה' (וידוע אריכות השקו"ט באם התכונה של קרן הוה רק הא דכוונתו להזיק או (גם) זה דהוה משונה, ואכ"מ). ולזאת ביאר רש"י דאינו

כן אלא דכן הוה תולדה דרגל מחמת זה "דמכת רגל הוא דאתו", והיינו דעיקר הקובע בהמצוי של רגל אינו כמה מצוי שדבר זה יקרה, אלא באם באה ע"י הילוך הרגל שהיא המצוי האמיתי כנ"ל, וא"כ גם צרורות הוה תולדה דרגל דהא בא ע"י הרגל באופן זה כמשנ"ת.



רמב"ם

הוראת שעה בנביא

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. ברמב"ם הל' יסודי התורה פרק ט הלכה ב: "א"כ למה נאמר בתורה נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך, לא לעשות דת הוא בא אלא לצוות על דברי התורה ולהזהיר העם שלא יעברו עליה, וכן אם צונו בדברי הרשות . . מצוה לשמוע לו והעובר על דבריו חייב מיתה בידי שמים שנאמר והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי הנביא אשר ידבר בשמי אנכי אדרוש מעמו", וממשיך **בהלכה ג'**: "וכן נביא שעבר על דברי עצמו והכובש נבואתו חייב מיתה בידי שמים ובשלשתן נאמר אנכי אדרוש מעמו, וכן אם יאמר לנו הנביא שנודע לנו שהוא נביא לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או על מצות הרבה בין קלות בין חמורות לפי שעה מצוה לשמוע לו, וכן למדנו מחכמים ראשונים מפי השמועה בכל אם יאמר לך הנביא עבור על דברי תורה כאלוהו בהר הכרמל שמע לו חוץ מעבודת כוכבים, והוא שיהיה הדבר לפי שעה, כגון אליהו בהר הכרמל שהקריב עולה בחוץ וירושלים נבחרת לכך והמקריב בחוץ חייב כרת, ומפני שהוא נביא מצוה לשמוע לו וגם בזה נאמר אליו תשמעון, ואילו שאלו את אליהו ואמרו לו היאך נעקור מ"ש בתורה פן תעלה עולותיך בכל מקום, היה אומר לא נאמר אלא המקריב בחוץ לעולם חייב כרת כמו שצוה משה, אבל אני אקריב היום בחוץ בדבר ה' כדי להכחיש נביאי הבעל, ועל הדרך הזאת אם צו כל הנביאים לעבור לפי שעה מצוה לשמוע להם, ואם אמרו שהדבר נעקר לעולם מיתתו בחנק שהתורה אמרה לנו ולבנינו עד עולם".

וצריך להבין בדבריו:

א) דהתחיל בלשמוע אל דברי הנביא, ובהלכה ג' בא לומר שאם מכחיש נבואתו של משה אין שומעין לו, ואח"כ מוסיף שאם אינה אלא הוראת שעה שומעין לו, וא"כ למה התחיל בהדינים של "נביא שעבר על דברי עצמו והכובש נבואתו חייב מיתה בידי שמים". הי"ל לסיים הענין של שמיעת דברי הנביא, מתי שומעין לו ומתי אין שומעין לו, ואח"כ לכתוב ההלכות של נביא שעבר על דברי עצמו והכובש נבואתו. ואף את"ל שכללם ללמד שהנביא נכלל ג"כ בדין שמיעת דברי הנביא, ורצה בדוקא להדגישו באמצע הענין, הרי בהדין דכובש נבואתו א"א לתרץ כן. ואולי באמרו "ובשלשתן נאמר אנכי אדרוש מעצמו" מבאר שייכותן זל"ז.

ב) אריכות השקלא וטריא של "ואילו שאלו את אליהו" ותשובתו. הול"ל בקיצור שבאליהו הי' לפי שעה להכחיש נביאי הבעל, וימשיך תיכף "וההולך בדרכי הנבואה אסור לחשב אחריו ולהרהר בנבואתו שמא אינה אמת".

ג) שאלת העם לאליהו שכתב "ואילו שאלו את אליהו", על מה השאלה, הרי מחוייבים לשמוע אליו בכל אופן. ובפרט לפי מש"כ פ"י הלכה ה', "... נביא שנודעה נבואתו והאמינו בדבריו פעם אחר פעם או שהעיד לו נביא והיה הולך בדרכי הנבואה אסור לחשב אחריו ולהרהר בנבואתו שמא אינה אמת, ואסור לנסותו יותר מדאי. . .".

ד) חזרתו בסוף ההלכה על הדין דהוראת שעה שכ' "ועל הדרך הזאת אם צו כל הנביאים לעבור לפי שעה מצוה לשמוע להם".

ה) סיום ההלכה "ואם אמרו שהדבר נעקר לעולם מיתתו בחנק שהתורה אמרה לנו ולבנינו עד עולם", הרי כבר כתב הלכה זו בריש הפרק.

ו) מה שכתב בריש ההלכה "חייב מיתה בידי שמים ובשלשתן נאמר אנכי אדרוש מעצמו", ואח"כ הביא ההלכה דהוראת שעה. וכתב רק שיש מצוה לשמוע לו ולא הזכיר חיוב מיתה.

ב. במסכת יבמות (צ, ב) בסוגיא דיש כח חכמים לעקור דבר מן התורה, מקשה הגמרא: "ת"ש אליו תשמעון אפילו אומר לך עבור על אחת מכל

מצות שבתורה, כגון אליהו בהר הכרמל, הכל לפי שעה שמע לו שאני התם, דכתיב אליו תשמעון. וליגמר מיניה, מיגדר מילתא שאני".

ותוספות הקשו (ד"ה וליגמר מיניה) "וא"ת שאני התם דעל פי הדבור היה מתנבא לעבור והיכי נגמר מיניה לעבור משום תקנתא דרבנן שלא על פי הדבור, ונראה דכיון דעל פי הדבור שרי משום צורך שעה הוא הדין שלא על פי הדבור שהרי אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה כדנפקא לן במגילה (ב, ב) מקראי, וא"ת דאמר בפרק אלו הן הנחנקים (סנהדרין פט, ב) ושם) היכא דמוחזק שאני דאי לא תימא הכי, אברהם היכי שמע ליה יצחק בהר המוריה, אליהו בהר הכרמל היכי סמכי עליה ועבדי שחוטי חוץ, אלא היכא דמוחזק שאני, ובאליהו למה לן משום דמוחזק הא משמע דאפילו בלא נביא שרי נמי לבית דין לעבור משום מיגדר מילתא, ואר"י משום דאיתחזק בנביאות היו סומכים עליו במה שהיה מבטיח בירידת אש ושוחטים - על הבטחתו - קדשים בחוץ שבזכותו ותפלתו תרד אש מן השמים ויהיה מיגדר מילתא שיתקדש שמו של הקב"ה ברבים וע"י כך יחזרו ישראל למוטב.

הרי שלשיטת התוס' אינו מוכרח שאליהו דיבר על פי ה' "דאפילו בלא נביא שרי נמי לבית דין לעבור משום מיגדר מילתא".

והתוספות הרא"ש שם תירץ קושיות התוס' דמדקדק מלישנא דברייתא מדקתני הכל לפי השעה שמשמע מפני צורך שעה יש לשמוע אפילו לנביא שעושה מדעתו דאי ע"פ הדיבור בין לצורך שעה בין שלא לצורך שעה צריך לקיים צווי של מקום.

והוא אזיל ג"כ בשיטת התוס' שאין הכרח שאליהו דיבר בנבואה.

והנה תוספות בסנהדרין (פט, ב) דן בענין זו אם אליהו דיבר בנבואה, וכתב, "ומיהו בקראי משמע שעל פי הדיבור עשה דכתיב באליהו וכדברך עשיתי וגו' ופרש"י מאור הגולה בפירושו לנביאים וכדברך עשיתי שהקרבתי בשעת איסור הבמות ונראה לומר דכיון דעל פי הדיבור שרי משום צורך שעה הוא הדין שלא על פי הדיבור שהרי אין נביא רשאי לחדש דבר כדאיתא בפ"ק דמגילה (דף ב) ועוד י"ל דהא דקאמר אליהו וכדברך עשיתי לא שאמר לו הקב"ה אלא מקרא היה דורש דכתיב גוי וקהל גוים יהיה ממך ואמרינן עתידין בניך לעשות כמעשה נכרים פירוש

לשחוט בחוץ ואני מסכים על ידו ולפי שהיה נביא מוחזק סמכו עליו שעליו נאמר מקרא זה".

יוצא מדבריו דלחד פירושא, אליהו דיבר בנבואה, ומזה אפשר ללמוד בנוגע לב"ד, דאי לאו הכי יש בעיא של אין הנביא רשאי לחדש דבר, או נימא שגם אליהו לא הי' ע"פ נבואה.

ג. והנה בירושלמי מגילה פ"א: "ואליהו מקריב בשעת איסור הבמות? א"ר שמלאי דבירא א"ל ובדברך עשיתי ובדיבורך עשיתי", הרי דסובר דכל ההיתר של אליהו הוא משום שצוה לו בנבואה ע"ז.

והרמב"ם כתב בפירוש "ואילו שאלו את אליהו... היה אומר לא נאמר אלא המקריב בחוץ לעולם חייב כרת כמו שצוה משה, אבל אני אקריב היום בחוץ בדבר ה' כדי להכחיש נביאי הבעל", והלחם משנה שם למד מדבריו דסובר רבינו דהא דאליהו ע"פ הדבור היה ולא מדעתו.

ולפ"ז יש להוסיף לדקדק בדבריו

(א) שכותב "ומפני שהוא נביא מצוה לשמוע לו וגם בזה נאמר אליו תשמעון... ועל הדרך הזאת אם צוו כל הנביאים לעבור לפי שעה מצוה לשמוע להם", ומזה משמע דכל החיוב לשמוע לו היא מדין נבואה "ומפני שהוא נביא", ולכאורה לפי הגמרא דין זה הוא גם בב"ד, וא"כ למה לא הזכיר החיוב לשמוע לב"ד באופן כזה.

(ב) לפי הגמרא כל ההיתר של אליהו הי' מפני שעשה למיגדר מילתא, ואף שכתב הרמב"ם בהתשובה "שישיב" אליהו "אבל אני אקריב היום בחוץ בדבר ה' כדי להכחיש נביאי הבעל", מ"מ לא כתבו בההלכה עצמה ולא בהכלל שהביא "ועל הדרך הזאת אם צוו כל הנביאים לעבור לפי שעה מצוה לשמוע להם". רק שהדגיש שתהא הוראת שעה -

(ג) ואם נאמר שלהרמב"ם לא בעינן דוקא למיגדר מילתא למה כתבה בתשובת אליהו.

(ד) גם יש להבין מה שכתב לבסוף "ועל הדרך הזאת אם צוו כל הנביאים" מה כוונתו ב"ועל דרך הזאת".

ומכל הנ"ל אולי אפשר לומר, שהרמב"ם סובר שהירושלמי חולק על הבבלי, וס"ל כביאור השני שבתוס' הנ"ל. היינו דלהבבלי א"א לומר

שאליהו בא בתור נביא דאם כן איך דימה מעשה אליהו לב"ד וכקושית התוס'. וס"ל להרמב"ם דתירוצ' הגמרא "דבעינן מיגדר מילתא" היא משום דלא הי' ע"י נבואה, ואין היתר של הוראת שעה כ"א כשהיא למיגדר מילתא.

והרמב"ם ס"ל כהירושלמי דאליהו דיבר בתור נביא, ומשו"ה עיקר הקפידה (מצד מקבלי הנבואה) היא שתהי' הוראת שעה, וזה שייך רק בנביא ולא בבב"ד. ומשו"ה לא הביא הרמב"ם שום דין בבב"ד.

ד. וי"ל דאף שהנביא יש לו כח לעקור מצוה בהוראת שעה מ"מ שונה נבואה זה משאר נבואות (כדלקמן). ומשו"ז לא צירף הרמב"ם דין זה עם הנבואות האחרות שמחוייבים לשמוע אל הנביא. וגם הפסיק הענין בנביא שעבר על דברי עצמו והכובש נבואתו שחייבים מיתה בידי שמים.

ואולי יש לומר שמי שאינו שומע לדברי הנביא בהוראת שעה אף שעבר על "אליו תשמעון" מ"מ אינו חייב מיתה כשאר עובר על דברי הנביא. ומשו"ה כתב לפני דין זה הסיכום של "ובשלשתן נאמר אנכי אדרוש מעמו" דעל הוראת שעה לא נאמר אנכי אדרוש מעמו.

ולפ"ז אתי שפיר מה שהביא הרמב"ם השאלה לאליהו והתשובה שלו שאף שיש מצוה לשמוע אליו אבל בנדון של הוראת שעה שאין חייבין עלי' מיתה אינה בגדר שאר נבואה, ומאחר שאינה בגדר שאר נבואה יש מקום לשאול. ואפשר לומר דס"ל להרמב"ם דמאחר שאינה בגדר שאר נבואה א"כ צריך אליהו לענות בטוב טעם. וזהו מה שאמר "כדי להכחיש נביאי הבעל". ונמצא דכל האריכות בהדו"ד דהשאלה ותשובה עם אליהו היא להורות שאין זה כמו שאר נבואה, ויש לה גדר חדש בתנאים חדשים.

ואולי זהו מה שחזר עוה"פ "ועל הדרך הזאת אם צוו כל הנביאים לעבור לפי שעה מצוה לשמוע להם", דאולי רצה להדגיש שאף ששמיעה לנביא הזה חלוק משאר דין נבואה, לא בעינן נביא מיוחד לזה וסגי ב"כל הנביאים" ובתנאי שיוכלו לשאול אותו על מעשיו ויש לו תשובה נכונה. וזהו גם הלשון "ועל הדרך הזאת" היינו באופן דשאלה ותשובה.

ומאחר דס"ל להרמב"ם דבהוראת שעה צריך הנביא להטעים העקירה, משו"ה חזר עוה"פ על הדין של "ואם אמרו שהדבר נעקר לעולם מיתתו

בחנק שהתורה אמרה לנו ולבנינו עד עולם", שאף שיש לו טעם נכון על זה מ"מ בודאי הוא נביא שקר ומיתתו בחנק. ואתי שפיר, ודוק.



ארבע מאות ועשר שנים עמד בית ראשון (גליון)

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין נ.י.

בגליון הקודם העיר הרמ"מ שי' רייצעס בדברי הרמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל לענין זמן בנין בית ראשון, וכתב בסוף דבריו:

"שכיון ודבר זה שהבית ראשון נבנה ת"פ שנים לאחר יציאת מצרים הוא כתוב מפורש במלכים, הרי אין הרמב"ם צריך להביאו, והרמב"ם סומך על הלומד שהוא כבר יודע את המפורש בתורה שבכתב, וממילא יצרף את הכתוב שם לחשבון שכותב הרמב"ם. [כי הרמב"ם בא בתור "קיצור" ו"סיכום" של המשניות והגמרא שבתורה שבעל פה, אך לא בתור "תחליף" ללימוד התורה שבכתב, וכמפורש בהקדמתו. ואכמ"ל] אך דוחק הוא כמובן, ועצ"ע".

ויש להעיר בדבריו, דלא ברור מהו הדוחק שבזה, לומר שהרמב"ם סמך על המפורש בקרא בספר מלכים, שהרי כותב בפירוש בהקדמתו ש"אדם קורא בתורה שבכתב תחילה".

אלא שבאמת כבר דן כ"ק אדמו"ר זי"ע אם ב"תורה שבכתב" כאן הכוונה רק לחמשה חומשי תורה או לכל ספרי נ"ך (שיחות ש"פ אמור (התוועדויות עמוד 1645) וש"פ בחוקותי (התוועדויות ע' 1740) תשד"מ, הובאו ב"יין מלכות" סימן ו), והכריע שהכוונה לחמשה חומשי תורה בלבד, ולפי זה התירוץ הנ"ל "אינו תשובה" ולא רק דוחק.

ולא באתי אלא להעיר.



הלכה ומנהג

פטור אשה נשואה ממצות כיבוד אב ואם

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגליה

מקור הדין וביאורו לפי שיטת התוס'

א. במסכת קידושין ל', סע"ב [ובפירוש רש"י שם]: תנינא להא דתנו רבנן, איש אין לי אלא איש, אשה מנין, כשהוא אומר תיראו הרי כאן שנים; אם כן, מה תלמוד לומר איש, איש סיפק בידו לעשות [שאין מוחה בידו], אשה אין סיפק בידה לעשות, מפני שרשות אחרים [בעלה] עליה¹. אמר רב אידי בר אבין אמר רב, נתגרשה [מבעלה], שניהם שוים [הרי היא כאחיה במצות כיבוד].

וברמב"ם הל' ממרים פ"ו ה"ו [ועד"ז הוא לשון הטור יו"ד סר"מ]: "אחד האיש ואחד האשה חייבין במורא וכבוד, אלא שהאיש יש בידו לעשות והאשה אין בידה לעשות שהרי רשות אחרים עלי', לפיכך אם נתגרשה או נתאלמנה הרי שניהם שוים".

ובשו"ע יו"ד סר"מ סי"ז: "אחד האיש ואחד האשה שוין בכבוד ובמורא של אב ואם, אלא שהאשה אין בידה לעשות, שהיא משועבדת לבעלה, לפיכך היא פטורה בכבוד אב ואם בעודה נשואה. ואם נתגרשה או נתאלמנה, חייבת".

ובתוספות עמ"ס קידושין שם כתבו, וז"ל: שיש רשות אחרים עליה, ואע"ג דמעשה ידי' לבעלה מדרבנן בעלמא², מכל מקום אינה מצויה אצל אבי' אלא אצל בעלה, עכ"ל.

¹ להעיר מלשון הגמרא מנחות מג, סע"ב: "שלא עשאני עבד, היינו אשה", ופירש רש"י "היינו אשה דאשה נמי שפחה לבעלה כעבד לרבו".

² ראה גם תוס' [ישנים] כתובות לט, ע"א ד"ה הואיל: "ור"י מפרש דנישואין מוציאין מרשות אב מדרשין איש אמו ואביו תיראו איש סיפק כו' אשה אין סיפק בידה לעשות. ולא נהירא, דמעשה ידי' אינו לבעל מן התורה".

ונראה בכוונתם, דלכאורה ה' אפ"ל דהטעם שאשה נשואה פטורה מכיבוד אב הוא משום דין שיעבודה לבעלה, וכמבואר ברמב"ם הל' אישות פ"ב ה"א, ד"כשנושא אדם אשה . . יזכה בארבעה דברים . . מדברי סופרים, ואלו הן, להיות מעשה ידי' שלו³, ולהיות מציאתה שלו . . , ושם ריש פכ"א [ועד"ז בטושו"ע אהע"ז סימן פ]: "מציאת האשה ומעשה ידי' לבעלה, ומה היא עושה לו, הכל כמנהג המדינה, מקום שדרך לארוג אורגת, לרקום ורקמת, לטוות צמר או פשתים טווה". והנה בסוגיא לקמן לב, רע"א מבואר דאפילו למ"ד כיבוד אב אינו אלא משל אב (וכדקיי"ל ברמב"ם הל' ממרים פ"ו ה"ג ובטושו"ע יו"ד סר"מ ס"ה) חייב להתבטל ממלאכתו כדי לכבד אביו ואמו, אבל אשה שחייבת לעשות מלאכה עבור בעלה אינה יכולה להתבטל ממלאכתה, וזוהי הכוונה במ"ש בברייתא "רשות אחרים עלי". [וצ"ל דלולי הלימוד מקרא הו"א דמצות כיבוד או"א דוחה את השיעבוד לבעלה לעשות מלאכה, וקמ"ל קרא דפטורה ממצות כיבוד וממילא פשוט שחייבת היא בשיעבודה לבעלה].

אבל ע"ז הקשו התוס', דהרי הא דמעשה ידי' לבעלה אינו אלא מדרבנן, ואיך אפשר לומר שזהו הטעם לכך שהאשה פטורה מכיבוד או"א מדאורייתא וכדילפינן לה מקרא דאיש אמו ואביו תיראו. וע"ז תירצו דבאמת הטעם שהיא פטורה הוא משום ש"אינה מצוי" אצל אבי' אלא אצל בעלה".

ופירש בספר דברות משה עמ"ס קידושין (סימן נ הערה טו) דס"ל להתוס' "דאף שאינה צריכה לעשות מלאכה לבעלה, מ"מ מחוייבת היא להיות בבית בעלה מדאורייתא⁴, דזהו עיקר הנישואין שנעשית ברשות

ובתוס' הרא"ש עמ"ס כתובות שם ד"ה הואיל: "ועוד יש לומר, דלענין ממון נמי אשכחן דמוציאין מרשות אב דאמרינן בפ"ק דקדושין . . אשה אין סיפק בידה לעשות פי' שצריכה לעבוד את בעלה אלמא דכשנישאת עובדת לבעלה ואינה יכולה לעשות עוד מעשה ידיה לאביה".

³ ראה משנה כתובות מו, ע"ב: "האב זכאי בבתו בקידושי". . . ובמעשה ידי'. . . יתר עליו הבעל כו' [שהוא זוכה גם בכל השנויים למעלה].

⁴ ולפענ"ד יש לומר באו"א קצת, והוא דאפילו אם אין עלי' חיוב מדאורייתא להיות בבית בעלה, מכל מקום, מכיון שכ"ה דרך כל הארץ שהאשה דרה בבית בעלה, שפיר שייך לומר שמפני זה פטרתה התורה ממצות כיבוד, ועדמ"ש התוס' גיטין מז, ע"ב ד"ה ולביתך

בעלה, והיא צריכה להיות בבית בעלה, לא רק ברגע הנישואין אלא לעולם, שמחוייבת לדור במקום שהבעל דר בו ממש.⁵ ולפי דבריו כוונת התוס' היא שהטעם שהתורה פטרה אשה נשואה מכיבוד או"א הוא מפני שאינה נמצאת בבית הורי' ואין לה רשות ללכת לשם, וע"כ אינה יכולה לכבדם. [וצ"ל דלולי הלימוד מקרא הו"א דמצות כיבוד או"א דוחה את השיעבוד לבעלה לדור במקומו, וקמ"ל קרא דפטורה מכיבוד או"א וממילא אין לה היתר לצאת מבית בעלה].

והנה, יעויין לקמן ס"ג דנראה דנחלקו הראשונים באשה נשואה שרשות אחרים אינה מונעת אותה מלכבד את אבי' ואמה, אם בכה"ג חייבת בכיבוד או"א, או שלגמרי פטרתה תורה ממצוה זו כ"ז שהיא נשואה, ובש"ך יו"ד שם סקי"ט צידד ופסק כצד הראשון, דבכה"ג חייבת.

והשתא יש לעיין לשיטת התוס' במסקנתם דהא דרשות אחרים עלי' פירושו שאין לה רשות ללכת לבית הורי' כדי לכבדם, איך יהא הדין באשה שאינה צריכה לעזוב את בית בעלה כדי לכבדם [וכגון שהורי' גרים בביתה], אבל תצטרך להתבטל ממלאכה שמחוייבת לעשות לבעלה מדרבנן, האם בכה"ג היא חייבת בכיבוד או"א שהרי לא גילתה התורה שפטורה ממצות כיבוד או"א כי אם כרשות אחרים עלי', ומה שהיא משועבדת בשיעבודים שאינם אלא מד"ס אינו מספיק להגדירה כמי

דאף ש"מן התורה אין לבעל פירות בנכסי אשתו" מכל מקום כיון ש"דרך נשים שנותנות פירות לבעליהן" י"ל ד"כי האי גוונא איירי קרא", וע"ש עוד דוגמא לדבר.

⁵ וראה גם דבריו בשו"ת אגרות משה או"ח ח"א סקנ"ח: "באשה לאחר נישואה שנחשבת בכל מקום נכנסה לרשות הבעל, הוא משום שמקומה להיות אצל הבעל מדאורייתא, שזהו עיקר הנישואין, שנמסרה להבעל להיות בביתו כדאיתא בכתובות דף מ"ח [סע"א ואילך, ע"ש], והוא מטעם דדין נשואה הוא שתהי' בבית הבעל, והוא מדאורייתא, שלכן איתא בקידושין דף ל' שאשה אין סיפק בידה לקיים מצות כבוד אב ואם מפני שרשות אחרים עלי', שלכאורה תמוה טובא, הא שיעבוד מלאכה דאשה לבעלה הוא רק מדרבנן ואיך אמר זה על הקרא דנאמר 'איש', ועיין בתוס' ישנים כתובות דף ל"ט שדחו בזה פירוש ר"י שהוכיח מזה דאין סיפק בידה שנישואין מוציאים מרשות אב, הא מדרבנן הוא; אלא צריך לומר משום דאף שמן התורה ליכא דין שעבוד מלאכה על האשה, מכל מקום איכא דין על האשה שתהי' אצל בעלה שזהו עיקר נישואין, ואם כן אין סיפק בידה לילך אצל אבי' להאכילו ולהשקותו ולעשות כל עניני כיבוד". [וצ"ע שלא הזכיר האג"מ שקושייתו וגם תירוצו מבוארות להדיא בתוס' בסוגיין]. וראה גם דברות משה עמ"ס קידושין סימן יג ענף ב (עמוד צו) ועמ"ס ב"ק סימן ג ענף ג (עמוד כה).

שרשות אחרים עלי' מדאורייתא, או דלאח"ז שגילתה תורה ד'רשות אחרים עליה' ה"ה סיבה לפטור מכיבוד או"א, ה"ה כל היכא דרשות אחרים עלי', אפילו מחמת שיעבוד דרבנן, שהתורה פטרתה ממצוה זו.⁶

והנה בטושו"ע יו"ד סר"מ סי"ז פסקו: "אחד האיש ואחד האשה שוין בכבוד ובמורא של אב ואם, אלא שהאשה אין בידה לעשות, שהיא משועבדת לבעלה, לפיכך היא פטורה מכבוד אב ואם בעודה נשואה". ובשו"ת אגרות משה או"ח ח"א סקנ"ח כתב דמ"ש בשו"ע "שהיא משועבדת לבעלה" פירושו ע"ד מ"ש התוס' ו"צריך לפרש שאין הכוונה דמשועבדת למלאכה דהא אף מדאורייתא היתה פטורה אלא שמשועבדת לבעלה להיות בביתו' וכלשון הקרא [פ' מטות ל, יא] 'ואם בית אישה נדרה', ובגירושין נאמר [פ' תצא כד, א; שם, ג] 'ושלחה מביתו', ובפרשת בכורים קורא אותה 'ולביתך' כמפורש בגיטין דף מ"ז⁸, והוא משום דהיא צריכה להיות בביתו דבעל".

ולפי דבריו נוגעת שאלה זו להלכה ולמעשה, היכא דיכולה האשה לקיים שניהם, להיות בבית בעלה ולכבד או"א, אבל אינה יכולה לעשות מלאכתה (שמשועבדת לעשות לו) ביחד עם זה, האם בכה"ג חייבת בכיבוד או"א או לא.

וצ"ע בזה.

ביאור ושיקו"ט בטעם הדין לפי שיטת הרמב"ם והטושו"ע

ב. בפירוש המשנה להרמב"ם עמ"ס קידושין פ"א מ"ז כתב, וז"ל [במהדורת קאפח]: "מורא וכבוד . . כל אלו ותולדותיהם חייבים הבנים זכרים ונקבות לעשות להוריהם, אלא אם כן היתה הבת נשואה לאיש לא

⁶ בסגנון אחר: האם פטרה התורה כל אשה שיש עלי' התחייבויות ושיעבודים אחרים.

⁷ ולפי דבריו נראה דנצטרך לפרש מ"ש הש"ך יו"ד שם סק"ט "דאם אין בעלה מקפיד חייבת בכל דבר שאפשר כמו האיש" דר"ל שאם אין בעלה מקפדת שתעזוב את ביתו כדי לקיים מצות כיבוד או"א.

⁸ בפרשת תבא כו, יא: "ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלקיך ולביתך אתה והלוי והגר אשר בקרבך". ובגמרא גיטין מז, ע"ב: "ולביתך מלמד, שאדם מביא ביכורי אשתו וקורא". וברמב"ם הל' ביכורים פ"ד ה"ו: "מביא אדם מנכסי אשתו בכורים וקורא אע"פ שאין לו גוף הקרקע שנאמר אשר נתן לך ה' אלקיך ולביתך".

יחול עלי' מחובת הכבוד אלא מה שאפשר לה לעשותו עם מלאכות שהיא חייבת מן הדין לעשות לבעלה כמו שנתבאר בכתובות". וכוונתו לכאורה כפירוש שדחו התוס', ובאמת לדעת הרמב"ם הטעם שאשה נשואה פטורה מכיבוד או"א הוא מחמת שיעבודה לעשות מלאכתו. [וי"ל שנכלל בזה החיובים שכתבם הרמב"ם בהל' אישות פכ"א ה"ג, ש"כל אשה רוחצת לבעלה פניו ידיו ורגליו, ומוזגת לו את הכוס, ומצעת לו את המטה, ועומדת ומשמשת בפני בעלה, כגון שתתן לו מים או כלי או תטול מלפניו וכיוצא בדברים אלו", וגם "המלאכות שמקצת הנשים עושות אותן ומקצתן אינן עושות" דהיינו שתהא "מטחנת ואופה ומבשלת ומכבסת ומניקה ונותנת תבן לפני בהמתו", ע"ש].

וכ"מ מפשטות לשון הטוש"ע סר"מ סי"ז "אחד האיש ואחד האשה שוין בכבוד ובמורא של אב ואם, אלא שהאשה אין בידה לעשות, שהיא משועבדת לבעלה, לפיכך היא פטורה בכבוד אב ואם בעודה נשואה", דמשמע שטעם הפטור הוא משום השיעבודים שיש לאשה כלפי בעלה וע"כ היא פטורה כל אימת ששיעבודים אלו מפריעים לכיבוד או"א.

וכן נראה שפירש דברי המחבר בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"א סימן רנה (הו"ד לקמן ס") וכמ"ש ד"אשה אינה מחוייבת [בכיבוד או"א] אם הוא נגד צורך הבעל כמפורש בקידושין. . ונפסק כן בשו"ע יו"ד סי' ר"מ סעיף י"ז; וכ"מ בהמשך דבריו שנקט כדבר הפשוט דכל היכא "שהאשה משועבדת לבעלה. . שעושה לבעלה דברים שמשועבדת לעשות לו" פטורה מכיבוד או"א.⁹

וצ"ע מה יענה הרמב"ם (והטוש"ע) לקושיית התוס' הנ"ל, שבכרייתא דקידושין הנ"ל מבואר דילפינן מקרא דאשה נשואה פטורה מכיבוד או"א; וקשה, דלכאורה איך אפשר לומר שהטעם שפטרתה התורה מכיבוד או"א הוא מפני שיעבודים שאינם אלא מדרבנן. וי"ל.

⁹ וצ"ע לתווך דבריו אלו עם מ"ש בשו"ת אגרות משה או"ח ח"א סקנ"ח (הנ"ל ס"א) דמ"ש בשו"ע "שהיא משועבדת לבעלה" פירושו "שמשועבדת לבעלה להיות בביתו".

מחלוקת הראשונים בגדר הדין והפס"ד למעשה

ג. בגמרא שם: "אמר רב אידי בר אבין אמר רב, נתגרשה שניהם שוים". ובחידושי הריטב"א שם כתב: "פירוש דלא תימא כיון דנפטרה נפטרה, קא משמע לן דהדרה לחיובא". ובבית הבחירה להמאירי שם כתב "הא אם נתאלמנה או נתגרשה חזרה לחיובה אע"פ שכבר נפטרה".

ונראה מדבריהם שהבינו דלכאורה יש מקום להקשות, מהיכי תיתי שאשה גרושה תפטר ממצות כיבוד או"א, הלא לא נפטרה אשה נשואה ממצוה זו אלא בגלל שרשות אחרים מעכבה, ולכן מסתבר שלא נפטרה אלא כאשר רשות אחרים מפריע לה לקיום מצות כיבוד או"א, וא"כ פשיטא (ובמכ"ש וק"ו) דכאשר נפקע רשות אחרים מעלי' לגמרי (דהיינו כשנתגרשה או נתאלמנה) חוזרת היא לחיובה, ולמה הוצרך רב להשמיענו דין זה.¹⁰ ועל כן פירשו שבאמת כשהיתה נשואה פטרתה התורה לגמרי ממצות כיבוד או"א, ואפילו בכה"ג שאין רשות אחרים מפריע לה לקיים מצותה, וע"כ ה' מקום לקס"ד דכיון שכשנישאת נפטרה ממצוה זו לגמרי תו לא חייבתה התורה במצוה זו מחדש כשנתגרשה, ולזה קמ"ל רב דכשנתגרשה חוזרת היא לחיובה.

ולפי דבריהם נראה מבואר דבאמת כ"ז שהיתה נשואה נפטרה לגמרי ממצות כיבוד או"א אפילו כשאין רשות אחרים מפריע לה.

אבל בר"ן שם כתב בזה"ל: "וקמ"ל משום דנשאת לא פקע חיובא מינה". ונראה שהוא פירש דרב שאמר "נתגרשה שניהם שוים" בא להשמיענו שבאמת לעולם לא פקע מינה חיוב כיבוד או"א, גם כשהיתה נשואה, ולא אמרו ש"אין סיפק בידה לעשות" אלא כאשר 'רשות אחרים', דהיינו הבעל, מפריע לה ומעכב על ידה, אבל כאשר יש ביכלתה לכבד או"א מבלי לפגוע ברשות אחרים שפיר חייבת במצות כיבוד, ועל כן הוא דכאשר נתגרשה שניהם שוים כי מעולם לא נפטרה לגמרי.

¹⁰ ראה דברות משה עמ"ס קידושין שם, הערה טז: "החדוש דאמר רב אידי בר אבין אמר רב נתגרשה שניהם שוין, לכאורה אין בזה חדוש מאחר שאשה קודם שנישאת חייבת מקרא דתיראו הרי כאן שנים, וא"כ הכרח שבנתגרשה שאין רשות אחרים עלי' חייבת ויקשה מה הוצרך להשמיענו", וע"ש מה שנדחק בזה, ונשאר בצ"ע.

וכשיטת הר"ן (לפי מה שנתבאר בדבריו) מבואר בפירוש המשנה להרמב"ם הנ"ל ס"ב שכתב שאשה נשואה אינה חייבת כי אם ב"מה שאפשר לה לעשות עם מלאכות שהיא חייבת מן הדין לעשות לבעלה". וכ"מ ממ"ש הרמב"ם בספר היד (ועד"ז הטור ביו"ד - וכן"ל ס"א) "אחד האיש ואחד האשה חייבין במורא וכבוד, אלא שהאיש יש בידו לעשות והאשה אין בידה לעשות שהרי רשות אחרים עליה", שמסתימת לשונו משמע דבמ"ש "אחד האיש ואחד האשה חייבין במורא וכבוד" מיירי גם כן באשה נשואה, וא"כ מבואר מדבריו שלא נפטרה אשה נשואה מכיבוד או"א לגמרי, ולשיטתי אזיל בפירוש המשנה.

וכ"מ בספר החינוך מצוה לג (מצות כיבוד אב ואם) קרוב לסופה: "ונוהגת בכל מקום ובכל זמן, בזכרים, ובנקבות כל זמן שאפשר להן, כלומר בכל עת שלא ימנעו אותן בעליהן".

ויעויין בש"ך יו"ד שם סק"ט שכתב "ונראה דאם אין בעלה מקפיד חייבת בכל דבר שאפשר כמו האיש"¹¹. ומבואר דאזיל בשיטת הרמב"ם, הר"ן וספר החינוך וכמשנ"ת.

וכ"מ בשו"ת הרמ"ע מפאנו סימן פט בנידון אשה נשואה שעמדה בבית אביה לששה חדשים, שכתב בא"ד: "בת שעשתה נחת רוח לאבי מצוה קא עבדא . . ות"ר אין לי אלא איש אשה מנין כשהוא אומר תיראו הרי כאן שנים, ומה ת"ל איש, איש סיפק בידו לעשות אשה אין סיפק בידה לעשות מפני שרשות אחרים עלי' דהיינו בעלה, מכלל דכל היכא דיכולה לכבד אותו, כנדון דידן שהיא בבית אביה, הרי היא חייבת מדרשא דתיראו, ודמיא לההיא דאמרינן התם אמר רב אידי נתגרשה שניהן שוים".

[אמנם נראה פשוט דגם לפי שיטת הר"ן, הרמב"ם, החינוך, הש"ך והרמ"ע שאין אשה נשואה פטורה ממצות כיבוד או"א אלא כאשר ימנעו אותן בעליהן, אין הפירוש בזה דכל פטורין הוא מחמת אונס, שאנוסים הם מחמת שיעבודן לבעליהן, וכדקיי"ל בכה"ת דאונס רחמנא פטרי', אלא

¹¹ ולפי זה נראה דהוא הדין באשה שאמרה איני ניזונית ואיני עושה, דקיי"ל (רמב"ם הל' אישות פ"ב ה"ד; וטשו"ע אהע"ז סס"ט ס"ד ורמ"א שם ס"פ סט"ו - כרב הונא כתובות נח, ע"ב) ד"שומעין לה ואין כופין אותה".

כיון דילפינן ממה שנאמר בתורה "איש אמו ואביו תיראו", שאשה פטורה מכיבוד או"א כשרשות אחרים עלי', הר"ז פטור גמור, דהיינו שפטרתן ממצוה זו לגמרי כשנמצאת במצב זה, אלא שהפטור מוגבל למצב זה שרשות אחרים מפריע ומעכב לקיום המצוה, ולכן, כשאין רשות אחרים מונע בעדן ה"ה חוזרות ממילא לחיובן].

פס"ד האגרות משה לגבי אבילות י"ב חודש דאשה נשואה ומקור לדבריו מדברי הפוסקים

ד. בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"א סימן רנה נשאל בדבר "אשה שהיא אבלה בתוך י"ב חודש על אבי' והבעל רוצה בדוקא שתלך עמו לאיזה משתה שעשו לאיזה צורך לטובת בית הכנסת משום שבעצמו אינו יכול ללכת לשם משום שאינו כדרך כבודו ובאם לא תלך אמר שלא יהי' שלום בבית".

והתיר הדבר מפני השלום כיון ד"מסתבר לעניות דעתי, שדין י"ב חדש על אב ואם שהוא יותר משאר קרובים שחייבים להתאבל עליהם אינו מצד הקורבה היתירה שיש לאב ואם אליו נגד שאר קרובים . . אלא הוא מדין כיבוד אב ואם, שהבן והבת מחוייבין במצות כיבוד לכבד אביו ואמו . . ומכיון שהוא מדין כיבוד הא אשה אינה מחוייבת אם הוא נגד צורך הבעל כמפורש בקידושין דף ל' אף בחיי האב ונפסק כן בש"ע יו"ד סי' ר"מ סעיף י"ז . . וזה ודאי שאין החיוב דלכבדו במותו עדיף מדין הכיבוד בחייו ולכן גם מדין כיבוד במותו פטורה אם הוא נגד צורך ורצון הבעל, ולכן בעובדא זו שהבעל צריך לילך ומתבייש לילך בעצמו הוא צורך הבעל שפוטרה מכיבוד, וגם על הבעל אין איסור מלהקפיד שעל ידי זה תתמנע ממצות כיבוד".¹²

ויש להעיר דמ"ש מסברא דנפשי' שאבילות ד"ב חודש הוא משום כיבוד או"א לכאורה מפורש כן בש"ך יו"ד סש"ד מ"מ סק"ט ש"אם צום האב ואם שלא לנהוג בהם י"ב חדש כיון דאינו שייך בשאר מתים אלא בכבוד אב ואם, מצוה לקיים דבריהם". [ומקור דבריו הוא (כמו שציין

¹² "אבל מכיון שלא מצאתי בפירוש דין זה לא רציתי להתיר אלא באופן זה שיש לחוש שתופר השלום ביניהם, שמצינו שהקלה תורה בדברים יותר חמורים בשביל שלום שבין איש לאשתו, שבזה סמכתי על סברתי שבעצם היא ברורה" (אגרות משה שם).

הש"ך) בשו"ת מהר"י ווייל סימן יז: "ועל האשה שצותה לבנותי' שלא לישא הסרבל על ראשם, הדעת מערכת שהבנות יקיימו מה שציותה, מידי דהוה אמי שצוה אל תספדוני מנכסי, דשומעים לו, כיון דהספדא יקרא דשכיבא הוא כדאמרינן פרק נגמר הדין. וה"נ לאחר שלושים עד י"ב חדש לא הוי אלא משום יקרא של האם, והאם שמחלה על כבודה כבודה מחול כדאמרינן פרק קמא דקידושין, אבל תוך שלשים, כיון דאשאר מתים נמי מתאבלים עליהם. . לא נתברר לי אי הוי יקרא דחיי ואינו יכול למחול, או יקרא דשכבא הוא ויכול למחול, דהא ודאי דאבילות גופי' אינו יכול למחול, דאם כן בטלי להו דיני אבילות".]

ביטול כבוד או"א מפני רצון הבעל' והערה עצומה בדברי הבית יעקב

ה. עוד כתב באגרות משה שם: "ואולי אף שאין בזה צורך ממש להבעל אלא שרוצה שתעשה עבורו איזה דבר אף שאינו דבר נחוץ שאשה כשרה עכ"פ צריכה לעשות רצונו כהא דבנדרים דף ס"ו¹³, נמי פוטרה מכיבוד אב אף שאינה משועבדת ממש לזה, וכן משמע מש"ך שם ס"ק י"ט דכתב ד'אם אין בעלה מקפיד חייבת בכל דבר שאפשר כמו האיש', דאם הפטור שלה הוא דוקא בזמן שעושה לבעלה דברים שמשועבדת לעשות לו, ה' לו לומר בלשון ד'אם בעלה מחל שעבודו משעה זו חייבת'

¹³ במסכת נדרים סו, ע"ב: ההוא בר בבל דסליק לארעא דישראל, נסיב איתתא, אמר לה בשילי לי תרי טלפי, בשילה לי תרי טלפי, רתח עלה. למחר אמר לה, בשילי לי גריוא, בשילה לי גריוא. אמר לה, זילי אייתי לי תרי בוציני, אזלת ואייתי ליה תרי שרגי. אמר לה, זילי תברי יתהון על רישא דבבא. הוה יתיב בבא בן בוטא אבבא וקא דאין דינא, אזלת ותברת יתהון על רישי'. אמר לה, מה הדין דעבדת. אמרה לי, כך ציוני בעלי. אמר, את עשית רצון בעליך, המקום יוציא ממך שני בנים כבבא בן בוטא.

וברמב"ם הל' אישות פט"ו ה"כ: "וכן צו חכמים על האשה שתהי' מכבדת את בעלה ביותר מדאי ויהי' לו עלי' מורא ותעשה כל מעשי' על פיו ויהי' בעיני' כמו שר או מלך מהלכת בתאות לבו ומרחקת כל שישנא, וזה הוא דרך בנות ישראל ובני ישראל הקדושים הטהורים בזיווגן, ובדרכים אלו יהי' ישובן נאה ומשובח". ובהגהות מיימוניות שם אות ס: "כתנא דבי אליהו וכי מה טיבה של יעל שבאתה תשועה גדולה על ידה אמרו אשה כשרה היתה ועושה רצון בעלה מכאן אמרו אין לך כשרה בנשים אלא אשה שעושה רצון בעלה". מגיד משנה שם שמקורו מהא דאיתא בסוגיין לקמן (לא, ע"א) "אתה ואמך חייבים בכבוד אביך" ומהא דאיתא במס' מגילה (יב, ע"ב) "אמרי אינשי קרתא בביתיה פרדשכא ליהווי' וסיים "ודברים פשוטים הם".

ולא בלשון 'אם אין מקפיד', ולכן משמע קצת דפטורה בכל קפידת הבעל שתעשה לו ואף שאינה מחוייבת מדיני שעבודי' מאחר דעכ"פ יש עלי' לעשות רצונו".¹⁴

ונראה להוכיח כדבריו ממ"ש בשו"ת בית יעקב (לר' יעקב בן ר' שמואל מצויזמיר – בן דורו של הש"ך) סימן קמז בנידון "אשה שמתו בני' ואמרו לה הרופאים שחלבה מזיק לבני' ושלל תניק לבני' עוד" שכתב בא"ד (ק', א ד"ה ועוד דבר מן דין) "דאם ירצה הבעל שלא לסמוך על הרופא תצייתנה ותניק אע"ג דעובר עבירה משום סכנת בנו, דאפילו אם עוברת עבירה נקראת משועבדת לבעלה, וכמו שדרשו חז"ל איש אמו ואביו תיראו וגו' אשה אין סיפק בידה לעשות, אלמא התורה התירה שלא לשמוע אל אביה ואמה כדי לעשות רצון בעלה, וכן מהא דנדרה שלא תלך לבית האבל (כתובות ע"א, ע"ב; רמב"ם הל' אישות פ"ג ה"ג; טושו"ע אהע"ז סע"ד ס"ו) שכתבו טעמא משום דאין לה להטיל עלי' שתשב בבית הסהר כו', משמע דאי לאו האי טעמא אסורה לעשות מצוה מפני רצון בעלה, וכן מהא דגרסינן בנדרים דף ס"ה בההיא איתתא שרקקה בלבוש דרשב"ג וההיא איתתא דתברא תרין כו' על רישי' דבבא בן בוטא ואמר . . . הרי מיהא] דאף דעברה עבירה מ"מ הי' לו היתר לעשות רצון בעלה", ע"ש.

וממ"ש הבית יעקב "התורה התירה שלא לשמוע אל אבי' ואמה כדי לעשות רצון בעלה", וכן ממה שהביא, בקשר לזה, עובדא דההיא איתתא שתברה תרי שרגא על רישי' דבבא בן בוטא, מבואר דס"ל דאפילו כדי לעשות רצון בעלה פטורה מכיבוד או"א, וכמ"ש באגרות משה.

אלא דמ"ש בשו"ת בית יעקב להוכיח מכאן "דאפילו אם עוברת עבירה נקראת משועבדת לבעלה" לא זכיתי להבין כלל, ולפי פשוטם דבריו תמוהים מאד, שהרי לכאורה הא דאיתא על אשה נשואה שאין סיפק בידה לעשות אין פירושו שהתורה התירה לבטל מצוה שמחוייבת בה או לעשות מעשה האסור לה מפני שרשות אחרים עלי', אלא שהתורה

¹⁴ וגדולה מזו כתב בפירושו הגור ארי' עה"כ בפ' קדושים שם: "ואשמועינן הכתוב שאם אמר האב לאשה 'לך למקום פלוני להביא דבר זה', והבעל אמר שלא תלך, שאל תשמע לאבי', כיון דרשות בעלה עלי', צריכה היא לשמוע לבעלה".

הוציאה מכלל החיוב דכיבוד או"א ופטרותה ממצוה זו כל שרשות אחרים עלי', ובכה"ג איננה נקראת עבריינית כלל וכלל, ואיך ניקום ונלמוד בנין אב מכאן שהתורה התירה לעבור על איסורי' כדי לקיים רצון הבעל, אתמהא !

קושיית החיי אדם על דין זה ושוברו בעדו

ו. בספר חיי אדם כלל ס"ז סי"ז הביא הדין דאשה נשואה פטורה מכיבוד או"א, והקשה בחצאי עיגול: וצ"ע להפוסקים דכיבוד חמיו הוא דאורייתא למה פטורה, שהרי גם הוא חייב, כדלעיל דהאב קודם לאם מפני שגם היא חייבת בכבוד בעלה, עכ"ל.

ובאמת לא הבנתי קושייתו לפי מה שפסק הוא בעצמו כשיטת הב"ח דחובת כבוד חמיו וחמותו אינו אלא כזקנים בעלמא (בלשון החיי אדם: "חייב אדם בכבוד חמיו וחמותו . . . כמו שאר זקנים וחשובים"), ולפ"ז פשוט שאינו מחוייב להניח לאשתו להניח כבודו מפני כבוד חמיו וחמותו, ולק"מ.

והנה גם בלאו הכי הי' נ"ל דעד כאן לא מצינו שתועיל סברת "אתה ואמך חייבים בכבוד אביך" להקדים אחד לשני אלא בשני חיובי כבוד, אבל בכה"ג שמצות הכבוד מפריע לשיעבודים, וכבנדר"ד שקיום כיבוד או"א יהי' על חשבון ביטול חיובי האשה שנשתעבדה לבעלה, מהיכי תיתי דתהני "את ובעלך חייבים בכבוד הורייך".

ועוד בה שלישי', דנראה דקושיית החיי אדם מעיקרא ליתא, ומשום דנראה פשוט דהא דאשה נשואה פטורה מכיבוד או"א לא מסברא ד"רשות אחרים עליה" קאתינן עלה, [וכמו באביו ואמו אומרים לו השקני מים דקיי"ל "הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך" שהוא מסברא ד"אתה ואמך חייבים בכבוד אביך"] שאז יש מקום לומר דסברת 'את ובעלך חייבים בכבוד אביך' גוברת על "רשות אחרים" ודוחה את חיוביה כלפי בעלה, אלא מקרא (דאיש אמו ואביו תיראו) הוא דילפינן לה, [והסברא ד'רשות אחרים עליה' לא באה כי אם (א) להסביר מאי טעמא פטרותה התורה ממצות כיבוד או"א, והיינו כדי שלא תצטרך לעבור על רשות בעלה; (ב) כדי להשמיענו שפטור זה אינו אלא בכה"ג שרשות אחרים אשר עלי' מפריע לה לכבד את אבי' ואת אמה וכמשנ"ת לעיל].

ואם כן הוא, מה בכך שלולי הלימוד מהכתוב היינו מכריעים (ע"פ סברת 'היא ובעלה חייבים בכבוד אביה ואמה') שתניח כבוד בעלה ותעסוק בכבוד הורי', הלא מאחר שגזרה תורה ופטרנה מכיבוד הורי', הרי אפילו אם בעלה חייבת בכבוד הורי', הלא היא עצמה אינה חייבת בכבודם, ואיך שייך לחזור ולחייבה מסברת 'היא ובעלה חייבים בכבוד אביה ואמה'.

אשה ארוסה במצות כיבוד או"א

ח. בקונטרס 'מילואים לשלמים' לספר שלמי נדרים (במהדורת ירושלים תשנ"ב: עמוד רל) כתב הגאון ר' אליהו דוד תאומים [האדר"ת] להוכיח דאשה ארוסה אינה מחוייבת במצות כיבוד או"א "מהא דמציינו דהאב מיפר נדרי בתו, רק אם נתארסה אינו יכול להפר לבדו כי אם עם הארוס בשותפות, ובע"כ דאז אינה חייבת בכבודו עוד וע"כ אין יכול להפר בלא שותפות הארוס".

ודבריו אינם מובנים, דמה ענין הפרת נדרים לכיבוד או"א, הלא קיי"ל דאשה שנתאלמנה או נתגרשה חייבת בכיבוד או"א אף שאין אבי' יכול להפר את נדרי', כמפורש בכתוב (פ' מטות ל, יו"ד). ועוד, דקיי"ל (רמב"ם הל' נדרים פ"א ה"ז. טושו"ע יו"ד סרל"ד ס"א) דכבירה הבת אין האב מפר לה "והרי כל נדרי' ושבועותי' כנדר אלמנה וגרושה" (רמב"ם שם) ואעפ"כ פשיטא שבוגרת חייבת בכבוד אבי'.

ולכאורה כיון שהטעם שנפטרה אשה נשואה מכיבוד או"א הוא משום שרשות אחרים עלי', והיינו או מפני שאינה מצויה אצל אבי' או מפני שהיא משועבדת לבעלה וכמשנ"ת, נראה פשוט דארוסה שעדיין אינה משועבדת לבעלה והיא מצויה בבית אבי' חייבת בכיבוד או"א, כנ"ל פשוט*.



* ראה רשימות חוברת ל', והעו"ב גליון תשא.

”מזונותיו עליך” בכלל של הפקר

הרב יוסף יצחק יהושע העכט

מח”ס אתפשטותא דמשה על הרמב”ם

בשו”ע אדה”ז הל’ שבת סי’ שכ”ד ס”ז: ”וכן שאר עופות או חיות הגדלות בבית התיירו לטרוח ליתן להם מזונות ומים מפני שמזונתן עליך אבל אין נותנין מים ולא מזונות לדבורים ולא ליוני שובך ויוני עלייה ואפילו להשליך לפנייהם אסור מפני שאין מזונתן עליך שיוצאים ואוכלים בשדה. אבל נותנין מזונות לפני כלב שמזונותיו עליך ואפילו כלב של הפקר שאינו מגדלו בביתו מכל מקום קצת מצוה יש ליתן לו מעט מזונות שהרי הקב”ה חס עליו על שמזונותיו מועטים ומשהה אכילתו במעיו ג’ ימים. אבל אין נותנין מזונות לפני חזיר מפני שאין מזונותיו עליך שהרי אמרו ארור האיש מישאל שמגדל חזירים.” ע”כ.

ובשו”ע אדה”ז חו”מ הל’ עוברי דרכים וצעב”ח ס”ג: ”ומשום צעב”ח לא חייבה תורה אלא להטריח גופו אבל לא להפסיד ממנו ולכן אין אדם חייב להאכיל בהמת חבירו או של הפקר משלו, ומ”מ נכון להשליך חתיכה קטנה לפני כלב להדמות בדרכי הקב”ה שמרחם עליו ומשהה אכילתו במעיו ג’ ימים מעל”ע הואיל ומזונותיו מועטים כו’.” ועד”ז כ’ במחצית השקל למג”א סי’ שכ”ד סק”ז.

וכ’ בעולת שבת: ”היינו דוקא שאין בו חשש שיזיק אבל כלב רע שיש בו חשש שיזיק לבני אדם דאסור לגדלו וכדאמרינן לא יגדל אדם כלב רע אסור ג”כ ליתן לפניו מזונות”, ע”כ. הובא בתוספות שבת ונעתק בדע”ת (למהרש”ם) שם. וכ”כ משנ”ב ס”ק ל”א בשם אחרונים, הובא בפתחי עולם בשמו, ומפורש הוא בחדא”ג מהרש”א שבת (קנה, ב): ”דאפי” בשבת נותנין מזונות לפני כלב דמזונותיו עליך וכדאמרי’ ס”פ מרובה דמגדלין כלבים בקשור בשלשלאות או סמוך לספר וק”ל”, ע”כ. (וכ”ה בס’ ”שבת של מ” עמ”ס שבת שם). ומצאתי כן בחי’ רבינו פרחי’ עמ”ס שבת שם: ”הכלב מזונותיו עליך, ובעיר הסמוכה לספר מיירי דביום קושרו ובלילה מתירו”, ע”כ.

הנה מצד א’ י”ל לפרש גם דעת אדה”ז בהל’ שבת כן, שכלב שמזונתן עליו אינו אלא בכלב כזה שלא נאמר עליו ארור כו’, דבלא”ה הוי כחזיר ואסור, וכמ”ש אדה”ז בהל’ שמירת גוף ונפש ס”ג . . . ביטל מ”ע ועבר

בלא תשים כגון . . וכן המגדל כלב רע ואפילו אינו נושך אלא שמנבח כי שמא תפיל אשה מיראתו וכל המגדל כלב רע הרי הוא עומד בארור כמו המגדל חזירים", וכלב שמותר כאן אינו רע, ומותר לגדל כלב שאינו רע בכל ענין, כמ"ש אדה"ז בהל' שמירת גו"נ שם "וכלב שאינו רע שאינו מנבח על אדם מותר לגדלו בכל מקום ואין צריך לקשרו כלל". ואת"ל שמירי כאן (בסתימת לשונו) גם בכלב רע, צ"ל שמירי שמאכילו באופן שמותר לגדלו ע"פ המבואר בהל' שמירת גו"נ שם "ואם הוא קשור בשלשלת של ברזל מותר שאז אין מורא ופחד לאדם ממנו ובעיר הסמוכה לספר וצריכה שימור מאויבים מותר לגדלו וקושרו ביום ומתירו בלילה".

ומצד השני נ"ל מסתימת לשונו שאינו מחלק, ובפרט שלא העתיק דברי העו"ש המפורשין על אחר, משמע קצת דמתיר בכל ענין. ובטענת העו"ש שאסור לגדל כלב כחזיר ומטעם זה הוי חזיר אין מזונתן עליך א"כ כמו"כ צ"ל בכלב, אולי י"ל ע"פ מ"ש אדה"ז כאן "קצת מצוה יש ליתן לו מזונות שהרי הקב"ה חס עליו כו", וכמ"ש אדה"ז בהל' צעב"ח הנ"ל, וזה נאמר בכל הכלבים, וא"כ אף שנאמר ע"ז ארור כו' מ"מ עדיין הוא בכלל מזונתן עליך (לענין שבת הנתבאר כאן).

וכ"נ לומר כן במג"א שלא העתיק כלל דברי העו"ש (אף שלאח"ז בס"ק זה עצמו מעתיקו לענין אחר ומפריכו. וזה שבנדו"ד אינו שולל, י"ל שא"צ כדלקמן. ויל"ע בכללי פירוש), ובפרט שמוסיף לבאר: "משמע בגמ' אפי' כלב שאינו מגדלו בביתו מותר דמצוה ליתן לו מזונות"². ונ"ל, שמפני שמתיר בכל סוג כלב (גם של הפקר) ובכל אופן (גם היכא שאסור לגדל) לכן לבאר זה מדגיש וכ' "מצוה כו" היינו שאינו רק דרך ארץ, וע"ע. [וראה שאילת יעבץ ח"א סי' י"ז].

¹ אף שעדיין י"ל לכאורה שזה שטותם אינו מוכיח להיתר, אלא גם אם ס"ל לאסור כוונתו לאופן המותר, (אלא שאינו מאריך כאן בפרטי הענינים וסומך על הנתבאר בשו"ע חו"מ, ע"ד המבואר בא"ר כאן סי' תט "לפני חזיר" וכו'. משמע אפילו מגדלו בבית אם לא בענין שמותר לגדלו. ועי' בכללי וסגנון שו"ע אדה"ז בזה).

² ומעיר עליו בא"ר סק"א: "ומלבוש לא משמע הכי, גם בגמרא שם לא קאמר אלא אורח ארעא וכו' ולא מצוה, והני מילי בשדה אבל במתא לא". ואולי לכן כ' אדה"ז "קצת מצוה" (העתיקו במשנ"ב).

ולהעיר בזה ע"פ הנתבאר בילקוט מפרשים במהדורת שו"ע השלם (הגהות מהרי"ש נטנזון) הל' שבת סי' שכ"ד שמעיר בטעם המג"א בלא לפני חזיר מפני דאסור לגדל כו', וז"ל: "אמת שכ"כ רש"י, אבל לפי מאי דמסיק בגמ' שבת (קנה, ב) לית עתיר מחזירי, י"ל דבלא"ה אסור מפני דמצוי מזונות לו, שוב מצאתי בחי הרמב"ן בשבת שם (ד"ה הני) שביאר בהדי' כן³, ודברי המג"א צ"ע", ע"כ. ומיושב בזה דברי הלבוש (שכ' ע"ד טעם הרמב"ן) שהעיר עליו הפרמ"ג א"א סק"ו, ע"ש.

ועפי"ז בכלב שאין מזונותיו מצויה כו' (אף שאינו קשור ואסור לגדל) יש מקום לחלק בין כלב רע וחזיר.

ואולי י"ל באו"א זה שסותם ולא נעתק דברי העולת שבת לאסור בכלב רע, ע"פ מ"ש אדה"ז בהל' שמירת גו"נ שם: "ועכשיו נהגו להקל בגידול כלב שאינו קשור ביום ויש שלימדו עליהם זכות אם אינו נושך ונדחו דבריו לכן כל ירא שמים יזהר שיהא קשור בשלשלת של ברזל עד שעה שבני אדם הולכים לישן אפילו אינו נושך אלא מנבח", היינו שמביא "יש שלימדו זכות כו'" אף שכ' ע"ז "ונדחו דבריו" (וגם הלימוד זכות אינו אלא ב"אינו נושך") אבל מסיק (רק) "כל ירא שמים יזהר", ולמעשה יל"ע⁴.



³ ז"ל הרמב"ן: "והא דאמרינן אין נותנין מזונות לפני חזיר דוקא חזיר שאינו בן גידול כלל כמו שאמרו ארור מגדל חזירים או מפני שמצויין לו מזונות בכל שעה כדאמרינן לית עתיר מחזירא, וכיון שאין מזונותן עליו ושכיחי לי' מזונות מודה ר"י דאפילו למישדא קמי' אסור".

⁴ עי' רמב"ם הל' שבת פכ"א הל' ל"ו שכ' לשון סתמי וכללי: בד"א במי שמזונותיו עליו כגון בהמתו וחיותו ויוני הבית ואווזין ותרנגולין אבל מי שאין מזונותיו עליו כגון חזיר כו', ולא פרט מפורש כלב כבגמ' שבת (אף שמפורש ברי"ף), ודוחק קצת לומר שמובן הוא ממ"ש בהל' י"ח מחתכין את הנבלה לפני הכלבים, דב' דינים הם בב' משניות.

סדר ברכות לפי סדר קדימותם וחשיבותם*

הרב אברהם אלשילי

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

(ע"פ שיטת אדמו"ר הזקן בסדר ברה"נ פרק י)

- א. ברכת המוציא על לחם של חיטים¹.
- ב. ברכת המוציא על לחם של שעורים².
- ג. ברכת המוציא על לחם של כוסמין³.
- ד. ברכת המוציא על לחם של שבולת שועל או שיפון⁴.
- ה. ברכת מזונות על מאפה של חיטים.
- ו. ברכת מזונות על תבשיל של חיטים⁵.

* היות וראיתי שרבים וטובים מסתבכים בהלכות אלו בשיטת אדה"ז, ואף בהערות לסדר ברה"נ פ"י (קה"ת תשס"ו) נפלו בו שיבושים, לכן עיינתי שוב בהלכות אלו וסיכמתי אותם לפי סדר קדימה של כל ברכה וברכה, באופן שהברכה הנזכרת ראשונה בטבלא היא קודמת לברכה שלאחריה, בהתאם למבואר בהערות. כמובן שאשמה לקבל הערות המעיינים והלומדים על סיכום זה.

¹ ובזה גופא הסדר הוא: (א) שלם, (ב) נקי, (ג) גדול, (ד) לבן. אך ביחס ללחם משאר מינים, לחם של חיטה קודם אפילו הוא פרוס וקטן, ושל שאר מינים הוא שלם וגדול (ה"א).

² ואם של שעורים חביב עליו יותר משל חיטים – איזה שירצה יקדים (ה"ט).

³ ואם הוא חביב עליו, יש מחלוקת אם יקדים את של כוסמין על של שעורים וחיטים (ה"ה), ולכאורה ההכרעה צריכה להיות שיקדים איזה מהם שירצה, אך רבנו לא כתב כן בפירוש. וצ"ע.

⁴ ברכת המוציא (של כל מיני דגן) כיון שהיא חשובה מכל הברכות היא קודמת לכל הברכות (ה"ד). יתכן שלחם של שבולת שועל קודם ללחם של שיפון, כיון ששיפון נזכר תמיד אחרי שבולת שועל (דהיינו שהוא סוג הכי פחות חשוב במיני דגן), ואדה"ז אף מזכירו בלשון "אפילו" ביחס לשאר מינים (ראה ה"ב בחצע"ג), אך כיון שלא כתוב כן במפורש, לכן סתמתי בפנים. ואם של שיבולת שועל או שיפון חביב עליו יותר משאר מינים, דינו כבהערה הקודמת.

- ז. ברכת מזונות על מאפה של שעורים.
 ח. ברכת מזונות על תבשיל של שעורים.⁶
 ט. ברכת הגפן על היין.⁷
 י. ברכת מזונות על מאפה של כוסמין.⁸
 יא. ברכת מזונות על תבשיל של כוסמין.
 יב. ברכת העץ על זיתים.⁹
 יג. ברכת מזונות על מאפה של שבולת שועל או שיפון.
 יד. ברכת מזונות על תבשיל של שבולת שועל או שיפון.¹⁰
 טו. ברכת העץ על תמרים.
 טז. ברכת העץ על ענבים.
 יז. ברכת העץ על תאנים.
 יח. ברכת העץ על רימונים.¹¹

⁵ פ"ט ה"ח.

⁶ ברכת מזונות של חטה ושעורה קודמת לברכת היין אפילו היין חביב עליו יותר (הי"ג). והיא קודמת אף לברכת העץ של הזית, אף שהזית קודם לשעורה בפסוק, מפני שברכת מזונות חשובה מברכת העץ (משמעות הי"ג).

⁷ ברכת היין קודמת לברכת העץ של זיתים, אף שהזית קודם לגפן בפסוק, כיון שברכת הגפן חשובה יותר מברכת העץ, ולכן היא קודמת לו אפילו אם הזית חביב עליו יותר (הי"ג). והיא קודמת גם לברכת מזונות של כוסמין ושל שבולת שועל ושיפון, כיון שאינן מפורשים בפסוק (משמעות הי"ג-יד).

⁸ ברכת מזונות של כוסמין קודמת לברכת העץ של הזית, כיון שהיא ממין חיטה שקודמת לזית בפסוק (משמעות הי"ב).

⁹ ברכת העץ של הזית קודמת לברכת מזונות של שבולת שועל ושיפון, כיון שהן ממין שעורה, והזית קודם בפסוק לשעורה (הי"ב). ואם מיני המזונות של שבולת שועל ושיפון חביבים עליו יותר מהזית — יקדים איזה שירצה (ע"פ ה"ט).

¹⁰ והיא קודמת לברכת העץ אפילו אם פרי העץ חביב עליו יותר (הי"ב).

יט. ברכת העץ¹² על שאר פירות שאינן משבעת המינים¹³.

כ. ברכת האדמה על פירות האדמה¹⁴.

כא. ברכת שהכל על שאר מאכלים ומשקאות¹⁵.



הוספה על נוסח התפלה שתקנו חז"ל [המשך]*

הרב ברוך אבערלאנדער

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

שלילת ההוספה לתפילה מטעם בל תוסיף ושינוי המנהג

ועכשיו נתנה ראש ונשובה לבאר את הנימוקים השונים לשלילת הוספות לתפילה, דהנה ה'שבות יעקב' בתחילת דבריו נימק: "דהמוסיף איזה תפילה בציבור עובר משום בל תוסיף", והיה אפשר לבאר את דבריו

¹¹ ואם הרימון חביב עליו, יכול להקדימו אפילו לזית (ה"ט). ברכת העץ על פירות משבעת המינים יש להם דין קדימה על פירות שאינם משבעת המינים אפילו אם שאר פירות שאינן משבעת המינים הם שלמים ופרי משבעת המינים אינו שלם. ואם הפרי שאינו משבעת המינים חביב עליו – יכול להקדימו (ה"ח).

¹² דין קדימת ברכת העץ (אפילו על פירות של שבעת המינים) על ברכת פרי האדמה, אינו "חיוב גמור", אלא רק "טוב להקדים" (ה"ו וה"ח).

¹³ ובהם גופא: א) מצוה מן המובחר לברך על החביב תחילה. ב) אם החביב אינו שלם, מצוה מן המובחר לברך על השלם תחילה. ג) כשהפרי חביב עליו, יכול להקדימו אפילו לפירות משבעת המינים (ה"ו-ח).

¹⁴ ואם הוא חביב, הוא קודם לברכת פרי העץ, אף על פירות של שבעת המינים (ה"ח). מדברי אדה"ז בהי"א משמע שאין עדיפות לברכת פרי האדמה על מין חטה ושעורה להקדימו לשאר פירות.

¹⁵ א) אפילו הן חביבות עליו, אין להקדימם לשאר ברכות (ה"ז). ב) אם רוצה לאכול עתה (מפני סיבה) מהמאכלים שברכתם שהכל, ורק אח"כ רוצה לאכול משאר מאכלים של שאר המינים, אינו חייב להקדימם לברכת שהכל (ראה שו"ע"ר סי' רמט סי"א וסי' רצט סי"ד). ג) אם ע"י שיקדים את ברכת שאר המינים יפסיד את ברכת שהכל מדין עיקר וטפל, יש לו להקדים את ברכת שהכל לברכת שאר המינים, כדי להרבות בברכות הצריכות (שו"ע"ר סי' ריב ס"ט). אלא שאם העיקר חביב עליו יותר מהטפל – יש לו להקדים את ברכת העיקר ולפטור את הטפל (פ"ג הט"ו).

* לזכות בני הת' מנחם מענדל בן בת-שבע ראכיל לרפואה שלימה בקרוב.

שכוונתו לאיסור בל תוסיף דקרא (דברים יג, א; 'ספר המצות' להרמב"ם ל"ת שיג), וע"ד שכתב בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' לא אות א) אודות "החזנים שמזמרינ ונופלינ התיבות הרבה פעמים בזמירתן. . ומכפיל התיבות והחרוזים אפילו בתיבות מתפלת י"ח וקדושה"¹, וכתב המהר"ם שיק שזה אסור "משום בל תוסיף, שהרי ילפינן בר"ה דף כ"ח [ע"ב] שכהן שאמר בשעת ברכה שיוסף ברכה, כגון ד' אלקיכם יוסף עליכם [דברים א, יא], ה[ו]א עובר על הקרא שנאמר לא תוסיפו על הדבר, ומקרא דלא יוסיפו ילפינן דגם דבר אסור להוסיף אפילו תיבה אחת או אות אחת. . וא"כ בנידון הנ"ל לא מבעי' במצוה דאורייתא דהיינו בקדושה ותפלה וברכות. . מבואר בכמה דוכתי דהתפילות והברכות הכל במדה ובמספר ובמנין, ואסור לשנות ממטבע שטבעו חכמים, ואף אם אין בזה איסור בל תוסיף דאורייתא וודאי עכ"פ אית בי' איסור בל תוסיף דרבנן, וכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון". והוסיף להסביר בשו"ת 'דבר יהושע' (ח"ב סי' ח אות א) דאין כוונת המהר"ם שיק "דקעבר בבל תוסיף מדאורייתא מחמת דהוי כמצוה דאורייתא משום לא תסור [וכדעת השואל שם, ועד"ז כתב גם בשו"ת 'התעוררות תשובה' ח"א סי' כב (וראה עוד שם ח"ג סי' סו סוף אות א)], אלא בל תוסיף מדרבנן אית בה, וכל דתקון דרבנן כעין דאורייתא תקון".

[ובענין בל תוסיף במצות דרבנן דן בזה ה'פרי מגדים' (פתיחה כוללת אות מ), והגרש"ק בהגהות 'חכמת שלמה' (או"ח סי' לא ס"ב) פשיטא ליה דשייך בל תוסיף, וראה עוד 'קהלת יעקב' (תוספות דרבנן אות ל סי' קסו) שהביא מש"כ ה'בית יוסף' (או"ח סי' קז) בשם הרשב"א, "דנראה דס"ל דאפילו בתפילה שהיא דרבנן אם חזר והתפלל איכא משום בל תוסיף", 'שיח השדה' (שער הכללים כלל י בתחילתו)].

אבל מהמשך דברי ה'שבות יעקב' משמע שאין כוונתו כלל לאיסור בל תוסיף, שהרי כתב: "ואיכא משום בל תוסיף על גבול שגבלו ראשונים סדר תפל[ו]ת". דבר זה מיוסד על הפסוק (שם יט, יד): לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים, ומצינו בכ"מ שכתבו עד"ז בקשר לשינוי מנהגי

¹ והארכו בזה הפוסקים, ראה גם 'פקודת אלעזר' להגר"א לעזו מאוהעל (שו"ת או"ח סי' כה), 'משכיל אל דל' (ח"ד כלל ג פרט ג שאלה ה), 'ערוך השלחן' (או"ח סי' קכא ס"ב), שו"ת 'אגרות משה' (או"ח ח"ב סי' כב) ועוד.

תפילה². ומסתבר לבאר את זה במובן של איסור כללי לשנות מנהגי הקדמונים³, וע"ד המבואר בתשובת רב שרירא גאון (שנעתק בטור חו"מ סוף סי' שסח): ". חייב כל אדם לבלתי שנות מנהגם, דאמרינן מנלן דמנהגא מילתא היא, שנאמר אל תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים, וכ"ש בדבר שיש בו תקנה גדולה והסרת מריבה, לפיכך עשו כמנהגכם ולא תשנו. " [וב'תורה תמימה' (דברים שם אות לב) כתב על דברי רב שרירא: "הלשון דאמרינן משמע דהוא מלשון חז"ל מאיזו ברייתא, אבל לא מצאתיה"].

שלילת ההוספה לתפילה מטעם ש"יהיו דבריי מעטים"

אבל ביאור שיטתו של הרבי בשלילת ההוספה בתפילה הוא באופן אחר לכאורה, והדברים מבוארים בארוכה במענה לשאלה שנשאל: "מדוע נמנעים אנ"ש ש' מלומר בכל יום הי"ג עיקרים, וגם לא הוזכר אודותם בסידור של רבינו הזקן", וע"ז ענה הרבי ('אגרות קודש' חלק יב עמ' יח-יט, וראה שם חלק טז עמ' ער-רעא): "בכלל בעניני תפלה, הנה כל הוספה על מה שתיקנו אנשי כנסת הגדולה ומובא בראשונים, צריכה להביא ראי' לקבלתה. במילות אחרות כל המתקן תפלה בנוסח ואמירה לרבים, עליו להביא ראי' ברורה ויסוד לזה, ולא על הנמנע מלקבל ההוספה. והרי ידוע עד כמה הקפידו על כל התיבות ואותיות שבנוסח התפלה וכמה רמזים בזה, ואף שאפי' האומרים הי"ג עיקרים אומרים זה לאחר התפלה גם זה צריך ראי'. וכבר ידוע הראי' בזה מרבינו האריז"ל הובא ב[פ]ע"ח שער א' בתחלתו וז"ל: לא הי' חפץ בשום פזמון או פיוט מאלו שחברו האחרונים, רק מאלו שחיברו הראשונים כו' שניתקנו ע"ד האמת. אך אלו האחרונים שלא ידעו דרך קבלה אינם יודעים מה שהם אומרים וטועים בסדר דיבורם בלא ידיעה כלל וכו', אשר לכן כנ"ל יש

² ראה לדוגמא 'חסידים ומתנגדים' ח"א עמ' 41-40.

³ ומצאתי סגנון זה במכתב שנכתב בזמנו של ר"א בן הרמב"ם נגד ביטול אמירת הפיוטים, וזה לשונו בתרגום מערבית: "ואנחנו, בית ישראל ואומת משה, לא ניטוש את דברי הקדוש אשר שמענו ונדעם ואבותינו ספרו לנו פועל פעלתה בימיהם בימי קדם [ע"פ תהלים עח, ג; מד, ב]. ולא נניח את דברי התורה לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים ואת דבריה ארור מסיג גבול רעהו' [דברים כז, יז] ואת דברי הצדיק [משלי כב, כח] לא תסיג גבול עולם'. ". ראה כ"ז במאמרו של מ"ע פרידמן: "זעקת שבר על ביטול אמירת הפיוטים", 'פעמים', 78 (תשנ"ט), עמ' 140-41.

להזהר בהוספה. ומקרא מלא דיבר הכתוב (קהלת ה, א) כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהי[נ] דבריך מעטים, ועיין שם בפירושו האבן עזרא.⁴ ואם רוצה האדם להרבות בתפלות ותחנונים הרי יוכל להרבות באמירת תהלים וכו' דנעים זמירות ישראל".

פשוט שאין הרבי בא לשלול לגמרי ההוספות בתפילה, שהרי בודאי ניתוספו במשך הדורות הרבה פרקים לתפילה, ואכן הרבי מדויק בלשונו שכתב: ". הוספה על מה שתיקנו אנשי כנסת הגדולה ומוכא בראשונים", שהרי כבר בראשונים אנו מוצאים קטעים בתפילה שנהגו להוסיף על מה שתיקנו אנשי כנה"ג.⁵ וצ"ל שכוונת הרבי לומר שכיון ש"הקפידו על כל התיבות ואותיות שבנוסח התפלה" על כן בכל מקרה של הוספה "צריכה להביא ראי' לקבלתה", כלומר צריך לבדוק מי המוסיף ולמה הוא מוסיף את זה. ואכן גם אחרי כלות תקופת הראשונים ניתוספו קטעים לתפילה ע"י האריז"ל ועוד.

ונראה שישנם שני יסודות במכתבו של הרבי: (א) שלילת הוספה בתוך חטיבת ('מטבע') התפלה שנתקדשה במרוצת הדורות, ומקורו בתקנות אנשי כנסת הגדולה, הראשונים, קבלת האריז"ל ועוד, פסקי

⁴ "יהיו דבריך מעטים שלא תסתכן, כמו שהיה כהן גדול ביום הכפורים מתפלל תפלה קצרה ויוצא" [ע"פ משנה יומא נב, ב].

⁵ יש לעיין מה בא לרבות בזה.

⁶ ראה לדוגמא ברמב"ם שם (פ"ב הי"ט): "יש מקומות שנהגו בעשרת ימים אלו להוסיף בברכה ראשונה וזכרנו. בראש השנה יוהכ"פ מנהג פשוט הוא להוסיף בשלישית ובכן ובכן וכו'. "; שם (פ"ז הי"ב): "ושבחו חכמים הראשונים למי שקורא זמירות מספר תלים בכל יום והן מתהלה לדוד עד סוף הספר. וכבר נהגו העם לקרות פסוקים לפניהם ולאחריהם. "; ושם ב'סדר התפלות' (וידגש כאן שכותרת זו אינו אלא של המדפיסים, וכפי שכתבו ב'ילקוט שינויי נוסחאות' שם) הוא כותב: "נהגו העם לקרות בכל יום בשחר אחר שקורין פרשת צו. נהגו להתחנן בנפילת אפים בדברים ובפיסוקים אלו, פעמים בכולן ופעמים במקצתן. נהגו העם להתחנן אחר נפילת אפים כשמגביה פניו מן הקרקע בפסוקים אלו. וכן נהגו העם להתחנן אחר סדר היום תמיד בתחנונים אלו. ונהגו מקצת העם לקרות בכל יום אחר תחנונים אלו שיר מזמור שהיו הלויים אומרים בבית המקדש. " (אלא שבהל' תפלה שם פ"ט ה"ה-ו משמע שההלכה מחייב ש"יתחנן" והמנהג אינו אלא מה הם הפסוקים שמתחנונים).

⁷ ות"ח לירידי הרה"ג חיים שי' רפפורט שהאיר את עיני בזה, ועוד הוסיף כמה הפניות חשובות שנעתקו לקמן.

השו"ע והרמ"א – אשר רוח ה' דיבר בם ומלתו על לשונם, או אפילו מנהג ישראל מקדמת דנא וכיו"ב [כלומר: בין הריני מקבל (או: הודו) לאך צדיקים], והטעם שאין להוסיף בה כלום, כיון שתיבות ואותיות שבנוסח התפלה מדוייקות מאד⁸ ויתכן שכל המוסיף הוא באמת גורע⁹; (ב) שלילת או עכ"פ הסתייגות מאמירה קבועה¹⁰ של תפלות ופזמונים, פיוטים ותחנונים כאלה שספק אם מחברם היה שוקל בפלס כל מלה כדבעי ומכוין אל האמת ביצירותיו. שלילה זו אינה מוגבלת להוספה בתוך נוסח התפלה השוה לכל נפש, אלא בתקפה עומדת כל היום כולו¹¹.

שני נימוקים מביא הרבי לשלול פזמונים ופיוטים חדשים "מאלו שחברו האחרונים": (1) מש"כ ב'פרי עץ חיים' משם האריז"ל ש"אינם יודעים מה שהם אומרים וטועים בסדר דיבורם בלא ידיעה כלל"¹²; (2) הכתוב בקהלת (ה, א) כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים. ונראה שלדעת הרבי שני המקורות הללו באים לשלול גם כל הוספה לתפילה. ודברי תורה עשירים יותר במק"א, שהרי ב'אגרות קודש' (חלק יח עמ' שסב) מבאר אדמו"ר "הטעם שאדה"ז לא הביא בסידורו לומר ובנחה יאמר. כי הזהיר הכתוב (קהלת ה, א): אל תבהל על פיך גו' ע"כ יהיו דבריך מעטים (עיי"ש בפ"י הראב"ע). ובפע"ח התחלת שער התפלה: אלו האחרונים שלא ידעו דרך קבלה אינם יודעים

⁸ העירני הר"ח רפופרט מהוראת כ"ק אדמו"ר זי"ע ('תורת מנחם' חלק לה עמ' 60): "כאשר מנגנים 'אתה בחרתנו' בחזרת הש"ץ אין לנגן את הבבא שבה חוזרים וכופלים התיבות שהרי בתפלה בכלל אינו מן הראוי לחזור ולכפול תיבות (כי גם מספר התיבות שקבעו בתפלה הוא בדיוק), אפילו במקום שמותר להפסיק, ועאכו"כ במקום שאסור להפסיק, כבנדו"ד, בתפלת העמידה, ולכן, יש לנגן רק את הבבא שבה אין כופלים התיבות".

⁹ ולהעיר ממה שאמרו (ברכות לג, ב) בנוגע להוספות תוארים: "סיימתינהו לכולהו שבחי דמרך"!

¹⁰ משא"כ הוספת בקשה עראית לפי צורך הזמן והמקום, כמו באמצע שומע תפלה וכיו"ב.

¹¹ וראה חידוש ב'לקוטי שיחות' (חלק טז עמ' 578) אודות אמירת תחינה בעת הדלקת נרות ש"ק, ונוסחו: ". לא יתערב בזה. . . אולי בחושך כפול דתקופתינו כו', הרי (בסגנון הידוע) אפילו אם אלף סכלים וכו'. ובלבד שתתוסף תפלת א' – שתהי' כדבעי".

¹² וראה עוד מה שהוסיף לבאר בזה ב'תורת מנחם' (חלק יד עמ' 6 הערה 19), שהרי "הפיוטים נתחברו ע"י גדולי ישראל וקדושי ישראל". ועד"ז כתב ב'דברי יציב' שם.

כו' וטועים וכו'. וכיון אשר האריז"ל דנהירין ל' שבילי דרקיע ושערי תפלה ודקדק בכל אות ונקודה בתפלה ובסידורו. לא הביא פסוקים הנ"ל, אזלינן בתרי'. ". הרי שלדעת הרבי הכתוב בקהלת והנאמר בפע"ח אודות "אלו האחרונים שלא ידעו דרך קבלה" קאי גם על הוספות קבועות של פסוקי תנ"ך בתוך נוסח התפלה¹³.

וב'אגרות קודש' שם (עמ' תל) הסביר הרבי את דעתו בזה: "יהיו דבריך מעטים" הוא פסוק בתנ"ך, ובמילא מתייחס גם לפסוקי תנ"ך, ולא עוד אלא שמוכרח הדבר מפשרו של מקרא, שהרי אינו אומר שהדברים אינם אמיתיים או שאינם רצויים, כ"א שצריך להיות דברים מעטים ולא מרובים, ז.א. שהחסרון הוא רק בריבוי שלא מן הההכרח. ". וראה שם עוד שאכן כך נהג אדה"ז בסידורו "שהשמיט רבנו פסוקים וכו', אף שנוהגים לאומרם בכו"כ נוסחאות".

[ומצאתי עד"ז ממש בשו"ת 'דברי יציב' (ח"ז סי' יט, וראה שם סי' נב): "הגיעני מכתב מאחד שמתלונן על אשר לא נהוג אצלנו לומר התפלות ובקשות שנתחברו לאחרונה. הנה מודעת זאת שקפידא גדולה היתה אצל אבוה"ק זי"ע ועכ"י שלא לחדש ולהוסיף דבר על המקובל לנו מדור דור, וכידוע לא אמר אא"ז מצאנו זי"ע מזמור לדוד ה' אורי בחדש אלול וטעמו ונימוקו עמו שאינו עושה שום דבר בלי מקור בש"ס ופוסקים וכתבים. וזאת למרות שמנהג זה הובא בספרים ועצם המזמור חובר ע"י נעים זמירות ישראל, ועל אחת כמה וכמה במנהגים ותפלות שנתחדשו בזמנינו. ". ועד"ז כתב גם הגריד"ס - ראה 'שנה בשנה' תשמ"ב עמ' 324-325].

היסוד השני הנ"ל אינו שייך, כמובן, באמירת תהלים וכיו"ב שלא במסגרת התפילה, כי באם אין חשש על התוכן וכיו"ב, הלא קיי"ל (ברכות כא, א) דהלואי שיתפלל אדם כל היום. אבל היסוד הראשון שייך גם

¹³ ויש לציין שאצל הרבי "יהיה דבריך מעטים" היא הוראה עיקרית בקשר לתפלה, וכפי שכתב ב'אגרות קודש' (חלק יד עמ' עג) במכתבו להגאון בעל 'משנה הלכות' שליט"א: ". תפלה עצמה אפילו תהי' רשות ובכ"ז כשמתפלל לפני מזה"מ הקב"ה יונחו עליו כמה גדרים ואפילו מן התורה, גדרים הקשורים בהנגוע כבוד המקום אהבת ה' ויראתו, האלקים בשמים ואתה על הארץ ע"כ יהיו דבריך מעטים ועוד ועוד, ולדעתי גם זה פשוט".

בהוספת מזמורים שחיבר דהע"ה נעים זמירות ישראל וכיו"ב, מכיון ש'צורת' התפלה, סדרה, כמותה, מספר התיבות וכו' וכו' ה"ה בתכלית הדיוק. וזהו שממשיך אדמו"ר תיכף ומיד (אחרי המשפט "ידוע עד כמה הקפידו על כל התיבות ואותיות שבנוסח התפלה וכמה רמזים בזה") ואומר, דאף שיסוד זה אינו שייך בנידון אמירת י"ג 'אני מאמין' מכיון שאינו אומרם בתוך מסגרת התפלה הקבועה, מ"מ עדיין לא יצאנו מידי החשש שביסוד השני.

וע"כ העצה היעוצה למי שרוצה להרבות בתפלה היא לקרוא ספר תהלים, וכל המרבה בזה שלא באמצע התפלה הקבועה הרי זה משובח, כיון שהתפלות כשלעצמן נכתבו בנבואה וברוח"ק, ובכה"ג אין חשש 'הוספה' ושינוי המטבע כנ"ל כיון שאינו מרכיבם לתוך נוסח התפלה הקבועה. וע"כ 'יוכל להרבות באמירת תהלים וכו' דנעים זמירות ישראל".

וע"פ כל הנ"ל מבוארים דברי הרבי הרבי אודות אמירת פרקי תהלים היומי, דכיון שלא נאמר בשום מקום שהחליטו להוסיפו לתפילה, וגם אדמו"ר מוהרי"צ עצמו נזהר ואמר שאין זה בא כהוספה לתפילה, על כן צריך לזהר שלא יראה כאילו שזה חלק מהתפילה.

מקורות הלכתיים ל"יהיו דבריך מעטים"

איתא בגמרא (ברכות סא, א): אמר רב הונא אמר רב משום רבי מאיר: לעולם יהיו דבריו של אדם מועטין לפני הקדוש ברוך הוא, שנאמר אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים, כי האלהים בשמים ואתה על הארץ, על כן יהיו דבריך מעטים.

דברי רב הונא הובאו גם ברי"ף שם (סוף פרק ט), 'שבלי הלקט' (ענין תפילה סי' כח) ועוד. ולא הובא הלכה למעשה בשו"ע, אמנם לפי כמה מהאחרונים הרי הדברים כן רמוזים בטור ובשו"ע:

כתב הטור (או"ח סי' א [ס"ד]): "ויפיל תחנונו לפני המקום אחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוין לבו לשמים בתחנוניו, כי טוב מעט בכוונה מהרבות בהם שלא בכוונה", וב'מטה יהודה' לר"י עייאש לשו"ע שם (סי' א אות ד) מקשה בזה כמה קושיות, ומבאר: "וצ"ל דתפלות ותחנונים שאני, דלא טוב עושה המרבה בתפלות שלא תקנום אנשי

כנה"ג, וכדאיתא בברכות לעולם יהיו דבריו של אדם מועטין לפני הקב"ה, שנא' אל תבהל על פיך וגו', והרב ר' אברהם ן' עזרא ז"ל האריך בקהלת בפי' זה דאל תבהל וגו' והעלה שלא יתפלל אדם כי אם תפלה הקבועה יע"ש, ולכך כתב הטור דהממעיט אע"פ שיכול להרבות בכוונה שוה הוא למרבה אפילו מכזיב. ¹⁴.

כתב הרמ"א (או"ח סי' א ס"א): "שויתי ה' לנגדי תמיד [תהילים טז, ח], הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלקים¹⁴, כי אין ישיבת האדם ותנועותיו ועסקיו והוא לבדו בביתו, כשיבתו ותנועותיו ועסקיו והוא לפני מלך גדול, ולא דבורו והרחבת פיו כרצונו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו, כדבורו במושב המלך. ", דברי הרמ"א אלו הועתקו בלשונם מה'מורה נבוכים' להרמב"ם (ח"ג פנ"ב) בתרגומו של ר"ש אבן תיבון¹⁵, אמנם המלבי"ם בספרו 'ארצות החיים' שם (ב'ארץ יהודה) מציין ע"ז: "והוציא זה ממ"ש בברכות לעולם יהיו דבריו של אדם מועטים לפני הקב"ה".

וכעת ראיתי דיון ארוך בדברי רב הונא האם זה הוראה כללית בנוגע לתפילה או שזה קשור רק לעת צרה (וכפירושו של המהרש"א ב'חידושי אגדות' שם) – במאמרו של הרה"ג יעקב חיים סופר: "בענין המרבה בתפילה", ב'ישרון', ג (תשנ"ז), ובעיקר שם עמ' שצט-תב.

יש אומרים דאסור לזמור פסוקים של זמרה אחר התפילה

והיה אפשר להוסיף נימוק הלכתי לשלילת אמירת פרקי התהלים היומי כחלק מהשירות ותשבחות שבתפילה, דהנה כתב הטור (או"ח סי' נב): "ואם בא לביהכ"נ ומצא צבור בסוף פסוקי דזמרה על זה שאלו לרב נטרונאי מהו שיתפלל עם הצבור ויאמר פסוקי דזמרה אח"כ. והשיב שאינו יכול, כי תקנום קודם תפלה, אלא אומר ברוך שאמר. . ואומר תהלה לדוד ומדלג. . וממהר להתפלל עם הצבור, ולא יאמר אותם אחר התפלה כל עיקר", ושוב הביא דעת הרא"ש שלא הזכיר השלמת

¹⁴ כ"ה עם קו"ף בהגהת הרמ"א דפוס ראשון, קראקא של"ח. וכ"ה לקמן סי' תקפה ס"ב.

¹⁵ אמנם ר"י קאפח תרגם: "ולא דבריו וחפשותו", ובהערה 2 מפרש: "פשטות התנהגותו בשבתו וקומו וכדומה. . ובר"ש 'והרחבת פיו' ואינו נכון".

המזמורים אחר התפילה, ואח"כ הביא דעת רבינו יונה שכן אפשר להשלימם אחר התפילה, "ואח"כ יקרא פסוקי דזמרה עם הברכות שלפניהם ושל אחריהם".

ופירש ב'בית יוסף': "ומש"כ רב נטרונאי ולא יאמר אותם אחר התפלה כל עיקר דהיינו דוקא בברכה לפניהם ולאחריהם, אבל בלא ברכות יכול לאומרם כוליה יומא . . . אמנם הב"ח פירש: " . . . אין רשאי לאמרן אחר התפלה אף בלא ברכות, דלא תקנום אלא כדי לסדר שבחיו קודם שיתפלל, כדדריש רבי שמלאי [עבודה זרה ז', ב], ומאחר שא"א לסדר שבחיו קודם שיתפלל אין זה כבודו יתברך להתפלל על צרכיו של אדם ואח"כ לסדר שבחיו, ולכן . . . אפילו בלא ברכות נמי אין לאמרן אחר התפלה, ולא מיבעיא היכא שהיה אומר מקצת פסוקי דזמרה והיה מברך לפניהם ולאחריהם קודם תפלה דפשיטא שלא יאמר מה שדלג לאחר התפלה, דכבר יצא ידי חובתו במה שספר שבחו יתברך וברוך לפניהם ולאחריהם, אלא אפילו לא אמר כלל פסוקי דזמרה קודם תפלה, כגון שנכנס ליוצר אור . . . אפילו הכי לא יאמר התפלה כל עיקר פסוקי דזמרה אפילו בלא ברכה, כטעמא דאמרן . . .".

ושוב כתב בדעת הרא"ש "מדלא הזהיר שלא יאמר אותם אחר התפלה כל עיקר אלמא דאין לחוש אם אומרן, דכיון דאומרן בלא ברכה אינו אלא כקורא בתורה ולא כמספר שבחיו אחר התפלה, והכי נקטינן כהרא"ש ודלא כרב נטרונאי". אמנם הביא מש"כ המהרש"ל (בחידושו לטור) על דברי רבינו יונה: "אבל הסמ"ג אוסר, וכן הרמב"ן, וכן מצאתי בליקוטי פרדס שאיסור גדול הוא, וכן קבלתי ממורי זקני שאין לאומרו אח"כ". ה'פרישה' שם (סק"ג) כותב על דברי המהרש"ל: "ונראה דר"ל עם הברכות, אבל בלא ברכות לא יהא אלא כקורא בתורה וכמו שכתב ב"י". אמנם מדברי ה'ערוך השלחן' (ס"ו בסופו) משמע שהבין דלשיטתם אסור לאומרם גם בלי ברכה, ועוד הוסיף לומר: "וכן נראה דעת חכמי הקבלה", ופסק: "ולדינא דינא נראה דשב ואל תעשה עדיף, ובפרט שי"א שאיסור גדול הוא לאומרם אחר התפלה". ואין בידי חידושי המהרש"ל לבדוק את דבריו בפנים, וכן לא מצאתי את דברי הראשונים במקורם כדי לראות לאן נוטים דבריהם.

ולפי זה יוצא לדעת רב נטרונאי וכפי שפסק ה'ערוך השלחן' אסור לומר פרקי תהלים בסוף התפילה כחלק מהתפילה, כי אין לומר שבחו של

מקום אחרי בקשת צרכיו שבתפילה. הן נכון דאדה"ז בשלחנו (ס"א בסופו) הביא להלכה דברי ה'בית יוסף' ד"אם רוצה לקרותם בלא ברכה יפה הוא עושה והלוואי שיאמרם כל היום", אבל עדיין יש מקום לומר דזה אינו אלא בנוגע המזמורים דתקנו חכמים לאומרם בתפילה, משא"כ בנוגע למזמורים אחרים דאין רשאי לאומרם כחלק מהתפילה, אבל באם אומרם אחרי שנגמר התפילה אין בזה איסור.

אמנם באמת אין כל זה נוגע לאמירת תהלים הנהוג מאז ומעולם, שהרי כבר נקבע בהלכה כדבר פשוט שאמירת תהלים שלנו "אין אומרים אותו דרך שירה רק דרך תחנון ובקשה" (ראה 'מגן אברהם' סי' תקפד סק"א שצוין לעיל), והרי ודאי שאין שום איסור להרבות בתחנונים גם בסוף התפילה. גם הרבי דייק בלשונו במכתבו דלעיל שכתב דב"אם רוצה האדם להרבות בתפלות ותחנונים הרי יוכל להרבות באמירת תהלים", דרק כהוספת תפלות ותחנונים מותר להרבות בסוף התפילה, ולא כהוספת שירות ותשבחות לה'.



בענין דייעט בשבת [גליון]

הרב שמואל דאוועראוו
תושב השכונה

בגליון תתקפז עמ' 66 כתב הרה"ג ח. ר. שליט"א להתיר לעשות דייעט בש"ק. והשיג על מ"ש רב א' שההיתר להתענות הוא רק כשמזיק לו ולא לשם דייעט. וע"ז הק' הרב ח. ר. דמפורש יוצא מפי הרמב"ם והשו"ע דכל מי שמצטער אף שאינו ניזק (שונא דגים וכדו'), מותר לו להתענות.

אך לענ"ד לא דק כל צרכו. דהנה זה שמצטער פטור מלאכול הוא דין פשוט, שהשבת ניתנה לעונג ולא לצער, ולכן מי שמצטער מטעם הדגים, הבשר או היין - אינו מוכרח לאכלם. אך כאן הנידון שונה מהנ"ל, דהאכילה עצמה עונג הוא לו, והוא נהנה מטעם הבשר וכו', ורק תוצאתו (תוספת המשקל הבאה אח"כ) הוא המצער. ולכן אומרים לזה האדם, ענג עצמך עכשיו וקיים המצוה, ומה שתפסיד ממנה הוא טורח המצוה, ככל מצוה הבאה לאדם ע"י עמל ויגיעה.

וע"ז הוסיף הרב אבא שאול ז"ל, דבניזק מהמאכל לא אמרינן כן. דאף שעכשיו נהנה מהאכילה וההיזק יבא לאח"ז, מ"מ מותר לו להמנע ואינו חייב להתענג בזה המאכל. וטעמו בזה י"ל בפשטות, דכיון שאכילה זו גורמת בעצם לתוצאה רעה, א"א לומר שהוא תענוג. משא"כ בתוספת במשקל שהוא תענוג ורצון אדם זה (כאשר אינו נוגע לבריאותו), שפיר אמרינן ל' דחה תענוגך והתענג בתענוג שבת קודש.



פשוטו של מקרא

"ואיש אין בארץ"

הרב שרגא פייוויל רימלער
רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

ברש"י פ' וירא יט, לא בד"ה ואיש אין בארץ, "סבורות היו שכל העולם נחרב כמו בדור המבול. מב"ר על אתר".

וכל הרש"י קשה מפני כמה טעמים:

א) המלאך אמר להם (פסוק יז) "ההרה המלט", ומפרש רש"י שהכוונה "אצל אברהם", ומוכן שאאפ"ל שחששו שאברהם לא ניצל (שלפי שלא היו גרים יחדיו (יג, ו) לא ידעו אם הוא ניצול או לא) שהרי (1) הם עצמם ניצל בזכותו של אברהם, (2) ואפילו אם נימא שהם לא ידעו מזה, הרי אם לוט ניצול, כ"ש וק"ו שאברהם ניצל, ואיך אומר רש"י ש"סבורות היו שכל העולם נחרב".

ואולי ע"ז אפשר לתרץ שהן לא שמעו כלום מהמלאך אעפ"י שדיבר עם לוט בפניהם כמפורש בקרא (ומשו"ז אמר המלאך כל הדבור בלשון יחיד), וממילא ה' להן מקום לחשוב שאברהם מת כמו שחשבו על לוט, שזקן ה' ושמא ימות (רש"י פסוק ל"א), וא"כ אין צורך להציל מקומו, ובהסברתם שדימו זה להמבול, חשבו שמשפחה אחת הוצרך להתקיים בעד קיום העולם וחשבו שלהיותם מיוחסות נשארו (ולא ישמעאל כי עדיין לא נשא).

ב) גם בצוער היו אנשים שלא מתו (פרש"י פסוק כא).

ולכאורה ע"ז הי' אפ"ל בדוחק עכ"פ שבנות לוט ידעו שצוער ניצל בזכות לוט, וממילא כשיצא משם חשבו שנחרב ג"כ (וכמו שפי' הרמב"ן למה ירא לוט לשבת בצוער, כי חשב שעכשיו שיש לו זמן רב להמלט ההרה, לא יאריך לו המלאך עוד וישחית את צוער - אעפ"י שלכאור' רש"י שולל פי' זה) ואעפ"י שהמלאך אמר שלא יהפך (וכדמשמע בלי שום תנאים), לא האמינו לו, עפ"י פרש"י (פסוק כד) שהמלאכים אמרו "שאין הדבר ברשותן" ובפרט עפ"י דברינו שהם לא שמעו דברי המלאך. אבל עדיין קשה שלוט לא אמר אף דבר א' לבנותיו עד שהיו יכולין לטעות כל כך.

ג) א"כ מהו פי' המשך הכתוב לבוא עלינו "כדרך כל הארץ".

ד) אי סבורות היו כן, למה הוצרכו לשכר את לוט, ולמה לא שאלו אותו. וגם, הרי אז הוא בדוגמת קין והבל שנשאו אחותם, מאחר שהיתה ציווי הקב"ה פרו ורבו ומלאו את הארץ.

ואולי ע"ז אפ"ל דחשבו שאעפ"כ לא יסכים דיטעון למה יוליד עוד הרי כמה פעמים במשך הדורות בא העולם למצב של כלי', בדור המבול, בדור אנוש, וא"כ מה התכלית, ובדוגמת פרש"י לעיל (ד, כד) ד"ה "שבעים ושבעה", "מה אנו יולדות לבהלה למחר המבול בא", וכן בפרש"י (ט, ט).

ה) מה מוסיף רש"י בתיבות "כמו בדור המבול" כי:

1) אי להדגיש שסברו שכל העולם כולו נחרב הרי כבר אמר זה בפירוש, ואי לבאר למה חשבו כן כי הזכירו עצמם על המבול, הרי אין להם ראיה (להחליט, בלי לשאול ללוט), שנחרב כל העולם דאולי הוא כמו דור אנוש.

2) הוא ראיה לסתור שהרי לאחר המבול הבטיח הקב"ה לנח שלא לשחת העולם עוד (בנוסף על השבועה (ח, כה), דשם עכ"פ רק נאמר שויאמר ד' אל לבו) כמפורש בקרא (ט, יא).

ואולי אפ"ל ע"ז שחשבו שההבטחה היתה רק ע"י מים, וכדמצינו לקמן גבי המצריים (שמות א, י) שחשבו לדונם במים שכבר נשבע שלא יביא מבול (ודרך אגב מרש"י זה משמע שידעו גם מהשבועה ואכ"מ).

אבל קשה מרש"י (ט, ט) דמוכרח משם שההבטחה היתה שבכלל לא ישחית כל העולם, באיזו אופן שיהי'.

ואולי אפ"ל ע"ז שראו שהמצב הי' בשוה ממש להמבול והוא כי, א) בהמבול הציל הקב"ה נח ואשתו, ובניו ונשי', היינו משפחות שלימות איש ואשתו, ובפשטות כדי להקים את העולם מחדש, וגם כאן (אפי' אם לא שמעו דברי המלאך) ראו ההשתדלות להציל משפחה שלימה איש ואשתו, ולפיכך יצא לוט לקרוא לחתניו וללוקחי בנותיו, (ובזה מתורץ ג"כ קושיא ד' דלעיל, שחשבו שיאמר שלא הותר להם עריות כי הי' ברירה לאשתו שלא תביט ושלוקחי בנותיו וחתניו ישמעו אליו וממילא הם הפסידו על עצמם). ב) כי ראו ההשגחה פרטית (הנס) שנודמנה להם יין במערה.



"ותשכב את אביה"

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפרש"י פרשת וירא ד"ה ותשכב את אבי' (יט, לג): "ובצעירה כתיב ותשכב עמו. צעירה לפי שלא פתחה בזנות אלא אחותה למדתה, חיסך עלי' הכתוב ולא פירש גנותה. אבל בכירה שפתחה בזנות, פרסמה הכתוב במפורש".

מפשטות לשונו משמע, שבא לתרץ למה לא מפורש גם בצעירה "ותשכב את אבי'". [העירני חכם אחד שרש"י בא לתרץ (לא מה שלא נאמר בצעירה "את אבי'", אלא) למה נאמר בצעירה "עמו", שזה לשון של צניעות יותר מלשון "את" (ולמה לא נאמר "אתו", ובאמת ראיתי גם במלבי"ם שכו' שלשון עמו הוא לשון של צניעות יותר. אבל לכאורה ממה שרש"י העתיק גם תיבת "אבי'", וגם ממה שרש"י לא הביא שום ראי' ש"עמו" הוא לשון צניעות יותר, ומהיכן ידע זאת הבן חמש למקרא, ואשר לכן משמע לכאורה כמו שכתבתי בתחלה].

ואם כן, צריך להבין מה אינו מובן כאן בפשטות הכתובים. הלא דרך הכתובים לדבר כן, שלאחר שנזכר פעם אחת בכתוב שם איש (ובנידון דידן "את אבי'") אין מן הצורך להזכיר עוד את שמו בהמשך הענין. והלא

אין שום מקום לטעות באיש אחר חוץ מאבי'. ודבר זה מפורש בפירוש רש"י:

בפרשת מקץ ד"ה השיב על כני (מא, יג) פירש"י: "פרעה - הנזכר למעלה, כמו שאמר, פרעה קצף על עבדיו. הרי מקרא קצר לשון, ולא פירש מי השיב, לפי שאין צריך לפרש מי השיב; מי שבדיו להשיב, והוא פרעה. וכן דרך כל מקראות קצרים, על מי שעלינו לעשות הם סותמים את הדבר.

(ולהעיר שהאבן עזרא מביא שם שתי פירושים, וז"ל: "אותי השיב פרעה. וי"א שהוא בדבור השיב ותלה. או בפתרון, עכ"ל.)

וכל שכן בנידון דידן, שלאחר שנאמר בכמה פסוקים שהמדובר כאן בנוגע לאביהם של בנות לוט, מובן בפשטות שזה שנאמר "ותשכב עמו", שגם כאן מדובר באבי'. ואין מקום לספק בזה, שהרי לא הי' שם איש אחר.

ואולי י"ל הביאור, שהי' קשה לרש"י (לא מה שנאמר בהצעירה "ותשכב עמו", אלא) למה נאמר בהבכירה "ותשכב את אבי'". והרי נאמר בפסוק שקודם לכן: "לכה נשקה את אבינו יין ונשכבה עמו . . . ואם כן, כשנאמר בפסוק שלאחר זה "ותשכב . . ." הרי מובן בפשטות שמדובר בנוגע לאבי' והי' מספיק אם הי' נאמר "עמו".

ומה שרש"י כתב: "ובצעירה כתיב ותשכב עמו" - אין כוונתו להקשות למה נאמר בצעירה "עמו" - אלא להביא חיזוק לקושייתו. שכמו שמצינו בצעירה שלא נאמר "ותשכב את אבי'" אלא "ותשכב עמו" - והטעם מפני שידוע במי מדובר, ואין הכתוב צריך לפרש את זה, כמו"כ בהבכירה לא הי' צריך לכתוב "את אבי'" אלא "עמו".

ובאמת אם נפרש כן יתורץ הקושיא שיש לפי הפירוש הא' - שקושיית רש"י הי' למה נאמר בהצעירה "ותשכב עמו" ולא "ותשכב את אבי'" - קשה, למה פירש רש"י מה שפירש בד"ה ותשכב את אבי', ולא המתין לפרש זה על התיבות "ותשכב עמו" - בהצעירה. שהרי עד פסוק זה אין שום קושיא.

משא"כ לפי אופן השני שכתבתי, שקושיית רש"י היא על מה שכתוב בהבכירה "ותשכב את אבי'" ולא "ותשכב עמו" א"ש.

יש עוד כמה שינויים בין מה שכתוב בהבכירה למה שכתוב בהצעירה:

בהבכירה כתוב: "ותשקנה את אביהן יין בלילה הוא ותבא הבכירה וגו'" משא"כ בהצעירה כתוב: "ותשקנה גם בלילה ההוא. . ותקם וצריך להבין למה לא עמד רש"י גם על שינויים אלו".

הנה בנוגע למה שכתב "הוא" ולא "ההוא" ראיתי ברבינו בחיי שכתב, וז"ל: "הי' ראוי שיאמר בלילה ההוא, אבל מלת הוא שמו של הקב"ה, וזהו שדרשו רז"ל הקב"ה סיע באותו מעשה ונודמן להן יין במערה", עכ"ל.

ויש להעיר שרש"י פירש כעין זה בפרשת ויצא בד"ה בלילה הוא (ל, טז): "הקב"ה סייעו שיצא משם יששכר". ופירשו כמה מפרשי רש"י שמלת הוא מורה על הקב"ה.

ואם כן השאלה הוא עוד יותר. למה לא פירש רש"י כאן על דרך שפירש בפרשת ויצא.

ובפרט שגם רש"י פירש בד"ה ותשקנה וגו' (יט, לג): "יין נודמן להן במערה להוציא מהן שני אומות".

הרי שגם לפי פירש"י הי' כאן סיוע מהקב"ה.

ובנוגע למה שבבכירה כתוב "ותבא, ובבכירה כתב "ותקם", ראיתי בחומש 'אוצר הראשונים' שמביא בשם מושב זקנים: "תימה גבי צעירה כתיב ותקם הצעירה וגבי בכירה כתיב ותבא הבכירה, ומ' שהצעירה הלכה מעצמה והבכירה הלכה בעל כרחיה".

ולא הבנתי דבריו, שלכאורה הי' להיפך, כמו שפירש רש"י בד"ה ותשכב את אבי' הנ"ל "צעירה לפי שלא פתחה בזנות" . . *



* י"ל שהן ראו מעשיהן כהכרח כדי לקיים את המין כי "אין איש בארץ לבא עלינו", ואחרי מעשי הבכירה, הלך לו ההכרח הזה וא"כ הליכת הצעירה היתה מעצמה ולא מצד ההכרח. המערכת

ההכרח בהפסוקים למיתת בתואל

הרב שמואל פפוזנער

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בפרשת חיי שרה על הפסוק (כ"ד נ"ה) "ויאמר אחיה ואמה" מפרש רש"י: "ובתואל היכן היה, הוא היה רוצה לעכב ובא מלאך והמיתו", עכ"ל. ולכאורה תמוה, מדוע לא פירש רש"י כן שני פסוקים קודם לכן, ששם נאמר שאליעזר נתן מגדנות לאחיה ולאמה, ולא נזכר אודות בתואל, ולמה דוקא בפסוק נ"ה יש הכרח בפשוטו של מקרא שבתואל מת. ויתבאר זה בהקדים עוד כמה תמיהות בהמשך הכתובים ובדברי רש"י.

(א) אחרי שכבר הסכימו כולם על השידוך ועל כך שרבקה תלך למקום יצחק, מה מקום שוב לומר תשב הנערה אתנו ימים או עשור, הרי אמרו בפירוש (פסוק נ"א), הנה רבקה לפניך קח ולך.

(ב) אם הסיבה למיתת בתואל היא רצונו לעכב השידוך, מדוע לא המית המלאך גם אחיה ואמה שרצו גם לעכב.

(ג) מדוע כשאליעזר עמד על כך שילכו מיד, קראו לרבקה ושאלו את פיה, וקודם לכן כלל לא התחשבו בדעתה, וכל הדיבור היה רק בין אליעזר לבני משפחתה.

ונקודת הביאור היא שקדושי קטנה שייכים לאביה, משא"כ אם מת אזי שייכים לה. ולכן מלכתחילה לא שאלו כלל את פי רבקה כי בתואל הוא המחליט היחיד. אמנם כששינה דעתו מלשלח מיד, וכפי שאנו רואים מדברי אחיה ואמה (ומסתבר שזוהי דעת כל בני המשפחה), בא מלאך והמיתו, אבל אחיה ואמה אין טעם להמיתם, מאחר שאינם בעה"ב על הקידושין ודעתם אינה אלא הצעה בעלמא. וכאליעזר התנגד אמרו נקרא לנערה ונשאלה את פיה שעכשיו משמת בתואל הרי היא בעה"ב על הקידושין. ויומתק ביותר תשובתה כפירש"י: שאמרה אלך ופי' "מעצמי ואף אם אינכם רוצים", שלא יכלה לענות כן לאביה, ועכשיו שמת ה"ה ברשות עצמה.

וממילא מובן מדוע פירש רש"י דוקא על פסוק נ"ה שמת בתואל שכאן בפשט"מ אינו מובן כל ההמשך, ובזה שבתואל מת מבאר כ"ז.

ועיין במה שתירץ במשכיל לדוד: שאין הכרח מפסוק נ"ג, דדילמא "אין מדרך המוסר שהאורח יתן מתנה קטנה של פירות לבעל הבית עצמו רק לבנו או לאשה", וזה רמז רש"י במ"ש שהמגדנות אלו פרות. ופי' זה עכ"פ מחייב אנו למצוא את ההכרח בפסוק נ"ה כנ"ל.



שונות

חלוקת מזמור קיט בתהלים

הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

יש לעיין בצורת החלוקה של התהלים לימי החודש, כמנהגנו - דהנה המזמור היחיד שמחלקים אותו לשנים הוא מזמור קיט, שחלקו הראשון אומרים ביום כה וחלקו השני ביום כו. ולכאורה מסתבר היה לחלק את המזמור שווה בשווה; וכיון שהמזמור מורכב מכ"ב האותיות כשלכל אחד יש שמונה פסוקים - היה מסתבר לחלק שי"א אותיות יאמרו ביום אחד, וי"א ביום שני.

אולם בפועל ביום כה אומרים יותר מאשר ביום כו: ביום כה אומרים את האותיות א - ל, דהיינו: י"ב אותיות, ואילו ביום כו אומרים מהאות מ ואילך, דהיינו: י' אותיות. ולכאורה הדבר דורש ביאור.

ואמנם, ידועים דברי חז"ל (ירושלמי סנהדרין פ"א ה"א), שהאות מ"ם היא האות האמצעית שבאותיות הא"ב. אך כבר פירשו שם המפרשים, שהיינו כאשר מחשיבים כ"ז אותיות, כי מצרפים גם את האותיות הסופיות - מנצפ"ך, ואז דוקא יוצא שהמ"ם היא האות האמצעית;

ואם כן, כיון שבמזמור זה מחשיבים (לכאורה) רק את כ"ב האותיות בלבד, אין טעם להחשיב את האות מ' כאות אמצעית, והיה צריך להתחיל את החלק השני של המזמור מהאות ל', וכך יהיה שווה בשווה.

ואולי יש להעיר מהמבואר ברשימות חוברת יג, שבתורה יש את כללות האותיות, דהיינו: התורה שבכתב מתחילה באות ב' [ונכלל בזה גם הא', עיי"ש] ומסיימת באות ל' ("ישראל"); ואילו התורה שבעל פה -

ש"ס משנה וגמרא - מתחילה באות מ' ("מאימתי") ומסיימת באות ת' ("הלכות").

וא"כ אולי אפ"ל שגם בחלוקת המזמור כאן עשו באופן כזה: ביום כה אומרים את האותיות א - ל ששייכות לתורה שבכתב, ואילו ביום כו את המשך האותיות ממ' ואילך, ששייכות לתורה שבעל פה.

ועצ"ע.



הביאו עלי כפרה על שמייעטתי את הירח

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

במשנה שכיר עה"ת (עמ' 4) כותב אאזמו"ר הי"ד: "ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים וגו' ואת המאור הקטן וגו' (א, טז). בש"ס חולין פ' אלו טריפות (ס, ב) אמרו אמר הקב"ה הביאו עלי כפרה על שמייעטתי את הירח. וכבר תמהו המפרשים [ע' שו"ת כתב סופר או"ח סי' לד שמקשה כן בשם אביו החת"ס] דלמה יביאו ישראל כפרה על שהשם יתברך ויתעלה מיעט את הירח. ואמר בני הב' היניק וחכים כמר שלום נ"י דרש"י (בראשית א, יד) פירש על והיו לאותות, כשהמאורות לוקין סימן רע הוא לעולם שנאמר (ירמיה י, ב) מאותות השמים אל תחתו, בעשותכם רצון הקב"ה אין אתם צריכין לדאוג מן הפורענות עכ"ל, הרי דליקוי המאורות מורה ח"ו על סימן רע. ובסוכה (כ"ט, א) אמרו בזמן שהחמה לוקה סימן רע לאומות העולם, לבנה לוקה סימן רע לשונאיהן של ישראל, מפני שישראל מונין ללבנה ועכו"ם לחמה עיי"ש, וכעת שהלבנה נתמעטה הכי צריך לליקוי יותר גדול מזה, על כן צוה השם להביא כפרה כדי שיתבטל הסימן רע מעליהם ויהפוך הכל לטוב עכ"ד, ונכון הוא," עכ"ל

ונראה לבאר ע"פ מ"ש בעץ חיים ח"ב (שער השלישי) שער מיעוט הירח (פ"א), שמייעוט הירח גרם ענין חטא אדם הראשון ושאר כל החטאים וירידת כל העולמות ומדרגותן, ע"ש. והיינו שסיבת החטאים הוא מיעוט הירח. ולפ"ז מובן מדוע צוה הקב"ה להביא כפרה, והיינו כדי

לכפר על הסיבה של כל החטאים שהוא ג"כ חטא [עכ"פ מלשון חסרון
וכמ"ש (מלכים א א, כא) אני ובני שלמה חטאים, כידוע], וא"ש.



לזכות
החתן התמים
הרב שמואל שיחי'
והכלה מרת ראשא רוזא תחי'
טענענהויז

לרגל נישואיהם בשעטור"מ
ביום הבהיר אדר"ח כסלו ה'תש"ע

יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
על יסודי התורה והחסידות
אשר יאיר בכל סביבתו באור התורה וחסידות
ובהפצת המעינות חוצה
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח ר' מנחם מענדל הלוי שיחי'
וזוגתו מרת שיינא פריידל תחי'
ומשפחתם שיחיו
לוינ



לזכות
הילדה שטערנא שרה תחי'

לרגל הולדתה בשעטור"מ
יה"ר מהשי"ת שיזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט
לאריכות ימים ושנים טובות



נדפס ע"י ולזכות הוריה
הרה"ח לוי יצחק שיחי' וזוגתו מרת בלומא דרויזא תחי'
גאלדשטיין

לעילוי נשמת
הרה"ח התמים ר' יוסף יצחק ע"ה
בן הרה"ח התמים ר' שלמה שניאור זלמן שי'
קייזן
נפטר י"ב כסלו ה'תשנ"ט

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר
ר"ח כסלו



לזכות
הרה"ח ר' אהרן לוי שיחי'
וזוגתו מרת לאה יהודית תחי'
ומשפחתם שיחיו
דייטש



לזכות
הילדה רבקה בת חיים
הילדה רבקה בת נחום
הילד לוי יצחק בן שניאור זלמן

לרגל הולדתם בשעטור"מ
יה"ר מהשי"ת שיגדלו לתורה ולחופה ולמעש"ט לנח"ר
כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות זקניהם
הרה"ח הרה"ת יהודה לייב שיחי'
וזוגתו מרת תרצה תחי'
שפירא

לזכות
הילד לוי יצחק שיחי'

לרגל הולדתו ביום י"ט מרחשון ה'תש"ע

יה"ר מהשי"ת שיגדל לחסיד ירא שמים ולמדן
לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריו
הרה"ח שניאור זלמן שיחי' וזוגתו מרת נחמה תחי'
גליק



לזכות
הילד לוי יצחק שיחי'
בן הרה"ת ר' שניאור זלמן שיחי'
שפירא

לרגל הולדתו ביום י"ז מרחשון ה'תש"ע בשעטו"מ

יה"ר מהשי"ת שיגדל לחסיד ירא שמים ולמדן
לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות זקניו
הרה"ח משה שיחי' וזוגתו מרת מנוחה קריינדל תחי'
קליין

לזכות
החתן התמים
הרב אברהם שמואל הכהן שיחי' לאפיין
והכלה מרת חנה תחי' זעלדאוויץ

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטור"מ
יה"ר מהשי"ת שיבנו בית נאמן בישראל על יסודי התורה
והמצוה כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ח חיים דוד הכהן שיחי' ולהבחל"ח
זוגתו מרת פסיא לאה ע"ה
לאפיין
והרה"ח שלמה שיחי' וזוגתו מרת שרה תחי'
זעלדאוויץ



לזכות
החתן התמים הנעלה
הרב לוי יצחק שיחי' גרינברג
והכלה מרת שיינא חי' תחי' לוסטיג

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטור"מ
יה"ר מהשי"ת שיבנו בית נאמן בישראל על יסודי התורה
והמצוה כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ח צבי הירש שיחי'
וזוגתו מרת רחל תחי'
לוסטיג

לזכות
החתן התמים הנעלה
מוכתר במעלות טובות
הרב נתן קלמן שיחי' לוריא
והכלה מרת פריידא תחי' לייט

יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
על יסודי התורה והחסידות
אשר יאיר בכל סביבתו באור התורה וחסידות
ובהפצת המעינות חוצה
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ח נטע זאב שיחי' וזוגתו מרת שולמית תחי'
לוריא
והרה"ח שמואל שיחי' וזוגתו מרת טשערנא תחי'
לייט

ולזכות
הילדה שיינא דבורה תחי'
לרגל הולדתה ביום י"ז אלול ה'תשס"ט

ולזכות הורי'
הרה"ת ר' יוסף יצחק שיחי' וזוגתו מרת חנה איטא תחי'
אחי' מנחם מענדל שיחי', יהושע העשל שיחי', מיכאל שיחי'
אחיותי' מנוחה רחל תחי', ליבא מושקא תחי'
טייטלבוים



ולזכות הילד
הרך הנימול מנחם מענדל שיחי'
לרגל הולדתו ביום כ"א מרחשון ה'תש"ע

ולזכות הוריו
הרה"ת ר' דובער שיחי' וזוגתו חוה צבי' תחי'
מטוסוב

לזכות
החתן הנעלה
בעל מדות תרומיות
התמים ר' צבי יהודה שיחי'
והכלה המהוללה והכבודה
מרת שושנה בלומה תחי'
קרביץ

לרגל נישואיהם בשעטו"מ
ביום ד' כ"ד מרחשון ה'תש"ע

יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
על יסודי התורה והחסידות
אשר יאיר בכל סביבתו באור התורה וחסידות
ובהפצת המעינות חוצה
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

סא♦סג

נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח ר' נטע זאב שיחי' וזוגתו מרת מרים שרה תחי'
ומשפחתם שיחיו
גראס