

ב"ה

כ"ב שבט - ש"פ משפטים

ה'תשס"ה

גליון ט [תתצג]



תוכן הענינים

לקוטי שיחות

- 6..... שיטת רש"י במתנות כהונה
 10..... כי לי בני ישראל עבדים
 13..... בענין הטפת דם לאחרי מ"ת
 14..... ונצלתם את מצרים
 15..... עריפת פטר חמור
 16..... בדין לחם משנה [גליון]

נגלה

- 19..... כריתות דגירושין
 22..... היחלקו דשנים אדוקים בשטר

- 24 חשיד אשבועתא לדעת התוס'
 29 חזקת ממון - גברא או חפצא

חסידות

- 36 דביקות בשכינה דרך ת"ח
 37 שלא לשלם לו כפעלו
 38 הזכרת ר' יהודא במאמר 'באתי לגני'
 39 תכלית השתלשלות העולמות
 40 יראת העונש [גליון]
 41 אוצר של יראת שמים [גליון]

רמב"ם

- 43 אין אדם לומד רוב חכמתו אלא בלילה [גליון]

הלכה ומנהג

- 44 הדלקת נירות בערב יו"ט לפני השקיעה
 45 אופן הביטוי הנכון בה'יהי רצון' שלאחר תקיעת שופר
 47 חיוב מזוזה בבית ישראל הנשוי נכרית ר"ל
 47 בענין פת עכו"ם
 49 הקונה בית - מתי חייב במזוזה
 53 אחיזה בתורה בשעת הברכה והקריאה
 58 ברכת "צונאמי" - ברכת רעם סער ורעש [גליון]
 61 בענין הנ"ל
 64 נשים אין מדליקות נרות חנוכה בפ"ע [גליון]
 66 חייב אדם להקביל פני רבו ברגל [גליון]
 68 תיבת "מנאי" שבנוסח הכתובה [גליון]
 72 נוסח הכתובה [גליון]
 72 בענין הנ"ל
 73 סיטון, פירוש [גליון]
 73 אכילת פרי חדש בליל ב' דר"ה - מיד לאחר קידוש [גליון]
 75 שבירת עוגה שיש עליו צורה וכדומה [גליון]
 76 בענין הנ"ל
 79 אכילת פרי חדש בליל ב' דר"ה - מיד לאחר קידוש [גליון]

פשוטו של מקרא

- 81 יצחק היכן היה אחרי שנעקד? [גליון]

שונות

- ענינו של רופא 83
ראש השנה לאילנות כיום דין 87
ביאור בסיפור כ"ק אדמו"ר על נסיעות אדנ"ע ומוהריי"צ ... 88
על ספר דרישה ופרישה לאורח חיים 89
סיפורי צדיקים תורה הם [גליון] 89

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לשבת פרשת תצוה,
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ו' אדר א'

לְקוּטֵי שִׁיחֹת

שיטת רש"י במתנות כהונה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"ו פ' בא ב' הביא לשון רש"י (בא יג, יג) על הפסוק "וכל פטר חמור תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו", ובד"ה וערפתו כתב רש"י: "עורפו בקופיץ מאחוריו והורגו. הוא הפסיד ממונו של כהן לפיכך יפסיד ממונו" ובסעי' ה' כתב דצע"ק בלשון רש"י "הוא הפסיד ממונו של כהן", דלכאורה אין כאן הפסד ממונו של כהן אלא רק מניעת ריוח, שהי' צריך לתת שה לכהן ולא נתנו, אבל לא הפסיד ממונו (שיש לו מכבר) כלום? וממשיך לבאר דלדעת רש"י בפשוטו של מקרא זכותו של הכהן אינה רק בפדיון הפטר חמור, אלא בפטר חמור עצמו, וא"כ אין כוונת רש"י ב"הפסיד ממונו של כהן" על מניעת הריוח של השה אלא על הפטר חמור עצמו, ונמצא שגדר פדיון פטר חמור הוא - פדיית החמור מיד הכהן, דבעצם תיכף משנולד "לך יהי" שייך לכהנים, אלא שהתורה ציותה לישראל לפדותו מהכהן. ובההערות שם שקו"ט אם אפשר לומר כן גם ע"ד ההלכה, ובהע' 39 כתב דאולי יש לדייק דזהו גם שיטת הרמב"ם עיי"ש, ועי' גם בשיחת קודש פ' תבוא תשמ"א שנתבאר כנ"ל, דמוכח דסב"ל לרש"י דאף קודם נתינה ה"ז "ממונו של כהן", כי בהדין דמתנות כהונה י"ל בב' אופנים: א) דזהו"ע של איסור והיתר, היינו שיש רק מצות נתינה ואם אינו נותן מבטל המצוה כו'. ב) שהוא ג"כ דין ממוני. דגם לפני הנתינה יש כאן ממון ששייך לכהנים, ועי"ז שאינו נותן יש בזה גזל. ומבאר דשיטת רש"י (גם בדרך הלכה) שיש בזה דין ממון כהן, ואם אינו נותן יש בזה ענין של גזל, עכתה"ד. והנה אי נימא שזהו שיטת רש"י בכל מתנות כהונה יש לבאר עפ"ז שיטתו בכמה מקומות.

מכירי כהונה לדעת רש"י

דהנה מצינו בכ"מ בש"ס הענין ד"מכירי כהונה"¹ (גיטין ל, א. ב"ב קכג, ב. חולין קלג, א) והתוס' בב"ב שם (בד"ה הכא) ביארו בזה וז"ל:

(1) כמו איש מאת מכרו (מ"ב יב) שהם מכיריו ואוהביו דאינו רגיל לתת תרומות ומעשרות אלא לכהן זה (לשון רש"י בגיטין שם).

"בכל דוכתא עביד מכירי כהונה מוחזק בפרק כל הגט (גיטין דף ל, א) המלוה מעות את הכהן והלוי, והיינו טעמא שזהו מתנה מועטת ואסור לחזור בו ואפי' בדברים בעלמא, ואע"פ שאם רצה יכול לחזור בו, מכל מקום כל כמה דלא הדר הוי כמוחזק", עכ"ל. אבל רש"י כתב בגיטין ל, א. ד"ה במכירי כהונה וז"ל: "הילכך כיון דמילתא דפשיטא הוא דלדידהו יהיב להו אסחי שאר כהני דעתייהו והוה כמאן דמטי לידייהו דהני", עכ"ל. ומשמע מזה לכאורה דסב"ל לרש"י שהישראל אינו יכול לחזור בו כיון דהוה כמטי לידייהו, אלא דצריך ביאור, דמהו הפירוש דעי"ז ששאר כהנים התייאשו ה"ז כמטי לידייהו דהני, אף דלפועל אכתי לא נתן להם?

וי"ל בזה עפ"י הנ"ל, דרש"י לשיטתו במתנות כהונה דהוה ממון כהנים גם לפני הנתינה, דהנה בלקו"ש חי"ב פ' ויקרא (סעי' ד') הביא דברי המקנה לגבי קנין ד' אמות שכתב רש"י (ב"מ י, א) דאמרו חכמים דאין אחר שאינו בתוך ד"א רשאי לתופסו, וקשה למה אמר רש"י הדין בלשון שלילה ולא בלשון חיוב? וביאר שם דמעשה קנין בעינן רק כשיש אחר שיכול לזכות בו, אבל במקום דליכא אחר שיכול לזכות אי"צ זה לעשות שום קנין, כי בדרך ממילא ה"ז שלו, ולכן בהא שתיקנו חכמים בד"א דאין אחר רשאי לקנותו במילא ה"ז שלו, והביא רא' מאדם הראשון דאמרין (רש"י ויקרא א, ב ובמדרש שם). דהכל הי' שלו, ולכאורה איך שייך לומר שהכל הי' שלו וכי אדם הראשון עשה מעשה קנין בכל העולם? ומבאר המקנה לפי הנ"ל, דכיון שלא הי' אדם אחר בעולם שיכול לזכות לכן בדרך ממילא הי' הכל שלו עיי"ש, ובהשיחה שם כתב ע"ז, דדברי המקנה אפשר לומר רק אי נימא דהפקר הוה קנינו של כל העולם, דבמילא אפ"ל דכיון דאחרים אינם יכולים לזכות נשאר במילא קנינו של זה שיש לו בו קנין מעיקרא, אבל אי נימא דהפקר אינו שייך למי שהוא כלל, אינו מובן סברת המקנה כי אפילו אם אין אחר יכול לזכות סו"ס במה קנה הוא עיי"ש.

דלפי סברא זו (בשיטת רש"י) י"ל שזהו כוונתו בענין מכירי כהונה כנ"ל, דכיון שנתבאר דסבירא ליה דגם לפני הנתינה ה"ז ממון כהנים [דשייך לכל שבט כהונה] במילא מובן היטב דעי"ז דאסחי שאר עניים דעתייהו ה"ז במילא שלו כיון שיש לו קנין מעיקרא, משא"כ אי נימא דלפני הנתינה אין זה ממון כהנים כלל למה נימא במכירי כהונה דהוה כמטי לידייהו.

שינוי קונה במתנות כהונה

ובב"ק סו, א איתא: "אמר רבה שינוי קונה כתיבא ותנינא, כתיבא והשיב את הגזילה אשר גזל מה ת"ל אשר גזל אם כעין שגזל יחזיר ואם לאו דמים בעלמא בעי שלומי, תנינא הגזול עצים ועשאן כלים צמר ועשאן בגדים משלם כשעת הגזילה, א"נ לא הספיק ליתנו [לראשית הגז] עד שצבעו פטור אלמא שינוי קונה כו".

והנה בהא דהביא רבה גם מתניתין דראשית הגז דלא הספיק ליתנו עד שצבעו פטור דשינוי קונה, לכאורה אין זה אותו הדין ממש שבגזילה, דדין דשינוי קונה בגזילה הוא דין מיוחד בגזילה, משא"כ בראשית הגז דאין כאן דין גזילה, כיון דאכתי לא מטי ליד כהן, ואפילו אם הפרישו מבואר בתוס' (ד"ה עד שצבעו) דאינו כלום כ"ז שלא נתנו ליד כהן, ובפשטות יש לו רק "מצות נתינה" לכהן וע"י השינוי פקע מצוותו, כיון דנעשה כחפץ אחר. נמצא שהראי' מראשית הגז הוא רק דע"י שינוי נעשה חפץ אחר, ובמילא בראשית הגז נפקע דין נתינה ובגזילה ה"ה קונה החפץ, וכן כתב הגר"י בהל' גזילה ואבידה פ"ב הט"ו, ובחי' בסוכה ל, ב. עיי"ש.

אלא דממ"ש רש"י הכא "דקנייה בשינוי", וכ"כ שם בריש הגזול עצים (צג, ב. בד"ה לא הספיק), לכאורה משמע קצת שהם דין אחד, אף די"ל שכוונת רש"י דלפועל דע"י השינוי נפקע ממנו דין נתינה נמצא שכל הגיזה היא שלו ושייך לומר בזה ד"קנייה בשינוי", ובפרט לפי מה שנתבאר בקובץ שיעורים (ב"ק שם) דשינוי פועל דנפקע ממנו חיוב השבה ובמילא ה"ז שלו, א"כ גם הכא שייך לומר עד"ז דע"י דנפקע חיוב נתינה נמצא דזהו שלו, אלא דמ"מ אין זה דמיון גמור כיון ששם ה"ז קונה זה עכשיו, משא"כ הכא הי' כל הזמן שלו.

ועי' גם רא"ש חולין פ"א ס"י ב' וז"ל: "לא הספיק ליתנו לו עד שצבעו פטור, כיון שנתכוון לגזלו מן הכהן ושינהו קנאו בשינוי וכמאן דליתנהו דמי...", עכ"ל. ומשמע ג"כ דסב"ל דהוה ממש כשינוי קונה שבגזילה, וי"ל דזה תלוי אם לפני הנתינה ה"ז ממון כהן ששייך לכל שבט כהונה, או שלפני הנתינה אין זה ממונם ורק יש על הישראל מצות נתינה בלבד, וסב"ל לרש"י והרא"ש שגם מקודם ה"ז ממון כהן ולכן שייך לומר דקונה בשינוי כמו בגזלן.

וזה מתאים למה שנת' לעיל דשיטת רש"י במתנות כהונה דגם לפני הנתינה לכהן יש בזה ממון כהן של שבט כהונה. ובמילא י"ל דגם הכא

קאי רש"י לשיטתו ששייך דין שינוי קונה בראשית הגז כמו בגזילה, דאיירי באופן שרוצה לגזולו משבט כהונה ולא ליתנו לכהן דלכן צובעו, ובמילא יש בזה דין גזל, אלא דכל זמן שלא צבעו אכתי קנוי הגיזה להכהנים כיון דהוה בעין, אבל ע"י השינוי ה"ה קונה זה [ובאופן שלא נתכוון לגזול באמת נימא שהשינוי פועל רק לבטל מצוות נתינה ולא קנין].

ועי' חולין קל, ב: "המזיק מתנות כהונה או אכלן פטור לשלם". ומביא שם ב' טעמים או משום דכתיב "זה" דמשמע שהחייב הוא רק כשהם בעין, או משום דהוה ממון שאין לו תובעין, והתוס' שם בד"ה ואב"א כתבו נפק"מ לפי ב' הטעמים דלטעם הא' שיש גזה"כ ד"זה" פטור אפילו לצאת ידי שמים, משא"כ לטעם הב' משום דהוה ממון שאין לו תובעין חייב לצאת ידי שמים עיי"ש. אבל בחי' הר"ן שם חולק על התוס' וכתב וז"ל: "ומשמע לי דה"ק כיון דמתנות כהונה ממון שאין לו תובעין הוא, נהי דכי איתנייהו בעינייהו חייב משום מצוה, כי ליתנייהו בעינייהו אין כאן מצוה ולא דין ממון, הילכך פטור לגמרי, ולפיכך נראה לי דאפילו לצאת ידי שמים פטור כו' דהכא אי לא מחייב משום מצוה משום מאי מחייב...". עכ"ל. וי"ל שהר"ן סב"ל דלפני נתינה אין שום דין שהוא ממון כהנים כלל ולכן אינו חייב אפילו לצאת ידי שמים.

ובב"ק שם כתב רש"י (בד"ה עד) דאם צבעו ישראל פטור מראשית הגז כיון דקנייה בשינוי, ואפילו דמים אינו משלם דאין כהן יכול להזמינו בדין דיכול לומר לאחר אתננו עיי"ש, דזהו טעם השני שבחולין משום דהוה ממון שאין לו תובעין, וכן י"ל הוא כוונת רש"י בריש הגזול במ"ש "דאכתי לא מטא ליד כהן", דהיינו דאין כהן שיכול לתבוע ממנו, ולפי הנ"ל שנתבאר בשיטת רש"י דגם לפני הנתינה יש כאן ממון כהנים מסתבר לומר דגם לרש"י חייב עכ"פ לצאת ידי שמים לאחר שצבעו (וכמ"ש התוס' בחולין במזיק) ולא כשיטת הר"ן, ולפי"ז יש לבאר הטעם במ"ש רש"י דלפני שצבעו מי שחטפו זכה בו, וכבר שקו"ט בקו"ש שם בטעם הדבר, ולפי הנ"ל י"ל כיון דגם לפני הנתינה ה"ז ממון כהנים לכן מי שחטפו זכה בו. וא"ש ג"כ, דאי נימא דסב"ל לרש"י כהר"ן דהמזיק אינו חייב לצאת ידי שמים, למה הוצרך לומר כלל דקודם שצבעו מי שחטפו זכה, הלא אפ"ל בפשטות דלפני שצבעו יש עליו מצוות נתינה משא"כ אחר הצביעה פטור לגמרי, ולהנ"ל י"ל דכיון דגם אחר שצבעו חייב עכ"פ לצאת יד"ש, לכן ביאר רש"י הנפק"מ דמקודם אם חטפו זכה או לא משא"כ לאחר שצבעו, וי"ל

דסב"ל לרש"י דרך בהגיזה עצמה כשהוא בעין שיש בזה עצמו דין ממון כהנים בכלל מועיל תפיסה, אבל לאחר שצבעו ויש עליו רק חיוב דמים ובמעות אלו שחטף אין לו שום בעלות לא מועיל תפיסה. ועי' לקו"ש חל"ח ע' 68 דשיטת רש"י (יבמות פו, א. וסנהדרין פג, א. ד"ה תרומה) שהאיסור הטבל הוא מחמת התרומה המעורב בו, וכן י"ל בנוגע תרומת מעשר עיי"ש, דזהו ג"כ ע"ד הנ"ל, שיש כבר חלקו של הכהן כשהוא עדיין אצל הישראל.



כי לי בני ישראל עבדים

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חכ"ה ויצא ב' בשוה"ג להערה 43 כ': "ראה שו"ע אדה"ז הל' שאלה ושכירה וחסומה סכ"א (מרמב"ם הל' שכירות פ"ט ה"ד. שו"ע חו"מ סשל"ג ס"ג):

"פועל העובד לבעה"ב בין בשכירות לזמן בין בקבלנות אפי' כבר קבל כל שכרו יכול לחזור בו באמצע פעולתו כו' שנאמר כי לי בני"י עבדים עבדי הם ולא עבדים לעבדים" (ומוסיף על לשון הרמב"ם ומפרש) "שיעבדו שלא ברצונם מחמת שכבר נשכרו", והיינו שבזה מתבטא "לא עבדים לעבדים", אבל "גופי קנוי" למלאכתם [ולהעיר מההמשך בשו"ע אדה"ז שם (מהגהות מרדכי ב"מ פרק האומנים, רמ"א שם): ולכן יש מי שאומר שאין לפועל או מלמד כי' להשכיר עצמו כי' יותר מג' שנים כו' ביותר מג' שנים יצא מכלל שכיר ונכנס בכלל עבד והתורה אמרה כי לי בני"י עבדים כו']. וראה מחנה אפרים שם.

ולא הבנתי הכוונה במ"ש בההערה "ולהעיר מההמשך בשו"ע אדה"ז שם..." האם כוונתו להקשות על מ"ש לעיל מזה דס"ל לאדה"ז דפועל גופו קנוי, או דכוונתו להוכיח מהמשך דברי אדה"ז למ"ש דפועל גופו קנוי ונראה דמביא הוכחה דפועל גופו קנוי מהמשך דברי אדה"ז, דמהא דתלה אדה"ז האיסור ד"ולא עבדים לעבדים" באי הוי "בכלל שכיר" או "בכלל עבד", ולא תלאו במי גופו קנוי או לא, משמע דלגבי האיסור ד"ולא עבדים לעבדים" לא שנא אי גופו קנוי או לא, אלא גדר האיסור הוא שאסור לו להקנות את עצמו באופן שיהא עליו שם עבד. ומזה מבואר דלא נאמרה בהדרשא "ולא עבדים לעבדים"

דיכול לחזור בו משום דאין גופו קנוי כעבד. ומזה מבואר דלא נאמרה בהדרשא "ולא עבדים לעבדים" דיכול לחזור בו משום דאין גופו קנוי כעבד, ועפ"ז אפשר דגדר האיסור הוא להקנות גופו, אלא דאף דגופו קנוי (כעבד) מ"מ אין עליו חלות שם עבד, ולכן יכול פועל לחזור בו. וגדר האיסור "ולא עבדים לעבדים" הוא שלא יקנה עצמו באופן שיחול עליו שם עבד כנ"ל.

והיוצא מזה בגדר פועל, שלחד גיסא גופו קנוי כעבד; אבל מאידך לא חל עליו שם עבד, ועדיין שם פועל עליו.

ואולי יש לפרש עפ"ז דברי המחנה אפרים (המצויין בהשיחה) בביאור דעת רש"י בזה, דלכ' דבריו תמוהין מאד, דמפרש דעת רש"י בבבא מציעא י, א. ד"ה כי הדר בי' "שאם בא לעזוב שכרו מכאן ואילך ולחזור חוזר", דמבואר מדברי רש"י דס"ל, דהשוכר את הפועל והקדים לו בעה"ב שכרו, כל כמה דלא החזיר שכרו ("לעזוב שכרו"), לא מצי לחזור. ומביא המחנ"א שם דהרשב"א והנמוק"י ס"ל דגם והקדום לי שכרו הפועל יכול לחזור בו (והמענות הוו אצלו הלואה), ומפרש בהמשך דבריו דשורש המח' אי פועל יכול לחזור אפי' בהקדים לו שכרו תלוי בעיקר מילתא אי פועל גופו קנוי לבעה"ב כעבד או לא, דלפי הסברא דגופו קנוי כעבד אין הפועל יכול לחזור אלא היכא דלא לקח שכרו, משא"כ לפי הסברא דאין גופו קנוי יכול לחזור בו.

ונמצא ע"פ דבריו דס"ל לרש"י דפועל גופו קנוי כעבד, אבל לכ' יש לתמוה ע"ז שהרי כ' רש"י בהדיא בד"ה כי הדר "אלא טעמא אחרינא הוא שאינו שלו כעבד שאם בא לעזוב לו שכרו וכו'" ומפורש דס"ל לרש"י דילפינן מ"ולא עבדים לעבדים" שאין פועל שלו כעבד, ופלא הוא שהרי המחנ"א דן בדברים בדברי רש"י אלו, ואעפ"כ כ' דס"ל לרש"י דפועל גופו קנוי כעבד.

והנה לכ' אפשר לבאר דברי רש"י ע"ד דברי אדה"ז, שהרי ל' רש"י הוא "שאינו שלו כעבד שאם בא לעזוב לו שכרו . . יחזור בו", וי"ל בכוונת רש"י דאינו כעבד רק בפרט זה "שאם בא לעזוב . . יחזור בו", אבל באמת גופו קנוי כעבד והיינו דכל דברי רש"י המשך א' הוא שמפרש בדבריו לגבי מה אינו כעבד (ומדויק ג"כ שכ' רש"י "שאם בא כו' ולא כ' "ואם בא"). וי"ל דדברי רש"י הם מקורו של דברי אדה"ז. ומיושבים (במקצת עכ"פ) דברי המחנ"א.

אלא שעדיין אינו מחזור, שהרי סו"ס ל' רש"י הוא "שאינו שלו כעבד..." דמהל' "שאינו שלו" משמע דאכן מצד זה דינו שיכול לחזור בו אינו שלו כעבד, היינו שאין גופו קנוי, ולא כנ"ל דדין מיוחד הוא שאינו יכול לחזור בו.

ויעוין בנמוק"י (וכ"כ בשם מהרש"ל) דגורס ברש"י "אינו לו כעבד שאם בא לעזוב..." וע"פ גירסא זו לכ' אפ"ל כנ"ל דכוונת רש"י שאינו כעבד רק בפרט זו שיכול לחזור בו, אבל נראה דדוחק לומר כן בכוונת רש"י, דאי כל כוונת רש"י הוא לומר דדין מיוחד הוא מגזיה"כ שאינו יכול לחזור בו, אבל גופו קנוי כעבד, הו"ל למימר ע"ד מ"ש הריטב"א כאן "מאי דמצי הדר בי" . . לאו משום דאין קנינו קנין גמור אלא גזה"כ משום כי לי בני עבדים", דמפורש בדבריו דגזה"כ מיוחד הוא, משא"כ בפשטות ל' רש"י משמע דכיון דיכול לחזור בו אינו כעבד (שגופו קנוי).

י"ל דכוונת רש"י "שאינו לו (כגי' הנמוק"י) כעד שאם בא . . יחזור בו" הוא רק לגבי חלות שם עבד, ועפמשנ"ת מדברי השיחה, דתרי מילי איתנהו: גופו קנוי כעבד וחלות שם עבד, וגדר פועל הוא דגופו קנוי כעבד, אבל אין עליו חלות שם עבד, והיינו דרש"י מפרש דאין הגמ' חוזרת ממה שאמרה לפני זה דפועל גופו קנוי כעבד ("יד פועל כיד בעה"ב"), אלא פי' הדרשא "ולא עבדים לעבדים" הוא דאין עליו חלות שם עבד ולכן יכול לחזור בו. ולהעיר שעפ"ז יומתק ג"כ, דהנה אם נאמר דכוונת רש"י הוא שאין גופו קנוי כעבד, וחוזרת הגמ' ממאי דקאמרה "יד פועל כיד בעה"ב", צע"ק מ"ט לא פי' רש"י איך יתורץ קושית רבא מאי שנא פועל דיכול לזכות במציאות להבעה"ב הגם דהמגביה מציאה לחבירו לא קנה. אלא כנ"ל דרש"י קאמר רק דאין עליו שם עבד ("אינו לו כעבד" - יחס של עבד לאדונו). ואולי מטעם זה שינו הגירסא ברש"י מ"אינו שלו כעבד" ל"אינו לו כעבד". וד"ל.

ועפ"ז אתי דברי רש"י כדברי אדה"ז. וא"ש מ"ש המחנ"א דס"ל לרש"י דפועל גופו קנוי. אלא שאלבא דהמחנ"א שכ' דממ"ש רש"י "שאם בא לעזוב לו שכרו" מוכח דס"ל לרש"י דפועל כעבד ומה שחוזר הוא ע"ד דין גרעון כסף בעבד, צריך לדחוק דאין כל דברי רש"י המשך א', אלא תרי מילי קאמר: "אינו לו כעבד" - שאין עליו חלות שם עבד, "שאם בא לעזוב שכרו" - שגופו קנוי כעבד. ועצ"ע.



בענין הטפת דם לאחר מית

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - קנזס

בלקו"ש חט"ז (פ' יתרו) ע' 212 ואילך מבאר כ"ק אדמו"ר אשר למרות שקיום מצות מילה אצל א"א היתה עפ"י ציווי ה', ולכן אמר "שים נא וגו'" מפני שזה היתה חפצא של מצוה וכו', מ"מ כותב הרמב"ם ש"אין אנו מלין מפני שא"א ע"ה מל עצמו . . אלא מפני שהקב"ה ציווה אותנו ע"י מש"ר שנימול", כי שלימות הענין דקדושת חפצא (גם במצות מילה) הוא דוקא לאחר מית. ועיי"ש בארוכה.

לאור הנ"ל ובפרט עפ"י המבואר בלקו"ש ח"ל ע' 44 ואילך, אשר עצם פעולת המילה היא המעלה הכי גדולה ב"תמימות" דמילה (עיי"ש בארוכה) ואשר "גם מי שנולד מהול צריך הטפת דם ברית, עצם פעולת המילה" (שם ע' 51 ובהערות שם, ועיי"ש), לכאורה צ"ל למה לא היו בנ"י חייבים בהטפת דם לאחר מית, מכיון שאז היתה מצות מילה באופן אחר לגמרי וכו' וכו', וכ"ז למרות שגם עכשיו מעלת העצמי דמילה הוא דוקא ענין הקשור לבריתו של א"א (עי' לקו"ש חלק ל"ה ע' 53 ואילך) ועד "שמצות מילה שאנו מקיימים לאחר מית קשורה לאברהם ועד שנקראת 'בריתו של א"א' (לקו"ש ח"ל ע' 58, ועיי"ש בארוכה מתחיל מע' 53, עיי"ש).

ומענין לענין באותו ענין: כ"ק אדמו"ר מבאר שם (לקו"ש ט"ז ע' 213-214) אשר אחד הטעמים דשלימת קדושת חפצא דוקא לאחר מית, כי אינו בדומה "א ציווי בנבואה לאברהם, פון א מצוה פרטית צו אן איש פרטי, צו די ציוויים פון אויבערשטן במ"ת ע"י משה רבינו, ווען ס'זיינען געגעבען געווארן אלע תרי"ג מצות צו אלע אידן". (ועיי"ש בסי"א שהחידוש: א) בחפצא דמצוה, ב) שינוי חפצא בבנ"י עצמם בנוגע לגמר גירות, והגוף כפשוטו נעשה "גוי קדוש", עיי"ש.

ולכאורה מעין "מעבר" בין הציווי לא"א להציווי שלאחרי מית הרי"ז הציווי דמילה כהכנה לקרבן פסח במצרים - אשר שם לא היתה זה ציווי ליחיד אלא ציווי לכלל, והיתה הכנסה לברית דכלל ישראל, התחלת העם וכו' - אלא שכמובן עדיין חסרה הענין העיקרי דציווי "פון אויבערשטן במ"ת ע"י משה רבינו".

אלא דלכאורה הנ"ל תלוי' במחלוקת הראשונים באם שבט לוי שכן מלו עצמם במצרים, האם גם הם היו מחויבים בהטפת דם כהכנה לאכילה דק"פ. ועיי' בא"ת ע' "הטפת דם", ואכמ"ל.



ונצללתם את מצרים

הרב פסח צבי שמערלינג

תושב השכונה

בלקוטי שיחות חל"א שיחה א' לפ' בא מבואר בארוכה החילוק בין פירוש המדרשים (רבה ותנחומא) על הפסוק "ולכל בני ישראל הי' אור במושבותם", ובין פירוש רש"י (ג, כב) על התיבות "ויהי חושך אפילה גו' שלשת ימים". תוכן ביאור כ"ק אדמו"ר זי"ע בזה הוא, שלהמדרש הי' אור נסי לישראל שעל ידו ראו כל כלי המצריים וכו', ולרש"י לא הי' אור נסי, כי אם שע"י שלמצרים הי' חושך התאפשר לבני ישראל לחפש בבתי המצריים ולראות כליהם וכו'. ועפ"ז מבוארים שם כמה דיוקים בשינויי לשונות בין המדרש ורש"י.

בתוך הדברים שם (ס"ב) נאמר: "להמדרש ש"ולכל בני" הי' אור במושבותם" הוא חלק מהנס, א"כ הי' זה אור מיוחד ונסי שהי' מראה להן. . מה שבתיות ובחביות ובמטמוניות", וע"ז אינו מספיק אור טבעי לראות על ידו מה שנמצא בתוך הכלים ו(כ"ש) במטמוניות, אלא הי' אור מיוחד ונסי, משא"כ ע"פ פשוטו של מקרא (דרך רש"י בפירושו על התורה) לא הי' כאן אור נסי, כ"א רק שהחושך לא החשיך לבנ"י, ובמילא היו יכולים לראות מה שיש בבתי המצרים (באור רגיל וטבעי), ולכן הוצרכו לחפש וכו' עד שראו את כלי המצריים (ועפ"ז יש לומר, שאפשר שלא מצאו בנ"י את כל הכלים שהיו טמונים במטמוניות כו') "עכלה"ק.

וכן בהמשך השיחה שם (סס"ד) נאמר: "כי דוקא ע"י אור נסי זה היתה בידם האפשריות לראות כל מה שהי' טמון מכלי כסף וזהב אצל המצריים לקיים מה שנאמר "ונצללתם את מצרים" (משא"כ אם היו רואים רק את הכלים שבחוץ וע"י שחפשו בבתי המצריים, לא היו יכולים לקיים ציווי זה לרוקן את מצרים). עכלה"ק.

ומצאתי סימוכין לדבר שלשיטת רש"י אכן לא מצאו בני ישראל את כל הכלים, מזה שרש"י מפרש בהמשך הפרשה (יב, לו) "וישאלום –

אף מה שלא היו שואלים מהם היו נותנים להם, אתה אומר אחד, טול שנים ולך", דלכאורה אינו מובן למה לא שאלו מהם את השני אם היו יודעים על קיומו? אלא שמוכרחים לומר שאכן לא מצאו הכל ולא ידעו על הדברים הנוספים. (ופשוט שאין לומר שלא שאלו את הכל אף שידעו אדותם, כי הרי הי' ציווי "ונצלתם את מצרים" (שמות ג, כא) ומפרש שם רש"י "כתרגומו ותרוקנון", שהם מצדם היו מחוייבים לשאול מה שרק יכולים ויודעים על דבר קיומו, ודו"ק).



עריפת פטר חמור

הת' בן-ציון גייסינסקי

תל' בישיבה

בלקו"ש חל"ו בא ג' בהסברת פ' רש"י עה"פ "ואם לא תפדה וערפתו", מסביר כ"ק אדמו"ר (אות ה' שם) את לשון רש"י "הוא הפסיד ממונו של כהן". שפ' הוא "שגדר פטר חמור הוא - פדיית החמור מיד הכהן, דבעצם תיכף משנולד - לך יהי', דשייך לכהנים, אלא שהתורה ציוותה לישראל לפדותו מהכהן" - שמלכתחילה הוא 'ממונו של כהן'.

והנה בנוגע למצוה זו יש מחלוקות בין הרמב"ם והראב"ד (הל' ביכורים פי"ב ה"א), הרמב"ם כותב: "ואם לא רצה לפדותו מ"ע לעורפו . . ושתי מצוות אלו נוהגות בכל מקום ובכל זמן...". והראב"ד משיג עליו "... אין זה מן הפלפול ולא מן הדעת המיושבת שיחשוב זה במצות עשה . . אבל היא עבירה ומזיק נקרא ומפסיד ממנו של כהן...".

ועי' מהרי"ט אלגזי הלכות בכורות פ"א (הובא גם במנ"ח מ' כ"ג) שכותב: "ולדידי י"ל, דלק"מ עפ"י מה שראיתי במכילתא, וז"ל: אם לא תפדה וערפתו מכאן אמרו מצות פדי' קודמת למצות עריפה, ד"א אם לא תפדה וערפתו אם אין אתה פודהו עורפהו הואיל ואיבדת נכסי כהן אף נכסיך יאבדו", עכ"ל. הנה מפורש מהמכילתא דב' פירושים וב' דרשות יש בפסוק, דלפי' הא' הוא 'דב' מצות הן... ולפי' הב' 'עריפה לאו מצות עשה הוא אלא משום קנסא'. וזהו מחלוקת הרמב"ם והראב"ד. ולכאו' צ"ל מהו סברת פלוגתתם?

ושמעתי לבאר עפ"י הנ"ל שהראב"ד סובר שמשום שמלכתחילה הוא "ממונו של כהן", יש לו מצוה אחת לפדות, ואם הוא לא מקיים

את המצוה הוא מפסיד ממונו של כהן, ולכן זה רק קנס שמפסיד את חמורו. כיון שהוא גוזל ממונו של כהן.

משא"כ הרמב"ם סובר שאין זה ממון כהן והוא ממון ישראל, ולכן גם העריפה גדרו הוא מצוה בפ"ע, ואין זה קנס. כיון שרק ביטל מצות נתינה אבל לא גזילה.

אבל לכאור' אינו מובן דהנה רש"י מתאים עם הראב"ד, ולפי ביאור הנ"ל משמע לכאור' שהרמב"ם חולק על רש"י, ומשמע מהשיחה הנ"ל (בהע' 39) שגם הרמב"ם סובר שהפטר חמור מלכתחילה ממונו של כהן הוא, וז"ל: "ואולי זהו דיוק ל' הרמב"ם בהל' ביכורים (פ"א ה"ז) החומש שזוכין בהן הכהנים בכל מקום . . . ופדיון הבן ופטר חמור", ועד"ז אח"כ (שם ה"י): "ופטר חמור לזכרי כהונה" - ולא נקט "פדיון פטר חמור". והיינו דגדר מתנות כהונה חל על הפטר חמור עצמו (אלא שחייבים לפדות אותו מיד הכהן...) וזהו לא כהנ"ל?

וראיתי בספר 'שי למורא' (בכורות ספ"א) שמסביר סברת המחלוקת באופן אחר, שתלוי מהו סיבת מצות פדיון חמור מלכתחילה, אם זה מצד גזה"כ או מצד זה שהחמורים סייעו את ישראל בביזת מצרים, וז"ל: "ומעתה אם גזה"כ שפיר י"ל דעריפה הוי מ"ע כמו כל המ"ע . . . משא"כ אם נאמר דהטעם משום דסייעו את ישראל בביזת מצרים, הא תינח פדיון חמור מסתבר לומר, דעשאו התורה כמו הקדש, אבל עריפה זה הוא דבא בשכרו לעורפו בעוקץ"? , אלא זה לא מ"ע רק קנס להאדם שעבר על מצוות פדיון.

ועי' מנ"ח שכתב דהחינוך סב"ל שהיא מצוה בפ"ע, ומ"מ מביא הטעם דתני לוי [הוא הפסיד ממונו של כהן לפיכך יופסד ממונו], נראה דאין הדברים סותרים, ולוי נותן טעם למצוה, ואע"פ דהיא קנס מ"מ היא מצוה. עיי"ש. אלא דלפי"ז אינו מובן מהו סברת מחלוקת דהרמב"ם והראב"ד.



בדין לחם משנה [גליון]

הרב ישראל חיים לאזאר תושב השכונה

בקובץ העבר (ע' 23), כתב הרב י. י. ק. שי' בדינא דסדר ברכת המוציא בליל פסח ומביא שם מסידור רס"ג וז"ל: "ויקח בידו ככר

וחצי ויברך המוציא, ואם הי' ליל שבת יברך על שתי ככרות וחצי". ואח"כ מביא שכן פסק גם במחזור ויטרי, ומביא עוד גאונים וגדולי הפוסקים דס"ל כך. ולבסוף מביא בשם ספר האשכול שמביא הלכה זו - דהיינו ככר וחצי כשחל בחול, ושתי ככרות וחצי כשחל בשבת - בשם בה"ג, וכותב בעל האשכול לפרש את דעתו של בה"ג דס"ל דביו"ט ליכא דינא דלח"מ, ולכן בפסח שחל בחול סגי בככר ומחצה, והחצי ככר הוא רק משום דינא דלחם עוני, דצריך להוסיף פרוסה להשלימה, וכשחל בשבת צריך שתיים ומחצה, שתי שלימות משום דינא דלח"מ, ועוד פרוסה משום דינא דלחם עוני, יעוי"ש. ע"כ לענייננו.

והנה ספר האשכול איננו תח"י אבל לכאורה קשה מאד הבנתו, דהא חיוב לח"מ הוא זכר למן שירד להם ביום השישי לחם יומים (לחם משנה), ומפורש במכילתא ומובא ברש"י פ' בשלח ע"פ "ששת ימים תלקטו וביום השביעי שבת וגו'" וכותב שם רש"י: "שבת הוא, המן לא יהי בו, ולא בא הכתוב אלא לרבות יוה"כ וימים טובים (מכילתא)". והיינו שלמדים מפסוק זה שגם ביוה"כ וגם ביו"ט לא ירד להם המן כמו בשבת. וא"כ מכיון שהוא דומה לשבת לכא' מן ההכרח שירד להם בערב יו"ט לחם משנה, דאל"כ מה אכלו ביו"ט? ומכיון שכן הרי פשוט הדבר שצ"ל חיוב של לח"מ ביו"ט כמו בשבת, ואיך עלה בדעתו של בעל האשכול לפרש בדברי בה"ג דס"ל דביו"ט ליכא דינא דלח"מ? (ומה גם שמובא שם בהוצאת הילדסהיימר, שהבה"ג בעצמו ס"ל דגם ביו"ט ישנו חיוב דלח"מ).

ונראה שאולי יש ליישב את שיטת בעל האשכול (ומובן שכ"ז הוא בד"א כי הספר איננו תח"י ולא יכולתי לעיין בו):

דהנה באמת יש כאן שאלה חמורה: למה באמת לא ירד להם המן ביו"ט, והרי מלאכת אוכ"נ מותרת ביו"ט וא"כ מותר הי' להם לבשל ולאפות ביו"ט, וכן לקיטת המן הוא ג"כ צורך אוכ"נ ומותר ביו"ט. ובשלמא אצל השבת שהיו צריכים להכין צרכי שבת מערב שבת, וכמש"כ "והי' ביום השישי והכינו את אשר יביאו", הי' מוכרח להיות "משנה על אשר ילקטו יום יום", אבל ביו"ט למה?

ועוד יש תמיהה, דהנה המכילתא הנ"ל מביא את הדרשה של "שבת לא יהי בו" על יוה"כ ועל יו"ט כאחד, דהיינו שבשניהם לא ירד להם המן. א"כ משמע שבשניהם ירד להם לח"מ מערב יו"ט ומערב יוה"כ, ובשלמא ביו"ט היו צריכים לחם יומים מעיו"ט בשביל אכילת ושמחת

יו"ט, אבל ביוה"כ הרי התענו כל היום ולא היו צריכים לח"מ מערב כלל. והמן דהיינו השני העומר שירד להם בעיוה"כ את האחד אכלו לסעודת שחרית של עיוה"כ, והשני אכלו למוצאי יוה"כ בלילה. וא"כ לאיזה תכלית ירד להם לח"מ, האם בשביל שירום תולעים ויבאש?!

וא"כ לכאור' יש לדייק מכאן, והשכל נותן וע"כ אין לנו דרך אחרת רק לומר, שאכן בעיוה"כ לא ירד להם לחם יומים.

ומכיון שבאנו לכך, דהיינו שביוה"כ לא הי' לח"מ כי לא הי' צורך בו, א"כ מכיון ששניהם נלמדים מפסוק א' קרוב הדבר לומר שגם ביו"ט - אעפ"י שהיו צריכין לו - לא ירד להם לח"מ כלל בעיו"ט, רק שהקב"ה שלח ברכה בתוך המן של ערב יו"ט, ונשאר ממנו ליו"ט, והי' להם די צרכם הרבה לאפות ולבשל ביו"ט ממה שנשאר להם מעיו"ט. אבל לחם משנה הי' רק בשבת ולא ביו"ט ומכ"ש שלא הי' בעיוה"כ.

ובמילא ס"ל לבעל האשכול דאין כאן סתירה מהמכילתא שהבאנו לעיל דאנה"נ שלא ירד להם המן ביו"ט, ואעפ"כ לא הי' להם לח"מ כ"א ברכת ה' שאכלו ממנו כדי שבעם בעיו"ט ואעפ"כ נשאר להם בשביל יו"ט כנ"ל. ובמילא ס"ל דאין כאן חיוב של לח"מ ביו"ט רק בשבת. ומתורץ בזה שיטת בעל האשכול.

וכ"ז כתבתי רק להסביר את שיטת בעל האשכול. אבל אנחנו הולכים בשיטת הרי"ף שכותב בפ' ערבי פסחים (וכן הרמב"ם): שירד להם בערב יו"ט לחם משנה, ובמילא פסקין להלכה דיש חיוב לח"מ גם ביו"ט. אלא שא"כ חזרה קושיית הרב י. י. ק. לדוכתא, למה מחלקין בין ליל פסח שחל בחול שאז לוקחין רק שלימה ופרוסה, ובין ליל פסח שחל בשבת שאז צריכין שתי שלימות ומחצה? והרי גם ביו"ט יש חיוב של לח"מ וא"כ מאי נ"מ בין יו"ט פסח שחל בחול לכשחל בשבת?

וליישב קושיא זו כותב רביה"ג בשו"ע הלכות פסח סי' תע"ה סעי' ג' וז"ל: "אעפ"י שבכל יו"ט חייב אדם לבצוע על לחם משנה . . מ"מ בליל פסח י"א שאין צריך כ"א אחד ומחצה, לפי שמה שדרשו חכמים ממה שכתוב לחם עני חסר וא"ו, שתהא המצה פרוסה כדרכו של עני. לא דרשו אלא לגרוע מלחם משנה, שאחת מהם לא תהי' שלימה. וי"א שלא דרשו אלא להוסיף על לחם משנה, שמלבד ב' מצות שלימות שצריך לבצוע עליהן כמו בשאר יו"ט, צריך להיות עוד פרוסה משום לחם עני. וכן המנהג פשוט ואין לשנות אלא בשעת הדחק.

ולפי"ז נתיישרה קושייתו בטוב טעם ובפשטות שהרי אילו ירד להם המן ביו"ט היו עוברים על איסור של ד"ס שאמרו שכל דבר שאפשר

לעשותה מערב יו"ט ולא יהי' בה חסרון טעם אסור לעשותה ביו"ט. (שו"ע או"ח סי' תצ"ה) והלקיטה ביו"ט הוא דבר שאפשר מעיו"ט בלי שום חסרון טעם וע"כ לא רצה הקב"ה להביאם לעבור על איסור של דבריהם ולהטריחם בלקיטת המן ביו"ט. ואולי גם אפשר לומר שמכאן סמכו חכמים לאסור כל דבר שאפשר לעשותה מערב יו"ט בלי שום חסרון טעם, שהרי ירד להם לחם משנה מעיו"ט, למרות שזה צורך של אוכ"נ ומותר מן התורה ביו"ט. ודו"ק.

והגם שהרב י. י. ק. מיישב את הקושיא ע"י פלפול עמוק, לא באתי ח"ו לגרוע מדבריו (שהם נכונים מאד וכדאי לאמרן) רק באתי להוסיף "פרוסה" להבהרת הענין.

ולשאלה ששאלנו, למה ירד להם לחם משנה בעיוה"כ? י"ל בפשטות, שהוצרך להם שני העומר אחד לסעודת שחרית של עיוה"כ ואחד לסעודה המפסקת וא"כ לא נשאר להם שום אוכל למוצאי יוה"כ וע"כ הוצרך להם לחם משנה בעיוה"כ.

♦ ♦ ♦

נגלה

כריתות דגירושין

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

א"י בב"מ (ז, א) "האי סודרא, כיון דתפיס ב"י שלש על שלש קרינן ב"י ינתן לרעהו, דכמאן דפסיק דמי וקני, [ומקשה:] ומאי שנא מדרב חסדא, דאמר רב חסדא גט בידה ומשיחה בידו, אם יכול לנתקו ולהביאו אצלו, אינה מגורשת, ואם לאו מגורשת. [ומתרץ:] התם כריתות בעינן, וליכא, הכא נתינה בעינן, והא איכא".

ובתוס' (ד"ה אם) כתבו וז"ל: "נראה דאם היתה ידה פתוחה בשעת שנתן גט לידה, ונשארה המשיחה בידו, וקפצה ידה בחוזק, שאם מושך המשיחה, לא יוכל להביאו אצלו, שאינה מגורשת, שהרי כשנתן בידה, קודם שקפצה ידה, הי' יכול להביאו אצלו, והקפיצה לא עשה הוא,

אלא היא, והוה כטלי גיטך מעל גבי קרקע, דאינה מגורשת, דלא קרינן בי' ונתן בידה". עכ"ל.

וצע"ק התחלת דברי התוס' "נראה . . .", שמזה משמע שאין ברור שכן הוא, ולכאור' פשוט שכ"ה, שהרי קודם שקפצה ידה הי' יכול להביאו אצלו, ואי"ז כריתות. וכשקפצה ידה, שאז כבר אינו יכול להביאו אצלו, הרי לא הוא עשה אלא היא, ומהי הקס"ד שזה אכן מועיל?

וי"ל הביאור בזה, דקס"ד שדין "נתינה" שבגט, ודין "כריתות" שבגט, שני דברים נפרדים הם, כלומר: בגט יש דין נתינה, וכמפורש בפסוק (תצא כד, א) "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה", וגם יש דין "ספר כריתות" ש"כריתות בעינן", וקס"ד שב' דינים נפרדים הם. והדין שאם אמר טלי גיטך מע"ג קרקע אינה מגורשת, אינו דין בהכריתות, כ"א בהנתינה, והחסרון בזה שנשארה המשיחה בידו, הוא דין בה"כריתות", ולא בהנתינה. ולכן כשנתן הגט בידה כשהיתה פתוחה, ונשארה המשיחה בידו, קיים דין "ונתן בידה", וכמפורש בגמ' כאן (בנוגע לקנין סודר) "הכא נתינה בעינן והא איכא", ומה שחסר כאן הוא הדין ד"כריתות", הנה אח"כ כשקפצה ידה בחוזק, שאם מושך המשיחה לא יוכל להביאו אצלו, נעשה הענין ד"כריתות", ולא איכפת לן מה שזה כטלי גיטך מע"ג קרקע, כי אי"ז חסרון ב"הכריתות", כ"א בהנתינה, והנתינה כבר נעשית כדין.

אבל לפי האמת ס"ל התוס' שאינם ב' דינים נפרדים, כ"א הנתינה עצמה צ"ל באופן של "כריתות", וכדמשמע מהכתוב "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה", היינו שיתן לה ה(ספר) כריתות, ולכן ממ"נ - אם הנתינה היא מה שהוא נתן לה הגט בתחלה כשידה היתה פתוחה, אז יש חסרון ב"הכריתות", ואם הנתינה היא אח"כ כשקפצה ידה בחוזק, אז אה"נ שהיא בגדר "כריתות", אבל חסר הנתינה, ולכן אינה מגורשת.

והנה י"ל שקס"ד זו היא גם ביאור (סניף עכ"פ) בהקס"ד בקידושין (ה, א) שיוכל לגרש בכסף, מטעם איתקש יציאה להוי' "מה הוי' בכסף, אף יציאה בכסף", ומסיק "אמר אביי יאמרו כסף מכניס כסף מוציא, סניגור יעשה קטיגור, רבא אמר, אמר קרא וכתב לה בכתיבה מתגרשת ואינה מתגרשת בכסף . . . אמר קרא ספר כריתות ספר כורתה ואין דבר אחר כורתה".

ולכאור' איך קס"ד שיוכל לגרש בכסף, והרי כל ענינו של גירושין הוא כריתות, ואיך קס"ד שצריך ליתן לה (כעין) מתנה, ועי"ז כורתה?!

בשלמא אם הי' קס"ד שהיא תתן לו כסף, הי' מובן, שהיות והוא קידשה ע"י שנתן לה כסף, צריכה היא להחזיר לו הכסף, ועי"ז סותרת היא הקשר שנעשה ע"י שנתן לה הכסף, אבל אי"ז הקס"ד, וכמפורש בתוס' שם (ד"ה סניגור), שבנוגע לאמה העברי' אמרו לעיל (ד, ב) שאם יוצאה בכסף דין הוא שיכניס בכסף "לפי שמתחלה שאבי' מוכרה לשפחות, הוא מקבל הכסף מן האדון, א"כ כשהוא רוצה לפדותה, דין הוא שיקבל האדון הכסף, אבל איש שמקדש אשה, הכל בא על ידו, בין הקידושין ובין הגירושין", וא"כ איך קס"ד שיכול לגרשה ע"י שיתן לה כסף? ואף שזהו באמת תוכן תירוצו של אביי "כסף מכניס כסף מוציא, סניגור יעשה קטיגור", מ"מ מה היתה הקס"ד.

ויותר אי"מ קס"ד התוס' שם (ד"ה מה) שנאמר כן גם בנוגע לביאה, שיגרשנה בביאה מטעם הלימוד "מה הוי' בביאה אף יציאתה בביאה", והטעם שאין אומרים כן, לפי "שלהתרחק ממנה הוא מגרשה, ועוד משום שמצא בה ערות דבר רגיל לגרשה, ואז יש לו לפרוש", ולכאור' איך אפ"ל קס"ד שיוכל לגרש בביאה?! הרי כל ענין הגירושין הוא "כריתות"! ואף שזהו אמנם התירוצ' הא' בתוס' "שלהתרחק ממנה הוא מגרשה", מ"מ אי"מ מה היתה הקס"ד. ועוד: מזה שתירצו תירוצ' ב' משמע שאי"ז פשוט כ"כ, וה"ז כאילו שהתירוצ' הב' ס"ל שבעצם אכן שייך לגרשה בביאה, ורק מפני סיבה צדדית (שמצא בה ערות דבר, וצריך לפרוש ממנה), אין ללמוד שיוכל לגרשה בביאה, והוא פלא עצום.

וכבר דשו רבים לתרץ הנ"ל, אבל כסניף לכל התירוצים יש להוסיף, שקס"ד בגמ' שנתינת הגירושין, וה"כריתות" שבגירושין, ב' דינים נפרדים הם, ז.א. שאיצ"ל נתינה של כריתות, כ"א נתינה גרידא, והתורה חידשה שע"י נתינה זו יגרם, כשלב ב', ה"כריתות" (עד שאפ"ל קס"ד שזה אפ"ל אפי' בב' רגעים נפרדים, כהקס"ד בתוס' דידן בב"מ), ולכן אפ"ל קס"ד שכדי לגרשה צריך ליתן לה כסף, או אפי' ליתן לה "ביאה", אף שזהו היפך מ"כריתות", כי הנתינה הוא ענין בפ"ע, וזה יגרום, כתוצאה ושלב שני, ה"כריתות". ועי"ז תירצו שאינו כן, ואין לגרש בכסף, וכ"ש בביאה - ונקודת התירוצ': לפי שהנתינה עצמה צ"ל נתינה של כריתות. וכנ"ל.

ואף שפשוט שסברא זו כשלעצמה אינה מספקת לבאר הקס"ד שם, מ"מ כסניף (או כיסוד) לכל הביאורים במפרשים יש להוסיף גם הנ"ל.



היחלקו דשנים אדוקים בשטר

הנ"ל

אי' בב"מ (ז, ב) "ויחלוקו נמי דאמרן [שאם "שנים אדוקים בשטר (המלוה והלוה), מלוה אומר שלי הוא ונפל ממני ומצאתיו, ולוה אומר שלך הוא ופרעתיו לך . . יחלוקו"] , לדמי, דאי לא תימא הכי שנים אוחזין בטלית, ה"נ דפלגי, הא אפסודה, [וממשיך:] הא לא קשיא . . [ומסיק שהראי' היא מ] והא דתנן היו שנים רוכבין ע"ג בהמה וכו', ה"נ דפלגי לה, הא אפסודה, בשלמא טהורה חזיא לבשר, אלא טמאה, הא אפסודה, אלא לדמי, הכא נמי [בשטר] לדמי".

וכתבו התוס' (ד"ה ויחלוקו נמי לדמי) וז"ל: "ואין חולקין את החוב כמו שכתבו בשטר, אלא כמו ששוה לו למכור, מזה יפרע החצי, דאי לא תימא הכי אלא חצי החוב ממש, גבי טלית מי חולקין ממש, הא אפסודה, ולא גרסינן לא דפסקינן לשטרא, דא"כ מה מביא מטלית, אדרבה, בטלית אם יחתכנו לשנים אין פסידא כ"כ, ואם יחתוך השטר, לא ישוה כלום, ועוד... עכ"ל. היינו שתוס' מכריחים שמ"ש בגמ' שחולקין את השטר "לדמי" אין פירושו שחולקין את החוב כמו שכתוב בשטר, כ"א כמו ששוה השטר למכור, שזהו פחות מהסכום הכתוב בשטר, כמובן.

אמנם צ"ע מהי הסברא בדבר, למה לא לחלוק הסכום הכתוב בשטר. ואף שלשיטת התוס' רק אופן כזה מתאים עם האופן שחולקין הטלית והבהמה, מ"מ טעמא בעי למה נעשה כן בשטר?

וי"ל הסברה פשוטה בזה, והוא, דהטעם שאמרינן בנדון זה יחלוקו, אינו מפני שהם המלוה והלוה, כ"א לפי שהם שנים האוחזין במציאה שמצאו, כמו כל ב' ב' בנ"א שמצאו טלית, שהרי אם אחר מן השוק מצא השטר, והמלוה והלוה אינם אוחזים בו, לא אמרי' שום דין של יחלוקו בין המלוה והלוה, כמבואר בגמ', וכפשוט; אלא שלאידך, עדיין צריכים אנו לזה שהם המלוה והלוה, כי בלא"ה, אם שנים מן השוק מצאו שטר, פשוט שהם לא יחלקו ביניהם, כי מה להם ולחוב זה - נמצא שהדין דיחלוקו בנדו"ד הוא מצורף מב' פרטים: עצם הדין של יחלוקו הוא מפני היותם ב' ב' בנ"א שמצאו דבר שיש לו שוויית, שהדין הוא שיחלוקו ביניהם את שוויית הדבר שמצאו, אבל לאידך, כל הטעם שדבר זה יש שוויית להם, ה"ז רק מפני שהם המלוה והלוה, כי אם אינם מלוה ולוה אין לזה שום שוויית להם.

ולכן, אף שהם המלוה והלוה של סכום החוב שבשטר, מ"מ אין אומרים יחלוקו מפני שהם המלוה והלוה, כ"א מפני שמצאו דבר השווה סכום כסף, הרי שצריכים לראות כמה שווה שטר זה בעצם שווייתו, כדבר מובדל מהמלוה והלוה, ז.א. כמה שווה שטר זה בשוק.

בסגנון אחר: מביטים אנו עליהם מב' נקודות, [וכהלשון דאמרי אינשי "כאילו הם חובשים ב' כובעים"] - הדין דיחלוקו אומרים מטעם שכאילו הם ב' בנ"א מן השוק שמצאו דבר השווה בשוק איזה סכום כסף, אלא שהוא גופא (שהוא שווה איזה סכום כסף), אמרי' רק מפני שהם המלוה והלוה, היינו שהיותם המלוה והלוה הוא רק כעין תנאי צדדי מדוע שזה שווה כסף, אבל מה שפוסקים "יחלוקו" בפועל, ה"ז מטעם שמצאו דבר השווה בשוק.

ועפ"ז מובן שצריכים לחלוק לא הסכום שכתוב בשטר, כי אינם חולקים ההלוואה, כ"א חולקים החפץ שמצאו, שיש בו שוויית, ולכן חולקים שוויית השטר לימכר בשוק.

ולפי"ז מה שמביא בגמ' ראי' (מטלית, ואח"כ במסקנא) מ"היו שנים רוכבים ע"ג בהמה" אין הפירוש שרק מטעם אותו דין יודעים אנו שכן צ"ל הדין בשטר, שחולקין "לדמי", סכום שוויית השטר, כי אי"צ ראי' לדין זה, כי פשוט הוא מטעם הנ"ל, אלא זה רק ראי' שהסברא הנ"ל היא אמת, כלומר אין הדין דשנים רוכבים מקור וסיבה להדין שחולקין לדמי, כ"א ראי' להדין.

והנה עפ"ז מתורץ בפשטות קושיית המהר"ם שיף על מ"ש לקמן בגמ' שקס"ד שרמי בר חמא לומד דינו ש"המגבי מציאה לחבירו קנה חבירו" ממ"ש בהמשנה היו שנים רוכבין ע"ג בהמה "הא תו למה לי, אלא ממשנה יתירה ש"מ המגבי מציאה לחבירו קנה חבירו". והק' המהר"ם שיף וז"ל: "קשה, הא איצטריך לאירוויי דפלגינן לדמי כדלעיל מהא דתנן היו שנים רוכבין כו", עכ"ל.

אמנם עפ"הנ"ל ה"ז מובן, כי באם דין זה הי' המקור והסיבה להדין שפלגינן לדמי, אה"נ שלא הי' משנה יתירה, אבל עפ"הנ"ל ה"ז סברא פשוטה בעצם, ומה שמובא בגמ' כמקור לדין זה מהדין ד'היו שנים רוכבים' בא רק לראי' לומר לנו שסברא נכונה היא, הרי אין לומר שלכן נכתב דין זה בהמשנה להשמיענו דין זה שחולקין השטר לדמי, וא"כ ה"ז משנה יתירה, ולכן קס"ד שנכתב הדין כדי להורות שהמגבי מציאה לחבירו קנה חבירו.



חשיד אשבועתא לדעת התוס'

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא'

מצינו בסוגיין (ב"מ ה, ב- ו, א) ג' הסברים איך אפשר להשביע מי שהוא "חשיד אממונא" (א) ד"לא אמרינן מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא". (ב) "דאישתמוטי קא מישתמיט ליה", וא"כ אינו חשיד אממונא באמת (אלא דזה אינו מספיק לבאר כל המקרים שמשביעין את החשוד, כמבואר בהמשך הגמ'). (ג) ד"חיישינן שמא ספק מלוה ישנה יש לו עליו" (ושוב אינו חשיד אממונא באמת). וע"פ פשוט הגמ' הו' אלו ג' הסברות שונות ומחולקות זמ"ז.

אמנם מצינו בדברי התוס' לעיל (ג, ב), דלכאור' לא חילקו בין הסברות הללו, וכדלקמן.

(א) רש"י הסביר שם דהא דהוצרך רבה להסביר בטעמא דשבועתא מב"מ "והאי בכוליה בעי דלודי ליה וכו'", הי' בכדי לתרץ דאיך אפשר להשביעו הא "מיגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא וכו'", ומקשים ע"ז התוס' "דהא מסיק לקמן (ו, א) דחשיד אממונא ל"ח אשבועתא" ! ולתרץ דברי רש"י כבר כתבו ראשונים ואחרונים (ראה רמב"ן ומהרמ"ש שם ועוד), דלפי ההסברה בסוגיין שמשביעין את החשוד מחמת חשש סמ"י, נמצא, דבאמת כן הוה חשיד אממונא חשיד אשבועתא, והרי סברא זו נאמרה ע"י אביי שהי' תלמידו של רבה, וא"כ אפ"ל שרבה סב"ל כאביי תלמידו.

אלא דלכאור' קשה לאידך גיסא דמה הקשו תוס' ארש"י, הרי לדעת כמה מהראשונים (רי"ף ועוד) הרי ההלכה הוא כאביי, ואפי' להשיטות דאין הלכה כמותו, מדוע א"א לפרש בפשיטות דרבה כן סב"ל כאביי תלמידו ! ?

(ב) התוס' הסבירו שם דהא דר"ח הוצרך לק"ו - ללמדנו הדין שגם בהעדאת עדים על מקצת הטענה מחייבים שבועת מב"מ - הוא משום דקס"ד דבמקרה כזה לא שייך להשביעו דהרי כפר בכל וא"כ לא שייך כ"כ אישתמוטי והוה חשיד אממונא וכו'. וע"ז קמ"ל ק"ו "דלא הוה גזלן בהכי דאשתמוטי קא מישתמיט וכו'". וממשיכים "ואע"ג דאמרינן לקמן (ו, א) דלא אמרינן מיגו דחשיד כו', מ"מ גם התנא משמיענו דלא אמרינן מק"ו וכו'".

וכבר העירו ע"ז (ראה במהרש"א, מהר"ם ובהמובא באוצר מפרשי התלמוד שם), דלכא' הרי בדברי התוס' הללו לאו רישא סיפא; דתחלה כתבו דקמ"ל ק"ו דאמרינן אישתמוטי כו', ואח"כ כתבו שהתנא משמיענו בק"ו זה דלא אמרינן דמיגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא, והרי מהמשך הסוגיא משמע (כנ"ל) שהן שתי סברות שונות זמ"ז?!?

ב. ואוי"ל, דלדעת התוס' אין כאן באמת ג' סברות שונות ומחולקות זמ"ז, אלא דביסודן חד הן, ורק שבאין בציוורים שונים. ויתבאר בהקדם מה שלכא' צ"ע בכ"א מהן:

א) בהסברא ד"לא אמרינן מיגו דחשיד אממונא וכו'": הקשו התוס' 'וא"ת א"כ אמאי גזלן פסול לשבועה כו', ותירצו "דגזלן לא פסול לשבועה אלא מדרבנן ולעדות הוא דפסול מדאו' משום אל תשת רשע עד. וי"מ בשם ה"ר יהודה החסיד הא דחשיד אממונא כשר לשבועה משום דשמא ע"י שבועה יפרוש מגזל אבל גזלן ודאי כמו שמממון אינו פורש ה"ה משבועה וכו'".

וצ"ע לכא' בב' התירוצים; בתי' הראשון לא הסבירו התוס' כלל מדוע אין החשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא מדרבנן כמו שהגזלן פסול מדרבנן (דהרי חושדים אותו בגזלנות)!! [ובגיטין (נא, ב) כתבו - התוס' - בזה הסבר: "ולא גזרו רבנן אלא היכא דנודע פסולו דגנאי הוא להשביעו". אמנם לכא' כאן באו הדברים סתומים לגמרי].

ובתירוקן השני לא הסבירו התוס' כלל מדוע גם בגזלן ודאי לא יפרוש מגזל זה מחמת חיוב שבועה (וברמב"ן ביאר הדבר ע"פ הסברות דבעבר ושנה נעשה לו כהיתר, ושאין אדם עושה תשובה לחצאין וכו', אמנם גם בזה הרי דברי התוס' עצמם סתומים לכא'?!?

ב) בהסברא "דאישתמוטי קא מישתמיט": הנה הגמ' הוכיחה סברא זו מהדין ד"הכופר במלוה כשר לעדות", אמנם לכא' צ"ע בזה, דהנה בגמ' לקמן (יז, א) מבואר, דהכופר במלוה כן הוחזק כפרן לאותו ממון, וכך גם נפסק בטושו"ע (סי' עט). ונמצא דהסברא דאישתמוטי מועלת רק לענין ממון אחר (שלא נפסל לממון אחר מחמת האי סברא דאישתמוטי כו'), ואכן כן מפורש - חילוק זה בין אותו ממון לממון אחר - בטושו"ע שם. וא"כ איך אפשר להשתמש בסברא זו לענין להשביע מי שחשיד אממונא, הרי החשד הוא על ממון זה עצמו

שמשיעים אותו עליו, ושוב לא מהני לעינן זה האי סברא דאישתמוטי ! ?

ג) בהסברא דספק מלוה ישנה וכו': כבר הרגישו התוס' בהקושיא דלפי סברא זו מדוע הרי הכופר בפיקדון פסול לעדות, הלא י"ל דכפר רק מחמת סמ"י? וכתבו ע"ז: "אבל בגזלן ודאי וכופר בפיקדון אין להכשיר מטעם שמא סמ"י יש לו עליו". ואע"פ שלא ביארו במפורש מדוע אין להכשירם, הרי משמעות הדברים לכאור' הוא ע"ד מה שביאר בזה הרמב"ן (ועוד) באריכות יותר, שזהו בגדר אין ספק מוציא מידי ודאי; דהרי בודאי עשה מעשה של גניבה וספק שמא הי' מחמת סמ"י ואין בכח הספק להוציא מידי הודאי.

אמנם כבר הקשה ע"ז הר"ש די וידאש ז"ל בשטמ"ק דבאם יש סברא כזה של סמ"י, אז אין בכפירת הפיקדון מעשה של ודאי פסול, דהרי לפי סברא זו אכן לא עשה מעשה הפוסלתו, ושוב איך שייך כאן האי סברא דאין ספק מוציא מידי ודאי?

ג. ואולי יש לבאר כ"ז ע"פ (עוד) הקדמה אחת: דהנה בהאי דינא ד'חשיד אשבועתא' יש לחקור, האם הפירוש הוא שפשוט חושדים אותו שישקר בשבועתו ושלכן אין משביעים אותו (או משום שזה לא יברר לנו המציאות, או משום שזה לא יעזור להפרישו משקרו - יעויין בדברי מו"ר הרב וואלבערג שי' בגליון העבר שהאריך בסברות אלו), או שזהו דין 'פסול', שאדם שעשה כך וכך יש לו גדר של חשוד ושלכן הוה פסול לענין שבועה (ואינו מיוסד על חשש שישקר בפועל).

[וכבר חקרו האחרונים חקירה זו לענין פסול רשע לעדות, אם הוה מחמת חשש משקר או דין פסול. ובקצה"ח (סמ"ו סק"ז) נקט שהוא (רק) דין פסול ולא משום חשש משקר. ולכאור' כן הוא משמעות התוס' בסוגיין (בד"ה דחשיד) במש"כ "ולעדות הוא דפסול מדאו' משום אל תשת רשע עד וכו'". ובתוד"ה "בלא דמי" מבואר ד"הפסול לעדות פסול לשבועה", והמשמעות מזה הוא לכאור' דהוה אותו גדר פסול].

ונראה דשיטת התוס' הוא כאופן השני - שחשוד הוא דין פסול לשבועה ולא חשש משקר גרידא. ויש להביא לזה כמה ראיות מהמשך הסוגיא, ומהם:

בגמ' מבואר דהא דמשביעין את הנפקד (שרוצה לשלם עבור פיקדון שטוען שאבד) שבועה שאינו ברשותו - אינו משום דחשיד אממונא ל"ח אשבועתא, אלא - הוא משום דמורה היתר לעצמו משום שמשלם

עבור הפיקדון. ומק' ע"ז הגמ' "והא קא עבר על לאו דלא תחמוד?
[ומתרץ] לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו". ומדייק המהרש"א
מתוך דברי התוס' כאן דפירוש הגמ' הוא שאכן כן הוא האמת - דלא
עוברים על לא תחמוד כשנותנים הכסף. ולכאור' צלה"ב מדוע פירשו
התוס' כן את הגמ' אף שלכאור' אין זה פשטות המשמעות כלל! ?

ובאותו תוס' מקשים "וא"ת והא כי יהיב דמי נמי חמסן הוה"?
וצלה"ב מדוע א"א לתרץ קושיא זו עם אותו תירוץ של הגמ' -
שלאנשים לא נחשב לאיסור כ"כ בשעה שנותנים הכסף - (וכמו שאכן
תירצו אחרים)?

ולכאור' הרי התירוץ לב' השאלות פשוט: דלדעת התוס' אינו נוגע
ה'חשבונות' שהאדם עושה בשעה שעושה מעשה של איסור, דבאם
באמת עבר על לא תחמוד או על איסורא ד'חמס' ה"ה נעשה בזה פסול
לשבועה, ואע"פ דמצד החשבונות שלו אפשר שאין לנו לחושדו
שישבע לשקר לפועל, מ"מ היות שנעשה פסול במעשיו ה"ה בכלל
'חשוד' וכבר א"א להשביעו. ומובן א"כ מדוע הוצרכו התוס' לפרש
שאכן לא עבר על לאו דלא תחמוד או על איסור ד'חמס'.

ולהעיר נמי ממה שיש שינוי בלשון התוס' מלשונו של רש"י בביאור
הסברא דחשיד אממונא ל"ח אשבועתא; דרש"י כתב "דחמיר הוא
לאינשי איסור שבועה מאיסור גזילה", משא"כ התוס' כתבו "משום
דשבועה חמורה. . . שהעולם נזדעזע על לא תשא...". והיינו שהתוס'
לא הזכירו הסברות של 'אינשי', אלא שהיות ושבועה חמורה
בעצמותה לכן הרי הפסול לדבר שהוא קל ממנה לא נהי' בד"מ פסול
גם עבורה.

(ויש לבאר עפ"ז עוד כו"כ דברים, כמו פלוג' התוס' עם רש"י בענין
שבועה שלא שלחתי בה יד, ופלוגתתם עם הר"י מיגאש באם אפ"ל
פסול לעדות וכשר לשבועה או לא ואכהמ"ל).

ד. ודאיתנין להכא י"ל ד- לדעת התוס' - יסוד הדבר דחשיד אממונא
לא הוה חשיד אשבועתא הוא, דכ"ז שלא נעשה בגדר 'פסול' כבר
אממונא, לא חל עליו שם פסול מחמת חשודא גרידא. אלא די' ד'
ביאורים למה:

א) דגם כשנעשה כבר פסול אממונא, הר"ז רק פסול מדרבנן (לענין
שבועה), והחכמים לא פסלו אלא מי שיודעים שגזל ולא מי שרק

חושדים אותו ע"ז (תירוץ הראשון הנ"ל של התוס' בביאור הסברא דל"ח אשבועתא).

(ב) דהיות ששבועה זו נועדה להפריש אדם מהגזילה, א"כ עדיין לא נגמר 'פסולו' על הממון הואיל שאפשר שעי"ז אכן יפרוש [משא"כ באם כבר נעשה גזלן מקודם הרי כבר חל עליו שם פסול כמובן]. (תי' השני בתוס' הנ"ל).

(ג) דהיות וישנה אפשרות דאישתמוטי קא מישתמיט - אע"פ דאפשרות זו לא מספיקה להכשירו מהשם פסול שחל עליו על מה שעשה כבר - הר"ז מספיק עבור זה שלא יחול עליו שם פסול על דבר שעוד לא חל עליו שם פסול ודאי (כמו להעיד על דבר אחר, או ליטבע על דבר זה שרק חושדים אותו עליו).

(ד) דהיות וישנה אפשרות של סמ"י כו', לכן לא חל עליו שם פסול לענין לפוסלו מחמת חשדא בעלמא.

ונקודת הענין: שכ"ז שכבר חל עליו שם פסול לענין מסויים (כמו בכופר במלוה לענין אותו ממון) או לכל דבר (כמו בכופר בפיקדון) - לא מהני כל סברות אלו לבטל ממנו שם פסול שחל עליו. משא"כ כ"ז שעוד לא חל עליו שם פסול - אלא שחושדים אותו - כבר מהני סברות אלו לומר שלא נהי' פסול מחמת חשדא בלבד, ושוב אין סיבה שלא להשביעו (לדעת התוס' כמובן).

ה. והנה כתב הרא"ש בסוגיין (סי' ט) דלפועל אין נפקותא בין הסברא בגמ' דחשיד אממונא ל"ח אשבועתא לסברת אביי דחיישינן לסמ"י, משום דגם לאביי לא אשכחן מי שהוא חשיד אממונא בלי עדים (דהא תמיד חיישינן לסמ"י), ולאידך הרי מי שפסול ע"פ עדים ה"ה פסול אליבא דכו"ע מדין גזלן.

והקשו ע"ז (בדרישה ותומים סי' צב), דלכא' כן יש נפקותא בין השיטות במקרה דלא שייך הסברא דסמ"י, כמו אם החשוד מחל לו כל המלוות שיש לו עליו (וכמ"ש נפקותא זה כמה מהראשונים בסוגיין) ! ?

אמנם גם בטוש"ע (שם) לא חילקו בזה כלל, וכתבו בפשיטות שמחמת האי סברא דמלוה ישנה א"א להיות 'חשוד' בלי עדים. וצלה"ב למה ?

גם תמוה ביותר מה שבטוש"ע מובאים דברי אביי ד"ש מא מלוה ישנה יש לו עליו", ולא כבמסקנת סוגיין דהחשש הוא משום ספק

מלוה ישנה שיש לו עליו. והרי בסוגיין הקשו על הסברא דמלוה ישנה כו' ד"אי הכי נשקול בלא שבועה"? ושלכן נשתנה הסברא כנ"ל, ומדוע הביאו הטושו"ע ההו"א ולא המסקנא?

ואוי"ל הביאור בזה (ע"פ הנ"ל): דבהא דאמר אביי דחיישינן למלוה ישנה כבר תירץ לנו מדוע לא חל כאן הפסול דחשוד ושלכן אפשר להשביעו [וכמשנת"ל, להיות שיש כאן רק חשד עליו, הרי מספיקה האי אפשרות שלא להחל עליו שם פסול מחמת חשד זו].

אמנם המשך השקו"ט דהגמ' הוא לברר בדיוק על מה כן חושדים אותו, משום דאע"פ שכבר נתברר לנו שאינו בגדר פסול לשבועה הרי יש כאן בעי' אחרת: דאם חושדין אותו על מעשה של גניבה ממש הרי בודאי ישקר גם על השבועה, ולאידך באם החשד הוא רק על שיש כאן מלוה ישנה "אי הכי נשקול בלא שבועה"?

וע"ז תירצה הגמ' דאכן יש אפשרות להשביעו ושהשבועה אכן תפעל משהו - בחשש דסמ"י כמבואר בהסוגיא.

אמנם בטושו"ע אין כ"ז נוגע משום דשם מדובר רק על יסוד הדבר, דהאדם אינו נעשה פסול לשבועה בלי עדים שהעידו עליו כנ"ל. ולזה מספיק עצם דברי אביי דשמא מלוה ישנה כו'.

וי"ל עוד, דלפי דברי אביי אלו הרי בכל מקרה א"א לפסלו מחמת חשדא בעלמא, דתמיד צריכים לקחת בחשבון כל סברא שהי' אפשר להיות לאותו אדם בכדי להצדיק את מעשיו - דמחמת אותה סברא עכ"פ א"א לפוסלו מחמת חשדא בעלמא. ונמצא דבאמת אין נפקותא בין השיטות כמ"ש הרא"ש וכמבואר בטושו"ע (וכדברי התוס' שהבאנו בראש דברינו).



חזקת ממוון - גברא או חפצא

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער
ר"י תות"ל - חובבי תורה ורב בבריטון ביטש

הרמב"ם הל' בכורות פ"ב ה"ו פסק דספק בכור "אם תפסו כהן אין מוציאין מידו" והוא כרב המנונא בב"מ ו, ב. והקשו עליו דבמסקנת הגמ' הוכיח רב חנניה כשיטת רבה דמוציאין מידו ממתני' דהספיקות נכנסין לדיר ואת"ל אין מוציאין מידו נמצא דפוטר עצמו מחיוב מעשר

בממונו של כהן. כמה תירוצים נאמרו בזה ליישב שיטת הרמב"ם, ונעמוד בזה על שנים מהם והנפ"מ בזה לדינא לשיטת הרמב"ם.

הרשב"א (שו"ת סי' שיא, הובא ונתבאר בפס"ד להצ"צ חו"מ סי' כה) מיישב דהרמב"ם סבר שהוכחתו של רב חנניה אינה הכרחית משום שיש לחלק בין ספק בכור לדין הספיקות נכנסין לדיר, דבספק בכור הוי ספק מעיקרא מעת שנולד הבכור ולכן יש עליו דין ספק ממון ואם תקפו כהן אין מוציאין מידו, אבל בספק פדיון פטר חמור הישראל לוקח שה שמעיקרא היה בודאי שלו ופודה בו הפטר חמור העומד בספק ועי"ז חל גם על על השה דין ספק ממון להכהן, אזי אמרינן דאין בכח הספק להוציא מהחזקה דמעיקרא שיש בהשה שהי' בודאי של הבעלים, ובזה גם הרמב"ם יודה דאם תקפו מוציאין מידו.

אבל הכסף משנה מתרץ "וסייעתא דרב חנניה לאו סייעתא כולי האי, דכיון דברשות ישראל הוא והמוציא מחבירו עליו הראיה, אע"ג דאם תקפו כהן אין מוציאין מידו, לא נפיק מידי ממונו של ישראל ושפיר יכול לפטור עצמו בו". והוא סבר דכל זמן שהכהן עדיין לא תקפו והוא ביד הישראל יכול לעשות בו כטוב בעיניו וגם לפטור עצמו מחיוב מעשר, אע"פ שאם אח"כ תקפו כהן אין מוציאין מידו. והוא ע"ד שכתב התוס' לעיל ד"ה והא כו' דבדין כל דאליה גבר אע"פ שיכול לחזור ולתופסו מ"מ אם תקפה והקדישה כשהוא תחת ידו נשאר בקדושתה ועי' בשטמ"ק ו,ב ד"ה כתב מהר"י כץ כו' בשם הגליון "דכיון דהוי דינא כד"ג אז כל זמן שהי' בידו היא כשלו ויכול למכרה ולהקדישה" (ודלא כביאור הנתה"מ סי' קלח ונחלת דוד שם).

נמצא דיש נפ"מ בין הרשב"א להכס"מ בדין ספק פדיון פטר חמור, דלהרשב"א בשיטת הרמב"ם אם תקפו מוציאין מידו משום החזקה הראשונה שהי' לו ביד בעליו הישראל, ולהכס"מ גם בזה סבר הרמב"ם דאין מוציאין מידו. ולפי הכס"מ יש ללמוד מזה כלל בדיני תפיסה דגם אם יש להמוחזק הראשון חזקה קמיתא דחזקת מרא קמא מ"מ מועיל התפיסה ואין מוציאין מידו.

וצ"ע בסברת הכס"מ למה לא מועיל החזקת מרא קמא של המוחזק הראשון להחזיקו בידו, ואף דסבר הרמב"ם דבספק ממון יש לכל אחד הזכות לתפוס, מ"מ יש להראשון זכות וטענה נוספת מצד החזקת מרא קמא, וזה הי' צריך להכריע לטובתו (וכסברת הרשב"א).

ועוד צ"ע בעיקר דברי הכס"מ, שהרי להרמב"ם דתקפו כהן אין מוציאין מידו היינו משום דסבר דדין המע"ה אינו בירור ונשאר עליו

דין ספק וממילא יכול השני לחזור ולתופסו (עי' קובץ הערות יבמות סי' תרעה), וא"כ השה הזה שהוא ספק פדיון פטר חמור הוא ספק ממון אצלו והיאך הוא יכול לפטור את עצמו בזה מחיוב מעשר ודאית שיש עליו (כהוכחת רב חנניה).

והנה בקונטרס הספיקות כלל א סי' ה יצא לחקור בעיקר דין החזקה מרא קמא אם הוא כחזקה קמיתא באיסורים דבספק אוקמינן על החזקה וכשנשאר בחזקתו הראשונה הוא בדין ודאי או דילמא אין גדר חזקה קמיתא בדיני ממונות דממונא מאיסורא לא ילפינן אלא החזקה מרא קמא הוא מדין מוחזק דאין בדינו להוציא מידי המוחזק אע"פ שאין המוחזק מוכיח בעלותו בבירור ודאית. וראה שערי תורה כלל ח פ"ד.

ונראה דנחלקו בזה הרשב"א והכס"מ, דהרשב"א סבר דיש בדיני ממונות גדר חזקה קמיתא ולכן נדון הספק פדיון פטר חמור כפי חזקתו הראשונה שהי' בודאי של הישראל ונשאר עליו דין ודאי של ישראל ויכול לפטור את עצמו בזה מחיוב מעשר, אבל הכס"מ סבר שאין גדר חזקה קמיתא בחזקת ממון ולא נתוסף על הישראל שום מעלה במה שהי' שלו קודם שנולד הספק דגם החזקה מרא קמא הוא רק מצד שהי' מוחזק בו והרמב"ם כבר פסק דבספק ממון אין מוציאין מידי התופס מן המוחזק.

מיהו עדיין צ"ע למה לא נאמר גם בממון דאוקמינן הדבר על חזקתו הראשונה, ואע"פ דילפינן לה מנגעים בחולין י, א וממונא מאיסורא לא ילפינן, מ"מ היכא שיש גם סברא ילפינן ממונא מאיסורא כמובא בשדי חמד מע' מ כלל לה, ובחזקת ממון יש גם ענין של סברא שלא להוציא הדבר ממצבו הראשון בלי הוכחה "דאין לנו לבדות הנולד וההשתנות אלא משעת ראותנו כו' אין לנו לבדות ההשתנות ממון מיד בעליו כ"א כאשר יוכרח "כמ"ש בשו"ת מהר"י קולון סי' עב. (בשגם דבכל ממון יש גם צד איסור גזל והחזקה קמיתא הי' מועיל לברר האיסור גזל וממילא נעשה שלו גם מדיני ממונות). ועכ"פ גם מצד הסברא הי' החזקה קמיתא צריך להועיל להמוחזק הראשון להוסיף בו כח למנוע תפיסת השני.

ונראה דכ"ז תלוי במה שיש לחקור בעיקר גדר בעלות בממונו של אדם, אם הוא דין בהחפצא דהחפץ אסור לכל אדם מפני שבעלותו מונח בגוף החפץ (ע"ד ויקם שדה עפרון גו' שגוף השדה הי' לה תקומה מיד הדיוט לידי אברהם), או דילמא אין הבדל בגוף החפץ אם

הוא ביד ראובן או ביד שמעון דכל דין בעלות הוא רק בהגברא במה שיש לו הזכות להשתמש בזה כרצונו וכשעובר הבעלות לידי חברו לא נעשה שינוי בגוף החפצא ועד"ז כתב המהר"ל בבאר הגולה באר שני שמבאר בזה הדין דיאוש שלא מדעת (ב"מ כא, ב) "שהממון של אדם אינו עצם מעצמו ובשר מבשרו רק הוא קנינו אשר הוא שייך לאדם, ולפיכך כאשר נאבד הממון ממנו כו' הרי דבר זה אינו עוד ממנו כלל שאינו ברשותו וגם אינו בדעתו והוא הפקר גמור", ועי"ש דמבואר דכל בעלותו בממון אינו מפני איזשהו שייכות שיש לו בגוף הממון כ"א הוא מפני הגברא במה שהממון נמצא ברשותו או דעתו עליו וכשמסלק דעתו ממנו אפילו "שלא מדעת" מסתלק בעלותו ונעשה הפקר.

ועי' בירושלמי שבת פ"ג ה"ג דהקורע על מתו בשבת יצא ואינו דומה למצה גזולה דהוי מצוה הבאה בעבירה משום "תמן גופה עבירה, ברם הכא הוא עבר עבירה". ויש מפרשים דבגזל העבירה הוא בהחפצא ולכן לא יצא משא"כ בשבת האיסור בהגברא, עי' בשדי חמד כללעז אות ה.

ולהעיר מד"ה החדש תרס"ו ע' קסא "הקנין הוא כו' שמוציאה מרשות המוכר לרשותו שאין זה התחדשות כלל בגוף הדבר". אבל בס' המאמרים מלוקט א' ד"ה באתי לגני תש"מ בשם הבעש"ט בכש"ט סי' ריח "דבר שנמצא ברשותו של ישראל ישנם ניצוצין קדושים השייכים לשרש נשמתו".

ולפ"ז י"ל דמאן דסבר שחזקת מרא קמא באה מצד החזקה קמייתא היינו מפני שיש בעלות בגוף החפצא ואין לשנות החפצא מפני הספק ולכן לא מועיל תפיסת השני מפני שהתפיסא אין בכחו להוציא מהבעלות שבחפצא. אבל מאן דאמר שחזקת מרא קמא הוא רק דין מוחזק הוא מפני שכל ענין הבעלות בממון הוא מצד הגברא, ולכן לא שייך ללמוד דין חזקת ממון מחזקה קמייתא באיסורים דשם האיסור בגוף החפצא ונשאר במצבו גם לאחר שנולד הספק, משא"כ בממון הכל תלוי בהגברא ותפיסתו ולאחר שתפס אין זכר לתפיסת הראשון שהרי כל הזכות שיש לאדם בממונו הוא רק מצד שהוא ברשותו כמ"ש המהר"ל וכשנתפס נשתנה הרשות ואין מוציאין מידו.

והרשב"א סבר דיש גדר חזקה קמייתא בהחפצא של ממון ולכן סבר דגם הרמב"ם מודה דבכה"ג מוציאין מידו, משא"כ בספק בכור שאין חזקה קמייתא והוא ספק שקול לכן דנין עליו רק מצד זה שהוא ברשותו ומועיל התפיסא להוציא מרשות הראשון. אבל הכס"מ סבר

שחזקת ממון הוא דין בהגברא ולא נתוסף כלום בחזקה הקמייתא דמרא קמא, שהרי הבעלות נקבע לפי מה שהוא ברשותו ובשליטתו עכשיו, וגם החזקת מרא קמא היה רק במה שהי' מוחזק בפועל לפני תפיסת השני, ולכן אין הראשון יכול להוציא מתפיסת השני. ועי' קונה"ס שם סי' ד באם מוקמינן בחזקת מ"ק כששניהם מוחזקים.

והנה בקונה"ס שם סי' ח כתב דבכל ספק ממוןא דאמרינן קולא לנתבע משום דין דהמוציא מחבירו עליו הראי', הוא נעשה שלו לגמרי ואם קידש בו אשה היא ודאי מקודשת. אבל במקום שמהני תפיסא וכן להרמב"ם שפסק אין מוציאין מידו, אם קידש בו אשה היא ספק מקודשת אפי' אם השני עדיין לא תפס אותו, משום דאם מועיל תפיסא הרי זה הוכחה שהממון עומד בספק. ועד"ז כתב בשו"ת חמדת שלמה חו"מ סי' ו באתרוג שמוחזק בו מספק ורוצה לצאת בו ביום ראשון דסכות דבעינן לכם, דיהי' תלוי באם תקפו השני מוציאין מידו.

אבל באמרי בינה או"ח דיני יו"ט סי' כא אות ד-ו חלק עליו לענין אתרג דאפשר לומר דגם אם מהני תפיסא מ"מ כל זמן שלא תפיס הוא שייך להמוחזק בתורת ודאי "השתא הוא לכם ויש בו דין ממון". וכן בשערי ישר ש"ה פ"ח פליג על הקונה"ס לענין קידושין דגם אם הדין דאין מוציאין מידו מ"מ "כיון דכ"ז שהחפץ תח"י יכול להשתמש בו ולעשות עמו כאדם העושה בתוך שלו כמו"כ יכול לקדש בו האשה".

ולכאור' סוגית הגמ' מוכח כהקונה"ס וחמד"ש מזה דר' חנניה מוכיח מדין דהספיקות נכנסין לדיר דיכול לפטור את עצמו ממצות מעשר בממון שמוחזק בו מספק, ומוכיח מזה דתקפו כהן מוציאין מידו דדוקא אז נעשה שלו בתורת ודאי ויכול לפטור עצמו מחיוב מעשר, משא"כ אם הי' הדין דאין מוציאין מידו לא הי' אפשר לפטור את עצמו מהמצוה. ואם כן הוא במצות מעשר, כמו"כ יהי' הדין במצות אתרוג וכסף קידושין, דרק אם הוא שלו בתורת ודאי וא"א לתופסה ממנו רק אז יכול לפטור את עצמו מחיובים שלו.

ברם לפי שיטת הרמב"ם לא קי"ל כהוכחת ר' חנניה, אלא דהטעם שיכול לפטור את עצמו מחיוב מעשר הוא כפי שביארו הכס"מ "דכיון דברשות ישראל הוא והמוציא מחבירו עליו הראיה כו' לא נפיק מידי ממונו של ישראל ושפיר יכול לפטור עצמו בו". ומסתבר דכמו שהוא במצות מעשר כן הוא גם במצות אתרוג וכסף קידושין לפי הכס"מ בהרמב"ם.

וביאור הדבר הוא כנ"ל דכיון דכל ענין הבעלות הוא בהגברא א"כ תלוי במי מוחזק בו באותו שעה וממילא נעשה שלו לגמרי - של המוחזק - לכל דיני התורה, משא"כ באם נאמר שבעלות הוא בהחפצא מאי מועיל חזקת הגברא לשנות הספק בגוף החפצא, והיאך יפטור עצמו מחיוב מעשר או מצות אתרוג שעל קרקפתא דגברא כשגוף החפצא עומד בספק.

ובזה מיושב גם מש"כ בקונה"ס שם ס"ו בשם אחיו ר"ח הכהן לחלוק על הכס"מ דאם אין מוציאין מידו אזי הוי ספק ונעשה שלו רק מצד שזכתה לו התורה א"כ הוי כלקוח עי"ש, ולהנ"ל מיושב שפיר דהכס"מ סבר דכיון דבעלות הוא בהגברא אזי חזקתו לבד עושה את זה שלו מעיקרא ואין צורך שהתורה יזכהו לו ולכן לא הוי כלקוח.

(ולחודדי י"ל שהרמב"ם בזה הוא לשיטתו בדיני הספיקות דסבר בדיני איסורים דספיקא דאורייתא לקולא מדין תורה, ולכאוי' היאך הותר ספק איסור ולא חיישין שמא יפגוש בהאיסור, וי"ל דסבר דכל איסורי התורה הם איסורי גברא כשיטת הריטב"א בנדרים סופ"א וכשהתירה התורה את הספק להגברא לא שייך לפגוש בהאיסור ועי' א"ת ח"ב ע' אסור חפצא וגברא וש"נ. וראה בשב שמעתתא ש"א פ"ג דלהרמב"ם ספק בכור הי' צ"ל "כודאי חולין הוא" ומותר בגיזה ועבודה, והוצרך ליישב דכיון שיש לכהן זכות לתפוס זה פועל שיהי' בו גם איסור גיזה עי"ש, וזה דלא כהבנת השערי יושר ש"א בשיטת הרמב"ם. ואכ"מ להאריך)

ונראה דהקונה"ס שם סבר דדין ספק ממונא קולא לנתבע נחשב כמציאות של "ספק", ולכן הי' קשה קושית הר"י באסן מה דלא חיישין בכל ספק ממונא לספק איסור גזל, ומיישב "שלא אסרה התורה את הגזל אלא מה שהוא של חברו מצד הדין כו' והלכך ספק ממונא שהדין הוא המע"ה גם דרשא דאיסורא לית בה כשאינה מחזירה", ומביא שעד"ז כתב באו"ת דהתורה לא אסרה את הספק גזל. וגם לאחר ישובו משמע מדבריו דנחשב כמציאות של "ספק" רק שהתורה התירו, ולכן כתב אחיו שנחשב כלקוח היינו שהתורה זכתה לו והוציאו מגדר "ספק" שיהי' לקוח בידו. וזהו גם הטעם שסבר דאם אין מוציאין מידו נשאר בתורת "ספק" ואם קידש בו אשה הוי ספק קידושין.

אבל לפי הכס"מ בהרמב"ם לא הוי בגדר "ספק" כלל אלא הוא בודאי שלו כל זמן שהוא תחת ידו, והטעם כנ"ל שכל דין הבעלות הוא מצד חזקת הגברא. וממילא לא שייך כאן קושית הר"י באסן כיון דאצל

המוחזק לא הוי ספק גזל כלל, שהרי גזל הוא נקבע לפי הבעלות, וממון המוטל בספק הוא לגמרי בבעלותו של המוחזק. וקושיית הר"י באסן הוא רק אם נאמר דאיסור גזל הוא בהחפצא כמו בשאר איסורים, א"כ קשה היאך מותר לו להשתמש בספק גזל והוא פוגש באיסור, ולכן הוצרכו ליישב שהתורה התירה ספק זו.

(ומש"כ בזה בשערי ישר ש"ה פ"א "דקודם שחל עלינו מצות ה' כו' צריך שיוקדם עלינו חיוב משפטי", ח"ו לומר כן שמצות ה' יהי נקבע לפי חיוב משפטי, אלא שמשפטי התורה בדיני ממונות הם רצונו ית' ומצות ה' ולא יוקדם לו שום משפט דאין קדמון כקדמותו, רק דדיני ממונות לחוד ודיני איסורים לחוד והוא גזר בהדין דהמע"ה שהוא שלו לגמרי קודם שתפסו השני כמ"ש בכס"מ. ועי' בקונ' ענינה של תורת החסידות דגם המצות דמשפטים כמו דיני פקדון לא מתאימים למשפטי השכל אלא בפנימיותם הם חוקים שלמעלה מן השכל.)

ונראה לומר דגם לתוס' דפסק תקפו כהן מוצמ"י אפשר לומר דסבר דחזקת ממון הוא דין בהגברא. דהרי תוס' כתב לעיל ד"ה והא כו' דבדין כל דאלים גבר אע"פ שיכול לחזור ולתופסו מ"מ אם תקפה והקדישה כשהוא תחת ידו נשאר בקדושתה ועי' בשטמ"ק ו,ב ד"ה כתב מהר"י כץ כו' בשם הגליון "דכיון דהוי דינא כד"ג אז כל זמן שהי' בידו היא כשלו ויכול למכרה ולהקדישה". דמזה משמע כדברי הכס"מ שהוא דין בהגברא.

וכן ממה שבפס"ד להצ"צ חו"מ סי' כה (אות ד) מפרש בתד"ה תקפו דהטעם שמועיל חזקה כשנכנס בהיתר שהוא מפני שנעשה מוחזק בשב ואל תעשה ולא בקו"ע, משמע שהוא מצד הגברא. דאם החזקה נידון לפי בעלות מצד החפצא הרי גם בשוא"ת חזקתו מצד הספק בלבד ואין סברא כ"כ לחלק בין קו"ע לשוא"ת, ואדרבה הי' צ"ל דנלך אחר החזקה קמייטא ולא בתר התפיסא בשוא"ת. אבל אם הוא דין בהגברא אזי אמרינן דמה שתפס בהיתר בשוא"ת אוקמינן בידיה, ומה שתפס באיסור בעל כרחו בקו"ע מוציאין מידו.

ובצ"צ שם (אות א) כתב בדעת החולקים על הרמב"ם דלשיטתם המוחזק הראשון בממון העומד בספק נעשה עליו כמרא קמא. ועי"ש (אות ג) שמפרש כן בהרא"ש סי' כד שנחשב מרא קמא מפני החזקה "שאינו צריך ליתנו" לכהן שהוא ענין בהגברא ולא בחפצא.

מיהו בצ"צ שם בהגה לאח"ז חזר בו וסבר דהחולקים על הרמב"ם וכן הרא"ש סברי שיש חזקת מרא קמא בבכור "מצד האם ומצד העובר", היינו מפני החזקה מצד החפצא.

ולמשנה האחרונה של הצ"צ בדעת החולקים על הרמב"ם י"ל דבזה גופא נחלקו הרמב"ם ושאר הראשונים, דלהרמב"ם (לפי הכס"מ) חזקת ממון הוא דין בהגברא ולכן בספקו אין מוציאים מיד התופס דברשות המוחזק קיימי ולא אזלינן בתר חזקה קמיתא דמרא קמא, משא"כ הראשונים סברי דהוא דין בהחפצא ואזלינן בתר החזקת מרא קמא.

ברם הצ"צ עצמו לא הביא ביאור הכס"מ בהרמב"ם כ"א ביאורו של הרשב"א דגם הרמב"ם מודה דבחזקת מרא קמא אזלינן בתרה נגד תפיסת המוחזק, ולשיטתו צ"ל דנחלקו בעיקר דין ספק בכור דלהרמב"ם אין להישראל חזקת מרא קמא ולהראשונים יש שם גדר חזקת מרא קמא. וי"ל שתלוי באם החזקה בהעובר מועיל לאחר הלידה או דהוי כמו דבר שלא בא לעולם כמ"ש בצ"צ שם אות ב. או י"ל שתלוי באם יש קדושה למפרע גם בהעיבור כמובא בש"ש ש"ד פ"ה.

♦ ♦ ♦

חסידות

דביקות בשכינה דרך ת"ח

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בתניא פ"ב: "ובזה יובן מאמר רז"ל על פסוק (עקב יא, כב) ולדבקה בו, שכל הדבק בת"ח מעלה עליו הכתוב כאילו נדבק בשכינה ממש".

וראיתי שהעירו בזה, דהנה מקור הדברים הוא בגמרא כתובות (קיא, ב), ושם הובא דרש זה בתחילה על הפסוק (ואתחנן ד, ד) "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום", ורק לאח"ז איתא שם "כיוצא בדבר אתה אומר לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו כו'".

ואף שכן הוא גם בספרי על הפסוק, מ"מ עדיין צ"ב, שהרי הפסוק ואתם הדבקים הוא קודם לפסוק ולדבקה בו, וגם בגמרא הובאה דרשה זו קודם כנ"ל.

ולכאורה אין לומר שזהו משום שהפסוק ולדבקה בו הוא ציווי ואילו הפסוק ואתם הדבקים הוא תיאור המציאות בלבד, שהרי בתניא כאן לא קאי בהגדרת הציווי אלא רק בטעם הדבר שהדביקות בשכינה היא ע"י הדביקה בת"ח.

והעירני ח"א, שרש"י על התורה בפ' ואתחנן (על הפסוק "ואתם הדבקים גו'") לא הביא את הדרשה במס' כתובות שם, ואילו בפ' עקב שם הביא את הדרשה דידן. ובלקוטי שיחות ח"ד ע' 55 ואילך מבואר טעם הדבר, משום שבפשוטו של מקרא פירוש ואתם הדבקים הוא מלשון "ותדבק נפשו בדינה", שמשמעו אהבה, ורק בפסוק "ולדבקה בו" הבא כציווי בפ"ע לאחר הציווי המפורש "לאהבה את ה' אלקיכם" לפני זה, מוכרח לפרש שהכוונה לדביקות ממש שהיא באה ע"י דביקות בת"ח.

ואולי לפי ביאור זה יש לבאר גם מדוע הובאה בתניא דוקא הדרשה הב'.

ועדיין יש לעיין בגמרא גופא, מאי קמ"ל כפל הדרשות.



שלא לשלם לו כפעלו

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב אזורי - עומר, אה"ק

בתניא ח"א ס"פ יב: "וכן בדברים שבין אדם לחבירו מיד שעולה לו מהלב למוח איזו טינא ושנאה ח"ו או איזו קנאה או כעס או קפידא ודומיהן, אינו מקבלן כלל במוחו וברצונו. ואדרבה, המוח שליט ומושל ברוח שבלבו לעשות ההפך ממש, להתנהג עם חבירו במדת חסד וחיבה יתרה מודעת לו, לסבול ממנו עד קצה האחרון ולא לכעוס ח"ו, וגם שלא לשלם לו כפעלו ח"ו, אלא אדרבה לגמול לחייבים טובות כמ"ש בזהר ללמוד מיוסף עם אחיו". והנה יש להבין:

א) לכאורה סדר הדרישות של אדה"ז הוא בדרך הרגילה, של "לא זו - אף זו", ולכן מתחיל בחסד וחיבה גלויה, ועולה ל"לסבול ממנו". לכעוס, ועולה ל"שלא לשלם לו כפעלו". והנה בס' מ"מ של הרב

חיטריק ע' רלח, הביא מרשימה לרש"ג "היינו אפילו בלא כעס כו'".
ובס' משכיל לאיתן ע' 404 הביא זאת, ולפני כל סדר הדרישות העיר,
שזה כמובן בנוסף לדרישת ההלכה שלא לנקום ושלא לנטור, וציין לס'
החינוך מצוות רמא-רמב. משמעות העניין היא, שאם משלם לו כפעלו
ללא כעס, אם כדי שיימנע מלעשות כך שוב (ועצ"ע) או כדי להקל דין
שמים מעליו, אינו עובר בזה באיסור נקימה או נטירה, ואעפ"כ דורש
אדה"ז שהוא לא יעשה זאת כלל.

(ב) הציון לזהר "ללמוד מיוסף עם אחיו", מובן שהכוונה למה
שעשה עמהם משירדו למצרים, כמבואר בזהר שם ובלקוטי שיחות -
כמובא בקונטרס מ"מ של הרבי לתניא ח"ב ע' צב. אך עצ"ע (על הזהר,
מקור העניין) שהרי בתחילה ציער אותם, אך הרמב"ן (בראשית מב, ט)
פי' שלא היתה לו כל כוונה לצערם (וודאי לא לצער את אביו) אלא היה
חייב לעשות כן כדי להביא לקיום חלומותיו [אולי - כדי שלא יירד
בשלשלאות של ברזל למצרים" כפי שהיה ראוי כמארוז"ל].



הזכרת ר' יהודה במאמר 'באתי לגני'

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

במאמר ד"ה באתי לגני ה'שי"ת אות ה' מביא כדוגמא ל"הטיה
למעלה מן הדעת . . שטות דקדושה" את סיפור רז"ל (כתובות יז, א)
בר' יהודה ב"ר אילעאי שהי' מרקד לפני הכלה וכו'.

והעיר אחד, דלכאורה למה לא הובאה הדוגמא מהנהגתו של דוד
המלך ע"ה המתוארת בספר ש"ב פ"ו "המלך דוד מפזז ומכרכר לפני
ה'" (פסוק טז) ומיכל בת שאול בזה לו בלבה (שם) ואמרה לו "כהגלות
נגלות אחד הריקים" (שם כ) ודוד השיב לה "אשר בחר בי מאביך ומכל
ביתו וגו'" (שם כא) "ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיני" (שם כב)
וברד"ק שם: "יותר ממה שעשיתי אעשה ואשחק לפניו . . ולבזות
עצמי ולהקל". [ובפרט לאור המבואר בכ"מ (לקו"ש ח"א ע' 228-230;
וראה גם ח"ג ע' 914 ועוד) במעלת דוד בענין זה?]

לכאור' היה אפשר לתרץ, כי במאמר הכוונה בין השאר, להוריד זה
לפועל - "ע"י עבודת האדם בעבודת הברורים שלו, שפועל לאהפכא
חשוכא לנהורא" משהו השייך לכאור"א. והנה דוד הי' צדיק גמור (ראה
תניא פ"א) ולכן מעבודתו אין ראוי (כ"כ) לכאור"א.

משא"כ הנהגתו של ר"י בר אילעי הובאה לפס"ד בשו"ע. עיין שו"ע אה"ע סימן סה ס"א: "מצוה לשמח חתן וכלה ולרקד לפנייהם כו'". וכתב הרמ"א שם: "ומצינו שר"י בר אילעי היה מרקד לפני הכלה".

אבל באמת אם משום כך גם דוד מהווה מקור להנהגת כאו"א מישראל - עם ס"ת - כמבואר ב'אגרות קודש' ח"ג ע' רלג: "ומנהג דוד הנביא בזה הוא הוראה לכל ישראל... מוציאים ס"ת מהיכל הבית...".

[וע"ד הצחות: סיום הסיפור בתנ"ך שם הוא, לכאורה, באופן דהיפך הטוב "ולמיכל בת שאול לא היה לה ילד עד יום מותה (פסוק כג) ואילו בגמרא הסיום הוא חיובי שאכן אהני לי' שוטי' לסבא].

אבל באמת קושיא מעיקרא ליתא כמו שתירץ חותני הרה"ח וכו' הר"ר טובי' שי' בלוי: הדוגמא מר' יהודה באה בשל הדגש על שטות (וההדגשות בלשון זה) "שטותי' לסבא" (שהי' מתנהג פשוטה). וכו'. וק"ל.



תכלית השתלשלות העולמות

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

במאמר באתי לגני התשי"א באות ד' כותב "והנה רבנו הזקן מבאר אשר תכלית השתלשלות העולמות וירידתם אינו בשביל עולמות העליונים הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית', ואא"ל שהכונה היא בשביל הירידה" ואח"כ ממשיך "דהנה ידוע כו' ומביא שם מאגה"ק ד"ה 'איהו וחיוהי' בענין שההתהוות הוא מכח העצמות, וממשיך אח"ז: "וא"כ א"א לומר שתכלית ההתהוות היא בשביל עולמות העליונים, שהרי גם עולם האצ"י הוא גילוי ההעלם וא"כ זהו ירידה מאור פניו ית', כי כשהיו אורות האצ"י בהעלמם היו במדרג' גבוה הרבה יותר, ועוד שכיון שזהו רק גילויים הרי אא"ל שהעצמות הוא בשביל גילויים" ולכאור' אינו מובן כי לכאור' הם שני טעמים נפרדים, א) כי כשהיו בהעלמם היו במדרג' גבוה הרבה יותר, וא"כ ה"ז ירידה בשבילם. ב) כי מאחר שהם גילויים הרי א"א לומר שהעצמות הוא בשביל גילויים, ולכן אא"ל שהכוונה היא בשביל עולמות העליונים. וא"כ למה מערב שני הטעמים יחד כי הלשון בתניא שכ' הואיל ולהן

ירידה הכוונה היא לטעם הא', וזה שאא"ל שהעצמות הוא כשביל גילויים זהו עוד טעם?

וכן מ"ש לקמן באות ה' "וזהו שמבאר אדמו"ר נ"ע בענין מה שאא"ל שהכוונה הוא כשביל עולמות העליונים הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית', שהפ' בזה דעולמות העליונים ענינם גילויים שזהו ירידה וגם שהעצמות מובדל מענין הגילויים" שמשמע שהוא מפרש שזוהי הכוונה במה שאומר בתניא הואיל ולהם ירידה, שזהו מפני ב' הטעמים הנ"ל, אבל שם במקום המצוין שזהו ד"ה מצותה משתקע תרע"ח לכאור' אינו הכרח שמה שאומר "ועוד שהרי אצי' בכלל הוא בחי' גילוי, הרי שהוא מקודש ומובדל בערך מהגילויים, וא"כ א"א לומר שכוונת העצמות הוא בהגילויים מאחר שהעצמות הוא מובדל מענין הגילויים" שזהו עוד פירוש בדברי אדה"ז בתניא שמביא שם קודם, אלא שיכולים לפרש שזהו עוד טעם נוסף על הטעם הנאמר בתניא.

◆ ◆ ◆

יראת העונש [גליון]

הנ"ל

בגליון העבר מביא הרב א. פ. שיחי' מה ששאל הר' ח. ר. בענין מ"ש בשובה רנ"ט שיראת העונש "אינו טוב דקדושה כלל" ומקשה ע"ז ממ"ש הרמב"ם "שציונו לירא מביאת עונשו" והרי זה מ"ע וכו' ע"ש, והר' א. פ. מתרץ השאלה והר' א. פ. א. מחזק תירוצו ע"ש.

ואני בער ולא אדע, למה להם להביא ממרחק לחמם, והרי הקושיא הנ"ל יכולים להקשות בשובה רנ"ט גופא, הרי גם שם מביא פסוקים המזהירים על יראת העונש, וא"כ יכולים לשאול אותה השאלה ששואלים על הרמב"ם כי איך יכול להיות מ"ע על יראת העונש, אם זהו לא טוב דקדושה?

אותה השאלה יש גם על הפסוקים שמביא בשובה רנ"ט שהם מזהירים על יראת העונש. והתשובה עכ"ז הוא כמו שאומר בשובה רנ"ט, שזהו יותר טוב מלעשות העבירה, ולכן משו"ז מזהירה התורה ע"ז, ולכן זה גם מ"ע.

(וע"ד לא דיברה תורה אלא כנגד יצה"ר, וכמו שכ' הר' מ. מ. בגליון הנ"ל)

◆ ◆ ◆

אוצר של יראת שמים [גליון]

הרב לוי הכהן כהן

תושב השכונה

בגליון העבר (ע' 93) הקשה הרב ש.ז.ס. שי' על המבואר בד"ה באתי לגני תשמ"ה ס"ב, בענין האוצר שלמעלה שהוא בחי' אוצר של יראת שמים¹, שעל זה אמרו הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים - דלכאורה, במארוז"ל "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" מבואר שהעיקר תלוי בעבודת האדם, ומה שיך זה לפתיחת ובזבז האוצרות של המלך בעת המלחמה?

ומוסיף, שהשאלה מתחזקת בגלל שבכל המשך באתי לגני תש"י לא נזכר כלל הענין דאוצר של יראת שמים. ואח"כ כותב שגם באו"ת² לה"ה מ"מ ששם נתבאר באריכות ענינו של האוצר של יר"ש, לא מבואר ענין בזבז האוצרות בשביל נצחון המלחמה, מהסיבה הפשוטה דלעיל, שלא שיך בזה בזבז, דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים.

[ודבריו תמוהים: האם העובדה שבהמשך באתי לגני תש"י לא נזכר הענין דאוצר של יראת שמים, ובאו"ת לה"ה מ"מ לא נתבאר השייכות לבזבז האוצרות בשביל נצחון המלחמה - מוכיחה שאין קשר ח"ו בין הענין דאוצר של יר"ש לענין בזבז האוצרות בשביל נצחון המלחמה (כמוזכר בקיצור במאמר זה), אך ורק בגלל שהוקשה לו איך שיך בזה בזבז, בה בשעה שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים? !]

ולפלא שלא שם לב שבד"ה צדקת פרזונו לאדמו"ר האמצעי - שמביא בעצמו בהמשך דבריו - מבואר להדיא ובארוכה ענין בזבז האוצר דיר"ש בשביל המלחמה דנצחון היצר (ונתבאר גם בד"ה צדקת פרזונו תרפ"ט).

(1) דרך אגב: מ"ש "ומבאר שם ע"פ דברי המגיד ממעזריטש . . שהאוצר שלמעלה הוא אוצר של יראת שמים" - יש להעיר, שהרבי לא הזכיר ענין זה בשם הרב המגיד, כי אם "כמבואר במ"א", ובשוה"ג ציינו המו"ל לאו"ת לה"ה מ"מ.

אם ה.ש.ז.ס. התכוון בכך לקיים את מנהגו של הרבי להזכיר את כל הרביים במאמר של יו"ד שבט - תנוח דעתו, שכן, הרבי בעצמו הזכיר את המגיד (והבעש"ט) במאמר ד"ה ארבעה ראשי שנים דט"ו בשבט, שנאמר בהמשך למאמר באתי לגני דיי"א שבט.

(2) כצ"ל, ולא כמ"ש שם: בתורה אור.

ומוסיף להקשות מהמבואר בסה"מ מלוקט (ח"ד ע' ש') שביר"ש נאמר הלשון אוצר, כי, ענין האוצר הוא מה שהמלך מקבץ מאחרים, וכן היראה אינה בידי שמים, ועפ"ז יוקשה מ"ש במאמר שהאוצר של יר"ש נמסר לאנשי החיל באופן של בזבוז.

ותוכן ביאורו, ע"פ מארז"ל "הבא לטהר מסייעים אותו", שכאשר מקבל על עצמו יראה (תתאה), אזי פותחים לו את האוצרות ונותנים לו כחות שלמעלה מהטבע (יראה עילאה).

[אך יש להעיר על דבריו, דלכאורה, מארז"ל "הבא לטהר מסייעים אותו" הוא ענין כללי ששייך - בפשטות - לכל עניני עבודת השם, ואינו ענין להעילוי המיוחד דהאוצרות שלמעלה שמבזבזים אותם בשביל נצחון המלחמה].

ובסיום דבריו מגלה, שבעצם, קושיא זו מופיעה בד"ה צדקת פרזונו לאדמו"ר האמצעי ("יש להבין מ"ש דאין לו להקב"ה בעולמו אלא אוצר של יר"ש, הרי זה בהיפוך ממ"ש הכל בידי שמים חוץ מיר"ש"), ומעתיק משם את נקודת הדברים, איך "ב' המאמרים הנ"ל אמת . . ואינם סותרים זל"ז כלל" ויש להעיר בכל זה, שבשוה"ג דהמאמר ציינו המו"ל גם לספר הערכים-חב"ד כרך ב' ע' תכד ואילך, וש"נ.

ושם צויין (בין השאר) ללקו"ת במדבר טו, א, בפירוש מארז"ל "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", ש"שמים נקראו המדות עליונות . . שהן חסד וגבורה הנק' אש ומים, וזהו ענין שמים, אבל יראת שמים אינו תולה בבחינות אלו, כי אם בבחי' שלמעלה מהמדות עליונות דלאו מכל אליון מדות איהו כלל, ועז"נ מי יתן והי' לבבם זה להם ליראה . . בחי' מי הוא א"ס ב"ה הסוכ"ע שאינו מושג כלל".

ושם (ע' תכט): "וזהו שאמרו רז"ל הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים (אף שיר"ש הוא אוצרו של הקב"ה, שאינו תלוי בבחירת האדם), כי [נוסף על זה מה שיר"ש שבאדם (הנולד מהאוצר של יר"ש שלמעלה), תלוי הוא בבחירת האדם, גם] האוצר של יר"ש שלמעלה, אף שאוצרו של הקב"ה הוא, התגלותו ושלימותו הוא - ע"י גילוי אוצר של יר"ש שבאדם".

ועוד שם, שאוצר של יר"ש היינו יראה טבעית שבנקודת תעלומת הלב (שלמעלה גם מיראה עילאה), וצריך להתייגע ביגיעה עצומה לגלותה, בדוגמת המטמון הטמון בתחתיות הארץ, שחופרים אחריו ביגיעה עצומה, ועיקר התגלות יראה זו הוא רק בשביל נצחון הלעו"ז -

דוגמת אוצר המלך שהוא טמון וספון לעולם, ואינו מתגלה רק בשביל נצחון המלחמה. ועל זה אמרו אין לו להקב"ה בעולמו אלא אוצר של יר"ש, כי המשכת עצמותו ית' היא רק ע"י היראה שבנקודת הלב (אוצר של יר"ש), ואין שום דבר בעולם - גם לא הביטול במציאות שביראה עילאה - שיוכל לעורר את העצמות, לבד מיראה זו.



רמב"ם

אין אדם לומד רוב חכמתו אלא בלילה [גיליון]

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

בגליון העבר (ע' 105) כתב הרב ח. ר. להקשות דברי הרמב"ם אהדדי דבהל' דעות פ"ד ה"ד כתב: "די לו לאדם לישן שלישי שהוא שמונה שעות", ולאידך בהל' תלמוד תורה פ"ג ה"ג כותב: "מי שרוצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה...". ובפרט בימות הקיץ שלא משת"ל יותר משמונה שעות מתחלת הלילה עד שתעלה השמש ונשאר שם בקושיא.

ואוי"ל בהקדים דבלקו"ש חכ"ח חוקת ב' מבאר רבינו הא דהמתבקש מחילה לא יהא אכזרי מלמחול, ומאריך שם בביאור השינויים בלשון הרמב"ם בענין זה בהל' דעות פ"ו ה"ו, הל' תשובה פ"ב ה"י והל' חובל ומזיק פ"ה ה"י ובתו"ד כותב ומגדיר: "אין הל' דעות רעדט דער רמב"ם ווי ס'איז א פרט אין דיעות - מדות של האדם, די מחילה ווי ס'איז נוגע צו די מדות פון דעם אדם המוחל עצמו". ועיי"ש שלפי"ז מבאר חילוקים אפי' בנוגע להלכה. אם היסוד הוא דעות ומדות האדם עצמו או כפי שהם נוגעים לשאר הלכות עיין שם. וכ"ה בלקו"ש חכ"ז חוקת ג' שמבאר כמה גדרים בענין "אל יפזר יותר מחומש" ושינויי לשונות הרמב"ם בזה בסוף הל' ערכין וחרמין, פיהמ"ש ריש פאה, הל' מתנות עניים (פ"ז ה"ה) והל' דעות (פ"ב הי"ב) ובתו"ד כותב: "אין הלכות דעות רעדט דער רמב"ם ווי דער

אדם דארף זיך פירן כראוי בעניני דעותיו והנהגותיו... "עיי"ש הביאור והחלוקים להלכה.

ולפי"ז יש לומר דכ"ה בנוגע לשאלה הנ"ל; דבנוגע לאדם עצמו 'דיעותיו' צריך לישון ודי לו בשליש שינה וכו', אבל מצד הל' תלמוד תורה היינו כשהשאלה היא מצד הלכות אלו [ולא דעות והנהגת האדם לעצמו] אה"נ יהגה בהם יומם ולילה, וכד' הרמב"ם הנ"ל.

וכבר כתבתי בא' הקובצים בשנים עברו דאולי אפשר לתרץ כמה וכמה קושיות וסתירות לכאור' מדברי הרמב"ם בהל' דעות למש"כ במקומות אחרים והכל מיוסד על יסוד הנ"ל בלקו"ש. ויש להאריך בזה.

♦ ♦ ♦

הלכה ומנהג

הדלקת נירות בערב יו"ט לפני השקיעה

הרב שד"ב חייקין

רב ומו"צ דקהילת חב"ד - קליבלאנד, אוהיו

הרה"ג הרה"ח הרב דקהילת ליובאוויטש ז"ל הורה שהדלקת נרות ערב יום טוב יהי' דוקא לפני השקיעה אף שמותר להדליקם ביו"ט גם בלילה.

ובספר שבח המועדים - ר"ה יוכ"פ סוכות, ע' 13 מביא גם בשם התורת חסד מלובלין כן, וכן דעת המטה אפרים בסימן תקצ"ט י', ועוד.

ויש להוסיף ביאור בזה, ע"פ מה שנדפס לאחרונה ספר בשם אורות ימי הרחמים (הרב וואהרמאן) ומביא מחידושי הגר"ח מבריסק דבחיוב הדלקה איכא ב' דינים נפרדים דין עונג ודין כבוד והם חלוקים בדיניהם, דין דעונג שייך בשבת עצמה וכשאר גדרי עונג כאכילה ושתי' משא"כ דין דכבוד שהחיוב הוא כבר מבעוד יום שזהו ג"כ בכלל כבוד שבת וגם אם יצויר הדלקה בשבת עצמה אינו מתקיים בזה דין דכבוד שבת.

והנה הרמב"ם פ"י הלכות יום טוב הט"ז כתב דכשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים שוב גם ביו"ט מצוה להדליק את הנרות בערב יום טוב מבעוד יום, והוא יום והוא מצד ההלכה דכבוד יום טוב.

והפסוק אומר (ישעי' פנ"ח) ולקדוש ד' מכובד, וכל יום טוב נאמר בו מקרא קודש, והנה באם ידליקו אחרי השקיעה נרות מצות עונג קיים דהרי נר דולק לפניו, אולם מצות כבוד יו"ט לא קיים שדין דכבוד יו"ט מחייב שידליקו את הנרות מבעוד יום.

ואדרבה הנה בדורותינו שאור החשמל מאור בבית הרי דין עונג שבת מתקיים גם בלי הדלקת הנר, וכל ענין הדלקת הנר הוא בעיקר מצד כבוד. ובאם מאחרים ומדליקים לא מבעוד יום אינו ניכר כל כך שהוא לכבוד יום טוב, דבכל יום מדליקים נר לצורך הלילה ובמה ניכר שמדליקו רק לכבוד?

ולכן כשמדליקים מוקדם לערב קודם השקיעה שפיר ניכר שהוא לכבוד יום טוב.



אופן הביטוי הנכון בה'יהי רצון' שלאחר תקיעת שופר

הרב לוי יצחק ראסקין

דיין ומו"צ דקהילת חב"ד - לונדון, אנגליה

רציתי לברר אופן הביטוי הנכון בה'יהי רצון' שלאחר תקיעת שופר, שמזכירים הראשי-תיבות 'קשר"ק תש"ק קר"ק', אם לבטאותם כצורתם המקוצרת, וכעין שמבטאים בליל פסח 'רצ"ך עד"ש באח"ב', או לומר "תקיעה שברים תרועה תקיעה" וכו'. הענין נוגע למעשה, כי במחזור של ראש השנה עם תרגום אנגלי שהופיע מחדש לקראת ר"ה תשס"ד, שם כתבו שמות הקולות במילואם. וכעת אני מסתייג אם נכון הדבר, ואבקש מהקוראים אם יודעים בזה דבר ברור, נא להודיעני לזכות את הרבים. ואברר נימוקי בזה:

בסידור רבינו הזקן מופיעות הראשי-תיבות "קשר"ק תש"ק קר"ק". ותמהתי על זה, למה שאר התקיעות נרמזו כאן באות ק' ולתקיעה ראשונה של תש"ת רמז באות ת'. ובסידור האריז"ל לר' שבתי רשקובר ולר' יעקב קאפיל ובסידור של"ה הנפוץ נרמזו כולן באות ת', ואילו בסידור של"ה שנת תק"ב ובסידור יעב"ץ נרמזו כולן באות ק'.

ואכן ראיתי שהדיוק בהר"ת קר"ק מבואר מלשון התפלה בכמה מחזורים בסדר תקיעת שופר, לפני סדר תר"ת (כנוסח סידור של"ה שנת תק"ב):

"...שתקיעות קר"ק שאני תוקע תהא מרוקמת על ידי הממונה על היראה ועל ידי אליהו הנביא זכור לטוב בגי' קרק ובגי' ישעיהו..."

[כידוע, בתפלה זו שלטו ידי זדים, ראה שו"ת מנחת אלעזר (ח"א סי' עה). ובשירי מנחה (מילואים לסי' הנ"ל) מציין גימטרי' זו, וכן באגרות קודש של כ"ק אדמו"ר זי"ע (ח"ג ע' קצו). [והכוונה שקר"ק (400) עם הכולל [וכן 'אליהו הנביא זכור לטוב' עם הכולל] הוא בגימטרי' של 'ישעיהו' או של 'ישעיה' (401)].

גם הר"ת קשר"ק עולה הגימטרי' שלו כשמו של מלאך מיוחד, וכן של 'פרכת', כמבואר בסידור הנ"ל בהתפלה שלפני התקיעות. גם להעיר מפתגם הרה"צ הרל"י מבארדיטשוב זי"ע בקשר להכנות לפסח (לקוטי דיבורים ח"א ע' 260).

אך על תר"ת לא מצאתי שם גימטרי'. ועל דרך הרמז יש לציין על היפוכו של 'תש"ק', 'קשת', המוזכרת [לשלילה?] בהקריאה של יום ראשון של ראש השנה ("ויהי רובה קשת" - בראשית כא, כ) ובהפטרה ("קשת גבורים חתים..." - שמואל-א ב, ד). גם להעיר מ"ותשק את הנער" (בראשית שם, יט). עוד להעיר מקהלת יעקב (בהשמטות) ש'תש"ק' הוא ר"ת של 'תריסר שבטין קדישין'. [אך לא נרמז בדבריו אי קאי על הנזכר בתפלה זו או על מקום אחר].

ב. עוד להעיר על מה שבנוסח רבינו אומרים בתפלה זו (לפנ"ז) פעמיים "ומן התקיעה", לפני ולאחרי שברים ותרועה. ובכל סידורים הנ"ל כתוב "ומן התקיעה" רק בתחלה. וילע"ע.

ג. ומדי דברי, רציתי להעיר על תפלת 'יהי רצון' שלפני תקיעת שופר, שבסידורים הישנים לא נוקדה, לבד מתיבת 'א-להי', וכבר היעירתי על זה ב'סידור רבינו הזקן' - עם מקורות ציונים והערות עמ' תקכו הע' 90. וכעת ניתוסף לי בזה קצת בירור, כי ראיתי בסידור יעב"ץ שכתב על תפלה זו:

"ועיקר הכוונה הוא בשני שמות הנזכרים [א-להי המלך, א-להי המשפט] שכל א' מונח בתוך ארבע אותיות של הוי' כדי למתקו".

ובמחזור חב"ד ובסידור תהלת ה' השלם [הישנים] ניקדו האל"ף של 'א-להי' בשבא. ואולי נעשה כן בכוונה, להורות על הניקוד של שם

הוי' [כהניקוד של "זה זכרי] לְעוֹלָם" (שמות ג, טו). [ואף לפי שאר ספרים הנ"ל שניקדו בחטף סגול, י"ל דהיינו כפי הידוע שהחטפין באות במקום השבא באותיות אחה"ע].

[אע"פ שהעיקר בזה הוא רמז על הכוונה בשם זה, בכל זה מסתמא גם יש לבטאות השם כך, למרות שבדרך כלל לא יופיע הקמ"ץ תחת הה"א כי אם בסוף המשפט].



חיוב מזוזה בבית ישראל הנשוי נכרית ר"ל

הנ"ל

בלקוטי דיבורים (ח"ד ע' תקפט) מסופר בארוכה על אחד שיצא לתרבות רעה וגם נשא נכרית ר"ל. ברבות הימים שמע על כך נכד אחיו, והוא פנה אל רבו, ר' אליהו בעל שם. הר"א בע"ש הורה לו לבקר את דודו זקינו וגם נתן בידו כמה תיקונים. גם נתן בידו מזוזה שיקבענו בבית דו"ז הנ"ל "בלי ברכה בפתח הראשון" (שם ע' תקצג). וע"ש בהמשך שה' הצליח דרכו ודו"ז חזר בתשובה.

ורציתי להעיר, אולי הסיבה לקביעת המזוזה בלא ברכה היא בגלל זה שהי' נשוי נכרית, והו"ל בית המשותף עם הנכרי, שהוא פטור מן המזוזה (שו"ע יו"ד ריש סי' רפו). ואולי מניעת הברכה היתה בגלל מצבו של בעה"ב באותה העת, או מטעם אחר.

עוררתי על דבר זה בגלל שהוא נוגע למעשה, במקרה שאיש מתקרב ליהדות אך עדיין נשוי גוי' ר"ל, והוא רוצה לקבוע מזוזה בביתו, אם לקבוע עבורו בברכה. [וה"ה באשה יהודי' הנשואה לאיש נכרי]. וכבר ראיתי מי שהאריך בזה בבירור דיעות הראשונים בפטור בית המשותף עם הנכרי ממזוזה. אך אולי ידוע לאחד מקוראי הגליון פסק-דין ברור בזה, ויואיל לזכות בה את הרבים.



בענין פת עכו"ם

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

בענין פת עכו"ם כותב המחבר בסי' קי"ב ס"ב "יש מקומות שמקילין בדבר ולוקחים פת מנחתום העובד כוכבים במקום שאין שם

נחתום ישראל מפני שהיא שעת הדחק". אבל הרמ"א שם כותב "וי"א שאפילו במקום שפת ישראל מצוי שם", ע"כ. ועיין בהש"ך סק"ט שהאחרונים כותבים שכן התפשט המנהג (הש"ך בעצמו סובר שצריך לזהר על השנה שלא ליקח פת פלטר היכא דיש פלטר ישראל).

ויש לחקור בהא דאיתא בשו"ע או"ח סי' תר"ג סע"א שמי שמקיל לאכול פת עכו"ם (פת פלטר) כל השנה צריך לזהר שלא לאכול בעשי"ת, במי מדבר השו"ע. לכאורה לפי דעת הרמ"א שהמנהג הוא לאכול פת פלטר של עכו"ם אפילו במקום שפת ישראל מצוי, א"כ יש מקום לומר שהא שצריך לזהר בעשי"ת היינו שצריך לזהר שלא לאכול פת פלטר במקום שמצוי פת ישראל.

אבל מדברי רבינו בשו"ע שלו מוכח שהוא סובר שבעשי"ת צריך לזהר מפת פלטר אפילו במקום שפת ישראל אינו מצוי, דהנה רבינו כותב "אף מי שאינו נזהר בכל השנה מפת של פלטר מכל מקום בעשי"ת יש לו לזהר ממנו ואם אינו יכול לאפות בעצמו יכשיר את התנור שאופין בו גוים ע"י שישליך ישראל בתוך התנור קיסם אחד כמו שיתבאר ביו"ד סי' קי"ב", (והוא מהמ"א). וא"כ מזה משמע שמדבר במקום שפת ישראל אינו מצוי, ומ"מ כותב רבינו שצריך לזהר שלא לאכול פת פלטר וההיתר היחידי הוא ע"י השלכת קיסם בתוך האש.

והנה עיין בשו"ע יו"ד סי' קי"ב סט"ז: "יש מי שאומר שהנזהר מפת עכו"ם והוא בדרך אם יש פת של ישראל עד ד' מילין ימתין", ועיין במ"א שו"ע או"ח סי' תרי"א שהוא כותב: "ונ"ל דמי שהולך בדרך בעשי"ת א"צ להמתין רק כשיעור המפורש ביו"ד סס"י קי"ב דלא קיבלו עליהו להחמיר בי' ימים יותר משאר ימות השנה...".

והנה כבר ביארנו שבעשי"ת אסור לאכול פת פלטר, אפילו במקום שפת ישראל אינה מצוי. ז.א. אפילו במקום דוחק, מ"מ סובר הרמ"א שמי שהוא בדרך שאני, ששם מקילין אם הוא בריחוק ד' מיל מפת ישראל משום שיש קשיים מיוחדים במי שהוא בדרך ואי אפשר לדרוש ממנו אפילו שישליך קיסם בתוך האש שקשה לסדר זה כיון שהוא מחוץ למקומות.

והנראה לומר שלפי זה יש חלוק עיקרי בין דין זה של פת פלטר בעשי"ת ובין חיוב של תפילה בציבור ונטילת ידים. דהנה בשו"ע רבינו או"ח סי' צ' ס"ז איתא: "ההולך בדרך והגיע למלון מבעוד יום ורוצה ללון שם אם יש לפניו עד ד' מילין ועד בכלל, מקום שמתפללין בעשרה צריך לילך ללון שם אם יכול לבא שם בעוד היום גדול... אבל

יותר מד' מילין לא הטריחוהו, ולאחריו צריך לחזור עד מיל ולא עד בכלל כדי להתפלל בעשרה. (והוא הדין הדר בשוב תוך מיל למקום שמתפללים שם בעשרה חייב לילך בכל יום, בוקר וערב להתפלל שם בעשרה"). וכמו כן בהלכות נט"י סי' קס"ט בס"א של שו"ע רבינו: "ושומר גינה או פרדס דינו כלאחריו לפי שאי אפשר לעזוב שמירתו כל כך עד שילך מיל ויחזור אבל היושב בביתו צריך לילך ד' מילין אם יודע שימצא מים.

והנה אין כאן המקום להסביר החילוק שבין תפלה בציבור לנט"י, שבתפילה בציבור אין צריך לילך יותר ממיל, ובנט"י צריך לילך ד' מיל אם הוא נמצא בבית, אבל עכ"פ בב' המקרים אי"צ לילך יותר מד' מיל. והנה אם אדם נמצא במקום שלא נמצא פת ישראל בתוך כמה מילין יש להסתפק אם יש להקל לאכול פת פלטר בעשי"ת כמו שמקילין למי שהולך בדרך בעשי"ת שמותר לו לאכל פת עכו"ם אם הוא בריחוק מקום של ד' מיל.

אבל לפי הנ"ל שבעשי"ת צריך ליזהר לאכול רק פת ישראל אפילו במקום שפת ישראל אינה מצויה ומ"מ מקילין במי שנמצא בדרך משום הקשיים המיוחדים למי שנמצא בדרך, א"כ הקולא שמקילין בנט"י ובתפלה בציבור אם אדם דר בריחוק של יותר ממיל (או ד' מילין) לא שייך בפת פלטר בעשי"ת, וע"כ אפילו אם נמצא בריחוק מקום (יותר מד' מיל) מפת ישראל מ"מ צריך ליזהר שלא לאכל פת פלטר בעשי"ת.



הקונה בית – מתי חייב במזוזה

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

הקונה בית בחו"ל מתי חייב במזוזה:

הנה בספר המנהגים לענין מזוזה (ע' 81) כתוב וזלה"ק: "בטח יודע מנהגינו לקבוע המזוזות תיכף בהכנס לבית ומובן שבלי ברכה, אלא שבמלאת שלשים יום נוטלים מזוזה אחת לבודקה והרי מותר להחליפה ביפה יותר ממנה, ובמילא קובעים החדשה בברכה ומכוונים להוציא גם אלו שעל כל שאר דלתות", עכלה"ק.

וכ"ה בכמה אגרות קודש וכמה מהם נקבצו יחדו בס' שער הלכה ומנהג חיו"ד ע' שמ"ב ואילך, ע"ש.

ולבאר טעם מנהגינו בזה הנה בגמ' מנחות מד, א: "השוכר בית בחו"ל כל שלשים יום פטור מן המזוזה מכאן ואילך חייב. אבל השוכר בית בא"י עושה מזוזות לאלתר משום ישוב א"י", ע"כ.

וכן נפסק בשו"ע יו"ד סי' רפ"ו סכ"ב ע"ש ובטעם החיוב רק לאחר שלשים יום מצינו כמה דרכים בראשונים:

תוס' שם ד"ה טלית כתבו - דכל ל' יום פטור, דלאו בית דירה ידי' הוא דוגמא דאנשי העיר דב"ב ח, א. דכל שלא שהה שם שלשים יום אינו כאנשי העיר.

וברבינו מנוח (הובא בב"י שם): "דכל שדר פחות מל' יום הוי דירת עראי ולא מיחייב". - ונר' דהטור ס"ל כמוהו מדמשווה השוכר בית בחוצה לארץ להדר בפונדקי בארץ ישראל, דפונדקי ודאי עראי הוא, אלא דרש"י שם כ' טעם אחר דפטור כל ל' יום, שמא יחזור בו, ע"כ. וכ"כ בנמוק"י: "אבל אם דר בה יותר משלושים יום מסתמא ניחא לי".

ובתוס' ע"ז דף כג ד"ה 'אף' כתבו טעם אחר: "דלאחר ל' יום חייב, כיון דאחר ל' יום מחזי כדירי".

ונחלקו הפוסקים במי ששכר מלכתחילה על יותר מל' יום אי חייב מזוזה לאלתר; דראה בהגהות נחלת צבי על גליון השו"ע יו"ד שם סי' רפ"ו דס"ל, דגם שכר בית על שנה תמימה אינו חייב לקבוע עד לאחר ל' יום, ומביא מסידור דה"ח להגאון מליסא שס"ל דחייב מיד, והק' עליו, ע"ש.

וכדברי הגאון מליסא מצינו גם במאירי שבת דף קמח, א. גבי טלית שאולה וז"ל: "וכן במזוזה, השוכר בית כל שלושים יום פטורה מן המזוזה, הא משלושים ואילך חייבת, כלומר שאם שכרה ליותר משלושים חייבת לאלתר", עכ"ל. וכן משמע מהנמוק"י סוף הל' מזוזה ד"ה והדר: "דהשוכר בחו"ל כיון שלא שכרה לשלושים יום אינו חייב במזוזה", משמע מדבריו דשוכר ליותר משלושים חייב מיד. וראה בשד"ח מערכת מ' כלל קי"ב ובתשובת חקרי לב חיו"ד סקכ"ח שהאריכו מאוד בזה.

והנה מצוי מאד ובפרט בזמנינו דכותבים חוזה (ליס בלע"ז) על יותר מל' יום.

הנה לדעת רש"י דנזכר לעיל דפטור שלשים יום הוא משום שמא יחזור בו, נראה דחייב מיד משום שעכשיו מסתבר שלא יחזור. אלא

לסברת שאר ראשונים לא שנא שכר לזמן מרובה או לא, כל שלא שהה שם שלושים יום עדיין הוי כארעי.

ונראה דמטעם זה כתב רבינו דמנהגינו הוא דקובעים תיכף - לחוש לדעת רש"י - אבל כמובן בלי ברכה מכיון שיש חולקים, וספק ברכות להקל.

וכן הכריע בס' יד הקטנה ה'ל' תומ"ז פ"ב ס"ק כ"ה הו"ד בס' חובת הדר פ"ג סה"ב ובהע' י"ב שם, אלא דבהערה שם מצדד דאם עשה שינויים בבית המוכיחים על קביעות י"ל דחייב לקבוע מיד ובברכה עי"ש. ורבינו אינו מחלק הכי.

והנה כל הדיון הנ"ל הוא לגבי השוכר בית בחו"ל, וזה נידון הגמ' והשו"ע הנ"ל. אבל הקונה בית בחו"ל דעת הרבה פוסקים דחייב במזוזה מיד.

דלא מיבעי לדעת רש"י הנ"ל דחיישינן שמא יחזור בו, הנה בקונה בית לא שייך טעם זה, וראיתי בספר 'שכל טוב' סי' רפ"ו אות ער"ה דמביא מס' 'פרשה סדורה' דהטעם שמא יחזור בו אינו שייך בקונה, דודאי בדיק שפיר לפני שקנה, שאין אדם שותה בכוס אא"כ בודקו.

ואפי' לדעת התוס' דלעיל דלא מקרי קבוע פחות משלושים יום, מביא בס' הנ"ל משו"ת 'הרי בשמים' (קנינא סי' רמ"ט) דבאותה משנה עצמה במס' ב"ב שנינו: קנה בית דירה הרי הוא כאנשי העיר מיד, וה"ה לענין קביעות מזוזה דהא התוס' מדמו להו אהדדי ולכאור' ראי' אלימתא היא, וכן הוא גם בס' 'חובת הדר' ריש פ"ג בהערה אף שאינו מכיח ממשנה הנ"ל ומחלק מסברא דנפשי', דהא דאמרינן דעד ל' יום אינו נק' כאנשי העיר היינו לכאור' מפני שנמצא במקום שאינו מוכר לו ואינו מרגיש עצמו כאנשי העיר, אבל כשהבית שלו, דמיד הוי דירה דידי', כן מרגיש.

וכן כתוב מפורש בגליון מהרש"א על שו"ע יו"ד שם וז"ל: "השוכר בית, משמע שאם הבית שלו חייב מיד", ע"כ. ומביא מתוס' ע"ז דף כג, ב (ריש הע') וז"ל: "דאם היא שלו חייבת מיד", עכ"ל התוס'.

ובס' פתחי שערים סי' רפ"ו אות רמ"ט מביא כן מבה"ג מס' מזוזות פ"ב ה' י"א ומשו"ת 'השיב משה' יו"ד סי' י"ג, דהקונה בית חייב במזוזה מיד.

וכ"ז דלא כמשמע מהשד"ח ומשו"ת חקרי לב שנסתפקו בזה.

וראה גם בשו"ת אבנ"ז חיו"ד סי' ש"פ בנדון בית רפואה אם מחוייב במזוזה, כי יש חולים משתהים שם ב' או ג' חדשים. וכ' שם באמצע התשובה דבית, היינו דירת קבע, ע"כ. - משמע שאם זה בית שלו ודר בו בקביעות חייב במזוזה.

ודבר זה נפק"מ דמי ששוכר בית בקיץ לב' או לג' חדשים דלכאור' לפי הנ"ל יהיו פטורים ממזוזה דאי"ז דירת קבע שלו, אף שזה יותר משלושים יום. וכן אמנם ראיתי מובא משו"ת 'תרשיש שהם' דהשוכרים בימי הקיץ דירות כאלו פטורים ממזוזה. וכן ס"ל באמת בשו"ת 'משנה הלכות' (ח"ד סי' קל"ד) דמעוני קיץ פטורים ממזוזה אפי' אחר ל' יום, כיון דעיקר דירתם עראי הוא.

וכ"ה בשו"ת מהרש"ג ח"ב סי' קכ"ב דדן באותם הנוהגים לשכור דירות בערי מרחצאות.

ובשו"ת 'באר משה' ח"ב העיר בזה טובא ומצדד לחייב במזוזה, אלא שבסי' פ"ט שם מסיק לקבוע עכ"פ בלא ברכה.

וכן כתב בס' 'אהל ארי' סי' ח' ס"ב בהע' ו' דחייב במזוזה.

וידוע הנהגת כ"ק אדנ"ע שהי' נוטל מזוזה עמו להניחו במלון אפי' לזמן קצר.

ונחזור לעניינינו דלכאור' משמע דבקונה (או בונה) בית חייב במזוזה מיד, ובברכה.

אלא דבס' המנהגים הנ"ל וכן בס' שער הלו"מ הנ"ל לא מחלקים בין השוכר בית או הקונה בית אלא כתוב סתם הנכנס לבית וכדו' ולכאור' לא פלוג, ואולי מדיש חולקים על כל הפוסקים דלעיל וס"ל דאפי' הקונה בית פטור ממזוזה עד אחר ל' יום מכיון שעד ל' יום הבית עצמו הוא בגדר עראי, נכנס זה בגדר ספק ברכות להקל, ואין מברכין אך קובעים המזוזה מיד.

ובחפשי בין האגרות קודש, אף שרוב האגרות הם בנוסח דומה להנדפס בס' המנהגים ובשער הלו"מ, אעפ"כ מצאתי במקום א' לפחות מענה לא שגרתי הנוגע לדיון זה, והוא באג"ק חיו"ז אגרת ו'תע"ז (ע' שכ"ז) וזלה"ק:

"בשאלתו א) סדר קביעות מזוזה בחו"ל - הדר בדירה שכורה וכו'", עכלה"ק. וממשיך הנוסח הרגיל וכנדפס בכ"מ,

חזינן עכ"פ מאג"ק זו דהוראה הנ"ל מתאים להדר בדירה שכורה, אבל בדירה קנוי' יכול להיות דין שונה.

וצע"ג אם ניתן לדייק ככה ממענות האגרות דלא יודעים מה הי' תוכן השאלה.

ושמעתי שיש מורי הוראה מאנ"ש המורים לברך בדירה קנוי' תומ"י ולא להמתין לשלושים יום.



אחיזה בתורה בשעת הברכה והקריאה

הרב נחמן ווילהעלם

ראש ישיבת ליובאוויטש - מיניסוטה

בספר המאמרים תש"ח ע' 146 בעליה לתורה: "אחיזה בעץ חיים ע"י הטלית..."

וכדאי לברר ולבאר גוף עצם דין האחיזה למה, ומאין מקורו.

והנה בסוכה דף מא, ב: "תניא רבי אלעזר בר צדוק אומר כך היה מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מביתו ולולבו בידו, הולך לבית הכנסת ולולבו בידו, קורא קריאת שמע ומתפלל לולבו בידו, קורא בתורה ונושא את כפיו מניחו על גבי קרקע, (ופרש"י - קורא בתורה צריך להניח הלולב לפי שגולל ס"ת ופותרו), הולך לבקר חולים ולנחם אבלים לולבו בידו..."

[הרמב"ם פ"ז מהל' לולב הכ"ד פסק: "כך הי' המנהג בירושלים יוצא אדם מביתו שחרית ולולבו בידו, ונכנס לבית הכנסת והוא בידו מתפלל והוא בידו, ויוצא לבקר חולים ולנחם אבלים והוא בידו", ע"כ. וכבר נתקשו המפרשים לבאר למה הביא הרמב"ם התחלתה של הברייתא וסופה, והשמיט אמציעתא דקורא בתורה ונושא את כפיו ומניחו ע"ג קרקע. (ראה כפות תמים ומהר"ץ חיות שם ועוד). וכן בלשון השו"ע באו"ח סי' תרנ"ב ס"א קיצר עד מאוד וכתב הרמ"א: "והמדקדק יאחז הלולב בידו כשנכנס מביתו לבה"כ גם בשעת התפלה וכן יחזיר לביתו כדי לחבב המצות". ולא פירט וחילק הדין דנושא כפיו וקורא בתורה.

ומה מאוד דגם בפועל לא יהא נראה כנפ"מ גדולה, שהרי המשנה ברורה (שם סק"ו) מביא דכתבו האחרונים דהיום מיחזי כיוהרא

(להחזיק הלולב כל הזמן) אם לא שמפורסם למדקדק במעשיו - וא"כ בזה שיניח הלולב ע"ג קרקע או שיתנו לאחר, אין בזה שום ראי' שהוא מדיני הקריאה בתורה או מנשיאת כפים אלא שלא יהא מיחזי כיוהרא].

והנה המרדכי (סוכה אות תשס) כתב: "דהקורא בתורה אוחז בעמודי התורה בשעת ברכה וקורא כשמניחו לארץ". וכ"כ ראבי"ה: "מקובלני שבשעת הברכה אוחז בעמודי התורה, ועוד ראי' מס"פ בני העיר "ת"ר פותח ורואה גולל ומברך..." ומשמע דכל אחד פותח בתחלה וגולל בסוף, ע"כ.

[ולמעשה ממה שדייק הגרי"ב סאלוויצ'יק מה שלא נזהרין רבים לפתוח הס"ת בעצמם, וכפי ששמע מלשון הרמב"ם כל אחד ואחד פותח הס"ת...].

היוצא מדברי המרדכי דאוחזין בעמודי הספר תורה בשעת ברכה, וקורא. ומביא ע"ז ב' ראיות: א) מהגמ' סוכה מדמניח הלולב על הארץ בשעת הקריאה. ב) מהגמ' מגילה דקאמר סדר העלי' בתורה, פותח ורואה גולל ומברך, דמשמע דכ"א פותח בתחלה וגולל בסוף. אמנם מה שדייק דצריך לאחזו כל זמן הקריאה והברכה, הקשה הב"ח (או"ח סוס"י קל"ט) "תימה, דילמא אינו מניחו ע"ג קרקע אלא כדי לפתחו ולראות בו, וכן כדי לגוללו לאחר הקריאה, אבל בשעת הקריאה שמא אי"צ ליטלו בידו. וי"ל דה"ק, אי איתא דאי"צ ליטול הספר בשעת הקריאה דליכא בהא מצוה, א"כ גם כדי לפותחו ולראות בו ולגללו ליכא מצוה, ולא הי' לו להניח המצוה שאוחז בידו הלולב לארץ, אלא אחר שאין לולב בידו הי' לו לפתחו ולראות בו, ולחזור לגוללו ויקרא העולה בס"ת והלולב בידו.

אלא בע"כ דמצוה לאחזו בעמודי התורה משעה שפותחו עד שגומר הקריאה, וחוזר וגוללו. ולפיכך צריך להניחו לארץ, דאין סברא לחלק ולומר דלפותחו ולראות בו ולגללו אחר שקרא בו צריך הוא בעצמו לאחזו בעמודי התורה, ובשעת קריאה שהוא עיקר המצוה א"צ לאחזו בהן. אלא אדרבה, כ"ש הוא דצריך לאחזו בהן בשעת הקריאה, וא"כ כיון דצריך להניח הלולב לארץ כדי לפתחו וכו' אלמא דאף בשעת קריאה מצוה לאחזו בעמודי התורה.

[ומה שכתב שיש מצוה לאחזו הלולב ובכלל איזה מצוה נכלל ביאר ברשימת שיעורים (סוכה) מהגרי"ב סאלוויצ'יק שהוא ממצות "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם" - ממצות שמחת יו"ט ואינה רק מחומרת

ומהנהגת בני ירושלים, ולכן שייך לכל אחד ואחד, ולכן מביאו הרמב"ם והשו"ע להלכה למעשה].

וכע"ז כתב הט"ז (סק"ט) לדייק עמ"ש המחבר (סעי' יא) "דהקורא בתורה צריך לאחוז בשעת ברכה", למה כתב בשעת ברכה. וצ"ל דאפילו בשעת ברכה קאמר, וכ"ש בשעת קריאה. וא"ל מנ"ל בשעת הברכה דהא מהגמ' בסוכה משמע, דהי' קורא בתורה י"ל דיליף לה מדאיתא לעיל פותח ורואה ומברך ש"מ שצריך לאחוז בידו כשמברך, כמ"ש המרדכי דקדוק זה.

הרי דיש בהאחיזה ב' פרטים: א) בשעת הברכה. ב) בשעת הקריאה. וכנגדו ב' ראיות א) מגמ' סוכה בשעת הקריאה. ב) מגמ' מגילה בשעת הברכה.

אך הפרי מגדים (במשב"ז סק"ט) מחלקו לג' שיטות: א) רק בשעת ברכה. ב) רק בשעת הקריאה. ג) מהברכה עד סוף הקריאה אוחזו בידו הס"ת. ומציין לסי' ר"ו דצריך ליטול בימינו מה שמברך עליו, וצלה"ב במה תלוי סברת מחלקותם?

ב. ובהקדים: הרמ"א מביא מהמדרש דסמכו מנהג זה עמ"ש ביהושע "לא ימוש ספר התורה הזה מפיו" מלמד שהי' ס"ת בידו של יהושע שאין לומר הזה אלא למי שתופס החפץ, ואינו מובן מה ההוכחה ממלת "הזה" והרי כמו"כ פעמים מצינו הלשון הזה ובודאי אינו תופסה בידו ולדוגמא (בא יב, ב) "החדש הזה לכם, - ופירש"י הראהו לבנה בחידושה וכן (בשלח טו, ב) "זה אלי ואנוהו" - ופרש"י בכבודו נגלה עליהם, והם מראין אותו באצבע. ומה מאוד דבפסוק זה גופא "לא ימוש ספר התורה הזה מפיו" אין הכרח ואפי' עפ"י פשוטו של מקרא פירש"י: "ספר משנה תורה הי' לפניו". או כמ"ש המצודת דוד שבא בהמשך למ"ש במקרא שלפניו "רק חזק ואמץ מאוד לשמור לעשות ככל התורה אשר צוך משה עבדי (וממשיך) לא ימוש ספר התורה הזה" - היינו אשר צוך משה עבדי, ואפי' אחר שמפורש במדרש רבה (בר"ר פרשה ו' ט) "בשעה שנגלה עליו הקב"ה מצאו יושב, ספר משנה תורה בידו. א"ל חזק יהושע, אמץ יהושע, לא ימוש ספר התורה הזה". הפירוש שמצאו כך שהי' בידו, ולא שצריך להיות כך - אף דרמז יש בדבר.

ועוד והוא העיקר, מה הראי' מזה בכלל שצריך לאחוז הספר התורה בשעת הברכה, ולכאורה לזה התכוון הרמ"א בהביאו סמך מפסוק הנ"ל,

בהמשך לדברי המחבר שצריך לאחוז בשעת ברכה מנ"ל הא - ובפרט דתוכן ענין הציווי "לא ימוש ספר התורה הזה מפין", היינו שיקיים לימוד התורה וקיום מצותי, ואין נוגע כ"כ בקשה על הברכה, וכן מה שמביאים (ב"י ועוד) מהירושלמי: "א"ר יוסי בר בון כד סלקי לדוכנא לברוכי האי מאן דברך נקיט עמודא דתורה בידו שנא לקוח את ס"ת הזה", מנ"ל הא?

וכן מה שמביא המג"א (שם סקי"ג) ב' שיטות בהאחיזה גופא, דבכונת הכתוב שקודם הברכה יאחז בשתי העמודים, ובשעת הברכה יסיר ידו השמאלית ויניחה ע"ג הימנית, ובכתבים כתוב שבשעת הברכה יאחז בשתי ידיו ביריעות התורה ע"י מפה ואחר הברכה יסלק השמאל, - יש להבין במה תלוי החילוק?

ג. והנראה לומר דג' שיטות אלו הן ג' אופני לימוד בגדר של הברכה על הקריאה בתורה בצבור, ואף דלרוב טעם הברכה אחר שבירך ברכת התורה לעצמו בבוקר, הוא משום כבוד התורה, נתקנה כשקוראה בצבור. מ"מ תוכן הברכה בבוקר ובצבור, אחד הוא. ובפרט שהדין (בסי' קל"ט סעי' ט') דאם קראוהו לקרות בתורה קודם שיברך ברכת התורה לעצמו, כבר נפטר מלברך ברכת אשר בחר בנו.

והנה אדמוה"ז (או"ח סי' מ"ז סעי' א') פסק: "ברכת התורה צריך ליהרהר בה מאוד, שלא חרבה הארץ אלא מפני שלא ברכו בתורה תחלה, לפני שלא היתה חשובה בעיניהם כ"כ לברך עלי' . . ולכך יראה כל אדם שתהי' כלי חמדו של הקב"ה שהי' משתעשע בה בכל יום חשובה בעניו, לברך עלי' בשמחה יותר מעל כל הנאות שבעולם הזה שזה מורה שעוסק בה לשמה...".

ובלקו"ש חי"ד ע' 148 מדייק כ"ק אדמו"ר, דמזה שיש לימוד מיוחד בנוגע לברכת התורה ("כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו"), אף שלכאורה נכללת היא בזה שמברכין על כל המצות, משמע דברכת התורה זו שונה מברכת המצות - דברכת המצות היא הודאה להקב"ה על אשר מקדש אותנו במצותיו, ואילו ברכת התורה היא ברכה על עצם לימוד התורה, כדמשמע גם בשינוי הלשון דברה"ת מברכת המצות. ובהע' 6 מחלק, דעל קיום המצות היא ברכת אקב"ו על ד"ת ולכן באה ראשונה, משא"כ ברכת אשר בחר בנו היא על עצם הלימוד.

וממשיך בהע' 8 לחלק בין ברכה"ת לברכת הנהנין, כי לפי' הלבוש (סי' מ"ז) הר"ז ממש ברכת הנהנין, והיינו שנהנה כפשוטו מזה שיודע

ומבין. אבל לדעת אדמוה"ז הנאת הכנת הלימוד הוא לא גדר בהנאה, אלא שמחה מעצם נתינת התורה לישראל וקבלתה. ולכן מברכין ברה"ת על מקרא אף שאינו מבין, עיי"ש.

הרי דסוגי הברכות נחלקים בכללותם לג' חלקים: (א) ברכת המצות. (ב) ברכת הנהנין. (ג) ברכת התורה. ויש בברכת אשר בחר בנו חלק מכל אחד מהני: (א) היא מצוה מתרי"ג מצות התורה ושייך בה הלשון אשר בחר בנו מכל העמים. (ב) ברכת הנהנין - שנהנה מהשכלת ולימוד התורה. (ג) ברכת התורה - ברכה על עצם נתינת התורה וקבלתה, ויש לומר דהג' שיטות דלעיל, כל אחד נותן הדגש בחלק אחד מהשני וכתוצאה מזה בא הנפ"מ מה ומתי לאחוז התורה או העמודים, וכפי שיטתו.

ד. אדמוה"ז בסי' ר"ו ס"ח פוסק: "כל דבר שמברך עליו לאכלו או להריח בו או לעשות בו מצוה צריך לאחוז בימינו כשהוא מברך, וא"כ בין אם נאמר שברה"ת הוי בגדר ברכת המצות, ובין אם נאמר שהוא בגדר ברכת הנהנין, יש לאחוז הספר תורה בשעת הברכה וזהו מדיני הברכה". וכמ"ש הלבוש (סי' ר"ו) הובא במשנה ברורה (סקי"ז) טעם האחיזה כדי שיכוין לבו על מה שמברך ואחוזו בימינו דוקא משום חשיבות.

רק שבזה גופא יש לחלק דאם עיקר הנקודה היא על השכלת התורה ולימודה שנהנה בה א"כ עיקר הכוונה צריכה להיות בעת הקריאה, ולכן סב"ל דאחזין בה בשעת הקריאה, אבל אי נימא דמלבד זאת היא ברכה על מצוה כשאר הברכות על כל מצות שבתורה, שנתן לנו היכולת על עצם לימוד התורה, הוי הברכה והקריאה כעין המשך אחד, ולכן יש לאחוזו משעת הברכה עד סוף שעת הקריאה. ואולי זה הכוונה מ"ש "הברכה בצבור הוא משום כבוד התורה ולא משום כבוד הצבור" שהברכה היא חלק מהקריאה בתורה, אבל יש בזה סברא הג' שהברכה על עצם נתינת התורה וקבלתה ולא על הלימוד וההנאה או כיו"ב (ואולי הוא כעין ברכת שהחיינו, וראה ברה"נ ה"ד: "כל מקום שמברך שהחיינו או הטוב והמטיב על בגדים חדשים מברך מיד בשעת הקנין, שאין הברכה אלא על שמחת הלב שהוא שמח בקנייתם". וצ"ע). שאין כל כך קשר הדוק בין הברכה והקריאה שלאחרי, ויש מקום לומר שצריך לאחוז רק בשעת הברכה ולא בשעת הקריאה.

עפ"י יזרח אור קצת, על שינוי המנהגים אם יאחז בגליוני התורה (ע"י מפה) או בעמודי התורה. דתלוי בהנ"ל דאם היא ברכה ומצוה כשאר המצות די בכך שאוחזו באיזה אופן שהוא, אבל אם ההדגשה על קדושת התורה שנתן לנו הקב"ה, יש לדייק זאת שזה יהא ע"י האחיזה בהגליונות דוקא.

והן הן החילוקים מהראיות שמביא לדין האחיזה: (א) הגמ' במגילה: פותח ורואה ומברך הכל מדין הברכה שצריך לראות על מה שמברך. (ב) לא ימוש ספר התורה הזה מפיו, ההדגשה על נתינת התורה. (ג) הגמ' בסוכה: ממנהג אנשי ירושלים דהיו מניחים את הלולב על הארץ, כדי לקרות בתורה עיקר ההדגשה הכוונה בשעת הלימוד. ועצ"ע.

לאחר כל זה נשאר לנו דקדוק קל, אף שהלכה מפורשת היא בגוף האחיזה, ולכן השמיט כ"ק אדמו"ר מהמנהגים בהיום יום, אבל פרטי האחיזה, אם בגוף הגליון או בעמודי התורה, לא ציין לזה דבר. ואבקש מקוראי הגליון למצוא טעם נכון בזה.



ברכת "צונאמיי" – ברכת רעים סער ורעש [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בגליון העבר ע' 131-133 העיר הרב מ.א.צ.ו. שיחי' על שב"סדר ברכות" שבסידורי 'תהלת ה' (לפני ברהמ"ז) כתוב: "על רעים וסער ורעש [= רעידת האדמה] בא"י אמ"ה שכחו וגבורתו מלא עולם", וצ"ע, דב'סדר ברכת הנהנין¹ פסק אדה"ז: "...ועל הזועות, והוא רעידת הארץ, ועל הברקים ועל הרעמים ועל הרוח שנשב בזעף והוא רוח סערה חזקה ביותר, על כל אחד מאלו צריך לברך בא"י אמ"ה עושה מעשה בראשית. ואם רוצה יאמר בא"י אמ"ה שכחו וגבורתו מלא עולם...²". ומלשון רבינו: "על כל אחד מאלו צריך לברך עושה מעשה בראשית", משמע קצת דלכתחילה זהו עיקר הברכה, וא"כ צ"ע למה בסידור תהלת ה' כתב לכתחילה לברך "שכחו וגבורתו מלא

(1) פי"ג הט"ו.

(2) ומקורו בשו"ע או"ח סי' רכז ס"א.

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

ויפה העיר, ואכן בסידור אדה"ז [עם דא"ח, קאפוסט תקע"ו וסידור 'תורה אור'] אין כל הברכות השונות מצויות בסידור.

הסידורים לא כללו הכל

והנה היום התרגלנו ש"הסידור" הוא כל-בו, אוסף של כל קטעי התפילה, פיוטים וברכות הנאמרים בכל זמן ומקום, אבל צריך לדעת שבסידורים הקדמונים שלפני כמה מאות שנים לא היו כל הדברים האלו מצויים. ב"סידור" היה אפשר למצוא תפילות של ימות החול, שבת וחג, ולפעמים גם ברכת המזון (אבל גם זה בעיקר הופיע כחלק מהגדה של פסח), אבל ברכות הנהנין, לאירוסין ונישואין, לברית מילה וכל כיו"ב לא היה בתוך הסידור. בסידור השל"ה והיעב"ץ לדוגמא אין בו 'סדר פדיון הבן'; גם 'פרקי אבות' אין בסידור היעב"ץ.

בקונטרסים וספרים מיוחדים ניתן היה למצוא את רוב קטעי התפילה האלו. ולדוגמא אציין לספרו של המדקדק ר' וואלף היידנהיים 'סדר ברכות' (רדלהיים, תקפ"ב), שכולל קידוש לשבת ויו"ט, ברכת המזון, ברכות הנהנין, אירוסין ונישואין ופדיון הבן. ספר דומה לזה הוא 'סדר מברכה' (ויניציאה, "שנת ולך תהיה... א..." [תע"ז?]), שכולל ברכת המזון, זמירות ופיוטים, הגדה של פסח, ברכות ועוד. ספרים אלו הם ע"ד 'ברכונים' של היום, אלא שבאותו הזמן כללו כל קטעי התפילה שלא נכללו בסידור.

התפתחות לכיוון הסידור שלנו שכולל הכל היה בסידור אדה"ז [ואולי כבר בעוד סידורים בימיו ולפניו], שבו ניתן כבר למצוא הרבה מקטעי התפילה שלא נמצאו בסידורים שלפניו, כמו אירוסין ונישואין, ברית מילה, פדיון הבן ועוד.

הרבה ברכות קצרות מצאו את מקומם ב"דלת אחורית" ע"י שנכללו בפרק יג מ'סדר ברכת הנהנין', וזה ודאי נחשב כאילו הזכירו אדה"ז בסידור³. ואכן רואים שנכללו לא רק כחלק מההלכות אלא גם כקטעי

(3) ראה גם 'אגרות קודש' חלק טז עמ' שכח, במענה למי שכתב להרבי אודות ברכת האילנות, וכנראה ששאלתו היה שהרי אינו מוזכר בסידור, וע"ז ענה לו הרבי: "הרי הוזכרה בפ"י בברה"ג לאדה"ז [פי"ג סי"ד]".

תפילה, כיון שנוקדו ניקוד מלא כדי שיוכלו לקרוא את זה משם, דבר שאינו רגיל בספרי הלכה⁴.

מברכים גם הברכות שלא נכנסו לסידור

כ"ק אדמו"ר זי"ע אומר בשיחה⁵: "כתב לי אחד שלדעתו אין לברך ברכת החמה, כיון שרבינו הזקן לא הביאה בסדר ברכת הנהנין. ומוסיף, שכמו כן אין לברך ברכת הקשת, כיון שלא הביא[ה] רבינו הזקן שם.

אמנם, מכאן ראי' לסתור - שהרי⁶ בנוגע לברכת הקשת, אף שלא הביאה רבינו הזקן בסידור⁷, ראינו מעשה רב שכ"ק מו"ח אדמו"ר הי' נוהג לברכה⁸. ומזה מובן גם בנוגע לברכת החמה שצריך לברכה".

הרי לנו דעתו של הרבי, מיוסד על הנהגתו של חותנו אדמו"ר מוהריי"צ, שגם הברכות שלא נזכרו בסידור, כמו ברכת הקשת וברכת החמה, מברכים אותם. וצ"ב הטעם בזה.

וי"ל ע"פ הערתו של הרבי להרש"ב לזין שכתב בירור בנוגע לנוסח ברכת הדלקת נרות שבת⁹: "...אבל מ"ש שכ"ה בסידור רבנו הזקן - כפשוטו היינו שהדפיסו אדה"ז, הנה אדה"ז בסידורו לא הכניס בכלל נוסח ברכות אלו...". הרי לנו שאפילו ברכת הדלקת נש"ק לא נכלל בסידור, וא"א לומר שזה בשביל ששיטת אדה"ז שאין לברך עליו, וא"כ ע"כ כל הברכות שלא נכללו בסידור הרי זה כיון שבאותם הימים עוד לא כללו כל הברכות וכו' בסידור.

(4) כתבתי כן ע"פ המופיע בסידור 'תורה אור', ולא בדקתי כעת בדפוסים הראשונים.

(5) 'תורת מנחם' ח"ח עמ' 111.

(6) וכ"ה גם ב'לקוטי שיחות' חלק כב עמ' 201 הערה 1.

(7) "ואולי מטעם באשר אין רגיל 'במדינתנו' (לקוטי שיחות' חלק י עמ' 200. ראה גם ב'אגרות קודש' שבהערה. **Error! Bookmark not defined.**

(8) ראה גם 'היום יום' כט תשרי.

(9) הועתק ב'עבודת הקודש' עמ' צז.

ויל"ע עפ"ז באיזה דברים כן מביאים ראיה מזה שאדה"ז לא הכלילם בסידור, ואכמ"ל.



בענין הנ"ל

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר - אולבני, נ.י.

בענין ברכת רעם סער ורעש כתב הרב מ. א. צ. וו. שי' בגליון העבר (ע' 131) : "בסדר ברכות הנדפס בכל סידורי תהלת ה' לפני ברהמ"ז כתוב לאמור, על רעם וסער ורעש - (ופי' רעש הוא רעידת האדמה וכן תירגמו בסידור הנ"ל מתורגם לאנגלית), "בא"י אמ"ה שכחו וגבורתו מלא עולם".

וצ"ע, דבסדר ברה"נ פי"ג הט"ו כתב אדה"ז וזלה"ק : "ועל הזועות, והוא רעידת הארץ, ועל הברקים ועל הרעמים ועל הרוח שנשב בזעף והוא רוח סערה חזקה ביותר על כל אחד מאלו צריך לברך בא"י אמ"ה עושה מעשה בראשית. ואם רוצה יאמר בא"י אמ"ה שכחו וגבורתו מלא עולם". עכלה"ק.

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

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

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

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

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

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

לכאורה באותו הלכה [סדר ברה"נ פי"ג הט"ו] ממשיך אדה"ז וזלה"ק: "ונהגו במדינות אלו לברך על הברק עושה מעשה בראשית, ועל הרעם שכחו וגבורתו מלא עולם, לפי שברוב פעמים הם באים זה אחר זה ואינם חפצים לברך ברכה אחת ב"פ זה אחר זה כי טוב יותר לשבח למקום ברוב התשבחות מלשבחו בשבח א', ובחרו לרעם שכחו וגבורתו מלא עולם, לפי שהרעם מראה כח וגבורה יותר מן הברק", עכלה"ק.

ומקורו בט"ז סי' רכ"ז סק"א וזלה"ק: "שכחו וגבורתו כו'. בטור כתוב שאם ירצה יאמר כן, או יאמר עושה מעשה בראשית. והמנהג לומר על הרעמים שכחו וגבורתו, ועל הברקים עושה מעשה בראשית. ואיני יודע טעם לזה, אולי שהרעמים מראים כח משא"כ ברקים", עכלה"ק.

ונראה לע"ד, שאף שנוסח עושה מעשה בראשית עיקר לפי שכולל יותר, אבל בדיני ברכות יש עוד כלל, שברכה שמיוחדת יותר לדבר זה, מביאה יותר שבח להקב"ה. היינו לא רק לומר בכללות תודה על הכל [כברכת שהכל נהיה בדברו], אלא גם על הפרטים. כל ברכה המבררת ומגדירה יותר היא חשובה יותר, כי בזה משבח יותר להקב"ה שמראה בזה השגחתו הפרטית.

ולפיכך, לפי דברי אדה"ז נכון מה שכתוב בסידור שעל הרעם מברכים שכחו וגבורתו מלא עולם, שהרעם "מראה כח וגבורה יותר" מתאים לנוסח שכחו וגבורתו מלא עולם.

הבה נעיין למצוא מקור לרעם שמברכים שכחו וגבורתו מלא עולם. והנה רואים מהמשנה וגמרא "שכחו וגבורתו מלא עולם" יותר שייך לרעם.

ברכות פ"ט מ"ב: "על הזיקין ועל הזועות ועל הרעמים ועל הרוחות ועל הברקים אומר ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם, על ההרים ועל הגבעות ועל הימים ועל הנהרות ועל המדברות אומר ברוך עושה בראשית".

וגמ' שם (נט, א) על ההרים ועל הגבעות: "אטו כל הני דאמרן עד השתא לאו מעשה בראשית נינהו, והכתיב (תהלים קלה) ברקים למטר עשה, אמר אביי כרוך ותני, רבא אמר התם מברך תרתי, ברוך שכחו מלא עולם ועושה מעשה בראשית, הכא עושה מעשה בראשית איכא שכחו מלא עולם ליכא".

וברמב"ם (ברכות פ"י הי"ז) מביא "שכוחו מלא עולם" לפני "עושה בראשית": "על הרוחות שנשבו בזעף, ועל הברקים, ועל הרעמים, ועל קול ההברה שתשמע בארץ כמו ריחיים גדולים, ועל האור שבאוויר שייראו כאילו הן כוכבים נופלים ורצים ממקום למקום, או כמו כוכבים שיש להן זנב-על כל אחד מאלו - מברך ברוך אתה . . שכוחו מלא עולם; ואם רצה - מברך ברוך אתה . . עושה בראשית".

ובשלטי גיבורים [מ"ג ע"ב אות ב'] "...ותוס' ומיימוני וסמ"ג וטור כתבו כרבינו [הרי"ף] והסכימו שטוב לברך שכוחו וגבורתו מלא עולם".

ובאלי' רבה סי' רכ"ז מקשה איך השלטי גיבורים כולל גם הטור, ומסיים "...ובאמת בשאר הפוסקים הנ"ל מבואר כמ"ש בשלטי גיבורים וכן כתבו אגודה ורוקח ורקנטי סימן ע"ח ור"ד אבודרהם".

והנה מצאתי בספר "מגן גיבורים שלטי גיבורים" סי' רכ"ז: "...דיוק הרמב"ם והיינו משום דכשבאין בזעף מהראוי לברך שכוחו וגבורתו מלא עולם ולא עושה בראשית שהוא לשון הווה וזהו דבר המתחדש, והטור העתיק דברי הרמב"ם כמו שהוא כאן בשו"ע, עושה מע"ב ואם ירצה יאמר שכוחו וגבורתו מלא עולם, והוא לא בדקדוק. ובפרט שבמשנה לא נזכר רק ברכת שכוחו, ורק רבא הוסיף כן, ומהראוי להקדים מה דמבואר במשנה. והט"ז העתיק כאן דברי הטור כמו שהוא לשון הרמב"ם והוא בדקדוק. ואולי סברת הטור דהרי המנהג לחלק הברכות לברך על הברק עושה בראשית משום שאינו בא בכח ולפ"ז לפי מ"ש הראב"ן ס' ר' דאין רעם בלא ברק, ולפ"ז עדיף להקדים עושה בראשית, דהרי ברעם וברק כאחד מברך עושה בראשית כמ"ש המ"א...עיי"ש".

ולפי זה י"ל שבאמת בשביל רעם שבא לבד יותר טוב לברך שכוחו וגבורתו מלא עולם, שהרעם "מראה כח וגבורה יותר", רק בנוגע לרעם וברק כיון שאין רעם בלא ברק עיקר ברכתו עושה מעשה בראשית.



נשים אין מדליקות נרות חנוכה בפ"ע [גליון]

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון העבר (ע' 147) משיג הרב י. י. ק. על מה שכתבתי לתרץ (בגליון תחצ' ע' 57) קושיית האש אברהם עמ"ש האליה רבה (סי' תרעה סק"ד) ותשו' מהרש"ל (סי' פ"ה) דלמה נשים אינן מדליקות בפ"ע, כיון דאשתו כגופו דמא, "ואודות פנויות שבבית שהגיעו לחינוך, ומ"מ אין נוהגות להדליק, ובהם לא שייך תירוץ הנ"ל"?

וכתבתי לתרץ ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקוטי שיחות חל"א (ע' 96) דגם לפני הנשואין יש לה שייכות לקיום המצות ע"י מי שעתיד להיות בעלה, ע"ש. ולפי"ז דאין חילוק בין פנויה לנשואה מיושב היטב קושיית האשל אברהם, כמובן.

וע"ז תמה הנ"ל: ש"ביאור הנ"ל מהאריז"ל ומהרבי הוא על אותם מצות שהנשים פטורות מהם. אבל בנרות חנוכה נשים בעצם חייבות, ואין אפשרות לפוטרים מפני דאשתו כגופו, לדוגמא מאכילת מצה [לא יתכן שע"י אכילת הבעל תהיה פטורה מאכילת מצה]! - וכל מה שהוזכר בפוסקים הענין דאשתו כגופו לגבי נר חנוכה הוא בנוגע להענין דמהדרין מן המהדרין, שכל א' מבני הבית מדליק בפ"ע, אף שהטעם למה אין הנשים מדליקות כל אחת בפ"ע מלבד ההדלקה של בעלה, דע"ז מועיל הא ד'אשתו כגופו'.

"וא"כ מה שייך לומר שהטעם ע"ז שהבנות לא מדליקות בפ"ע הוא משום שחתנה לעתיד שגר במקום אחר בקצה העולם מדליק בשבילה?! והרי גם בעלה ממש צריך להיות אתה בבית כדי שתצא בהדלקה, ולכן ברור למה הפוסקים נתקשו ליתן טעם ע"ז שהבנות הפנויות לא מדליקות בפ"ע, משום שהטעם שנאמר על נשים נשואות אינו שייך לפנויות, וק"ל", עכ"ל.

והנה מ"ש דגם בעלה ממש צריך להיות אתה בבית שתצא יד"ח, זה אינו, שהרי כתב המגן אברהם (סי' תרא סק"ד) דאם בעלה אינו בבית, הדין הוא שחייבת להדליק בעצמה, או שאם האשה אינה רוצה להדליק בעצמה יכולה לכבד אחר שיבא לתוך ביתה להדליק ולברך, ועל ידו תצא יד"ח, - והובא גם ב'נטעי גבריאל' - חנוכה (סו"ע סו).

והשתא לפי האליה רבה ותשו' מהרש"ל הנ"ל, זה שבעלה או מי שעתיד להיות בעלה מדליק במקום אחר בקצה העולם, נחשב הדבר

כאילו הדליקה בעצמה, משום דאשתו כגופו, כיון דאליבא הרבי זי"ע אין בזה נפק"מ בין פנויה לנשואה.

ולפי"ז יוצא שאם הפנויה יוצאת יד"ח בבית על ידי אביה או אחיה וכו', זה נחשב רק לגבי עצם המצוה דהדלקת נרות חנוכה בלבד, והך דמהדרין מן המהדרין שנחשב כאילו הדליקה בעצמה יוצאת יד"ח על ידי מי שעתיד להיות בעלה שמדליק במקום אחר בקצה העולם, בדיוק כמו לגבי אשה נשואה שבעלה נמצא במקום אחר, שעצם המצוה יוצאת יד"ח ע"י אחר (כגון בנה) שמדליק בביתה, והענין שנחשב כאילו הדליקה בעצמה יוצאת יד"ח ע"י בעלה שמדליק במקום אחר בקצה עולם, וא"ש מאד.

ועי' בספר השיחות תש"נ ח"א (ע' 194 הע' 83) שכתב: "ובנוגע לבנות היתה הנהגת בית הרב, שהבנות לא הדליקו נרות חנוכה (לא הגדולות ולא הקטנות לפני בת מצוה), כי אם יצאו בזה ע"י אביהן, ואח"כ - בעליהן" עכ"ל. - וזה כמובן לגבי עצם המצוה, אולם לגבי הענין דמהדרין מן המהדרין שכל אחת ידליק בפ"ע דוקא, בנדו"ד נמי לא הפסידו, עפ"י המהרש"ל והאליה רבה הנ"ל, משום דאשתו כגופו דמי, בין בנשואה ובין בפנויה, וא"ש.

ועפ"י הנ"ל סרו כל ההשגות שהשיגו האחרונים על המהרש"ל ואליה רבה הנ"ל, דבס' ברכת רפאל (סי' כב) כתב: "ויש להעיר על דברי הא"ר, שהרי להרמ"א עיקר מצות המהדרין שכל אחד יקיים המצוה בפ"ע ולא ייצא בנר בעל הבית, א"כ מאי שייכא הכא כללא דאשתו כגופו? מאי שנא מכל המצות שאשה חייבת בהן כגון מגילה שאינה יוצאת בעשיית בעלה, ולא אמרינן בזה האי כללא", עכ"ל.

ובשו"ת חלקת אברהם (או"ח סי' לב) דוחה לגמרי סברת הא"ר והמהרש"ל והביא, דאדרבה, במצוה זו רצו חז"ל שהאשה תצא ידי חובתה בעצמה, עי"ש - ועי' בזה גם בשו"ת שארית יוסף (או"ח סי' מח).

ברם להנ"ל לק"מ, כיון דהך ד'אשתו כגופו' חל רק על הענין דמהדרין מן המהדרין שכל אחד ידליק בפ"ע דוקא, אבל לא לגבי עצם המצוה שחז"ל רצו שהאשה דוקא תצא יד"ח בעצמה בלבד, וא"ש.



חייב אדם להקביל פני רבו ברגל [גיליון]

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

בקובץ העבר (ע' 134) כתב הרב י. ש. לבאר שיש ב' טעמים בחיוב קבלת פני רבו: (א) ללמוד ממנו תורה. (ב) כבוד הרב. ולפי"ז תירץ קושית הפנ"י איך מדייקים משונמית שיש חיוב לקבל פני רבו הרי נשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא. אבל אם ננקוט שהוא מטעם כבוד, הרי אשה ג"כ חייבת בכבוד הרב וכו'.

ולהעיר: (א) שבספר חסידים מבואר לכאן' ההיפך, שכתב בסי' שי"ג: "חייב אדם ללמד לבנותיו המצות כגון פסקי הלכות (ומאריך בכמה ראיות ומסיים) והשונמית הולכת ושומעת הדרשה מפי אלישע שהרי אמר מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת מכלל דבחדש ושבת הולכת". הרי מפורש שאדרבה היות שיש כאן לימוד הלכות פסוקות לכן דווקא אשה מחויבת ג"כ בזה.

(ב) הכותב רוצה להוכיח מדברי הפמ"ג שהחיוב הוא משום לימוד תורה מהרב, ולדידי הדבר צ"ע, דהנה המ"א סי' תקנ"ד [מה שנדפס בקובץ תקנ"ב הוא ט"ס] ס"ק י"ב מוכיח מהגמ' בחגיגה (ה, ב) 'רבי יעקב איש כפר חיטיא הוה מקביל אפי' דרבי כל יומא', דיש מצוה - אך לא חיוב - לקבל פני רבו בכל יום, וע"ז מקשה באלי' רבה והובא גם במחה"ש דא"כ אמאי שאל בעל השונמית אותה, מדוע את הולכת אליו היום, הן היום לא חודש ולא שבת הרי בכל יום יש ג"כ מצוה, וכנ"ל? וע"ז מתרץ הפרי מגדים: "וי"ל מצוה שמא ישמע ממנו איזה דבר תורה, משא"כ אשה לאו בנות תורה הוית", והגם שמחופיא אכן נראה שסובר שהטעם הוא משום לימוד, אבל כד דייקת אפ"ל להיפך, דהרי סוכ"ס יישאר הקושיא מדוע בשבת ויו"ט היא כן חייבת ללכת הרי 'אשה לאו בנות תורה הן', ע"כ דהוא משום כבוד הרב, ובזה אשה ג"כ חייבת, ורק לבאר המצוה ללכת כל יום זהו משום שישמע ממנו דבר תורה. אבל ברגלים הוא אכן משם כבוד התורה.

(ג) הכותב מביא סיפור בלי מקור שמישהו שאל את הראגצ'ובער חקירה הנ"ל, אם החיוב הוא בכדי ללמוד תורה או מדין כבוד הרב. וענה, שיש לו שבע עשרה ראיות לכאן ולכאן. ולהעיר ש'במגדל עד' ע' 53 כותב הרב י. מ. בשם הרב ש. ג. ע"ה שביקר את הגאון ואמר לו עתה באת אל הרבי ללינגראד, והשיבו כן, באתי ללניגרד לרבי. אך

הרגצ'ובי לא הניחו: באת ללנגראד לרבי או לרבי ללנגראד, והרי שבע עשרה נפק"מ להלכה בין אופן לאופן, ולא פירש דבריו, ורק ניאות לומר שאחת הנפק"מ היא: שאם בא לרבי הרי הוא פטור מסוכה, ואם בא ללנגראד חייב "ושאר שש עשרה הנפק"מ שבור לעצמך את הראש", ע"כ. ואולי החילוק הוא "לרבי ללנינגראד" הוא ללמוד תורה ממנו, שבזה הדגש הוא "רבי". "לנינגראד לרבי", הוא כבוד הרב לכבודו במקום שנמצא, וכ' ובזה ה' לראג'צובי טו"ב נפק"מ להלכה.

ד) עוד כתב שם לתלות בחקירה זו אם יש חיוב קבלת פני רבו בזמן הזה, ומביא בזה פלוגתא בין דעת הנו"ב (בשו"ת או"ח מהדו"ת סי' צ"ד) דבזה"ז שאין מקבלין פני שכינה ברגל, ליכא חיוב קבלת פני רבו, שלא יהא כבוד הרב מרובה מכבוד שמים (קידושין לג, ב). ובין דברי 'היערות דבש' שאדרבא היות שאין יכולת לקבל פני שכינה, לכן יקבל פני הרב תמורת זה. ולפי"ז כתב בקובץ שם, דלדעת המפרשים שהחיוב הוא משום ללמוד תורה מרבו גם בזה"ז יהי חיוב זה, ובפרט שאינו מגרע בכבוד שמים, וכו'.

אבל באמת אם ידייק בנו"ב יראה, שגם הוא סבור שהטעם הוא משום לימוד, ובכ"ז ביאר שאינו נוהג בזמנה"ז. דכתב: "מהאי קרא (דמדוע את הולכת וגו') ילפינן דבשבת וחדש שיש בו תוספת קדושה, שהרי יש בו קרבן מוסף, יש מקום לקבל פני רבו, שגם על הרב ניתוסף אז שפע להשפיע על תלמידו וה"ה ברגלים" הרי מבואר בדעתו שהקבלת פני רבו הוא ג"כ לשם לימוד מהרב. השפע שיקבל ממנו, ובכ"ז לא ינהוג בזה"ז.

אבל במחשבה שני', במקום להקשות על הרב הכותב, הקושיא היא אכן בדברי הנו"ב עצמו, הרי הוא כותב שכל הטעם שאינו נוהג בזמנה"ז הוא שלא יהא כבוד רבו מרובה מכבוד שמים, אבל אם ההליכה הוא בגלל השפע שנשפע בו וישפיע לתלמידו, א"כ, הרי המטרה היא לימוד מהרב, ולא רק לכבודו. ומדוע שיפטור בזמנה"ז?!

וכן כתב שם הנו"ב בתו"ד: "בזמן הזה שאין אנחנו הולכים לקבל פני השכינה אין מקום להטיל חיוב להקביל פני רבו כלל, כשאנו הולך בלאו הכי ללמוד ממנו, אלא שילך רק לקבל פניו". הרי אה"נ גם לדעת הנו"ב אם הולך ללמוד תורה ממנו, לא יפטר ממצות קבלת פני רבו אף בזמנה"ז, וכדברי הכותב בדברי הנו"ב צ"ב.



תיבת "מנאי" שבנוסח הכתובה [גליון]

הרב צבי הירש נאטיק

תושב השכונה

בגליון העבר (ע' 122) העיר הרב ב.א.ז.ו. שיחי' על זה שבנוסח הכתובות הנדפסות מופיע הלשון "כלהון יהון אחראין וערבאין לפרוע מנהון שטר כתובתא דא נדוניא דן ותוספתא דא מנאי ואפילו מן גלימא דעל כתפאי", בהוספת תיבת "מנאי", והעיר על זה דלכאורה "בנוסח הכתובות שיש בידינו מגדולי הפוסקים לא הוזכר המלה 'מנאי', וכן ליתא תיבה זו בנוסח הכתובה שבספר נחלת שבעה.

[וכפה"נ, שמלבד מה שהוקשה להרב הנ"ל שתיבה זו אינה מופיעה בנוסח הכתובות מגדולי הפוסקים - הנה מלבד זאת, הרי לכאורה כשמדברים אודות אחריות נכסיו של האדם אין מתאים כלל להוסיף לאח"ז תיבת "מנאי", שקאי על האדם, כי קודם תובעים מן האדם, "מנאי", ואם אין לו אז נכסיו אחראין ומשועבדין (משא"כ "ואפילו מן גלימא דעל כתפאי" שגם זה נכלל בנכסי האדם)].

והנני בזה להעיר, שהראני הרב משה שי' באגמילסקי, אשר בספר "הנשואין כהלכתם" (להרב בנימין אדלר), פי"א סי' קמ"ט (ע' שכב) כותב שיש נוהגין לכתוב "מנאי ואפילו כו'", ומציין שם (בהערה 365): "לבוש [אה"ע הל' כתובות] רס"י ס"ו, וכ"ה בקיצור נחלת שבעה"¹. ולפלא שלא הרגיש בזה הרב הכותב הנ"ל².

עוד כתב שם הרב הנ"ל, שבכתובה שהשתמש בה הרה"ח הרה"ת ר' זלמן שמעון דוואַרקין ז"ל לא נמצאה המלה "מנאי".

והנה, איני יודע באיזה טופס של שטר כתובה השתמש הרז"ש בנשואי הרב הנ"ל (שכפה"נ שכתובה זו היתה לעיני הכותב כשכתב את הערתו), אבל לפני שני טופסי שטרי כתובה אותם מילא הרז"ש,

(1) ועיין ג"כ שם ע' שכג הערה 368 שיש כותבין "מנאי בחיי וכו'", ומציין לשו"ת מהר"ם מינץ (סי' ק"ט).

(2) אגב, גם בספר "נטעי גבריא" (להרב גבריא אל ציננער) הלכות נשואין (אותו ציין הרב המעיר הנ"ל), ח"א, קונטרס הכתובות (ע' שנו), מביא בסתמא הנוסח "מנאי ואפילו כו'", ומבלי להעיר אפילו שיש שאין כותבין כן. ולהעיר, שבמבוא להקונטרס מציין המחבר, שבדרך כלל נמשך בנוסח הכתובה שלו אחר הנחלת שבעה.

[האחת (בתאריך כ"ה אדר ה'תשל"א), ערוכה במכונת כתיבה (טייפרייטער בלע"ז, והשורות בצד ימין הושוו על ידי הוספת רווחים מיותרים בין התיבות כו', כידוע בטכסיסי הזמן ההוא), והשני' (בתאריך כ"ו סיון ה'תשמ"א), כתובה בכתב אשורי על ידי סופר סת"ם (כמדומני שהטופס המקורי הוכן על ידי הרה"ת ר' יהודה שי' קלאפמאן, סופר סת"ם)] -

ובשניהם כן מופיעה התיבה "מנאי"³ !



וכיון דאתינן להכי - הנני בזה להעיר:

(א) בטופס הנ"ל שבמכונת כתיבה, הנה התיבות "הכל שריר וקיים" שבסוף הכתובה "נמתחו" עד סוף השורה⁴ על ידי שתוקתקו באופן שיש ב' רווחים בין כל אות (ובין כל תיבה - ה' רווחים), וכן בהטופס שבכתב אשורי, הנה תיבות אלו נכתבו בכתב גדול בהרבה מכל שאר טופס השטר⁵. וצ"ע למה בטופסי שטרי הכתובות (והתנאים) שבהם משתמש כיום הבד"צ דקראון-הייטס, הנה אף שתיבות אלו גומרות את

(3) שוב נודע לי, שבטופסי שטר הכתובה שבהם משתמש הרה"ח הרה"ת ר' מרדכי דוב שי' אַלטיין ליתא תיבה זו. ועוד חזון למועד.

(4) כדי שאחרי תיבות אלו לא ישאר בהשורה מקום ריק שבו אפשר להוסיף משהו אחרי חתימת העדים.

(5) ובשטר התנאים בין בת כ"ק אדהאמ"צ לבין המגיד מטשערנאביל (צילום ממנו נדפס בספר נישואי הנשיאים להר"ר שני"ז הרצל, ברוקלין ה'תשנ"ו ע' 38) תיבות אלו הם בכתב (כעין) אשורי, והמ"ם סופית מתוחה באופן שתגמור את השורה.

בשטר התנאים של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע (צילום ממנו נדפס שם ע' 69, ועפ"י הוראת כ"ק אדמו"ר זי"ע בחתונת הרה"ח הרה"ת ר' מרדכי דוב שי' אַלטיין (בשנת ה'תש"ד) כותבים בחב"ד שטרי התנאים כפי הנוסח הזה - ספר מקדש ישראל ע' 4) תיבות אלו הם בכתב הדומה לדפוס, וכל האותיות שאפשר למתוח - נמתחו.

בשטר התנאים של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ (צילום ממנו נדפס בהוספות לאגרות-קודש כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ חט"ז (ע' שצ) תיבות אלו הם קצת יותר גדולים משאר התיבות, ורק אות המ"ם סופית נמתחה, וכך נגמרה השורה.

בשטר התנאים של כ"ק אדמו"ר זי"ע (צילום ממנו נדפס גם בספר "תורת מנחם - דרושי חתונה" (קה"ת, תש"ס) ע' שכז) נמתחה רק אות המ"ם סופית, אף שבזה לא נגמרה השורה.

השורה, אבל לא נדפסו עם רווחים בין האותיות ולא באותיות גדולות יותר⁶.

וצע"ג לומר שלדעת עורכי טופס שטר הכתובה (והתנאים) של הבד"צ (שכידוע נערכו על ידי (ותחת עינו הפקוחה) של חבר הבד"צ הרה"ח הרה"ת ר' קלמן יהודה ע"ה מארלאו, בסמיכות לזמן יסוד הבד"צ, בשנת תשמ"ו, בהשוואת כו"כ שטרי כתובה של הרז"ש וכו' שהיו תח"י) גם זה נכלל במש"כ בשו"ע (חו"מ הל' הלואה סימן מ"ב סעיף ג') "צריך הסופר לזהר בכתיבת השטר שיהיו אותיותיו דומות זו לזו, ויהי' הכתב מיושר ושוה בכל דבריו, שלא ירחיק האותיות זו מזו יותר מדאי, ואל ידחוק הכתב יותר מדאי, ואל ידחוק במקום אחד וירחיק במקום אחר" (ועיין ג"כ בשו"ע אדה"ז דיני עדות ושטרות סעיף כ"ז) -

שהרי כן הוא (תיבות "הכל שריר וקיים" בתיבות גדולות וכו') בהרבה מטופסי שטרי הכתובה שבדורות הקודמים, וכן הוא גם בכל טופסי שטרי הכתובה הצבעוניות וכו' הנמכרות בחנויות יודאיקה כיום, ושבהם משתמשים רוב היהודים החרדים. אגב, כן נוהג גם הרה"ת ר' שלום דובער שיחי' חייקין, רב קהילת חב"ד בקליוולנד, אוהיו, וחבר ועד רבני ליובאוויטש הכללי, מחשובי רבני חב"ד שבערי השדה.

(ב) בטופס הנ"ל שבמכונת כתיבה נדפס, בטעות, "בחיים ובתר חיים", ולא כלשון הרגיל בשטרי הכתובה: "בחיי ובתר חיי" (וכמובן שטעות זו חוזרת על עצמה בכל טופסי הכתובה שמסוג הנ"ל שבהם השתמש הרז"ש בזמן ההוא).

(ג) בספר "סדר קידושין ונישואין" להרב מרדכי פרקש שיחי' (קה"ת, ה'תשס"ד⁷), פ"ג הערה ב' (ע' י"ט), כותב: "וכדאי שהכתובה לא תהי'

(6) ולכאורה לא מסתבר לומר שהטעם לזה הוא, משום שלפועל יצא בטופסי השטרות שלהם, שבלי רווחים ובלי להגדיל את האותיות - מילאו תיבות אלו את השורה.

(7) שעל גליוני הספר עברו הרבנים החשובים הרב חייקין הנ"ל; הרה"ת ר' יוסף יצחק הלוי שי' שוסטערמאן, רב קהילת חב"ד בבעווערלי הילס, קלאיפארניא והרה"ת ר' יהודה ליב שי' שפירא, רב קהילת חב"ד במיאמי, פלארידא וראש ישיבה גדולה דמיאמי רבתי.

נכתבת בכתב אשורי, ע"פ אג"ק חי"ב ע' רכח לגבי כתיבת הזמנה בכתב אשורי".

ואכן כן נהגו גם חברי הבד"צ דקראון הייטס, וכן נהוג גם אצל כמה חוגי חסידים.

אך, כנ"ל, הרז"ש כן השתמש בשטרי כתובה שנכתבו בכתב אשורי⁸.
ובכלל צריך עיון קצת מהי ההשוואה בין השתמשות בכתב אשורי עבור הזמנות שאותן זורקין באשפה⁹ וכו', לבין כתובה¹⁰ הנשמרת וכו'¹¹.

ד) ישנן כמה נוסחאות, אם לכתוב "הכל שריר וקיים", או "הכל שריר וקיים", בלי הוספת אות וא"ו בתיבת "והכל"¹².

והנה בשטרי הכתובה והתנאים של הבד"צ דקראון הייטס נכתב "הכל שריר וקיים", בלי הוספת אות וא"ו בתיבת "והכל", אבל אצל הרז"ש, הנה בשטר הכתובה (בב' הטופסים הנ"ל) נדפס "הכל שריר

(8) ואולי הוא מטעם שבזמנו עדיין לא נדפסה (ונתפרסמה) האגרת הנ"ל שבאג"ק חי"ב. וגם האגרת שבהערה דלהלן, שכבר נדפסה בלקו"ש חט"ז (ע' 2-551) - הרי ספר זה יצא-לאור רק בשלהי שנת ה'תש"מ.

(9) בכתבי זאת סיפר לי הרה"ת סופר סת"ם ר"י קלאפמאן הנ"ל, בשם הרה"ח ר' יהודה ליב שי' גראנער, שאמר לו כ"ק אדמו"ר זי"ע, שיתכן שנייר שכתוב עליו אפילו אות אחת בכתב אשורי אסור לזרוק. שגם מזה משמע לכאורה שצריך הקפידה שלא לכתוב בכתב אשורי היא בדברים שנזרקים לאשפה וכו'.

(10) ואף שבאג"ק חי"א אגרת ג'תשל"ב (ס"ע שמח) כתב "לא נראה לי כלל כשמדפיסים פסוקים כתובים בכתב סת"ם אפילו בספרי הלכה ואגדה, ועאכ"כ בספרי תולדות", אבל מהמשך הלשון שם, "ומובן שאינו דומה למה שהדפיסו [בספר התולדות אדמו"ר מוהר"ש] עמוד ממגלת אסתר - כיון שאין בה השם", משמע, שצריך הקפידה היא בכתוב פסוקי התורה שיש בהם שם השם. ועצ"ע.

(11) אגב מטעם זה נוטה הרב אברהם שי' אוראבא לכתוב בשטרי התנאים את השמות שיש בהם שם הוי' (כמו אליהו, ישעיהו וכיו"ב) בקיצור (אלי', ישעי' וכיו"ב), משא"כ בכתובה שכותבים אותם באופן מלא, כמובן ופשוט.

(12) עיין בספר "הנשואין כהלכתם" הנ"ל שם סי' קנ"ד, ובהנסמן שם הערות - 395-96.

ולהעיר מהלשון בשו"ע אדה"ז הל' עדות ושטרות סעיף ל"א: ועכשיו (במקומות) שנהגו לכתוב בסוף כל השטרות כולן והכל שריר וקיים וכו'.

וקיים", בלי וא"ו, ואילו בשטר התנאים נדפס "והכל שריר וקיים".
וצ"ע טעם השינוי (אף שבשטר התנאים לכאורה אין צריך לדייק כל
כך).



נוסח הכתובה [גיליון]

הנ"ל

זה שכתב בקובץ העבר (ע' 122) הרב ב. ז. ו. שי' "שבנוסח הכתובה
שיש בידינו מגדולי הפוסקים לא הוזכר המילה "מנאי", הנה בטופס
הכתובה של הסמ"ק מצורף ח"ב ע' ק' כותב: "ונדוניא דין ותוספתא
דא מנאי ואפילו וכו'".

ומש"כ "וכן בכתובה שהשתמש בה הגרז"ש דבורקין ז"ל לא נמצא
המילה 'מנאי'", ואיני מבין כוונתו בזה, דלדידי חזי לפחות ג' כתובות
שנערכו ע"י הרב דבורקין ז"ל. ובכולם מוזכר המילה "מנאי", וכנוסח
הרגיל בכתובות המודפסות, וכנ"ל שיש לזה מקור בדברי הפוסקים.
והנח להם לישראל וכו'.



בענין הנ"ל

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

בגליון העבר (ע' 122) הרב ב.א.ז.ו. שיחי' "ידוע ומפורסם שיש
לדקדק בכתיבת שטרות בכלל ובפרט בנוסח הכתובה . . וכמה רבנים
כבר העירו שאין לסמוך על הכתובות הנדפסות דלא ידוע מקורם ואולי
הם מעשה הדיוט שלא בקי בשטרות . . והנה בנוסח הכתובה כתוב
אחריות נכסים בזה הלשון - "יהון אחראין וערבאין לפרוע מהנון (צ"ל
מנהון) שטר כתובתא דא נדוניא דן ותוספתא דא ואפי' מן גלימא דעל
כתפאי", אבל ראיתי בכתובות הנדפסות שהוסיפו המלה - 'מנאי',
ואח"כ המשיכו בנוסח הרגיל "ואפי' מן גלימא כו'", ברם האמת ניתן
להאמר שבנוסח הכתובות שיש בידינו מגדולי הפוסקים לא הוזכר
המלה 'מנאי'...".

והנה מלבד שיש ענין "שלא להוציא לעז על כתובות הראשונים (כמובא בשו"ע אה"ע סס"ו ס"א)", דע ד'סודתו בהררי קודש' - היינו ב"לבוש" אה"ע סי' סו בנוסח הכתובה שלו.



סיטון, פירושו [גיליון]

הנ"ל

בגליון העבר (ע' 111) כתב הרב ש. ד. ל. שיחי' לשון שו"ע"ר בהל' מדות ומשקלות ס"ט: "הסיטון שקונה מיני מאכל ומשקה ומוכר לחנוני הרבה ביחד". ורצה למצוא מקור לפירוש כ"ק אדה"ז מהו 'הסיטון'.

ואחר כל הפלפול, מקורו הוא ב'פני משה' על הירושלמי בדמאי פ"ב ה"ד וז"ל: "הן המוכרין יין ושמן הרבה ביחד להחנונים ומוכרי תבואה שהן קונים תבואה מבעלי האוצרות ומוכרין להחנונים הרבה ביחד".

וכן בפירושו שם פ"ה ה"ו כתב וז"ל: "הוא סוחר הלוקח תבואה ויין ושמן מהרבה בעלי בתים ביחד ומוכר לאחרים במדה גסה".



אכילת פרי חדש בליל ב' דר"ה – מיד לאחר קידוש [גיליון]

הנ"ל

בגליון העבר (ע' 133) כתב הרב ח. א. א. שיחי' בנוגע מנהג רבותינו נשיאנו שנהגו לאכול הפרי חדש בליל ב' דר"ה מיד לאחר הקידוש קודם נטילת ידים.

וכתב על זה "וצ"ע, כיצד זה מתיישב עם דברי רבינו הזקן בסי' תפב ס"א: "מי שאין לו מצה שמורה . . . ובתחלת הסעודה יברך המוציא בלבד על לחם משנה שלימות, ממצה שאינה שמורה, ויאכל ממנו כזית מיד, כדי שיהיה הקידוש במקום סעודה כמו שנתבאר בסי' רע"ג". דביאר רבינו שמיד לאחר הקידוש בתחלת אכילתו יש לאכול את המאכל שממנו יוצא לקידוש במקום סעודה. ואין לומר שאפשר להתחיל באכילה מיד לאחר הקידוש, ואת המאכל שממנו יוצא

לקידוש במקום סעודה יאכל מאוחר יותר, ועדיין הוא קידוש במקום סעודה".

וקשה לי מה שכתב: "שמיד לאחר הקידוש בתחלת אכילתו יש לאכול את המאכל שממנו יוצא לקידוש במקום סעודה"; והלא א' אדה"ז כתב 'בתחלת הסעודה'. ב' והוא העיקר, בין הקידוש ובין אכילת המצה יש אכילת הכרפס ושתיית כוס שני? ואם תאמר שכל מה שתיקנו בסדר ליל פסח אינו חשוב הפסק, הא כתב אדה"ז בסי' תעד ס"א: "שהרי אם היה רוצה היה יכול לשתות באמצע ההגדה מעיקר הדין"?

והמשיך הנ"ל: "ובסי' רפו במי שרוצה לאכול בשבת קודם מוסף, כתב המחבר ס"א שרשאי לקדש ולאכול פירות, והקשה המ"א כיצד יצא יד"ח לקידוש במקום סעודה, ותירץ ששותה כוס יין, או שאוכל פירות ומתפלל מוסף במקומו ואוכל הפת. אולם רבינו ס"א כתב: "ובלבד שיקדש מתחלה וישתה רביעית יין או יאכל כזית מחמשת המינים אחר הקידוש מיד", ולא הביא את האפשרות השניה של המ"א. ורבינו לשיטתו בסי' תפב".

ולי נראה שאדה"ז סובר שתפילת מוסף חשובה הפסק גמור, דמה שכתב בסי' רעא ס"א: "ואינו דומה למתפלל באמצע סעודתו שאין תפלתו חשובה הפסק להטעינו לחזור ולברך המוציא על פת שיאכל אח"כ, לפי שעדיין לא נגמרה סעודתו כיון שלא היה אסור באכילה בשעה שהתפלל" - היינו רק במקום שלא היה אסור באכילה בשעה שהתפלל, אבל כאן שאסור לאכול פת, אדרבה, תפלתו חשובה הפסק להטעינו לחזור ולקדש. (והיינו כמו שהקשה ה'לבושי שרד' על המג"א). וראה במחצית השקל בסי' תר.

ומה שלא כתב אדה"ז בסי' תר לאכלו מיד לאחר הקידוש קודם נטילת ידים, היינו משום שכתב בסי' רעא סכ"ג "והעיקר כסברא [האחרונה] וכן המנהג פשוט במדינות אלו" ד"שאפילו לכתחלה יכול ליטול ידיו קודם הקידוש ואין הקידוש מפסיק בין נטילת ידים לסעודה"; וא"כ בוודאי לא יכלו לאכלו מיד לאחר הקידוש קודם אכילת ה'המוציא'. וכמ"ש המחצית השקל. וראה מש"כ אדה"ז בסי' רצט סעי' יא - יב.



שבירת עוגה שיש עליו צורה וכדומה [גיליון]

הנ"ל

בגליון העבר (ע' 116) כתב הרב ג. א. שיחי' בנוגע שבירת עוגה שיש עלי' אותיות או צורה, ומביא שם דברי שו"ע אדה"ז ס"מ ס"ד.

צ"ע בכמה ענינים כאן:

(א) מה שכתב המג"א סק"ו "וכ' ע"ש דדוקא כשכותבין על העוגות אותיות מדבר אחר, אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידים שרי, ולכן אוכלים העוגות שיש עליהם ציורים עכ"ל, וצ"ע". לא ס"ל לאדה"ז כהע"ש דהא בס"י תנח ס"ז - ח כתב (בנוגע מצות מצוה): "ונוהגין לעשות בהן סימן איזו מהן ראשונה ואיזו מהן שניה ואיזו מהן שלישית... והסימנים שעושה בהן לא יעשה אותן כמין אותיות על ידי דפוס או בידיו... שהרי צריך לשברם ביום טוב, ויש אוסרין לשבור עוגה שיש בה כמין אותיות... אלא עושין סימנן הללו ע"י נקבים או חריצין..."

ואם ס"ל כהע"ש הרי הסימנים נעשה מגוף המצה!

(ב) שמותר לחתוך דבר מאכל בצורת מרובע או משולש (triangle) וכדו', והראי' היא ממ"ש בשו"ע ר' בס' תק ס"א (בנוגע בשר הנשחט ביו"ט): "ואם רוצה לעשות בו סימן שלא יחליפנו אדם מותר לנוקבו אפילו בסכין". ומקורו הוא ממה דאמרו (במס' ביצה כח, א): "רבה ב"ר הונא מחתך לה אתלת קרנתא", דהיינו צורת משולש (ראה רש"י על אתר).

(ג) לא זכיתי להבין דברי הרב הנ"ל במ"ש "כלומר המג"א מחמיר כהלבוש, ומוסיף שגם אם יש בצדי הספר צורות נמי אסור לפתחן ולסגרן", דהא המג"א לא כתב כלל "אם יש בצדי הספר צורות נמי אסור לפתחן ולסגרן", אלא אנו למדים זה ממ"ש בתחילת דבריו "צ"ע, דא"כ אפילו כתובין עליו (-על העוגה-) צורות יהא אסור, דהא הצר צורה חייב, וא"כ המוחקה נמי חייב, וצ"ע". וא"כ כשאדה"ז מביא דברי הלבוש בנוגע אותיות (שלכל הדיעות הוא יותר חמור מצד הדין) ופסק דלא כוותי', מה צורך יש לכתוב שיטת המג"א בהלבוש (שלא כתב המג"א להדיא)? (בסגנון אחר: אם לא פסק כה'אב' יפסוק כה'תולדה'!)

וא"כ איפוא הראי' שדעת רבינו היא ד'אף שלפי הלבוש אותיות בצדי הספר אסורים מ"מ צורות אינן אסור'?

וממ"ש אדה"ז בהלכות פסח אינה ראי' כלל, דהא לפי הלבוש בסי' שמ מחיקת האותיות על העוגה (וכן על המצות) הוא רק איסור מדרבנן, אבל מחיקת האותיות על הספר הוא קרוב לאיסור מדאורייתא. (להעיר דהלבוש בסי' תס לא כתב דמצות המצוירים כשרים בדיעבד).

◆ ◆ ◆

בענין הנ"ל

הת' שמואל ביסטריצקי
תות"ל - 770

א. בגליון העבר (עמ' 116 ואילך) כתב הרב ג.א. בעניין שבירת מילים בשבת, ומביא את שיטת אדה"ז דלא כהמג"א שבנוגע לאיסור מחיקה בצידי הספר שוות דין אותיות לדין צורות אלא דעתו דאף שלפי הלבוש אותיות בצדי הספר אסורים מ"מ צורות אינן אסורים, והטעם לחלק בין אותיות לצורות הוא דכתיבת אותיות על כל שהוא הוי מלאכת כתיבה, כיון שעיקר כוונת האותיות הוא לבטא איזה כוונה וזהו מלאכת כתיבה, אבל אם משהו מצייר צורה על כלי רק כדי לייפת אין זה מלאכת כתיבה אלא מלאכת מכה בפטיש והנה בהמשך דבריו הוא מביא דאם נאמר את החילוק הנ"ל נבין גם את דברי הר"ש הלוי וז"ל: "ובעצם נראה דזהו גם הסבר בדברי הר"ש הלוי שכותב לחלק אם האותיות הוא על העוגה שיש לאסור ובין אם העוגה עצמה הוא מאותיות דמותר. דאם כתבו על העוגה אותיות כגון "מזל טוב" וכדומה א"כ יש כאן עוגה וגם כתיבת איזה מסר על העוגה, דאף שגם האותיות הוא לייפות העוגה מ"מ כתבו איזה מסר על העוגה ויש כאן ב' דברים עוגה ודבר נוסף כתיבת איזה מסר על העוגה, ולכן אסור מטעם מלאכת כתיבה. משא"כ אם העוגה עצמה הוא מאותיות א"כ יש כאן רק דבר אחד עוגה והוא מיופה ע"י שחתכו אותו בצורת אות ולייפות העוגה אין איסור. ולפי"ז יוצא לנו גם שאם יש על העוגה איזה צורה כגון פרח וכדומה, אין איסור לחתוך העוגה בתוך הפרח", עכ"ל שם.

ומדבריו משמע שיש חילוק בין עוגה שיש עליו כתב כדבר נוסף על העוגה, שזהו מלאכת כתיבה ובין עוגה שחלק ממנה יש כיתוב, כגון מפעלים וכיו"ב שחורתיים את שמותיהם על העוגה שזהו (צורה) מלאכת מכה בפטיש.

והנה, בעניין זה כבר כתב אבי הגה"ח הרב לוי ע"ה בקובץ 'גינת המלך' (שיצא לאור ע"י שלוחי הרבי לסיום הרמב"ם במצרים - ה'תשמ"ז), ושם כתב אבי ע"ה וז"ל: "המ"א שם מביא הא דכתב הר"ש הלוי סי' נז' דדוקא כשכותבין על העוגות האותיות מדבר אחר – הוא דאסור – אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידים שרי ולכן אוכלין העוגות שיש עליהן ציורים עכ"ל" וצ"ע. ועיי"ש בדגול מרבבה דע"כ מוכרח להיות חילוק של הר"ש הלוי דדוקא כשכותב מדבר אחר אבל אם היה מהעוגה עצמה שרי כנלע"ד".

ומדברים אלו רואים אנו שאבי ע"ה הביא ג"כ את הר"ש הלוי הנ"ל ולמד שדווקא אם הוא דבר נוסף על העוגה אז הוא אוסר, אבל אם הכתיבה היא חלק מהעוגה אז שרי.

אולם, בהמשך כתב אבי ע"ה שם, וז"ל: "אך כשנעיין במ"ש רבינו בסי' תנ"ח מוכח דלא ס"ל האי חילוק דחילוק הר"ש הלוי בין אם זה מגוף הדבר דמותר לבין אם זה ממשו או אחר דאסור, דשם בסעי' ז' כותב דנוהגין לעשות בהן סימן איזו מהן ראשונה ואיזו מהן שניה ואיזו מהן שלישית – ואף בסי' חי' – והסימנים שעושים בהן לא יעשה אותן כמין אותיות ע"י דפוס או בידיו שהרי צריך לשברם ביו"ט ויש אוסרים לשבור עוגה שיש בה כמין אותיות אע"פ שאין מתכוין למחקם אלא לאכלם ביו"ט כמשנ"ת בסי' ש"מ אלא עושין סימנים הללו ע"י נקבים או חריצין..."

הרי ממ"ש רבינו דלא יעשו הסימנים כמין אותיות ע"י דפוס או בידיו משמע דס"ל דאף אם האותיות הם מגוף העוגה עצמה ג"כ אסור לשברם בשבת ויו"ט ודלא כמו שחילק הר"ש הלוי וא"כ קשה לכאורה קושיית המ"א והדגול מרבבה", ע"כ מ"ש אבי ע"ה שם.

ומכל הנ"ל שהבאתי מדברי אבי ע"ה מוכח להדיא שאין חילוק בין עוגה שהכיתוב היא חלק ממנה או שהכיתוב הוא דבר נוסף על העוגה ושניהם מלאכת כתיבה ואי אפשר לומר כאן את החילוק הנ"ל בין מלאכת "כתיבה" למלאכת מכה בפטיש (צורה) כמו שרצה לומר הרב ג.א. בדברי הר"ש הלוי.

ועוד הוכחה לעניין זה כתב אבי ע"ה שם בהערה ב', וז"ל: "והלום ראיתי שהגרא"ח נאה בבדי השולחן סי' קמ"ד אות ג' מביא דאותיות שהם מהעוגה עצמה כמו הביסקויט יש להתיר באכילה דסו"ס השבירה ע"י אכילה קיל טפי משבירה בידים דבפיו לא ניכר כלל השבירה

ולחסיביר החילוק בין אותיות שלא מהעוגה עצמה אע"פ דגם אותיות חקיקה דינם ככתב מ"מ כתב ע"י מחיקה בזמננו הוי מילתא דלא שכיחא ומשום כבוד ועונג שבת לא גזרו רבנן במלתא דלא שכיחא וכו'.

ולכאורה נעלם ממנו דברי רבינו בסי' תנ"ח סעי' ח' דס"ל דהאותיות אף אם עשאו מהדבר עצמה אעפ"כ דינם ככתב ואסור למוחקם ודלא כמ"ש הר"ש הלוי... "ע"כ מ"ש אבי ע"ה בהגהה שם.

ומדברים אלו מוכח שאין חילוק האם הכתב הוא דבר נוסף על העוגה או שזה חלק מהעוגה עצמה, וכנראה לא ראה את דברי אדה"ז שם.

ב. בתוך דבריו מנסה לבאר את דברי הר"ש הלוי, ולחלק שיש חילוק בין עוגה שכתבו עליה והכתב הוא רק דבר נוסף על העוגה, לבין אם העוגה עצמה היא מאותיות, וכך כתב שם: "משא"כ אם העוגה עצמה היא מאותיות א"כ יש רק דבר אחד עוגה והוא מיופה ע"י שחתכו אותו בצורת אות ולייפות העוגה אין איסור", עכ"ל שם.

והנה, בכלל כוונת הר"ש הלוי הוא לחלק בין שני סוגי כתיבה, ולא בין כתיבה לצורה. ומה שניסה שם הרב ג.א. ללמוד זה לא בין שני סוגי כתיבה, אלא בין כתיבה לצורה, דאם כוונתו לעוגה שהיא עוגה רגילה רק שעליו חרוט אות הרי זה צורה ולא כתיבה (רק לשיטתו, שהרי כבר דחינו ע"י מה שכתב ע"ה). ואם כוונתו שהעוגה עצמה בצורת אות כגון "סירייעל" הרי זה ג"כ נקרא צורה,

וההסבר לכך שעוגה בצורת אות כגון "סירייעל" נקרא צורה הוא מכיוון שכבר כתב ה'דברי יחזקאל' (בסי' ד') דאותיות בלא גליון לא מקרי כתב, וה"ה הצר צורה דלא יהא התולדה עדיפה מאב ידיה עי"ש.

והוסיף על כך אבי ע"ה בקובץ 'גינת מלך' הנ"ל: "הרי דאותיות או צורות אינן כתובות על דבר אחר אינו כתב כלל", ומביא שם הוכחה משו"ת מהרי"ל דיסקין בקו"א סי' קס"ח, וכן מוכח מהצפנת פענח (הובא בכללי התורה והמצות ח"א ע' רצ"ב) דכתיבה לא הוי אם הוא דבר המוטל על גבי דבר אחר וא"כ בנד"ד שלא הוי "ע"ג דבר" דלא מקרי אות.

וכן מוכח גם מדברי אדה"ז ממ"ש בסי' ש"מ סעי' ו', דאינו חייב אלא כשכותב בדבר המתקיים ע"ג דבר המתקיים.

ולא באתי אלא להאיר ולהביא את דברי אבי ע"ה שכתב בעניין זה (ועיי"ש בעניין זה באריכות עם כל הנוגע בדבר והמסתעף מכך), ולהעמיד דבר על הלכתו.



אכילת פרי חדש בליל ב' דר"ה – מיד לאחר קידוש [גיליון]

הת' ישראל גולדברג

תות"ל - 770

בגליון הקודם (תתצב) כתב הר' ח.א.א. בנוגע לאכילת פרי חדש בליל ב' דר"ה, שאכילתו נעשית מיד לאחר הקידוש, לפני נט"י לסעודה. והקשה, הרי צריך לעשות קידוש במקום סעודה, וא"כ הרי אכילת הפרי לפני הנט"י ואכילת המוציא מהווה הפסק בין הקידוש לסעודה? והוסיף ד"אין שייך לתרץ דצורך השהחינו הוא צורך הקידוש, וצורך הקידוש שאני, שהרי...". והשאיר דבריו בצ"ע.

והביאור בכך, היות ולומד שהשהחינו אינו צורך הקידוש, לכן הקשה שזה הפסק. אך יש לבאר שהן השהחינו והן הפרי חדש הם לצורך, וממילא תוסר קושייתו.

ובהקדים, הטעם לכך שצריך בכלל פרי חדש הוא משום ספק, האם ב' הימים של ר"ה הם קדושה אחת, וכיום אחד הן חשובין, או כב' קדושות, וכב' ימים. אם זה כיום אחד, אז ברכת השהחינו בליל א' פוטרת גם את ליל ב', ואם כב' ימים, אז ברכת השהחינו של ליל א' אינה פוטרת את ליל ב'.

וכלשון אדמוה"ז בשו"ע או"ח סימן תר' סעיף ה': "...בליל ב' של ר"ה י"א שאין אומרים זמן, כיון שב' הימים הן קדושה אחת וכיום אחד הן חשובין, א"כ נפטר בזמן של אתמול. . ולמה יחזור לומר זמן באמצע. . אבל י"א שצ"ל זמן. . בקידוש ליל ב'. . משום שמה שהן נחשבין כיום אחד ארוך, אינו אלא מחמת מנהג אבותינו שהיו בזמן קידוש החודש. . לפיכך גם לנו יש לברך זמן בליל ב'. . וממשיך אדמוה"ז בסעיף ו' "והלכה כסברא אחרונה" (שבנוגע לברכת השהחינו הרי הם כב' ימים) "מ"מ לכתחילה טוב שיוציא אדם את עצמו מידי ספק ברכה, וילבש מלבוש חדש. . או יקח פרי חדש ויניחנו לפניו בעת הקידוש, ויברך שהחינו, ויהא דעתו גם על המלבוש או על הפרי..."

ומסיים אדמוה"ז "ואם אין לו בגד חדש ופרי חדש, עם כל זה יברך שהחיינו שהעיקר כסברא האחרונה".

וכ"כ בפיסקי הסידור: "בליל שני של ר"ה נוהגין להניח פרי חדש בפני המקדש, ויתן עינו בו ויאמר שהחיינו, ואם אין פרי חדש מצוי מכל מקום יאמר שהחיינו". דהיינו אדמוה"ז לומד, שבנוגע לברכת שהחיינו העיקר כסברא האחרונה, שצריך לברך שהחיינו בב' הלילות, וכל ענין הפרי חדש הוא רק מצד ספק של סברא ראשונה.

ולפי"ז שאמנם לסברא ראשונה זה על הפרי, אך לסברא אחרונה זה על ליל ב' עצמו, אי"ז נכון מה שכתב הר' ח.א.א. "אין שייך לתרץ שהשהחיינו צורך הקידוש . . .". שהרי לסברא אחרונה (שכמותה סובר אדמוה"ז) ברכת שהחיינו היא צורך הקידוש.

ומה שהקשה, שאכילת הפרי לפני נט"י לסעודה, יש בכך משום הפסק, יש להעיר מאג"ק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ח"ג אגרת תקמ"ד: "...אכילת התפוח בליל א' דר"ה - הוא בתחילת הסעודה, אחרי אכילת המוציא, ואכילת הפרי חדש בליל ב', קודם נט"י לסעודה . . . והחילוק פשוט: אכילת התפוח (וגם ללא הטיבול בדבש) כיון שאין נפק"מ, טוב יותר שתהי' אחר נטילת ידים, כדי לסמוך הקידוש לסעודה עד כמה שאפשר, אכילת הפרי חדש קודם נט"י - כדי לסומכה לברכת שהחיינו דקאי עליו". עכ"ל. היינו (תפוח בדבש, כיון שהוא לאמירת יה"ר כו' אין חילוק מתי יאכלו ויאמרו, אך) אמירת השהחיינו הוא דווקא בקידוש, היות ואדמוה"ז פוסק כסברא אחרונה, וזה שמניחים פרי חדש, הוא מכיון שחשש לסברא ראשונה. ובאמירת השהחיינו בקידוש מכוון, (חוץ מהיו"ט עצמו כסברא אחרונה), גם על הפרי חדש, והיות וצריך שלא יהיה הפסק בין אמירת שהחיינו לאכילת הפרי, כמ"ש אדמוה"ז ב"סדר ברכות הנהנין" פרק יא' הלכה יב': "הרואה פרי חדש . . . ונהנה בראיתו מברך שהחיינו . . . ואם אינו נהנה בראיתו, אינו מברך עד שעת האכילה. והעולם נהגו שלא לברך בכל ענין עד שעת אכילה, כדי שלא לחלק בין שנהנה בראיתו למי שלא נהנה . . .". דהיינו יש לסמוך ככל האפשר את אמירת ברכת שהחיינו לאכילת הפרי. לכן גם אכילת הפרי חדש נעשית מיד אחרי ברכת השהחיינו בקידוש.

ומכל הנ"ל יוצא, שאף אם נאמר שאכילת פרי חדש נחשבת כהפסק לסעודה, אך היות והוא צורך הקידוש הנאמר בו שהחיינו, (הפרי חדש

אמנם אינו צורך הקידוש, אך הוא צורך השהחיינו שנאמר בקידוש כנ"ל), זה מתגבר על ענין ההפסק, כנ"ל באגרת הרבי.

אך עדיין צ"ע והרי כשהנשים מדליקות נרות בליל ב' דר"ה, הן מברכות ג"כ שהחיינו, והן נוהגות להניח פרי חדש בשעת הברכה מטעם הנ"ל (חשש לסברא ראשונה), אך אינן אוכלות את הפרי עד אחרי הקידוש וסומכות על מ"ש בהמשך ההלכה ב"סדר ברכות הנהנין" "...והמברך בשעת ראי' לא הפסיד אם נהנה בראיתו". ולפי"ז מדוע א"א לעשות המתנה בין הקידוש לאכילת הפרי, עד אחרי הנט"י לסעודה?

ובאמת בספר "שבח המועדים" הביא בשם המט"א תקצט' ט': שאם אין לה בגד חדש ולוקחת פרי חדש לשהחיינו על הנרות - יש לה להדליק סמוך לקידוש ממש, כדי שתאכל אח"כ את הפרי מיד. היינו שחשש לכך שצריך לסמוך את אכילת הפרי לאמירת ברכת השהחיינו ככל האפשר.

♦ ♦ ♦

פשוטו של מקרא

יצחק היכן היה אחרי שנעקד? [גיליון]

ר' יוסף וולדמאן
תושב השכונה

בקובץ פ' ויצא (ע' 52) דן הרב וו. ר. בזה שנאמר בסיום פרשת העקידה "וישב אברהם אל נעריו".

ושואל: ויצחק היכן היה?

ובפרט שמוסיף בפסוק לספר אודות נעריו "...ויקומו וילכו יחדיו וגו'".

שהיה יכול לכתוב רק ויקם וילך אל באר שבע כמו שמסיים "...וישב אברהם בבאר שבע".

ואעפ"כ בנוגע ליצחק לא הזכיר שם הכתוב כלל, הגם שלכאורה הוא שב עם אביו? ע"כ תוכן שאלת הרב וו.ר.

ועל שאלה זאת מעתיק מחומש "אוצר הראשונים" בשם קדמון אחד ר' יוסף כספי, וז"ל: "כי הוא הראש, ואין צורך לזכור הנטפלים לו כמו יצחק בנו, ומזה המין בתורה למאות ואלפים", עכ"ל.

וממשיך הרב וו.ר. לשאול שעפ"ז עדיין קשה, אחרי שהנערים היו טפלים לאברהם למה נאמר בסוף פרשת העקידה בנוגע לנעריו "ויקומו וילכו וגו'" ולא "ויקם וילך" (אל באר שבע)?

ומנסה לתרץ ע"פ העתק מחומש "אוצר הראשונים" שנאמר שם בשם רבינו בחיי וז"ל (בא"ד):

"מעט שנעקד על גבי המזבח לא ראינוהו (את יצחק) שהרי כשהלכו אברהם ויצחק להר המורי כתוב בחזרה (כב, יט): "וישב אברהם אל נעריו".

והיה ראוי שיאמר "וישובו אל הנערים" ולא הזכיר חזרת יצחק.

ויתכן שנשאר שם בהר המורי שלוש שנים עד שלנשלמו לו ארבעים שנה ונשא רבקה, ומפני זה לא נזכר שובו... "עכ"ל.

והנה, למרות ביאור הנ"ל הרי אנו שחונכנו בבית מדרשו של כ"ק אדמו"ר עדיין לא יצאנו ידי חובת פתרון עד שנבין למה לא נמצא בפירש"י התייחסות לשאלה זאת, דהיינו העדר זכירת יצחק למרות שהנערים כן הוזכרו.

וכפי, ששמענו ריבוי פעמים מכ"ק אדמו"ר שבכגון זה מוכרח לומר שבפשוטו של מקרא אין בזה שאלה.

הנה, כנראה מפשטות הכתובים בפרשת העקידה, נושא העיקרי שבכללות הפסוקים הוא נסיונו של אברהם בנוגע לבנו יחידו, וכלשון הפתיחה "והאלוקים ניסה את אברהם".

ובגלל זה לא גילה ליצחק תיכף אחרי שדיבר אליו ה'.

ועד כדי כך שעד שיצחק לא תבע מאביו ביום השלישי "ואיה השם לעולה" לא הגיד לו אביו כלום.

וכן המשמעות גם בסיום הענין, שמלאך ה' בדיבורו אל אברהם אינו כולל את יצחק בדבריו שאומר

בפ' כב: "אשר עשית את הדבר הזה...". ולא אשר עשיתם.

וכן בפ' יח: "עקב אשר שמעת בקולי". ולא אשר שמעתם.
 ולכן לאור הנ"ל אין לשאול ע"פ פשוטו של מקרא "ויצחק היכן היה" בהמשך הפסוקים אחרי סיום ענין העקידה.
 וזה שבכתוב הוזכרו הנערים בצירוף לאברהם בסוף פרשת העקידה שנאמר שם "וישב אברהם אל נעריו ויקומו וילכו יחדיו אל באר שבע" למרות שיצחק לא הוזכר, הנה זה מובן בדרך ממילא ע"פ פירש"י לעיל בהתחלת פרשת העקידה בד"ה "את שני נערי".
 ששם מתעורר השאלה בפשוטו של מקרא, לשום מה נזכרים הנערים?
 הרי לא מוסיפים כלום בנוגע לכללות הסיפור, ואין נפק"מ בגוף הסיפור אם היו אתו הנערים או לא?
 ועל זה בא פירש"י "שאין אדם חשוב רשאי לצאת לדרך בלא ב' אנשים שאם יצטרך..."
 ועפ"ז יומתק סגנון הסיום של פסוק האחרון שם, "וישב אברהם אל נעריו ויקומו וילכו יחדיו אל באר שבע" - זה בדרך.
 ואחרי שאברהם מגיע למחוז חפצו לבאר שבע אז "וישב אברהם בבאר שבע" בלי הזכרת הנערים.



שונות

ענינו של רופא

הרב מיכאל אהרן זליגסון
 מגיד שיעור במתיבתא

* פעם בליל שמחת תורה (למעלה מארבעים וחמש שנה), כשהי' חסיד א' חולה, בחולי כבד, הנה אאמו"ר הרופא ע"ה, לאחר ביקורו

(* מוקדש לזכות אאמו"ר הרופא, הרה"ח ר' אברהם אבא ע"ה, רופא בית הרב, במשך ארבעים שנה, ליום היארצייט שלו כה שבט.

את החולה, הגיע להתוועדות הרבי, שהתקיימה אז לפני הקפות. בעת ההתוועדות, בין השיחות, כשהרבי ראה את אבי, עמד מכסאו ונטל יין ומזונות והושיט זה לאבי ואמר לו "כהנים אוכלים ובעלים מתרפאים, כן תאכלו אתם [המזונות] והחולה יתרפא".

והנה מלשון קדשו של הרבי, נמצינו למדים שיש לדייק בזה הדמיון של רופא וכהן.

ויש להעיר בזה באיזה פרטים.

גדר ענין השליחות

מבואר בש"ס [נדרים לה, ב] האיבעי' אם כהני שלוחי רחמנא נינהו או שלוחי דידן הן. והיינו שיש חקירה בגמ' מהו פעולת הכהנים ? אם זה בתור שליחות של האדם, שעומדים על הקרבן של היהודי שהביא הקרבן, עי"ז שהכהנים מקריבים הקרבנות על ידם, או שהם שלוחים של הקב"ה שצוה אותם להקריב קרבנות.

והנה כמו"כ מוצאים אנו בענין הרפואה, שמצד א' פונה אליו האיש, שהוא יתן לו איזה עצה או יותר מזה תרופה, להתרפאות. ומצד הב' הרי הרופא הוא שליח מלמעלה לפעול הרפואה.

וכמ"ש הרבי בא' ממכתבי קדש שלו:

לבטוח¹ בהשי"ת שישלח דברו - ע"י איש פלוני וסם פלוני - וירפאם.

וכמו בעניני הרפואה עצמם שהם ממוצע עבור רפואת הקב"ה:

"בודאי² קיבלה איזה הוראות מהרופא וממלאה אחריהם . . כי אף שהוי' רופא כל בשר ומפליא לעשות, אבל בכ"ז מהנהוג שיהי' קצת אחיזה ג"כ בטבע, אף אם דקה מן הדקה, שלאדמו"ר הזקן בא אליו חולה גדול ל"ע, פ"א ריפא אותו בחתיכת מצה און האלב גלאז וואסער, הרי שעכ"פ איזה אחיזה בטבע צריך להיות".

(1) אג"ק רבינו ח"ד ע' תמד. בצירוף ענין התשובה - ראה שיחת שמח"ת תשל"ז ס"ח.

(2) אג"ק שם, ע' שנב.

דמיון הפעולות ברפואה ובאכילת הקרבן

ידוע במאמרי חסידות מ"ש "רפאני ה' וארפא" שישנה בפעולת הרופא ב' רפואות: רפואה בידי אדם (מלמטלמ"ע), וידי שמים (מלמעלמ"ט) [ראה אג"ק חכ"ה ע' קכ], הנה כמו כן הוא בענין הקרבן מצינו "בשתי אכילות הכתוב מדבר", אכילת מזבח ואכילת אדם.

וכמו שהרבי מהר"ש מבאר זה [תורת שמואל תרכ"ז ע' שלז]:

"הנה כתיב ואם האכל יאכל, וארז"ל בשתי אכילות הכתוב מדבר אכילת מזבח ואכילת כהנים, וארז"ל כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, וצ"ל איך ע"י אכילת כהנים מתכפרים הבעלים, אך הענין הוא דהנה אכילת מזבח הוא מה שנכלל במלאכים וכמ"ש בזהר ארי דאכיל קרבנין, אבל יש בחי' אכילה היותר גבוה והיינו דכתי' ועל הכסא דמות כמראה אדם ואוא"ס ב"ה הוא כי לא אדם, וענין האכילה הוא מה שנמשך מבחי' כי לא אדם בבחי' אדם. . והנה ע"י אכילת כהנים מתעורר בחי' אכילה זו, שע"י אכילת הכהן מתעורר למעלה אכילת אדם העליון לכן כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים...".

ע"פ הנ"ל שבשתי ענינים הנ"ל נדרשים ב' עבודות מלמטה למעלה ומלמעלמ"ט, עפ"ז מובן שהאדם הוא כאמצעי של ההשפעה. ועפ"ז מובן ההכרח של התנאי הבא לקמן, כיון שהוא צריך להיות צנור להעביר ההשפעה.

תנאי בעבודתם: חסד, רעותא דליבא, וביטול.

כשם שבכהן הרי ענינו בחשאי (ביטול), רעותא דליבא, ואז גם פועלים כל ההמשכות מלמעלה, ועד שגם ע"י אכילתם, בעלים מתכפרים, והיינו שפעולת אכילה עצמה היא מצוה.

"כמו"כ זה תנאי מיוחד איש המחזיק א"ע לחכם גדול בחכמת הרפואה ובפרט אם מחזיק עצמו להחכם גדול כבר יותר מג' שני חזקה. . כמה קשה לו להודות בטעותו! ובפרט אם טעותו הוכחה לו ע"י חכם שני, שאז בודאי לא יתאים לו להודות בשום אופן, אלא יחפש כל מיני סברות וכו', לתרץ חידושו, כי מצד השוחד דישות עצמו אין הוא מעוניין בחיפוש האמת, כ"א רק להגן על ישותו. .

וגם כאשר טוענים אליו שזה נוגע לרפואת חולה פלוני בפועל- אי"ז נוגע לו כלל, שכן, הוא מעוניין רק בשלימות מציאותו ומה נוגע לו הנעשה אצל השני, ובפרט שהלה (לדעתו) "כבהמות נדמה". .

דוקא עי"ז שהחכם אינו חושב אודות מציאות וישות שלו, וכל התעסקותו בחכמה היא כדי למלאות שליחותו של הקב"ה ללא פניות כלל וכלל בטוחים שגם השגת החכמה תהי' לאמיתתה. . " (משיחת ש"פ שלח תשמ"ו).

וכמו כן הוא בנוגע לציות הרופא וכן קבלת ברכת כהנים:

"כשהתורה³ אומרת שבדבר מסויים צריכים לשאול את הרופא והוא צריך לעשות כפי שהורהו הנה. . . זה מפני. . . שתורה ציוותה עליו שיציית לדברי הרופא. כיון שאין עוד מלבדו ולכן אין ענין בעולם שיכול להיות בלי תורה".

וכן הוא בברכת כהנים, שמה שהם מברכים את ישראל, הרי זה מברכותיו של הקב"ה, שעובר על ידם כמבואר בחז"ל.

אמנם עדיין צ"ל היאך יתאים כאן הביטוי "מתכפרים"? במילא אצל כהן מובן ביטוי "כפרה", שהרי הקרבן הוא בא לכפר על האדם אבל בענין החולה, הרי נצרך לרפואה גשמית (ולא לכפרה, לכאורה)?

ויומתק זה בהקדם שמצינו [ראה אג"ק ח"ד ע' תמד] בפי' הרמב"ן (בחוקתי) וכן באבן עזרא (שמות כא, יט) שמ"ש "ורפא ירפא" בידי אדם הוא, שזהו רק בחולי שבחוץ ולא שבפנים (ראה ג"כ רמב"ן לפי' עה"ת ור"פ בחקותי הובא בט"ז ליו"ד ר"ס שלו) - משא"כ איברים הפנימיים צריכים לפנות לנביא או ענין התשובה.

והביאור בזה שקבוצה של גדולי ישראל אחזו בשיטה מכיון שמדובר בחולי שבאיברים הפנימיים, ובזה הרי נצרכים לענין נעלה יותר (הליכה לנביא, תשובה וכיו"ב - ראה פי' רמב"ן ראב"ע כנ"ל).

ועפ"ז יומתק דיוק לשון קדשו "כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים". והיינו שאף ענין זה, הבהיר הרבי באמרו "מתכפרים", והיינו שגם ענין זה [באם נצרך לכפרה כנ"ל] מתבטל ובמילא לא נשאר רושם כלל וכלל, רפואה בתכלית.

ויש להביא רא' לזה [הדמיון שבין רפואה וכהן] ממ"ש [באוה"ת דברים ח"ג ע' א'תקנז] "רפואה הוא בשמיני היינו בחי' בינה שבה התגלות ע"ק [=עתיקא קדישא] מבחי' קה"ק [=קדש הקדשים]

(3) משיחת ב' דחה"ש תש"ל ס"ז.

שמשם הרפואה לכל הפגמים שנעשו בבחי' קדש". והיינו שענין הרפואה הוא ענין של תיקון ל'פגמים' שבקדש, והרי זהו גם מתפקידו של הכהן בעבודת במקדש.

ויש לסכם עוד בזה:

שבאימרת קדש זו של הרבי, ישנם ב' דרגות: כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים - והיינו אכילת כהנים [כמבואר לעיל מתורת שמואל], המשכה מלמעלה למטה, כולל גם ברכת הרבי;

"כן תאכלו אתם [המזונות] והחולה יתרפא" - פעולת הרופא מלמטה למעלה, והיינו שיהי' גם מצד העבודה מלמטה למעלה, דרך וצנור הטבע דוקא.

ובעומק יותר:

שבאכילה שע"י הרופא המשיך הרבי ההמשכה של אכילת כהנים בזה, וע"ד המבואר בחסידות (ד"ה והוא עומד עליהם תרס"ג [סה"מ תרס"ג ע' סד], ד"ה זה תשי"ג) בענין כי הוא יברך את הזבח ואח"כ יאכלו הקרואים, שע"י המשכה נעלית משמואל דוקא, קיבלו המשכה נעלית ביותר, ועי"ז פעלו הברור בתכלית.



ראש השנה לאילנות כיום דין

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בס' שנות חיים להגרא"ח נאה ז"ל (מקו"ח סי' לא אות א) כתב, שהמוני העם טועים לחשוב שיום טו בשבט הוא יום הדין לאילנות, אך זה אינו, שהרי יום הדין לפירות האילן הוא בחג השבועות כמובא בר"ה (טז, א): "ובעצרת - על פירות האילן", עכ"ד.

אמנם בס' אדני פז [לרבי אפרים מאלטונא, שנת תק"ג] בס' קלא כתב, שט"ו בשבט ראש השנה לאילן הוא, ואף יום הדין לפירות הוא.

ובתורת רבינו - הנה בלקוטי שיחות ח"ב עמ' 518 איתא (בתרגום מאידיש): "שבת זו היא ט"ו בשבט, שיום זה נקרא, כלשון המשנה, ראש השנה לאילנות, כמו שאחד בתשרי הוא ראש-השנה לבני-אדם, שביום זה נפסק בדבר כל הפרטים של כל השנה, מה יהיה עם האדם, על-דרך-זה חמשה עשר בשבט הוא ראש השנה לאילנות".

בכמה מקומות (לקוטי שיחות ח"א עמ' 146, ועוד) מכאן הרבי את דברי הירושלמי (ר"ה פ"א ה"ב) שביום זה מתחילין האילנות לינוק ממי השנה החדשה, שזה נעשה ארבעה חודשים לאחר הדין, הנה לפי בית שמאי זה נעשה בא' שבט שהוא ד' חודשים לאחר הדין בכח ובהעלם בא' דר"ה, ואילו לפי בית הלל מחשבים מן הדין בפועל ובגלוי בחג הסוכות שבו "נידונין על המים", ע"כ. אבל אין זה מסביר את עניין הדין ביום זה. ואולי הוא כמו הפתקין דשמיני עצרת (ראה כף החיים סי' תרס"ד ס"ק חי מפע"ח שער כט פ"ד), שניתן אז כח הביצוע בפועל. אלא שבאילנות הוא רק בט"ו בשבט.

◆ ◆ ◆

ביאור בסיפור כ"ק אדמו"ר על נסיעות אדנ"ע ומוהריי"צ

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

כ"ק אדמו"ר סיפר (נעלם ממני עתה היכן נדפס?) על נסיעותיהם של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע ובנו יחידו כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע, כאשר אדנ"ע ראה בנסיעות מעין "גלות". אדנ"ע היה לבוש כמו "סוחר" והזהיר את בנו לא לגלות מיהו. את אדמו"ר מוהריי"צ כיבדו בעליה מכובדת ("מפטיר") הושיבוהו במזרח, ואילו את אדנ"ע הושיבו מאחור ונתנו לו עליה פשוטה. והוסיף כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שאדנ"ע נהנה איך נוהגים כבוד במוהריי"צ.

והנה תוספת זו מבהירה פרט הלכתי חשוב. שהרי מצינו ברידב"ז (ח"א סי' דש) שאם קראו לתלמיד לעליה יותר חשובה ממה שקראו מקודם לרבו לא יעלה כיון דאיכא זילותא לרבו וחלשה דעתו. מוטב שיבוא עשה דכבוד רבו וידחה מה שאמרו מי שקורין אותו וכו' דמשום כבוד רבו עושהו, ליכא בזיון לתורה. ומ"מ אם נתן לו רבו רשות - חייב לעלות.

א"כ, התוספת שאדנ"ע נהנה ממה שכיבדו את בנו (נוסף על שבכלל כל הענין היה מיוזמתו) מבהירה שהכל הוא כדת וכדין לכתחילה עפ"י הלכה כו'. וק"ל.

◆ ◆ ◆

על ספר דרישה ופרישה לאורח חיים

הרב חיים אליעזר אשכנזי

ר"מ בישיבת תורת"ל - מונטרעאל, קנדה

ספר דרישה ופרישה חלק אורח חיים נדפס לראשונה בברלין שנת תקכז (בית עקד ספרים. וטור השלם כרך ראשון מבוא עמ' יג).

אולם בספר אליה רבה, שנדפס כבר בשנת תקיז (בית עקד ספרים. מבוא ללבוש מהדורת זכר אהרן עמ' 15) ואז גם היה זה כבר לאחר פטירת המחבר (מבוא שם) מביא כסדר את הדו"פ.

ואף בהקדמה לספרו אליה זוטא, שנדפס בשנת תסא (לפי מבוא שם. אבל בבית עקד ספרים ערך לבוש התכלת כתב שנדפס כבר בשנת תמט) מזכיר את "הספרים שנדפסו אחר הלבוש כמו של"ה . . ודרישה ופרישה" (הובאה ההקדמה במבוא שם עמ' 38). אולם בעיון שטחי נראה שבאליה זוטא אינו מביא מדברי הדו"פ.

ואודה למי שיש בידו ידיעה בנושא שיודיעני, בנוסף על ההשערה שהיה לאליה זוטא ורבה את הדו"פ לאורח חיים בכת"י, אף שלא רמז ע"ז בהקדמתו הנ"ל.

והדברים נוגעים לנו, שכן לענ"ד, רבינו הזקן לא ראה את הדו"פ לאורח חיים. וכו"כ ראיות בדבר, בנוסף על הראי' הפשוטה מכך שלא מזכירו בשו"ע שלו (בקו"א ובשו"ג), כפי שראוי היה לגודל חשיבות ספר דו"פ לשאר חלקי השו"ע, שהובא כסדר בנ"כ השו"ע. ולהבנת הדברים חשוב לדעת אימתי נדפס ספר זה לראשונה, אם כמה שנים קודם כתיבת עיקרו של שו"ע"ר בשנים תקלא-תקלב.



סיפורי צדיקים תורה הם [גליון]

הרב מנחם אלפרוביץ

תושב השכונה

בגליון העבר (ע' 174) כותב הרב מ.מ. שי' בנוגע לענין סיפורי צדיקים בניטל, דיש אפשרות להסביר שמצד זה שהשומע כונתו ללמוד ההוראה מהספור, שלכן אין זה בגדר תורה לשמה מכיון שכונתו להוראה מזה כו'.

אמנם יש להעיר על זה ממ"ש בתניא פ"ה זולה"ק: "וכמ"ש בזהר ויקהל דר"י, ולשמה היינו כדי לקשר נפשו לד' ע"י השגת התורה איש כפי שכלו כמ"ש בפרע"ח", עכלה"ק.

וא"כ לכאורה רואים מכאן שכשכונתו של האדם לקשר נפשו בד' הרי זה ענין של לשמה, וא"כ עד"ז בסיפורי צדיקים שכשכונתו של השומע ללמוד ההוראה ולהתחזק בעבודת ד' הרי זה ענין של לשמה כו'. אמנם מצד שני יש בפשטות כמה דרגות בענין של לשמה, וע"ד המובא בשיחת ש"פ תשא תשמ"ט (ספה"ש תשמ"ט ע' 285-286) בענין צדקה בטהרתה וכו', עיי"ש.

