

קובץ הערות וכיאורים

ארמ"א אדמור"א

הערות, פלפולים וכיאורים בנגלה,
חסידות ותורת רבינו

ג' תמוז ה'תשפ"ד

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש איסטרא-מוסקבה

חברי המערכת

הת' צבי מאיר שיחי' אבערלאנדער

הת' שניאור זלמן הכהן שיחי' לוקשין

הת' לוי יצחק שיחי' מונרשיין

הת' אברהם ישראל שיחי' קניאז'בסקי

עימוד: יוסי ביטון

תגובות, הארות והערות ניתן לשלוח לדוא"ר:
haorosistra@gmail.com



פתח דבר

בשבח והודיה לה' יתברך, מתכבדים אנו להוציא לאור את הקובץ 'ארמיא אדמורא', הכולל ביאורים וחידושי תורה, בתורת הנגלה ובתורת החסידות, שנכתבו על ידי רבני ותלמידי ישיבתנו - 'תומכי תמימים ליובאוויטש' איסטרא-מוסקבה, רוסיה.

קובץ זה יוצא לאור על פי הוראתו הקדושה של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שדרש ותבע פעמים רבות אשר על כאו"א מישראל - ובפרט תלמידי התמימים - ללמוד ולהגות בתורה בשקידה והתמדה עד לאופן של לחדש חידושים בתורה. וכידוע גם החשיבות והצורך שבהעלת הדברים ע"ג הכתב ופרסומם בדפוס.

בשנים האחרונות הוסיף כ"ק אדמו"ר והדגיש שחידושי התורה מהווים הכנה לביאת משיח צדקנו, ובלשונו הק' של כ"ק אדמו"ר, בשיחת ש"פ נשא, י"ב סיון, ה'תשנ"א:

"...ההוראה למעשה לפועל שהזמן גרמא היא בהכנה (מעין ודוגמא ומביאה בפועל ממש) לקיום היעוד "תורה חדשה מאתי תצא". ובפשטות - התחדשות והוספה בלימוד התורה מתוך חיות ותענוג עד שמחדש חידושים בתורה... הן באגדות הן בנגלה והן בנסתר".

כמו"כ, מן המפורסמות שאינן צריכות ראייה, יחסו המיוחד של כ"ק אדמו"ר ליהדות רוסיה, הנה במקום ממנו הוגלו לארץ גזירה מאות תמימים ועובדי ה', מדינה אשר חרתה על דגלה מלחמה באלוקי ישראל ובתורתו הקדושה - דווקא ממנו תצא תורה. הקובץ מסמל יותר מכל את ה"דידן נצח" הגדול של כ"ק רבותינו נשיאנו על שלטון הרשע הקומוניסטי, וכדברי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שזהו מההכנות האחרונות בעולם לקראת ביאת משיח צדקנו.

*

'פותחים בדבר מלכות', אשר לכן הבאנו בראש הספר את שיחת כ"ק אדמו"ר - לקו"ש חלק ל"ג, קרח ב'. שיחה זו קשורה למסכת הנלמדת בשנה זו בישיבתנו הק' - מסכת קידושין, ורבים מההערות הם על מסכת זו.



קובץ זה כולל הערות, ביאורים וחידושי תורה שנכתבו ע"י תלמידי ורבני ישיבתנו, וכמו"כ כולל הוא את הערותיהם של שלוחי כ"ק אדמו"ר ברחבי מדינות חבר-העמים. חלקם של ההערות וביאורים הנדפסים בקובץ זה הודפסו בישיבתנו בעלונים השבועיים במהלך השנים התשפ"ג-ד.

גם נוסף שער 'שפתי ישנים' - תשובות מהג"ר יוסף יוזפא ב"ר יצחק ז"ל מוואריניק, וכן תשובה מהגאון רבי יהודה מילר ז"ל אב"ד מדינת מארק וקעלן. תשובות אלו נמסרו לנו ע"י הרה"ח חד"א שיחי טיפענברון - לונדון, ותודתנו נתונה לו על כך.

כמו"כ בתור 'הוספה' מתפרסמים בזאת בפרסום ראשון - צילום של ב' מענות קודש' מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו. תודתנו נתונה לאלו שהואילו לשולחם לנו ע"מ שנפרסמם בספר זה.

*

כאן המקום להודות לכל אלו שסייעו ועזרו רבות בהוצאה לאור, בכתבת החידושים והגהתם, עריכתם והכנתם לדפוס. רצוננו להודות בפרט להרה"ח ר' חנן שיחי טייכטל - ר"מ ומשפיע בישיבתנו - שהשקיע רבות ממרצו ומזמנו להוצאת ספר זה, תהי משכורתו שלימה מן השמים ויראה ברכה בכל מעשה ידיו.

התודה והברכה נתונים להנהלת הישיבה שתמכו וסייעו רבות בהוצאת ספר מכובד זה, לראש הישיבה - הרה"ח ר' משה שיחי לרמן, וכן למנהל גשמי - הרה"ח ר' יוסף משה שיחי ויסברג. על תמיכתם בהוצאת ספר זה ועל מסירותם ונתינתם להחזקת והרחבת הישיבה. תהי משכורתם שלמה מן השמים ויראו ברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם.

ספר זה יוצא לאור לקראת יום ההילולא של אבינו רועינו כ"ק אדמו"ר, ומוקדש לחיזוק ההתקשרות לנשיאנו, לתורתו ולהוראותיו. ויהי רצון שע"י העיסוק והיגיעה בלימוד התורה, נזכה תכף ומיד להתראות עם כ"ק אדמו"ר פנים אל פנים וללמוד 'תורה חדשה' מפיו, בביאת משיח צדקנו בגאולה האמיתית והשלמה.

המערכת

ג' תמוז ה'תשפ"ד

מוסקבה, רוסיה.

תוכן עניינים

פתח דברג

דבר מלכות

ליקוטי שיחות חלק ל"ג - קרח ב' יג

שער דובב שפתי ישנים

תשובות הג"ד יוסף יוזפא כב

הג"ד יוסף יוזפא כ"ד יצחק ז"ל מוואריניק - גלילת פוזנא

בענין ס"ת שנכתב שלא כדין לט

הגאון רבי יהודה מילר ז"ל

שער הרבנים

בענין עשיית צורת הלוחות מרובעות דוקא מו

הגה"ח הרב שלמה דובער פינחס לאזאר שליט"א

קריאת המגילה ברומא – האם הוי ספק מוקפת חומה נד

הרב ברוך שיחי אבערלאנדער

בענין מים אחדונים עו

הרב משה שיחי לרמן

אכילת חמץ בסעודת משיח פה

הרב שמואל שיחי קוט

שער נגלה

בגדר קשר של קיימא והמסתעף צ

הרב יצחק שיחי זלוטניק

גדר האב וזכותו בקידושי בתו צה

הרב אברהם שיחי זקס



- ביסוד תקנת כפני נכתב ובפני נחתם..... קג
הרב חנן שיח' טייכטל
- בגדר נישואין שע"י חופה..... קכד
הרב חנן שיח' טייכטל
- בענין לימוד חזקת ג' שנים משור המועד..... קמז
הרב שלום שיח' לאזאר
- בענין יום טוב שני..... קמט
הרב דן הכהן שיח' לוקשין
- עיון קצר בפרק הכונס..... קנז
הרב מנחם מענדל שיח' פרידמן
- טומאת ארץ העמים..... קנט
הת' צבי מאיר שיח' אבערלאנדער
- קושיא כשאלת רבא לרב נחמן..... קס
הנ"ל
- ביאור בענין 'לצרכו הוא עושה'..... קסא
הנ"ל
- בגדר מלאכת הוצאה..... קסג
הת' צבי אלימלך שיח' אשכנזי
- רש"י ותוס' כביאור סוגיית תרומת חו"ל..... קעג
התה"ש שניאור זלמן שיח' גאלדבערג
הת' שמשון שיח' פישר
- בלימוד קניין שטר בעבד עברי..... קעה
הת' שניאור זלמן שיח' גאלדבערג
- כשיטת בית שמאי בקידושין לפי רבותינו..... קעז
הנ"ל



- בענין "פוקקין את העזרה" לחכמים..... קעט
הת' ישראל שיח' גאלדבערג
- זמן אמירת 'הרי את מקודשת' בדין ערב..... קפב
הת' אשר שיח' גורליק
הת' שלום דובער שיח' דייטש
- ביאור הפלוגתא בדין מדינת הים..... קפד
הת' יוסף שיח' דייטש
- דין תוך כדי דיבור בגירושין..... קפז
הת' יוסף שיח' דייטש
הת' לוי יצחק שיח' רבינוביץ
- דיוק בדברי תוד"ה "אלא"..... קצא
הת' שלום דובער שיח' דייטש
- בע"כ ככסף..... קצג
הנ"ל
- שליח עושה שליח בגירושין..... קצד
הנ"ל
- דעת ר' יהודה באהל שאינו בידי אדם לשי' רש"י..... קצו
הת' שניאור זלמן שיח' דייטש
- החלל בארון הברית..... קצח
הנ"ל
- כפלוגתא דפסיקתן זוהי עשייתן..... ר
הנ"ל
- צ"ע בדברי הרעק"א בדין 'סתם ספרי'..... רא
הת' מרדכי שיח' דרוין
- קושיית הרש"ש בענין תרי רקם הוו..... רב
הנ"ל



ביאור דברי הרשב"א ד"ה "לרבא נחא"..... רד
הנ"ל

בדין 'הפה שאסר' לשיטת הדברות משה'..... רז
הת' שלום דובער שיח' דרוין
הת' יהודא לייב שיח' רוזנצוויג

מחלוקת רש"י ותוס' בגדר "לא פלוג"..... ריב
הת' מאיר הכהן שיח' ווגנר

בגדר תיקון העולם..... ריז
הת' מנחם מענדל הכהן שיח' ווגנר
הת' מנחם מענדל שיח' זקלס

בגדרון "חזקה על חבר שאינו מוציא תקלה מתחת ידו"..... רכ
הת' מנחם מענדל שיח' זקלס

גר מביא וקורא..... רכה
הת' שניאור זלמן הכהן שיח' לוקשין

בעניין האומר "התקבר"..... רכח
הנ"ל

קושיא כה'פני יהושע' ודלא כחד..... רל
הנ"ל

קיחה קיחה משדה עפרון..... רלב
הנ"ל

דין מחשבה בתרומה..... רלג
הנ"ל

אכילה ושתיה כיום ההקזה..... רלד
הת' לוי יצחק שיח' מונרשיין

בדין יחס לעבד..... רלח
הת' ישראל שיח' מושקוביץ



- ביאור החילוק בין פסול דמחובר ללשמה.....רמח
הת' שמשון שיחי' פישר
- ביטול הע"ז של מצרים.....רנ
הנ"ל
- כי יקח איש ולא כי תקח אישה לאיש.....רנב
הת' יוסף יצחק שיחי' קוט
- ביאור הכף החיים ע"פ דברי רבינו.....רנד
הת' דובער שיחי' קופמן
הת' משה חיים שיחי' שסטק
- מיקומו של כלל הרמב"ם בפטור נשים במצוות.....רנו
הת' לוי יצחק שיחי' קורין
- חיוב עציץ נקוב בתרומות ומעשרות.....רס
הת' מנחם מענדל הלוי שיחי' קליין
- ייאוש בעלים בליסטים.....רסב
הת' מרדכי העניך שיחי' קליינבערג
- ישוב שיטת התוס' בר"ה "ואימה לדירה".....רסג
הת' אברהם ישראל שיחי' קניאז'בסקי
- יד עניים אנן.....רסח
הת' משה שיחי' קעניג
- קידוש ה' של יוסף.....רע
הת' שמואל שיחי' רבינוביץ
- רש"י והריטב"א אלו בא דחקידת הרוגז'ובי.....רעג
א' התמימים
- עבר כנעני.....רעד
א' התמימים

שער חסידות

- בענין דשתיק רב ולא הדר ביה.....רפ
הרב מיכאל בנימין הלוי אוישי
- הערות כתניא – "מפנינים יקרה".....רפב
הרב חיים לייב שיח' ארטובסקי
- הערות ומ"מ בדרך אפשר על שיחות ומאמרי רבינו.....שיא
הרב אלעזר מרדכי שיח' גרוסמן
- אתהפכא או אתכפיא בנס יציאת מצרים..... שיג
הת' צבי מאיר שיח' אבערלאנדער
- הביטוי לגילוי של אוא"ס מטה מטה בענין ההתהוות..... שיד
התה"ש שלום דוב בער שיח' אורנשטיין
הת' מאיר שיח' מונרשיין
- פירוש החסידות במאמר הזהר "לית מחשבה תפיסא כך".....שיח
הת' רזיאל שיח' איליאנגייב
- ג' אופנים בחשבון-נפש.....שכא
הנ"ר
- מעלת ביטול היש על ביטול במציאות.....שכג
הת' יעקב שיח' הלפרין
- גילוי אוא"ס בקליפות.....שד
הת' דוד שיח' מונרשיין
- המקור לכך שקדש עצמו כמותר לו היא מצות עשה.....שרג
הת' לוי יצחק שיח' מונרשיין
הת' נתן שיח' קמינצקי
- רגשות בדומם.....שרז
הת' אברהם ישראל שיח' קניאזבסקי



”בכל לב ונפש ומאוד”..... שלט
 הת' יהודא לייב שיח' רוזנצוויג
 לימוד חסידות בכל יום ויום..... שמב
 הת' לוי יצחק שיח' רטנר

שער הלכה ומנהג

הקדמת מעריב לספירת העומר..... שמו
 הרב שאול שמעון שיח' דייטש
 טעמו של מנהג חב"ד באמירת הברכות בשעת על' לתורה..... שנ
 הרב ברוך שיח' קליינבערג
 אבינו מלכנו הקצר בשני וחמישי..... שנב
 הת' לוי יצחק שיח' מונרשיין
 נשים ועבדים באמירת "על בריתך.. ועל תורתך.."..... שנר
 הת' מנחם מענדל שיח' מרזל
 רחיצה בערב שבת לת"ח..... שנו
 הת' מנחם מענדל הלוי שיח' קליין
 צירוף אשה עבר או קטן לאמירת דבשב"ק לשיטת אדה"ז..... שנט
 הת' אברהם ישראל שיח' קניאז'בסקי

שער שונות

לקט יהושע..... שסד
 הרב יצחק יהושע שיח' דייטש
 ג' עוללות..... שעה
 הת' לוי יצחק שיח' מונרשיין
 גימטריית 'אפרים ומנשה'..... שעז
 הת' גבריאל שיח' פיצ'חדזה



שער הוספות

הוספה א' שפ

הוספה ב' שפב



דבר מלכות

ליקוטי שיחות חלק ר"ג - קרח ב'



קרח ב

א. ממש"נ גבי חיוב הפרשת תרומה: "כן תרימו גם אתם תרומת ה'" למדו חז"לי: "גם אתם, מה אתם בני ברית אף שלוחכם (ד"גם אתם (בא) לרבות את ה- שליח" (בני ברית", שאין שליחות ל- נכרי.

ומצינו בגמ' שקו"ט בגדרי דין זה: רב אשי אמר כי אמרינן אין שליחות ל- נכרי הני מילי בתרומה אבל בכל התורה כולה יש שליחות לנכרי (ומסיק בגמ') והוא דרב אשי ברותא' היא מאי שנא תרומה דלא, דכתיב אתם גם אתם מה אתם בני ברית אף שלוחכם נמי בני ברית, שליחות דכל התורה כולה נמי (שיהא שלוחו כמותו. רש"י) מתרומה גמרינן לה (בקידושין. רש"י).

בפשטות משמע, דטעמו של ר"א

אבל לכאורה דוחק לומר שהפלוגתא כאן היא אם גמרינן שליחות כל התורה כולה מתרומה. ויותר מסתבר לומר, ש- החילוק בין ר"א ומסקנת הגמ' הוא ב- סברא:

רב אשי ס"ל דדין זה, "מה אתם בני ברית כו'" הוא גזירת הכתוב, כי מצד הסברא היינו אומרים שגם נכרי יכול להיות שליח לישראל, ולכן אין לך בו אלא חידוש, ורק בתרומה אמרינן הכי ולא בכל התורה כולה.

משא"כ למסקנת הגמ', ה"ז דבר שב- סברא, שהשליח צ"ל דומה למשלח - "מה אתם כו' אף שלוחכם כו'", והיינו דמ"ש גבי תרומה "גם אתם" הוא רק גילוי מילתא, שגדר השליחות מחייב ש- השליח יהי' דומה להמשלח - ולכן אין דין שליחות לנכרי (גם) בכל התורה כולה.

ב. ונראה דפליגי בעצם גדר השליחות - ובהקדם החקירה הידועה⁸ בענין

8) כהסוגיא בקידושין שם (כנ"ל הערה 6).
9) ובכוס ישועות שם מפרש, שמסקנת הגמ' היא שלמדן הדין דאין שליחות לנכרי (בכל התורה) מתרומה. וראה לעיל הערה 6.
10) ראה לקח טוב להר"י ענגל כלל א בארוכה (והביא ראיות לכל הצדדים). ולהעיר מל' אדה"ז (קו"א לשו"ע או"ח סרס"ג סכ"ה): כעושה בעצמו ממש כו' ה"ז כאלו אווז ידו חבירו כו' שנעשית כידו אריכתא.

1) פרשתנו ית, כח.
2) קידושין מא, ב. וש"נ. רמב"ם הל' אישות פ"ג ה"ז (וראה לה"מ שם). הל' תרומות רפ"ד. הל' שלוחין ושותפין רפ"ב.
3) קידושין שם ריש ע"ב (וראה רש"י שם ד"ה גם וד"ה לכדרי' נא). וראה רמב"ם הל' אישות והל' תרומות שם. וש"נ.
4) ב"מ ע"א, ב.
5) או, "בדו"ת" (ראה על הגליון בכ"מ שם. יד מלאכי כללי הב' אות ק"ג).

6) ראה תורת חיים לב"מ שם ד, זה תימה דבריש פ"ב דקידושין איתא בהדיא דאדרבא הא דשליחות מוניה בתרומה גמרינן לה משאר מילי. ובכוס ישועות (ב"מ שם) מפרש דברי הגמ' "דלפינן כל התורה כולה מתרומה (רק) לענין זה דאין שליחות לנכרי... וגם ברש"י אפשר לדחוק ולפרש כזה".
אבל ראה טורי אבן לחגיגה י, ב (ד"ה מה התם). ועוד. ואכ"מ.
7) וכ"כ בכוס ישועות שם.



שענין שליחות הוא כאופן הג' הנ"ל, שה-
עשי' היא מעשה השליח - מ"מ, ענין ה-
שליחות לא יתכן אלא במי שהוא „כמותו
דהמשלח“¹³, וזהו ע"פ כל האופנים ש-
מבארים ענין השליחות.

הסברת הענין:

בשליחות יש שני ענינים: (א) קיום
השליחות בפועל. (ב) חלות שם שליח.

כל שלשת האופנים הנ"ל בגדר ה-
שליחות הם רק בנוגע לקיום השליחות
בפועל: כאשר דנים איך מועיל מעשה
איש זה (השליח) עבור איש אחר (ה-
משלח) - אז יתכן לומר הטעם בזה בג'
אופנים, אם משום שחדשה תורה בשלי-
חות שמעשה השליח מועיל כמעשה ה-
משלח, או מטעם שעשייתו זו נחשבת
כעשיית המשלח, או יתירה מזו, שגוף
השליח נחשב כגוף המשלח ובמילא
מעשהו כמעשה המשלח.

אבל קודם לכן צ"ל חלות של שלי-
חות על השליח, היינו המינוי הפועל
חלות שם שליח¹⁴. וכדי שיחול עליו שם
שליח, צ"ל קשר בין השליח והמשלח, כי
אא"פ להיות שלוחו של המשלח (באיזה
אופן שהוא) מבלי שיהי' „כמותו דה-
משלח“, ש"צריך להיות השליח מתייחס
בערך מה¹⁵ להמשלח.

ולכן אין שליחות לנכרי בכל התורה

השליחות, דשלוחו של אדם כמותו, שיש
לבארו בכמה אופנים:

(א) „כמותו“ ממשוי - בנוגע לעושה
המעשה, שגוף השליח הוא כגוף המשלח
(ובדרך ממילא מתייחסת עשיית השליח
למשלח).

(ב) „כמותו“ - (רק) בשייכות לכח ה-
עשי' שהשליח או להמעשה, דעשיית ה-
שליח היא כמו עשיית המשלח.

(ג) „כמותו“ - רק בנוגע לתוצאות ה-
מעשה. בלשון אחר: להחפצא בו נעשה
העשי' - שגם עשייתו של השליח אינה
דהמשלח, אלא שעשיית השליח בהחפצא
הזו (פועלת אותו הדבר שפועלת) עשיית
המשלח.

ועפ"ז יש לומר, דדעת רב אשי היא
כאופן הג' הנ"ל, שגם מעשה השליחות
אינו מתייחס להמשלח אלא להשליח, ו-
מכיון שאין השליח עומד במקום המשלח
(אפילו לא שמעשהו יחשב כמעשה ה-
משלח), לכן, אם הוא רק בן אדם השייך
לעשי' זו יכול להיות שליח, של זה ה-
מבקשו ומקשרו עם פעולה זו, וע"ד ש-
מקשרו בחבל ואינו מתנגד לזה.

ולכן ס"ל שבכל התורה כולה יש
שליחות לנכרי, דאם השליחות היא ב-
ענין כזה שגם הנכרי שייך לעשייתו¹²,
הרי הוא יכול להיות שליח לישראל.

אמנם מסקנת הגמ' היא, דהא דר"א
ברותא היא, ששיטה זו מופרכת, והכרח
שהשליח יהי' דומה להמשלח („מה אתם
כו' אף שלוחכם כו"ו). היינו, שגם את"ל

11) ראה שו"ת הריב"ש סי' רכח. וראה הערה
13.

12) שהרי צ"ל ב"תורת"ו אותו דבר כדי להיות
שליח דנכרי (קידושין שם. גיטין כג, א וברש"י שם.
ועוד).

13) ל' אדה"ז בלקו"ת ויקרא (א, ג) - היינו
שהפירוש ב"שלוחו של אדם כמותו" הוא לא רק
בנוגע לדין השליחות, אלא גם בנוגע למהות ה-
שליח, שצ"ל „כמותו דהמשלח“, כדלקמן. וראה
לקמן סעיף ד.

14) להעיר מצפ"ענ' (להל' אישות פ"ג הטי"ו.
השמשות להל' מת"ע - ג, א) אם השליח יש עליו
שם שליח תיכף או לאחר ההתחיל לעשות הדבר.
ע"ש.

15) ל' אדה"ז בלקו"ת שם.



„הא דאבא דקטנותא היא” מובן, שסברת ר”א מופרכת להלכה (וכן נפסק ל-הלכה²¹ כמר בר”א). והרי הביאו האחרונים²² כמה ראיות (גם) כצד זה בשליחות שהמעשה לא נחשב אלא כעשיית ה-שליח.

ולכן נראה לומר, דגם כאן שיטת ר”א היא לא רק מטעם שמעשה השליח לא נחשב כעשיית המשלח (ורק שעשייתו מועלת עבור המשלח), אלא משום דס”ל יתירה מזו, שמכיון שכל ענין השליחות הוא רק בשייכות לתוצאות המעשה בה-חפצא (כנ”ל), א”צ להיות שום ערך בין השליח והמשלח. כלומר: לאחרי שה-משלח עשאו שליח שוב לא אתי השליח מכח המשלח אלא „כח” השליחות נמצא אצלו, וכאילו הוא הבעלים על דבר זה. ומטעם זה ס”ל ש„אם מת (שליח) ראשון בטלו כולן”, כי השלוחים לא אתו מכח המשלח אלא מכח השליח הראשון²³.

וזהו מה שאמר מר בר”א דסברא זו מופרכת לגמרי – הא דאבא דקטנותא היא – כי „כולהו מכח מאן קאתו מכח דבעל קאתו”, כלומר: גדר שליחות הוא מה ש„אתי מכח” המשלח (דעצם תואר שליח פירושו – שהוא כחו של המשלח), שלוחו של אדם כמותו, ולכן אא”פ לייחס את ענין השליחות למי שהוא (שליח ראשון וכי) מבלי שבא ונמשך מ-

כולה, כי אינו יכול להיות „כמותו דה-משלח”¹⁶ (הישראל).

ג. ע”פ ההסבר הנ”ל בדברי רב אשי, יש לבאר עוד מאמר של ר”א בענין השליחות, שמצינו ג”כ שנפרך להלכה – בדין שליח עושה שליח, שיכול לעשות כמה שלוחין¹⁷ („אפילו מאה”¹⁸), דס”ל לרב אשי¹⁷ ש„אם מת (שליח) ראשון בטלו כולן, אמר מר בר רב אשי הא דאבא דקטנותא היא (בקטנותו אמר אבי שמועה זו שיש להשיב עלי¹⁹) אילו מת בעל מידי מששא אית בהו כולהו מכח מאן קאתו מכח דבעל קאתו איתי לבעל איתנהו לכולהו ליתי לבעל ליתנהו ל-כולהו”.

והנה באחרונים²⁰ כתבו שפלוגתת ר”א ומר בר”א (אם קאתו מכח שליח ראשון או מכח הבעל) היא, דמר בר”א ס”ל דהשליח הוא כהמשלח עצמו או עכ”פ שמעשהו מתייחס להמשלח, ונמצא שהשליח הראשון (וכמוהו כל השלוחים אחריו) קאתי מכח הבעל המשלח שהרי הוא עומד במקומו: משא”כ ר”א ס”ל שה-שליח אינו כהמשלח עצמו, וגם מעשהו אינו מתייחס למשלח ורק מועיל עבור המשלח, וא”כ השליח השני לא נעשה שליח מכח המשלח אלא מכח שליח הראשון.

אבל צ”ע בזה, שהרי מלשון מר בר”א

21 רמב”ם הל’ גירושין פ”ז ה”ד. טושי”ע אה”ע סקמ”א סמ”א.

22 ראה לקח טוב כלל הנ”ל. ועוד.

23 ומה שכל השלוחים שלאחריו תלויים בשליח ראשון (שאם מת שליח ראשון בטלו כולן) – ולא אמרינן דכשם ששליח ראשון לא אתי אלא מכח הבעל, כך שלוחים האחרונים לא אתו אלא מכח שליח שלפני כואר – י”ל, כי ענין השליחות נתחדש ע”י שליח הראשון ודי בזה. וראה לקח טוב שם.

16 בשו”ת משאת בנימין סצ”ו (הובא בש”ך חו”מ סרמ”ג סק”ה) ועוד, שלכן גוי נעשה שליח לגוי מכיון שהם דומים – הדיעות בזה ראה שד”ח כללים מערכת א ס”מ. אנציקלופדי תלמודית ערך גוי (ע’ שלו). וש”נ.

17 גיטין כט, ב.

18 ל’ הרמב”ם הל’ גירושין פ”ז ה”ד. שם הכ”ב. וראה רש”י גיטין שם: וכן לעולם.

19 רש”י.

20 לקח טוב שם (אות ד).

משלח (בעל התבואה) עשה פעולת ה- הפרשה, אלא דמכיון שהוא הבעלים של התבואה ע"כ צ"ל ההפרשה מדעתו – ואע"פ שהיא פעולת השליח.²⁴

משא"כ גבי גירושין הרי פשוט שה- מגרש צ"ל הבעל דוקא, כי גירושין הוא (לא רק הפעולה של כתיבת ונתינת הגט, אלא בעיקר) שהבעל מגרש את אשתו, ומובן ששליחות בגט פירושה שע"י עשיית השליח נחשב שהבעל גירש את אשתו.

ולפ"ז, אי כתב רחמנא דינא ד,מה אתם בני ברית כו"ג גבי גירושין וכיו"ב הי' קס"ד לומר שהוא רק בדברים הדור- שים פעולת הבעלים ובמילא צריך ה- שליח להיות דומה להמשלח (הבעלים) שאז ראוי הוא לעמוד במקום הבעלים:

ולכן נאמר דין זה דוקא גבי תרומה, ללמדנו, שכל ענין של שליחות (באיזה ענין שהוא) – גם בתרומה שבה אנו דנים רק על העשי' והפעולה שתועיל עבור הישראל – לא יתכן חלות שם שליח אם אין השליח דומה למשלח „מה אתם כו" אף שלוחכם כו"ג, כי עיקר ענין ה- שליחות הוא זה שהשליח הוא „כמותו דהמשלח“.

ה. ויש להביא רא' לענין זה מדברי רבינו הזקן, שבנוגע לענין השליחות כתב²⁷ „דשלוחו של אדם כמותו, ולכן אין שליחות לחרש שוטה וקטן שאינן כמותו דהמשלח“.

ולכאורה צ"ע, שהרי מפורש בגמ'²⁸

הבעל – המשלח. ואף את"ל שמעשה השליחות (ואפילו הפעולה דמינוי השלי- חות) נחשב כאילו עשאו השליח (כאופן הג' הנ"ל) – מ"מ אין הוא הבעלים כלל על הענין ד„כולהו . . . (רק) מכח דבעל קאתו“²⁹, וכנ"ל בארוכה.

ד. ע"פ הנ"ל יומתק זה שהלימוד למעט נכרים מדין שליחות – „מה אתם בני ברית כו" – נאמר גבי תרומה, ולא גבי גירושין וכיו"ב (שגם בהם נאמר דין שליחות)³⁰:

יש חילוק עיקרי בין ענין השליחות בהפרשת תרומה והשליחות בשאר עני- נים – גירושין וכו':

בהפרשת תרומה העיקר הוא הנפגע, זה שהתרומה נפרשת מהתבואה, ולכן הסברה נותנת שענין השליחות בתרומה אצ"ל באופן ש(יהי' נחשב כאילו) ה-

24) ועפ"ז מובנת אריכות ל' מר בר"א „אילו מת בעל מידי מששא כו' כולוהו מכח מאן כו' אית' לבעל כו'“ [ועוד – לכאורה הו"ל להדגיש ולהסביר איך לא בטלו כולן במיתת שליח הראשון שב- אמצעותו נעשו הם שלוחים] – אלא שמר בר"א בא להדגיש, שכל „כח“ השליחות אינו אלא דהמשלח (מכח דבעל קאתו) ואין להשליח שייכות ל„כח“ השליחות.

[וכבר הקשו באחרונים מכאן על מ"ש בקצוה"ח (סרפ"ח סק"ב) שלדעת הרמב"ם (הל' גירושין פ"ב ה"ט"ו) גם אם מת המשלח לא בטלה השליחות. ואכ"מ].

25) ראה קידושין מ, א (ואיל"ך). וראה לעיל הערה 6.

בפשוטו י"ל שא"פ לכתוב דין זה בגירושין מפני שעכ"ם אינן בתורת גירושין וקידושין (ראה הנסמן בעהרה 12). אבל ראה תוס' גיטין (שם ע"ב ד"ה מה אתם) דגם לר"ש דס"ל שעכ"ם שתרם אין תרומתו תרומה ילפינן מתרומה לכל התורה כולה דאין שליחות לנכרי (ע"ש) – וא"כ היה דאפשר לכתוב דין זה בגירושין.

26) ולהעיר מדעת הרמב"ן (גיטין טו, ב – הובא בר"ן שם (והקשה עליו). וראה ר"ן נדרים לו, ב ד"ה הכא נמי ד,גבי תרומה אפילו גלוי מילתא נמי מהני (וא"צ שליחות גמורה). ע"ש. ואכ"מ.

27) לק"ת ויקרא א, ג.

28) גיטין כג, א. וראה רש"י שם (וכ"ה ברש"י



כאר"א מבני ה"ה שלוחו של הקב"ה, שלוחו של אדם - העליון - כמותו,³¹ ל- השלים כוונת הבריאה על ידי העבודה בקיום התומצ'.

וכמו שיש ג' אופנים בדין שליחות הנ"ל, כן הוא גם בעבודת האדם, שישנם ג' דרגות באופן מסירת וביטול השליח (האדם) אל המשלח (הקב"ה):

יש דרגא בעבודת השם, שהאדם ה- עובד - בהרגשתו ה"ה מציאות בפני עצמו בכל עניניו, אלא שהוא כופה עצמו לקיים רצונו ית' - בעשייתו הוא ממלא שליחותו של הקב"ה:

ויש מי שפועל בעצמו ביטול פנימי, עד שעשיותיו מתייחסות להמשלח, כלו- מר, מעשיו ועניניו (בענין השליחות) ה"ה מסורים ונתונים להשם עד שפועלותיו אלו אינן מציאות בפ"ע ואינן אלא כח המשלח:

ולמעלה מזה הוא מי שהוא בטל ל- גמרי להקב"ה, עד שכל מציאותו (ובדרך ממילא כל עשיותיו) אינה אלא מציאות המשלח.

אמנם כל דרגות אלו הן רק בשייכות לקיום השליחות, אבל זה שכ"א מישראל יש ביכולתו לקיים שליחות זו (באיזה אופן שהוא), הוא מפני שחל עליו שם "שליח"; וחלות שם זה יכולה להיות רק על בני ישראל (ולא באוה"ע להבדיל) כי רק בבני"י יתכן לומר שהם, "כמותו דה- משלח ממש"³²; והיינו לפי שנשמות ישראל הם, "חלק ה' עמו"³³, חלק אלקה

שהטעם שאינן בני שליחות הוא משום "דלא בני דיעה נינהו"³⁴?

ואף ש"ל שזהו פירוש דברי הגמ', ד- מכיון שאינן בני דיעה נמצא שאינן "כמותו דהמשלח"³⁵ - מ"מ צריך ביאור מהו ההכרח לפירוש זה?
וע"פ הנ"ל י"ל:

ידוע הכללי דקטן אין לו כוונה, אבל יש לו מעשה. ועפ"ז, את"ל שענין השליחות אינו זה שהשליח עומד במקום המשלח, אלא רק שעשייתו מועלת עבור המשלח, א"כ בדברים שאינם צריכים כוונה אלא עשי' בלבד, אין טעם לכאו- רה שלא יהי' דין שליחות לקטן?³⁶

וזהו שדייק רבינו הזקן לומר דמה שחש"ו אינן בני שליחות הוא מפני שאינן "כמותו דהמשלח" - שלכן הם מופקעים בעצם מגדר השליחות. כלומר: אף שב- נוגע למעשה השליחות ה"י מקום לומר שישנם בשליחות, שעשייתם תועיל עבור המשלח, מ"מ, אין הם בתורת שליחות, כי אא"פ שיחול עליהם שם שליח, מאחר שאינם, "כמותו דהמשלח".

1. דין שליחות בפשטות, בין אדם ל- חבירו, נמשך ומשתלשל מענין השליחות בין אדם למקום, בין ישראל לאביהם ש- בשמים:

קידושין מב, א ד"ה והא. ועוד, דגבי שליחות איש בעיניו.

29) להעיר מח"י רעק"א לגיטין כג, א (וכן לכתובות יא, א) דה"ה דא"צ דעתו שיעשה שליח גם לקטן יש שליחות (שיכול לעשות שליח) וזהו דאמרינן כיון דלא בני דיעה נינהו.

30) ראה תוס' ר"ד ומאירי (למשנה) גיטין שם. תורה שאני גיטין סד, ב. ראב"ד ה"י גירושין פ"ז ה"ט. ולהעיר מנתיבות המשפט ספ"ב סק"א.

31) חולין יב, ב ואילך.

32) להעיר ממעילה כא, א. נתה"מ שבהערה 30. ואכ"מ.

33) ראה לקרית שם.

34) ל' אדה"ו בלקרית שם (בנוגע לשלוחו של אדם התחתון. אבל מהמשך הענין שם מובן דכ"ה גם בשליחות דנשי"מ, קדש העליון).

35) האוינו לב, ט. וראה אגה"ת פ"ד (צג, סע"ב).



מעלה ד, קב שלר, ואמרו⁴⁰ שע"פ טבע בריאתו, אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבים של חבירו, וכמו שרואים במוחש, דכאשר הרגשת האדם ביחס לדבר מ"סויים היא שזהו ענין הנוגע לו ה"ז מעורר אצלו יגיעה גדולה יותר, וכן יש לו בזה יותר תענוג"י וכו'.

וכן בעבודה רוחנית, דכאשר עבודתו היא באופן שאינו מרגיש את מציאותו וחושב רק אודות המשלח [או אפילו בדרגא הפחותה בשליחות, שנחשב לעשיית השליח אלא שעשייתו היא בשביל המשלח], ה"ז יכול לגרום לחלישות בענין היגיעה.

ולדוגמא: כאשר התייגע בכל כחו, ומ"מ הענין לא נשלם עדיין, שאז אפשר שיעלה במחשבתו, דמכיון שהוא עשה את כל אשר ביכלתו, והענין ה"ה של המשלח (הקב"ה), הרי הוא את שלו עשה, והשאר – ישלים המשלח.

ולכן יש מעלה בהרגשה שישנה מציאות השליח, אשר דבר השליחות נמסר לו וזהו ענין שלו, ובמילא הדבר נוגע לו במיוחד.

[כידוע המשל בזה – מהחילוק שבין מסירותו של פקיד או שכיר העושה ענין באמונה, למסירותו של בעל הבית באותו ענין: הפקיד, מכיון שעושה מלאכתו באמונה עובד ככל יכולתו בכחות הגלויים, ואח"כ הולך לעסקיו במנוחה, מ"כיון שבאמת עשה כל המוטל עליו: משא"כ הבעה"ב – שאינו יכול לישון במנוחה, אף אם עשה ככל יכולתו,

מעל ממש³⁶, ולכן רק להם יש יחס, בערך מה" לגבי הקב"ה, המשלח, ועד שהם, כמותו דהמשלח ממש".

[וזה מרומז גם במרו"ל, מה אתם בני ברית כו"י – שכל בני"ה הם, בני ברית" עם הקב"ה, שזהו עצם מציאותו של איש ישראל (השווה בכא"א בישראל) שהוא נכלל ב"בני ברית", דהיינו הקשר והברית בין ישראל ואביהם שבשמים].

ומכל זה למדנו הוראה בפועל בעבו"ד תת השם:

גם מי שעבודתו עדיין בדרגא ה"פחותה ביותר, שהוא מציאות בפ"ע ורק שעשייתו היא עבור השם, מ"מ, מכיון שעצם מציאותו היא, כמותו דהמשלח ממש, יש ביכלתו – ולכן צריך הוא – להכניס גם בעבודתו זו חיות מעצם נפשו.

ז. והנה אע"פ שדברי רב אשי (דיש שליחות לנכרי, וכמשנת"ל טעם הדבר, דס"ל שאין השליח צ"ל, כמותו דהמשלח) נדחו להלכה עד שאמרו, ברותא היא" – מ"מ, מזה גופא שגם דבריו הוכנסו בתורת אמת, עכצ"ל שיש גם להם מקום³⁸.

וי"ל הביאור בזה – בעבודת האדם:

בעבודת האדם לקונו ישנו עליו כש"ה השליח הוא מציאות בפ"ע (נפרד מהמשלח)³⁹ – כי אז יש בעבודתו בגלוי ה"ה

(36) תניא רפ"ב.

(37) להעיר מגיטין כג, ב: מאי טעמא לא . . מה אתם ישראל . . לא מה אתם בני ברית.

(38) וראה לקוטי לוי"צ אגרות (ע' רסו): וכן ההלכה שעלי אמרו אח"כ שבדו"א (ברותא) היא . . כולם ממש אמר ה' ובאותו הלשון ממש . . וה' עצמו אמר ההלכה והוא עצמו אמר שבדו"א היא.

(39) להעיר מהסברא דמשלוח מנות צ"ל דוקא

ע"י שליח (ראה שד"ח אסיפת דינים מערכת פורים טוסי"ו).

(40) ב"מ לח, א.

(41) ראה פרש"י שם: חביבה עליו ע"י שעמל

כו'.



ענין השליחות (דשלוחו של אדם כמו-
תו), שכדי שיושלם רצון המשלח כדבעי
צ"ל מעשה השליחות נעשה על ידי
מציאות השליח (עד שמרגיש את עצמו
כבעל הדבר).

וזהו גם הרמז בלשון חז"ל (הנ"ל)
„אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבים של
חבירו“:

„אדם“ ו„חבירו“ קאי על ישראל ו-
הקב"ה „ריעך . . . זה הקב"ה“⁴⁴, שעל
ידי שניהם יחד ישנם עשרה קבים, ה-
מורה על שלימות (דעשר הוא מספר
השלם)⁴⁵.

וכדי להגיע לשלימות זו צ"ל החיבור
דה„קב שלו“ של האדם וה„תשעה קבים
של חבירו“ – כלומר, מחד גיסא צ"ל
יגיעת האדם, שבוה מרגיש שזהו שלו
(„קב שלו“), וביחד עם זה צריך להכיר
שכל עבודתו (כולל זה שיש „קב שלו“)
היא בשביל „חבירו“, וע"י צירוף שניהם
יחדיו⁴⁶ – ישנם כל העשרה קבים.

(משוחות כ"ף מנ"א תשמ"ה,
כ"א מנ"א תשד"מ)

44) שמיר ר"פ בו. רש"י ד"ה דעלך שבת לא.

א.

45) ראה ראב"ע שמות ג, טו. פרדס ש"ב.

46) ע"ד תורת הה"מ (אור תורה מה, ד ואילך)
שישראל והקב"ה הם כמו „שתי חצאי צורות“,
ד„כשתדבקו יחד נעשה צורה שלימה“.
ולהעיר ממשנת בניארה"ז לאדהאמ"צ (בשלח
מג, א) דיש הנברא ויש האמיתי חד הם. ע"ש.

ובמילא מתגלים אצלו כחות נעלמים
(וכו').

ח. אלא שמ"מ מסקנת הגמ' היא „הא
דר"א ברותא היא“, כי אע"פ שיש מעלה
בהרגשת מציאות השליח, אין זה סותר
ח"י לענין „שלוחו של אדם כמותו“, שה-
שליח צ"ל בטל אל המשלח.

הסברת הענין:

זה גופא שצ"ל מציאות של שליח
(נפרד מהמשלח), ה"ז גופא רק מפני
שזהו רצון ותענוג המשלח – כי דוקא
ע"י „נחת“⁴⁷ רוח לפני שאמיתי ונעשה
רצוני.

ומזה מובן, שבעומק הענין, מציאותו
של השליח (אינה מציאות בפ"ע, אלא
היא) מתאחדת עם מציאותו של המשלח
להיות מציאות אחת.

[ואדרבה – זה גופא הוא החידוש ב-
ענין השליחות, שהשליח צ"ל איש בר
דעת בפני עצמו (ולא קטוני)⁴⁸, שנמסר לו
כחו ותוקפו של המשלח, ומ"מ כל כחו
(בענין השליחות) קאתי מכח המשלח].

ונמצא, שאין כאן דרגא ואופן בשלי-
חות שהשליח נשאר (באמת) מציאות
בפני עצמו, אלא דבר זה (שהשליח צ"ל
מציאות בפני עצמו) הוא פרט נוסף ב-

42) ספרי (ורש"י) פינחס כח, ח. ובכ"מ.

43) להעיר מהא דקטן עושה על דעת גדול ה-
עומד על גביו (גיטין כג, רע"א. ועוד. וראה
אנציקלופדי תלמודית ערך חשוי ס"ה. וש"ג).



שער

**דובב שפתי
ישנים**



תשובות הג"ר יוסף יוזפא

הג"ר יוסף יוזפא ב"ר יצחק ז"ל מוואריניק - גליצת

פוזנא

מתקופת הג"ר ברוך רפאפורט ז"ל אב"ד פיורדה והג"ר גרשון

אב"ד פ"פ דאדר ז"ל והג"ר יעקב עמרין ז"ל בעל השאלת יעב"ץ

מבוא - מאת חד"א טיפענברון - לונדון

לא נודע הרבה על הגאון רבי יוזפא ז"ל רק ששם אביו הי' רבי יצחק, ודר בעיר וואריניק גליצת פוזנא במדינת פולין, וכנראה גם הי' מתלמידיו של היעב"ץ דשיגר לו שאלותיו ומה שאולי יש להשיב, נדפס בספר שאילת יעב"ץ. (ראה שם סי' כ"ג שאלה ותשובה בענין "שעת הדחק והפסד מרובה לכבוד שבת ויו"ט". תשו' זו עם ההשלמה נדפס בצפונות חלק י"ב. ובמהדורה חדשה מביא המו"ל בשולי הגליון דשאלה זו הובא גם בכתבי רבי צ"ה אבד"ק ברלין). בקובץ תשובות של רבי יוזפא יש עוד כמה שאלות ותשובות ששיגר להיעב"ץ להסכמה.

כמה פרטים על הרקע ועל התאריכים יכולים להבין מבין התשובות, וכגון בתשובה הראשונה מתחיל בלשון "אנכי בדרך נחני ה' ליריד פ"פ דאדר מנחם א' א'ש'ח'ר'ך' (תקכ"ח) ובעברי ק"ק מעזריטש נשאל מעמדי איש בריתי ידידי האברך המופלג מהור"ר יואל שטרגארד לחוות דעתי במעשה שהי' זאב שנפל על עדר מרעה...

וכן שאלה מהגאון המפורסם מהור"ר ברוך חריף זצ"ל אב"ד ור"מ דק"ק פיורדא, פאר הדור, בדין הלומד בספרי מוסר או שאר ספרי קודש בגמר מצוה אי הוי בסיום מסכת לענין תענית. ורבי התיר מטעם שטעות נפל בספרי,

ועוד בשאלה באתרוג שחתכוהו אחר חג כדי לעשות מרקחת ונמצא בו סימני מורכב, ומביא: "...ואני הייתי בתוך הבאים על יריד פ"פ דאדר חשון תקכ"ב והרצתי השאלה הזה לפני הגאון מהור"ר גרשון זצ"ל אב"ד ק"ק הנ"ל דכל דבר הקשה יבואון אליו וליושבי על מדין, ומשפט יעמוד בארץ ע"י כסא המשפט, אך כחכם יודע פשר דבר, הי' אומר לי מאחר שהלוקח האתרוג וודאי יש לו שכר מצוה, משלם כאילו האתרוג כשר".



וכן שאלה מאת "איש תם וישר מהר"א הלוי מאלטונא בדין החלפת פרשיות בתפילין". ועוד שאלה שכותב "זה הדבר שלחתי ביעקב לה"ה הגאון המפורסם מהר"י יעב"ץ בק"ק אלטונא ככל הכתוב הנ"ל ותשובתו בצד אחרת ע"י הא מרבנן". ועוד: "ושוב שנית שלחתי ידי להנ"ל הנה כתובה בעבר הנייר ...". ואח"כ: "ושוב שני דברי הרב הגאון הנ"ל ...". ומעתיק לשון בעל השאילת יעב"ץ על הנ"ל "שהגיעה לידי בשעה שידי עסוק בתשובה לש"ח ועדיין קולמוס בידי לגמרה לא אוכל למלא ידי בכתיבה אחרת כעת, מ"מ להוציא חלק א"א...."

וע"ז כותב רבי יוזפא, "ועתה אמרתי אפרש שיחתי הסתמומו' קצת ...". ושוב עוד שאלה ששלח להגאון היעב"ץ "יורני ויאמר לי דעת תורה תורה צוה לנו בפיסקי ראשו' ואחרו' דכדאי לסמוך אמקילין בשעת הדחק והפסד מרובה או לכבוד שבת ויו"ט". והנה כהקדמה לספרו כותב חתנו (רבי ישראל ב"ר שמואל) בלשון מליצית:

ויכר יוסף את ערכו הפחות שבעירכנו, העורכים להגיד שולחין לחם חמודת לנכון, כי בער אנכי מאיש מבין דחז"ל וחידותם, ואיך אשא פני להכניס ראשי בין הוראתם, הוראת שעה ודורות, בדבר החדש לדון ולהורות, לשואל כענין ומשיב כהלכה יושב ודורש תורות,

ואני הגבר רואה עוני עניות של תורה, ואין תלמיד כמוני מכריע להוראה, יעלה ויגיע כי צעיר אנכי לימים ע"כ זחלתי ואירא, מחמת דעת מכרעת לאמר קבלו דעתי דעת תורה, אבל מה אעשה שנפשי חשקי בתורה, וללמוד אני צריך עפ"י שאלה, הווקק לי ונדרשתי לולי שאולני, במקום שאין איש השתדלוני, בזאת בטחתי רעיוני, וה' בצדק ינחני, אמרתי עם הספר הזה, יקום מחשבתי רק לזכרון דברים הריני דן לפני רבותי גדולים חקרי לב לדעת מכרעת חוקו' ותורתם מגן הוא להחותם בו הק' ישראל בר שמואל נש"ע חתן מוהר"י המחבר זצלה"ה.

יפה דנתי ויפה זכיתי, סניף לאריות להיותי, ואל ראש לשואלים, ומשיבין הלכה מחשבות וביותר צריך הכותב לזרו לכל בי רב וצורב להחזיק ליקח דברי הספר הזה למחסה בי' קרב יען ויאר מצאתי און לי חומץ לשרב כי על פי הדברים האלה לא תענה על רב, ואף גם אני חלילה לי בכח דהתירא להקרב, כי מי אנכי כי הבאתי דעתי



העלם דבר החדש לדון ולהורות, הוראת שעה ולדורות ואף גם זאת מודעא רבה את הדברי' האלה, על רעיוני סליקו, ולזיכרון על הספר הזה יוחקו, בספוג שהוא סופג את הכל מבלתי יכולת העמק שאלה ותשובה מאין אונים יאמץ כחי ואור עיני גם הם אין אתי אחלי יכוננו דרכי ועזרי מאם ה' עושני וחייני, כן תחייני ותקימני ותחלמני לאוי"ש ורוח נדיבה תסמכני להבין ולהשכיל את כל דברי ת"ת ואדם ביקר בל ילין פחד פחדתי פן יראו התלמידים ויקבעו הלכה כמותי והמכשלה הזאת תי' ח"ו ע"כ השמר פן תסורו מכל הדברים הנ"ל ששלום על ישראל.

*

בענין אתרוג של מצוה שחתכוהו ונמצא בו סימני מורכב לענין מקח טעות

מעשה שבא לידי באתרוג של מצוה שחתכוהו לעשות ממנו מרקחת לאחר החג ונמצא בו סימני מורכב שהביא המג"א ס"ס תרמ"ח בשם ע"ש דהיינו הגרעינים מושכבי' לרוחב האתרוג, והלוקח לעשות מצוה זו עדיין לא נתן המעות בעד האתרוג, ובא בטענת מקח טעות להחזיק המעות, מה דינו.

ואני הייתי בתוך הבאי' על יריד פ"פ דאדר מרחשון תקכ"ב והרצתי השאלה הזה לפני הגאון מהור"ר גרשון זצ"ל אב"ד דק"ק הנ"ל ואין הזמן גרמא בפעם ההיא להעמיק בשאלה הנ"ל מפני הטרדות יומא דשוקא וכל דבר הקשה יביאון אליו וליושבי על מדין ומשפט יעמוד בארץ ע"י כסא המשפט.

אך כחכם יודע פשר דבר הי' אומר לי מאחר שהלוקח האתרוג וודאי יש לו שכר מצוה משלם כאלו הי' האתרוג כשר, ואמאי נמי לא ישלם כאלו הי' אתרוג כשר, וכמדומה שפי קדוש אומר שכבר בא מעשה ונדון כזה לפני כסא הדין ומשפט שלו, ע"כ דברי פח"ח שפתיים יושק משיב דבר נכוחים מלתא בטעמא ובסברה ישרה ומי אנכי לעמוד במקום גדולי' ואין תלמיד כמוני יודע להכריע לשקול בפלס הורים ומורים, ולא באתי כי אם ללמד אל עצמי יצאתי להבין מדעתי הקלושה כפי יד ה' הטובה עלי ולעמוד על דעת רבותי כתלמיד הנושא ונותן בהלכה.



בחולין ד' נ' ת"ר מחט שנמצא בו' הגליד פי המכה בידוע שג' ימים קודם שחיטה ופרש"י ואם לקחה בתוך ג' הוי מקח טעות וצריך המוכר להחזיר הדמים והן הן הדברים הלכה פסוקה הוא בח"מ סי' רל"ב סי"א המוכר בהמה לחבירו לטבחה ושחטה ונמצאת טריפה אם נודע בוודאי שהיתה טריפה כשלקחו כגון כו' הוי מקח טעות צריך להחזיר לו הדמים, והן הן הדברים, הלוקח לעשות מצות לולב ואתרוג הואיל וסופו מוכיח שאתרוג מהמורכבי' נפסול לעבודת בוראו ולא קיימתי בה מצות אתרוג כראוי ואין לך מקח טעות גדול מזה.

אך על זה אנו דנין כתלמיד הנושא ונותן להבין דבר מתוך דבר, דאתרוג הוקצה למצותו כל שבעה וכיון שעבר החג ונעשה מצותו אתרוג אין שוה כלום, וקיום המצוה נראה לדמות להא דהלוקח פרה לשחיטה עומדת לאכילה, והלוקח אתרוג, הוא לעבודת בוראו וכשנעשה מצוותו ועבר החג ה"ה כאלו אינו כי עכשיו אינו שוה כלום ללוקח כמו למוכר ולכל אדם.

ואפשר ה"ז בא ללמוד ממשנה וברייתא דבכורי' ד' ל"ז ובין הלכות פסוקו' קבועות בשו"ע יו"ד סי' קי"ט סעיף י"ז וסי' ש"י ובח"מ סי' רל"ד ס"ב וז"ל וכן השוחט פרה ומכרה ונודע שהי' טריפה מה שאכלו אכלו ויחזיר לו את הדמים כו' עיי"ש ופרש"י שם משום קנס באיסור ספק הוי, ובי"ד שם בש"ך ס"ק כ"ה אפרש"י ולפי"ז משמע כשידוע דווקא שהי' יודע שהם דברי' אסורים ומכרן במזיד קנסי' לי', הא ל"ה [לאו הכי] לא כו' עיי"ש.

מיהו מפרש"י ומצחות לשונו ז"ל דזה קאמר רק ארישא דמתני' בבעל מום ד' אלא ספיקא ומש"ה ס"ל דקנסי' לי' משום דאמאי יחזיר הדמים המע"ה המוכר יאמר אייתי ראי' דלא ניחרי במום זה ואסורא קאספינא לך אלא וודאי משום דקנסי' לי' מפקי' מני',

אבל דעת הש"ך שם והספר נקה"כ אינו כן וכמש"ל בשמו, וא"כ במלתא דהמוכר לי' הוי' לי' למידע ואינה יכול לידע אם אכל הלוקח מה שאכל אכל ואין המוכר מחזיר לו הדמים, וכמ"ש שם ס"ק ק"ט.

וכן דעת הט"ז שם סקי"ד וא"כ הי' נראה לכאורה בנדון דידן לומר הואיל ועבר זמן מצותו והוי כאכל ואנן סהדי דהמוכר לא הוי לי' למידע ובפרט דאזלי' בתר רובא הני אתרוגי' דידן הבאין מארץ אטליא אינם מורכבי' אין המוכר מחזיר הדמים.



אבל באמת יש לבעל דין לחלק דאינם דומים לדין בשר הנ"ל דכיון דאכל ונהנה בגרונו ומשתרשי לי' הרי נתקיימה מחשבתו הראשון, וקנסא נמי ליכא בשגיאות מי יבין המוכר.

אבל אתרוג עתה נראה בעליל שלא קים מצותם, ואדרבה כמה ברכות לבטלה גרמא לי' ולא נתקיימה מחשבתו הראשון שקנה אדעת' דהכא, אין לך מקח טעות מזה, והנאתו לשעבר, מה רבה צערו עכשיו שרואה המכשלה הזאת ה"י.

וכמ"ש הסמ"ע סי' ר"ד סק"ד ואין האכילות האוכל מחשב לו הנאה ואדרבה צער היא לו שעבר איסור דאורייתא אף שהי' שוגג משא"כ בדרכנו עכ"ל והביאו הש"ך בי"ד שם סקכ"ז.

ואדרבא הי' נ"ל לכאורה להדמות לפסק הרמב"ם והלכה פסוקה בי"ד שם ובח"מ סי' רל"ד ס"ב כל איסורי הנאה בין מד"ת בין מד"ס מחזיר את הדמים ואין בה דין מכירה כלל ע"כ מטעם שהרי לא הפסיד הלוקח במה שאכלו למוכר כלום שהרי אסור להנות ממנו, וא"כ ה"ה הכא דאף אם נאמר כיון משעבר זמן מצותו הרי הוא כאכל מה בכך הרי לא הפסידו כלום, הלוא תורה אחד לכולנו וכל היכא דאי' מורכב הוא ופסול ואינו שוה כלום, וחוזר על המוכר בטענת מקח טעות.

ועדיין צריכין למידע ולהבין דברי חכמי רבותינו המפרשים להא דת"ר מחט שנמצאו שהבאתי לעיל איירי בלוקח לטבחה וכן הוא על ש"ע ח"מ הנ"ל המוכר בהמה לחבירו לטבחה והוא לשון הרמב"ם וכולהו רבוותא ג"כ מפרשי' הכי, דמוכח מלשונם אבל בלוקח סתם בהמה או בפרש לרדיא ואח"כ מקרי דשחט הלוקח ונמצאת טרפה שני? שנטרפה ברשות מוכר אינו מקח טעות ואמאי הא קמ"ל דטרפה אינו חי י"ב חודש והרי אין לך מום גדול מזה, ואילו ידע הלוקח מזה בוודאי לא לקחה אפילו למלאכה, ולפחות לא נתן כל כך כסף מקנתם אלו ידע זה מום.

ולכאורה נראה אפי' לסברת רבינו אפרים וב"ה והוא הי"ח דאי' בש"ע שם סעי' י"ב דבסרכא הו"ל ללוקח לאתנויי הואיל ושכיח כו' עיי' הרא"ש אבל בלוקח לרדיא ומקרי ושחט באיזה אופן, ונמצאת סרכא י"ל דרבוותא הו"ל נמי מודה בזה דלא אסיק אדעתא בשעת קנין לשחוט ולפיכך לא אתני אסרכא אעפ"י דשכיח.



והנלע"ד ליישב לשיטת מהש"ל פ' א"ט סי' פ' הביאו הש"ך בי"ד סי' נ"ז סקמ"ח דטעם דטרפה כל שאינו כמוה חי' רובא דרובא אבל מעוטא דמעוטא חי' כו' ע"ש, א"כ ליכא לאוקמי' להא דת"ר מחט כו' בשור לרדיא דא"כ דלא כהלכתא דאנן קי"ל כשמואל בשור לרדיא משום דאנן הולכין בממון אחר הרוב כדאי' בריש המוכר פירות ע"ש ולדידן אין מוציאין מהמוכר אפי' הוגלד פי המכה דדלמא ממעוטא הוא דחי, ובהוגלד נמי דינא דהמוציא מחבירו כו' ולפיכך הוכרחו לפרש בלוקח טבח ויש לחלק בין הוגלד ללא הוגלד דבטבח אינו תליא אם טרפה חי, רק אם הוא טרפה הרי מום וק"ל ולו יהא כדברינו הנ"ל מידי ספיקא לא יצאנו ואם הלוקח עדיין לא נתן המעות יוכל לומר למוכר הרי שלך לפניך טרפה, ואינה חי, ובנדון כזה דל"ל כאן נמצא כו' אליבא דכ"ע המע"ה, ולא מצאתי ידי בשום מקום דאשמוע לדינא להאי דינא ודוחק לומר דמלתא דלא שכח הוא במוכר לרדיא ושחטה אח"כ וע' לומר דאטו כי רוכלא ליתני וליזל כל דין ודבר עד סוף העולם ובאמת זהו בכלל המוכר דבר לחבירו שיש בו מום שאינו נראה ואב' המקח מחמת אותו מום ה"ז מחזיר הדמים באפסקא להלכתא בח"מ סי' הנ"ל סעי' י"ח זהו ג"כ דוחק.

ועוד דלפי סברתינו הנ"ל מיירי דנאבד מחמת אותו מום טרפה שנמצא לאחר שחיתה ולא דמי כלל להאי דהמפק' האי תורא דמית משום דלא הוי לי' ככי ושיני כמבואר שם ובש"ע הנ"ל.

והיותר נלענ"ד לידון בדבר החדש ולומר הלוקח בהמה למלאכה סביר וקבל על כל אונסא דשכיח, דהא קי"ל למיתה דזמן מרובה חיישנן כדמסקי תוס' בריש יומא ובפ' הישן ובריש ד' אחין ובבב' כל הגט דוק ותשכח ובסוגיא דפ' הישן ד' כ"ג ושם ופ' האשה שנפלו ד' ע"ט מוכח דאדם ובהמה שווים, דלמאן דחייש למיתה דאדם חייש נמי למיתה דבהמה וא"כ הלוקח בהמה למלאכה דאי אפשר לעמוד ולברר במומין שבסתר וטרפה אין חי ע"כ מספקא זו לא שביק מלקנות דהא חיישי' למיתה דזמן מרובה ואפ"ה בע"כ סבר וקיבל עלי' כדרך שאר לוקחי בהמות הנצטרך לקבל עליו דלמא עכשיו היא טרפה ואינה חי עוד י"ב חודש ואפ"ה לא שביק מלקנות דאין ברירה בבהמה העומדת לגדל או למלאכה ואי אפשר לברר, אבל הלוקח בהמה לטבחא בזמן קרוב הרי שחוט לפנינו לבדוק עד מקום שידינו מגעת לא שביק נפשי' לידי ספיקא כלל וכלל.



ולפ"ז הלוקח בהמה למלאכה ומקרי ושחט אעפ"י שהוגלד פי המכה והוא תוך ג' ימי' ה"ל חייתה דקטרא סבר וקביל מ"מ צ"ע די"ל דאפי' הלוקח בהמה העומדת לגדל או למלאכה סומך ארוב בהמות בחזקת כשרות כדמסיק בפ"ק דחולין ד' י"א ושם, וי"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב, דהיינו דווקא אם מחמת הרוב רוצה אני להוציא ממון, דניזול בתר רובא, אבל בנדון דידן לומר דהלוקח סביר וקביל כל ספק טרפה בבטן המלאה הואיל ומכוסה מכל אדם וספיקא הוא אומר' אדרבה רוב בהמות כשרות ולא חיישי' לטרפה, ובנמצא הוא מום המבטל את המקח, אך עם כל זה נלע"ד מסברא דנפשי דהלוקח בהמה למלאכה או לדומיהן חוץ מלוקח טבח אנן סהדי אם אמר 'אמר המוכר ידי מסולקת מכל ספק מבפנים לא ימנע הלוקח מלקנותם ואפי' לרבוותא דסברי טרפות דסרכא ה"ז מקח טעות כשאמר טרפות דלא שכיח שאני התם בלוקח לטבחה דבידו להוציא נפשו מכל ספקא קודם שנתקיים מחשבתי בבהמה העומדת לאכילה, אבל אם מחשבתי בהמה בחי' לגדל או למלאכה ה"ז מכוסה ממנו ומכל אדם לדיעה מה בבטן המלאה, בוודאי לא מימנע לקנות מחמת ספק דטרפה וסביר וקבל עלה, וכ"כ הרא"ש פ' א"ט אברייתא דהוגלד פי המכה הנ"ל דכתב שם אטרפות דסרכא הואיל ושכיחא אבעי ללוקח לאתנויי ומדלא אתנה אחולי אחיל וקנה כדרך כל לוקחי בהמות שאינם נמנעים מלקנות בשביל ספק טריפות עכ"ל, ודכותי' מצאנו באונאה דתחז"ל דעד שתמת לא הוי בטל מקח אעפ"י דמדאורייתא עובר בלאו דאל תונו בשוה פרוטה, למאות ולאלפי', אפ"ה אמרי' עד שתות אע"פ דידיעי מחיל אי מטעמא דא"א לצמצם אי מטעמא שכן דרך התגרים, המוכר מתוך שצריך למעות או הלוקח חפץ מאוד במקח ואינו מדקדק עד שתות ואעפ"י שאפשר לו לעמוד עליו אפ"ה ידע ומחיל וסבר וקביל עלה מכש"כ בלוקח בהמה למלאכה דא"א לעמוד ולברר אם הי' עומד למלאכתו הראשונה דנאמר דלא ממנע מחמת ספק טרפה מלקנות.

ולפ"ז מסעף פארה דאפי' לוקח בהמה בסתם ולא מפרש למאי קמבעי לי' ושחטה ונמצאת טרפה יוכל המוכר לומר לרדיא זבוני' או לגדל וולדות ולא מבעי אם רובא מסייע לי' דהי' רוב הם לרדיא או לאידך, אלא שפי' רוב זבני לשחיטה המע"ה דפסקי' דאין הולכין בממון אחר הרוב והוי דומיא פלוגתא דרב ושמואל בריש המוכר



פירות ע"ש (והא דאמר' שם רובא לרדיא אפשר זו) דווקא בשוורים אבל לא בשאר בהמות.

ואם יפה דנתי לפני רבותי מלתא דתליא בסברא דנפשי' מצינו למידין נדון דידן הך אתרוג המורכב דומה ממש לבהמה למלאכה דהרי סימן המורכב בחדרי הזרע מכוסה מעין כל רואה כל זמן שהוקצה למצוותו, ורוב אתרוגים הבאי' ממחוז אטליא המצוין בינינו כשרים בוודאי לא ממנע מלקנות אתרוג בשביל ספק מורכב ההוא בחדרי זרע, והוי דומיא דלוקחי בהמות דלא ממנעי משום ספק טריפות כמש"ל, ובוודאי סביר וקביל כנ"ל.

כ"ז כתבתי כתלמיד הנושא ונותן בהלכה לא למעשה,

אך משום ועשית הישר והטוב כבר הורה הזקן זה קנה חכמה הגאון החסיד מוהר"ג הנ"ל כמש"ל, וכחכם יודע פשר דבר בעתו מה טוב לברך את עמו ישראל בשלו' ושלו' על ד"י.

*

בענין באם קאפע הוא חמר מדינה לענין קידושא רבא

איתנהו בשאלה אם מותר לקדש קידשא רבא על קאפע אם הוא חמר מדינה ויוצא בו ידי חובתו כשאר חמר מדינה.

האמנם כן הוא הלכה זו רופפת בידי זה ימים כבירים, ופעמים הרבה נקריית בשבת אחר תפלת שחרית בעונתה שקורין השכמה, אצל בעלי תורה ישתה קאפע ומיני תרגימה ויפג לבי לב לדעת מכרעת אם יש להם על מה שיסמכו.

והנה אנכי הרואה בספר הלק"ט להגאון חאגיז שם לו חק בסי' א' דלא הוי חמר מדינה אלא מידי דמשכר ולכן אין מקדשין על קאוי ותו לא מידי כהלכתא בלא טעם היכא רמיזא דחמר מדינה תלי' בשכרות והלוא עינינו רואות בסי' קפ"ב במג"א שם סק"ב מי תפוחים ומי לקריץ אינו ח"מ כיון שאין רגילים לשתותו כל השנה כו' עיי"ש הא לא"ה הוי ח"מ אעפ"י דאינן משכרים וגם בש"ע שם ובסי' רע"ב קאפסיק לנו כל משקין דהם ח"מ מברכין ומקדשין חוץ מן המים ומשמע שם במג"א וגם ברש"ל בתשובה דלא תליא חמר מדינה רק במה שרוב שתית המון הוא יום יום כל השנה ועוד הגע עצמך אם



נתנו חכמים דבריהם לשעורים באיזה שכר הוי חמר מדינה דהא בשכרא עצמו זה מזה שונים יש משכר ויש שאינו משכר וכל הפוסקי משמע מדבריהם כמ"ש המג"א הנ"ל וז"ל הטור בא"ח סי' רע"ב ושאר משקין כיון שאין יין מצוי שם הוי שאר משקין חמר מדינא ופרשב"ם שנקרא ח"מ כשאר יין בכל העיר וי"מ שלא יהא יין גדל מהלך יום סביב העיר כו' מדינה שרוב יינה שכר אעפ"י שאין מקדשין עליו כו' הואיל והוא חמר מדינה ע"כ עיי"ש.

ובסי' קפ"ב נמי כתב הטור סתמא שכר ושאר משקין וכ' הבי" דווקא שכר וש"מ אבל על המים כלל לא. ומכל הנ"ל מוכח דחמר מדינה הוי אם רוב שתייתה ממנה, ולא אדכר כלל שום רמז ורמיזא דתליא במידי דמשכר, וגם אם אין ראי' גמורה לדבר זכר לדבר איכא מהא דאי' בפ' המוכר את הפירות ד' צ"ו פלוגתא דר"י וריב"ל ביין קוסס אם מברכין עליו פה"ג ופסקי' כר"י דמברכין עליו בפה"ג וכן לענין קידוש מקדשין עליו ובדיעבד כשר לנסכים כדאי' שם ד' צ"ד יין קוסס כו' ופיהקונ"ט יין קוסס הוא יין הנמכר בחנות ופסול הוא דלא הוי שכר ולא ראוי להיות שכר כיון מגתו דסופו להיות שכר ע"כ והא דקאמר דלא הוי שכר ולא ראוי להיות שכר היינו דמשכר וכדפי' הקונט' שם ע"א כדכתיב הסך נסך שכר מידי דמשכר ע"כ הרי חזינן דאפי' יין דלא משכר כשר לכתחילה לקידוש עיי"ש.

ולמה זה נאמר בחמר מדינה הבא מכחו ובמקומו בעי מידי דמשכר, אלא נראה כל שרוב שתייתם מאותו משקה, הוא חמר מדינה ועומד במקום יין למאן דס"ל מקדשין על חמר מדינה.

ועוד יש קצת ראי' דאיכא למימר דסתם שכר בזמן התלמוד נמי הי' באופן דלא משכר מדאמרי' בכריתות ד' י"ג ת"ר יין ושכר אל תשת כו' רי"א כו' שאר משכרין מנין ת"ל ושכר כו' כמאן אזלא הא דתניא אכל דבילה קעילית ושתה דבש או חלב ונכנס למקדש כו' לוקה כמאן כר"י ועוד בהרבה מקומות בש"ס לענין שאר משקין המשכרין כולן לא נמצא כי אם דבש וחלב ובכתובות ד' יו"ד אמר רב אכל תמרי' אל יורה, ובשום מקום הנ"ל לא נזכר שכרא בכלל משקין המשכרים, ואפשר שבזמן ההוא לא הי' השכר כ"כ חזק שהי' משכר ואפ"ה הוה מקרי חמר מדינה כדאי' בערבי פסחי' ואי משום דדייק בשמה מדקרי שכר ש"מ שהוא משכר, ומ"מ מנ"ל דבלא"ה לא הוי ח"מ, דלא נזכר כלל רמז ורמיזא משכרות, והרב הגאון הלק"ט תלה טעמא דלא מפורש בדתניא דטעמו מפורש כל שאין יין מצוי בעיר



או מהלך יום סביב העיר הוי שכר ושאר משקין שרגילין בה באותו מקום ח"מ, והוא ג"כ נגד משמעות המג"א שהבאתי לעיל דהוא ידוע לכל שאר עמינו דמימי לקרי"ץ אינם משכרים כלל וגדולה מזו כ' המג"א סס' תפ"ג בשעת הדחק יקח ד' כוסות מי לקרי"ץ אם הוא שתית רוב המון כו' עיי"ש, ואי לא מקרי ח"מ בשביל זה, במה סמכו הלוא א' מד' כוסות כוס של קידוש, דבשלמא אם הוא ח"מ סומכין ע"ז בשעת הדחק אדיעה זו דמקדשין אחמר מדינה, כדי לעשות הסדר כסדרו ולקיים ד' כוסות, וכ"כ להדיא בלבוש החור סי' תפ"ג, אבל אם אינו ח"מ אמאי ועל מי סומכין לקדש עליו, ויותר הי' טוב לקדש על הפת תחלה דהא אסור לטעום כלום קודם שיקדש, ואי משום ד' כוסות יקיים אח"כ באיזה צד שנוכל.

ועדיין צריכין למידע דברי חכם יודע פשר דבר תורתנו הקדושה הרא"ש בפ' ע"פ ולהלכה קבועה בש"ע סי' רע"ב ס"ט וז"ל שם להרא"ש בלילה לא יקדש על השכר אלא בפת ובבוקר יותר טוב לקדש על השכר כו' שאם יברך על הפת תחלה אין כאן שום שינוי ור"י דבלילה נוסח הקידוש הוא היכרא ובבוקר שאין תיקון נוסח קידוש אחר אלא בפה"ג ואם מקדש על הפת רק ברכת המוציא ואם לא יקדש על הכוס רק על הפת לא יהא כאן שום שינוי מבחול ולא יהי' היכר לקידוש כמ"ש הלבוש ושאר אחרוני' וכ"כ הרב המגיד בפכ"ט מהל' שבת והביאו הב"י סי' קפ"ט וז"ל שבלילה שהוא מזכיר קדושת היום די היכר בכך כו' אבל ביום שאין ההיכר אלא כשמברך בפה"ג קודם הסעודה שלא כדרכו בחול אם בא לקדש על הפת איזה היכר יש כאן ע"כ.

והנה לכאורה מהא דברכות ד' מ"ב במשנה הביאו להם יין לפני המזון כו' ופרש"י נוהגין היו להביא קודם אכילה כוס של יין לשתות כדתניא לקמן בברייתא דכיצד סדר הסיבה כו'.

ולפ"ז מאי היכר ושינוי לקדושא רבה, כיון שכך הי' מנהגם בכוס של יין קודם אכילה כל פעם ופעם, מיהו י"ל דבחול היו נוהגין בפרפרת בין יין לנט"י כדמשמע שם בפירש"י, אבל בשבת דאין קידוש אלא במקום סעודה וצריך לאכול מיד כדאי' בש"ע סי' רע"ג אבל פרפרת שהוא פרגיות ודגים לפרש"י שם אין יוצאין ידי סעודה לקידוש, א"כ מכח זה הוא היכרא לקדושא רבה אף בזמן התלמוד שהיו נוהגין לשתות יין קודם אכילה.



ועוד י"ל הבלדל בין קודש לחול דכוס של ברכה לקידוש צריך רביעית ושאר כללי ופרטותי דיני יין לקידוש כמבוא סי' ער"ב משא"כ בברכת היין לפני המזון בשאר ימות החול, א"כ מכח חיוב ותקחז"ל יש בה היכרא טובא שהוא לקדושא רבה.

ועוד דאעפ"י שהי' נוהגי' לשתות קודם אכ"י אין חיוב בדבר אלא פעם כך ופעם כך אבל בשביל תקחז"ל לא סגי בלא"ה, משא"כ הפת דהוא עיקר הסעודה ובכל פעם לא סגי בלא"ה אין בזה היכר כנ"ל.

ולפ"ז נמי ניחא אפי' לרב דס"ל דיש קידוש שלא במקום סעודה מאי היכרא איכא בק"ר או לפי מאי דפסקי' סי' רע"ג ס"ה דאפי' שתה כוס יין שחייב עליו ברכה יצא ידי קידוש במ"ס ובדעת קדושים הרב ב"י ורמ"א דאפי' מכוס של ברכה לקידוש יכול לשתות כשיעור ויוצא קידוש בס' ואין צריך לכוס אחר, ע"ש בלבוש וט"ז ומג"א ומכש"כ לפי דעת רבני' בתראי בספר אבן העזר ובספר ת"ש דאפי' ברביעי' מאותו כוס של קידוש יוצא ידי סעודה, א"כ מאי היכרא בזה לקדושא רבה, אלא ע"כ צ"ל דכוס יין מלא כברכת ה' ולפחות שיעור רביעית ושאר דיני' הם היכרא כמש"ל.

ועתה הראתי לדעת הקאפע שהוא משקה גמור לכל דבר ובמדינות שרוב המון עם שותים אותו תמיד ראוי' לקדש עליו קדושא רבה ולומר עליו כל שירות ותשבחות הן לענין ד"כ או לענין כ"ה בשעת הדחק ואי משום שרגילין לשתותו בבוקר בבוקר ואין כאן היכר לק"ר, הלוא בזמן הגמ' הי' נוהגי' לשתות יין קודם אכילה, וע"כ צ"ל כמש"ל.

ועוד כמה צדדי היתרא דהא לדעת ב"י בכוונת הטור סי' רפ"ט והביאו המג"א שם דבק"ר מקדשין על שאר משקין אע"ג דלא הוי ח"מ רק דלהויי היכר יותר ע"י כוס, ועוד דלדעת הראב"ד מותר לטעום קודם שיקדש ק"ר וא"כ אעפ"י שאינו יוצא בכוס קאפע יוצא אח"כ על הפת ופליט מאיסורא, ועוד לפי מ"ש עט"ז סי' פ"ט ב' מהרש"ל קודם מוסף לא הגיע עדיין זמן קידוש ומותר לשתות ועיי' מג"א סי' רפ"ה.

ובוודאי איני דן אפשר משאי אפשר דהיינו אם יש בידו לקדש על היין לא טוב היות אדם בודל ממנו ותבוא עליו ברכת טוב זה יין המשומר כמ"ש האחרוני'.



אך אם אין בידו לקדש על היין במה הצד שהוא מזיק לו או מטעם אחרת יש לנו על מה לסמוך ולקדש על קאפע, ולדעתי הרי זה עדיף משכר שהרבה קצים בה אליבא ריקנא ועיני ראו הרבה פעמים שלא שתו רביעית אך על זאת פקחתי עיני רואות וחיך אוכלי' עם זה הקאפע הטמון לשבת ומוכן מע"ש טעמו וריחו אין בו הרבה פעמים ולמה יהא עדיף מיין דטעמו וריחו נמר עיי' סי' רע"ב ובמג"א שם סק"א ורבים המתפרצים ועברו ושנה נעשה להם כהיתר לעשות ע"י גוי הוי מצוה הבאה בעבירה ופשיטא שאין ראי' לברכה ולק"ר.

והחכם עיניו בראשו הוואה את הנולד מאזין ומקשיב לכל הדברי' ככתב' הנלע"ד על מה שיסמכו וברכה תהי' לנו ולכ"י א"ס.

אפרש שיחי לדברים ככתבם הנ"ל ועוד כמה צדדי היתרא כו' כנ"ל על שלשה עמודי הוראה הראב"ד וכוונת הטור ומהרש"ל הביאו עטרת זקנים סי' פ"ט כנ"ל, וא"כ להני רבוותא מותרת לשתות קאפע למאן דצריך קודם קדושא רבה דאם הוא חמר מדינה מותרת מטעמייהו הנ"ל וידי קדושא רבה יוצא במקום סעודה אחר תפלת המוספין, ומה גם לדעת רבינו ב"י בכוונת הטור סי' רפ"ט הנ"ל ידי קידוש נמי יצא.

ואעפ"י דמחולקים בטעמים כבר זכינו עפ"י תורת משה מאור עינינו בהגה"ח מ"מ סי' כ"ה וז"ל ואפי' אין הרבים מסכימים מטעם א' אלא כל א' יש לו טעם בפני עצמו הואיל והם מסכימים לענין הדין מקרו רבים ואזלי בתריי' ואעפ"י שדעת הש"ך שם ובי"ד סי' רמ"ב סוף פלפול הנהגת או"ה כדאי' שם באיסור דאורי' להחמיר אבל בדרבנן אליבא דכ"ע משה אמת ותורתו אמת כנ"ל, ואנן נמי בדרבנן עסקי' ויש לנו על מה לסמוך בהני צדדי היתרא הנ"ל ראה נתתי לפניך את הברכה ושלוי' ע"י.

*

בענין אם מותר לקרוא שמות הקדושים בשעה

שלומד

שאלה אחת קטנה הכמות ורב האיכות שמות הקדושים ואזכרות אם מותר לקרוא אותם כקריאתם בא"ד בשעה שלומד משנה וגמרא הבלול במקרא ע"כ.



ואמרתי עם הספר יקום מחשבתי לענ"ד מהא דברכות ד' כ"ב ע"א דא"ר נתן בר אבשלום אף מציע הוא את הגמ' ובלבד שלא יזכיר אזכרות שבה ע"כ. וזהו דווקא בבעל קרי הרי מוכח לשאר עמא שמוציא אזכרות. ואנהירו לעיני ממתני' דהי' קורא בתורה והגיע זמן המקרא כו' אם כיון לבו יצא כו' ע"ש, וכי צריך תנא לאשמעינן שהי' קורא שלא כדת האזכרות דרך לימוד, ועוד הו"ל למימר שם בגמ' אם כיון לבו להוציא האזכרות. אלא וודאי בדרך לימוד, וקורא בתורה אין כאן הזכרת ש"ש לבטלה.

וכן נראה מהא דפסקי' בש"ע א"ח סי' ר"ו והוא מהטור בשם הירושלמי, ואם אמר כשנפל בא"י ולא אמר אלקינו יסיים ויאמר למדני חוקיך שיהא נראה כקורא פסוק ולא הוי מוציא ש"ש לבטלה ע"כ.

ולא דמי למ"ש המג"א סי' רט"ו סק"ג דגדול בשעה שלומד ברכות בגמ' אומר בלא שם, עכצ"ל משום דבברכה עצמה אינה מצוה בפני עצמה רק שאסור לינהות מן העה"ז בלא ברכה או שאר ברכת שנראה שאנחנו חייבים להודות למי שעשה לנו ולאבותינו כל הניסים שבכל יום עמנו, והם מיוסדים על מעשה בני אדם שרוצה לעשות או שעשה והזמן גרמא או המקום גורם, אבל בשעה שלומד הברכות ולא המקום ולא הזמן גרמא ולא עשה מעשה, על מה זה ולמה יוציא אזכרות מפיו, אבל השונה הלכות הוא עצמו מצוה וה"ז כקורא בתורה דמותר כדמוכח מהנ"ל.

ועיי' מג"א סי' קפ"ח סקי"א דמחלק נמי בין ברכות לשאר דברים לענין ש"ש לבטלה, אך זאת אין זאת אלא תורה וללמוד אני צריך בגדול הלומד ברכות כקטן אצ"ל רבו, הרי וודאי כקטן כגדול תשימון שמותר ללמד הברכות כתיקונן כיצד מברכין כי מה לי קטן שאינו יודע או גדול שאינו יודע ושניהם קטן וגדול שווים שאם לא ילמדו תחלה הברכות כתיקונן יכשלו בלשונם ולא ידעו אח"כ כשהשעה צריכה להם כיצד מברכין ויברכו ג"כ כמו שלמדו.

וכן יש להוכיח מצחות לשון המג"א סי' רט"ו הנ"ל שכתב דגדול בשעה שלומד הברכות בגמ' כו' משמע הא אם לומד הברכות לפני רבו קטן וגדול שם הוא שווים כי אין ברירה והתירו תחלתן משום סופן וראי' לדבר נמי מהא דברכות בר"פ ה"ק דקמשני הגמ' בקורא להגי' ובין לפרש"י שם ובין לפי' התוס' קשה מאזכרות האיך הי'



מוציא אם נתכוונן להגי', אלא וודאי צ"ל כיון דמלאכת השמים הוא ולא סגי בלא"ה כדי שלא יבא לידי טעות אין זה מוציא ש"ש לבטלה והתירו תחלתו משום סופו.

ובהיות כן צריכין להבין המג"א סי' תקפ"ב ס"א ד"ה מסופק כו' דהכא אינו רשאי לומר בא"י דהוי ברכה לבטלה, ואיני יודע הלוא עושה להתלמד שלא יכשל בלשונו בתפלת ר"ה ויוה"כ ולמה לא יהי' כקטן כגדול הלומד ברכות מעיקרו וצ"ל דקטן וגדול שם אין ברירה דאם לא יזכיר השם בשעה שלומד הברכות מעיקרא הרגל נעשה טבע ועוד שייסברו שמטבע הברכות כך הוא, אבל גדול היודע למי ומה מברכין רק חיישי' לשכחה אם שלא יהא רגיל מקודם אטו מש"ה חברותא כלפי שמיא איכא מחינן לי' במרזפתא דפרזלא עד דמכווין דעתא בתפלה שלא ישכח.

ועוד י"ל דהתם בסי' תקפ"ב מה איכא שמא ישכח וכי מש"ה נתיר לו צ' פעמים להוציא ש"ש לבטלה בוודאי אבל האי דלומד ברכות מעיקרא אין ספק הוא, אלא וודאי לא יברך כתיקונה מעולם עד עולם,

ומי שאמר והי' עולם ינחני במעגלי צדק, ויזכני לראות בנחמות קרי' נאמנה ילין בה צדק ב"ב א"ס.

*

בענין האם מותר להניח פרשיות חדשים

בכתים מהודרים ישנים

ודורש טוב זה מרדכי הירא וחרד על דבר ה' ה"ה איש בריתי איש תם וישר מהר"מ הלוי שי' מאלטונא,

נשאל מעמדי באשר זה דרכו דרך הישר לפני איש ירא ה' מנעוריו הוא שומר לפארו אלו תפילין שבראשו בפניו נכתב ועומד עליהם מתחילה ועד סוף שיהא כדת וכהלכה בכל דקדוקי מצות, ופעם אחד מרחוק נשמע שמע הטוב בריחוק מקום ממנו סופר מהיר ואומן במלאכתו תפילין מרובעת ומהודרי' בכל מיני הידור ויופי מכל אשר הי' לפניו ומוהר"מ הנ"ל חרד על דבר ה' ועסקן במצות בכל כחו חשקה נפשו נפש היפה תואר התפילין שהסופר הנ"ל עושה, ועשה שליח בכתב לקנות לו מתפילין הנ"ל, והניחם לשם מצות תפילין



זה ימים כבירים, ועדיין ראויים למלאכתם הראשונה ויפים מאוד בריבועם במלואם וטובם בהידור מכל החדשים מקרוב נעשים.

אך עתה ויפג לבו ללב טהור בשנותו את תומו תומת ישרים כדבר הנדר בעינו מיום עמדו על דעתו דעת קדושים יושב על יד הסופר כנ"ל עמד השואל ושאל אם מותר לו לעשות פרשיות אחרות בדקדוקי מצוה עפ"י הנהגתו ישרה כשנים קדמוניות ולהניחם אל תוך בתי תפילין ישנים הנאים ומרובעים במלואם וטובם הי' וארבע פרשיות שבתפילין ישנים ועוד כשרים להניחם בבתי חדשים לשם מצות תפילין ג"כ עכ"ל השאלה.

והריני נושא ונותן בהלכה זו נלענ"ד שנפתח בגדולים גדולה חקרי לב רבני גאוני ישראל הר"ן ומהרי"א והרי ש"ע לפנינו בא"ח סי' קנ"ג אם מותר לקנות בדמי קדושה אחת קדושה אחרת כיוצא בה יש אוסרין ויש מתירין עיי"ש ויסודתם אהא דפ' בני העיר ד' כ"ז ע"א אבעי' להו מהו למכור ס"ת ישן ליקח בו חדש כיון דלא מעלי לי' אסור או כיון דליכא לעלוויא עלוותו אחרינא שרי כו' ע"ש.

והר"ן טעמו ונימוקי עמו מדקאמר כיון דליכא לעלוויא שפיר דמי, הא לאינך דאיכא לעלוויא בוודאי לא שפיר עבדי למכור לקדושה כיוצא בה, עיי' בב"י ובאחרונים סי' הנ"ל. ובגמ' שם בעי למפשט הך אבעי' דמכירה הנ"ל מהא דגוללין ס"ת במטפחת חומשין כו' במטפחת חומשין אין, אבל מטפחת ס"ת לא אלמא אין משנין לכיוצא בה אלא למעלה הימנו ע"ש.

ש"מ משפט א' למכרה ולתשמישי קדושה לכיוצא בה, מאן דמתיר מכירה לכיוצא בה מותר נמי תשמישי' לכיוצא בה ומאן דאוסר בהא אוסר נמי בה וכ"כ הר"ן בהדיא ותליא בפלוגתא דרבוותא הנ"ל כמו שמבואר בש"ע סי' קנ"ד במטפחת ספר של יחיד כו' בשם שו"ת הרשב"א והר"י חולק.

מיהו כל זה בשל רבים אבל של יחיד דעת הרא"ש ויתר רבותינו דאפי' ס"ת יחיד בשללו מוכר ועושה במעות מה שירצה וכן עמא דבר והרי חזינן מעשה בכל יום. אעפ"י שבש"ע א"ח סי' קנ"ג סעי' יו"ד ובי"ד סי' רפ"ב שהביא שם דעת הרא"ש וסיעתו' ומנגד תראה יש מי שאוסר הוא הרמב"ם ועיי' במג"א שם דנ"ל דבתשמישי' לכ"ע מותר היחיד למוכרו כו' וגם הרמב"ם לא הזהיר לאסור אלא ס"ת כו' עיי"ש, ופוק חזי מה עמא דבר במכירת תפילין איש אל רעהו, וכבר



הוכחנו דמכירה ושאר שינוי מעשה שוים אם מותר למכור ולקנות בדמיהן קדושה כיוצא בה, ה"נ מותר להשתמש תשמישי קדושה לכיוצא בה, ומכש"כ אם מותר למכור ולעשות בדמיו מה שירצה, שמותר תשמישי' מזה לזה לכתחלה, ויש לו על מה לסמוך סמיכת חכמינו ז"ל, אשר באורם נראה אור תורה.

וכדי ללמד אל עצמי יצאתי להבין דברי הר"ן הנותן אמרי שפר - בכל תשמישי קדושה דאיכא לעלויתא עלייא אחרינא לא מבעי' לן דוודאי אין מוכרין לקנות קדושה כיוצא בה וכמש"ל, הרי מוכח בגמ' דמכירה ותשמיש נלמוד זה מזה כנ"ל, א"כ מה זה ראי' מביא הגמ' לפשוט אבעי דס"ת ישן לקנות חדש מהא דגוללין ס"ת במטפחת חומשין מטפחת חומשין אין מטפחת ס"ת לא אלמא אין משנין לקדושה כיוצא בה אלא למעלה הימנה, דהא מטפחת ס"ת הואיל ואיכא לעלווייא לקנות בעדם ספרים, לכן אי לא מעלי אסור, משא"כ ס"ת ישן, לקנות חדש דליכא לעלווייא.

ואפשר י"ל דהא מטפחת תורה רוצה הוא בקיומה לס"ת שהוקצה למצותו בראשונה רק אי שרי עתה לשעה ג"כ לס"ת אחרת א"כ י"ל מכח סברא דאיכא לעלוי לקנות בעדם ספרים יהא אסורים דהא צריך עדיין לאותו דבר שהוקצה ואי אפשר לו למכור כלל, ולא נחשב זה לאינה לעלוויי', אלא דעיקר עלווייא הוא במה שעכשיו בידו, ושפיר פשיט מהאי מטפחת תורה כל זמן שראוי למלאכתו ראשונה אין בזה עלויי' אחרינא דהא אין שום קדושה חמורה מס"ת דאיכא למימר איכא לעלווייא לתשמיש אחרת כמות שהיא והוי כמוכרת ס"ת ישן לקנות חדש דליכא לעלווייא במכירה ויש להתחשב בדבר כי לענ"ד שנויא דחיקא.

והריני יוסיף להפליא בלא דעת נפשי למאי דאר"י משום ר"מ אין מוכרין ס"ת אלא ללמוד תורה כו' ש"מ תורה בתורה שפיר דמי ודחי הגמ' דלמא שאני לימוד שהלימוד מביא לידי מעשה כו',

ויהי' איך שיהי' האמת לפי מאי דס"ד אוכשנויי' דדלמא כו' הרי בעיין אפשרטא דאי' אמרי' כס"ד דהוי תורה בתורה ש"מ דמותר ואי אמרי' דלימוד עדיף א"כ וודאי ש"מ דאסור דהא ס"ת איכא נמי לעלוי' במכירה כדי ללמוד תורה ולישא אשה אלא ע"כ צ"ל דהתרצן נמי ספוקי מספקא לי' טעמא מאי מוכרין ס"ת ללמוד ולישא אי



משום דשווין הם שלש אלה ומותר לכיוצא בה, או משום דללמוד ולישא עדיף מס"ת והוה עלוייא אבל לכיוצא בה לא.

אלא דקשיא לי מהא דבעי לפשוט ממתני' אבל מכרו ס"ת לא יקחו ספרים ומשני מתני' דיעבד כו' פירש"י שמכרוהו כבר כו' ומש"ה מותר ליקח בדמיו ס"ת שאם לאו מאי יקחו מהם כו' הרי יש להוכיח כפי מאי דס"ד דס"ת וללמוד כו' שווים ושפיר אשמעינן מכרו תורה לא יקחו ספרים דאין מוריןן אבל כל מה ששוה לתורה כגון ס"ת אחר וללמוד וכו' שפיר דמי דהרי לא יוכל לעלוייא.

אבל אם נאמר דהוא דאר"י אר"מ מוכרין ס"ת ללמוד ולישא הוא טעמא משום דללמוד ולישא עדיף, א"כ מ"ט אמרי' במ' אם מכרו תורה לא יקחו ספרים דמשמע הא תורה אחרת מותר, הא אפשר לעלוייא אחרנא בדמי ס"ת הנ"ל ללמוד ולישא ומה לי מכרו דיעבד או לכתחילה.

ואפשר י"ל דבלא"ה ליכא למשמע מינה מידי דקשיא דיוקא דרישא וסיפא כמ"ש בעל המאור ורבינו אפרים ע"ש ובר"ן והתרצן דלעיל עדיין לא ידע מהא דאר"י אמר ר"מ ושפיר משני ולמסקנא נמי ליכא להוכיח מידי מכח דוקיא דרישא וסיפא סתרי אהדדי.

ועי"ל לפי מה שמצאתי לרבינו הגדול בספר פני יהושע בטוב טעם ודעת לתרץ דוקיא דרישא וסיפא דברישא איירי דאפשר לו לעלוייא ואז באמת לכיוצא בה אסור, וסיפא איירי דאין בידו עכשיו לעלוייא וחיישי' לתקלה אם ישמרנו בעליו עמו המעות ההוא ולכן אפי' לכיוצא בה מותר אם אין מורדין, ע"כ דפח"ח ע"ש.

ולפ"ז אפי' א"א דללמוד ולישא עדיף מלקנות ס"ת מ"מ שפיר משני מתני' דיעבד שכבר מכרו ועכשיו א"א לעלוייא דלא נמצא שום דבר עילה וחיישי' לתקלה ולפיכך מותר כיוצא בה ס"ת אחרת, אבל באמת אם הי' לפנינו הספקת ת"ת או להשיא אם הי' אמרי' דלימוד עדיף אסור לקנות ס"ת אחרת וק"ל.

כ"ז כתבתי לרווחא שמעתתא הנ"ל עפ"י ענ"ד הקלושה לפום הריטא וה' ינחני במעגלי צדק.



בענין ס"ת שנכתב שלא כדיון

הגאון רבי יהודה מילר ז"ל

אב"ד מדינת מארק וקעלן גליץ ריין וגליץ ארנשבורג

בעמח"ס שו"ת רבי יהודה מילר

מבוא - מאת חד"א טיפענברון - לונדון

הג"ר יהודה ב"ר יוסף מילר (צאצא לגזע משפחת אחיו של המהר"ל מפראג - הגאון רבי חיים ב"ר בצלאל (אב"ד ק"ק פרידברג ומחבר ספר "החיים")) נולד בשנת תכ"א. בצעירותו למד אצל הגאון רבי יעקב ריישר בעל "השבות יעקב" וכן אצל הגאון רבי גרשון אשכנזי אב"ד מיץ בעל "עבודת הגרשוני".

בשנת תס"ח עלה לכהן כאב"ד דייץ (עיירה סמוכה לעיר קעלן. דיירי קעלן התנגדו שיהודים יישבו בעירם ולכן התיישבו בעיר דייץ הסמוכה ולמסחרם נכנסו לעיר קעלן ואשר לכן רבה של דייץ הי' בפועל גם רבה של קעלן).

הי' גדול מאד בתורה ויראת ה', וכך רשום בפנקס ח"ק דשם, שהי' יושב בתענית ארבעים שנה מדי יום ביומו וכמה פעמים משבת לשבת.

זכה לאריכות ימים ונפטר בן צדי"ק בשנת תקי"א בכונא. הגאון רבי יהונתן אייבשיץ ז"ל הספיד אותו ונדפס בקונטרס "קשות יהונתן" (לא להחליף זה עם ספרו "קשת יהונתן" עה"ת).

רבים פנו אליו בשאלותיהם: הגאון המהרשש"ך, הפני יהושע, בעל החכם צבי, הכנסת יחזקאל, השב יעקב, ועוד. והרבה מתשובותיו נדפסו בספרי חכמי דורו בתשובותם, כמו בשו"ת "השיר ר' אליעזר ושיח השדה" להג"ר אליעזר ליפשיץ אב"ד דק"ק אוסטראוויץ וק"ק נייאוויט, ושו"ת "כנסת יחזקאל" להג"ר יחזקאל קצנלנבויגן אב"ד אה"ו, ושו"ת "מאמר מרדכי" להג"ר מרדכי הלברשטאט אב"ד דסלדורף, ושו"ת "נשאל לדוד" להג"ר דוד אופנהיים אב"ד פראג, ושו"ת "קרית חנה" להג"ר גרשון קובלנץ מדייני מיץ, ושו"ת "שב יעקב" להג"ר יעקב כ"ץ אב"ד פ"פ, ושו"ת "חכם צבי" להג"ר צבי אשכנזי.



גם זכה לחבר ג' כרכי שו"ת וכן דרשות וחידושים על התורה. חלק ג' מתשובותיו נדפס ע"י מכון ירושלים, אמנם ב' כרכים הראשונים עוד נמצאים בכתובים. גם בתוך חלק הג' (שנדפס) נמצא כמה תשובות שכתב במהדורא בתרא לתשובותיו בחלקיו הראשונים, אמנם רובם אינם כן.

מגישים לעולם התורני תשובה מחלק הראשון - בענין ס"ת שנכתב שלא כדין. העתקה מכת"י ע"י הרב חד"א טיפענברון - לונדון.

*

בענין ס"ת שנכתב שלא כדין

ע"ד שאין ביריעה הראשונה רק ב' דפים, ומבואר בש"ס ופוסקי' שאין עושין יריעה פחות מג' דפין רק בזה תלי' אם מ"ש בש"ע ס"ס רע"ג וז"ל כל אילו הדברי' אינם אלא למצוה כו' קאי נמי על מה שכתב הש"ע בסי' רע"ב כמו שכתב כת"ר.

הנה לכאורה הוי נראה דלא קאי רק ע"מ שכתב בסי' רע"ג דכן מוכח מלשון הטור שכ' וכל אילו הדברים כו', אבל אם שינה בהן שקירב השטין או הרחיקן כו' ולא כ' סתמי' דאם שינה בהן כשר להורות דלא הוציא רק מ"ש בפירוש בסי' רע"ג דאירי הכל בענין הרחקות השיטין וגליון אצל השיטין ודלא כבעהט"ז.

אבל לא ידעתי ממי יצאו לו להטור זאת כ"א מדברי הרמב"ם כמ"ש הב"י והרמב"ם כ' כל הדברי' כו' ואם שינה בתיקון זה כו' או שקרב את השיטין או הרחיקן או האריכ' או קצרן כו'.

ומפני זה פרש גם הטור אילו, אבל תשובתו בצידו דע"כ הרמב"ם לאו דוקא אילו שפרט, הלא מסיים דברים של טעם הואיל ולא הדביקן אות באות ולא חיסור ולא הותיר ולא תפסיד צורת אות אחת ולא שינה בפתוחה וסתומה ה"ז ספר כשר משמע שאר תיקוני' כולן בדעבד כשר חוץ מאילו שפרט לפסול.

גם בש"ס דמנחות ד' ל' ע"א אי' ת"ר עושה אדם יריעה מבת ג' דפי' עד כו' פחות מכאן ויתר מכאן אל יעשה וכו' וחשיב בברייתא כל התיקוני' אילו בסי' רע"ב ורע"ג בלישנא א' וא"כ מה"ת [מהיכא תיתי] לחלק בדיני' של הברייתא ולומר דקצת מהם המה רק למצוה



וקצת לעיכוב רק אי כוונת הברייתא רק למצוה המה כולם למצוה וכן אם לעכב כולם לעכב.

אח"כ מצאתי בסמ"ג סי' ק"ז בהלכות ס"ת דהביא האי ברייתא וז"ל אמרי' בפ' הקומץ, עושה אדם יריעה לס"ת בת ג' דפין כו' ושיעור רחבו וכו' וארכו כו' וכ"ז למצוה אבל לא לעכב כו' עכ"ל. נמצא דכ' אהא דיריעה בת ג' דפין ושאר דברי' דאי' בסי' רע"ג שהנה רק למצוה וכו'.

וכן אי' בתשובת מהר"מ מינץ אפי' של דף א' כשר בדיעבד. ולפי"ז אין ראי' מדברי תשובת באר שבע ואפי' אי דבריו נאמרים באמת דאי כתב לעיני כל ישראל בסוף שיטה פסול בדיעבד אין ראי' לנ"ד ד"ל דמשום הכי השמיט בברייתא זו האי דינא דיגמור לעיני כל ישראל באמצע שיטה כי בשם דהביא בברייתא זו דבסוף הספר אפי' פסוק א' ואפי' דף א' ה"ל להביא האי דינא דבסוף הס' לא יסיים בסוף שיטה אלא משום דכל מה דתני בהאי ברייתא אמרו רק למצוה לכתחילה ובדיעבד כשר משא"כ האי דסוף שיטה אפי' בדיעבד פסול.

אך להט"ז הוי דברי הנמוקי יוסף קצת סתירה דפסק דלעיני כ"י בסוף השיטה פסול כמ"ש מעלת דזה ניכר בסי' רע"ב אך הא גופא מנ"ל להנ"י דהאי פסול בדעבד דמאי דבעי לומר בספר ב"ש טעמים דהואיל דקאמר רב אשי באמצע השיטה דווקא דלענין דוקא משמע לעכב ולא למצוה.

לע"ד לאו הוכחה היא דהכא קאמר לשון דווקא לאפוקי דעת רבנן דאמרו האי דבאמצע שיטה הפי' הוא אף באמצע וכ"ש בסוף שיטה, וע"ז פליג ר"א ואמר דהלשון של רב דאמר באמצע שיטה כוונתו דווקא באמצע שיטה ולמעוטי סוף שיטה ולעולם רק לכתחילה למצוה.

אך י"ל דכוונת הנ"י הואיל דיש פשיטה לתקן למחוק הפסוק אחרון והואיל דאין בו אזכרה באותו פסוק ולכתוב אותיות קטנות לגמור באמצע שיטה הוי כלכתחילה ולכך קאמר פסול משום שראוי לתקן למצוה לכתחילה ולעולם נכוני' דברי הט"ז ומה שדעת מעלתו לדחות דברי' ב"ש ע"י פלפולא בחכמה בעומקא של הלכה שם בסוגי' דמנחות להחזיק דברי' רש"י בפירושו נגד פי' הנ"י הייתי משעשע בדבריו אך אין מובני' לי קצתם.



זה יצא ראשונה דכל ראייתו והוכחתו שדחה פי' הנ"י והחזיק פירש"י אף דנדחה בזה פסק הב"ש עכ"פ לא בא דבר זה לנ"ד שהחליקו בין פירש"י ופי' הנ"י דלפי' רש"י באמצע שיטה דוקא אתא למעט באמצע דף ולפי' הנ"י אתא למעט סוף שיטה אבל בסברא זו דמאי דאתא למעט אפי' בדיעבד פסול משום דלשון דווקא הכי משמע הא לא תלי' בחילק פרושם כמו דלנ"י ממעט סוף שיטה דאפי' בדיעבד פסול ובסי' רע"ב הזכיר דצריך לגמור באמצע שיטה ובסוף הדף, ולפי' רש"י נמי אי לא יגמור בסוף הדף רק באמצע הדף פסול בדעבד, ע"כ נמי א"א לומר דהא דכתב בצ"ע כל אילו הדברי' רק למצוה קאי נמי אפי' אסי' רע"ב.

ואי דעתו של מעלת להשיג על האי סברא גופא של הנ"י דאין לפסול בדעבד דמלשון דווקא לא מוכח כלום כאשר כתבתי לעיל למה לי' לצלול במים אדירים לדחות פי' נ"י ולהחזיק פי' רש"י הל"ל דאפי' א"ש פי' נ"י דאתא למעט סוף שיטה אבל רק לכתחילה ממעט ובדיעבד כשר.

זאת ועוד אחרת מה דרוצה להעלו' בשכלו דלדעת נ"י לא הוי תיובתא כלל דיש לפרש מה דאמר רב לעיל באמצע הדף כוונתו באמצע שיטה דהוי נמי רוחב הדף לרחבו, דבר זה אין הדעת סובל לפרש רב הכי הואיל דבאמצע הדף לארכו, ובאמת לא יגמור אמאי אמר לשון דמשתמע לתרי אפי' דאפשר לטעות לבא תקלה ע"י במקום דהל"ל באמצע שיטה דאין מקום לטעות כלל, ומאי דמתרץ בש"ס בתר הכי דברי רב גידל אמר רב באמצע דף באמצע שיטה איתמר היינו דלא אמר ר"ג אמר רב מעולם באמצע הדף רק הכי איתמר באמצע שיטה מפורש.

ועוד אפי' לדבריו לפירש"י נמי הוי תיובתא מבריייתא על הא דאמר רב הכותב ס"ת כו' גומר ואפי' באמצע הדף משום דיש לפרש נמי הא דקאמר ואפילו באמצע הדף היינו לרוחב הדף באמצע שיטה כמו דמשני מה דאמר ר"ג אמר רב לעיני כל ישראל באמצע שיטה איתמר והאיך תלי' פי' זה בדברי רב לעיל במאי דפליגי רבנן ור"א באמצע הדף ממש.

ואי משום דלרבנן דמפרשי' הבריייתא דר"ג אמר רב אף באמצע השיטה היינו וגם אמצע הדף ממש, א"כ קשה מבריייתא דצריך דווקא לגמור בסוף הדף ז"א דהאי אף דרבנן ס"ל דהכי איתמר דפי' בדברי



ר"ג אמר רב אף באמצע או משמעתו הכי א"כ עכ"פ מדברי רב דלעיל שהביא רב יוסף שפיר מצי לשנות כך מר"ג אמר רב הוי תיובתא ה"ל לפרק רב יוסף מר"ג אמר רב דדברי רב דלעיל שפיר מצינו לשנות דלא הוי תיובתא לדברי מעלת.

אדרבא לפע"ד איפכא יש להוכיח מהאי סוגי' כדעת נ"י משום דע"כ צריך לומר כפי' התוס' דהא דקאמר רב יוסף ותני' תיובתא היינו משום דס"ל דוחק לאוקמי דרב איירי בחומשים דס"ת ופשיטא דטעמי' דהוי דוחק משום דרב סתמי' קאמר הכותב ס"ת ובא לגמור כו' דמשמעו' לשונו משמע דבא לגמור קאי אשלפניו דהכותב ס"ת דמשמע דגומר התורה ע"כ וודאי כוונות רב אגמר התורה כולה והוה תיובתו מברייתא.

אבל אי בלא"ה צריכין לפרש דברי רב דכוונתו אחומשים א"כ לא הוי תיובתא כיון דידעי' האמת דעת רב דכוונתו רק אחומשים א"כ לפירש"י לרב אשי דפירש הא דאמר ר"ג אמר רב לעיני כ"י באמצע שיטה היינו דווקא באמצע שיטה אבל באמצע הדף פסול קשי' בלא"ה דברו אהדדי דהלא לעיל אמר רב גומר ואפי' באמצע הדף לכתחילה ועכצ"ל דלעיל דגומר אפי' באמצע הדף קאי אחומשים א"כ כיון דמוכח דרב קאי רק אחומשים אף שהוא לישראל דחיקא עכ"פ כוונת רב הכי הוא, א"כ אין כאן תיובתא כלל מברייתא ואין סברא לומר דרב אשי פליג עלי' דר"י דאמר ותני' תיובתא, לכך מפרש נ"י דרב אשי לא בא למעט אמצע הדף רק סוף השיטה ולעולם מצינו לפרש דברי רב דאמר גומר ואפי' באמצע הדף היינו בסוף התורה כולה ולא בחומשים דהוי דוחק כלישנא דרב אי לאו משום הברייתא ולכך אמר ר"י ותני' תיובתא.

ויש ליישב נמי דעת רש"י דלא אסיק אדעתיה או לא ס"ל סברת התו' דקאמר ר"י תני' תיובתא משום דשנוי נ"ל דחיקא היא ולכך פי' הא דקא' רב גידל אמר רב באמצע שיטה אף באמצע שיטה ואמצע הדף גומר לכתחילה לכך נשאר שפיר בתיובתא משא"כ לנ"ד הוי א"ש תירוצו דהתו' הואיל דבדוחק מתרצא קאמר תיובתא.

אח"כ מצאתי בס' ברכת הזבח שכ' בפירש"י ד"ה אף באמצע השיטה ובאמצע הדף וכו' דס"ל לרבנן דהני ברייתא דלעיל הוי תיובתא וכו"ר דלעיל כנ"ל לפרש כוונות רש"י ודוק אבל הנ"י לא פי' כן עכ"ל והנהני שכוונתי בפירש"י לדעתיה.



אבל לפי מ"ש לעיל אינו נכון קצת דא"כ עיקר התיובתא מהא דאמר ר"ג אמר רב ור"י מייתי לעיל מאי דאמר רב הכותב ס"ת כו' ואפי' באמצע הדף דמזה עכ"פ לאו תיובתא הואיל דמצי לאוקמי בחומשים כמו דמשני באמת.

עכ"פ יהי' מה שיהי' לא תלה נ"ד בפירש"י או בפי' נ"י ועכ"פ לפע"ד דיני דט"ז הוא אמת וקיים דהאי כל הדברים בש"ע קאי נמי על האי דס"ל רע"ב דכן משמע בברייתא דהבאתי לעיל ת"ר עושה אדם יריעה מבת שלש כו' כמ"ש.

גם דלשון הרמב"ם וגם הסמ"ג וכמה פוסקי' שהכשירו בדיעבד אפי' דף אחד בעמוד ובזה נכלל שכשר בדעבד אם אין רחב הדף א' שיעור ג' למשפחותיכם ובפרט דזה הכל משום נוי ס"ת כמ"ש בהג"ה מיימני דהוי רק למצוה לכתחילה, רק עיקור הדבר קשה להתיר אשר קצת יריעות ועמודים הגליון שלמטה נכנס ג' או ד' שיטין מהדפין שביריעה שאצלה וגם באחת הגליון שלמעלה נכנס כשיעור שיטה אחת וזהו הוא סי' לפרשה פתוחה כמו שהביא כת"ר הב"י בשם הר"י אלכסנדרי אבל א"צ לזה הלא במס' סופרי' איזהו פתוחה כו' גמר כל הפ' בסוף הדף ושייר שיטה אחת למעלה כו' ופסול זה הוא ג"כ בנ"ד גם אי מהני אי שייר למעלה שיטה אחת ה"ה אם שייר למטה שיטה א' דמ"ש ולפי דעת הרא"ש הוי צורה זו סתומה וכן כתב הטור ואם סיים סתומה בסוף הדף יניח שיטה עליונה בראש הדף ויתחיל בשני' כו' עכ"פ לכל הדיעות הוי סי' פרשה.

ומה מאד פליאה נשגבה בעיני על הגאון אב"ד דק"ק מיץ שלא הרגיש מה הי' שאלתו ע"ז אף דמעלת רשום בכתב מפורש כל דבר דהוי כאילו עשה פרשה במקום שאין פרשה דפסול לדברי הרמב"ם ויותר תמוה שהביא עצמו תשובת דברי שמואל שמחמיר בזה וכל דבריו וטעמיו שכתב באותו תשובה משום דהוי כאילו פרשה פתוחה במקום שאין פרשה וצורת פרשה זו שמניח למעלה שיטה פנוי ומתחיל בשיטה ב' כתבו כל הפוסקי' הראש והטור והב"י וט"ז וש"ך ויצא ממ"ס הנ"ל והוא בכלל מה שכ' הרמב"ם בפ"ח מהל' ס"ת בצורת פתוחה כו' או אם גמר בסוף השיטה מניח שיטה שני' בלא כתב. ע"כ.



שער

הרבנים



בענין עשיית צורת הלוחות מרובעות דוקא¹

הגה"ח הרב שלמה רובער פינחס לאזאר שליט"א

הרב הראשי לרוסיה

איגרת א' - שבט ה'תשפ"א

חודש שבט, ש'נשמע ב'שורות ט'ובות, לקראת
חודש אדר שמרבים בו בשמחה ה'תשפ"א

לכבוד הדרת ועטרת תפארת ישראל

כ"ק מרן האדמו"ר מבאיאן שליט"א

אחדשה"ט בקידה חמש מאות, כראוי ליום מעב"ת.

הנני בזה לברך אתכם ואת קהילתכם המעטירה לקראת הנחת אבן
הפינה לארון הקודש המפואר, הנבנה והולך בקלויז הגדול "תפארת
ישראל" דקהלא קדישא באיאן המעטירה בעיר הקודש והמקדש

1. רקע לב' האיגרות דלהלן:

בית הכנסת הגדול של חסידות באיאן במרכז ירושלים ("קלויז" בלשון חסידי
רוז'ין) עבר בשנתיים שחלפו שיפוץ והרחבה ובמסגרת זו, הוחלט על בניית ארון
קודש חדש, גדול ומפואר.

בהשגחה פרטית נודע העניין לרב הראשי שליט"א והוא שיגר מכתב אל כ"ק
האדמו"ר מבאיאן שליט"א, עם הסבר על חשיבות עשיית לוחות הברית מרובעות
בדווקא ולא עגולות, כשיטתו הקדושה של רבנו.

ואכן, בעקבות מכתב זה, הורה האדמו"ר למנהלי המוסדות לשנות את התוכנית
המקורית ולא רק זאת, אלא שגם בכל השיטבלאך של באיאן, יעשו מכאן והלאה
לוחות מרובעות, כהוראת קודשו של הרבי נשיא דורנו.

לפנינו מכתבו הראשון של הרב שליט"א על חשיבות עשיית לוחות הברית
מרובעות דווקא, וכן מכתב שני שהרב שליט"א שלח, לאחר שהתפרסם על הלוחות
המרובעות שעשו בקלויז של באיאן. (המערכת)



ירושלים תוכב"א, ולקראת השלמת בניין הבית שהוא בבחינת "לפאר ולרומום את בית אלקינו", לתהילה לשם ולתפארת.

יהי רצון, שבית מקדש מעט זה יהיה ה"מכה בפטיש" לקראת בנין בית המקדש השלישי, ובפרט שעומדים אנו לקראת חודש ניסן חודש הגאולה, בניסן נגאלו ובניסן עתידין להיגאל.

אחר בקשת מחילת כבוד תורתו הרמה, אבקש להשיח לפניו שיחי, ואבקש מרום מעלת כבודו לקרוא את השורות הבאות.

כבוד קדושת מרן אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע, עורר פעמים רבות על כך שברור מדברי חז"ל כי הלוחות אשר ניתנו בסיני היו מרובעים, ולא מעוגלים כפי אשר השתרש בעם בהשפעות חיצוניות.

לאור זאת היה מבקש ודורש להציג את הלוחות אשר על ארון הקודש שבבתי כנסיות והפרוכות של ספרי התורה, וכן להבדיל על ניי-מכתבים וכדומה, בתבנית כזו של לוחות מרובעים.

הרבי זי"ע דיבר על כך בהתוועדות שבת פרשת כי תשא תשמ"א, ובהרחבה יותר בהתוועדות שמחת תורה תשמ"ב, ובאם כת"ר יהיה חפץ בכך, אדאג בע"ה להעביר אליכם עותק משיחה זו.

ואציג רק מעט מזעיר בעניין זה:

אמרו חז"ל (בבא בתרא יד): "הלוחות ארכן ששה ורחבן ששה ועביין שלשה", וכפי שחז"ל עורכים שם החשבון כמה חלל נותר בארון בעבור ספר התורה, אין מקום לומר שהלוחות היו בראשם עם חצי עיגול.

יתרה מזו: במסכת זבחים (פח) אומרים חז"ל, שכלי שרת מקדשים רק כאשר הם מלאים. כי הרי כל מה שברא הקב"ה בעולמו - אפילו בדברי חולין - לא ברא דבר אחד לבטלה, ועל אחת כמה וכמה בקדושה, ובוודאי שכך הם הדברים באשר לקדושה הנעלית ביותר, קדושת הארון והלוחות שבקודש הקדשים. ובאם הלוחות היו חצאי עיגול, הרי שיש מקום בארון הברית, חלל ריק, שהוא - חלילה וחס - לבטלה, אך כאשר הלוחות הן מרובעים והם ממלאים את כל מקום חלל הארון, הרי אין שם כלל חלל שהוא לבטלה.

וכבר כתב רבנו בחיי בפירושו על התורה (תשא לב, יה): "ודע כי הלוחות היו מרובעות ששה טפחים באורך וששה טפחים ברוחב, וכן רשו רז"ל בבבא בתרא וכו'", ראה שם בפרטי הדברים.



ואם אמנם מובא בירושלמי בכמה מקומות שאין מרובע מששת ימי בראשית, כבר ביאר כ"ק אדמו"ר זי"ע מליובאוויטש את הדבר באריכות ובבהירות ובכמה אופנים ב"אגרות קודש" (כרך ב' אגרת שס). והרי תמצית הדברים:

הביא ראייה תחילה כי ייתכן שהבבלי לא קיבל את הכלל של הירושלמי שאין מרובע מששת ימי בראשית, שהרי במשנה בשבועות אמרו "איזו היא שבועת שוא? נשבע אם לא ראיתי נחש כקורת בית הבד". והקשו בגמרא שם (שבועות כט:): והרי בימיו של שבור מלכא נמצא נחש כזה, והשיב שמואל שהכוונה בטרוף, והקשו והרי כולם טרופין, אלא כשנשבע שגבו טרוף, ומפרש רש"י טרוף - שיש בו חריצים. ולכאורה תמוה, מדוע לא השיבו בגמרא כמו בירושלמי שכוונת הנשבע שראה נחש כקורת בית הבד 'מרובע', והרי זה שבועת שוא שאין בבריאיה דבר מרובע? אלא מכאן, שהבבלי חלוק על הירושלמי ולא קיבל את הכלל שאין מרובע מששת ימי בראשית, ולכן אין זו שבועת שוא מי שנשבע שראה נחש כקורה מרובעת, שאולי הדבר ייתכן במציאות הבריאיה.

ועוד, שהרי מסקנת הירושלמי שם שאין מרובע בבריאיה, הוא רק בבריות בבעלי חיים, אבל לא באוכלין ובדבר הדומם. ואם כן שפיר תתיישב המסקנה שהלוחות היו מרובעים.

וגם בבריות שאמרנו שאין מרובע, זה רק מרובע מכל הצדדים אבל יש מרובע ועגול מצד אחד. וגם ייתכן שהכלל הוא רק על רובא דרובא, ויש יוצאים מהכלל. ועוד, שסתם מרובע פירוש ארכו כרחבו, אבל גם מרובע ארוך נקרא מרובע, וייתכן שלזו היתה כוונת הירושלמי שאין מרובע בבריאיה.

וראיתי גם בספרים אחרים שהביאו ראייה, שעל כרחק אי אפשר לומר שאין כלל מרובע בבריאיה אפילו על דומם, שהרי גם הכתב והמכתב נבראו עם הלוחות, ומ"ם וסמ"ך בנס היו עומדות כפי שאמרו חז"ל, והיא מ"ם סופית שהיא מרובעת, ואיך נבראה בששת ימי הבריאיה? אלא בוודאי כוונת חז"ל כאמור לבעלי חיים בלבד שלא נבראו מרובעים.

ויש להאריך בכל זה, ולדכוותיה כרום מעכת"ר אך למותר.

ולאור כל הנ"ל, הנני בזה לבקש מרום מעלת כבודו, שיראה לנכון להורות לממונים בקודש אשר זכו להקים את בית השם, ועתה



עומדים להקים את ארון הקודש לשם לתהילה ולתפארת, כי ציור הלוחות יהיה בתבנית לוחות מרובעים דייקא כדברי חז"ל, ובפרט שלבטח יהיה זה בית מקדש שהוא סמל ודוגמא לאחרים, ממנו פינה ממנו יתד, בית שיהיה בבחינת "כזה ראה וקדש".

וכאמור לעיל, באם כבוד תורתו ירצה לעיין בגוף שיחותיו הקדושות של כ"ק מרן אדמו"ר מליובאוויטש זיע"א העוסקים בתוכן זה - אשמח להעביר אותם אליכם בעזרת ה'.

מאז זכיתי לבקר את מע"כ שליט"א כבר עברו כחמש שנים, ובשעתו זכינו לחלות פני מר בקודש פנימה, לרגל נישואי בננו הרב יחזקאל שיחי'.

הנני לשגר פרישת שלום ממנו, ובתוך רבים אהללנו, כי ב"ה הוא עושה חיל עם רעייתו וצאצאיו שיחיו, בשליחותם הקדושה בעיר סימפרופול שבחצי האי קרים.

ועדיין שרוי אני עד עתה תחת הרושם העמוק, מהשיחה החמה והלבבית, ובייחוד התענגתי לשמוע אודות הקשר החם והמיוחד שזכיתם עם הוד כ"ק הרבי מליובאוויטש זי"ע.

והנני תקווה ותפילה כי נזכה שוב להיפגש בקרוב, בבריות גופא ונהורא מעליא, בלבבות שמחים ומאושרים.

ויהי רצון, שבקרוב ממש נזכה שייצא ארון הקודש מהמטמוניות עקלקלות, וייבנה בית המקדש השלישי, ונזכה לעלות וליראות בהר המוריה, לאכול בו מן הפסחים ומן הזבחים, בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש, אמן.

בברכת התורה והחסידות

הרב בערל לאזאר

מוסקבה, רוסיה

איגרת ב' - אייר ה'תשפ"ד

ב"ה, שלהי חודש אייר ה'תשפ"ד

לכבוד הדרת ועמרת תפארת ישראל

כ"ק מרן האדמו"ר מבאיאן שליט"א

בעיה"ק ירושלים תובב"א

אחדשה"ט כראוי וכמשפט באה"ר.

ידועים דברי רבותינו הפוסקים עמודי ההוראה, רבנו הרשב"א ורבנו הרמ"א זכותם תגן עלינו, שכתבו כי "מצווה לפרסם עושי מצווה", ודבריהם הרי הם לנו כפסק הלכה וכהוראה לדורות לפרסם ולהוקיר עושי מצווה, ובוודאי כן הוא הדבר בתיקון גדול זה של העמדת צורת לוחות הברית בהיכל הקודש בדוגמא של מעלה, כצורת הלוחות המסורה לנו מחז"ל שהיו מרובעות.

והלא הזמן גרמא בעמדנו בימי ההכנה לקראת קבלת התורה, אשר בכל שנה ושנה מתעורר מתן תורה באותו הזמן, כמו שדרשו חז"ל (ילקוט פ' יתרו) "אמר הקב"ה לישראל, בניי - היו קורין את הפרשה הזאת בכל שנה ואני מעלה עליכם כאילו אתם עומדים לפני הר סיני ומקבלים את התורה, שנא' ביום הזה באו מדבר סיני".

אשר על כן לפעלא טבא אמינא יישר חילא, על אשר תיקן כ"ק האדמו"ר שליט"א בבתי מדרשותיו לצייר הלוחות על ארון הקודש בדרך ישר ומרובע, ואם אמרו "קבל את האמת ממי שאמרה", על אחת כמה וכמה במקום שהאומרים הם חז"ל והמעוררים הם גדולי הדור ובראשם כ"ק מרן אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע.

ולהעיר כי מלבד המפורש בש"ס (בבא בתרא יד, א) שהלוחות מילאו את הארון באופן שלא נשאר בו מקום פנוי, ואם כן על כרחך היו מרובעות; הנה כן משמע גם מדברי הזהר הק' (פרשת יתרו ח"ב פד, א) "תרי הוו ומתחזיין חד". וכן כתב להדיא הרשב"ץ במגן אבות במשנת עשרה דברים נבראו בע"ש (פ"ה מ"ה): "והיו כאבן אחת, ארכה כרחבה כרומה", ומוכן שדבר זה יכול להיות רק באם הלוחות מרובעות ואין עיגול בראשן. וכ"כ בעלי קבלה בביאורי הזהר הנ"ל, רבנו הרמ"ק



בס' 'אור יקר', ורבנו מהר"א אזולאי ב'אור החמה' וביארו הדברים דרך סוד.

ובאמת דבר זה מפורש יוצא גם מדברי ראשונים כמלאכים בכמה מקומות, כגון דברי הרי"ף שהובאו ב"שיטה מקובצת" עמ"ס נדרים (לה, א) שהפליג בגבורת משה רבנו ע"ה בכך ששיבר את הלוחות, משום ד"הו מרובעות ממש וזו היתה גבורתו ששיבר דבר מרובע בידיו", והיינו כי דעת לנבון נקל שקשה יותר לשבר דבר שאין בו מקום שהוא דק וצר יותר, אלא הוא סלע אחד מרובע.

ומעניין לציין מעשה רב מנהג צדיקי זידיטשוב וקאמארנא שטבעת הקידושין תהיה מרובעת דוקא, כמ"ש בס' עטרת ישועה (להרה"ק מדזיקוב בלקוטים שאחרי חומש דברים אות ב): לדעתי מובן מה שהלוחות היו הקידושין שנתקדשו זרע ישראל, יען כי הטבעת קידושין ע"פ סוד המבואר בתיקונים צ"ל מרובעת (ועי' בתיקוני זהר (תיקון ה), וע"כ ציוה הק' מזידיטשוב זצ"ל שיהי' דייקא טבעת מרובעת כו'.

ולהעיר שבשער ספר השל"ה הקדוש שנדפס בשנית במהדורה מהודרת בשנת תנ"ח צוירו הלוחות מרובעות דייקא, ולא בכדי נעשה כן דווקא בספר ששמו יקבנו "שני לוחות הברית". [ולאו מילתא זוטרתא היא שכ"ק אדמו"ר הריי"ף מליובאוויטש זי"ע (באגרותיו סי' ב'תתנג) כתב כי סימנא מילתא היא שפרסום הספר הקדוש בשנת תנ"ח (אחרי שנדפס לראשונה בימי הזעם ת"ח ות"ט) גרם 'נחת' רוח למעלה, ושנה זו היא שנת הולדת אור שבעת הימים מרן הבעש"ט זיע"א, והעיד כי מרגלא בפומי' קדישא של מורנו הבעש"ט שהוא נולד בשנה שנדפס של"ה הקדוש להאיר את העולם באור ה' דתורה ויראת שמים בעבודה שבלב].

והנה מצינו עוד תיקון גדול שיסד כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע, לצייר בצורת המנורה הטהורה שהייתה במקדש, והוא על פי צורתה בגוף כתב הרמב"ם שקני המנורה עולים ביושר (כאלכסון) ולא בצורת עיגול כפי המצוי בציורים, והעיד רבי אברהם בנו שציור זה של הרמב"ם היה מכוון בצורתו דייקא. וכן משמע מדברי עוד מן הראשונים, וכן מפירוש רש"י ז"ל בפרשת תרומה.

ונראה ששני תיקונים הללו עולים בקנה האחד כפתור ופרח, שבשניהם תמורת העיגול נעשה יושר, וכפי שביאר כ"ק אדמו"ר שכפי הנראה עיקר הציורים במשך הדורות נעשו בידי בני נכר,



ובחוקי דתיהם תופס ענין העיגול מקום חשוב, על יסוד עבודת הכוכבים והמזלות שהכל הוא דרך מעגל ועיגול. וע"כ תיקון גדול במיוחד יש בהעמדת מנהג ישראל על צורת הלוחות והמנורה כדבעי ושלא כחוקותיהם ר"ל.

ובזה יש לדרוש ולפרש דברי הירושלמי שאין מרובע מששת ימי בראשית, משום שמעשי בראשית הם אכן עגולים וכדומה, אך "האלקים עשה את האדם ישר" ועבודתו בעולמו היא לעשות הדברים באופן ישר, ועל ידי זה מתקן את הבריאה ומשלימה. ובה יומתק שאף שהלוחות עצמן נבראו בששת ימי בראשית כדאיתא באבות (מלבד מכבר הבאנו בעבר במכתבנו לכך"ש המבואר בזה שאינו סותר לכך שהלוחות מרובעות), אך היו מרובעות דייקא, כי הנה ביאר בעל העקידה (שער כא) שאותם הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות היינו שנבראו אחר בריאת האדם ותכליתם היא לסייעו לגמור מלאכתו בשלמות. ואם כן מה לנו גדול מלוחות שבהן ניתנו "פקודי ה' ישרים" שבכוחם יוכל האדם להשלים עבודתו ולתקן הבריאה, ועל כן נתנו בצורה ישרה המתאימה לאופן עבודתו.

עוד איתא בגמ' (ב"ב כה, ב) "עולם לאכסדרה הוא דומה ורוח צפונית אינה מסובבת". ואיתא בספרים הקדושים שכל עבודתנו היא להשלים רוח צפונית, כפי שמצינו שעבודות המקדש נעשות בצפון כדכתיב "ושחט אותו על ירך המזבח צפונה (ויקרא א) ואיתא בזוה"ק (ה"ג קעה, ב) "אפילו ההוא סטרא דצפון דאשתאר חסר בעלמא, כד ברא קוב"ה עלמא ליואה בארונא אשלים לכולא". ודבר זה עולה בקנה אחד עם תורתו הידועה של רבנו הרה"ק המגיד הגדול ממעזריטש זי"ע (זקנו של כ"ק האדמו"ר שליט"א), שציווי ה' "עשה לך שתי חצוצרות כסף" היינו שתי חצאי צורות, שהאדם ע"י עבודתו משלים כביכול צורה של מעלה, כי הקב"ה עשה כמה צמצומים כדי להיות באחדות עם האדם ואילו האדם צריך להתעלות ולבטל מציאותו עד שיהיה באחדות עם הקב"ה.

ויהי רצון שנזכה לפשט עקמומיות שבלב וללכת בדרך ישרה היא דרך התורה, וע"י עבודתנו להשלים 'רוח הצפונית' נעשה בית שלם להשראת שכינתו ית', והוא בצורת מ"ם סתומה שרומז בייחוד על העסק בפנימיות התורה, כפי שהביא על זה כ"ק מרן אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע דברי הגמ' (שבת קד, א) "מ"ם פתוחה מ"ם סתומה - מאמר פתוח מאמר סתום". ועל ידי זה נזכה במהרה לגאולה שלמה,



שבה נאמר "לסרבה המשרה ולשלום אין קץ" (ישעי' ט), במ"ם סתומה דווקא, היינו שלימות עבודת האדם לעשות לו ית' דירה, ונזכה לבנין בית המקדש השלישי שדווקא עליו נאמר "כיעקב שקראו בית" (פסחים פח, א ועי' מהרש"א).

בברכה שנזכה לקבלת התורה בשמחה ובפנימיות

הרב בערל לאזאר



התוכנית המקורית של לוחות הברית



הלוחות המרובעות שנעשו בפועל

קריאת המגילה ברומא – האם היא ספק מוקפת חומה

הרב ברוך שיחי אבערלאנדער

אב"ד בודאפעסט

שאלה: הרב ראובן חיים קליין כתב: "אני כותב ספר על סדר הדורות, ובתוך הספר כתבתי מאמר קצר אודות ההיסטוריה של העיר רומי, ויש בזה כמה שיטות בדברי רבותינו, ויש שיטה אחת בסדר הדורות שמבואר שרומי נתייסד לפני יהושע בן נון, ולפי שיטה זו לכאורה יש להם לנהוג פורים ביום שושן פורים או לכל הפחות לשני ימים מספק. ולכן שאלתי ממך אודות ענין זה.

בינתיים מצאתי תשובה הנ"ל בשו"ת 'התעוררות תשובה' לנכד ה'חתם סופר' (או"ח ח"ג ס' תפא): 'במג"א (סי' תרפ"ח סק"ד) הביא מהלבוש שבארצות האלו בחו"ל שהם בצפון ורחוקים מאר ישראל, אין לחוש שמא היה מוקף חומה מימות יהושע בן נון, כי אז עדיין לא נתיישבו מדינות אלו. אבל נראה לי דבמדינת איטליא (שהיה מקודם יון), בפרט בסביבות רומי, דיש לחוש למוקפת חומה, דהא כתב רש"י סוף פ' וישלח (לו, מג) אלוף מגדיאל זה רומי, א"כ בעת שכתב משה רבינו את התורה מפי הקב"ה כבר נתיישבה מדינה זו, ולכן יש לחוש שם למוקפת חומה מימות יהושע בן נון".

תשובה: ראויה היא הלכתא דא של ספק מוקפת חומה בחוץ לארץ שנתעמק בה קצת, ובפרט שבדברי הפוסקים האחרונים כמעט ולא דנו בענין זה. ואציע בזה עיקרי ההלכה בתוספת קצת ציצים ופרחים בס"ד כפי מיסת הפנאי.

יום פורים לפרושים ויום פורים אחר למוקפין

במגילת אסתר (ט, יט) מפורש שהיהודים הפרושים הישבים בערי הפרוזות עשים את יום ארבעה עשר לחדש אדר שמחה ומשתה ויום טוב ומשלוח מנות איש לרעהו, ומרומז עוד (שם כא) שחוגגים גם יום ט"ו: לזמן עלייתם להיות עשים את יום ארבעה עשר לחדש אדר



וְאֵת יוֹם־חַמְשָׁה עֶשֶׂר בּוֹ כָּכַל־שָׁנָה וְשָׁנָה, אַבְל (א) לֹא מְפֹרָשׁ מִי הֵם הַחוּגְגִים בִּט"ו, וְגַם (ב) לֹא מְפֹרָשׁ מִתִּי הַמוֹקְפִין חוּגְגִים.

וקובעת הגמרא (מגילה ב, ב) שלא יכול להיות שהמוקפין כלל לא חוגגים את הפורים, "ולאו ישראל נינהו?!", וכיון שנאמר (אסתר ט, לא) לְקַיֵּם אֶת־יְמֵי הַפְּרִים הָאֵלֶּה בְּזַמְנֵיהֶם, למדים מזה (מגילה שם) "אמר קרא בזמניהם - זמנו של זה לא זמנו של זה", מעתה יוצא שהפרוזה חוגגים רק ביום י"ד, והמוקפין רק ביום ט"ו.

וכך נפסקה ההלכה בשו"ע (או"ח סי' תרפח): "[א] כרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון, אפילו אינן מוקפים עכשיו, קורין בט"ו, אפילו אם הם בחוצה לארץ, ואפילו אין בהם עשרה בטלנים... [ב] ובשושן אע"פ שאינה מוקפת חומה מימות יהושע, קורין בט"ו, הואיל ונעשה בו הנס. [ג] כפרים ועיירות גדולות, וכרכים שאינם מוקפים חומה מימות יהושע בן נון, קורין בי"ד."

למה קבעו שמוקפות חומה קוראים בט"ו

וביאר ה'לבוש' שם (ס"א): "והטעם שחלקו הפרזים מן המוקפים, הוא מפני שנעשה הנס בימים חלוקים, דהיינו בשושן ושאר עיירות שאלו נחו בי"ד ואלו בט"ו."

ומפני שנעשה הנס בחוץ לארץ ובזמן חורבנה של ארץ ישראל, ראו חכמים שבאותו הדור לעשות זכר לארץ ישראל ג"כ בנס זה ולחלק כבוד לארץ ישראל, לחלק עיירות ארץ ישראל דמסתמא היו מוקפין בימי יהושע, משאר עיירות, דהיינו שיהיו קורין בט"ו כמו בשושן שנעשה בה הנס יותר מהשאר עיירות [וכמבואר בירושלמי (מגילה פ"א ה"א): ר' סימון בשם רבי יהושע בן לוי חלקו כבוד לארץ ישראל שהיתה חריבה באותן הימים ותלו אותה מימות יהושע בן נון ויקראו הכל בחמשה עשר].

אע"ג דשושן לא היתה מוקפת בימי יהושע, תלו הדבר בהקפה, כיון דמסתמא ערי ארץ ישראל רובם היו מוקפים בימי יהושע בן נון, אפילו אינו מוקפת בזמן מרדכי ואסתר, וכל שכן עכשיו, אלא שהיתה מוקפת בימי יהושע קוראה בט"ו...

ולא חלקו בין ארץ ישראל לחוץ לארץ בזה, כי גם זה הוא כבוד לארץ ישראל להיות כל המוקפות בחוץ לארץ נגררים אחריהם."



[וראה ב'בית יוסף' שם (סוף אות [א]) שהביא דברי הר"ן בזה וחולק עליו, ולשיטתו הטעם שמוקפים חומה מימות יהושע בן נון עושים ביום ט"ו, אינו כדי שיהיה דומה לשושן, אלא כדי לעשות זכר לא"י בנס זה, ויל"ע בזה טובא.]

ספק אם הוקף חומה בימי יהושע

וכתב בשו"ע שם (ס"ד): "כרך שהוא ספק אם הוקף בימי יהושע אם לאו, קורין בי"ד ובט"ו ובליליהון, ולא יברך כי אם בי"ד שהוא זמן קריאה לרוב העולם". וזה דעת הרמב"ם (הל' מגילה פ"א הי"א).

ומקורו בגמרא שם (ה, ב): חזקיה קרי בטבריא בארביסר ובחמיסר, מספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון היא אי לא וכו'. רב אסי קרי מגילה בהוצל בארביסר ובחמיסר, מספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון היא אי לא.

[וב'בית יוסף' שם [ד] דעת הגאונים שחולקים על זה, וסוברים ש"הולכין בהן אחר רוב עיירות שרובן אינן מוקפות חומה... ועוד... ה"ל ספק של דבריהם ולקולא..."], עיי"ש מה שביאר. ויש להעיר בזה מפסק ה'פרי מגדים' (סי' תרצב מש"ז סוף סק"ג, מובא ב'משנה ברורה' שם סקט"ז): "ספק אם קרא את המגילה, אפשר דלא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא, משום דהוא דברי קבלה".]

ודעת ה'מגן אברהם' שם (סי' תרפח סק"ה) בשם ה'שלטי גבורים' (ומובא ב'משנה ברורה' שם סק"י) דבנוסף לקריאת המגילה מספק "נוהגין [גם] שמחה ומתנות לאביונים בשניהם". וה'פרי חדש' (סי' תרצה ס"ד) כתב: "עיר ספק מוקפת חומה, אע"פ שקוראים בשני הימים מחמת ספק, מכל מקום כיון שאין מברכין על קריאתה אלא בי"ד משום שהוא קריאה לרוב העולם, הוא הדין לענין סעודה שאינם עושים אלא בי"ד דומיא דרוב העולם, וסגי בהכי". אמנם ב'ביאור הלכה' (שם) הביא את דברי ה'פרי מגדים' (מש"ז סק"ה) שמפקפק בזה, "ואיני יודע דלמה יגרע מקריאת מגילה דצריך בשני הימים, ומתנות לאביונים י"ל בי"ד סגי...".

ואודות אמירת 'על הנסים' מספק הביא רבי שמואל וויטאל מה שכתב אביו רבי חיים וויטאל ('שער הכונות' ענין פורים דרוש א' הגהה - ח"ב עמ' שכח): "שמעתי ממנהר"י הכהן שראה למוריניו [האר"י] ז"ל



בביהכ"נ של אשכנזים¹ ביום ט"ו לאדר, שהוא יום הב' של פורים בהיותו בצפת ת"ו, לא היה אומר על הנסים". וכן העיד רבי שמואל על אביו "שביום הב' של פורים בדמשק, לא היה אומר על הנסים. והנלע"ד כי הטעם הוא, כי בענין ההפסק[ה] בעמידה, לא היה מפסיק מספיקא. האמנם בשאר מצות פורים כמו משלוח מנות, גם מתנות לאביונים, גם ביום הב' היה נוהג לעשות כן מספקא". אמנם הגה"ק ממונקאטש² ב'נימוקי או"ח' (סי' תרצג סק"א) דוחה עדות זו, ד"בתפלת לחש היה אומר על הנסים, רק בתפלתו בקול בצבור לא היה אומר בפרהסיא" (וראה בארוכה בקובץ 'אור ישראל' גליון עד עמ' רמט-רפו).

מה גדר הספק אם הוקף בימי יהושע אם לאו

ב'בית יוסף' [שם ד'] ישנן שתי דיעות מתי נחשב העיר שהוא ספק אם הוקפה בימי יהושע אם לאו. וכך הם דבריו:

"וראיתי לה"ר יוסף אביוב ז"ל שהיה קורא תגר על המנהג שנוהגים בכל עיר מוקפת חומה לקרות בי"ד וט"ו, דע"כ לא קאמר הרמב"ם שקורין בשני הימים אלא בכרך שהוא ספק, דהיינו שקצתם אומרים מוקפת היא מימות יהושע וקצתם אומרים אינה מוקפת מימות יהושע, אבל כל שאין יודעים בה כלל לא מיקרי ספק... ולי נראה שאין הנדון דומה לראיה... והעולם שנוהגים לקרות בי"ד ובט"ו בכל העיירות המוקפות, מן הסתם נראה שסוברים שכיון שאנו רואין אותה שהיא מוקפת, באה לכלל ספק אם היא מוקפת מימות יהושע, והיא בכלל מה שכתב הרמב"ם עיר שהיא ספק קורין בה בשני הימים ובליליהם, אבל אין מברכין עליה אלא בארבעה עשר, הואיל והוא זמן קריאה לרוב העולם. אח"כ בא לידי ספר אשכנזי [שו"ת מהרי"ל סי' נו אות ה] וכתוב בו: קשה לי, עיירות דידן מנא לן שלא היו מוקפות חומה,

1. ראוי לציין גם למסורה אחרת אודות תפילת האריז"ל בבית הכנסת של האשכנזים: "הרב הגדול איש האלהים כמהר"ר יצחק לוריא אשכנזי היה מתפלל כל השנה עם הציבור של ספרדים, אך ורק בימים נוראים ובשלש רגלים היה מתפלל עם האשכנזים", ראה מאמרי שב'הערות וביאורים' (גליון א'נא עמ' 50).

2. ולהעיר ממנהג פלא אצלו, ש"ביום שושן פורים היה מקיים מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים ומשתה ושמחה כביום א' דפורים" (דרכי חיים ושלום' אות תתנד). וכמו כן "לענין על הנסים שהיה אומרם בלחש בין בתפלה בין בברכת המזון גם בשושן פורים" (שם אות תתנו).



למה אין אנו קורין נמי בט"ו מספק. תשובה: כל כרכים דידן קורין בי"ד, אי לאו דקים לן מוקפת מימות יהושע בן נון...".

ולפי זה יוצא דלפי מהר"י אביוב והמהרי"ל צריך ראייה ויסוד כדי לייצר ספק, ובלי זה אינו נכנס לגדר ספק, ואילו ל'בית יוסף' צריך ראייה כדי להוציא את העיר מידי הספק. וכן כתב ב'פרי מגדים' (משב"ז סק"ד): 'ומיהו הב"י צידד דכל עיר שיש לה חומה ראוי לספק, אף בלא קבלה'. וכך סתם בשו"ע וכתב "כרך שהוא ספק אם הוקף בימי יהושע אם לאו", בלי לציין שיש איזשהו יסוד לספק.

וכתב ב'פרי מגדים' שם: "ויראה כן לדינא" כשיטת מהר"י אביוב והמהרי"ל, דצריך ראייה ויסוד כדי לייצר ספק, "ובפרי חדש [ריש אות ד] לא משמע כן", שמדבריו משמע שסובר להלכה כדעת ה'בית יוסף'. ומעתה יוצא דאצל האשכנזים כמעט ולא יהיו עיירות שהם ספק, ואילו אצל הספרדים כל עיר שהיא עתיקת יומין כבר נכנס לכלל ספק (וראה עוד לקמן).

* * *

המנהג בעיר חיפה

בארץ ישראל ישנם הרבה ערים שהם נחשבו כמסופקות, וקוראים בהם את המגילה גם בט"ו (ראה 'תקון יששכר' כג, א; 'פאת השלחן' סי' ג סט"ו וב'בית ישראל שם ס"ק לג-לד; 'דברי יוסף' להרב יהוסף שווארץ ח"ב סי' ב וסי' י; ספר 'ארץ ישראל' להגרי"מ טוקצינסקי סי' ה; 'פסקי תשובות' סי' תרפח אות ט; קובץ 'מרפסן איגרי' גליון ב עמ' סט-עז). וראוי לשים לב להדגשה שבדברי ה'לבוש' "דמסתמא ערי ארץ ישראל רובם היו מוקפים בימי יהושע בן נון!"

אודות העיר חיפה כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע באגרת משנת תשד"מ, לכינוס השלוחים, בהערה בשוה"ג ('לקוטי שיחות' חלק כט עמ' 423): "חיפה. קורין המגילה גם בט"ו כי היא ספק מוקפת חומה". "הרב שאר ישוב כהן סיפר לי... שהוא שמע זאת גם כן באופן אישי [מהרבי]" ('מגילה במוקפות חומה' עמ' 330 הערה 205). "חסידי חב"ד בעיר התחילו לקרוא את המגילה בט"ו אחרי שהם קבלו מכתב מהרבי מליובאוויטש אותו הוא שלח לכנס שליחים בהר הכרמל בקיץ תשד"מ" (סיני' קיה, אב-אלול תשנ"ו, עמ' רב). "ההוראה של האדמו"ר מליובאוויטש נכתבה בדרך אגב בתוך מכתב שכתב לחסידיו... חסידי חב"ד התחילו מאז



לקרוא מגילה בחיפה גם בט"ו. יש מחסידי חב"ד שאמר לי בשם הגרש"י כהן שהאדמו"ר מליובאוויטש כתב כן אחרי ששוחח עמו בעניין. המנהג הזה לא היה קיים בקרב חסידי חב"ד בחיפה לפני כן, אם כי כמדומה שהג"ר גרשון חן זצ"ל חסיד חב"ד קרא מגילה גם בט"ו עוד קודם לכן" (מרפסן איגרי' שם עמ' קלד).

ולפלא שהרה"ג ר' גדלי' אקסלרוד, מרבני אנ"ש דשם, כותב בשו"ת 'מגדל צופים' (ח"א סי' כג) (נדפס בשנת תשנ"ה כנראה), שבחיפה לא צריכים לקרוא בט"ו מפני כמה טעמים.

בשנת תשע"ד פניתי לידידי הרב דובי גינצבורג, שליח בחיפה, לברר המנהג בזה בין אנ"ש, וזה אשר כתב לי:

"אנ"ש נוהגים כן בכל חיפה, מאז תשובת הרבי לכנס השלוחים שנעשה בחיפה לפני כמה שנים בהערה - חיפה - שקורין המגילה גם בט"ו".

שאלתי: במקרה כזה מחמירים גם על משלוח מנות וסעודת פורים ביום ט"ו?

תשובה: "נוהגים לפחות 1 מ"מ".

שאלתי: האם יש עוד הרבה יהודים שמחמירים על זה?

תשובה: "יש עוד ליטוישע, הרב הראשי שאר ישוב ועוד כל מיני".

ויש להעיר שהמנהג לקרוא בחיפה גם בט"ו אין מקורו ברור, ונראה שזה מנהג מחודש יחסית (ראה 'מגילה במוקפות חומה' שם עמ' 329-333; 'מרפסן איגרי' שם עמ' פד-קז). ומאחרי שבחיפה קבע הרבי שהמנהג לקרוא גם בט"ו, אם כן הפלא שבשאר מקומות בארץ ישראל נדמה לי שלא כל כך מחמירים חסידי חב"ד לקרוא בט"ו, אפילו במקומות כמו לוד, ששם הרבה יותר מבוסס ועתיקה המנהג בזה (ראה 'מגילה במוקפות חומה' שם עמ' 322 שגם "רבני שכונת חב"ד" חיזקו את הפסק "לקיים פורים בלוד ביי"ד באדר בלבד כמו עיר פרוזה", ודלא כפסקו של הגאון החסיד ר' נתן יהודה אורטנר, הרב הראשי של לוד, בשו"ת 'יד נתן' ח"ב סי' ל).

ובהאי ענינא כתבתי לאחרונה לידידי הרב ארי נח אנקין: קראתי שכת"ר עזרר הרבה בענין קריאת המגילה ביום ט"ו בבית שמש. ולא אכנס כאן לכל האריכות, כתבתי קצת בזה במקום אחר, אבל העיקר מה שרציתי להעיר אודות מה שהרבה מבטלים בהינף יד, שאין לסמוך על הארכיאולוגים, וכגון המובא ב'מגילה במוקפות

חומה' שם (עמ' 428): "כל דברי הארכיאולוגיים בנויים על השערות בלבד, ובוודאי שאין לקבוע על פיהם שום דבר הלכה, וכבר מפורסם שהרבה פעמים הארכיאולוגים עצמם היו להם טעויות נוראיות בזיהוי מקומות מסויימים".

ולפענ"ד זה אמירה מאד לא נכונה, כי המושג "הארכיאולוגים" זה משהו מאד רחב וכלל, ואי אפשר לבטל כולו כאחת, אלא צריך לעבור אחת אחת על ההוכחות ולדחות ולהוכיח למה אין אלו הוכחות הלכתיות.

ואתן דוגמא פשוטה, הרי גם ירושלים יש לו הוכחה "ארכיאולוגית": שנמצא ליד הר הבית והר הזיתים... וכפי שכתב בשו"ת 'דברי יוסף' שם: "למה קוראין בעיר הקודש ירושלם תובב"א בלבד המגילה ביום ט"ו דווקא... למה לא יש גם בירושלם הספק של מוקפת חומה מימות יהושע בן נון כמו בשאר העירות שקוראין ביום י"ד וט"ו... והטעם... שמא תכונתם הנוכחית אינה במקומה הראשונה ממש... משא"כ בעה"ק ירושלם אין ספק בדבר כי עומדים ג' עדים כשרים ונאמנים שהיא על תכונתה הקדמונית: הר המוריה, הר ציון והר הזיתים מקדם ומחוץ ירושלם, וכן כותל המערבי מעיד על זה".

* * *

האם יש ספק במדינות אירופה

כבר הועתק לעיל המבואר בשו"ע ש"כרכים המוקפים חומה... קורין בט"ו, אפילו אם הם בחוצה לארץ". וכתב ה'מגן אברהם' (סי' תרפח סק"ד): "בחוצה לארץ יש כרכים שראוי להסתפק בהן (של"ה). ולבוש כתב דמדינות אלו אין להסתפק, לפי שהם בצפון ורחוקים מארץ ישראל, וידוע שלא היו מיושבים בזמן יהושע".

[דברי ה'מגן אברהם' בשם ה'לבוש' הובאו ב'משנה ברורה' שם (סק"ט). והוסיף לזה ב'שער הציון' (סק"ט): "ואף שהוא מביא מתחלה בשם השל"ה ומשמע קצת להפך, יש לסמוך על הלבוש וכטעמה. ועוד, דכבר הביא הגר"א דעת הגאונים שהורו דבכל ספק לא יקרא אלא בי"ד דאזלינן בתר רובא דעלמא. ועוד, ספק דדבריהם לקולא, אלא שלא תבטל ממנו לגמרי מקרא מגילה יקרא בי"ד, ובזה הוא יוצא בדיעבד אפילו לבן כרך, ומשמע דדעתו כן להלכה". ומסתבר לומר שהוסיף לצרף את דעת הגאונים והגר"א נגד דעת השו"ע רק



ליתר שאת, והעיקר שסומך על טעמו של ה'לבוש' שלא צריך לחשוש באירופה.]

כדי להבין לנכון את דברי ה'לבוש' והשל"ה כדאי להעתיק את דבריהם בלשונם.

וכך כתב ה'לבוש' (ט"ד): "ומה שאנו במדינות אלו אין קוראין אלא בי"ד לבדו בכל המקומות שאנו יושבים בהם, אע"פ שקצתם הם עיירות גדולות ומיושבות מאוד מזמן ארוך ומוקפות חומות גדולות ובצורות, ואין אנו מספקין בשום אחת מהן שמא היתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון לקרות בה גם בט"ו בלא ברכה, נ"ל דהיינו טעמא מפני שאנו מוחזקין בכל הגלילות האלו שהם בירכתי צפון העולם, שלא היו מיושבים כלל בימי יהושע, כי כולם נתיישבו אחר ביאת ישראל לארץ ישראל וגם לאחר חורבן. לפיכך אין לספק בשום מקום אם היתה מוקפת חומה בימי יהושע אלא בעיירות שהם באופקים הדרומיים של ארץ ישראל אפילו הם רחוקים ממנו, או באופקים הצפוניים וסמוך לארץ ישראל. אבל אלו המדינות שהם בצפונית מערבית העולם, כולם נתיישבו מקרוב כידוע מנפות הארץ שמדברים בהם בעלי התכונה, נ"ל".

וכך כתב השל"ה (מסכת מגילה אות ז - במהדורת 'השלם' ח"ב עמ' תקכ): "יש בחוצה לארץ כרכים גדולים וישנים ערים גדולות ובצורות, ויש להסתפק בהם אולי היו מוקפות חומה בימי יהושע בן נון. על כן ראוי ליחיד אשר יראת אלקים בלבו להחמיר על עצמו ולקרות המגילה ממגילה כשרה גם בליל ט"ו ויום ט"ו, רק יקרא אז בלא ברכה. וכבר רמזתי שראוי להיות אדם ירא וחרד במצות, ומכל שכן במצוה העוברת, כלומר שאינה נוהגת אלא פעם אחת בשנה, ראוי להיות זריז בה כהנה וכהנה". והובאו דבריו גם ב'אליה רבא' (סק"ט) וב'אליה זוטא' (סק"ו).

ולכאורה המחלוקת בין ה'לבוש' והשל"ה היא היא המחלוקת הנ"ל שבין מהר"י אביוב והמהרי"ל לבין ה'בית יוסף', דדעת ה'לבוש' שכיון שאין שום ראייה במדינות אלו שהיו מוקפות חומה, על כן אין הם בגדר ספק, ואילו שיטת השל"ה דכל עיר שיש לה חומה ראוי לספק, ועל כן לדעתו כל הכרכים הגדולים וישנים בחו"ל הם בגדר ספק מוקף חומה.



אמנם כאשר נדייק בלשון ה'לבוש' נראה שלדעתו אפילו לפי דעת ה'בית יוסף' אין מקום לספק, "מפני שאנו מוחזקין בכל הגלילות האלו שהם בירכתי צפון העולם, שלא היו מיושבים כלל בימי יהושע", וכוונתו לומר שאין שום מקום לספק במדינות אלו כיון שיש לנו חזקה שלא היו מיושבים.

והנה בשו"ע אדמו"ר הזקן הנמצא לפנינו חסר הלכות פורים, אבל לכאורה יש להוכיח שלפי שיטתו יש לנו לפסוק בדין זה כדעת השל"ה, שהרי כלל קבע אדה"ז (סי' תמב קו"א סק"א, והעתיקו הגר"י פרקש ב'כללי הפוסקים וההוראה' כלל שכח): "...ואף המגן אברהם לא הסכים בהדיא עם הב"ח, אלא שהעתיק דעתו בשמו והרוצה לחלוק יחלוק, ואם היה מסכים עמו היה כותב דעתו בסתם ואח"כ היה רושם בשני חצאי לבינה מבטן מי יצאו הדברים, כדרכו בכל מקום כשמסכים לדברי הפוסקים שמעתיק", ולפי כלל זה פסק כאן ה'מגן אברהם' כהשל"ה ולא כה'לבוש', שהרי את דברי השל"ה העתיק "בסתם ואח"כ היה רושם בשני חצאי לבינה מבטן מי יצאו הדברים". ואילו על דברי ה'לבוש' כתב "וכתב ה'לבוש", משמע דלא ס"ל כן. ומעתה לפי שיטת אדה"ז יש להחמיר בהרבה מדינות באירופה דאולי מוקפות חומה מימות יהושע בן נון, ולא ראיתי למי שעמד על זה.

אמנם לפועל אצל האשכנזים בחו"ל לא קראו בשום מקום מפני הספק בט"ו (להוציא פראג ועיירה ליד לובלין דלקמן), וכדעת מהר"י אביוב והמהר"ל שרק כאשר ראייה ויסוד זה נהיה ספק, ואילו אצל הספרדים כן החמירו בהרבה מקומות לקרוא גם בט"ו, ויש ע"ז ריבוי מקורות [ראה ב'תשובות הרמב"ם' (ח"א סי' קכד) אודות צור ששם ברכו גם בט"ו; 'מרכבת המשנה' על הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"א ה"ח) אודות קושטא [וכתב לי הרה"ג ר' מנחם מענדל חיטריק שגם היום נוהגים כן בכל הבתי כנסת דשם, וכן גם באיזמיר, וקוראים את המגילה באמצע התפילה]; 'סיני' שם (עמ' ר) אודות דמשק, בגדאד, ארם צובה ובאלך שבאפגניסטאן, ועוד שם (עמ' רג) אודות סאלוניקי, בצרה ובומביי. וראה עוד לקמן מדברי ה'משפטי עוזיאל' שזה "מנהג רוב העולם"].

ודבר חידוש כתב בזה הגאון ר' שריה דבליצקי (במאמרו דלקמן): "מסתבר איפוא שהיו יחידים בכל מקום שנהגו כדעת השל"ה", ולא מצאתי ראייה לדבריו.



ניקופול, בולגריה

הגאון ר' ישראל וועלץ, ראב"ד בודאפעסט, בשו"ת 'דברי ישראל' (ח"ג סי' לב אות ד) מביא את מה שכתב ההיסטוריון שלמה רוזאניס ב'אוצר ישראל' (כרך ז עמ' 70): "ניקופול (ניקופוליס): עיר בבולגריא, על שפת הימנית של נהר דאנוב; נבנתה בזמן הקיסר טרייניוס (98) לזכר מלחמותיו עם הדאקיים, והוראת השם נקופוליס 'עיר הנצחון'. לפי הזכרונות היותר קדומים התיישבו שם היהודים אחר חרבן הבית השני. ומנהג העיר לקרוא מגלת אסתר בי"ד וט"ו".

ויש להוסיף שרוזאניס כתב את זה עוד פעם שם (כרך ב עמ' 317): "כנראה היתה בניקופולי הקהלה היהודית היותר קדמונה, כי העיר הזאת נבנתה ע"י הקיסר טראיאן, ועוד היום יקראו בה מגלת אסתר בשני ימי הפורים לזכר קדמותה".

חשיבותו של מנהג זה היא לאור העובדה שבעיר זו כיהן מרן רבי יוסף קארו כרב, וגם הזכיר את העיר ב'בית יוסף' (או"ח סי' רטז [ג]): "...שושנים הגדלים בקרקע כמו שגדלים בסביבות ניקופולי..." (וראה 'יוסף בחירי' במפתח השמות עמ' תרמו).

אמנם אינו ברור, שבאם העיר נבנתה בשנת 98 למספרם, היינו כמעט שלושים שנה אחרי חורבן בית השני, וזה היה בזמנו של רבי יהושע בן חנניה, כפי שכתב ה'צמח דוד' (שנת תתל"ג ע"פ המדרש 'בראשית רבה' סוף פס"ד) א"כ למה קראו שם את המגילה גם בט"ו, הרי ודאי אינה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון.

* * *

"איזמיר שכתורכיה, פראג, ועיירה מסוימת

בפולין"

בשיחת ש"פ תשא, שושן פורים, תשל"ד אמר הרבי (כפי שנרשם ב'תורת מנחם' כרך עה עמ' 288): "...בערים מוקפות חומה כפשוטם, הן בארץ ישראל והן בחוץ לארץ, כמובא באחרונים שגם שם יש בהם ערים מוקפות חומה מימות יהושע בן נון, כמו איזמיר שכתורכיה, פראג, ועיירה מסוימת בפולין...".



ולכאורה הלשון שמופיע כאן אינו מדוייק כל כך, וצריך לומר: "שגם שם יש בהם ערים [ספק] מוקפות חומה מימות יהושע בן נון". ויש לציין שהסגנון של שיחה זו כפי שנרשם ב'שיחות קודש' (תשל"ד ח"ב עמ' 413) יותר מדוייק: "הענין של מוקף חומה זה ג"כ בחו"ל כמובא באחרונים, ויש שאלה לגבי העיר איזמיר בתורכיה, פר[א]ג ועוד עיר בפולין".

אלא שב'שיחות קודש' תחילת הדברים אינו מדוייק, שהרי המקור ל"הענין של מוקף חומה זה ג"כ בחו"ל" אינו באחרונים אלא מבואר בפירוש בשו"ע (סי' תרפח ס"ד) וכו"ל. ומסתבר שה"כמובא באחרונים" מוסב על השאלה בעיירות שונות בחו"ל, וכך צריך לומר: "הענין של מוקף חומה זה ג"כ בחו"ל, וכמובא באחרונים שיש שאלה לגבי העיר איזמיר בתורכיה, פר[א]ג ועוד עיר בפולין".

איזמיר

בנוגע לאיזמיר צוין שם ב'תורת מנחם' שם בשוה"ג (הערה 114) לשו"ת 'חקקי לב' להגאון ר' חיים פאלאג'י (או"ח סי' ט): "מנהג עירנו אזמיר יע"א לעשות ב' ימים מספק ביום י"ד וט"ו".

ויש להוסיף שגם בנו הגאון ר' רחמים נסים יצחק מזכיר מנהג זה ב'פה ללב' (ח"ב סי' תרפח ס"ב): "...וכמנהג עירינו אזמיר יע"א 'קורין גם בט"ו מספק בלא ברכה".

עוד נשאל הגאון ר' חיים פאלאג'י מנכדו חתן בנו (רוח' חיים' ח"א או"ח סי' תרפח) אודות הכפרים מסביב לאיזמיר "דמיום היותנו פה משנת התר"א ואילך מאז ועד עתה נהגנו לקרותה בי"ד וט"ו, ועתה נתבוננתי לידע על מה אנחנו יושבים... ואין לומר דגריר אחר עירנו אזמיר יע"א, מאחר דבעי נראה עכ"פ אף שאינו סמוך, וכמדומה שכפר זה איננו נראה מעירנו אזמיר יע"א כלל, אם לא ע"י כלי המראה של זכוכית המקרב הדברים אל העין... ובודאי דכה"ג לא מקרי נראה. ושוב חקרתי ושאלתי ע"ז ואמרו לי דעכ"פ ממקומות היותר גבוהים שבעירנו אזמיר משם נראה הכפר זה. ואיני יודע אם כנים הדברים, וגם אי האמת כן אכתי יש לעמוד בזה אי די בראיה מועטת כזו או דוקא דבעינן שיהיה נראה מכל העיר...". והשיב הגר"ח (שם): "...אלו עשויים לטייל בהם ובתים לבריחים לזמן דבר ומגיפה, והנמצאים שם הם מעירנו אזמיר, דבכל שנה קורין בי"ד



ובט"ו, ובהמצאם שם באיזה שנה קורין כמנהגינו כאזמיר, דלא יש שם קהלה מבני אדם דכולם תושבים שם, והכל בדרך עראי, דנגררין אחר עירינו, ובכל שנה בעמוד והחזור קאי. ואת"ל דרוצין עתה מחדש לעשות קביעות, לאו כל כמנייהו לשנות מה שנהגו דור אחר דור מזה שלוש מאות שנה".

ודבריו הם חידוש גדול. ועמד על כך הגר"ש דבליצקי (במאמרו דלקמן): "טעם זה של מקום מוצא התושבים אינו עיקרי, היות ואין לו מקום בהלכה [אמנם ראה לקמן אודות המנהג במקסיקו], ועיקר טעמו כנראה היה דאין לשנות מנהג של שלוש מאות שנה".

ויש להוסיף: "בערי יוון ותורכיה היה כנראה נהוג הדבר ברוב הערים (כך מסר לי מוהר"ש דבליצקי במכתב ממוצש"ק חיי שרה, תשמ"ה)" (הרב יואל אליצור קובץ 'מכלול' גליון א עמ' 86).

פראג

אודות ההנהגה הראויה בעיר פראג דנו בהרבה ספרי הפוסקים, חלקם כאלו שכיהנו כרבנים ודיינים בפראג, וחלקם מחוץ לעיר ולמדינה ואכמ"ל.

ואציין את דבריהם בקיצור: שו"ת 'מעיל צדקה' (פראג תקי"ז, סי' מט שאלת השואל, הגאון ר' בצלאל במוסלא): "...שלא יפה עושים כמנהג שלכם לקרות המגילה גם בט"ו באדר מטעם ידוע"; שו"ת 'מעיל צדקה' שם (סי' נ תשובת המחבר): "שאנו קוראין בלי ברכה"; 'בגדי ישע' (פראג תקל"ו, סי' תרפח סק"ד): "בט"ו קורין יחידי סגולה בביתם בלילי וביומא בלא ברכה... וכן ראיתי נוהגין כאן מכל גדולי ישראל, להיות עושין את שני הימים האלה בזמנם בקריאת המגילה ומשלוח מנות ולעשות משתה ושמחה וי"ט"; 'חיי אדם' (כלל קנה ס"ח): "קורין בי"ד ובט"ו ביום ובלילה... וכן נוהגין בק"ק פראג"; שו"ת 'תשובה מאהבה' (ח"א סי' רי): "הנה פה עיר פראג המהוללה נהגו אבותי ורבתי ואבות אבותי היראים וחרדים על דבר ה' לקרוא את המגלה גם בט"ו ומשלחי' מנות ומתנות לאביונים וסעודת [החג], ואין בין י"ד לט"ו אלא ברכת המגלה בלבד. ואומרים שיש ספק אם היא מוקף חומה מימות יב"נ. וכן אני נהגתי אחריהם מיום שעמדתי על דעתי, אבל רוב בני העיר, וגם מהם בני תורה ומופלגים ויראי ה' ושלימים, אינם קורין כ"א בי"ד". [וכתב ב'נטעי גבריאל' (פורים סוף



פנ"ג הערה ט) על דברי ה'חיי אדם': "אכן הגאון בעל תשובה מאהבה היה מבי דינא רבא דפראג ובקי יותר בטיב מנהג עירו", וכנראה כוונתו שמה'חיי אדם' משמע שכולם קוראים את המגילה בפראג גם בט"ו, ואילו ב'תשובה מאהבה' מפורש שרק חלק מהקהל עושים כן. [שו"ת 'עולת שמואל' (פראג תקפ"ג, סי' קיא): "נהגו בק"ק פראג, דבקצת מקומות שמה קורין המגילה בט"ו לילה ויום בלי ברכה"; 'חמדת אריה' הלכות מגילה (פרעסבורג תרכ"ז, סוף פ"ג): "יש יסוד וטעם להחמיר בעיר פראג... רק החרדים על דבר ה' אחזו במנהג הרבנים מהר"ל זלה"ה והחסידים הקדומים כנ"ל"; 'ממשנתם של חכמי פראג' (ירושלים תשמ"ב, ח"ב סוף עמ' השני של ההקדמה).

ולהלכה ולמעשה אעתיק בזה מדברי מו"ר הגאון הרב גבריאל ציננער שליט"א (בתשובה מיום י"א אדר תש"ע) (קובץ 'הברכה' גליון ה עמ' קג-קה):

"שלום וברכה לכבוד הרה"ח, מלאכתו מלאכת שמים

הרב מאניס הלוי באראש שליט"א

שליח חב"ד בפראג

אודות דין קריאת מגילה בעיר הבירה פראג, שכמה גדולים קראו המגילה גם ביום ט"ו, שמקובל שהיה מוקף חומה מימות יהושע בן נון, ועתה בזמננו שרבים באו לגור בפראג היאך ינהגו.

תשובה: הנה מדינא נקטינן שעיקר חיוב קריאת המגילה רק ב"ד כרוב העולם... וכמ"ש שו"ת תשובה מאהבה (ח"א סי' ר) ... וכ"כ תשובה מאהבה (ח"ג סי' תרפ"ח) וז"ל ועיין בחבורי שו"ת ת"מ ח"א סי' ר', ושם בארתי מה שבק"ק פראג מהם קורין בט"ו ומהם אין קורין, כלם קדושים ובתוכם ה'. ואח"כ מצאתי עוד סעד לדברי בספר המאירי פ"ק דמגלה ומ"ש בשם הירושלמי עיי"ש. והובא גם בכרם שלמה (סי' תרפ"ח). וכ"כ חמדת אריה (או"ח סי' תרפ"ח)...

היוצא לנו מזה שהמון עם ואפי' בני תורה קראו המגילה רק ביום י"ד, אבל יחידי סגולה, כמו מהר"ל מפראג והנובי" ותלמידיו אחריו ועוד גדולים, נהגו לקרות גם בט"ו. וכ"כ חיי אדם (כלל קכ"ה ס"ח). לכן נכון לפני העדה, השלוחים הממונים על עניני היהדות בעיר הזאת, יקראו המגלה גם בט"ו בלי ברכה, ולקיים משלוח מנות ומתנות לאביונים ושאר מצוות היום. ובפרט בבית הכנסת אלטונא שול, שהגדולים ששימשו ברבנות שם, היו נהגו לקרות גם ביום ט"ו.



אולם כמו בשנה זו שבאים יהודים רבים לבית הכנסת כיון שחל פורים ביום ראשון, ואפשר לקרבם ולזכותם במצוות היום, שפיר יש מקום לפרסם ולקרות המגילה ברבים גם ביום ט"ו, ולעשות כל עניני פורים ברבים. אך יקבלו על עצמם שהנהגה זו אינו בתורת חיוב, אלא בתורת הנהגה טובה שהיתה נפוצה בעיר הזאת גדולה לאלקים".

והגר"ש דבליצקי בשו"ת 'שומע ומוסיף' שם (ס"ל) העיד: "ושמעתי מפי נאמן דבפראג שג"כ קוראים יומיים, הרי בביהכ"ס הגדול דשם (של אשכנזים) ג"כ קוראים בט"ו כמו ב"ד באמצע התפלה". אמנם העירני הרב באראש מפראג, שלפועל לא קוראים היום את המגילה בביהכ"ס הגדול דשם, ורק בבית הכנסת של חב"ד קוראים את המגילה ברבים אחרי גמר התפילה.

"ועיירה מסוימת בפולין" – וואנוואליץ ליד

לובלין

בנוגע לעיירה זו צוין שם ב'תורת מנחם' שם בשוה"ג (הערה 114) ל'שדה מרגליות' להרב שואל דוד הכהן מרגליות (עמ' רח): "נודע לי בעת שהייתי משמש ברבנות בקהלת בעלזשיץ פלך לובלין בפולין, אשר סמוך לבעלזשיץ יש עיירה קטנה בשם וואנוואליץ ושם היו קוראים המגילה ביום ט"ו עם ברכה. הכרתי את הרב אב"ד דשם הי' ת"ח גדול ואישר לי זאת. שמעתי אודות זה שקורין שם המגילה בט"ו שיש שם אגדה, אשר פעם אחת היה רועה ישראל מחוץ לעיר, וראה פתאום חומה מתנוצצת למולו ועליה כתב מוקפת מימות יהושע בן נון, והמחזה הזה נראה לו כמה פעמים, וכשבא לעירו ספר זאת, ומאז התחילו לקרוא את המגילה גם ביום ט"ו. פעם אחת - האגדה תספר - אמר לו תושב מוואנוואליץ, רצו לבטל זה המנהג, פתאום פרצה מגיפה ר"ל בעיירה, ונסעו להמגיד מקאזניץ, אמר להם שיזהרו לקרות המגילה גם בט"ו. ומן אז המנהג לא פסק עד שנחרבה הקהלה".

ויש בדבריו סתירה מהרישא לסיפא. שבתחילת דבריו כתב שקראו את המגילה "ביום ט"ו עם ברכה", ובסוף כותב "שיזהרו לקרות המגילה גם בט"ו". גם לא נתפרש בדבריו מי היה "הרב אב"ד" שאישר את המנהג.



ועל כן אעתיק בזה מתוך מאמרו של הגאון ר' שריה דבליצקי "ערי הספיקות בארץ ובחו"ל" (שערים' י"ג אדר תשל"ה עמ' ג בסופו; שו"ת 'שומע ומוסיף - תשובות ופסקים בדיני חודש אדר וימי הפורים', בני ברק תשע"ח, סי' כג):

"המקום השני באירופה היא עיירה קטנה בפולין השוכנת כשתי תחנות מלובלין והנקראת בשם וונוואליץ. בעיירה זו שימש ברבנות עד החורבן, הגאון ר' יהודה אריה פרייברג זצ"ל, ויבדל"ח בנו הרב הגאון ר' משה פרייברג שליט"א [מחבר הספר 'פרדס הרי"ם' עה"ת ב' חלקים], המשמש ברבנות בתל אביב ברחוב הכובשים. לפי דבריו היתה מסורה שם שהעיירה קיימת כבר אלף שנה. דבר זה בלחוד כמובן אינו מצדיק עוד להחשיבה כעיר מסופקת. אך למעשה היה כן המנהג בעיירה הזו, דור אחר דור. אביו, הגאון הנ"ל, התקבל לרב שם בשנת תרפ"א ואז פנו אליו מטובי הלמדנים ובני תורה מהמקום, שהיה מיושב כולו על ידי חסידים של כמה אדמורי"ם מפורסמים, בבקשה, היות ובשנים האחרונות נתרופף שם מנהג הקריאה בט"ו, לכן בדרשתו בשבת זכור יורה להם אם לחזק את המנהג או לבטלו, מכאן ולהבא. בדרשתו לפלל הוא בדברי הלבוש והשל"ה ובסיכומה חיזק את המנהג על מעמדו... למעשה קויים דבר זה של קריאת המגילה בט"ו בערבית ושחרית בכל בתי הכנסת והשטיבלאך שם עם סעודה, אך ללא משלוח מנות, כנראה שבזה סמכו על הפרי חדש, הפוטר ממשלוח מנות ביום השני. לפי דברי הרב פרייברג שליט"א קראו ביום השני בערב לפני עלינו, ואף אמרו ואתה קדוש, ובבוקר לפני אשרי, דבר שגם בערי הספיקות שבארץ אינו נוהג כי המנהג הוא לקרוא אחר סיום התפילה וללא אמירת ואתה קדוש".

הסיפור בקיצור נזכר גם ב'זקיניך ויאמרו לך' (חלק ח עמ' 249-248) בשם הגה"צ מציעשנוב. ושם נוסף שהמגיד מקאזניץ הורה להם שכדי לעצור את המגיפה "יקראו את המגילה מיד כשיגיעו לעירם ואפילו שעומדים עכשיו באמצע חודש תמוז"³.

* * *

3. ידועים כמה סיפורי מופת עם קריאת המגילה גם לא בחג הפורים, ראה הגדה של פסח 'ארמי אבות' ספינקא (ברוקלין תשנ"ח, עמ' קסג-קסד), מה שסיפר ה'חקל יצחק' בשם אביו ה'ארמי יוסף' על האברך שקרא את המגילת אסתר לבילל פסח; וב'עבודת הלויים' מאת הרה"צ ר' משה מאיר מבארדיטשוב-צפת ז"ל (ח"ב עמ' לב)



”מדינת אונגריין היא גם כן מדינה ישינה מאוד”

דבר פלא ראיתי בשם הרה”ק ר’ נחמן מברסלב, שאמר שארץ אונגארן היא מדינה מאד עתיקה, עוד לפני מתן תורה. וכך כתוב ב’חיי מוהר”ן’ (ירושלים תשמ”א עמ’ יט): “...אבל גדולי הקדמונים לא גילו רק מחלק אזיה [אסיה]. ובאמת היו מדינות רבות גם בשאר חלקי העולם גם קודם מתן תורה, כי בשעת מתן תורה כבר היו מדינות רחוקות משם שהגיע להם הידיעה ממתן תורה על ידי הבי דואר, כגון מדינות זאקסין היתה מדינה מכבר מקודם ימי אברהם אבינו ע”ה, גם מדינת אונגריין היא גם כן מדינה ישינה מאוד, וכיוצא בזה שאר מדינות שאינם בחלק אזיה רק משאר חלקי העולם, ומאלו החלקים לא דברו כלל רק מחלק אזיה, כי כל המדינות שהם מדברים מהם כגון מצרים וכיוצא וכגון שמ[ו]נה אלה הנ”ל, כולם הם רק בחלק אזיה, רק בהתורה הקדושה מרומז הכול, כי מרע”ה ידע מכולם”.

אמנם לא מצאנו בנוגע לחג הפורים שיחמירו ברחבי הונגריה לקרוא את המגילה גם ביום ט”ו, חוץ מיוצא מן הכלל אחד, וכדלקמן.

טעמעשוואר

הגאון ר’ אברהם אבא הערצעל, רב דחברת מחזיקי הדת פרעשבורג, בספרו ‘שפתי חכמים’ עמ”ס מגילה (פרעשבורג תרפ”א, פתיחה פ”ד אות לג) לאחרי שהעתיק דברי השל”ה כתב דבר מפתיע ולא ידוע: “וכפי הנשמע אין במדינות הידוע לנו בחוצה לארץ ספק מוקף חומה מימות יהושע בן נון, אלא שני עיירות, והם פראג במדינת בעהמען, ועיר טעמעשוואר שהיה במדינת הגר” (הרב הערצעל כתב את זה זמן קצר אחרי שטעמעשוואר נותקה ממדינת הונגריה, ועברה למדינת רומניה, ועל כן כתב “שהיה במדינת הגר”).

ומנהג זה נזכר גם על ידי הגאון ר’ ישראל וועלץ, ראב”ד בודאפעסט, בשו”ת ‘דברי ישראל’ (ח”ג סי’ לב אות ג): “בעיר טמשוואר (מדינת הונגריה) נהגו גם כן במחוז א’ שבעיר הנז’ לקרוא את המגילה בי”ד ובט”ו כנ”ל, כמו שנהגו אבותינו מקדמת דנא”.

הביא, שפעם אחת ראה הרה”ק רבי ישעיה מדינאוויץ ז”ל בליל ב’ דפסח גזירה קשה על ישראל רח”ל, קרא תיכף את המגילה ונתבטלה הגזירה”.



כדי לברר זה התקשרתי (אדר תשע"ז) לש"ב הגאון ר' משה סופר, הרב דקהל קהילת יעקב בירושלים, ומחבר הספרים 'שמן המאור', ואמר לי: "מדובר בטעמעשוואר ליד החלק הנקרא מיהאלי [Mehala]. משפחת לעוו גרו שם. ושם היה כך המנהג, אולי פעם. שני אחים היו למשפחת לעוו: הנגיד הרה"ח ר' ישעיה וואלף לעוו, נפטר כבר. אחיו הרה"ח ר' יוסף אייזיק גר בלונדון. כדאי לברר אצל בני המשפחה".

הרה"ג ר' שמעיה לעוו, דומ"ץ סאטמאר בלונדון, בנו של ר' ישעיה וואלף הנ"ל, אמר לי שלא שמע על כך מאביו ע"ה: "כיון שלא היה נוגע להלכה [כנראה כיון שקראו רק ב"ד], על כן לא דיברו על זה!"

ושוב דיברתי עם הישיש הרה"ח ר' יוסף אייזיק לעוו, ואמר לי: "אולי יחידים קראו בט"ו, אבל לא בבית המדרש. לפני מיהאלי, בין אינערשטאט [מרכז העיר] למיהאלי. אני זוכר פעם שעשו חגיגה אצלנו בבית והיה שלט: 'שושן פורים אין מיהאלי'. והגיעו ידידים לחגוג בסעודה, אבל לא קריאת המגילה. אני זוכר רק פעם אחד חגיגה כזאת. יש שם 'מויער' (חומה) עבה כמה מטר, ואומרים שזה מזמן קדום מאד. וזה יסוד כל הענין".

יותר מזה לא הצלחתי לברר אודות הספק מוקף חומה בעיר טעמעשוואר.

וזה אשר כתב לי היסטוריון: "עד סוף המאה ה-19, היה מרכז העיר מבצר, עם קיר עבה סביבו שהבדיל בינו לבין שאר העיר. בנוסף, היה איסור בנייה על שטח רחב של כמעט קילומטר אחד סביב העיר. בסוף המאה הורידו את החומות ובתחילת המאה הקודם החל הבניה שם".

ולפי זה יוצא שאיזור מיהאלי היה רק סמוך ונראה למרכז העיר, ומעתה יש להבין למה לא קראו שם את המגילה בט"ו, שהרי כתב ה'ברכי יוסף' (סק"ט, ומובא ב'ביאור הלכה' לס"ב): "אם בכרך קרו ב"ד וט"ו מספק הכפרים הנראים וסמוכים קרו ב"ד, דלא אמרו דהם ככרך אלא כשהכרך קרו בט"ו לבד, אבל אם הכרך עצמו מסופק הנראה וסמוך קרו ב"ד" (ומובא ב'ביאור הלכה' לס"ב, וראה 'פסקי תשובות' אות ו), ונצטרך לומר שהעדויות הנ"ל על קריאת המגילה מספק בט"ו מוסבות על מרכז העיר.



האם יש ספק במדינות אמריקה?

הראשון לציון, הגאון רב"צ חי עוזיאל (משפטי עוזיאל' תנינא, ח"א או"ח סי' ה) במכתב לרב במונטיידיאו משנת תרצ"ו כתב:

"שאלה ב. ימי פורים במדינות אמריקה: בענין שושן פורים. פה יש מחלוקת אם צריך לעשות יום אחד או שני ימים הפורים מפני שאמריקה לא היתה נמצאת בימי יהושע ואינם יודעים אם נחשבה עתה כ'מוקף חומה' או לא. כדת מה לעשות.

תשובה ב: בענין מקרא מגילה בי"ד וט"ו שנסתפקו בקהלתו אם צריך לקרות שני ימים מספק או צריך לקרות רק יום אחד משום שודאי לא היתה מיושבת בימי יהושע, הלבוש כתב; דבמדינות אלה אין להסתפק לפי שהם בצפון ורחוקים מארץ ישראל וידוע שלא היו מיושבים בזמן יהושע (או"ח סימן תרפ"ח ובאה"ט סק"ג). אבל לע"ד נראה שאין להחליט על שום מקום שודאי לא היו מיושבת בימי יהושע, וטוב יותר לקרוא את המגילה בי"ד בברכה וביום ט"ו בלא ברכה כמנהג רוב העולם".

על דבריו העיר הגר"ש דבליצקי במאמרו (שם): "ודבריו תמוהים, ובפרט הפיסקא 'כמנהג רוב העולם'. ולמעשה לא התקבל פסק זה בשאר הקהילות הספרדיות בדרום אמריקה, והספרדים בברזיל וארגנטינה נוהגים רק ביום אחד".

יוצא מן הכלל הוא מה שהזכיר הגר"ש דבליצקי במאמרו שם: "אמנם מוצאים אנו כן שתושבים שנדרו מעיר מסופקת למקום אחר המשיכו כנראה במתוך שיגרה ומנהג אבותיהם בידיהם גם את הקריאה בט"ו גם במקום ישובם החדש, דוגמא לכך, קהילת רודפי צדק במקסיקו הבירה קוראת בי"ד וט"ו, והסיבה היא משום שכל חבריה הם מיוצאי חלב שבסוריה ששם נהגו לקרוא פעמיים".

מנהטן

הגאון ר' יחזקאל ראטה בשו"ת 'עמק התשובה' (ח"ו סי' רפה) דן:

"שאלה, בדבר מאנהעטן שהוא מוקף נהרות מכל הצדדין, והוא כן מששת ימי בראשית, באופן שהיה מוקף כבר בימות יהושע בן נון, ולפי"מ דמספקא בגמ' (מגילה ה, ב) לגבי טבריה דמים אפשר דנידון



כחומה, א"כ י"ל דמאנהעטן יהי' עליו דין מוקף חומה מימות יהב"נ. וכן כל הסביבה הסמוך ונראה יפלו בתוך ספק זה.

תשובה, הדבר ברור דדין מוקף חומה מימות יהב"נ היינו שהיה מיושב מבני אדם אז בימי יהב"נ, אבל אם אז בימי יהב"נ לא היה מיושב עדיין מבני אדם, אף שהיה מוקף אז, מ"מ לא היה אז חשוב כרך כלל, מכיון שלא הי' מיושב, וממילא הדבר פשוט דבמקומות האלו הלא אנו נקטינן דלא היו מיושבין, וכמו שכתבו הפוסקים לענין מדינות אירופא, וממילא ליכא שום חשש לספק בו משום דין מוקף חומה מימות יהב"נ וז"ב ופשוט".

וזכורני שכך הסביר גם מו"ר ה'ויחי יוסף' מפאפא בשיעור לבני הישיבה, במענה לשאלת אחד הבחורים.

בענין זה דן גם הגאון ר' משה פיינשטיין, וכפי שרשם נכדו בשמו (מסורת משה' ח"ב עמ' קנח-קנט אות שכז):

"הרב א. בלוט שאל [את] רבינו שאם מוזכר שהים של טבריה היא חומתה, א"כ למה גם ניו יורק, שהוא אי, לא נחשב כמי שיש לו ד' חומות. ואמרת' לו, וכי היה עיר כאן מימות יהושע בן נון! ואמר רבינו שבוודאי לא היה, דעד זמנו של קולומבוס לא היה. וגם קודם לזמנו מסתמא לא היה כאן אנשים לזמן ארוך... ואפשר שהם באו... לא הרבה קודם קולומבוס..."

ובכלל חקר רבינו אם הים מועיל במקום חומות לגמרי או רק להשלים... והזכיר רבינו דאולי יש ראייה מונציה שממש מסובב במים, כמו שטבריה ממש מגיע להים, ולא שמענו ששם נוהגים שושן פורים. ואמרת' שמא לא היה זה עיר מימות יהושע! והסכים רבינו שיש לברר זה".

[ובמה שחקר הגר"מ פיינשטיין אם הים מועיל במקום חומות לגמרי העיר בזה גם הגר"ש דבליצקי במאמרו שם: "באי ג'רבה המפורסם במנהגיו המיוחדים ובגדוליו וצדיקיו נהגו לקרוא רק ב"ד. הגמרא אמנם מסתפקת אם הים נחשב כחומה או לא, אך ספק זה שבעקבותיו קוראים בטבריה יומיים, הוא רק כשצד אחד הוא ים ושאר הצדדים חומה, אך לא כשכל הצדדים הם ים".]



האם יש להחמיר ברומא לקרוא גם ביום ט"ז?

ואחרי כל זאת נחזור לשאלה שבראש דברינו, בשמו של ה'התעוררות תשובה', האם יש להחמיר ולקרוא ברומא גם ביום ט"ו (כי מה שהוסיף השואל לשאול שאולי "יש להם לנהוג פורים [רק] ביום שושן פורים", זה טעות דמעיקרא, שהרי כו"ע מודי שאין הוכחות ברורות שהיתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון).

[אציין בזה, שסימן זה מופיע רק בשו"ת 'התעוררות תשובה' במהדורה החדשה, ובמקור זה הופיע בספרו 'שיר מעון' סוף פר' כי תשא. ויש לשער שהדיון עלה בעקבות זה שבנו רבי אברהם, מהדיר ספרי 'בית הבחירה' להמאירי, עבר בשנת תרפ"ח לכהן ברבנות במדינת איטליה. וכך שיער בספר תולדותיו 'רבי שמעון חסידא' (עמ' שדמ הערה 56)].

והנה יסוד ספיקו היא כיון ש"בעת שכתב משה רבינו את התורה מפי הקב"ה כבר נתיישרה מדינה זו, ולכן יש לחוש שם למוקפת חומה מימות יהושע בן נון", הרי מבואר בדבריו שאין שום הוכחה לומר שהעיר היתה מוקפת חומה, אלא ש"יש לחוש", ומעתה לפי מנהג האשכנזים שהולכים בשיטת מהר"י אביוב והמהרי"ל, אין זה נחשב ספק מוקפת חומה, כי אין שום יסוד וראיה שהיתה מוקפת חומה וכנ"ל בארוכה.

יש להביא בזה גם את הכלל שקבע הגאון ר' שלמה זלמן אויערבאך (הליכות שלמה' אדר פ"כ הערה 33): "ולא נהגינן דיני הספקות אלא במקומות שקבוע בהם המנהג מקדמת דנא, אבל העיירות המנויות בלוח אר"י [של הרב טיקוצינסקי] לא נהגו לחוש בהן לספק כלל". ועוד אמר (ועלהו לא יבול' ח"א עמ' רמד): "שלא צריך להחמיר ולקרוא גם בט"ו כמו בעיירות המסופקות. דוקא במקום שנהגו בשני הימים נמשיך את המנהג, אך לא נוסיף לחדש במקומות נוספים שגם יהיה להם דין של עיירות המסופקות... יש לסמוך גם על דעת הירושלמי שאפילו בן ט"ו שקרא בי"ד יצא ידי חובתו".

כוונתו בסוף דבריו למבואר בירושלמי מגילה (פ"ב ה"ג, פ"א ה"א, שם ה"ג), דאמר רב חלבו [בשם] רב חונה בשם ר' חיייה רבה הכל יוצאין בארבעה עשר שהיא זמן קריאתה, ופירש ב'קרבן העדה': "אפילו בן כרך יוצא בדיעבד בקריאה די"ד". אמנם דעת ה'פרי חדש' (סי' תרפח סק"א) סובר "דבש"ס דילן משמע דמוקפין אינן יוצאין בי"ד". וודאי



שלזה נוטה מה שהביא הטור (שם) בשם אחיו רבינו יחיאל "שיקראו בלא ברכה בני הימים... [ד]למה יכניס עצמו בספק ברכה לבטלה". אולם ה'פרי מגדים' שם (מש"ז סק"ד, הובא ב'משנה ברורה' סק"ח וסקי"א) סובר שגם הבבלי מסכים לכך "ולא לאפושי מחלוקת", וכך מבואר גם ב'ביאור הגר"א' שם (סק"י).

[הוכחה לעיקר דברי הגרשז"א היא שכשדנו הפוסקים אודות זמן הקריאה בירושלים וסביבותיה הכריעו תמיד לקריאה ביום ט"ו, ואילו כשדנו אודות הקריאה בשאר ערים המסופקות הכריעו תמיד שישארו מסופקות, וזה מוכיח שתמיד רצו להכריע כפי המנהג הקיים, וראה באריכות בספר 'מגילה במוקפות חומה' של הרב יהודה זולדן, ויש להאריך בזה טובא. והנה בשו"ת 'בשמים ראש' (סי' שמט) כתב בענין זה: "על דבר עירך [מסתבר שהכוונה בחו"ל] שרבים מחזיקים מפי כותבי דברי הימים שלהם שהיא וחומתה עומדת זה יותר מאלפים וחמש שנה, אם יש לקרות בה המגילה גם בט"ו. תשובה, כל דברי הימים שלהם בכיוצא באלה מזמן הקדום אין בו ממש, וגרע מדברי חלומות שאין דנין עליו מאומה⁴. ומ"מ אם כולם מחזיקין אותה בכך, יקראו גם בט"ו בלא ברכה". ודבריו לא כל כך מובנים⁵. ואולי כוונתו על דרך הנ"ל, שבאם רוצים לחדש מנהג חדש על פי המבואר בדברי הימים - "אין בו ממש", אבל באם זה מקובל אצל כולם כך, אז אין לדחות את המסורה, ודוחק.]

4. ראה מה שהעיר על זה ב'פה ללב' שם.

5. אודות ה'בשמים ראש' כבר האריכו בזה. ולהעיר משו"ת 'צמח צדק' (אה"ע ח"א סי' נה ס"ג): "ידוע שרבים מגמגמי' על תשובת ב[שמים] ר[אש] שאינה מהרא"ש אלא שמלבו הוציא מילין, הלכך אין לסמוך כלל עליו אם לא כי חיד יטעם אוכל". ומביאו גם שם (סי' עה ס"א) ובאו"ח (סוף סי' פז). ושם (אה"ע ח"ב סי' שכב ס"ד) בענין אם יבם מומר וזקק לחליצה (סי' שפד ב'בשמים ראש') הוא כותב: "נדוע שתשון[בות] אלו לאו דסמכא ניניה והמחבר בדה דברים מלבו ובפרט בתשו' זו מוכח שממנו יצאו הדברים". ובאו"ח סי' ה ס"ב, בענין איטר בתפילין (סי' ק ב'בשמים ראש') קובע: "יש שגמגומי' רבים מאד וניכר שאין תשו' זו כלל מהרא"ש", וראה ב'קיצור' שם. בהסתמכותו על ה'בשמים ראש' הלך בזה ה'צמח צדק' בעקבות סבו הגדול אדמו"ר הזקן, ראה הרשימה שנדפסה בספר 'המסע האחרון' (עמ' 126) ומה שכתבתי ב'הערות וביאורים' (גליון א'מא עמ' 65-68) ואכמ"ל.



ועל יסוד דברי הגרזש"א נאמר בפשטות, דכיון שברומא לא היה מעולם מנהג להחמיר לקרוא גם ביום ט"ו, אין מקום להוסיף ולהחמיר בזה, ויוצאים ידי חובת הקריאה בי"ד שהוא זמן קריאה לרוב העולם.

בענין מים אחרונים

הרב משה שיח' לרמן
ראש הישיבה

ידוע מה שמובא ב'היום יום' ד' כסלו בנוגע לסדר של מים אחרונים:
"למים אחרונים נוטלים קצה אצבעות ואח"כ מעבירים אותם כשהם
לחים עדיין על השפתיים".

והנה, בענין מים אחרונים יש לעיין בכמה ענינים: במקור המנהג;
כמות המים; האם צריך ברכה; האם צריך כח גברא או שאפשר
לטבול בכלי; האם צריך לשפוך אל תוך כלי או שאפשר גם לשפוך
על רצפה/הקרקע; האם צריך להסיר הכלי מעל השולחן; האם אפשר
בשאר משקים; ועוד¹.

האם צריך ברכה

ישנם כמה מקומות בש"ס שמביאים את הענין של מים אחרונים:
במסכת חולין דף קה ע"א: "אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק
בר אשיין מים ראשונים מצוה מים אחרונים חובה". ובדף קה ע"ב:
"אמר ר"י בריה דר' חייא - מפני מה אמרו מים אחרונים חובה שמלח
סדומית יש שמסמא עיניים".

יעיין גם בשטמ"ק כתובות דף מו: ואפשר דלהכי כתב רש"י ז"ל
בקדושיה בכסף. שכסף קדושיה שלו. ע"כ. ולא הוה סגי במאי דהוה
תני בקדושיה דהא כבר תני בהדיא בריש קדושין הנהו קדושין אלא
משום דאיכא לאפלוגי ביניהו ואינן דומין זה לזה וכדפרש"י להכי
פריט ותני בכסף בשטר ובביאה כנ"ל.

במסכת ברכות דף נג: "שמן מעכב את הברכה וי"א שאינו מעכב...
ר' זוהמי אומר כשם שמזוהם פסול לעבודה כך ידיים מזוהמות פסולות
לברכה... במתניתא תנא "והתקדשתם" אלו מים ראשונים "והייתם
קדושים" אלו מים אחרונים "כי קדוש" זה שמן...". מפרש רש"י בד"ה

1. במסגרת זו איננו באים להורות הלכה למעשה בפועל, אלא להציע בפני
הקורא סיכום עניינים.



'שמן מעכב את הברכה': "שמן שהיו רגילין להביא בסוף הסעודה לסוף אחר הסעודה את הידים אחר מים אחרונים להעביר את זוהמתן". היוצא מכך הוא שאסור לזמן עד שיובא השמן.

הראשונים על אתר דנים בנוגע לכמה עניינים: א) מהו ההבדל בין 'מצוה' ל'חובה' שמוזכרים במסכת חולין; ב) לכאורה יש סתירה בין המסכתות, במסכת ברכות למדים שהמקור למים הוא מפסוק ואילו ממסכת חולין משמע שהמקור והסיבה למים אחרונים זהו מפני הסכנה; ג) לכאורה אמורים לברך ג"כ על מים אחרונים כשם שמברכים על מים ראשונים ("על נטילת ידיים"), כי הרי הן מים ראשונים והן מים אחרונים הם מצווה ונלמדים מפסוק.

תוס' בחולין ד"ה 'מים ראשונים מצוה ואחרונים חובה' לומד את הגמרא בדרך כזו: "בברכות בסוף אלו דברים דריש תרווייהו מקרא... ואסמכתא בעלמא הוא דהא טעמא דמים אחרונים הוי משום מלח סדומית". עיקר הטעם של מים אחרונים הוא משום מלח סדומית והפסוק שמובא במסכת ברכות הוא "אסמכתא בעלמא", ולכן יוצא שאין סתירה בין הנאמר במסכת ברכות לנאמר במסכת חולין.

ובהמשך התוס' ד"ה הנ"ל: "ואנו לפי שאין מלח סדומית מצוי בינינו לא נהגו במים אחרונים... והא דאמר התם כשם שהמזוהם פסול לעבודה כך ידים מזוהמות פסולין לברכה היינו להם שהיה עליהם הדבר חובה ליטול אחר הסעודה לפיכך נחשבות כמזוהמות". ע"פ מה שאמרנו שהסיבה האמיתית לכך שנוטלים מים אחרונים זהו מפני המלח סדומית והפסוק הוא רק אסמכתא, יוצא א"כ שעכשיו שאין מלח סדומית מצוי בינינו אין נוהגים ליטול מים אחרונים. ומה שאומר ר' זוהמי במסכת ברכות "כך ידים מזוהמות פסולות לברכה", מתרץ תוס' שזה שייך "להם" - כיון שלהם היה את החשש ממלח סדומית, לכן הדין שבבילם הוא שידיים מזוהמות פסולות לברכה.

ובנוגע להבדל בין מצוה וחובה מביא תוס' ב' תירוצים:

א) ר"ת: הנפק"מ בין מצווה וחובה הוא לענין מלחמת הרשות, שנאמר במסכת עירובין "פטורין מרחיצת ידיים", כל היוצאים למלחמת הרשות פטורים מנטילת ידיים. ור' חייא אומר שזהו רק בנוגע למים ראשונים, אבל בנוגע למים אחרונים "אינן פטורים" כי הסיבה למים אחרונים הוא מפני הסכנה.



(ב) בה"ג: מים ראשונים שהם משום מצוה (סרך תרומה) טעונים ברכה, אבל אחרונים "שהם לצורך אדם משום מלח סדומית, אין טעונים ברכה". תירוץ הזה מסתדר עם שיטת התוס' שאין ענין/מצוה/תקנה במים אחרונים חוץ מחשש סכנה והפסוק בברכות הוא רק אסמכתא בעלמא.

גם הרמב"ם פוסק כשיטת הבה"ג (וכן הוא שיטת ר' עמרם גאון כמובא בראשונים), ורואים זאת מכך שבהלכות ברכות פ"ו ה"ב כותב: "מים אחרונים אין מברכים עליהם שאינן אלא מפני הסכנה".

בהלכה ג' הרמב"ם חולק (לכאורה) על תוס' בענין אחר - האם ענין זה קיים גם היום שאין מלח סדומית מצוי בינינו - "כל פת שהמלח בו צריך נטילת ידים באחרונה שמא יש בו מלח סדומית או מלח שטבעו כטבע מלח סדומית".

ראשונים אחרים לומדים בדרך אחרת:

הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם מביא בשם הגאונים שמברכים - "על רחיצת ידים", וכותב שהם "דברים נכונים", כי: (א) שניהם (מים ראשונים ואחרונים) למדו מפסוק. (ב) וכן אמרו שידים מזוהמות פסולות לברכה. ומסיים שם: "ובאמת ובברור אם אכל דבר שיש בו זוהמא צריך לברך.. ואם אכל דברים יבשים אין טעונות ברכה שאינה אלא משום רפואה".

משמע שהוא לומד שיש במצווה הזו ב' מקרים/טעמים: (א) אם ידיים מזוהמות - צריך ברכה (כי על זה יש פסוק). (ב) דברים יבשים שיש בהם מלח סדומית - אינו צריך לברך כי הוא רק משום רפואה. (כלומר משום רפואה דמלח סדומית שהיא סכנה - כך מסביר הלחם משנה), וזה גם מתרץ את הסתירה בין המסכתות.

הרשב"א בחולין גם-כן לומד בדרך הזו:

ראשית כל הוא מסביר מיד את הענין של מצוה וחובה, שההבדל ביניהם הוא האם טעונים ברכה או לא (כמו שיטתו של הבה"ג). ומקשה על כך שבמסכת ברכות לומדים מהפסוק "וכיון דנפיק לן מקרא ליבעו ברכה", ומביא את תשובתו של הראב"ד שהבאנו לעיל.

הרשב"א ממשיך: 'דבר מזוהם' - פירש הראב"ד שהוא כל דבר לח שמסתרך לידים, אבל כל דבר יבש אינו קרוי מזוהם.



הרשב"א ממשיך: "מהו מברך?" לפיכך מי שמברך על כוס של ברכה מברך על מים אחרונים על רחיצת ידים שהרי אינו אלא לנקיות, אינו צריך כלי (והריטב"א מוסיף ואינו צריך כח גברא).

היוצא משיטה הזאת הוא שיש מצוה ותקנה למים אחרונים וצריך ברכה.

כותב פסקי הרא"ש בגמרא ברכות ורבינו יונה (בשם רבני צרפת) "משום קדושה אמרו שהן מצוה ומשום מלח סדומית הוסיפו לעשות חובה" (אולי דומה להכרעה של הראב"ד).

ואח"כ ממשיך וכותב: אבל מתוך מה שכתב ר' אחא משבחא גאון למדנו עיקר דבר זה דמאי דאמרינן הכא שהוא מצוה משום קדושה אינו אומר אלא על המברך דכיון שמזכיר את השם צריך שיטול ידיו קודם שיברך אבל האחרים אינו אלא משום סכנה.

זה בעצם עוד שתי תשובות לסתירה שבין המסכות:

(א) הגמרא בברכות מלמדת שיש מצוה ותקנה למים אחרונים ולומדים אותה מהפסוק (ולכאורה צריכים לברך) ובמסכת חולין "הוסיפו לעשות חובה", ולפי זה צריכים לתרץ ההבדל בין "מצוה" וחובה" לפי הסבר הראשון של תוס' ולא התירוץ של הבה"ג כי גם מים אחרונים יש ברכה.

(ב) הגמרא בברכות מלמדת למי שמברך ומזכיר את השם צריך ליטול ידיו (ולכאורה עם ברכה) והגמרא בברכות מלמדת גם על אחרים שצריכים ליטול ידיהם מפני הסכנה (והנפ"מ יהיה שלא צריכים ליטול דווקא לפני ברכת המזון ואפשר גם אחרי).

רבינו יונה ממשיך שלפי זה (התשובה של ר' אחא גאון) צריך המברך לברך ברכה על מים אחרונים, אבל כבר נהגו העולם שלא לברך, ורבני צרפת ז"ל נותנין טעם בדבר מפני שבימיהם שהיה מנהגם להביא שמן ערב היו מברכין, אבל עכשיו כיון שאינו עושים את המצוה כתיקנה - שאין לנו שמן ערב, נהגו העם שאפילו המברך ברכת המזון אינו מברך על מים אחרונים.

יוצא מכך שיש ב' שיטות:

שיטת התוס': (א) הפסוק הוא רק אסמכתא בעלמא (ב) ולכן לא היו אף פעם מברכים (ג) ורק להם היה מנהג ליטול ידים, ולכן לפני

הברכה הידים נחשבות כמזוהמות אבל עכשיו אין בעיה ולכן היום שאין מלח סדומית בכלל לא נוהגים.

השיטה של הראב"ד: (א) יש לימוד למים אחרונים מפסוק (ב) למי שידים מזוהמות (ג) ולכן גם היום צריך לברך - אם ידים מזוהמות.

השיטה של ר' אחא גאון: (א) יש לימוד למים אחרונים מפסוק (ב) למי שמברך ומזכיר את השם (ג) ולכן גם היום צריך לברך.

רבינו יונה מסביר שהמנהג היום הוא שלא ליטול ידים (גם לשיטה הזאת), והסיבה היא כיון שאנו לא עושים כתיקנה.

להלכה למעשה: בסימן קפ"א מביא הטור את השיטות לכאן ולכאן (האם מברכים) ומביא בסוף את ההכרעה של הראב"ד - שזה תלוי אם הידים מזוהמות, ו"למברך".

המחבר פוסק: "אין מברכים שום ברכה על מים אחרונים".

כ"ק אדה"ז מביא בתחילת דבריו: מים אחרונים זהו מצוה משום קדושה להתקדש לברך ה' על המזון, ועוד הוסיפו לעשות חובה - גם לאותם שאין מזכירים את ה' בברכת המזון - בגלל מלח סדומית או מלח אחר שטבעו כמלח סדומית, ולפיכך אין לברך על נטילה זו כמו שאין מברכים על שמירה משאר סכנות², וגם המברך - שהיה צריך לברך משום קדושה - אינו מברך על מים אחרונים כי לא עושים כתיקנה.

כאן המקום להעיר, שאע"פ שיש מקורות לאלו "הנוהגים היום לא ליטול ידים בגלל שאין מלח סדומית", אעפ"כ ידוע שעל פי קבלה יש עוד טעם - שבזה נותן לסטרא-אחרא את חלקם. ולכן כמה וכמה אחרונים כותבים שצריכים להיזהר בזה למרות שבימינו אין מלח סדומית.

וראה את מה שכותב בנוגע לזה בשו"ת מן השמים: "והמקיל בהם (ראשונים ואחרונים) מקילין לו ימיו ושנותיו".

2. להעיר מהשאלה הידועה בנוגע למה שהבאנו שאין מברכים על שמירה מסכנות - הרי במצוות עשיית מעקה מפורש שיש ברכה, ולכאורה עשיית מעקה הוא משום סכנה? עונה על כך הפרי מגדים (בפתיחה לנטילת ידים): א. אינו ברור שיפול הנופל מהגג ולכן רואים שזוהי מצוה בפ"ע ללא קשר לסכנה ב. מצוה שהיא מן התורה מברכים עליה למרות שהיא מפני זהירות מסכנה, אבל מצוה שהיא מדרבנן אין מברכים עליה אם היא מפני הסכנה.



אך מ"מ ישנם כמה אחרונים שמביאים את הטעם הזה (שהיום אין מלח סדומית ואוכלים במזלג וכו') לגבי עניינים אחרים - לדוגמא לענין זה שנשים לא נוהגות ליטול ידיים.

עד איפה צריכים ליטול ידיים

עד איפה צריכים ליטול ידיים? בפשטות זה תלוי עד היכן מגיעים המאכלים (מלח או זוהמה). והטור מביא: "אין צריך ליטול (אלא) עד פרק שני של אצבעות", וכן כתוב במחבר. והב"י ומג"א מביאים את הטעם לכך: "שלמעלה מהפרק אין מגיע לכלוך המאכל".

גם אדה"ז מביא את זה בשולחנו.

אך ב'היום יום' ד כסלו מובא: "למים אחרונים נוטלים קצה אצבעות". יש שמסבירים שהטעם לכך הוא ע"פ "סוד",

כמו שכתוב בהחיד"א (בהגש"פ) שנכון למעט במים אחרונים ולא לתת לחיצונים בשפע.

מה המקור להעביר על השפתיים

הענין של העברת המים אחרונים על השפתיים אינו מוזכר בשו"ע ופוסקים.

המקור לכך בפשטות הוא מדברי רש"י במסכת יומא: "שאלו נטל מים אחרונים דרך הנוטלים ידיים לקנח את שפמם בידים טופחות".

אך יש שכתבו נגד המנהג הזה - כי יש על המים "רוח רעה".

יש שמבארים את המנהג שלנו (שהוא לא רק מנהג חב"ד), שאין את החשש של "רוח רעה" מפני שרוח זו שורה רק כשהם על הקרקע. ולמרות שיש דעות שגם בתוך הכלי יש רוח רעה, אבל לכאורה הרוח הוא רק על המים שנשפכים מעל היד ולא מה שנשאר עדיין על היד, וראה פסקי תשובות וחקרי מנהגים מה שהם מביאים כדי להסביר את המנהג שלנו.

האם צריך ליטול לתוך כלי או שאפשר לשפוך על הרצפה

במסכת חולין כתוב: "אחרונים אין ניטלין אלא בכלי ואמרי לה אין ניטלין על גבי קרקע מאי בינייהו איכא בינייהו קינסא".

מפרש רש"י: "אם נותן עצים תחתיהם למ"ד כלי הכא לאו כלי הוא ולמ"ד אין ניטלין על גבי קרקע שפיר דמי".

הטעם מדוע אסור ליטול על קרקע מסבירה הגמרא שזהו מפני שרוח שורה עליהם, אם כן המחלוקת בין שתי הלישנות היא האם הרוח נמצאת רק על קרקע או שנמצאת גם על כל דבר חוץ מכלי.

הטור פוסק כמו הלישנא בתרא שהעיקר הוא לא ליטול על גבי קרקע, והב"י מסביר "כיון דמידי דרבנן הוא נקטינן לקולא".

והוא מביא שהרמב"ם פוסק לחומרא שמים אחרונים אין ניטלין אלא על גבי כלי (א"ה ברמב"ם שלפנינו הגירסא היא כמו הטור, ובהוצאת רמב"ם לעם' אכן מביא שבכת"י תימנים הגירסא היא כמו שמובא בב"י).

והכסף משנה שואל עליו - "לא ידעתי כיון דמידי דרבנן הוא". ומתיר - "אפשר טעמא משום דלישנא קמא לישנא דתלמודא ואידך בלשון ואמרי לה א"נ משום סכנתא נקט לחומרא".

המחבר כותב שאין ניטלין על גבי קרקע אלא בכלי - וזה לכתחילה (כשיטת הרמב"ם), ואם אין לו כלי נוטל על גבי עצים וכיוצא בהן (כשיטת הטור).

המג"א מביא (מספר החינוך) שגם שאר דברים חוצצים "ומשמע אפילו כשיש רצפה שרי דאין רוח רעה שורה אלא גבי קרקע וגם בקרקע אם אין עוברים ושבים מותר, ולכן תחת השולחן שרי".

וכן מובא בשולחן ערוך אדה"ז (סימן קפא סעיף ב):

"מים האחרונים אין נוטלין על גבי קרקע אלא על גבי כלי מפני רוח רעה ששורה עליהם כשהם על גבי קרקע ואם אין לו כלי נוטל על גבי עצים דקים וכיוצא בהם והוא הדין כל דבר שחוצץ בינם לקרקע אפילו רצפה שאין רוח רעה אלא על גבי קרקע.



”ובמקום שאין בני אדם עוברים שם יכול ליטלם על גבי קרקע לכן מותר ליטלם תחת השולחן ואע”פ שלפעמים מסלקין השולחן מכל מקום בין כך ובין כך יתנגבו”.

המשנה ברורה מביא דיוק מהלבוש (דלא כהחינוך) שגם ברצפה אסור, כי הלבוש כותב שהטעם לשיטת הרמב”ם להקפיד בכלי הוא (לא שאין רוח רעה, אלא) שמים בכלי משתמר שלא ידרסו עליו בני אדם.

למעשה משמע (לכאורה) מהסדר של הסעיף שלכתחילה נוקטים כמו שיטת הרמב”ם שצריך ליטול לתוך כלי, ורק אם אין כלי אפשר (1) אפילו על הרצפה (2) או תחת השולחן.

אבל יש מקום ללמוד שליטול תחת השולחן הוא ענין חדש והוא גם לכתחילה אפילו כשיש כלי.

האם צריך להסיר את הכלי מעל השולחן

למעשה לא מוזכר בשו”ע הקפדה להסיר הכלי מעל השולחן.

ואפשר לתלות זאת בשאלה האם יש רוח רעה כשהם בכלי כמ”ש הלבוש - שאז יש להסיר את הכלי עם הרוח רעה מעל השולחן, או שרק כשהם על הקרקע יש את הרוח רעה (כמ”ש המג”א ואדה”ז).

האם צריך לשפוך מכח גברא או שאפשר

לטבול במים

הזכרנו לעיל מה שמובא מהראשונים שהנטילה של מים אחרונים אינה אלא משום נקיות ואינו צריך כח גברא וכלי כמו שצריך במים ראשונים.

יש עוד שיטה של ראשונים, וזוהי שיטת השלטי גבורים (בשם ריא”ז) ”שאין חילוק בין מים ראשונים למים אחרונים אלא בדברים שכתבנו, אבל בשאר כל הדברים הם שוים, וכשם שמים ראשונים אינו אלא במים הראוין לשתיית הבהמה וכן צריכים שיהיו מכח אדם דוקא, כמו”כ הוא הדין במים אחרונים שצריכים שיהיו במים הראוין לשתיית הבהמה מכח אדם דוקא - ע”י כלי”.

המג”א כותב בסק”א: ”ומ”מ אין לרחוץ ידיו מתוך כלי”, אלא צריך דוקא מכח גברא.



מה הטעם של המג"א? לכאורה היינו יכולים לומר בפשטות שהוא הולך כשיטת השלטי גבורים.

אבל אי אפשר להגיד ככה כי המחבר פוסק "נוטלים בכל משקים" והמג"א מביא "וה"ה במים הפסולים למים ראשונים", וחולק על השלטי גבורים שכותב "כשם שמים ראשונים אינו אלא במים הראוין לשתיית הבהמה...".

אלא טעמו של המג"א הוא כמו שמוכא במחצית השקל (מהמרש"ל), כיון שהטעם הוא להעביר את הזוהמה, אם כן כשטובלים את הידים לתוך המים שבכלי שוב נדבקה הזוהמה על הידים.

כ"ק אדה"ז כותב בחצאי עיגול את הדין הזה של המג"א: "ולכן אין לרחוץ ידיו לתוך הכלי" (והטעם הוא כמו שהבאנו כפי שמוכן מהמשך דבריו).

וראה בחקרי הלכות שמסביר בדרך אפשר את הסיבה מדוע דין זה הוא בחצאי עיגול, כי האדה"ז כותב שעכשיו לא חוששים ואין מקפידים על הזוהמה ואין עושים כמצות חכמים, ולכן האדה"ז מסתפק האם יהיה מותר עכשיו לרחוץ בתוך כלי.

ראה ג"כ בפסקי תשובות שמביא מכמה וכמה ספרים שצריכים ליטול דווקא מתוך כלי.



אכילת חמץ בסעודת משיח

הרב שמואל שיח' קוט

הרב הראשי לאסטוניה

כתב אדמוה"ז בשולחנו סי' תצ"א סעי' ג': "מי שנמשכה סעודתו במוצאי יום טוב האחרון של פסח עד לאחר צאת הכוכבים מותר לאכול חמץ בסעודה אף שעדין לא התפלל ערבית ולא הבדיל כלל לפי שאיסור חמץ אינו תלוי בהבדלה כלל".

ובלקו"ש חכ"ב ע' 36 הוסיף כ"ק אדמו"ר (בתרגום ללה"ק): "דהיינו שייתכן שיאכל חמץ בסעודת אחש"פ למרות שלאחר מכן יאמר בברכת המזון ביום חג המצות הזה".

ושם בהערה 36: "כן משמע במשנה ברורה שם מדכתב "יצטרך לומר יעלה ויבוא כו' וא"כ יהי' תרתי דסתר"י" (ולא - ולא יוכל לומר יעלה ויבוא כי יהי' תרתי דסתר"י" [ע"ד הדין בסימן קפ"ח שמביא, דמי שנמשכה סעודתו למוצ"ש והתפלל ערבית אינו מזכיר של שבת]) - ומשמע מזה שגם לדבריו אין ב"סתירה" זו לפטרו מאמירת יעלה ויבוא.

ויש לומר שאינו דומה לדין הנ"ל בסקפ"ח כי שם "דבריו סותרים" כלשון אדה"ז בשולחנו שם (סי"ז) "שתחילה התפלל תפלת יום שלאחריו ואח"כ מזכיר יום העבר" משא"כ בנדו"ד, שהמדובר באכילה (אכילת חמץ) ועצ"ע" עד כאן ההערה.

שיחה זו אמר הרבי בסיום התוועדות אחש"פ תשכ"ז לפני ברכת המזון, אך סיים "לא רציתי לומר ענין זה קודם לכן, כי אילו הייתי אומר זאת - היו מזמינים אותי לנהוג כן בפועל, ולא ראיתי הנהגה זו אצל רבותינו נשיאינו, אבל ע"פ דין - מותר לאכול חמץ כסעודת שלמה בשעתו קודם ברכת המזון, ותוך שמחה וטוב לבב".

והנה לכאורה צריך עיון, דלמרות שאיסור אכילת חמץ לא קשור לקדושת היום, אך מ"מ ישנו איסור מוקצה ביו"ט (סי' תמ"ו), ואף שמותר עכשיו החמץ באכילה, אבל בבין השמשות הוא היה אסור, ומגו דאתקצאי לביה"ש איתקצאי ליומא כולא (מתוך שהוקצה בבין השמשות הוא נשאר מוקצה לכל היום), וא"כ איך ניתן לאוכלו קודם הבדלה?



ואין לומר שאיסור מוקצה מותר קודם הבדלה, שכן אדמוה"ז בסי' רצ"ט סעי' י"ט פסק בזה להחמיר, וז"ל: "אבל האנשים אסורים אפילו בטלטול הנר וכיו"ב קודם שיבדילו בתפילה או שיאמרו המבדיל".

ואין לומר שע"מ לאכול חמץ בסעודת משיח צריך להבדיל בדיבור, (ובלא"ה הרב הקונה את החמץ מהגוי צריך להבדיל קודם), שכן פסק אדמוה"ז בסימן קפ"ח סוף סעי' י"ז: "אם הבדיל על שולחנו דינו כהתפלל ערבית ושוב אינו מזכיר של שבת בברהמ"ז, ואם אמר המבדיל בין קודש לחול בלבד בלא כוס כמ"ש בסי' רצ"ט יש להסתפק וכו' ולפיכך שב ואל תעשה עדיף", יוצא א"כ שהמבדיל אפילו בדיבורו אינו יכול להזכיר יעלה ויבוא בברכת המזון, ובלאו הכי יש לדון באם הוא יכול להמשיך לאכול חמץ אחרי שהבדיל בדיבורו לפני הבדלה.

ולכאורה אולי יש לומר שכיון שהחמץ בפסח הוא מכור לנוכרי, וא"כ למרות שהיה אסור בבין השמשות אבל בזמן זה הוא היה שייך לנוכרי, ומיגו דאתקצאי זה דבר התלוי בדעת הבעלים ולבעלים הנוכרי זה לא היה אסור.

אך לפי זה לכאורה קטניות שאינם נמכרים לנוכרי והם כן בבעלות ישראל, ואנחנו הרי מקפידים לא לאכול גם באחש"פ קטניות, ואם כן שייך בזה איסור מוקצה, ואכן קטניות שהיו שלך בבין השמשות יהיו אסורים בסעודת משיח אחרי צאת הכוכבים, אא"כ נוכרי הביא לנו קטניות בזמן זה.

ואולי עוד אפשר היה לומר, שבכלל אין כאן איסור מוקצה שכן באחש"פ איסור חמץ הוא רק משום ספיקא דיומא, וא"א האיסור בבין השמשות הוא מצד יום העבר ובזה לא אומרים מיגו לאתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולא יומא, כמו שמצינו בסי' תקט"ו בנוכרי שהביא דורון לישראל ביו"ט ראשון מותר ביו"ט שני לא אומרינן כיון שהיה מוקצה בביה"ש הוא מוקצה לכל היום (וגם לדיעה האוסרת שם, האיסור הוא מצד שמא יאמר לנוכרי שיביא לו ביו"ט ראשון כדי שימחר אכילתו בליל מוצאי יו"ט).

אך לפי זה, לכאורה באה"ק בסעודת משיח בשביעי של פסח יהיה אסור לאכול חמץ אחרי צאת הכוכבים משום מוקצה.

ואולי ניתן לבאר בהקדם דיוק מלשון אדמוה"ז בסימן תצ"א הנ"ל: "ומה שאסור בעשיית מלאכה קודם ההבדלה אינו מחמת קדושת יו"ט אלא שחכמים אסרוהו מטעם שנתבאר בסי' רצ"ט", ושם בסעי'



ט"ו כתב בזה"ל: "אף על פי שיצא השבת והוסיף מחול על הקדש אסור לאדם שיעשה חפציו קודם שילווה את המלך, דהיינו שיבדיל או על הכוס או בתפלה", (וכפי שדייק בזה הגה"ח הרב אברהם אלאשוילי בקובץ הערות וביאורים תתשס"ח), כלומר אין כאן כלל איסור מצד קדושת שבת או יו"ט אלא יש חיוב על האדם - הגברא ללוות את המלך, דין בליווי המלך, וזהו גם הדיוק בלשון רבינו שם "אסור לאדם שיעשה חפציו" גם איסורי דרבנן, שכן אל לו לאדם להתעסק בצרכיו לפני לוי המלך.

לפי זה אולי ניתן לומר שהיות וסעודת משיח היא המשך לסעודת יו"ט, אכילת חמץ אפילו באה"ק בשש"פ וה"ה קטניות בחו"ל למרות שהיו מוקצה בביה"ש אין זה כלל בכלל עשיית צרכיו ומותר ואדרבא זה חלק משמחת יו"ט וכמו שאמר כ"ק אדמו"ר בהתוועדות הנ"ל, "מותר לאכול חמץ כסעודת שלמה בשעתו קודם ברכת המזון, ומתוך שמחה וטוב לבב", ולמעשה יש לעיין בכל הנ"ל, ובמיוחד כפי שכ"ק אדמו"ר בעצמו אמר באותה התוועדות "ולא ראיתי הנהגה זו אצל רבותינו נשיאינו".



שער

נגלה

בגדר קשר של קיימא והמסתעף

הרב יצחק שיח' זלוטניק
קהילת דוד רביעי' - מוסקבה, רוסיה

א.

מתני' (מס' שבת קי"ט): "ואלו קשרים שחייבים עליהם קשר הגמלים וקשר הספנים וכשם שהוא חייב על קישורם כך הוא חייב על היתרם ר"מ אומר כל קשר שהוא יכול להתירו ביד אחת איו חייבים עליו".

וברש"י ד"ה ואלו קשרים: "המנוין באבות מלאכות דקתני הקושר והמתיר קשר של קיימא שאינו מתירו לעולם דומיא דקושרי חוטי יריעות הנפסקות".

ובד"ה כך הוא חייב על היתרן: "כדילפי' בכלל גדול (לעיל דף ע"ד): מציידי החלזון שנצרכים לפרקים להתיר קשרי רשתות הקיימות כדי לקצרן או להרחיבם".

והנה הגמ' דלעיל [עד:]: מביאה דלמסקנא ילפינן קושר ומתיר מציידי חלזון, וצ"ע.

ומה שנראה לבאר דס"ל לרש"י דקשר של קיימא דמחייבי עליה מדאו' הוא קשר לעולם ממש דלא הולך להתירו כלל [וכמוש"כ רש"י כאן בכמה מקומות וכן בעירובין צז.]. ואת זה ילפי' מקושרי חוטי היריעות הנפסקות דלעולם אין מתירם ואיכא קשר נוסף דחשיבא של קיימא, דאמנם הוא לא לעולם ממש דהוא קשר של ציידי חלזון ומהא ילפי' מתיר. ומה דא"א ללמוד את קושר מהא כיוון דסוף סוף זהו קשר שאינו לעולם ממש דלפרקים מתירים אותו, אך מתיר ילפי' מהא כיון דלא ידוע מתי יתיר את הקשר, וא"כ כלפי מתיר שייך שפיר למיקרי לקשר כזה קשר של קיימא.

נפקא דלדעת רש"י בעינן ב' תנאים להתחייב בקשר מדאו' א) דהקשר מצד עצמו עומד לעולם ב) דדעת האדם שלא להתירו לעולם [וכ"כ הריטב"א] דאם הקשר מצד עצמו חזק אמנם מתכוין לפותחו בו ביום מותר לכתחילה וכן אם הקשר חלש ומתכוין שיהיה לעולם אי"ז קשר של קיימא, ואם קשר לזמן מסוים אסור מדרבנן.



ויש לדון מהו משך הזמן.

ברש"י ד"ה בדחומרתא דקטרי אינהו: "אלו סנדלים של שאר אנשים שאין רצועות קבועות בהם ע"י אומן אלא הם עצמם קושרין אותם בחומרתא בעלמא וקושרין ומתאימים ופעמים שמתקיים שבת או חודש" וברש"י ד"ה דנפקי בי תרי כ' "הלכך בכל יום קושרו ומתירו". דמצד אחד נראה דמשך הזמן הוא שבוע ומצד ב' נראה דיותר מיום חשיב קשר של קיימא. ובאמת הרמ"א (סי' ש"ז ס"א) הביא דדעת הכלבו וההגה"מ אם משאיר ליותר מיום אחד חשיב קשר של קיימא ולדעת הטור והמרדכי דמשבוע ואילך חשיב קשר של קיימא מדרבנן. בשו"ע אדה"ז הביא דעה דבעינן קשר דמתקיים ז' ימים.

דעת הרמב"ם (הלכות שבת פ"י ה"א) דכדי להתחייב בקושר בעינן ב' תנאים: א) קשר של קיימא ב) מעשה אומן, ואי קשר קשר של קיימא ואינו מעשה אומן או קשר שאינו של קיימא אומן פטור אבל אסור מדרבנן ואם הקשר אינו קיימא ואינו מעשה אומן מותר לכתחילה.

ב.

והנה בעצם הגדרת מלאכת קושר צ"ע דמ"ש ממלאכת תופר דבשניהם לכאורה מחבר ב' דברים.

ומה שנראה בזה דהנה יש לחקור האם קושר ענינו במחבר בין ב' דברים ונעשה לדבר אחד או דילמא קושר ענינו במחבר בין ב' דברים ונשארים ב' דברים נפרדים מחוברים ואגודים יחד ולפי זה אפשר לומר דקושר אע"ג דחיבור ביניהם הם נשארו מופרדים אך תופר ענינו דע"י החיבור הכל נהפך למקשה אחת.

אמנם יקשה ממה שכתב הסמ"ג דקשר בראש חוט חייבים עליו מדאורייתא יוצא דחייב אע"ג דלא חיבר בין ג' דברים ואינו נראה דהחיוב דקושר הוא מטעם שונה.

ואשר נראה לבאר בזה דאיסור קושר אין ענינו חיבור ב' דברים אלא עשיית הקשר עצמו הוא המלאכה ואף דע"ז לא מתחברים ב' דברים. והנפק"מ באופן שניתק החוט לא במקום הקשר, דאם עניין קשר הוא חיבור ב' דברים והתרה זה החזרת ב' הדברים להיות מופרדים, חשיב התרה, אמנם אי גוף הקשר זה המלאכה, בעינן שיתיר הקשר ואם ניתק לא חשיב מתיר.



אמנם על זה יקשה מה שפסק הרמב"ם [בשם הירושלמי] דינא
ההפותר חבלים חייב משום קושר ואע"ג דלא עשה שום מעשה
קשירה אלא אגד מספר חוטים להיות חבל וצ"ע.

ואולי אפשר לדעת הירושלמי דקושר עניינו חיבור בין ב' דברים
כמו צד א' בחקירתנו.

ג.

הט"ז (סי' שי"ז ס"ק א) מבאר את פלוגתת רש"י והרמב"ם ומבאר דעת
רש"י אין דין קשר תלוי בחוזק בקשר ומעשה אומן אלא בדעתו של
האדם הקושרו דאם התכוון לקשור לעולם - חייב חטאת ואם התכוון
לזמן פטור אבל אסור ואם התכוון לפותחו בו ביום מותר לכתחילה.

והקשה עליו הביאור הלכה [שם ד"ה הקושר] דא"כ בקשר הגמלים
והספנים אם התכוון להתירו ביומו מותר לכתחילה. אלא ביאר
הביה"ל דכל קשר דדרך העולם להשאירו לעולם לא אזלינן בתר
דעתיה.

ולפי"ז תירץ את קושיות האחרונים מציצית ותפילין ונימא של
כינור מדוע אסור לקושרן ולהתירן בו ביום הרי זה לא חשיב קשר
של קיימא.

ולענ"ד לא יקשה קושיית ביה"ל על הט"ז דאפשר לומר לרש"י
דקשר הגמלים והספנים אין מהותו רק בסוג בקשר אלא זה שאין
פותחים אותו לעולם ואם יקשור קשר גמלים וספנים אדעת להתירו
ביומו אי"ז קשר ספנין כלל דכל מהות הקשר שאין פותחין אותו
לעולם.

ואפשר לחדש יותר דכל קשר שע"י נוצר דבר חשיב נמי קשר
של קיימא אע"ג דבדעתו לפותחו ביומו ולפי זה לא יקשה קושיות
האחרונים מציצית ותפילין ונימא דכל אלו הדברים דחשיב קשר
גמור בעשייתן גבי המצווה וא"כ חשיב קשר לענין שבת וכן הביא
המנחת חינוך בשם הגהות הטעם המלך (מוסך השבת מלאכת קושר),
דאף אם עשה בתפילין קשר שאינו של קיימא אי הוי קשר לענין
תפילין הוי קשר לענין שבת.



ד.

נחלקו הראשונים האם ר"מ לפרש דברי חכמים אתא או לחלוק. דעת הרמב"ם בפירוש המשניות וכן הרע"ב דר"מ פליג אדרבנן וס"ל דכל קשר שאפשר להתירו ביד אחת אין חייבים עליו ואפי' דהוי לזמן ומעשה אומן, אמנם הריטב"א כתב דר"מ לפרש דברי חכמים אתא דכדי להתחייב מדאורייתא בעינן ב' תנאים, דהקשר יהא קיים לעולם, ובאי אפשר להתירו ביד אחת. דהיינו קיים בעצמו לעולם.

ובתוספתא (פי"ג הט"ז) נראה דר"מ לפרש בדברי חכמים אתא דכ' זה הכלל כל שיכול לפותחו באחת מידי ושל קיימא וכו' אין חייבים עליו אמנם הרמב"ם יבאר דכל התוספתא אליבא דר"מ ופליג.

ה.

השלטי גיבורים (ס"א) כ': "דקשר אומן לא נתברר לי היטב היאך הוא מיהו נראה מלשון האלפסי הוא קשר שקושרים אותו הדיק היטב, ומכאן נ"ל שיצא אזהרה שכשקושרים שני קשרים זה ע"ג זה שאין מתירים אותו בשבת ואע"פ שההוא קשר עשוי לקשור ולהתיר בו ביום ואינו קשר של קיימא וכו' משום קשר אמיץ. אך לדעת רש"י והראש הקושר ב' קשרים במקום שעשוי להתיר בו ביום מותר לכתחילה. משום דלא הוי קשר של קיימא. אמנם עניבה ע"ג קשר אף לדעת הרמב"ם מותר לעשותו בשבת אם דעתו להתירו בו ביום כיון דלא הוי מעשה אומן ואם אין דעתו לפותחו אלא לאחר ימים רבים אסור לעשותו בשבת. ובעניבה ללא קשר נעל מותר לעשותו לכתחילה אע"פ דיכול להתקיים ימים רבים כיון דלא חשיב קשר כלל". עכ"ל.

אמנם הרמ"א בשם האגור (שם ס"ה) כ' עניבה מותר דלא קשר הוא ואפילו אם עשה קשר אחד למטה נוהגים בו היתר. וכ' המשנה ברורה (סי' כ"ט) דדוקא אם בדעתו לפותחו בו ביום מותר אך אם בדעתו לאיזה זמן כגון בלולב וכדו' אסור לעשות קשר אלא עניבה בלבד, וכן יש לנהוג. וביה"ל כ' דעניבה מותר אפי' מהדקו היטב ודעתו שתתקים שם לעולם. (ומיירי בעניבה בלבד ולא בעניבה ע"ג קשר).



להלכה

להלכה כתבו הפוסקים להחמיר כב' השיטות שיטת הרש"י והרא"ש ושיטת הרי"ף והרמב"ם דחייש' למעשה אומן ואף אם לא הוי קשר של קיימא נעל ובמקום דליכא מעשה אומן אלא קשר של קיימא בלבד.

במעשה אומן יש לדון אי הוי סוג קשר מסוים או חוזק הקשר (שלטי גיבורים הנ"ל) ובזמנינו דלא בקיאים במעשה אומן חייש' לכל קשר מהודק.

ולכן חייש' לקשר ע"ג קשר אפי' לזמן קצר משום דהוי קשר אמיץ. קשר עניבה לא חשיב קשר כלל ולכן מותר לעשותו בשבת וכן עניבה ע"ג עניבה. אע"ג דמתכוין שישארו לזמן ארוך ואפי' במהדקן היטב.

עניבה ע"ג קשר הבאנו מחלוקת הפוסקים בזה לעיל, ולמעשה פוסק המשנה ברורה להחמיר בזה ולכן דעתו שיתיר באותו יום וה"ה בעניבה שלנו דצריך להתירה בו ביום.

קשר ע"ג עניבה ע"ג קשר לדעת הארחות שבת מותר לעשותו בשבת ולדעת השש"כ רק אם מתירו ביומו משום דדמי לקשר ע"ג קשר.

(כל הפוסקים למעט האחרון הם להלכה גם לדעת השו"ע אדה"ז או"ח סי' שיי"ז).



גדר האב וזכותו בקידושי בתו

הרב אברהם שייח' זקס

מוסקבה, רוסיה

בעניין קידושי אב את בתו קטנה, איתא בגמ' קידושין¹: "האב זכאי בבתו בקדושיה, בכסף בשטר ובביאה", מנלן דמיקניא בכסף, וכסף דאבוה הוא? אמר רב יהודה אמר רב: דאמר קרא "ויצאה חנם אין כסף" - אין כסף לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר. ומאן ניהו - אב. ואימא לדידה! ופרקינן הכי השתא?! אביה מקבל קידושיה, דכתיב: "את בתי נתתי לאיש הזה", ואיהי שקלה כספא!?"

המפרשים בסוגיין נחלקו בפ' דברי הגמ', וביסוד מחלוקתם - גדר זכות האב בקידושי בתו. בכללות ניתן לחלקם לג' אופנים: א. בעלות מלאה על הבת, ב. בעלות על הקניין, ג. שליח של הבת.

א. דעת רש"י

רש"י (ד"ה ואיהי) מבאר סברת הגמ': "בתמיה, אפשר שעל חנם זיכהו הכתוב בקבלת קדושיה". מדבריו עולה שהסברא שכסף הקידושין לאב היא נסיבתית, דמסתבר לומר שאם הכתוב זיכהו בקבלת קידושין, הוא גם זיכה אותה בכסף הקידושין. העולה מדבריו, שאינו סובר שיש לאב זכות יסודית בכסף מכח בעלותו עליה, אלא רק כי התורה רצתה שהאב יזכה בכסף.

וכמו"כ נראה דאינו סובר שהאב הוא שלוחה של הבת², כדמוכח מפירושו על דברי הגמ' בדף מד. "קידושין דמדעתה אביה ולא היא"

1. דף ג.

2. ויש שרצו להוכיח מהא דרש"י לא גרס ליה כפי' התוס' (שמביא מהירושלמי) בעניין קידושי ביאה שהאב יכול לקבל שכר על מסירתה, אלא פי' דמוסרה לביאה ע"כ ותו לא, משום שדסבר שהאב הוי שליח בלבד ומשו"ז אין בכוחו לדרוש ע"כ שכר. אך לפי מה דהבאנו בסמוך בפ' דברי הירושלמי נראה שאין זה מוכרח, משום דהאב אינו כשליח רגיל ויכול לקדשה בע"כ בביאה, ופשוט שיוכל לעכב הקידושין בעד מומן, ומצד פשיטא דמילתא רש"י לא ראה צורך להזכיר זאת.



ופירש"י: דבעינן דעת מקנה", היינו שהאב נחשב המקנה ולא שליה גרידא.

אך לפ"ז יש להקשות מדבריו בדה ה. בעניין השקו"ט אי מצינו כסף באישות בע"כ, דמבאר שמצינו כסף קידושין בע"כ: "כגון אב מקבל קידושין לכת קטנה". (ומקושיית התוס' עליו) משמע דסובר שקידושי האב לבתו נחשבים בעל כרחיה, היינו דישנה מציאות נפרדת של הבת ואינה לגמרי תחת בעלותו של האב. אם כן יש להבין מהי ההגדרה של זכות האב לשיטת הרש"י?

וכדי לבאר שיטתו נראה דניתן לדייק מפירושו לדברי המשנה "האב זכאי בבתו... בכסף בשטר ובביאה", וז"ל: שהכסף יהיה שלו, והוא מקבל השטר, והוא מוסרה לביאה על כרחיה לשם קידושין בעודה נערה. מהא דמחלק בלשונו בג' הקניינים⁴ (בקניין כסף כתב שהכסף שלו, היינו שזכאי בו, בקניין שטר כתב שהוא מקבל השטר, ובביאה כתב שהוא מוסרה לביאה על כרחיה) נראה שלדעתו זכות האב היא בקנייני בתו, ובכל קניין גופא באופן שונה: בכסף הוא זכאי מהא שהוא הבעלים על מעשה הקניין (שנפעל ע"י נתינת ממון), ובשטר שעיקרו הוא המילים הכתובים בו קמ"ל שהוא מקבל השטר למרות שהיא המתקדשת משום שהוא הבעלים על קניין זה, ובביאה מחדש שאינו בעלים רק לקבל קניין עבודה אלא זכותו בגופה ממש (דלא כפי' התוס' עפ"ד הירושלמי), היינו שבעלותו בקניין זה הוא גם על גופה, דכופה אותה לביאה אפי' בע"כ.

מכך שרש"י חילק בדבריו משמע שאינו סובר שהאב הוא בעלים ממש של בתו⁵, דא"כ ל"ל לפרט בכל קניין מהות הזכות שלו? הרי פשיטא שאם הוא בעליה והיא כממונו, זכאי הוא בכל קנייניה!

3. דף ה. ד"ה שכן ישנה בע"כ: כיון דאב במקום בתו קאי אין זה חשוב בע"כ כיון שהוא מדעתו של אב.

4. יעויין גם בשטמ"ק כתובות דף מו: ואפשר דלהכי כתב רש"י ז"ל בקדושיה בכסף. שכסף קדושיה שלו. ע"כ. ולא הוה סגי במאי דהוה תני בקדושיה דהא כבר תני בהדיא בריש קדושין הנהו קדושין אלא משום דאיכא לאפלוגי בינייהו ואינן דומין זה לזה וכדפרש"י להכי פריט ותני בכסף בשטר ובביאה כנ"ל.

5. אך עיין בקונטרסי שיעורים קידושין (להגאון ר' ישראל זאב גוסטמן, ר"י תות"ל בני") דמאריך לבאר דעת רש"י כפשוטה דהאב הוא הבעלים על בתו ומכאן זה זכאי בקידושיה. ודברי רש"י "אפשר דעל חנם זכהו הכתוב כו" מפרש דהו"א לומר שהאב הוא רק שליח הבת, ולכן הכסף יהא לדידה, וע"כ עונה הגמ' בתמי':



אלא דרש"י ס"ל שהאב בעלים על קנייני האישות של בתו. ויש להוכיח זאת מקושיית הגמ' בכתובות⁶ על המשנה דהאב זכאי וכו', "שטר וביאה מנא לן? אמר קרא: "והיתה לאיש אחר", איתקוש הוויות להדדי". דלכא' אם זכות האב על קידושי בתו הוא מכח הבעלות שלו על בתו, מדוע צריך פסוק מיוחד לכל קניין בנפרד? אך לפי ביאורו של רש"י העניין מובן, משום שבעלות האב היא על כל קניין בנפרד ולא בעלות כללית על הבת.

ולדבריו יש לבאר את שאלת הגמ' "ואימא לדידה" כך: דהו"א דבקידושין אין גדר קנין כסף באישות ככסף בשאר קנינים, אלא הוי כסף דעביד "קיצה" ו"כסף עביד אישות"⁷, דהגם דהאב הוא הבעלים על הקניין אבל המתקדשת היא הבת, ויש סברא לומר שהכסף יותן לה,⁸ קמ"ל דכיון דהאב הוא הבעלים על קניין הקידושין צריך שיותן לו הכסף, דאתו נעשה הקידושין.

ב. דעת הריטב"א

אך הריטב"א מפרש סברת הגמ' אביה מקבל קידושיה כו' באופן שונה: פי' כיון דזיכתה לו תורה שרשאי לקדשה בע"כ ושלא מדעתה איהו חשיב מקנה ובעל דבר וכמונא היא חשיבה בענין זה וכיון דאיהו הוי מקנה לא סגי דלא להוי כספא דיליה דאי איהי שקלא כספא איהי חשובא בעל דבר ואין האב אלא כשליח וא"כ האיך אפשר לו לקדשה בע"כ. עכ"ל. היינו דלשיטתו טעם הזכות של האב בכסף קידושי בתו אינו מסיבה צדדית, אלא מוכרחת המציאות - משום שהאב הוא המקנה והבעלים עליה, חייב להיות שהכסף יהיה שלו.

הכי השתא! שאינו מסתבר לומר שכל הזכות שהתורה זיכתהו היא רק 'על חנם' כלומר שיהיה רק שליח שעושה מעשיו עבור המשלח ללא כל רווח, אלא וודאי הוא הבעלים ממש. ולדבריו דעת הרש"י היא כדעת הריטב"א דלקמן.

6. דף מו:

7. דברי רש"י בדף ד:

8. ולהוסיף: דבדף ד: רש"י מבאר ההו"א דהגמ': "היכא דיהבה ליה איהי לדידי וקידשתו הוי קידושין" כפשוטם, משום ד"מה לי כסף דידיה מה לי כסף דידה", למרות שלא מצינו כן באף קניין כסף אחר, כקושיית הפנ"י: תימה דלא אשכחן כהאי גוונא בכל הקנינים אלא דוקא הקונה נותן להמקנה והא האשה היא המקנית עצמה והאיש הוא הקונה.



וביארן בדבריו דאינו סובר כרש"י משום דלשיטתו אין די בכך שהאב הוא בעלים על זכות ההקנאה⁹ בלבד כדי לזכות בכסף הקניין, אלא עליו להיות בעלים גמורים של הבת כדי שהכסף יהיה שלו, ואילו רש"י יסבור שדי בכך שהאב בעלים בזכות הקניין כדי שהכסף יהיה שלו.

וכמו"כ הם חולקים בזכות האב בביאה דבתו, דלרש"י החידוש שהאב זכאי למוסרה לביאה משום שאינו בעלים על גופה אלא על קניין ביאה, אך לריטב"א שסובר שהוא בעלים ממש, האב זכאי בקבלת כסף על מסירתה לביאה, משום שהיא כחפצו וממונו דאב וזכותו לקבל על כך כסף בתמורה.

ולדבריו יש לבאר את שאלת הגמ' "ואימא לדידה" כך: בהו"א חשבנו שזכות האב בקידושי בתו מתורת שליחות, ועל כן זכותה לקבל כסף הקידושין, ומסיקה הגמ' מהא דאביה מקבל קידושיה אפי' בע"כ, דמוכרח שאין זה מתורת שליחות אלא משום דהוא בעלים עליה.

אך לכאורה קשה להבין דברי הריטב"א כפשוטם, דלפי סברתו זה שהכסף שייך לאב ש"מ שהוא הבעלים על בתו (דאל"כ מוכח שהוא רק שליח). אם כן האיך בנערה מציינו ההו"א ש"תקדיש איהי נפשא ותשקול כספא", הרי לסברת הריטב"א אם היא מקבלת את הכסף ש"מ שהיא הבעלים על האישות, וא"כ האם שייך לומר שגם היא וגם אביה בעלים ורק אחד מהם יזכה בכסף? לו מדובר היה בשדה של שני שותפים, האם ניתן יהיה לומר שאם אחד השותפים מכר את השדה כל הכסף שייך לו?

ואולי ניתן לפרש דברי הריטב"א בהגדרה שונה: דגם לשיטתו אין האב בעלים ממש של בתו, וגם 'אישות' הבת אינה שייכת לו, אלא הפי' "איהו חשיב מקנה ובעל דבר" היינו שיש לו כח ההקנאה בקידושי הבת, וכיון שהוא המקנה מגיע לו כסף הקניין, משום דכסף מאת הקונה מגיע למי שהקנה לו¹⁰.

מה המשמעות של "בעל דבר"? לו יצויר שהאב יקצוץ עם הבעל מנה תמורת הקידושין [בקניין סודר, עי' בתוס' רי"ד ור"ן] ולא שלם

9. גדר זה מובא בנדרים מח: "קני על מנת להקנות".

10. כעין זה מציינו בדיני ממונות בהמוכר את שאינו שלו דהכסף בכל זאת מגיע לו.



הבעל, מי תובע את הבעל לבי"ד. ורק האב שהוא 'המקנה' בעל הדעת הוא הבעל דבר. וזהו כונת הריטב"א "כממונא חשיבא לענין זה" ז"א דבדרך כלל "בעל הממון" הוא יש לו כח ההקנאה, ובענין דידן לאב יש "כח ההקנאה ובע"ד" כמו בעל ממון. ולפ"ז, אין הפשט בדבריו דזה שהתורה זיכתה לו לקדשה בע"כ ושלא מדעתה לכן הכסף שייך לו, זו הוכחה לכך שהוא בעלים ולא שליח, אלא זו סיבה. היינו שמשום שהוא נק' בעלים על ההקנאה שלה מן הראוי שהכסף יהיה שלו בעל הקניין.

ולפי זה ניתן ליישב דברי הגמ': תקדיש איהי נפשא ותשקול כספא, דבאותו אופן דלאב יש כח ההקנאה לבעל, כמו כן נאמר שגם לנערה יש יד להקנות עצמה לבעל, ומי שפעל את הקניין יקבל את הכסף. אך אין הכוונה שהכסף בא בתמורה לבעלות על האישות כי זה ודאי אינו אפשרי בתרתי כנ"ל.

ג. דעת התוס' ע"פ הירושלמי

תוס' ד"ה האב זכאי, מביא פי' הירושלמי "שיש לו זכות בביאה שנותנים לו שכר לקדש בביאה", היינו שלדעתו הזכות דאב בבתו היא לענייני ממון (ככסף כפשוטו, בשטר שהנייר שלו, ולדברי המאירי ראוי הוא לצור ע"פ צלוחית) שהאב מקבל כסף על המסירה לביאה.

וכתבו ע"כ באחרונים¹¹ דנראה דלעת הירושלמי מוכחא מילתא דאין מדובר כאן בזכות מגדר שליחות. משום שמדבריהם משמע שהשכר שנותנים לאב לקדש בביאה הוא תשלום על עצם המסירה לביאה, היינו, משום שהוא הבעלים של הבת מגיע לו שכר על מסירתה לקידושי ביאה, כמו בכל חפץ אחר שהוא הבעלים שלו. דאילו היה הוא שליח (בעל זכות לקדשה בע"כ), זהו פשוט שזכותו לדרוש כל תנאי שירצה עבור זה, ואם כן עיקר הדין שיכול למוסרה לקידושין בע"כ מגלם בתוכו את הזכות לדרוש ע"כ תשלום, ומדוע יש צורך לפרט שהוא זכאי בכסף שטר וביאה?

וכן מדברי התוס'¹²: "כיון דאב במקום בתו קאי אין זה חשוב בע"כ כיון שהוא מדעתו של אב", משמע דדעתו שהאב מהווה בעלים

11. ברכת שמואל סי' ג'.

12. דף ה. ד"ה שכן ישנן בע"כ.

גמורים של בתו, עד כדי כך שדעתו היא דעתה, ואין מושג של בע"כ בקידושי קטנה.

ד. דעת הסוברים שהוא שליח

בריש פרק שני דקידושין, בסוגיא העוסקת ב'מצווה בו יותר מבשלוcho', נחלקו המפרשים אי אמרינן מצווה בו יותר מבשלוcho באב המקדש בתו:

הב"ח (מדויק מל' הטור) כתב דגבי אב ליכא מצווה בו יותר מבשלוcho. והא דאמרינן האיש מקדש את בתו נערה בו ובשלוcho, אינו לדויק דמצווה בו, אלא לדיוקא אחרינא אתי - בו ובשלוcho אין, בה ובשלוcho לא). וז"ל¹³: וכאן גבי אב דליכא אפילו מצוה כיון דאינו מקדש לעצמו צריך לפרק דלדיוקא אתא בו ובשלוcho אין בה ובשלוcho לא. . ומשמע דאין מצוה באב עצמו יותר מבשלוcho". היינו דלדבריו אין זו מצווה המוטלת על האב ולכן אין מצווה דיעשה דווקא בעצמו.

ובתפארת יעקב מוסיף: "גם לא ידעתי מאי מצווה בו יותר מבשלוcho דאיהו נמי שליח דבתו הוא". היינו דלדבריו מובן היטב דעת הב"ח שהאב משמש שליח לבתו לקדשנה וע"כ אין בו יתרון לגבי שלוחו.

ורבים חלקו על דברי הב"ח ובהם המהרי"ט דכתב שודאי מצווה בו יותר מבשלוcho דקס"ד דאב כשליח דבת הוי ולא שייך לומר דמצווה בו, קמ"ל דאב דמצוה עליה דאב רמיא ומצוה בו. ומוכיח זאת מדברי הגמ' בדף ס"ד: גבי המקדש בתו סתם אין הבוגרת בכלל, דלא שביק איניש מצווה דרמיא עליה ועביד מצווה דלא רמי עליה. וכן בגמ' כתובות¹⁴ אמרינן בתו נמי מצוה איכא דכתיב "ואת בנותיכם תנו לאנשים", דמצווה היא דניתיב לה נדוניא כי היכי דנקפצו עליה, אלמא מצווה דיליה הוא. וכן כתבו מפרשים רבים¹⁵.

13. אבן העזר סי' ל"ה ס"ק ה'.

14. דף נב:

15. טיב קידושין, המקנה ערוה"ש ועוד. המאירי מחלק בין נערה לקטנה, משום ד"אסור לאדם לקדש בתו קטנה", ולכן המצווה בנערה בלבד, וז"ל: אלא שבנערה אין לאב בקבלת קדושה הן על ידי עצמו הן על ידי שלוחו שום נדנדו עבירה אלא שמצוה בו יותר מבשלוcho.



והנה, לסברת התפארת יעקב שהאב הוא שליח, יוקשה¹⁶ אמאי יכול הוא לקדשה בעל כרחיה? וכן "אי בעי מסר לה למנוול ומוכה שחיזי" ואם הוא אכן שלוחה תוכל היא לטעון 'לתקוני שדרתיך ולא לעוותי'¹⁷.

אלא ודאי י"ל דגדר שליח זה אינו כדרך הרגיל והראי' מכך שמצינו להדיא שליחות בע"כ בגירושין¹⁸, כמובא בגמ'¹⁹: "שליחות לקבלה נמי אשכחן בעל כורחה, שכן אב מקבל גט לבתו קטנה בעל כורחה". היינו שהגמ' מבינה ששליחות דאב יוצאת מגדר שליחות רגילה. אי מצד גזה"כ או שדינו כאפוטרופוס שיכול לחוב ע"מ לזכות, ועוד צ"ע.

ויש להוסיף דלשיטת הסוברים שהאב שליח דבתו, יש בזה מצ"א ביטוי לתוקף הקידושין יותר מאם נאמר שהוא בעלים וכו'. דהנה כידוע במעשה הקידושין מצינו ב' עניינים שנפעלים ע"י קידושי הבעל²⁰: א. מעשה הקניין הממוני, ב. חלות הקידושין, האיסור, והנה, בעלות האב על בתו (אי כבעלים ממש ואי כבעלים על הקניינים בלבד) היא בפנ הממוני (וכדברי הריטב"א דלעיל) ובזה שמוסרה לקידושין ה"ה פועל חלות הקניין, אך לא שייך למימר שהוא פועל האישות שבה לאוסרה, משום שסוכ"ס הבת היא זו שנאסרת וחלות האיסור הוא עליה ולא על האב. אך אם נאמר שהאב הוא שלוחה, אזי הוא פועל עמה גם חלות האיסור (מצד שלוחו של אדם כמותו).

ואולי לפ"ז יש ליישב בדרך אפשר בשיטת הרש"י, שמצ"א מדבריו משמע שהאב הוא הבעלים על הקניין (כדמוכה לעיל) ומצ"ש בדף ה: משמע דסבר שהאב עושה הקידושין בע"כ דבת, היינו שהוא רק שלוחה והיא מציאות נפרדת. אך לאור האמור לעיל ניתן לחלק ולומר: מצד הקניינים הממוניים שבה הרי הוא בעלים ממש על

16. כהוכחת הריטב"א לדבריו: וא"כ האיך אפשר לו לקדשה בע"כ.

17. ואין לומר 'טב למיתב טן דו' כפי' התוס' בדף מא. ד"ה טב למיתב יעו"ש.

18. אך הריטב"א לשי' במס' גיטין ראה לחלק בין גירושין לקידושין. וק"ק דהרי זכות האב בגירושין נלמד במס' כתובות מז. בגז"ש מקידושין והאיך ניתן לחלק בזה דבגיטין הוי כשליח ובקידושין ה"ה בעלים? ובטעם החילוק כבר האריכו בזה האחרונים.

19. גיטין כא.

20. נתבאר גם בלקו"ש חי"ט עמ' 215, אם אמרינן שהעילה הוא הקניין או העילה הוא הקידושין. ייעו"ש.



ההקנאה, אך מצד חלות האיסור הרי הוא כשלוחה, וע"כ שפיר
קאמר "ואפ"ה קונה כאן ואף על כרחיה כגון אב מקבל קידושין לבת
קטנה", דבעניין זה הוא כשלוחה²¹.
ותן לחכם ויחכם עוד.

21. רעיון דומה הובא בס' קה"י שמחלק בגירושין ע"י האב. דלעניין הפקעת
האיסור הרי הוא כשליח שלה ולעניין הפקעת הקניין הרי הוא כבעלים עליה.



ביסוד תקנת בפני נכתב וכפני נחתם

הרב חנן שיח' טייכטל

ר"מ ומשפיע בישיבה

א. דברי רש"י שהתקנה לומר בפ"נ ובפ"נ הוא רק בשליח להולכה

תנן במתניתין: "המביא גט במדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם". ופירש רש"י², שדברי המשנה מוסבים על "השליח המביאו", "ושליח זה הבעל עשאו שליח להולכה". ומשמע מתוך דברי רש"י, שכל התקנה לומר בפני נכתב ובפני נחתם נתקנה רק לגבי השליח להולכה, משא"כ לגבי השליח לקבלה (שהאשה שלחה אותו לקבל את גיטה, ומתגרשת ממילא על ידי קבלתו) - לא נתקנה תקנה זו.

והחילוק ביניהם ניתן לבאר בפשטות, דכל מה שתקנו לומר בפני נכתב ובפני נחתם הוא דוקא בשעת הגירושין, והיינו שהתקנה הייתה לגרש דוקא עפ"י אמירה ועדות זו, וזה נעשה דין בגירושין. ולכן בשליח להולכה שהגירושין נעשים בזמן נתינת הגט לאשה, על כן שייך שיעיד בפ"נ ובפ"נ, אך בשליח לקבלה שכבר נתגרשה בקבלתו, שוב לא שייכת תקנה זו, ואין יותר טעם לומר בפני נכתב ובפני נחתם³.

ב. מתוך דברי הר"ן משמע שגם בשליח לקבלה שייכת תקנה זו

אך כשמעיינים בדברי הר"ן משמע דלא כנ"ל. דהנה כתב הר"ן לבאר דברי רש"י הנ"ל, וז"ל: "ונ"ל שכתב כן משום דאי הוי שליח

1. גיטין ב, א.

2. בד"ה צריך.

3. וכפי שיבואר להלן באות ג הסברא בזה.

לקבלה כיון שהאשה נתגרשה בקבלתו אינו צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם והיינו נמי דפרכינן בפ' המביא תניין עלה דמתני' דתנן האשה עצמה מביאה גיטה ובלבד שתהא צריכה לומר בפ"נ ובפ"נ אשה מכי מטיא גיטא לידה איגרשה לה דאלמא דכל שנתגרשה כבר אינה צריכה קיום הגט.

וטעמא דמילתא דכיון דמדינא לא צריך אלא מפני חשש שמא יבוא הבעל ויערער אין לחוש לערעורו אלא כשהוא נותנו לשליח הולכה לפי שבשעה שהגט יוצא מתחת ידו אינו גומר ומגרש עדיין ולפיכך חוששין שמא ימלך ויערער אבל כל שהוא נותנו לידה או ליד שליח לקבלה הרי בשעה שהגט יוצא מתחת ידו גומר ומגרש וכיון שאין לחוש שמא יבא ויערער הרי האשה מותרת לינשא אע"פ שלא נתקיים הגט דכל היכא דליכא למיחש לערעור דבעל אין האשה צריכה לקיומו של גט".

והיינו דמבאר הר"ן דמקור דברי רש"י הוא מהגמרא לקמן בדף כ"ד, דשם מקשה הגמרא "אשה מכי מטיא גיטא לידה איגרשה" דעל כן לא ניתן לומר בפ"נ ובפ"נ, ומכאן דכל שכבר נתגרשה האשה תו לא שייכא התקנה דבפ"נ ובפ"נ.

ובביאור הסברא בזה [הן בנדון דידן והם בגמרא לקמן] מבאר הר"ן, שמעיקר הדין אין צורך לומר בפ"נ, וכל הטעם שתקנו לומר הוא משום החשש שמא הבעל יבוא לערער אחרי הגירושין, ועל כן תקנו שהשליח המביא את הגט יאמר בפ"נ ובפ"נ ועי"כ לא יוכל הבעל לבוא ולערער (כי שוב לא נקבל את ערעורו). אמנם, כל מה שחששו הוא בשליח להולכה המביא את הגט, מאחר והבעל לא גירש עדיין בנתינת הגט לשליח, ויש לחשוש שלא גמר בדעתו לגרש ויבוא לערער, אך כשנתן הבעל את הגט לשליח קבלה או לאשה עצמה, אזי ומאחר וגמר בדעתו לגרש תו לא חיישינן שיבוא לערער.

והיוצא מדבריו שבעצם גם בשליח לקבלה היה מקום לתקן שיאמר השליח בפ"נ ובפ"נ, ורק משום שלא חיישינן שיבוא הבעל לערער לכן לא תקנו בפועל בשליח לקבלה שיאמר בפ"נ ובפ"נ. ולפי זה אין כל קשר בין עצם התקנה למעשה הגירושין עצמם, אלא אף לאחר הגירושין ניתן לומר בפ"נ ובפ"נ⁴, דלא כמבואר לעיל.

4. אך עיין לקמן באות ט שלדברי החת"ס בשיטת הר"ן, הנה גם בשליח לקבלה לא מועיל לומר בפ"נ ובפ"נ. אלא ששם הוא משום שנסתיימה שליחותו ועל כן



ג. ביאור שיטת הר"ן שתקנת כפ"נ וכפ"נ הוא

דין בקיום שטרות

ובביאור שיטת הר"ן ידוע לבאר⁵, ובהקדם, די ש לחקור מהו הטעם והיסוד לתקנת כפני נכתב וכפני נחתם, דניתן לכארו כב' אופנים:

א. דהוא⁶ תקנה שתקנו חכמים במעשה הגירושין, [וכנ"ל באות א], שתקנו חכמים שבכל גירושין הנעשים עם גט הבא ממדינת הים, ישנו דין מיוחד נוסף המעכב את הגירושין, והוא שיאמר השליח שהגט נכתב ונחתם בפניו. והיינו שאין זה מצד עצם הגט, שכל גט חיישינן בו שמא אינו כשר, אלא הוא דין במעשה הגירושין.

ב. שאין זה תקנה מיוחדת במעשה הגירושין, אלא זהו מדיני קיום שטרות, שתקנו חכמים שכל שטר הבא לפני בית דין, צריכים בית דין לקיימו, ואין עליו חזקת כשרות [ואף שמן התורה כל שטר שחתומים עליו עדים כמי הוי שנחקרה עדותם בב"ד], וכמו כן הוא בכל גט

שוב לא מועילה אמירתו [כפי שיבואר לקמן שם], משא"כ כאן איירי לענין עצם האמירה אם שייכת היא למעשה הגירושין או לא, ועל זה נתבאר בפנים שהתקנה עצמה אינה שייכת למעשה הגירושין.

5. 'עויין בחידושי רבי נחום אות א ואילך. שיעורי רבי שמואל אות א ואילך. ועוד רבים מהאחרונים.

6. כן סתם ג"כ בשר"ש ובחר"נ [ושם דכן נראה מהפנ"י ויבואר להלן], ולא מבואר בדבריהם דיו מה בכך. ואולי י"ל הטעם לזה: דמבואר בגמ' דחששו רבנן מערעור הבעל דלאחר זמן, ואז לא יהיו עדין מצויין לקיימו, ולכן תקנו שיאמר כפ"נ וכפ"נ ובכך לא תצטרך להביא עדים. והנה לפי סברא הא' אין כאן חשש מעיקר הדין שצריכים לחשוש עתה על הערעור דלאחר זמן, אלא דמאחר ועכשיו רוצה להתגרש, תקנו חכמים שהגירושין יהיו כדבעי, ולא יהיה מקום לערער עליהם. וכאילו נאמר שהגירושין עצמם 'תובעים' זאת. אך מאחר וסו"ס אין זה מעיקר הדין, לכן אם כבר נתגרשה בלי אמירה זו - ה"ה מגורשת, ואף אין צורך יותר (ולא תקנו) באמירה זו כי אין 'דורש' לזה.

ובסגנון אחר י"ל, דכל זמן שלא נתגרשה ה"ה בחזקת אשת איש ועל כן כשרוצה להתגרש חיישינן לערעור הבעל דלאח"ז דמעמידים אותה על חזקתה, אך לאחר שנתגרשה נעשית בחזקת מגורשת, ואזי אדרבה מעמידים אחזקתה שהיא מגורשת ואין חיישינן לערעור הבעל דלאח"ז, ולכן לא תקנו לומר לאחר הגירושין. [ולהעיר דאלימא חזקה זו (דמגורשת) דאפילו כאשר אין לה לא גט ולא עדים, פסק הרדב"ז (בשו"ת שלו תשובה א'שט"ז) שמוותרת להינשא הואיל ומוחזקת לגרושה, וכ"ש הכא שהגט כאן לפנינו ומוחזקת גרושה שלא חיישינן לגירושה].

הבא ממדינת הים. ועל כן תקנו לומר בפני נכתב ובפ"נ והוי כאילו נתקיים בחותמיו, אך בארץ ישראל הקילו משום עיגונא ולא הצריכו לומר בפ"נ ובפ"נ [והעמידו את הגט על כשרותו שמן התורה] מאחר ועדים מצויין לקיימו. ולפי זה גם אם נשאת, אינה יכולה להינשא לאחר בלי שיאמר בפ"נ ובפ"נ.⁷

ולכאורה הדין בשליח לקבלה או כאשר הבעל נותן לאשה בעצמה ובכך נעשו הגירושין מיד בנתינה - תלוי בב' אופנים הנ"ל. דלפי אופן הא' הנ"ל מאחר וכבר נתגרשה - שוב לא שייכא הך תקנה, שהרי כל ענין התקנה האו פרט במעשה הגירושין. אך להאופן הב' שהוא תקנה מצד עצם הגט ואין זה שייך להגירושין עצמן - גם בכגון דא שייכא הך תקנה.

והנה ממשמעות דברי הר"ן שגם בשליח לקבלה היה מקום לתקן שיאמר בפ"נ ובפ"נ - נראה כהאופן הב', שהרי לפי האופן הא' אין שום מקום לומר שבשליח לקבלה יצטרך לומר בפ"נ ובפ"נ.⁸

ד. שיטת הפני יהושע ברש"י שהתקנה הוא דין

כמעשה הגירושין

אמנם הפני יהושע⁹ השיג על דברי הר"ן, וכתב שדבריו מתאימים רק לשיטת התוס' ולא לשיטת רש"י. וכתב וז"ל: "וזה לא יצדק אלא לשיטת התוס' לקמן דאנן לא חיישינן לענין לשמה דרוב בקיין ולזיוף נמי לא חיישינן אלא דעיקר החששא שהבעל יערער שלא כדין, משא"כ בשליח קבלה לא שייך חששא זו משום דגמר ומגרש.

7. וכסברא זו (דאמירת בפ"נ ובפ"נ שייכת לתקנת חכמים לקיים כל שטר מחשש מזוייף) מצינו בדברי הפנ"י לקמן בדף ה, דכתב ברש"י שע"כ השליח אמר בפ"נ ובפ"נ דא"ל הוי הולד ספק ממזר מדרבנן שתקנו לקיים כל שטר מחשש מזוייף.

8. ולבאר יותר, דלכאורה בר"ן כתוב שכל מה שתקנו הוא מחשש שמא יבוא הבעל לערער, אך בפנים נתבאר שהוא דין בכל שטר שצריכים לקיימו אף ללא ערעור הבעל - הנה י"ל דדברי הר"ן באו לבאר מדוע בחו"ל לא הקילו משום עיגונא דלא כבא"י. ועל זה מבאר הר"ן, דמאחר ובנוסף לכך שבעצם תקנו חכמים לקיים כל שטר, כאן יש לחשוש שהבעל יבוא לערער ולא יהיו עדים מצויין לקיימו על כן לא הקילו והעמידו אעיקר דינא שחיישינן למזוייף [ולקמן יתבאר דזהו ה"טענינן מזוייף" שדיברו עליו התוס'], וכן ביאר בחידושי ברבי נחום. ועיין עוד להלן אות יא בזה.

9. על פירש"י שם.



משא"כ לפירש"י לקמן דחששא גמורה היא וכו' מאי שנא שליח קבלה משליח הולכה".

והיינו שנחלקו רש"י ותוס' לקמן בשיטת רבה - הסובר שטעם התקנה הוא לפי שאין בקיאין לשמה - האם זהו חשש אמיתי שאנו חוששין שהגט לא נכתב לשמה, או דלמא הוא רק חשש שיוציא הבעל לעז על הגט. דלשיטת רש"י הוא כאופן הא', ולתוס' הוא כאופן הב'.

ולפי זה כותב הפני יהושע דהניחא לתוס' שהוא רק לעז, נמצא שכל החשש הוא רק מצד הבעל ולא שאנו חוששין מעצמנו, ולפי זה אתי שפיר סברת הר"ן שבשליח לקבלה מאחר והבעל גמר ומגרש תו לא חיישינן, אך לרש"י שהוא חשש אמיתי, מה בכך שהבעל גמר ומגרש עדיין יש לחשוש.

ועל כן כתב הפני יהושע לבאר באופן אחר לשיטת רש"י, וז"ל: "ונראה לענ"ד דכיון דבשליח קבלה נגמרו הגירושין במדינת הים עצמה תו לא חיישינן לגיטין שניתנו במדינת הים מיד הבעל ליד האשה ובאתה אח"כ לארץ ישראל דמותר להינשא בדליכא ערעור וה"נ דכוותיה". ולא מבואר בתוך דברי הפנ"י מה בכך שנגמרו הגירושין. ואולי כונתו כפי שנתבאר לעיל [באות ג] באופן הא' שכל ענין תקנה זו נתקנה במעשה הגירושין¹⁰, וא"כ לאחר שנתגרשה שוב לא שייכת תקנה זו¹¹.

ה. יישוב השגתו של הפנ"י על הר"ן

והנה על השגתו של הפני יהושע בדברי הר"ן כבר תירצו המפרשים¹² שאין כאן כל קושיא, ולעולם דברי הר"ן אתי שפיר גם לרש"י. ואף שלרש"י משמע שהוא חשש אמיתי, אין זה סתירה כלל, כי גם לפי רש"י כל מה שאנו חוששין חשש אמיתי הוא רק משום שהבעל יכול לערער. וכאילו נאמר שעצם זה שהבעל יכול לערער זה גורם שאנו נחשוש חשש אמיתי.

10. וכן משמע מדברי המהר"ם שיף על פירש"י הנ"ל יעויי"ש. וכן ביאר בחידושי רבי נחום בדבריהם של המהרמ"ש והפנ"י.

11. אך עיין לקמן הערה 21.

12. יעויין בדרכי דוד ועוד.



וראי' לכך מדברי הרשב"א¹³ שכתב וז"ל: "קשיא לי כיון דלרבה הוי טעמא משום דאינן בקיאיין לשמה אפילו כי לא מערער נמי ניחוש אנן וכו' ויש לומר וכו' וכל עצמן לא הוצרכו לתקן אלא מחשש ערעורו של בעל דלמא אמר לא דייקנא מעיקרא לשמה וכו'", הרי לנו ברור כנ"ל, שרק לאחר שהבעל מערער, אנו חוששין חשש אמיתי. ויתירה מזו, הרי כך כתב רש"י בעצמו בדף ה'¹⁴ לקמן שהחשש הוא אולי האמת כמו שהבעל אומר, ולא יתכן שיסתור רש"י עצמו, אלא ע"כ שכונת רש"י שעצם זה שהבעל יכול לערער זהו הטעם לכך שאנו חוששין.

ויש להוסיף, דמלבד זאת שאפשר ליישב את דברי הר"ן גם לרש"י, הנה לפי מה שנתבאר לעיל [באות ב] יתאימו דברי הר"ן בעיקר לדברי רש"י. שהרי נתבאר לעיל שלשית הר"ן תקנו לומר בפני נכתב ובפני נחתם משום חשש כשרות בהגט [ולא דין במעשה הגירושין בלבד], והתקנה היא דין בקיום הגט, והרי זה ממש כמו שכותב רש"י שישנו חשש אמיתי ולא הוי רק חשש דלעז¹⁵.

ו. הוכחה דרש"י ס"ל דלא כהר"ן

אמנם לכאורה יש להוכיח דלא כהר"ן מדברי רש"י עצמו לקמן בדף כד'¹⁷ שכתב, וז"ל: "ואי בעיא למיקליה לגט מגורשת היא ואינה צריכה להביאו בפנינו אלא לראיה בעלמא ולמה לה לומר בפני נכתב הא לאו שליח היא".

13. לקמן ה, א בד"ה הא דפרקינן.

14. בד"ה טעמא מאי עיי"ש.

15. ומלבד כל זאת ניתן לדחות דברי הפנ"י בפשטות, דכל מה שרש"י ותוס' נחלקו הוא רק בשיטת רבה דטעם התקנה הוא משום שאין בקיאיין לשמה, אך לרבה שהוא משום חשש מזוייף י"ל דלכולי עלמא הוי חשש אמיתי, ולעולם דברי הר"ן א"ש לכולי עלמא.

16. אמנם מדברי הפני יהושע נראה שלמד בדברי הר"ן שלא כמבואר בפנים, ולעולם להר"ן אין כאן חשש אמיתי, ורק דחיישינן לערעור הבעל, ועל כן הקשה כקושיתו. וכן נראה שלמד בשיעורי ר"ש, ועל כן נדחק בדברי רש"י לבארם שלא כהר"ן ולהמבואר בפנים א"צ בכך.

17. ע"א בד"ה איגרשה לה.



ומלשון רש"י "מגורשת היא ואינה צריכה להביאו וכו'" משמע לכאורה שתקנת בפני נכתב ובפני נחתם הוא דין במעשה הגירושין ולא מצד עצם הגט, וכהאופן הא' הנ"ל.

ז. הוכחת האחרונים דהוא דין במעשה

הגירושין

ובאחרונים¹⁸ הוכיחו כהאופן הא' הנ"ל מתוך דברי הגמרא לקמן בדף ה, ב דאמרינן שם בגמרא: "המביא גט ממדינת הים ונתנו לה ולא אמר לה בפני נכתב ובפני נחתם יוציא והולד ממזר דברי רבי מאיר וחכמים אומרים אין הולד ממזר כיצד יעשה יטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה בפני שנים ויאמר בפני נכתב ובפני נחתם". ומקשה הגמרא: "ור"מ משום דלא אמר בפני נכתב ובפני נחתם יוציא והולד ממזר", ומתרצת הגמרא: "אין ר"מ לטעמיה דאמר רב המנונא משמיה דעולא אומר היה ר"מ כל המשנה ממתבע שטבעו חכמים בגיטין יוציא והולד ממזר".

והנה אם נאמר כדברי הר"ן שהטעם לתקנת בפ"נ ובפ"נ הוא כי חיישינן שמא הגט אינו כשר, והוי חשש אמיתי - אם כן קשה מדוע מקשה הגמרא דוקא לרבי מאיר, הרי גם לחכמים הולד ספק ממזר, דמאחר והגט כשר בספק ממילא הוי ספק אשת איש.

וביותר יוקשה, דמה פשר דברי הגמרא "ור"מ משום דלא אמר בפ"נ ובפ"נ הולד ממזר", ומתרץ "אין וכו' כל משנה ממתבע שטבעו חכמים", ומשמע מזה שכל הפסול הוא רק משום משנה ממתבע שטבעו חכמים, ועד כדי כך שתמוה למקשן מדוע הולד ממזר¹⁹ - והרי אם לא אמר בפ"נ בפ"נ ישנו חשש בכשרות הגט.

וע"כ דמזה הוי רא' להצד הא' הנ"ל שאכן מצד עצם הגט ליכא שום פסול, כי לעולם לא חיישינן על כשרות הגט, וכל מה שתקנו לומר בפ"נ ובפ"נ הוא דין במעשה הגירושין, ולפ"ו אתי דברי הגמרא, דכי מאחר שלא אמר בפ"נ ובפ"נ יהיה הולד ממזר אף שאין שום פסול בגט, וע"ז מתרצת הגמרא שאכן לר"מ עצם זה שלא גירש

18. בשיעורי רבי שמואל שם. וראה בקונטרס עטרת חכמים ע' קמו.

19. אלא די"ל שכונת המקשן לשאול מדוע הוי הולד ממזר ודאי ולא ספק, ודוחק.

כמו שתיקנו חכמים לגרש הוי עילה להפוך את הולד לממזר משום הכלל ד"כל המשנה".

ח. יישוב דברי הר"ן מההוכחה הנ"ל

אך לאחר העיון נראה שאין להוכיח כלל מדברי הגמרא בדף ה, ואדרבה מתוך דברי רש"י שם ניתן להוכיח כשיטת הר"ן דוקא.

[ובהקדים, דהנה ודאי שאין להקשות מתירוץ הגמ' לר"מ על הר"ן, מפני מה נחשב השליח משנה ממטבע חכמים, והרי להר"ן אין שום קשר בין תקנת בפ"נ למעשה הגירושין ושפיר יכול השליח לומר בפ"נ גם אחרי הגירושין. דזה אינו, דודאי גם להר"ן ישנו מטבע שטבעו חכמים לומר בפ"נ ובפ"נ בשעת הגירושין, וכל מה שס"ל להר"ן שתקנו לומר כן מפני חשש כשרות בגט הוא הטעם והיסוד לתקנה, אך לפועל תקנו לומר בשעת הגירושין, וכל שלא אמר בפ"נ ובפ"נ הוי משנה ממטבע חכמים²⁰.

אמנם לכאורה כן קשה על קושיית הגמ' מדוע לא מקשה הגמ' דהוי חשש ממזר מדרבנן מאחר ולא אמר בפ"נ ובפ"נ וישנו חשש אמיתי שמא הגט מזוייף.

והביאור בזה:]

דהנה על קושיית הגמרא "משום דלא אמר יוציא" פירש רש"י: "בתמיה והרי גט כשר הוא ובפניו נכתב". ולכאורה קשה על דברי רש"י הללו, וכי מנלן שנכתב הגט בפניו, והרי מדובר במקרה שלא אמר בפ"נ ובפ"נ?

ודברי רש"י יתפרשו על פי מה שכתב התוס' רי"ד שם [בפירושו הראשון]: "דכיון דקאי השתא ואמר הכי ומשום דלא אמר ליה

20. ועיין בחר"נ שם. ולפי זה קשה לי טובא על השר"ש, מה מקשה על הר"ן. דהרי השר"ש בודאי לא הבין בר"ן דישנו חשש אמיתי בגט (ראה לעיל הערה 16 ולקמן בהערה הבאה) אלא דחיישינן שמא הבעל יערער. וא"כ מה קשה לו על הר"ן מקושיית הגמ', אי קשיא לי' כהקושיא דבפנים - מדוע הוי משנה ממטבע חכמים - אין כל קושיא דהרי בודאי שהר"ן יודה דלפועל תקנו לומר בפ"נ בזמן הגירושין וממילא הוי משנה ממטבע חכמים וכבפנים, ואי קשיא לי' כדלהלן - מדוע לא הקשה המקשן דהוי חשש ממזר מדרבנן - הרי להבנתו של השר"ש לא כן היא שיטת הר"ן, ולעולם אין כאן חשש בכשרות הגט, וצ"ע טובא בדבריו, ועיין עוד בהערה הבאה.



בההיא שעתא יוציא והולד ממזר, והיינו שמבאר התוס' רי"ד שאירי בכה"ג שהשליח אמר בפ"נ ובפ"נ לאחרי נתינת הגט, ועל זה המקשה הגמרא דא"כ אמאי הולד ממזר, סו"ס השליח העיד שבפ"נ ובפ"נ. ולכאורה כן צ"ל שהיא כוונת רש"י, שאנן ידעינן שבפניו נכתב כי כך העיד השליח לאחרי נתינת הגט.

ומעתה נחזי אנן: אם נימא כהאופן הא' הנ"ל, לא ייתכן להעמיד את דברי רש"י [והתוס' רי"ד] בשום פנים, שהרי לצד זה אין שום טעם באמירת בפ"נ ובפ"נ לאחרי הגירושין, מאחר ואמירת בפ"נ ובפ"נ הוא תנאי ופרט במעשה הגירושין.

ומזה מוכח להדיא ס"ל לרש"י כדרכו שלהר"ן, שאמירת בפ"נ ובפ"נ אינה קשורה בעצם למעשה הגירושין אלא הוי תקנה נגד החשש בכשרות הגט, וא"כ גם לאחרי נתינת הגט תועיל אמירה זו. וע"כ מקשה הגמרא מדוע הוי הולד ממזר, הרי סו"ס אמר השליח בפ"נ ובפ"נ, ועל זה מתרצת הגמרא, דמכיון שבפועל תקנו חכמים לומר בזמן הגירושין נמצא שגירש שלא כמו שתקנו לגרש, ולר"מ כל המשנה וכו' הולד ממזר²¹.

21. והנה בשיעורי רבי שמואל [שבהערה 5] שם, הביא ג"כ את דברי רש"י והתוס' רי"ד הנ"ל, וביאר שלעולם שיטת רש"י אינו כהר"ן, ומה שלדעתם רש"י והתוס' רי"ד מאמינים לשליח שהעיד בפ"נ ובפ"נ גם לאחרי נתינת הגט, הוא משום שא"ל נמצא שישנו חשש מזוייף על הגט, וא"כ ישנו חשש ממזרות מדרבנן גם ללא הא דכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים, וע"כ על כרחך שמאמינים לשליח, וא"כ מאחר ומאמינים לשליח ושוב אין כאן חשש ממזרות מקשה הגמרא מדוע הוי הולד ממזר, ומשני משום כל המשנה ממטבע וכו'. וכל זה דוחק.

ומזה לכאורה משמע שהבין השר"ש בהר"ן שאין אנו חוששין למזוייף ולא הוי אלא חשש שהבעל ירער, ועל כן מה שרש"י ס"ל דחיישינן למזוייף ללא אמירת בפ"נ ובפ"נ - אינו כהר"ן. אך לפי הביאור בפנים דהוא הוא שיטת הר"ן, אתי שפיר שיטת רש"י דהוי ממש כשיטת הר"ן, וכל מה שביאר בשר"ש שיטת רש"י הוא הוא שיטת הר"ן בביאור הגמ'. ומשא"כ להצד שבפ"נ ובפ"נ הוא דין במעשה הגירושין אין אנו חוששין כלל למזוייף ואין צריך להעמיד דברי הגמ' שם כשאמר השליח לאחר הנתינה [וכפי שכתב בעצמו בשר"ש שם לשיטת שאה"מ יעוי"ש].

אך יעויין בפני יהושע לקמן על פירש"י בדף ה דלעיל שביאר דלרש"י איירי שאמר לאחר הנתינה, וע"ז מקשה הגמרא דלכאורה מועילה אמירתו. ועוד ביאר שע"כ מיירי שאמר אחרי הנתינה דא"ל הוי חשש ממזר מדרבנן שהצריכו קיום שטרות. ולכאורה כל זה הוא דלא כפי שנתבאר בפנים בשיטתו שכל תקנת בפ"נ ובפ"נ הוא דין במעשה הגירושין. ואולי מכאן ראי' דביאור דברי הפנ"י דלעיל בריש פרקין אינו כהאופן הא' הנ"ל. וא"כ צ"ע מה ביאור שיטתו. אך על השר"ש



אמנם לפי זה יוקשה עוד יותר איך לתווך בין משמעות דברי רש"י בדף ה' שהם כדרכו של הר"ן, עם דברי רש"י בדף כ"ד [דלעיל באות ו] דמהתם משמע דלא כהר"ן²².

ט. יישוב הסתירה בתוך דברי רש"י ע"פ החת"ס

ונראה ליישב דלעולם אין להוכיח מדברי רש"י בדף כ"ד, ע"פ מה שכתב החת"ס סופר²³ לחדש בהדין דשליח לקבלה, דמלבד מה שנתבאר לעיל דשליח לקבלה אין צריך לומר בפ"נ ובפ"נ - מוסיף החת"ס דגם אם יאמר לא מהני. וייסד את דבריו על פי מה שכתב הריב"ש²⁴ ד"שליח שנתן גט ולא אמר בפ"נ ואח"כ מת הבעל, לא מהני אמירתו אח"כ דכיון שמת הבעל בטלה שליחותו ולא מהימן דלשליח האמינו חכמים".

ולפ"ז כתב החת"ס לבאר "ולפ"ז שליח קבלה ברגע קבלת הגט לידו נתגרשה האשה ואילו היתה במדינתו היתה מותר להתנסבא לכל גבר ומכיון שבטל שליחותו שוב לא מועיל אמירתו", ומוסיף החת"ס דלפ"ז גרע שליח קבלה משליח הולכה בא"י ששם "אע"ג דלא צריך אי עבדת אהנית, אבל שליח קבלה נהי דלא צריך מטעם שכתב הר"ן הנ"ל וכו' עוד בה אפי' אמר לא מהני מטעם שכתבתי מטעם הריב"ש שכבר בטלה לי שליחותו". ומכך שציין החת"ס להר"ן משמע שכתב את דבריו גם להר"ן.

והרי לנו חידוש גדול מתוך דברי החת"ס סופר, דאפילו לשיטת הר"ן שגם השליח קבלה שייך בעצם להתקנה דפ"נ ובפ"נ, ורק שלפועל אינו צריך לומר, הנה אפשר לומר שגם אינה מועילה אמירתו, מאחר ובטלה שליחותו.

בודאי קשה, שהרי כתב להדיא לבאר ברש"י שהוא דין במעשה הגירושין. ועיי"ע בדברי הפנ"י לקמן ב, ב בד"ה ורבנן, וצ"ע.

22. אמנם בפירוש הב' פירש התוס' רי"ד דאפילו אם לא אמר מחזיקים את השטר כשטר כשר, אף דלא ידעינן אי נכתב בפניו הואיל ולא אתי בעל לערער. וזה הוי לכאורה כהשיטה החולקת על הר"ן שהגט מצד עצמו כשר ללא חשש מזויף.

23. בא על פירש"י בקטע המתחיל ועוד.

24. סימן מ"ג, הביאו הב"י בסי' קמב.



והנה ברש"י הנ"ל בדף כ"ד כתב בסוף דבריו "הא לאו שליח היא" [וכן כתב עוד כ"פ להלן בדברי הגמ']. ולכאורה צריך עיון מה רצונו בזה ומה טעם הדגשה זו.

וע"פ דברי החת"ס נראה לומר שבזה בא רש"י להדגיש שאין כוונתו לבאר אי שייכא הך תקנה דבפ"נ ובפ"נ בשליח לקבלה, שהרי לשיטתו אכן שייכא הך תקנה גם בשליח לקבלה וכהר"ן - אלא בא לבאר אי בפועל אהני אמירתו אם אמר, ועל זה כותב רש"י דמאחר וכבר נתגרשה שוב אינו מועיל כי "לאו שליח היא" ובטלה שליחותו, וכדברי החתם סופר^{25, 26}.

25. ואף שלשון רש"י הוא "ולמה לה לומר" (דמשמע שבא לבאר הא דאין צריך) - הרי גם הר"ן הוציא בלשון זה (אין צריך) בשליח לקבלה, אף שלדברי החת"ס לא אהני גם לשיטת הר"ן. ודו"ק.

26. אמנם לכאורה צריך ביאור בסברת החתם סופר גופא, מפני מה אינו יכול לומר בפ"נ ובפ"נ לאחרי שנסתיימה שליחותו, ומה ענין השליחות לעדות דבפ"נ ובפ"נ?

ואין לומר דכוונת החת"ס בדבריו לומר כהאופן הא' הנ"ל, שכל תקנת בפ"נ ובפ"נ הוא דין במעשה הגירושין - דדוחק להעמיס זאת בדבריו ש"נסתיימה שליחותו" והול"ל בפשטות שנסתיימו הגירושין. ובפרט שמקור דבריו הוא מהריב"ש והתם אין זה ענין לנסתיימו הגירושין כלל, אלא להא דמת הבעל.

ואולי אפשר לומר (אף כי הדברים מחודשים), דכל מה שהאמינו רבנן לשליח להעיד דבפ"נ ובפ"נ אף שהוא עד אחד, הוא משום דהוא שלוחו של בעל, ולכן נחשב כאילו הבעל עצמו העיד כן (והוי כהודאת בעל דין דכמאה עדים דמי). ועל כן כל זמן שהוא שלוחו של בעל אהני אמירתו, משא"כ כשנסתיימה שליחותו. ובפרט לשיטת הר"ן שכל החשש הוא שהבעל יבוא ויערער - תומתק סברא זו, דכדי להוריד חשש זה הוא דוקא על ידי ששלוחו של בעל מעיד כן, והשליח לקבלה אינו שלוחו של בעל (מאחר ומה שמוליך את הגט הוא כבר לאחר שנסתיימה שליחותו). ועיין בפנ"י להלן ב, ב בד"ה ורבנן דכתב ג"כ להוכיח מדברי רש"י שהאמינו חכמים דוקא לשליח ולא לסתם עד אחד, עיי"ש, אך לא נתן סברא לכך.

ודוגמא לזה מהמבואר בלקו"ש חל"ג שיחה ב ע' 115 ואילך, וז"ל: "בדין שליח עושה שליח וכו' דס"ל לרב אשי "שאם מת (שליח) ראשון בטלו כולם, אמר מר רב אשי הא דאבא קטנותא היא אילו מת בעל מידי מששא אית בהו כולהו מכח מאן קאתו מכח בעל קאתו איתי' לבעל איתניהו לכולהו ליתני' לבעל ליתנהו לכולהו", ומבאר בלקו"ש שם בשיטת מר בר רב אשי ש"גדר השליחות הוא מה ש"איתי מכח" המשלח (דעצם תואר שליח הוא פירושו - שהוא כח של המשלח), שלוחו של אדם כמותו, ולכן אא"פ לייחס את ענין השליחות למי שהוא (שליח ראשון וכו') מבלי שבא ונמשך מהבעל המשלח". ובהמשך:



ועפ"ז א"ש דברי רש"י, ולעולם ס"ל כהר"ן כדמוכח בהא דדף ה, ולא קשיא מדף כ"ד.²⁷

י. ב' קושיות על דברי התוס' בענין דטענין מזוייף

ועל פי כל הנ"ל, נראה לבאר בדברי התוס' בסוגיין. דהנה תנן בהמשך המשנה: "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם וגו' המביא גט בארץ ישראל אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם ואם יש עליו עוררים יתקיים בחותמיו".

וכתבו על זה התוס'²⁸: "אבל כל זמן דלא אתי בעל ומערער נשאת על פי הגט ולא טענינן מזוייף דמשום עיגונא אקילו בה רבנן אבל בממון טענינן מזוייף לנפרע שלא בפניו ומיתומים ומלקוחות דאל"כ לא שבקת חיי לכל בריה שיוכל כל אדם לכתוב שטר מלוה ולהחתים עדים מעצמו ולטרוף שלא בפניו מיתומים ומלקוחות".

"יש חילוק עיקרי בין ענין השליחות בהפרשת תרומה והשליחות בשאר ענינים גירושין וכו':

בהפרשת תרומה העיקר הוא הנפעל, זה שהתרומה נפרשת התבואה, ולכן הסברא נותנת שענין השליחות בתרומה אצ"ל באופן שיהי' נחשב כאילו) המשלח (בעל התבואה) עשה פעולת ההפרשה, אלא דמכיון שהוא הבעלים של התבואה ע"כ צ"ל ההפרשה מדעו - ואע"פ שהיא פעולת השליח".

משא"כ גבי גירושין הרי פשוט שהמגרש צ"ל הבעל דוקא, כי גירושין הוא (לא רק הפעולה של כתיבת ונתינת הגט, אלא בעיקר) שהבעל מגרש את אשתו, ומובן ששליחות בגט פירושה שע"י עשיית השליח נחשב שהבעל גירש את אשתו, ע"כ. והרי התם איירי בליתניהו לבעל וכה"ג דהריב"ש. וד"ל.

27. ובחידושי רבי נחום הוכיח עוד מדברי רש"י בדף ב, א בד"ה אם יש עליו עוררין שכתב רש"י שבארץ ישראל "אם אין עליו עוררין מסתמא כשר", דמזה משמע שבחלו" מסתמא אינו כשר, וזה יובן רק אם נימא כהר"ן שישנו חשש בהגט מצד עצמו.

ונראה לבאר באו"א קצת, דהראיה היא מהמשך דברי רש"י שכתב שבא"י מסתמא כשר "דהא בקיאיין לשמה ועדים מצויין לקיימו". ולכאורה קשה, דהול"ל דהגט כשר כי אין עליו ערעור ותו לא, ומדברי רש"י משמע שכשר רק כי עדים מצויין לקיימו. אלא מכאן ראי' שבפעם כל גט יש עליו חשש, ורק כאן הקילו רבנן שלא יצטרך לומר בפ"נ ובפ"כ כי עדים מצויין לקיימו, אבל בעצם חיישינן למזוייף, וד"ל.

28. בד"ה ואם יש עליו עוררין.



וכלומר, שמדברי המשנה משמע שכל גט הניתן בארץ ישראל הוא בחזקת כשרות ואין צורך להביא עדים לקיימו כל זמן שלא בא הבעל לערער, ואף לא טוענים עבור הבעל שהגט מזויף. אך כל זה בנוגע לגט ומשום שהקילו רבנן שלא תישאר עגונא, אך בממון טענינן מזויף כאשר באים להוציא ממון שלא בפני הנתבע, וכפי שמבארים התוס' הטעם לכך - "דאל"כ לא שבקת חיי לכל בריה".

ויש לעיין, דהניחא מה שכותבים התוס' שכאן לא טענינן עבור הבעל מזויף - הרי זה נוגע לדיני הגט המבוארים בסוגיין. אמנם מה שממשיכים התוס' "אבל בממון טענינן מזויף וכו'" קשה - וכי מה נוגע לנו דיני ממונות במסכת גיטין?

עוד יש לעיין בדברי התוס', האם דין זה דלא טענינן מזויף בגט הוא בכל גווני. דהרי התוס' דיברו בפשטות רק בגט הבא מארץ ישראל וניתן בא"י²⁹, דשם לא טענינן מזויף ועל כן הגט בחזקת כשרות כל זמן שלא ערער הבעל, אך יש לדון בגט הבא ממדינת הים, האם טענינן מזויף. ואף שלכאורה אין בזה נפק"מ, שהרי תקנו חכמים שאין מקבלים גט זה עד שיאמר השליח בפ"נ ובפ"נ, ואז אין מועיל שום ערעור - מ"מ יש לברר אם מלכתחילה טוענין בגט זה מזויף?

יא. מבואר בחר"נ דלשיטת הר"ן טענינן מזויף

בגט הבא ממדה"י

ונראה לומר, שב' השאלות מתורצות אחת בשני'. והיינו, שבאמת בגט הבא ממדינת הים טענינן מזויף (כפי שיבואר להלן), אלא שזה עצמו לא ידעינן אלא מדין טענינן בממון, ועל כן הוכיחו התוס' שבממון טענינן מזויף ומזה נלמד לסוגיין - בגט הבא ממדינת הים. וכדלקמן.

דהנה בנוגע לדין טענינן בגט הבא ממדינת הים - כבר נגע בזה בחידושי רבי נחום (ע"מ גיטין אות כט), וכתב דלפי שיטת הר"ן (דלעיל), כל מה שתקנו חכמים לומר בפני נכתב ובפני נחתם בגט הבא ממדינת הים הוא (גם) משום שטענינן מזויף (כבכל שטר שטענינן בו מזויף ובעי קיום). והיינו שטענינן הוא הוא יסוד הדין דבפ"נ ובפ"נ.

29. שהרי דברי המשנה "ואם יש עליו עוררין" איירי בגט דא"י.



והטעם לכך שטענינן מזוייף ולא הקילו משום עיגונא, כי חששו חכמים בגט זה שמא יבוא הבעל ויערער, ואז לא יהיו עדים מצויין לקיימו (ונמצא שזוהי קולא המביאה לידי חומרא), לכן חזר הדין כדמעיקרא שגם אנן טענינן מזוייף, והלכך צ"ל בפ"נ ובפ"נ [משום ב' חששות אלו, דאנו חוששין מעצמנו וגם שמא יבוא הבעל ויערער³⁰]. ורק בארץ ישראל הקילו רבנן משום עיגונא גם בכך שלא טענינן מזוייף, מאחר ובכל מקרה עדים מצויין.

ולפי זה נמצא, שדין זה דטענינן מזוייף בגט הבא מחו"ל, הוא הוא הדין דמשנתינו שצריך השליח לומר שפ"נ ובפ"נ. ומתורצת קושיא הב'³¹.

יב. יישוב ב' הקושיות על דברי התוס' עפ"ז

והנה, בחידושי רבי נחום שם הקשה מדוע הוצרכו התוס' להטעם שמשום עיגונא אקילו רבנן שלכן לא טענינן מזוייף בגט, ולכאורה תיפוק ל' דכל מה שתיקנו לטעון מזוייף בממון הוא משום שאם לאו "לא שבקת חיי לכל בריה", והלא טעם זה אינו שייך בגט, דמה שייך לומר שכל אשה תזייף גט בשביל לטרוף נכסים מבעלה, וא"כ היו צריכים לומר בפשיטות דלא שייך לטעון מזוייף בגט בכלל כי הטעם ד"לא שבקת" אינו קיים בגט?

ומבאר, שאכן בגט מצ"ע לא שייך הדין דטענינן אלא שלאחר שתקינו כן חכמים בממון שוב לא פלוג, ועל כן הוצרכו לטעם מיוחד בגט לומר ששם לא טענינן.

והנה לפי זה מתורץ שפיר הקושיא הא', מה נוגע דין הממון לכאן - שהרי כל מה שטענינן בגט הבא מחו"ל הוא משום שכן הוא בממון,

30. וככל דברים האלה נתבאר כבר לעיל בשיטת הר"ן [באות ב, שמאחר וחישינן שיערער הבעל לכן חזר הדין כדמעיקרא שאנו חוששין למזוייף], אלא שכאן מתבאר דהיינו מה ד"טענינן מזוייף". וראה בהערה הבאה.

31. אך כבר העירו (שם בשוה"ג) דשיטת הר"ן עצמו שלא טענינן כלל מזוייף משום דאין האשה ממנו של בעל. ולפי זה אפשר לבאר את דברי התוס' כפי דרכו של הר"ן אך לא להר"ן עצמו. ומ"מ אין זה סותר לכך שנתבאר לעיל בארוכה דלהר"ן אנו חוששין למזוייף וזהו טעם התקנה דבפ"נ ובפ"נ - דיש לחלק בין הא דחישינן למזוייף להא דטענינן מזוייף. ועל דרך מה שיתבאר לקמן לחלק בין דין טענינן לדין קיום שטרות, ועצ"ע.



ואם לא היה דין טענינן בממון לא שייך לחדש דין זה בגט מצ"ע. ומאחר ומה שטענינן מזוייף בגט הבא מחו"ל הוא הטעם לתקנת כפ"נ ובפ"נ דמשנתינו, לכן דנים התוס' בדין טענינן בממון שהוא הוא היסוד לדין טענינן בגט בכלל (ורק שבא"י הקילו כנ"ל). ונמצא שהקושיות מתורצות אחת בחברתה³².

יג. יישוב הקושיות לפי הדיעות החולקים על

הר"ן

אכן כל זה הוא לשיטת הר"ן דלעיל, דלפ"ז מסתבר דטענינן מזוייף, אמנם לפי האופן הא' הנ"ל שאין שום חשש על הגט מצד עצמו, וכל התקנה הייתה במעשה הגירושין כנ"ל, מסתבר לומר שלא חילקו בין ארץ ישראל לחו"ל, וכמו שבארץ ישראל הקילו משום עיגונא ולא טענינן מזוייף, כמו כן הוא בגט הבא מחו"ל³³.

ולפי זה הדרא קושיא לדוכתא, מה נוגע לסוגיין הא דטענינן בממון מזוייף עד כדי כך שרובו ככולו של התוס' דן בזה.

ועל כרחק צריך לומר על פי מה שמחדש הפני יהושע³⁴: "מיהו נראה לי דנפק"מ טובא בגווי דמתני' גופא במביא גט בארץ ישראל ולא נתקיים דאע"ג דמותרת לינשא דמשום עיגונא הקילו וממילא נמי דגובה כתובתה ולא טענינן שהגט מזוייף וכו' אפ"ה אם צריכה לטרוף מלקוחות טענינן ללוקח שהגט מזוייף", עיי"ש באריכות יותר. ולפ"ז, נמצא דגם בגט אשה טענינן מזוייף.

32. והנה אף שלעיל הוכח דהתוס' הסוברים דלרבה אין כאן חשש אמיתי אלא רק לעז, לא ס"ל כהר"ן, הנה: א. כבר נתבאר לעיל שאינו מוכח. ב. מפורש בפני יהושע שהתוס' ס"ל כהר"ן ג. אין הכרח דהתוס' להלן אויל בשיטת התוס' כאן. ד. כהנ"ל שייך גם בדברי הראשונים שכתבו כהתוס'.

33. ולכאורה צ"ל דזה עצמו שלא חיישינן למזוייף הוא כי הקילו משום עיגונא, ומשום הכי ג"כ לא טענינן מזוייף. או דילמא הא דטענינן מזוייף היינו הך דחיישינן מזוייף. (וזה תלוי בגדר טענינן כפי שיבואר להלן ב' האופנים בה).

34. על התוס' בד"ה אבל בממון.



ומעתה מובן שפיר מדוע האריכו התוס' להוכיח דטענינן מזוייף בממוזן, מאחר ואם לא טענינן בממוזן הוא הדין דלא טענינן בגט אשה, ונמצא דדברי התוס' שפיר שייכים גם לסוגיין³⁵.

יד. עפהנ"ל יישוב קושית האחרונים על התוס' דמאי נפק"מ בין טענת מזוייף לטענת פרוע

והנה, עפהנ"ל נראה לבאר את דברי התוס' בהמשך דבריהם. דכתבו התוס' "ומיהו מזה אין להוכיח, דאפילו לא טענינן להו מזוייף טענינן להו פרוע כיון דהוא עצמו הוי מהימן לומר פרוע מיגו דאי בעי אמר מזוייף וכו'".

וכונת דבריהם, שמהסברא "דלא שבקת" לחוד אי אפשר להוכיח שטוענין מזוייף, כי ניתן לומר שטוענין פרוע ובה ניצלים מהא ד"לא שבקת", ועל כן ממשיכים התוס' להוכיח שטוענין מזוייף ממקום אחר.

ועל דברי תוס' אלו הקשו באחרונים³⁶ דאינו מובן מדוע מתפלפלים התוס' אי טענינן מזוייף או לא, מאחר ולדבריהם פשוט דטענינן פרוע, סגי בזה כדי להימנע מהחשש ד"לא שבקת" ומדוע צריכים להוכיח דטענינן גם מזוייף, ולמאי נפק"מ?

ותירץ המהר"ם: "י"ל דנפקא מינה במקום שלא נוכל לטעון פרוע כגון שמת תוך זמן השטר או הלך הלוה למדינת הים תוך זמן השטר ועדיין לא בא והוא רוצה להיפרע שלא בפניו דלא שייך טעמא דפרוע לא טענינן להו מזוייף וגובה חובו".

אך כבר הקשו באחרונים³⁷ על דבריו, דלפי זה הדרא קושיא לדוכתא, דעדיין לא יצאנו מכלל "לא שבקת", שהרי לאחר מיתתו או לאחר שהלך למדינת הים יזייף ויכתוב בשטר כאילו שהוא תוך זמנו

35. אך לדרכו של הר"ן יומתק שפיר שהרי הא דטענינן הוא היסוד לדין דבפ"ג ובפ"ג דמשנתינו ולא איירי התוס' על ענין צדדי בלבד כפי הפנ"י. ובפרט לפי תירוצו השני של הפני יהושע שהוא נפק"מ בכל השטרות בעד אחד, שבטענת פרוע אינו נאמן נגד עד אחד משא"כ בטענת מזוייף - הנה אינו ענין כלל לסוגיין והדרא קושיא לדוכתא.

36. ראה מהר"ם בפני יהושע על התוס'. תורת גיטין על התוס'. ועוד.

37. פנ"י שם. רש"ש על התוס'.



ולא יוכל לטעון פרוע, וא"כ זה עצמו הוי הוכחה דטענינן מזוייף ומה מסתפקים התוס'.

והנה, לפי מה שנתבאר לעיל דלשיטת הר"ן טענינן מזוייף בגט הבא ממדינת הים, ועל זה גופא תקנו לומר בפ"נ ובפ"נ - אתי שפיר ובטוב טעם, מדוע מחפשים התוס' לומר שטענינן מזוייף ולא מסתפקים בטענינן פרוע. דהרי כבר נתבאר דכל מה שדנים התוס' בדין טענינן בממון הוא להוכיח מינה לגט אשה הבא ממדה"י, וא"כ שפיר ישנו נפק"מ אי טענינן מזוייף או פרוע בממון, דאם נאמר שבממון טענינן רק פרוע, הרי בגט אשה לא שייכא טענה זו, ונמצא דלא טענינן בכלל בגט אשה שום טענה. ודוקא אי טענינן מזוייף בממון הנה כמו"כ בגט אשה טענינן. ומיושב שפיר קושיית האחרונים.

ואולי מכך שהמהר"ם לא תירץ כן, יש להוכיח דלא ס"ל כשיטת הר"ן דלעיל, וכמו שיבואר להלן³⁸.

ט"ו. ב' אופנים מדוע מסתפקים התוס' דוקא

בטענת מזוייף

דהנה, על דברי תוס' אלו נתקשו המפרשים³⁹ [מלבד הקושיא דלעיל], מדוע היה פשוט להם הא דטענינן פרוע יותר מהא דטענינן מזוייף, דהרי על טענת מזוייף הסתפקו אם ניתן לומר טענינן משא"כ בטענת מזוייף שפשוט להם שטענינן, וצ"ב מדוע.

ותירץ המהר"ם שיף, "ועיקר מה שהכניסו לטענת ספק בטענת מזוייף כיון דמן התורה עדים החתומים על השטר וכו' וא"צ קיום דלא נחשדו לזייף ורבנן הוא דאצרכו - שמא דוקא כשזה עומד וטוען בברי מזוייף".

וכדבריו מצינו בדברי הרשב"א לקמן⁴⁰ "דכיון דקיום שטרות דרבנן דאי מדאורייתא בלא קיום סגי דאחזוקי אינשי בשקרי לא מחזקינן". ותוכן הדברים, שמן התורה אין צורך לקיים כל שטר מאחר וחתומים

38. וכן מכך שהפנ"י לא תירץ כן יש להוכיח דלא ס"ל כהר"ן. ואזיל בזה לשיטתי' ביסוד תקנת בפ"נ ובפ"נ וכפי שכבר נתבאר לעיל בארוכה. ומה שהמהר"ם לא תירץ כהפנ"י יבואר לקמן.

39. מהר"ם שיף ועוד.

40. בדף ט, א.

עליו עדים, וחכמים הם אלה שתקנו "קיום שטרות". ועל כן יש להסתפק שמא רק כאשר יש טענת ודאי הצריכו קיום, ולא בטענת ספק - כהאי גוונא דאיירי בו התוס' - מאחר ומן התורה עדים החתמים על השטר כמי שנחקרה עדותן. אך כל זה בטענת מזוייף אך בטענת פרוע, אין חילוק בין ספק לודאי, ועל כן לא הסתפקו בזה.

אך הרשב"א שם הוסיף עוד, וז"ל: "וטעמא דמילתא כדאמרן דכל דלא שכיח לא טענינן להו ליתמי וללקוחות והוא הדין לטענת מזוייף", והיינו שכותב לחלק בין ב' ה'טענינן' בפשיטות, שטענת מזוייף אינה שכיחה, משא"כ טענת פרוע. ולפ"ז מיושב שפיר הסתפקו התוס' אם ניתן לטעון טענה שאינה שכיחה. וכן משמע מהמהר"ם שכתב "ממה שאמרנו דאל"כ לא שבקת חיי אין להוכיח דטענינן מזוייף דאפשר שלא טענינן מזוייף משום דדבר שלא שכיח הוא ודבר שאינו מצוי לא טענינן בשביל יתמי אלא דטענינן להו פרוע". ונמצא דלפי ביאור הא' הספק הוא מצד עצם טענת מזוייף, שמא אין לטעון כך משום שאין צריך קיום. אך לפי ביאור הב' הוא רק משום שאינו שכיח.

ויש לברר הנפק"מ בין ב' תירוצים אלו.

טז. ביאורו של החר"נ בב' אופנים אלו

ובחידושי רבי נחום⁴¹ כתב לבאר הנפק"מ, לפי מה שהסיקו התוס' שאכן טענינן מזוייף. דהנה לפי הביאור הב' הנ"ל, מאחר וכל הספק היה רק משום שטענה זו אינה שכיחה אך לא מצד עצם טענת מזוייף, הנה מאחר והסיקו התוס' שאף שהיא טענה לא שכיחה מ"מ טענינן כמו שטענינן פרוע, נמצא שלפועל אין שום חילוק בין טענת פרוע למזוייף, אלא טענינן שניהם.

אך לפי ביאור הא' הנ"ל, הרי כל הספק היה שמא תקנת חכמים שהצריכו קיום הוא רק בטענת ברי ולא בטענת שמא, והיינו שהספק היה בגדר התקנת חכמים אם תקנו לחשוש גם בטענת שמא. ולפי זה, מה שהסיקו התוס' שטענינן מזוייף, הכונה בזה היא שכך תקנו חכמים שכל שטר נחשב מזוייף אף על הספק עד שיתקיים בחותמיו, ואין זה רק דין דטענינן בלבד. ולפי זה נמצא למסקנא שטענינן

41. על דברי התוס' שם.



מזוייף הוא אלים יותר מאשר טענינן פרוע, מאחר והוא לא רק דין בטענינן אלא בקיום שטרות.

ועפ"ז מבאר ר' נחום באופן אחר מה שס"ד שגם בגט אשה טענינן מזוייף אף דלא שייך שם החשש ד"לא שבקת"⁴² - דבמה דברים אמורים שבעינן שיהיה מקום לחשש זה - כאשר הוא דין בטענינן, אך מאחר והוא דין בקיום שטרות א"כ גם בגיטי נשים טענינן מזוייף.

יז. עפ"ז יש לכאור דב' אופנים אלו תלויים בב' השיטות ביסוד תקנת כפ"נ וכפ"נ

ונראה דע"פ דברי החר"נ אולי יש לתלות את ב' האופנים הנ"ל בביאור ספקם של התוס' ופשיטתו - בב' הדרכים דלעיל בטעם התקנה דכפ"נ וכפ"נ, אי הוי משום דחשינן בכשרות הגט כהר"ן, או שהוא תקנה במעשה הגירושין.

דהנה, לעיל⁴³ נתבאר דלהר"ן הא דתקנו כפ"נ וכפ"נ הוא (גם) משום דטענינן מזוייף. וא"כ להר"ן על כרחך צריכים לומר שגם בגט אשה טענינן מזוייף. שהרי על זה בא התקנה דכפ"נ וכפ"נ. אמנם באם נאמר דתקנת כפ"נ וכפ"נ הוא דין במעשה הגירושין ולעולם אין שום חשש בכשרות הגט - אין שום הכרח לומר שטענינן מזוייף.

ועפ"ז יש לומר דהאופן הב' בהרשב"א שטענינן מזוייף הוא דין בקיום שטרות, דלכן מסתבר שגם בגט אשה טענינן מזוייף - אזיל כשיטת הר"ן שתקנו כפ"נ וכפ"נ משום שטענינן מזוייף. אך להאופן הא' שטענינן מזוייף הוא דין בטענינן וא"כ אין הכרח שכן הוא בגט אשה - אזיל כהשיטה הב' שתקנת כפ"נ וכפ"נ לא נתקנה משום חשש מזוייף אלא הוא תקנה במעשה הגירושין, ולעולם בגט אשה הבא ממדינת הים לא טענינן מזוייף.

42. דלעיל באות יא נתבאר שהוא משום לא פלוג, ולפי ביאור זה לעולם גם בגט אשה שייך לטעון מזוייף מצד התקנת חכמים לקיים כל שטר מספק.

43. אות יא.



יח. עפכ"ז – ראי' דהמהר"ם לא ס"ל כדרכו של הר"ן

ובאם כנים הדברים, יש להוכיח עפ"ז דלא ס"ל להמהר"ם כהר"ן דיסוד תקנת בפ"נ ובפ"נ הוא משום חשש בכשרות הגט:

דהנה כבר הובא לעיל מדברי המהר"ם דביאר שמה שנתספקו התוס' בטענת מזויף, שהוא משום שהיא טענה דלא שכיחא⁴⁴. ונתבאר לעיל, דלפי צד זה בביאור דברי התוס' יוצא דליכא שום נפק"מ בין טענת מזויף לטענת פרוע בעצם אלא תרווייהו הוי מדין טענינן, (דלא כפי הביאור השני (דאזיל בשיטת הר"ן) לפיו טענת מזויף הוי דין בקיום שטרות). וא"כ לצד זה ליכא שום הוכחה דטענינן מזויף בגט אשה (מאחר ואין זה דין בקיום שטרות) ולעולם אין בין תקנת בפ"נ ובפ"נ לטענינן מזויף שום דררא, ולא תקנו לומר בפ"נ ובפ"נ משום חשש מזויף, ומשכך אי אפשר לומר דהנפק"מ בין טענינן מזויף לפרוע הוא לענין גט אשה, וכנ"ל בארוכה.

44. אלא דלפי כל זה יוקשה על המהר"ם, קושית המפרשים דלעיל - מה ענין דין טענינן בממון להכא, ומדוע דנים בזה התוס' כל כך, מאחר ואין מזה שום ענין לגט אשה ולסוגיין. אך הפני יהושע ניצל מזה בתירוץ הראשון שהרי ביאר דהנפק"מ הוא בגט אשה בא"י כשרוצה לטרוף מלקוחות, ושפיר יש כאן קשר לסוגיין (למרות שזהו ענין צדדי, ולא הוי הנדון בסוגיין). ואולי גם המהר"ם מודה להפנ"י בזה (כפי שאזיל בזה כהפנ"י ביסוד התקנה דבפ"נ ובפ"נ), אלא שלפ"ז קשה מדוע לא תירץ כהפנ"י מהו הנפק"מ. וצ"ע.

45. ומדאתינן להכא, נראה להביא יסוד לב' הדרכים שנתבארו בפנים ביסוד התקנה דבפ"נ ובפ"נ, ממה שנחלקו המפרשים בתחילת מסכתין בפירוש מילת "גט".

דהנה הקשו התוס' בריש מסכתין (בד"ה המביא גט) מדוע לא מפרש התנא דאיירי בגט נשים מאחר וגם שאר שטרות נקראים גיטין. ותירצו התוס' שרוב גיטין הם גיטי נשים, וע"כ לא הוצרך לפרש. ומיד בהמשך כתבו התוס' דמה שנוהגים לכתוב יב שורות בגט הוא כי גט בגימטריא יב.

והנה במהרש"א ביאר שהקשר בין תחילת דבריהם להמשך דבריהם הוא, שלאחר שכתבו התוס' שרוב הפעמים שכתוב גט קאי אגיטי נשים - באו לבאר הטעם לכך. וע"ז ביארו שהוא משום שגט הוא בגימטריא יב. וכוננו בזה לומר שכל מה שגט ומדאתינן להכא, נראה להביא יסוד לב' הדרכים שנתבארו בפנים ביסוד התקנה דבפ"נ ובפ"נ, ממה שנחלקו המפרשים בתחילת מסכתין בפירוש מילת "גט".

דהנה הקשו התוס' בריש מסכתין (בד"ה המביא גט) מדוע לא מפרש התנא דאיירי בגט נשים מאחר וגם שאר שטרות נקראים גיטין. ותירצו התוס' שרוב גיטין



ונמצא מיושב שפיר מדוע נדחק המהר"ם ליישב את הנפק"מ בין פרוע למזויף ולא תירץ לפי דרכו של הר"ן בפשטות⁴⁵.

הם גיטי נשים, וע"כ לא הוצרך לפרש. ומיד בהמשך כתבו התוס' דמה שנוהגים לכתוב יב שורות בגט הוא כי גט בגימטריא יב.

והנה במהרש"א ביאר שהקשר בין תחילת דבריהם להמשך דבריהם הוא, שלאחר שכתבו התוס' שרוב הפעמים שכתוב גט קאי אגיטי נשים - באו לבאר הטעם לכך. וע"ז ביארו שהוא משום שגט הוא בגימטריא יב. וכווננו בזה לומר שכל מה שגט נקרא גט הוא על שם היב שורות שבגט אשה, ומכאן ראייה שגט סתם שייך לגט אשה שהרי כל מה שנקרא גט הוא משום ה"יב שורות" שבגט אשה דוקא. ודבריו מתאימים גם לדעת התשבי (הובא בתויו"ט בפ"א מ"א) שגם פירש כן בדעת התוס'.

אך התויו"ט חלק על התשבי וכתב שמפשט התוס' משמע דלא כן, דמדבריהם משמע ש"יב שורות" הוא תוצאה מכך שהגט נקרא גט, ולא להיפך. ולפי זה אין ראייה מעצם המילה גט שהוא שייך לגט אשה. ומה שברוב המקומות קוראים לגט אשה גט סתם אולי י"ל שהוא ע"פ מה שכתב הרמב"ם בפירושו המשניות שמקור הלשון גט הוא בתרגום אונקלוס, שתירגם "ספר כריתות" בלשון "גט פיטורין". והלכך, מאחר והמקור ללשון זה הוא לענין גט אשה לכן סתם גט הוא גט אשה.

ולכאורה החילוק בין ב' האופנים הנ"ל, הוא, דלדרכו של המהרש"א והתשבי, כל המושג "גט" שייך בעיקר בגט אשה, ולפי זה מה שנקט התנא במתני' גט סתם כוונתו לגט אשה דוקא ולא לענין גט בכללות, ונקט בלשון סתמית כי גט סתם שהוא בגימטריא יב - עניינו דוקא בגט אשה.

משא"כ לדרכו של התויו"ט בפירושו התוס', הנה גט הוא שם לכל השטרות, ורק שהמקום ממנו נתגלה לנו שם זה הוא בגט אשה. אך אין זה שייך דוקא למושג של גט אשה. ועל פי זה מה שנקט התנא בלשון סתמי, הרי אדרבה בא להדגיש להיפך, שהדין דמשנתינו אינו עניין לגט בתור גט אשה דוקא - שעניינו לפעול גירושין, אלא דין בענין הגט שבו, עניין הגט בכללותו, שהוא שטר. (דאם כונת התנא היתה לענין האישות שבגט י"ל דהיה מדגיש גט אשה).

והביאור בזה י"ל על פי ב' הדרכים דלעיל ביסוד תקנת כפ"נ ובפ"ג, דאי אמרי' שתקנת כפ"נ ובפ"ג הוא דין במעשה הגירושין - נמצא שזוהי תקנה ששייכת דוקא לגט אשה, לענין האישות שבגט, וזהו כפי פירוש המהרש"א במילת גט. אך אי אמרי' שהוא דין בקיום שטרות - נמצא דאדרבה זהו דין מצד ענין השטר שבו ולא האישות שבו, וזהו כשיטת התויו"ט בביאור דברי התוס', וד"ל.



בגדר נישואין שע"י חופה, וביאור שיטת המהרש"א בסוגיית חופה קונה לרב הונא ע"פ דברי ה'דעת מאיר'¹

הרב חנן שיח' טייכטל
ר"מ ומשפיע בישיבה

א. הצעת דברי הגמרא ופירוש רש"י

במסכת קידושין שנינו: "אמר רב הונא חופה קונה מקל וחומר ... ומה כסף שאינו גומר קונה, חופה שגומרת אינו דין שתקנה ... אמר רבא שתי תשובות בדבר. חדא, דשלש תנן וארבע לא תנן. ועוד, כלום חופה גומרת אלא ע"י קידושין, וכי גמרינן חופה שלא על ידי קידושין מחופה שעל ידי קידושין. א"ל אביי הא דקאמרת, ג' תנן וד' לא תנן תנא מילתא דכתיבא בהדיא קתני, מילתא דלא כתיבא בהדיא לא קתני. ודקאמרת, כלום חופה גומרת אלא על ידי קידושין, רב הונא נמי הכי קאמר: ומה כסף שאינו גומר אחר כסף קונה, חופה שגומרת אחר כסף אינו דין שתקנה". ע"כ.

ובפירש"י: שתי תשובות בדבר - להא דאמרת חופה קונה בלא כסף: ועוד כלום חופה גומרת - דקאמרת חופה שגומרת כו' וכיון שאינה גומרת אלא לאחר קידושין היאך אתה בא לדון חופה שלא ע"י קידושין מחופה שע"י קידושין.

ב. ג' שיטות בדברי רב הונא שחופה קונה ונ'

קושיות על השיטה השלישית

והנה, בביאור דברי רב הונא שחופה קונה - כתב התוס' הרא"ש וז"ל: "וכיון שהיא קונה היא גם גומרת דמאי אולמי' דחופה שאח"כ

1. להגה"ח ר' מאיר בורובסקי ז"ל, חתנו של הרה"ח ר' שניאור זלמן משה היצחקי זצ"ל. מתלמידיו של ר' חיים מבריסק.



להיות גומרת טפי מחופה זו², או שמא לרב הונא חופה קונה וביאה שאח"כ גומרת".

ודרך שלישית מצינו בדברי הים של שלמה שכתב דבעינן ב' פעמים חופה, ולא אמרינן מאי אולמי' האי חופה אחר חופה³.

וצריך ביאור בשיטת היש"ש, מפני מה לא אמרינן מאי אולמי' האי מהאי, ואם חופה ראשונה לא תגמור מדוע החופה הב' תגמור. ועוד, דאם כן תקשה עליו קושית התוס' בסוגיין, שנימא כסף יגמור אחר כסף ק"ו מחופה שקונה ואינה גומרת לדידן שאנו חולקים על רב הונא, דהתוס' תירצו שהוא משום מאי אולמי' האי כסף מהאי כסף, אך מה יענה על זה היש"ש⁴.

וכן יש להקשות על השיטה הב' שבתוס' הרא"ש, שביאה תגמור אחר חופה. ובהקדים הקושיא שהביא המהרש"א בסוגיין מהמר"י בן לב, מדוע לא נימא ק"ו שכסף יגמור אחר שטר דבכאן לא שייך מאי אולמי' האי מהאי. ותירץ שגם בזה אמרינן מאי אולמי' כי שווין הן בתחילת הקנין - ששניהם פועלים קנין לבד בתחילה, משא"כ חופה שקונה וגומרת כאחד - וכאופן הא' בתוס' הרא"ש. ומעתה יוקשה לאופן הב' שבתוס' הרא"ש שלא ס"ל כך, מה יענה לקושיא זו. וכמו כן קשה קושיא זו על היש"ש.

ויובן כהנ"ל בהקדם ביאור ביסוד מחלוקתם, וכדלהלן.

2. וברש"י ד"ה אף אני אביא: "יקנה נמי כאן בלא אירוסין", וכבר האריכו בזה ואכ"מ. ובתוס' יבמות דף נ"ז ב ד"ה רב אמר נראה שלא ס"ל כאופן זה. ודנו במפרשים האם ס"ל כאופן הב' דלהלן או כהיש"ש ואכ"מ.

3. וכן שיטת התוס' טוך, וז"ל: "אבל בחופה ליכא למימר מאי אולמי' האי חופה מהאי חופה, דכי איכא חופות הרבה מיקרבא לי' טפי". וצ"ב בכוננת דבריו. ולהלן יתבאר באופן אחר.

4. ובאמת כדברי היש"ש מצינו לענין ביאה לקמן בדברי הריטב"א והמאירי בדף י, א שכתבו שאם ביאה אירוסין עושה, ביאה שני' גומרת. וגם כאן קשה קושיא זו. וכן הקושיא דלהלן בפנים.



ג. ב' אופנים בכיבוד גדר הנישואין שעל ידי חופה ברברי האחרונים ועפ"ז תירוץ הקושיות

הנה, בגדר הקידושין ברור הוא, שענינם הוא קנין. וכלשון מתני' "האשה נקנית". אך בענין הנישואין, נתחבטו האחרונים בקושיא, מה גדר הנישואין, האם זהו מעשה קנין וכמו הקידושין, או שמא 'מעשה נישואין גרידא'. ויש מהאחרונים⁵ שהוכיחו, שמכך שרב הונא למד שחופה קונה ממה שגומרת, על כרחך שהנישואין הם גם מעשה קנין, דאל"כ איך ניתן ללמוד נישואין מקידושין. [אך קושייתם אינה מובנת כל כך, שהרי הלימוד אינו ממה שחופה גומרת אלא ממה שכסף קונה⁶].

אך לאידך מצינו באחרונים אחרים שכתבו שחופה היא מעשה נישואין ולא מעשה קנין. ולמשל מצינו בדברי הדעת מאיר שהביא בשם הגרנ"ט, וז"ל: "ושמעתי שאומרים הסבר על זה מפי הרה"ג ר' נפתלי צבי טרופ ז"ל מרדון דבכסף לא שייך לחלק בין כסף ראשון לכסף אחרון דהלא קנינו של כסף הוא כמו כל קניני כסף דבהכסף אני קונה החפץ אזי הכא בקנין אשה גם כן הכסף הוא קונה את האשה א"כ לא שייך לחלק בין כסף ראשון לכסף אחרון דהלא גם בכסף אחרון הוא יכול רק לקנות דבכסף אין קנינים אחרים אבל בקניני חופה יש שני מיני חופות יש קנין חופה שהיא קונה ויש חופה של הכנסה לביתו דהלא קנינו של חופה אינו רק קנין כמו שקונים חפץ אלא יש לה גם דין של קנין רוחני דבהחופה הוא מראה שהיא נכנסת לרשותו ובזה הוא גומר הנישואין א"כ החופה השניה של הכנסה לביתו אינו דומה כלל להחופה הראשונה דהוי חופת קנין ומשום הכי מתרץ שפיר הים של שלמה דהפירכא דמאי אולמיה שייך רק בכסף אבל בחופה לא שייך לאקשוי מאי אולמיה האי חופה מהאי חופה דהחופה השניה היא אחרת מהחופה הראשונה וכמו שמחלק ר' נפתלי טרופ ז"ל וכמש"כ לעיל".

ובכך מיושבת הקושיא הא' לעיל בשיטת הים של שלמה, איך יתכן לעשות חופה אחר חופה ומאי אולמ' האי מהאי. ולפי דברי הגרנ"ט מתורץ, מאחר והם ב' סוגי חופות שונות. ובכך מתורצת גם קושיא

5. ראה שיעורי רבי שמואל אהרן סז. בית לחם יהודה קידושין ה, ב. ועוד.

6. ועיין באריכות הדברים בזה לקמן מאות ז ואילך.



הב' - מדוע לא נימא גם בכסף שיגמור אחר כסף כחופה אחר חופה - כי כל מה שלא אמרינן מאי אולמי' האי מהאי הוא רק בחופה מאחר וקיימים בה שני מיני חופות, משא"כ בכסף שאין שני סוגי כסף. שהרי אין בכסף סוג שענינו מעשה נישואין, אלא כסף ענינו קנין בלבד.

וכמו כן מתורצת הקושיא השלישית, מדוע לא אמרינן שכסף יגמור אחר שטר או להיפך - כי דוקא שם שייך למיפרך מאי אולמי' האי מהאי מאחר והצד השוה שבהם הוא שיש רק סוג אחד של שטר וכסף, ומאחר ובתחילה שניהם קונין לבד על כן מאי אולמי' האי מהאי, אך בחופה מאחר ויש בזה ב' סוגים, על כן לא אכפת לן מה שבתחילה קונה לבד, ועדיין תוכל גם לגמור אחר חופה, וד"ל.

ד. דברי הדעת מאיר עפהנ"ל לתרין עוד קושיא

והדעת מאיר הוסיף ע"פ דברי הגרנ"ט דלעיל ליישב גם את שיטות הראשונים שכתבו דאי אמרינן שביאה אירוסין עושה [דנחלקו בגמרא אי אירוסין עושה או נישואין], הנה אם יעשה ביאה פעם ב' זה יגמור. ולכאורה קשה על זה ככל השאלות שהוקשה לעיל על היש"ש, והעיקרית שבהם מאי אולמי' האי מהאי?

ועפהנ"ל תירץ: "אבל לפי הסברו של הרה"ג ר' נפתלי טרופ ז"ל מתורץ שפיר דאפשר לפרש דשפיר יהיה גומרת ביאה אחר ביאה ואף על פי כן לא שייך להקשות דמאי אולמיה האי ביאה מהאי ביאה דכי היכי דחופה מפרש דיש שני מיני חופות חופה של קנין וחופה של הכנסה לביתו גם בביאה יש שני מיני ביאות של קנין דבהנאת ביאה הוא קונה אותה כמו שקונה אותה בקנין כסף ויש ביאה של הכנסה לביתו היינו ביאה של אישות והביאה השניה גומרת את הנשואין להיות כאישתו לכל דבר משום הכי רק בכסף שייך הפירכא דמאי אולמיה אבל לא לחופה ולא לביאה וכמש"כ".

7. וכדבריו כתב גם לאחריו הבית לחם יהודה, עיין שם בדבריו שהאריך בכל מיני פרטים.



ה. ביאור הדיעות שחופה הוא מעשה נישואין ולא קנין ע"פ הלכותי שיחות

אלא שלאחרי כל זה, יש לבאר בעצם הענין, מה הפירוש בזה שחופה היא מעשה נישואין ולא מעשה קנין. דלכאורה על פי פשוט חופה היא סך הכל הגמר דהקידושין ודמשמע מלשון הגמרא "מיחסרא מסירה לחופה", וא"כ מנין לנו לחדש שהוא מעשה נישואין גרידא?

ומצינו ביאור נפלא לזה בדברי רבינו בליקוטי שיחות שעולין בקנה אחד עם דברי האחרונים דלעיל. וכדלהלן:

דהנה, מצינו בתורת רבינו הגדרה מיוחדת בענין קידושין ונישואין.
וד"ל⁸:

"בנוגע לאופן הנישואין לפני מ"ת כתב הרמב"ם בריש הל' אישות קודם מ"ת הי' אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא מכניסה לתוך ביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאשה וממשיך כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהי' לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה וליקוחין אלו הן הנקראין קידושין או אירוסין בכל מקום וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת אע"פ שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת ב"ד.

"ויש לומר שזה שלפני מ"ת לא היו קיימים ליקוחין אלו הנקראין קידושין או אירוסין אינו רק מפני שעדיין לא נצטוו ע"ז אלא משום שלפני הדיבור אין כל ענין ליקוחין הללו שהרי ענין אשת איש בפשטות אינו שהאשה קנויה לבעל כחפץ הנקנה לאדם אלא שהאיש ואשה חיים ביחד ע"ד לשון הכתוב ודבק באשתו ולכן לולא ציווי ותוקף התורה אין מקום לומר שיש ליקוחין שבכחם לפעול קשר שיחול על האשה שם אשת איש כאשר עדיין לא נבעלה ולא נכנסה אפילו לבית בעלה ואין זה אלא חידוש התורה שהאדם קונה אותה תחלה ואחר כך תהי' לו לאשה היינו שהתורה חידשה לא רק את החיוב שהאדם צריך לקדש את האשה תחלה, אלא גם עצם האפשריות לקנות אשה לפני נישואי' בפועל שרק ציווי התורה הוא הוא המהווה מציאות ליקוחין כזו".

8. ליקוטי שיחות חלק ל שיחה ב פרשת ויחי.



ובמקום אחר⁹, מבאר יותר רבינו בענין הנישואין: "ונ"ל שס"ל להרמב"ם שעיקר חידוש התורה בענין אישות דישראל הוא רק בגדר קידושין וכנ"ל שכל גדר ליקוחין אלו נתחדש ע"י ציווי התורה אבל בענין הנישואין לא נשתנה מהות וגדר האישות מכפי שהי' קודם מ"ת דענין הנישואין עצמם הוא המציאות דחיי אישות בלשון הרמב"ם מכניסה לתוך ביתו כו' ותהי' לו לאשה ובזה אין שינוי עיקרי בין קודם מ"ת ללאחר מ"ת".

ונמצא בדברי רבינו ב' הדגשות וחידושים: א. בענין הקידושין, שכל ענין הקידושין שפועלים קנין וקשר בין איש לאשה עוד לפני החיי אישות, נפעל על ידי מתן תורה, ולפני זה לא היה קיים בכלל [-] דהיינו שמחדד רבינו שלא רק הציווי לא היה קיים אלא המושג בכללותו]. ב. לאידך, בענין הנישואין מחדש רבינו [בחלק לט בעיקר] שבזה לא נשתנה כלום בין לפני מ"ת ואחרי מ"ת. הוי אומר, מאחר ולפני מ"ת נישואין לא היו קשורים לקנין כל שהוא [כי לא היה מושג כזה] אלא ענינם היה פשוט חיי אישות כך הוא ממש לאחרי מ"ת.

ולפי זה נמצא שלאחרי מ"ת ישנם שני דברים שונים במהותם: הקידושין הוא קנין. חידוש שנפעל ע"י מ"ת. והנישואין הם חיי אישות.

והנה, ב' הדברים הללו עולים בקנה אחד עם המבואר לעיל שבחופה ישנם שני פרטים: חופה בתור קנין - קידושין. וחופה בתור מעשה נישואין, ובלשון הרב - המציאות דחיי אישות. וכנ"ל בדברי הדעת מאיר בשם הגרנ"ט.

ו. עפ"ז ביאור יסוד המחלוקת אי בעינן חופה אחת או ב'

והיוצא מכהנ"ל שישנם ב' דיעות באחרונים אי גדר הנישואין הוא מעשה קנין (כהאחרונים שהובאו בתחילת אות ג) או מעשה נישואין - מציאות דחיי אישות בלבד (כדעת רבינו שעולה בקנה אחד עם הדעת מאיר והגרנ"ט).

ועפ"כ נראה לבאר יסוד המחלוקת בין הרא"ש ליש"ש בשיטת רב הונא - אי חופה גומרת וקונה כאחד או לא - דנחלקו בהנתבאר לעיל מה גדר הנישואין. והביאור:

9. ליקוטי שיחות חלק לט שיחה לפרשת תצא.

אם אמרינן שיש בחופה שני ענינים שונים - קנין ומעשה אישות. לא מסתבר שניתן לעשות כאחד מאחר והם ב' ענינים שונים וזה שיטת הים של שלמה [והריטב"א לקמן בנוגע לביאה אחר ביאה].

אך אם אמרינן שנישואין הם גם קנין, ואדרבה הם הגמר של קנין הקידושין - אזי מסתבר לומר שרב הונא בא לחדש שניתן לעשות את הקידושין והנישואין כאחד, ע"י חופה אחת, מאחר ושניהם ענינם אחד - מעשה קנין.

ובאשר לשיטה הב' בתוס' הרא"ש, שחופה קונה וביאה גומרת, יש לבאר לכאן ולכאן. שניתן לומר שס"ל שהן הקידושין והן נישואין הן מעשה קנין, אלא דמאחר וקידושין הוא תחילת קנין ונישואין הוא גמר הקנין לא ניתן לעשותם על ידי אותו פעולה ובעינן ב' סוגי קנינים שונים. או ניתן לומר שס"ל שהם שני ענינים שונים במהותם, ולכן דוקא משום זה לא מסתבר לפעול את שני הענינים הללו דרך אותו סוג פעולה. [ניתירה מזו: כאשר משתמשים בפעולה של חופה לקנין, כבר הופכים את זה לפעולת קנין ולא ניתן לראות בזה שוב כמעשה אישות. וד"ל].

ז. קושית המהר"י בן רב על קושיית רבא

ויישוב העצמות יוסף

והנה על דברי הגמרא יש לעיין בביאור קושיית רבא "כלום גמרינן חופה אלא על ידי קידושין, וכי גמרינן שע"י קידושין מחופה שלא ע"י קידושין". ובפשטות משמע שקושייתו היא מדין 'דיו לבא מן הדין להיות כנדון', שמצד כלל זה לא ניתן ללמוד מחופה שע"י קידושין שחופה תקנה בלי קידושין. אלא שאינו מובן - הרי לא באנו ללמוד שחופה תקנה מחופה, אלא מכסף, והיכן הדיו?

ואכן, בתוס' מציינו שהקשו עד"ז, שלא ניתן ללמוד מחופה מדין דיו, ועל אף שכאן עיקר הק"ו הוא מכסף [מה כסף שאינו גומר קונה] - מ"מ סוף הק"ו הוא מחופה {חופה שגומרת אינו דין שתקנה}, והכלל של דיו הוא גם על 'ריש דינא' וגם על 'סוף דינא'. אלא דודאי לא ניתן לומר שהתוס' הקשו את קושית הגמ' וכן הקשה המהר"י בן לב.

ותירץ העצמות יוסף: "ובאמת הבנתו מוכרחת דקושיית הגמרא היא אריש דינא דאיך נאמר ומה כסף שאינו גומר חופה שגומרת



דמה שאינו גומר היינו כסף יחידית ומאי דחופה גומרת הוא אחר כסף נמצא שהקל וחומר הוה בטל לגמרי.

ופירוש דבריו, שקושיית הגמרא היא על ריש הדין - על כסף. והפירכא היא דלכאורה כל היסוד של הק"ו בטל, שהרי היסוד הוא שכסף הוא קל מאחר ואינו גומר, וחופה חמורה כי היא גומרת - אך הכסף שמדברים עליו כאן שאינו גומר הוא כסף 'יחידית', כסף לבד, משא"כ חופה הגומרת היא אחר כסף דוקא, אך לפני כסף היא עוד גם אינה גומרת.

ה. הקושי בדברי העצמות יוסף

אלא שלכאורה קשה להעמיס דבריו בדברי רבא "וכי גמרינן וכו'". ואכן הוא בעצמו מתייחס לכך וכתב: "ומה שכתוב בגמרא גמרינן חופה שלא על ידי קדושין אפשר דהכי קאמר כיון שהקל וחומר בטל נמשך שאין ללמוד דחופה קונה בקל וחומר דהא הקל וחומר אין לו הבנה ואין מקום ללמוד דחופה קונה אלא בעבור שמצינו דגומרת וכי גמרינן חופה שלא על ידי קדושין וכו' מחופה שעל ידי קדושין זה נראה מוכרח עוד".

וכוונתו לומר, שפירוש דברי הגמרא וכי גמרינן הוא, שמאחר ולא ניתן ללמוד מכסף כי הק"ו בטל נמצא שא"א ללמוד שחופה קונה מק"ו אלא רק מחופה עצמה מכך שהיא גומר. אך על זה קשה וכי גמרינן חופה שלא ע"י קידושין מחופה שע"י קידושין?

אלא שעדיין קשה להעמיס זאת בדברי הגמרא. כי לפי דבריו היה להגמרא להקשות הרבה יותר: איך בכלל למדים מה שחופה קונה ממה שהיא גומרת, והרי זה שני דברים שונים¹⁰?

10. אך אין להקשות על העצמות יוסף שסו"ס לפי דבריו יוצא שקושיית הגמרא היא כקושיית התוס' - שלא ניתן ללמוד שחופה קונה לפני כסף ממה שגומרת אחר כסף - כי תוס' מקשים מדין דיו אסוף דין. וע"ז ניתן לתרץ שאזלינן כרבי טרפון. אך להע"י הקושיא אינה מדיו, שהרי אין כאן ק"ו כלל מכסף, אלא ללמוד מחופה לחופה. ועל זה לא ניתן לתרץ שאזלינן כר"ט.



ט. חי'לוקים בין דברי התוס' והתוס' הרא"ש ועוד כמה קושיות על זה

והנה הקשו התוס' (כמובא לעיל), וז"ל: "ונימא דיו אסוף דינא, דמהיכא מייתית דחופה קונה משום דגומרת דיו לבא מן הדין להיות כנדון מה להלן אחר כסף אף כאן לאחר כסף". וביאור דבריהם בפשטות, דכוונתם להקשות שאיך ניתן ללמוד שחופה תקנה לבד ללא כסף, ממה שחופה גומרת אחר כסף. אמנם כל זה אם נאמר ש'חופה קונה' בסוגיין הכוונה לקנין בלבד - וכהאופן הב' שבתוס' הרא"ש דלעיל. אך אם נעמיד את התוס' כהאופן הא' שבתוס' הרא"ש, שחופה קונה הכוונה שקונה וגומרת כאחד - צריכים לומר שקושיית התוס' היא, שלא ניתן ללמוד מה שחופה קונה וגומרת כאחד ללא כסף, ממה שחופה גומרת בלבד אחר כסף.

ועל זה תירצו התוס' דרב הונא אתיא כרב הונא שהיכא שמיפרך ק"ו לא אמרינן דיו.

והנה התוס' הרא"ש הקשה גם כן כקושיית התוס', אך הוסיף בסוף הקושיא וכתב: "הניחא לרבי טרפון דלית ליה דיו היכא דמיפרך ק"ו אלא לרבנן קשה". ותירץ: "וי"ל דלא שייך לומר דיו אלא כשהלמד הוא מעין המלמד... אבל הכא שהלמד הוא כדי לקנות והמלמד הוא חופה שגומרת לא שייך למימר דיו".

ומשמע מדבריו, שרב הונא אתי שפיר גם כרבנן, ולכאורה נחלק בזה על דברי התוס' הנ"ל שתירצו שרב הונא אזיל כרבי טרפון. ועוד חלקו התוס' עליו שאמרינן דיו גם כשהלמד והמלמד אינם באותו ענין. וצ"ב ביסוד מחלוקתם. [וזה ודאי אין לומר שנחלקו האם פסקינן כרב הונא, דלתוס' הרא"ש פסקינן כרב הונא שהרי גם רבנן אזלי כמותו, ולתוס' לא פסקינן כר"ה [כדמוכח מלשונם שכתבו לדידן דחופה אינה קונה] - שהרי כתב התוס' הרא"ש לעיל בד"ה ורב הונא דאין הלכה כמותו].

עוד יש להעיר בדברי התוס' הרא"ש, דכל מה שכתב שכאן הלמד ומלמד אינם באותו ענין משום שבאים ללמוד שחופה תקנה ממה שהיא גומרת - מתאים רק לאופן הב' שכתב לעיל בד"ה חופה שמאכלת. אך לפי אופן הא' שכתב שלרב הונא חופה קונה וגומרת כאחד, א"כ הלמד ומלמד הם ממש באותו ענין - לגמור. ותמוה,



שהרא"ש לא תירץ לפי דרך זו את הקושיא. ובפרט שמלשון הרא"ש שם משמע שזו שיטתו העיקרית, שהרי את האופן הב' כתב בלשון של שמא (ובכלל הביאה כאופן ב'). וצ"ע, שהוא כעין סתירה בדבריו.

עוד יש לעיין בדבר תמוה, שהתוס' כתבו את כל דבריהם בד"ה "חופה שגומרת אינו דין שתקנה", והיינו על תחילת הסוגיא, [איך שהקל וחומר היה בתחילתו]. אך התוס' הרא"ש כתב את דבריו בד"ה "חופה שגומרת אחר כסף אינו דין שתקנה", שהם דברי אביי [איך שהקל וחומר הוא לפי המסקנא].

י. סיכום וביאור דברי המהרש"א על התוס'

ולבאר כהנ"ל נקדים בביאור דברי המהרש"א בסוגיין. דהנה בהמשך דבריהם כתבו התוס': "וא"ת לדידן דאמר דחופה אינה קונה, נימא דכסף גומר אחר כסף מק"ו דחופה מה חופה שאינה קונה גומרת, כסף שקונה אינו דין שיגמור. וי"ל דלא מצי לאוכוחי שיגמור אלא אחר כסף כחופה ומאי אולמי' האי כסף האי כסף". והיינו שהקשו, דלדידן שלא פסקינן כר"ה (מאחר שהוא אסיל כר"ט ולא קי"ל כר"ט), נימא ק"ו הפוך שכסף יגמור אחר כסף כחופה. ותירצו שי"ל מאי אולמי' האי כסף מהאי כסף.

והמהרש"א הביא את קושיית המהר"י בן לב, דלפני שאסקו אדעתיהו של התוס' מסברא זו של מאי אולמי', מדוע לא הקשו גם לרב הונא שנימא ק"ו זה, ואזי יהיו שני ק"ו הסותרים זה את זה וכל אחד יישאר במקומו. ותירץ המהרש"א, דלרב הונא מה שחופה גומרת עדיפא לי' מתחילת קנין, וא"כ לא ניתן ללמוד ממה שחופה גומרת שכסף הקונה גם יגמור מאחר והוא קל ממנה.

לאחר מכן הביא המהרש"א עוד קושיא מהמהר"י אבן לב, דעדיין נימא ק"ו שכסף אחר שטר שיגמור מחופה שאחר כסף, וכה"ג לא שייך סברת מאי אולמי'. ותירץ, שגם בזה אמרינן מאי אולמי', מכיון ששטר וכסף שוים בזה ששניהם קונים בלבד בתחילה (נתבאר לעיל באות א). ומשא"כ בחופה ששם לא שייך סברת מאי אולמי', משום שמה שנלמד מהק"ו הוא שהחופה תקנה ותגמור כאחד, ולא שתקנה בלבד, דאם לאו גם בחופה שייך לומר מאי אולמי' האי חופה האי חופה. [ובזה אזל המהרש"א כהשיטה הראשונה בתוס' הרא"ש שהובאה לעיל כמ"פ]



אלא - ממשיך המהרש"א - שאז קשה, דנמצא שלומדים מכסף שקונה לבד שחופה גם תקנה וגם תגמור בתחילה, ודיו לבא מן הדין להיות כנדון, ונלמד רק שתקנה [וקושיא זו היא גם לאופן הא' הנ"ל בתוס' הרא"ש].

ומת' המהרש"א, שאם נימא דיו אזי נפרך הק"ו, משום שללמוד שחופה קונה אין צורך בק"ו מאחר וניתן ללמוד זאת מסברא ממה שחופה גומרת ודאי שתקנה - שהרי גמירות עדיפא מתחילת קנין, כפי שכבר כתב המהרש"א בתחילת דבריו - ועל כן לא נשאר ללמוד אלא שתגמור תחילה, ואם לא נלמד את זה בגלל הדיו נמצא שמיפרך ק"ו, וכבר כתבו התוס' שר"ה אזיל כר"ט שהיכא שמיפרך ק"ו לא אמרינן דיו. ע"כ תוכן דברי המהרש"א.

והיציא, שיסוד דברי המהרש"א הוא שלרב הונא גמירות עדיפא לי' מקנין, ומסיבה זו אין צורך בק"ו מכסף ללמדנו שחופה קונה אלא ללמד שגומרת תחילה. ומאחר והיא גומרת בתחילה אין כאן מאי אולמי'. ומסיבה זו גם לא שייך לומר ק"ו הפוך.

ועל דברי המהרש"א הקשו האחרונים כמה וכמה קושיות, וכדלהלן.

יא. קושיא א מהמקנה על המהרש"א ותירוץ הדעת מאיר

בחידושי המקנה הקשה, וז"ל: "כתב מהרש"א דע"כ ס"ל לר' הונא דאפי' בלא ק"ו דכסף כיון דחופה גומרת כ"ש שקונה משום דגמר עדיף מקנין ולא יליף ר' הונא בק"ו דכסף אלא שקונה וגומר ע"ש שהאריך להוכיח כן ולכאורה הוא סותר סברת הר"ר אלעזר משנזא שכתבו התוס' לעיל דף ד' ע"ב בד"ה מה ליבמה וכו' דמשום דאשכחן ביאה גומרת לא נאמר שתקנה תחילת קנין עכ"ל". והיינו שלעיל מצינו בדברי התוס' סברא הפוכה, והוא שקנין עדיפא לי' מגמירות.

ומצינו תירוץ לזה בדברי הדעת מאיר [וכן תירצו בעוד אחרונים¹¹] ונצטט מדבריו, וז"ל: "ולי נראה לתרץ בפשטות דהחילוק בין חופה לביאה דיבמה הוא פשוט דהלא החופה היא קנין גדול דהלא היא גומרת את כל החילוקים שבין ארוסה לנשואה דהיינו ליורשה ולטמא לה ולהפרת נדריה ובכלל עושה החופה את עיקר אישות אם כן כיון דהחופה הוי קנין גדול כל כך מוכרחים לומר דמכל שכן שחופה

11. וגם המקנה תירץ לקושיית עצמו ע"ד הפלפול עיי"ש בדבריו.



קונה בלי שום קל וחומר דהלא לקנות הוי יותר קל מלהיות גומרת דהקנין אין עושה דינים כ"כ כמו שעושה הגמר אבל הא דביאה גומרת אצל יבמה היא לא משום שהביאה הוי קנין גדול אלא אפשר להיות שביאה הוי קנין גרוע רק דביבמה הוא קונה אותה בביאה היינו משום דהיבם אינו גומר את האישות שלו ע"י הביאה הזאת רק שבביאה זו היבם ממשיך את האישות של אחיו ואת הקידושין של אחיו אזי כל הדינים שחופה עושה כבר גמורה החופה של אחיו המת והביאה אינה עושה שום דינים חדשים רק במקום שאין אח אם מת הבעל נפסקו הדינים שהיו מבעל עליה ובמקום אח אין הדינים נפסקים אלא שעובר מאח לאח על ידי ביאה אם כן אין ראייה כלל מביאה דהביאה של יבמה שגומר ואינו קונה דהביאה שגומר הוי הוא משום דהוי קנין גדול רק דביבמה הוא ממשיך את אישות אחיו המת אם כן אין ביאה קונה אבל חופה שגומרת הוא משום דהוה קנין גדול משום הכי סובר המהרש"א דפשיטא דחופה קונה ולא קשה עליו כלל כנ"ל.

יב. קושיא ב מהמקנה על המהרש"א ותירוצו

עוד הקשה המקנה, וז"ל: "לכאורה קשה לפי מ"ש מהרש"א דק"ו דר"ה אינו אלא לענין קונה וגומר אבל לענין קנין לחוד א"צ ק"ו דפשיט' דעדיפ' גמר מקנין א"כ כיון דבמתני' מיירי בקנה לחוד דא"צ ק"ו הו"ל למיחשב חופה". וביאור דבריו, דלמהרש"א יוצא שכל מה שחופה קונה נלמד מסברא ממה שגומרת, וא"כ לפי זה היה לו לתנא דמתני' להחשיב את החופה בין הדרכי הקנינים של אשה, כי כל מה שתירץ אביי מה שלא כתיבא בהדיא לא קתני - היינו מה שנלמד מק"ו, אך מה שחופה קונה נלמד מסברא ולא מק"ו.

ותירץ: "ונר' די"ל דבהא גופי' אי גמר עדיף או קנין עדיף מחולקי' אביי ורבא". והיינו שמחדש המקנה, שלאביי אכן אין כזו סברא מאחר וקנין עדיף מגמירות ובזה פליג על רבא. ושוב בעי ק"ו ללמוד שחופה קונה, ומוכן מדוע לא קתני חופה במשנה.

יג. תירוצו אינו עולה יפה עם המהרש"א,

קושיות על תירוצו

אלא שדבריו לא עולים בקנה אחד עם דברי המהרש"א עצמו, שהרי



כתב המהרש"א שלרב הונא גמירות עדיף מקנין ולא חילק בין אבייל רבא ומשמע שכך הוא לכו"ע.

ועוד, דצ"ע לכאורה על תירומו, דלדבריו שקנין עדיף מגמירות לאביי, מדוע לא אמרינן לרב הונא ק"ו הפוך, וכמו שהקשה המהרש"א.

ועוד קשה על דברי המקנה, דאם כדבריו שלאביי חופה קונה בלבד, מאי אולמי' האי חופה מהאי חופה [דכן ס"ל להתוס', והמקנה בא לבאר בדבריהם לכאורה]? וכפי שהקשה המהרש"א.

יד. תירוץ הבית לחם יהודה לקושיית המקנה

וליישב קושייתו, כתב הבית לחם יהודה, וז"ל: "וצ"ל דכוונת המהרש"א אינה שלא צריך לזה ק"ו כלל אלא רק דלזה ל"צ הק"ו מכסף דבק"ו מגופה דחופה שגומרת אתיא דכיון שפועלת השלמת הקנין ק"ו שיכולה לפעול תחילתו ולכן גם מה שקונה בלבד הוי מילתא דלא כתיבא בהדיא וכיון דעכ"פ הק"ו מכסף לא נצרך אלא לענין שתקנה ותגמור משו"ה מיפריך האי ק"ו אי אמרינן דיו". והיינו שאין כוונת המהרש"א שלא נצרך כלל ק"ו, ובודאי גם להמהרש"א מה שלמדים קנין מגמירות הוא בגדר ק"ו. וכן משמע שלמד בפשטות הדעת מאיר הנ"ל¹².

טו. קושיית השערי יהודה על המהרש"א

והשערי יהודה נחלק על המהרש"א מכל וכל, ולו דרך אחרת בהבנת דברי התוס'. והקשה על המהרש"א ב' קושייתו:

שאלה ראשונה והיא העיקרית, דלא מסתבר כלל לומר שלרב הונא יליפנן שחופה תגמור תחילה מכסף שאינו אלא קונה, משום שלא ניתן ללמוד מכסף דבר שאין בו, ולמרות שלשיטת תוס' רב הונא אזיל כרבי טרפון שלא אמרינן דיו היכא דמיפריך קל וחומר, ואם נלמד רק שחופה קונה הרי זה כמיפריך ק"ו (שהרי כבר ידעינן שחופה קונה ממה שגומרת מסברא להמהרש"א) - הנה מחדש השע"י שכאן לא מטעם דיו בלבד לא מצי ללמוד מכסף, אלא משום שאין בכסף דין גמר, ולא ניתן ללמוד ממנו דבר שאין בו ואפילו לרבי טרפון. וכל דין

12. שכתב "א"כ אי אפשר כלל ללמוד קנין מגמירא משום דאמרינן דיו ותקנה רק אחרי כסף בגמר", והרי דיו שייך רק בקל וחומר.



הדיו נאמר דוקא איפה שמצד הק"ו ניתן ללמוד יותר מזה ואעפ"כ שמושם דיו לא למדים. [ולמשל ללמוד שחופה קונה מכסף שקונה, שזהו דין שיש בכסף, ואעפ"כ לרבנן לא למדים ק"ו משום דיו שאסוף דינא וכקושיית התוס'].

ובלשונו: "דבאמת גדר דיו הוא דגם היכא דמצד הק"ו באמת איכא ילפותא על יותר ומ"מ אמרינן דיו והיינו דזהו מדה בתורה דכל היכא דידעינן איזה דבר מק"ו דנימא דיו וכמו התם בב"ק דכ"ד ע"ב לענין קרן ברשות הניזק דבאמת איכא ילפותא גמורה דקרן ישלם ברשוה"נ נ"ש דמה שו"ר הקלים משלים נ"ש קרן החמור לא כ"ש ואפ"ה הוא מדה בתורה דאמרינן דיו אסוף דינא שהוא קרן ברה"ר דמשל"ם רק ח"נ וכן לקמן לענין חופה דמקשי' התוס' דנימא דיו דבאמת נוכל למילף חופה מכסף דקונה בתחלה ואפ"ה הוא מדה בתורה דנימא דיו... אבל היכא דבעצם אין למילף יותר אין צריך בז בלדינא דדיו"¹³. [הקושיא הב' תובא לקמן בין הדברים כשנביא את שיטתו].

טז. שיטת השערי יהודה

ולכנ¹⁴ נחלק השערי יהודה על המהרש"א, וס"ל דלא אמרינן שגמירות עדיפא ל' מקנין. וא"כ ליכא ללמוד מסברא שחופה גומרת שגם תקנה, והלכך צריכים ללמוד זאת ק"ו מכסף, ואכן זהו מטרת הק"ו לרב הונא ללמוד שחופה קונה בלבד.

אלא שלכאורה המהרש"א הוכיח את שיטתו שחופה גומרת בתחילה, מהתוס' גופא שס"ל מסברת מאי אולמי'. וכמו"כ הוכיח שגמירות עדיפא ל' מכך שא"ל ניתן לומר גם לרב הונא את הק"ו הפוך. ועל כך תירץ השערי יהודה:

על ההוכחה ממאי אולמי' שחופה גומרת - הנה ס"ל שאה"נ חופה גומרת גם, אלא שזה נלמד מסברת מאי אולמי' ולא מהק"ו. והיינו שמהק"ו למדים רק שחופה קונה. ולאחר שידעינן שקונה אמרינן מסברת מאי אולמי' שגם גומרת. וא"כ למעשה גם להשע"י חופה

13. והשערי יהודה הקשה עוד כקושיית המקנה שלהמהרש"א הול"ל להחשיב מה שחופה קונה במתני' - אך ע"ז כבר כתבנו לעיל תשובתו בצדו.

14. להלן הארכנו בביאור דברי השערי יהודה לבאר את פשט דבריו מאחר הלומד מבפנים יתקשה להבינם מחמת קיצור הלשון ועומקו.



גומרת תחילה אלא שזה לא נלמד מהקל וחומר. ולעולם לא צריכים לומר שגמירות עדיפא לי¹⁵.

[ובזה מיושב שפיר מה שהקשנו על המקנה שביאר בדברי התוס' לרב הונא חופה קונה לבד - מי יעשה עם סברת מאי אולמי' האי מהאי, דיש לומר שגם להמקנה חופה גומרת משום מאי אולמי' וכל כוונתו היא שמהק"ו לא למדים שגומרת].

ובנוגע להוכחת המהרש"א, שאם קנין עדיפא לי, נימא ק"ו שכסף יגמור אחר כסף לרב הונא - תירץ, שבין כך כתבו התוס' בסוף דבריהם שאמרינן מאי אולמי', וא"כ לא ניתן לעשות ק"ו הפוך, ולא צריך לתירוץ המהרש"א שגמירות עדיפא לי.

אלא שהקשה, ש"ל שכ"ז לרבנן אבל לר"ט הרי היכא דמיפריך ק"ו לא אמרינן דיו, ולפי זה, מאחר וכל מה שהקשו התוס' שכסף יגמור דוקא אחר כסף הוא משום דיו (שחופה גומרת אחר כסף) ומעתה מכיון שללמוד שיגמור אחר כסף לא א"ש משום מאי אולמי' נמצא שהדיו מיפריך ק"ו, וא"כ שוב יוקשה דנימא ק"ו שיגמור בתחילה מחופה שגומרת אחר כסף למרות הדיו, ואזי לא ניתן לפרוך ממאי אולמי'. וא"כ ע"כ מוכרחים לסברת המהרש"א שגמירות עדיפא ולכן אמרינן את הק"ו הפוך.

הנה, לזה כתב השערי יהודה דבין כך קשה לכולי עלמא - וגם על המהרש"א - לדידן דלא פסקינן כרב הונא כי הוא ק"ו פריכא, ורבי טרפון גם לא סבירא לי' כרב הונא, אזי נימא את הק"ו הנ"ל שכסף יגמור תחילה מחופה, [שהרי אם נאמר דיו שיגמור רק אחר כסף כחופה - הנה פרכינן ק"ו משום סברת מאי אולמי' כנ"ל, ולר"ט בכה"ג לא אמרינן דיו כנ"ל]. אלא ע"כ מכאן ראי' דלא אמרינן כזה ק"ו.

ולזה מבאר השערי יהודה דבאמת מה שהתוס' השתמשו בסברת דיו כדי להוכיח שהלימוד הוא שיקנה רק אחר כסף - הוא לרווחא דמילתא, אך באמת בלי זה לא ניתן לומר שיגמור תחילה שהרי אל"כ ארוסה בת ישראל בסקילה היכי משכחת לה (ועוד שניתן לומר שטר יוכיח עיי"ש בדבריו).

15. וכסברא זו כתב גם הדעת מאיר בתוך דברי המהרש"א. ויובא לקמן.



ויש להוסיף, דלפי דבריו דלעיל שהיכא שהוא יותר מהק"ו לא ניתן ללמוד ממנו, הנה מובן בפשטות שלא ניתן לעשות ק"ו שכסף יגמור תחילה מחופה שגומרת אחר כסף, שהרי זהו דבר שלא קיים בחופה. וא"כ לשיטות באמת אי"ז קושיא. אך על המהרש"א שבכה"ג אמרינן ק"ו, קשה קושיא זו. [ונראה שרמז לזה השערי יהודה בדבריו שכתב "לפי סברת המהרש"א שאמרינן גם בכה"ג היכא דמפריך ק"ו לא אמרינן דין]¹⁶.

והיוצא, דישנם ב' קושיות על המהרש"א מתוך הדברים דלעיל, ומיסודים על יסוד אחד: מאחר ולא ניתן לומר ק"ו כאשר הדבר הנלמד לא נמצא בהמלמד, איך ניתן ללמוד שחופה גומרת תחילה מכסף שקונה. וא"כ אמרינן בכה"ג ק"ו, מדוע לדין שחופה אינה קונה אפילו לר"ט, לא אמרינן קו: שכסף יגמור תחילה מחופה.

יז. ביאורו של הדעת מאיר במהרש"א

ונראה ליישב קושיית השערי יהודה, בהקדים ביאורו הנפלא של הדעת מאיר בדברי המהרש"א.

דהנה, הדעת מאיר ביאר הקשה גם הוא על המהרש"א כמה קושיות. ואחת מקושיותיו: "וקשה לי על פירוש המהרש"א דאם נאמר דחופה לר"ה קונה וגומרת א"כ איך יפרש המהרש"א את תשובתו של אב"י לרבא דעל קושיית רבא שהיקשה וכי גמרינן חופה שלא ע"י קידושין מחופה שע"י קידושין משיב אב"י דנלמד מקל וחומר מכסף וקשה מה בכך שנלמד מקל וחומר מכסף הלא גם על הקל וחומר דכסף נקשה וכי גמרינן חופה שלא ע"י קידושין מחופה שע"י קידושין דבשלמא אם נלמד דחופה לאב"י אינו אלא קונה ולא גומרת אז אפשר לפרש שרבא היה סובר דחופה לר"ה קונה וגומרת א"כ מקשה שפיר וכי גמרינן חופה וכו' ואב"י מתרץ דאין הני נמי דאין למידין רק דחופה קונה ולא גומרת אבל למהרש"א דחופה גומרת אף לפי המסקנה קשה תשובת אב"י ורבא". והיינו שלכאורה לדברי המהרש"א תשובת אב"י אינה מובנת, שהרי עדיין קשה איך ניתן ללמוד חופה שקונה וגומרת מחופה שרק גומרת. [ולאחרי זה הקשה עוד קושיות, והתפלפל בארוכה בכל מיני היבטים וחלק מהדברים הובאו לעיל].

16. [בסוף דבריו הוכיח גם נגד שיטת המהרש"א שגמירות עדיפא משיטת ר"א משזנ"א דלעיל דף ד, ב - אך הובא לעיל מהדעת מאיר יישוב לזה עיי"ש].



ולבסוף יישב: "ונראה לי לתרץ דהא דכתב המהרש"א דלענין קונה תחילה בחופה לא צריך קל וחומר דגומרת עדיפא ליה לרב הונא וכיון דגומרת על כורחה דהיא קונה נמי היינו דוקא אם נסבור כרבי טרפון דהיכי דמיפרך קל וחומר לא אמרינן דיו אבל לרבנן דסברי דאמרינן דיו אפילו היכי דמיפרך קל וחומר אין אנו יכולים ללמוד חופה שתקנה מחופה שגומרת משום דאמרינן דיו לבא מן הדין להיות כנדון וכי היכי דחופה גומרת רק אחרי כסף כך תקנה רק אחר כסף א"כ לרבנן אי אפשר ללמוד קנין מגמירא משום דאמרינן דיו ולדידהו צריכים קל וחומר גם על קנין לחוד.

ונראה לי לחדש דאם נלמד דחופה קונה בקל וחומר אזי אותה החופה יהיה גם גומרת ממילא בלי שום לימוד מיוחד רק כי היכי דבעלמא חופה גומרת אז הכא שקונה לא גרע והיא גם תגמור ממילא דאם נלמד דבחופה יש גם קנין לא אגרע הקנין את ההכנסה לביתו שיש בדין החופה דעיקר ההכנסה לביתו הוא היחוד ואם נאמר דחופה קונה אין היחוד נגרע בזה והא דהוי בבת אחת אין זה חיסרון כלל דאין דין דהגמירא צריך להיות אחר קנין (ובזה כתב סכברת השערי יהודה דלעיל).

ולפי זה יתורץ בפשטות דלא קשה למהרש"א שסובר דחופה קונה וגם גומרת דאיך יפרש את תשובתו של אביי לרבא דהלא גם על קנין כסף איכא לאקשוויי וכי גמרינן חופה שלא ע"י קידושין מחופה שע"י קידושין ולפי דברינו תשובתו של אביי פשוטה דרבא היה סובר דרב הונא סובר כר' טרפון דהיכי דמיפרך ק"ו לא אמרינן דיו א"כ היה סבירא ליה רעל תחילת הקנין, לא צריך קל וחומר משום דגמירא עדיפא ליה רק דעיקר הק"ו הוא שעם הקנין תהא גם גומרת ועל זה מקשה שפיר אביי ורבא וכי גמרינן וכו' אבל אביי מהדר ליה דאנו סוברים כרבנן דאמרינן דיו אפי' היכי דמיפרך ק"ו א"כ אי אפשר כלל ללמוד קנין מגמירא משום דאמרינן דיו ותקנה רק אחרי כסף בגמר וכמש"כ ולרבנן צריכים קל וחומר גם על קנין לחוד וזה אנו למידין מכסף וכיון שאנו למידין דקונה בקל וחומר דכסף ממילא גם גומרת בלי שום לימוד דבזה דחופה קונה אין נפחת כוחה להיות גם גומרת ואם הקל וחומר הוי רק על קנין לחוד לא שייך לאקשוויי וכי גמרינן וכו'.



יח. ביאור דבריו

והיוצא מדברי הדעת מאיר, דלעולם גם להמהרש"א נחלקו אב"י ורבא אם נלמד מהק"ו שחופה קונה או שגומרת תחילה. ואעפ"כ אין זה סתירה למה שכתב המהרש"א שמה שחופה קונה אין צורך בקל וחומר מכסף, כי לומדים ק"ו מחופה עצמו שגומרת - משום שכל זה כתב המהרש"א לשיטת רבי טרפון שלדעתו מאחר והיכי דמיפרך קל וחומר לא אמרינן דיו, לכן ניתן ללמוד ממה שחופה גומרת שהיא גם תקנה למרות הדיו. אך - מחדש הדעת מאיר - כל תירוץ של אב"י הוא שרב הונא אזיל כרבנן, וא"כ שוב אמרינן דיו גם היכי דמיפרך קל וחומר, וא"כ שוב לא ניתן ללמוד ממה חופה גומרת שהיא תקנה משום הדיו. ושוב צריכים את הק"ו של כסף כדי ללמד שחופה קונה בלבד. [ולאידך, גם לאב"י סו"ס חופה גם גומרת, אך זה נלמד מסברת מאי אולמי' ולא מהק"ו וכמו שנתבאר לעיל בהשערי יהודה].

ואעפ"כ, אין זה סתירה לסברת המהרש"א שגמירות עדיפא - כי על אף שגמירות עדיפא, מ"מ לא ניתן ללמוד מזה שחופה תקנה בגלל דיו, ורב הונא אזיל כרבנן (ושוב אין אנו צריכים לחלוק על יסוד המהרש"א שגמירות עדיפא, ודלא כשיטת המקנה והשערי יהודה שחלקו על המהרש"א בגלל קושיא זו).

יט. יישוב קושיית העצמות יוסף וקושיות השערי

יהודה על המהרש"א ע"פ דברי הדעת מאיר

והנה, עפ"ז מיישב הדעת מאיר קושייתו, מהו תירוץ אב"י. כי אכן על פי זה אב"י תירץ שכל הק"ו הוא רק לקנין ולא לגמירות. אלא שעדיין צריך ביאור בקושיית רבא. דהנה לעיל כבר הובא שנתחבטו המפרשים להבין קושית רבא, דודאי אינה כקושית התוס', [ועיין לעיל מהעצמות יוסף מה שביאר ומה שקשה עליו]. ובדברי הדעת מאיר נראה שלמד בפשטות שהקושיא היא שלא ניתן ללמוד שחופה קונה וגומרת ממה שחופה רק גומרת. ולא ביאר כל צרכו את השאלה.

ונראה לומר על יסוד הדעת מאיר דלעיל, שקושיית רבא היא היא קושיית השערי יהודה [הראשונה] על המהרש"א. דהיינו שקושיית הגמרא היא דלכאורה איך ניתן ללמוד מהק"ו דבר שאין בו, ואיך ניתן ללמוד שחופה תגמור תחילה מכסף שרק קונה. ודברי הגמרא



"וכי גמרינן וכו'" מתפרשים כך: מאחר ומכסף לא ניתן ללמוד אולי ניתן ללמוד מחופה לבד, ונעשה ק"ו מחופה שגומרת בסוף שתגמור תחילה, ועל זה מקשה רבא שגם מחופה שגומרת אחר כסף, לא ניתן ללמוד מאותה סיבה שמכסף לא ניתן ללמוד - שהרי גם בחופה שגומרת בסוף אין את הדין שתגמור תחילה, ולא ניתן להוציא ממנה דין שאין בה¹⁷ [זוהי הקושיא השניה שהקשה השערי יהודה, שלא ניתן לעשות קל וחומר הפוך שכסף יגמור תחילה מחופה שגומרת בסוף].

ולפי זה מה שתירץ אביי הוא, שאכן לא אמרינן כזה קל וחומר מאחר ולא ניתן לומר כזה קל וחומר. ולעולם לומדים מהקל וחומר מכסף רק שחופה קונה. אלא שמעתה קשה, שהרי ק"ו כזה אין צורך בו כי ניתן ללמוד מחופה עצמו, שאם גומרת כ"ש שתקנה, שהרי גמירות עדיפא ל'. ולכן הוכרח לומר שלאביי רב הונא אזיל כרבנן שאמרינן דיו גם היכא שמיפריך ק"ו. ולכן לא ניתן ללמוד ממה שחופה גומרת שתקנה משום דיו, ולמדים ק"ו מכסף.

ומאחר ולמסקנא [גם לפי המהרש"א] לא למדים מהק"ו דכסף שחופה תגמור תחילה [ואפילו לרבי טרפון לא עושים כך] - שוב לא קשה קושית השערי יהודה.

ועפ"ז מיושבים שפיר ב' הקושיות דלעיל - מה היתה קושית רבא בגמרא (לעיל אות?). וכמו כן מיושבים שפיר קושיות השערי יהודה על המהרש"א.

ב. יישוב לקושיא על התוס' הרא"ש, ושהתוס'

והרא"ש לא נחלקו

אך עדיין צריך ביאור: אם דברי אביי הם כשיטת רבנן, שוב תוקשה קושיית תוס' דידן - נימא דיו אסוף דינא, וליכא לתרץ דאזלינן כרבי טרפון? ובכלל קשה, דמהתוס' משמע שרב הונא הוא כרבי טרפון, ובדעת מאיר הנ"ל נתבאר דלמסקנא רב הונא הוא גם כרבנן, והרי הד"מ הנ"ל בא לבאר את המהרש"א, דקאי על התוס', וצ"ע?

17. אך לא הי' ניתן להקשות כפי שהקשנו על העצמות יוסף - איך תלמד שחופה קונה מחופה שגומרת והרי אין בה דין קנין - כי להמהרש"א גמירות עדיפא ל'.



והביאור, דקושיא אחת מיתרצה בחברתה, שאכן כל מה שכתבו התוס' הוא לרבא, אך לאבביי אכן רב הונא אזיל כרבנן. ואם תקשי נימא דיו אסוף דינא - על זה תירץ התוס' הרא"ש שהובא לעיל, דגם לרבנן לא קשה כי בכה"ג שהלמד הוא לא מעין המלמד לא אמרינן דיו. וי"ל שהתוס' לא כתבו את דבריהם אלא להוא אמינא דברי רבא, אך למסקנא שאבביי מעמיד את רב הונא כרבנן, יתרצו כתירוץ התוס' הרא"ש [וגם התוס' הרא"ש לא הוכרח לומר כן אלא למסקנא אך בהו"א יכל להסתפק כדברי התוס']. ולפי זה, הרי לן שלא נחלקו התוס' והתוס' הרא"ש.

ואם כנים הדברים, יומתק שפיר, מדוע כתבו התוס' דבריהם על ההוא אמינא, והתוס' הרא"ש כתבם על המסקנא בדברי האבביי.

ועפכ"ז יתורץ שפיר מה שהקשנו, מדוע לא מבאר התוס' הרא"ש לפי האופן הא' שחופה גומרת וקונה, מה יתרצו לקושית דיו - דלפי הנ"ל שהתוס' הרא"ש לא נחלק עם התוס', הנה בהוא אמינא יתרץ כמו שתירצו התוס' שרב הונא אזיל כרבי טרפון. ואף למסקנא שאזיל כרבנן, הנה תירוצו של התוס' הרא"ש א"ש גם לפי אופן הא' שחופה קונה וגומרת ע"פ מה שביאר הדעת מאיר לעיל שגם למהרש"א שחופה קונה וגומרת הנה למסקנא הק"ו לא בא ללמד שהיא גומרת אלא שקונה בלבד, ומה שהיא גומרת נלמד מסברה (ממאי אולמי' וכיוצא בזה, וע"ד השערי יהודה), וככל זה יש לתרץ להתוס' הרא"ש בהאופן הא'. הרי לן ביאור יפה ומבורר בדברי המהרש"א ע"פ חידושו המופלא של הדעת מאיר¹⁸.

18. פלפול זה נכתב לזכות הילדה ליבא בת נחמה שתחי', מצאצאיה של ה'דעת מאיר'.

בענין לימוד חזקת ג' שנים משור המועד

הרב שלום שיחי' לאזאר

סוצ'י, רוסיה

איתא בגמ' (ב"ב כח:): "אמר ר' יוחנן, שמעתי מהולכי אושא שהיו אומרים, מנין לחזקה ג' שנים משור המועד, מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות נפק לי' מחזקת תם וקם ליה בחזקת מועד, ה"נ כיון דאכלה תלת שנין נפק לה מרשות מוכר וקיימא לה ברשות לוקח", ועל כך שואלת הגמ' "אי מה שור המועד עד נגיחה רביעית לא מיחייב, ה"נ עד שנה רביעית לא קיימא ברשותיה", ומתרת "הכי השתא, התם מכי נגח שלש נגיחות הוי מועד, ואידך כי לא נגח מאי לשלם, הכא כיון דאכלה תלת שני קיימא לה ברשותיה", ושוב מקשה "אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה תיהוי חזקה, אלמה תנן כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה", ומתריך "טעמא מאי, דאמרינן דלמא כדקאמר, השתא איהו לא טעין אנן ליטעון ליה".

והנה יש להבין את כל השקו"ט בגמרא, מהו ההו"א שעד שנה רביעית לא קיימא ברשותי, וכדמתריך בגמרא "כי לא נגח מאי לשלם, הכא כו", ודקארי לה מאי קארי לה. וכן הקושיא הב' בגמ' "אלא מעתה", למה זה קשה רק "מעתה" - אחרי התירוץ על הקושיא הא', הרי לכאורה קשה גם לולא זאת, וכן יש להבין הרי פשיטא כדמתריך בגמרא "איהו לא טעין, אנן ליטעון ליה" וגם כאן דקארי לה מאי קארי לה.

ונראה לבאר כל זאת בהקדים ביאור בדברי התוספות בד"ה 'אלא מעתה' (הראשון), וז"ל "תימה לרשב"א הא דמיבעיא לן בפ' כיצד הרגל (ב"ק כד. ושם) אי לאיעודי תורא אי לאיעודי גברא תפשוט מהכא דלאיעודי תורא הוא דקאמרי הולכי אושא מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות נפקא ליה כו' ואי לאיעודי גברא לא מייעד עד נגיחה רביעית דאז הוא מועד לעבור בהתראות דכשנגח נגיחה שלישית והתרו בו עדיין לא עבר על שלש התראות עד שיגח פעם רביעית וי"ל דסוגיא דהכא כמאן דאמר לאיעודי תורא והולכי אושא לא אמרו



אלא דגמרינן משור המועד ולא יותר וילפינן משלש התראות דגברא ולא משלש נגיחות דתורא ועוד דלמאן דאמר לאיעודי גברא אין צריך שיהו מוחזקות לעבור בהתראות דאם כן עד נגיחה חמישית לא יחייב אלא צריך שיודיעוהו בכל פעם כשיגח כדי שישמור שורו ומכל מקום חיובא דשור תליא במה שהחזק ליגח" עכ"ל.

וצריך להבין הס"ד דהרשב"א (בהקושיא, וכן לפי תירוץ הא' בתוס') לפרש דלאיעודי גברא היינו מועד לעבור בהתראות, הרי לפי זה עד נגיחה חמישית לא יתחייב (וכמו שהקשו התוספות בתירוץ הב').

וכן צריך להבין למה הכניסו התוס' ז"ל קושיא זו כאן בד"ה זה, דלכאורה בהשקפה ראשונה אין לה שום שייכות לדבריהם הקודמים, והו"ל לתוס' להביא קושיית הרשב"א והתירוצים בתחילת הסוגיא מיד כשאמרו "מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות וכו'".

ולבאר כל זאת יש להקדים¹ בהבנת דברי החת"ס על התוספות בתירוצם הב' שאמרו דאם נאמר שצריך לעבור בהתראות בכדי להיות מועד, א"כ עד נגיחה חמישית לא יחייב, ועל כך מקשה החת"ס וז"ל "וצ"ע הא ברביעי משיצא מביתו מבלי שמירה כראוי כבר החזק לעבור ג' התראות ושוב כשנגח ליחייב" עכ"ל.

והיינו דהחת"ס אומר דגם אם נאמר שצריך לעבור בהתראות בכדי להיות מועד, הרי ברגע שהשור יצא מרשות בעליו ללא שמירה מעולה, הרי בעל השור כבר עבר על ההתראה, א"כ בשעת הנגיחה הוא כבר מועד לעבור בהתראות ושפיר מחייב נזק שלם כבר בנגיחה הרביעית.

ולפי זה אפשר לבאר שיטת הרשב"א ז"ל בקושייתו שס"ל דלאיעודי גברא היינו מועד לעבור בהתראות, ואפילו הכי לא תקשי דלחייב רק בחמישית, כיון דגם ברביעית כבר נעשה מועד לעבור בהתראות כשלא שמר את שורו כראוי קודם הנגיחה הרביעית, כסברת החת"ס הנ"ל.

אלא שעדיין יש לבאר את דברי התוספות בתירוצם הב', דמה הוקשה להם שלא יתחייב עד נגיחה חמישית אם נאמר שצריך להיות מוחזק לעבור בהתראות, הרי שפיר מחייב כנ"ל. וצריך להבין יסוד

1. הביאור דלקמן מיוסד על מה שקיבלתי ממור"ר הרה"ג הרה"ח הר' יחיאל מנחם מענדל קלמנסון שליט"א. עם כמה שינויים שראיתי לשנות להבנת הדברים.



המחלוקת ושיטת הרשב"א ז"ל בקושייתו (ובתירוץ הראשון בתוס'), שס"ל דמחייב בפעם הרביעית גם להסברא שמחייב מדין מועד לעבור בהתראות, לבין שיטת התוס' בתירוצם הב' דא"א להתחייב בפעם הרביעית אם נאמר דחיובו משום מועד לעבור בהתראות.

והנה מצינו באחרונים חקירה ביסוד חיוב הבעלים לשלם על ממונם שהזיק, האם חיוב הבעלים הוא משום "דשמירתן" עליך, או משום "ממונך" שהזיק. דיש לומר בזה ב' אופנים.

אופן הא' - "שמירתן עליך" הוא יסוד חיוב הבעלים על נזקי ממונם, וכשנגח השור חיוב התשלומין הוא על כך שלא שמר (ו"ממונך" זהו רק תנאי, שאם אין זה ממונו מהיכי תיתי לחייבו).

או באופן הב' - שיסוד הסיבה לחייב הבעלים הוא משום שזהו "ממונך", דהיינו שממונו של אדם הוי כעין וע"ד האדם עצמו, ולכן כשנגח השור הוי כאילו שהוא עצמו עשה את הנזק (ושמירתן עליך הוא רק תנאי בחיוב, דאם הוא דבר שאין ביכלתו לשמרו הוי פטור, כמו שמצינו גבי עבד ואכמ"ל).

והנה בלקו"ש ח"ו ע' 329 מבאר כ"ק אדמו"ר את שני אופנים אלו (אלא דשם הוא גבי שור שהמית) וזלה"ק "ויש להוסיף הסברה בזה - דהנה טעם עונש הבעל י"ל בב' אופנים: א) על שלא שמר (הבעל) שורו והמית (ולכן אין כופר בתם), או ב) על שממונו (שורו) המית.

באופן הא' - י"ל שחטא הבעל והמיתה ע"י השור הם בזה אחר זה ככל סיבה ומסובב. באופן הב' - בעת שהשור ממית אז חוטא הבעל (בדוגמת שחצירו נקרא ידו) עכלה"ק, ועיי"ש המשך הדברים.

ולפי זה יוצא דישנו חילוק עקרי בין ב' אופנים אלו. דלפי אופן הא' (משום 'שמירתן') חטא הבעל הוא מיד כשאינו שומר (כשהשור יצא מביתו), וחלות החיוב (תשלומין וכיו"ב) על החטא הוא רק כשהסיבה גרם למסובב (אי שמירתו גרם לנזק). משא"כ לפי אופן הב' חטא הבעל הוא בשעת הנזק (דממונו כעין ידו), ואז הוא גם חלות החיוב. דהיינו הנפק"מ הוא האם חטא הבעל וחלות החיוב הוא בבת אחת, או בזה אחר זה.

והנה על פי כל הנ"ל נראה דיש לבאר בדא"פ שיטת התוספות בתירוצם הב' דאינו מתחייב עד נגיחה חמישית, ולא תיקשי ע"ז קושיית החת"ס דשפיר יש לחייבו כבר בנגיחה הרביעית. וגם לבאר שיטת הרשב"א בקושייתו והתוס' בתירוצם הא'.



דאם נאמר שיסוד החיוב הוא משום "שמירתן", הרי הבעל נעשה מועד לעבור בהתראות מיד כשחטא ולא שמר, ונמצא דכשהשור נגח - שאז הוא חלות החיוב - הרי הבעל הוא כבר מועד, ושפיר ליחייב בנגיחה הרביעית, כדברי הרשב"א בקושייתו, ושיטת התוס' בתירוצם הא'.

ואם נאמר שיסוד החיוב הוא משום "ממונך", הרי חטא הבעל הוא רק בשעה שממונו זיק, וא"כ אינו מועד לעבור בהתראות עד לנגיחה החמישית (בהשקפה ראשונה, כדברי התוס'), ואתי שפיר כדברי התוספות בתירוצם הב'. ולא תקשי הא דהחת"ס, שהרי בשעה שלא שמר עוד לא חטא הבעל, ולא נעשה מועד לעבור בהתראות, כיון שכל חיובו הוא על ממונו שיזיק (ואינו מתחייב עד שיזיק, והא דלא שמר אינו יסוד חיובו, ומי יאמר שיזיק, וכדאמרין, שלמא"ד משום "ממונך" הרי השמירה הוא "תנאי" לפוטרו מן התשלומין, ולא סיבה לחיובו, כל עוד שממונו לא הזיק).

והנה המהרש"א כתב וז"ל "בד"ה אלא מעתה חזקה כו' וי"ל דסוגיא דהכא כמ"ד לאייעודי תורא והולכי אושא כו' עכ"ל הוצרכו לכל זה ורצה לומר דודאי דסוגיא דתלמודא הכא דנקט במלתיה דבשלשה נגיחות אתחזק אזלא למאן דאמר לאייעודי תורא ומיהו מהולכי אושא שהוא ר"י שהיה תנא ליכא למפשט הכי דהוא לא הוה קאמר אלא דגמר משור המועד ולא יותר ואיכא למימר דיליף מג' התראות דגברא ולא מג' נגיחות דמג' התראות דגברא לחוד הוי מועד אף שלא עבר עדיין התראה כדקאמר תלמודא כי לא נגח רביעית מאי לישלם וכתבו ועי"ל דלמ"ד נמי לייעודי גברא נמי איתחזק בג' נגיחות של השור דע"כ א"צ שיהיה מוחזק לעבור כו' ולא צריך להתרות לו רק כדי שישמור שורו וק"ל עכ"ל.

ומדברי המהרש"א (על תירוץ הא' בתוס') "דמג' התראות דגברא לחוד הוי מועד אף שלא עבר עדיין התראה כדקאמר תלמודא כי לא נגח רביעית מאי לישלם" נראה להוכיח שזהו אכן סברת התוס' בתירוצם הראשון, דהבעל נעשה מועד לעבור בהתראות באי שמירה, אף שלא נגח השור. (ואף אם לא חל עליו חיוב נזק, כדאמרי תלמודא "כי לא נגח מאי לשלם", הרי ההעדה יש כאן מיד לאחרי ההתראה כשלא שמר).

ובהמשך דבריו (על תירוץ הב' בתוס') "ועי"ל דלמ"ד נמי לייעודי גברא נמי איתחזק בג' נגיחות של השור דע"כ א"צ שיהיה מוחזק לעבור כו' ולא צריך להתרות לו רק כדי שישמור שורו", דהיינו אם נאמר שיסוד חיוב הבעל הוא משום ממונו, ואז לכאורה אין לחייבו עד



לנגיחה החמישית, ע"כ אומרים התוס' שאין צריך להיות מוחזק לעבור בהתראה, דההתראה הוא רק כדי שישמור שורו, אבל חיובו הוא משום ממונו שיזיק, וכלשון התוס' "ומכל מקום חיובו דשור תליא במה שהוחזק ליגח" ואתי שפיר דממונו ("ידו") כבר מוחזק ליגח, וההתראה הוא רק שישמור ודו"ק.

והנה אחרי כל הדברים האלו, נראה לבאר בדא"פ ולהמתיק מהלך הגמרא בשקו"ט בסוגיין:

בקושיא הא' סברת המקשן הוא דכיון שישנן כאן ב' שלבים (זה אחר זה, ולא בבת אחת) העדת הבעלים, וחלות חיוב הבעלים על הנזק (דבלימוד הוא נפק לה מרשות מוכר וקיימא לה ברשות לוקח), ומצינו שחלות החיוב יכול לחול גם לאחר זמן (בנגיחה הרביעית, לאחרי שהוא כבר מועד), הרי גם כאן נאמר שאף שנפק לה מרשות מוכר, לא קיימא ברשות לוקח עד ל"מעשה חזקה (או שתיקה ואכמ"ל)" דשנה הרביעית.

ומתרץ בגמרא דאין לומר כן, כיון דבשור המועד 'חטא הבעל' הוא כשנעשה מועד (ע"י ההתראות), וחלות החיוב הוא רק באם וכאשר יגח השור (ואולי לא יגח לעולם), משא"כ הכא - הרי אכילת שלוש שנים הוא הגורם לכך שיחזיק (שהוחזק שתקן בזמן זה), וחלות החזקה הוא מיד ובבת אחת בגמר ועל ידי החזקה.

וא"כ אתי שפיר קושיית הגמרא "אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה כו'", דאחרי שהתרצן הדגיש שחלות החזקה הוא ע"י ג' שנים אלו (ואין כאן אפילו מניעות ד"כ לא נגח"), קשה שפיר שאף בלא טענה יחזיק וקם ליה ברשותיה.

וכן אתי שפיר הטעם למה מביא התוס' קושיית הרשב"א והתירוצים כאן (בד"ה אלא מעתה, ולא בתחילת הסוגיא), וכלשונו דהמרש"א "הוצרכו לכל זה ורצה לומר וכו'" עיי"ש וכדפירשנו לעיל.

יש להאריך בכ"ז, ותן לחכם ויחכם עוד.



בענין יום טוב שני

הרב דן הכהן שיח' לוקשין
מוסקבה, רוסיה

א.

איתא בשו"ת חת"ס או"ח סי' קמ"ה: "מעשה בחולה א' ביום ב' דשבועות ולא היה לו בנים, והיה חשש שתשאר אשתו זקוקה ליכם, והיה מקום עיגון, שהיכם הוא במקום רחוק מאוד בעיר רומי, והאשה עניה ואין בהישג ידה להגיע לשם. ורצה המורה להתיר לכתוב גט ולחתום ביו"ט ב'. ופר"מ [פאר רום מעלתו - ה"ה רבי שלמה קלוגר] אמר ישתקע הדבר ולא יאמר. ודבר זה אינו כדאי אף להעלות על הספר. אך מחמת שכבר נתעקש בו אחד, מוכרח אני לבאר ולהוציא מלב המתעקש. ושוב האריך פר"מ אלי כתוב וז"ל ולמען לא תהיה קול דמי האשה צועקת עלי לאמור כי אני חייבתי בדמה, אמרתי להציע דברי לפני כבוד הדר"ג להודיע אם יפה הורתי או ח"ו שגיתי, כי כל חכמי הק"ק החזיקו עמי זולת וכו'.

והסכים החת"ס עם מהרש"ק, דאין לכתוב גט ביוט"ש והוסיף לבאר (בסוף התשובה) וז"ל: "הן אמת כתבתי במקום אחד דיוט"ב דשבועות הוא חמור, דמעולם לא עשאוהו מספק כמ"ש רמב"ם פ"ג מקה"ח הי"ב ע"ש. ובשלמא היכי דמגיעים שלוחי ניסן עושין ב' ימים גזרה משום שלוחי תשרי. אבל שבועות שהוא לעולם נ' יום מי"ט ב' של פסח, ועד אז כבר נתפרסם בכל העולם קביעות ניסן, א"כ גם אבותינו לא עשו מספק.

וצ"ל משום גזירה אטו פסח וסוכות, וא"כ ממילא חמור טפי, כיון דלא מחמת ספק נתקבל, כמו ביו"ט של ר"ה שאם באו עדים מחצות ואילך לא נתקבלו, ומ"מ גמרו היום בקדושה ולא מחמת ספק. ומשו"ה חמיר טפי. וה"נ דכוותיה."

וז"ל הרמב"ם הל' קדוש החדש פ"ג הל' י"ב: "יש מקומות שהיו מגיעין אליהם שלוחי ניסן ולא היו מגיעין להן שלוחי תשרי. ומן הדין היה שיעשו פסח יום אחד, שהרי הגיעו להן שלוחין וידעו באי זה יום

נקבע ראש חדש. ויעשו יום טוב של חג הסוכות שני ימים שהרי לא הגיעו אליהן השלוחין. וכדי שלא לחלוק במועדות התקינו חכמים שכל מקום שאין שלוחי תשרי מגיעין שם, עושין שני ימים אפילו יום טוב של עצרת."

ב.

וכן גרסינן בגמ' ר"ה כא ע"א: "מכריז ר' יוחנן כל היכא דמטו שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי ליעבדו תרי יומי, גזירה ניסן אטו תשרי."

פירש"י (שם) דכל מה שהשלוחים יכולין לילך הם הולכים עד פסח (או עד סוכות), רק שבתשרי מפני ר"ה ויו"כ, שאין השלוחין הולכים בהם, ישנם מקומות שאין השלוחים מגיעים. וע"כ אף בניסן, אע"פ שהגידו להם (לאנשי המקום) יום קביעתו של ר"ה, מ"מ עבדי תרי יומי טבי, גזירה משום תשרי שיעשו אף בתשרי יום אחד שלא על פי השלוחים של ב"ד ופעמים שיטעו.

ונחזי אנן להאי דינא:

הנה תנן בר"ה י"ח ע"א: "על ששה חדשים השלוחין יוצאין...על אלול מפני ר"ה..."

ופירש"י ד"ה על: "מודיעים מתי התחיל אלול ועושין ר"ה ביום שלשים לאלול בגולה, דרוב שנים אין אלול מעובר ואע"פ שספק הוא בידם שמא יעברוהו ב"ד אי אפשר להן לדעת, ועל כרחין הולכין אחר רוב שנים ואם לא ידעו מתי התחיל אלול לא ידעו יום שלשים שלו."

אך הרמב"ם בפ"ג מהל' קדוש החדש ה"ט כ': "...ועל אלול מפני ראש השנה, כדי שישבו מצפין ביום שלשים לאלול אם נודע להם שקדשו בית דין יום שלשים נוהגים אותו היום קדש בלבד, ואם לא נודע להם נוהגים יום שלשים קדש ויום אחד ושלשים קדש עד שיבואו להם שלוחי תשרי."

ובפ"ה מהל' קדוש החדש ה"ד כ': "כשהיתה סנהדרין קיימת והיו קובעין על הראיה, היו בני ארץ ישראל וכל המקומות שמגיעין אליהן שלוחי תשרי עושין ימים טובים יום אחד בלבד, ושאר המקומות הרחוקות שאין שלוחי תשרי מגיעין אליהם היו עושים שני ימים מספק, לפי שלא היו יודעין יום שקבעו בו בני ארץ ישראל את החדש."



וכן לגבי שאר המועדים כ' הרמב"ם (פ"ג מהל' קדוש החדש הל' י"א),
 במקומות הרחוקים שאין השלוחים מגיעין אליהם היו עושיין שני
 ימים מפני הספק, לפי שאינם יודעים יום שקבעו בו בית דין את
 החדש אי זה יום הוא.

והנה ידוע דלשיטת רש"י, האי דאמרינן דספיקא דאורייתא לחומרא
 האי כללא גופא דאורייתא הוא (ועיין מש"כ לעיל להוכיח בראיות ברורות
 שכך היא שיטת רש"י) וע"כ כשיש ספק מתי לעשות יו"ט יש לעשותו
 בשני הימים דאורייתא, אלא שחידש רש"י שאם הגיעו שלוחי (מתי
 התחיל) אלול, אזי סמכינן על הרוב (דברוב שנים אין אלול מעובר) ועבדינן
 יומא חדא (דאורייתא).

וכן גרסינן בפסחים נ"ד ע"ב: "אין בין תשעה באב ליום הכיפורים
 אלא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר. מאי ספקו מותר לאו בין
 השמשות, לא כדאמר רב שישא בריה דרב אידי לקביעא דירחא הכא
 נמי לקביעא דירחא".

ופירש רש"י בד"ה לקביעא: "לעשות שני ימים כי מספקא לן אם
 עברו ב"ד חדש שעבר אי לא".

וכ' המאירי (שם): "ופירשו בו גדולי הרבנים (רש"י ד"ה לקביעא),
 שהוא נאמר לזמן שמקדשין על פי הראיה, שעושיין שני ימים מיום
 הכפורים, ולא מתשעה באב אלא יום אחד, והקשו בתוספות (ד"ה
 לקביעא), שהרי במסכת ראש השנה (כ"א.) אמרו שאין עושיין שני ימים
 מיום הכפורים... ויש מפרשים שזו שנראה במסכת ראש השנה שאין
 מתקינין שני ימים מספק, פירושו כשיצאו שלוחים על אלול, והיו מונים
 ליום שלשים ממנו על סמך שלא מצאו אלול מעובר, אבל אם לא יצאו
 שלוחים מאלול עושיין שני ימים מיום הכפורים...".

דהיינו אם אנו יודעים בוודאות מתי היה ר"ח אלול, אנו סומכין
 על רוב השנים שאין אלול מעובר ולא עבדינן יוה"כ תרי יומי, ולא
 חיישינן אף לספק כרת. אמנם לגבי אדר גרסי' בר"ה דף כ ע"א,
 דמ"ד שאדר הסמוך לניסן לעולם חסר (אלא דאכתי מצוה לקדש בראיה)
 איתותב וקי"ל דאדר הסמוך לניסן זמנין מלא זמנין חסר, וא"כ שמא
 לגבי לניסן ליכא למימר שברוב השנים אדר חסר ולמיסמך עלה
 לענין יו"ט ראשון דהוי עיקר.



ג.

אך כל הנ"ל הוא בדעת רש"י, אמנם הרמב"ם רוח אחרת היתה עמו וכדלקמן.

הנה כבר כ' הרמב"ם בפ"ט מהל' טומאת מת הל' י"ב: "...אבל כל הספיקות בין בטומאות בין במאכלות אסורות בין בעריות ושבתות אין חוששין להן אלא מדברי סופרים...", והיינו לשיטתו ספיקא דאורייתא לקולא דאורייתא, ולחומרא רק מדרבנן וא"כ ה"ה בספק יו"ט, דכשאינו יודע מתי יו"ט - אינו חייב אלא ביום אחד בלבד דאורייתא והשני הוא דרבנן. אך איכא לברורי: איזה יו"ט נחשב דאורייתא הראשון או השני.

וכבר הוכחנו מהרמב"ם בפ"ה מהל' קדוש החדש ה"ד, ומפ"ג הל' קדוש החדש ה"א, שלא ס"ל שהולכים בזמן אחר הרוב (שהרי גרע טפי אף מרובא דליכא קמן, שהרי רוב זה אינו קיים בשום מקום ולדעת הרמב"ם לאו רובא הוא), ולא אמרינן שיו"ט העיקרי הוא יו"ט הראשון, ואינו חייב מד"ת אלא ביו"ט אחד מבין השניים. יוצא אפוא, דלדעת רש"י שס"ל ספיקא דאורייתא לחומרא, לא עושים שני ימי כיפור, משום שסמכינן על רוב השנים שאין אלול מעובר (לפני ימות עזרא, דמימות עזרא ואילך לא מצאנו אלול מעובר בכלל), ולדעת הרמב"ם שלא סמכינן על רוב השנים, אע"ג דס"ל שספיקא דאורייתא לקולא, מ"מ צריך לחשוש ליו"כ הן בעשירי והן באחד עשר (שהרי זה שאינו יודע מתי יו"ט אינו פוטר אותו מהחיוב), שהרי "תורה בלשון ודאי נאמרה" ובוודאי אחד משני הימים יו"כ מדאורייתא. ובאמת בירושלמי חלה פ"א ה"א גרסינן: "תמן חשין לצומא רבא (יו"כ) תרין יומין. אמר לון רב חסדא למה אתם מכניסין עצמכם למספק הזה המרובה, חזקה שאין ב"ד מתעצלין (לשלוח לגולה אם עיברו אלול או לא).

ד.

ובשו"ע אדה"ז סי' תרכ"ד סעיף י' כתב: "יש אנשי מעשה שמחמירין לעשות יום כיפור שני ימים כמו שאנו עושים שני ימים טובים בגולה...אבל אין לנהוג חומרא זו משום שיש לחוש לסכנה...".



ולא הזכיר את החזקה שאין ב"ד מתעצלין, וי"ל שאף לדעת הרמב"ם (שלא כ' חומרא זו בהל' שביתת העשור), האי דלא חיישינן למיעבד תרי יומי כיפורי אינו אלא משום סכנה.

ואכתי ק', והרי גרסינן ביומא ע"ד ע"א: גופא חצי שיעור רבי יוחנן אמר אסור מן התורה ריש לקיש אמר מותר מן התורה. רבי יוחנן אמר אסור מן התורה כיון דחזי לאיצטרופי איסורא קא אכיל ריש לקיש אמר מותר מן התורה אכילה אמר רחמנא וליכא.

ומדוע לא מצינו לדעת ר"ל, שיהיה חייב לצום ב' ימים והיום השני כדי לצאת מידי סכנה יאכל פחות משיעור ומדאורייתא מיהא נפיק?!

ועוד יש להבין מדוע לשיטת הרמב"ם אין אנו סופרים שתי ספירות בספה"ע, והרי אין אנו סומכים על הרוב (שע"פ רוב אין אדר מעובר) וא"כ אין אנו יודעין באיזה מן שני הימים פסח. וזה לשון הר"ן בסוף מסכת פסחים: "וכתוב בספר המאור שיש שואלין...ועוד מה טעם אין אנו סופרין שתי ספירות מספק כמו שאנו עושין שני ימים טובים מספק.

והוא ז"ל השיב, דכיון דספירת העומר אינו אלא לזכר בעלמא, דהכי אסיקנא בדוכתיה במנחות (טו). אמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא, ואנו שאנו מונין ימים ושבועות מנהג הוא... ואם באנו לספור שתי ספירות מספק נמצא ספירה שניה מושכת עד יום טוב ראשון של עצרת, ואתי לזולתי ביום טוב ראשון דאורייתא הלכך אין לנו אלא מה שנהגנו...".

יוצא אפוא, דאין אנו סופרים שתי ספירות, משום שהספירה אינה אלא לזכר בעלמא ולא תיקנו חכמים להחמיר בכלי האי (וגם לא רצו שתימשך הספירה ליו"ט ראשון של שבועות שהוא וודאי דאורייתא וכדלקמן).

ה.

אך אין זה עולה בקנה אחד עם דעת הרמב"ם. דהנה הרמב"ם בהל' תמידין פ"ז הל' כ"ד כתב: "מצוה זו על כל איש מישראל ובכל מקום ובכל זמן ונשים ועבדים פטורין מספירת העומר". ובכס"מ (שם): "דעת רבינו שאף בזמן הזה היא מצוה מן התורה".

וא"כ הדרא קושיא לדוכתה מדוע שלא נספור שתי ספירות, והרי לדעת הרמב"ם לא סמכינן על הרוב, ואין אנו יודעים מתי פסח?



אמנם כבר ביארו האחרונים דהאי "וספרתם לכם" - ספירה המבוררת לכם במשמע וע"כ אי אפשר לספור שתי ספירות, שהרי אם סופר שתי ספירות לא עלתה בידו אף לא אחת מהן, שהרי אינו מבורר לו איזו ספירה היום.

ולבאר את כל הנ"ל, יש להקדים את מה שכ' בשו"ת חת"ס יו"ד סי' ר"נ וז"ל: "ובשגם לרמב"ם דספיקא דאורייתא לקולא, וא"כ כיון שחג יו"ט הראשון, שוב הוה יום השני ספק ואינו אלא מדרבנן בעלמא, והוא ע"פ מ"ש הר"ן (מגילה ג:) וביארו משנה למלך פ"א ממגילה הלכה י"א דלא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא למיעקר לגמרי, כגון אם מסופק אי מוקף חומה מימי יב"נ או לא, אין לומר בכל יום ספיקא לקולא, נמצא כשעברו ב' הימים עבר בוודאי מצוה דרבנן ולא קרא מגילה ולא קיים מצות פורים בוודאי, ע"כ על כרחך יעשה פורים יום ראשון שפוגע בו, שוב פטור ביום שני משום ספיקא דרבנן לקולא...מ"מ היוצא מזה לעניינינו מדברי הר"ן בדרבנן נשמע להרמב"ם בספיקא דאורייתא, דאי מסופקים באיזה יום הוא י"ט ונימא מן התורה ולא יעשה שום י"ט הרי עובר אדאורייתא להדיא, וע"כ לחוג יום הראשון שפוגע בו ושוב הוה יום שני ספיקא דאורייתא מן התורה לקולא ומדרבנן הוא לחומרא...".

ואע"ג שהר"ן במגילה (שם) כ' להדיא דבעיירות המסופקות אם הן מוקפות חומה מימות יהושע בן נון או לא - הולכין בהן אחר רוב עיירות, שרובן אינן מוקפות חומה מימות יהושע בן נון וקורין בהן בי"ד, מ"מ ס"ל לחת"ס דכיון שבכל אופן (דרבנן) חייב בשמירת יו"ט הראשון, א"כ אחר שכבר שמר את היו"ט הראשון, שוב הו"ל יו"ט השני מד"ס.

ג.

והשתא א"ש, האי דלא אשכחן לדעת ר"ל, שיתחייב לצום ג"כ באחד עשר (תשרי) ובכדי לא להכנס לסכנה יאכל פחות מכשיעור דזה אינו, שכן לאחר שכבר צם את העשירי שוב אינו חייב לצום באחד עשרה אלא מד"ס, והרי פחות מכשיעור אף שהותר מדאורייתא (לר"ל), מ"מ הרי אסור מד"ס, ומאי אהני ליה האי תקנתא לאכל פחות מכשיעור?! (וכן תירץ בפו"כ סי' צ' וע"ש).



וגם יובן מדוע לדעת הרמב"ם אין אנו סופרים שתי ספירות. שהרי כאשר חג את יו"ט הראשון של פסח - לא הוי יו"ט שני אלא מד"ס. וא"כ אין לו לספור אלא מיו"ט הראשון.

ודלא כהאי דכ' החת"ס (או"ח סי' קמ"ה), די"ט ב' דשבעות הוא חמור, כיון ש"מעולם לא עשאוהו מספק", שהרי אף יו"ט שני לא עשאוהו מספק, דכיון שחג את יו"ט הראשון שוב לא הוי יו"ט שני אלא ד"ס (ולא ספק דאורייתא), וה"ה יו"ט ש של שבועות.

וכן ממאי דגרסינן בגמ' ר"ה כא ע"א : "מכריז ר' יוחנן כל היכא דמטו שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי ליעבדו תרי יומי, גזירה ניסן אטו תשרי" - משמע דגזרו דווקא על ניסן, דאע"ג ששלוחי ניסן באים ומודיעים שפסח יום אחד מ"מ עבדינן תרי יומי, כדי שיעשו גם בתשרי תרי יומי ולא יבואו לידי בלבול.

ואיכא למידק, והרי בחודש תשרי גופא הו"ל להכריז, דאע"ג דידיעין מתי שמ"ע, מ"מ עבדינן ליה תרי יומי שמ"ע אטו סוכות וכדי לא לחלוק במועדות. ומי דלא אמר הכי, שמע מינה שהרי פשיטא ליה טפי, דאי עביד תרי יומי של סוכות פשיטא דעביד שני ימים טובים של שמ"ע דאלת"ה הו"ל תרתי דסתרי, שהרי שמיני עצרת הוי שמיני לראשון, ואם ראשון היה שני ימים גם שמיני עצרת מוכרח להיות שני ימים. והשתא דאתינן להכי, גם חגה"ש דאע"ג דעבדינן ליה ביום נ' לספירה וא"א לספור שתי ספירות וכמו שביארנו, מ"מ כיון דעבדינן יו"ט שני של פסח, הרי פשיטא שיש לחוג גם יו"ט ש של שבועות דאל"כ הוי תרתי דסתרי.

ובסגנון אחר: יו"ט ש של פסח הוי בודאי דרבנן ולא ספק דאורייתא (שהרי כבר עשה את יו"ט הראשון), וממילא בשעה שיש יו"ט ש של פסח - מוכרח להיות יו"ט ש של שבועות דאל"כ הוי תרתי דסתרי והא בהא תליא רחמנא וכמשמעות הגמ' דלעיל. וא"כ ליכא למימר דיו"ט ש של שבועות הוי חמיר טפי, כיון שלא עשאוהו מספק וכו'.

וגם האי סברא גופא (של החת"ס) דהאי יו"ט ש של שבועות חמיר טפי, כיון שלא עשאוהו מספק צריכה עיון. דהנה כתב "טורי אבן" על האי מימרא דר' יוחנן (ר"ה כא ע"א), דכל היכא דמטו שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי ליעבדו תרי יומי, גזירה ניסן אטו תשרי", שהרי קשה מ"ט בשליחת שלוחי ניסן, והרי בכל אופן ניעבד תרי יומי בניסן, שהרי ניסן אטו תשרי!?! וא"כ מאי אהני לן הני שלוחי!?



ומתרץ דנ"מ לענין מת ורפואה, דאי עבדי ב' ימים בלי שלוחים, הו"ל יום שני ספק יו"ט וא"א לקבור בו מת או לעשות בו רפואה ע"י ישראל, דהו"ל ספק יו"ט של תורה ולחומרא, אבל השתא דנפקי שלוחים וידעי יום הקביעות ואין עושין יו"ט, אלא משום גזירה דרבנן בלבד מת ורפואה נעשין על ידי ישראל, כמו לדידן דקים לן בקביעא דירחא.

שמע מינה שכאשר עבדינן מספק חמיר טפי, ואילו מצד גזרה (דליכא שום ספק) עושין צרכי מת ורפואה ומקילין טפי.



עיון קצר בפרק הכונס

הרב מנחם מענדל שיח' פרידמן

ר"מ ומשפיע בישיבה

במסכת בבא קמא¹ ישנה סוגיא העוסקת באופן שבו שמין ומעריכין את הנזק בנזקי שדה, ושנינו שם ברייתא²; 'אין שמין קב בפני עצמו, מפני שמשביח ניזק, ולא בבית כור, מפני שפוגם ניזק, אלא בששים'.

כלומר, לעיל שם נלמד מהפסוק³ 'ובער בשדה אחר' שאופן חישוב הנזק אינו ע"י שמעריכים את שווי אכילת הבהמה כשלעצמו. אלא שמין את החסרון והקרחת שבשדה על גבי שדה אחר - ביחס לחסרון כזה בשדה יותר גדולה, ואת שומת הפגם הזה ישלם המזיק.

באופן השומא, ולעומת איזה גודל שדה מחשבים, נאמרו בסוגיא דנן שלוש דעות. ובהמשך לזה מובאת ברייתא הנ"ל, שבה מבואר שבמקרה שהבהמה אכלה קב בלבד, אין משערים אותו כשלעצמו כנ"ל. מפני שאז המזיק ישלם יותר, והניזק ירוויח יותר מהמגיע לו.

וממשיכה הברייתא, שגם כשמחשבים על גבי שדה אחר, אין לחשב לגבי שדה גדולה בשיעור של בית כור (שליש סאה). מפני שלגבי גודל כזה של שדה, חסרון של קב אחד אינו ניכר⁴. ובחישוב כזה הניזק יפסיד - 'פוגם ניזק'. אלא משערין לעולם בששים⁵.

בפשטות, זה שהברייתא שוללת בפירוש שיעור של בית כור, הוא מפני שזה מידת השיעור הגדולה ביותר למדידת שדות. שאין יחידת נפח יותר גדולה הנהוגה במדידת שדות. דכל שדה היותר גדולה מבית כור, נמדדת בכמה בית כור יש בה, ואין עוד יחידת מידה הגדולה ממנה.

1. נח, ב.

2. כפי הסברת רב הונא בר מנח, שהיא למסקנא דגמרא.

3. משפטים כב, ד.

4. מפני היות שיעור בית כור, פי מאה ושמונים משיעור קב.

5. ונחלקו בפירוש שיעור זה; שלדעת רוב הראשונים זהו שיטת חזקיה דלעיל בסוגיא. אך יש הלומדים שזהו מוסכם לפי כל השיטות שם, וכן משמע מרש"י.



וכלפי זה שנאמר בתחילת הבריייתא שאין מודדים את הקב בפני עצמו, ממשיכה הבריייתא לצד השני שאין לשערו לגבי מידת השיעור היותר גדולה, דאז יופסד הניזק.

ויש לומר בעוד אופן. דהנה לעיל שם בסוגיא הובאה שיטת רבי ינאי, שלצורך חישוב הנזק, מחשבין דווקא כלפי שדה בת שלושים סאין, וחולק בזה על שיטת רבי יוסי, הסובר שמחשבין כלפי שדה בת שישים סאין. אין כאן המקום להאריך בפרטי החישוב לפי שיטתם, ובמחלוקתם, רק פרט אחד נלמד משם.

והוא דבהסברת שיטת רבי ינאי החולק על רבי יוסי, מפרש רש"י⁶; ששדה בת שישים סאין גדולה היא לאדם בינוני, וקטנה לעשיר בנכסים. ומפני כך נמכרת היא בזול יחסית, ולכן רבי ינאי סובר שאין משערין בה, אלא בשדה בת שלושים סאין.

ומשמע מזה, דגודל הרגיל שבה מקובל למכור או לקנות שדות, היא בשדה בת שלושים סאה, דהיינו שיעור של בית כור.

וסימוכין לדבר, דהנה הרמב"ם בהלכות מכירה מפרט מה נכלל בסתם במכירת כל דבר. וכן בקניין שדה, מפרט בפרק שלם⁷ דברים שונים שבהיותם בשדה, ממעטים הם משטחה ואינם נחשבים ואינם מעלים לשטח השדה.

ומתחיל שם בריש הפרק ואומר; 'האומר לחברו בית כור עפר אני מוכר לך'. וכן בכל הפרק מדבר בשיעור זה. ומשמע כנ"ל שזהו שיעור הרגיל בקניין ובהחזקת שדה⁸.

ועפ"ז יש לבאר בעוד אופן מדוע נאמר בבריייתא שיעור של בית כור. דהי' אפשר לחשוב שמכיון שאמרה התורה שצריך לשער על גב שדה אחר, הי' השיעור לזה שיעור קבוע של שדה הרגילה שזהו שיעור של בית כור. ואת שיעור זה באה הבריייתא לשלול ולומר שאין זה כך, אלא משערין בשישים.

6. ד"ה תרקב בששים תרקבים.

7. פרק כ"ח, והוא ממשנה וגמרא ריש פרק בית כור (כ"ב קב, ב).

8. וראה גם בהלכות אישות פ"ז הלכה ב-ה, דגם שם המידה היא בית כור.



טומאת ארץ העמים

הת' צבי מאיר שיחי' אבֿעֿרֿלֿאֿנֿדֿעֿר

תלמיד בישיבה

כותב רש"י במסכת שבת דף י"ד ע"ב בד"ה 'על ארץ העמים':
 "ומשום ספק קברות שלהם דנקרי מטמא במגע ובמשא...", חכמים
 גזרו טומאה על ארץ העמים.

והנה, שואלת הגמרא במסכת נזיר דף נ"ד ע"ב: "איבעיא להו ארץ
 העמים משום אירא גזרו עליה או דילמא משום גושא גזרו עליה?".

מפרש רש"י בד"ה 'איבעיא להו ארץ העמים משום אירא' את
 ההבדל בין האם זהו משום אירא או משום גושא: "נמי גזרו עליה
 והיכא דאיכא אירא בלא גושא כגון דנכנס בה בקרון או בספינה
 שלא פסע לארץ אלא נכנס בה באירא דקליש ליה טומאה".

יוצא מכך שישנם ב' ענינים בארץ העמים: א. איר ב. גושה -
 עפרה.

תוס' בד"ה 'ארץ העמים על אירא גזרו' מסביר את הספק: א. גזרו
 על איר בשביל שלא יצא מארץ ישראל ב. גזרו על גושה מפני מתי
 מבול או מפני רוב מישראל שנהרגו בחו"ל.

והנה, לכאורה צריך עיון - שהרי הגמרא במסכת שבת דף קי"ג
 ע"ב אומרת: "אמר ר' אמי כל האוכל מעפרה של בבל כאילו אוכל
 מבשר אבותיו... אמר ריש לקיש למה נקרא שמה שינער שכל מתי
 מבול ננערו לשם. א"ר יוחנן למה נקרא שמה מצולה שכל מתי מבול
 נצטללו לשם". וא"כ יוצא שמתי מבול נשאר בבל, וא"כ אינו מובן
 מדוע התוס' כשמנסים לתרץ למה כל העולם טמא מביא דבר שנכון
 רק לגבי בבל ולא לגבי כל שאר המקומות? וצ"ע.



קושיא בשאלת רבא לרב נחמן

הנ"ל

הגמרא במסכת שבת דף ג' ע"ב מביאה סתירה בין שתי ברייתות: "ת"ש הייתה ידו מלאה פירות והוציא לחוץ תני חדא אסור להחזירה תני איך מותר להחזירה". ומתוצאת הגמרא בסוף העמוד: "כאן לאותה חצר כאן לחצר אחרת". בהמשך הגמ' מביאה מקרה ששאל רבא מרב נחמן את השאלה דלעיל, וענה - שלאותה חצר מותר, אך לחצר אחרת אסור. שואל רבא - "מאי שנא?" עונה לו רב נחמן שבחצר אחרת נתקיימה מחשבתו שרצה להעביר ובאותה חצר לא נתקיימה מחשבתו.

התוספות בדף ד' ע"א ד"ה 'מאי שנא' מסביר שחייבים לומר שלא מדובר בשתי חצירות אחד ליד השני - כי אם כן זה דאורייתא. אלא מדובר במקרה של אחד מול השני או אחד ליד השני רק שאין רווח אחד בין השני.

ההסבר בפשטות וכפי שהתוס' הרא"ש מסביר את ההבדל בין המקרים, שאחד ליד השני כשיש רווח מכל הכיוונים זה דומה לעגלות במשכן ולכן זה דאורייתא.

ולכאורה קשה, מדוע מביא גם את המקרה של רה"ר ביניהם שהרי במשנה הראשונה בפרק הזורק "...מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע רבי עקיבא מחייב וחכמים פוטרין" ופטור במסכת שבת הפירוש הוא - פטור אבל אסור, וא"כ קשה על התוספות למה מביא את המקרה הנ"ל כאפשרות למקרה בשאלת רבא:

א"כ רבא היה אמור לדעת את זה כידוע שכל אמורא היה צריך לדעת את כל המשניות בע"פ, "משנה היתה שגורה בפי הכל אבל ברייתא אפשר דלא ידע לה" (יד מלאכי כללי התלמוד מ' אות תמ"ה).

א"כ רב נחמן אמור לענות שזו משנה מפורשת ולא שנתקיימה מחשבתו וכו'. וצע"ג.



ביאור בענין 'לצרכו הוא עושה'

הנ"ל

במסכת שבת דף כ"ב ע"ב נחלקו בנוגע לנרות חנוכה האם הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה, השיטה שסוברת שהנחה עושה מצוה מביאה הוכחה מברייתא שאומרת שאם החזיק נר חנוכה ועומד לא יצא. מסבירה הגמרא שזהו מפני שהרואה אומר שלצרכו הוא אוחזה. מביאים עוד הוכחה לשיטה שהדלקה עושה מצווה מזה שכתוב שאם הדליק בתוך ביתו ואז הוציא את הנרות החוצה לא יצא, דוחים את ההוכחה מזה שזהו לא מצד זה שהדליק במקום הלא-נכון אלא מצד זה שנראה שהדליק לצרכו. מפרש רש"י בד"ה 'היה תפוש נר חנוכה': "בידו משהדליקה עד שכבתה", היינו - שהחזיק עד שכבתה.

בשו"ע ס' תרע"ה ס"א פוסק כמו השיטה שהדלקה עושה מצוה ומביא את שני המקרים דלעיל ובשתיהן הסיבה היא כמו שכתוב בגמ'¹ (לצרכו הוא עושה - אוחזה). הט"ז פוסק כרש"י² שמדובר שמחזיק עד שהנרות נכבות.

הפרי מגדים (שם) לעומתו מפקפק קצת בדברי הט"ז ופוסק שיוצא בדיעבד אם הניח בסוף. האליה רבה (שם) לעומתו פוסק שמחזיק קצת ולא עד הסוף ומתרץ את רש"י בכמה אופנים: רש"י מדבר להו"א של השאלה אבל למסקנה מדובר שמחזיק רק קצת זמן או שרש"י מדבר במקרה שהחזיק כל הזמן לא יצא אבל אם החזיק חלק מהזמן לכתחילה לא יצא ובדיעבד יצא, או שהחזיק בחלק מהזמן עד שכבתה.

המאמר מרדכי אומר שמפשט הלשון משמע כהט"ז ואם הדלקה עושה מצוה אז התירוץ האחרון שהאליה רבה מביא אינו מובן כי גם אז יצא אם הונח אחר ההדלקה (ששונה מאם כיבה שאז סוברים הראשונים

1. גם למנהגנו שמדליקים בבית אם הוציא נראה שלצרכו הוא עושה (מגן אברהם).

2. כך פסק הבאר היטב ומובא במשנה ברורה ס"ק ז'.



שלא יצא ידי חובה). אך מצד שני ההוכחה של הט"ז מרש"י אינה הוכחה כשאר סיבות האליה רבה אבל נראה לו ליישב כהט"ז.

והנה, לכאורה תמוה: הרי אם כתוב בגמ' 'תפוש' ועל כך רש"י מפרש עד שכבה - למה לדחוק שמדובר דווקא במקרה שלא החזיק עד הסוף ולא לפי הפשט (שזהו כל החידוש) שמדובר שהחזיק עד שכבתה. ואולי יש לומר שהסיבה לכך שהפרי מגדים והאליה רבה סוברים אחרת הוא עקב שאלתם שבעצם נראה סתירה האם מסתכלים על ההתחלה (כבמקרא הראשון שהדליק בבית ומיד הוציא) או על ההמשך עד הסוף (כהמקרה השני שלפי רש"י דווקא תפוש) ולא רק על ההתחלה ופוסקים שמסתכלים על ההתחלה ומשום כך רוצים לדחוק שלא כמו הפשט, אבל אין לומר שבמקרה השני מדובר שרק הדליק בידו והניח כי אם-כן למה צריך את המקרה הראשון, כי כל שכן שאם היה בבית³, ועוד לכאורה אינו מסתדר עם הלשון "תפוש" אלא שעומד קצת ובגלל זה לא יצא (או שזה רק בדיעבד), אבל עדיין לא מובן כי אז על מה מסתכלים על רגע ההדלקה (כמו המקרה הראשון) או על ההמשך ההחזקה למרות שלא דווקא עד הסוף (כמו המקרה השני), וצ"ע.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

3. למרות שעדיף שמלכתחילה יהיה מונח במקום (עיין פרי מגדים ועוד).



בגדר מלאכת הוצאה

הת' צבי אלימלך שיח' אשכנזי

שריח בישיבה

א. יביא את דין מלאכת הוצאה והיותה "מלאכה גרועה"

במתני' ריש מסכת שבת מובא דין "יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ. כיצד, היה עני כו".

הרי שהמשנה מפרטת את דיני הוצאה והכנסה בכל האפשרויות גם כלפי העשיר העומד בתוך רה"י ומוציא לרה"ר, וגם כלפי העני העומד בחוץ ברה"ר ומכניס פנימה לרה"י.

ובתוס' כתבו וז"ל: "תימה לר"י אמאי צריך למתני תרתי דעני ודבעה"ב וכן בריש שבועות דמפרש בגמרא שתים דעני ודבעל הבית מה שייך לקרותו שתים מה לי עני מה לי עשיר.

ונראה לר"י דאיצטריך לאשמעי' משום דהוצאה מלאכה גרועה היא דמה לי מוציא מרה"י לרה"ר מה לי מוציא מרה"י לרה"י ולא הוי גמרינן הוצאה דעני מבעה"ב ולא בעה"ב מעני".

דהיינו, שלכאור' צריך להבין מדוע צריך התנא להאריך כל כך ולכתוב את דין הוצאה הן ביחס לעני והן ביחס לעשיר. לכאור' די היה שיכתוב התנא את מלאכת הוצאה ואנו נשליך אותה לכל המקרים².

ומתרץ תוס', שזה משום שמלאכת הוצאה היא מלאכה "גרועה". זאת אומרת, מלאכה שבהשקפה ראשונה לא הייתה נלמדת מסברא. וממילא המלאכה וכל פרטיה היא מלאכה מיוחדת ובכל דבר חידוש שבתורה אמרינן אין לך בו אלא חידוש.

1. ד"ה "פשט בעה"ב את ידו".

2. וכן הקשו רבותינו הראשונים תוס' הרא"ש והר"ן, וכן הקשה הרמב"ן (וכ"ה ברשב"א) "שהרי שם הוצאה אחת היא" - כלומר שהוצאה היא מלאכה אחת ולמה צריך לפרט את כל המקרים.



ועל כן צריכה המשנה לפרט את דין הוצאה והכנסה בכל האופנים האפשריים, הן בעני והן בעשיר, הן בהכנסה והן בהוצאה. כיון שכל פרטי המלאכה חידוש הם, ואינם מלמדים האחד על השני.

ב. ג' שיטות בכיבוד הגריעותא דאיסור הוצאה

והנה, בכיבוד הגריעותא דמלאכת הוצאה מצינו לכאורה שלוש שיטות (לשונות) בראשונים:

א. שיטת התוספות:

כתבו התוס' "דמה לי מוציא מרה"י לרה"ר מה לי מוציא מרה"י לרה"י".

כלומר: אם הוצאה הייתה מלאכה 'רגילה' אז בכל הוצאה מרשות לרשות היה צריך להיות איסור, כיון שבהוצאת חפץ יש איסור מלאכה. ומזה שהתורה מחלקת בין רשויות שבת שדווקא בהוצאה מרה"י לרה"י יש איסור הוצאה אולם בהוצאה מרה"י לרה"י אחרת אין איסור, משמע שעצם ההוצאה לא נחשבת למלאכה אלא שהתורה מחדשת לנו שהיא אכן נחשבת למלאכה. וע"כ הוצאה נקראת 'מלאכה גרועה' - דהיינו שהיא לא מלאכה כשאר המלאכות אלא חידוש היא שחידשה התורה.

וממשיך תוס' ומוכיח זאת מזה שכתוב בתורה ב' פסוקים למלאכת הוצאה: "ותדע מדאיצטריך תרי קראי בהוצאה.. והיינו משום דמלאכה גרועה היא איצטריך תרווייהו חד לעני וחד לעשיר". דהיינו, מזה שבשונה מכל שאר המלאכות שנלמדות ממלאכות המשכן דווקא במלאכת הוצאה נצרך הכתוב לכותבה בפירוש פעמיים³, חזינן שהוצאה היא מלאכה מחודשת שלא נלמדת מסברא. ואשר על כן נצרך הכתוב לכתוב את שני הפסוקים (האחד כדי ללמוד הוצאה בעני והשני כדי ללמוד הוצאה בעשיר).

ב. שיטת האור זרוע:

3. מהפסוק "ויצו משה ויעבירו קול במחנה...ויכלא העם מהביא" (שמות ל"ו ב') לומדת הגמ' איסור הוצאה ממחנה ישראל למחנה לויה.

ומהפסוק "אל יצא איש ממקומו" (שמות ט"ז כ"ט) דורשת הגמ' אל תקרא אל יצא - אלא אל יוציא.



כתב האו"ז וז"ל⁴: "דמה מלאכה עשה שהוציאו מרשות, מעיקרא חפץ והשתא נמי חפץ, כך פר"ת ויש בו להאריך".

כלומר, לדעת האור זרוע הגריעותא במלאכת הוצאה היא שלא נעשה בה שום פעולה או שינוי מעשי בחפץ, וכל המלאכה היא רק העברת החפץ ממקום למקום.

וא"כ הרי "מעיקרא חפץ והשתא חפץ". כלומר, כל מלאכות שבת הן מלאכות שיוצרות שינוי בנפעל שלהם⁵. ומאחר שהמלאכה יוצרת שינוי בנפעל הרי יש הגדרה ברורה לאיסור, והיא - שבכל מקרה בו יפעל הנפעל האסור (התוצאה האסורה) - יחול בו האיסור.

אולם במלאכת הוצאה - הרי היא מלאכה שלא יוצרת שינוי בנפעל. וע"כ קשה לכאורה להתייחס אליה כמלאכה, והיא נקראת מלאכה גרועה. ומ"מ מחדשת התורה שהוצאה בכ"ז תהיה מלאכה.

[והנה מהרמב"ם בפיהמ"ש ג"כ משמע כסברת האו"ז, דכתב בטעם הדבר מדוע התחילה המשנה בדין הוצאה, בטעמו השני: "ללמדנו שהיא מלאכה אע"פ שהנראה ממנה אינה מלאכה", וכן בשו"ע אדה"ז⁶: "ומצד הסברא שההוצאה וההכנסה מרשות לרשות אינה נקראת מלאכה כלל", ומבואר בדבריהם שהא דחשיבה מלאכה גרועה הוא משום דאינה נראית מלאכה כלל, ובפשטות ההבנה בדבריהם כדעת האו"ז, משום שאין כאן שום נפעל ושינוי בחפצא⁷].

ג. שיטת רוב הראשונים⁸:

כתב הרמב"ן וז"ל: "הוצאה חידוש הוא שברה"י מותר לישא משא גדול ואם הוציא לרה"ר כגרוגרת חייב משא"כ בשאר אבות מלאכות שאינן חלוקות ברשויות אלא איסורן מהמת עצמן, והואיל וחידוש הוא ואין לך בה אלא חדושה בלבד והלכות עקרות הן ואין למידות זו מזו".

4. ח"ב הל' שבת ריש מלאכת הוצאה סי' פ"ב.

5. וראה חידושי משה קאזיס (ד"ה ובדבר) שכתב בדברי האו"ז, שגם הצד צבי אף שאין הציד עושה רושם ניכר בגופו, מ"מ אמרינן שיש נפעל במלאכה כיון שבפועל ניטלה נשמתו ואין בו רוח חיים.

6. סי' ש"א סעי' א'.

7. ולהעיר שמציין בשו"ע לתוס' ר"פ קמא דשבת, ומשמע דגם יסוד דברי התוס' הם משום דאין כאן נפעל ושינוי בחפצא. ויל"ע בזה.

8. כן כתבו הרמב"ן והרשב"א שהובאו כאן, וכך כתב גם הריטב"א. וכ"ה בתוס' הרא"ש.



כלומר, לפי הרמב"ן הגריעותא במלאכת הוצאה היא מצד הדינים שבה. כיון שקשה ללמוד בדין הוצאה איסור מלאכה, שהרי אילו היה נושא משאות כבדים ברה"י לא היה עושה בזה מלאכה, והמוציא אפי' כגרוגרת מרשות לרשות יעשה בזה מלאכה?

ולכן, בשאר מלאכות - שאיסורן הוא בעצם המלאכה ("מחמת עצמן"), אפשר ללמוד את המלאכה בכל המקרים של אותה מלאכה. אולם, מלאכה כזו שתלויה בחילוק רשויות - היא מלאכה מחודשת. וכיון שכך, כל פרטי המלאכה הן "הלכות עקרות" כי א"א ללמוד אף אחד מהן מסברא והכל תלוי בחידוש, ש"הרי אין לך בו אלא חידוש" בלבד.

וכן כתב הרשב"א: "שאלו פנה מזוית לזוית משא גדול פטור. והוציא קצת מרשות לרשות חיוב. משא"כ בשאר כל המלאכות שאינן אסורות אלא מחמת עצמן".

והוסיף הרשב"א וכתב "והיינו נמי דלא גמרינן לה ממשכן... כשאר מלאכות". כלומר שאם הייתה הוצאה מלאכה 'רגילה' היא הייתה צריכה להילמד ממלאכות המשכן, ומזה שהוצרכנו לפסוק מיוחד משמע שהיא 'חידוש', ובכל דבר חידוש - אין לך בו אלא חידוש.

ג. מקשה בזה

והנה לכאו' יל"ע בזה:

א. קושיית המהרש"א: מדוע נצרך התוס' להוכיח את גריעותה של מלאכת הוצאה מזה שנצרכנו לשני פסוקים, והלא מעצם זה שהתורה צריכה לכתוב אפי' פסוק אחד אנו כבר יודעים את גריעותה של המלאכה - שהרי שאר המלאכות נלמדות ממלאכות המשכן?

וביותר, שהרי כן משמע בהדיא בדברי התוס' (לקמן צ"ו ע"ב ד"ה הוצאה⁹) שכתבו 'אי לאו דכתיב לא הוי מחייבי עלה לפי שמלאכה גרועה היא', כלומר: זה שהוצאה היא מלאכה גרועה אפשר ללמוד מעצם העובדה שהיא כתובה בפסוק (ולא מייתור הכתובים).

9. וכמו שהבאנו לעיל בדברי הרשב"א.

10. וכ"ה בשבועות, דף ב' ע"א, ד"ה יציאות.



ב. קושיית ה'פני יהושע': הרי דין הכנסה נלמד בגמ' מדין הוצאה בסברא. וכלשון הגמ' שם¹¹ 'מה לי אפוקי ומה לי עיולי' ואם אכן מלאכה גרועה היא כיצד אפשר ללמוד עוד פרטים מסברא?

ובמה השתנו דיני הוצאה והכנסה שנלמדים זה מזה מדיניהם של עני ובעה"ב שכ"א מהם 'זכה' לפסוק משלו?

ג. בדיוק לשון הראשונים לעיל מצינו חילוקים: בתוס' ביאר שהגריעותא היא בזה שיש חילוק בין הוצאה מרה"י לרה"ר לבין הוצאה מרה"י לרה"י אחרת (הבדל בדין בין הרשויות).

ואילו בדעת הראשונים מבואר שהגריעותא היא בזה שמשא כבד באותה הרשות מותר, אבל גרוגרת אחת מרשות לרשות אסור, ואיסור הוצאה הוא לא "מחמת עצמו" כבשאר מלאכות (שאלה בסברת ההוצאה עצמה).

וצריך בירור מהו חילוק הלשונות כאן.

ד. ועוד יש לעיין בהא שלדעת התוס' התורה צריכה לכתוב שני פסוקים חד לעני וחד לעשיר. אולם נראה שדעת הרמב"ן¹² היא שלא צריך שני פסוקים ואפ' ללמוד את מלאכת הוצאה מפסוק אחד. ויש לעיין מהו החילוק ביניהם.

ד. מבאר בזה כ' אופנים בחידוש מלאכת

הוצאה ועפ"ז מיישב הנ"ל¹³

מפשטות לשון הראשונים משמע שהוקשה להם בפרטי הדינים של מלאכת הוצאה. בין אם זה בגלל שבהוצאה אין נפעל (כשיטת האו"ז)

11. לקמן צ"ר ע"ב.

12. וכן כותב הרשב"א שזו היא דעת הרמב"ם. וכו"מ בתוס' הרא"ש.

13. הנה בכלל במלאכות שבת יש לחקור מהו האיסור האם הפעולה או הנפעל, וחקרו בזה כמה אחרונים.

ובספר 'לאור ההלכה' להגרש"י זיין האריך בזה והביא כמה ראיות בדבר. ותולה בזה מחלוקת הפוסקים בדין איסור 'אמירה לנכרי', שאסור לומר לנכרי לעשות מלאכה בשבת דאמרינן שהוא איסור שבות. והקשו האחרונים מדוע צריך לדין מיוחד לאסור אמירה לנכרי ולא אמרינן שאסור מדין שליחות דיש דין 'שליחות לנכרי לחומרא', וכתבו האחרונים (חת"ס או"ח סי' פ"ד, חו"מ סי' קפ"ה ועוד) דהוא משום דהאיסור בעשיית מלאכה בשבת הוא הפעולה - היינו שבינת גוף האדם ממלאכה, ועל כן אין שייך בזה דין שליחות שהרי גם כאשר השליח עושה את



ובין אם זה בגלל שקשה לקרוא להוצאה כגרוגרת בשם מלאכה,

המלאכה הרי גופו של המשלח נח, ועל כן צריך לזה איסור שבות מיוחד. אמנם בשו"ע אדה"ז (סי' רמ"ג סעי' א') כתב בטעם האיסור דאמירה לנכרי "שכשהנכרי עושה בשבת הוא עושה בשליחות ישראל ... מ"מ מדברי סופרים יש שליחות לנכרי לחומרא".

ומבאר שם דנחלקו בגדר מלאכות שבת האם האיסור הוא הנפעל שהמעשה לא ייעשה ואזי שייך בזה דין שליחות, או שהאיסור הוא שגופו של הישראל לא יעשה את המלאכה, ואזי אין שייך בזה שליחות, וא"כ דעת אדה"ז היא שהאיסור במלאכות שבת הוא הנפעל ועל כן שייך בזה דין שליחות (אלא שיש להעיר כמובן דאפשר לומר דבאמת האיסור הוא על הגברא היינו שלא יעשה את המלאכה, וגם בזה שייך שליחות כיון שהפעולה עצמה מתייחסת למשלח, ובפרט דאדה"ז לשיטתו בשליחות. ודוחק לומר שהוא ממש מצוה שבגופו שכל הענין הוא שגופו ינוח, ודו"ק).

והביא שם כמה ראיות דהאיסור במלאכות שבת אינו הפעולה מצד הגברא אלא הנפעל, המלאכה הנפעלת בשבת:

א. (ברכות נג,א) נר שהדליק עכו"ם בשבת אין מברכים עליו במוצאי שבת מפני "שלא שבת ממלאכת עברה" ולכאו' אין שייך כאן עברה, הרי הפעולה נעשתה ע"י גוי. ומוכח א"כ שהאיסור הוא בנפעל עצמו.

ב. לקמן (ג,א) מקשה הגמ' על מקרה שאחד עשה חצי מלאכה והשני חצי מלאכה: "והא איתעבידא מלאכה מבינייהו", הרי כל אחד עשה רק חצי ומהי א"כ קושיית הגמ', אלא מכיון שע"י שניהם נעשתה מלאכה נחייב את שניהם.

ועיי"ש בדבריו עוד כמה ראיות לזה.

ובלקו"ש ח"א (ע' 248) מביא ראי' שהעיקר הוא הנפעל ולא הפעולה (עכ"פ בחלק מהמלאכות, יעוי"ש), מה דמבואר בגמ' (קד,ב) דנטלו לגגו של ח"ת ועשאו ב' זיינין, דחייב משום כותב, כיון שיש כאן הנפעל אע"פ שאין כאן את הפעולה.

ועפ"ז יש לומר בפשטות דזהו ה'מלאכה גרועה' במלאכת הוצאה, שאין בה נפעל. משא"כ אם נלמד שבכל מלאכות שבת האיסור הוא על הפעולה, דאז אין כ"כ חילוק בין מלאכת הוצאה לשאר מלאכות (הגם שיש לחלק עדיין האם מעשה האדם נחשב למעשה או לא, ודו"ק).

ולכאו' יש בזה כמה נפק"מ:

א. לגבי דין מעשה שבת, עיין ברשב"א לקמן (קל, ב) בשם רבינו יונה דאין דין מעשה שבת בהוצאה כיון שלא נתחדש בו שום דבר בגוף הדבר (ועי' בשו"ע אדה"ז [סי' תנ"ד סעי' י"ב] לגבי מי שהוציא מצה מרשות היחיד לרה"ר וכו' שאין בזה מצוה הבאה בעבירה ובפשטות מותר הוא אפי' מצד מעשה שבת דכן משמע מפשטות לשונו, אבל בחק יעקב שם מציין באמת דמשום מעשה שבת יש מקום לאסור. ויעויין שם בהערות מה שהביא מבדי השולחן דמעורר די'ש בזה סתירה בדברי אדה"ז, יעוי"ש).

ב. פמ"ג בפתיחה להל' שבת ד"ה 'נסתפקת': "אם לגבי מה דמבואר בגמ' דהוציא חצי גרוגרת ונשרף והוציא עוד דפטור מה יהי' במבשל וכו'", ובפשטות תלוי בהנ"ל, דהתם יש נפעל משא"כ בהוצאה.



כשבנשיאת משאות גדולים ברה"י אין מלאכה כלל (ראשונים), או הקושי של תוס' מהו הבדל בין הוצאה מרה"י לרה"ר לבין הוצאה מרה"י לרה"י אחרת.

אלא שיש לחקור מה יהיה גדר דין הוצאה לאחר שחידשה התורה שהוצאה היא ג"כ מלאכה:

א. האם התורה חידשה שגם בהוצאה יש נפעל (תוצאה/פעולה ממשית) והוא שינוי הרשות של החפץ - כלומר שחידוש התורה הוא שהוצאה מרשות לרשות היא פעולה עם נפעל, וכיון שחידש הכתוב שהוצאה היא מלאכה עם נפעל ממשי ככל המלאכות היא אזי היא מלאכה גמורה, ושוב לא אמרינן בה מלאכה גרועה.

ב. או דלמא שחידוש התורה הוא שאע"פ שאין כאן נפעל - מ"מ אסור. ולכן גם לאחר חידוש התורה שהוצאה מלאכה היא - נשארה הוצאה מלאכה גרועה, כיון שבהוצאה אין נפעל בחפץ. ומ"מ מלמדנו הכתוב שגם לכזו מלאכה גרועה יש להתייחס כמלאכה.

וי"ל דבזה נחלקו התוס' והראשונים, האם אחרי שחידשה התורה את מלאכת הוצאה אפשר ללמוד הוצאה דעני מבעה"ב (וכן להיפך).

ג. אבני נזר (סוף תשובה ר"י) דבהוצאה לא צריך מתקיים, וכדמוכח מר"ע דקלוטה כמי שהונחה. ובאגלי טל מלאכת אופה (י').

ד. שו"ת בית יצחק או"ח לד, דורק לבית טמא חייב (וכן להלן (קב,א) נח בפי כלב או בפי כבשן) אע"פ דכל המקלקלין פטורין, ורוצה לומר דאין דין מקלקל במלאכת הוצאה. ויש ליישב עפ"י מה דהקשו על האו"ש דצריך דוקא מלאכת תיקון אבל אם אין שום תועלת הוי כמקלקל, מהא דאסור לצאת עם הכלי ללקוט המן הרי אין בזה תועלת שהרי לא הי' מן, ועפ"י הנ"ל מיושב, כיון שבהוצאה אין כלל דין תיקון.

ה. והרב וזין מביא שם את דברי התוס' (פ' ע"א) ד"ה בהעלם. דכתבו לחלק בין הוציא לב' רשויות, לבין כתב אות אחת בטבריה ואות אחת בציפורי, שבכתיבה אמרינן שמוחסר קירבה אינו כמחוסר מעשה, משא"כ בהוצאה. ובפשטות דבכתיבה כבר נפעל הדבר, שכתב ב' אותיות, ואין כאן מחוסר מעשה, משא"כ בהוצאה שכל הענין הוא העברת הדבר ממקום למקום, שעדיין חסר. ודו"ק.

ויש לעיין היטב בלקו"ש שם, דמביא ג"כ בסוף המכתב את דברי התוס' (מב"ב נה, ב). וכן מביא את הדין דהוציא חצי גרוגרת וחזר והוציא עוד חצי גרוגרת, ובפשטות מביא את זה כהוכחה שצריך נפעל.

והנראה בדעת הרבי, דלומד דאין הכי נמי דבהוצאה ישנו נפעל והוא האיסור, מ"מ אינו נפעל כמו בשאר המלאכות, אלא הנפעל הוא בהגדרת התורה את המלאכה, ועל כן צריך שיהי' בבת אחת ובמקום אחד גרוגרת, ודו"ק.



לכאורה דעת התוס' היא - שהוצאה מלאכה גרועה היא גם אחרי החידוש שחידשה התורה, ולכן החידוש ש'הוצאה מלאכה היא' צריך לחדשו בכל פרט ופרט בפני עצמו. זאת אומרת, כיון שגרועות המלאכה נשאר גם לאחרי שלימדה התורה שהיא אכן נחשבת למלאכה, אזי א"א ללמוד מהוצאה דעני להוצאה דעשיר (ובחידוש - הכלל הוא ש"אין לך בו אלא חידושו"). וע"כ הוצרך הכתוב לכתוב שני פסוקים "חד לעני וחד לעשיר" ע"מ להשמיענו שהוצאה נחשבת למלאכה בכל פרטיה, ועפ"ז מתורצת קושיית המהרש"א (וע"כ משמיע התנא את דין הוצאה גם בעני וגם בעשיר, בדיוק כמו שכתוב בתורה - שני פסוקים).

ואילו דעת הראשונים היא לכאן' שמאחר שלימדתנו התורה שיש להתייחס להוצאה כמלאכה, הרי חידוש התורה הוא שהוצאה היא כשאר המלאכות - ויש להתייחס להוצאה כמלאכה רגילה ככל שאר המלאכות. ולכן הפסוק לא צריך להשמיע לנו את דין הוצאה בכל מקרה בפ"ע. ומשום כך לדעת הראשונים מספיק לנו רק פסוק אחד כדי ללמוד שהוצאה מלאכה היא. ומאחר שנדע שהוצאה מלאכה היא נדע שכן הוא בעני וכן הוא בעשיר (וע"כ משמיע לנו התנא את דין הוצאה גם בעני וגם בעשיר. להשמיענו שחידוש הפסוק הוא בכל המקרים)¹⁴.

ולכאן' דעת האו"ז היא כדעת הראשונים (הרמב"ן והרשב"א), כיון שלדעתו כל גריעות המלאכה היא רק מצד זה שאין בה נפעל (כדלקמן, וראה הערה הבאה). ע"כ מאחר שכתבה התורה את חידוש המלאכה אנו יודעים אותה בכל פרטיה ולא צריך עוד פסוקים.

וי"ל הביאור בזה¹⁵ שדעת הראשונים והאור זרוע היא שהחידוש שחידשה התורה בהוצאה - הוא את עצם המלאכה. שעצם פעולת

14. ואתי שפיר דברי הרמב"ן בקשר עם שאר המלאכות, שכולן "איסורן מחמת עצמן", היינו שהגרועותא לדעת הרמב"ן היתה בעצם מלאכת הוצאה, ולכן עכשיו צריך לחדש רק את עצם המלאכה ותו לא.

משא"כ לדעת תוס' שהגרועותא היתה בפרטים, התורה צריכה לחדש כל פרט ופרט.

15. ואולי י"ל באופן אחר קצת. שהחילוק ביניהם הוא האם מלאכה חייבת להיות עם נפעל:

לדעת הראשונים: גדר מלאכה הוא שיש בה נפעל (ומלאכה שאין בה נפעל לא יכולה להיקרא מלאכה) וזהו החידוש שחידשה התורה, שבהוצאה אע"ג שאין בה נפעל (כדברי האו"ז) ואע"ג שהנפעל בה הוא גרוע (כדברי הרמב"ן). שבהוצאה



ההוצאה נחשבת למלאכה ככל מלאכות שבת. וא"כ מובן שכל המלאכה היא מלאכה מחודשת. ואחרי שחידשה התורה את עצם המלאכה, כל הפרטים יגיעו ממילא.

משא"כ לדעת התוס' החידוש הוא בפרטי המלאכה. דהיינו שגם לאחר חידוש מלאכת הוצאה היא נותרה מלאכה גרועה וצריך לחדש אותה בכל פרט ופרט של המלאכה גם בעני וגם בבעה"ב¹⁶.

ויש לומר שהכל מתחיל מיסוד המחלוקת בין הראשונים לתוס' מהי הגריעותא של מלאכת הוצאה. שלדעת הראשונים הגריעותא היא ביסוד (כיון שכל מלאכה חייבת להיות עם נפעל, וראה בהערות האחרונות) ולכן לדעתו צריך לחדש את היסוד. משא"כ לדעת תוס' הגריעותא היא רק בפרטים, ולכן לדעתם צריך לחדש את כל הפרטים (ועיין בהערות הנ"ל).

וא"כ יש לתרץ בקושיית הפנ"י, שכיון שלדעת התוס' חידוש התורה צריך לבוא בכל פרטי מלאכת הוצאה, צריכים אנו פסוק בכל מקרה - גם בעני וגם בעשיר. אולם החילוק בין הוצאה להכנסה הוא הבדל בפעולות (ולא במקרים) וכמ"ש בגמ' (לקמן צ"ו ע"ב) "מה לי אפוקי ומה לי עיולי".

כלומר, כיון שהוצאה היא מלאכה מחודשת אנו צריכים ללמוד אותה בכל מקרה בנפרד שהרי גם אם נלמד הוצאה והכנסה מרה"י לרה"ר מנין לנו שכן יהיה מרה"ר לרה"י. וכיון שהם מקרים שונים צריך ללמוד כל מקרה מהם בנפרד.

כגורגרת חייב ובנשיאת משאות כבדים פטור) מ"מ הוי מלאכה. וא"כ היא נחשבת למלאכה ככל המלאכות.

ולדעת תוס': אין הנפעל חלק מגדר המלאכה. ולכן גם כשלימדנו התורה שהנפעל שבהוצאה נחשב למלאכה אין זה חידוש מהותי בגדר המלאכה, והמלאכה עצמה נשארה מלאכה גרועה ומחודשת. וע"כ נצרכה התורה לכתוב שני פסוקים כדי ללמדנו כל דין מדיני הוצאה בפ"ע.

[ואו"ל עוד יותר. שלדעת התוס' עצם שינוי הרשויות נחשב לנפעל (וא"כ יל"ע מדוע) ולכן חידוש התורה הוא לא חידוש מהותי כדלעיל].

16. ויל"ע קצת בדעת התוס' מהו יסוד הגריעותא של מלאכת הוצאה. האם השאלה בסברא מזה שראינו חילוק רשויות בין רה"י לרה"ר אך לא ראינו כן בין רה"י לרה"ר אחרת. או שעיקר סברתו היא מזה שכתבה התורה שני פסוקים.

(ובמילים אחרות באם התורה לא הייתה כותבת פסוק. היינו יכולים ללמוד את מלאכת הוצאה ממלאכות המשכן או לא.)



משא"כ הוצאה והכנסה עצמם לא חלוקים באופן מהותי, אלא הם רק פעולות שונות. ואם אכן יחודש שההוצאה של עני מבפנים לבחוץ הוי מלאכה נוכל ללמוד את זה גם בהכנסה שלו. כי הרי "מה לי אפוקי ומה לי עיולי", ואם על תנועת היד שלו מבפנים החוצה הוא יתחייב, אין סברא שלא לומר כן באותה תנועת יד מבחוץ פנימה¹⁷.

ועדיין צריך ביאור בזה. ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

17. ויש להביא קצת ראי' ליסוד הנ"ל בתוס'. דהנה התוס' כאן כתבו שבזריקה אין סברא, ולקמן בצ"ו כתבו דיש סברא מה לי זורק מה לי מעביר. ולפי הנ"ל א"ש, דהשינוי בין זריקה להעברה הוא בפעולה ולא בנפעל. ועל כן לשיטת תוס' הכא דהוצאה הוא הפעולה, לכן אין מקום ללמוד זריקה מהעברה, משא"כ תוס' התם לומד דזריקה והעברה היינו הך משום דמתייחס לתוצאה, ודו"ק.

ולאיך התוס' שם לומדים שגם הכנסה צריך שיהי' במשכן והסברא לבד אינה מספקת, ובתוס' כאן משמע שהכנסה נלמדת מסברא. והוא לשיטתם, דהתם למדו התוס' שהוא בנפעל, ועל כן צריך שהכנסה תהי' במשכן כיון שהנפעל הוא שונה, משא"כ תוס' הכא לומדים שהמלאכה היא בפעולה, ובפעולה אין כלל שינוי, כיון שבשניהם הרי הוא פעולה של העברת רשות.

אלא שעדיין צ"ב מדוע התם בעינן שיהי' במשכן גם זריקה וגם הכנסה, הרי ממ"נ: אם הנפעל עיקר, א"כ מדוע צריך שזריקה תהי' במשכן, ואם הפעולה עיקר מדוע צריך שהכנסה תהי' במשכן. ויש לעיין בזה.



רש"י ותוס' בכיבוד סוגיית תרומת חו"ר

התה"ש שניאור זלמן שיח' גאָרבערנ

הת' שמשון שיח' פּישר

תלמידים בשיבה

איתא בבכורות (כו:): "רב נחמן ורב עמרם ורמי בר חמא הוו קא אזלי בארבא (ספינה), סליק רב עמרם לאיפנויי, אתאי ההיא איתתא, עלת קמייהו, אמרה להו: 'טמא מת מהו שיטבול ואוכל בתרומת חוצה לארץ?'. אמר ליה רב נחמן לרמי בר חמא: 'וכי הזאה יש לנו?'. אמר ליה רמי בר חמא: 'לא ליחוש ליה לסבא?!' (וכי לא נחוש לכבוד רב עמרם שאינו בכאן, ואין טוב להורות שום הוראה עד שיבוא. [רש"י]). אדהכי והכי, אתא רב עמרם. אמר להו: 'הכי אמר רב, טמא מת טובל ואוכל בתרומת חוצה לארץ'. ולית הלכתא כוותיה.

והנה בפירוש הסוגיה יש כמה אופנים.

תוס' מפרש שכל הדיון פה היה על האם צריך טבילה (אך הערב שמש פשוט לכולם שלא צריך). רב נחמן אמר שמכיון שאין לנו הזאה בזמן הזה, גם טבילה לא צריך. אך רב עמרם בא ואמר שטבילה כן צריך. והגמרא פוסקת למסקנה שגם טבילה לא צריך (כרב נחמן). וכשמואל בדף הקודם וכדלהלן).

אך תוס' אומר שמרש"י לא משמע כך. מרש"י נראה (מזה שכתב על דברי ר"נ "דכיון שאין הזאה אף הערב שמש לא צריך") שכל הדיון הוא על האם צריך הערב שמש, אך טבילה לכולם פשוט שצריך. וכך הוא מפרש את מהלך הסוגיה: רב נחמן אמר (כנ"ל) שלא צריך הערב שמש. ורב עמרם בא והסכים לכך. והגמרא למסקנא פוסקת שאין הלכה כמותם אלא צריך גם טבילה וגם הערב שמש (את ההכרח ללמוד כך לכאורה לקח תוס' מההנחה שלא סביר שלמסקנא תפסוק הגמרא ההפך לגמרי ממה שהיה פשוט לכולם בהתחלה, שטבילה צריך).

והנה לכאורה פירוש רש"י קצת לא מובן, שהרי לא מצינו אף דיעה לא כאן ואף לא בעמוד הקודם שמתאימה עם הפסק הסופי של



הגמרא פה. כל הדיעות שעסקו בנושא הסכימו שהערב שמש ודאי לא צריך ואף היתה דעה (שמואל בעמוד הקודם) שסברה שאף טבילה לא צריך, ומנגד הגמרא פוסקת שצריך גם טבילה וגם הערב שמש.

ואולי ניתן להציע ביאור כלשהו, ובהקדים:

בעמוד הקודם הובאו דברי שמואל שתרומת חו"ל אסורה רק למי שטומאה יוצאת עליו מגופו (כנידה) אך לטמא מת היא מותרת לגמרי, וכל הנ"ל הוא באכילה, אך בנגיעה מותר לכולם.

ומיד אחריו מובאים דברי רבינא: "נידה קוצה חלה ואוכל כהן קטן, ואי ליכא כהן קטן שקלה בריש מסא ושדיא בתנורא."

ומפרש רש"י: 'מסא' הוא כמין מזלג ונוטלת בו את החלה כדי שלא תיגע בה בידיים. ואף על פי שאמר שמואל שמותר לגעת בתרומת חו"ל הנה "כל כמה דאפשר לאזדהורי מזדהרינן".

אך תוס' לא מקבל זאת ואומר שהגמרא כתבה שנוטלת בריש מסא לא כדי שלא תיגע בה שהרי אין שום איסור בדבר, אלא רק מפני שכך הדרך ליטול לחם.

והנה לאור הנ"ל אולי י"ל שרש"י סובר שרבינא חולק על שמואל שלפניו וסובר שמחמירים בתרומת חו"ל ונזהרים כמה שאפשר ולכן נידה חייבת ליטול חלה רק עם מזלג למרות ששמואל אמר שמותר לה לגעת בה, ולכן גם טמא מת צריך טבילה והערב שמש לאכול בתרומת חו"ל למרות ששמואל אמר שמותר לו לאכלה. והוא הדעה שהגמרא פוסקת כמותה בסוף הסוגייה.

ולאידך תוס' סובר שרבינא כלל לא חולק על שמואל וממילא אין אף דעה שסוברת שטמא מת צריך גם טבילה וגם הערב שמש, ולכן מפרש את כל הסוגיה בעמוד ב' כמו שפירש.

ודו"ק ועצ"ע.



בלימוד קניין שטר בעבר עברי

הת' שניאור זלמן שיח' גאלדבערג

שליח בישיבה

בגמ' קידושין דף טז ע"א כתוב שעבד עברי נקנה בשטר ולמדים זאת מזה שלגבי אמה העברייה יש פסוק "לא תצא כצאת העבדים", היינו אינה יוצאת בראשי אברים כפי שעבדים כנענים יוצאים. מדייקת מכך הגמרא - אינה יוצאת כעבדים אבל נקנית כקניין עבדים - בשטר. ובחזקה אינה נקנית למרות שעבד כנעני נקנה גם בחזקה, משום שיש מיעוט "והתנחלתם אותם לבניכם", 'אותם' - עבד כנעני בחזקה ולא עבד עברי בחזקה.

שואלת הגמרא למה שלא נרבה חזקה ב"לא תצא" ונמעט שטר ב"והתנחלתם אותם"?

עונה הגמרא כי הקנין של שטר יותר חזק שהרי יש מקום שהוא כן קונה וחזקה לא קונה - קידושי אישה. דוחה הגמרא שזו לא עדיפות על חזקה כי הרי גם בחזקה יש מקום שהיא קונה ושטר לא - נכסי הגר.

מתרצת הגמרא "באישות מיהת לא אשכחן", באישות לא מצינו חזקה אלא שטר ולכן מעדיפים לרבות שטר.

ולכאורה צריך ביאור, איזו מעלה יש באישות לגבי עבד עברי שלכן מעדיפים לרבות שטר על-פני חזקה?

המהרי"ט כותב שהקשר של אישות לענייננו הוא שאמה עבריה אפשר ליעד לאשה, ולכן מעדיפים שטר שהחזק שלו הוא בדיני אישות, על פני חזקה. אך התוס' רי"ד שואל עליו - הרי אנו לא מדברים רק על אמה עבריה אלא גם על עבד עברי ולעבד עברי אין שום יתרון בזה שהחזק של שטר הוא בדיני אישות. ולכן אינו גורס תשובה זו של הגמרא.

אך הפירוש הזה קצת לא נוח, לומר שמסיבה זו לא נגרוס שורה שלימה בגמ'...



הריטב"א לעומת זאת, משאיר את הגרסא הנוכחית ועונה: "באישות מיהת לא אשכחן. פי' וכח דשטר עדיף, דעביד מעשה באישות בין לאיסור בין להיתר".

לכאורה הפירוש בהריטב"א (כפי שהאיר את עיני התה"ש בער'קע וולף) הוא, שבגמרא מנסים להוכיח איזה קנין יותר חזק (ולא איזה קניין יותר דומה/שייך לעבד עברי), לכן מביאים את המקרה של אישה שיוצאת בשטר שאותו אין בחזקה (מביאים עכשיו רק את מוציא כי זה מה שמפורש בפסוק, משא"כ מכניס) ועל זה מביאה הגמרא את המקרה של נכסי הגר שנקנים בחזקה ולא בשטר, היינו שגם לחזקה יש מקום שקונה ושטר לא. ועל זה מביאה הגמרא את התשובה האחרונה ששטר גם מכניס וגם מוציא כלומר שהקנין של שטר יותר חזק כי הוא עושה שתי פעולות בו זמנית באותו מקום שהוא קונה וחזקה לא. לעומת חזקה שעשה רק פעולה אחת במקום שהיא קונה ושטר לא (וזאת הסיבה שמעדיפים לרבות שטר על פני חזקה).

והנה, התירוץ הנ"ל אמנם מתרץ את השאלה אך קצת קשה להכניס בלשון "באישות מיהת לא אשכחן", היה צריך לכתוב - "מרבה אני שטר שכן מכניס ומוציא" או "שכן עביד תרת"י וכד', ולא לשון זאת שמשמע שיש לאישות איזו שייכות לעבד עברי...

כמובן אשמח לשמוע אם א' מהתמימים שיחי' הבין פשט אחר בריטב"א או מצא תירוץ אחר לשאלה דלעיל.



בשיטת בית שמאי בקידושין לפי רבותינו

הנ"ל

בגמרא קידושין דף יא מביאה הגמרא מחלוקת מה צריך להיות השווי של כסף הקידושין. בית הלל סוברים: פרוטה או שווה פרוטה. ובית שמאי אומרים שקידושי אישה הם בדינר ובשווה דינר.

ובטעם בית שמאי מביאה הגמרא שלוש שיטות:

1. רבא: שלא יהיו בנות ישראל הפקר.

2. ריש לקיש: בית שמאי לומדים קידושי אישה בכסף מאמה עבריה. ושם צריך שתהיה אפשרות של גירעון כסף (היינו שאם ירצו לפדות אותה אחרי זמן יוכלו לשלם את הסכום שבה נקנתה פחות השווי של הזמן שכבר עבר) ולכן לא יכולה להיקנות בפרוטה אחת (כי אין משהו פחות מפרוטה שיוכלו לגרוע מהפרוטה בה היא נקנתה) וכיוון דאפיקתה מפרוטה (אלמא מידי דחשיבות בעינן. רש"י) אוקמה אדינר (דחשיב. רש"י).

3. רב יוסף: כדרב אסי דאמר 'כל כסף האמור בתורה כסף צורי'.

ובשיטת רב יוסף ישנם שני הסברים: רש"י מסביר שבגלל שצריך דווקא מטבע מכסף טהור, ממילא זה לא יכול להיות פרוטה שהיא מנחשת. וזה שבית שמאי לא אומרים שקידושי אישה יהיו במעה שגם היא מכסף, זה בגלל ש'כיוון דאפיקתה מפרוטה אוקמה אדינר'. היינו נראה שרש"י טוען שלפי רב יוסף בית שמאי מצריכים שני תנאים בקידושין: 1. שהמטבע תהיה מכסף. 2. שתהיה חשובה. ומפה נראה שלפי רש"י מעה היא לא דבר חשוב.

אבל לפי רבותינו ברש"י בעמוד הבא המטבע הפחותה שבצורי היא דינר. וזו הסיבה לפי רב יוסף שבית שמאי לא אמרו שקידושין יהיו במעה. מכיוון שיש פה תנאי אחד והוא: שהמטבע תהיה מכסף. ומעה היא מנחשת.

1. צ"ע מאיפה רש"י לומד שצריך דבר חשוב? מדוע לא 'אלמא מידי דשייד לגירעון בעינן'?



אבל לעניין החשיבות של מעה אנו רואים מפורש בעמוד הבא שרבותינו סוברים שמעה היא דבר חשוב כדלקמן.

הגמרא שואלת על רב אסי איך הוא טוען שכל כסף האמור בתורה הוא כסף צורי, הרי בדין מודה במקצת אנו רואים שצריך שהתביעה תהיה לפחות שתי מעות. ומתמצים שבטענת מודה במקצת יש היקש של 'כסף או כלים'.

ובהסבר השאלה והתשובה ישנם גם שתי שיטות: רש"י ורבותינו. רש"י הולך לפי שיטתו שמעה היא כסף צורי ומסביר שפה השאלה היא למה צריך שתי מעות ולא מספיק אחת. והתשובה היא שיש היקש: מה כלים שניים אף כסף שניים.

אך רבותינו הולכים לפי שיטתם שמעה היא לא כסף צורי והשאלה היא מדוע פה מספיק מעות ולא דינרים שהם הפחותים שבצורי. והתשובה היא שיש היקש: מה כלים דבר חשוב אף כסף מספיק שיהיה דבר חשוב ולא דווקא שיהיה צורי, ומעה היא דבר חשוב!

אם כך נשאלת השאלה: לפי רבותינו שמעה היא דבר חשוב, מדוע אמה עברייה לא נקנית במעה? וממילא: מדוע לשיטת ריש לקיש בבית שמאי אי אפשר לקדש אישה במעה? הרי אנחנו צריכים משהו יותר מפרוטה בשביל האפשרות לגירעון. וכיוון דאפיקתה מפרוטה אלמא מידי דחשיבות בעינן, אוקמה על המטבע הבאה בתור שהיא חשובה. ולפי רבותינו זו מעה כדלעיל?

וצ"ע. ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



בענין "פוקקין את העזרה" לחכמים

הת' ישראל שיחי' גאלדבערג

תלמיד ביישיבה

א. הצעת הסוגיא

איתא במסכת פסחים¹:

"תניא: אמר להם ר' יהודה לחכמים: לדבריכם, למה פוקקין העזרה? (בערבי פסחים לפני שחיטת הפסח היו סוכרים את הנקב שבחומה שדרכו היו יוצאים הדמים שנתערבו באמת המים לנחל קדרון). לפני כן הובאה שיטתו של ר' יהודה שעשו כן כדי שכל הדם שנשפך בעזרה ישאר שם וכשיאספו את הדמים מהתערובת שעל הרצפה יהיה מעורב בו מכל הפסחים, ואם קרה שבאחת ההזאות נשפך קצת דם לפני ההזאה, עכשיו יוכשר הקרבן ע"י זריקה זו. אבל חכמים לא סוברים כן וא"כ למה עושים כך?) אמרו לו: שבח הוא לבני אהרן שילכו עד ארכובותיהם בדם"³.

אחת השאלות ששואלים ע"ז בהמשך הגמרא:

"והא קמתוסי מאנייהו? (הרי בגדי הכהן מתלכלכים?) ותניא: "היו בגדיו מטושטשין (מלוכלכים) ועבד - עבודתו פסולה?" וכי תימא דמדלו להו למאנייהו (ואין לומר שמגביהים בגדיהם וכך לא מיטנפים) והתניא מדו בד ... שלא יחסר ולא יותיר (שנינו שמדת בגדיו של הכהן אסור שתהיה לא קצרה מדי ולא ארוכה מדי - שהרי מדת בגדיו צ"ל "מדו" - היינו הבגד (מדו ל' מדים) "כמתו" - "שווה לארץ" כלומר שכשם שהכהן עומד בשווה על הקרקע - כן בגדיו צריכים להיות שווים לקרקע). ועונים: "...אלא בהולכת עציים

1. סה:

2. בחומת העזרה היה נקב שדרכו הייתה עוברת אמת המים, בשביל לנקות את העזרה היו סותמים (פוקקין) את הנקב ואז המים היו עולים על גדותיהם וכך נוקזו מהעזרה שאריות הדם של הקרבנות. בערבי פסחים היו סותמים את הנקב כך שדם הזבחים היה מציף את העזרה.

3. תוספתא פסחים פ"ד ה"י, זבחים לה.

4. רש"י על אתר.



למערכה דלאו עבודה היא... (ואם זו לא עבודה מותר להרים את הכגד וא"כ אסור להם להרים בגדיהם).

ב. מקשה ב' שאלות על תירוץ הגמ'

והנה, לכאורה יש לעיין בתירוץ הגמרא:

א. הגמ' תירצה שהכהנים היו מגביהים בגדיהם שלא בשעת העבודה, ואינו מוכן - הרי נאמר בתורה⁵ "אשר לא תגלה ערותך עליו" ופירש רש"י⁶ "שע"י המעלות אתה צריך להרחיב פסיעותיך, ואע"פ שאינו גלוי ערוה ממש ... קרוב לגילוי ערוה הוא" - למרות שלא רואים את הערוה אין לעלות במעלות, מכיון שקרוב לגילוי ערוה, עאכו"כ אצלינו (שצריך להרים גם את המכנסי בד מעל הברכיים - כפי שכותבים חכמים בתשובתם "ארכובותיהם") שקרוב לגילוי ערוה.

ואין לומר שפסוק זה מדבר דווקא על הכבש, אך בשאר מקומות אין לחוס על כבודו של אדם כ"כ, שהרי רש"י כותב⁷ - שמאבני המזבח למדים, שאם באבן שאין לה כלל דעת אמרה תורה "כי חרבך וכו'" כלומר שיש בזה משום בזיון האבנים על אחת כמה וכמה האדם שיש לשמור על כבודו גו' עיי"ש - וכן כאן שלכהן יש בזיון בהרמת בגדיו מעל ברכיו (אפי' מעל הברך כנ"ל) גם אם זה לא על המזבח?

ב. בהמשך הגמרא מסבירה שבפעולות שנחשבות לעבודה "דמסגי אאיצטבי" - הולכים ע"ג איצטבאות גבוהות מאבן הניצבות בעזרה. וקשה, אמנם ההולכים על האיצטבאות לא היו מתלככים מהדם, אך על כרחך השוחט מתלכלך, וכן הכהן שהיה פותח לאחמ"כ את הנקב - כיצד עשו זאת מבלי להתלכלך ואם אכן התלכלכו - מה צד ההיתר בזה?

ג. מתרץ ע"פ דיוקים במשנה

ואולי יש לתרץ בדא"פ ששתי שאלות אלו מדיוקים במשנה:

5. שמות כ כג.

6. ד"ה אשר לא תגלה ערוותך.

7. שם.



במשנה⁸ מובאים כל הדינים בקשר להליכי שחיטת הפסח ודיניו בכללות ובשחיטתו "שחט ישראל" - לכאורה למה ישראל? - ועומד ע"כ רש"י⁹ "אם ירצה שהשחיטה כשרה בזרים בכל הקרבנות" - ואולי י"ל שהתנא בדבריו רמז לשאלה הנ"ל, שאמנם השחיטה כשרה בכהן אבל מי ששחט בפועל היה ישראל, כי לכהן אסור להתלכלך מטעם הנ"ל.

וכן בקשר לפקיקת הנקב איתא במשנה "הכהנים מדיחים את העזרה" - מדיחים דייקא, אבל את פתיחת הנקב לכאורה עשה מי שאינו עובד¹⁰, שהרי לכהנים העובדים אסור להתלכלך כנ"ל.

או שאפש"ל שמפני שזו לא עבודתם, כלומר מעיקר הדין גם מי שאינו כהן יכול לעשות זאת, היה מותר לכהן להרים את בגדיו מעל הברכיים ולא להתלכלך (רק שלפי"ז עדיין קשה קושיא הא').

ועדין יש לעיין בזה קצת.

8. סד.

9. עיין גם ברטנורא על משנה זו.

10. ועיין ברטנורא משנה ח' ד"ה שהכהנים: "מפני שהדמים מרובים היו... ואחר כך פותחין הנקב והמים יוצאין" ואולי יש לדייק מכך שלא כתב שכהנים היו פותחים נקב זה אלא "פותחין" סתם.



זמן אמירת 'הרי את מקודשת' ברין ערב

הת' אשר שיח' גורליק

הת' שלום דובער שיח' דייטש

תלמידים בישיבה

איתא במסכת קידושין דף ו' ע"ב: "אמר רבא: תן מנה לפלוני ואקדש [אני] לך - מקודשת מדין ערב, לאו אף ע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעביד נפשיה האי איתתא נמי אע"ג דלא מטי הנאה לידה קא משעבדא ומקניא נפשה".

הגמ' לומדת שאם הבעל נותן כסף לאדם אחר - האישה יכולה להתקדש מדין ערב, שלמרות שלא קיבל כלום מ"מ מתחייב להחזיר את הכסף. וכמו"כ אצלנו, למרות שהאישה אינה מקבלת מכך שום הנאה, מ"מ מתקדשת.

והנה, הרא"ש בסימן ו' מדייק: "וכשנתן המנה לאותו פלוני אמר הרי את מקודשת במנה שנתתי לפלוני", הוא סובר שהאמירה היא בשעת הנתינה. ה'מחנה אפרים' מדייק ברא"ש שמכך שאינו אומר מההנאה של זה (כפי שאומר הריטב"א), היינו שמצד זה שהיא נחשבת ערב הרי-זה כאילו שהיא קבלה את זה לידים שלה, ולפי זה יוצא שהוא אמור להגיד 'הרי את מקודשת' בזמן שנותן את המנה לאותו פלוני, ומה שכתוב שלא מקבל הנאה זהו בגלל שבפועל לא יכולה להשתמש במנה.

ה'פני יהושע' חולק ואומר שמלשון הגמ' משמע שיכול להגיד 'הרי את מקודשת' גם לאחר הנתינה, ומסביר שהגמ' אומרת שהאישה אינה כמו ערב, אלא היא ערב ממש, שאם היא לא תתקדש תצטרך לשלם לו, ומתקדשת בזה שמחל לה את החוב. ומסביר שכך ניתן לפרש גם את הרא"ש שהוא לא אומר שצריך להגיד בהנאה מזה שנתתי על פיך (כפי שכתב הריטב"א) הוא סובר כהסברה דלעיל.

לכאורה אינו מובן, משמע שיש סתירה בדברי הרא"ש עצמם: אם הוא סובר כמו ה'מחנה אפרים' היה צריך לכתוב "שאני נותן לה"



וכד' - בלשון של מצב הווה, ואם הוא סובר כמו ה'פני יהושע' היה
סובר שצריך לומר אחר הנתינה, וצע"ג.
ונשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



ביאור הפלוגתא בדין מדינת הים

הת' יוסף שיח' דייטש
תלמיד בישיבה

א. שיטת רש"י והצ"כ בדבריו.

איתא במסכת גיטין¹: "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם. ר' גמליאל אומר אף המביא מן הרקם ומן החגר. ר' אליעזר אומר: אפילו מכפר לודים ללוד".

וכתב רש"י²: "כל חו"ל קרי לי' מדינת הים".

אך התוס'³ פירש באופן אחר: "הא דלא נקט המביא גט מחו"ל... משום דבחו"ל הוא משמע כל חו"ל אפילו רקם וחגר להכי נקט ממדינת הים דמשמע רחוק...לאפוקי רקם וחגר דפליג בהו ר' גמליאל".

והיינו דלשיטתו הפי' מדה"י אינו כרש"י שכל חו"ל הוי מדינת הים דאם כן גם רקם וחגר כלולים בדברי ת"ק שהרי גם הן חו"ל. וא"כ אין שום חידוש בדברי ר"ג - שגם ברקם וחגר צ"ל - על דברי ת"ק? ולכן ביארו התוס' שהכוונה במדה"י למקום רחוק דוקא.

ב. ביאור המהר"ם שיף.

וכתב המהר"ם שיף (באופן הא') לתרץ דברי רש"י: "דס"ל לרש"י רקם וחגר א"י ומשום דרחוקים מישוב כפי' ר"י וקצת משמע כן מדלא פי' דרקם וחגר שהן חו"ל כדפי' אח"כ בכפר לודים דאכתי תיקשי מכפר לודים שהיא חו"ל והיא נכללת במדה"י".

והיינו דלשיטת רש"י רקם וחגר אינם חו"ל אלא מא"י (וכשי' הר"י בתוס'). וא"כ תבואר המחלוקת בין ת"ק ור"ג כך:

1. ב.

2. ד"ה המביא.

3. ד"ה ממדינת.



שיטת ת"ק: בכל חו"ל צ"ל בפ"נ ובפ"נ. משא"כ רקם וחגר שהן מא"י אצ"ל.

שיטת ר"ג: גם ברקם וחגר צ"ל. דאף שהן מא"י - הרי רחוקים הם ממקום ישוב.

אך מקשה המהר"ם שיף שלביאור זה עדיין יוקשה מהו החידוש בדברי ר"א על דברי ת"ק. דכיוון שכפר לודים הוי חו"ל (וכמ"ש רש"י בפ' "אפי" מכפר לודים שהיא מחו"ל) א"כ הרי גם לשי' ת"ק צ"ל כאשר מביא מכפר לודים? וע"כ ביאר המהר"ם שיף באו"א, עיי"ש.

ג. ביאור הפנ"י.

והנה הפנ"י בסוגיין כתב לבאר דברי רש"י:

"מיהו נראה דהאי כל חו"ל שכ' רש"י לאו דווקא היא דהא לת"ק דמתנ"י ודאי אותן העיירות המובלעות וסמוכות א"צ לומר בפ"נ ובפ"נ כדאיתא להדיא בגמרא אלא די"ל דהני ודאי לא מיקרי חו"ל כיוון שמובלעים ולא בא רש"י אלא לרבות הנהו דאינן מובלעים אע"ג דסמיכי אפ"ה בכלל ח"ל הן וצ"ל בפ"נ ובפ"נ."

"ולפ"ז יהיו דברי ת"ק דמתנ"י כמו לר"י שמציין סוף הגבולים כדקאמר מרקם למזרח והם העומדין סוף לגבול בגבול הרחוק יותר ורואין כאילו חוט מתוח עליהן דהיינו מרקם כלפי כל המזרח אע"ג שכבר כלה הגבול של א"י אפ"ה כיון שהם תוך חוט המתוח מיקרי מובלעים".

והיינו שכוונת רש"י בדבריו "כל חו"ל כו"א אינה שאפי' סמוכות ומובלעות לא"י יחשבו חו"ל, שהרי מפורש בגמרא לקמן⁴ שלשיטת ת"ק אצ"ל בסמוכות ומובלעות בפ"נ ובפ"נ.

(וטעם הדבר - כיון שת"ק סובר כדברי ר"י בהמשך המשנה המבאר את גבולות א"י "מרקם למזרח" - פי' מחשבים כאילו מתוח חוט מרקם לאורך כל המזרח, וכל העירות הנמצאות בתוך השטח שבתוך החוט נחשבות כמובלעות בא"י. ולכן גם העיירות הסמוכות נחשבות מובלעות לשי' ת"ק ולכן אצ"ל בהן בפנ"נ.)

אלא כוונת רש"י היא להוציא מפירוש התוס', שאין הכוונה ממקומות רחוקים מאוד דווקא בחו"ל, אלא אף ממקומות קרובים



(אך אינם סמוכות ומובלעות) צ"ל. ור"ג ור"א הוסיפו שאף סמוכות (לר"ג) ומובלעות (לר"א) צ"ל.

ד. שירוב ב' הביאורים.

והנה לאור דברי הפנ"י יש לבאר ולהשלים בדא"פ את דברי המהר"ם שיף הנ"ל (אשר באופן זה לא נצטרך לבוא לחידוש הפנ"י שהכוונה בדברי ר"י היא ש"רואין כאילו חוט מתוח עליהן דהיינו מרקם כלפי כל המזרח אע"ג שכבר כלה הגבול של א"י אפי' הכי כיוון שהם תוך חוט המתוח מיקרי מובלעים):

גם לשיטת המהר"ם שיף כוונת רש"י "כל חו"ל" אינה דווקא, אלא לשלול מה שאינו מובלע עכ"פ.

לפי"ז י"ל שלמד את הפלוגתא במשנה כך:

שיטת ת"ק: בכל חו"ל צ"ל בפ"נ ובפ"נ. משא"כ רקם וחגר שהם מא"י אצ"ל. ואף כפר לודים כיוון שמובלע בתחום א"י חשיב א"י לעניין זה.

שיטת ר"ג: גם ברקם וחגר צ"ל בפנו"נ. דאף שהם מא"י - הרי רחוקים הם ממקום ישוב. משא"כ בכפר לודים כיוון שקרובים הם למקום ישוב אצ"ל.

שיטת ר"א: אף בכפר לודים, אף שהיא מובלעת בתחום וקרובה למקום ישוב, כיוון שסו"ס אי"ז א"י אלא רק מובלע - הנה גם בה צ"ל. ודו"ק.



דין תוך כדי דיבור בגירושין

הת' יוסף שיהר' דייטש

הת' לוי יצחק שיהר' רבינוביץ'

תלמידים בישיבה

א. הצעת הסוגיא ושיטות הראשונים

איתא בריש מסכת גיטין: "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם".

וכתב רש"י¹ וז"ל: "השליח הביאו לומר כו' וטעמא מפרש בגמ' (ב:) שליח זה הבעל עשאו שליח להולכה" עכ"ל.

והנה בטעם זה שרש"י אומר שצריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם דוקא בשליח הולכה (דהיינו שליח שמינה הבעל להביא לאישה והאישה תתגרש ברגע שהגט יגיע לידה) ולא בשליח קבלה (דהיינו שליח שמינתה האישה לקבל את הגט מידי הבעל והאישה תתגרש ברגע שהגט יגיע לידי השליח) נחלקו הראשונים:

הר"ן מסביר (ב. בדפי הרי"ף ד"ה "וכתב רש"י") וז"ל: "וכתב רש"י ז"ל במשנתנו דשליח זה השנוי במשנה הבעל עשאו שליח להולכה, ונ"ל שכתב כן משום דאי הוי שליח לקבלה כיון שהאשה נתגרשה בקבלתו אינו צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם... וטעמא דמילתא דכיון דמדינא לא צריך אלא מפני חשש שמא יבא הבעל ויערער אין לחוש לערעורו אלא כשהוא נותנו לשליח הולכה לפי שבשעה שהגט יוצא מתחת ידו אינו גומר ומגרש עדיין ולפיכך חושש שמא ימלך ויערער אבל כל שהוא נותנו לידה או ליד שליח קבלה הרי בשעה שהגט יוצא מתחת ידו גומר ומגרש וכיון שאין לחוש שמא יבא ויערער הרי האשה מותרת להינשא אע"פ שלא נתקיים הגט דכל היכא דליכא למיחש לערעור דבעל אין האשה צריכה לקיומו של גט וכו'".

1. ד"ה "צריך".



פירוש הדברים: את אמירת בפני נכתב ובפני נחתם תיקנו חכמים שמא יבוא הבעל ויערער ולכן כאשר הבעל עשה שליח להולכה (שכל עוד לא מסר את הגט לאשה לא התגרשה) יש חשש שמא בינתיים התחרט הבעל, ויבא אח"כ לערער על כשרות הגט בכדי להחזיר את אשתו, ובשליח לקבלה אין חשש זה, שכאשר הבעל נותן לו את הגט ויודע שלא יוכל לחזור בו, מסתמא גמר בדעתו לגרשה ולא יתחרט שוב, ואם יבא אח"כ ויערער - אינו נאמן.

אך הפנ"י² מקשה על הר"ן ומסביר באופן אחר וז"ל: "ונראה לענ"ד דכיון דבשליח קבלה נגמרו הגירושין במדינת הים עצמה תו לא חיישינן כי היכי דלא חיישינן לגיטין שניתנו במדינת הים מיד הבעל ליד האשה ובאתה אח"כ לא"י דמותרת להינשא בדליכא ערעור וה"נ דכוותיה ודו"ק". שכיוון שגט זה ניתן לשליח הקבלה כבר במדינת הים - כשם שבגט שניתן לאשה במדינת הים אח"כ הביאתו לא"י אינה צריכה לומר בפני נכתב וכו' - הוא הדין פה.

ב. שורש מחלוקתם של הפנ"י והר"ן

ובשורש מחלוקתם מבאר ה"חידושי רבי נחום" דלפי הר"ן תקנת בפ"נ ובפ"נ היא תקנה לגט שחוששים שמא הגט עצמו מזויף ולכן למרות שכבר נגמרו הגירושין - אם עדיין יש חשש שהבעל יבוא לערער - א"כ עדיין לא נקבעה לגמרי כשרות הגט ועדיין יהיה צריך לומר בפ"נ ובפ"נ, ולכן הוצרך הר"ן לבאר שמכיוון שכבר הביא את הגט לשליח הקבלה אין חשש שיבוא ויערער על כשרותו (ואין עוד חשש על כשרות הגט) וא"צ לומר בפנו"נ.

אמנם לפי הפנ"י התקנה דבפ"נ ובפ"נ היא במעשה הגירושין דשמא יהיה פסול בגירושין, לכן מבאר שהסיבה שא"צ לומר בפנו"נ בשליח קבלה זהו משום שאם נתן את הגט שליח הקבלה כבר נפעלו הגירושין כראוי ואין סיבה יותר לומר בפנו"נ - משום שזו תקנה במעשה הגירושין.



ג. מקשה ע"פ דברי רבינו בלקו"ש

אך הנה איתא³ בתוס' "דצריך לומר בשעת נתינה בפני נכתב מדקאמר יטלנו הימנה וה"ה לאחר נתינה תוך כדי דיבור דמהני וכו'".

ומצינו במס' נדרים⁴: "והילכתא תוך כדי דיבור כדיבור דמי חוץ ממגדף ועובד עבודת כוכבים ומקדש ומגרש". שבמגדף, עובד ע"ז ומקדש ומגרש אחרי המעשה - גם תוך כדי דיבור - א"א להתחרט.

ובטעם זה איתא בר"ן על אתר: "... אבל הני כיון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה ומשום הכי חזרה אפי' בתוך כדי דיבור לא מהני".

דהיינו שבהנ"ל (וגירושין וקידושין בתוכם) ישנה חומרא מיוחדת שבגללה תוך כדי דיבור לא מועיל - שכאשר אדם עושה פעולות אלה עושה אותן בהחלטיות גמורה ולא מתחרט.

והנה, בלקו"ש⁵ דוחה רבינו את ביאור הר"ן ומסביר אחרת וזלה"ק: "איז דער ביאור אין דעם: וויבאלד אז ביי קידושין (וגירושין) ווערט די מעשה הקידושין אויפגעטאן דורך עדות, איז שוין נאכדעם ניט ביכולתו פונעם מקדש (ומגרש) צו מבטל זיין די מעשה, וויבאלד די עדות האבן אויפגעטאן די מעשה הקידושין". (תרגום חופשי: כיוון שבקידושין (וגירושין). מעשה הקידושין נפעל ע"י עדות, לאחר מכן [אחרי העדות] אין ביכולתו של המקדש (והמגרש) לבטל את המעשה, כיוון שהעדות פעלה את מעשה הקידושין).

וע"פ הנ"ל מוכח דתוך כדי דיבור כבר לא שייך מעשה הגירושין - שכבר תם.

ואם נאמר כסברת הר"ן לעיל (בפלוגתי עם הפנ"י) שתקנת בפנו"נ היא בגט לא קשה שתוך כדי דיבור מועיל לתוס' שהרי הגט עדיין לפנינו, משא"כ לשיטת הפנ"י - שזהו עניין בגירושין - אינו מובן, שכיוון שתם מעשה הגירושין - גם אם זה בתוך כדי דיבור (כביאור

3. לקמן דף ה: בד"ה "יטלנו הימנה וכו'".

4. פ"ז.

5. ח"ט שופטים ד'.



רבינו בשיחה הנ"ל) אין לזה תקנה יותר, וא"כ מדוע לתוס' מועיל בתוך
כדי דיבור?
וצ"ע.



דיוק בדברי תורה "אלא"

הת' שלום דובער שיח' דייטש

תלמיד בישיבה

איתא במסכת גיטין דף ד' ע"ב: "תנן המביא גט ממדינת הים צריך לומר בפני... בפני...הא באותה מדינה במדינת הים לא צריך לרבא נחא (כי רבא מפרש את המשנה שצ"ל בפנו"נ כאשר בא ממדה"י משום ש"אין שיירות משם לכאן...". אבל במדה"י באותה מדינה כיוון ששיירות מצויות יודה ת"ק שא"צ לומר בפנו"נ) לרבה קשיא (שמפרש את טעמו של ת"ק דהמביא גט צריך שיאמר בפנו"נ "שאינ בני מדינת הים בני תורה..." ולא יודעים שגט צ"ל לשמה (רש"י ב:) וכל עוד זה נמצא במדינת הים צ"ל בפנו"נ) ... אלא אימא ממדינה למדינה בא"י לא צריך ... (כלומר שנדייק מהמשנה שדווקא ממדה"י צ"ל אבל ממדינה למדינה בא"י א"צ).

והקשה התוס': "וא"ת ואמאי נקט ממדינה למדינה ניתני המביא גט באותה מדינה במדינת הים צריך כו' ... (לכאורה הי' יותר מסתדר אם היינו מתרצים שמ"ש מדה"י היינו באותה מדינה ונדייק שבשאר מקרים - באותה מדינה בא"י) וה"ה ממדינה למדינה (בא"י, שא"צ לומר בפנו"נ, כרבה) דלרבה אין חילוק בין אותה מדינה ובין מדינה למדינה" ותירץ "דנקט הכי לאשמועינן דלא נימא דממדינה למדינה בא"י צריך נמי משום קיום כרבא קמ"ל..." (שאם היינו מדדייקים לדין של אותה מדינה בא"י הו"א שממדינה למדינה בא"י חוששים אפי' לרבה שלא יהיו עדים מצויין לקיימו - כרבא).

וקשה, דהו"ל לתרץ בע"א דהטעם שנבוא לומר שממדינה למדינה בא"י צ"ל אפי' לרבה בפנו"נ לא משום קיום (שזו שיטת רבא) אלא אפילו לשיטתו כיוון שיש מקומות רחוקים משוב א"י בא"י עצמה - צ"ל בפנו"נ ממדינה למדינה?

1. רש"י בד"ה לפי שאין עדים מצויים לקיימו (ב:).

2. רש"י בד"ה לפי שאין בקיאינ לשמה (שם).

3. בד"ה אלא אימא.



אלא עכצ"ל דתוס' דהכא היינו ר"י דלעיל דאמר (ב.) "דאפילו בצד של א"י צריך לומר בפני נכתב כו' לפני שהוא בסוף הגבול ורחוק מעיקר ישוב א"י ומופלג מן הישיבות ובתי דינים...".

ולכן אין לתרץ באופן זה משום שאכן לר"י (בשונה מר"ת באותו ד"ה) ממדינה למדינה בא"י צ"ל בפנו"נ משום ד"מופלג מן הישיבות...!"



בע"כ בכסף

הנ"ל

איתא במסכת קידושין דף ה' ע"א: "...לא נכתוב רחמנא בכסף ותיתי מהנך? מה להנך שכן ישנן בע"כ. וכ"ת כסף נמי בע"כ באמה העבריה - באישות מיהא לא אשכחן".

הגמ' שואלת - מדוע שלא נלמד שאישה נקנית בכסף בק"ו משטר וביאה, שהרי שטר וביאה קונים בע"כ וכסף לא? עונה הגמ' - גם בכסף יש את אמה העבריייה שנקנית בע"כ.

מפרש רש"י בד"ה 'באמה העבריה בע"כ': "שאביה מוכרה שלא מדעתה". תוס' חולק על רש"י ומפרש שמכירת אמה העבריייה היא מדעת האב וא"כ אינו נקרא בע"כ, כמו שראינו בקידושי קטנה - לקמן בדף י"ט ע"א - שהאב עומד במקום הבת. אלא הבע"כ הוא ביעוד אמה העבריייה שמיעד אותה בע"כ.

שואל ה'דרכי דוד' - מדוע פדיון אמה העבריייה אינו נחשב בע"כ של האדון, ועונה שבגלל שבזמן שהאדון קונה את האמה העבריייה יודע שיש אפשרות שיפדו אותה לכן אינו נחשב בע"כ.

לפי זה קשה לתוס' - הרי גם כשהאב מוכר את האמה העבריייה יודע שיש אפשרות שיעד אותה, א"כ לשיטת התוס' שמכירת אמה העבריייה לא נחשב בע"כ כי האב עומד במקום הבת - אז גם ביעוד האב כשמכר אותה ידע שהאדון יוכל ליעד אותה ומדוע נחשב בע"כ? וצע"ג.



שליח עושה שליח בגירושין

הנ"ל

איתא במסכת קידושין דף מ"א ע"א: "שליחות מנלן? דתניא ושלח מלמד שהוא עושה שליח ושלחה מלמד שהיא עושה שליח ושלח ושלחה מלמד שהשליח עושה שליח". הגמ' שואלת לענין המקור לכך שניתן למנות שליח בגירושין, ועונה שלומדים זאת מלשון הפסוק, 'ושלח' - מכאן שהבעל יכול לעשות שליח, 'ושלחה' - מכאן שגם האישה יכולה למנות שליח.

והנה, מתוס' ד"ה 'ושלח' משמע שללימוד של שליח עושה שליח מספיק לימוד אחד לבעל ולאשה, וכמו"כ סוברים גם התוס' רא"ש וְהַשֵּׁטָה לא נודע למי'.

לעומת זאת הרמב"ם, הרשב"א והריטב"א סוברים שצריך שתי לימודים - גם לבעל וגם לאשה.

ה'שטיטה לא נודע למי' מסביר שמפעם אחת שדורשים שליח עושה שליח בגירושין לומדים לכל המקומות, גם לתרומה וכדו', אך לשיטת הריטב"א שסובר שלכל מקום צריך לימוד מפורש לכאורה קשה איך לומדים למקומות האחרים?

ר' אליהו ברוך¹ מבאר את מחלוקתם של התוס' והרמב"ם, הרשב"א והריטב"א שבעצם מחלוקתם היא כמחלוקת השיטה לא נודע למי והתוס' רא"ש - ושאר הראשונים וראשי ישיבות:

השיטה לא נודע למי סובר שהאישה צריכה עוד פסוק כי הווי"א שגרע כוחה היות ולבעל יש שליטה מלאה על כל הסיפור ויכול לעשות בעל כורחה של האישה.

אך שאר הראשונים סוברים כמו המערכות חיים שיש שני סוגי שליחות - א. סוג שליחות שצריך את מחשבתו וכוונתו של הבעלים לחלות הדבר שבזה השליחות קיימת אך ורק בהעברת בעלות

1. קידושין פרק ב' סימן י"ד.



מהמשלח לשליח ב. סוג שליחות שצריך בה רק מציאות עשיית הבעלים ואין צריך כוונת הבעלים לחלות הדבר².

ומסביר ר' אליהו ברוך שהתוס' סובר כמו ה'שיטה לא נודע למי ואחרי שידועים שאין הבדל בין האיש לאשה אז מספיק אחד לשניהם.

ואילו שאר הראשונים סוברים כמו המערכות חיים וא"כ צריך שתיים - גם לשליח עושה שליח. ע"כ ביאורו של ר' אליהו ברוך.

והנה, בהקדים המחלוקת בענין שאלת הגמרא שאולי נלמד שליחות מתרומה לגירושין - שואלים המפרשים הרי בתרומה אין לימוד לשליח עושה שליח:

השיטה סובר שהגמרא שואלת מדוע אין לימוד מהפסוק ואז היינו יכולים ללמוד מתרומה.

אך ר' ברוך בער סובר שמה שהגמרא שואלת שאולי היינו יכולים ללמוד עיקר שליחות מתרומה אבל הלימוד של שליח עושה שליח היינו לומדים מגירושין.

ואולי יש לומר שיסוד מחלוקת זו היא המחלוקת דלעיל בין השיטה לא נודע למי לבין המערכות חיים, השיטה לא נודע למי שסובר שאפשר ללמוד מקום אחד מהשני ולכן אומר שאת הלימוד של שליח עושה שליח היינו עושים מתרומה.

אך לעומת זאת ר' ברוך בער (סובר כמו המערכות חיים) סובר שצריך ארבע לימודים בגלל שאי אפשר ללמוד שליחות אחת מהשניה - הוא סובר שצריך שיהיה את הלימוד בגירושין דווקא.

אך מ"מ קשה על שיטה זו, איך ילמדו מתרומה לגירושין - הרי הם סוגים שונים של שליחויות, ועל כך עונה הרב יוסף ענגעל ששלוחו של אדם כמותו ממש וא"כ אין הבדל בין סוגי השליחות.

2. וכך גם ניתן לתרץ את השאלה דלעיל שברגע שלמדו לחלות פעם אחת נלמד גם לשאר המקומות.



דעת ר' יהודה באהל שאינו בידי אדם לשי' רש"י

הת' שניאור זלמן שיח' דייטש

תלמיד בישיבה

א.

במסכת סוכה¹ איתא: "רבי יהודה אומר: כל אהל שאינו עשוי בידי אדם אינו אהל. מאי טעמא דרבי יהודה? יליף "אהל - אהל" ממשכן וכו'" ובהמשך הגמ' שם "כי אתא רב דימי א"ר אלעזר: מודה ר' יהודה כמלא אגרוף וכו'".

והנה, הקשה הריטב"א²: אם ר' יהודה למד את הדין שכל אהל שנעשה שלא בידי אדם "אינו אהל" - איך במלא אגרוף מודה שנחשב גם אם אינו עשוי בידי אדם - והרי הגז"ש כוללת גם כמלא אגרוף?

ותירץ השפת אמת³ שרב דימי חולק על מה שאמרה הגמרא לפני כן שר' יהודה למד את הדין של אהל שאינו בידי אדם אינו אהל מהגזירה שווה וסובר שלר"י מאגרוף ומעלה נחשב אוהל גם אם אינו בידי אדם אך פחות מכך אינו חשוב אוהל אם אינו נעשה בידי אדם. אלא שמשמע מרוב הראשונים שגם לפי המימרא של רב דימי שר' יהודה מודה במלוא אגרוף לא דחינו לגמרי את הלימוד מהגזירה שווה "אהל - אהל" מהמשכן.

אך מדברי רש"י⁴ לכאורה משמע שלמד באופן שרב דימי אכן חולק על הבנת הגמרא, שר"י למד את הדין של אוהל שבידי אדם מהגזירה שווה "דבמלא אגרוף מצינו חשוב למאור שאינו עשוי בידי אדם וכו'" כלומר שדין זה הוא מסברא, שכשם שמצינו בנוגע לחלון שמאהיל

1. ריש פרק הישן.

2. ד"ה ופריק.

3. ד"ה מודה ר"י.

4. ד"ה מלא אגרוף.



ממלא אגרוף ומעלה ונחשב אוהל - מכך למד ר"י שאוהל חשיבותו כשאינו בידי אדם היא במלא אגרוף. וכן⁵ "דכיון דלא נעשה בידי אדם בציר מהכי לא חשיב" ומכל הנ"ל משמע שרש"י סובר שלפי רב דימי אין כלל את הטעם של הגז"ש, וסובר שהטעם של ר"י הוא מסברא.

ב.

והנה לכאורה עפ"ז מתבהר עניין נוסף, ובהקדים:

באותו הפרק⁶ מובא בדין של ר"י "מתכוין לעשותו אהל", היינו שסבר בשיטת ר' יהודה (ע"פ דברי החלקת יואב) שכיון שלמד זאת בגז"ש "אהל - אהל" ממשכן ובמשכן נעשה לשם אהל אז לכן לא סגי במה שנעשה בידי אדם אלא גם צריך שיהיה נעשה לשם אהל, שהרי למדנו זאת מהמשכן - ששם הייתה צריכה להיות כוונה.

אך אם נאמר שרש"י למסקנא סובר שהטעם הוא מסברא, יוצא שכיוון שבטל כביכול הלימוד מגז"ש "אהל - אהל" מהמשכן, אם-כן לפי רש"י למסקנא אין צריך שיהיה נעשה לשם אהל (כי בפשטות בשביל חשיבות אהל מספיק שיהיה נעשה בידי אדם).

וראיה לדבר, שאם נדקדק היטב בדבריו מוצאים אנו שאומר את הפירוש הזה רק בהו"א - לפני שדחינו את הגזירה שווה, אך בשאר המקומות לא מצינו שרש"י אומר דבר זה, אלא אומר - "שאע"פ שאינו עשוי בידי אדם", וכן "היכא דאין עשוי בידי אדם", רש"י ד"ה כמלא אגרוף כאן, וכן במס' בכורות "דכיון דלא נעשה בידי אדם". היינו שלפי מסקנת הגמרא למד שכיוון שנדחה הלימוד מגזירה-שווה אין טעם ללמוד שצ"ל כוונה לעשיית אהל. וק"ל.

5. בכורות ל"ז: רש"י ד"ה כמלא אגרוף.

6. כ: ד"ה בידי אדם.



החלל בארון הברית

הנ"ל

"אמתיים וחצי אורכו ואמה וחצי רוחבו ואמה וחצי קומתו" (שמות, פרק כ"ה, פסוק י') - זהו ציווי הקב"ה בנוגע לגודל ארון-הברית.

בהבנת ציווי זה ישנה מחלוקת במסכת ב"ב דף י"ד: רבי מאיר - "אמה" שדברה תורה הכוונה לששה טפחים, ולכן אורך הארון הוא חמשה עשר טפחים, ורוחבו תשעה וגובהו תשעה. רבי יהודה - "אמה" שדברה תורה הכוונה לחמישה טפחים, ולכן אורך הארון הוא שנים עשר וחצי טפחים, ורוחבו שבעה וחצי, וגובהו שבעה וחצי.

ר"מ ור"י נחלקו ג"כ לגבי עובי הכתלים של הארון, ר"מ - כל כותל עוביו חצי טפח, ר"י - כל שני כתלים יחד עוביים חצי טפח.

כתוצאה ממחלוקת זו הם נחלקים ג"כ איזה דברים היו מונחים בארון: ר"מ סובר שמלבד הלוחות היה מונח בארון גם ספר-תורה. הלוחות - לשיטת הבבלי - היו אורכם ששה, רוחבם ששה ועוביים שלשה, וכיון שלשיטתו הארון היה חמשה עשר טפחים, טפח עובי הכתלים - א"כ יוצא שנשארו שני טפחים לספר תורה, ושני טפחים בשביל הוצאת הספר תורה.

ר"י סובר שלא היה מונח ספר תורה בארון, אך היו שוכבים שם עמודי כסף כמין עמודים של ספר תורה. כיון שלשיטתו אורך הארון היה שנים עשר וחצי, חצי טפח עובי הכתלים, שנים עשר טפחים לאורך הלוחות, רוחב הארון היה שבעה וחצי טפחים וששה טפחים של הלוחות וחצי טפח עובי הכתלים, נשאר א"כ טפח בשביל עמודים אך לא בשביל ספר תורה.

לפי ה'תלמוד בבלי' שברי הלוחות הראשונות היו מונחות תחת הלוחות השניות כיון שלרוחבם לא יכלו להיכנס, אך ה'תלמוד ירושלמי' חולק וסובר שאורך הלוחות היה שישה טפחים ורוחבם היה שלשה טפחים, ולפי זה - שברי הלוחות הראשונות לא היו תחת הלוחות השניות, אלא שניהם - הן הראשונות והן השניות - נכנסו לרוחב הארון.



והנה, לאור כל הנתונים האלו יש לעיין: הרי כל המידות מדויקות ביותר, מדוע אף אחד לא מתייחס לגובה הארון והחלל היה ריק - שהרי לשיטת ר"מ היו שני טפחים מיותרים בחלל הארון, לשיטת ר"י נשאר טפח מיותר, ולאמוראים בירושלמי: לפי ר"מ היה חמשה טפחים חלל ריק ולפי ר"י ארבעה טפחים ריקים. עפ"ז נשאלת השאלה - מדוע לא מתייחסים לגובה הארון? לפי ה'תלמוד בבלי' ניתן לתרץ בדוחק שהיה מקום קטן בשביל שהארון לא ייסגר ממש על הלוחות, אך לפי ה'תלמוד ירושלמי' - הרי נשאר עוד שטח ריק?

בפרוגתא רפסיקתן זוהי עשייתן

הנ"ל

מצינו במסכת סוכה¹ מחלוקת בנוגע לציצית האם פסיקתן זוהי עשייתן, כלומר - אם תלה את החוטים של הציצית בכנפות ולא הפרידם ורק אחרי שתלה חתך את התלוי, האם יש בזה את האיסור של "תעשה ולא מן העשוי" (כלל במצוות שיש בהן מעשה, שצריך להיות עשוי, ולא שנעשה מאיליו) ואם פסיקתן זוהי עשייתן - אין איסור כלל, שהרי אם יש מעשה - אין זה "מן העשוי".

ונחלקו בזה האמוראים:

לרב: פסיקת חוטי הציצית זוהי עשייתן ובמקרה הנ"ל הציצית כשרה.

לשמאל: פסיקתן אינה נחשבת כעשיה וממילא הציצית פסולה מדין "תעשה ולא מן העשוי".

ומקשה הגמ' שם על שיטת רב: "מיתבי: תלאן ולא פסק ראשי חוטין שלהן - פסולין" מאי לאו "פסולין" - לעולם? ותיבתא דרב. (מדייקת הגמרא: אולי נאמר ש"פסולין" - היינו גם אחרי שפסקו כלומר לעולם? וא"כ קשה לרב) אמר לך רב: מאי "פסולין"? "פסולין" - עד שיפסקו (מתרצת הגמרא לשיטת רב: "פסולין" הכוונה עד שיפסקו ואין להוכיח מברייתא זו שפסיקה אינה עשייה).

ולכאורה צע"ק:

לשיטת רב, העמדנו משנה זו שהחוטין פסולין דווקא עד שיפסקו, ולפי"ז - מה באה משנה זו ללמדנו? פשיטא שאם לא פסק - פסולין, שהרי אין כאן את כמות הפתילים הנדרשת?

ואשמח לשמוע דעת עוסקי התורה בביאור העניין.

צ"ע בדברי הרעק"א בדין 'סתם ספרי'

הת' מרדכי שיחי' דרוין

א. היצע דברי תוס' וקושיית הרעק"א.

איתא במסכת גיטין: בנוגע לטעם שצ"ל בפנו"נ "סתם ספרי דדיני מיגמר גמירי ורבנן הוא דאצרוך". וכתב התוס': "... היינו כדי שלא יערער הבעל ויאמר שכתבו הסופר כדי להתלמד והוא החתים עליו עדים שהוא לא הי' בקי לשמה", כלומר - חוששים שהבעל יבוא לאחר הגירושין ויאמר שהגט לא נכתב לשמה משום שהסופר כתבו להתלמד היינו שלא כתבו לשמה אבל לא תיכנן להשתמש בו והוא (הבעל) החתים עליו עדים כיון שלא ידע שצריך לשמה והגט פסול, ולכן הצריכו לומר בפנו"נ.

והקשה הרעק"א: "לפ"ז למאי הוצרכו תוס' לעיל לומר דלשמה ל"ד דה"ה מחובר וכיוצא בו, הא בפשוטו נימא כיון דהסופר בקי בכל הדינים, א"כ איך שייך החשש דמחובר ודאי רק שכ' להתלמד במחובר א"כ ממילא פסול משום שלא לשמה. וממילא נקט בקיצור משום שלא לשמה." כלומר - לפי הנ"ל שיש חשש שכתב הסופר גט זה להתלמד, מדוע הוזקק תוס' לעיל להגיד שגם בשאר הפסולין לא בקי אין שיאמר פשוט שבקיאין וכתבו להתלמד ובמילא פסול גם שלא לשמה?

ב. הצ"ע בקושיית הרעק"א.

וא"מ, דהרי תוס' אמר שלא בקיאין גם בשאר פסולין זה להו"א ובעצמו דחה את זה אח"כ אבל לפי ההו"א אכן למד תוס' שמדובר פה שלא בקיאין ולכן אין לומר שמדובר פה בכתבו להתלמד?
וצע"ק.



קושיית הרש"ש בעניין תרי רקם הוּו

הנ"ל

א. מביא דברי המהר"ם וקושיית הרש"ש

איתא בריש מסכת גיטין: "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם. רבן גמליאל אומר אף המביא מן הרקם ומן החגר".

וכתב תוס' (ד"ה אף המביא): "משמע דברקם דרין בה ישראל והא דתנן דם הנידה כל הכתמים הבאין מן רקם טהורין וכו'" משמע שגרים שם גויים (ולכן הכתמים טהורים)? ומתרץ שזה משום שהכתמים שנמצאים שם הינם של עובדי כוכבים כי בני"י מחביאים אותם (אבל רבי יהודה שם מטמא משום שסובר שזה גרים שטועים ומתנהגים כעכו"ם).

וכתב מהר"ם (בא"ד) בטעם שלא תירץ תוס' דתרי רקם הוּו (כדלקמן תוד"ה ואשקלון) משום "דמסתמא כל רקם השנוי ונזכר בדברי התנאים אחד הוא". והשיג עליו הרש"ש "נסתר מהא דמשני בערכין (ל"ב:) תרי ירושלים הוּו".

ב. דחיית דברי הרש"ש

ואינו קשה - דגמרא מפורשת היא במכות¹ "תרתיה קדש הוא" ואין לומר ששני קדש אלו היינו א' בא"י וא' בחו"ל² משום דשניהם ב"הר נפתלי" והיינו בארץ ישראל וע"כ יש לכל הפחות שלוש רקם.

ועוד, תוס'³ כתב דאפשר לתרץ ש"טובא רקם הוּו" ואעפ"כ תירץ בע"א. ומשם למד מהר"ם שתוס' מנסה להעמיד באופן דכל התנאים מדברים באותו רקם (כ"א כל אחד מדבר ברקם אחר הוּו להו לפרש).

1. י"ע"א.

2. כדמתרץ תוס' ד"ה ואשקלון.

3. נידה דף נ"ו ע"ב.



ולכן תירץ תוס' כאן דוקא באופן שהתנאים מדברים באותו רקם כמ"ש בפנ"י "אי ס"ד דתרי רקם הוו לא הוה לי' למיתני סתמא" כלומר שאפילו בשתי רקם הי' צריך לפרש. ומה שהוכיח מערכין דתרי ירושלים הוו אין זו ראי' כלל דאדרבה משם מוכח שבשתי ירושלים צריך להיות סימן דירושלים אחד נקרא "ירושלים ביהודה" והשני "ירושלים" סתם.

וצע"ג.



ביאור דברי הרשב"א ד"ה "לרבא ניחא"

הנ"ל

א. הצעת הסוגיא

איתא בריש מסכת גיטין: "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם", והטעם ע"ז איתא בגמרא¹ "מ"ט? רבה אמר: לפי שאין בקיאין לשמה, (שאינם יודעים שצריך לכתוב את הגט לשם האשה) רבא אמר: לפי שאין עדים מצויין לקיימו", ובהמשך הגמרא איתא (ד): ד"רבה אית ליה דרבא" (רבה מודה שצריך להעיד מלבד הלשמה, גם על הקיום).

ושואלת הגמרא: "תנן: "המביא גט ממדינת הים ואינו יכול לומר בפני נכתב ובפני נחתם, אם יש עליו עדים - יתקיים בחותמיו", והוינן בה: מאי: "ואינו יכול לומר"? אילימא חרש, חרש בר איתויי גיטא הוא? והתנן: "הכל כשרים להביא את הגט חוץ מחרש שוטה וקטן"? (אין להעמיד משנה זו בחרש, שהרי שנינו שאינו יכול להביא גט כלל, וא"כ, במה דיבר התנא של משנה זו?) ואמר רב יוסף: הכא במאי עסקינן כגון שנתנו לה כשהוא פיקח ולא הספיק לומר בפני נכתב ובפני נחתם עד שנתחרש. לרבא ניחא לרבה קשיא (שהרי למרות שנתקיים בעדים, אין זה מועיל ללשמה והרי לרבה, גם זה חשש סביר וכיצד נפתור אותו?) וכו'".

ב. שיטת הרשב"א

ועמד ע"ז הרשב"א²: "קשיא לי: למאי אצטרכינן להאריך ולומר והוינן בה ואמר ר' יוסף, בלא הוא ופירוקה דרב יוסף מצינן שפיר לאקשוויי שפיר מגופה דמתניתין?

1. ב.

2. ד"ה "לרבא ניחא לרבה קשיא".



"ונ"ל דאיצטריך למימר הכי, כי היכי דלא תקשה לן: ולרבא מי נחא? דמאי קא משמע לן? אי לאשמעינן דבקיום חותמיו סגי, הרי פשיטא לן כיון דטעמא דמתניתין לפי שאין מצויין לקיימו? ואי לאשמעינן דהיכא דאינו יכול לומר צריך שיקיים בחותמיו, הא נמי פשיטא לן דמהיכא תיתי דלא?

"משום הכי אצטרכינן לומר והוינן בה ואמר רב יוסף, וה"פ בשלמא לרבא נחא דטובא קמ"ל מתיניתין, דאי לאו מתניתין הוה אמינא דכיון דקיום שטרות מדרבנן, והכא משום עיגונא אקילו ולכתחילה בעד אחד שיאמר בפני נחתם סגי, ומוקמינן לה קצת אדינא דאורייתא כי היכי דלא תיעגן ותיתיב, השתא נמי כיון דע"י פיקח משדר ליה וכי יהביה נמי שליח ליד האישה ההיא שעתא פקח הוה אלא דחוליה אנסיה בכי האי גוונא כי היכי דלא תיעגן נקל ביה ונוקמיה לגמרי אדאורייתא ולא ליבעי קיום כלל.

"קא משמע לן דלעולם לגרועי מתרי לחד אקילו בה, אבל למישרי בה בלא כלום כולי האי לא הקילו, אלא אם אינו יכול שיאמר, יתקיים בחותמיו ובקיום מיהא סגי דלשמה לא חיישינן, אלא לרבה קשה דהא איכא למיחש ללשמה, כנ"ל."

וביאור דבריו:

בדרך כלל כאשר מובא "והוינן בה" בגמ' ולאחמ"כ קושיא, משמע שבלא "והוינן" זה, א"א הי' להקשות כלל, וכאן לא ברור מדוע שלא נקשה לרבה גם בלי דברי ר' יוסף (שמעמיד שהיה פיקח בשעת מסירה, אלא שנתחרש מיד לאחמ"כ ולא הספיק לומר בפ"נ עד שנתחרש)?

ומתרץ, שלולא דברי ר' יוסף, היה קשה גם לשיטת רבא: מה החידוש במשנה? אם החידוש הוא שמספיק קיום חותמיו - הרי זהו דבר הפשוט, שהרי כל הטעם לאמירת בפנו"נ הוא כתחליף כביכול לקיום, וברור שכאשר יקיימוהו - כשר?

וא"נ שהחידוש הוא שאינו יכול צריך קיום חותמיו - מה החידוש בזה, מדוע שנחשוב שלא צריך קיום?

ולכן מביאה הגמרא את דברי ר' יוסף בכדי להקשות, ומוכן לפי רבא, שהחידוש הוא שהו"א שכיוון שבדין זה הקילו חכמים והעמידו קצת על דין דאורייתא ובמקום קיום בשני עדים (שזהו דין דרבנן) התירו בע"א משום עיגונא, אזי פה שמלכתחילה הביא את הגט כשהוא פיקח ונאנס ונתחרש - העמידוהו לגמרי כמעיקר הדין מן



התורה וא"צ קיום כלל - ומחדשת המשנה שאמנם הקילו חכמים שמספיק עד אחד אך לא התירו לגמרי בלא עדים, אלא ע"י קיום בשני עדים. אלא שלרבה קשה - מדוע שלא יפסל הגט מדין לשמה?

ג. הצ"ע שבדברי הרשב"א - וכי אורז

וצריך ביאור קצת בדבריו שהרי ניחא אם והוינן בה בא רק בכדי לבאר מדוע לא קשה על רבא, אך מדוע שבלא דברי ר' יוסף לא נקשה על רבה³?

וי"ל דבלא דברי ר' יוסף היה יכול רבה לומר שלפי רבא עכצ"ל שהחידוש הוא שלא הקילו, אך לדידי' ס"ל שכיוון שהקילו חכמים משום עיגון והעמידוהו על עיקר הדין במקצת שעד אחד מספיק וכאן שהביאו פיקח ונאנס אחרי שכבר הביא את הגט ונתחרש - הקילו, ואפי' עד אחד לא צריך אלא קיום מספיק ולא חששו ללשמה (ובל' הרשב"א "כי היכי דלא תיעגן נקל ביה ונוקמיה לגמרי אדאורייתא ולא ליבעי קיום כלל"), אך אחרי שאמר ר' יוסף שהחידוש כאן שלא הקילו - לא יוכל לתרץ רבה ולכן דווקא אחרי דברי ר' יוסף ניתן להקשות על רבה. וק"ל.

3. ועיין תוס' רא"ש שאומר שוהוינן בה שבש"ס הוא מועיל לעניין קושית הגמרא.



ברדין 'הפה שאסר' לשיטת הדברות משה

הת' שלום דובער שיחי' דרוין

הת' יהודא לייב שיחי' רוזנצוויג

תלמידים בישיבה

במסכת בבא בתרא דף ל' ע"א, בתוס' ד"ה 'לאו קמודית' מביא התוס' הוכחה לכך ש'מגו למפרע' אינו נאמן, מסנהדרין (דף ל"א ע"א) שם מובא מקרה בו הציגה אישה שטר חוב בפני בי"ד, וטוענת ששטר זה פרוע במגו שהייתה יכולה לשרוף את השטר ולהכחיש את קיומו. אומרת הגמרא שאין האשה נאמנת לפי שכבר הוחזק בבי"ד. מסביר התוס' טעם שאינה נאמנת, הואיל והמגו של האשה מבוסס על מעשה שכבר נעשה (קיום השטר בבי"ד), אינו בעל תוקף. רש"י לעומת זאת ביאר בפשטות שהואיל וקויים השטר בבי"ד ומעיד על אי פריעת החוב (שבזמן פריעת החוב קורעים את השטר) - אין האשה נאמנת לסתור את השטר. התוס' מקשה על ביאורו של רש"י דלכאן 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר - והייתה האשה יכולה לשרוף את השטר ולא לקיימו בבי"ד כלל.

ה'דברות משה' (סי' נ"ח הערה א') כתב לבאר את שיטת רש"י מקושיית התוס', דמגו זה אינו מועיל לפי שבא לעקור את חזקת חיובו של השטר ולא את השטר עצמו, שלעקור את החיוב לא היה ביכולתה אף בשריפתו של השטר - שעניינו הוא הוכחת החיוב בלבד, ולפי שקויים השטר בבי"ד - ישנה הוכחה לחזקת החיוב, ולפי שאינה הפה שאסר¹, במילא אינה נאמנת להתיר.

ב. קושייה שנייה ותירוץ הקובץ שיעורים

התוס' מביא הוכחה נוספת במקרה של 'עשאה סימן לאחר' (כתובת דף ק"ט ע"ב), בו אדם שהיה ידוע כבעל קרקע שכעת מוחזק בה אדם

1. אף שהייתה נאמנת בטענת מגו על נאמנותו של השטר עצמו, כגון זיוף וכיו"ב.



אחר, טען על המוחזק בקרקע שגזלה הימנו, והביא עדים על כך. לאחר זמן חתם המערער על שטר מכר של שדה סמוכה בתור עד, בו מוזכרת השדה הגזולה (בתור סימן למיקומה של קרקע המכר) כשדהו של המוחזק בה. לאחר מכן בא המערער לבי"ד בטענה שהקרקע שייכת לו והאיל וקנאה מהמוחזק לאחר החתימה על השטר - בטענת מגו מתוך יכולתו שלא לחתום על השטר, ולהוציאה מהמוחזק באמצעות עדי הגזילה. אומרת הגמרא (לפי פירש"י) שנאמן - דהפה שאסר (ע"י חתימה על השטר - וקביעת בעלות המוחזק) הוא הפה שהתיר (בטענת קניין יפקיע את בעלותו של המוחזק). לתוס' אין ביאור זה נראה, לפי שאין סברא לומר שיהא המערער נאמן לטעון שרכש את הקרקע ממי שטען כלפיו שגזלה הימנו.

(לשיטת התוס' מיירי בשהחזיק בה המערער, ולפיכך נאמן² - על אף שבתחילה סבר שגזלה המוחזק הקודם הימנו).

ה'קובץ שיעורים' (עה"ת) מיישב שיטת רש"י בפשטות - הואיל וכאן מיירי ב'הפה שאסר', שחזק ממגו לעניין זה.

ג. הקושי בדברי הדברות משה

לאור ביאורו של ה'דברות משה' לא ניתן ליישב שיטת רש"י בכך, בהקדים ביאור הראשונים³ בכתובות (שם) בעניין נאמנותם של העדים לאחר חתימת שטר המכר (דאאפ"ל שבחתימת המערער על השטר מבטל את העדים - דא"כ בטל המגו). שחתימת המערער על השטר נעשתה לאחר שהמוחזק אכן רכש מהמערער את הקרקע כדין (לאחר הגזילה), הוי אומר שיכולת המנעותו של המערער לחתום על השטר (שאינו קשור למכר באופן ישיר) לא הייתה גורעת מאום מקניינו של המוחזק (בדומה לחזקת החיוב של שטר החוב בסנהדרין) בהעדרם של העדים (שאינם מהווים הפה שאסר)⁴ כ"א מיכולת ההוכחה גרידא⁵ - יוצא שהמגו אינו מתבסס כ"א על חתימת השטר - שאף בלעדיו היה הקניין קיים, אך מבלי

2. לאור שיטת התוס' שגדר מגו הוא כוח הטענה ואינו נחשב כנאמנות.

3. שטמ"ק ד"ה ההוא דעשאה סימן ועוד.

4. בכך שהמערער לא הוציא את הקרקע באמצעות העדים אינו נחשב 'הפה שאסר' כ"א לא התיר.

5. עיין תומים (כללי מגו אות ק"ט) שמבאר בשיטת רש"י דאמרינן מגו למפרע במקרה שמפרש טענתו הראשונה ואינו סותר אותה (כשיטת הרא"ש), כגון במקרה



יכולת להוכיחו, וכעת שהודה באמינות השטר (ואינו טוען שהשטר זויף וכיו"ב) קיימת אף הוכחה. נמצאת אומר לאור ביאורו של ה'דברות משה' בשיטת רש"י שאי"ז הפה שאסר ופעל את קניינו של המוחזק, והלכך כיצד נאמן להתיר?

ד. הביאור בכהנ"ל

יש ליישב זאת בדוחק עכ"פ לאור ביאורו של ה'דברות משה' בשיטת הרשב"ם (ממשיכו של רש"י) במקרה נוסף בבבא בתרא (דף ל' ע"ב) בו ראובן תבע את שמעון המוחזק בקרקע מכוח לוי, שלוי גזל את הקרקע הימנו. כתגובה לכך הביא שמעון עדים שמעידים על כך שראובן ביקש משמעון לרכוש בעבורו את הקרקע מלוי, ושמעון סירב וקנאה עבור עצמו. שרצונו של ראובן לרכוש את הקרקע מוכיח שאין לוי גזלה, דא"כ היה ראובן תובעה הימנו מדין גזלן. אומרת הגמרא שנאמן ראובן, ומבאר הרשב"ם על אתר⁸ שישנם אנשים שמעדיפים לשלם מאשר להתדיין בבי"ד.

ונחלקו בביאור שיטת הרשב"ם מהר"י בסאן⁹ והדברות משה¹⁰, לשיטת מהר"י בסאן יש לדייק מהרשב"ם שהאדם מעדיף לשלם מעט

ד'עשאה סימן' שמפרש המערער הודאתו בחתימה על השטר, שאכן קנאה המחזיק - אך לאחמ"כ קנאה בחזרה.

והקשו ע"כ דלכאורה אינו מפרש הודאתו, שכן בזמן הודאתו עדיין לא קנאה בחזרה? והשטמ"ק תירץ שחתימתו על השטר אינה נחשבת הודאה עד שקויימה בבי"ד, והלכך כעת כאשר הטענה באה יחד עם ההודאה אזי יכולה לפרש אותה - שכן כעת בזמן ההודאה שנעשית בבי"ד כבר יכול לפרשה שלאחמ"כ קנאה בחזרה שכן הפה שאסר הוא הפה שהתיר.

ולפי"ז בדומה להבאת שטר חוב ע"י האשה לבי"ד שמהווה את ההוכחה לקיומו של החוב, חתימת השטר בעשאה סימן' נחשבת רק להוכחה ולא לקניין, ולפיכך נעשית ברת תוקף מעשי רק כאשר הובאה לבי"ד כביאורו הנ"ל של השטמ"ק בשיטת רש"י.

6. ולפי"ז קשה גם כיצד יסתדר השטמ"ק עם ביאורו של הד"מ בשיטת רש"י, ראה לקמן - היוצא מכהנ"ל (אות ו').

7. ובכ"מ קשה כאשר סותר דעת רש"י בפ"י הקונטרס.

8. ד"ה עביד איניש דזבין דיניה.

9. סי' צ"ט.

10. סי' י"ג הערה ל"א.

- ואין לומר שישלם תשלום מלא בכדי לא להכנס לדין. אך ה'דברות משה' נחלק על הנחה זו ומדייק מדברי הרשב"ם שיתכן אדם שישלם אף תשלום מלא על קרקעו בכדי לא להכנס לדין¹¹.

ואולי יש להעמיד המקרה ב'עשאה סימן לאחר' שחתימת המערער לא נבעה מקניין מוקדם (כשיטת הראשונים) כ"א מהעדפתו של המערער בויתור על פני ההתדיינות בבי"ד (אעפ"י שיש ברשותו עדים לגזילה) אף שבאם יחפוץ בקרקע יאלץ לשלם עליה תשלום מלא (ולמהר"י בסאן אין לומר כן, לפי שאין סברא לומר שיעדיף לשלם תשלום מלא). נמצא שהמערער בחתימתו (בלבד) הקנה את הקרקע למחזיק ובכך הוא הפה שאסר ונאמן להתיר (בטענה שקנאה מהמחזיק).

ולפי"ז תומתק שאלת התוס' ע"ד נאמנותו לטעון שקנה את הקרקע ממי שטען כלפיו שגזלה הימנו - שאין המערער חוזר בו מכך שנגזלה, אלא שהעדיף לוותר ולשלם מלהכנס לדין, ולפיכך נאמן.

אך יישוב זה דחוק מעט לפי שבמקרה עליו נסובה דעת ה'דברות משה' ברשב"ם - פעולת הוויתור והקניין והתשלום עבור הוויתור באות כאחת, משא"כ כאן, שמוותר מבלי לקבל את הקרקע ומבלי לשלם - על דעת שבאם יחפוץ בה ישלם עבורה.

ה. ביאור נוסף

ועוד יש ליישב (מפני דוחק הנ"ל) דישנו חילוק בין המקרה של שטר חוב (בסנהדרין - עליו נסוב ביאורו של ה'דברות משה') לבין המקרה של 'עשאה סימן לאחר', דבשטר חוב אינה נאמנת לפי שאי"ז הפה שאסר (כנ"ל ב'דברות משה') כ"א מגו (שיכלה לשרוף השטר¹²) - וקיומו של השטר מכחיש מגו זה ומעיד על קיומו של חוב, ולפיכך אינה נאמנת במגו זה.

אך ב'עשאה סימן לאחר' - אפי' את"ל שה'דברות משה' מעמיד המקרה כשיטת הראשונים (בקניין ולא בויתור) ואין כאן לשיטתו 'הפה שאסר' (כנ"ל בארוכה) כ"א מגו - מגו זה אינו סותר לקיומו של השטר,

11. ובזה הוא חידושה של הגמרא עיי"ש.

12. עיי"ש אריכות דבריו בעניין מגו זה במקום חזקה - חזקת איבוד השטר בזמן פריעת החוב ואכ"מ.



שיתכן וקנאה מהמוחזק (בשונה משטר חוב שעצם קיומו מעיד על אי פריעת החוב כנ"ל) ולפיכך נאמן.

ו. היוצא מכל הנ"ל

לפי שיטת השטמ"ק (ראשונים) לא ניתן לבאר שיטת רש"י ב'עשאה סימן' בעניין שיוותר תשלום מלא לפי שמעמיד המקרה בהדיא בקניין¹³.

ולפי"ז יוצא שאינו סובר כביאורו של ה'דברות משה' בשיטת רש"י, כפי שמוכח מהאופן בו מבאר את נאמנותו של המערער - מדין 'הפה שאסר', דלשיטת ה'דברות משה' במקרה של קניין אינו 'הפה שאסר' כ"א מגו כנ"ל (ביאור ב').

ולכן לשטמ"ק אין ליישב את קושייתו של התוס' על שיטת רש"י בסנהדרין כ'דברות משה', הואיל ולשיטתו אכן יש להחשיב מקרה זה כ'הפה שאסר', ובכ"ז אינה נאמנת¹⁴.

ונשמח לשמוע חוות דעת המעיינים בכהנ"ל.

13. וי"ל שסובר כשיטת מהר"י בסאן.

14. ולשיטת ה'קובץ שיעורים' אולי יש להעמיד באופן שוויתר, ולפיכך נחשב 'הפה שאסר' - ויסתדר עם ביאורו של ה'דברות משה' ברש"י.



מחלוקת רש"י ותוס' בגדר "לא פלוג"

הת' מאיר הכהן שיחי' וזנגר
תלמיד בישיבה

א. הצעת הסוגיא ומחלוקת רש"י ותוס'

במסכת גיטין נחלקו רבה ורבא בטעם אמירת בפני נכתב ובפני נחתם בשליח הולכה המביא גט ממדינת הים.

לדעת רבה: משום שאין בני מדינת הים בקיאים לשמה, ולכן יש חשש שגט זה נכתב שלא לשמה¹ (או שאח"כ יבוא הבעל ויאמר שגט זה נכתב שלא לשמה ויצא לעז - היינו חשש פסול - על הגט²).

לדעת רבא: משום שאם לא יאמר עכשיו בפ"נ ובפ"נ, כאשר יתעורר חשש על כשרות הגט שמא מזוייף הוא - לא נוכל למצוא עדים לקיימו³ שממדינת הים לארץ ישראל אין שיירות והולכי רגל מצויים ותישאר האשה בספק.

והקשתה הגמ'⁴ ממשנה⁵ ששנינו "המביא גט ממדינת הים ואינו יכול לומר בפני נכתב ובפני נחתם אם יש עליו עדים - יתקיים בחותמיו" והוינן בה: מאי "ואינו יכול לומר"? אילימא חרש - חרש בר אתווי

1. לשמה - דין כללי האומר שמצוות שנאמר בהן שצריכות להיות לשמה - היינו שיכוון העושה לשם אדם העשוי או המעשה ולדוגמא בגיטין - כאשר הסופר כותב את הגט - צריך שיכוון שעושה "לשם אשה זו ולא לשם אשה אחרת" - וכתב לה ספר כריתות - "לה" דהיינו לשמה" (רש"י ב: ד"ה לפי שאין בקיאים לשמה). וראה ביתר הרחבה באניצקלופדי' תלמודית ערך 'לשמה'.

2. תלוי במח' רש"י ותוס' בריש מסכתין עיי"ש.

3. קיום שטרות הוא תקנה דרבנן שכל שטר שמתעורר עליו חשש זיוף או אפילו בלא חשש - ניתן לקיימו - היינו לחזק ולאמת את כשרותו ע"י שני עדים כשרים המעידים שמכירים שני העדים החתומים על שטר וזוהי אכן חתימת ידם, ושטר שקויים חזק יותר משטר שלא יצא עליו ערעור כלל.

4. ה.

5. ט.



גיטא הוא!? והתנן: "הכל כשרים להביא את הגט חוץ מחרש שוטה וקטן?" ואמר רב יוסף: הכא במאי עסקינן: כשנתנו לה כשהוא פיקח ולא הספיק לומר בפני נכתב ובפני נחתם עד שנתחרש לרבא - ניהא לרבה - קשיא!" שהרי אם אכן טעם המשנה הוא משום לשמה, מדוע מסתפקת המשנה כאשר אינו יכול בקיום הגט שהרי אע"פ ש"רבה אית לי' דרבא" וגם לשיטתו יש את החשש של אין עדים מצויין לקיימו - מ"מ לא ביטל את החשש של לשמה ומדוע א"כ לא יפסל הגט מחשש זה - כמו כל מקרה שלא אמר בפנו"נ?

ובהמשך השקו"ט אומר רבה שמדובר במשנה אחרי שבני מדינת הים למדו דין לשמה ונעשו בקיאין, וא"כ כל העניין של אמירת בפ"נ הוא "גזירה שמא יחזור דבר לקלולו" כלומר שמא ישכחו בני בכל את דין לשמה גזרו שכאשר יכול לומר בפ"נ ובפ"נ - יאמר אך ב"פיקח ונתחרש" - כלומר שנתן את הגט בעודו בריא ונעשה חרש לפני שאמר בפ"נ ובפ"נ - כיוון שזהו מקרה שאינו מצוי "מילתא דלא שכיחא לא גזור רבנן" - לא תקנו בו חכמים את הדין של בפ"נ ובפ"נ כיוון שאחרי שלמדו זו רק גזירה כנ"ל.

הגמרא ממשיכה להקשות מאשה, שאע"פ שלא מצוי שהאשה מביאה את הגט המיועד אליה⁶ פסקה הגמרא "היא עצמה שהביאה גיטה ... ובלבד שצריכה לומר בפ"נ ובפ"נ" - משמע שגם במקרה שאינו מצוי גזרו חכמים שצריך לומר בפ"נ ובפ"נ - וחזרת השאלה מדוע לרבה ב"אינו יכול לומר בפני נכתב ובפני נחתם" - מסתפקת המשנה ב"יתקיים בחותמיו" - מדוע לא יפסל הגט מדין לשמה? ומתרצת ע"ז הגמרא "שלא תחלוק בשליחות".

וברש"י⁷ כתב: "...לא חילקו חכמים בין שליח לשליח אבל הא דאינו יכול לאו חילוק הוא שהרי הוצרך לומר אלא שאי אפשר" היינו שמעיקר הדין גזירה זו חלה על כל השליחויות - אלא שבאינו יכול פטרוהו "אונס רחמנא פטרי".

תוס'⁸ כותב: "פירוש בשליחות דיכול" - גזירת חכמים הולכת רק על "שליחות דיכול" אבל מי שאינו יכול לא נכלל בגזירה זו ולא

6. עיין ברש"י שם שמבאר שמדובר שנתן לה הבעל בתורת שליחות עד שתבוא לבי"ד ולכן אינה מגורשת עד שתביא.

7. ד"ה שלא תחלוק בשליחות.

8. בא"ד.



כרש"י, שבעצם אכן חל על אינו יכול דין זה אלא שאנוס הוא אלא שמלכתחילה אכן חילקו בין שליחות דיכול לשליחות דאינו יכול, רק שביכול גופא לא חילקו. לכן גם באשה, אע"פ שלא מצוי שמביאה גיטה - צריכה לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

ב. קושיא על שיטת רש"י

והנה, הגמרא בהמשך מביאה מקרה בו פסק ר' הונא ששניים שהביאו גט ממדה"י אין צריכין לומר בפנו"נ, וקשה לרבה שהרי לשיטתו - מדוע אין צריך לומד בפ"נ ובפ"נ מצד החשש דלשמה גם בלא חשש קיום? (שבמקרה זה אינו כיוון שהם יקיימו את הגט שהביאו) ותירץ שמדובר לאחר שלמדו וממילא אין גם את החשש דלשמה וע"כ פסק ר"ה שאצ"ל בפני נכתב ובפני נחתם - כיוון שאין שום חשש, שואלת הגמרא: "אי הכי חד נמי?" אם אכן אין שום חשש - מדוע כאשר שליח א' מביא גט עדיין צ"ל לכאורה בפני נכתב ובפני נחתם? ומתיר רבה: "גזירה שמא יחזור דבר לקולול" חששו חכמים שישתכח שוב דין לשמה וגזרו שגם לאחר שלמדו צריך לומר בפנו"נ, כדי למנוע חשש (או לעז) שגט זה נכתב לשם אשה אחרת.

וממשיכה הגמרא להקשות "אי הכי בי תרי נמי? אם חששו חכמים "שמא יחזור דבר לקולול" - מדוע שני שלוחים שמביאים גט אינם צריכים לומר בפנו"נ? והגמרא מתרצת "בי תרי דמיתו גיטא מילתא דלא שכיחא" - שנים שמביאים גט זה מקרה שאינו מצוי ובדברים שאינם מצויים לא גזרו חכמים. שואלת הגמרא - "והא אשה דלא שכיחא...צריכה לומר בפני נכתב ובפני נחתם" - לכאורה גם אשה זהו מקרה שאינו מצוי, ומתרצת הגמרא - "שלא תחלוק בשליחות".

תוס'¹⁰ כותב: "פי' בשליחות דחד...אבל בי תרי אטו חד לא גזרינן". - הגזירה היא רק על כל המקרים של עד אחד, אבל שני עדים לא כננסים לגזירה זו¹¹.

9. הגמרא הביאה משפט זה בתור תירוץ למה "חד" צריך לומר בפנו"נ.

10. ד"ה שלא תחלוק בשליחות (הב').

11. וראה ריטב"א "שלא תחלוק בשליחות - השווה" אבל בשליחות שאינה שווה...לא גזרינן".



אך רש"י לא כתב בעניין זה, וקשה, מדוע לשיטתו כאן "לא תחלוק" לא חל גם על שני עדים?

ואין לומר שכאן יפרש כמקודם (ש"הא דאינו יכול לאו חילוק הוא שהרי הוצרך לומר אלא שאי אפשר" שעל אונס כגון פיקח ונתחרש גם חל ה"לא תחלוק" - פשוט "אי אפשר") שהרי ניחא שם - אכן אינו יכול לומר בפ"נ ובפ"נ שהרי נתחרש - אבל הכא מאי "אי אפשר" איכא ומדוע שלא יחול ה"ולא תחלוק" לפי סברא זו?

ג. ביאור שורש מחלוקתם של רש"י ותוס'

נקדים בביאור שתי הדעות בדין "לא פלוג רבנן":

א. כאשר חכמים תיקנו - לדוגמא - שלא יקרא בשבת לאור הנר שמא יטה, גם אם טעם התקנה בטל¹² כגון שהנר גבוה עד שלא יוכל להטותו - הגזירה עודנה בתקפה.

ב. כאשר בטל טעם התקנה - בטלה התקנה ("בטלה סיבה בטל מסובב"). והנפק"מ ביניהם - באנוס:

א. אע"פ שהוא אנוס התקנה חלה עליו אלא שכיוון שהוא אנוס, בפועל לא מקיים את התקנה.

ב. כאשר הוא אנוס, מלכתחילה לא חלה עליו תקנת חכמים, שכל התקנה היא דווקא למי שיכול.

ואולי על דרך זה יש לבאר את מחלוקת רש"י ותוס':

רש"י סובר: גם כאשר אינו יכול חלה התקנה "אלא שאי אפשר". אבל במקרה כגון בי תרי שלא שייך כלל טעם התקנה מעיקרא - שהרי עדים מצויין לקיימו - "בטלה סיבה בטל מסובב" ואין טעם כלל לתקנה.

12. וראה שו"ע אדה"ו סי' קכד ס"ד "כל דבר הניתקן בשביל דבר אחר אין ענינו שלא נעשית התקנה ההיא עד שיהיה שם אותו הדבר שנתקנה בשבילו רק ענינו שנעשית התקנה ההיא עכ"פ גזירה שמא יהיה שם אותו הדבר שנתקנה בשבילו (ואפילו אם כבר אין טעם לגזירה מ"מ היא אינה בטלה כיון שנתקנה במנין חכמים, ואין אפשרות לבטל עד שימנו מנין אחר להתירה). וראה עוד שם סי' ת"ר ס"ד, רס"ח סט"ו, רס"ט ס"ב, תס"ח ס"ב.



אך זה שייך לומר רק בקיום, ופה קאי לשיטת רבה, שצ"ל בפנו"נ גם משום לשמה ולכן גם עכשיו שייך הכלל של "לא תחלוק בשליחות"¹³.

ותוס' סובר: התקנה קיימת רק במקום שאפשר ("בשליחות דיכול" או "בשליחות דחד") אבל כשאי אפשר אין¹⁴ תקנה כלל (כאופן הב'. ובלשונו: "אבל בי תרי אטו חד לא גזרינן").

וכן אצלינו - התקנה של בפ"נ ובפ"נ באה בשביל להוכיח שהגט נכתב "לשמה" אך במקרה שבאו שני עדים התקנה בטלה משתי סיבות:

א. אחרי ששני עדים העידו על כשרות הגט לא יוכל הבעל לערער על כשרותו¹⁵ וא"כ אין צורך בפנו"נ.

ב. חכמים תיקנו לשליח (שסתם כך לא מהימן) לומר בפנו"נ. אבל עדים נאמנים (מהתורה¹⁶) גם בלי תקנה זו.

אך עדין צ"ע, שהרי תירוץ זה הוא רק לעניין קיום אך לא ללשמה כנ"ל.

והמעיינים בל ימנעו בר.

13. אכן בהו"א רש"י כותב (ד"ה שנים שהביאו גט) "שניהם נעשו שלוחים". אבל זה רק בהו"א, למסקנא מובן שהם עדים ואינם צריכים לבפנו"נ.

14. "לא פלוג" נאמר רק בין שני מקרים שאפשר לטעות ביניהם אבל יכול ואינו יכול וחד ואטו חד לא יבואו לטעות.

15. ג. (ושם: "האי קולא הוא חומרא הוא וכו'").

16. ב:



בגדר תיקון העולם

הת' מנחם מענדל הכהן שיחי' וזוגר

הת' מנחם מענדל שיחי' זק"ס

תלמידים בישיבה

א. מקשה משינוי הלשונות ברש"י

איתא במסכת גיטין דף ג ע"ב: "ג' גיטין פסולין ואם ניסת הולד כשר ... יש עליו עדים ואין בו זמן יש בו זמן ואין בו אפילו עד אחד הרי אלו שלשה גיטין פסולין ... ר"א אומר אע"פ שאין עליו עדים אלא שנתנו לה בפני עדים כשר ... מפני תיקון העולם".

ופירש רש"י¹: "שמא ימותו עדים ושוב אין לו עדות לפיכך נהגו לחתום דאם ימותו תראה חתימתם לעדים אחרים ויכירוהו". כלומר שדברים שהם משום תיקון העולם דינם כמנהג.

ובריש הניזקין² מצינו: "הניזקין שמין להם בעידית ובעל חוב בבינונית וכתובת אשה בזיבורית... מפני תיקון העולם" וכ' רש"י³: "מדרבנן מפני תיקון העולם..." - כלומר שתיקון העולם היינו "דרבנן"? ואפי' את"ל בדוחק דתקוה"ע הוא מנהג דרבנן⁴ - מדוע הוזקק רש"י לפלוג בלישינוי' דהכא מהתם?

ונפק"מ לדינא - אם עוסק בעניין של תקון-העולם ונודמנה לידו מצווה האם נדחית⁵.

1. ד"ה אלא מפני תיקון העולם.

2. מח ע"ב.

3. ד"ה קמ"ל.

4. אף שלא מצינו חבר לזה הלשון ("נהגו" - סתם והכונה דרבנן) בשום דוכתא.

5. ועי' לקו"ש חלק ה' עמ' 147-148: "... ווייל יעקב האט פריער צוגעזאגט חתונה צו האבן מיט רחל'ען...איז אויב ער וואלט איר ניט דערפילט דעם צוזאג, וואלט ער דאך דערמיט באגאנגען רמי'... במילא איז מובן, אז די חומרא פון אפיהטן דעם לאו "ואשה אל אחותה לא תקח"... האט ניט געקענט דוחה זיין דעם איסור פון רמי'" (תרגום חופשי: כיוון שיעקב סיכם קודם להנשא לרחל... אז אם לא הי' ממלא את ההסכם, יכל לעבור בכך על רמי'... במילא מובן, שהחומרא של



ב. מבאר שינוי הלשונות ברש"י

ויתבאר זה ע"פ מה שמצינו בתוס' בדף ג' ע"ב:⁶ "...התקין רבן גמליאל שיהיו העדים חותמין על הגט לא שצריך לעשות כן אלא תיקן שלימד להם לעשות כן שלא יצטרכו לעדי מסירה כשירצו להראות לראיה השטר והגט אבל אם באים לסמוך לכתחילה אעדי מסירה סומכין". כלומר - מה שתיקן ר"ג שיביאו עדי חתימה זהו רק במקרה שלא יהיו לפנינו עדי החתימה ונרצה להוכיח את כשרות הגט - אז נוכל לסמוך על עדי חתימה אלו אבל בכדי לפעול את הגירושין נדרשים עדי מסירה משמע שתיקון זה אינו דבר המוכרח אלא רק כדי שלא יצטרכו לטרוח כנ"ל ולחפש את עדי המסירה אם אינם לפנינו אבל אינו מעכב, וכלשון התוס' - "לכתחילה... סומכין".

וכן בדברי רש"י ופליג עלה ר' אלעזר דאפילו לכתחילה תנשא... - כלומר שלשיטת ר"א אפשר אפילו לכתחילה בלי תקנת עדי חתימה אע"פ שהיא משום תיקון העולם וכן כ' הרשב"א⁸: "...ונראה נמי דר' אלעזר אפילו לכתוב לכתחילה ולתת לה בעדי מסירה בלבד בלא עדי חתימה (בלא תיקון העולם) מכשיר...".⁹

אבל ראה בהמשך דברי הרשב"א שם: "...ואם איתא דרבי אלעזר לא מכשר לכתחילה (בלא עדי חתימה) וכמו שנראה מדברי רבינו חננאל ז"ל בפ' המגרש... - היינו שלפי ר"ח (והקשה עליו ברשב"א), עניין זה של עדי חתימה למרות שלכאורה הוא רק מצד תיקון העולם -

לשמור את הלאו של "ואשה אל אחותה לא תקח"... לא יכל לדחות את האיסור של רמ"י".

ועי' סוכה דף י' ע"ב: "ר' חסדא ורבה בר ר' הונא איקלעו לבי ריש גלותא וכו' אל אנן שלוחי מצווה אנו ופטרינן מן הסוכה - והקשה במצפה איתן והרי קבלת פני רבו היא מצווה דרבנן ולמה שתדחה מצווה דאורייתא של ישיבה בסוכה, אלא שגם מצווה דרבנן דוחה דאורייתא. ויש שחולקים (עמק ברכה ועוד) - וכ"ש שבמנהג יסכימו כולם שלא דוחה.

ועי' גם סוכה דף כ"ה ע"ב: "...השושבינן וכל בני החופה פטורין מן הסוכה..." - שגם דרבנן וד"ל.

6. ד"ה ר' אלעזר אומר אפילו אין עליו עדים כו".

7. ד"ה ולא בעי ר' אלעזר חתימה".

8. בד"ה אי ר"א.

9. ועיין גם ר"ן ד"ה "אי ר' אל(י)עזר" ובריטב"א וכן ברמב"ן, שסברו כן.



מעכב! ומוכח מכהנ"ל שתיקון העולם ישנו גם מצד מנהג וגם מצד מצווה דרבנן.

אלא שעדיין יוקשה למה רש"י בריש המסכת נקט בלשון "נהגו" ובפרק הנזיקין בלשון "מדרבנן"?

ואולי י"ל שרש"י פה מדבר בשיטת ר"א שלשיטתו ה"תיקון" לא דבר המעכב¹⁰ ורש"י בהנזיקין הוכרח לומר שמדובר בתיקון דלעיכובא (וכדלהלן):

וטעם הדבר - בהנזיקין¹¹ כל סיבת ה"תיקון" היא לר' ישמעאל - שסובר "מדאורייתא בדניזק שיימינן" (לדוגמא: ראובן הזיק את בקרקע ב' אמות של קרקע בינונית אז מה"ת משלם ראובן שווי ב' אמות של קרקע בינונית בדיוק כפי שהיו שווים אלו שהזיק כלומר שמעריכים את הבינונית ע"פ קרקע הנזיק). וחכמים תיקנו "שיימינן בדמזיק" (היינו שראובן משלם שווי ב' אמות בינוניות משדהו אע"פ שיכול להיות שביחס למה שהזיק מה שמשלם שווה יותר) - כדי "שיהו נזהרין מלהזיק דבמזיק שיימינן¹²" - ואי אפשר לומר שזה עניין של רשות דא"כ "מה הועילו חכמים בתקנתם"? הרי כל א' יבוא להזיק וישלם "בדניזק" כפי עיקר הדין מה"ת שהרי אי"ז אלא עניין של מנהג? ולכן הוזקק רש"י שם לפרש שתיקון העולם מעכב כמצווה דרבנן.

10. כפי שראינו בשיטת רוב הראשונים.

11. מח:

12. רש"י שם ד"ה קמ"ל.



בנדרון "חזקה על חבר שאינו מוציא תקלה מתחת ידו"

הת' מנחם מענדל שיחי זקלס

תלמיד בישיבה

א. הצעת הסוגיא ושיטת הרמב"ן

איתא במסכת גיטין¹: "א"ר אבהו: לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו, שהרי אדם גדול הטיל אימה יתירה בתוך ביתו והאכילוהו דבר גדול, ומנו? ר' חנינא בן גמליאל, האכילוהו ס"ד? השתא, בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, צדיקים עצמן לא כ"ש? (לא יתכן שהאכילו את ר' חנינא שהיה צדיק דבר גדול, והלא ק"ו הוא, אם ע"י בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה - כ"ש וק"ו שצדיקים עצמם לא יכשלו?) אלא - ביקשו להאכילו דבר גדול, ומאי ניהו? אבר מן החי".

ועומד ע"ז תוס'² שלכאורה מצינו כו"כ פעמים שקרתה תקלה לצדיקים³? ועונה תוס' שמה שאמרו שאין מביאין תקלה על צדיקים זהו דוקא באכילה שזה גנאי לצדיק (לכן כאן הקשתה הגמ') אך כל שאר המקומות שראינו שחטאו אינו בדבר אכילה.

והרמב"ן (במס' חולין⁴) אומר שאין בתירוץ זה של תוס' "לא טעם ולא ריח" ומוכיח ג"כ מכתובות כ"ח ע"ב שבאה תקלה - ולא מדובר בדבר אכילה - ואעפ"כ מקשה שם הגמרא "העלו ס"ד השתא בהמתן של צדיקים וכו"⁵ היינו שבכגון זה לא אמורה לבא תקלה לצדיקים?

1. ז.

2. ד"ה "השתא בהמתן של צדיקים כו".

3. שבת י"ב; חגיגה ט"ז; כתובות כ"ח; פסחים ק"ו; ור"ה כ"א.

4. ז. ד"ה "בהמתן של צדיקים וכו".

5. אך כבר עמדו ע"ז בתוס' ד"ה הנ"ל שאת המקרה בכתובות לא גרס ר"ת, שאף שהיה שם איסור אכילה, מ"מ לא היה זה לצדיק עצמו.



ולכן מתרץ באופן אחר וז"ל: "ויש לתרץ שאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים כלל בשוגג שבא ליטהר מסייעין אותו, אבל ר' ישמעאל פשיעה היתה לו בדבר ... ור"א וחביריו ... מתוך שבא לכלל כעס באו לכלל חטא ... ודר' יהודה בן טבאי שהרג עד זומם שמא מחויב לשמים היה אותו האיש וכו'" עכ"ל. כלומר שכל מקרה שבו הביאו תקלה לצדיק, היה זה משום שהוא פשע או עבר על דבר קטן שגרר את התקלה, אך סתם צדיק הוא בבחינת הבא ליטהר ש"מסייעים אותו".

ומקשה ממקום אחר: "וקשה לי הא דאמרו בב"ר: (פ' חיי שרה) "ר' ירמיה שלח לר' זעירא חד קרסטל דתאנים ר' ירמיה אמר אפשר ר' זעירא אכיל להון דלא מתקנן, (ר' ירמיה שלח לר' זעירא כמות תאנים ולא עישרם, אמר: "מן הסתם לא יאכל ר' זעירא בלא הפרשת תרו"מ"). ר' זעירא אמר אפשר לר' ירמיה משלח להון דלא מתקנן (כאשר הגיעו התאנים לר' זעירא, לא עישרם ג"כ, אמר: "לא יתכן שר' ירמיה ישלח לי דבר שאינו מעושר"). בין דין לדין מתאכל תאניא בטיבלן (בין כך ובין כך אכל ר' ירמיה תאנים שאינן מעושרות) ... והא הכא שבאה תקלה לר' זעירא ע"י ר' ירמיה וי"ל שלשניהם פשיעה היה להם בדבר וכו'". ומבאר שגם שם לא היה להם לסמוך אחד על השני אלא לעשר, אך לפי ר"ת בתוס' קשה - שמצינו שבעניין אכילה באה תקלה לצדיקים?

ב. צ"ע כמה פשע ר' זעירא

והנה לכאורה אינו מובן במה פשע ר' זעירא דהנה איתא "חבר שמת והניח מגורה מליאה פירות ואפילו הן בני יומן הרי הן בחזקת מתוקנין" ודין הוא שאם באים אליך פירות מחבר אין אתה צריך לעשרן וא"כ מה פשע ר' זעירא בכך שלא עישר - כדין עשה שסמך על כך "חזקה על חבר שאינו מוציא תקלה מתחת ידו"⁶?

ולכאורה י"ל בהקדים שבטעם זה שאינו צריך לעשרן יש ב' פירושים בגמ':

6. פ"ח, ח.

7. פסחים ט., ע"ז מ"א:., נדה ט"ו:

8. פסחים שם, עירובין לב., ירושלמי מע"ש פ"ה ה"א.



א. "ודאי וודאי הוא - דודאי מעשרי, כדר' חנינא חוזאה, דא"ר חנינא חוזאה: "חזקה על חבר שאין מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן."

כלומר שודאי טבל הוא, אך מאידך ודאי שהחבר עישר, (שהרי "חזקה על חבר שאין מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן") וכיוון שודאי מוציא מידי ודאי - נחשב כמעושר.

ב. "ספק וספק הוא דילמא מעיקריה אימור דלא טבילי כר' אושעיא, דא"ר אושעיא: מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא בהמה אוכלת ופטורה מן המעשר."

היינו שזה ספק טבל - שמא הערים החבר ואסף תבואה לא מוכנה לגמרי ("במוץ שלה") שפטורה ממעשר, וספק אם החבר עישר - וכיוון שספק מוציא מידי ספק - הרי זה כמעושר.

והנה בטעם מה שר' אושעיא נקט שמערים בשביל בהמה נחלקו הראשונים, ואחת הדעות המובאות שם היא דעת ר' אפרים⁹ שאין הכוונה שלאדם היתר זה לא מועיל, אלא שאם עשה הערמה זו בשביל בהמה - יכול גם האדם להנות מכך, אך אם הערים בשביל אדם - לא מועיל. ובפירות שהניח חבר שמת הספק הוא האם הערים בשביל בהמה, ואם כן - מותר אף לאדם.

והנה לכאורה אפ"ל שהרמב"ן סבירא ליה כדעת ר' אפרים וא"כ מובן במה פשע ר' זעירא שלפי התירוץ הב' בגמרא שם - שמדובר בספק שמא טבל הוא (לרבי אפרים והרמב"ן: אם הערים בשביל בהמה) וספק שמא עישר - וספק מוציא מידי ספק.

אך כלל זה לא יחול אצלינו מכיון שכאן אין צד לומר שמא לא היה טבל מעיקרו, שר' ירמיה שלח זאת מלכתחילה בשביל ר' זעירא (והערמה בשביל אדם לא מועילה כנ"ל) אלא ודאי שזה היה טבל ואין ספק (שמא עישר) מוציא מידי ודאי, יוצא שפשע בכך שלא עישר את התאנים.

9. הובא בתוס' מנחות ס"ז: וברשב"א ע"ז מ"א:



ג. ג' שיטות בחיוב מעשר מן התורה

ולכאורה יש לכאר שמצינו פלוגתא בראשונים מה חייב במעשר מדאורייתא וג' דעות עיקריות בזה:

דעת הרמב"ם¹⁰: כל הפירות חייבים במעשר מדאורייתא.

דעת הראב"ד¹¹: כל שבעת המינים חייבים במעשר מדאורייתא.

דעת הרמב"ן¹²: רק דגן תירוש ויצהר (המוזכרים בפסוק) חייבים במעשר מדאורייתא, ואילו שאר הפירות - רק מדרבנן.

וא"כ כאן הולך לפי שיטתו בעניין מה חייב מדאורייתא, שתאנים חייבות במעשר רק מדרבנן, וא"כ יוצא שיש פה ספק אם עישר, וע"פ האמור לעיל שסובר כר' אפרים ודאי שזה טבל מדרבנן.

ד. העמדת הרמב"ן בשיטת הרמב"ם

והנה, ישנה מחלוקת בין הראשונים האם ספק מוציא מידי ודאי דרבנן, דרש"י¹³ ותוס'¹⁴ סבירא להו שמקילים כשאר כל ספיקות דרבנן, אך הרמב"ם סבירא ליה¹⁵ שמחמירים.

וי"ל (בדוחק עכ"פ) דהרמב"ן סבירא ליה כדעת הרמב"ם, וא"כ י"ל בדוחק דר' זעירא פשע כאן מצד זה שוודאי זה היה טבל מעיקרו (אם אומרים שסבירא ליה כדעת ר' אפרים) מדרבנן, ואם אומרים כתירוץ הב' שם בגמרא אז זהו ספק אם הוא עישר, ואין ספק מוציא מידי ודאי דרבנן (אם אומרים דסבירא ליה כהרמב"ם).

10. בהל' תרומות פ"ב ה"א.

11. הובא בשמ"ק ובחידושי ריטב"א הישנים בב"מ פ"ח: ולהעיר שבהשגותיו על הרמב"ם (דלקמן) ובפירושו על התו"כ (פ' בחוקותי פי"ב ה"ט) אומר שרק דגן תירוש ויצהר חייבים במעשר מדאורייתא ועיין בכפתור ופרח פ"ג שמביא בשם הראב"ד ששאר פירות אינם חייבים מדאורייתא אמנם אם קרא עליהן שם חייב מדאורייתא.

12. ב"מ פ"ח: וכן בפירושו עה"ת פ' ראה י"ד, כ"ב.

13. פסחים ט. ד"ה "ואב"א ספק וספק הוא" ונידה ט"ו: ד"ה "כדי שתהא בהמתו אוכלת".

14. פסחים ט. ד"ה כדי.

15. הל' חמץ ומצה פ"ב ה"ח.



ועצ"ע, דזהו דוחק להעמיד את הרמב"ן דוקא כתירוץ הב' של
הגמרא ודוקא כדעת ר' אפרים ודוקא כדעת הרמב"ם?
ואשמח לשמוע תירוץ נהיר בענין.



גר מביא וקורא

הת' שניאור זלמן הכהן שיח' לוקשין
תלמיד בישיבה

א. הצעת הסוגיא ושיטת רש"י

נחלקו ת"ק ור"מ במסכת בבא-בתרא דף פ"א ע"א במקרה שבו אדם קונה שתי אילנות בשדה, לשיטת ר' מאיר בעל השדה מקנה גם את הקרקע של האילנות, אך ת"ק לעומתו סובר שבסה"כ משעבד לו הקרקע לצורך האילנות (המשנה מביאה כמה נפק"מ בזה). בהמשך הגמ' מובאת עוד משנה עם אותו מקרה שבו חולקים ר"מ ות"ק לענין ביכורים הדולכים לשיטותיהם. וממשיכה הגמ' לחדש שאף בפירות מהשוק ר"מ סובר שיכול להביא ביכורים (ובמחלוקת הקודמת סה"כ קאמר לשיטת חכמים שהקרקע לא נקנית כי מ"מ לביכורים לא צריך קרקע כדפירש רש"י). בהמשך שואלת הגמ' והלא יש מיעוט אדמתך? ואיך לר"מ מביא אף מהשוק? ומתרצת "ההוא למעוטי אדמת עכו"ם". ומפרש רש"י שגורסים והלא כתוב פעמיים אדמתך? ומתרצת אחד למעט אדמת עכו"ם ואחד למעט אדמת גר.

ב. שיטת הרמב"ם וקושיית הרמ"מ

הרמב"ם (ביכורים פ"ד הלכה ג') נחלק על גירסא זו של רש"י¹ וז"ל:
"אבל גר מביא וקורא לפי שנאמר לאברהם "אב המון גויים נתתיך"².

1. וי"ל שהרמב"ם ימעט מהמילה אדמתך מה שמיעט התוס' (ד"ה 'למעוטי אדמת עכו"ם, ב"ב פא.) עקב קושייתו על רש"י "הנוטע בתוך שלו ומבריה לתוך שלו או של חברו או של לתוך רבים הרי זה אינו משום דכתיב אדמתך עד שיהיו כל הגידולים מאדמתך ודוקא לוקח פירות מביא וקורה לר"מ ולא מבריה בשל חברו דכיון דקנה מחברו חשיב אדמתך".

2. כיון שהוא אב המון גויים יכול לומר 'לאבותיננו' ותירצו הרמב"ן מה שאומר לכאורה אבותינו בלשון רבים דאף יצחק ויעקב נעשו אבות לגרים, וראה שאגת אריה (שם) שפירש שהשבעה היתה לאברהם שלכן בשבילו יכול לומר לאבותיננו ומוכיח מהרמב"ם דאין לומר כסברת הרמב"ן אך קשה לשיטתו דאיך יכול לומר "ארמי אובד אבי" וצ"ע. והעירני ח"א דאף מסברא י"ל דגר אומר בלשון רבים



והקשה עליו המל"מ (שם) וז"ל: "...עוד אני תמיה למה פסק כדברי הירושלמי מאחר דבמכות (דף י"ט) קאמר רב אשי כיון דאיכא ביכורי הגר דבעי למימר אשר נשבע לאבותינו ולא מצי אמר, היכי שביק תלמודא דידן ופסק כהירושלמי וצ"ע".

ג. תירוץ קושיית המל"מ ע"פ הריטב"א במכות

ואולי יש לתרץ קושיית המל"מ ע"פ דברי הריטב"א דאף לשיטתו גר רגיל יכול לומר "לתת לנו" (ולכן שייך בהבאת ביכורים) וז"ל: "... ומה שלא נטלו חלק בארץ מפני שלא נתחלקה הארץ אלא ליוצאי מצרים והוו להו כטפלים", ותירץ במסכת מכות את הסתירה בין הבבלי לירושלמי שהסוגיא כאן היא לפי שיטת רבנן בירושלמי ואינם חולקים בהלכה, ואע"פ שזה קצת דוחק מ"מ עדיף לומר כך לקיים המנהג⁴.

ד. הסתירה ברברי הרמב"ם וקושיית השאגת אריה ע"ל הכס"מ

כתב הרמב"ם (הלכות מעשר שני פי"א הי"ז): "ישראל וממזרים מתוודין אבל לא גרים ועבדים משוחררים מפני שאין להם חלק בארץ הרי הוא אומר "ואת האדמה אשר נתת לנו".

בהמשך כתב (ביכורים פ"ד הלכה ג') וז"ל: "אבל הגר מביא וקורא לפי שנאמר לאברהם "אב המון גוים נתתיך" הרי הוא אב כל העולם כולו שנכנסין תחת כנפי השכינה ולאברהם הייתה השבועה תחלה שירשו בניו את הארץ...".

"לאבותינו" דאפשר לומר שמתכון באומרו "לאבותינו" לאביו אברהם ולאביו של ישראל יצחק, דאף בתפילת ישראל משמע דאין מתפלל בלשון יחיד לעצמו דא"כ היה לו לומר "לאבותי". אך מ"מ גם לסברא זו קשה כהנ"ל.

3. ואולי משום זה רש"י לא הביא הגמ' במכות (בד"ה למעוטי אדמת עכו"ם) דסברי כרבנן בהירושלמי.

4. י"ל דלקיים המנהג לאו כפשוטו דקיימ"ל דמנהג המיוסד ע"פ ספרים חיצוניים (בנידון דידן מיוסד ע"פ הירושלמי), אפי' התלמוד הבבלי חולק דעוקר הלכה (ראה אור"ח תר"צ ס"ק כב) אלא י"ל דלסיוע המנהג מיישב הסתירה. ודוחק לומר דחולק על כלל זה.



הכס"מ על המשך דברי הרמב"ם "ולאברהם היתה השבועה" ביאר וז"ל: "כלומר אע"פ שאברהם אב לכל העולם לא נטלו הגרים חלק בארץ מפני שבתחלה קודם שיאמר לו "כי אב המון גוים נתתיך" היתה השבועה נמצא שלא זכו בא אלא בניו ממש".

על פירוש זה הקשה השאגת-אריה (סימן מ"ט) וז"ל: "אין לדבריו טעם וריח דלמה לו ליתן טעם על מה שלא נטלו הגרים חלק בארץ אין זה לא מעלה ולא מוריד לגופיה דדינא דהא מ"מ מביא וקורא והכי טעמא הוה ליה למכתב קודם לזה בסוף פ' י"א ה' מעשר שני שהוא קודם להלכות ביכורים בסידור הספר שכתב שם (הרמב"ם) "ישראל וממזרין מתוודין אבל לא גרים...הרי הוא אומר ואת האדמה אשר נתת לנו". ומסיים שם - "אלא דידה אדידיה וודאי כמ"ש".

ה. תירוץ קושיית השאגת אריה ע"פ הריטב"א

בב"ב

ויש לתרץ שאלה זו ע"פ מה שכבר תירץ הריטב"א (ב"ב) דכיון שהגרים ראויים לירש אלא שנמצאו טפלים לכן יכולים לומר אף "אשר נשבעת לאבותינו לתת לנו" די"ל דלזה התכון הכס"מ באומרו "נמצא שלא זכו בה אלא בניו ממש" דנטלו חלק בפועל כיון דהשבועה לאברהם היתה לפני שנעשה אברהם אב לגרים אך בתורת ירושה שייכים אף הגרים.

וכן יש לבאר מדוע א"כ אינם מתוודין, ע"ד ישוב המל"מ על הסתירה ברמב"ם דכתב שיש לחלק בין וידוי שאומר "אשר נתת לנו" בלשון עבר דמשמע שיש לו חלק שקיבל מכח השבועה, לבין מה שאומר במקרא ביכורים אשר נשבעת לאבותינו לתת לנו" בלשון עתיד דאף בגר ראוי לירש אלא שנמצא טפל⁵.

5. יש להוסיף שמ"מ המל"מ ביאר שאף הגרים יקבלו ירושה לע"ל אלא שגרי מצרים כיון שכוונתם להתגייר לא הייתה טהורה לכן לא קיבלו חלק בפועל. וראה במהר"י קורקוס (שם) שהביא עוד תירוץ לסתירה וכן תירוצו בה' מעשר שני (פי"א הלכה י"ז).



בעניין האומר "התקבל"

הנ"ל

א.

איתא במסכת גיטין¹: "הולך גט זה לאשתי - רצה לחזור יחזור" - במקרה שהבעל שלח שליח להולכה פוסקת המשנה שאם רצה הבעל לחזור בו (קודם שהגיע הגט לידי האישה) יכול. ומדייקת שם הגמרא בדין זה: "א"ל רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי טעמא דלא שויתיה איהי שליח לקבלה הא שויתיה איהי שליח לקבלה רצה לחזור לא יחזור? (אמר ר' אחא לרב אשי: מהמשנה משמע שדווקא כאשר שלח הבעל שליח להולכה יכול לחזור בו קודם שהביא השליח את הגט, אבל כאשר האישה שלחה שליח לקבלה וכאשר השליח הגיע אל הבעל אמר לו הבעל "הולך" - כלומר שלכאורה שולחו להולכה - אינו יכול לחזור בו - כלומר מגורשת.) ש"מ: "הולך" - כזכי דמי! (משמע מכאן שכאשר אומר הבעל לשליח האשה "הולך" אינו מתכוון שיהי' שולחו אלא מקנה לו את הגט. ודוחה הגמרא -) לא. לעולם אימא לך: "הולך" - לאו כזכי דמי. והתקבל גט זה לאשתי איצטריכא ליה, דס"ד אמינא - הואיל ובעל לאו בר שויי שליח לקבלה הוא - אע"ג דמטי גיטא לידה לא להוי גיטא, קמ"ל: ד"התקבל והולך" קאמר. כלומר שאכן אין הכוונה במה שאומר הבעל "הולך" לזכות (להקנות) את הגט לשליח ואם האשה שלחה שליח לקבלה ואמר לו הבעל: "הולך" - עקר לשיחות האשה ועשאו לשליח הולכה. ומה שנקטה המשנה במקרה שהאשה לא שלחה שליח זה בכדי לחדש שבמקרה הא' - שאמר לשליח ההולכה "התקבל גט זה לאשתי" שהתכוון שיקבל את הגט מידו ויוליכו לאשה.

ובביאור טעם הדבר כתב רש"י²: "דאדם יודע שאין לו שליחות לקבלה ... דה"ק מתני' בין שאמר בעל בלשון קבלה בין שאמר בלשון הולכה הוי שליח להולכה".

1. ריש פרק האומר.

2. ד"ה התקבל והולך.



היינו שכיוון שבדרך כלל הבעל יודע שאינו יכול ("אין לו") לשלוח שליח לקבלה א"כ כשאמר התקבל - התכוון שיגרשה בדרך האפשרית - במקרה זה הולכה.

ב.

וקשה, שהרי שנינו³: "האומר: "התקבל גט זה לאשתי" או "הולך גט זה לאשתי, - רצה לחזור יחזור. הא לא רצה - הוי גט? ואמאי, הא בעל לאו בר שוויי שליח לקבלה הוא? אלא אמרינן: כיוון שנתן עיניו לגרשה מימר אמר: תיגרש כל היכי דמיגרשה" (הגמרא שואלת מעין השאלה בריש האומר, שמשמע מהמשנה שאם לא רוצה הבעל לחזור ואמר לשליח "התקבל" - אע"פ שאינו יכול מעיקר הדין לשלוח שליח לקבלה - אעפ"כ נעשה שליח זה שליח הולכה, שכיוון שרצה הבעל ("נתן עיניו") לגרשה - כאשר אומר "התקבל" התכוון שיגרשה השליח בדרך המותרת - היינו הולכה).

וצ"ע, מה ראתה הגמרא צורך לשאול שוב שאלה זו, (אע"פ שכבר נוצרה בעמוד הקודם) כלומר - מה ניתוסף בתירוץ הב' על הא'?

ג.

ואולי יש לתרץ זה ע"פ מ"ש תוס' בדף ה' " דכן דרך התלמיד דבחר דאיתותב מחדא, הדר מותיב לה מאידך... " שמצינו (כדלעיל) כמה מקומות בש"ס שאחרי שהגמרא הקשתה על משנה או מימרא וכיו"ב באופן א' הקשתה עליו פעם שניה מכיוון אחר או כמו שלמשל פה ניסתה הגמרא בתחילה להוכיח לעניין "הולך כזכי" ובעמוד הבא - לעניין "נתן עיניו לגרשה".

ודו"ק.

3. סג.

4. ע"א סוד"ה אי הכי יכול נמי.



קושיא בה'פני יהושע' ודלא כחד

הנ"ל

הגמ' במסכת קידושין (ב:) מביאה את הלימוד שאישה מתקדשת לבעלה בכסף שלומדים מגז"ש דעפרון שם כתוב "נתתי כסף השדה קח ממני", וכן בקידושין כתוב "כי יקח איש אישה" מה שם הקיחה נעשתה בכסף אף אצלינו הקיחה הכוונה לקנין כסף. בהמשך הגמ' (ג:) מובא שיטת רב יהודה אמר רב שסובר שלימוד כסף הוא מאמה עבריה ולומד זאת מייתור האות י' במילים "אין כסף" שדורש מייתור האות, אין כסף לאדון זה (אדון האמה) אבל יש כסף לאדון אחר והוא אב הנערה.

בהמשך הגמ' מובאת צריכותא לשני הלימודים הנ"ל שאם היינו לומדים רק מהפסוק "כי יקח" היה מקום לומר שגם הנערה תוכל לקבל כסף קידושיה (ולא אביה) לכן צריך את הלימוד של "אין כסף". ואם היינו לומדים רק מהפסוק "אין כסף" היינו חושבים שאף היא יכולה לקדש בעלה.

וכתב הפנ"י שהו"א שהאישה תקדש את הבעל מסתדר עם שיטת לוי בפרק הזהב שסובר שקנין חליפין נפעל בכליו של המקנה כך גם אצלינו האישה שמקנה עצמה לבעל פועלת את הקידושין בכסף שלה, לכן צריך את הלימוד מהפסוק "כי יקח" שבחליפין ובפחות מש"פ אישה לא מקנה את עצמה (ומוסיף שם שמ"מ באדם חשוב יועילו הקידושין מסוג זה אך לא בתורת חליפין).

ואם נאמר שהפנ"י בסוגיא כאן סובר כשיטת התוס' שנחלק על רש"י בהסוגיא דלעיל (ג.) ד"ה "ואשה בפחות משהו פרוטה לא מקניא נפשה" שנחלקו מדוע אומרים בגמ' ד'לא מקניא', לרש"י זאת משום שגנאי הוא לה.

אך תו"ס הקשה על ביאורו של רש"י והסביר שהו"א בגמ' (שם) שאולי אישה תקנה בחליפין ש"פ מתורת כסף וענתה הגמ' דכיון שתורת כסף בקידושין לומדים בגז"ש משדה עפרון ששם מוזכר בקנין הקיחה כסף כך אצלינו הקיחה היא בכסף ומה שם תורת כסף



היא דוקא בש"פ כך אצלינו תורת כסף היא דוקא בש"פ, יצא תורת חליפין שישנם אף בפחות מש"פ.

וזהו מה שכתב הפנ"י שאצלינו צריך את הלימוד של 'קיסה' דאף לשיטת לוי שחליפין בכליו של מקנה א"א שאישה תתקדש בכך, מפני שחליפין ישנם אף בפחות מש"פ.

אך עדיין מהמשך דברי הגמ' "ולא כי תקח אישה לאיש" לא משמע כך דמאחר שאין כאן שוה פרוטה וקנין כזה אינו שייך בקידושין מדוע צריכה הגמ' להוסיף "ולא כי תקח כו"?



קִיחָה קִיחָה מִשְׁדָּה עִפְרוֹן

הנ"ל

איתא בגמ' קידושין דף ג' ע"א: "מנינא דרישא למעוטי מאי?.. למעוטי חופה. ולרב הונא דאמר חופה קונה מק"ו למעוטי מאי? למעוטי חליפין, ס"ד אמינא הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון - מה שדה מקניא בחליפין אף אשה נמי מקניא בחליפין, קמ"ל. ואימא הכי נמי? חליפין איתנהו בפחות משה פרוטה ואשה בפחות משה פרוטה לא מקניא נפשא".

מפרש רש"י בד"ה 'לא מקניא נפשה': דגנאי הוא לה, הילכך לא בטיל לה לתורת חליפין בקידושין ואפילו בכלי שיש בו שוה פרוטה אי יהיב לה בלשון חליפין עד דיהיב לה בתורת לשון קנין או קיחה או קידושין.

תוס' בד"ה 'ואשה בפחות משה פרוטה לא מקניא נפשה' נחלק ושואל: הרי בדף ה' ע"א שואלים מאיפה יודעים שנקנית בשטר והרי היה אפשר ללמוד משדה?

וקשה, דהנה לקמן (דף ז.) בעי רבא: מה הדין אם האשה נותנת מנה לבעל, מקודשת או לא? עונה רב זוטרא משום רב פפא - מקודשת. שואל רב אשי - א"כ יוצא שנכסים שיש להם אחריות נקנין אגב נכסים שאין להם אחריות?

ופירש רש"י שם שהסיבה לכך היא כיון שאדם הוקש לקרקעות. שואל תוס' על רש"י - הרי ההיקש הוא רק בעבד ולא בבן חורין? אלא שאם אומרים שאשה נקנית אגב כסף אז נצטרך לומר שגם שדה נקנה אגב כסף.

וא"כ יש להקשות כקושית התוס' לעיל שאם מקישים אישה לכל עניני השדה מדוע הגמ' לא שאלה שאישה תקנה בחזקה כמו שדה? ועוד לעיל בדף ה' הגמ' מחפשת מקור לשטר, לכאורה ע"פ האמור כאן ניתן ללומדו משדה?



דין מחשבה בתרומה

הנ"ל

א.

בגמ' מסכת קידושין (דף מא.), לאחר שלמדה דין שליחות בגירושין ובקידושין שואלת הגמ': "ואלא הא דתנן האומר לשלוחו צא תרום תורם כדעת בעה"ב ואם אינו יודע דעת בעה"ב תורם בבינונית אחד מחמישים פחת עשרה או הוסיף עשרה תרומתו תרומה מנלן...".

והקשו הפנ"י והמקנה: מדוע הגמ' צריכה להביא את הסיפא ש"פחת עשרה או הותיר", הרי כבר מהרישא ניתן להבין שמדובר כאן בדין שליחות - שהרי כתוב ברישא ש"תורם כדעת בעה"ב"?

ב.

והנה, המקנה מבאר שהמרישא לבדה לא היינו אומרים שמדובר כאן בדין שליחות שהיה אפשר לומר שבעה"ב הוא זה שתרם במחשבה והשליח סה"כ עושה הפרשה בעלמא, וכאן מגיעה הסיפא של משנתינו להדגיש שאפ"י פחת או הותיר עשרה תרומתו תרומה, כי אם חלות התרומה הייתה משום מחשבת בעה"ב הרי במקרה שפחת עשרה (פרש"י דתרם אחד מארבעים) נמצא טבל ותרומה מעורבים זה בזה, מכאן משמע שעיקר שם התרומה הוא ע"י השליח עצמו מדין שליחות.

הפנ"י הסביר לעומתו שהיינו חושבים ששליח תורם מדין זכין'.

ג.

ואולי יש לבאר את סברת הפנ"י שבדוקא נקט מדין זכות, ע"פ מה שנחלקו כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ואביו הרה"ג ר' לוי יצחק ז"ל בדין חלות בתרומה וקודשים ע"י מחשבה.



הרה"ג ר' לוי יצחק במכתביו (בליקוטי לוי יצחק) לרבינו הביא כמה ראיות והוכחות שמחשבה בתרומה וקדשים לא מועיל לענין החלות על החפצא, כדלהלן.

רש"י ותו"ס במסכת מעילה (דף כ"ו:) ד"ה "מועלים בהם משהוקדשו" מסבירים "משהוקדשו בפה" ומסתבר לומר שהכוונה היא למעוטי ממחשבה, ומה שכתוב בשבועות (דף ח'.) "גמר בליבו מנין ת"ל" כל נדיב לב" צריך לומר שהכוונה היא לחייב על האדם להביא עולה אך לא שחלה הקדושה על גוף הקורבן.

במענה לזאת ציין רבינו את גמ' קידושין מא. וכן רש"י שם שמביא ראיה מהמשנה על תרומה במחשבה "נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר" וכן מההמשך מה שרש"י כותב במפורש לגבי גמר בליבו לומר שור זה עולה הרי הוא עולה מגמ' שבועות "כל נדיב לב עולות".

וכן ציין רבינו לפירוש ר"ש על המשניות בתרומות פ"ג מ"ח ששם הוא מפרש שכשאין הדיבור מכחיש את המחשבה הוא חל דכתיב "כל נדיב לב".

בתשובה לראיות אלו מה שהביא רבינו את המקור לתרומה שבמחשבה סגי ומשמע דהוקש לקודשים גם מגמ' שבועות דכתוב דתרומה וקדשים הם שני כתובין הבאים כאחד, וכן ברמב"ם (הלכות תרומות פ"ד הלכה ט"ז) מה שכתוב שמחשבה בתרומה סגי, יש לומר שזהו רק כשמצורף לזה המעשה ומה שהוכיח מרש"י דנותן עיניו בצד זה יש לומר רק להוציא את התבואה מתורת טבל אך לא חל על החלק המופרש שם תרומה וכן מה שמוכח מהמשך דברי רש"י שכותב במפורש "גמר בליבו לומר שור זה עולה הרי הוא עולה" יש לדחוק שהכוונה היא רק לענין החיוב על האדם להביאה בלבד אך לא מתקדשת בכך. ועדיף לדחוק כך ולומר שכונת רש"י ותו"ס בפירושהם "בפה" (לעיל מעילה כ"ו:) למעט מחשבה מאשר מעשה.

ועל סמך ראיות אלו אפשר ל' דדוקא נקט הפנ"י, שהיה אפשר מהרישא לטעות ולחשוב שמדובר בדין 'זכין' ולא מדין 'מחשבה'.

ד.

אך מצינו שוב פעם התייחסות מרבינו בנושא זה (בתשובות וביאורים) וכתבו שאף דדוחק לומר שכונת רש"י ותו"ס למעוטי מעשה עדיין יש להוכיח מדברי הרמב"ם (הלכות מעשה הקורבנות פ"ד הי"ב) שהבהמה



מתקדשת ע"י מחשבתו, ודייק ה"רשימות שיעורים" ממה שכתב שם
"גמר בליבו שזו עולה או שיביא עולה הרי זה חייב להביא" דלא
חילק בין התכוון לקדושת הגוף בין התכוון סה"כ להביא ומה שכתב
"חייב להביא" זהו משום נדר שהחויב חל על האדם.

וי"ל ע"פ שיטת רבינו דזהו סברתו של המקנה דמחשבה מועילה
לחויב שם על התרומה.



אכילה ושתייה ביום ההקזה

הת' לוי יצחק שיח' מונדשיין

תלמיד בישיבה

כותב הרמב"ם בספר המדע, הלכות דעות, פרק ד', הלכה י"ח: "יאכל וישתה ביום ההקזה פחות ממה שהוא רגיל". המדובר הוא אודות הקזת-דם, ופוסק הרמב"ם - ביום שאדם מקיז דם יאכל וישתה פחות מהרגילות שלו.

והנה, במסכת שבת, דף קכ"ט ע"א, מובאים סיפורים שונים על אמוראים שהרבו בסעודה: ר' יוחנן שתה עד שיצא מאוזניו ריח היין; רב נחמן שתה עד שהטחול שלו צף ביין; רב נחמן בר יצחק היה אומר לתלמידיו - ביום ההקזה אמרו לבני-ביתכם שרב נחמן מגיע לסעוד אצלינו כדי שירבו מאוד בסעודה; ועד שנאמר שם: "כל המקיל בסעודת הקזת דם מקילין לו מזונותיו מן השמים".

וצריך עיון: מהגמ' בשבת משמע שצריך וחובה להרבות בסעודה ביום הקזת-דם, ואילו הרמב"ם סובר שיאכל פחות ממה שהוא רגיל?!¹

לכאורה היה ניתן לתרץ בפשטות ע"פ דברי ה'הגהות מיימוניות' בהלכה זו וז"ל: "ענין אכילה יום הקזה תמצא ר"פ הנודר מן הירק ופ' בתרא דמעילה, ואיתא התם שאין לאכול דגים ועופות...", הרמב"ם פוסק ע"פ הנאמר שם ש"יאכל וישתה ביום ההקזה פחות ממה שהוא רגיל".

אך תירוץ זה אינו מספיק, שהרי עפ"ז הרמב"ם היה צריך לכתוב ש"לא יאכל ביום ההקזה דגים ועופות", איך למד הרמב"ם ע"פ הנאמר שם שצריך לאכול פחות מאכלים מהרגיל - ללא הפרש בין דגים ועופות לשאר מאכלים?

והנה, כותב ה'כסף משנה' בנוגע לדברי הרמב"ם באותה הלכה - שלא יקיז בימות החמה: "...ואין מדברים אלו קושיא על דברי רבינו, שרפואת והנהגת מלכות בבל שבה היו חכמי התלמוד משונה

1. ראה ג"כ ב'ספר המפתח' (נמצא בסוף משנה תורה 'הוצאת שבת פרנקל').



משאר ארצות". לכאורה ניתן לתרץ כך גם אצלינו שרפואת בבל שונה והרמב"ם לא הלך ע"פ רפואת בבל.

אך באמת השאלה חזקה יותר, שהרי הרמב"ם כותב בספר אהבה, הלכות ברכות, פרק ד', הלכה י"ב: "סעודת הקזת דם... שאדם קובע סעודתו על היין". משמע קצת מלשון הרמב"ם שמסכים עם כך שיש ענין של סעודה ביום הקזת-דם, ועד ש"אדם קובע סעודתו על היין", יוצא מכך שהרמב"ם סותר את דבריו בהלכות דעות - ש"יאכל וישתה ביום ההקזה פחות ממה שהוא רגיל".

וצריך עיון בכל זה, ואשמח לשמוע דעת המעיינים.



בדין יחס לעבד

הת' ישראל שיחי מושקוביץ
שליח בישיבה

א. הבאת דברי כ"ק ארמו"ר

בלקוטי שיחות (חלק ה' שיחה א' לפרשת ויגש) דן כ"ק ארמו"ר בארוכה בדינה של דינה בת יעקב שנישאה לאחיה שמעון¹ כיצד הותר לה להינשא לו - ומדוע משמיע זאת הכתוב.

ובהמשך השיחה בסעיף ג' מבאר הרבי כיצד נשא יעקב את בלהה וזלפה שהרי הן היו אחיות (וכמ"ש רש"י שהן היו גם בנותיו של לבן מפילגש) וא"כ כיצד נשא אותן יעקב אע"פ שהן היו אחיות?

ומבאר רבינו שבהיותן שפחות הן איבדו את הזהות שלהן וממילא את האחוה שהייתה להן אחת עם השניה וע"כ הן לא נחשבו לאחיות.

והנה, בסעיף ז' מרחיב הרבי בגדרו של דין עד וז"ל:

"דער ביאור אין דעם וועט קלאר ווערן. אז מען וועט פארשטיין דעם טעם פארוואס די קינדער פון אן עבד ווערן ניט פאררעכנט ווי זיינע אייגענע, לכא' זאל טאקע זיין אז דערפאר וואס אן עבד איז אינגאנצן קנוי לרבו. איז ניט שייך אז ער זאל פארמאגן עפעס אזאך וואס זאל הייסן אז די זאך איז זיינע [ביז אז אין מפרשים ווערט דערקלערט "אז מה שקנה עבד קנה רבו" מיינט ניט אז דער עבד איז קונה די זאך פאר זיך און דורך אים ווערט עס קנה לרבו. נאר אז מלכתחילה איז קונה לרבו] -

"אבער אזוי איז פאסיק צו זאגן לכא' בלויז בנוגע צו פארמעגנס אד"ג. זאכן אויף וועלכע עס לייגט זיך דער ענין פון 'קנה' בשעת ס'האנדלט זיך אבער וועגן קינדער האט מען דאך ניט צו טאן מיט זאכן וואס ווערן נקנה. נאר זיי זינען בטבע פארבונדן מיטן עצם מציאות פון די עלטערן. - טא פארוואס זאלן די קינדער פונעם עבד ניט באטראכט ווערן ווי זיינע קינדער?

1. על הפסוק בבני שמעון 'שאל בן הכנענית' מבאר רש"י - בן דינה שנבעלה לכנעני.



"האט מען דערפון א באוויז אז אזוי וויט איז אן עבד קנוי לרבו. און אזוי שטארק איז דער קנין ביז אז דער עבד איז כלל ניט קיין מציאות לעצמו. זיין גאנצער וועזן איז - רכוש פון דעם אדון. ובלשון הכתוב "כספו הוא". און דעריבער איז ניט שייך אז אן עבד צי א שפחה זאלן צו זייערע קינדער האבן א שייכות און א דין פון א פאטער צי א מוטער. ווארום דערמיט וואלטן זיי געווען א מציאות פאר זיך.

"אזוי ארום וועט ווערן פארשטאנדיק פארוואס בלהה זולפה האבן ניט געהאט קיין דין פון אחיות. אויך ניט מן האב וויל אלס קינדער פון א שפחה האבן זיי ניט געהאט קיין יחס משפחתי מו פאטער אדער מוטער זייער גאנצער מציאות איז געווען כספו של לבן און דערנאך - פון רחל ולאה".

[תרגום חופשי: הביאור בזה יובהר על ידי הבנת הסיבה לכך שילדיו של העבד אינם נחשבים לילדיו ממש, לכאורה אכן צריך להיות שמשום שהעבד קנוי לחלוטין לרבו לא ייתכן שיהיו לו נכסים משלו (עד אשר המפרשים מדייקים שבקביעה "מה שקנה עבד קנה רבו", אין הכוונה שהעבד קונה את הדבר לעצמו ועל ידי כך הוא נקנה לרבו, אלא שמלכתחילה קונה זאת הרב.

אך לכאורה מתאימה קביעה זו, רק לגבי נכסים וכדומה, שעליהם אפשר לומר "קנה".

ואילו כאשר מדובר על ילדים, הרי אין זה דבר שקונים אותו אלא הם קשורים בקשר טבעי לעצם מציאותם של הוריהם, ומדוע אין לילדיו של העבד נחשבים לילדים שלו?

זוהי הוכחה, שהעבד קנוי לרבו באופן כל כך מוחלט, ושהקנין כל כך חזק עד אשר העבד אינו מציאות בפני עצמו בכלל, וכל מהותו היא - רכושו של האדון, ובלשון הכתוב: "כספו הוא".

לפיכך לא ייתכן שעבד או שפחה יהיו קשורים לילדיהם וייחשבו לאב או לאם - כי על ידי כך הם היו נעשים למציאות בפני עצמה, כך יובן מדוע לא נחשבו בלהה וזלפה לאחיות, אף מן האב: כבנות שפחה לא היה להן שום קשר משפחתי לאב או לאם, כל מהותן הייתה כספו של לבן ולאחר מכן שלרחל ולאה. ע"כ.]



היינו, שבשעה שהעבד נקנה לאדון הוא הופך כביכול לחפץ של האדון, ובמילא מובן שאין לעבד זהות עצמית ולכן אין לו כלל איסור עריות והוא מותר בקרוביו.²

וע"פ זה ביאר רבינו (בסעיפים הבאים) מדוע היה מותר לשמעון לשאת את דינה אחותו כיוון שהשתעבדה לשכם וממילא היא הפכה כביכול לחפץ של שכם, אזי אין לה דין של אחות עם שמעון,

ואף ע"ג שהיא כבר לא הייתה שפחה שהרי שכם וחמור כבר נהרגו ע"י שמעון ולוי, כתב רבינו שמ"מ כיוון שכל ההסכמה של דינה לצאת מבית שכם הייתה משום ששמעון הבטיח לה שישאנה לכן לא חזרה לה האחוה שהייתה לה עם שמעון,

כלומר אפילו שדינה השתחררה וחזרה להיות אדם חופשי היא עדיין נשארה מותרת בשמעון כיוון שכל השחרור שלה היה על מנת כן.

וזהו מה שמדגיש הכתוב "שאול בן הכנענית" להשמיע לנו שדינה לא עברה על איסור בזה שהיא התחתנה עם שמעון מכיוון שבשעת הנישואין היא לא הייתה אחותו.

ובהמשך השיחה³ מבאר רבינו מהו אם כן גדרם של השבטים בני השפחות (שהרי להם כן יש יחס):

"ושאני בני הפילגשים אשר לאברהם" וכן ישמעאל, שהי' להם דין יורשים - כי אף שהיו בני שפחות לא היו (כספו) עבדים.

וכ"ה גם בנוגע לבני השפחות דיעקב, אשר "מזלזלין בבני השפחות לקרותן עבדים" הוא בכלל "דבתם רעה" (וישב לו, ב ובפרש"י) - אף שגם הכתוב קוראם כו"כ פעמים בני השפחות (ועד שאינם חשובים כמו בני לאה ורחל) - לא היו עבדים".

כלומר למרות שע"פ הנ"ל אין לעבד שום יחס כיון שהוא נחשב אך ורק לחפץ של אדונו.

2. וכפי שמוסיף בהע' שהסיבה שבנ"י היו אסורים בעריות במצרים הייתה רק מאחר שלא היו עבדים ממש, והשיעבוד שלהם לפרעה היה רק מס. ואילו הם היו עבדים ממש אכן לא היה להם איסור עריות.

3. שם הע' 55.



ומהאי טעמא בלהה וזילפה לא נחשבו אחיות (אפילו לא אחיות מהאב) כי כל היחוס הקודם שלהם בטל בשעה שהשתעבדו לרחל ולאחיה, מ"מ דין השבטים בני השפחות היה שונה והם אכן נחשבים לבניו של יעקב (וכמו"כ בבני הפילגשים אשר לאברהם).

ב. קושיות על השיחה

יש לעיין טובא בזה:

(א) מהו החילוק בין שאר העבדים דעלמא לבני השפחות ובני הפילגשים דאברהם שדווקא הם לא היו עבדים ממש (קניין כסף)?

ובפרט יוקשה לפי המתבאר לעיל בשיחה (סעיף ה) שמכיוון שלעבד אין מציאות עצמאית, והוא נחשב רק כקניין כסף אז גם בניו נחשבים רק כקניין כסף, וא"כ לכאורה גם הם אמורים להיחשב כעבדים ממש שאין להם יחוס. ומדוע מחשיבה אותם התורה כבנים של לאה ורחל?

(ב) ולאידך ניתן למצוא מקומות שבהם התורה מייחסת את בני השפחות לשפחות עצמן, כגון בפרשת ויגש "אלה בני בלהה שפחת רחל", "אלה בני זלפה", ולפי זה נמצא שבני השפחות הם לא רק קניין כסף והם משוייכים לשפחות עצמן?

(ג) ועוד ועיקר: מהו א"כ התירוץ בנוגע לדינה - איך הותרה לשמעון ע"י זה שהשתעבדה לשכם? הרי היא כבר השתחררה מבעלותו של שכם והיא כבר איננה קניין כסף ואיך הרצון שלה להישאר בביתו של שכם מפקיע ממנה את דין האחווה שיש לה עם שמעון ולהתירה עליו?

ג. חילוק בדא"פ בדין עבד והבאת ראי' לדבריו

ואולי י"ל הביאור בכ"ז:

דהנה הבעלות על עבד אינה בהכרח ענין ממוני (דהיינו זה שהעבד הוא קניין כסף הוא לא דין הכרחי בעבד) וכדאיתא במסכת קידושין (דף ו' ע"ב): "המוכר עבדו לעכו"ם יצא לחירות וצריך גט שחרור".



וכמ"ש רש"י שם - "להתירו בבת חורין", דהיינו שלמרות שכבר יצא לחירות ואינו קנין כסף של האדון, מ"מ שם האדון עליו ועדיין הוא נחשב לעבד ולכן צריך גט שחרור מאדונו כדי שיוכל לישא בת חורין.⁵

וכן מוכח מהטור (יו"ד סרס"ז ס' ס"ה) שכתב לגבי עבדים קטנים של גר שמת ואין לו יורשים, וז"ל:

"קטנים אין להם יד לזכות בעצמן, וכל הקודם בהם זכה, וכתב הרמ"ה: ואם לא זכה בהם שום אדם עד שגדלו אין להם תקנה, שבמיתת הגר לא פקע איסורא מינייהו שהרי כל הקודם בהם זכה, וכיון דבמיתת הגר לא פקע איסורא מינייהו, כי גדלו נמי בתר הכי אף על גב דפקע ממונא איסוריהו לא פקע, דבמאי פקע השתא, הא ליכא מיתת האדון דליפקע איסוריהו מינייהו".

כלומר - העבד קשור לאדון בשני רבדים, יש את הבעלות הממונית של האדון שמצידה העבד נחשב לקניין כסף של אדונו, ובנוסף לכך העבד קשור גם בעצם לאדון, וגם לאחר שתפקע ממנו העבדות הממונית והוא יחשב לבן חורין לכל דבר מכל מקום הוא עדיין ישאר באיסורו⁶ כיון שמעבר להפקעה הממונית הוא צריך היתר מיוחד (גט שחרור או מיתת האדון) כדי להפוך חזרה לבן חורין.

וכיוון שבנדוד לא היה לו היתר (כי במיתת האדון הוא היה עדיין קטן) אין לו תקנה לעולם לצאת מעבדותו למרות שבפועל הוא בן חורין לכל דבר.⁷

5. ועיין ג"כ דף ט"ז ע"א בתוס' ד"ה לימא ליה.

6. ואכן הב"י שם הקשה על הרמ"ה, שהרי אם פקע ממנו דין העבד שהיה בו ממילא היה צריך לפקוע גם האיסור שבו, ועי' דרישה על הטור שם שתירץ את קושיית הב"י שמה שהעבד קנה את עצמו זה מצד ההיתר של מיתת האדון אבל לולא ההיתר אע"ג שהבעלות של רבו תיפקע ממנו מ"מ הוא לא יקנה את עצמו (ועיין בט"ז לשו"ע שם שכתב גם ע"ז).

[ואו"ל שבוה גופא נחלקו הרמ"ה והב"י, האם מיתת האדון היא גדר מתיר ואז אע"ג שלא תישאר עליו הבעלות הממונית, מ"מ העבד באיסורו ישאר כיון שהוא בקטנותו לא קיבל את היתר המיוחד הזה, או שמיתת האדון היא הפקעת הבעלות ממנו. כי כל הבעלות של האדון על העבד היא בעלות ממונית ובמילא העבד מותר.]

7. ורא"י לזה אפ"ל מהא דאמרינן במסכת קידושין (יג, ב) "מיתת הבעל מנלן". ועי' קוב"ש סי' כ"ז שכתב שזהו הספק של הגמ' האם האיסור של האשה לבעלה



ועפ"ז שבבעלות האדון על העבד יש שני חלקים. אוי"ל שהאדון יכול להחליט שהוא משחרר את העבד מדין קנין כסף שיש לו, אע"פ שהוא ישאר בשיעבודו.

ויש להוכיח עוד מהא דאיבעיא במסכת קידושין (ו, ב): "האומר לעבדו אין לי עסק בך מהו... לגמרי קאמר ליה או למלאכה קאמר ליה". שמההו"א של הגמ' מוכח שהאדון יכול לומר לעבד "אין לי עסק בך" והעבד יהיה למעשה בן חורין אשר מעשה ידיו לעצמו, ומכל מקום עדיין יישאר עליו שעבוד האדון.

ואם כן מוכח גם מכאן שאע"ג שהעבד ישוחרר מבחינה ממונית הוא עדיין ישאר בעבדותו.

ד. חידוש גדר בקניין עבד ע"פ החילוק הנ"ל

ע"פ החילוק הנ"ל יוצא שקיימים שני אופנים בבעלות האדון בעבד, וכתוצאה מזה שני אופנים בשחרור עבד:

האופן הפשוט והרגיל הוא שהעבד בבעלות מוחלטת של האדון הכוללת את אישיותו של העבד וגם את כל כוחותיו (ואפילו כוח ההולדה שלו שייך לאדון וממילא גם הילדים שיולדו לו), והוא כעין חפץ של האדון⁸ ואין לו מציאות עצמאית, וכיוון שכך גם מעשה העבד משועבד לאדון שכל מעשה ידיו שייך לרבו, ומה שקנה עבד קנה רבו, וכשהאדון רוצה לשחררו הוא צריך לתת לו מציאות עצמאית חדשה דהיינו שהשחרור הוא 'מתיר' פעולה מיוחדת (ע"י גט או מיתת האדון) שבאמצעותה העבד נולד מחדש ומקבל זהות חדשה של 'בן חורין'.

והאופן השני הוא שהאדון משחרר את העבד מהשיעבוד שלו אליו. שלכן אין הוא מחויב יותר לעבוד את האדון. ומעשה ידיו יהיה לעצמו. אבל הזהות שלו לא השתנתה והוא לא נהיה בן חורין, ולכן עדיין חלים עליו כל איסורי התורה על עבד (כנ"ל שעדיין אסור לו להתחתן עם יהודייה בת חורין). דהיינו שע"פ אופן זה העבד לא קיבל את

הוא איסור שנמשך ובמיתת הבעל היא הותרה במילא או שמא האיסור שלה הוא איסור עולמי ומיתת הבעל היא כמו גדר מתיר (ועי' בספר משאת משה עמ' 18 שרצה לומר שגם באשה יש בעלות ממונית והשווה את דיניה לעבד).



'ההיתר' המיוחד שהופך אותו לבן חורין. ומכל מקום הוא נחשב קצת לבן חורין רק ביחס למעשה.

ועל פי חילוק זה שהוכחנו אולי י"ל בדא"פ בגדר עבד, שאמנם העבד שייך לחלוטין לאדונו,

אולם מ"מ האדון יכול לשחרר אותו בצורה חלקית. האדון יכול לבחור להפוך את העבד לקצת בן חורין. ואפילו אפשר שתהיה לו זהות ויחוס משל עצמו אולם עדיין לא תפקע ממנו לגמרי הבעלות של האדון.⁹ [כמו שהאדון יכול לשחרר את העבד למעשה ידיו ומ"מ שם העבדות יישאר עליו, כך הוא גם יכול להקנות לו איזו שהיא מציאות של בן חורין למרות שיישאר עליו החיובים (או חלק מהם) שיש לו כלפי אדונו].

ה. דינם של השפחות ובני השפחות ע"פ גדר

מחודש זה

ועל פי כל הנ"ל אפשר לומר בשיחה דידן:

דהנה בסעיף ה' שם מבאר רבינו שבני בלהה היו נחשבים בנייה של רחל (וכפי שאמרה¹⁰ רחל "ויתן לי בן") אע"פ שהם בני השפחות מ"מ התורה מייחסת אותם לרחל, ומה שהם לא נחשבים רק כקניין כספה, מבאר רבינו (שם הע' 40) וזלה"ק: "ימה שאמרה ויתן לי בן אף שהי' רק רכושה וקנין כספה - כי מכיוון שכל לידתו הייתה ע"י אמירתה ונתינתה (ויצא ל, גיד) נחשב הוא כבנה (אלא שמובו, שבאם הי' נחשב לבנה של בלהה, אין שייך שתאמר רחל ויתן לי בן, אף שכל לידתו הייתה על ידה)".

והכוונה בזה אאפ"ל, שבעצם בלהה נחשבה אכן לקניין כספה של רחל, ומובן ממילא שגם הבנים שנולדו לה היו אמורים להיחשב לקנין כספה, אלמלא העובדה שרחל נתנה לה יחס של אשה בזה שהיא ביקשה מיעקב אבינו לשאת אותה, דהיינו שרחל בבקשתה

9. ואולי יש להוכיח מדברי רבינו שם (הובאו לעיל), שלבני" במצרים היה איסור עריות 'כיון שהשיעבוד היה רק בגדר מס'.

כלומר - ההתחייבות שלהם לפרעה הייתה רק כלפי מעשה ידיהם, כיון שכאו"א היה חייב להביא את מכסת הלכנים הקצובה. אבל הם עצמם לא נחשבו לעבדים גמורים שכל מציאותם שייכת לאדון. ואעפ"כ התורה קוראת להם עבדים.



מיעקב כביכול נתנה לה בחזרה את כוח ההולדה שלה, אשר על כן בני השפחות נקראים על שמן "בני זלפה" ו"בני בלהה", כלומר רחל ולאה נתנו לשפחותיהן מציאות עצמאית (חלקית) אפילו שנשארו שפחות. ומצד מציאות זו בניהן נקראים על שמן.

אולם למרות זאת בני בלהה נקראים בניה של רחל⁹ מכיוון שכל לידתן הייתה ע"י "אמירתה ונתינתה", כלומר למרות שרחל נתנה לשפחה זהות עצמאית. ועד כדי כך שבניה היו מיוחסים לה, מ"מ הם מיוחסים גם לרחל כי כל הסיבה שרחל השיאה את בלהה ליעקב הייתה בכדי שהילדים שיוולדו לה יקראו על שמה - וכאומרה "ואבנה גם אנוכי"¹¹.

וע"פ הנ"ל אתי שפיר שהרי האדון יכול לבחור להעניק לעבד חירות חלקית כך שהוא כן יחשב לאדם עצמאי למרות שעדיין לא פקע ממנו שיעבוד האדון. וגם בנדו"ד נאמר שבלהה וזלפה היו שפחות בצורה חלקית כך שאף שילדיהן התייחסו אליהן מ"מ הם מיוחסים גם (ובעיקר) לגברותיהן¹².

ו. ביאור עניין דינה בת יעקב

אולם בנוגע לדינה בת יעקב, הנה ברגע שנשתעבדה לשכם היא איבדה את כל הזהות שלה וממילא מובן שהיא הותרה לשמעון אחיה, ובמיתת שכם היא אמנם השתחררה משיעבודה (שקנתה לעצמה את מעשה ידיה וכו') אולם היא לא הותרה משפחותה. כיון שדינה הייתה קטנה באותה עת¹³ ולא היה לה יד לזכות בעצמה (כדלעיל ג' בדברי הטור).

11. בראשית ל, ג.

12. אולם בנוגע לשפחות עצמן, הרי גם לאחרי שנישאו ליעקב הן לא שוחררו לגמרי משעבודן, וכדמוכח מהע' 54 שם, והוכיח זאת מכמה מקומות: ויצא ל, ז. וישלח לב, כג. ועיי"ש הע' 46 והע' 54 ובשוה"ג שם. ומ"מ בניהן כן נחשבים לבניהן של הגבירות וזאת כיון שהגבירות עצמן התייחסו אליהם ככאלה (וכדאמרינן לעיל בביאור מה שכל לידתו הייתה ע"י אמירתה ונתינתה).

ולמעיר שבאמת לבני השפחות אין את אותו היחס שיש לבני הגבירות (וראה הערה 55 שם).

13. שהרי שמעון ולוי היו אז בגיל מצוות. (עיי' בראשית ל"ד כ"ה ומד"ר על הפסוק ובמפרשי התורה שם. ועיי' בלקו"ש ח"ה עמ' 150) ודינה הייתה קטנה מהם בכו"כ שנים.



וכיון שדינה לא רצתה לצאת מבית שכם א"כ תנשא לשמעון, היא בעצם מנעה מעצמה מלקבל את הזהות שלה כבת חורין, ולכן היא נשארה מותרת בשמעון.

ובנישואיה לשמעון שוב לא חזרה להם האחווה כיון שכל הסכמתה לצאת משיעבוד שכם הייתה ע"מ שישאנה, ואע"ג שדינה הייתה קטנה באותה עת 12 וא"כ לכאורה היא לא יכלה למנוע את החזקה שהחזיקו בה שמעון ולוי, שהרי קטן זוכים בו בעל כורחו (וכנ"ל ג') וא"כ רצונה של דינה לא יכל למנוע משמעון ולוי להפוך אותה לבת חורין ולהקנות לה מציאות עצמית, מ"מ צריך לומר ששמעון ולוי עצמם הם שנתנו לה את היחס הזה, כיון שבשעה שהחזיקו בה הם התרצו לה וקנו אותה ע"מ ששמעון ישאנה - זה גרם שאכן דינה הותרה להם.

במילים פשוטות - דינה מעולם לא השתחררה משיעבודה והפכה לבת חורין ונישואיה לשמעון היו בעצם חלף תחת שיעבודה לשכם. וכיון שכך מובן שלדינה לא הייתה כלל אחווה עם שמעון גם לאחר שחרורה. שהרי כל השחרור שלה היה ע"מ שתנשא לשמעון.

וא"כ א"ש שסיבת היותה של דינה מותרת לשמעון היא בגלל סירובה לצאת מבית שכם.

ולזה התכון הפסוק "שאל בן הכנענית" להשמיענו שדינה הייתה ככנענית לשמעון ובטלה האחווה שהייתה ביניהם.

ז. סיכום הדברים

ואם נכונים הדברים - אתי שפיר כל השאלות הנ"ל:

בני השפחות נקראו על שם אימם אע"פ שהם גם מיוחסים לגבירות, כאמור, שע"י הנתינה של לאה ורחל הם נתנו מציאות עצמאית לבלהה וזלפה, ומצד שני נקראו על שם לאה ורחל כי הם הרי לא שחררו את השפחות לגמרי כנ"ל.

[ומה שבין בלהה וזלפה עצמן לא הייתה אחווה, י"ל שלבן לא נתן להם יחס שהרי הן היו בנותיו מפילגש ולכן נשארו כחפצים של לבן.]

ובנוגע לדינה, ביטול מציאותה שהיה אצל שכם המשיך הלאה בנישואין שלה לשמעון כיון שע"מ זה שמעון זכה בה ולכן הייתה מותרת לו.



ובנוגע לישמעאל (ובני הפילגשים אשר לאברהם) יובן ג"כ מה שהוא מיוחס לאברהם מפני שאברהם התייחס אליו כבן, ולכן הגם שהוא מיוחס להגר מ"מ מצד אברהם גם הוא יורש, כיוון שמצד אברהם להגר היה גם יחס של אישה, (ואפי' מבחי' שרה¹⁴ משמע קצת שהיא נחשבת לאשה), אולם כיון¹⁵ ששרה התייחסה אליה כשפחה, שהרי גם לאחרי נישואיה לאברהם שרה מבקשת - "גרש את האמה הזאת ואת בנה". ולכן מצדה הוא לא יותר מעבד רגיל שהוא נחשב כרכוש של אדונו.

14. בראשית ט"ז, ב.

15. ועיין לקו"ש חט"ו פרשת חיי שרה.



ביאור החילוק בין פסול דמחובר לשמה

ה' שמשון שיח' פישר

תלמיד בישיבה

א. מחלוקת רש"י ותוס'

איתא בריש מסכת גיטין: "מתני': המביא גט ממדה"י צריך שיאמר בפנו"נ". ובגמ': "מ"ט רבה אמר לפי שאין בקי אין לשמה". ובדף ג' ע"א הקשו: "ולרבה דאמר לפי שאין בקי אין לשמה מאן האי תנא דבעי כתיבה לשמה ובעי חתימה לשמה אי ר"מ חתימה בעי כתיבה לא בעי דתנן וכו'", ובהמשך הגמ' שם: "ואלא ר"מ היא וכי לא בעי ר"מ כתיבה לשמה מדאורייתא מדרבנן בעי".

וכתבו התוס' וז"ל: "ופסיל בדיעבד דבע"א לא מתוקמא מתני' כוותי' כדפי' לעיל³ (כיון דדיעבד כשר לא היו מתקנין לומר בפ"נ) וא"ת ומ"ש ממחובר דאמרינן לעיל⁴ אין כותבין לכתחילה אבל בדיעבד כשר אפי' מדרבנן דמדאורייתא אין חילוק בין לכתחילה לדדיעבד וי"ל דהשתא מוקי ההיא מתני' דמחובר כר"א וחתמו אתורף קאי". כלומר - הא דלר"מ צ"ל חתימה לשמה מדרבנן אין הכוונה שבדיעבד כשר (כבג' גיטין פסולין דלעיל⁵) אלא אף בדיעבד פסול דאל"כ א"א להעמיד את ר"מ כמתניתין כ"א בדיעבד כשר לא מסתבר שרק בשביל לעשות באופן של לכתחילה תיקנו בפ"נ (ובפרט לר"מ שאם לא אמר בפ"נ הולד ממזר) ומקשה מה החילוק בין מחובר ללשמה שבמחובר בדיעבד כשר ובלשמה אף בדיעבד פסול לר"מ? ומתרץ שאכן לר"מ גם במחובר

1. דף ב.

2. ד"ה וכי לא בעי ר"מ.

3. בד"ה דתנן.

4. בהמובא ריש סוגיין דהכא ולקמן כא:

5. סוגיין וראה גם לקמן יז:



אין חילוק ומ"ש במתני' דמחובר - במסקנת הגמ' מעמידים משנה זו לשי' ר"א (כדעת ר"י ושמואל).

והנה נחלקו תוס' ורש"י⁶ (והפנ"י⁷) רש"י סובר שלר"מ עצמו צריך רא' שלא מצריך כתיבה לשמה והראי' לכך מהמשנה ולתוס' אין צריך רא' לזה אלא זה ברור ממילא מזה שסובר שכתב היינו וחתם.

ועפי"ז קשה שהרי הסיבה שתוס' יכול להעמיד למסקנא כר"א זהו מכיוון שסובר שבשביל להוכיח שר"מ סובר שכתיבה לא בעי לשמה לא צריך את המשנה, אך לפי רש"י והפנ"י לכאורה אינו מובן שהרי חייבים להעמיד את המשנה כר"מ מכיון שס"ל שאחרת לא יודעים שר"מ לא מצריך כתיבה לשמה וא"כ הדרא קושיית התוס' - ומה החילוק לשיטתו בין פסול דלשמה למחובר?

ב. הלשיטתי' בזה והצ"ע

ותירץ ב'שערי יהודה' להר"י עבער⁸ דלפי רש"י (וצ"ל דגם לפנ"י) שסובר שהחשש של לשמה הוא חשש (ולא לעז בעלמא כתוס') ומשו"ה תקנו לומר בפ"נ למרות שבדיעבד אם כתבו שלא לשמה כשר.

ולכאורה י"ל בפשטות יותר דהפנ"י⁹ עצמו כתב¹⁰ דלשמה שכיח טפי ממחובר וא"כ מובן בפשטות טעם החילוק דבלשמה פסול אפי' בדיעבד. וק"ל.

6. ממשמעות ד"ה חתימה.

7. בד"ה דתנן.

8. סי' ג' בד"ה ובזה ית'.

9. ואף ששישנה קושייתו על רש"י, מ"מ הו"ל לתרץ שיטתו בקל כהפנ"י ומה דחיקא לי' לתרץ הכי.

10. בסוד"ה הנ"ל.



ביטול הע"ז של מצרים

הנ"ל

נאמר בפרשת שמות¹ בקשר להחבאת משה מפני המצרים: "ותשם בסוף על שפת היאור". ותרגם אונקלוס: "כיף נהרא" - לא על הנהר עצמו אלא על שפת הנהר.

שואל כ"ק אדמו"ר², שלכאורה בהמשך הפרשה כתוב שבתיה בת פרעה משתה את משה ממי היאור ממש ("כי מן המים משיתיהו") וא"כ כיצד תירגם אונקלוס "שפת היאור" כפשוטו?

ומביא את דברי הראגאטשאווער³ שאכן אמו של משה לא הניחה את התיבה ממש בתוך היאור אלא בסמוך ליאור⁴ ורק אחרי שבתו של פרעה ירדה ליאור וביטלה את הע"ז "...באתה התבה בתוך היאור".

מיד לאחר מכן באות ב' כותב שכל הענינים בתורה מדויקים וכן בפרשתינו שהובאו שני ענינים שנפעלו ע"י השלכת משה ליאור, שקשורים זב"ז: א. ביטול הע"ז של נילוס. ב. ביטול הגזרה של "כל הבן...". כלומר שמי שביטל את הע"ז של מצרים ("מנמל געווען די ע"ז") הוא משה, ולא כדלעיל שמשמע שדווקא בת פרעה ביטלה זאת בהיכנסה ליאור ולכן יכלה התיבה להיכנס ליאור?⁵

וכן בהמשך השיחה מובא הקשר בין שני הענינים ופעולתם ע"י משה, ודוקא עי"ז שמשה הושלך עד ליאור שמסמל את עיקר הגלות - זה מה שהיווה נתינת כוח להילחם בע"ז של נילוס: "די גזירה היאורה תשליכוהו" איז פארבונדן מיט דעם וואס דער יאור איז דער ע"ז פון מצרים, און דורך דעם וואס משה...נולד און נמשך געווארן...

1. ב, ג.

2. לקו"ש חט"ז שמות ב'.

3. צפע"נ עה"ת שם.

4. על אף שיש דין ש"מי שנתחייב מיתה (ש)מותר לברוח לבית עבודת כוכבים ולהציל את עצמו" (טושו"ע שם סו"ס קנ"ז), אולי ס"ל כהדעות שאסור (ב"ח וט"ז שם) או שהוא בדוגמת "שעת הגזרה (שאסור)".

5. חילוק נוסף בין ב' החלקים בשיחה - אם משה יכל להכנס ליאור גם קודם שבת פרעה נכנסה או לא.



אינעם יאור - האט ער געגעבן דעם כוח צו מלחמה האבן געגען די ע"ז פון נילוס...?"

על המשך תוכן השיחה אפשר לומר בדרך אפשר, שמשה לא ביטל את הע"ז אלא נכנס אליה באופן שלא הושפע ממנה כלל ולכן הייתה לו האפשרות להשפיע לבנ"י את הכוח של "מאמינים בני מאמינים" בפנימיות⁶ - שתאיר אצלם האמונה בה'.

אבל עדיין יוקשה הלשון⁷ "דער ביטול הע"ז פון נילוס" - והרי אמרנו שלא משה ביטל⁸ את הע"ז של מצרים כ"א בת פרעה? וצ"ע⁹.

6. ראה בתוך השיחה סוף אות ו'.

7. ס"ב.

8. בנוגע להמשכת האמונה בפנימיות בבנ"י כתוב בגוף השיחה (אמצע אות ו') "און מיט דעם האבן זיי זיך קעגנגעשטעלט די גזירה פון פרעה" (-תרגום חופשי: ובזה הם התנגדו (עמדו מנגד) לגזירת פרעה) ולא ביטול הע"ז עצמה.

9. ואוי"ל (בדוחק עכ"פ) שבזכות זה שמשה לא נכנס ליאור ולא הושפע מהע"ז של מצרים פעל על בת פרעה שתבטל את הע"ז - ובעצם הביטול נגרם על ידו - אבל קשה לומר כן דלא מצינו כן בשום דוכתא.



כי יקח איש ולא כי תקח אישה לאיש

הת' יוסף יצחק שיח' קוט

תלמיד בשיבה

שנינו במסכת קידושין דף ד' ע"ב: מהי סיבת הייתור "כי יקח איש", הו"א שהאישה יכולה לתת כסף ולקדש את הבעל ולא רק הבעל הוא המקדש, קמ"ל "כי יקח" ולא כי תקח, הבעל הוא המקדש ולא האישה. מפרש רש"י ד"ה היכא דיהבה: "כסף וקדשתו דאמרה ליה התקדש לי". ובר"ה ליהו קידושין: "דכיון דאשמועי' דכסף עביד אישות מה לי כסף דידיה מה לי כסף דידה להכי הדר תנא קרא זימנא אחריתי בהדיא כי יקח איש ולא כי תקח אישה לאיש".

מקשה הפני יהושע על רש"י: "תימה - דלא אשכחן כי האי גוונא בכל הקנינים", בכל הקנינים הקונה נותן למקנה ולא להפך, וכן בעיננו - האישה מקנית את עצמה והאיש הוא הקונה, וא"כ מה הו"א שהאישה תיתן את הכסף?

ולהוסיף: דזה ודאי דלא ניתן לומר שהאישה היא הקונה והיא המקדשת את הבעל - דאין שום סברא לומר כן, כדמוכח מכו"כ מקומות במסכתין דהבעל הוא הקונה (כן הקשו באחרונים). ולהוסיף דכמו"כ קשה לומר דהו"א שגם האישה תקנה - שלא מצינו דבר שנקנים אחד לשני באופן דו-צדדי. וא"כ ע"כ שהבעל הוא הקונה, ומדוע שהאישה תיתן את הכסף?

והנה, על שאלה זו תירץ המקנה: רש"י מסביר שבהו"א חשבנו שזה לא קנין כסף, אין כאן קונה ומקנה אלא 'התחייבות הדדית' בין הבעל והאישה, וא"כ גם האישה יכולה לתת את הכסף, שהרי - "כשם שהיא מקודשת לו כך הוא מקודש לה".

ולכאורה דרוש ביאור, שהרי תירוץ זה מסתדר אמנם לפי תוס' ר"י הזקן (ד"ה ויצאה חנם) שכותב: "דאי איהי יהבה לדידיה הווי קידושי ת"ל כי יקח איש, שהאיש לוקח ונותן כסף", מלשונו משמע שהלימוד מהפסוק הוא שהבעל עושה קנין - "לוקח ונותן" - ולא שיש כאן



התחייבות הדדית בין האיש והאישה, אך בלשונו של רש"י זה לא מסתדר, שכותב: "להכי הדר תנא זימנא אחריתי בהדיא כי יקח איש ולא כי תקח אישה לאיש", רש"י אינו מסביר שקמ"ל שזה קנין, רש"י מסביר שקמ"ל שאין האישה יכולה לקדש את האיש.

והנה, שערי-יהודה¹ נחלק על האחרונים דלעיל וביאר דבאמת לא הייתה סברא לומר שזה לא קנין, אלא הסברא הייתה שגם אם זה קנין מדוע שהאישה לא תוכל לקדש את הבעל? ועל הקושיא דאיך יתכן שגם האיש יכול לקנות את האישה וגם האישה יכולה לקנות את האיש מתרץ השערי-יהודה שלשיטת רש"י היו בגמ' ב' הו"א: (א) שרק האישה תקנה ולא הבעל. (ב) שרק האיש יקנה אבל היא יכולה לתת את הכסף משום שכסף עביד אישות. ולפי דבריו הכל אתי שפיר שאכן ההו"א שהיא שגם האישה תקדש או שלפחות תיתן הכסף, וע"ז קמ"ל כי יקח ולא כי תקח.

1. להרה"ג ר' יהודה עבער הי"ד, ראש-ישיבה ב'תומכי-תמימים' - חרקוב, פאלטאווא, נעוועל, ווילנא, ווארשא וואטוואצק. נרצח על קידוש השם בחודש כסלו תש"ב יחד עם ב"ב, הי"ד.



ביאור הכף החיים ע"פ דברי רבינו

הת' דובער שיח' קופמן

הת' משה חיים שיח' שסטק

תלמידים בישיבה

איתא בגמ' מנחות (לו ע"ב): "רבי עקיבא אומר יכול יניח אדם תפילין בשבתות וימים טובים? ת"ל "והיה לאות על ירך ולטוטפות בין עיניך" מי שצריכין לאות יצאו שבתות וי"ט שהן גופן אות".

כותב רש"י במסכת עירובין דף צו ע"א בד"ה 'מי שצריכין אות': "ימים שישאל צריכין להעמיד את עצמן להכיר שהם מחזיקים בתורתו של הקב"ה יצאו שבתות וי"ט שהן עצמם אות בין הקב"ה לישראל דכתיב (שמות ל"א) כי אות היא ביני ובינכם".

וכן מובא בירושלמי מסכת ברכות דף יד ע"ב. וכן ב'ערוך השלחן' ס' לא. ומשמע מכל המקומות הנ"ל שצריך אות אחת שהיא שבת ולא צריך עוד.

והנה, לאור הנאמר לעיל צ"ע בדברי המהרש"א במסכת ברכות דף י"א ע"ב, בד"ה כל הקורא ק"ש וכו' וז"ל: "...ג' מצוות נתן לנו הקב"ה לישראל אות ועדות לנו שאנחנו עמו והן - שבת, ומילה ותפילין... וע"פ שניים עדים יקום דבר וע"כ בשבת לא בעי תפילין דאיכא שני עדים שבת ומילה אבל בחול בעי שני עדים דהיינו מילה ותפילין...". משמע מדברי המהרש"א שצריך שני אותות ולא סגי באות אחת, ולכאורה זה סותר למקורות הנ"ל שמשמע מהם שמספיק אות אחת? וי"ל הביאור בזה - שבגמ' מדובר באדם מהול ובשבילו מספיק שבת שהיא האות הנוספת למילה.

אך יש לעיין לאור הדברים הנ"ל, מה עושה אדם שאינו שומר שבת - האם יצטרך להניח תפילין כדי שהיו שני אותות - ברית מילה ותפילין?

ומבאר ה'ביאור הלכה' שאין-הכי-נמי שבאמת אדם שאינו שומר שבת צריך להניח תפילין בשבת.



ה'כף החיים'¹ מביא את שיטת הסמ"ג - שאין להניח תפילין בשבת מפני שהם עצמם אות, וז"ל: "מפני שבלא תפילין יש לו שני עדים שהן אות המילה ואות השבת... ערל שמתו אחיו מחמת מילה ולא נימול לא יניח תפילין".

ולכאורה ישנה סתירה מיניה וביה בדברי ה'כף החיים' - הרי שיטתו היא שצריך שני אותות שהן שבת ומילה, וא"כ מדוע אדם שהוא ערל לא יניח תפילין בשבת, הרי לא יהיו לו שני אותות?

ויש לתרץ כל זה ע"פ דברי רבינו בלקו"ש חלק ל' שיחת פרשת לך-לך ג', שמסביר וז"ל: "גם איש ישראל שאינו יכול לקיים מצוות מילה בפועל (מפני שאחיו מתו מחמת מילה וכיו"ב) נקרא מהול... ויש לו בעצם את העניין הכללי במילה - ברית בין ישראל והקב"ה - זאת בריתי ביני ובינכם - שברית מילה שייכת לעצם קדושת ישראל"².

וכך ניתן בעצם לתרץ את השאלה הנ"ל על 'כף החיים', שזה שאדם ערל (במקרה שמתו אחיו) אינו צריך להניח תפילין הוא מכיוון שזה שלא עשה ברית זה בעצם האות ובמקרה זה כך הוא מקיים את הברית בין הקב"ה לישראל. וק"ל.

1. סי' ל"א.

2. וה"ה לענין חילול שבת מפני פיקוח נפש, מסביר רבינו בלקו"ש חכ"ז פר' אחרי ג' - שבעצם כשאדם מחלל שבת מפני פיקוח נפש, כך בעצם הוא שומר שבת וכך הוא מקיים את האות ביני וביניכם.



מיקומו של כלל הרמב"ם בפטור נשים במצוות

הת' לוי יצחק שיחי' קורין
שליח בישיבה

א.

בסוף הלכות עבודה זרה (פרק יב) מביא הרמב"ם את האיסור להקיף את פאת הראש כדרך שעושין כמרי עבודה זרה. וממשיך שם שכל האיסור הוא לגברים אבל נשים אינם בכל תקיף, וז"ל הרמב"ם: "האשה שגלחה פאת ראש האיש, או שנתגלחה פטורה, שנאמר "לא תקפו, פאת ראשכם, ולא תשחית, את פאת זקנך" (ויקרא יט.כז): כל שישנו בכל תשחית, ישנו בכל תקיף, ואשה אינה בכל תשחית, לפי שאין לה זקן".

ולאחר שמדבר על מצווה שנשים פטורות בה מביא הרמב"ם כלל בנוגע לכל המצוות, וז"ל: "כל מצוות לא תעשה שבתורה אחד אנשים ואחד נשים, חיבין: חוץ מכל תקיף, וכל תשחית, וכל יטמא כוהן למתים. וכל מצות עשה שהיא מזמן לזמן, ואינה תדירה נשים פטורות: חוץ מקדוש היום, ואכילת מצה בלילי הפסח, ואכילת הפסח ושחיטתו, והקהל, ושמחה שהנשים חיבות".

והנה, לכאורה הסיבה שהרמב"ם מביא את הכלל הזה דווקא כאן, היא משום שהוא מחפש את ההזדמנות הראשונה שמדברים על חיוב או פטור נשים במצוות ושם מביא את הכלל.

אך לכאורה קצת קשה, הרי בהלכות הקודמות של הרמב"ם הייתה כבר מצווה שנשים פטורות ממנה - מצוות לימוד תורה, ובלשונו של הרמב"ם בפתיחת הלכות ת"ת: "נשים ועבדים, פטורים מתלמוד תורה". וא"כ קשה, מדוע הרמב"ם לא מביא שם את הכללים לגבי חיוב המצוות בנשים, ומחכה עם הכלל הזה עד להלכות עבודה זרה?

1. כדרכו של הרמב"ם בריבוי מקומות להביא כלל כדי שלא יצטרך להסביר בהמשך, וראה הלכות אישות פרק ב', ו' ועוד.



ב.

והנה, לכאורה היה ניתן לתרץ בפשטות שכיוון שהפטור של נשים ממצוות תלמוד תורה הוא לא מהסיבות הרגילות - מצוות עשה שהזמן גרמא וכדו' (שהרי כיוון שתלמוד תורה היא מצוות עשה שאין הזמן גרמא, נשים אמורות להיות חייבות. אלולא לימוד מיוחד מהפסוק "ולמדתם אותם" שפטר אותם מלימוד תורה), לכן מעדיף הרמב"ם לחכות עם הכלל כאן ולהזכיר אותו במקום פטור רגיל של נשים.

אך אין לתרץ כך כיון שגם כאן בהלכות עבודה זרה זה לא פטור רגיל, כי זו מצוות לא תעשה ונשים אמורות להיות חייבות, ורק לימוד מיוחד פוטר אותן, ואם כן מדוע מביא זאת כאן, ממה נפשך - אם הרמב"ם לא מחפש מקרה של פטור רגיל, שיכתוב זאת כבר בהלכות תלמוד תורה, ואם לא רוצה לכתוב במקרה של פטור שאינו רגיל שיחכה להלכות קריאת שמע, ששם זו מצוות עשה שהזמן ג' ולכן נשים פטורות, שזהו פטור רגיל - ושם יביא את הכלל.

ג.

ואולי אפשר לנסות לבאר בזה בהקדים קושיית הלחם משנה על ההלכה שלנו. הרמב"ם מתייחס למצוות לא תעשה, ולמצוות עשה שהזמן ג', ואילו למצוות עשה שאין הזמן ג' הרמב"ם כלל לא מתייחס. שואל על כך הלחם משנה וז"ל: "עוד אמרו שם בגמרא וכל מ"ע שאין הזמן גרמא נשים חייבות ולא כתבו כאן רבינו ולא ידעתי למה אולי ביארו במקום אחר". ועכ"פ אנחנו רואים הדגשה בדברי הרמב"ם שלא לדבר על מצוות עשה שאין הזמן ג'.

אמנם אין לנו בזה ביאור לשאלתו של הלחם משנה, אבל מ"מ אנחנו רואים מדיוק לשונו שלכאורה נקט כך בדווקא.

ועפ"ז אולי אפשר לומר שלכן הרמב"ם מעדיף שלא להזכיר את הכלל ש"כל מצוות לא עשה שבתורה אחד אנשים ואחד נשים חייבין חוץ מבל תקיף..." בהלכות תלמוד תורה, משום שאז, כיוון שמצוות תלמוד תורה היא מצוות עשה שאין הזמן ג', היה צריך להזכיר בכלל גם את זה שכל מצוות עשה שהזמן ג' יהיה חייב חוץ מתלמוד תורה שהרי כתוב בו וכו'.



וכמו שאנו רואים בקושיית הלחם משנה שבכוונה הרמב"ם לא רוצה להזכיר את הפרט הזה.

אך תירוץ זה אינו מספיק: א. הא גופא טעמא בעי, מדוע אכן הרמב"ם לא רוצה לדבר על זה, ב. קשה בלי להבין את הסיבה לכך שהרמב"ם לא מתייחס לזה, ללמוד מזה לעוד עניין ולתרץ ע"י זה קושייה נוספת.

ד.

ואולי יש לתרץ באופן אחר שהרמב"ם בכוונה לא כותב זאת בהלכות קריאת שמע משום שמחפש להביא זאת דווקא במקום שיש בו חידוש מיוחד, ולא במקום שזה פטור רגיל. ובזה גופא לכאורה בהלכות עבודה זרה יותר מחדש שנשים פטורות מאשר בלימוד תורה.

אמנם גם תלמוד תורה זה חידוש, אך פטור של מצוות עשה אנחנו כבר מכירים, אמנם זוהי מצוות עשה שהזמ"ג, אך בכ"ז מצוות עשה, ופטור של מצוות לא תעשה זהו לכאורה חידוש יותר גדול.

אך קשה לומר כן, שהרי לכאורה עדיין הרמב"ם היה צריך לדבר על זה בפעם הראשונה שזה מוזכר, ולא מצינו שמחכה לומר זאת במקרה של חידוש, וגם אם כן, הרי גם תלמוד תורה זה חידוש, ולמה מחכה ואומר את הכלל רק בהלכות עבודה זרה.

ה.

ואולי יש לומר שישנו הבדל מהותי בין הפטור של האשה ממצוות תלמוד תורה, לבין הפטור ממצוות כל תקיף:

בהלכות תלמוד תורה האשה אכן פטורה מהמצווה - אך לגמרי לא מושללת מהמצווה, ואדרבה אם תעזור לבעלה ללמוד או תלמד בעצמה, לא זו בלבד שיש בזה עניין, מקבלת אפילו שכר על כך.

משא"כ בהלכות עבודה זרה, גם אם האשה תקבל על עצמה שלא להקיף את פאת ראשה, אין לנו בזה עניין כלל.

ובמילא נמצא כי זו המצווה הראשונה שבאמת אין לאשה שום שייכות אליה כי אין לה את העניין של כל תקיף.



1.

יש להוסיף בהקשר והשייכות של נשים למצוות לימוד תורה על פי שיחת כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חלק י"ד פרשת עקב שיחה ב'.

הרבי מביא את דברי אדמו"ר הזקן בשולחנו: "אשה אינה במצוות לימוד תורה... ומ"מ אם היא עוזרת לבנה או לבעלה בגופה ומאדה שעסוק בתורה, חולקת שכר עמהם ושכרה גדול מאחר שהם מצווים ועושים על ידה", ובסוף הסעיף מוסיף "ומכל מקום גם הנשים חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן לידע אותן כו".

ושואל הרבי מדוע הדבר הראשון שאדמו"ר הזקן מביא כאפשרות של נשים להיות חלק ממצוות ת"ת הוא העזרה לבעל ולבן, לכאורה יש לה גם את החובה שלה ללמוד תורה בהלכות הצריכות, וזוה מודגש יותר חלקה במצוות ת"ת.

ומבאר שם שהלימוד לידע את המעשה אשר יעשון (וכן כפי שמדגיש הרבי רבות - לימוד פנימיות התורה), הגם שהוא לימוד תורה הנה עיקרו הוא פרט במעשה המצווה שעליה נלמד ולא ענין של לימוד תורה כשלעצמו, אך על ידי עזרה לבעל ולבן יש לאשה חלק ממש במצוות תלמוד תורה.

ועכ"פ, יוצא מכל הנ"ל שלנשים יש שייכות חזקה מאד ללימוד התורה, ולא רק כדי לידע את המעשה אשר יעשון, אלא ממש לימוד תורה.

ואולי לכן הרמב"ם למרות שמזכיר שפטורות מתלמוד תורה, לא רצה לומר במצווה זו את הכלל לגבי פטור נשים במצוות, והעדיף לחכות להלכות עבודה זרה, וכמ"ש לעיל.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



חיוב עציץ נקוב בתרומות ומעשרות

הת' מנחם מענדל הלוי שיח' קליין

תלמיד בישיבה

א.

איתא במסכת גיטין¹: "תנן עפר חוץ לארץ הבא בספינה לארץ חייב במעשר ובשביעית", כלומר - דיני מעשרות ושביעית חלים לא רק על קרקע של א"י - אלא אף על עפר שהובא מחו"ל, שכיוון שהוא בא"י נחשב כקרקע א"י לכל עניין. וכן בעציץ שנקוב בתחתיתו ויונק דרך אותו הנקב - נחשב כקרקע בגלל אותו נקב².

והנה יש לעיין מה דינו של עציץ נקוב מא"י שהובא לחו"ל - האם דינו כעציץ נקוב רגיל - שהיכן שהונח נחשב כחלק מהקרקע של אותו מקום וממילא יפטר ממעשרות וכו' - או שעניין זה שעציץ נקוב דינו כמקומו נאמר דווקא לחומרא כלומר כאשר מביאים עציץ מחו"ל (שע"ע היה פטור ממעשרות) לא"י מתחייב במעשרות. ולא לקולא - שכאשר עציץ מא"י (שע"ע היה חייב במעשרות) ויוצא לחו"ל לא יפטר ממעשרות, ודינו יהיה כעפר א"י.

ב.

והנה לכאורה י"ל שזה תלוי בחקירת ה"אפיקי ים"³ אם הדין של עציץ נקוב הוא בגלל שיונק מן הקרקע או שמא נחשב כמחובר לקרקע.

שאם אומרים שזה בגלל שיונק מקרקע של ארץ ישראל הנה כמו"כ הוא גם בעניינינו שהעציץ יונק מעפר ארץ ישראל, אך אם אומרים

1. ז:

2. ראה עוד בערך "עציץ נקוב" בערכי הש"ס.

3. ח"ג סי' מ"ג. וראה גם חידושי ר' אריה לייב ח"א סי' ל"ח.



שזה מטעם שנחשב כמחובר לקרקע וזה ממש ארץ ישראל אז כאן זה
יהיה כקרקע חוץ לארץ וממילא יהיה פטור ממעשרות.
ואשמח לשמוע דעת המעיינים בנדון.



יֵאוּשׁ בְּעֵלִים בְּלִיסְטִים

הת' מרדכי העניך שיחי' קלוינבערג
תלמיד בישיבה

איתא במסכת בבא קמא דף נ"ו ע"ב בקשר להיזק בהמה: "הוציאוה ליסטים - ליסטים חייבין". שואלת הגמרא - פשיטא שהליסטים חייבים זה הרי שלהם! עונה הגמרא - זהו חידוש מפני שמדובר במקרה שהוציאו את הבהמה 'דקמו לה באפה'. מפרש רש"י בד"ה 'דקמו לה באפה' שמדובר במקרה שחסמו את הדרך לכל צד.

מקשה התוס': מנין שגזלן חייב לשלם על נזקי בהמה שגזל? ומנסה להוכיח מק"ו משומר ודוחה - שומר חייב יותר בשמירת הבהמה, לדוגמה, שומר חייב בהכחשת הבהמה וגזלן פטור'. מתרץ תוס' שמדובר בשן ואז חייב לשלם מגופה בעצמה וי"ל דסברא הוא דגזלן נכנס תחת הבעלים.

וצ"ל, שהרי איתא בבבא קמא בדף קי"ד ע"א במשנה: "נטלו ליסטים את כסותו ונתנו לו כסות אחרת הרי אלו שלו". מפרש רש"י בד"ה הרי אלו שלו: "דמסתמא נתיאשו הבעלים מיד וקננהו היאך ביאוש ושינוי רשות". ומדוע אצלינו - שמעצם זה שיש שקלא וטריא משמע שאין יאוש, מדוע אין מדברים על כך שאיך יכול להיות שלא התיאשו.

אולי יש לתרץ מדוע אצלינו אין אומרים שהתיאשו ע"פ דברי רב אשי בדף קי"ד שמדובר שהתיאשו, שסובר שמדובר דוקא בליסטים עכו"ם אך בליסטים ישראל אין מתיאשים, או שיש לתרץ ע"פ דברי עולא שם שסובר שאם הבעלים לא יודעים אז אין יאוש.

ועוד יש לשאול - אם מדובר שלא התיאשו אז מדוע אין אומרים שזה החידוש של המשנה? וצ"ע.



ישׁוב שיטת התוס' בד"ה "ואימה לדידה"

הת' אברהם ישראל שיח' קניאז'בסקי

תלמיד בישיבה

א. הצעת הסוגיא ושיטת תוס'

איתא בגמ' מסכת קידושין דף ג ע"ב: "בכסף מנ"ל? דתנן האב זכאי בבתו בקדושיה בכסף בשטר ובביאה. מנלן דמקניה בכסף, וכסף דאבוה הוא? אמר רב יהודה אמר רב - דאמר קרא "ויצאה חנם אין כסף" אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ומאן ניהו אב. ואימה לדידה?...".

הגמרא שואלת - מנין שהנערה המתקדשת ע"י בעלה מתקדשת בכסף? ומניין שהכסף המתקבל בקידושיה, של אביה?

אמר רב יהודה אמר רב: התורה כותבת "ויצאה חנם אין כסף" (שמות כא, יא), ומפסוק זה לומדים: אין כסף לאדון זה (שיוצאת ממנו) אבל יש כסף לאדון אחר שיוצאת ממנו שהוא האב'.

שואלת הגמ': אולי נאמר שהכסף ילך לנערה?

בקשר למהלך זה בגמרא מעיר תוס' בד"ה "ואימה לדידה":

מקשה תוס': "וא"ת הא ע"כ לא איצטריך קרא אלא לומר שהן לאב, דהא דמקדשה בכסף גמר "קייחה" "קייחה" משדה עפרון?".

1. הפסוק מדבר אודות אמה עבריה המשתחררת מאדונה בסימני נערות, והוספת המילים "אין כסף" מיותרת לכאורה, ונועדה לדרוש: אין כסף לאדון שממנו יוצאת, אבל אדון אחר - כשיוצאת ממנו - יש לו כסף, וזהו האב שמקדשה, שמקבל כסף קידושיה (רש"י).

2. וכך תפרש: אין כסף ביציאה זו (כשמשתחררת) אך יש כסף ביציאה אחרת (כשאביה מקדשה), והכסף יהיה של הנערה? (רש"י).



איך ניתן ללמוד מפסוק זה שהנערה היא זאת שתקבל את הכסף, הרי בהכרח הפסוק "אין כסף" בא ללמד אותנו שהכסף ילך לאביה, לפי שקידושי אשה בכסף כבר למדנו בגזירה שווה "קיהה" "קיהה" משדה עפרון?

ומתרץ: "וי"ל דמכ"מ מיתורא לא נאמר שהן של אב אם אין משמעות דקרא, דלקמן במסקנא אמרינן דהני תרי קראי צריכי".

על אף שלקמן למדים מהפסוק ויצאה חנינם שהכסף הוא לאב מאחר והוא מיותר, מכל מקום אם אין בפסוק שום משמעות שמראה על כך שהכסף לאב - לא מסתפקים בכך שהפסוק מיותר כדי ללמוד דין זה ממנו.

ב. שיטת האבני מילואים ושאלה על התוס'

כותב האבני מילואים³ וז"ל: "ויתיישב בזה קושיית התוס' פרק קמא דקידושין ד"ה "ואימה לדידה"... ולפי מ"ש ניהא דלפי מה דס"ד דכסף קידושין לדידה ואם כן האב מקדשה והכסף לדידה אם כן איצטריך "ויצאה חנינם", ללמד שווה כסף, דמסברא לא ידעינן שווה כסף, דכיוון דהכסף לדידה והאב מקדשה לבתה בעל כרחא דבתו, אם כן ריצוי האב לא מהני דכיון דהכסף לדידה והיא אינה מרוצה והיכא דהוי בע"כ צריך ריבוי לשווה כסף ומ"ויצאה חנינם" שפיר ילפינן שוה כסף דגבי אמה העבריה שוה כסף ככסף וכמש"כ הריטב"א.

"אבל במסקנא דמסיק דמאן דמקדש איהו שקל כספא, תו לא איצטריך לימוד לשווה כסף דהא מסברא ידעינן דכל היכא דמקבל מדעת את השווה כסף ה"ל ככסף ומש"ה אמרו בש"ס ואיצטריך ויצאה חנינם דה"א קידושין דיהיב לה בעל דידה הוי".

והנה, מסביר האבני מילואים' ששאלת התוס' - שהפסוק "ויצאה חנינם" לכאורה יהיה מיותר אם לא נלמד שהאב מקבל את הכסף, תהיה מתורצת ע"פ ביאורו - באמת הפסוק אינו מיותר ונלמד ממנו ששווה כסף יהיה ככסף ויקנה את הנערה.

3. הלכות קידושין סי' כ"ז סק"ג.



כיון שבמקרה (של ההור"א) שהאב מקדש את בתו בע"כ והכסף הולך לה, יכולה היא לטעון שאינה רוצה ששווה כסף יקנה אותה, ולא יהיה לנו סברא להגיד ששווה כסף יקנה.

אך למסקנת הגמ' שמעמידים זאת במקרה שהאב מקבל את הכסף, נאמר מסברא ששווה כסף יקנה, משום האב מתרצה כשמקבל את השווה כסף, ונוח לו בכך. ולכן למסקנה הפסוק מלמדנו שהאב מקבל את הכסף.

והנה, לאור ביאורו של ה'אבני מילואים' מתעוררת השאלה - מדוע שהתוס' לא יסבור כמו ה'אבני מילואים' ויפרש ג"כ שהפסוק בא ללמדנו ששווה כסף יקנה?

ג. ביאור שיטת התוס'

אולי יש לבאר את התוס' ע"פ שיטת האחרונים⁴ שמעמידים את מחלוקת התוס' והראשונים ע"פ יסוד מחלוקתם של הט"ז והסמ"ע.

ובהקדים: הט"ז והסמ"ע⁵ נחלקו בגדר קניין כסף, האם קונה משום שהכסף הוא שווי שנותנים בעד שווי האישה, או שעצם הנתינה זהו הקניין? הסמ"ע סובר שפעולת הקניין נגרמת משווי הכסף שנותנים בעד שווי האשה.

ואילו הט"ז סובר שקונה בתורת קניין (כי שווי המקח לא שייך באשה), וז"ל הט"ז: "מ"ש סמ"ע סק"א דכל דלא נתן בתורת שיווי מקח אינו קונה לא הבנתי דבריו... ועוד, הא גם גבי קנין דאשה בכסף נלמד מעפרון כמו דאיתא ריש קידושין, וזה פשוט דבאשה קונה אותה דרך נתינה לחוד ולא בתורת שיווי מה שהיא שווה".

להבין זאת יש להקדים תחילה את שיטת התוס' לענין המקור לכך ששווה כסף ה"ה ככסף. כותב התוס' בד"ה "בפרוטה ובשוה פרוטה"⁶: "וא"ת ומנא לן דשווה כסף ככסף? דהא לקמן (דף טז ע"א)⁷ מבעי ליה קרא גבי עבד עברי, "ישיב" לרבות שווה כסף ככסף".

4. ברכת אברהם, דרכי דוד.

5. חו"מ סי' ק"צ.

6. דף ב' ע"א.

7. בפרשה של ישראלי שנמכר לגוי אומרת התורה: "אם עוד רבות בשנים, לפיהן ישיב גאולתו מכסף מקנתו" (ויקרא כה, נא) בסוגיא לקמן דורשים שקונה עצמו



מתוך כך שבעבד עברי נדרש פסוק ללמד שווה כסף כסף, יש להבין שאין ללמוד מסברא ששווה כסף ככסף, כי אם כן מה הצורך בפסוק בעבד עברי ללמד זאת?

הר"ן⁸ חולק על התוס' וכותב: "... אשכחן כסף אבל שווה כסף מנא לן?... ויש לומר דנהי דגבי עבד ונזיקין איצטריכין קרא לרבוויי שווה כסף, הכא לא צריך דהתם כל חד וחד למילתיה איצטריך, דגבי עבד סד"א כיון שמגרע פדיונו ויוצא בע"כ של רבו דלימא ליה רביה זיל טרח וזבין ואייתי לי, להכי איצטריך קרא לרבוויי, דמסברא לית לן דכל כה"ג שווה כסף ככסף הוא.

"אבל לגבי קידושין כיון שהיא מתרצית בדבר וניחא לה בשווה כסף לא צריך קרא לרבוויי, דמסברא אית לן דכל כה"ג שווה כסף ככסף הוא".

הסבר דבריו: שיטת הר"ן היא שבאמת שווה כסף הוא ככסף נלמד מסברא - כיוון שהאשה מתרצית ורוצה להתקדש בשווה כסף לא צריך פסוק שילמד, אבל שאר המקומות (עבד ונזיקין) ששם התורה כן ריבתה שווה כסף, כל אחד מטעמו - עבד: כיוון שהעבד יכול לצאת בע"כ של רבו (שמגרע פדיונו), רבו יכול להגיד לו שאינו רוצה לקבל שווה כסף. וכן בנזיקין כיון שצריך "מיטב שדהו ישלם"⁹ אז נגיד שאם פורע בקרקע צריך לפרוע מהעידית אז כך גם במטלטלין צריך לפרוע מהטוב שזהו הכסף.

היוצא מהנ"ל: תוס' סובר שצריך פסוק מיוחד ללמדנו ששווה כסף ככסף ואין למדים זאת מסברא, והראשונים החולקים סוברים שזאת סברא ששווה כסף ה"ה ככסף, וכל מקום שהתורה מביאה פסוק זהו מפני סיבה מיוחדת, אך לקידושין אין צורך בפסוק.

וכיוון שהתוס' סובר כמו הט"ז - שכסף קונה מצד הקנין ולא מצד השווי, לכן צריך פסוק מיוחד שיירבה את שוה כסף. אבל הראשונים סוברים כהסמ"ע - שכסף קונה בגלל שוויו ולכן אין סיבה לחלק בין

ככסף מהפסוק "מכסף מקנתו", וקונה עצמו בשווה כסף מהפסוק "ישיב גאולתו" - לרבות שווה כסף ככסף.

8. קידושין א' ע"א מדפי הר"ף (וראה גם המהרי"ט [בחידושו על הרי"ף]).

9. שמות כב, ד.



שווה כסף וכסף - הרי שניהם (גם הכסף וגם שווה כסף) קונים את שווי הדבר ואין סברא לחלק ביניהם.

ע"פ כל הנ"ל אפשר ליישב את דברי התוס' בד"ה "ואימה לדידה":

התוס' אינו סובר כמו הא"מ - שהפסוק ("ויצאה חינם") בא ללמדנו ששווה כסף הוא ככסף, משום שהולך לשיטתו - שקנין כסף קונה מעצם הקנין, ואין סברא לומר ששווה כסף הרי הוא ככסף. וכבר לומדים זאת מעבד עברי ונזיקין, ואין צורך בפסוק ויצאה חינם שילמדנו ששווה כסף יקנה. אך הא"מ עצמו סובר שזוהי סברא לומר ששווה כסף הוא ככסף, ולכן כשאינן את הסברא יש צורך בפסוק מיוחד.



יד עניים אנן

הת' משה שיח' קעניג
תלמיד בישיבה

איתא במסכת בבא קמא דף ל"ו ע"ב: "אמר ליה ההוא גברא הואיל ופלגא דוּוּזא הוא לא בעינא נתביה לעניים הדר אמר ליה נתביה ניהלי איזיל ואברי ביה נפשאי (תביא ואחיה בו את נפשי). אמר ליה רב יוסף כבר זכו ביה עניים ואע"ג דליכא עניים הכא אנן יד עניים אנן". הגמ' מדברת על החיוב לאדם שתוקע לחברו, ואומרת הגמ' שחייב לשלם לו חצי זוז.

שואל התוס' בד"ה 'יד עניים אנן': "וא"ת בלא יד עניים נמי מחייב צדקה באמירה כדדרשינן בפרק קמא דר"ה (דף ו' ע"א) בפ"ך זו צדקה? ומתרץ התוס' שהבעיה היא שזה לא בא לעולם, ולכן צריך יד עניים. ומביא בשם הר"ח שבעצם לא רוצה לחזור בו - אלא ללוות מהעניים ולהחזיר לאחמ"כ, ומה שעונה לו רב יוסף שאנו יד עניים היינו שזה כבר של העניים מצד שעבודה דרבי נתן שכשיש לראובן חוב שחייב לשמעון ושמעון חייב ללוי, אז כשהם שלושתם ביחד החוב עובר באופן אוטומטי לראובן והוא יהיה חייב ללוי את הכסף ושמעון לא יהיה קשור לכך. וה"ה גם פה - התוקע יהיה חייב ישר לעניים. ומה שרב יוסף אומר "אנן יד עניים" היינו שכך מתקיים העניין של מעמד שלשתם.

והנה, לכאורה צ"ע - שהרי אם זה דבר שלא בא לעולם, מה עוזר ש"אנן יד עניים"?

מסביר המהר"ם את התוס' בד"ה 'תוס' יד עניים אנן', שכאשר אמר שיתן לעניים זה הרי חוב שלא בא לעולם, ובשביל זה אמר לו רב יוסף ש"אנן יד עניים" - העניים קונים בכך שאני כאן ואני גבאי צדקה ומקבל בשביל העניים.

אך עדיין צ"ע - מדוע תוס' אינו מזכיר כלל בפירוש הראשון את העניין של מעמד שלשתם?

ואת"ל שזה פשוט אצל תוס' ולכן לא צריך להגיד זאת, א"כ מדוע מזכיר זאת בפירוש השני של ר"ח? אלא חייבים לומר שבתירוץ



הראשון של תוס' אין את העניין של מעמד שלשתם וחזרה קושיה
לדוכתיה, וצ"ע.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



קידוש ה' של יוסף

הת' שמואל שיח' רבינוביץ'

תלמיד בישיבה

א. הצ"ע בדברי הרמב"ם

כתב הרמב"ם¹: "... כל הפורש מעבירה או עשה מצוה לא מפני דבר בעולם ... אלא מפני הבורא ב"ה כמניעת יוסף הצדיק עצמו מאשת רבו".

ומצינו בסוטה² "יוסף שקידש שם שמים בסתר הוסיפו עליו אות אחת משמו של הקב"ה ... יוסף מאי היא ... ותתפשהו (אשת פוטיפר) בכגדו לאמר ... באותו שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלום אמר לו יוסף עתידין אחיך שיכתבו על אבני אפור ואתה ביניהם רצונך שימחה שמך מביניהם ... מיד "ותשב באיתן קשתו" ... ששבה קשתו לאיתנו ... "משם רועה אבן ישראל" זכה ונעשה רועה וכו".

וא"כ, כיצד כתב הרמב"ם שיוסף קידש שם שמים "לא מפני דבר בעולם ... אלא מפני הבורא ב"ה" והרי לכאורה עשה זאת בכדי שלא ימחה שמו מהאפוד?

ב. מתריץ מדברי רבנו בלקו"ש

ויתורץ מהא דכתב רבינו בלקו"ש חלק כ' פ' לך לך שיחה ב' וז"ל: "דער פירוש אין "מתוך שלא לשמה בא לשמה" איז ניט נאר אז אין דעם "תוך" פון א אידן איז פאראן די כוונה שלא לשמה נאר אז דער "תוך" פון דעם "שלא לשמה" גופא איז - "לשמה": ... וי"ל ביי איינעם וואס איז אן עובד ה' לשמה ווערט דער שכר א ענין פון עבודת ה' ... בשעת ער באקומט עושר וכבוד כו' לדוגמא פילט ער ניט אז אים קומט צו חשיבות און גדלות (אז ער האט פארדינט עושר וכבוד) נאר אז דורכדעם ווערט נתרבה כבוד שמים בעולם - אלע

1. הל' יסוה"ת פ"ה ה"י.

2. ל"ו:



זעען אז ווען מ'איז מקיים תומ"צ באקומט מען עושר וכבוד כו".¹ (תרגום חופשי: הפירוש ב"מתוך שלא לשמה בא לשמה" אינו רק שב"תוך" של יהודים ישנה הכוונה שלא לשמה אלא שה"תוך של ה"לא לשמה" גופא הינו- "לשמה"... וי"ל שאצל אחד שהוא עובד ה' לשמה נעשה השכר עניין של עבודת ה'... בשעה שבאים לו עושר וכבוד וכו' לדוגמא, אינו מרגיש שמגיע לו חשיבות וגדלות (שהוא ראוי לעושר וכבוד) אלא שעיי"ז יתרבה כבוד שמים בעולם - בראות כולם שאם מקיימים תומ"צ מקבלים עושר וכבוד כו") עכ"ל.

וי"ל שעד"ז היה ביוסף שהטעם שמנע עצמו בכדי שלא ימחה שמו מאבני האפוד - זהו משום שמעצם העניין ששמו של צדיק כיוסף (שהרי זה היה בסתר) לא נכתב על אבני האפוד - זה חילול ה'. ולכן מנע עצמו ובכך קידש שם-שמים.³

ג. מקשה מדברי החת"ס

ועדיין צ"ע ממ"ש החת"ס⁴ בטעם שיעקב נגלה דווקא ליוסף ולא לראובן במעשה בלהה או ליהודה במעשה תמר ולשבטים וכו' משום שביוסף אם ה' נמחק היו צריכים לכתוב שמות האבנים (שדווקא בלעדיו תחסר האות ס') בכדי שכל האותיות יהיו על האפוד וא"כ גם שמו של יעקב ה' נמחה.

ולכן לא חטא יוסף שלא לאבד שמו של יעקב מהאפוד כלומר שמעשה זה היה לכבודו של יעקב (שאף שזה מצד כיבוד אב וכו' שזו מצווה שנצטוו עלי' גם ב"נ⁵) ואי"ז לש"ש?

ד. מיישב הדברים ע"פ דברי רבנו

ויש לתרץ זאת עפ"י שיחת י"ט כסלו תשכ"א⁶ ששם מבאר רבינו שכל א' מהאבות תיקן עניין אחר מג' הקווין דע"ז ג"ע וש"ד שנפעלו בשרשם ע"י חטא עה"ד: "...אברהם תיקן את העניין של ע"ז יצחק תיקן את העניין של שפיכות דמים - שזהו שנאמר בו "והעלהו גו' לעולה"... ויעקב תיקן את העניין של גילוי עריות עיי"ז שהייתה מיטתו

3. וראה עין יעקב סוטה לו: ואלשיך המובא ב"אוצרות האגדה" (הוצאת מכון המאו"ר) ובשאלת העין יעקב שם.

4. שלהי במה טומנין ד"ה עיין מה שכ' ר"ח והובא בעין יעקב.

5. ראה לקו"ש ח"ה וישלח א'.

6. תו"מ חלק כט עמ' 263-264.



שלימה", ומוכח שמה שעשה יוסף, אע"פ שעל פניו נראה כאילו עשה רק לכבודו או לכבודו של אביו - כוונתו הייתה אך ורק בכדי לתקן את החטא שזהו עניין של לש"ש בתכלית.
ולכן מביא זאת הרמב"ם כדוגמא למעשה שהוא לשם שמים⁷. ודו"ק.

7. ומלכתחילה הסתפק יוסף אם אכן עליו למסור נפשו (שהרי היא אשת אדונו ובקל יכלה להרגו) ובפרט שלדעות שאין ב"נ חייב בדין יהרג ואל יעבור יוצא א"כ שעשה זאת רק לכבוד אביו.



רש"י והריטב"א אליבא דחקירת הרוג'צ'ובי

א' התמימים

א. הצעת הסוגיא ושיטת רש"י

איתא בגמ' קידושין דף ג' ע"ב: "מגלן דמקניא בכסף, וכסף דאבוה הוא? אמר רב יהודה אמר רב דאמר קרא 'ויצאה חנם אין כסף', אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר, ומאן ניהו - אב. ואימא לדידה? הכי השתא, אביה מקבל קידושיה דכתיב "את ביתי נתתי לאיש הזה", ואיהי שקלה כספא?.."

מפרש רש"י ד"ה 'ואיהי שקלה כספא': "בתמיה. אפשר שעל חנם זיכהו הכתוב בקבלת קידושיה?"

וצריך להבין, מה היה קשה לרש"י? הרי ניתן לומר שהאב מקבל המעות בתורת שליחות ככל שליח?

ב. ביאור הריטב"א

מבאר הריטב"א את תמיהת הגמ' "ואימא לדידה": "ופרקין, השתא אביה מקבל קידושיה דכתיב את ביתי נתתי לאיש הזה ואיהי שקלה כספה. פירוש כיון שזיכתה לו תורה שרשאי לקדשה בעל כרחא ושלא מדעתה, איהו חשיב מקנה ובעל דבר וכממונו היא חשובה בענין זה, וכיון שאיהו הוי מקנה, לא סגי דלא להוי כספא דיליה, דאי איהי שקלה כספא, איהי חשובה בעל דבר, ואין האב אלא כשליח, ואם כן האיך אפשר לו לקדשה בעל כרחא".

משמע, שכיון שלאב יש זכות לקדש את בתו בעל כרחא, נחשב הוא 'בעל דבר' וחשובה היא כממונו ופשוט שאם היא כממונו הכסף מגיע לאב. בהו"א הגמ' סברה שהאב מקדש את בתו בתורת שליחות, אך למסקנה כיון שמקדשה בעל כרחא משמע שאין זה בתורת שליחות אלא בתורת בעלות ממונית.



ה'בד קודש' מבאר מדוע רש"י אינו מפרש כשיטת הריטב"א, כיון שרש"י סובר שהשליח יכול לקבל קידושיה אף בעל כרחא.

ג. דחיית ה'בד קודש'

על דברי הגמ' לעיל "האב זכאי בבתו בקידושיה בכסף שטר וביאה" נחלקו הראשונים בגדר זכות האב בקידושי בתו, הרא"ש סובר ש'זכות' הכוונה לכך שלאב יש כח לקבל קידושיה, להוציא מדעת ה'ירושלמי' ש'זכות' הכוונה לזכות ממונית: האב מקבל מעות הקידושין, מקבל השטר ויכול למוסרה לביאה תמורת שכר. הריטב"א סובר שאין מחלוקת בין הבבלי לירושלמי ולכו"ע 'זכות' הכוונה לזכות ממונית. מלשון רש"י "שהכסף יהיה שלו, והוא מקבל השטר, והוא מוסרה לביאה על כרחא לשם קידושין בעודה נערה", משמע שסובר כדעת הריטב"א, ומכך קשה על שיטת הבד קודש שמפרש את רש"י שהבעל יקנה מדין שליחות, ולא שיש לו בעלות ממונית על הבעל.

ד. יסוד המח' של רש"י והריטב"א ארביא

דחקירת הרונגוצ'ובי

ויש ליישב את רש"י מדוע לא פירש כהריטב"א ע"פ חקירה של הרונגוצ'ובי בענין הפעולות הנפעלות בקידושין: האם קידושי האשה - 'האיסור' מביא לידי קנין מעות הקידושין, או להפך שמעות הקידושין פועלים את 'האיסור'.

י"ל שרש"י סובר כהצד הא' בחקירה שהקידושין הם אלו שמביאים לקנין המעות ולכן הגם שהאב הבעלים הממוניים של בתו מ"מ כיון שפעולת הקידושין נפעלת בה תקבל גם המעות.

אך הריטב"א לעומתו סובר כהצד הב' בחקירה שהממון מביא את הקידושין וכיון שהאב הבעלים הממוניים של בתו פשוט שהכסף מגיע לו.

ה. שק"ט מדברי רבינו ב'ק"ש ע"ל הנ"ל

אלא שבליקוטי שיחות תולה רבינו את ב' הצדדים שברונגוצ'ובי הנ"ל בב' הפסוקים דכי יקח ויציאה חינם, ומבאר דהפסוק כי יקח איש מדגיש שהעיקר הוא נתינת הבעל, ובפסוק השני העיקר הוא



קבלת האשה. והחילוק הוא בב' הצדדים הנ"ל דבנתינת הבעל הדגש הוא הקידושין ומזה נפעל קנין הכסף, אך בקבלת האשה הדגש על קניית הכסף ועי"ז נפעלים הקידושין.

ולפי זה הוא לא כנ"ל שהרי אמר ר"י א"ר לומד מויצאה חינם ואם כן לא שייך להעמיד את ההוא אמינא בגמרא (שבדברי ר"י א"ר) שהבת תקבל כפי הצד שהקידושין הם העילה.

ואולי אפשר ליישב, שהרי כאן קאי לאחר שהגמ' דחתה את הלימוד "אין כסף לאדון זה", אלא כונת הכתוב לומר אין כסף ביציאה זו סתם, ואם כן בשלב זה אכן אין הכרח להעמיד את הפסוק ויצאה חינם כפי הצד שהעילה הוא הכסף מאחר ואין דגש בפסוק על המקבל - אדון זה.

אלא שיש לברר אם אכן זהו הפשט בהשיחה, דעל אף שבפסוק וכי יקח ההדגשה היא על 'איש' הנותן - ומזה נלמד שהעילה היא הקידושין - הנה בפסוק ויצאה חינם משמע שהדגש הוא על יש כסף ומזה נלמד שהעילה הוא הכסף, ולא כל כך על 'לאדון זה', וצ"ע.



עבד כנעני

א' התמימים

בקידושין דף ז' ע"א הגמרא לומדת שבמקרה שאיש נותן פרוטה לאשה בשביל שתתקדש לפלוני מקודשת מדין עבד כנעני, למרות שבדרך כלל הבעל צריך לתת את הכסף מ"מ כמו שבעבד כנעני אחרים משחררים אותו ע"י שנותנים כסף לאדון למרות שהעבד לא שילם כלום, כן הוא גם אצלנו שהאשה מקודשת לבעל למרות שלא שילם כלום.

מפרש רש"י בד"ה הילך מנה: "והוא שלוחו אלא שמקדשה משלו".

בדף ז' ע"ב אומרת הגמ': "בעי רבא - שתי בנותיך לשתי בני בפרוטה מהו, בתר נותן ומקבל אזלינן והאיכא ממונא או דילמא בתר דידיהו אזלינן והא ליכא, תיקו". הגמ' מסתפקת האם מסתכלים על כך שהנותן נתן פרוטה שלימה והמקבל קיבל פרוטה שלימה או שמסתכלים על כך שבפועל כל בת קיבלה רק חצי פרוטה.

רש"י מסביר שמדובר שהבנים גדולים ומינו את אביהם לשליח, משמע מכאן (וכפי שתוס' דלהלן אומר זאת במפורש) שהבנות קטנות.

תוס' מסביר "דבתר נותן דקאמר לאו דוקא", מה שאומרים שיש נותן זה לאו דוקא ומה שהגמ' אומרת זה שאולי נגיד שנלך לגמרי אחר המקבל או שלא.

ה'משנה למלך' מביא דוגמה של אדם שזרק חפץ לאשתו ששווה חצי פרוטה ועד שהגיע לידי האישה הפך שוויו לפרוטה שלימה, האישה מקודשת מדין עבד כנעני. נשאלת השאלה - איך תוס' סובר שלא צריך שיהיה נתינה, הרי נתינה זה דין מחויב בקידושין? אלא, שכאשר האשה מקבלת הרי זה כאילו שהבעל נתן וכן הוא במקרה של שתי בנותיך לשתי בני כשנותן מדין עבד כנעני נחשב כאילו שיש נתינה.

שואל על כך המהרי"ט: אם באמת גם אצלנו מקודשת מדין עבד כנעני - אז מדוע לא ניתן לומר שסתם שתי אנשים נותנים לאב



הבנות? מדוע הגמ' שואלת דוקא במקרה שיש ב' אבות - אב הבנות ואב הבנים?¹

ואולי יש לתרץ שהביאור בעבד כנעני הוא שכשאינן נתינה כלל ויש קבלה (כמו המקרה שזרק שווה חצי פרוטה והפך להיות שווה פרוטה שאז אין נתינה) ואז מחשיבים כאילו היה נתינה, אך במקרה שהיה נתינה רק הבעיה היא שלא היתה טובה בשביל קידושין (כמו במקרה ששתי אנשים יתנו פרוטה לאב הבנות אז היה נתינה אך לא בשביל קידושין) במקרה כזה אין אומרים שמקודשת מדין עבד כנעני.

אך עדין יש לעיין, שהרי במקרה המקורי של עבד כנעני הייתה נתינה (שהרי הוא שלוחו) ומ"מ הדין הוא שמקודשת מדין עבד כנעני? וצע"ג.

1. הוא מתרץ שם תירוץ דחוק מאוד שהתוס' הולך לפי התוס' רי"ד אך זה לא נכנס למילים של תוס'.



שנר

חסידות



בענין דשתיק רב ולא הדר ביה

הרב מיכאל בנימין הלוי אוישי

קאלוזה, רוסיה

בריבוי מקומות בדא"ח¹ מובאת הדוגמא למידות שבשכל מהאי דשתיק רב ומ"מ לא הדר ביה².

וראה בספה"מ תרצ"ב עמ' שלא בהערה בשוה"ג דאף שהתוס'³ אוחו דרב הדר ביה דלא כמ"ש בדא"ח, אעפ"כ רוב הפוסקים פסקו כרב⁴, וחולקים על התוס' וסוברים דלא הדר ביה.

ולכאורה - מדוע נצרכו בדא"ח להאי דרב שתיק ומ"מ לא הדר ביה ולהיכנס למחלוקת בראשונים, בעוד שלדוגמא דשתיק ולא הדר יכלו להביא מהאי דשתיק רבה לאביי⁵ דכו"ע ס"ל התם דשתיק רבה ומ"מ לא הדר ביה, ומה יתרון יש דוקא בדוגמא שנקטו?

ולכאורה, מהתוס' בב"ב ניתן לתרץ, שאין מתאימה הדוגמא מרבה ששתק לאביי, כיון שאביי היה תלמידו של רבה, ולכן מובן מה שרבה "לא חש להשיב" (בלשון התוס'), היינו שאין לנו ראייה שמה שלא השיב הוא מפני שהקושיא היתה חזקה ביותר ומה שלא הדר ביה הוא מצד המדות שבחכמה וכח המשכיל, כיון שאפשר שגם בשכלו הגלוי היתה לו תשובה על השאלה, ומ"מ לא השיב מפני שאביי היה תלמידו ולא מצא לנכון לתרץ לו את השאלה. משא"כ רב ששתק לרב כהנא ורב אסי, שהם היו "כמו תלמיד חבר לרב" (בלשון התוס'), נראה בזה יותר שמה שלא השיב הוא באמת מפני שלא היה לו מה להשיב מצד שכלו הגלוי, וזה מוכיח דמה שמ"מ לא הדר הוא מצד המדות שבחכמה וכח המשכיל. ולכן הראיה מביצה חזקה יותר לעניין המבואר בדא"ח, גם אם תלוי במחלוקת בראשונים.

1. ספה"מ תרנ"ט עמ' עד. עמ' קכד. ספה"מ תרצ"ב עמ' שלא. ספה"מ תש"ח עמ' 102. ד"ה בשעה שהקדימו תשי"ב ובכ"מ.

2. ביצה דף ו ע"א.

3. תוד"ה ומודה רב בב"ב סב ע"א.

4. ראה טור או"ח סוסי' תקיג בכ"י ד"ה אפרוח שנולד ביו"ט.

5. ב"ב סב ע"ב.



ואמנם, מההערה בשוה"ג בספה"מ תרצ"ב, נראה שע"פ המבואר בדא"ח לא נצטרך כלל להסבר זה, אלא ששתיקה זו שייכת דוקא בשקו"ט דהלכה וטעמיה (כמו בביצה עם רב דאשתיק לרב כהנא ורב אסי) ולא באמירת הלכה פסוקה (כמו בב"ב דאשתיק רבה לאביי). וכן, ששתיקה זו שייכת גם כאשר המקשה הוא חבירו ולא תלמידו, שגם אז שייך המבואר בדא"ח "שתלוי במהלך נפש המצייר עצמו" וכו'. וא"ש שמביאים בדא"ח הדוגמא דוקא מדשתיק רב ולא הדר ביה מהא דביצה דוקא.



הערות בתניא – "מפנינים יקרה"¹

הרב חיים לייב שיח' ארטובסקי

מוסקבה, רוסיה

ידוע ומפורסם לכל גודל הדיוק אשר בכל אות ומילה בתניא, וק"ו במשפט שלם, ואף מליצותיו אינם מלאכת סופר סתם כדי לנאות ולייפות את דבריו בלבד, אלא כולם בכוונה בדעת ובהשכל, ולא רק שקשורים עם תוכן הדברים שבמקומם, אלא באים עוד להוסיף עליו ולחדש.

כ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע (ספר השיחות ה'ש"ת בלה"ק עמ' 1) מספר: "תניא" הוא תורה שבכתב, כל מלה ב'תניא' נכתבה בזיעה של מסירות נפש. ישנם כמה מכתבים מרבנו הזקן, מכתבי המלצה, פדיון שבויים וכדומה. פעם כתב רבנו הזקן מכתב, ובאמצע הכתיבה שקע בדביקות. - הוא היה צריך לכתוב המלים "את האלקים אני ירא" - הרי שצריכים להיות באותה דרגא".

וא"כ עלינו החובה והזכות לדייק בכל אות ומילה ומשפט בתניא, ולהבין מה מלמדנו, ומה בחובו נטמן. ובזה אבוא לפרש כמה לשונות המוזכרים בספר התניא, שאדה"ז כתבם בלשון מליצית או סתמית לכאורה, ואנסה לבאר מדוע אדה"ז השתמש בלשון זו דווקא, או במשפט זה, וברובם הם לשונות התורה והתלמוד, אשר ודאי אפשר ללמוד ממה שאדה"ז השתמש בלשון זו דהתלמוד וכו' הרבה.

האף אמנם שצריך ליזהר מאוד באמירת פירושים בתניא, כידוע, ומי מאיתנו יודע עד מה הייתה כוונת כ"ק אדה"ז בכותבו את מילות התניא, מ"מ אכתוב הנראה לעניות דעתי, ובפרט אם יוכל לעזור ליהודים בעבודת השי"ת, שאז "יכולים לדבר אפילו שבעים שנה, גם אם אין זה כוונת ה'תניא'. 'פטטיא דאורייתא טבין'", כדברי אדמו"ר המהר"ש (סה"ש תש"ב בלה"ק עמ' פ). וע"פ הסכמת ה"עשה לך רב".

1. חלקו הראשון של חיבור זה הודפס בקובץ הערות 'ארמייא אדמורא - ג' תמוז ה'תשע"ח'.



פתיחתא

בקיצורים והערות על התניא (עמ' קכג) מביא את סיפורו של ר' זלמן זעזמער וז"ל - "כאשר יצא ספר התניא לאור, הנה באחת הלילות, ראיתי בחלום, את מורי הרא"ש (הגאון הישיש ר' אלימלך שאול), ויאמר לי תדע כי ספר התניא של רבך מכוון בפרקיו לפרשיות חמישה חומשי תורה, וכשם שפ' בראשית היא פרשה כללית, הנה כמו"כ הקדמת ספר התניא היא כללית ומכוונת כנגד פ' בראשית, וכן כל פרק ופרק כסדרו מכוון נגד פ' בתורה כסדרן, ואיקץ."

(הלוה"ל בפתיחתא שלו מביא ג"כ את כהנ"ל ומוסיף ת' נוסף: שפ' "זואת הברכה", אינה במנין זה, כיוון שקוראים אותה אפילו בחול, ואינה ממניין הפרשיות שקוראים במשך כל שבתות השנה, וסיים - "והראשון עיקר").

ולהעיר שבזהר (ח"א קד, א במהנ"ע) איתא שישנם "ג"ן סדרי אורייתא", והובא בשיחת יום ב' דחה"ש ה'תשט"ז אות למ"ד).

ולפי"ז יומתק מה שבתניא מחולק להקדמה ועוד ג"ן פרקים, ולא לנ"ד פרקים (שהראשון מביניהם הוא כללי), כנ"ד פרשיות התורה (על אף שזה לכאורה היה יותר מכוון לפרשיות התורה שהם נ"ד פרשיות ולא היו זקוקים לפירושים שההקדמה היא כנגד בראשית וכו'), כי ע"פ הסוד אכן גם בתורה יש "ג"ן סדרי אורייתא".

וראה בספר "משנת אברהם" על הל' סת"ם, בפתיחה אות יז-יח, שהאריך בזה, והביא בשם הרב "טהרת הקדש", ור' פנחס מקוריץ, שזואת הברכה אינה נחשבת סדרה בפ"ע מכיוון שאינה נקראת בשבת בפ"ע, ושכ"כ מהר"ש אבוהב, ושכן מדוייק בזה"ק ח"ב דף רו. ואח"כ הביא ת' אחר שפרשיות 'נצבים' ו'ילך' נחשבים כפרשה אחת, והוכיח כן מהסימן שבסוף החומשים שכתוב מספר הפסוקים לשני הפרשיות ביחד, והביא שכ"כ הרמ"ז בפ' על הזוה"ק, וכ"כ החיד"א בקו' "דבש לפי". ואח"כ הביא ת' נוסף של החיד"א שם שפרשיות 'תרומה' 'תצוה' נחשבים כפ' אחת לכבוד משה רבינו שלא הוזכר שמו בפ' תצוה. ומהרדב"ז (שו"ת ח"ב סי' תשס"ט) הביא ת' נוסף שפרשת 'נצבים' היא המשך לפרשת 'כי תבוא' והם פ' אחת. ועוד ת' נוסף בשם ספר 'תפארת הגרשוני' שפרשת 'ויחי' לא נחשבת לסדרה בפ"ע מכיוון שהיא סתומה ממש, ואין שום רווח פרשה בתחילתה.



פרק א

"ואפי' העובר על איסור קל של דברי סופרים מקרי רשע בפ"ב דיבמות ובפ"ק דנדה"

מה שהשתמש במילה "מקרי" (שהיא בארמית ושלל כשאר המקומות בתניא) ולא במילה "נקרא" (ככשאר המקומות בתניא ושהיא בעברית), י"ל מפני שכך הוא בלשון הגמ' המצויינות פה בתניא כמקור למ"ש פה בתניא.

ביבמות (כ,א): "אמר אביי - כל המקיים דברי חכמים נקרא קדוש, א"ל רבא - וכל שאינו מקיים דברי חכמים, קדוש הוא דלא מקרי, רשע נמי לא מקרי", וכאן הוא עוד בהדגשה יתרה, דעל אף שאביי מדבר בלשון "נקרא", רבא עונה לו בלשון "מקרי".

וכן הוא בנדה (יב,א): "אמר רבא - ושאינו מקיים דברי חכמים, צנוע הוא דלא מקרי, הא רשע לא מקרי".

ולכן גם בהמשך כתב "ופשיטא דמקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן", דכיוון שלגבי העובר איסור דרבנן, הגמ' ואדה"ז השתמשו בלשון "מקרי", ע"כ גם לגבי "מי שיש בידו לעסוק בתורה ואינו עוסק", שנלמד בק"ו מהעובר איסור דרבנן, משתמש ג"כ במילה "מקרי".

משא"כ באמצע כותב התניא "ואפי' מי שיש בידו למחות ולא מיחה נקרא רשע [בפ"ו דשבועות]" כי שם (לט,רע"ב) לא כתוב "מקרי", (ואף לא כתוב "נקרא"), ולכן אדה"ז כותב "נקרא" כמו שהוא בעברית. (וראה גם בלקוטי לוי"צ ביאור למה פה כתב "נקרא", מובא לקמן בפרק יב בעניין "ולא נקרא עליו שם רשע אפי' שעה אחת ורגע אחד כל ימיו").

"כעס וגאווה מיסוד האש.. המים.. הרוח.. העפר"

מה ששינה אדה"ז את סדר היסודות, ביאר הרבי במכתב (היכל מנחם ח"ג עמ' עט) וז"ל "י"ל הטעם שהוא מפני שיסוד הרוח הוא הממזג הקצוות דיסוד האש ויסוד המים. - ולהעיר ג"כ אשר זהו ע"פ סדר הספירות, הנענועים דד' מינים ועוד. וראה זח"ב כד, א" עכלה"ק.

ולהעיר עוד ממ"ש הראב"ד בפירושו לספר יצירה (פ"א מ"ב) גבי מ"ש בספר יצירה, שישנם ג' אמות שהם אמ"ש (אור מים אש). אשר



סדרם זה (אזכור אח"כ מים ואח"כ אש - אמ"ש) הוא רק כמו שהוא בעולם הספירות, אמנם כשיררד אח"כ לעולם המלאכים הסדר מתהפך (בסוד חותם, כמו החותמת שכשחותמים בה, נראה הפוך מהצורה שבחותמת), ומאמ"ש נהיה אש"ם (אזכור אח"כ אש ואח"כ מים), וכשיררד עוד לעולם הגלגלים מתהפך שוב, ומאש"ם נהיה מש"א, עד שבסוף יורד עוד לעולם שלמטה מעולם הגלגלים, ומתהפך שם לשמ"א (אש אח"כ מים ואח"כ אזכור - רוח, כמו הסדר שבתניא). ואולי לכן גם בתניא, כשמזכיר את ד' היסודות של נפה"ב, מזכירם בסדר כמו שהם מסודרים בעולם הכי תחתון, שלמטה אפי' מעולם הגלגלים. וצ"ע, שהרי בעולם הזה, דהיינו עולם היסודות שלמטה מעולם הגלגלים, גלגל האש למעלה ואח"כ גלגל הרוח למטה ממנו ואח"כ גלגל המים למטה ממנו, וא"כ הסדר הוא אר"מ ולא אמ"ר?! ובפס' "והארץ היתה תהו ובוהו וחשך - יסוד האש - על פני תהום" ואח"כ "ורוח אלהים מרחפת על פני המים" - משמע שהמים כבר היו שם לפני כן, א"כ הסדר הוא אמ"ר דווקא.

וכן הוא בפסוק "יום ליום יביע אמר", ר"ת אש מים רוח, כמ"ש בלקו"ת (שיר השירים יב, ב), וביאר שם מהם אמ"ר בעבודת ה', אך שם הוא בקדושה בעבודת נפה"א.

(ועל דרך הרמז אפשר להוסיף: שע"י שינוי הסדר, נעשה הר"ת של הד' יסודות אם רע", לרמז שהם ה"אם" ומקור לכל המידות הרעות - רע". וכן בל' התרגום (ע"פ כל המחלה אשר שמתי במצרים..") "אמרע" הוא תרגום של "מחלה").

וראה ב'הלקח והלכוב' ביאור נוסף על זה.

"כי המים מצמיחים כל מיני תענוג"

ובפשטות היה נראה, שהכוונה שהמים מצמיחים את כל התענוגים שיוצאים מהאדמה (פירות, וסוכר וכו'), אך פי' זה קצת מוקשה, דא"כ גם העפר והאוויר מצמיחים כל מיני תענוג, ועוד דהמים מצמיחים גם הרבה דברים שאין בהם תענוג, וא"כ למה בגלל זה - שמצמיחים תענוגים - להפוך את כל ענינם לזה ש"המים מצמיחים כל מיני תענוג".

ושמעתי פי' בזה ממו"ר הרה"ח שלמה שיחי' רוזנבלט, ש"המים" הכוונה ללחלוחית שבכל דבר, שרק על ידה אפשר להרגיש את התענוג שבו. וכמו שבאוכל יבש - לא נרגש הטעם והתענוג שבו, כמו באוכל לח.



ולפי"ז צריך לפרש דמ"ש "מצמיחים" היינו לאו דווקא בגשמיות, אלא שמביאים לידי גילוי את התענוג שבכל דבר.

ולהוסיף שכן הוא גם מצד הגברא, כמ"ש הראב"ד בפירושו לספר יצירה (פ"א מ"א) - שע"י הליחות שעל הלשון האדם מרגיש את הטעם שבמאכל - מר, מתוק, חמוץ וכו'.

אך באמ"ב יז,א (בחדשים כזב) לכאורה משמע שהכוונה היא שהמים הם המקור לכל התענוגים שבכל הדצח"מ, וזה סימן שבהם עצמם יש ג"כ ענין התענוג, ופי' הנ"ל יכול להתאים ולהיות תוספת לזה ג"כ.

וז"ל: "בין מים למים היינו בין עונג לעונג כו'. וביאור הדברים הנה אנו רואים בחוש שיש במים הגשמיים.. בחי' העונג בהעלם, שהרי כל גידולי עונג נגדל ונצמח הכל ע"י המים דווקא, שהמים טבעם להצמיח כל מיני תענוגים גשמיים שבדצח"ם, וכמו שאנו רואים שגידול כל צמח תבואה ופירות האילן הוא ע"י המים דווקא, והרי בפרי האילן יש בו טעם מתיקות, ועונג זה שבטעם המתיקות גדל וצמח מיסוד הלחלוחית מים שבאילן שיונק מהמים דווקא, א"כ בהכרח לומר שיש במים ממהות העונג בהעלם. (והראיה לזה ממה שהמים טבעם לעשות בחי' הריבוי וההתפשטות שזהו ענין הטבע של העונג לעשות הריבוי וההתפשטות כו'...), ולא דווקא עונג גשמי.. אלא גם עונג רוחני שבגשם כעונג שבתאות וחמדת עוה"ז הכל ע"י יסוד המים.. עד גם עונג הרוחני שבמוח שהוא לחלוחית רוחני..".

וכן הוא בביאורי הזוהר לאדה"א פ' פקודי נז,ב וז"ל "כי ענין בדים נקראו על שם שגדלים בד בבד דוקא, כי כל תבואות דגן וחטה כו' הם גדלים על שיבולת אחת הרבה גרעינים ביחד, אבל פשתן הם גדלים בד בבד דוקא, שעל כל גבעול הוא גרעין בפני עצמו, והטעם הוא כי יש בארץ כח המצמיח שהוא בא מיסוד המים שבעפר הארץ, וגוף עפר הארץ הוא בחי' יבש וקשה בחי' אש, ולכן צריך לחרוש האדמה ולרפה את הקרקע על ידי חרישה כדי לגלות יסוד המים שבתוכה להצמיח כל זרע, אבל מעצמיות יסוד העפר אין מתגדל שום צמח כי הוא בחי' יסוד האש יבש וקשה, ומים דוקא מצמיחים כו'. והנה זהו החילוק שבין פשתן לשאר תבואות, כי כל שאר תבואות עיקר צמיחתם הוא מיסוד המים שבקרקע דוקא ובטבע המים לדבק, וכמו עד"מ עיסה שהקמח נדבק על ידי המים דוקא, לכן כל הגרעינים באין מדובקין יחד כנ"ל, אבל פשתן עיקר צמיחתו מגוף העפר דוקא



על ידי מעט המים שבארץ, ובטבע הארץ לפרר, לכן באה ג"כ בד בבד בבחי' פירור ופירוד דוקא."

בסה"מ תרמ"ב עמ' רב ז"ל "אלא ודאי שהתענוג הוא בחי' מובדל בפ"ע מהחכמה רק שמתלבש בחכמה, ..ועיקר גילוי התענוג הוא בכינה, ..אח"כ נמשך התענוג גם במדות ..וכן במחדו"מ.. ועיקר התלבשות התענוג הוא בחכמה.. והיינו לפי שמוח החכמה קר ולח שהוא בחי' מים, והנה מים מצמיחים כל מיני תענוג לפי שבמים הוא התלבשות התענוג.."

וב'ספר השיחות - תרצ"א' ביום ב' דחג הסוכות, עמ' 150, אמר על המבואר במאמר הנ"ל: "הא דתמיד מבארים ב' המשלים דתהום וכח הצומח יחד (לענין יש ואין) (ראה גם תו"ח שמות רסו, ואילך. המשך והחרים תרל"א עמ' לז ואילך. המשך וככה תרל"ז פמ"ג ואילך. סה"מ תרנ"ז עמ' רב ואילך. ובכ"מ). מפני שכח הצומח העצמי - והדגיש מלה זו - שבארץ, ותהום שמתחת לארץ, יש להם שייכות זה לזה. אבל אין מפרסמים טעם זה."

וב'אגרות קודש' כ"ק אדמו"ר הרי"צ ח"ב עמ' שיב ואילך כתב:

"מבואר במ"א בענין מעינות תהום רבה הנוזלים עמוק עמוק בבטן האדמה, ואינם מתגלים לעולם... אף כי אינם בעלי פועל לפועל דבר... ואינם אלא רק מה שהם נמצאים במציאות נמצא בארץ, לזאת הנה טבע הארץ להיות רטובה. והגם שאין יחס כלל בין מעינות התהום לרטיבת הארץ, מ"מ הנה מזה שבארץ נמצאים המעינות דתהום רבה, לזאת בסיבת מסיבות דבעל הסיבות ב"ה, הנה טבע הארץ להיות רטובה. והנה להיות כי בארץ דוקא יש טבע הרטיבות (הנק' בלשון העולם פייקייט) הנה הארץ דוקא הרי יש בה כח הצמיחה.

והגם דמים דוקא הם המצמיחים, אמנם הנה זה מה שהמים מצמיחים הוא בהמטרם על הארץ דוקא. והראי' דבהיות המים בהעננים הרי אז אינם מצמיחים, ורק כאשר המים בארץ אז הם מטיבים את הצמיחה. אבל גוף ועצם הצמיחה הוא בארץ דוקא שהוא מטבע הרטיבה שיש בארץ. והנה ענין הרטיבה שישנו בארץ דוקא הנה זה בא מזה שמעינות התהום שוכנים בארץ. והגם שאין ביניהם יחס כנ"ל, מ"מ הרי שכינה זו - מה שמעינות תהום רבה שוכנים בארץ - היא פעולה טבעית. וכמו שני שכנים בדירה אחת שאין ביניהם ולא כלום, הנה עי"ז מה ששניהם נמצאים בדירה אחת הנה הם פועלים זה על זה.



והפעולות מה שפועלים זה על זה הוא באופן טבעי. והיינו שאין זה בדרך פועל ופעולה. דהנה בפועל ופעולה הרי הפועל מתלבש בהפעולה שהוא בקירוב והתלבשות. אבל כאן אינו כן, והוא רק שמעינות תהום רבה שוכנים בארץ. אמנם מזה שהם שוכנים בהארץ הרי בהארץ דוקא יש בה טבע הרטיבות".

פרק ב

"חלק אלוה"

ומה שלא אמר "חלק הוי", ביאר הר"ש גרונם - דהן אמת שהיא חלק הוי"ג"כ, רק מכיוון שהוא ע"י הצמצום דשם אלוקים, ע"כ אמר "חלק אלוה".

והנה בפשטות, מה שאדה"ז השתמש בלשון "אלוה", הוא משום שכן הוא במקור הדברים באיוב (לא.ב), וכן בנוסח התפילה - שממנה אדה"ז מוכיח את כל זה - "אלוקי נשמה שנתת בי.. ואתה נפחתה בי".

והאמת, שבפסוק הראשון שאדה"ז מוכיח ממנו, "ויפח באפיו נשמת חיים" כתוב "וייצר הוי' אלוקים.. ויפח..", וא"כ גם הוי' כתוב בפסוק (וכנראה לזה נתכוון הר"ש גרונם בפירושו).

ועוד י"ל שבפסוק הראשון מדובר על אדם הראשון שהיה נשמה גבוהה וכללית, ולכן אינו ראייה שכן הוא ממש גם אצל כל יהודי עם נשמה נמוכה. שהרי לכן אדה"ז טרח להביא ראייה נוספת מ"בני בכורי ישראל" דקאי על כל יהודי.

"מתוכיותו ומפנימיותו שתוכיות ופנימיות"

פי' המילה "תוך" אינו ההכי פנימי דווקא, אלא האמצע, כמ"ש (בראשית ב,ט) "ועץ החיים בתוך הגן", ופי' התרגום "במציעות גנתא" וכ"פ רש"י "באמצע הגן". והוא כמו ה"תיכונה" (התי"ו בחיריק, במקום בחולם, כדי שלא יהיו ב' אותיות בחולם במילה אחת זה אחר זה). וכ"כ הרוקח בספר סודי רז"י (זכרון אהרון עמ' יג) בעניין "פנימי, תיכון, וחיצוני". ושם כתב שה"תיכון" מגלה את ה"פנימי" (הלשון מגלה סתרי פנימיות הלב). ונקרא "תוך" גם מלשון "תווך" שמתווך בין הפנימיות לחיצוניות (ראה שם בהמשך דבריו, עמ' טז ואילך).



ולפי"ז אולי י"ל דקאי על "הוי' אלוהים" שבפס' "וייצר", ששם אלוהים (תוך) מגלה את שם הוי' (פנים), ראה בהע' הקודמת בביאור הר"ש גרונם.

"כך עד"מ נשמות ישראל עלו במחשבה כדכתיב בני בכורי ישראל בנינים אתם לה' אלהיכם"

וכבר עמדו על זה בכו"כ מקומות, מדוע הוצרך לשני פסוקים.

ויש להעיר ממה דאיתא בגמ' (שבת לא, א) ע"פ "בני בכורי ישראל", שמה שקראם כך הוא "מתוך אהבה שאהבם", אבל אינו באמת כן. אמנם מדיוק הגמ' אפ"ל להיפך, שהרי ז"ל הגמ' שם: "ומה ישראל שנקראו בנינים למקום, ומתוך אהבה שאהבם קרא להם בני בכורי ישראל", הרי שאומר ש"נקראו בנינים למקום" עוד לפני כן, וא"כ הטעם שכתוב "ומתוך אהבה שאהבם" הולך רק על המילה "בכורי" דווקא. אך צ"ע מה לי לחלק בין "בנינים" סתם ל"בני בכורי" דווקא.

"כמו גודל מעלת נשמות האבות ומשה רבינו ע"ה על נשמות דורותינו אלה דעקבי משיח' שהם בחי' עקביים ממש לגבי המוח והראש"

ראה ב'תורה אור' ד"ה ואלה המשפטים (הראשון) ביאור העניין דיש נשמות ד"זרע אדם" שיש להם בחי' הדעת, כי עליהם נאמר "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" שהם דומין לאדם העליון שעל הכסא, ועבודתם בבחי' ראייה והסתכלות, ויש נשמות ד"זרע בהמה" שאין להם בחי' הדעת, ועבודתם רק בבחי' שמיעה והבנה בלבד "והיינו נשמות דבי"ע שהם כמעט כל הנשמות שבדורותינו, כי נשמות דאצילות הן בני עלייה שהם מועטים כו' אפי' בדורות הראשונים" . "והנה משה רבינו ע"ה כחו גדול שממשיך ומשפיע בחי' דעת בכנס"י, אף גם בנשמות שנקראו זרע בהמה... כי משה רבינו ע"ה נקרא רעיא מהימנא אחד המיוחד משבעה רועים שרועה ומפרנס הנש"י בהשפעתו אליהם מוח הדעת, שזהו פירוש רעיא מהימנא שזן ומפרנס את האמונה". וכן בסוף המאמר שם: "ולכן המשכת הדעת לבחינת בהמה, נמשך דוקא ע"י משה להיותו מבחי' דעת עליון בחי' סוכ"ע שלמעלה גם מבחי' נשמות הנק' זרע אדם שהם מבחי' דעת תחתון דממכ"ע, כי הוא סובב ומקיף".

לפי"ז יוצא שמה שהזכיר כאן "האבות ומשה רבינו ע"ה" הם שתי דרגות אחרות לגמרי, ואולי לכן נקט את שניהם בדווקא.

פרק ג

"וחב"ד נקראו אמות"

וצלה"ב למה נקראו "אמות" דווקא ולא "אבות", דאם הוא רק מפני ש"המדות הן תולדות חב"ד", יכולים להיקרא "אבות" גם כן.

ובלקוטי הגהות על התניא (עמ' יא) הובא מכ"ק אדמו"ר הצ"צ ב' תירוצים: א. בספר אור הגנוז (פי' של א' מתלמידי הרשב"א לספר יצירה) כתוב (בבהיר סי' מב דף י' ע"ב) אשר ישנם ג' בחי' שנקראים אמ"ש (אויר, מים, אש), והם נקראים בד"כ (בס"י פ"א מ"ב, ובבהיר שם) ג' אמות, אך כל זה הוא רק כמו שהם בנינה, אבל כמו שהם בכתר (אמ"ש שבכתר) וכן כמו שהם בחכמה (אמ"ש שבחכמה), אינם נקראים אמות אלא אבות. ב. אפ"ל דהיכי שנקראו ג' ראשונות בשם כח"ב אז הם אבות, וכשהם נקראים חב"ד אז הן אמות.

ולהעיר אשר א. מכתבי האריז"ל נראה לכאורה כאופן הא' ושלא כאופן הב'. ב. מהצ"צ עצמו ממ"ש ב'יהל אור' רואים ג"כ דלא כאופן הב'. ג. ממ"ש אדה"ז בעצמו במ"א ג"כ יוצא שס"ל כאופן הא'.

ביאור הדברים:

בכתבי האריז"ל (שער מאמרי רשב"י זיע"א רצטא) איתא "שלש אמות ושבעה כפולות. פירושו: כי שלש אמות הם שלש שמות א-ה-י-ה; הא', במילוי יודי"ן. והשני, במילוי אלפי"ן. והשלישי, במילוי ההי"ן. כי כאשר תקח הפשוט של שם א-ה-י-ה, ומילוי, ומילוי מילוי, יש בהם מ"א אותיות מנין אם. נמצא, כי שלשה א-ה-י-ה באופן הנזכר, האחד ביודי"ן והשני באלפי"ן וג' בההי"ן, הם שלש פעמים אם, ואלו נקראים שלש אמות. וכבר ידעת, כי שם א-ה-י-ה הוא בנינה, אשר היא נקראת אימא עילאה. ע"כ" עכ"ל.

ומכאן משמע א. בפשטות שהג' אמות היינו כמו שהם בנינה - כביאור הא' שהביא הצ"צ בשם ספר אור הגנוז. ב. אולי קצת משמע דלא כביאור הב' שהביא הצ"צ - שהרי הג' אמות שכתב באריז"ל הם ג"פ שם א-ה-י-ה; ביודי"ן, באלפי"ן, ובההי"ן. ובד"כ מבואר שאל"ף - כתר (אותיות פלא), יו"ד - חכמה, ה"א - בינה. נמצא, איפוא, דהג' אמות הם כח"ב. והוא דלא כמ"ש הצ"צ בביאור הב' דכשהם בסדר כח"ב אינם נקראים אמות אלא אבות.



ב'יהל אור' (עמ' שפט, בד"ה "ברכי נפשי") כתב כ"ק אדמו"ר הצ"צ: אשר
 "ג' אמות אמ"ש שהזכיר בספר יצירה שהם חכמה בינה ודעת או כתר
 חכמה בינה כו" עכ"ל.

והוא דלא כביאורו הב' על התניא הנ"ל.

אדה"ז כותב בסידור עם דא"ח, בד"ה "מזמור לתודה" (עמ' 88): "כי
 מה נקרא כ"ח מ"ה שלמעלה מן ההשגה, היינו בכוא האור שלה
 בבינה שאז לגבי ההשגה נקרא אין, כלומר בהעלם, אבל במהות
 החכמה עצמה הרי הוא דווקא בחי' היש האמיתי, וכמו עד"מ מוח
 החכמה באדם שמשכיל כל שכל שהוא בחי' עצם כח השכל כו', וא"כ
 לגבי החכמה ה"ז כמו דעה הראשונה שהחכמה נקרא יש כו" עכ"ל.

ולפי"ז צ"ל שגם ממה שכותב בתניא שהחכמה עליה אמר לפני כן
 שהיא אחת מהג' אמות היא כ"ח מ"ה, ג"כ מוכח שמדבר על החכמה
 כמו שהיא מאירה בבינה דווקא.

ב'תניא' גופא פרק לט כתב "אבל בעולם הבריאה מאירות שם
 חכמתו ובינתו ודעתו של א"ס ב"ה שהן מקור המדות ואם ושרש
 להן וכדאיתא בתיקונים דאימא עילאה מקננא בתלת ספירן בכרסיא
 שהוא עולם הבריאה", והרי שם ג"כ מדבר על חב"ד כמו שהם בעולם
 הבריאה דווקא שהיא הבינה - אימא. וגם מדברי ה'תיקונים' גופא
 ש"אימא עילאה מקננא בתלת ספירן" משמע שה"אימא" מאירה
 בשלש ספירות אלו, וזה יסוד נוסף לומר שלכן נקראים "אמות".

שו"מ בספר 'סודי רזי' (זכרון אהרון עמ' חי) שכתב: "זכר באמ"ש, כי
 המ' הממוצע בין אל"ף לשי"ן היא מתחלפת ביו"ד בא"ת ב"ש י"ם,
 הרי אמ"ש אי"ש".

"וזהו הם אב ואם המולידות אהבת ה' ויראתו ופחדו... אזי נולדה
 ונתעוררה יראת הרוממות במוחו ומחשבתו לירא ולהתבושש מגדלתו ית'
 שאין סוף ותכלית ופחד ה' בלבו ושוב יתלהב לבו באהבה עזה כרשפי
 אש..."

בהתחלה כתב בדרך כללות ש"הן הם אב ואם המולידות אהבת ה'
 ויראתו ופחדו" קודם אהבה ואח"כ יראה, אבל אח"כ שמפרט כיצד
 זה קורה בפועל, כותב שקודם נולדה היראה והפחד ואח"כ "שוב
 יתלהב לבו באהבה". ראה מה שהתחבט בזה ב'ביאור תניא' לר"י
 מקידאן.



וב'תורה אור' ד"ה לא תהיה משכלה (עט,א) כתב: "והנה בכאן נולדה ונתעוררה מדת אוי"ר ונק' בשם הולדה. כי אהוי"ר הם בחי' בן ובת. שאהבה היא בחי' בן כמ"ש זכר חסדו. והיראה היא בחי' בת. וזהו בת תחילה סימן לבנים שצריך לעורר יראת ה' ופחדו תחלה כי זה השער לה' כמ"ש במ"א".

הרי מבואר דאע"פ שגם כאן כתב בהתחלה בכללות ש"ככאן נולדה ונתעוררה מדת אוי"ר" וזהו גם ממש כלשון התניא כאן, בכ"ו אח"כ מפרש וכותב שצ"ל קודם "יראה" כי בת תחילה סימן יפה לבנים.

פרק ד

"והיראה היא שרש לשס"ה מצות לא תעשה כי ירא למרוד במלך מלכי המלכים הקב"ה. או יראה פנימית מזו שמתבושש מגדולתו למרות עיני כבודו ולעשות הרע בעיניו כל תועבת ה' אשר שנא..."

כך מבואר בפירושו הריקנאטי פ' וירא ע"פ "כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה": "ועל כן יש לך לדעת מאמר בעלי הקבלה, כי היראה היא על שני דרכים, יראה פנימית ויראה חיצונית, היראה חיצונית היא למטה מן האהבה, והפנימית היא למעלה מן האהבה, כיצד, יראה חיצונית היא סוד כל הירא לעבור על מצות המלך פן יענש ויתפש במאמר המלך. יראה פנימית בהיות האדם משיג מעלת הבורא יתעלה, ורוב התענוגים והעושר והכבוד אשר בהיכלו, בהגיע אדם לידיעת מעלה זו יפחד ויבהל ויאמר שמא אינני ראוי לעמוד בהיכל המלך, כי לפי גודל מעלתו ורוב פחיתותי וחסרוני ימצא בי ערות דבר ויוציאני חוצה מהיכלו, ונמצא כל ימיו עומד בדאגה ויראה לבל ימצא בו המלך מום או חסרון כענין שנאמר ולא יראה בכ ערות דבר ושב מאחריך, נמצא זה ירא מרוב אהבתו וחבתו להדבק במלך ולהיות ממשרתיו. זו היא היראה שהיא למעלה מן האהבה ועל יראה זו נאמר "כי ירא אלקים אתה", כי המגיע למעלה זו הרי אשתו ובניו וגופו אינם נחשבין לו לכלום כדי למוסרם על הבורא יתעלה, כקונה אלף ככרי זהב בפרוטה אחת, ועל יראה זו פנימית כתב "ראשית חכמה יראת ה'", "אשרי איש ירא ה'", "אשרי כל ירא ה'", "את ה' אלקיך תירא", "ויראת מאלקיך", "מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה", וכיוצא בהם".



בספר המאמרים תקס"ה חלק ב עמ' תשפב: "והיראה הזאת הפנימית היא בבחי' שוב, והוא כי מסיבת גודל הביטול הנה נסוג אחור לבבו וישאר כאבן דומם, כנראה בחוש בעומד ומתקרב לפני מלך גדול כו וד"ל. וזהו הטעם שנקרא יראה פנימית בשם יראה בושת בזוהר, כי הבושה מבחי' הביטול הוא כידוע, וכמו שאמר בזוהר דאפי' "אור צח כו' אתחשך קמיה עילת העלות או אוכם הוא לגבי כו' משום דכל נהוראן מתחשכאן קמיה כו'", ענין הזה הוא בחי' יראה בושת הנ"ל, ולפי שהיא בבחי' שוב, לכך אמר מתחשך שמתבטל מאורו הראשון כו' וד"ל".

"הרי כולה צרורה בצרור החיים"

להעיר מרש"י בראשית מב, לה שפירש שצרור הוא מלשון קשר.

פרק ה

"הקב"ה מלביש את הנפש ומקיפה אור ה' מראשה ועד רגלה"

ואפ"ל ב' פירושים:

שיש כאן ב' ענינים: הא' מה ש"הקב"ה מלביש - שהוא בעצמו נעשה לבוש - את הנפש" והב' "ומקיפה באור ה' מראשה ועד רגלה". (וכן פי' בהלוה"ל).

שהכל ענין אחד, ש"הקב"ה מלביש ומקיף את הנפש באור ה' (היינו, שלא הקב"ה בעצמו נעשה לבוש לנפש, אלא רק שמלבישה באורו) מראשה ועד רגלה".

ולכאורה ממ"ש בפ"ד "ואור ה' ממש מקיפה ומלבישה מראשה ועד רגלה" משמע כפי' הב'.

"הקב"ה מלביש את הנפש ומקיפה"

לאור האמור - שנראה יותר כפי' הב', שהכל ענין א' - צלה"ב למה בפ"ד הקדים "מקיפה" ל"מלבישה", וכאן הקדים "מלביש" ל"מקיפה".

ובדא"פ י"ל, דהפרש בין מקיף למלביש הוא ש"לבוש" קרוב יותר לאדם, ומותאם למידתו, משא"כ "מקיף" יכול להיות גם רחוק, כמו



בית (שנקרא בחסידות "מקיף הרחוק"), וגם אינו מוכרח להיות מותאם לפי מידת האדם דווקא.

ואם כנים הדברים - אפ"ל שזהו החילוק בעניין זה בין פ"ד לפ"ה. שבפ"ד רוצה להפליא מעלת העוסק במצווה, ולכן כותב בסדר של "לא זו אף זו", שלא רק שע"י המצווה נעשה "מוקף" באור ה' - מרחוק, אלא נעשה אפילו "מלובש" - מקרוב, ובהתאמה אליו (לפי מידתו ומדרגתו) - באור ה'. משא"כ בפ"ה, כוונתו לבאר להיפך, את החסרון שבמצווה לעומת התורה, איך שהמצווה היא לא כ"כ נעלית כמו עסק התורה, ולכן אומר להיפך - בסדר של "זו ואין צריך לומר זו", שבמצוות לא רק שאינם כמו התורה במה שהם רק "מלביש" באור ה', אלא עוד יותר (וכ"ש), במה שבמצוות הוא רק "מקיפה" אור ה'.

וזהו, שאח"כ ממשיך "ובידיעת התורה מלבד שהשכל מלובש בחכמת ה' הנה גם חכמת ה' בקרבו", שכתב "מלובש" דווקא ולא "מוקף", כי בזה שאומר שהתורה היא יותר נעלית מ"מלובש" הוא כולל (בק"ו) שהיא נעלית גם יותר מ"מוקף" גם כן.

"לכן נקראת (התורה) בשם לחם ומזון הנפש"

מה שהתורה נקראת "לחם" הוא במשלי (ט,ה) "לכו לחמו בלחמי", ואמרו רז"ל (חגיגה יד,א) - "אלו בעלי תלמוד". וכן בפרשת עקב (דברים י"ח) "ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה", ואמרו רז"ל (ילקוט שמעוני רמז,קכג) "לחם זו תורה..".

אך לא נתבאר לנו היכן התורה נקראת "מזון"!!?

וי"ל שהוא ע"פ מאמר רז"ל (פרש"י בראשית לב,גד) ע"פ (שם) "לאכל לחם" - "כל דבר מאכל קרוי לחם כמו עבד לחם רב (דניאל ה), נשחיתה עץ בלחמו (ירמיה יא)". וכן הוא בפרש"י ויקרא כא,יז על פסוק "לחם אלוקיו" - "כל דבר מאכל קרוי לחם". וכן - ובתוספת ביאור - ע"פ (תהלים קד,יד) "להוציא לחם מן הארץ", ופי' הרד"ק: "ולחם הוא כלל לכל מאכל וזוכרים אותו ברוב על הלחם שהוא תמידי למאכל אדם". וכן הוא בספורנו שם "להוציא לחם - ושאר מזונות האדם".



"זכמ"ש בע"ח... שלבושי הנשמות בגן עדן הן המצות והתורה היא המזון"

ולהעיר שיש לזה גם סמך ב'נגלה':

שנאמר (דברים י, יח) "ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה", ואמרו רז"ל (ילקוט שמעוני פ' עקב רמז, קכג) "לחם זו תורה.. שמלה זו טלית".

פרק ו

"כך הנפש דסטרטא אחרא... כלולה מעשר כתרין דמסאבותא שהן שבע מדות רעות הבאות מארבע יסודות רעים הנ"ל ושכל המולידן הנחלק לשלש שהן חכמה בינה ודעת מקור המדות"

צ"ע ממ"ש ב'תורה אור' ד"ה ואלה המשפטים (ע"ה, ג) שכתב: "ולכן הקליפות אין להם בחי' מוח הדעת כנודע מענין אז תבואנה שתיים נשים זונות כו' והיינו לפי שהם יש ודבר ואין בהם בחי' הבטול מלמטה למעלה כו'".

לאידך ידוע בכתבי האריז"ל ש'בלעם' היה "דעת דקליפה" כנגד משה רבינו ע"ה.

פרק ז

"ופעמים שהיא נכללת ועולה בבחי' ומדרגת הקדושה... כגון האוכל בשרא שמינא דתורא ושונה יין מבושם להרחיב דעתו לה' ולתורתו... אזי נתברר חיות הבשר והיין שהיה נשפע מקליפת נוגה ועולה לה' כעולה וכקרבן"

עניין זה נידון ב'תניא' כו"כ פעמים, ובכל פעם מגלה לנו עוד שלב, בכמות ובאיכות בירורו של העולם לה' ועלייתו לה': בחציו השני של פרק לד מוסיף "ואף שאינו נותן אלא חומש הרי החומש מעלה עמו כל הארבע ידות לה' להיות מכון לשבתו ית'... ומלבד זה הרי בשעת התורה והתפלה עולה לה' כל מה שאכל ושתה ונהנה מארבע הידות לבריאות גופו", והיינו שלא רק אותו המאכל או המשקה שבכוחו לומד תורה זו או מתפלל תפלה זו עולה לה', אלא גם כל הארבע ידות שהשתמש בהם בכלל לבריאות גופו עולים ג"כ, וכן בצדקה בעליית החומש עולים עמו ג"כ כל הארבע ידות. ובפרק לז מוסיף



שעי"ז עולים ג"כ כח נפש הבהמית המלוּבש בעשיית המצוה, "ועי"ז תעלה ג"כ כללות קליפת נוגה שהיא כללות החיות של עוה"ז הגשמי והחומרי", עוד מוסיף שיש עניין של "חלקו בעולם", ועוד מגלה לנו שזהו כל תכלית ירידת הנשמה לעוה"ז להתלבש בגוף, כדי לתקן נפש החיונית והגוף, וז"ל "אלא ירדתו לעולם הזה להתלבש בגוף ונפש החיונית הוא כדי לתקנם בלבד ולהפרידם מהרע של שלש קליפות הטמאות על ידי שמירת שס"ה לא תעשה וענפיהן, ולהעלות נפשו החיונית עם חלקה השייך לה מכללות עוה"ז, ולקשרם ולייחדם באור א"ס ב"ה אשר ימשיך בהם ע"י קיומו כל רמ"ח מצות עשה בנפשו החיוני שהיא היא המקיימ' כל מצות מעשיות כנ"ל [בע"ח שער כ"ו] כי הנשמה עצמה אינה צריכה תיקון כלל כו' ולא הוצרכה להתלבש בעוה"ז וכו' רק להמשיך אור לתקנם כו'". ושוב מזכיר זאת אח"כ בפרק לח ג"כ (אולי בצורה קצת יותר מפורשת).

והנה בלקו"ת פינחס ט,ג, כתב "ועי" המלאכים דעשיה נמשך כל השפעות לעוה"ז הגשמי אין לך עשב שאין לו מזל כו', נמצא הם הכח וחיות העוה"ז, וכשהמאכל מתעלה ע"י שהאדם אוכלו בטהרה ומתפלל בכח ההוא בנקודת לבבו, עי"ז מתעלה גם המלאך השופע הכח והחיות להמאכל ההוא להיות מתעלה ונכלל במקור חוצבו".

ואולי זה נכלל במ"ש ב'תניא' פרק לו הנ"ל "ועי"ז תעלה ג"כ כללות קליפת נוגה שהיא כללות החיות של עוה"ז הגשמי והחומרי", וקורא לזה "כללות קליפת נוגה" שהם המזלות והמלאכים דעשיה.

ולפי"ז אולי י"ל שמ"ש בתניא בפרק לו ובפרק לח שתכלית ירידת הנשמה לעוה"ז להתלבש בגוף הוא כדי לתקן הגוף ונפש החיונית וחלקו בעולם, אולי הכוונה לא רק לעוה"ז אלא לחלקו שבכל העולמות, והיינו אפילו המלאכים שבעולמות העליונים. ובמלים אחרות: תפקידו של יהודי בעולם היא לדאוג לכך שכל העולם - שזה כולל גם את כל העולמות - כולו, יעלה לה', ושלא יישאר שום חלק בעולם ובכל העולמות שלא יעלה לה'.

מידי דברי בו, אזכור - מילתא אגב אורחיה - מה שאמרו רז"ל "אין לך עשב מלמעלה שאין לו מזל כו'", מתפרש ע"י אדה"ז בלקו"ת הנ"ל שהכוונה למלאכים, וצ"ע מהי כוונתו הקדושה בזה, אם מלאכים דעשיה הם הם המזלות, או שמא אדה"ז הביא מארז"ל "אין לך עשב כו'", רק כדי להוכיח שכל דבר בעוה"ז יש לו מקור יניקה וחיות



למעלה, אך אין כוונתו להוכיח מזה שמקור חיותו הוא מהמלאכים דעשיה דווקא וקורא להם "מזלות". כלומר, שבאמת המזלות אינם המלאכים אפילו דעשיה, אלא שכמו שהעשב אינו גודל בלי המזל המכה בו כו', כך יש את המלאכים דעשיה שהם אף למעלה מהמזל, והם המקור של המזל בעצמו. וכמבואר במאמר ד"ה אחת שאלתי ה'עת'ר הידוע, ש"מזל" הכוונה למזלות, אלא שהמזלות הם רק מעבירים השפע האלוקי מלמעלה לארץ שלמטה, וכמ"ש "אני אענה את השמים והם יענו את הארץ".

"כדאמר רבא חמרא וריחא כו"

ב"ראשית חכמה" (שער הקדושה פרק טו אות חי) הגירסא: "צריך ליהזר מריבוי היין, כי המעט ממנו מועיל לתקן האיצטומכא, והוא מפקח, כמו שאמרו ז"ל: חמרא וריחני פקחין", ושם באות כ: "והיינו דאמר רבא: חמרא וריחני פקחין".

הטעם שאדה"ז לא הביא הראיה מהגמ' לגבי בשרא שמינא דתורא, א. משום שהוא רק דעת התוס'. ב. משום שאין בזה חידוש, ואין דרכו להביא סתם ראיה, משא"כ ב"חמרא וריחא" יש חידוש, שצריך להזהר שלא יהיה הרבה, ושלא יהיה "משממו".

ומ"ש "שמינא" אף שבגמ' הנ"ל אינו, י"ל שהוא משום גמ' אחרת, שכתוב "עד שאתם אוכלים עצמות יבשות אצל אביי? תאכלו בשר שמן אצל רבא?", ואולי לזה רומז כאן אדה"ז, שאכן האכילה השפיעה גם על תלמודו, עד שנעשה כמו האכילה בכחינת "בשר שמן".

"או בשביל כדי לקיים מצות ענג שבת וי"ט"

בביאור לשונו הק' "בשביל כדי", י"ל ש"כדי" היינו ש"יהיה די", ו"בשביל כדי" היינו "בשביל שיהיה די", והיינו כדי לקיים המצוה בלבד, אבל לא יותר מזה, כי גם לזה יש גבול!

וע"ד מ"ש בפרש"י (דברים יז, ד) - "ולא ירבה לו סוסים - אלא כדי מרכבתו", והיינו ש"כדי" הוא בא למעט, כמו שדי לו למה שצריך ולא ירבה יותר מזה. וכן הוא ברש"י בראשית מג, יד "ואל שדי - שדי בנתינת רחמיו, וכדי היכולת בידו ליתן...".



"ועל תשובה מאהבה רבה זו אמרו שזדונות נעשולו כזכויות הואיל ועל ידי זה בא לאהבה רבה זו"

פירוש המילה "הואיל":

יעויין במפרשים (בראשית חי, כז. ושם פסוק לא) שהוא לשון רצון (אך לא סתם רצון, אלא רצון שיש לו איזה מניעה או התנגדות, דהיינו סיבה שלא לרצות, ואז השתנה להסכים ולרצות. והיינו אינו סתם "לרצות" אלא "להתרצות") ולשון התחלה (אך הוא לא סתם התחלה, אלא דווקא כשצריך לזה איזה אומץ). והראב"ע פירש ששניהם הוא ענין אחד. ואונקלוס תרגם "שריתי" והיינו שהתיר לעצמו לדבר אל ה', והוא מתאים עם כל הנ"ל (הסכים, רצה, אע"פ שהיתה סיבה שלא לרצות כן), והיינו שהתיר אע"פ שהיתה סיבה לאסור. ובפירוש רס"ג - האריך, הארכת.

אך בגמ' בריבוי מקומות המילה "הואיל" מופיעה כמו "מכיוון", ולא ידוע מהו המקור על כך מהתורה. וכן נוקטים כל הפוסקים כולם במטבע לשון זו של הגמ'. וכן הוא משמעות המילה כאן ב'תניא'.

פרק ח

"וכן העוסק בחכמות אומות עובדי גלולים בכלל דברים בטלים יחשב לענין עון ביטול תורה כמ"ש בהלכות תלמוד תורה ועוד זאת יתרה טומאתה של חכמת האומות עובדי גלולים על טומאת הדברים בטלים... אלא א"כ עושה אותן קרדום לחתוך בהן דהיינו כדי להתפרנס מהן בריוח לעבוד ה' או לתורתו וזהו טעמו של הרמב"ם ורמב"ן ז"ל וסיעתן שעסקו בהן"

ענין טומאת החכמות החיצוניות, וענין העלאתם לקדושה, נתבאר במאמר ד"ה "זכור את אשר עשה לך עמלק" עטר"ת אות א.

פרק ט

"אך מקום משכן נפש האלהית הוא במוחין שבראש ומשם מתפשטת לכל האברים וגם בלב בחלל הימני שאין בו דם וכמ"ש לב חכם לימניו



והיא אהבת ה' כרשפי שלהבת... וגן שמחת לבב... וכן שאר מדות קדושות שבלב הן מחב"ד שבמוחין"

ובפרטיות יותר מבואר ב"דרך חיים" לכ"ק אדמו"ר האמצעי, פרק יד, שמקום הנפש בכבד, הרוח בלב, והנשמה במוח, לפעמים במוח החכמה (וזהו בבחי' נקודה בלבד וכמו ניצוץ שפרש מהלהבה בלבד), ולפעמים במוח הבינה (שזהו כשמתפשט אחר כך), ומבואר שם שהנשמה הוא העיקר והוא כולל גם בחי' רוח ונפש.

"בדברים המעוררים את האהבה"

רבנו משתמש בלשון זו גם לקמן ב'חינוך קטן', וב'אגרת הקדש' סי' ד.

הנה לשון זו מוזכרת ב"ראשית חכמה" כו"כ פעמים (שער האהבה - סוף פרק ז, ריש פרק ח, פרק ט אות ד. שער הקדושה - פרק ו אות עו, ואות עז, ועוד) ולע"ע לא מצאתיה בשום מקום אחר.

"למדרגת אהבה רבה וחיבה יתרה ממדרגת אהבה עזה כרשפי אש"

ולכאורה בפ' המלים "חיבה יתרה ממדרגת" בפשטות, נראה ד"יתרה" אשלאחריו קאי, כלומר, ש"מדרגת אהבה רבה וחיבה" היא "יתרה" - למעלה, יותר גבוה, יש לה יתרון (על) - "ממדרגת אהבה עזה כרשפי אש".

והנה הרה"ח ר' נטע שלמה וילהלם ע"ה כתב על כך (בתשורה מחתונת בנו הרה"ח ר' חיים דוד, הודפס כבר בהערות הת' ואנ"ש 770 בשנת תשס"א):

דמפרק יו"ד, ממנה שכתוב שם "חיבה יתרה הנ"ל", מוכח דלא כנ"ל, אלא מוכח ד"חיבה יתרה" הוא "מושג" בפני עצמו, ואין פירושו ש"יתרה מ...". אלא שא"כ יוצא שחסרה איזה מילת קישור כאן בתניא. ועל כך סיפר, אשר ר' ברוך נאה שאל על כך את כ"ק אדמו"ר, ונענה: דאכן צריך להוסיף כאן איזה מילת קישור בתניא כגון "שלמעלה", ושבאמת צריך להוסיף את זה ללוח ההערות שבסוף התניא (התשובה אולי לא כ"כ מדוייקת, בעז"ה בעוד כמה ימים אגיע אל החוברת של ה'תשורה', ואכתוב במדוייק מ"ש שם).

ולהעיר:

דהמושג "חיבה יתרה" מובא כמה פעמים במאמרי רז"ל, כ"מושג" בפני עצמו: באבות גיד (כמה פעמים), ובפרש"י (דברים לג,ג) "גם חיבה יתרה חיבב את השבטים".

ונתבאר בשיחת כ"ק אדמו"ר (על אבות שם, מובא בביאורים לפרקי אבות על אתר), שהכוונה ל"חיבה עצמית" ללא שום סיבה צדדית אלא מצד עצם הדבר.

ככל הדברים והשקלא וטריא האלו ממש, מצאנו ראינו גם באגרת הקודש (סימן כו):

שכתוב שם "אזי לא יהיה עסק התורה והמצות לברר בירורין, כי אם ליחד יחודים עליונים יותר, להמשיך אורות עליונים יותר מהאצילות כמ"ש האריז"ל".

ש"יותר" הוא גם כן אותו עניין כמו "יתרה", ואפשר לפרשו שם בב' אופנים כמו כאן, ומפשטות הלשון משמע ש"יותר" קאי על להבא - "יותר מ...", אך ממ"ש לפני זה "עליונים יותר" (בלי המשך של "מ..."), מוכח לכאורה שהוא "מושג" בפני עצמו.

ואכן שם בלוח התיקון, תיקן כ"ק אדמו"ר שצריך להיות "עליונים יותר שלמעלה מהאצילות".

וכל זה הוא ממש כמ"ש לעיל גבי פ"ט.

פרק י"ד

"וכל שאין השנאה והמאוס בתכלית ע"כ נשאר איזה שמץ אהבה ותענוג לשם"

ונראה לומר, ד"אהבה ותענוג" שכתב בסוף, כנגד "השנאה והמאוס" שכתב לפני כן, אהבה כנגד שנאה, ותענוג כנגד מאוס.

והנה לגבי "השנאה והמאוס" דייקו מפרשי התניא אשר שנאה הוא לס"א ומיאוס הוא ברע, ולפי"ז י"ל גם לגבי "אהבה ותענוג לשם" - שהם כנגד "השנאה והמאוס" כנ"ל - ד"אהבה" הוא לס"א, ו"תענוג" - לרע.



"שמץ"

הפירוש הפשוט המקובל הוא "משהו, מעט", והוא ע"פ המפרשים על איוב ב, יד וכן שם כו, יד. אך רש"י הביא שם פירוש נוסף שהוא מלשון "לשמצה" והיינו גנאי, וזה גם מתאים מאוד על התוכן כאן, שאומר שנשאר לו "איזה שמץ אהבה ותענוג לשם" היינו לרע, וזהו "שמץ" וגנאי שלו.

פרק יא

"או שהיא שעת הכושר לעסוק בתורה והוא מפנה לבו לבטלה כדתנן באבות הניעור בלילה ומפנה לבו כו"

הנה בפ' המשנה שם ישנם ב' פי' : א. פי' הר"ר יונה - שכיוון שבלילה הוא שעת הכושר ללמוד תורה, כי בלילה אף אחד אינו מפריע (משא"כ במשך היום שישנם אנשים נוספים וכו'), והוא אינו מנצל שעת כושר זו ללימוד תורה אלא "מפנה לבו כו", ע"כ "מתחייב בנפשו". ב. פי' הרע"ב - שבלילה היא שעת סכנה, ואם אינו מציל את עצמו ע"י לימוד תורה אלא "מפנה לבו כו", ה"ה "מתחייב בנפשו", מכיוון שאין מי שמגן עליו מפני הסכנה.

ומדברי אדה"ז שכתב "שהיא שעת הכושר לעסוק בתורה... כדתנן באבות...", לכא' משמע שמפרש המשנה באבות כהר"ר יונה.

אלא שלפי"ז אינו מובן מדוע אדה"ז מביא זאת כאן בתניא, שהרי בתניא כאן אדה"ז מחפש להביא דוגמא של עבירה כמה שיותר קטנה ובמחשבה לבד, ורצונו לחדש שאפילו הכי נקרא רשע, וא"כ בוודאי אין כוונתו לפי' הר"ר יונה, כי לפי פי' הר"ר יונה אדרבה יוצא שהיא עבירה גדולה דווקא, שהרי הוא לא סתם ביטול תורה, אלא הוא ביטול תורה בזמן הכושר, והיינו בזמן הכי מוכשר ללימוד תורה.

וע"כ צ"ל שאדה"ז מפרש המשנה בדרך הפשט, שאפילו בזמנים שקשה לעסוק בהם בתורה, כגון באמצע הלילה או כשמהלך בדרך יחידי, בכ"ז אם הוא יכול לעסוק בתורה ואינו עוסק - ה"ז "מתחייב בנפשו". וכן פירש ב'מדרש שמואל' לגבי הניעור בלילה. וכן קצת משמע ממה שביאר כ"ק אדמו"ר (התועדות ש"פ ואתחנן תשמ"א, מובא ב"ביאורים לפרקי אבות" כאן) לגבי המהלך בדרך יחידי.



ומ"ש "מתחייב בנפשו", י"ל או שהוא יותר מסתם רשע, או שהוא הוא עניין רשע, ע"ד מה שאביי אמר לרבה "לא שביק מר חיי לכל בריה", שהפ' הוא שאם אתה בינוני אז אנחנו רשעים, וא"כ אנו חשובים כמתים או שמגיע לנו למות על זה.

ולפי"ז יובן ג"כ מדוע הוזקק אדה"ז כאן להביא ראייה שנקרא רשע, והלא כבר הוכיח זאת באריכות בפ"א, ומדוע הוזקק לראייה נוספת?! ואם אכן הוזקק לכך, מדוע לא הביאה כבר בפ"א?!

ולפי הנ"ל אתי שפיר: שזה שאם האדם עובר עבירה אחת אפילו קטנה בכ"ז הוא נקרא רשע, זה כבר ידוע מפ"א, וכל חידושו של אדה"ז כאן הוא להביא דוגמא של הרע שהוא הכי מעט מזעיר שיכול להיות בדרגא של רשע (דרגא הכי נעלית של רשע וטוב לו), ולכן מביא דווקא דוגמא כזאת שהיא עבירה קלה מאוד (כי היא רק במחשבה בלבד, ובשב ואל תעשה), וגם - ובעיקר - בשעה שקשה שלא לעבור עליה. ולזה מביא ראייה שהוא כן - "כדתנן באבות הניעור בלילה ומפנה לבו כו", והיינו שמכאן רואים שאפילו בזמנים שקשה ללמוד בכ"ז אם אינו לומד "הרי זה מתחייב בנפשו (נחשב רשע)".

פרק יב

"ולא נקרא עליו שם רשע אפילו שעה אחת ורגע אחד כל ימיו"

ב"לקוטי לוי יצחק - הערות לספר התניא" (פ"א) ביאר מה שפעם אחת כתוב "מקרי רשע" ופעם אחת כתוב "נקרא רשע": ש"מקרי" משמע ע"י פעולה - ולכן לגבי העובר איסור מד"ס כתוב "מקרי רשע", משא"כ "נקרא" משמע 'ממילא' ללא שום פעולה - ולכן לגבי "מי שיש בידו למחות ולא מיחה" כתוב "נקרא רשע".

ולפי"ז יומתק הלשון כאן בתניא שכתוב "ולא נקרא עליו שם רשע אפילו שעה אחת ורגע אחד כל ימיו", שמ"ש "נקרא" ולא "מקרי" - לרבותא קאמר: שלא רק שלא "מקרי (עליו שם) רשע אפילו רגע אחד ושעה אחת כל ימיו" - בגלל עבירה שעבר במעשה בפועל ממש, אלא שאפילו "לא נקרא - ממילא - עליו שם רשע אפילו שעה אחת רגע אחד כל ימיו".



"מוח שליט על הלב"

בביאורי הזוהר לאדה"א פ' ויקהל, כותב דהיינו מוח הבינה דוקא.

"ולחסיח דעתו לגמרי מתאות לבו אל ההיפך לגמרי ובפרט אל צד הקדושה כדכתיב וראיתי שיש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החושך"

במאמר ד"ה "זכור את אשר עשה לך עמלק" עטר"ת אות א נתבאר שכל החכמות החיצוניות ג"כ נחשבים "סכלות", לפי"ז יוצא ש"חכמה" היינו דווקא חכמה של קדושה, אבל לא חכמות חיצוניות. לפי"ז יש ליישב ג"כ את הקושיא בפרק ה' שהקשה ר' מענדל, עיי"ש.

"ואפי' במוח לבדו להרהר ברע אין לו שליטה וממשלה להרהר ח"ו ברצונו שבמוחו שיקבל ברצון ח"ו הרהור זה הרע העולה מאליו מהלב למוח כנ"ל אלא מיד בעלייתו לשם דוחהו בשתי ידיים ומסיח דעתו מיד שנזכר שהוא הרהור רע ואינו מקבלו ברצון אפי' להרהר בו ברצון וכ"ש להעלותו על הדעת לעשותו ח"ו או אפי' לדבר בו כי המהרהר ברצון נק' רשע באותה שעה והבינוני אינו רשע אפי' שעה אחת לעולם"

הנה אדמו"ר הזקן חוזר ומדגיש שהכל תלוי דווקא ברצון, והיינו שכל עוד אינו ברצון, אינו רע, ואינו נקרא רשע, ודווקא כשהוא ברצון אז נהיה רע ואז נקרא רשע. ואע"פ שהם אותם המחשבות ממש, שנמצאים כבר במוחו, עדיין אינו רע ורשע, עד שיהיה ברצון דווקא.

וע"פ פשט הכוונה בזה היא, שכל עוד אינו ברצון, הרי הוא כאנוס בלבד, ואין הרהורים אלו מתייחסים אליו כביכול, ואינו נקרא רשע עדיין. אך מדברי ה'תניא' נראה שכל עוד אינו ברצון, הרי זה כאילו לא איכפת לנו כלל שיש כאלו הרהורים, וזה לכאורה תמוה, שהרי אע"פ שהוא אינו אשם בהרהורים אלו, ואי אפשר להענישו או לקוראו רשע על כך, מ"מ הרי יש אצלו משהו רע, וזה גם לא טוב.

פרק יד

"ואולי יערה עליו רוח ממרום ויזכה לבחי' רוח משרש איזה צדיק שתתעבר בו לעבוד ה' בשמחה אמיתית..."

עניין "רוח ממרום" כתב ב'דרך חיים' בתחילת 'שער התשובה' שהוא "כח ושרש הנשמה" שמעורר את חלק הנשמה שלמטה המלוכש בגוף התעוררות תשובה במוח ובלב. או שמא "רוח ממרום" הוא עניין כללי, ורק לגבי עניין ההתעוררות תשובה הוא מ"כח ושרש הנשמה", אבל הוא יכול להיות גם ממקום אחר, וכל עניין לגופו.

ובספר המאמרים קונטרסים א, קונטרס ג, אות ו, כתב "שהוא ענין גילוי אור עליון (אהבה העליונה) לעורר את הנשמה", כדי שלא תחשך לגמרי מחשכת חומריות הגוף ונפש הבהמית שנתלכשה בהן. וכמ"ש "כי לא ידח ממנו נדח".

ב'סידור', ע"פ "הללוהו במרומים", מפרש ש'מרום' היינו 'מלכות דאצילות שמסתתרת ב(עולם ה)בריאה'. ואח"כ מפרש ש'מלכות דבריאה' נקרא 'מרום' ביחס לעולם היצירה, וכן הלאה. משום ש'מרום' הוא דרגא מהעולם העליון שהעולם שמתחתיו יכול להשיגו. כמ"ש "שאו למרום עיניכם וראו מי ברא אלה".

ו"רוח" היינו בחי' "רוח", שמשלש בחי' נר"ן. כי בהתחלה מאיר אצל היהודי רק בחי' נפש בלבד, ורק אם מתקן את עצמו כראוי, ונעשה כלי, אז זוכה לקבל בחי' רוח. ובד"כ "בחי' רוח ונשמה הם מדריגות הצדיקים. ראה בזוהר בראשית דף פג ע"א וע"ב, שכתב כן על פסוק זה ש"יערה עליו רוח ממרום" (ירמיה) גופא, ובזוהר ויקרא דף כה ע"א (מובא לקמן בפרק כט בעניין החלומות). ומבואר שם שאם יתקן כראוי גם את בחי' רוח, ויהיה כלי, יזכה אח"כ גם לבחי' נשמה.

פרק טז

"כאלמנות חיות"

מבואר שהכוונה לאשה שהלך בעלה למדינת הים, ואינן יכולות להינשא לאחרים. ראה ב'סידור' ע"פ "יתום ואלמנה יעודד".



פרק יז

"שיש לו מוח בקדקדו ויכול להתבונן בו ככל אשר יחפין"

לשון זו היא התבטאות מיוחדת, ומקורה בגמ' (יבמות ט, א מנחות פ, ב) - "כמדומה אני שאין לו מוח בקדקדו". ושם הוא מאמר חכמים על תלמידיהם שאמרו סברא שהיא מופרכת.

והמפרשים (שלמת יוסף בסימן כב סעיף ד) פירשו, שכוונת התבטאות קשה זו היא ע"פ מאמרז"ל - "זרוק מרה בתלמידים...". וי"ל שעד"ז הוא גם כאן - שכשאדה"ז מדבר אודות ה"דרך הארוכה" של ההתבוננות וכו', שיכולים לבוא בטענות שזה דבר קשה, ושלא יכולים לקיימו - משתמש אדה"ז בלשון זו, ו"זרוק מרה בתלמידיו" כדי לזרזם.

ובפרט ע"פ מ"ש בשו"ע (יר"ד רמזיא ע"פ הרמב"ם) - "ולא הקפדן מלמד. במה דברים אמורים: שלא הבינו התלמידים הדבר מפני עומקו או מפני שדעתן קצרה, אבל אם ניכר לרב שהם מתרשלים בדברי תורה ומתרפים עליהם ולפיכך לא הבינו, חייב לכעוס עליהם ולהכלימם בדברים כדי לחדדן ועל זה אמרו זרוק מרה בתלמידים", ולכאורה המדובר בתניא הוא ממש כן, שמדובר על התבוננות בדרך הארוכה, ש"התלמידים מתרשלים" בה.

(ולהעיר על ההבדל שבין חסידות לנגלה, שבנגלה ה"מרה" היא בצורה קשה, בצורה של שלילה "שאיין לו מוח בקדקדו", משא"כ בחסידות גם כשזורקים "מרה" ה"ז בצורה עדינה וברמז, ש"מתוך הן אתה מבין את הלאו").

"רשע באמת"

בביאורי ר' ניסן נעמענוב ע"ה מובא אשר "ידוע אצל חסידים שרשע באמת הוא מי שפגם בפגם הברית כי זה נוגע עד עצם הנפש".

ואם כי בוודאי אין הכוונה שכן הוא הפשט בתניא, שהרי כ"ק אדמו"ר כותב במפורש שהכוונה ל"רשע גמור", ומ"ש "רשע באמת" הכוונה לאפוקי מ"בינוני" שהוא רק נחשב כרשע מפני שמתאוה לרע בלבו (שזהו פ' 'היה בעיניך כרשע'), מ"מ נראה שהכוונה היא שמקובל שאדה"ז רצה לרמז גם או בעיקר למי שפגם בפגם הברית.

והטעם המבואר שם הוא "כי (פגם) זה נוגע עד עצם הנפש", ורק פגם כזה שנוגע עד עצם הנפש יש בכחו להפוך את האדם ל"רשע באמת".

וב'ביאור לתניא' (הרא"א פלאטקין) כתב - ש"רשע באמת" הכוונה לרשע שעוונותיו מרובין מזכויותיו דווקא. ואח"כ כתב "וזהו עונש על גודל ועוצם עוונם - בד"כ הוא בכל העוונות, אך עיקר מסך הברזל הוא ע"י פגם הברית", כי מ"ש "כי קרוב אליך" נאמר על מי שלא פגם בברית, אך מי שפגם ב"מילה" בפגם הברית, עליו נאמר "מי יעלה לנו השמימה" - ר"ת "מילה".

וכן מבואר בביאור הר"ש גרונם לתניא, ע"פ המבואר בלקו"ת ד"ה יחינו מיומיים, שהעיקר הוא ע"י פגם הברית (ושכן הוא גם ע"י פגם הלשון ופגם הלב).

ולהעיר ממ"ש באגרת התשובה (פרק ז בסוגריים): "וזהו שאמרו רז"ל רשעים בחייהם קרויים מתים כלומר שחייהם נמשכים ממקום המות והטומאה (וכן מ"ש לא המתים יהללו כו' אינו כלועג לרש ח"ו אלא הכוונה על הרשעים שבחייהם קרויים מתים שמבלבלים אותם במחשבות זרות בעודם ברשעים ואינם חפצים בתשובה כנודע). ואף מי שלא עבר על עון כרת וגם לא על עון מיתה בידי שמים שהוא הוצאת ז"ל וכה"ג אלא שאר עבירות קלות. אעפ"כ מאחר שהן פוגמים בנשמה ונפש האלהית וכמשל פגימת ופסיקת חבלים דקים כנ"ל. הרי בריבוי החטאים יכול להיות פגם כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה. ואפי"ו בכפילת חטא אחד פעמים רבות מאד". מכאן מוכח א. שעניין "רשעים בחייהם קרויים מתים" הוא דווקא באם עברו על לאו שיש בו כרת או מיתה בידי שמים. וכאן ג"כ אדמו"ר הזקן כותב עניין זה ש"רשעים בחייהם קרויים מתים", וא"כ גם כאן ע"כ ש"רשע באמת" כוונתו למי שעבר על כרת או מיתה בידי שמים דווקא. וכן הוא מדויק ב'תניא' כאן שכתב: "על גודל ועוצם עוונם". ב. מי שעבר על הרבה עבירות קלות, ג"כ יכול להגיע למצב כזה. ג. באגרת התשובה' משמע שהעונש הוא שאינו חפץ בתשובה, וכאן משמע שאין לו מניעה לעשות תשובה, אלא שרק קודם שיעשה תשובה אינו יכול להתחיל לעבוד ה'. וצ"ע.

וצ"ע כיצד פירוש זה יתאים עם הנאמר באגרת התשובה' פרק ד שאין תשובה תתאה מועלת לפוגם בריתו ומוציא ז"ל, שהרי כאן בהמשך הפרק כותב שתשובה תתאה מועילה!



והנה מלבד מ"ש כ"ק אדמו"ר² אשר "בכלל מסורת חסידים בעלת סמכא היא", יש להוסיף ולחזק עוד איך פירוש זה קרוב ומתאים עם תוכן התניא כאן.

ב'ניצוצי אור'³ מובא אשר סיפר הרה"ח שמואל לויטין ע"ה: "שאד"ש פעם בהתוועדות ביאר מדוע התחיל אדה"ז (את הקדמתו לספר התניא) עם "אליכם אישים" ... שאדה"ז עשה התניא כדי לתקן את ה"מחציו ולמטה איש" (החטא הרוצאת ז"ל) שבכאו"א, מה שעל ידי הפירוד כו' נעשה חצי התחתון שלו בירידה גדולה. וזה הכוונה מה שנתגלה חסידות באלף הששי כנגד מדת היסוד. וד"ל".

לפי דברי כ"ק אדמו"ר שכל התניא ניתן כדי לסייע לנו שנוכל להתגבר על עון הוצאת ז"ל, וודאי שיש מקום גדול לומר שכוונת אדה"ז באיזהו מקומן הייתה לעון זה.

אם הכוונה היא להפגם בריתו וכו', מובן היטב מדוע ה"עונש על גודל ועוצם עונם" הוא שנלקח מהם הטבע ד'מוח שליט על הלב", מכיוון שהפגם על עון זה הוא במוח כידוע, כי הטיפה נמשכת מהמוח, וע"כ העונש הוא ג"כ במוח.

וע"ד המליצה אפ"ל שזהו "רשע) באמת" האל"ף והמ"ם בניקוד פתח, שהוא מקום הברית.

ושורש לזה נמצא בדברי הגמ' (ברכות לא,ב) בנוגע לתפילת חנה: "אם ראה תראה בעני אמתך וזכרתני ולא תשכח את אמתך ונתתה לאמתך זרע אנשים וגו'. אמר רבי יוסי ברבי חנינא, שלש אמתות הללו למה, אמרה חנה לפני הקב"ה, רבש"ע שלשה בדקי מיתה בראת באשה, ואמרי לה שלשה דבקי מיתה, ואלו הן: נדה, חלה, והדלקת הנר. כלום עברתי על אחת מהן". הרי שהגמ' דורשת את המילה "אמתך" מלשון מיתה (לפי פרש"י שם). וא"כ יש לנו גם לדרוש תיבת "באמת" מלשון אמה, וגם מלשון "מיתה", ולכן אמר כאן ש"הרשעים בחייהם קרויים מתים", והעונש על הוצאת ז"ל הוא חיוב מיתה.

"והמוח שליט בטבעו ותולדתו על חלל השמאלי שבלב ועל פיו ועל כל האברים שהם כלי המעשה אם לא מי שהוא רשע באמת כמארז"ל

2. 'ליקוטי ביאורים על התניא', הוספות עמ' תקכ.

3. וינגרטון, על התניא, עמ' 42.



שהרשעים הם ברשות לבם ואין לבם ברשותם כלל וזה עונש על גודל ועוצם עונם ולא דברה תורה במתים אלו שבחייהם קרוים מתים כי באמת אי אפשר לרשעים להתחיל לעבוד ה' בלי שיעשו תשובה על העבר תחלה לשבר הקליפו' שהם מסך מבדיל ומחיצה של ברזל המפסקת בינם לאביהם שבשמים ע"י שבירת לבו ומרירות נפשו על חטאי...".

להעיר מהמבואר ב"דרך חיים" לאדה"א, שער התשובה סוף פרק יד: "שכאשר י"ה דנשמה מאיר בו"ה, הרי שם הוי' דנשמה שלם, ולהיפך תקוה לכסיל תק ו"ה, או כס י"ה, וזהו עוונותיכם מבדילים ביניכם וכו' ובין אלקיכם שבמוח חו"ב, וזהו מחיצה של ברזל מפסיק וכו'". ובפרק טו: "וביאור ב' מדריגות האלה בוי"ו וה"א עילאה, ידוע דהלב לפעמים בלא אור וחיות כלל, דגם שירבה לעסוק ביגיעה להתפעל בלב, אפילו בתשובה פשוטה, אינו פועל שום התעוררות כלל, וזה קורין בשם טמטום הלב כידוע, ואם הטמטום קשה כסלע וכאבן ממש, היינו שבלתי יבין לבו, ולא ירגיש לעולם, עד שאבד חוש התפעלות אלקות לגמרי מכל, עד שלא יועיל לו שום רפואה, לא באור תורה ומעש"ט, ולא במוסר השכל, רק ע"י ביטוש גדול בבני חיי ומזוני וכה"ג, זהו הבא מעבירה בפועל ממש, המטמטם לבו כאבן דומם, שכמת יחשב, כי נפרד מחיי אלקי', והמות נדבק אחריו, וע"ז אמר שובו ולמה תמותו כו'. אבל אם לא עשה עבירה בפועל ממש, אע"פ שנתגשם מאד בהבלי עולם הזה, בכל חומריות תאות היתר, לא נקרא בן מות ברוחניות נשמתו עדיין, רק שלבו ריקן לקבל כל אור התפעלות אלקות, וזהו תשוב וי"ו כו', שזהו רק מצד שאין אור האלקי שבמוח נמשך ללב כלל וכלל, ע"כ אין הלב מתפעל כלל מהשגת אלקות שבמוח (והוא כדמיון הסייף שנחתך הראש כנ"ל בפגם דוי"ו כו') ופי' תשוב וי"ו, שיתפעל הלב מהתפעלות שבמוח, היינו לקרוע המסך מחיצה שבין המוח ללב, וכן תשוב ה"א עילאה לוי"ו, שיומשך מן המוח ללב הכל אחד כו'. רק שתשוב וי"ו לה"א נקרא תשובה תתאה, וה"א לוי"ו תשובה נקרא עילאה, שהלב נקרא מקבל והמוח משפיע...".

לפי"ז יוצא שענין ה"מחיצה של ברזל" הוא דווקא להבדיל בין המוח ללב, וכן הענין של "עוונותיכם מבדילים ביניכם לבין אלקיכם", הוא ג"כ ההבדלה בין המוח - ששם הוא "אלקיכם" - ל"ביניכם" שהוא הלב. דבר נוסף שאפשר ללמוד מדברי ה"דרך חיים" לעניינו



ב'תניא', שמוות הוא ענין הסייף שהוא כריתת הראש מהגוף, והוא ענין ההבדלה בין המוח ללב.

ולהעיר מהמבואר בחסידות (ד"ה "בחד קטירנא" תרנ"ד) מבואר ש"כללות ענין העבודה" הוא המשכת המוחין במדות והעלאת המדות והתכללותן במוחין (מובא בסה"ש ה'תש"ד בלה"ק עמ' קי), ולפי"ז יומתק מה שכתב ב'תניא' "כי באמת אי אפשר לרשעים להתחיל לעבוד ה'", לגבי זה ש"אין לבם ברשותם", כי זהו ענין ה"עבודת ה'" לחבר בין המוחין למדות, והם אינם יכולים להתחיל עבודה זו בלי שיעשו תשובה על העבר תחילה.

אמנם עדיין יש חילוק בין המבואר ב'תניא' לבין המבואר ב"דרך חיים":

כי ב'תניא' מדובר על רשע בפועל ממש, ולא רק בתאות היתר. וע"י עבירות בפועל ממש נהיה ה"מחיצה של ברזל", ונהיה גם "קרויים מתים". והתשובה על זה היא ע"י לב נשבר, ושהיא בחי' תשורת להעלות ה"א תתאה. (והיינו הכל כמו שהוא במדריגה הראשונה החמורה יותר, המבוארת ב"דרך חיים" הנ"ל).

וב"דרך חיים" מבואר שהוא המדריגה השניה הקלה יותר, והוא מי שרק עשה תאות היתר, ועל זה דווקא נהיה "מחיצה של ברזל", ואינו נקרא עדיין "בן מוות ברוחניות" (רק אח"כ כותב בכ"ז שהוא "סייף"), והתיקון על זה נקרא "תשוב ה"א עילאה" (שבזה גופא יש תשורת ותשורת ע). וצ"ע בעזהשי"ת.

ולהעיר עוד מהמובא בכ"מ בחסידות (תו"מ חי"ט עמ' 178, וראה גם לעיל בחלק השני בפרק יז) ש"ברזל" הוא בגימטריא "עמלק", ועמלק ידוע בחסידות שעניינו הוא להפריד את הראש מהגוף (מהלב), כי עמלק הוא מלשון "ומלק".

פרק כג

"אך המחשבה..."

ולא פירט וכתב גם את כוח המחשבה כמו שפירט גבי הדיבור. וי"ל א. שכלל שניהם ב"מחשבה" סתם, משום ששניהם שווים לעניין זה. ב. שמעתי מהרה"ח מיכאל חנוך שיחי' גאלאמב, ש"כוח המחשבה" הינו המוחין עצמם וא"כ כבר כ' זה לפני"ז. שו"מ: שמדויק כן מדבר



ר' לוי"צ על התניא יד, ב שכ' בסוגריים "והיינו כוח, הכחות דדבור
ומח' הם חכ' ובינה".אלא שלפי דבריו יוצא שגם כוח הדיבור הינו
המוחין בעצמם ומדוע א"כ אותו כן פירט אדה"ז!?

ולהעיר: שבספ"ט בתניא ג"כ כ' כוח רק אצל מח' ולא אצל דיבור,
אך ראה בביאורי ר' לוי"צ לתניא שם שמדבריו משמע שמ"ש כוח
קאי גם על המח' וגם על הדיבור.



הערות ומ"מ בדרך אפשר על שיחות ומאמרי רבינו

הרב ארי'עזר מרדכי שיחי' גרוסמן

משפיע בישיבת תורת"ל מוסקבה - סופרינא, רוסיה

א.

בלקו"ש חלק ל"ב שיחת ל"ג בעומר מביא ביאור על תלמידי רבי עקיבא שלא נהגו כבוד זה בזה. ומקשה כ"ק אדמו"ר - איך יתכן שאנשים רמי-מעלה נכשלו במצות אהבת ישראל? ובמיוחד שמורם ר' עקיבא הוא זה שאמר את זה שאהבת ישראל זה כלל גדול בתורה.

ומתרץ כ"ק אדמו"ר: דוקא היותם תלמידי רבי עקיבא היא הסיבה שלא נהגו כבוד זה בזה, כל אחד מתלמידי רבי עקיבא היה מסור ונתון בכל נפשו לתורת רבו עד שלא היה יכול לסבול שאדם מפרש את תורת רבו שלא כהלכה (לפי דעתו) ובפרט כאשר זה הטועה (בתורת רבי עקיבא) הוא תלמיד של רבי עקיבא.

והנה, יש לציין לאגרות-קודש כ"ק אדמו"ר חלק י"ט עמוד קנט, אגרת ז'קעב: "הגיעתני שמועה מוזרה ביותר וביותר... שכאשר פלוני אומר שיעור ברבים באיזה שיהיה ענין בנגלה או בחסידות, הרי כת"ר מתערב בפומבי, דוקא בקושיות ופירכות ורמינהו וסתירות וכו' וכו'... באם הענין של השמועה, ח"ו נכון הוא, מובנת הפליאה מהולה בצער, שזהו הרי דין מפורש בתורה בהנוגע לגודל הזהירות דהלבנת פני חבירו ברבים בנגלה דתורה..."

"לימוד זכות (קלוש יותר מידי) יש להביא, שהכוונה היא לברר דין תורה לאמיתתה, שאי אפשר לסבול ח"ו סילוף באיזה נקודה ופרט שיהי'. אבל אז הרי אין מובן כלל, למה זה נעשה הדבר דוקא ברבים (שאיזו יש כאילו זמורת זר - שיבחנו הנאספים מי הוא היודע ובקי כביכול. משא"כ כשיהי' ביחידות, שאין שם אלא הקב"ה שיבחי'ן וישער שבח זה שמצא הקושיא)...".



ב.

במאמר ד"ה 'גן נעול אחותי כלה' תשמ"ז (מוגה): "ומביא אדמו"ר המהר"ש... פירוש התרגום, דכמו שגן עדין הוא נעול וא"א ליכנס בו כי אם נפשות הצדיקים, כן ישראל אוגדין פתחיהם לבעלם זה הקב"ה. ומבאר בהמאמר... גן נעול הוא שאין התענוג רק באלקות, ועמך לא חפצתי.

ולהעיר שבהמאמר שלפני זה מבאר דגן נעול הוא סור מרע. דענין סור מרע הוא בעיקר בפועל ממש. והחידוש שבמאמר זה (ע"פ פירוש התרגום) הוא, דגן נעול הוא שגם התענוג שלו הוא רק באלקות.

ולהעיר דכעין זה מצינו בעוד מקומות בחסידות שבמאמר אחד מתבאר ענין מסוים באופן אחד. ובמאמר שלאחריו באופן נעלה יותר. ראה לדוגמא בתו"א פרשת נח שמסביר את הפסוק מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה דמים רבים קאי על טרדות הפרנסה ואין בכוחם לכבות את האהבה הקיימת אצל כל יהודי ואילו בתו"א פרשת תולדות מפרש שמים רבים זה גילוי אלקות באופן נעלה ואעפ"כ אין בכוחו להרוות את הצמאון של הנשמה (גאר א אנדער מים רבים...).

דוגמא נוספת לכך ניתן לראות בלקו"ת פרשת ויקרא ד"ה אדם כי יקריב, שם מתבאר מאמר חז"ל איש מזריע תחלה יולדת נקבה, שלידת נקבה זה בחינת נשים דעתן קלות שאחר התפלה יוכל להתפתות לעניני עוה"ז, ואילו בפרשת תזריע ד"ה שוש תשיש מבאר שלידת נקבה זה רצון להינות מזיו השכינה (משא"כ לידת זכר זה הרצון לאשתאבא בגופא דמלכא) יעו"ש בארוכה. פה נמצא שלידת נקבה זה לא אהבת ה' שנפסקת לגמרי כמו שנתבאר במאמר אדם כי יקריב אלא באופן נעלה יותר.



אתהפכא או אתכפיא בנס יציאת מצרים

הת' צבי מאיר שיחי' אבערלאנדער

תלמיד בישיבה

בשיחת שבת פרשת תרומה - ב' אדר תנש"א, מבאר כ"ק אדמו"ר את פירוש רש"י על 'משנכנס אדר מרבנים בשמחה', שכותב רש"י: "ימי ניסים היו לישראל, פורים ופסח". לכאורה אינו מובן מדוע רש"י מכליל את חג הפסח? אלא - מבאר הרבי - שע"י חג הפורים מגלים את חג הפסח, שע"ז שבנ"י קיבלו את התורה מצד עצמם, מצד התחתון, ע"ז מגלים שקבלת התורה - שהייתה באופן של 'כפה עליהם הר כגיגית' - הייתה קבלה אמיתית. וממשיך ומבאר שגם הניסים בחגים הנ"ל מבטאים את הנקודה הזו - "נס פורים היה באופן ד'אתהפכא חשוכא לנהורה" ונהפוך הוא גו"י החודש אשר נהפך" שנתהפך לב' אחשוורוש לטוב, שאותו הפה שאמר והעם לעשות בו כטוב בעיניך, הוא עצמו אמר ואתם כתבו על היהודים כטוב בעיניכם" משא"כ בנס פסח - הרי גם לאחרי שפרעה הסכים לשלוח את בני"י, "בשלח פרעה את העם" נהפך לבו, כמ"ש ויהפך לבב פרעה גו' וירדוף אחרי בני ישראל" עד ש"וינער ה' את מצרים בתוך הים גו' לא נשאר בהם עד אחד" "לאכפיא לסט"א בלבד לבטלם ולהכניעם".

והנה, לכאורה אינו מובן מדוע מדגיש בדוגמא דווקא את פרעה¹ ולא את שאר אנשי מצרים - הרי ידוע שפרעה לא טבע שהרי מלך נינוה זהו פרעה כמ"ש בעל הטורים² בד"ה 'לא נשאר עד אחד'³ שלא נשאר אלא אחד והוא פרעה והלך לנינוה ומלך שם⁴, שהוא זה שעורר את העם לעשות תשובה, דהיינו - שהיה גם אתהפכא ולא רק אתכפיא. וצ"ע.

1. כמודגש מכך שמביא אף את ההו"א של פרעה.

2. תרי עשר יונה פרק ג' פסוק ה' ד"ה 'ויאמינו אנשי נינוה באלקים'.

3. שמות י"ד כ"ח.

4. פרקי דרבי אליעזר פרק מ"ג.



הביטוי לגילוי של אוא"ס מטה

מטה בענין ההתהוות

התה"ש שלום דוב בער שיח' אורנשטיין

הת מאיר שיח' מונדשיין

תלמידים בישיבה

במאמר ד"ה 'באתי לגני' תשכ"ד מסביר הרבי את ההפלאה של 'כח הגילוי' של אוא"ס - שיכול להאיר 'מטה מטה' - שבמקום ה'ישות' 'ביותר - היפך עניין ה'גילוי' אלוקות וה'ביטול' - גם בו אפשר למצוא 'גילוי' של אוא"ס.

ומביא הרבי במאמר ב' דוגמאות ל'גילוי' אלוקות שיש בעוה"ז הגשמי:

א. מצד עניין ה'חיות' שבנבראים ומצד 'תכונות' ופרטי הנבראים, שאפשר להתבונן בצירופי הפרטים של הנבראים - איך שהכל מתאים בהפלאה - שמכך מוכח שיש להם מקור שמחיה אותם וצירף פרטים אלו - יוצא ש'תכונות' הנברא 'מגלות' את מקורם ע"י התבוננות בהם - ע"ד עניין ה'אור' שמגלה את המאור.

ב. לא רק ה'תכונות' הרוחניות של הנברא הגשמי יש בהם ביטוי ל'גילוי' אלא גם עצם ה'ישות' הנברא - המגיע מעניין ה'התהוות' - גם הוא 'מגלה' את מקורו בכך שאפשר להתבונן בו ולהגיע למסקנה שיש לו מקור - שהרי 'אין היש עושה את עצמו'.

1. ש'התהוות' פירושה בריאת 'יש מאין' - שה'מהווה' נעלם מהמתהווה - שקאי על ישות הנברא - שמורגש בה שהיא מציאות בפ"ע - 'יש ואינה הממשך' והתפשטות של ה'אין' האלוקי.

ו'חיות' פירושה - בריאה באופן שהמהווה מורגש במתהווה - שבנברא מורגש שהוא 'התפשטות' (במובן מסוים.. אבל לא לגמרי כ'אור') של מקורו, ואינו מציאות בפ"ע, שבעוה"ז קאי על ה'תכונות' של הנבראים - שהרי זהו עניינו של אוא"ס - להיות 'תכונה': ש'תכונה רוחנית' עניינה הוא שאינה קיימת בזכות עצמה אלא בזכות שמבטאת תוכן מסויים - בשונה מ'ישות' שאינה זקוקה לבטאות תוכן כלשהו בכדי להתקיים, אלא ה'יש' מורגש בו שקיים סתם כך בלי סיבה, וזהו



במאמר ד"ה 'פתח אליהו' תשט"ו מסביר הרבי שאע"פ שלכאורה רק ה'צורה הרוחנית' של הנברא שרשה מכח הגילוי של אוא"ס אעפ"כ 'צורת החומר' גם היא ביטוי לכח הגילוי של ה'אור'².

ולכאורה לפנה"ל יש להקשות:

עניינו של אור א"ס - שאינו קיים כמציאות בפ"ע אלא קיומו הוא במה שמבטא את התוכן של העצם:

שה'עצם' כיון שאינו מוגדר בשום דבר - לכן אינו גלוי - שהרי אין שום הגדרה בה אפשר לתפוס אותו - וזהו עניינו של ה'אור' - לגלות העצם ולהיות ה'תכונה' של העצם: שכיון שה'עצם' הוא 'לא מוגבל' אז אע"פ שאין 'להגדירו' כבל"ג - אבל ה'אור' שלו כן הגדרתו תהיה 'בל"ג' (שה'בל"ג' של האור פירושו של'אור' יש בל"ג תכונות ומעלות - ואין 'תכונה' שאין בו, וכל התכונות בו הם באופן של בל"ג (ומורגש בהם שהם מציאות אחת) וכו', משא"כ ה'בל"ג' של ה'עצם' אינו שיש לו 'תכונה ומעלה' של בל"ג (שהרי הוא 'המציא' את המושג של 'תכונה ומעלה'..) אלא להיפך בזה שאין לו שום תכונה להיות מוגבל בה...).

ומ'תכונת הבל"ג' של האור משתלשל תכונות מוגבלות בעולמות העליונים עד ל'תכונות הרוחניות' של הנברא בעוה"ז, וכמבואר בחסידות שמתיקות התפוח שרשה מ'חסד דאצי', ושור שלמטה שרשו מ'פני שור שבמרכבה', אבל גם ב'תכונה' המוגבלת של הנברא יש ביטוי ל'בל"ג' (ראה הערה הבאה).

2. ש'אור' כנ"ל יש בו ב' מאפיינים: א. ש'בטל למאור' - שאינו מציאות בפ"ע, ואין בו משהו שלא קשור למאור, ב. שהוא 'גילוי' של המאור.

וכן ב'תכונות הנבראים' יש כנ"ל עניינים אלו: שה'תכונה' עניינה לגלות ולבטאת מציאות אחרת, והיא בטלה לדבר שמבטאת אותו ואינה מציאות בפ"ע.

אבל באוא"ס כל הבל"ג תכונות שבו מורגש בהם שאינם 'מציאות', אלא הם דבר אחד עם האור (וממילא 'חסד' לא סותר ל'גבורה' - שב'חסד' לא מורגש שמציאותו היא 'חסד' אלא שמציאותו היא 'אוא"ס' כפי שהצטייר בציר חסד, ואותה מציאות הרי מצטיירת גם ב'גבורה' וכו').

משא"כ ה'רוחני' שבעוה"ז (אע"פ שדומה ל'אור' בכך שהוא ציור ותכונה אבל הוא) כן מרגיש שהוא מציאות וגבול, ובמה ניכר שהוא ביטוי של הבל"ג?

אלא שגם הרוחני שבעוה"ז יש ביטוי של בל"ג וביטול בכך שעכ"ז שמרגיש את מציאותו - אבל יכול לצאת ממציאותו ולהכיר במציאות אחרת (שזה ביטוי של בל"ג - שאינו מוגבל במציאות שלו): כפי שמבואר בחסידות שבכל אחד מהמינים דמדבר, חי, צומח יש ביטוי לעניין הבל"ג: 'מדבר' בעניין ה'שכל' - ש'שכל' עניינו לצאת ממציאותו והגבול שלו - ולחשוב על עניין שחוץ אליו, ה'חי' בעניין ה'מידות' - שאף שבמידות אדם מרגיש את עצמו - אבל מרגיש את עצמו כלפי מציאות שחוץ אליו, וכן ה'צומח' - בזה שמשנתנה מקטנות לגדלות - שאינו מוגבל בגודל מסוים ויכול לצאת מגודלו והגבלתו ולגדול עוד, שזהו גם עניין ה'ביטול' - שאינו מונח רק בעצמו.



איך שייך לומר שאוא"ס 'מטה מטה' עכ"כ שמאיר גם בעניין ה'התהוות' - והרי ההתבוננות בכך ש'אין היש עושה את עצמו' - היא מצד ה'צורה' של היש - שכיון שה'יש הגשמי' מוגבל - ויש לו 'התחלה וסוף' - מוכח שלא היה קיים מאז ומעולם, ומוכרח שיש לו מקור שאינו מוגבל - שהוא כן קיים מאז ומעולם ולא 'התחיל' במקום זמן מסוים, אבל אם לא היה ל'חומר' 'צורה' - שלא היו לה 'קצוות' - אז אדרבה הישות שלו לא הייתה מוגבלת - ולא היה שייך להגיע ממנה למסקנה שיש לה מקור - (ואפי' אדרבה 'ישות' שלא מוגבלת ב'צורה' ה"ה בל"ג ולא מוכרח שלא הייתה קיימת מאז ומעולם)!

והרי 'צורת החומר' כנ"ל ה"ה ביטוי לעניין ה'חיות' ולא ה'התהוות'?!
ואיך הגילוי ב'צורה' הוא גילוי בעניין ה'התהוות'?

אלא י"ל שאי"ז ש'צורת החומר' וה'חומר' הם ב' מציאויות שזה מגיע מכח הגילוי וזה מכח ההעלם, אלא הם מציאות אחת - שהרי אין 'חומר' בלא 'צורה' ואין 'צורת החומר' בלא 'חומר' - שמציאות זו מגיעה מהתאחדות ושותפות של כח הגילוי וכח ההעלם יחד.

וי"ל - שהא גופא שאין חומר בלא צורה - ה"ז עצמו תוצאה מכך שאוא"ס מאיר 'מטה מטה' ואינו מאפשר שתהיה מציאות של 'ש' מוחלט' - ו'כתוצאה מכך' אכן יוצא ג"כ - שאפשר להתבונן ב'יש' ולהגיע למסקנה שיש לו 'מקור' - מצד שב'ישות' שלו יש ג"כ 'צורה'³!

וע"פ הנ"ל אולי אפשר לבאר עוד דיוק במאמר - שכותב ש'מעניין החיות אפשר להגיע להכרה בעניין ההתהוות' - שאפשר לומר באופן

ועפ"ז מובן שגם ב'צורת החומר' יש ביטוי זה של ה'בל"ג' - וזהו מה שה'צורה' של הדבר - ה'קצוות' שלו - היא המאפשרת לו להתחבר פיזית למציאות אחרת, ובכך להתייחס למציאות שחוץ אליו - לצאת מהגבלתו.

3. הסבר במילים אחרות - ב'ישות' יש כמה תכונות:

א. הוא מרגיש שאינו קיים בגלל סיבה או מציאות שחוץ ממנו, אלא מציאותו מעצמותו'.

ב. מורגש בו שרק הוא קיים.

ה'יש הגשמי' - בתכונות הרוחניות' שלו לא מורגש אף אחת מתכונות אלו, אבל ב'חומר' שלו: מורגש נקודה ה-א' - שמרגיש שהסיבה שקיים זה בגלל שמציאותו שלו תופסת מקום, ולא בגלל שמגלה מציאות אחרת, אבל נקודה ה-ב' לא מורגשת בו שזהו מצד 'קצוותיו' - שאומרות שנגמר במקום מסוים (שבמקום זה מתחיל מציאות אחרת) וזהו כיון שגם בו מאיר אוא"ס ה'מטה מטה' - ולכן שייך להגיע ממנו למסקנה שיש לו מקור ולא רק הוא קיים.



שטחי - שבסדר הדברים ההתבוננות בענין ד'מחיה' היא ניכרת יותר - 'מבשרי אחזה אלוקה' - וההכרה בעניין ה'התהוות' היא פחות מוחשית, אבל משמע יותר מהלשון - שלולא ההתבוננות בעניין ד'מחיה' - אי אפשר להגיע להכרה בעניין ד'מהווה'! וזה צלה"ב - שלכאורה אלו הם ב' התבוננויות שונות שלא מחייבות אחד את השני!?

וע"פ הנ"ל אולי אפ"ל בדוחק - שהכוונה בזה היא: שזה שגם ב'הווייה' וישות - ניכר ה'גילוי' של אוא"ס - ואפשר להגיע ממנו למסקנה שיש לו 'מקור' - ה"ז כיון שגם היש הגשמי בעומק יותר - אינו 'ישות' אמיתית, אלא גם הוא עניין של 'חיות' - כיון שיש אמיתי אינו מוגבל ב'צורה' - גם לא בתפיסת מקום, גם לא ב'צורת החומר' - אבל דווקא מצד צורתו אפשר להגיע למסקנה שיש לו מקור - ועפ"ז יוצא שההכרה ב'גילוי' שב'התהוות' מגיע מעניין ה'חיות' שקיים ב'התהוות עצמה'.

ואולי זהו ג"כ מה ש'שני עניינים אלו נכללים בתיבה אחת' - 'ואתה מחיה' - כיון שגם ה'התהוות' בעומק יותר גם היא 'חיות'.



פירוש החסידות במאמר הזהר "לית מחשבה תפיסא בך"

הת' רזיאל שחר' איליאנווייב

תלמיד בישיבה



כותב כ"ק אדה"ז בתניא, פרק י"ח, וזלה"ק: "והחכמה היא למעלה ממהבנה והשגה... וזהו חכמה כ"ח מ"ה שהוא מה שאינו מושג ומובן... ולכן מתלבש בה אא"ס ב"ה דלית מחשבה תפיסא ביה כלל".

כאן מבאר אדה"ז שבחכמה שבנפש¹ מתלבש אא"ס ואינה בגדר מחשבה, אלא "מחשבה" זהו בינה דוקא. וכ"כ אדמו"ר הרש"ב במאמר "צהר תעשה" תרנ"ח²: "חכמה אינו בבחי' תפיסא כו' ולכן מאיר בחכמה בחי' גילוי עצמיות אוא"ס"³.

זאת אומרת - ביאור דברי הזהר הוא שאא"ס אינו מתלבש בבינה, אבל בחכמה הוא מתלבש.

וענין זה (שבחכמה מאיר אוא"ס) מצינו בעוד מקומות, כתב אדה"ז במאמריו⁴, וזלה"ק: "שהחכמה... שורה בה אור אא"ס ב"ה והיינו בחי' הברקת החכמה שהוא למעלה מגדר השגה"⁵. ושם לא מדבר בנוגע למאמר הזהר, אלא מבאר את הענין בעלמא.

1. בדרגת ראייה דחכמה, שהיא הנעלית ביותר בחכמה, וג"כ במדריגות פחותות מזו בחכמה, ובענין זה עיין, סה"מ תרס"ג חלק א' עמ' ק"ד, סה"מ תש"ח עמ' 25.

2. עמ' י"ג.

3. ועם ביאור זה הסכים ג"כ הצ"צ ב'ביאורי הזהר' עמ' תכ"ו עיי"ש.

4. סה"מ תקס"ז עמ' רע"ז.

5. וכן מצינו באור התורה להצ"צ פ' נח (תקצח א-ב) עיי"ש.



ב

והנה, במאמר ד"ה "מרגלא בפומיה דרבא" תש"מ בריש סעיף ג', כותב רבינו וזלה"ק: "לית מחשבה תפיסא ביה כלל... דמחשבה [השגה דבינה וגם החכמה שלמעלה מהשגה דבינה כולל גם ראייה דחכמה] תופסת רק בגילויים ולא בעצמות". ונראה שפירש שבגדר מחשבה נכלל גם ראייה דחכמה שהוא למעלה מהבנה והשגה.

וכן מצינו הסבר לדברי רבינו במאמר "מרגלא" לכ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע וזלה"ק: "מחשבה הוא אותיות חש"ב מ"ה... ומ"ה הוא ראייה דחכמה". ז"א שנרמזו הענין כ"ח מ"ה המוזכר בתניא, במילה "מחשבה". ועוד כתב כ"ק אדמו"ר הריי"צ: "אפי' בראיה דחכמה שמתגלה בו העצמות ומ"מ הנה זה מה שמתגלה אינו כמו שהוא בעצמותו ממש".

ונמצא שיש לנו שתי פירושים שסותרים אחד את השני, שלפי דברי אדה"ז בתניא חכמה (ראיה) אינה בגדר מחשבה ותופסת באוא"ס, ובמאמר הזהר "מחשבה" היא בינה. אבל לדברי רבינו גם דרגא זו (חכמה וראיה דחכמה) נכללת במחשבה ואינה תופסת כלל בעצמות!?

ג

ואולי י"ל שפירושהם בתיבת מחשבה נובעת מהבנת גדר התיבה "בך" שבהמשך מאמר הזהר, שאדה"ז פירש ש"בך" הכוונה הוא אור א"ס, ולגביו ראייה דחכמה תופסת, אבל רבינו פירש "בך" בתור עצמותו ית' ממש, ובו לא תופסת שום דרגא.

ולהבין ביאור זה יש להקדים תחילה בביאור החילוק בין אוא"ס ועצמותו ית'. אוא"ס זהו אור שלפני הצמצום המתפשט מאורו ית'. והיחס שלו לעצמות לכאורה הוא כאור השמש לגבי השמש, שמצד אחד הוא רק הארה ממנו ובאין ערוך כלפי המקור שלו (שמש)⁸. ומצד שני הוא דבוק בהעצמות וכעין העצמות⁹.

6. סה"מ תרפ"ט עמ' 108.

7. סה"מ תרפ"ז עמ' קע"ה.

8. לקו"ת בהר מא, ג, תניא פרק נב.

9. דרמ"צ נ, א, שופטים תער"ב ועוד.



אבל באמת אוא"ס הוא באין ערוך בנוגע לעצמות, אפילו יותר באין ערוך מאור השמש והשמש, וכן בריחוק שלו. וזה מתבטא בשני ענינים:

(א) אור השמש מגלה את מציאות השמש, אבל באוא"ס, זה שאנו יודעים אותו (את אוא"ס) לא גורם לנו לדעת שיש עצמות.

(ב) עצמות נמצא בבחי' "בלתי מציאות נמצא", משא"כ אוא"ס הוא מציאות נמצא. ולפי"ז יוצא שמציאות אוא"ס אינה נותנת שום מושג באופן המציאות של העצמות. והוא באין ערוך לגמרי מהעצמות, כהאין ערוך של אין ויש.

וידוע¹⁰ שאוא"ס הוא בבחי' שייכות לעולמות ולמידות, שהרי הוא בגדר נמצא, אבל העצמות הוא בגדר בורא, ולכן אינו שייך כלל בדרגתו לנברא, העולמות והמידות. ואוא"ס הוא הארה חיצונית שאינה מגלה את העצמות¹¹.

ד

ולפי"ז יובן התירוץ הנ"ל, שאוא"ס הוא בגדר שייכות למידות, אבל לא בגדר תפיסא לגמרי (שהרי עדיין שייך לעצמות וקרוי א"ס), ומשום זה רק הדרגה של ראייה דחכמה, שהיא נעלית יותר משאר המידות, תופסת בו, אבל בנוגע לעצמות, אין לו שייכות לעולמות כלל, גם לא לראייה דחכמה, ולשאר המידות.

ויומתק זה לפי לשון שני הפי' הנ"ל במאמר הזהר, שרבינו במאמר "מרגלא" משתמש בלשון עצמות במאמר, ואילו אדה"ז בתניא כותב "אוא"ס" דוקא.

היוצא מכל הנ"ל שיש שתי פירושים במאמר הזהר:

"מחשבה" - בינה (ודרגות תחתונות בחכמה), "ולא תפיסא בך" - באור א"ס ב"ה, אבל ראי' דחכמה כן תפיסא (פירוש אדה"ז בפרק י"ח).

"מחשבה" - בינה, חכמה, ראייה דחכמה, "ולא תפיסא בך" - בעצמותו ית', שבגדר בורא כלפיהם.

10. ראה מאמר ד"ה "שיר המעלות" תרע"א.

11. ליתר הרחבה בענין זה ראה "ספר הערכים חב"ד" חלק ג', עמ' מ"ב ואילך.



ג' אופנים בחשבון-נפש

הנ"ל

א.

בשיחת ש"פ נח ד' מרחשוון תשנ"ב שיחה ב' מביא רבינו בסעיף ז' שלושה אופנים בחשבון-צדק:

א. "מפשפש בפרטי ענייניו, ומשתדל ועוסק בתיקונם ... כל פרט ופרט לפי עניינו" (תיקון הפרטים).

ב. "אופן נעלה יותר - שתמורת הפשפוש ... מתעלה לדרגא ועולם נעלה יותר ... ובדרך ממילא ידחו ויתבטלו העניינים הבלתי-רצויים" (עליה ותיקון כללי בדרך ממילא).

ג. "והשלימות האמיתית - התיקון דהעניינים הפרטיים - מתוך תנועה של התעלות לדרגא נעלית יותר" (חיבור היתרונות דב' האופנים הנ"ל).

והנה, בריש ס"ח כתב רבינו שעניינה של השבת היא - "ויכל אלוקים", "שבת להוי", ועניין זה נרמז בשבת עצמה - "שבת היא תשובה עילאה ... כיוון שאינה באופן של התעסקות עם שלילת ותיקון העניינים הבלתי רצויים ... אלא באופן של התעלות ... ע"י התעסקות בלימוד התורה ... ביחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ... בדוגמת המעמד ומצב דלעתיד לבוא". היינו שעניינה של השבת הוא כאופן הב' בחשבון צדק הנ"ל - עליה לדרגא נעלית יותר וע"י כך (בדרך ממילא) - ביטול כל העניינים הפרטיים הבלתי רצויים. אלא שעליה זו היא עבודה באופן כללי שהאדם עצמו מתעלה לדרגא יותר נעלית.

ולכאורה אינו מובן: בסעיף ז' מדגיש הרבי עד כמה אופן הג' בחשבון צדק הוא האופן הטוב ביותר "שלימות האמיתית" אמנם בסעיף ח' מבאר הרבי ששלימות השמחה היא האופן הב' - עלי' בדרך ממילא ללא יחס לענייני הפרט?



ב.

ובזה יבואר מה שמדגיש רבנו בהמשך השיחה שישנו חילוק מהותי בין שבת לשאר ימות השבוע - שגם מתבטא בעבודה דחשבון-נפש "תשובה תתאה שזמנה לפני יום השבת" וכן "בחול...שם אלוקים... מסתיר...בשבת...יוצאים מבחינת הסתר - ביום חול יש צורך לעבוד עם הדברים הקטנים שהרי מסתירים ומפריעים לעומת זאת בשבת ויכל אלוקים!" - אין צורך (אין אפשרות) לעבוד עם ענייני הפרט - שהרי אינם מפריעים כלל לשלימות השמחה ולכן בשבת מה שנותר לעשות בכדי להגיע לשלימות השמחה הוא רק האופן הב' שהרי אופן הא' - עבודת הפרט כביכול כבר עשוי, וע"י שמוסיף את האופן הב' - עבודת הכלל מגיע לאופן הג' - עבודת הפרט מתוך תנועה של עלי' - שכלול מב' האופנים הראשונים.

ג.

וצריך ביאור, שבסוף ס"ז כתב שיש רגש של שמחה ביהודי העושה חשבון נפש שאחרי שמפשפש במעשיו ומגלה עד כמה ירוד מצבו מבין שכל עניין הירידה הוא בשביל שלימות העבודה שבאה אח"כ (ע"ד "ירידה צורך עליה" שבתחילת עבודתו של כל יהודי - ירידת הנשמה לעוה"ז) ובריש ס"ח כתב: "ועניין זה (של השמחה) מודגש בשבת" שעניין השמחה מהירידה הנ"ל ישנו בשבת, ולאורך כל סעיף ח' לא מוזכרת פעם אחת השמחה שישנה בשבת.

ועוד קשה, שהרי בשבת כל העבודה היא בדיוק להיפך, התעלות מעל הפרטים - כבאופן הב' של חשבון נפש - ולא לשמוח מהירידה (במצב הכללי), כבאופן הג'?

וצע"ב.



מעלת ביטול היש על ביטול במציאות

הת' יעקב שיח' הלפרין

שריח בישיבה

א.

מובא בתורת החסידות ב' אופנים כלליים בביטול לאלוקות:

א. ביטול היש - השייך בעיקר למי שצריך לכפות עצמו לעשות את רצון ה' כשזה נגד טבעו; האדם התבטל רק הוא נשאר 'יש' כמקודם, לכאורה ביטול בדרגה היותר נמוכה.

ב. ביטול במציאות - האדם הגיע להבנה והשגה באלוקות ברמה כזאת שגרמה לו להשתנות בעצם, כך שכל כוחותיו בטלים ונמשכים לאלוקות באופן ממילא.

בלקוטי שיחות ח"ז פר' בהר א', מבאר הרבי את הקשר בין מצות שמיטה ל'ביטול היש' ובין מצות היובל ל'ביטול במציאות', והאם ישנה השפעה בביטול היש על כוחות הגלויים. דבר זה תלוי במחלוקת הבבלי והירושלמי, האם מצוות שמיטה בזמן הזה היא דאורייתא, וזה משום היותה מצוה בפ"ע בלי קשר ל'יובל' (ביטול היש עניין בפ"ע), זוהי שיטת הבבלי; או שהיא זכר למצות שמיטה בזמן שהיובל נוהג, וממילא היא דרבנן (ביטול היש פועל גם בכוחות הגלויים) - שיטת הירושלמי.

שם בשיחה עוסק הרבי במעלה שישנה בביטול היש ע"פ ביטול במציאות, עם-היות שביטול במציאות כשמו כן הוא, מורה שהביטול תופס את כל מציאותו, הן את הכוחות הפנימיים והן את לבושי הנפש, כל כולו 'ממולא' באלוקות; מ"מ המעלה בסוג הביטול היא ב'כמות', כי עניין הביטול הוא בעיקר, שהאדם מבטל את מציאותו, בביטול במציאות אין ניכר כ"כ עניין זה, היות ובסופש"ד התבטלותו מגיעה ממנו.



ביטול היש לעומ"ז, תופס את הזמן ומקום והפרט שבו התבטל; בכללות מדובר באדם שהוא 'יש', מציאותו אינה בטלה לאלוקות, מ"מ מבחינה איכותית ביטול היש תופס יותר, היות וברגע שהוא התבטל, עשה עניין שהוא כלל לא מצידו אלא מצד רצון ה', למרות שאין לו בזה השגה, כאן אפשר לומר שהביטול הוא איכותי.

ב.

לכאורה צריך ביאור איך אפשר לומר על היש המתבטל שביטולו יותר 'איכותי',

הרי מציאותו לא הולכת בקו אחד עם אלוקות, ואולי אפי' סותרת לה, וזה מודגש במאפיין שלה - 'יש' - דבר נפרד מאלוקות; מי שבטל במציאות "המציאות" שלו היא אלוקות, הוא נמשך באופן ממילא, והיא הנותנת, שאין הוא צריך כל פעם מחדש להתבטל, זוהי מעלתו! וגם בו זה מתאפיין בהגדרה 'ביטול במציאות'?

לחידודא טפי, אפשר להביא דוגמא משני יהודים בגישתם ללימוד תורה:

הראשון אין לו משיכה לחומר הנלמד וכל לימודו בכפי'ה.

היהודי השני התחבר ללימוד, עד כדי כך שהוא נמשך מעצמו.

בפשטות, על השני שייך יותר לומר שהוא 'בטל', הוא כ"כ בטל ולכן הוא נמשך אליה באופן ממילא, עד שהוא והתורה הם כדבר אחד!

במילים פשוטות, התבטלותו של א' היא טכנית, שטחית, ושל ב' היא מהותית, עמוקה יותר.

אלא שבמשל אפשר לומר שאכן מורגשת מציאות הלומד, ז"א שכל החיבור שלו לדבר מותנה במעמדו ומצבו, אילו לא יתחבר לעניין באמת, אפשרי, שכשיגיע מצב שיזדקק ל'אתכפיא', יתגלה שגישתו ללימוד מתחילה ממציאותו, ואין כאן שום ביטול או חיבור אמיתי.

בשונה ממי שעושה היפך טבעו - 'קבלת עול'ניק' - הוא ניגש לעניין עצמו ואכן אפ"ל שביטולו הוא 'איכותי' בשונה מהשני שכלל לא בטל.

אבל בנמשל א"א לומר כאן, כי מדובר במי שכל כוחותיו מסורים ונתונים לאלוקות!



הוא פשוט התבטל לגמרי!

ובלשוננו הק' של הרבי (לקו"ש ח"ט עקב א'): "ער איז נתבטל געווארן לגמרי און האט אנגעווארן זיין אייגענעם רצון" (הוא התבטל לגמרי ונהייה רצונו האישי שלו).

ג.

בשיחה שם מבאר הרבי יותר באריכות את ההבדל בין ב' אופני הביטול ומסביר שזה בכללות ההבדל בין עבודת ה' של יהודי בזמן שביהמ"ק היה קיים, לעבודתו בזמן הגלות:

בזה"ב היה בעולם גילוי אלוקות שהביא את היהודי לרגש ביטול פנימי, וכפי שאומרים בנוסח התפילה בזה"ג: "ואין אנו יכולים לעלות וליראות ולהשתחוות לפניך" - ראייה באלוקות מביאה להשתחויה - ביטול בדרך ממילא. בשונה מזה"ג שהאלוקות היא בהעלם והסתר, ממילא הביטול הוא חיצוני בלבד, ללא רגש פנימי.

אבל כמובא לעיל, הביטול הא' עם-היותו מתפשט יותר, מ"מ אין זה מורה על היותו יותר נעלה, היות ומה שמתפשט כאן זה רגש ההתבטלות, אבל סוג הביטול, מצד היותו קשור עם מציאות האדם, נחשב הוא לפחות איכותי, ורואים זאת ברגש הביטול עצמו (מה שבתחילה גרם לנו להסתכל על ביטול זה יותר נעלה) שהרי הרגש בא ממצייאות האדם, ממילא המושג 'רגש של ביטול' - במובן מסוים - סותר מיניה וביה.

לעומ"ז בביטול היש, נכון אמנם, מבחינה כמותית הוא תופס רק את אותו זמן ואת אותו מקום בנפש ובחיצוניות, אבל יש כאן מאה אחוז ביטול!

זה שמציאותו אינה שם, (דבר שלכאורה מורה על חסרון בביטול), גורם לביטול להיות יותר איכותי.

ד.

אבל עדיין צלה"ב, בביטול היש מובן למה הוא איכותי - כי הוא התבטל - אבל מהו החיסרון הגדול בביטול במציאות, בסופש"ד הרגש מונח באלוקות? ובעומק יותר, מה זה גורע שהוא מרגיש, אם מה שהוא מרגיש זה דבר אמיתי?



כאן כבר צריך לומר שהרגש באלוקות תופס במקום שאלוקות יכולה לבוא בהרגש.

רגש כאמור, מתייחס למרגיש. בשביל זה צריך שאותה הארה אלוקית, תבוא במדידה והגבלה לפ"ע העולמות ולפ"ע אותו אדם. והחיסרון בזה הוא בב' פרטים:

א. ההארה האלוקית היא כבר לא 'הארה' שדבוקה ומיוחדת בעצם, כי כזאת הארה לא שייך שתרגש האדם. ממילא היא כבר מצ"ע 'מציאות'.

ב. הא גופא שהיא יורדת לרגש האדם, מורה ע"כ שיש לה שייכות למציאות האדם כפי שהוא, היות וזהו עניינה לרדת אליו.

כאן נתבאר על האור כפי שהוא מצומצם לפ"ע הנבראים.

אבל באמת גם באור כפי שהוא בראשית התגלותו לפנה"צ למעלה מסדר השתלשלות; אלא שהוא כבר בפ"ע - יש כאן 'אור', כבר אז הוא נקרא 'מציאות' (בדקות), למרות היותו בטל לגמרי.

כי "עצמות א"ס" לא שייך שיתגלה כפי שהוא, ולכן צריך "אור", בראשית התגלותו עניינו לגלות וכאילו 'לספר' על העצמות, ואז הוא יורד ונמשך מהדרגות הכי גבוהות עד הדרגות הכי נמוכות עד לעוה"ז הגשמי "שאינ תחתון למטה הימנו".

(גם כאן אפשר לחלק את זה בב' הפרטים הנ"ל א. האור הוא מציאות בפ"ע ב. עניינו בסוף להתגלות בדרגות הכי נמוכות)

ה.

הרבי בשיחה שם מציין למאמר ד"ה ולקחתם לכם תרס"א מכ"ק האדמור"ר הרש"ב נ"ע, שם מדובר בדוגמת עניין זה, ב"השכלה".

במאמר הוא מביא ב' סוגים כלליים בביטול:

א. אין עוד ב. לא חשיב.

ההבדל בין שני הביטויים: "לא חשיב" הכוונה היא שישנה מציאות אלא שהיא 'לא חשיב'.

'אין עוד' - מעיקרא אין שום מציאות, כך שאין צורך אף לשלול אותה.



הביטול של 'לא חשיב' זהו הביטול בעולמות העליונים, שם חשים הם בטלים וזה משום שהתהוות העולמות העליונים היא ע"י האורות ובדרך עילה ועלול, כך שבדרגה התחתונה נרגשת הדרגה העליונה, כאן מתבטאת מעלתם - הקירוב שלהם לאלוקות; היות והביטול שם הוא רק באור - המקור המהוום, לכן אינו מוחלט, כמו האור שאינו העצם כ"א הארה ממנו.

הביטול של 'אין עוד' הוא בעולמות ב"ע ובפרטיות בעוה"ז:

התהוות העולמות התחתונים היא בדרך יש מאין, כי בשביל להוות 'יש' לא שייך שזה יבוא בדרך עו"ע, מפני שהדרגה התחתונה תמיד תהי' בערך לדרגה שלמעלה ממנה, וה'יש' שונה במהותו מהאור שהוא 'אין', לכן צריך את 'כח העצמות' בשביל להוות מאין - יש.

ממילא עניין זה מתבטא בעולמות ב"ע בב' עניינים:

א. היות והתהוות היש היא באופן של ריחוק באין ערוך מהעצמות, זה גורם לעולמות התחתונים להרגיש 'יש' ודבר נפרד', וכאן מתבטא החיסרון של ה'יש', שבשבילו המהווה צריך להעלים את עצמו.

ב. הביטול שלהם מצד האמת, הוא הרבה יותר נעלה, היות ואצלם התלותיות היא לא ב'עילה', באור, כ"א בעצמותו ית', הוא בכבודו ובעצמו 'מתעסק' - כביכול - בהתהוותם. ובלשון הרבי נ"ע: "וא"כ מובן דמציאות היש הוא בחי' העצמות דא"ס ממש שהוא המהווה אותם מאין ליש ומבלעדו אין שום מציאות כלל וכלל"

ולכן הביטול של העוה"ת הוא בבחינת 'אין עוד' כי מצד 'העצמות' - אין עוד! בשונה מהביטול בעוה"ע מצ"ע שהוא ביחס למקור המהווה אותם - האור - וגם כתוצאה ממנו, לכן הביטול בעוה"ע הוא בבחי' 'לא חשיב', כי כבר האור מצד עצמו 'מציאות', אלא שהוא לא חשיב.

ג.

המבואר במאמר ד"ה הנ"ל, בהנוגע, לביטול העולמות הוא איך שזה מצד האמת (ולא מצד הנבראים).

אבל עפ"ז יובן מדוע כשזה יורד למושגים ב'עבודה' יוצא שביטול במציאות הוא 'כמותי' וביטול היש הוא 'איכותי'.

כי מובן שמי שבטל במציאות, לאיזה דרגת ביטול שלא יגיע, הביטול הוא מצידו, או עכ"פ קשור עם מציאותו:



א. רגש האדם תמיד יכיל לפי ערך המעמד ומצב שאוחז בו, כנ"ל.
 ב. המושג ביטול במציאות, שהאדם ישיג ויבין למה הוא מתבטל, תופס רק ב'אור', כי רק ע"י אור וגילוי שייך שהאדם יקלוט אלוקות, והאור עצמו כבר בראשית התגלותו הוא 'מציאות', ממילא, רגש התבטלות תופס באור ולא בעצם.

ממילא ע"י כזה ביטול יכול להגיע מקסימום לביטול בדרגת 'לא חשיב'.

אבל בביטול היש: א. הוא לא מחפש רגש התבטלות, הוא פשוט בטל! ב. הוא כביכול תופס בביטול שלו את 'עצמות'. בשרש זה מגיע מכך שהעולם בטל בעצם לעצמותו ית' וזה ממשיך בכך שאותו אחד שנמצא בכזה עולם, ביטול היש שלו הוא מצד עצמות, ולא מצידו.

לכן ביטול היש הוא 'איכותי' כי ברגע שיהודי עושה היפך רצונו כי זהו רצון ה' (אע"פ שהוא עצמו לא אוהו שם), הוא בעצם מכריז 'אין עוד!' וכשיהודי בטל במציאות, הוא הגיע לדרגות הכי גבוהות בביטול, הוא מכריז 'לא חשיב', יש מציאות אבל היא 'לא חשיב'.

ז.

בשתי השיחות הרבי מסיים עם אותו רעיון:

בשיחה של פרשת בהר, הרבי מסביר את שיטת הירושלמי ששמיטה בזמן הזה היא 'דרבנן'.

כי התכלית של שמיטה - קב"ע, שתומשך בכוחות הגלויים - יובל. ז"א המעלה של קב"ע - איכות - צריכה להתפשט גם בכוחות הגלויים.

בפר' עקב מסביר הרבי, בזמן שהיהודי עבודתו היא בכחי 'עקב' - דש בעקביו, קב"ע נטו, צריך גם ככזאת עבודה שמצ"ע לא גורמת לו תענוג, להתענג מכך שהוא זוכה לעבוד בדרך ביטול וקב"ע, - התענוג שלו הוא התענוג של הבורא בעבודתו.

וכאן מתחברים ב' המעלות 'איכות וכמות', קב"ע שחודר בכוחותיו הפנימיים והגלויים. וכזאת עבודה היא הכשרה לזמן של ביאת המשיח שאז העולם יהי' כלי להתגלותו של "עצמות א"ס".



ח.

ואולי יש להוסיף, שצדיקים בדוגמת רשב"י (וממלאי מקומו, עד דורנו זה, ואולי גם שאר צדיקים בדוגמתם), שלגביו לא היה החרבן וע"י התחיל גילוי פנימיות התורה - גילוי מ'תורתו של משיח', ועד ש"בהאי חיבורא דילך.. יפקון ביה מן גלותא ברחמי" - עליו נאמר "מאן פני האדון הוי" - דא רשב"י", ביטולו היה כה נעלה עד כדי כך שהתענוג שלו באלוקות לא היה מצד מציאותו, כ"א מצד האלוקות, ומאידך הביטול חדר את כל מציאותו ע"ד חיבור ב' העניינים בשיחה.

ואם חוזרים למשל הראשון.

אותו אחד שיושב ולומד כי הוא מחובר ללימוד, החיבור מתחיל ממציאותו, וא"א לומר עליו שנהי' דבר אחד עם התורה, כ"א אדרבה, בלימוד הוא רואה את התענוג שלו; עוד יותר, הוא תפס רק את אותו פרט שאליו הוא נמשך, ולא את עצם התורה.

בשונה ממי שלומד בקב"ע, הוא לומד מצד התורה, תופס הוא את עצם התורה.

מי שלמעלה משניהם הגישה שלו ללימוד היא בקב"ע, ובזה גופא הוא מתענג, חיבור ב' המעלות - 'כמות ואיכות'.

להרחבה בנושא ראה: לקו"ש: ח"ז בהר א', ח"ט עקב א' ושם הערות 20, 22, 25, 30. מאמר ד"ה ולקחתם לכם תרס"א, ועוד מקומות בתורת רבינו.

1. הגם שמבואר במאמר ד"ה להבין כו' מאן פני האדון כו' פר' תבוא תשי"ז, שנשמת רשב"י, (וכך גם נשמת הבעש"ט הק' ורבינו הזקן) היא נשמה דאצילות שלא השתנה אצלה כלום בירידתה למטה, ממילא עבודתה פה למטה היא בדרך ממילא כמו באצילות - ביטול במציאות, בכ"א מוכרח לומר שגם הם קיבלו את המעלה שישנה בביטול היש בעצם ירידת נשמתם למטה. (ואולי אפשר להביא ראיה ממאמר זה גופא, שמסיים שם שהעניין בסוף הוא בעבודה 'בכח עצמו', ולשם הוריד אדמוה"ז את הגילוי של תורת החסידות, ובזה גופא המעלה בעבודה בכח עצמו היא לא רק מצד העובד, אלא גם מצד מה שהוא פועל ע"י עבודתו, וי"ל"ע.



גילוי אוא"ס בקליפות

הת' דוד שיח' מונדשיין

תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה 'באתי לגני תשכ"ד, מדבר הרבי אודות עניין אוא"ס ה'מטה מטה עד אין תכלית'.

כללות העניין בקיצור: בהמשכת אוא"ס ישנם שני אופנים: 'אוא"ס מעלה מעלה עד אין קץ' - שעניינו הוא המשכת כח ההעלם בעולם שממנו באה הרגשת הישות שבנברא, והאופן השני הוא - 'אוא"ס מטה מטה עד אין תכלית' - שעניינו הוא המשכת כח הגילוי של אוא"ס שממנו מגיעים 'תכונות' כל הנבראים, והרגשת הביטול בעולם,

במאמר דידן בא הרבי לבאר איך יתכן גילוי כח המטה מטה בכל נברא ונברא, כדכתיב 'ואתה מחיה את כולם' שפירוש פסוק זה: בכללות כל נברא נחלק לשניים: 'ראשית התהוותו' - דהיינו עצם קיום הדבר, ללא תוכן וכו', וחלק השני הוא 'חיותו', שהוא עניין התכונות שבכל נברא (לדוגמא - תכונות נפש האדם כמו שכל וכו' שהוא הרוחני שבעוה"ז, וכן כמו תכונת כלי עץ לדוגמא כמו מדף שתכונתו להניח עליו דברים) שהוא רוחני יותר מענינין ה'התהוות'.

בפסוק הנ"ל כתוב 'ואתה מחיה את כולם' שגילוי כח האוא"ס מטה מטה ניכר יותר בעניין החיות, אך אנו דורשים ואומרים 'אל תיקרי מחיה אלא מהוה' פי', שעניין גילוי כח האוא"ס מטה מטה הוא גם בהתהוות הנברא.

ההתבוננות המביאה להשגה זו - שונה בכ"א: בכח ההתהוות ההתבוננות היא בעניין 'אין היש עושה את עצמו' - היינו שכל נברא, מגושם ככל שיהיה מוכח שיש לו מקור מכך שהוא נברא מוגבל שיש לו תחילה וסוף, ולא יתכן שנברא זה מגיע מעצמו, שהרי יש לו תחילה, אלא דבר קודם לו, וגם לקודמו קודם דבר וכו' וכו' עד שמגיעים להכרה כי בתחילה ישנה 'מציאות אין סופית', הרי לנו גילוי אוא"ס מטה מטה בהתהוות.



ההתבוננות לגילוי אוא"ס מטה מטה בעניין ה'חיות' הוא בעניין 'צירוף הפרטים': לדוגמא אם נתבונן בגוף האדם, עניין האכילה (איך שהפה כוחו להיפתח ולהיסגר, ואח"ז ישנם צינורות וכיו"ב המקבלות פנימה המאכל, ועובר כל הצנורות, הכבד וכו' - שלה יש כח ע"י פעימות הלב הפועלות כל רגע ורגע בהוצאה הכנסה סינון וכו'), עם כל ריבוי הפרטים שבכך, מגיעים למסקנא שמישהו תכנן את כל זה שיתאים יחד, עניין מ'בשרי אחזה אלוקה'.

באות ד' מסביר הרבי דרגא נעלית יותר בהפלאת גילוי אוא"ס ב'מטה מטה' - עד שכהנ"ל הוא אפי' בענייני הקליפה - שגם בקליפה יש גילוי וביטוי של אוא"ס מטה מטה.

אופן ההתבוננות - מסביר הרבי - הוא ע"י ההתבוננות בעניין 'אין היש עושה את עצמו' שהתבוננות זו שייכת גם בעץ של עבודה זרה - וממילא יוצא שגם בו יש ביטוי לגילוי אוא"ס.

ויש לברר כידוע שכל עניין בדברי רבותינו נשיאנו וכ"ש וק"ו במאמר הינו מדויק בתכלית הדיוק - מדוע מביא הרבי דווקא את ההתבוננות בעניין אין היש עושה את עצמו בהתהוות? והלא לכאורה גם ההתבוננות השניה דצירוף הפרטים בהתהוות, יכולים להיות גם בענייננו דידן, שניתן להתבונן בענייננו ותוכנו של אדם או חפץ מסוים ששייך לקליפה, ולהתבונן בחיות וצירוף פרטיו, וע"י שמתבוננים בצירוף הפרטים באים להכרה במקורם.

וא"כ מדוע נותן הרבי דוגמא דווקא העניין של התבוננות בהתהוות דווקא ולא בחיות?

דלכאורה מכאן שהוא שולל ההתבוננות בעניין החיות ודווקא בוחר ההתבוננות בהתהוות!?

והעירני א' התמימים שאולי י"ל בד"א שהסיבה לכך שבוחר לומר דווקא הדוגמא דגילוי אלוקות בהתהוות הוא מפני שזהו חידוש גדול יותר (ולא לשלול ההתבוננות בחיות) מפני שהחיות באופן כללי גם בחיות הקליפה היא דבר רוחני ודק יותר, וא"כ יש פחות חידוש בכך שבחיות יש גילוי אוא"ס מטה מטה, שהרי מלכתחילה הינו רוחני יותר, ואילו בהתהוות של הקליפה הוא חידוש הרבה יותר גדול שיש בו גילוי אוא"ס.



וכן אפשר לומר - שמצד עניין ה'חיות' אז אדרבה אדם העובר
עבירה יותר ניכר בחיותו 'העלם והסתר' על אלוקות מאשר גילוי של
אלוקות, שהרי במעשיו ותכונותיו הוא נוגד לאלוקות.
ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



המקור בתניא לכך שלקדש עצמו במותר לו היא מצות עשה

הת' לוי יצחק שיח' מונדשיין

הת' נתן שיח' קמינצקי

תלמידים בישיבה

א.

במאמר ד"ה 'למען דעת' תר"צ, כותב אדמו"ר הרי"צ נ"ע, וז"ל:
"דהנה יפלא במאוד מאין בא זה שהאדם עובר על דרכי התורה
והמצוה וכו' הרי הם דרכי שלום ואורחי יושר וכו' דהנה כאשר האדם
מעגג נפשו בתענוגי ותפנוקי בני אדם, גם בדברים המותרים יותר
ממה שהוא לצורך קיום גופו ה"ז ג"כ העברה על דרכי התורה וכו'
על פי תורה מחוייב כל אדם לקדש עצמו במותר לו, וכמ"ש החינוך
שהוא מ"ע דאורייתא, וכן הסכים בסש"ב פ"ל וכו'" עיי"ש באריכות.
ולכאורה יש להעיר על זה, מדוע לא ציין לפרק כ"ז בתניא, שמשם
כבר מוכח ש'כן הסכים' בסש"ב שהוא מצות עשה מן התורה, וז"ל
רבינו שם: "לבד מה שמקיים מצות עשה של תורה, והתקדשתם וכו'
כשמקדש עצמו במותר לו וכו'", והביא לחמו מ'מרחק' - מפרק ל'.

ולכאורה היה אפ"ל, שהתוכן המדובר במאמר שם יותר מתאים לתוכן
המדובר בפרק ל'. ובהקדים, דהחילוק בין המבואר בפרק כ"ז למבואר
בפרק ל' בנוגע למ"ע של "והתקדישתם" - הוא, שבפרק כ"ז זהו חלק
מהתבוננות של הבינוני כדי להסיר את העצבות מ'הרהורים רעים
ותאוות רעות שנופלות במחשבתו", שע"ז כותב אדה"ז, שיתבונן שיש
מעלה דוקא בעבודה זו שצריך לדחות מחשבותיו והרהוריו הלא
טובים, כי ע"י אתכפיא דוקא אסתלק יקרא דקוב"ה וכו' כמבואר שם
בארוכה. ולאח"ז בסוף הפרק מוסיף, שכאשר הבינוני כופה את עצמו
בדברים המותרים יש בזה מעלה נוספת מלבד כהנ"ל, והיא "שמקיים
מ"ע של תורה והתקדשתם וכו'". ומבאר הרבי בהערותיו על התניא
שבזה בא אדה"ז להוסיף (בהתבוננות הבינוני) שהמעלה בעבודתו של
הבינוני היא לא רק מצד הענין של סור מרע - שדוקא בבינוני מכיון



שיש בו עדיין רע לכן שייך אצלו העבודה של אתכפיה להכניע את הרע ולסור ממנו, ולגרום בכך נח"ר להקב"ה - אלא גם בענין של ועשה טוב, שדוקא הוא ביכולתו לקיים מצות עשה של תורה, והתקדשתם וכו'. (והביאור בדברי רבינו - דלכאורה המצוה לקדש עצמו היא גם (ובעיקר) ענין של סור מרע, וכאשר אינו מקדש עצמו הרי הוא עובר על אזהרת התורה דוהתקדשתם - הוא לכאורה שכאן מדובר גם על אתכפיה בדברים המותרים לגמרי (דברים הכרחיים) שבהם בודאי אין כאן סרך של איסור באם אינו כופה עצמו וכל ענינם הוא רק מצד הועשה טוב. וראה חסידות מבוארת חלק ה עיונים אות יח) ונמצא שבפרק זה מובא ענין זה כחלק מ"ועשה טוב", וכענין של מעלה בבינוני.

משא"כ בפרק ל' כשמביא אדה"ז ענין זה ד'לקדש עצמו', עיקר הדגש בנוגע ל'סור מרע', וכמפורש שם: "ואפי' בבחי' סור מרע יכול כל אדם למצוא בעצמו שאינו סר לגמרי מהרע בכל מכל כל וכו' כגון להפסיק באמצע שיחה נאה וכו' וכה"ג כמה מילי דשכיחי טובא, ובפרט בענין לקדש עצמו במותר לו שהוא מדאורייתא וכו'", [ולכאורה שם מדובר רק על לקדש עצמו בדברים המותרים שהם בגדר מותרות ולא על דברים המותרים לגמרי והיינו שהם הכרחיים, שבהם לא שייך סרך איסור וכו"ל. וראה חסידות מבוארת חלק ה עיונים אות יח, עיי"ש].

ועפ"ז א"ש מה שבמאמר הנ"ל מציין לפ"ל, שהרי שם מדובר על השלילה של הדברים המותרים, שעל ידם עובר האדם בענין זה על דרכי התורה, וא"כ ההדגשה היא על חלק הסו"מ שבזה, שמי שאינו מקדש עצמו עובר על דרכי התורה, וא"כ איך זה שהאדם אינו סר מרע (בענין זה). וא"כ י"ל שלכן מציין דוקא לפ"ל.

אמנם לכאורה לא ניתן לומר כך, שהרי מצינו מקומות אחרים בחסידות שבהם גם מובא ענין זה כחלק מ'סור מרע' ואעפ"כ מציין לפכ"ז. והוא בספר המאמרים תרנ"ה ע' כ"א: "וכ"ש בדברים המותרים ה"ה עושה מה שלבו חפץ, אשר באמת גם קדש עצמו במותר לך הוא מדאורייתא כמ"ש והתקדישתם והייתם קדושים כמו שכתוב בספר של בינונים פרק כ"ז". (וכ"ה באותו לשון בסה"מ ת"ש עמוד 92, ועוד). ומוכח שעיקר המכוון במאמרים הוא להראות את המקור לכך שוהתקדשתם הוא מצות עשה מן התורה ולא כ"כ לתוכן הענין המדובר התניא. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, מדוע במאמר 'למען דעת' מציין לפרק ל'.



ב.

והנה, בסה"מ תרפ"ה עמ' רפא מזכיר ג"כ את אותו הענין וכותב: "והחינוך חושב מצווה זו דקדש עצמך במותר לך למ"ע דאורייתא, ורבינו ז"ל מאריך בזה בפ"ל דסש"ב..", ומעיר כ"ק אדמו"ר נשיא-דורנו בשולי הגליון: "ולא מצאתיו בחינוך... ולולא דמסתפינא נ"ל לפענ"ד שטעה המעתיק, כי היה כתוב בר"ת הח' ופירשו החינוך, אבל צ"ל החרדים". היוצא מזה הוא שבכל מקום שמוזכר בהקשר זה ספר ה'חינוך' הכוונה באמת לספר ה'חרדים'!¹

וז"ל ה'חרדים': "...לכך צוה קדושים תהיו (ויקרא יטב) והוא ציווי כללי שיפרוש מן המותרות, עיי"ש. נמצא שלהחרדים המקור לכך שקדש עצמך במותר לך זו מצוות עשה הוא דווקא מהפסוק "קדושים תהיו" (יטב) ולא מהפסוק "והתקדשתם" (ויקרא כז), ולפי זה, בפרק ל' ששם מובא הפסוק "קדושים תהיו" המקור הוא מספר ה'חרדים'.

ולפי הנ"ל הכל אתי שפיר: כאשר אדמו"ר הרי"צ במאמר 'למען דעת' מביא את החינוך - שהכוונה לספר החרדים כנ"ל - הוא מציין דווקא לפרק ל' ולא לפרק כ"ז, כי בפרק ל' הפסוק שמביא מן התורה זה אותו פסוק כמו שמביא בספר החרדים, בשונה מפרק כ"ז שאינו מביא את הפסוק "קדושים תהיו" כלל.

וכד דייקת שפיר תראה שבכל מקום שאדמו"ר הרי"צ מזכיר את ספר החינוך-החרדים הוא מציין לפרק ל'; ראה סה"מ תרפ"ה דלעיל, תרצ"ב עמ' שעט, תרפ"ד עמ' מג, תש"ח עמ' 133. אך במקום שאינו מזכיר את ספר החינוך-החרדים מציין לפרק כ"ז, ראה סה"מ תש"ה עמ' 92.²

ג.

ויומתק כהנ"ל ע"פ המכתב הנדפס בהוספות ללקו"ש ח"ז עמ' 323 (הובא ג"כ באג"ק חכ"ג עמ' שפג) ששם כותב בין היתר: "והנה ידועה השאלה מהו תוכן הציווי קדושים תהיו והחידוש בו...", ובהערה שם: "...ולהעיר מהשינויים בנדו"ז בתנאי ספכ"ז וספ"ל". אולי י"ל

1. ראה הערה זו באותו לשון בסה"מ תש"ח עמ' 133.

2. בסה"מ תש"ב עמ' 53 מציין לפרק כ"ט, וצע"ג.



שהכוונה היא שבפרק כ"ז מביא את הפסוק 'והתקדשתם' ובפרק ל'
מביא את הפסוק 'קדושים', רואים מכך שזהו באמת הבדל משמעותי
בין פרק כ"ז לפרק ל'. וק"ל.



רגשות בדומם

הת' אברהם ישראל שיהו' קניאז'בסקי

תלמיד כישיבה

בחומש שמות סוף פרשת יתרו פרק כ' פסוק כ"ג נאמר: "ולא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו". מפרש רש"י: "הרחבת הפסיעות קרוב לגילוי ערוה ואתה נוהג בהם מנהג בזיון. והרי דברים ק"ו - ומה אבנים הללו שאין בהם דעת להקפיד על בזיון אמרה תורה הואיל ויש בהם צורך לא תנהג בהם מנהג בזיון, חברך שהוא בדמות יוצרך ומקפיד על בזיונו על אחת כמה וכמה".

והנה, ב'היום יום' ט"ו אד"ר מובא¹: "אבן מקיר תזעק וכפיס מעץ יעננה, כעת שותק הדומם - דורכים עליו והוא שותק. אבל יבוא זמן בגילוי של לעתיד, שהדומם יתחיל לדבר, לספר, והוא יתבע, אם בשעת הליכה לא חשבו או דברו דברי תורה, מדוע דרכו עליו.

האדמה שדורכים עליה, ממתינה אלפי שנים מששת ימי בראשית ודורכים עליה בינתיים כמה ברואים, בעלי חיים וכו', עד שידרוך שם יהודי שני יהודים וידברו דברי תורה. ובאם לאו אומרת היא: אתה ג"כ כמו בהמה.

וכן מובא ב'היום יום' ז' אד"ש²: "כשהולכים ברחוב צריך לחשוב דברי תורה, במחשבה או כדיבור - תלוי אם מותר ע"פ דין לדבר שם דברי תורה.

אבל כשהולכים ואין עסוקים בדברי תורה אומרת לו האבן עליו הוא דורך - גולם, מה הינך דורך עלי? במה אתה חשוב ממני?".

וצריך להבין, שהרי משמע משני פתגמים אלו שיש לאבנים דעת להקפיד על בזיון - בשונה מדברי רש"י "שאיין בהם דעת להקפיד על בזיון".

1. נדפס באה"ק אדמור מהוריי"צ ח"ד ע' קנ"א. ובסה"מ תשי"א (לכ"ק אדמור"ד מוהריי"צ) ע' 341 ואילך.

2. נדפס בלקו"ד ח"ד ע' תשה, סה"ש תרצ"א ע' 155.



וגם את"ל שזהו רק בזמן דלעתיד לבוא, הרי אומר בפירוש -
 "ממתינה אלפי שנים" - משמע שכבר בזמן הגלות יש בה לדעת
 להקפיד על בזיונה, אלא שאינה יכולה לבטא זאת בגלוי.

וכן גם משמע מהמכתב של הרבי הרי"ץ אל ר' דוד ראבינאוויטש
 מבוססטון (שזהו המקור לפתגם הראשון) "והנה הגם דעולם הזה ועולם
 הבא הנה מתאימים המה, דעולם הזה עם היותו גשמי הרי נגלה בו
 אלוקות במוחש, ועולם הבא עם היותו רוחני הרי גם בו יש ציור
 גשמי בחלוקי מדרגות עליון ותחתון בכל זאת חלוקים המה זה מזה,
 דעולם הזה הוא עלמא דשקרא ואין אחד יודע מה בלבו של חברו,
 ועולם הבא הוא עלמא דקשוט.

"אשר כן הוא ההבדל בין עכשיו, זמן הגלות להזמן דלעתיד לבוא.
 דעכשיו הנה החי צומח דומם שותקים ואין אומרים מאומה, אבל
 לעתיד לבוא הנה אבן מקיר תזעק וכפּיס מעץ יעננה"

והיוצא מכל הנ"ל הוא - שגם עכשיו האבן מרגישה ויש לה דעת
 להקפיד, אבל היא אינה יכולה לבטא זאת בגלוי שנראה ונשמע, אבל
 לעתיד לבוא יספרו לנו.

ואולי י"ל שהיות ובגלוי אין בזיון הדומם נגלה לפנינו - אינו
 נחשב ל'דעת' ע"פ נגלה, וכמו שמצינו בהרבה מקומות בש"ס שאין
 מתייחסים לבזיון שאינו בגלוי.

אך מ"מ זהו דוחק לומר כן, ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



”בכר לב ונפש ומאוד”

הת' יהודא לייב שיחי' רוזנצווייג
תלמיד בישיבה

א.

בפרקים לא ולג בתניא, מבאר אדמוה"ז מהי הדרך ומהי העצה שעל ידה יכול כל אחד ואחד לבוא לידי שמחה גדולה ואמיתית בעבודת ה'.

בפרק לא מבאר אדמוה"ז שהדרך לבוא לידי שמחה היא ע"י התבוננות שלמרות המצב הרוחני שלו שאינו כדבעי, אך כל זה הוא מצד הגוף ונפש הבהמית, אך יש בקרבו גם נפש אלוקית שהיא נמצאת בגלות, והרחמנות עלי' גדולה. ולכן אדרבה על ידי שישים כל מגמתו בתורה ומצוות - בכך הוא מוציא את נפשו האלקית מגלותה בנפש הבהמית ונפשו האלקית שוב כלולה ומיוחדת בו ית' "כמו קודם שנתלבשה בגופו שהיתה נכללת באורו ית' ומיוחדת עמו בתכלית". ובזה יבוא לידי שמחה - מיציאת הנפש האלוקית מהגלות.

ובפרק לג מבאר אדמוה"ז, שע"י שהאדם מתבונן ומעמיק דעתו ב"ענין יחודו ית' האמיתי" - היות הקב"ה המציאות היחידה הקיימת ו"אין עוד מלבדו" - הרי הוא בא לידי שמחה מכך שהאלקות נרגשת במוחו וכלי שכלו דהיינו שאף במוחו הגשמי מונחת אמת זו של יחודו ית' והיא קרבת אלקים ממש.

וביארו זקני החסידים¹, שההבדל בין הדרכים שבב' פרקים הללו הוא כדלהלן:

השמחה המדוברת בפרק לא, אינה נרגשת בנפש הבהמית כלל אלא כל כולה היא שמחה של הנפש האלקית שהרי שמחה זו אינה מתעוררת מחמת איזה עילוי וזיכוך הנעשה בנפש הבהמית אלא להיפך כל השמחה מתעוררת מכך שהנפש האלקית הצליחה לצאת מהנפש הבהמית וכמפורש בדברי אדמוה"ז שאף שמצד הנפש

1. הבא לקמן באות א - ע"פ חסידות מבוארת בעיונים ריש פל"ג, עיי"ש.



הבהמית אין כלל סיבה לשמוח מכל מקום תיקר נפשו בעיניו לשמוח בשמחתה יותר מהגוף הנבזה שלא לערבב ולבלבל שמחת הנפש בעצבון הגוף.

אך בפרק לג, הנה אין השמחה באה מכך שנפשו האלקית הצליחה להשתחרר מנפשו הבהמית אלא להיפך מכך שאף נפשו הבהמית הצליחה להבין ו"להכיר בענין יחודו ית' האמיתי ו"להתקרב אל הקב"ה", וכמודגש בהמשך הפרק שעיי"ז שהשמחה היא מכך שכאשר האדם מבין בשכלו ובינתו ענין יחודו ית', הרי הוא פועל שהקב"ה ישכון עמו גם בתוך גופו ונפשו הבהמית. ועפ"ז מובן מה שכתוב בריש הפרק "כשרואה בנפשו בעתים מזומנים שצריך לזככה ולהאירה בשמחת לבב" שלכאורה קאי על הנפש הבהמית דאילו הנפש האלקית אינה זקוקה כל כך לזיכוך דהרי היא עצמה מציאות של קדושה ואלקות.

ב.

והנה לפי מה שביארו זקני החסידים על תוכן השמחה שבפרק לג, יש לעיין מדיוק לשונו של אדמוה"ז בהמשך הפרק, לאחר שביאר את ההתבוננות המביאה לשמחה המבוארת לעיל, וז"ל: "והנה כשיעמיק בזה הרבה ישמח לבו ותגל נפשו אף גילת ורנן בכל לב ונפש ומאד". והנה הלשון "לב ונפש ומאד" הוא ע"פ לשון הפסוק (דברים ו, ה) "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך" (כמצויין בהערות על התניא כאן) ועד"ז לשון הפסוק (מלכים ב כג, כה) "וכמוהו לא היה לפניו מלך אשר שב אל ה' בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאדו". ויש לעיין מדוע לא העתיק אדמוה"ז את לשון הפסוק "בכל לבבו וכו'", וכתב "בכל לב"?

ולהוסיף, שדיוק הנ"ל אינו סתם מצד שינוי הלשון, אלא גם (אולי בדא"פ) בהתוכן: והוא ע"פ דברי הספרי הידועים המובאים בתניא בכ"מ, על הפסוק (ויאתחנן ו, ה) "בכל לבבך - בשני יצריך", והיינו שכפל האות ב' בא לרמז על היצ"ט והיצה"ר.

ועפ"ז קשה על ביאור החסידים הנ"ל, דמאחר ולפי דבריהם ה'שמחה' המבוארת כאן שייכת גם לנפשה"ב (ועד שזהו ההוספה בשמחה זו לגבי פרק לא) הנה עוד יותר קשה מדוע שינה אדמוה"ז מלשון הפסוק "בכל לבבו" (פעמיים ב') וכתב "בכל לב".



ג.

ויש לחזק הדיוק והקושיא הנ”ל, ע”פ לשון אדמוה”ז בפרק ט, שם מבאר אדמוה”ז את ענין ה’עיר קטנה’ - המלחמה שבין שתי הנפשות. וכשמבאר מהי חפצה ורצונה של הנפה”א, כותב בזה”ל: ”שהאלוקית חפצה ורצונה שתהא היא לבדה המושלת עליו... תלת מוחין שבראש יהיו ממולאים מחב”ד שבנפש האלוקית... להתבונן בגדולתו ולהוליד מהן על ידי הדעת... ואהבת ה’ כאש בוערה בלבו להיות נכספה וגם כלתה נפשו בחשיקה וחפצה לדבקה באור אין סוף ב”ה בכל לב ונפש ומאוד מעומקא דלבא שבחלל הימני”. ובהמשך כותב: ”שיהיה תוכו רצוף אהבה מלא וגדוש עד שתתפשט גם לחלל השמאלי לאכפאי לסט”א... לשנותה ולהפכה... כמו שכתוב בכל לבבך - בשני יצריך”.

ולכאורה יש לדייק עוד יותר את הדיוק הנ”ל, שהרי בהתחלה כתב (כמו בפרק לג) ”בכל לב ונפש ומאוד”, למרות שמיד לאחמ”כ הביא את דברי מאמרז”ל על פסוק זה עצמו שמדייקים מכך שכתוב ”בכל לבבך - בשני יצריך”. אלא שכאן י”ל שהיא הנותנת: בהתחלה דיבר אודות האהבת ה’ של הנפש האלוקית, ולכן מתאים לכתוב ”בכל לב” בלבד, שהרי קאי רק אודות הנפש האלוקית. אך מיד אחרי זה כשמדבר אודות ההשפעה על הנפש הבהמית, אזי מביא את המאמרז”ל ”בכל לבבך - בשני יצריך”.

ולפ”ז מתחזקת הקושיא הנ”ל בפרק לג, דאם נאמר שגם שם קאי על הנפה”ב, הול”ל ”בכל לבבו” וכי”ב, ולא ”בכל לב”.
ואשמח לשמוע חוות דעת הקוראים ומעיינים בזה.



לימוד חסידות בכל יום ויום

הת' לוי יצחק שיח' רטנר

תלמיד בישיבה

בלקוטי-שיחות ח"כ - י"ט כסלו שיחה א', אומר כ"ק אדמו"ר¹:
 "מען מוז האבן א קביעות עיתים בכל יום ויום אין לימוד החסידות ...
 און דאס מוז טאקע זיין בכל יום ויום ממש" [חובה שיהיה קביעות
 עיתים בכל יום ויום בלימוד החסידות ... וזה צריך להיות בכל יום
 ויום ממש"].

והנה, ב'היום-יום' של כ"א כסלו מביא כ"ק אדמו"ר²: "חסידים
 דארפען לערנען חסידות: סתם חסידים - יום שני, יום חמישי ויום
 השבת, תמימים - שעה אחת בכל יום". ובפשטות נראה לכאורה
 שישנה סתירה בין המובא ב'היום-יום' שצריך ללמוד חסידות
 שלושה פעמים בשבוע למה שאומר בלקו"ש שצריך ללמוד חסידות
 בכל יום ויום ממש?

ואולי יש לתרץ בכ' אופנים:

(א) מה שמובא ב'היום יום' מתאים לשנת תש"ג - שנת ההוצאה-
 לאור של ה'היום יום' - אך בימינו כשנמצאים ממש בסוף זמן הגלות,
 צריך ללמוד חסידות בכל יום ויום ממש, וכמו שאומר כ"ק אדמו"ר
 בשיחה הנ"ל שלימוד החסידות זהו הכנה לגאולה העתידה.

(ב) ידוע שרבותינו נשיאנו נהגו לכנות את תלמידי הישיבה בשם
 'תלמידי התמימים' ואת האברכים כינו בשם 'אברכי התמימים',
 התואר 'תמימים' ללא כל הוספה ניתן לאלו שסיימו את לימודיהם
 בישיבה ופנו לעסוק בעבודת הקודש של הפצת היהדות ומעיינות
 החסידות³. ואולי י"ל שכאשר כותב ב'היום-יום' "תמימים - שעה
 אחת בכל יום" אין הכוונה אך ורק לתלמידים שלומדים בישיבה אלא

1. משיחת שמחת בית השואבה תשכ"א.

2. מתוך שיחת כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע, ליל כ' כסלו תרפ"ט, ריגא, בימי
 השבע-ברכות של רבינו.

3. ראה אודות זאת ב'היום יום המבואר' שנערך ע"י ר"ש רסקין.



הכוונה לכל מי שלמד ב'תומכי תמימים', ועפ"ז מתורץ הסתירה הנ"ל
בין היום-יום ללקו"ש.

ולהעיר, שניתן לראות שגם כ"ק אדמו"ר השתמש בלשונות הנ"ל,
ראה לדוגמה - אג"ק כ"ק אדמו"ר ח"א עמ' א.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



שער

הלכה ומנהג



הקדמת מעריב לספירת העומר

הרב שאול שמעון שיחי דייטש
מוסקבה, רוסיה

שאלה: אדם שיש לו מנין קבוע למעריב מאוחר בלילה, האם הוא צריך לספור ספירת העומר מיד בצאת הכוכבים?

א. הבאת המקורות משו"ע אדמוה"ז

להבין זאת יש להקדים ב' עניינים:

הראשונות של מעריב על פני ספה"ע מכמה מקורות משו"ע רבינו, כדלהלן:

סימן תפ"ט סעיף ג': "...וכל הלילה כשר לספירת העומר שאם שכח ולא ספר בתחילת הלילה ונזכר קודם שעלה עמוד השחר חייב לספור אבל לכתחלה מצוה מן המובחר לספור בתחלת הלילה מיד אחרי תפילת ערבית...".

שם סעיף ט"ז: "...ומ"מ ראוי להקדים תפילת ערבית לספירה שתפלת ערבית היא תדירה והספירה אינה תדירה ותדיר קודם לשאינו תדיר".¹

שם סעיף כ"ו: "...לפי שיש לנו להקדים הספירה בכל מה שאפשר ומיד שנסתלקה התפלה בקדיש שלאחריה חל עלינו מצות ספירה".
מכל הנ"ל אפשר לראות ברור שלתפילת ערבית יש ראשונות על ספה"ע.

האפשרות לאחר מעריב, על אף החיוב מיד בתחילת הלילה:

שם סעיף ג': "... וכל הלילה כשר לספירת העומר שאם שכח ולא ספר בתחילת הלילה ונזכר קודם שעלה עמוד השחר חייב לספור".²

1. ראה דברי שלום שם הערה 154 שמותר לספור ספה"ע קודם ערבית (אחר צאת הכוכבים) אע"פ שלכתחילה יש לספור אחרי.

2. להעיר ממנהג כמה חסידויות לאחר את ספירת העומר עד לאחר ליל הסדר (ראה נטעי גבריא אל פרק קי"ג הערה ב').



וראה דברי שלום שם סעיף ט"ז הערה 156 שאף שכ"ק אדמוה"ז חולק על הח"י שאומר להקדים שמע לבדיקת חמץ, ופוסק להקדים בדיקת חמץ זהו רק מפני שזה מצוה עוברת. אך כאן משמע מדברי אדמוה"ז שפוסק שאפשר לאחר את ספה"ע מפני שאינה בגדר מצוה עוברת, ומשום כך אין כ"כ בעיה לאחר את ספה"ע אף שלכתחילה יש לספור בתחילת הלילה.

ב. דין מי שרגיל להתפלל מעריב מבעוד יום ורוצה להתחיל סעודתו

באותו סימן סעיף י"ז מדובר על מקרה של אדם שדרכו להתפלל מוקדם, ופוסק רבינו שאסור לו להתחיל לאכול חצי שעה לפני זמן ספירת העומר שמא ימשוך בסעודתו וימנע מספירת העומר, אלא אם כן יש לו שמש שיזכיר לו לספור. אך אם התחיל אין צריך להפסיק, אלא אם כן התחיל את סעודתו אחר תחילת זמן ספירת העומר שאז הוא צריך להפסיק את סעודתו משום שיש שיטות שסוברות שספה"ע היא מצווה דאורייתא, אף שלרוב השיטות היא מדרבנן מ"מ כיון שאין טורח לספור ספה"ע - יש לחוש לסברה הראשונה (גם מכאן משמע שמעריב לפני ספה"ע).

ג. שיטת הפסקי תשובות

והנה, ה'פסקי תשובות' בסימן תפ"ט אות ט"ז מביא מהמשנה ברורה³ ומגן אברהם⁴ וכן משו"ע אדמוה"ז סי"ז דלעיל - שאין לאכול מחצי שעה הסמוכה לספירה, אך אם יש לו שמש אין להחמיר בקודם זמנו ומדייק הוא מלשונם שרק לענין החצי שעה שלפני זמן הספירה מועיל קריאת השמש, והוא הדין שומר ומנין קבוע, אך לאחר שהגיע זמן הספירה אין מועיל להתיר האכילה לפני ספה"ע ע"י העמדת שומר או מנין קבוע. ומביא בשם האגרות משה⁵ ושו"ת אז נדברו⁶ - שיש מתירים האכילה קודם ספה"ע ע"י העמדת שומר או מנין קבוע

3. שם סקכ"ג.

4. שם סקי"א.

5. חלק ד' סי' צ"ט.

6. חלק ו' סי' נ"ב.



שלרוב הפוסקים בזמן הזה היא מדרבנן תהיה חמורה מק"ש ותפילה שמועיל להם העמדת שומר ומנין קבוע.

ואולי צריך לומר: שלא דייק כת"ר בשיטת אדמוה"ז בקשר למנין קבוע:

א. מה שכותב רבינו במקרה שהתחיל לאחר שהגיע הזמן של ספה"ע להפסיק לאכול, מדובר במקרה שאין לאדם שום תזכורת לספור לאחר שימשך בסעודתו 1. שכבר התפלל ערבית מבעוד יום. 2. התזכורת של השמש גם לא יזכיר יותר. ולכן יש חשש שמע ימנע מהספירה, היות שהתזכורת היחידה שנשארה לאחר שכבר התפלל, זה תזכורתו של השמש, וגם היא כבר איננה יכולה לעזור בזמן מאוחר יותר לאדם כאשר ימשיך בסעודתו שמשמע שזמנו של השמש להזכיר, זה בזמן הראשון ממש בתחילת הלילה באפשרות הראשונה לספירה. ואין לדייק ולומר שהוא הדין גם למקרה שעוד לא התפלל ויש לו מנין קבוע מאוחר יותר ששם גם אם נגיד שלא יהיה אפשרות לתזכורת מהשמש, בכל זאת נשאר לו המנין הקבוע של מעריב כדי להזכירו.

ב. מסעיף כ"ו שהובא לעיל משמע שעדין לא חל החיוב עד שיתפלל, וא"כ קשה לומר שיהיה אסור לו לאכול בגלל זה.

ולענ"ד י"ל במקרה ומתפלל במנין קבוע מאוחר יש את אותו התזכורת כמו בשמש ותפילת ערבית הראשונה בתחילת הלילה, (כמובן מלכתחילה עדיף להתפלל בתחילת הלילה כבסעיף ג') ולכן יש לומר שאדרבא, הדיעה המקילה שניתן לאכול זוהי שיטת אדמה"ז ולא כמו שכתב שהוא כהשיטה המחמירה.

צריך לומר: דיוק דבריו של כת"ר בדברי רבינו ש"אין מועיל להתיר האכילה לפני ספה"ע ע"י העמדת שומר או מנין קבוע":

מן הסתם אין משווה את המקרה שבסעיף יז (שכבר התפלל כנ"ל ומזיד ומתחיל לאכול בהגיע הזמן) למקרה שלא התפלל ערבית והתחיל לאכול לאחר שהגיע הזמן אפילו במזיד בין אם אין לו מנין קבוע לאחר מכן וכ"ש אם כן יש לו מנין קבוע, ויסבור כת"ר שצריך להפסיק מאכילתו ולספור בכל זאת.

שהרי ממה נפשך אם יצטרך להתפלל מעריב לפני שסופר הרי יהיה טורח ורבינו מדגיש שצריך להפסיק דוקא במקום שאין טורח (ודווקא



שם בסעיף יז שכבר התפלל ונשאר לו רק לספור) ואם לא יתפלל ויפסיק רק לספור יפסיד את הענין של הקדמת מעריב (ראה לעיל).

ד. מסקנה

כמובן יש להתפלל כבסעיף ג' "לכתחלה מצוה מן המובחר לספור בתחלת הלילה מיד אחרי תפילת ערבית...". גם מצד תמימות גם מצד שסופר צמוד לתפילה וכך אין חשש לשכוח לספור אין מצד התפילה ואין צריך לומר בנוסף במקרה שהשמש מזכיר.

אדם שמתפלל מעריב מבעוד יום צריך רק תזכורת מהשמש ולכן סופר מיד בזמן.

אם מתפלל במנין מאוחר סופר ספה"ע אחרי מעריב ולא בצאת הכוכבים מצד תדיר קודם ומצד זה ששיטת אדמוה"ז היא ששומר עוזר רק בחצי השעה שלפני זמן הספירה ולא לאחר זמן זה רק אם כבר התפלל אבל אם לא התפלל יכול עדיין לאכול מפני שיש לו את התפילה עצמה שקודמת לספירה, כמובן באם יש מנין קבוע.



טעמו של מנהג חב"ד באמירת הברכות בשעת עלי' לתורה

הרב ברוך שיחי קליינבערג

מוסקבה, רוסיה

בסוף מסכת מגילה (ל"ב, ב) יש פלוגתת תנאים בענין הנהגה בעת קריאת הברכות: "דברי מאיר סובר דרואה, וגולל הספר תורה ומברך, ואחר הברכה פותחה וקורא". והטעם: כדי שלא יאמרו ברכות כתובין בתורה. "ורבי יהודה אומר: פותח ורואה, ומברך וקורא (כשהיא פתוחה), ולא חיישינן שיטעו ויאמרו ברכות כתובות בתורה". ובגמרא נפסקה הלכה כרבי יהודה, שפותח ורואה ומברך וקורא.

אבל רבותינו בעלי התוספות כתבו שם על המקום דלכתחילה יגלול לפני הברכה. וגם לגדולי הפוסקים ובפרט למ"א הי"ה נראה מלשון התוספות דגם רבי יהודה מודה לרבי מאיר דזה עדיף טפי לגוללה.

למעשה נפסק במשנה ברורה (שו"ע או"ח, סימן קל"ט, ס"ק י"ז) דאין לגלול ס"ת במקום טרחא דצבורא כמו שיש בברכה ראשונה כאשר יצטרכו להמתין עד שיחזיר ויפתח אבל בברכה אחרונה דליכא טעם זה וגם דבלא"ה צריך לגלול הס"ת בין גברא לגברא בודאי עדיף יותר שיגלול קודם הברכה. וגם בברכה ראשונה טוב לחוש לסברות שחוששים שמה יאמרו ברכות כתובות בתורה ולהטות ראשו דבזה גם כן ליכא טרחא דצבורא.

ועוד כתב הרמ"א שם: "דבשעה שמברך ברכה ראשונה - יהפוך פניו אל הצד, שלא יהא נראה כמברך מן התורה. ונראה לי דיהפוך פניו לצד שמאלו". דצד שמאל הוא ימינו של הקדוש ברוך הוא (מגן אברהם).

ומקור דבריהם בגמרא (יומא נ"ג, ב): "אמר רבי יהושע בן לוי, המתפלל צריך שיפסיע שלש פסיעות לאחוריו ואחר כך יתן שלום... ומשום רב שמעיה אמרו, שנותן שלום לימין ואחר כך לשמאל שנאמר (דברים ל"ג, ב) מימינו אש דת למו". ומפרש בגמרא שצריך להפוך פניו לשמאלו שהוא כנגד הימין של השכינה, ואחר כך יהפוך פניו לימינו



שהוא כנגד השמאל של השכינה. ופירש רש"י: "שהמתפלל רואה עצמו כאילו שכינה למול פניו שנאמר שויתי ה' לנגדי תמיד".

וכידוע מנהג חב"ד הוא "להפנות פניו קצת לימין ולברך" (היום יום ד' אלול). וראיתי בערוך השולחן (אות י"ג) שתומך במנהג להטות ראשו לימין דווקא וטעמו שצד שמאל הוא ימינו של הקדוש ברוך הוא רק בתפילה והוי כעומד לפני המלך אבל בכל מקום אחר ימין חשוב יותר.

ואולי יש עוד לומר הסבר המנהג חב"ד להפנות פניו לימין בשעת אמירת הברכות על פי החסידות. בתניא (אגה"ק סימן כ"ג) על סמך דיוק לשון המשנה (פרקי אבות ג, ו) מוסבר שיש חילוק בהשראת השכינה בין כש"עשרה שיושבין ועוסקין בתורה" ובין כש"אחד שיושב ועוסק בתורה". במקרה הראשון אופן השראת השכינה נעלה יותר כמו שלומדת המשנה בהמשך "כמו שכתוב: "כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל" (המשכת האור אין סוף בבחינה של מקיף בפנימיות) מה שאין כן במקרה השני ששם מדובר רק בקבלת השכר (התגלות האור מוגבל בפנימיות) ולא יותר. מזה לומד אדמה"ז חשיבות לימוד התורה ברבים דווקא.

על פי הנ"ל אולי אפשר לבאר שבעת התפילה ולימוד התורה ביחיד התגלות השכינה כנגדו פנים בפנים ז"א באופן פנימי ומוגבל. בשני המקרים האלה הגמרא מביאה אותו טעם - שכינה כנגדו: "מתפלל צריך שיראה עצמו כאילו שכינה כנגדו, שנאמר שויתי ה' לנגדי תמיד" (סנהדרין כ"ב, א), "כל העוסק בתורה בלילה שכינה כנגדו, שנאמר (איכה ב יט) קומי רוני בלילה לראש אשמורות שפכי כמים לבך נכח פני ה'" (תמיד ל"ב, ב).

מכאן אפשר לסכם: בגלל שבזמן קריאת התורה בציבור וגם בעת לימוד התורה ברבים המשכת השכינה בבחינת מקיף לכן אין שם ענין "שכינה כנגדו" כמו שכתב ערוך השולחן, וסביר לומר שצד ימין של אדם הוא צד ימין של השכינה וצד שמאל של אדם הוא צד שמאל של השכינה בשונה מתפילה. והוא הטעם של מנהג חב"ד באמירת ברכות בשעת עלי' לתורה: "להפנות פניו קצת לימין ולברך" (היום יום ד' אלול).



אבינו מלכנו הקצר בשני וחמישי

הת' לוי יצחק שיח' מונדשיין

תלמיד בישיבה

בקובץ 'הערות וביאורים - אהלי תורה' גליון ט"ו [א'רלו], שיצא לאור לקראת ג' תמוז ה'תשפ"ג, התפרסמה הערתו של הרב מ"מ שיח' רייצס וזהו קיצור דבריו:

"בשו"ע אדמוה"ז כתב (סימן קלא ס"ב): "לאחר שנפל על פניו יגביה ראשו ויתחנן מעט מיושב"...ועפ"ז המנהג הוא שאומרים "אבינו מלכנו הקצר" בישיבה דוקא, ונעמדים לאחמ"כ לאמירת "ואנחנו לא נדע מה נעשה" - לאחר שהתפללנו בכל האופנים: בעמידה (בעת הוידוי כו'), בנפילת אפים (באמירת המזמור "לדוד גו"), ובישיבה (באמירת "אבינו מלכנו").

"אמנם בימי שני וחמישי המנהג הוא שנעמדים מיד לאחר נפילת אפים...ולכאורה צ"ע, איך מתקיימת בימים אלו ההלכה הנ"ל בדבר "ויתחנן מעט מיושב"?". ע"כ.

והנה, לשונו המדויק של אדמוה"ז בהמשך השו"ע הנ"ל הוא: "לפי שהתפללנו בכל ענין שיוכל אדם שיתפלל בישיבה ובעמידה ובנפילת אפים כו'", והסדר הוא מדויק: א - ישיבה, ב - עמידה, ג - נפילת אפים. ועפ"ז כוונתו של אדמוה"ז אינה כמסקנתו של הנ"ל בהערות וביאורים, שכתב - "בעמידה (בעת הוידוי כו'), בנפילת אפים (באמירת המזמור "לדוד גו"), ובישיבה (באמירת "אבינו מלכנו")", שהרי עפ"ז היה צריך-להיות - "בעמידה בנפילת אפים ובישיבה". ובפשטות י"ל שכונתו לקריאת-שמע (בישיבה), שמונה-עשרה (בעמידה), אמירת המזמור לדוד גו' (בנפילת אפים). והמעין בב"ח יראה שכך מבאר,

1. וכידוע שלשונו של אדמוה"ז נקרא 'לשונו הזהב', ראה הקדמת בן המחבר לשו"ע אדמוה"ז וראה ג"כ במאמר ד"ה 'בסוכות תשבו' - אור ל"ג תשרי ה'תשמ"א, ובכמה מקומות.



שכותב: "הטעם...תחילה מתפלל מיושב ואח"כ מתפלל י"ח מעומד ואח"כ מתפלל בנפילה"².

היוצא מכל האמור לעיל הוא - אמירת 'אבינו מלכנו הקצר' בישיבה אינו מפני שצריך להתפלל בכל האופנים שהרי זה כבר נעשה ללא ישיבה זו, אלא זהו מפני טעם אחר. עפ"ז מתורצת בפשטות שאלתו - איך מתקיימת בימים אלו ההלכה שיתפלל בכל האופנים - ההלכה הנ"ל מתקיימת בישיבה בזמן קריאת-שמע.

אך עדיין צ"ע מהו הטעם למנהג שאומרים 'אבינו מלכנו הקצר' בישיבה דוקא, ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

2. ראה ג"כ ב"שו"ע אדמוה"ז המבואר' שמבאר כך. באבודרהם (מובא ב'טעמי המנהגים ומקורי הדינים') מבאר ג"כ באותו אופן אך בשינוי קל - פסוקי דזמרה במקום קריאת-שמע.



נשים ועבדים באמירת "על בריתך.. ועל תורתך.."

הת' מנחם מענדל שיחי' מרז'ל

תלמיד בישיבה

א. דברי אדה"ז בשולחנו

כתב אדה"ז בהלכות ברהמ"ז:

"א"א שהנשים אין להן לומר על בריתך שחתמת בבשרנו ונשים ועבדים אין להם לומר ועל תורתך שלימדתנו שהרי אין מצווין על ת"ת ועכשיו נהגו לומר הכל לפי שכיוון שאין נקרא אדם אלא כשיש לו אישה כמו שנא' "זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם" הרי הזכר ונקבה הם גוף א' לפיכך יכולות לומר על ברית הזכרים שחתמת בבשרנו וכן תורתך שלימדתנו על לימוד הזכרים ועוד שגם הנשים צריכות ללמוד מצוות שלהן לידע האיך לעשותן והאיך ליזהר מכל ל"ת שבתורה שהן מוזהרות בהם כאנשים כמו שנתבאר בסי' מ"ז".

והיינו שישנן דעות שנשים לא יאמרו בברהמ"ז "על בריתך וכו'" כיון שאינן מלות, וכן שנשים ועבדים לא יאמרו "ועל תורתך כו'" כיוון שאין עליהם הציווי ללמוד תורה.

אך לפועל היום גם הנשים והעבדים אומרים. ומבאר הטעם בשתיים: א. כיון שהאיש והאישה הוי גוף אחד, ולכן המילה והתורה של הזכר מועילים גם לנקבה. ב. גם הנשים חייבות ללמוד ההלכות הצריכות למצוות שחייבות בהן.

ב. הצ"ע בזה

והנה לכאורה בדברי כ"ק אדה"ז אלו צ"ע טובא:

1. סי' קפ"ז ס"ז.

2. וראה גם קושיית רבינו בדברי כ"ק אדה"ז בלקו"ש חל"ה ע' 96 הע' 27.



א. לכאורה ב' הטעמים שמביא כ"ק אדה"ז לומר שעכשיו אומרים, הם טעמים לנשים בלבד אך לא לעבדים. אך בלשונו "ועכשיו נהגו הכל לומר הכל" מבואר שגם עבדים אומרים³. וא"כ צ"ע מהו הטעם לאמירתם?

והעירני א' התמימים בדוחק עכ"פ אוי"ל שטעם זה מועיל גם לעבדים כיון שגופם קנוי ובטל לגמרי לאדון (שכן כל מה שקנה עבד קנה רבו').

ומה שהביא כ"ק אדה"ז הביאור דוקא בנשים י"ל⁵: א. כיוון שבהם הוא חידוש גדול יותר, כפשוטו. ב. כיוון שבהם צריך גם לבאר בנוגע למילה משא"כ אצל עבדים אצל עבדים שהביאור נצרך רק בנוגע לתורה.

ב. לכאורה טעמו הא' דכ"ק אדה"ז צריך ביאור רב, דמה היא הכוונה שנחשבים הם לגוף אחד - שכל פעולות הבעל מתייחסים כעת לאישה? וכמו"כ נאמר אף על מזונו ששייך לאישה!?

ליתר ביאור: מצינו בתורת הרבי כמו"כ פעמים⁶ בהם מבאר הרבי בארוכה כיצד מתייחסות מצוות הבעל אל האישה - כגון מצוות שמחה ברגל ופו"ר. ומביא הרבי שהביאור בזה הוא מחמת שהאישה הינה חלק ממעשה קיום המצווה.

אך הנה לפי דברי כ"ק אדה"ז בטעמו הא', א"כ אין צריך לכאורה לכל הפלפול והביאור בזה (וכמו"כ אין זה עניין מיוחד למצוות מסוימות שבהם השתתפות האישה הינה חלק מהמצווה) אלא כיוון שהם גוף אחד הרי כל מצוות הבעל מתייחסות ממילא לאישה? ולפועל בכל אותם המקומות הרבי אפי' אינו מציין לדברי כ"ק אדה"ז כאן.

3. ופשוט שאין לומר שהכוונה בדברי כ"ק אדה"ז "ועכשיו נהגו לומר הכל היא (לא שגם עבדים אומרים, אלא) שגם לאותם יש אומרים הנה עכשיו אומרים (היינו לדברי הכל"), דמהו השינוי בזה "עכשיו" שחזרו בהן הי"א? וד"ל.

4. ראה קידושין כג: ובפרט לדברי הרשב"א הידועים שאין הכוונה שהעבד קונה וע"י קונה האדון, אלא שמלכתחילה האדון קונה.

5. ואוי"ל גם (בדוחק עכ"פ) כיוון שבימינו אין כ"כ מציאות של עבדים.

6. ראה לדוג' לקו"ש ח"י"ז ע' 237 ואילך, ח"י"ט ע' 367 ואילך, ח"כ ע' 138 ואילך, ועוד.



אלא לכאורה זהו דבר ברור שאין לייחס את פעולות הבעל לאישה כיוון שסו"ס האיש והאישה הם גופים מחולקים⁷ בעלי חיובים שונים וכו' וכו' וא"כ צריך ביאור והסברה נוספת מהו טעמו של כ"ק אדה"ז? ג. המקור לטעמו הב' של כ"ק אדה"ז - שנשים חייבות ללמוד הל' הצריכות הוא מדברי המג"א כאן וז"ל:

"ולע"ד קשה דהא אמרי' סוף סי' מ"ז דנשים מברכו' ברכת התורה משום דחייבות ללמוד מצו' שלהם וכ"פ ביורה דעה סי' רמ"ו ס"ו ואמרינן כה תאמר לבית יעקב אלו הנשים א"כ למה לא יאמרו על תורתך שלמדתנו".

ומקושיית המג"א הוציא כ"ק אדה"ז הטעם הנ"ל.

אך הנה בהמשך לזה הקשה המג"א קושיא נוספת: "ועוד אמרי בע"א ד' כ"ח ע"א למ"ד המול ימול איתתא כמאן מהילי דמי ולמ"ד ואתה את בריתי נשים לאו בני ברית גינהו וא"כ אפשר דעל בריתך שחתמת בבשרינו יכולין לומר דכמאן דמהילי דמי".

ולכאורה צ"ב מדוע נקט כ"ק אדה"ז דווקא את הטעם הא' שהביא המג"א ולא טעם הב' מחמת "איתתא כמאן דמהילי דמי"⁸? ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

7. ראה גם אליהו זוטא על הלבוש כאן.

8. ובפרט לפי המבואר בלקו"ש חל"א, שהטעם הא' שהביא הוי רק סניף, עיי"ש.



רחיצה בערב שבת לת"ח

הת' מנחם מענדל הלוי שיחי' קריין

תלמיד בישיבה

בנוגע לדין רחיצה בערב שבת כותב המחבר בשולחן ערוך סימן ר"ס סעיף א': "מצוה לרחוץ". אך בשו"ע אדמוה"ז הוסיף: "מצוה לרחוץ כל גופו לכתחילה בערב שבת בחמין מפני כבוד השבת... ומ"מ אין רחיצה זו חובה גמורה אלא המקיימה מקבל עליה שכר".

ובמשנה ברורה אות א': "מפני כבוד השבת ומ"מ אין זה חובה גמורה אלא המקיימה מקבל עליה שכר". ולכאורה נראה שסובר כדברי אדמוה"ז הנ"ל.

אך בביאור הלכה כתב: "ומשמע בגמרא דאפילו מי שתורתו אומנותו יש לו לבטל כדי לקיים רחיצה בחמין דמביא שם הגמרא מר"י בר אלעאי אך שם בדידה לא נזכר כ"א פניו ידיו ורגליו". והנה, יש לעיין האם גם לשיטת אדמוה"ז מי שתורתו אומנותו יש לו לבטל תורתו משום רחיצה.

ולכאורה יש לדייק מדברי אדמוה"ז בסימן ר"נ בדיני כבוד שבת - דלא ס"ל כן. דהנה כתב שם אדמוה"ז "ואפילו מי שהוא אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים מן השוק ולא להתעסק במלאכות שבבית חייב להשתדל ולעשות שום דבר מצרכי השבת בעצמו שזהו כבודו של שבת. גדולי החכמים היו עושים בעצמם מלאכות שאינם לפי כבודם כדי לרבות בכבוד השבת". חזינן דהתם דייק שאפילו גדולי החכמים היו מבטלים תורתם מפני כבוד השבת, ומזה שבסימן ר"ס לענין רחיצה לא כתב כן משמע שלענין רחיצה אין לו לחכם לבטל תורתו. ונמצא שחולק אדמוה"ז על דברי המשנה ברורה הנ"ל.

ויש לומר שמחלוקתם זו תלוי' במחלוקתם בגדר חיוב כבוד שבת. דהנה בסימן ר"נ האריך לבאר אדמוה"ז בקו"א אות ב דלשיטת הרמב"ם והמחבר והטור כבוד שבת הוא חיוב גמור דכן משמע מלשון הרמב"ם שכתב 'חייב'. וביאר זאת בהקדם הקושיא דלכאורה אין מבטלין ת"ת משום מצוה שניתן לעשותה ע"י אחרים, אלא ע"כ שכבוד שבת הוא חיוב גמור על גופו. ומשום הכי סגי גם בדבר אחד.



ולפ"ז הנה רחיצה מאחר ואין זה חוב גמור, נמצא דאין על ת"ח לבטל לימודו משום זה. וא"כ אזיל בזה שיטת אדמוה"ז כשיטתו.

אך המשנה ברורה בסימן ר"נ ס"ל שכבוד שבת באופן כללי אינו חוב גמור ("לאו חוב גמור הוא אלא כעין חובה")¹, ומה שביטלו תורתם משום כבוד שבת ביאר בשער הציון שם אות ט' שהוא משום שכל מצוה שמוטלת על גופו חשיב מצוה שניתן לעשותה ע"י אחרים ושוב מבטלין ת"ת עבור זה. ולשיטתו אין שאלה מה שלענין רחיצה ג"כ יש לו לבטל (ומשמע אפילו יותר משאר דברים) למרות שאין זה חוב גמור, שהרי הוא ככל שאר הדברים הכלולים בכבוד שבת שאינו חוב גמור ואעפ"כ מבטלים עבורם ת"ת משום שהיא מצוה המוטלת עליו (ויש לעיין אם כבר ביטל לענין שאר דברים אם יש לו לבטל גם לענין רחיצה, ומשמע קצת שכן).

1. עיין ביאור הלכה שם ד"ה ישתדל.



צירוף אשה עבד או קטן לאמירת דבש"ק לשיטת אדה"ז

הת' אברהם ישראל שיחי קניאז'בסקי

תלמיד בישיבה

א. מחלוקת הפוסקים ופסק אדמו"ר

כתב כ"ק אדמו"ר הזקן בשולחננו¹:

"כל דבר שבקדושה כגון קדיש וברכו וקדושה אין אומרים בפחות מעשרה שנאמר "ונקדשתי בתוך בני ישראל"² ולהלן נאמר "הבדלו מתוך העדה וגו'" ולמדין גזירה שוה "תוך - תוך" מה תוך האמור להלן עדה אף תוך האמור כאן עדה ואין עדה פחותה מעשרה שנאמר "עד מתי לעדה הרעה הזאת"³ צא מהם יהושע וכלב נשאר עשרה...".

ביאור הדברים: מהפסוק "עד מתי לעדה הרעה הזאת" למדים ש"עדה" בכל מקום בתורה היינו עשרה אנשים משום שבפסוק זה מדובר על שנים-עשר המרגלים, אך כיוון שכתוב "רעה" כלומר שהכוונה לאלו שסררו ומרדו - דהיינו ללא יהושע וכלב, וא"כ "עדה" זו - וממילא עדה המוזכרת בשאר מקומות בתורה - היינו עשרה אנשים.

ולמדים בגזירה שווה שכמו שבפסוק "הבדלו מתוך העדה"⁴ המילה "תוך" מדברת על עדה - כך גם בפסוק "ונקדשתי בתוך בני ישראל" המילה "תוך" מדברת על עדה.

ובסעיף ה' כתב בדין זה:

1. סימן נ"ה סעיף ב.
2. ויקרא כב, לב.
3. במדבר יד, כז.
4. במדבר טז, כא.



"יש מתירין לומר דבר שבקדושה בט' וצירוף עבד או אשה או קטן לפי שעל כל עשרה בני ברית השכינה שורה אלא שאינו כבוד שמים לומר דבר שבקדושה בפחות מט' בני מצוות שט' נראים כעשרה.

"ויש אומרים שאין אשה או עבד או קטן מצטרפים בשום ענין אלא צריך שיהיו כל עשרה זכרים בני חורין גדולים שהביאו ב' שערות ובפחות מכן אין השכינה שורה ואין אומרים דבר שבקדושה ואפילו ע"י ספר תורה שביד הקטן אין לצרפו וכן עיקר.

"ואעפ"כ אין למחות באותן שנוהגין להקל בשעת הדחק לצרפו ע"י חומש שבידו או אפילו בלא חומש כיון שיש להם על מי שיסמכו ומ"מ לא יאמרו אלא ברכו וקדיש שהוא חיוב אבל לא קדיש שאחר עלינו שאינו אלא מנהג."

בדין צירוף עבד או אשה או קטן למנין נחלקו הפוסקים:

לדעה א'⁵: מעיקר הדין - אפשר לעשות מניין של נשים ועבדים, אלא שמשום כבוד שמים אמרו שרק בט' זכרים ועבד או אשה או קטן מותר כיוון שאינם ניכרים ואין כאן חילול כבוד שמים ממש.

לדעה ב'⁶: השראת השכינה היא דווקא בעשרה זכרים ולא מצד כבוד שמים ולכן אין לצרף בשום אופן עבד אשה או קטן לאמירת דבר שבקדושה.

ופסק אדה"ז שלמרות שהעיקר כסברא אחרונה "אין למחות באותן שנוהגין להקל" ובשעת הדחק ניתן לצרף למנין קטן אפילו בלא חומש לדברים שאמירתם היא מן התורה כמו חצי קדיש וברכו (למעט קדיש שאחר עלינו).

ב. מקשה על רשון הרב בהכאת הדעות

והנה לשון הרב אינה מובנת לכאורה, שמב' טעמים היה לו להביא ג' (או לכה"פ ב') דעות אלו יחד:

5. ר"ת ברכות מת. תוד"ה ולית.

6. רמב"ם הלכות תפילה פ"ח ה"ד. וראה עוד דעות במחלוקת זו בהמצויין בשו"ע אדה"ז (קה"ת תש"פ).



א. בסעיף ב' משמע לכאורה שפוסק כמו הדעה שלומדת דין זה מגזירה שווה אבל כיוון שאומר שאין למחות בהמקלין (כהרמב"ם וסיעתו) כלומר שדעה זו היא גם להלכה הו"ל להביא דעה זו בסמוך?⁷

ב. בעיון קל ניתן לראות שבעצם יש כאן ג' דעות:

דעה ראשונה: שלומדת דין זה מגזירה שווה "תוך" - "תוך"⁸.

דעה שנייה: השכינה שורה בעשרה בני ברית - רק שאין כבוד פחות מתשעה זכרים.

דעה שלישית: השכינה שורה רק בעשרה זכרים.

וא"כ היה צריך לכתוב את שלושת הדעות אחת אחרי השנייה כיון שחולקות בטעם הדין?

ג. אין קושיא זו על דברי המחבר

לעומת זאת, אם נעיין בדברי המחבר נראה ששאלות אלו לא שייכות כלל:

א. כתב המחבר: "יש מתירין לומר דבר שבקדושה בתשעה וצירוף קטן שהוא יותר מבן שש ויודע למי מתפלל ולא נראו דבריהם לגדולי הפוסקים"⁹ משמע בפירוש שלא סובר כהמקילין (כהרמב"ם וסיעתו) כלומר שדעה זו לשיטתו לא להלכה ולכן לא ה"ל להביאה בסמוך.

ב. כאשר הביא בשולחנו דעות אלו, לא הזכירם בטעמיהן, וא"כ לא יוקשה מדוע לא כללן שהרי לשיטתו אין ראייה ברורה שאכן חולקים.

ד. מקשה עוד מהמשך הסימן

עוד קשה בדברי הרב בסוף סעיף ה': "ואעפ"כ אין למחות לצרפו ע"י חומש או אפילו בלא חומש..." דקאי על קטן (כמובן מתחילת דבריו).

7. אפ"ל בדוחק שדעה זו סוברת שדווקא נשים - ל' רבים דייקא אסור כלומר שאשה אחת מותר לצרף. אך עדיין קשה כדלקמן.

8. ואין לומר ששיטה זו היא כהדעה הג' ושתיהן למדו זאת מהגז"ש דא"כ יוקשה מרש"י ד"ה ולא תחלל (ויקרא כ"ב ל"ב): "...מה ת"ל ונקדשתי? אסור עצמך וקדש שמי" כמי סבר? אלא ע"כ לדעה הא' אין את העניין של השראת שכינה.

9. סמ"ג עשין כז, קי, ד, תשובות הרשב"א ח"א סימנים רל"ט, תנ"ג, תשי"ח וראה עוד בהמצויין בבאר הגולה אות ח' שם.



וקשה, שלכאורה משמע מדבריו שבצירוף ע"י חומש יש חילוק בין קטן לאשה ועבד וצ"ב בזה מהו החילוק?

ואפשר לתרץ זה בדא"פ ע"פ קושיית הביאור הלכה¹⁰ על דברי המחבר שהביא אשה ועבד "הלשון קצת תימא, דהם אינם מצטרפין אפילו לדעת ה"ש מתירין?" ומפני קושיא זו השמיט הרב אשה ועבד מההיתר דצירוף ע"י חומש.

אך אם אכן סובר שלדברי ה"ש מתירין אין צירוף ע"י חומש מועיל באשה ועבד - מדוע כתב "יש מתירין לומר דבר שבקדושה בט' וצירוף עבד או אשה" הרי ס"ל שלישי מתירין אינם מצטרפין? וצ"ע.



שער

שונות



לקט יהושע¹

הרב יצחק יהושע שיחי' דייטש

מוסקבה, רוסיה

הסנדלר שלא למד חסידות

חידה ידועה מובאת על פרשת שופטים: "שני אחים הם, אם תסיר פר' מביניהם, יישארו שוטים גם שניהם".

והפתרון הוא מהפסוק הראשון: "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך" - "שופטים ושוטרים" הם ה"אחים" - צמד שמופיע יחד. אם נסיר את האותיות "פר" ממילים אלו, נשאר עם שני "שוטים".
"פר" הוא גם מלשון "רפיון".

אמש, בהיותי בעיר קלינינגרד, שמעתי בהשגחה פרטית הסבר חשוב שאמר דוד-זקני, בקשר לסיפור הקמת תנועת המוסר על ידי רבי ישראל סלנטר זצ"ל, שמקום קבורתו כאן בעיר קלינינגרד - קינגסברג:

בעירו של רבי ישראל סלנטר חיו שני סנדלרים עניים מרודים. כל זמן שהיה מצבם הכלכלי והחברתי זהה, לא היתה ביניהם קנאה ותחרות. עד היום בו החל מזלו של אחד מהם לעלות, והוא הלך והתעשר בעושר גדול.

השנים חלפו, ועברו של הסנדלר העשיר נשכח. הוא הפך לאדם נכבד מאוד וכולם נהגו בו כבוד גדול כיאה לאיש עשיר כמותו. יום אחד זכה העשיר, שכבר הפך להיות ראש הקהל - לשדך את בתו עם בנו של רב העיר!

הגיע מועד החתונה. רבנים וגאונים רבים הגיעו לחלוק כבוד לרב העיר ולגביר, וכמובן, גם אנשי העיר הוזמנו. בין הנוכחים הרבים היה גם הסנדלר השני, 'הקולגה' לשעבר של המחותן...

1. פנינים נבחרים אלו לוקטו מתוך טורי 'רגעי השבוע' בלשה"ק וברוסית.



המחותנים עומדים תחת החופה בהתרגשות רבה. לפתע ניגש הסנדלר אל הגביר, חלץ את נעלו ושאל בקול גדול לפני כל הנוכחים: "אמור לי ידידי, כמה יעלה לי לתקן את הנעל הזו אצלך?"

הגביר לא היה מסוגל לעמוד בהשפלה שכזו. הוא נפל והתמוטט במקום ונפח את נשמתו - תחת חופת בנו!

"אם עשויים בני אדם להגיע למצב כזה, שהקנאה תהפוך אצלם לכלי הרס נוראי שכזה" - אמר אז רבי ישראל סלנטר, "אות היא שמוכרחים לטפל מן השורש בעניין תיקון המידות", ובעקבות כך הקים את תנועת המוסר.

הסביר על-כך אה-סבתי, הגאון החסיד רבי נטע ציינוירט זצ"ל, מאנשי ירושלים של מעלה:

"אף אם אומנם את תנועת המוסר הקימו אכן בשביל הסנדלר הראשון, שלא עבד על מידותיו והגיע לשפל הנהגה כזאת; אולם את 'החסידות' הקימו בשביל הסנדלר השני, בשביל ראש הקהל, כי אילו היה לומד חסידות ועוסק בעבודתה, לא היה נבהל, אלא אדרבה היה לוקח את הנעל הקרועה בידו ומתחיל לרקוד עם הנעל ולהודות להלל לשבח להשי"ת על גודל החסד שעשה עמו, אשר מאשפות ירים אביון להושיבי עם נדיבים. כי כמה רחוק היה הדבר שיהיה הוא באותו מצב של חברו, ועכשיו ה' היה בעזרו שיהא הוא ראש הקהל ומשתדך עם הרב! כמה שמחה והתרגשות היה צריך להתעורר בו בשעה זו. ובמקום לשמוח ולהודות לה', הוא 'נפגע' על שהלה 'מיעט' קצת מכבודו, וניסה לביישו, בשביל כך צריך ללמוד ולעסוק ב'חסידות'..."

כעת נוכל להבין את כוחו של הרפיון, האמור למעלה.

כשאדם חזק במעמדו ולא נגרר אחרי השפלות שאנשים קנאים מנסים להורידו - הרי הוא מקיים את דברי הפסוק הראשון בפרשתנו: שופטים ושוטרים תתן לך!

אך אם הוא שרוי ברפיון, הרי הוא שוטה...

ברכה מבוררת

עוד לפני ששאל את 'ארבע הקושיות' בליל הסדר, הייתה לו קושיה משל עצמו. בליל הסדר הראשון בו ממהרים, ניסיתי לענות לו הסבר



כלשהו, אך למחרת, בליל הסדר השני, שוב הקשה, והפעם כבר דרש הסבר שיניח את דעתו. והרי עיקרו של חג הפסח הוא 'והגדת לבנך' ולא מעט מנהגים במהלך ליל הסדר עושים בכדי 'שישאלו התינוקות'. עצרתי, ביקשתי מבני אהובי הת' שולם שי' שיחזור על קושייתו לא רק בפניי, ויחד עם האורחים ניסינו להבין את מהלך העניינים:

"מדוע לפני שאוכלים את ה'כרפס' צריכים לכוון בברכת 'בורא פרי האדמה', גם על ה'מרור', שנאכל רק בהמשך, כיוון ששניהם ירק; ואילו כשמברכים ברכת 'בורא פרי הגפן' על הכוס השנייה, מברכים בנפרד ולא יוצאים ידי חובה בברכה שעשינו על הכוס הראשונה?" - כך שאל שאלה פשוטה ומתבקשת כמעט מאליה.

יחד עם שאר בני המסובים 'ניתחנו' את השאלה, והובן כי היא מתאימה גם על ה'כוס הרביעית', אך לא על ה'כוס השלישית' שמובן שצריכים לברך, כי היא לאחר 'ברכת המזון', בה מסיחים את הדעת מברכת היין שבחלקו הראשון של ה'סדר'.

ראשית כל, הבחנו בהבדל שבין הדינים: הכלל הוא ש'אין מברכים ברכה שאינה צריכה', ולכן פוטרם את הכרפס והמרור בברכה אחת. לעומת זאת אנו מברכים על כל אחת מ'ד' כוסות' בנפרד, מפני שאנו סוברים שכל אחת היא מצווה בפני עצמה.

וכעת הסברתי לו מה שעלה לי בס"ד במחשבתי: היות ועל ה'מרור' יש ברכה מיוחדת (ברכת 'על אכילת מרור'), לכן את 'ברכת האדמה' נחסוך על-ידי שמכוונים בעת שמברכים ברכה זו לפני כן על ה'כרפס'. אך על היין - אין ברכה מיוחדת (כגון 'על שתיית ארבע כוסות'), והיות וכל כוס היא מצווה בפני עצמה, צריכים לברך בנפרד 'הגפן', ואי אפשר לצאת מהברכה על הכוס שלפניה.

אך הבן המשיך להקשות: "הרי לפני הכוס השנייה יש גם ברכה מיוחדת - 'ברכת הגאולה'?" ומיד השבתי לו: "בברכה זו לא מוזכר כלל עניין היין, ולכן אכן צריכים 'ברכה מבוררת' - ברכת הגפן על כוס זו"; והסבר זה כמובן מתאים גם על הכוס הרביעית.

שמחתי שהנחתי את דעתו, וכעת כולנו יחד מצפים ומייחלים לשתות את הכוס החמישית - כוס הגאולה, במהרה בימינו. לחיים!



עיקר נס פורים

כמדי שנה בחג הפורים, בשעות הצהריים, מתכנסים ובאים לביתו של הרב הראשי שליט"א. אומנם שוהים במקום מספר דקות עקב הציבור הגדול, ובכל זאת, בין השירים והלחיים, זכיתי לדלות ממנו פנינה חסידית נאה. וכך פתח הרב ואמר: "נוהגים שבפסוק 'בלילה ההוא נדדה שנת המלך' מגביה הבעל קורא את קולו, כי זהו תוקף הנס, שכן משם החל הגלגל להתהפך לטובה על מרדכי וכל ישראל. ולכאורה יש לתמוה: התוצאה מנדידת שנת המלך היתה רק הוראתו להמן, להלביש את מרדכי ולהרכיבו על הסוס ברחוב העיר כמי שהמלך חפץ ביקרו, אולם דבר זה היה לכאורה סיפור צדדי בין מרדכי להמן, ואין לו כל משמעות ביחס לעיקר פעולות ההצלה שנעשו על ידי אסתר באמצעות המשתאות שערכה ובקשותיה מהמלך, עד לתליית המן וכתירת האגרות השניות. ומפני מה אפוא, נקרא מאורע זו כ'תוקפו של נס'?"

הרב שליט"א עוצר, מנסה לבדוק אם יש תשובה ואני חושב לעצמי, אכן שאלה טובה, ובברק הניצוץ בעיניו של הרב, הבנתי שהתשובה יפה גם מהשאלה. וכך המשיך בלהט את דבריו הנפלאים: "ויש לומר הביאור בזה:

כמסופר במגילה, המן הגיע לחצר המלך בעוד לילה כדי לבקש מאחשוורוש את אישורו לתליית מרדכי על העץ שהכין לו. הכל היה מוכן וערוך למזימתו, כדי שיוכל לבוא בשמחה אל המשתה שהוזמן אליו. והנה, אם חלילה היה המן מבצע את זממו, לא היתה אסתר יכולה להמשיך ולעשות אף צעד לישועת ישראל ללא הדרכתו וליוויו של מרדכי, שהרי 'ואת מאמר מרדכי אסתר עושה', בהיותו מרדכי 'נשיא הדור' שבלעדיו לא ירים איש מישראל את ידו ואת רגלו, ובפרט אסתר שנפשה קשורה בנפשו.

המן הרשע מצדו אכן עמד על השייכות המיוחדת שבין מרדכי לישראל, והבין שהם כחידה אחת שאינה מתחלקת - מרדכי הם ישראל וישראל הם מרדכי, ולכן ביקש להשמידם, בהיותם 'עם מרדכי'. ומפני זה לא רק שביקש להרוג את מרדכי אלא חפץ דווקא לתלותו, למען יראו הכל שמרדכי תלוי ועומד, ועמו אבדה ח"ו כל מהותם של ישראל, וממילא יוכל להשלים את תוכניתו בהריגת כל ישראל. ועל פי זה, עיקרו של נס פורים אכן התחולל במעשה זה,



בו נוכחו הכל לראות כיצד מתגדל ומתעלה כבודו של מרדכי, ועתה בוודאי שלא יוכל המן לתלות את מי שהמלך חפץ ביקרו. ובהצלת מרדכי ניצלו ישראל כולם, וכך יכלה אסתר להמשיך במשימתה עד להצלת ישראל".

זהו מבט של חסיד אמיתי על נשיא הדור בימים ההם, וגם בזמן הזה!

הסעודה בעיר מקלט

בלומדי עם בני הת' מענדל'ה שי' את פרקי הרמב"ם היומי, הוא ביקש ממני לחזור שוב על 'ווארט' ששמע ממני לפני כמה שנים בשולחן השבת, כשקראנו בפרשת השבוע על 'ערי מקלט'. והיות ומזה מספר שנים הוא שוהה ברוב השבתות ב"ה בישיבה, הוא לא זוכר במדויק מה ששמע בילדותו.

למדנו אז ברמב"ם את הלכות רוצח ושמירת הנפש בחלק נזיקין, ובהם מבוארים הדין של ההורג בשוגג, שצריך לנוס ל'עיר מקלט', בה יהיה עד מות הכהן הגדול, ומפרש רש"י: "לפי שהיה לו לכהן גדול להתפלל שלא תארע תקלה זו לישראל בחייו". ובמשנה במסכת 'מכות' נאמר: "לפיכך אמותיהן של כהנים מספקות להן מחיה וכסות, כדי שלא יתפללו על בנייהם שימותו".

שמעתי פעם בשיעור של המגיד הירושלמי רבי מרדכי דרוק ע"ה ששאל, מה יעזור שהן מביאות אוכל לדיירי עיר המקלט? הרי לאחר שאכלו ואם הכהן גדול הולכת משם, הם יתפללו הלאה, שהכהן גדול ימות, בכדי שהם ישתחררו לביתם! והשיב על כך: "לא הרי תפילה על בטן ריקה, שבאה מעומק הלב והיא מתקבלת למעלה, כהרי תפילה שבאה לאחר סעודה דשנה שהיא פחות רצינית, ובמילא פחות הסיכויים שייענו".

ביום הקדוש "יו"ד שבט", למדים מתוך הספר "היום יום" על הרבנית רבקה ע"ה שהסתלקה בתאריך זה. בהיותה כבת שמונה עשרה חלתה, והרופא ציווה עליה אשר תאכל תיכף בקומה משנתה. אמנם היא לא חפצה לטעום קודם התפילה, והיתה מתפללת בהשכמה, ואחר התפילה היתה אוכלת פת שחרית. כשנודע הדבר לחותנה הרבי הצמח צדק, אמר לה: על יהודי להיות בריא ובעל כח. נאמר על המצוות "וחי בהם", שפירושו: וחי - בהם, יש להחדיר



חיות במצוות. כדי שתתאפשר החדרת החיות במצוות, בהכרח להיות בעל-כח ולהיות בשמחה. וסיים: אל לך לקיים את הבקרים על לב ריקן - עדיפה אכילה כהכנה לתפילה, מאשר תפילה כהכנה לאכילה. ובירכה באריכות ימים.

אמנם האכילה לפני התפילה אסורה, אך בשולחן ערוך נפסק כי הצמא והרעב הם בכלל החולים שמותר להם לאכול לפני התפילה. ובדורות האחרונים, עקב חלישות הדורות, הורו רבותינו נשיאינו שאין להחמיר יותר מפסק זה של השולחן ערוך, דבר הגורם להקל בתפילה עצמה, אלא מוטב לאכול די הצורך לפני התפילה, בצורה שיוכל להשקיע את כל המחשבה והכוחות בתפילה עצמה, ובפרט בשבת, בה מאריכים בתפילה.

אז נכון שמותר ורצוי לטעום משהו לפני התפילה, אך כזו שעוזרת לתפילה ולא גורמת לתפילה להיות כמו אחרי הסעודה בערי המקלט...

זכות ההבטחה של 'ושבו בנים לגבולם'

כל אחד מכיר ויודע את מעשה החסד המפורסם של רחל אמנו, כפי המסופר בפרשתנו: רחל גילתה לאחותה לאה, את הסימנים שיעקב סיכם איתה מראש ובזכות זה לאה לא הושפלה. מעשה גבורה הרואי!

בשיח ידידים טובים, הועלה נושא החסד של רחל אימנו שבזכותה ישובו בנים לגבולם וניגאל, כנאמר 'ושבו בנים לגבולם', והוא למעשה בזכות מה שקרה דווקא בהמשך.

כאשר ראובן הבכור הביא מהשדה 'דודאים' לאימו לאה, ורחל אימנו ביקשה מאחותה לאה: 'תני נא לי מדודאי בנך', עונה לה לאה: 'המעט קחתך את אישי ולקחת גם את דודאי בני?!' - דהיינו, לא די שאת לוקחת לי את בעלי, את עוד רוצה גם את הדודאים של בני?!

וכאן נזעקת השאלה מאליה: הרי יעקב רצה להתחתן רק עם רחל, וכאמור, רחל ברוב חסדה ויתרה לאחותה לאה שלא לביישה, ואיך לאה טוענת כעת, שרחל היא זאת שלקחה את יעקב ממנה? הרי ההיפך הוא הנכון! ורחל היתה יכולה לענות לה: הרי אני זאת שהבאתי לך את יעקב! אך רחל לא רק שלא ענתה כלום ולא הזכירה לה את האמת, אלא עוד ויתרה שוב!



פעמים רבות, אנשים עוזרים אחד לשני, עזרה גדולה או קטנה, אבל כזו, שהשני היה זקוק לה באותם רגעים.

קורה גם, שבהמשך העוזר צריך את עזרתו של הנעזר, והוא מזכיר לו, במפורש או ברמז: 'כשאתה היית זקוק לעזרה, עמדת לי לצדך, כעת תורך'...

מסביר ידידי הרב שלמה שולמן: מכאן, לומדים מי היתה רחל אמנו! כאשר היא עזרה ללאה, זה היה בדרגה כזו, שהיא כלל לא חשה שלאה חייבת לה משהו כנגד, עד כדי כך שכאשר לאה טוענת כי יעקב הוא שלה ורחל לכאורה לקחה אותו ממנה, רחל שותקת בגבורה!

היא לא דורשת שום הכרה שעשו לה טובה. זהו חסד נקי בדרגה גבוהה. גם לוותר וגם לשכוח מזה, עד כדי כך שלאה יכולה לבוא ולהתקיף באותו נושא. כעת מובן מדוע בזכותה תסתיים הגלות...

הוסיף על כך ידידי הרב דוד שוומנפלד בשם רבותינו בעלי התוספות ב'דעת זקנים', כי 'הסימנים' שמסר יעקב לרחל, היו למעשה הלכות 'חלה נידה והדלקת הנרות' - המצוות המוטלות על נשות ישראל.

אם-כן מתברר, כי מידת החסד שהייתה כאן היא בדרגת 'מתן בסתר' מושלמת, מובן מכאן שלאה כלל לא ידעה שלימוד ההלכות הוא בעצם גילוי הסוד הכמוס שבין רחל ליעקב, וההתאפקות בהמשך של רחל בעניין הדודאים היתה אפוא קשה שבעתיים. הרי היתה לה הזדמנות סוף-סוף לגלות ללאה שהיא כפויית טובה, אך היא שתקה!

'מעשה אבות סימן לבנים': לתת ולעזור, מבלי להביט ולזכור מי חייב לנו חזרה. פשוט להעניק, ולהמשיך ולחיות בתחושה שלא עשיתי כלום ואף אחד לא חייב לי מאומה. זהו החסד של 'מאמע רחל', זכותה תגן עלינו, 'ובגלל אבות תושיע בנים ותביא גאולה לבני בניהם', אמן!

הפסד אותו מאכל טוב לדור לדורים

כמדי שבת קודש, בשעת רעווא דרעווין אני זוכה ב"ה לשבת עם ילדיי בבית הכנסת המרכזי, לאמירת תהלים של יום השבת, בתוכנית אותה אני פותח בס"ד בלימוד מדרשי חז"ל על הפרשה הבאה. בא'



השבתות נשאלתי שתי שאלות יפות מהתלמיד היקר מנחם גרפונקל, על פרשת השבוע, פרשת 'וישלח':

א. בתחילת הפרשה אנו לומדים על יעקב שמתכוון לקראת המפגש עם עשיו אחיו, והפחד מהעלול לקרות לו ולמשפחתו. בפרשת תולדות קראנו: 'ויאמר עשו בלבו, יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב אחי'. ואם-כן, מדוע עשיו יצא לדרך להילחם עם יעקב, והרי יצחק אביהם עדיין חי?

ב. בהמשך אנו לומדים על יעקב שהעביר את כל משפחתו בנחל אשר ב'מעבר יבוק' והוא עצמו חזר מעבר לנחל, להביא את הפכים הקטנים ששכח. ובהיותו לבדו הגיע לפתע 'שרו של עשו' ונאבק עמו עד עלות השחר, כאשר המאבק מוכרע בידי יעקב. ולזכר סיפור זה, מאז ועד היום אסור לאכול את 'גיד הנשה' של הבהמה.

ונשאלת שאלה פשוטה: בניו של יעקב היכן הם? הם לא דאגו לו כלל? מדוע לא הלכו לחפש אותו לאחר שנעדר לפתע לזמן ארוך כל-כך?

בספר 'שפתי חכמים' מביא הסבר בשם ה'מנחת יהודה', כי הבטחת עשיו שלא יהרוג את יעקב, היתה רק שלא יהרגו כשהוא אצל יצחק אביהם, אבל אם ייצא למקום אחר - מיד יהרגו.

ועל-זה הוספתי, שאכן כעת מבואר מדוע אליפז בא בשליחות אביו עשיו להרוג את יעקב מיד כשיצא מבית אביו - כי אכן יעקב כבר לא ליד יצחק ואפשר אם כך להורגו.

ועל השאלה השנייה: איפה היו בניו של יעקב במשך כל אותו הלילה, חשבתי להסביר שהרי הקב"ה הקדים את זריחת השמש באותו הלילה, כדי לרפא את ירך יעקב (וזה היה על חשבון שעות היום שהתקצרו, בזמן שיעקב הגיע להר המוריה, כפי שלמדנו בתחילת פרשת ויצא). 'ייתכן וכל הסיפור עם שרו של עשו לא נמשך הרבה זמן, ועד שהספיקו בני יעקב להתארגן עם חיפושים, כבר עלה השחר המוקדם ויעקב חזר.

אחי הרב מתתי' כתב לי, כי זו שאלה שהראשונים כבר כתבו על כך, בהסבירם מהלך יסודי ומאוד חשוב: את איסור אכילת 'גיד הנשה' של הבהמה, לקחו בני יעקב לעצמם לאות לעולם, על כי התרשלו וטעו בכך שלא התלוו לאביהם יעקב הזקן והותירוהו לבדו מעבר לנחל, ולכן נזוהרו מאז שלא לאכול גיד הנשה כדי להזכיר לעצמם את העניין של 'כיבוד אב'.



וכך כתב זקננו, רבנו יהודה החסיד ב'ספר חסידים': "אמרו, הואיל ופשענו שהנחנו הלילה הזקן לבדו, לכך אירע לו בשבילנו, נדרו שלא לאכול גיד הנשה". וכן כתב החזקוני על הפסוק, שעשו בני יעקב שלא כהוגן שלא עשו לויה לאביהם והניחוהו ללכת לבדו והזקן על ידם בגיד הנשה, אסר להם הקב"ה גיד הנשה כדי שיהיו זריזים למצוות לויה. וכן כתב זקננו הרא"ש "שהניחוהו לילך יחיד ונכשל בדרכו והפסידו אותו מאכל טוב לדור לדורים להיות להם למזכרת עוון" (ומסתבר אפוא, כי גיד הנשה הוא טעים מאוד...).

ובדרך זה - שמדובר כאן בעניין של 'כיבוד אב' עלה ברעיוני, שאפשר גם לתרץ את השאלה הראשונה: עשיו אמר לעצמו 'יעקב אחי לא מכבד את אבי, אלך גם אני בדרכו וגם לא אכבד את אבי בכל מה שקשור ליעקב עצמו', ולכן הרשה לעצמו לצאת למלחמה נגד אחיו, גם בחיי אביהם יצחק.

ואכן יעקב עצמו חשש מזה שלא כיבד את אביו כל אותן שנים, כפי שמסופר במדרש 'באותה שעה נתיירא יעקב מאד ונעשה גופו רפה כשעוהו, אמר: זה לי עשרים שנה של התעסקתי בכבוד אבא... וכמו שרואים, שנענש יעקב שנעלם ממנו יוסף בנו, אותן שנים שהוא לא היה אצל אביו - מידה כנגד מידה.

למדנו כאן, עד כמה חשוב ויקר עד למאוד, מצוות כיבוד הורים!

בירור הממון

בפרשת וישלח העליתי שאלה, וזכיתי שהרב הראשי שליט"א יתייחס אליה בחלק המרכזי של השיעור הראשון שנתן בין מנחה לקבלת שבת.

השאלה הייתה: בפרשת וישלח מסופר על היערכות יעקב למפגש עם עשו אחיו, במהלכה העביר את כל משפחתו מעבר לנחל יבוק והוא עצמו חזר ליטול "פכים קטנים" שהשאיר שם. ואז, כאשר "ויותר יעקב לבדו", הגיע "שרו של עשו" ונאבק עמו, עד שיעקב הצליח להכריע את המלאך. ולמקרא הדברים עולה מאליה שאלה פשוטה: מדוע בניו של יעקב לא הלכו לחפש אחריו לאחר שנעדר לפתע לזמן ארוך כל-כך? הרב שליט"א חידד עוד יותר את השאלה: מדוע יעקב הוא זה שטרח כל-כך לעסוק בנטילת החפצים, ובפרט בחזרה



על 'פכים קטנים', ואילו בניו הגדולים לא דאגו לסייע לאביהם או להחליפו במלאכתו?

אומנם השיעור היה ארוך ומורכב עם הרבה רעיונות ומקורות, אך תמצית הרעיון שלו הוא, על פי דברי רש"י בפסוק זה "מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם", שכפירוש החסידות היינו, שכיוון שבממון שהגיע לידם טמונים ניצוצות קדושה השייכים אליהם, הרי מוטל עליהם ליטלם עמהם ולהשלים את בירורם עד תכליתו. וכיון שהצדיקים ראייתם זכה ויודעים היכן נמצאים הניצוצות הממתינים לגאולה על ידם מתאמצים הם וטורחים לאוספם ולבררם (כפי שכותב הרבי בספר 'היום יום' א' חשון), וכך נהג יעקב אבינו. מה שאין כן בניו, שלא היו במדרגתו זו, לא טרחו כמותו.

בדמייך חיי

זה קרה בדיוק לפני 6 שנים. לפנות בוקר יצא האברך היקר ר' אשר שניצר לעבודתו כמשגיח כשרות מסור ומומחה. באחד העיקולים בכביש, לא הרחק מביתו שבעיר אלעד, נגדעו חייו הצעירים ומלאי העשייה לכלל ובמיוחד למשפחתו, בתאונת דרכים טראגית, כשהוא מותיר אחריו אלמנה ושבעה יתומים רכים, הורים ומשפחה ענפה וכואבת.

הרב הראשי שליט"א, שביקר באותו שבוע בארצנו הקדושה, נקרא לבוא לנחם ולעודד את היושבים שבעה. ביקור שלא נגמר כדיבורים, אלא בהרבה מעשים למען המשפחה. ומאז הקשר החם קיים ונמשך, ובעקבותיו הוזמנתי לאזכרה של לימוד משניות והתוועדות חסידית בביתם בליל היארצייט. הבנים היקרים ערכו סיומי מסכתות שלמדו בשקידה לעילוי נשמת אביהם, והבנות הכינו סעודה מושקעת לבני המשפחה ולאורחים שהוזמנו.

"בפרשתנו - פרשת שמות, אנו לומדים על לידת משה רבנו ע"ה, ואם נביט על לפחות 5 תחנות בחייו, נוכל להבין מדוע הוא זכה להיות הרועה הנאמן של כלל ישראל, בדירוג מעניין, שלב אחר שלב:

(א) כאשר משה רבנו רואה איש מצרי מכה יהודי, הוא מטפל במצרי בכל חומרת הדין, כראוי למקרה אנטישמי מובהק.

(ב) למחרת, נתקל משה רבנו בשני יהודים שרבים בינם לבין עצמם, וגם בהם הוא מטפל.



ג) עקב מעשיו אלו, נאלץ משה לברוח למדיין, שם הוא נחשף שוב למעשה רשע, כאשר רועי צאן מקומיים מתנכלים לבנות יתרו, וגם כאן נעמד משה להגן עליהן - גם כשמדובר בריב בין לא יהודים כלל.

ד) כאשר משה רועה במדבר את צאן יתרו חותנו, בורח גדי מהעדר ומשה רץ אחריו, עד שהגדי הרך הגיע לבריכה של מים, ונעמד לשתות. כיוון שהגיע משה אצלו אמר: 'לא ידעתי כי הינך רץ מפני הצמא, ועתה בוודאי עייף אתה' ומיד הרכיבו על כתפו מתוך רחמנות.

כאן אנו רואים את משה החומל גם על בעלי חיים.

ה) ואף כלפי הדומם נהג משה במידה נפלאה זו. שהרי במכת דם וצפרדע הוא נותן לאחיו אהרן להכות במים, מפני שהיאור הגן על משה כשנשלך לתוכו, ומתוך רגש הכרת הטוב כלפי היאור שהגן עליו כתינוק, הוא מעביר את ההכאה לאחיו ולא עושה זאת בעצמו.

"אומנם לא הכרתי את המנוח, אך מה ששמעתי ממשפחתו ומכריו, ובעיקר כשרואים את הילדים המחונכים - רואים את המידות הטובות והנאצלות שהיו באבי המשפחה המנוח. חמלה ונתינה כלפי אדם המוכר לו וגם מי שלא. כלפי החי, הדומם, הצומח וכל הסובב אותו. ויהי רצון, שיהיה מליץ יושר טוב לכל בני משפחתו וידידיו הרבים" - כך סיימתי את דבריי בפני הנאספים.

ויהיו הדברים לעילוי נשמתו של ר' אשר אנשיל ע"ה, בן יבחלט"א ר' שמואל ישראל שיחי'.



ג' עוללות

הת' לוי יצחק שיח' מונדשיין
תלמיד בישיבה

נשמות הטועות/נשמות התועות

בהתוועדות השנתית מטעם ה'מרכז לעניני חינוך' עבור תלמידי הישיבות, בשיחת מוצאי יום א' של חול המועד סוכות, שמחת בית השואבה ה'תשי"א, סיפר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו:

"כ"ק מו"ח אדמו"ר אמר שישנם נשמות התועות (בתי"ו) שאינן יודעות מהו אופן העבודה בשייך אליהם, וכידוע הסיפור בזה". ומציין לסה"ש תש"ד (עמ' 154 ואילך), ששם מסופר סיפור עם בעל עגלה וכו'. והנה, שם כתוב נשמות הטועות (בתי"ת). וע"פ הנאמר בשיחה - כנ"ל - צריך לתקן לכאורה בסה"ש.

יהי רצון/יהיו לרצון

באגרות-קודש תח"י, עמ' ח"י, כותב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו במכתבו להרה"ח ר' נ"צ גוטליב, וז"ל:

"במ"ש אודות המנהג... כמה מהחסידים נהגו לומר לפני יהי רצון הפסוק השייך לשמם וכן הפסוק...". ולכאורה צ"ע מדוע כותב "לפני יהי רצון" ולא "יהיו לרצון" (שכן הוא המנהג, כמו שכתוב בספר המנהגים).

סיפורי צדיקים - מעשה מרכבה

בהתוועדות כ"ד טבת תשי"ב סיפר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו:

"לא מכבר קיבלתי מכתב מא' שכותב שאיתא בספרים שסיפורי צדיקים הם בבחי' 'מעשה מרכבה'. (כ"ק אדמו"ר שליט"א חייך ואמר:) לא מצאתי בספרים פתגם זה ולכן משאיר הנני זה על אחריותו של הנ"ל".

ולכאורה צריך לעיין, שהרי בספר 'שבחי הבעש"ט' אות קעא מספר וז"ל:



"ומעשה שהיה... ושמעתי... שהבעש"ט אמר (בסעודת הברית): כל מי שמספר בשבחי צדיקים כאילו עוסק במעשה מרכבה".

ואולי יש לקשר זה עם מה שכותב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו באגרות קודש חט"ו עמ' תלא: "אף שאינו ברור בעיני נכונות על הפרטים שב'שבחי הבעש"ט'...". אך עדין צ"ע, שהרי היה צריך לומר שמובא בשבחי הבעש"ט אלא שאינו ברור נכונות הפרטים וכדו'.

ואולי י"ל בדוחק שבשבחי הבעש"ט מדובר על שבחי צדיקים ואילו כ"ק אדמו"ר דיבר על סיפורי צדיקים. ודו"ק.



גימטריית אפרים ומנשה

הת' גבריאל שיח' פינ'חרזה
תלמיד בישיבה

מספרת התורה בפרשת ויחי (בראשית, פרק מה פסוק ה'): "ועתה שני
בנך הנולדים לך בארץ מצרים עד בואי אליך מצרימה לי הם אפרים
ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי".

כותב 'בעל הטורים' על פסוק זה: "אפרים ומנשה בגימטריא ראובן
ושמעון".

ולכאורה יש לעיין בזה שהרי אם נעשה חשבון פשוט ייצא ש'אפרים
ומנשה' בגימטריא תשל"ב (732), ואילו 'ראובן ושמעון' בגימטריא
תשל"א (731)? איך מסתדרים דברי 'בעל הטורים' שאפרים ומנשה
בגימטריא ראובן ושמעון?¹

לכאורה היה ניתן לתרץ בפשטות ש'בעל הטורים' התכוון לומר שזה
גימטריא עם הכולל, אך לפי זה ייצא ש'אפרים ומנשה' בגימטריא
תשל"ג (733) - שהרי ישנו כולל לב' המילים?

והנה, כותב ה'דעת זקנים' על פסוק זה: "אפרים ומנשה עולין
בגימטריא ראובן ושמעון אחד יותר". היינו - הגימטריא באמת אינה
מסתדרת אך אם נוסיף מספר אחד תצא אותה הגימטריא.

ולכאורה צריך ביאור:

א. אם הגימטריא אינה מסתדרת - לכאורה אינו אמור להיחשב
בתור גימטריא?

ב. גם אם אכן נאמר שניתן להחשיב זאת בתור גימטריא - מדוע
לא כותב 'בעל הטורים' במפורש שחסר מספר אחד כדי להשלים
לגימטריא מלאה, כמו שכותב ה'דעת זקנים'?

והנה, בלקוטי-שיחות חכ"ו - שיחת פרשת תצוה-ז' אדר, מבאר
הרבי איך נרמז בפרשת תצוה הסתלקותו של משה רבינו וכו', ואומר

1. כמובן שהשאלה אינה על עצם הקשר בין אפרים ומנשה - וראה בלקו"ש ח'
ט"ו ע' 432 בנוגע לזה - אך צ"ע איך זה מסתדר עם הגימטריא.



שם בין היתר (תרגום חופשי): "והמספר של 'תצוה' - תק"א - אחד יותר מת"ק מרמז על עצם הנשמה שלמעלה מחמשה שמות נקראו לה...". ניתן לראות מכך שעניני גימטריא הם ענינים רוחניים וכו'.
אך עדיין צריך-עיון בכל זה, וכן בנוגע לשאלה ב' הנ"ל, ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



שער

הוספות

כתבי יד קודש בפרסום ראשון



הוספה א

הרב א"עזר כהנאו

Rabbi Lazar Kahanow

763 Eastern Parkway
Brooklyn, N. Y. 11213

Tel. 778-6190

הרב ד"ק צעירי ישרא
זאטסור פארקוויי

ר"מ בח"ביתא תורה וועת

ר"מ וישיבת הגולה אור חסדי

Rabbi
Young Israel of
Eastern Parkway
937 Eastern Parkway
Brooklyn, N. Y.

Professor of Talmud
Mesivta Torah Vodaath

Dean
Ohr Hameir Theological College
New Rochelle, N.Y.

בעוה"שית

יום ג' שלח תשל"ל לפ"ק

לכבוד הגאון הצדיק יס"ע אביר הרועים פאר הדור והדרו רבן של ישראל כו' כקש"ת מנה"ר מנחם מענדל שניאורסאן שליט"א אדמו"ר דליובאוויטש

אחד"ש כהדר"ג, מה גדלה שכר כהדר"ג שליט"א בעמדו בראש עדת בני ישראל כשר צבא ד' ללחום בעד קיום תורתנו הק' בעם ד' הק', לעמוד בפרץ בקחתו אש מעל מזבח ד' להקטיר קטרת שלו לעמוד בין החיים ובין המתים להעזר מגפת ההתבוללות, ושל הנופלים על גבולות ארצנו הק', וכפנחס לבטל עצת אויבנו להתערב ח"ו בבנות אה"ע, וימן לו ד' את בריתו שלום עד עולם.

הנה עלה צווחה גדולה בשכונת שלנו הק', שקבלו בעה"ב מקהלתנו הק' וגם שאר אנשים הדמיה לשמחת בשואין באולם ה"ברוקלין דשועס טענטער" הקאנסערוואטיב אצל מר. ב"י בעה"ב חשב מחסידי לובאוויטש. ונודע לרבים שחבורת בעה"ב מחסידי לובאוויטש אנשים חסובים ב"י שכונו האולם מהקאנסערוואטיבים הג"ל כשבילו שמחות בשואין וכדומה.

הדבר הזה נתפשט בכל השכונה ונעשה צווחה גדולה נרחובותינו ואלה, ורפרס עתה שהם הם היו לבני ישראל בדבר הגירות המזויף בא"י, ואין בתאסף באולם שלהם לשמחת של מצוה. אין יובע אס אסור הדבר או מותר מדינא, ואלא כיון שעושה וגורם חילול השם גדול הלא אין לך איסור גדול מזה.

כדי להשקט הסער, חושבים להעמיד בימה באמצע במדור התחתון ואולי גם מחיצה... - וכן דרך כמה קאנסערוואטיבים במדינה זו שבמדור התחתון יש מחיצה, ובמדור העליון העקרי בשאר פרוץ לגמרי. ומיהו דבר זה כלא"ה אין מעלה או מוריד, דמה יודעיל מחיצה הכי גבוה באשר הם אכתי שפת הקאנסערוואטיבים שכופרים בתורת ד' מן השמים, מתירים חילול שבת, וגררושה לכהן, והראב"י שלהם מקרוב, הוא שהציע לבטל יו"ם שני של גלות וכו'.

עשינו כפי עניינת כחותי כל שבידי למנוע הדבר, אבל כהדר"ג שליט"א הלא כחו התורה והקדושה וההשפעה למנוע הדבר מיד. ובדור שכשישמע כהדר"ג את הדבר הזה יתקן הכל כהרף עין. ונא לשלוח לי תשובת הרמתה בענין גדול ונחזן הלה.

יזכרה ד' לנהל עדת ישראל בתורתו וקדושתו לקרב לבנות כל עם ישראל לאביהם שבטמים, עד ביאת גואל במהרה.

מינאי הכותם באה"ר ובחרות קודש,

א"עזר כהנאו

הש"ס צעירי ישרא
זאטסור פארקוויי
ר"מ בח"ביתא תורה וועת
ר"מ וישיבת הגולה אור חסדי
ב"י בעה"ב חשב מחסידי לובאוויטש. ונודע לרבים שחבורת בעה"ב מחסידי לובאוויטש אנשים חסובים ב"י שכונו האולם מהקאנסערוואטיבים הג"ל כשבילו שמחות בשואין וכדומה.
הדבר הזה נתפשט בכל השכונה ונעשה צווחה גדולה נרחובותינו ואלה, ורפרס עתה שהם הם היו לבני ישראל בדבר הגירות המזויף בא"י, ואין בתאסף באולם שלהם לשמחת של מצוה. אין יובע אס אסור הדבר או מותר מדינא, ואלא כיון שעושה וגורם חילול השם גדול הלא אין לך איסור גדול מזה.
כדי להשקט הסער, חושבים להעמיד בימה באמצע במדור התחתון ואולי גם מחיצה... - וכן דרך כמה קאנסערוואטיבים במדינה זו שבמדור התחתון יש מחיצה, ובמדור העליון העקרי בשאר פרוץ לגמרי. ומיהו דבר זה כלא"ה אין מעלה או מוריד, דמה יודעיל מחיצה הכי גבוה באשר הם אכתי שפת הקאנסערוואטיבים שכופרים בתורת ד' מן השמים, מתירים חילול שבת, וגררושה לכהן, והראב"י שלהם מקרוב, הוא שהציע לבטל יו"ם שני של גלות וכו'.

Handwritten notes in the left margin, including "א"עזר כהנאו" and other illegible text.



פענוח

הגיעני מכתבו היום - ולכבודו ולחשיבות הענין, באתי בזה תומ"י:
כבכל עניני פס"ד שנוגע ותלוי בכו"כ פרטים (וכמו בנדו"ד - אופן
הבנין וכו')

ושע"פ השמועה - חלוקים בזה רבנים יר"ש מורי הוראה בפועל,
כששואלים אותי עד"ז - מענתי לשאול רב יר"ש מורה הוראה
בפועל, שיוכל לבחון כהנ"ל.

ובהכירי את האנשים שמזכירם - בטוחני שכן עשו וקיימו ההוראה.
בהזדמנות זו - חובתי נעימה להביע ת"ח ת"ח לכת"ר על פעולותיו
לבסס שכונה זו ע"ע, ושבודאי יוסף [כאן סימן כ"ק אדמו"ר חץ
לכיוון אורך העמוד] ויעלה בזה כהנה וכהנה, וזכות הרבים (אישים,
ביהכנ"ס ובמד"ר, מוסדות חסד וכו') מסייעתו ואת כל המשתפים
פעולה אתו.



הוספה ב'

פענוח

אזכיר

עה"צ

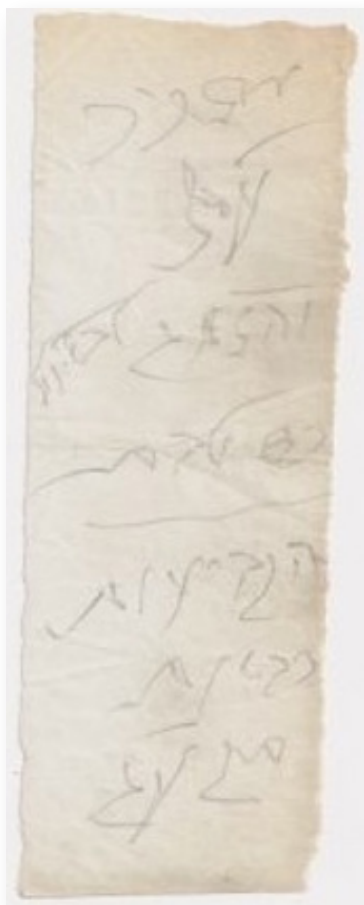
והזמ"ג לבשו"ט

כד טבת

הקביעות

כבשנת

תקע"ג



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

שיראה רוב נחת מחסידיו ושלוחיו

בכל רחבי תבל

ובפרט מתלמידי התמימים

"דעם רבי'נס קינדער"

ונזכה להתראות עם רבינו

בביאת משיח צדקנו

תיכף ומיד ממש

*

מוקדש ע"י ולזכות ר' יצחק בן ר' אברהם לייב

להצלחה רבה בכל מעשי ידיו

לזכות

הנהלת הישיבה

הרה"ח ר' משה שיחי לרמן

ראש הישיבה

הרה"ח ר' לוי אפרים שיחי קוביטשעק

ר"מ ומנהל חינוכי

הרה"ח ר' מנחם מענדל שיחי רודרמן

ר"מ בישיבה

הרה"ח ר' חנן שיחי טייכטל

ר"מ ומשפיע בישיבה

הרה"ח ר' מנחם מענדל שיחי ווילענסקי

משפיע בישיבה

הרה"ח ר' שמחה שיחי גרפונקל

ר"מ ומשפיע בישיבה

הרה"ח ר' מנחם מענדל שיחי פרידמן

ר"מ ומשפיע בישיבה

הרה"ח ר' מנחם מענדל שיחי קליינבערג

משגיח בישיבה

לזכות

ההנהלה הגשמית

הרה"ח ר' יוסף משה שיחי' ויסברג

מנהל גשמי

הרה"ח ר' משה שיחי' מוגילנסקי

מנהל פנימיה

*

לזכות

'התלמידים השלוחים'

לישיבת תות"ל איסטרא - מוסקבה

שנת ה'תשפ"ד

להצלחה רבה ומופלגה בכל מעשי ידיהם

מתוך שמחה וטוב לבב

לזכות

שליח כ"ק אדמו"ר

הרב הראשי לרוסיה

הגה"ח ר' שלמה דובער פינחס לאזאר

שליט"א

להצלחה רבה ומופלגה בכל מעשי ידיו

וביחוד בשליחותו

הפצת היהדות והמעיינות חוצה

לזכות

הנגיד ר' יהודה בן אילנה

וזוגתו חיה תמר בת ויקטוריה

ויוצאי חלציהם

דניאל בן חיה תמר

יוסף יצחק בן חיה תמר

מנחם מענדל הרצל בן חיה תמר

דוידוב

להצלחה רבה ומופלגה בטוב הנראה והנגלה

בכל אשר יפנו בגשמיות וברוחניות

ולנחת רוח יהודי חסידותי מכל יוצאי חלציהם

מתוך בריאות, שמחה וטוב לבב

לזכות

הרה"ח ר' יצחק יהושע שיחי' דייטש

מנכ"ל ארגון החסד 'שערי צדק'

וגבאי בית-כנסת המרכזי 'בית מנחם'

להצלחה רבה ומופלגה בכל מעשי ידיו

מתוך שמחה וטוב לבב

*

לזכות ר' משה מ. שיחי'

להצלחה רבה בעבודת הקודש

לזכות

ר' אפרים בן ר' שם-טוב

להצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנה בגשמיות
וברוחניות ולנחת רוח יהודי חסידותי מכל יוצאי
חלציו מתוך שמחה וטוב לבב

*

לזכות

דבורה לאה בת מנחם מענדל

לרגל יום הולדתה - ל' סיון
לשנת הצלחה בגשמיות וברוחניות
ואריכות ימים ושנים טובות
מתוך שמחה וטוב לבב

לעירוי נשמת

הרה"ח ר' ירחמיאל בנימין הלוי

בן הר"ר מנחם הלוי ע"ה

קריין

זכה לשמש בקודש כמזכירו ונאמן ביתו

של כ"ק אדמו"ר

נלב"ע עש"ק אחר חצות היום

י"ח סיון ה'תשע"ה

ת' נ' צ' ב' ה'

מוקדש ע"י ולזכות צאצאיו שיחי'

להצלחה רבה בעבודת השליחות

בכר מכר כר

*

לזכות

הרך הגולד

יוסף יצחק בן מנחם מענדל שיחי' וובר

שיזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעשים טובים

מתוך שמחה וטוב לבב

רעילוי נשמת

הרה"ח ר' משה יהודה בהרה"ח ר' צבי יוסף ז"ר

קוטלרסקי

נרב"ע כ"ז אייר ה'תשפ"ד

ת' נ' צ' ב' ה'

*

לזכות

דן שיחי' גלקין

רעילוי נשמת אמו מרת דינה בת ועלוועל ע"ה

לזכות

תלמידי התמימים

דישיבת תות"ל איסטרא-מוסקבה

שיזכו למלאות את תפקידם

כ"נרות להאיר"

ולקבל את פני משיח צדקנו בקרוב ממש

לזכות

עם ישראל בארץ הקודש

ישמרם ה' מכל אויביהם ושונאיהם

ויוציאם מצרה לרווחה

"וכתתו חרבותם לאיתים"

בביאת משיח צדקנו במהרה בימינו ממש