

חדש!



100 ענינים בנושאים
גאולה, משיח, ותחית המתים
להשיג בקה"ת ובחניות הספרים

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה מביאים אנו בזה את ברכותינו הלבביים להני
תרי צנתרי דדהבא שניהם שוים לטובה, חברי המערכת מלפנים
שהשקיעו מכשרונותיהם הברוכים והנפלאים להצלחת ושגשוג
הקובץ וחפץ ה' בידם הצליח,

ה"ה הת' הנעלה והמצויין חריף ובקי עוסק בהפצת המעיינות
ומסור לכל עניני רבינו הק' בכל נימי נפשו, בנם של קדושים
הרב **משה'לה שי' גורארי'**,

והת' הנעלה והמצויין מסור ונתון להדרכת תלמידי התמימים שי'
כפי המתאים לרצון כ"ק רבותינו נשיאינו ומחנך בחסד עליון,
השקדן המפורסם

הרב **דובער שי' דאלוון**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת.

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד כרצון ולנח"ר
כ"ק רבינו נשיאנו, מתוך אושר ברכה הצלחה ושמחה תמיד כה"י.
בברכת כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בגו"ר.

המערכת

ב"ה

שבת פ' נצבים-וילך
שבת סליחות
ה'תשע"א
גליון יט [אלף-כב]

תוכן הענינים

לקוטי שיחות

- 5..... בעניין תפלת חנה
8..... דבר בשם אומרו כשלא שמע מבעל השמועה
10..... שיטת רבינו בתפלת משה להיכנס לארץ
11..... בן השונמית ובן הצרפית
13..... האם 'דיעות' הם תורשתיים? [גליון]

אגרות קודש

- 22..... דיוק נפלא בדברי כ"ק אדמו"ר

נגלה

- 25..... קניני קידושין
32..... הערות בסוגיא דלשון נקי'
34..... ביאור תוס' ד"ה בפרוטה
38..... מח' הראשונים בגדר כיבודי סעודה
50..... "ואף הוא פתח ודרש"

חסידות

- 56..... "נמנו וגמרו תלמוד גדול"
57..... בחזרתו פרע הקפותיו
58..... כל המעביר על מידותיו מעבירים לו על כל פשעיו
60..... עולם האצילות הוא מדור לצדיקים הגדולים [גליון]

הלכה ומנהג

- 61 אמירת "רצה" לאחר שאמר "ברוך המבדיל"
65 אפיית חלות לכבוד שבת ויו"ט
68 הכשר מקוה לאחר סינון
74 האם מותר להתפלל 'שמונה-עשרה' בסמארט-פון?
77 מתווך שלקח יותר ממה שביקש המוכר
81 כיבוד אב שאינו (לע"ע) שומר תומ"צ
82 טעם תקיעת תשר"ת תש"ת תר"ת

שונות

- 85 הכתב של לוחות השניות



הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד חג הסוכות ה'תשע"ב
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ד', ז' תשרי
ה'תשע"ב

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

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

למשלוח הערות:

פאקס: 347-227-0308

אימייל: kovetz@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

לקוטי שיחות

בעניין תפלת חנה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חכ"ט ר"ה - ו' תשרי מביא דברי הגמ' ברכות לא, א: "אמר רב המנונא: כמה הלכתא גברותא איכא למשמע מהני קראי דחנה: (שמואל א' א') וחנה היא מדברת על לבה - מכאן למתפלל צריך שיכוין לבו. רק שפתיה נעות - מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו. וקולה לא ישמע - מכאן, שאסור להגביה קולו בתפלתו וכו'", ומקשה שהרי כל עניני התורה הם בדיוק ולמה ילפינן פרטי דיני התפלה רק מתפלת חנה, הרי כבר הי' ענין התפלה אצל האבות וכו' ומהו מעלה הגדולה כ"כ בתפילת חנה שאינה במקום אחר שמשום זה ילפינן ההלכות רק משם?

ומבאר שם בארוכה מהותה של ענין התפלה, שענינה לפעול רצון חדש למעלה, ותפלה כזו שפועלת לחדש רצון חדש ביותר, הרי היא תפלה הכי נעלית יותר, וזה מצינו אצל תפלת חנה, שביקשה זרע אנשים - צדיקים, ותפלתה נתקבלה שנולד שמואל הנביא, שזה גופא הוא היפך הסדר שלמעלה שע"פ התורה, דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, וצדיק ורשע לא קאמר, ונמצא דתפלת חנה פעלה התחדשות הכי גדולה, ובסעי' ד' ביאר דכיון שבפועל כן הי' מסתבר דזה נפעל ע"י תפלתה, וכמ"ש גם בדברי עלי אל חנה (ש"א א, יז) "ואלקי ישראל יתן את שלתך אשר שאלת מעמו" עיי"ש בארוכה, ולכן דוקא מתפלה זו למדים ההלכות של תפלה, ובעיקר אודות כוונת הלב עיי"ש.

והנה ברד"ק שם (פסוק יז שם) כתב לפרש דברי עלי שאמר ואלקי ישראל יתן את שלתך וגו' וז"ל: פי' דרך תפלה, או אמר לה כך דרך נבואה כי נביא היה, ואמר לה לכי לשלום כי אלהי ישראל יתן את שאלתך לפיכך הטיבה את לבה ואכלה כי קותה לדברי הנביא ואמרה לו תמצא שפחתך חן בעיני אדוני על דרך אמצא חן בעיני אדוני כי נחמתני, ולפי' הראשון [שהי' בדרך תפלה] יהיה פי' תמצא שפחתך חן בעיניך שתתפלל עלי עוד,

ולפיכך הטיבה את לבה ואכלה כי חשבה כי תפלת עלי תועיל לה, ובדרש נראה כי דרך נבואה אמר לה לכי לשלום וכו' עכ"ל ועיי"ש עוד בפסוק כג, וברלב"ג שם כתב: "והנה אמר לה עלי על הדרך מן הנבואה שתפלה תהא נשמעת, או אמר לה זה על דרך התפלה והבקשה ולזה אמרה לו תמצא שפחתך חן בעיניך שתתן לבך להתפלל עליה, וברש"י פי': "בשרה שנתקבלה תפלתה", דזהו ע"י נבואה, ובמצודת דוד פי' שהי' בדרך תפלה.

נמצא מזה שישנם ב' פירושים בדברי עלי, או שהי' בדרך תפלה או שהי' בדרך נבואה, ולפי"ז יל"ע דבשלמא אם נפרש שהי' בדרך נבואה, מובן שהפעולה נעשה רק ע"י תפלת חנה כנ"ל, ובמילא מודגש בזה גודל מעלת תפלתה כנ"ל, אבל אי נימא כהפירוש שהי' בדרך תפלה, א"כ מנלן שנפעל ע"י תפלת חנה דילמא הי' זה ע"י תפלת עלי?

ועוד דבברכות לא, ב איתא, "אמר ר' אלעזר מכאן לחושד בחבירו ואין בו שצריך לפייסו שנאמר לכי לשלום, ולא עוד אלא שצריך לברכו שנאמר ואלקי ישראל יתן את שלתך וגו'" עיי"ש, הרי דר' אלעזר סב"ל שהי' בדרך ברכה, וא"כ מנלן שזה נפעל ע"י תפלת חנה דילמא הי' זה ע"י ברכת עלי?

ויש לומר בזה דאיתא במשנה נזיר (סו,א) נזיר הי' שמואל כדעת ר' נהוראי, שנאמר ומורה לא יעלה על ראשו, נאמר בשמשון ומורה, ונאמר בשמואל ומורה, מה מורה האמור אצל שמואל נזיר אף מורה האמור אצל שמואל נזיר, א"ר יוסי והלא אין מורה אלא של בשר ודם, א"ל ר' נהוראי והלא כבר נאמר ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני שכבר הי' עליו מורה בשר ודם? וצריך להבין מה באמת יתרץ ר' יוסי לקושיית ר' נהוראי שהרי מצינו שהי' עליו מורה בשר ודם משאול?

ועי' ב'אורח מישור' שם, שהקשה מהא אמרינן בפסחים דהיכא דשכיח הזיקא שאני, א"כ אף דכתיב ומורה לא יעלה על ראשו, מ"מ היכא דשכיח הזיקא אינו בכלל זה, עיי"ש, ומהו ראיית ר' נהוראי.

וב'ערוך לגר' יבמות סה, ב, כתב דבזה גופא פליגי ר' נהוראי ור' יוסי, אם הכלל דשלוחי מצוה אינן ניזוקין הוא רק במקום דלא שכיח הזיקא, או אפילו במקום דשכיח, דר' נהוראי סב"ל שהוא אפילו אם שכיח הזיקא, ולכן לא הי' לו לשמואל לירא ללכת אל שאול, וא"כ מוכח מזה שאין לפרש ומורה לא יעלה, דהיינו מורה של בו"ד, אלא דהיינו נזירות. משא"כ ר' יוסי סב"ל כמבואר בפסחים, דלא אמרינן כן במקום דשכיח הזיקא,

נמצא שלא הי' בזה שום חסרון, ושפיר יכול לפרש ומורה דהיינו מורא מבו"ד, עיי"ש.

אבל בס' ברכת ראש (נזיר שם) וכן בפתח השער בשו"ת עין יצחק (ח"ב אות ו') ביארו פלוגתתם באופן אחר, דר' נהוראי ור' יוסי פליגי בב' פירושי הרד"ק, דר' נהוראי סב"ל שעלי אמר לה אלקי ישראל יתן את שלתך וגו' בדרך נבואה, והרי כתב הרמב"ם בהל' יסודי התורה פ"י דנבואה לטובה אינה יכולה להשתנות, ואפילו חטא, וכ"כ בהקדמתו לפיהמ"ש דאם נביא נתנבא לטוב על אדם אחר, אין הנבואה יכולה להשתנות עיי"ש, לכן לשיטתו שפיר מקשה דאי נימא דומורה היינו מורא בשר ודם איך מצינו שאמר איך אלך וגו' הרי הי' נבואה שיתקיים מה שאמרה, ובזה אי אפשר להיות שינוי, ועי' גם מאירי במשנה נזיר שם שכן ביאר "איך תשתנה הנבואה", ולכן לשיטתו מוכרח לפרש דהיינו נזיר, אבל ר' יוסי סב"ל כהפי' שעלי אמר בדרך תפלה או ברכה, במילא שפיר אפ"ל דהיינו מורה של בשר ודם כי אפ"ל דפרט זה שבתפלה או בהברכה לא נתקבלה, ולכן שפיר אמר איך אלך וגו' ולא קשה לשיטתו.

ובעין יצחק שם מקשה בהא דאיתא בברכות כנ"ל, דאמר ר' אלעזר מכאן לחושד בחבירו ואין בו שצריך לפייסו שנאמר לכי לשלום, ולא עוד אלא שצריך לברכו שנאמר ואלקי ישראל יתן את שלתך וגו' עיי"ש, ומקשה דאי נאמר שהי' בדרך נבואה מהו הראי' מהכא הרי בנבואה מצינו דהכובש נבואתו חייב וכו' וא"כ שם שהי' בדרך נבואה הוכרח לומר כן אבל מהו הראי' לכל מקום? ותירץ דר' אלעזר סב"ל כר' יוסי וכהפירוש שהי' בדרך ברכה ותפלה ובמילא שפיר ילפינן משם.

ובזה נראה לתרץ בפשטות מה שהקשו המפרשים (ראה עינים למשפט ברכות שם) למה השמיט הרמב"ם בהל' דעות וכו' דברי ר"א שהחושד בחבירו ואין בו צריך לברכו וכו'? ולהנ"ל י"ל בפשטות, דכיון שהרמב"ם פסק בהל' נזירות (פ"ג הט"ז) כר' נהוראי דנזיר עולם הי' שמואל, נמצא דסב"ל שהי' בדרך נבואה כנ"ל, במילא באמת ליכא ראי' מעלי שצריך לפייסו וכו' כיון די"ל דשם שאני משום הכובש נבואתו.

ולפי זה אתי שפיר מה שהוקשה על השיחה, דמגלן שתפלת חנה פעלה ההתחדשות כו' דילמא הי' זה ע"י תפלת או ברכת עלי כנ"ל? דלהנ"ל ניחא כיון דלהלכה קיימ"ל כר' נהוראי דנזיר עולם הי' שמואל, ונמצא דבהלכה

נקטינן שדבריו היו בדרך נבואה שתפלת חנה תתקיים, במילא שפיר אמרין דרך תפלת חנה פעלה זה.

ועי' מגילה יד,א, ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם ישראל וכו', - ומקשה - ותו ליכא? והכתיב (שמואל א' א') ויהי איש אחד מן הרמתיים צופים - אחד ממאתים צופים שנתנבאו להם לישראל! - מיהוה טובא הוו. כדתניא: הרבה נביאים עמדו להם לישראל, כפלים כיוצאי מצרים, אלא, נבואה שהוצרכה לדורות - נכתבה, ושלא הוצרכה - לא נכתבה".

וברש"י שם הביא (מהלכות גדולות וסדר עולם פ"כ) ומנה אותם ובתו"ד כתב: "אלקנה, עלי, שמואל וכו'" אבל בסדר עולם ובה"ג שם מנאו אלקנה ושמואל, ולא הזכירו את עלי עיי"ש.

ולפי הנ"ל אפ"ל דזה תלוי בב' הפירושים בדברי עלי אם הי' בדרך נבואה או בדרך תפלה, דאם הי' בדרך נבואה ונכתבה לדורות כנ"ל כמ"ש ואלקי ישראל יתן וגו', הרי הוא נמנה בין המ"ח נביאים, אבל אם דבריו היו בדרך תפלה או ברכה, נמצא שלא מצינו נבואה ממנו שנכתבה לדורות, ולכן לא מנאום בין המ"ח נביאים, וא"ש דר' יוסי לשיטתו דסב"ל בנוזר כנ"ל שהי' בדרך תפלה, לכן לא מנאו בסדר הדורות, וכמבואר ביבמות פב,ב, מאן תנא סדר עולם ר' יוסי היא.



דבר בשם אומרו כשלא שמע מבעל השמועה

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש חל"ו (ע' 180 ואילך) מביא כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מ"ש אביו ז"ל (לקוטי לוי"צ ח"ב עמ' קמ) דהא דאמרו חז"ל (אבות פ"ו מ"ו) "כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם", הנה עפ"י פשוט י"ל שאימתי מחוייב לומר דבר בשם אומרו, הוא רק כשאומר הדבר אמר לו זה, וכמהא דילפי לה גבי מרדכי ואסתר דכתיב ויגד לאסתר המלכה, דאסתר שמעה להדיא ממרדכי, כי מרדכי אמר לה ביחוד, ורק ככה"ג צריך לומר בשם אומרו, משא"כ מי ששומע מהאומר באופן שאין האומר מדבר

להשומע רק לאיש אחר והוא רק שומע אינו מחוייב לומר בשם אומרו כי ע"ז אין ראי' ממרדכי ואסתר.

ומבאר שם [אחרי אריכות הביאור דאיירי באינו עובר הלאו ד"אל תגזול דל כי דל הוא", כי הדבר תורה נתעצם בשכלו וכו'] מפני מה יש חילוק כזה, דהנה בגדר התורה יש ב' אופנים: א', מסירה מדור לדור, וב', מה שמוסיפים ומחדשים בתורה. והנה, הני ב' אופנים, הרי כשלומד מפי רבו ישנו אופן הא' הנ"ל, ולכן יש חיוב מצד מילתא דחסידותא וענין סגולי [ומעלה בקניני התורה] לומר בשם אומרו, אמנם השומע דבר שלא נאמר לו הרי זה כאילו נודע לו מעצמו ואז אין חיוב לומר בשם אומרו, דבא ללמדנו גדר זה שבתורה שבא מצד ישראל המוסיפים ומחדשים בעצמם בתורה (לא ע"י מסירה מדור דור).

ואופ"ל לפי זה, ביאור בגמ' ערבי פסחים (קד, ב) שרב יהודה שלח בנו רב יצחק להביא סל פירות לעולא ועי"ז יראה באיזה נוסח מבדיל במוצ"ש, רב יצחק לא הלך ושלח אביי במקומו ואתא אביי ואמר לו שהבדיל בנוסח המבדיל בין קודש לחול, אח"כ שאל רב יהודה את בנו איך הבדיל עולא וא"ל שהוא לא הלך אלא שלח אביי ואמר לו הנוסח, כעס עליו אביו ואמר לו "רברבנותי דמר וסררותי דמר גרמא לי" למר דלא תימא שמעתי מפומי". ולכאור', מאי נפקא מינה משם מי יאמר, אך ע"פ המבואר לעיל מובן, והיינו שכעס עליו שלא הלך בעצמו ועכשיו לא יאמרו ההלכה משמו אלא משמי' דאביי.

וי"ל, דהא דלא חש רב יצחק לזה, כי הרי כאן הוא רק רואה מעשיו של עולא ואין עולא מלמדו נוסח ההבדלה אלא שרואה מעשיו, וגם זה היה באופן של עלילה – וכלשון הרשב"ם שם – שיביא סל פירות אליו שלא ירגיש שבא לשמוע הבדלה ולראות מעשיו, ולכן ס"ל לרב יצחק דאין נ"מ אם הוא ילך או אחר כי זה הרואה מעשיו של עולא הרי זה כמו ששומע דבר מבלי שהלה יאמר לו, שאז אין חיוב לומר הדבר בשם אומרו, ואדרבה כנ"ל, ולכן אם רק יודע לרב יצחק מעשיו של עולא אפילו שבא ע"י אביי א"צ להזכיר שמו של אביי, והוא יכול לומר שכן עשה עולא מבלי להזכיר שמו של אביי.

ובאמת, מוכרחין אנו לומר דהעיקר כאן הוא הנפעל כי צ"ע מדין כיבוד
 אב שלא שמע לאביו ולא הלך בעצמו וע"כ דהעיקר הוא הנפעל שיוודע לו
 מה עשה עולא, ודי בזה ששלח אביי.

אמנם רב יהודה לא ס"ל כן, ולכן הקפיד עליו כי אין זה ממש אותו ענין
 דהשומע מפי אחר, אלא דבר הנמסר.

ובאמת רב יצחק שידע שיטת אביו כשאמר לו מה עשה עולא אכן אמר
 לו כל הסיפור שהוא לא הלך אלא אביי וכו', אמנם הוא עצמו ס"ל שאח"כ
 א"צ להזכיר אביי.



שיטת רבינו בתפילת משה להיכנס לארץ

הרב פרץ בראנשטיין תושב השכונה

בשיחת ש"פ דברים תנש"א (ספר השיחות תנש"א ע' 730) אומר כ"ק
 אדמו"ר שמרע"ה היות שהיה רועה נאמן ונשיא אמיתי בוודאי התפלל
 שכל הדור דעה יכנסו לארץ ולא רק על עצמו בקש לבטל הגזירה למות
 במדבר, וז"ל: "איז אבער זייענדיק א רועה ישראל אמיתי, איז אן אמת'ער
 רבי, אן אמת'ער מלמד תורה לישראל. . . און במילא איז פארשטאנדיק אז
 תפילת משה צו אריינגיין אין ארץ ישראל האט אין זיך כולל געווען, אז
 אויך די אידן פון זיין דור (דור דעה). דור המדבר, זאלן מיט אים אריינגיין
 אין ארץ ישראל אין דער גאולה שלימה".

ושמעתי בשם האדמו"ר מטריסק שלא נענה מרע"ה על תפילתו בגלל
 שהתפלל רק על עצמו ולא על אנשי הדור (ולא כדברי הרבי).

ואולי יש לדייק כדברי הרבי מרש"י ד"ה אתה החלותר להראות את
 עבדך (ג, כד): "פתח להיות עומד ומתפלל אע"פ שנגזרה גזירה, אמר לו
 ממך למדתי, שאמרתה לי ועתה הניחה לי, וכי תופס הייתי בך, אלא
 לפתוח פתח שבי תלוי להתפלל עליהם, כמו כן הייתי סבור לעשות
 עכשיו".

דהיינו שמשוה סבר להתפלל "עליהם" [על כל הדור] כמו בחטא העגל ומשם "למדתי" איך לעשות עכשיו בשעת כניסה לארץ דהיינו להתפלל "עליהם" [על כל הדור] שיכנסו לארץ (כשיטת הרבי שהתפלל על כל הדור).

ולהעיר, שכעי"ז מצינו בדברי האור החיים הק' (ריש פ' ואתחנן) שכתב שכוונת משה היתה להתפלל שכל אנשי הדור יכנסו לארץ אלא שהתפלל על עצמו תחילה כפתח לתפילתו על שאר הדור, וז"ל: "וטעם המאמר [ואתה החילותה] להודיעם לבל יחשדוהו שלא התפלל אלא על עצמו לבטל גזירתו ולא חש לדורו. . כוונתו היתה בחכמה שהתפלל על עצמו להתיר שבועה שעליו, ואחר כך יאמר לפניו לבטל גם על ישראל ויהיה הדבר קל להשיג מדין נדר שהותר מקצתו הותר כולו", עכ"ל.



בן השונמית ובן הצרפית

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

עה"פ¹ "הנוגע במת לכל נפש אדם וטמא שבעת ימים", איתא בספרי זוטא²: "נוגע במת טמא ואין מת עצמו טמא; נוגע במת טמא ואין בנה של שונמית טמא. אמרו: בנה של שונמית כשמת, כל שהיה עמו בבית טמא היה טומאת שבעה, וכשחיה היה טהור לקדש וכו'".

והאריך בענין זה בלקו"ש חי"ח ע' 239 ואילך. ותוכן ביאורו: החידוש של הספ"ז אינו בזה שבן השונמית לא המשיך להיות מטמא גם לאחר שקם לתחיה (דפשיטא הוא וכו'), אלא בזה שהוא עצמו לא נעשה טמא כתוצאה מעצם התחיה.

והיינו:

(1) חוקת יט, יא.

(2) הובא בילקוט רמז תשסא.

במתים שיקומו לעתיד לבוא מסתבר שהם יהיו טמאים כשיקומו, כיון שברגע התחיה יש מגע של הגוף החי במה שנשאר מהגוף המת וזה מטמא את הגוף החי, ולכן יצטרכו הזאה שלישי ושביעי; וזהו החידוש שבבן השונמית, שבעת קימתו לתחי' לא היה צריך להזאה, כיון שאצלו לא היה מגע בהגוף המת כו', ולכן "אין בנה של שונמית טמא".

וז"ל בהערה 88:

"ההסברה בזה י"ל: במתים לעת"ל מוכרח הדבר שיחיו אז (והרי תחה"מ הוא עיקר באמונה) והיינו דמצד הגוף יש בו תכונה וכו' שיחי', וזהו סדר שכלול בהגוף, וא"כ נמצא דגוף החי יש לו שייכות והמשך לגוף המת;

משא"כ בבן הצרפית ובן שונמית שהתחי' הי' שלא ע"פ סדר המוכרח בגוף זה, כ"א בדרך חידוש ונס, דמצד עצמן היו מתים, הרי נמצא דגוף החי אין לו שייכות והמשך לגוף המת, ואין כאן נגיעה בעצמו". עכ"ל.

והנה, בהערה זו מזכיר – בנוסף לבן השונמית – גם "בן הצרפית", שהחי' אליהו הנביא. והוא היה לפני בן השונמית – שהחי' אלישע הנביא, תלמידו של אליהו. ולכאורה צ"ע, דא"כ למה בספ"ז הזכיר דוקא בן השונמית, ולא את בן הצרפית שלפניו?

ובאמת שקושיא זו מקשה בשיחה על השאלה שבגמרא (נדה סט, ב) "בן שונמית מהו שיטמא" – למה לא הסתפקו כבר על בן הצרפית? ומאריך ליישב את הענין, שבבן הצרפית אין סברא מעיקרא שיטמא אחרים לאחר שקם לתחי', ודוקא בבן השונמית היה מקום לסברא כזו.

אך כל הביאור שבשיחה הוא בנוגע לזה שימשיך לטמא אחרים גם לאחר תחייתו – שעל זה המדובר בגמרא; אבל בנוגע לשאלה האם הוא עצמו נעשה טמא מחמת מגע בגוף המת – שעל זה דוקא מדבר הספרי זוטא, לפי הביאור שבשיחה – אינו מפורש בשיחה שבזה יש הבדל בין בן הצרפית ובן השונמית, וא"כ, גם לאחר שנתבאר למה הגמרא מזכירה דוקא את בן השונמית, עדיין יש להקשות על דברי הספרי זוטא למה שם נקטו דוקא בן השונמית?

ובאמת שבגוף השיחה משמע שיש סברא לומר שדוקא בבן השונמית הוא לא נטמא מחמת נגיעתו בגוף המת:

הלשון בשיחה הוא (ע' 251) – "ביי בן שונמית איז די תחי' געווען (ניט אין א אופן ווי די מתים לע"ל, וואו מ'קען זאגן אז דער (חלק ה)גוף איז נתתקן ונבנה געווארן, נאר) אין אן אופן פון התהפכות און א מציאות חדשה – א מציאות חי אנשטאט מציאות מת (ובפרט מטעם הנ"ל אז ביי בן שונמית איז נפשו לא שבה אליו, און היות ס'איז א נייער חיות איז עס דאך במילא א נייע מציאות), ובמילא איז דא ניט שייך קיין טומאת מגע במת מצד נוגע בעצמו".

ולכאורה משמע מזה, שבבן הצרפית – שבו נפשו הראשונה שבה אליו, כמו שכתוב "תשב נא נפש הילד הזה אל קרבו .. ותשב נפש הילד על קרבו ויחי", ולא היתה אצלו חיות חדשה (כפי שמדגיש בשיחה שם ע' 245, שבזה הוא ההבדל ביניהם) – יש סברא לומר שכן יהיה נחשב "נוגע בעצמו".

ומעתה היה אפ"ל, שזה שהספרי זוטא מזכיר דוקא את בן השונמית שאינו נעשה טמא על ידי תחייתו – הוא משום שס"ל שבן הצרפית באמת כן נעשה טמא על ידי נגיעתו בעצמו בעת התחיה;

אך לפ"ז צ"ע בהערה הנ"ל, ששם מזכיר בנדו"ד את בן השונמית ובן הצרפית ביחד, ומשמע ששניהם שווים בענין זה ש"אין כאן נגיעה בעצמו". וגם, דלפי ההערה הדרא קושיא לדוכתא, למה הזכיר הספרי זוטא דוקא את בן השונמית (ולא את בן הצרפית שקדם לו)?

ואבקש מקוראי הגליון שי' לעיין ולהעיר בזה, ויתבררו הדברים בעז"ה.



האם 'דיעות' הם תורשתיים? [גליון]

הרב זאב אדלר

נו"נ בשיבת ליובאוויטש, באלטימאר

א. בגליון האחרון (א'כא ע' 19) העיר הרב ל.י.ר. מלקו"ש ח"ח שיחה א' לפ' פינחס (ע' 160 ואילך), דשם בס"ז מבואר שנטיי' לעבודה זרה אינה עוברת בירושה, כי היא ענין של דיעות, ודיעות אינם עוברים בירושה מהורים לבניהם, ואילו לעיל מיני' (ס"ה בהע' 31) מובא מדברי הפמ"ג (או"ח סי' קכח א"א ס"ק קסב), ושם מדובר בבת כהן שהמירה דתה ר"ל,

שזהו ג"כ ענין של ע"ז - דיעות, ומבואר בפמ"ג שם די"ל שהבת ירשה המרת דת מהאב, והרי זה סותר לכאו' למ"ש לקמן בס"ז (כנ"ל) - ע"ש מה שכתב לחלק ביניהם.

ולכאו' אפשר לתרץ גם בפשטות:

ידוע מ"ש בתניא פי"ח: "אפי' קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים נפשם על קדושת ה' על הרוב, וסובלים עינוים קשים שלא לכפור בה' אחד, ואף אם הם בורים ועמי הארץ ואין יודעים גדולת ה' . . ואין מוסרי' נפשם מחמת דעת והתבוננות בה' כלל. אלא בלי שום דעת והתבוננות, רק כאלו הוא דבר שאי אפשר כלל לכפור בה' אחד, בלי שום טעם וטענה ומענה כלל".

והנה אף שזהו ענין של אמונה, ובהשיחה נראה שאמונה נכלל בגדר דעות³ שאינם עוברים בירושה, הרי ידוע ומפורסם שכל ישראל הם "מאמינים בני מאמינים". היינו שבבני ישראל האמונה בה' אכן עוברת בירושה מדור לדור.

והשאלה, איך שייך שדיעות יעברו בירושה - הרי זה כבר נזכרה בתניא בפרק הנ"ל, ומתורצת היא אל אתר. דאיתא שם לפנ"ז: "שצריך להקדים ולבאר תחלה באר היטב שרש אהבה זו ועיניה ואיך היא ירושה לנו". וביארו בזה⁴ שהכוונה הוא לקושיא הנ"ל, איך עוברת אהבת ה' בירושה⁵. ועל זה ממשיך אדה"ז ומבאר שהאבות היו יוצאים מן הכלל: "כי האבות הן הן המרכבה ועל כן זכו להמשיך נר"נ לבניהם אחריהם עד עולם".

וע"פ הנ"ל, בנידון שהבת המירה דתה ר"ל - שעליו מדובר בהפמ"ג - הרי אף שאין לומר שקיבלה את הנטי' להמרת דת בירושה, מ"מ מובן בפשטות שאמונתה שירשה מהאבות - ע"י אבי' - היא מוסתרת ביותר⁶, ובמילא מתעוררת חשש בנוגע לאמונתו של האב.

(3) ולהעיר משם ספרו של הרס"ג - "אמונות ודיעות".

(4) ראה משכיל לאיתן לפי"ח ע' 549, הע' 6 בשם הר"י שי' כהן. ביאורי הר' ניסן נמנוב ע"ה - ע' מג.

(5) דאף שהכח לאהוב הוא מדה שבלב ותכונת הנפש, הרי נושא האהבה - מי או מה לאהוב, ואהבה בפועל, בכלל - כל אלו הם שייכים לענין של דיעות, ובדרך כלל אינם עוברים בירושה.

(6) שהרי כנ"ל מתניא, רובם ככולם של ישראל לא יכפרו ח"ו אפי' מתוך עינויים קשים, ר"ל.

ויש לבאר בזה, דהנה אמונת ישראל וגילויה, הוא רק מצד הגוף, כי מצד הנשמה כל ישראל שווים, ורק החילוק הוא עד כמה מעלים ומסתיר הגוף על אור הנשמה. ודבר זה הרי נמשך ע"י אביה ואמה (וכמבואר בתניא פ"ב). ומכיון שאצלה הנשמה היא בהעלם כ"כ, מוכחא מילתא שדבר זה בא מצד אביה (ואמה).

אבל בנוגע לפינחס, מבואר בהשיחה⁷ שהשבטים ידעו שמה שהרג את זמרי ה' כדין, ושלא עשה בזה דבר איסור, שהרי כולם ראו שפינחס הרגו בשעת מעשה העבירה ממש, וגם ראו שמשם רבנו ראה מה שעשה ולא הביאו לדין על זה, ושע"י מעשה פינחס גם נעצרה המגפה. ואפי' בנוגע לכוונותיו, לא היו יכולים לחשדו שהי' לו רק כוונות בלתי רצויות – כי אז לא היו נעשים לו הריבוי נסים שאכן נעשו לו. אלא כל החשד שלהם הי' שיש בזה תערובות גם מנטי' (בלתי רצוי) שבטבע תולדתו.

וא"כ הרי ברור הי' להם שאין כאן שום ענין של המרת דת ר"ל בפועל או אפי' בכח, והנטיי' של ירושה שחיפשו בו א"א להיות בענין של דיעות⁸ כ"א במדות בלבד.

וזה שלא רמז הרבי (להדיא) לאיזה חילוק בין הביאור שבהשיחה למה שמדובר בהפמ"ג שאליו ציין, לפי הנ"ל אולי י"ל שזהו לרוב הפשיטות.

ב. אבל כד דייקת, לכאו' קושיא מעיקרא ליכא, שהרי:

(א) מעולם לא ציין הרבי לפרטי הנידון דהפמ"ג (שרק מהם תתעורר השאלה).

(ב) לכאו' לפי דעת אדה"ז בשלחנו, בין כך לא קיי"ל כהפרמ"ג בנידונו ההוא.

(ג) לכאו' מוכח דהרבי נמנע בשיחה זו, מליכנס (בפרטיות) לענינים השייכים למשנת "האב זוכה לבנו" – ונידון הפמ"ג הוא אודות האב (לא הסבא).

(7) הע' 16 והע' 20, ושיחות קודש תשכ"ה ח"ב, ע' 270.

(8) שהרי אין כאן (אצל יתרו) איזה ענין שלילי מקביל ל"הן הן המרכבה" ו"זכו" כדי שיהי' גם כאן חידוש מיוחד, אפי' את"ל דבר כזה אפשרי (אבל ע"פ הכלל דמרוכה מדה טובה ממדת פורעניות, ייתכן שאפשריות כזה בהיפך הטוב אינו קיים בכלל). ועוד ועיקר, כיון שמדובר בחשד המיוסד ע"פ השערות השבטים, הרי מוכן שאכזריות הוא השערה הרבה יותר קרובה, מההשערה שיש כאן ענין שהוא בלתי רגיל כלל.

וליתר ביאור:

לכאורה כוונת הרבי בציונו להפמ"ג הוא רק לפרט א' בלבד - שבהפנים דס"ה ביאר שרש"י ס"ל (בפשש"מ), דנכד שהוא בן בתו יורש תכונות הסבא ביתר שאת על נכד אחר. ועוד זאת, שרש"י מבאר שכך ס"ל להשבטים (ריבוי גדול מבנ"י) בטענתם, שעל פי' עשו מעשה - שהיו מבזים את פנחס.

[ואואפ"ל דלישנא ד"היו השבטים מבזים" משמע דעשו כן כסדר, וע"ד הפי' ד"הוא הי' אומר" בפרקי אבות, וכ"ה הל', בנוגע לר' עקיבא, גם בהתחלת המשנה ד"האב זוכה לבנו" דלקמן - וראה ד"ה ואתה תצוה תשמ"א ס"ט].

וע"ז מעיר הרבי בהע' 31:

(א) שבהיום יום יש ענין דומה - הדגשת הענין ד"איש מזריע" בב' הדורות שבין נכד וסבא⁹.

(ב) שוב מעיר הרבי "שסברא זו הובאה גם להלכה". ולכא' הכוונה הוא כנ"ל לפרט א' - להביא סמוכין וחזוק לאותו הסברא (דהענין ד"איש מזריע" פועל הורשת התכונות ביתר שאת), ואולי בב' אופנים:

(א) שסברא זו אינה רק בפשש"מ¹⁰, אלא הובאה גם בחלק ההלכה דתורה (ובזה גופא) בפסקי ההלכות דלאחרי (וכפי מסקנת) הש"ס. (ב) אם השבטים (כנ"ל - ריבוי גדול מישראל) היו סבורים שע"פ תורה כך צ"ל הפס"ד למעשה - לבזות את פינחס (כסדר) - ועד שעשו כן בפועל, הרי לכא' מתקבל וניחא יותר, כשנמצא סמוכין לזה גם בהלכה למעשה ד"לדורות", ולזה מעיר הרבי שאכן זאת מצאנו בפמ"ג דיין. ולכא' שוב על שני הנקודות מסיים ד[זהו רק באחרונים ולא בראשונים, ואדרבה בדברי א' הראשונים -] בדברי התוס' משמע דלהלכה ס"ל להיפך.

(9) ולכאורה כוונת ההערה הוא רק "להעיר" מהיום יום, אבל אינו "מביא" משם לענין ירושת תכונות הסבא, דהא בהיום יום שם, לא כתוב שום הסבר בכוונת אדה"ז, ולכא' אפשר להציע כמה פירושים אחרים ג"כ.

(10) וש"ס ברכות ס, א ועוד - ולהעיר דבהע' 30 נס' לפרש"י ויגש מו, טו, ותו לא (וזהו הציון היחידי על מאדז"ל זה בכל השיחה, כמדומה).

ולפ"ז לכאו' יוצא, דלכוונת הרבי כאן, לא שייך הנדון דבי' קא עסיק הפרמ"ג (המרת דת), ומה שנוגע לנו הוא רק שבאיזה נדון של הלכה, הובאה סברא זו.

זאת ועוד, לכאו' דברי הפרמ"ג האלו הם מיוסדים על דיעה דאנן לא קיי"ל כוותי' מטעמא אחרינא (מבלי להכנס לשאלת דיעות תורשתיים).

דהנה אדה"ז פוסק בשלחנו (סי' קכח, סנ"ד) דאפילו לפי המרדכי (הי"א שבתחילת הסעיף), טעמא דבת שהמירה מחללת את אבי' ממעלות הכהונה, הוא (כהמג"א -) רק משום זנות - "שמן הסתם זינתה". ואילו הפמ"ג מיירי שם לפי הדיעה דהמרת דת פוסלת מצד עצמה (בלי קשר לזנות)¹¹.

ג. והנה לכאו' יל"ע בנקודה נוספת בקשר לשיחה זו, והוא בשים לב להמשך השיחות שיצאו לאור לפני ליקוט זה:

א) שיחת ש"פ תולדות תשכ"ה (הוספות ללקו"ש ח"ה ע' 358)¹²: בס"ו מבאר הרבי דמה שבן דומה לאביו, הוא מצד זה שהוא לקוח מגוף האב ומנשמתו - שלכן הוא דומה לו בגופו ובתכונות הנפש. שוב מסביר הרבי ששכלם של אברהם ויצחק (וב"ש וב"ה) הי' כפי אופן תכונות נפשיותיהם (ונשמותיהם). על הענין הראשון - שהבן דומה לאביו, מציין הרבי בהע' 31 להמשנה בעדויות פ"ב, מ"ט ("האב זוכה לבנו...") ופיה"מ להרמב"ם שם.

(11) זהו ע"פ מה שהבנתי ממ"ש הרב הנ"ל - דהפמ"ג מעיר על מה שדנו כמה פוסקים לומר שכל שכן הוא שבבנו שהמיר האב הוא פגום. דלפ"ר נ"ל שכוונתו הוא להשבות יעקב ח"ב סי' ב שהובא בבאר היטב (ואולי גם השכנה"ג (ועוד) - דכפי שהובאו דברי השכנה"ג בבאר היטב, משמע דבלי המנהג דבזמן הזה, הדין הוא שייך בין בבתו ובין בבנו), ע"ש.

אמנם ראיתי בדפוס חדש דמכון ירושלים, שפי' כוונת הפרמ"ג על המג"א - ולכאו' ר"ל שהפמ"ג מטיל ספק בטענת המג"א "וכ"מ מדקאמר בת ולא קאמר בן שהמיר", דייתכן שהטעם שכתב רק בת הוא מפני ש(אף שהדין הוא גם בהמרת דת לחודא, מ"מ) הדין הוא רק בבת - מצד איש מזריע תחלה.

אבל גם לפ"ז, זהו (עכ"פ) טענה נגד הפס"ד דכוותי' פסק אדה"ז.

(12) משיחה זו שוב י"ל מהדורא תניינא - בכמה הוספות - הליקוט לפ' תולדות תשמ"ב, לקו"ש ח"כ ע' 100 ואילך - ולהעיר בנוגע לעניינו, מההוספה בח"כ שם, הע' 3 - על אותו הערה כפי שהופיע במהד"ק בח"ה ע' 358, הע' 32.

(ב) ליקוט לפ' דברים תשכ"ט - משיחת ש"פ דברים תשכ"ה (לקו"ש ח"ט ע' 6): בס"ו [בהחצא"ר], מבאר הרבי דרצון בני גד וב"ר שלא ליכנס לארץ ישראל, באה להם בירושה מאבותיהם. ובהע' 32 מציין ע"ז שוב לעדויות פ"ב, מ"ט, ופיה"מ להרמב"ם שם, ואח"כ מוסיף: "וגם בפשטות מובן שתכונות וטבעי הבן באים בירושה מהאבות - שזהו הטעם בפשטות ד"לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני גו'".

(ג) ליקוט לפ' וישב תש"ל - משיחת ש"פ מקץ וש"פ וארא תשכ"ח (לקו"ש ח"ה ע' 192): בהע' 54, מבאר הרבי דבת כהן שזינתה, מבזה בזה את כבוד אבי' (גם לאחר שנפסק הקשר שלה עם אבי' - ע"י שנישאת) כי טבעה ומזגה דומה לטבע האב, ומציין להע' 32 הנ"ל בליקוט דברים תשכ"ט. ובהמשך לזה כ': "וראה פמ"ג באשל אברהם או"ח סקכ"ח סקס"ב, שמצד זה יש סברא לחלק בין בת לבן". - אף שמדובר כאן אודות בת כהן שזינתה - מבלי להזכיר הענין דהמירה.

(ד) ליקוט לפ' אחרי תש"ל - משיחת ש"פ אחרי תשכ"ה (לקו"ש ח"ז ע' 124): בסוס"ח, מבאר הרבי שחכמתו הבלתי רגילה של ר' אלעזר בן עזרי' בצעירותו, ה' מפני שחכמת אבותיו (שה' דור עשירי לעזרא) - שהם הגיעו לחכמתם ע"י "רוב שנים יודיעו חכמה" - באה גם אליו בירושה. ושוב מבאר "באו"א קצת": כיון שהאב זוכה להבן בחכמה - או מצד שטבע הבן דומה לטבע האב (ומציין לרע"ב על המשנה הנ"ל דעדויות¹³) או מצד צדקות וזכות האב (ומציין ראה תוי"ט שם) - יש לו כח החכמה יוצאת מן הכלל, וביגיעת זמן קצר יש אצלו ה"יודיעו חכמה" יותר מבאחרים במשך "רוב שנים"¹⁴.

לעיל מיני' בסוס"ז מבאר, שמכיון שאצל נדב ואביהוא ה' צמאון גדול ביותר לאלקות, מסתבר שאצל אהרן ה' כן עוד יותר (שהרי קירובם דנדו"א ה' ע"י "הקרב את אהרן אחיך (ואח"כ) ואת בניו אתו"). וע"ז מציין בהע' 27 שוב לאותו משנה בעדויות ופיה"מ להרמב"ם, וכותב עוה"פ: "וכ"ה גם בפשטות הענינים" ומציין שוב לאותו הע' 32 הנ"ל בליקוט דברים תשכ"ט.

(13) ואף שגם הרמב"ם שם הנ"ל (שכבר נז' שם בהע' 27, וכדלקמן) מבאר כן - הרי זה בל' התוי"ט שם: "וזולת בחכמה מפרש [הרמב"ם] שכשהוא חכם הוא מלמד לבנו על הרוב".

(14) ובהע' שם מבאר בזה סיפור דאדמו"ר מהר"ש ואחיו מהרי"ג.

ושוב בס"ט חוזר לזה ומבאר, דראב"ע ראה מהחיים שלו, איך שייחוס מסייע - לא רק לתכונות הנפש והגוף, כמו כשרונות וגבורה אלא גם - אפילו לחכמה בפועל, אף שזהו דבר שבא ע"י יגיעת עצמו וכמרו"ל לא יגעתי ומצאתי אל תאמין, ומה שהתורה הרי היא "אינה ירושה לך". ומזה למד ראב"ע שכ"ה גם בנוגע לאהבת ה', דאף שצריך לייגע בעצמו, מ"מ יש השפעה גדולה גם לירושת אבות - המשפחה שממנו הוא נולד. ולכן ס"ל לראב"ע שהצמאון הגדול לה' דנדב ואביהוא, הי' קשור לזה שהיו בני אהרן. ולכן מובן שגם אהרן אביהם הי' לו צמאון כזה, ואפשר¹⁵ עוד גדולה ממנה.

ליקוט לפ' פינחס תש"ל - משיחת ש"פ פינחס תשכ"ה (לקו"ש ח"ח ע' 160): ושוב מגיעים לשיחה דידן. והיות שיצא לאור לאחר כל הנ"ל, לכאוי מתעוררת התמי': למה בכל השיחה אין ציון לאף א' משיחות אלו?¹⁶ ולכאוי יש הכרח מיוחד המחייב להזכיר את ב' השיחות בתולדות ואחרי תשכ"ה הנ"ל (ולא רק מצד שקדמו גם בזמן אמירתם), שהרי לפיהם לכאוי אפשר לטעות:

(א) דאולי ירש פינחס מה"חכמה' בפועל" של יתרו בעניני ע"ז (כמו שירש - להבדיל - ראב"ע מאבותיו).¹⁷

(ב) דתכונות הנפש שירש פינחס מיתרו השפיעו על שכלו, להיות נוטה קצת לע"ז. ובאמת גם בשיחה זו עצמה, לכאוי כבר נז' אותו נקודה בהע' 25 - שמצד טבע האכזריות שישנו בזקן מופלג ובסריס, אין מושיבין אותם בסנהדרין גם כשהן בעלי מעלה במדריגה מופלאה - שבדומה למשה - כי טבעם הנ"ל עלול לגרום שיטו את הדין. וא"כ יל"ע גם בזה, למה לא נז' משהו לחלק בין זה והמבואר לקמן באותו שיחה דידן בהפנים, אודות אי ההשפעה של ע"ז דיתרו על הנהגתו של פינחס.

וגם צ"ב לכאוי מה דכשסו"ס מביא את המשנה דעדויות הנ"ל בהע' 38, הוא רק בסגנון ד"להעיר" (וגם אינו מציין לפיה"מ להרמב"ם, כ"א לל' פירוש הרע"ב), ע"ש.

(15) מעניין דלעיל שם בסוס"ז לא כ' "אפשר", ואכ"מ.

(16) אף שמצויין לענין אחר בח"ה, ולענין אחר בח"ז.

(17) ולפי המובא לעיל, אכן זהו דומה להשאלה ותירוץ בתניא פי"ה - וא"כ גם בזה צ"ב, למה לא נז' מתניא שם (אף שאולי הזכרת א' מהשנים הי' מספיק).

ד. אשר מכ"ז נראה לומר (בדא"פ):

(א) מכיון שכל סעיף ז' דהשיחה הוא לכאור' מענה לקושיא (צדדית ?) על הביאור שכבר סיים לבאר¹⁸, אולי לא נכנס לזה בכל השקו"ט - כי אין לדבר סוף.

(ב) בכל שיחות הנ"ל, שייך הכלל דהמשנה דעדויות הנ"ל - "האב זוכה לבנו", משא"כ בשיחה דידן, מדובר (בטענת השבטים) ע"ד אמו של פינחס, וסבו שמצד אמו, ורק ע"פ המארוז"ל ד"אשה מזריעה תחלה וכו'". ובזה יובן מה שבהע' 23 לכאור' מרחיק לכת לענינים שאינם בפירוש מבלי להזכיר את המשנה מפורשת שבעדויות - אלא לכאור' צ"ל דהמשנה המפורשת אינה שייך (כ"כ) להזכיר כשמדובר בנכד.

ואם כן, לכאור' גם (מטעם זה) פרטי הנדון דהפמ"ג לא נוגעים לענינו - לפי ששם מדובר באב¹⁹, וכאן מדובר באם וסבא.

(ג) ירושת ראב"ע את חכמת אבותיו הי' יוצא מן הכלל וחיידוש מיוחד, ע"פ זכות מיוחדת (כמפורש בשיחת פ' אחרי הנ"ל). ויותר מסתבר שייחשדוהו על דבר הרגיל - ירושת המדות בעצמן. וא"א לומר דפינחס הי' יוצא מן הכלל לגריעותא²⁰, דא"כ בודאי לא היו נעשים לו הריבוי נסים, כנ"ל מהע' 20. ואולי מטעמים אלו, נחשב גם החילוק שבין ראב"ע להמדובר כאן - לדבר המובן מעצמו לרוב פשיטות.

(ד) ואולי היות שהסעיף הוא מלכתחילה דבר נוסף על עיקר הביאור כנ"ל, ושאו"ל גם לא רצה הרבי לבלבל בין אם וסבא (שמצד האם) דבעיקר לא שייך להו המשנה, לאב שיש לו הכח המיוחד שבמשנה ד"זוכה לבנו" - לכן כדי לגעת בכמה מהשאלות שבקשר ל"תשובה" הא', הסתפק

18) ויל"ע אם אפ"ל דכל הסעיף ניתוסף אח"כ (כבכ"מ) ע"פ שאלת מניח וכיו"ב או ע"פ הוספת הרבי לאח"ז - כי לפו"ר לא ראיתיו בשיח"ק (וגם לא השגתי את החוברת שאולי נדפס לאחרונה - שהרי שיחה זו היא נכללת לכאור' בכרך הבאה דתור"מ) - וא"כ אולי הוכנסה זמן קצר לפני ההדפסה ופשוט לא הספיק הזמן להוסיף כל רוחב הציונים.

19) ובצירוף התוכן דב' המארוז"ל - האב זוכה, וגם איש מזריע תחילה - וכדמשמע להדיא בלקו"ש ח"ה ע' 192, הע' 54 הנ"ל, ע"ש.

20) ראה גם לעיל הע' 6.

ב"להעיר" (ודוקא בסוף - קרוב לה"יינה עשל תורה") מהמשנה ול' פי' הרע"ב לשם²¹, ואולי גם בגדר ד"ותן לחכם ויחכם עוד²².

(ה) ויל"ע טובא גם בתוס' הנ"ל שבסוף הע' 31 בהשיחה, כי כבר כ' שם הרבי שמדברי התוס' משמע להיפך מהמבואר (בהפמ"ג ו) כאן ע"פ "איש מזריע וכו'". וייתכן שהיסוד לדברי התוס' הוא שתופסים המשנה ד"האב זוכה" לעיקר, נגד הפי' דמצד "אשה מזרעת וכו'" יש לאם יותר השפעה על הבן מהאב.

(וא"ו) וגם כדאי להביא בחשבון כי כ"ז הוא בביאור חשדם של השבטים (שודאי גם הוא מיוסד היטב בתורה), אבל לפועל חשדם הי' היפך המציאות דאותה מעמד, כמו שהודיע ה' בעצמו.



(21) שכמבואר לעיל דוקא הרע"ב (ולא הרמב"ם) הוא היסוד להביאור בשיחת פ' אחרי הנ"ל בענין ראב"ע – ראה לעיל הע' 11.

(22) במיוחד - היינו נוסף על מה שזהו הכוונה בכל "להעיר", כמובן מפירוש המלה.

אגרות קודש

דיוק נפלא בדברי כ"ק אדמו"ר*

הרב זאב אדלר

נו"נ בישיבת ליובאוויטש, באלטימאר

בגליון תתרג (ע' 91) שקו"ט הרב י.ש.ג. במאמר יהושע בן פרחי' בפרקי אבות (פ"א, מ"ו) "והוי דן את כל האדם לכף זכות" - דהיות שלדברי התוס' (ב"ק לח, א ד"ה אלא, ובכ"מ) "האדם" כולל גם אומות העולם, צריך להבין האם (ולמה) יש לדון גם גויים לכף זכות? - ע"ש. בהמשך, מביא מהשדי חמד¹ שישנו דיון אם דברי התוס' הנ"ל [וכל הכלל ד"אדם" ממעט גויים] אמורים גם בל' חז"ל, או רק בלשון מקרא. ומסיק, אשר מזה שבאג"ק ח"ב [ע' קטו - אשר מהדו"ת מזה נדפס בלקו"ש ח"ד ע' 1212 ואילך] הביא כ"ק אדמו"ר את דברי התוס' הנ"ל בנוגע למארגז"ל "והוי שפל רוח בפני כל האדם" המובא בתניא ריש פ"ל - הנה מזה מוכח שלדעת כ"ק אדמו"ר דברי התוס' אכן אמורים גם בל' חז"ל.

ולכאו' אפ"ל באופן אחר:

א. מקור הכלל ד"אתם קרויין אדם ואין העכו"ם קרויין אדם" הוא מאמר רשב"י ביבמות דף ס, סוע"א ואילך (וש"נ). ובסנהדרין דף נט, ע"א מפרש רש"י (ד"ה האדם), דר' מאיר לית לי' האי כללא דרשב"י. אולם התוס' (גם ביבמות וגם בסנהדרין) הביאו דברי רש"י אלו, והקשו דיש משמעות דר"מ אכן ס"ל ככלל זה דרשב"י, וביארו בכמה אופנים שהגמ' דסנהדרין אינו מוכיח שר"מ לא ס"ל כרשב"י (כהבנת רש"י), וגם הציעו הסבר ליישב שיטת רש"י דר"מ לא ס"ל כרשב"י, ע"ש.

(*) לע"נ ידידנו ר' קלמן חיים בן ר' אברהם ע"ה גודמאן, נפ' בשם טוב - כ"ב תמוז, תשע"א.

(1) פאת השדה מערכת האל"ף, סי' ב, אות ה (וראה גם שם אות ג ד"ה ודע).

החילוק הנ"ל ש"האדם" כולל גם הגויים, ורק "אדם" הוא השייך לישראל בלבד, הוא תירוצו של ר"ת בו הוא מבאר - דלא כרש"י - דר"מ אכן ס"ל כהכלל דרשב"י, מפני שמעולם לא נאמר הכלל בנוגע ל"האדם" - המובא בדברי ר"מ.

והנה המארוז"ל "והוי שפל רוח בפני כל [ה]אדם" הנ"ל, אודותו דן בשיחה (ומכתב) הנ"ל, הוא מאמרו של ר' מאיר. וא"כ ממה שמבואר בהשיחה איך שבריו מקומות מדייק אדה"ז בלשון משנה זו בהתאם לפי של ר"ת, לכא' נראה מזה, שלפי שיחה זו ס"ל לאדה"ז (גם) כר"ת: (א) בפי' כלל דרשב"י. (ב) ובדעת ר"מ - שהוא מסכים להכלל, ודלא כשיטת רש"י.

ויל"ע למה נבחר פי' ר"ת² במקום פירש"י?

ב. ואולי יש לקשר זה למה שר' מאיר הוה מדייק בשמא (יומא פג, ע"ב). דכיון שהשם "אדם" הוא ע"ש אדמה לעליון - מסתבר לומר שר' מאיר הי' משתמש בו רק כשכוונתו לישראל (שרק הם דומים ל"עליון" באמת) - ולא רק מפני שיש לימוד (דרשב"י) ע"ז מן הכתוב, אלא גם מצד שיטתו הוא לדייק תמיד בשמות.

[ויל"ע אם אפשר לפרש עד"ז גם בדעת רש"י, היינו דס"ל לרש"י שר' מאיר לית לי' כלל זה בנוגע ללשון תורה, אבל לאידך בנוגע ללשון חכמים, ר"מ ס"ל דתמיד יש לדייק לדבר כן (אבל כמובן קשה לפרש שהי' מדקדק כן בלימוד לשונם של כל החכמים, שהרי לכא' חידוש גדול הוא לדייק בזה בלשונם של אלו שבעצמם לא ס"ל ליהדר בזה).

ואולי יתירה מזו, (דגם³) מצד הנ"ל לא ניחא לי' לר"מ דרשתו של רשב"י. שהרי למי שס"ל דתמיד יש לדייק בשמא, לכא' כל סגנון הדרשה לא מתאים. דהל' "אדם אתם - אתם קרויין אדם ואין העכו"ם קרויין אדם"

(2) להעיר שבמרגליות הים לסנהדרין נט ע"א, אות יא, מביא מדברי החיד"א בניצוצי אורות לזח"א רלו, ב שמבאר כדברי ר"ת - ובנצו"א שם מקור דבריו הוא מהרמ"ז, והרי בדרושי חסידות, לפרש ע"פ דברי הרמ"ז הוא דבר הרגיל ביותר. - אבל להעיר שהל' שם שבשם הרמ"ז הוא "אדם סתם הם ישראל, והאדם הם עובדי כוכבים" - ולא גם עוב"כ, ולכא' אין זה ממש כדברי ר"ת, ולאידך החיד"א כ' ע"ז: "ואתאי כמ"ש התוס' בשם ר"ת בכמה מקומות", ויל"ע בזה עוד.

(3) ראה הערה הבאה.

משמע, שבלי הכתוב ובלי הדרשה יש קס"ד לקרוא הגויים בשם אדם. ולר"מ, קס"ד כזו מופרכת היא מלכתחילה, שהרי הקורא שמות בדיוק א"א לו לקרוא לגוי בשם אדם, בה בשעה שבהגוי לא נמצא תוכנה האמיתי של השם - אדמה לעליון⁴.

ויל"ע אם אפשר לפרש כן גם בל' רש"י בסנהדרין הנ"ל: "ר"מ דלית לי' אתם קרוין אדם ולא עובדי כוכבים קרוין אדם, ור"ש היא דדרש לה". והיינו שהמושג בכלל אית לי' לר"מ בפשטות, אלא דהדרשה ע"ז לית לי', דרק ר"ש הוא זה שדרש אותה מן הכתוב.

כן יל"ע אם גם אפשר לתווך בין רש"י ור"ת, בשיטת ר"מ. דבאמת ס"ל לרש"י דגם לר"מ התורה מדייק שלא לקרוא את הגויים בשם "אדם". אלא דלרש"י דעת רשב"י⁵ הוא שלא לחלק בין אדם להאדם, ושהתורה נמנעת גם מלומר "האדם" בנוגע לגויים, ור"מ שאינו דורש את דרשת רשב"י פליג עלי' וס"ל (בלי איזה דרשה) דהתורה כן מחלקת ביניהם (כר"ת) ונמנעת מלומר "אדם" על הגויים - לפי שהוא שם פרטי ואינו מתאים להם, אבל אינה נמנעת ב"האדם" היות שאין זה שם אלא תואר כללי לכל המין⁶.

(4) ומה שסו"ס לכאו' יוצא (לפ"ז) דבעל השיטה ד"מדייק בשמא", ס"ל דהכתובים אינם מדייקים בשמא - לכאו' לא קשיא מידי, דיש למצוא כמה טעמים לחלק בין הסגנון, כוונה וכו' דתושב"כ ול' תורה לאלו של תושבע"פ ול' חכמים. ולמשל: מה שדרך הכתובים לקצר בלשונם, ולפעמים גם לדבר ברמז. אולי גם שע"י שהתורה שבכתב קורא להגויים בשם אדם זה מעורר בהם ההנהגה באופן ד"בשביל ישראל", ומשפיע עליהם שיהיו בטלים יותר לישראל - האדם האמיתי. ועוד. ולהעיר שגם רש"י ס"ל דבפשוטו של מקרא, כלל זה אינו נוהג - ראה לקו"ש ח"ב ע' 4-3, ובהע' 20.

(5) או באו"א קצת בשיטת רש"י: דרשב"י ס"ל דאפשר לדרוש דרשתו, ולפרשה רק בנוגע ל"אדם" ולא "האדם", וע"ז חולק ר"מ וס"ל דאם דורשים הדרשה אי אפשר לחלק ביניהם, אבל היות שמצד מדייק בשמא (כמבואר בפנים - או מטעם אחר) דעת ר"מ הוא דצריך לחלק, לכן אינו דורש הדרשה. ולפ"ז גם לרש"י וגם לר"ת לפועל רשב"י ור"מ מסכימים לחלק כביאורו של ר"ת, אלא דלר"ת זהו לפי ששניהם מסכימים לדרשת רשב"י, ואילו לרש"י רשב"י ס"ל כן ע"פ הדרשה, ור"מ ס"ל כן בלי הדרשה.

(6) כן מבאר בדברי ר"ת (כמדומה, בלי קשר לרשב"י, ר"מ או רש"י) במרגליות הים לסנהדרין נט ע"א, אות יב, ונותן דוגמא ממה שאינו מתאים לכללי הדקדוק לומר "האברהם", "היצחק" (ומציין לעי' בראב"ע שמות ג, טו "והדיבור השלישי"). אבל יל"ע אם זה מתאים למה שהרבי מביא תמיד מפ"א דשער היחוד והאמונה, ד"שמו אשר יקראו לו בלה"ק" הוא החיות של כל נברא פרטי, והרי שם מדבר אפי' בנוגע ל"שמות" הדומם, וא"כ יל"ע אם מסתבר לחלק בין שם אדם פרטי ושם המין, לענין מדייק בשמא דר"מ.

סוף דבר: לכאור' יוצא לפ"ז, דמה שאדה"ז - כשכוונתו הוא רק לישראל - בוחר בנוסחו של מארז"ל את הגירסא ד"אדם", הרי זה לאו דוקא משום דס"ל דחז"ל דייקו בזה בכל מקום, אלא ייתכן שהוא רק מפני שהמארז"ל ד"והוי שפל רוח" הוא דבריו של ר' מאיר, המדייק בשמא.



נגלה

קניני קידושין

הרב אליהו נתן הכהן סילברברגר
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. תנן במתניתין ריש מכילתין "האשה נקנית בשלש דרכים .. בכסף בשטר ובביאה". וכתב רש"י (ד"ה בכסף ובשטר) "מפרש בברייתא בגמ' (לקמן ה:) נותן לה כסף או שוה כסף ואומר לה הרי את מקודשת לי, שטר כותב לה על הנייר אף על פי שאינו שוה פרוטה הרי את מקודשת לי, ביאה בא עליה ואמר התקדשי לי בביאה זו וכו'".

וידועים הדברים מה שמדייקים בדברי רש"י אלו כמה חילוקים באופן שמתאר את קנינים השונים:

(א) בכסף ובביאה כתב שיש צורך ב'אמירה', משא"כ בשטר שאינו מזכירו. (ב) בכסף ובשטר מזכיר מעשה הקידושין עצמה (היינו נתינת הכסף, והביאה), משא"כ בשטר שמזכיר רק כתיבת השטר ולא מסירתו. (ג) בכסף ובשטר הרי הכל בלשון הוה ("נותן", "אומר" ו"כותב"), ואילו בביאה אינו כן (ולהוסיף דשינה בזה מלשוני הברייתות בגמרא דבהן הרי הלשון בכסף ובשטר הוו בלשון עבר עיי"ש). (ד) בהאמירה אצל ביאה מדייק לומר שהקידושין יהיו "בביאה זו", ואילו גבי האמירה אצל כסף אינו מצריך שיאמר שהקידושין יהיו ע"י כסף זה דוקא.

ב. ואולי י"ל נקודת הביאור בכ"ז בהקדם חידוש הגדול שמצינו בתורי"ד (הובא כשיטה ראשונה בש"ג בדף ה' מדפי הרי"ף), בענין חיוב

האמירה בשעה שמקדש בכסף; "... שהמקדש בשטר א"צ לומר בפה הרי את מקודשת לי .. אלא אומר לה ה"ז לקידושין כדרך שאומר לה בגט ה"ז גיטין, אבל בקידושי כסף צריך שיאמר לה בפיו הרי את מקודשת לי שבדבורו הוא מקדשה ע"י הכסף, ואם אמר לה הרי זה לקידושין לא אמר כלום".

והיינו דהא דישנה צורך באמירה בקידושי כסף אינו בכדי לגלות ע"ז שהוא נותן הכסף לשם קידושין, אלא דמעשה הקידושין עצמה נעשה בהאמירה ע"י הכסף.

ונראה לומר נקודת הביאור בזה, דישנה הבדל גדול בין קידושין ע"י שטר לקידושין ע"י כסף; דבשטר ה"ה כבר 'שטר קידושין' לפני הנתינה, דמאחר שנכתבה כהלכתו ה"ה שטר קידושין, והיינו שיש בה ה'כח' לקדש על ידה. משא"כ הכסף לעולם לא נהיו 'כסף קידושין', והיינו דבעצמותו אין לכסף שום 'כח' או שייכות לקידושין, ושלכן בעצם א"א להסתכל עליו כ'כסף קידושין' או משהו שיש בו ה'כח' לקדש, אלא שכשאדם בא לקדש אשה ואומר לה שהוא מקדשה, הרי נתינת הכסף היא הקנין שע"י"ז מתקדשת.

ונמצא דאצל שטר הרי הפירוש הוא שהשטר יש בה כח קידושין, וכאילו שהשטר עצמה פועלת הקידושין (ע"י מסירתו לה), ואילו גבי כסף הרי אין בו שום כח של קידושין, ורק האדם מקדש את האשה באמירתו לה שהוא מקדשה, ורק שמשתמש עם הכסף כמעשה הקנין בכדי לפעול קידושין אלו שהוא פועל באשה.

(אלא דכ"ז הוא לפי שיטה זו, משא"כ לשיטה השניה בש"ג שם (ולכאורה כן הוא רוב השיטות) דלא סב"ל כחידוש זה, אינו כן אלא דגם הכסף 'עובד' כמו השטר. ואכהמ"ל).

ובנוגע לקידושי ביאה אואפ"ל דהוה כמו ממוצע בין קידושי כסף לקידושי שטר; דמחד גיסא הרי ביאה קשורה יותר לענין הקידושין מכסף, דהרי ביאה היא ענין האישות כו' (דלא ככסף שאין לה שום שייכות מיוחדת לענין האישות בכלל), ומאידך הרי ביאה יכולה להיות גם לשם זנות (וגם לשם אישות בעלמא ולא דוקא לשם ה'קנין' של אישות). ולכן אפ"ל דע"י שאדם מייחד את הביאה לשם קידושין או נהי' בה ה'כח' של קידושין, והיינו דאחרי שאדם מגלה ואומר שביאה זו תהי' לשם קידושין

אז יהי' בהביאה עצמה הכח של קידושין כמו השטר שיש בה הכח של קידושין כנ"ל.

ונמצא דמחד גיסא הרי הביאה היא כמו כסף שאין בה בעצמותה הכח של קידושין בלי שאדם מייחד אותה לשם זה, ומאידך גיסא ה"ה כמו שטר בזה שאחרי הייחוד עכ"פ נהי' בה הכח לקדש, ודלא כמו בקידושי כסף שלעולם לא יהי' בכסף שום כח של קידושין ורק שהאדם מקדש את האשה באמירתו ע"י הכסף כנ"ל.

ג. ואם כנים הדברים אז יתבארו כל הדיוקים הנ"ל ברש"י כמין חומר;

דהנה מזה שרש"י אינו מזכיר המסירה של השטר לאשה, מוכח לכאורה, דלא בא לבאר הדינים איך מקדשים את האשה בפועל ע"י כסף שטר וביאה (דזה פשוט שלא מתקדשת בלי מסירת השטר בפועל). ובאמת י"ל דזה מובן גם מצ"ע, דמדוע צריך רש"י במשנה ללמדנו דיני הקידושין בפועל, הר"ז נלמד בהמשך הגמרא. גם: הרי רש"י לא מזכיר כל הפרטים והדינים הנצרכים בקידושין (כמו לדוגמא שצריכים עדים וכיו"ב).

אלא דרש"י בא לבאר ולפרש דברי המשנה שאומר דמקדשים ע"י כסף שטר וביאה, ורש"י בא לפרש מה הם כסף שטר וביאה שמקדשים בהן, והיינו מהו כסף קידושין, מהו שטר קידושין, ומהו ביאה של קידושין.

ולזאת מבאר ואומר דכסף באמת לא נהי' מעולם כסף של קידושין, אלא שהאדם הוא מקדש באמירתו עי"ז שבעת האמירה ה"ה נותן הכסף לחלות הקנין, ולכן גם מדייק רש"י ואינו כותב שהקידושין הוא "בכסף זה", מאחר דהכסף באמת אינו פועל את הקידושין.

משא"כ בשטר כותב רש"י דכל עיקר השטר קידושין כבר נהי' בשלימות ע"י עצם כתיבת השטר לפני מסירתה בפועל, והא דאח"כ נפעלת הקידושין ע"י מסירת השטר לפועל, אי"ז נוגע לחלות שם ודין 'שטר קידושין', דהשטר יש בה כבר הכח של קידושין ובכל עת שתמסר לה יחולו הקידושין לפועל.

ואילו בביאה מדייק רש"י לומר דהביאה עצמו הוה ה'מקדש' (כמו בשטר), ואשר לכן מדייק ואומר שהקידושין היא ע"י "ביאה זו" (דלא כמו בכסף כנ"ל), אלא דזהו רק עי"ז שלפני זה אמר וייחד את הביאה לשם

הקידושין, והיינו כנ"ל דיש צורך לייחד הביאה לשם כך, אמנם אחרי הייחוד כבר נהי' בה עצמה הכח של קידושין כמשנ"ת.

שוה פרוטה בשטר קידושין

ד. ועצ"ע מדוע הוצרך רש"י להדגיש כאן דשטר קידושין היא גם בפחות מש"פ, דמדוע נוגע כאן פרט זה (דלא כמו שאר פרטים והלכות בשטר שין רש"י מזכירם כאן)?

ונראה לומר דבזה מודגש החילוק הנ"ל בין כסף לשטר; דהענין והמעלה של ש"פ נוגע בהנתינה להאשה, דכשנותנים דבר שהיא ש"פ הר"ז נתינה חשובה משא"כ כשלא הוה ש"פ אז באמת לא נתן לה שום דבר, אמנם לענין ה'כח' שישנה בדבר כשעדיין נמצא אצלו, אין נפק"מ (כ"כ) בהשוויות של הדבר, מאחר שאין כאן ענין של העברה מרשות לרשות (היינו נתינה וקבלה).

ונמצא דבזה שבשטר לא צ"ל ש"פ מודגשת חילוק הנ"ל בין כסף לשטר; דפעולת ושיוכות הכסף לקידושין היא רק בנתינתו לפועל כנ"ל, ושלכן מוכרח שיהי' בה שוויות שך פרוטה בכדי שהנתינה תהי' נתינה חשובה, משא"כ שטר שנהי' שטר קידושין בשלימות גם לפני הנתינה, שוב ל"צ שתהי' בה ש"פ כמשנ"ת.

ה. ואם כנים הדברים אז אולי יש מקום לתרץ כמה כמה השגות של הגרעק"א על דברי הר"ן בסוגיין;

דהנה הרי"ף כאן הביא דברי הירושלמי "הדא דתימא בשטר שאין בו שוה פרוטה אבל אם יש בו שוה פרוטה כסף הוא". והר"ן שקו"ט לבאר מדוע הביא הרי"ף דברים אלו, דלכאורה ליכא למימר דהוא להוכיח דבר זה דשטר ל"צ ש"פ [דאל"כ ה"ה כסף], דדבר זה יודעים כבר מהא דגמרינן שטר קידושין מגט, דהרי גט ל"צ להיות ש"פ?! והר"ן מיישב איך דבאמת י"ל דזהו כוונת הרי"ף – והיינו להוכיח דבר זה דל"צ ש"פ בשטר קידושין, דאל"כ ה"ה כסף ומדוע בעינן הלימוד המיוחד לקידושי שטר.

ובתוספות רעק"א על משניות מקשה על דברים אלו של הר"ן כו"כ קושיות, ובקצרה:

א) איך הקשה הר"ן דאנחנו כבר יודעים מגט דל"צ להיות ש"פ, הלא אפשר דאדרבא מכאן למדים דין זה בגט דל"צ ש"פ? ב) הלא אפשר דגם כאן וגם בגט בעינן ש"פ, ובאמת הי' מהני השטר קידושין מדין כסף ג"כ, והא דישנה לימוד דמקשינן "ויצאה והיתה" לא הי' ללמדנו עצם דין שטר קידושין דמהני, אלא שאר דינים היוצאים מהיקש זה (של שטר גט לשטר קידושין)? ג) הלא אפשר דשטר קידושין בעי ש"פ ובאמת הי' מהני מדין כסף, והחידוש שמהני מדין שטר הוא בזה שלא צ"ל 'קייץ', לפי השיטה בגמרא לקמן דכסף צ"ל 'קייץ'? ד) או אפשר דהחידוש הוא דמהני גם בלי עדים בשעת המסירה, לפי השיטות דבשטר ל"צ עדים בשעת המסירה דמספיק העדים החתומים על השטר?

(ולהעיר דע"ד קושיא הג' והד' של רעק"א ישנה גם קושיית 'המקנה': דהלא אפשר שהחידוש הוא – אע"פ דצ"ל בשטר ש"פ והי' מהני מדין כסף לבד – בזה דל"צ 'אמירה' בעת הקידושין, לפי כל הני שיטות דבכסף בעינן אמירה ולא בשטר!?)

ו. ונראה דכל קושיות אלו מגיעות מהבנה דבעצם יתכן שבשטר תהי' צורך לש"פ כמו כסף שצ"ל בו ש"פ, והיינו שמבחינת מהות הקנינים אין הבדל בדבר זה. ואשר לכן מקשה (בשתי קושיות הראשונות) מדוע פשיטא ליה להר"ן דגט דל"צ להיות בה ש"פ, הלא באמת יתכן דשטר גט פועלת עי"ז שיש בה ש"פ כמו כסף. ואשר לכן מקשה ג"כ (בקושיות ג' וד', ועד"ז היא קושיית 'המקנה') דיתכן שתהני מדין שטר – שלכן לא נצטרך 'קייץ', עדים או 'אמירה' – ובכ"ז תצטרך להיות בה ש"פ כמו כסף.

אמנם באם באמת אין מקום לזה ששטר תהני מדין שטר וגם שיהא צורך שתהי' בה ש"פ (כמשנת"ל שהאופן איך ששטר 'עובד' הוא, שהכח שיש בה היא כבר בשלימות כשעדיין נמצא ביד כותב השטר, ואילו הצורך לש"פ הוה דין בנתינה הבאה אחריה), אז לכאורה אין מקום לכל קושיות אלו; דז"פ שגט מהני מדין שטר ולא מדין כסף דהא בגירושין ליתא דין כסף בכלל, ושוב פשיטא דאין שם דין ש"פ (ואין מקום לב' קושיות הראשונות), ומאידך אין מקום לומר דשטר קידושין תהני מדין שטר, ושלכן יהי' בה הדינים של שטר לענין 'קייץ' עדים ו'אמירה' ומ"מ יהא צורך שמהי בה ש"פ (ומסולקות קושיות האחרונות).

ואשר לפ"ז נמצא דהא דהירושלמי אמר דבאם ה' צ"ל ש"פ בשטר אז "כסף הוא", אין הפירוש שהוא רק דבר 'טכני' – דא"כ מדוע היינו צריכים להלימוד של "ויצאה והיתה" (דאם כך ה' הפירוש אז בודאי ישנם לכל הקושיות הנ"ל), אלא דבאם ה' צ"ל בה ש"פ, אז באמת ה' 'עובד' מדין כסף ולא מדין שטר, ולא ה' 'מקום' (היינו לא שלא ה' 'צורך' להלימוד, אלא שלא ה' 'מקום' לזה בכלל) ללימוד נפרד של "ויצאה והיתה" כמשנ"ת.

כסף קידושין במחובר

ז. והנה הר"ן על המשנה כאן מביא שיטת בעהע"ט דמאחר דמקשינן הויה ליציאה לומדים מזה דאסור לקדש בכסף מחובר לקרקע כמו שלא יכולים לגרש עם גט מחובר לקרקע, ואילו הר"ן חולק ע"ז וסב"ל "דקידושי שטר הוא דמקשינן ליציאה אבל נתן לה קרקע או מחובר בתורת כסף ודאי מהני דהויה דכסף לא בעינן דומיא דיציאה".

והר"ן מביא הוכחה לשיטתיה מהאיבעיא דר"ל לקמן ט,א; דאיבעיא ליה אם שטר קידושין צ"ל לשמה משום דמקשינן הויה ליציאה (והרי גט צ"ל לשמה), או דא"צ להיות לשמה משום דמקשינן הויות להדדי, והרי כסף ל"צ לעשותו לשמה. והרי רואים מאיבעיא זו דזה ה' פשוט שכסף אינו נלמד מגט דצ"ל לשמה, וע"כ לא מקשינן הויה ליציאה לענין כסף!

וממשיך הר"ן "ואע"פ שאפשר לדחות ראייה זו ולומר דאפי' מקשינן הויה דכסף נמי ליציאה אפ"ה אינו בדין דניבעי שיהא הדינר טבוע לשמה שהרי אינה מתקדשת מפני טבועו אלא מפני שוויו .." (מ"מ פוסק הר"ן דלא כבעה"ט כמבואר בדבריו).

ומקשה הגרעק"א בתשובה (ח"ג סי' פג) דאיך כתב הר"ן סברא זו – דגם אם ישנה היקש הויה ליציאה מ"מ א"א ללמוד דכסף יהא חייב לעשותו לשמה – בלשון "אפשר", הלא הסברא מוכרחת היא, דאל"כ: א) מדוע בכלל הוקשה לר"ל איזה היקש עדיף (הויות להדדי או הויה ליציאה) הרי אפשר ללמוד מיציאה להויה דשטר קידושין צ"ל לשמה, ומהקישא דהויות להדדי דכן הדין בכסף שצריך להיעשות לשמה?! ב) גם אחרי שהגמרא מסיקה דמקשינן הויה ליציאה ושלכן שטר קידושין צ"ל לשמה, מדוע לא לומדים מהקישא דהויות דכן צ"ל בכסף קידושין?! אלא

ע"כ דסברת הר"ן נכונה היא דבכל מקרה א"א ללמוד דכסף צ"ל לשמה, וא"כ מדוע אמר הר"ן הסברא בלשון "אפשר"?!?

גם מקשה רעק"א על הר"ן לענינינו דקידושין בכסף מחובר לקרקע: דגם אי נימא – דלא כבעה"ט – דלא מקשינן הויה דקידושי כסף ליציאה, מ"מ היו צריכים ללמוד דא"א לקדש במחבר מחמת הקישא דהויות להדדי?

ח. ונראה לומר דגם קושיות אלו של רעק"א על הר"ן יתורצו ע"פ היסוד דלעיל (ואכן רעק"א לשיטתיה אזיל שלא למד כן גם שם ושלכן הקשה גם שם על דברי הר"ן);

די"ל דהר"ן למד דהא דלא מקשינן הויה דכסף ליציאה הוה זה מחמת הסברא הנ"ל דכסף 'עובד' באופן אחר לגמרי משטר, ושלכן א"א ללמוד דינים בכסף קידושין משטר גט, וזה הי' אכן הסיבה שפשיטא ליה לר"ל דכסף ל"צ להיעשות לשמה. וכל האיביעא דר"ל היתה באם שטר קידושין 'עובד' כמו 'שטר' מחמת זה שנלמד משטר גט, או שבאמת ה"ה עובד כמו כסף מחמת הקישא דהויות להדדי. וע"ז מסיק דבאמת הקישא דהויה ליציאה עדיפא, וא"כ דין וגדר שטר עליה ולא כסף.

ואשר לפ"ז מתורצים כל ההשגות על הר"ן; דהר"ן ראה באותה איביעא דר"ל היסוד דלא מקשינן הויה דכסף ליציאה, אשר הסיבה לזה לשיטתיה לא הוה מחמת זה דלפועל ממש א"א לחייב עשיית הכסף לשמה (כסברת בעה"ט), אלא משום דבתוכן ובמהות הו' ב' אופנים שונים זמ"ז בפעולת הקנין כמשנ"ת. אלא דע"ז אומר הר"ן דבודאי ישנה 'אפשרות' לבאר באופן אחר (היינו כבעה"ט) זה שבאותה סוגיא לא מקשינן הויה דכסף ליציאה, והוא מחמת זה שלענין לשמה א"א להקישן. אמנם הר"ן עצמו לא מפרש הענין כן אלא באופן הראשון.

(ובאותיות פשוטות: רעק"א למד דזה שהר"ן אומר "אפשר" על סברא זו, הוא משום דישנה גם אפשרות לחלוק ע"ז ולומר דכן אפשר ללמוד דכסף חייב להיעשות לשמה (ושלכן הקשה ע"ז קושיותיו), ואילו לפמשת"ל דהפירוש הוא דאפשר לחלוק ע"ז ולומר דהא דל"צ לעשות הכסף לשמה אינו מחמת הסיבה ה'טכני' דא"א להיות חיוב של עשיית כסף לשמה, אלא מחמת זה דלא לומדים דינים משטר לכסף בכלל).

ואשר לפ"ז מובן נמי איך שמונח בסברת הר"ן (ולשיטתיה – במסקנת הגמרא באיבעיא דר"ז) גם דלא מקישים הוויות להדדי ללמד דינים מאופן קידושי שטר לאופן קידושי כסף, דמאחר דנתברר דשטר קידושין 'עובד' כשטר (גט) ולא ככסף, שוב אין מקום ללמוד ממנו לכסף קידושין שעובד באו"א לגמרי (מלבד לימודים שאינם נוגעים לפעולת הקנין עצמו, כמו זה שהאב זכאי בקידושיה, כמבואר בסוגיית הגמרא בכתובות דף מז). ומיושב הקושיא מדוע לא נלמוד משטר לכסף האיסור לעשותו במחובר.



הערות בסוגיא דלשון נקי'

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א.

ב' דינים דדיבור בלשון נקי'

בספר רשימות שיעורים [להגרי"י קלמנסון שליט"א] עמ"ס פסחים ח"א ס"ג כתב לבאר בטוב טעם דבהא דיש לחזור אחר לשון נקי' ישנם ב' דינים שונים ונפרדים זמ"ז, הא', דלעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו וטעמא הוא כמ"ש הרבינו יונה בשערי תשובה (שער ג' סי' ר"ל, והובא בשפ"א בסוגיין) דהוא גדר להיות אדם נזהר מניבול פה, והיינו בהגברא שלא יוציא דבר מגונה כדי שלא יתרגל לניבול פה, ודין זה שייך להאדם דוקא משא"כ להתורה, והב', דלעולם יספר אדם בלשון נקי' והוא דין בעצם החפצא דהלשון, דלשון כבוד ונקי עדיף מלשון מגונה, וע"ד לשון קצרה דעדיף מלשון ארוכה דזהו משום עצם הלשון, ודין זה שייך גם להתורה (ונפק"מ מזה טובא, יעוי"ש ביאור כללות הסוגיא ודברי הראשונים בזה בארוכה).

ועפ"ז ביאר יסוד החילוק בין מאמר ריב"ל להא דתנא דבי ר"י, ומדוקדק מאד בשינוי הלשון, דריב"ל קאמר "לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו" דנקט שלא יוציא "דבר מגונה" והדגיש בשלילה אל יוציא כו", משא"כ דבי ר"י קאמר ש"לעולם יספר אדם בלשון נקי'", דנקט ב"לשון נקי'" והדגיש החיוב "לעולם יספר וכו'", והיינו משום דהא דריב"ל הוא דין בהגברא שלא יתרגל וכו' ולכן מדגיש ה"שלילה" שלא יוציא "דבר

מגונה" שלא יתרגל לניבול פה, משא"כ בהא דבי ר"י שהוא דין בעצם החפצא דהלשון, דלשון נקי' עדיפא, ולכן מדגיש ה"ח"וב" דיספר ב"לשון נקי'" דעצם הלשון עדיף, עכ"ל⁷.

ונראה להעיר ולדייק עוד בזה, דבמאמר דריב"ל קאמר "אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו וכו'" (משא"כ בהא דתנא דבי ר"י שלא הזכיר הא דפיו אלא ד"יספר אדם בלשון נקי'"), והיינו דדקדק בלשונו ד"אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו" לרמז על יסוד הדין שהוא כדי שלא יבוא לניבול פה שהוא דין בהפה דהגברא ודו"ק.

ב.

והנה ביסוד דברי הגרי"י קלמנסון שליט"א הנ"ל נראה לדקדק עוד בסדר השקו"ט דגמ' בסוגיא דדיבור בלשון נקי', והוא דבתחלה הובא מאמר דריב"ל ד"אל יוציא אדם דבר מגונה וכו'", ושוב הובא הא דבי ר"י ד"יספר בלשון נקי' . . . שהרי הזב קראו מרכב ובאשה קראו מושב ואומר ותבחר לשון ערומים (איוב טו, ה) ואומר ודעת שפתי ברור מללו" (שם לג, ג), ובהמשך לזה מבואר בגמ' "מאי ואומר וכ"ת הנ"מ בדאורייתא אבל מדרבנן לא [תורה הקפידה בלשונה שיצאתה מפי הגבורה אבל חכמים במשנה וברייתא אין להקפיד על לשונם, רש"י] ת"ש ואומר ואומר ותדבר

(7) ויעוי"ש שביאר עפ"י יסוד דברי רש"י בד"ה אשר איננה טהורה דהקשה על מימרא דריב"ל "ואע"ג דבדאורייתא כתיב טמא, שני אורחי' בחד דוכתא ללמדך לחזור על לשון נקי'", ולכאורה הרי היא היא קושיית הגמ' דלקמן והול"ל ולקמן פריך וכיו"ב כדרכו בפירושו בכ"מ, זאת ועוד הרי הגמ' משני באו"א ובפרט דלפירש"י עדיין אינו מתורץ השאלה וצע"ג.

וביאר ב"רשימות שיעורים" שם דלהמבואר דאיכא ב' דינים בהא דדיבור בלשון נקי', הא', להאדם משום ניבול פה, והב', (גם) להתורה משום עצם הלשון נראה דאין כוונת רש"י להקשות בזה קושיית הגמ' דלהלן כלל, דזה לא קשיא על ריב"ל דקאי על האדם וא"כ תו לא קשה מה שבתורה כתיב טמא, והרי בתורה לא שייכא טעמא דניבול פה וכו', אלא כוונתו בזה להעיר על תוכן הלימוד דריב"ל דמזה ששינתה התורה ועיקם הכתוב שמנה אותיות וכו' שמענין מינה שאל יוציא אדם גבר מגונה מפיו, וע"ז מעיר רש"י "ואע"ג דבדאורייתא כתיב טמא", כלומר שלא שינתה התורה בעוד מקומות, וע"ז משני כי סגי בזה דשני בחד דוכתא וכו' יעוי"ש.

ונראה להעיר דכן מדוקדק גם בלשון רש"י "ואע"ג דבדאורייתא כתיב טמא", ודלא כלשון הגמ' דלהלן "ובדאורייתא מי לא כתיב טמא", והיינו דאין כוונת רש"י להקשות בזה קושיא אלא כוונתו להעיר ולבאר, ולזה כתב בתור ביאור והערה בניחותא "ואע"ג דבאורייתא כתיב טמא וכו'" ודו"ק [וכן יש לדייק עוד בכו"כ לשונות שבפירש"י בסוגיין, ותן לחכם ויחכם עוד].

ואגב אורחא, יעויין מש"כ ב"ניצוצי אור" (להגר"ר מרגליות ז"ל) בביאור פירש"י הנ"ל, וצע"ק.

לשון ערומים, וכ"ת הנ"מ בדרבנן אבל במילי דעלמא לא ת"ש ואומר ודעת שפתי וכו'".

ולפום ריהטא צ"ב מדוע איצטריך לי' דבי' ר"י דוקא להביא ג' לימודים ליסוד הדין דיספר בלשון נקי' דהו"א דוקא בדאורייתא וכו', משא"כ ריב"ל דסגי לי' בפשטות מחד קרא. זאת ועוד צ"ב, הרי הא גופא יש להקשות לריב"ל דמאי ראי' מייתי לה מחד קרא, ואולי הנ"מ בדאורייתא וכו'.

אכן להמבואר דהני תרי דרשות דריב"ל ודבי' ר"י שני דינים שונים ונפרדים הם בהא דדיבור בלשון נקי' אתי שפיר, והיינו דדוקא בהא דבי' ר"י דהוא דין בעצם החפצא דהלשון, דלשון נקי' עדיפא, ודין זה שייך שפיר הן להאדם והן להתורה, הוא דאיכא להסתפק ולחקור אם דין זה שייך דוקא להתורה וכו', והיינו כמו שפירש"י דיתכן דדוקא ה"תורה הקפידה בלשונה שיצאתה מפי הגבורה" משא"כ בלשון חכמים וכו', ולכן הוא דבעי ר"י ג' קראי ללמדנו דיש לחזור אחר לשון נקי' הן בהתורה, בלשון חכמים ובמילי דעלמא.

אכן בהא דריב"ל דהוא דין להגברא שלא יוציא דבר מגונה מפיו שלא יתרגל ויבוא לניבול פה וכו', הנה דין זה מלכתחלה שייך דוקא להאדם, משא"כ להתורה [וכן י"ל לדרבנן] דלא שייך הך דינא וכמוש"נ, וא"כ שפיר סגי לן בחד קרא ללמדנו ד"אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו", ודו"ק.



ביאור תוס' ד"ה בפרוטה

הת' אברהם אבא הלוי רייטשיק
חבר המערכת

א. בתוס' ד"ה בפרוטה ובשוה פרוטה [קידושין דף ב' ע"א] כתבו "וא"ת ומנא לן דשוה כסף ככסף דהא לקמן (דף טז,ב) מיבעי לי' קרא גבי עבד עברי ישיב לרבות שוה כסף ככסף ופדיון הבן דכתיב בי' כסף ואמר לקמן (דף ח, ב) דרב כהנא שקל סודרא בפדיון הבן ומנא לן דשוה כסף ככסף ומיהו בפרק קמא דשבועות (דף ד, א) דריש כלל ופרט וכלל".

והנה לפום ריהטא, דברי התוס' מוקשים מאוד, דכי מעיקרא לא ידעו התוס' דברי הגמרא דשבועות, ומה נשתנה לאחר קושייתם. וכפי שכתבו גבי עבד עברי מעיקרא דכן הוא לימוד הגמרא לקמן, דש"כ ככסף, כך הו"ל נמי לכתוב מעיקרא דאיכא לימוד גבי פדיוה"ב דש"כ ככסף.

ולא דמי למה דכתבו התוס' בהמשך דבריהם גבי הקדש, דאף שם למסקנת דבריהם ילפינן לה מכלל ופרט וכלל. דהתם, לא מפורש בגמרא כל עיקר שום לימוד, ורק התוס' מסברא מפקי לה דאיכא איזה לימוד. וכמדויק מלשונם "מיהו אפשר", אך הכא הוא גמרא מפורשת ומה קושיא ותמיהה יש לתמוה בזה?

וגם קשה, דאף בתירוצם לא כתבו בלשון תירוץ גמור ופשיטותא, אלא רק כתבו "ומיהו", שהוא לשון הרגיל כשיש איזה דוחק או קושיא על התי', ומ"מ מחמת דוחקא דמילתא מתרצינן הכי. ומה דוחק יש לתרץ, והדברים ברורים ונהירים בגמ' וצ"ע.

עוד יש לתמוה בדברי התוס', שמקשי ממימרא דרב כהנא דשקל סודרא, כדלעיל. ולכא⁸, טפי הו"ל להקשות ממשנה, וז"ל המשנה (בכורות פ"ח מ"ח) "חמש סלעים של בן . . נפדים בכסף ובשווה כסף"!

ב. ומכח הני קושיות, וכדי לא לשוות, ח"ו, תוס' דידן כטועים בדבר משנה, נראה לבאר דקושיית התוס' גבי פדיון הבן בשווה כסף, אינה כפשטא דמילתא, מנ"ל דש"כ הוי ככסף לדין זה, דלזה (כאמור לעיל) מצינו לימוד מפורש ומשנה מפורשת.

אלא קושייתם היתה בעומק יותר, ודווקא מהאי מימרא דרב כהנא, וכדלקמן:

מוכח ממימרת רב כהנא, שאותו סודר לא הוי שווי לכו"ע ה' סלעים אלא רק לדידהו, וכדאמר התם "לדידי שוי לי ה' סלעים" מפני שהיה אדם חשוב ונצרך לסודר⁹.

(8) באמת, איכא לתרוצי דשפיר נקט האי מימרא דר"כ, משום דהוי מעשה רב ומעשה רב עדיף. אולם, זהו עדיין מ"מ קצת דוחק, שהרי אעפ"כ איזה פקפוק וחולשה יש בלשון המשנה בדכורות שצריך מעשה רב לחזקו.

היינו, שאת תשלום הה' סלעים ע"י הסודר לא היה רק מצד שהוא חפץ בעל ערך (ובזה דומה לכסף, שאף הוא חפץ בעל ערך), אלא מחמת ש"לדידי שויא לי ה' סלעים", היינו מחמת שויותו לר"כ עצמו ולא מחמת מהות החפץ.

(ובסגנון אחר: לכל חפץ בעולם יש שויות ממונית שהיא שווה לכו"ע, והוא ערכו האמיתי של החפץ. ואעפ"כ, הרי בוודאי בכל רגע ישנו איזה אדם שיהיה מוכן לשלם עבור אותו החפץ יותר, מפני איזו סיבה שתהיה. אך, אין לומר שמפני אותו אדם, ישתנה שויותו של החפץ כלפי כו"ע. אך הנה, בכהא דר"כ מצינו שאף שר"כ היה שווי החפץ שונה מכו"ע, אעפ"כ לא חש לכך ואמר דמכיון דלדידיה הוי שווה ה' סלעים אפשר לפדות בזה את הכן).

וע"ז הקשו התוס', דהא ניחא לן מנ"ל דשו"כ ככסף לגבי ע"ע, דמצינו לימוד ע"כ בתלמוד מפורש. אך, מהא חזינן, דלא פשיטא ליה להגמרא דשו"כ ככסף מדבעינן לימוד גבי ע"ע, ולגבי קידושין לא אשכחן שום לימוד.

ויתירה מזה, מקשים התוס', האיך נטל ר"כ לפדיוה"ב סודר ששווי כלפי כו"ע אינו ה' סלעים ופדה בו את הכן. והרי, מה שילפי בגמ' (וזהו פי' דברי המשנה בבכורות), הוא שאפשר לפדות בדבר שמטלטל וגופו ממון. היינו, דרק מה שהוא בגופו של החפץ ומעצמו הווי ממון לענין פדיוה"ב, ומכיון שאותו סודר לא היה שווה ה' סלעים כי אם פחות, האיך פדה בו את הכן, ואין בו ה' סלעים, אלא רק מצידו של ר"כ הוי שוה ה' סלעים.

ואילולא שהביאו התוס' לפנ"ז הוכחה דבעינן בכל דין לימוד מיוחד ע"כ ששו"כ ככסף, לא הוי קשה מידי, דשפיר יכלנו לתרץ דאע"פ שאינו גופו ממון, מ"מ, הוי שו"כ. אך לאחר שהוכיחו התוס' מע"ע שבעינן לימוד מיוחד בכל דין ודין, שוב א"א לתרץ הכי.

(9) ובאמת יש לבאר קצת עניין זה ד"לדידי שוויא לי", וכי יעלה על דעתך דעל מאן דבעי יבוא ויאמר "לדידי שוויא לי", ובוה ישתנה שויותו לשווי אחר? אלא באמת איירי, כשיש בזה נתינת טעם והסברה שכלית. וכגון דחזינן שכתבה הגמ' טעמא דמילתיה בגויה, ומילתא בטעמא שר"כ היה אדם חשוב ולכן יכל לומר לדידי שוויא לי, אך בלא טעם זה אין יכול לומר כן בסתם. וזה טעם נכון למאד.

וזהו שאלה נוספת ושונה מהא דהקשו התוס' לעיל מיניה גבי ע"ע, ולא קרב זה אל זה, דהכא קושייתם היא דהוי השווי הנוסף של הסודר לר"כ, כעין שווי שטר שאין שוויו מחמת גופו וא"א לפדות בו. ושפיר הקשו ממימרת ר"כ דייקא, ולא מן המשנה או מן הגמרא.

וע"ז תי' התוס' "ומיהו דרשינן כלל ופרט וכלל בפ"ק דשבועות", היינו, דבכלל ופרט וכלל, ישנם הפרטים הנלמדים מן הפרט, שהם כעין לו, אך נלמד ג"כ לימוד כללי הימנו, שאף שלא נכתב במפורש מ"מ זהו נקודת הדמיון והמכנה המשותף לכל הפרטים. והיינו דמהכלל ופרט וכלל ילפינן ב' דברים: א', דבר המטלטל וגופו ממון. ב', שוה כסף ככסף¹⁰. וזהו חידוש התוס', שהיה אפשר ללמוד הגמרא שהא דאמרינן שאפשר לפדות בדבר המטלטל וגופו ממון, אינו מחמת השוויות שבו אלא מחמת גופו, וע"ז מחדשים התוס' דלא כן הוא, אלא באמת פודים מחמת השוויות הממוניות שבו.

ומדויק לשון התוס' שכתב "ומיהו", דזהו ביאור מחודש לומר כן בדברי הגמ', שאין ללמוד מן הפרטים רק דבר המטלטל וגופו ממון אלא אף שוויות ממוניות.

ואי תקשי לך, מאי שנא האי שוויות דמועיל בפדיוה"ב, משוויות שטר דלא פודים בו, יש לתרץ הכי דשאני שוויות שטר משוויות סודר וכדו'. בעוד שוויות שטר אין לה ולגוף השטר ולא כלום (וכהא דמצינו שהמזיק שטר חבירו פטור מדין גרמא בנזיקין פטור), הרי שוויות הסודר נובעת ויוצאת מגוף החפץ עצמו¹¹.

ומ"מ לא דמי לגמרי לילפותא הפשוטה מהכלל פרט וכלל, דהתם הרי השוויות מוכרחת מצד הכלי, שלכו"ע שווה הכלי את שוויו. משא"כ הכא, גבי רב כהנא, לא הוי הכלי שוה כן מצ"ע, כי אם רק מצד רב כהנא.

(10) ובהא יומתק מה שחילקה המשנה את דין זה לב' משניות, במשנה ז' איתא "פודין בכסף ובשוה כסף", ובמשנה שלאח"ז איתא "אין פודין בקרקעות עבדים ושטרות". דע"פ דברינו עולה הפלא ופלא, דזהו אכן ב' ענינים, חדא שצריך להיות דבר המטלטל וגופו ממון והב', דאסור שיהיה שוויו לא מחמת גופו אלא מחמת דבר אחר.

(11) וראה גליוני הש"ס להר"י ענגיל, לקמן ה, א.

ובסגנון המקובל: הלימוד הפשוט מהכלל פרט וכלל, מלמד שאפשר לפדות בשו"כ רק בשווי שמצד החפצא. אך ע"פ דברי התוס', אפשר לפדות נמי בשווי שמצד הגברא, ודו"ק.



מח' הראשונים בגדר כיבודי סעודה

הת' יהודה פאלטער

תות"ל המרכזית - 770

א. איתא בברכות (מו, ב) "אמר ליה ריש גלותא לרב ששת אע"ג דרבנן קשישי¹² אתון, פרסאי בצרכי סעודה בקיאי מינייכו: בזמן שהן שתי מטות גדול מסב בראש כו' אמר רב ששת אנא מתניתא ידענא, דתניא: כיצד סדר הסבה? בזמן שהן שתי מטות גדול מסב בראש כו'".

ובהמשך הדברים (שם) "ת"ר, אין מכבדין (לומר היה אתה קודם. רש"י) לא בדרכים (הולכי דרכים, לומר לגדול הימנו לך לפני. רש"י) ולא בגשרים ולא בידים מזוהמות (בנטילת מים אחרונים. רש"י). רבין ואביי הוו קא אזלי באורחא, קדמיה חמרא דרבין לדאביי ולא אמר ליה ניזיל מר. אמר, מדסליק האי מרבנן ממערבא (לפי שהיה רבין רגיל לעלות מבבל לא"י ולומר הוא דבריו משמו של ר' יוחנן. רש"י) גס ליה דעתיה. כי מטא לפתחא דבי כנישתא אמר ליה ניעל מר. אמר ליה ועד השתא לאו מר אנא? אמר ליה, הכי אמר רבי יוחנן אין מכבדין אלא בפתח שיש בה מזוזה. כו' אלא אימא בפתח הראוי למזוזה. אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: אין המסובין רשאין לאכול כלום עד שיטעום הבוצע". עכ"ל הגמרא ורש"י.

וכתבו התוס' (ד"ה אין מכבדין) "וא"ת, והא אמרינן בשבת ב' במה בהמה (נא, ב) לוי ורב הונא בר חייא הוו קא אזלי באורחא, קדמה חמרא דרב הונא לחמרא דלוי, בעא רב הונא לאפוקי מדעתיה דלוי כו' אלמא מכבדים מדרכים? וי"ל, כשיצאו לדרך כאחד מכבדין בדרכים, אבל אם אם כל אחד ילך לדרכו ופגעו זה בזה ואירע להם דרך למקום אחד אין מכבדין".

(12) רש"י מוחק תיבה זו, וראה לקמן.

ועוד כתבו¹³ "ותימא מההוא סבא דערבי פסחים¹⁴ דגחין ושתי, אלמא דשתי קודם המברך? שמא יש חלוק בין אכילה לשתייה. אי נמי יש לומר דלא שתה אלא להראות לו מעשה שלא היה צריך לומר יותר. ובירושלמי יש¹⁵ כשיש לכל אחד ככרו או כוסו בידו יכולים לשתות אפילו קודם המברך. וגבי ההוא סבא היה כוסו בידו. והכי איתא בירושלמי: אמר רבי בון¹⁶ בשם רב אין המסובין רשאים לטעום עד שיטעום המברך, ריב"ל אמר שותין אע"פ שלא שתה המברך ולא פליגי רבי בון בשם רב שזקוק לכוס אחד דריב"ל דהיה לכל אחד כוסו בידו. וכן עשה רבינו שמשון בחופה אחת שבצע החתן המוציא והיה בוצע רבינו שמשון הפת שהיה לפניו ואוכל. והשר מקוצי היה אומר אם בצע המברך ונתן לכל אחד חלקו אין צריך להמתין כל אחד עד שיטעום המברך, והא דאמרינן הכא אין המסובין רשאים לטעום כו', היינו להקדים ולבצוע מן הפת שבצע המברך, אבל אחר שנתן לכל אחד חלקו אין קפידא. וכן צריך לומר בסמוך הבוצע הוא פושט ידיו תחלה לטבול פתו ואם בא לחלוק כבוד לרבו רשאי. ואמאי והא אין המסובין רשאים לטעום וכו'. ואין לומר דמן הטבול לחודיה קאמר אך המברך אוכל קודם דא"כ מה כבוד היה זה. אבל לפי מה שפירשתי ניחא. ויש מפרש פושט ידיו תחלה בקערה להתחיל באכילה. ומכאן משמע שאין צריך למזוג מכוס ברכה לשאר כוסות היכא שיש בפני האורחים כוסות שאינן פגומות, אבל אם אותן כוסות פגומות יש קפידא".

ב. והנה, כמה דברים צריכים ביאור בדברי המפרשים דלעיל:

(א) מדוע לא ניחא ליה לרש"י לגרוס "קשישי"¹⁷?

(13) ד"ה אין המסובין.

(14) פסחים קו, א.

(15) ברכות פ"ו ה"א.

(16) בירושלמי שלפנינו הנוסח: "רבי אבא בשם רב מסובין אסורין לטעום כלום עד שיטעום המברך רבי יהושע בן לוי אמר שותין אף על פי שלא שתה מה פליג מה דמר רב כשהיו כולם זקוקין לככר אחד מה דמר רבי יהושע בשהיה כל ואחד ואחד כוסו בידו". וראה לקמן בתו' הרא"ש שהביא מימרת הירושלמי בשם ר"א ולא ר' בון (הוא ר' אבין).

(17) תיבת 'קשישי' מופיעה בכת"י: מינכן 95, אך לא בכת"י Firenze II 1.7. ובכת"י Paris Biblothèque Nationale, Heb. 671 'אע"ג דרבנן אתון וקשישי אתון". ולהעיר, שלשון זו "רבנן קשישי", מופיעה לעיל ל, א.

ב) בד"ה "לא בדרכים" פירש רש"י "הולכי דרכים". וצ"ב, מה בא למעט, וכיצד היינו מבינים דברי הגמ' בלא דבריו אלו, ולמה לא נחא ל' לפרושי הכי?

ג) בתוס'¹⁸ הקשו מההוא סבא דפסחים, ועד"ז ברוב הראשונים. ומצינו כמה חילוקים בין דברי התוס' לשאר הראשונים.

דו"ל תוס' הרא"ש: "אין המסובין רשאים לטעום כלום עד שיטעום הבוצע. וא"ת, הא אמרינן בערבי פסחים גבי רב אשי דאיקלע למחוזא וכו' עד דחזייה לההוא סבא דהוה קא גחין ושתי אלמא שמותר לשתות קודם המברך, וי"ל דהיה מסרהב ומכין עצמו לשתות אבל לא שתה. ועוד יש לחלק בין המוציא לקידוש, דאמרינן בפרק ראווה ב"ד לא יפרוס אדם פרוסה לאורחים אלא אם כן אכל עמהם הילכך יש לו לטעום קודם, אבל קידוש יכול להוציא אע"פ שיצא כבר הלכך אין צריך תחלה לטעום. ירושלמי אמר ר' אבא בשם רב המסובין אסורין לטעום עד שיטעום המברך ריב"ל אמר שותין אע"פ שלא שתה, מה פליגי, לא מה דמר רב כשהיו כולם זקוקים לככר אחד מה דמר ריב"ל כשהיה כל אחד כוסו בידו. והשתא הואיל והיה לסבא כוסו בידו מותר היה לשתות קודם שישתה המברך. ומשמע כשאין לכל אחד כוסו שלא ישתו אע"פ שהטיל המברך מכוס של ברכה בכוס כל אחד עד שישתה המברך. ומהתם משמע שאין צריך המברך להטיל מכוסו לכוס כל אחד ובלבד שלא יהיו הכוסות שלהם פגומין, אבל אם היו פגומין צריך לשפוך מכוס של ברכה לתוך כל כוס וכוס קודם שישתה המברך, וכן בהמוציא יכול כל אחד לטעום מככר שלו אם אינם זקוקים לככר אחד, ובלבד שיהיה לכל אחד לחם משנה בשבת" עכ"ל הרא"ש בתוספותיו.

ומהחילוקים בדבריהם¹⁹:

א) התוס' דילן כתבו "אלמא דשתי קודם המברך", ואילו בתוהרא"ש הל' הוא "אלמא שמותר לשתות קודם המברך", וטעמא בעי.

(18) ד"ה "אין המסובין".

(19) גירסת התוס' שונה בב' תיבות מגירסתנו בגמרא. השמיטו "כלום", וכתבו "מברך" במקום "בוצע". משא"כ בתוס' הרא"ש שגירסתו כגירסתנו, ובפסקיו השמיט תיבת "כלום" אבל כתב "בוצע". וברבינו יונה להיפך, שגורס תיבת "כלום", אך גורס כתוס' "מברך" במקום "בוצע". ובתוס' פסחים כתב כגירסת התוס'. ובחי' רבינו יהודה החסיד גרס כרא"ש בפסקיו. וע"פם דברינו לקמן, מיושב היטב.

(ב) התוס' בתחילת דבריהם הביאו ב' תירוצים: לחלק בין אכילה לשתייה, וכהתירוצ' הב' דתוהרא"ש שחילק בין המוציא לקידוש.

וצ"ב מדוע לא הסתפק תוס' הרא"ש בחילוק התוס' והוצרך לעוד ביאור וחילוק, משא"כ התוס' שלא הוצרכו לזה (או שלא ס"ל הכי)?

(ב) בתירוצ' הב' של התוס' כתבו ששתה רק להראות מעשה, משא"כ בתירוצ' הא' של תוס' הרא"ש כתבו שבאמת לא שתה. וגם בזה צ"ב, כדלעיל, טעם החילוק בין התוס' לתוהרא"ש. ובפרט, שלכא' תירוצו של תוס' הרא"ש הוא דוחק, ודלא כפשטות דברי הגמרא בפסחים דאיתא שם "גחין ושתי".

(ג) עוד צ"ב בסדר ב' תירוצים אלו בתוס' ותוס' הרא"ש?²⁰

(ד) אח"ז הביאו ירושלמי שע"פ לא קשה מההוא סבא. וצ"ב מדוע הוצרכו התוס' למעשה רב מרבינו שמשון שכן נהג ע"פ חילוק זה, בפרט שאין זה דרך התוס' להביא ראיה כזו. משא"כ תוס' הרא"ש לא הוצרך לשום ראיה בזה.²¹

(ה) עוד צריך ביאור מדוע נצרכו לעוד חילוק של השר מקוצי ולא נסתפקו בחילוק הירושלמי, ובתוס' הרא"ש לא כתב תי' זה, ואולי לא ס"ל הכי, וצ"ב.

(ו) התוס' הרא"ש בסוף דבריו כתב, דמשמעות הירושלמי שפעמים צריכים לכוס המברך ופעמים לא. ובזה תלוי אם צריכים להמתין לו או לא. משא"כ התוס' סתמו דבריהם. שכתבו שמכאן משמע שכשארין כוסותיהם פגומים אינם צריכים לכוס המברך, אבל לא כתבו אם יכולים לשתות קודם לו בנדון זה. ואח"ז כתבו שכשכוסותיהם פגומות אז יש קפידא. ובפשטות הכוונה לשתות קודם לו. וצ"ב.

(ז) עוד יש להקשות דלכאורה הו"ל להתוס' להעמיד דברים אלו מיד אחרי הבאת הירושלמי, ולא אחרי דברי השר מקוצי. וצ"ב.

ג. ויש לומר הביאור בכל זה, ובהקדם עוד ב' חילוקים בין דברי התוס' לתוס' הרא"ש. (א) התוס' בקושייתם הקשו מההוא סבא דגחין ושתי

(20) בפסקי הרא"ש, בחי' רבינו יונה ובחי' ריה"ח תירצו ב' התירוצים דתוהרא"ש ובאותו הסדר. ובתוס' דפסחים השמיט תירוצ' הא'.

(21) וכן בכל שאר הראשונים לא הביאו שום מעשה רב.

"אלמא דשתי קודם המברך". משא"כ בתוס' הרא"ש הקשו "אלמא שמותר"²² לשתות קודם המברך". (ב) בירושלמי שלפנינו איתא "המסובין אסורין"²³ לטעום כו". וכן הביא בתוס' הרא"ש. אבל התוס' שינו וכתבו "אין המסובין רשאים לטעום עד כו".

ונראה לבאר יסוד החילוק בין דברי התוס' לתוס' הרא"ש (ושאר הראשונים שככלל נוקטים כדברי תוס' הרא"ש, עיין בדבריהם):

דלש' התוס', סוגיא דהכא קאי בדיני דרך ארץ, ולא איסור ודין. משא"כ לפי תוס' הרא"ש הוי זה איסור ודין.

ע"פ יסוד זה, נוכל לבאר בקל כל הני קושיות דלעיל:

מה שהקשינו, למה כתבו התוס' גבי ההוא סבא דפסחים "אלמא דשתי", היינו שלפועל שמה ולא נהג בדרך ארץ. משא"כ קושיית תוס' הרא"ש הוי "אלמא שמותר לשתות" דלא כסוגיין דסב"ל (לפי תוס' הרא"ש) דהוי איסור²⁴ (ועיין פמ"ג א"א קסז, לה).

ובזה מובן מה שהסתפקו התוס' בחילוק שבין אכילה לשתיה ולא הוצרכו לחלק בין קידוש להמוציא, דדוקא באכילה יש היפך הענין דדרך ארץ, משא"כ בשתיה. משא"כ תוס' הרא"ש דסב"ל שענין זה הוי דין איסור אינו מספיק כלל חילוק התוס', והוצרך לחלק בין קידוש להמוציא. וחילוק זה אינו תלוי כלל בדרך ארץ והתוס' לא היו יכולים כלל לתרץ כך, כיון שאינו קשור כלל לדרך ארץ.

ובפשטות, החילוק בין המוציא לקידוש הוא, דכיון שבברכת המוציא צריך המברך לאכול ולהנות לכן אסור לאכול קודם לו, דכן הוא הדין בברכות הנהנין דכל שלא נהנה אין מוציא אחרים, ולכן אסור לאכול לפניו,

(22) כן איתא ברא"ש. ברבינו יונה לא כתב "מותר" בפירוש אבל עיין בלשונו. ברבינו יהודה החסיד בהמשך דבריו הובא לשון "מותר" בניגוד לאיסור, ועיין בדבריו. ובתוס' פסחים אינו נזכר בדבריו ועיי"ש.

(23) וכן איתא בכל שאר הראשונים.

(24) ובוזה יש לפרש מה שהשמיט התוס' (לטעום) "כלום" לפי שענין זה הוי רק דרך ארץ ולא מסתבר לומר שאינו יכול לטעום כלום, ורק אם הוי איסור יש לומר כן. ועד"ז במה ששינה מבוצע למברך, כי ענין בציעת הפת מורה על דינים וכמו שבשלחן ערוך יש הלכות בציעת הפת. משא"כ מברך אינו נוגע לשום הלכות וצריך להמתין לו רק משום שהוא המברך ומטעם דרך ארץ.

כיון שכ"ז שלא נהנה עדיין, אינו יכול להוציא אחרים יד"ח. משא"כ בקידוש ואכילת לחם משנה בשבת, שאינו צריך לשתות ולאכול כלל, לכן אפילו בנדון שהוא שותה ואוכל, מותר לשתות קודם לו (אע"פ שזהו קצת היפך דרך ארץ).

ובתירוץ השני הסתפקו התוס' בזה ששתה רק בכדי להראות מעשה, ומשום זה נהג קצת היפך הדרך ארץ. משא"כ לפי תוס' הרא"ש דזהו איסור, להראות מעשה אינו סיבה מספקת בכדי לעבור על איסור, והוצרך לומר שבפועל לא שתה אף שזה דלא כפשוטו הגמרא בפסחים.

וגם יובן סדר התירוצים בהתוס', דבתחילה תירצו התוס' ע"פ סברא פשוטה, ואח"ז כתבו התירוץ השני שהוא קצת דחוק, כיון דגם בכדי להורות הלכה הוא היפך דרך ארץ. משא"כ תוס' הרא"ש הביאו מקודם שלא שתה, דאף שזהו דוחק בלשון הגמרא בפסחים, מ"מ לפי זה לא עבר שום איסור, משא"כ לתירוץ השני, זהו קצת דוחק שיאסרו כולם לאכול מחמת שעדיין לא אכל, והרי לא היתה ברכתו לבטלה, שהרי הוא עומד לאכול ג"כ, ולמה יאסרו מלאכול קודם שיאכל הוא.

ולאחר ב' התירוצים הראשונים שהם ע"פ סברא, הביאו דברי הירושלמי. והנה בבבלי הובא ענין זה בסוגיין שקאי אליבא דהתוס' בעניני דרך ארץ, משא"כ בירושלמי הובא דין זה בפרק ששי, בין דיני פת עיי"ש. ועוד, דכנ"ל הגירסא הנפוצה בירושלמי היא "אסורין לטעום", משא"כ בבבלי איתא "אין רשאין".

והנה, דברי הירושלמי לכאורה הוא יותר ע"פ דין ואינם מתאימים כ"כ לדרך ארץ, דמה שייכות בין זה שהם צריכים לכוסו, שאז דוקא הוא היפך דרך ארץ לטעום קודם.

ועוד, שבתירוץ הראשון של התוס' כתבו לחלק בין אכילה ושתיה על פי דרך ארץ. ובירושלמי מפורש שלא פליגי וענין זה נוהג גם בשתייה.

ולכן התוס' שסוברים שלפי הבבלי הוא זה מגדרי דרך ארץ הוצרכו לגרוס "אין רשאין", ולא כהגירסא הרגילה, וגם אחרי זה הוצרך להביא מעשה רב מרבינו שמשון שכן נהג לפועל ע"פ חילוק הירושלמי.

וכ"ז הוא מחמת שנצרך לדחוק בדברי הירושלמי שגם דבריו הם ע"פ דרך ארץ, דדוקא כשצריכים לכוסו זהו היפך דרך ארץ, דהרי הוא נותן להם והם ישתו קודם לו. משא"כ כשאין צריכים לכוסו אין זה היפך דרך ארץ.

משא"כ תוס' הרא"ש, שסב"ל שגם לפי הבבלי הוי זה דין ואיסור, נחא ליה בגירסא הנפוצה בירושלמי ולא הוצרך לשום מעשה רב.

ומ"מ, אף לאחר שהביאו מעשה רב דר"ש, מכיון שנראה ברור דסב"ל להירושלמי שענין זה הוא איסור ולא מדיני דרך ארץ, הביאו התוס' עוד חילוק מהשר מקוצי שברור שחילוקו הוא רק בענין דרך ארץ, דהיינו כשנותן להם הרי בזה נותן להם רשות לשתות, וכשהם מקדימים ובוצעים ממה שבצע הרי זה היפך הדרך ארץ לגמרי.

ותוס' הרא"ש לא הוצרך לחילוק זה, כמבואר לעיל, כיון שדברי הירושלמי מתאימים היטב לביאורו בגמרא דידן. ועוד, שחילוק השר מקוצי אינו מתאים כלל לפי הסוברים דזה הוי דין ואיסור. ולכן מיד אחרי הבאת הירושלמי, תוס' הרא"ש כתב משמעותו שכשיש להם כוסות שאינם פגומות אינם צריכים לכוסו ויכולים לשתות קודם לו ועד"ז להיפך כשכוסותיהם פגומות. וזהו ממש כהירושלמי.

אמנם התוס' שבצעם לא נחא ליה בירושלמי, לא כתבו משמעות זו, וכתבו המשמעות ע"פ הירושלמי ובעיקר ע"פ השר מקוצי. והיינו, דלפי השר מקוצי יש לחקור אם יש לכל אחד כוס שאינו פגום או לחם משנה דבנדון זה אינם צריכים לכוס ולחם המברך, אבל מ"מ יש לומר שעיקר הקפידא הוא שהוא צריך לתת להם דבזה נותן להם רשות, וא"כ בנדון זה אסורין לטעום קודם לו. או יש לומר שעיקר הקפידא הוא בזה שמקדימים ובוצעים ממה שבצע הוא, דזה הוא היפך דרך ארץ לגמרי, משא"כ כשיש להם כבר ולא צריכים לכוסו וככרו, מותרים לטעום קודם לו.

ועפ"ז כתבו התוס' שכשכוסותיהם פגומות אינם צריכים לכוסו, אבל לא כתבו אם יכולים לטעום קודם לו כיון דבנדון זה אינו ברור כ"כ לפי השר מקוצי. משא"כ כשכוסותיהם פגומות וצריכים לכוסו כתבו התוס' דאז יש קפידא - היינו להקדים וליקח מכוסו ואז אסור לטעום קודם המברך. ויש קפידא היינו אותה הלשון בדברי השר מקוצי.

והנה בכללות כל הראשונים נקטו כתוס' הרא"ש (היינו, שהביאו ב' התירוצים הראשונים של תוס' הרא"ש ובאותו סדר. וכן, שהביאו הירושלמי בלשון אסורין ולא הביאו שום מעשה רב. וכן, שלא הביאו חילוק השר מקוצי וכתבו המשמעות כתוס' הרא"ש). עיין בפסקי הרא"ש, ח' רבינו יונה, תוס' רבינו יהודה החסיד ותוס' בפסחים. והטעם לזה עיין בהמשך.

משא"כ התוס' בסוגיין שמפשטות הסוגיא משמע שדנה בעניני דרך ארץ, וכן נראה שיטת רש"י בכל הסוגיא ולכן נקטו שהוא ענין של דרך ארץ.²⁵

ד. והנה "בענין אין מכבדין בדרכים" הביא רבינו יונה ב' פירושים, וז"ל: "מ' שבדרכים שבעיר קאמר כשהולכין שנים אין להם לכבד זה את זה מפני שלא יפסיקו העוברים והשבים. וי"מ שלא נאמר אלא על ההולכין מעיר לעיר שבזה אין בו דרך ארץ שיתאחרו בכל שעה ושעה לכבד זה לזה שיעבור לפניו".

ולכאורה צ"ב מפני מה מוכרחים לומר שב' פירושים הללו הינם חלוקים זע"ז, ולמה אין לומר את שניהם יחדיו, שענין זה נוהג בין בעיר ובין כשהולכים מעיר לעיר ומב' טעמים?²⁶

אלא הביאור בפשטות, דב' פירושים אלו חולקים זע"ז, אם ענין זה הוא רק ענין של דרך ארץ או יותר מזה ודומה לאיסור. דלפי' הא' הוא דומה לאיסור דאסור להפסיק העוברים ושבים וזה מדויק בלשון רבינו יונה שלא הזכיר "דרך ארץ" בפירוש הא'. משא"כ לפי פירוש הב', הוא רק ענין של דרך ארץ כמפורש בלשונו. והיינו שאין שום איסור לכבד בזה אלא שאינו דרך ארץ.

ולפי זה מובן מ"ש רש"י "הולכי דרכים" שפשטות הפירוש בזה הוא אנשים שהולכים מעיר לעיר, שכשהולכים בתוך העיר אין אנשים כאלו נקראים הולכי דרכים. והיינו שלומד רש"י כפשטות סוגיין דהוי ענין של דרך ארץ ואין הגמרא דנה בעניני איסור.

והנה בהמשך דברי רבינו יונה הקשה קושיית התוס', וזה לשונו: "ומקשינן ע"ז מדאמרינן במסכת שבת לוי ורב הונא הוה אזלין באורחא כו', ואם איתא שאין מכבדין כשהולך ממקום למקום למה היה צריך לוי להנצל מרב הונא ומתרכינן שאע"פ שאמרו אין מכבדים בדרכים כשהולכין מעיר לעיר זהו שלא נועדו מתחלה ללכת ביחד שאינם חוששין לכבד זה לזה".

ומוכח מדבריו דקושיא זו היא דוקא אליבא דפירוש הב' שהביא. והטעם בפשטות משום שהלשון אזלין באורחא משמע שהולכין מעיר לעיר

(25) היינו שהביאו אותם בעלי תוס' שסב"ל כן. עיין הקדמת הים של שלמה לבבא קמא.

(26) וע"ד קושיית המאירי, עיין בדבריו, ולפי מה שכתבתי בפנים גם קושייתו מתורץ (לפי רש"י ותוס' כאן).

וכדומה ולא רק שהולכין בתוך העיר דאין זה נקרא אזלין באורחא. ולפי זה מובן קושיית התוס' שקאי בשיטת רש"י דסב"ל שענין זה הוי מעיר לעיר ומשום דרך ארץ.

ולפי כל זה מובן הסיפור שמביאה הגמרא בהמשך דרבין ואביי. מפשטות המעשה ומפירוש רש"י נראה שהיו הולכים בתוך העיר בבבל. ולכן הוקשה לאביי מדוע אינו מכבדו כיון דענין זה לפי הבבלי מיירי דוקא מעיר לעיר. וכשהגיעו לבית הכנסת אמר רבין שכך אמר רבי יוחנן וכמו שהדגיש רש"י שזהו מרבי יוחנן שבארץ ישראל, וכל דברי רבין הוי מרבי יוחנן. ולפי רבי יוחנן ושיטת הירושלמי הוי ענין זה דין ואיסור שנוהג בעיר. וזהו הדגשת רש"י שכל עניניו שמע מרבי יוחנן - היינו שנהג בשיטת הירושלמי. וכמו שלפי הירושלמי הענין דאין רשאין לטעום הוי איסור עד"ז ענין זה.

אמנם ברא"ש הוסיף להקשות מהמלאכים אצל אברהם כנ"ל. ועיין בתוס' שבת נא, ב דגם כן הקשה מהמלאכים, וז"ל "קדמיה חמרא דלוי משמע שמכבדין בדרכים. ובפ' אמר להם הממונה נמי אמרינן כו' וכן מצינו במלאכי השרת שבאו אצל אברהם וכו'. והקשה ר"ת, דבפ' שלשה שאכלו מסיק דאין מכבדין אלא בפתח הראוי למזווה? ותירץ רבינו תם דהתם כשאין הולכים בחבורה אחת אלא כל אחד הולך לצורך עצמו, אבל כשהולכים בחבורה אחת מכבדים בכל מקום".

וצ"ב מדוע הוצרך להקשות ממסקנת הגמ' ולא מעצם הבריייתא? אלא הדבר ברור שלומד שזהו גם המסקנא לפי הבריייתא ושענין זה נוהג דוקא בעיר וכמו שאמר רבי יוחנן. ודוקא לפי זה קשה מהמלאכים.

ולכן הוצרכו הרא"ש ותוס' שם להקשות מהמלאכים דאף שיש לומר שהלשון קאזלא באורחא הוי בתוך העיר, מ"מ פשטות הלשון אינו משמע כן כנ"ל וכדמוכח ברבינו יונה. ולכן הקשו מהמלאכים דפשטות קושיא הוי רק אליבא דפירוש הא' ברבינו יונה. והוא משום דמקום שבו היו עומדים המלאכים היה אצל ובקירוב לאהל אברהם, מקום שבדרך כלל היו עוברים ושבים. ובפשטות, מקום זה הוי כעין בתוך העיר. ובאמת המלאכים לא נסעו מעיר לעיר כלל, ולכן יכול להקשות מזה.

(ואת"ל שגם לפי פירוש הב' ברבינו יונה יש ענין עכ"פ דדרך ארץ שלא להפסיק העוברים הרי בנדון זה לא היו שום עוברים ושבים, ולא היה נוהג שום ענין של דרך ארץ בנדון זה. משא"כ אם הוי דין ואיסור יש לומר שלא פלוג ואפילו בעובדא שאין שם עוברים ושבים, מ"מ עדיין נוהג איסור ודין זה).

ועיין ברא"ש שגם לפני קושייתו הביא הענין דאין מכבדין אלא בפתח הראוי למזוזה וכרבי יוחנן, והיינו שסב"ל כן להלכה וכן הוא פירוש הבריייתא וכמ"ש בשיטת התוס' בשבת²⁷, וכמו שלמד הרא"ש בענין הטעימה שהוא ענין של דין ואיסור, עד"ז בענין זה.

ובכל הראשונים שלמדו הענין דאין רשאים לטעום שהוא ענין של איסור גם בענין זה למדו כפירוש הא' של רבינו יונה והקשו מהמלאכים. והם תוס' הרא"ש, תוס' רבינו יהודה החסיד, ותוס' בשבת (ושם הובא הקושיא ותירוץ בשם רבינו תם ועיין בהקדמת בים של שלמה לבבא קמא). ורבינו יונה שלא הקשה מהמלאכים הביא קושיא זו בפירוש בפירושו הב' דלא כעיקר פירושו דהיינו פירושו הא'²⁸.

(27) וגם ברבינו יהודה החסיד בסוף דבריו כתב שמ"ש רבינו יוחנן שאין מכבדין אלא בפתח הראוי למזוזה הוי למסקנא, וכן הוא הפירוש בבריייתא עיי"ש בדבריו.

(28) בענין אין מכבדין בגשרים רש"י לא פירש כלום. ובפשטות י"ל שהכוונה הוא עד"ז מה שפירש בדרכים ומשום דרך ארץ. ועיין ברבינו יונה שפירש "ולא בגשרים ולא בידים מזוהמות. מפני שסכנה הוא להם אם מתאחרים לעבור בגשר או אם מתאחרים מליטול ידיהם כשהם מזוהמות", ובידים מזוהמות פירש"י "בנטילת מים אחרונים". ואין לומר שכוונתו משום סכנה וכמ"ש רבינו יונה, דא"כ הו"ל לפרש. אלא בפשטות כוונתו שמשום דרך ארץ אין לכבד בנטילת מים אחרונים כיון שהידים מזוהמות ואינו דרך ארץ. משא"כ רבינו יונה שנוקט בעיקר שכל ענינים אלו הויין איסורים עד"ז בענין זה פירש משום סכנה, וידוע ד"סכנתא חמירא מאיסורא". אבל שאר הראשונים לא פירשו בגשרים וידים מזוהמות כלום (חוץ מרבינו יהודה החסיד שפירש גשרים כמו שפירש רבינו יונה). וצ"ע.

והנה בהמשך דבריו הקשה רבינו יונה: "ויש להקשות דהכא משמע שאחר האכילה שידיהם מזוהמות אין מכבדין זה לזה (ולקמן) [ולעיל] אמרינן שאם היו הרבה ב"א שנוטלים ידיהם כולם תחלה ולמשה הגדולים נותנין רשות לאחד מהם ליטול ידיו תחלה וא"כ היאך מכבדין אותו כיון שידיהם מזוהמות? ויש לתרץ דהתם משום כבוד הברכה התיירו לתת רשות לאחד מהם לאותו שנטל תחלה שיברך אבל כל היכא שאינן עושין מפני הברכה כגון בשעה שנוטלין ידיהם כל האחרים או כשנוטלין ידיהן בין תבשיל לתבשיל אין ראוי להם לכבד זה לזה. ועד"ז הקשה הרא"ש, תוס' הרא"ש ורבינו יהודה החסיד. משא"כ רש"י ותוס' לא הקשו בזה. ויש לומר שהוא תלוי אם ענין זה הוי איסור ומשום סכנה או קשה איך מכבדים אע"פ שיש בזה איסור. ותיצו שמפני כבוד הברכה התיירו (בלשון רבינו יונה) לכבד. משא"כ לפי רש"י ותוס' שהענין דאין מכבדין הוא רק משום דרך ארץ, קושיא מעיקרא ליתא, דפשוט שמשום כבוד הברכה יש לכבד (ואולי משום זה לא הוצרך הרא"ש תוס' הרא"ש ורבינו יהודה החסיד לפרש בהדיא דענין שאין מכבדין בידים מזוהמות הוא משום סכנה, כי הוא מובן מעצמו ע"פ קושיא זו).

ולפי כל זה יש לפרש ד"ה של התוס' דכתבו "אין מכבדין בדרכים וכו'" והיינו דקושיא זו קאי בעצם גם על אין מכבדין בגשרים דלפי רש"י ותוס' הוי אותה הענין דאין מכבדין בדרכים. משא"כ הרא"ש תוס' הרא"ש ורבינו יונה שכתבו בד"ה רק "אין מכבדין בדרכים" ולא כתבו וכו', והוא משום דקושיא זו לפי שיטתם קאי רק על ענין זה ואינו שייך כלל לענין הגשרים דהוא משום

ה. והנה בתחלת הסוגיא כותב המאירי: "אמר ליה ריש גלותא לרב זביד אע"ג דרבנן קשישי אתון, כלומר ויודעים בטיב מנהג, בצרכי סעודה פרסאי בקיאי מינייכו ואני נוהג כמותם". ובהמשך דבריו לומד המאירי, שגם למסקנא סב"ל לרב זביד שאינו ענין של דרך ארץ אלא של דין-והיינו דלא כרש"י שסב"ל שרב ששת קיבל דברי הריש גלותא.

וז"ל המאירי: "פירשו בה דלדין משום דגדול בוצע והנטיילה אות לבציעה וראוי שיטול תחלה להיות לאות על הבציעה אבל פרסיים שאין להם בציעה למה? ואע"פ שרב זביד לא על הפרסיים היה מקשה אלא על שהיה הוא נוהג כמותם כך פירשו אם לשבח המנהג אתה נוהג כמותם אין כאן שבח, ואם בתורת בציעה אם כן לא מסדר מנהגם אתה נוהג כן, ותיריך לו שמתורת מנהגם היה עושה, ואע"פ שלא היה הוא בוצע אלא שמניח מקומו לאחר ומשום דלאלתר יהבי תכא קמיה".

ויוצא מזה שפירוש רבנן קשישי היינו שאע"פ שגם רבנן הם בקיאים במנהגים ואולי יותר מהפרסיים, דוהו מעלה בקשישי, שאתם זקנים יותר מהם, מ"מ יש ללמוד מנהגים מהפרסיים כי הם בקיאים מינייכו.

אבל לפי פירוש רש"י לא זו הייתה כוונת ריש גלותא, אלא כוונתו דאע"פ שאתם רבנן ובקיאים בהלכות ודינים (שבזה מספיק המעלה שאתם רבנן ולא דוקא קשישי), מ"מ בברייתא זו ועיניכם אלו צריך ללמוד שהוא ענין של דרך ארץ. ולכן השמיט רש"י תיבת קשישי. ורק לאחר שאמר לו ריש גלותא דבר זה למד ר"ש שברייתא זו אכן מדיני ד"א ולא איסור והיתר.

ויש לומר יותר, שדוקא רב ששת לכתחילה למד ברייתא זו שמיידי בעניני איסור, כי ידוע דהלכה כרב ששת באיסורי (עיי' ברכות מו, א בתוס' ד"ה עד) וידוע הטעם לזה משום שהיה רגיל לפסוק בעניני איסור והיה מדקדק בהם ויורד לעומקן ומשכיל על דבר אמת (עיי' אג"ק ח"ב אגרת ר). והיינו שזה היה ענינו. וא"כ זה הטעם שבתחילה למד ברייתא זו בעניני איסור ורק אחרי שריש גלותא אמר דאע"פ שרבנן אתון ויודעים דיני איסור, מ"מ בענין זה צריך ללמוד שהוא ענין של דרך ארץ, הסכים עמו וכן למד.

סכנה. ומה שרבינו יהודה החסיד כן כתב ולא בגשרים הוא משום מ"ש בסוף דבריו שאין לפרש הענין דדרכים דומיא דגשרים ומשום סכנה עיי"ש בדבריו ודו"ק.

ו. והנה מפשטות סוגיין נראה שדנה בעניני דרך ארץ. ועוד, לפי פירוש רש"י כל סוגיא הקודמת ובפרט סיום הסוגיא הקודמת דנה באחד מפסיק לשניים שלפי פירוש רש"י הוא משום דרך ארץ ואינו חיוב כלל. כמ"ש רש"י (מו, ב ד"ה אחד מפסיק לשניים) "אם גמרו השנים סעודתן ורוצין לזמן דרך ארץ הוא שיהא האחד מפסיק כו". ובהמשך לזה באה סוגיין דמיירי גם כן בעניני דרך ארץ.

וגם לפי התוס', תחילת הסוגיא הקודמת מיירי בענין אחד מפסיק לשנים ובדף מו לא חלק על רש"י מכלל דסב"ל גם כן דאחד מפסיק לשנים הוא משום דרך ארץ, ובהמשך לזה באה סוגיין דבפשטות מיירי ג"כ בעניני דרך ארץ.

משא"כ רבינו יונה, דהוא בעל השיטה דסב"ל דאחד מפסיק לשנים הוא חיוב, ולמד בסוגיא הקודמת שמיירי באחד מפסיק לשנים כו"י בעל התוס', לכן סב"ל שגם סוגיין מיירי בדינים ואיסורים ולא רק דרך ארץ. וכן רוב הראשונים נראה שסוגיא הקודמת מיירי בדינים ולא בדרך ארץ עיין בדבריהם ואכ"מ, לכן בסוגיין למדו גם כן שמיירי בדינים ואיסורים ולא דרך ארץ.²⁹

29) וע"פ פנימיות הענינים יומתק עוד יותר. דלפי כל הנ"ל יוצא שלפי רש"י (ותוס' כאן) לפי הבבלי כל ענינים אלו וברייתות אלו הוי דרך ארץ, משא"כ לפי הירושלמי ורבי יוחנן הוי איסורים ודינים. וידוע החילוק בין הבבלי וירושלמי (עיין שערי אורה, ועוד), דהירושלמי הוא בבחינת אור והוי בדרגא נעלית יותר מהבבלי דהוי בבחינת במחשכים הושיבני, ולכן בענינים אלו דהם צרכי סעודה ועניני חול, מ"מ תובעים מהאדם שלא יעבור על איסור. משא"כ לפי הבבלי אין לתבוע איסור מהאדם בענינים אלו אלא הוי רק עניני דרך ארץ. ולאידך גיסא יש מעלה גדולה בעבודת הבבלי, דלפי הירושלמי אין מתחשבים עם הארץ וחול לבררם - אין הולכים מעיר לעיר לברר בירורים ורק מתעכבים בעיר כו' ומתעסקים רק בעניני קדושה, משא"כ לפי הבבלי שמתעסקים בעניני ארץ וחול ומ"מ בארץ גופא מקיימים עניני דרך ארץ, היינו מה שהתורה תובעת מאתנו, הולכים מעיר לעיר כו', לברר בירורים כו'.

ולפי זה יש לפרש הטעם שדוקא הריש גלותא אמר ענין זה, שבפשטות הענין דריש גלותא הוא שמבין צרכי העם בגלות ומעלת עבודת הגלות ודוקא הוא הדגיש הצורך בעבודה זו.

ולפי"ז יש לפרש מה דאמר אביי "מדסליק האי ממערבא גס ליה דעתיה", שאין הכוונה שנגע בכבוד אביי והקפיד ע"ז, אלא כוונתו מדסליק ממערבא ושמע מרבי יוחנן "גס ליה דעתיה" - שחושב בעצמו שהוא בדרגת עבודת הירושלמי. אבל אחרי שראה אביי שכן כיבדו בתוך העיר הוקשה לו עוד בזה "דעד עכשיו אינו מר כו'", ותירץ לו רבין שבפתח מותר לכבד גם לפי הירושלמי. ולהעיר מלקו"ש ח"ט ע' 73 "בשעת א איד איז מקיים מצות ווען ביי אים איז מאיר אלקות בגילוי, האבנדיק דאן א געשמאק אין זיין עבודה, איז דא במילא אריינגעמישט אויך זיין מציאות, און עס דריקט זיך ניט אויס אזוי שטארק זיין ביטול צום אויבערשטן. משא"כ ביים מקיים זיין מצות אין זמן החשך, איז דא ניט אריינגעמישט מציאות האדם און עס קומט צום איסדרוק דער ביטול פון דעם אידן", עיי"ש.



”ואף הוא פתח ודרש”

הת' שלום צירקינד
תות"ל המרכזית - 770

איתא בגמ' (חגיגה ג, א): ”ת”ר, מעשה ברבי יוחנן בן ברוקה ורבי אלעזר [בן] חסמא שהלכו להקביל פני ר' יהושע בפקיעין, אמר להם מה חידוש היה בבית המדרש היום, אמרו לו תלמידך אנו ומימך אנו שותין, אמר להם אף על פי כן אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש, שבת של מי היתה, שבת של ר' אלעזר בן עזרי' היתה, ובמה היתה הגדה היום, אמרו לו בפרשת הקהל, ומה דרש בה, ”הקהל את העם האנשים והנשים והטף”, אם אנשים באים ללמוד נשים באות לשמוע טף למה באין, כדי ליתן שכר למביאייהן, אמר להם מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני. ועוד דרש ”את ה' האמרת היום וה' האמריך היום”, אמר להם הקב”ה לישראל כו', ואף הוא פתח ודרש ”דברי חכמים כדרכונות וכמסמרות נטועים בעלי אסופות נתנו מרועה אחד”, למה נמשלו דברי תורה לדרבן לומר לך כו' בלשון הזה אמר להם אין דור יתום שר' אלעזר בן עזרי' שרוי בתוכו”. ע”כ³⁰.

והנה בפי' רש”י כ' (ד”ה ”ואף הוא”) שדברי ”אף הוא פתח ואמר”, קאי על ר' אלעזר בן עזרי'. (וכן משמע ג”כ מתוספתא סוטה שם להדיא, דכ' שם ועוד דרש, דהיינו ראב”ע). ולכאן י”ל לרש”י דהפי' של ואף הוא בד”כ קאי על אותו אדם שהזכיר מיד קודם לו ולכן צריך לבאר דהיינו ראב”ע, [דהיינו, ש”ואף הוא” הוא כמו ש”הוא גם עשה כך וכך”³¹].

מיהו במהרש”א שם כתב דקאי על ר' יהושע, וחילי' ממ”ש ”ואף הוא פתח” דאם קאי על ראב”ע למה מקדים ואף הוא פתח וכו' (והיינו שהוא

(30) ומארוז”ל זה הובא ג”כ במדבר רבה יד, ד. תוספתא סוטה פ”ז, ו. אדר”נ פי”ח, ב. ירושלמי חגיגה בתחילתו, סוטה פ”ג ה”ד. מכילתא פ’ בא פט”ז. וראה ג”כ מסכת סופרים פי”ח, ו.

(31) עי' בספר בית אהרן על כללי הש”ס (מר' אהרן מגיד, נ.י. תשל”ה) חלק עשירי ערך אף פלוני עשה כך וכך (ע' תרנ”ח) שהביא מכ”מ עד”ז, וכמו”כ בספר זאת מנותי בחידושי עמ”ס מגילה דף ד' ע”א תוד”ה שאף הן.

מפרש "ואף הוא", כמו "גם הוא", שמרבה אדם נוסף ולא פעולה נוספת של אותו אדם) עיי"ש.

ובכדי ליישב דברי רש"י מקושיית המהרש"א, מפני מה כתבה הגמ' "ואף הוא פתח ודרש", דלכא' הול"ל "ועוד דרש" כמו שכ' לפנ"ז (וכן הוא בתוספתא סוטה כנ"ל), ובפרט דממ"ש "פתח ודרש" משמע שהוא פתיחה חדשה, ובשלמא אי קאי על ר' יהושע ניחא, אבל הרי לרש"י הוא המשך לדברי ראב"ע שמקודם, י"ל עפמ"ש בס' דברים אחדים להחיד"א (דרוש כ"ג - שבת תשובה) וז"ל: "לזה אמר אף הוא פתח ודרש, גלה סודו שפתיחת דרושו הי' בפ' זה דברי חכמים וכו' ואח"כ מזה בא לפ' הקהל. כמו שהיו נוהגים לפתוח בפ' כתובים ומזה לבוא למכון כמו שנראה פ' במה מדליקין דף ל' במאי דשאלו לר' תנחום דמן נוי ע"ש". ע"כ.

ולכא' י"ל עפ"ז דזהו ג"כ הטעם שכ' כאן ו"אף הוא" (פתח ודרש) ולא "ועוד דרש", דמכיון דרצו לומר מה ש"פתח" ודרש, לא מתאים לומר "ועוד פתח ודרש", דלשון "ועוד" משמע שנאמר לאחר הדרשות שהביאו לפנ"ז, ולכן אמרו בל' "ואף הוא פתח", היינו שבנוסף להדרשות שאמרו בשמו לפנ"ז הנה כבר קודם לכך "פתח ודרש".

ולולי דמסתפינא, אולי אפ"ל עוד אופן בפ' דברי הגמ'. די"ל דמ"ש "ואף הוא פתח ודרש", אין הכוונה שזה היתה פתיחת דרשתו בכלל, אלא י"ל שזה הי' לאחר הדרשות של ראב"ע שלפנ"ז, וממ"ש "ואף הוא פתח ודרש" הוא, כי הדרשות שאמר ראב"ע מקודם היו דברי אגדה במעלת המעמד והיום וכיו"ב בכלל וכדלקמן, ואח"כ פתח ודרש פתיחה אחרת שאינו המשך להנושא שלפנ"ז, אלא פתיחה לדבר חדש.

ובהקדם, דלכא' י"ל בפשטות, שמכיון שזה הי' יו"ט (כמ"ש רש"י ד"ה להקביל פניו), עיקר דרשתו היתה הלכות החג ודברי אגדה בתוכנו של החג, וכמ"ש אדמו"ר הזקן בשולחנו הטהור (סי' תכ"ט ס"ד): "משה רבנו עליו השלום תיקן להם לישראל שיהיה כל חכם העיר דורש לבני עירו בכל רגל בענינו של יום נס הנעשה בו ביום כגון בפסח ביציאת מצרים ובעצרת במתן תורה ובחג בהיקף ענני כבוד, וגם כן ידרוש לעם בכל רגל הלכות הצריכות לבו ביום שיודיע להם האסור והמותר בו ביום הלכות פסח בפסח והלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג". ע"כ.

וא"כ צ"ב בזה שדרש במצות הקהל, דלכאו' מה שייכותו לענינו של יום. ואף את"ל דזה הי' בג הסוכות וממילא אז הוא זמן קיום מצות הקהל במוצאי שנה השביעית, אבל עדיין צ"ב שהרי (עיקר) החיוב הוא לדרוש על הנס הנעשה בו ביום, ובחג הסוכות הוא בהיקף ענני הכבוד ולא (רק) במצות הקהל (וכנ"ל בשו"ע אדמוה"ז). ועוד, דמה שייכות הדרש השני של אמר להם הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת כו' לענינו של יום.

ולכן מסתבר לומר בפשטות, דדרשות אלו (במצות הקהל, ואמר להם הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת כו') לא היו עיקר גוף הדרשה שלו באותו יום, אלא שהיו פתיחה כללית של דברי אגדה במעלת המעמד ובמעלת היום וכיו"ב³². ושייכות הדרשות האלו י"ל שכאשר נאספו העם לשמוע הדרשה, ומסתמא ביניהם היו גם נשים (ראה מס' שבת דף ל, ב רש"י ד"ה מוטב: לפי שהו באים לשמוע הדרשה נשים ועמי הארץ) ומכיון שהיו שם נשים מסתמא הביאו הטף, שזוהו מעין מצות הקהל, לכן דרש במעלת הבאת הטף שבמצות הקהל. ובנוסף לזה הנה מצות הקהל הי' המעמד המיוחד להשמיע העם דברי ה' והיו דוגמא למעמד הר סיני (ראה

32) ואוי"ל שהיו כמעין פתיחה למשוך לב העם שהיו באים לשמוע הדרשה בשבת ויו"ט, כדמצינו כיו"ב בכ"מ, ולדוגמא זה שאנו אומרים משנת כל ישראל יש להם חלק וכו' לפני פרקי אבות, מביא הטעם לזה במחזור ויטרי שהוא כדי להמשיך לב עמי הארץ שלא יתייאשו מן הגאולה ומן התשובה כו'. וראה שבת ל, ב רש"י ד"ה מוטב: "לאו מהכא יליף. . . אלא להטעימן הדבר באגדה המושכת את הלב, לפי שהיו באים לשמוע הדרשה נשים ועמי הארץ והיו צריכין הדרשנין למשוך את לבבם". וראה ג"כ שו"ע אדמוה"ז סי' רצ ס"ג בסופו "ולדרוש בדברי אגדה להכניס יראת שמים בלבבם", ובהל' תלמוד תורה שלו פ"ד ה"ד.

ואע"פ דלכאו' י"ל דכשהחכם הי' דורש לתלמידיו לא הי' אומר דברי אגדה כלליים המהווים כמעין פתיחה למעלת היום וכו', מיהו כאן הרי הי' שבת וכמ"ש בגמ' שבת של מי היתה וכמו שמשמע להדיא בתוס' ד"ה ומי, והי' יו"ט וכמ"ש רש"י בד"ה להקביל פניו (ולכאו' י"ל שהי' יו"ט שחל בשבת, אבל אפ"ל דפי' שבת של מי היינו שבוע של מי דכל ימות אותו השבוע שחל בו יום טוב הי' שייך לראב"ע, מיהו שלא לאפוש במחלוקת בין רש"י ותוס' י"ל שהי' יו"ט שחל בשבת. וראה הבן יהוידע כאן דס"ל שהמעשה הי' ביו"ט אבל הדרשה הי' בשבת. ולהעיר מהגירסא בירושלמי ובמכילתא "מי שבת שם" דמשמע קצת לא שהי' ביום השבת אלא שהוא התעכב ("שבת") שם, אלא דמ"מ י"ל דעולה בקנה א' עם גירסת הבבלי "שבת של מי היתה", דבפשטות י"ל שראב"ע התעכב שם מפני שהי' אז הזמן שלו), ואז באו גם שאר אנשים גם לבית המדרש ביבנה (ששם היתה דרשת ראב"ע, כמפורש במכילתא הנ"ל), שהרי בכל שבת דרשו חז"ל עה"פ ויקהל משה שאמר הקב"ה למשה שבכל שבת יקהלו קהלות וילמדו תורה וכהובא בשו"ע סי' ר"צ, וראה ג"כ הל' תלמוד תורה לאדמו"ר הוקן סוף פ"א, וביו"ט הי' תקנה שכל חכם ידרוש לבני העיר הלכות ועניני הרגל ברגל, וכמ"ש בשו"ע אדמו"ר הוקן סי' תכ"ט ד'.

ברמב"ם הל' חגיגה פ"ג ה"ו, וי"ל שבכל הקהלת קהלות ברבים ללמוד התורה נפעל מעין המעמד של הקהל, ולכן דרש בעניני מצוה זו³³. ושאלת ר' יהושע במה היתה הגדה היום, וענו לו בפרשת הקהל, י"ל כנ"ל דאין הכוונה דעיקר דרשתו באגדה ה' על ענין הקהל, אלא שזה ה' הפרשה שהביא בפתיחת דבריו לפני שניגש לעצם דרשתו כו'³⁴.

ועד"ז הדרש השני שאמר להם הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, ג"כ הוא דרש במעלת היום וכמו שמובן מדברי התוס' (כאן, ד"ה ומי), שדרשה זו היא בשבח היום שהוא יום השבת (וכמ"ש בגמ' שבת של מי היתה), וכמו שהביאו המדרש ששלשה מעידין זה על זה ישראל ושבת והקב"ה כו' עיי"ש בפרטיות. שע"פ דברי תוס' אלו מובן שדרש זה הוא הן במעלת הקב"ה והן במעלת בני"ו והן במעלת היום³⁵.

(33) ועי"ל כנ"ל שזה ה' אכן בחג הסוכות ודרש במצות הקהל, אבל לא בזה ה' עיקר דברי ההגדה שלו, ועיקר ההגדה ה' בעניני חג הסוכות עצמם בהיקף ענני הכבוד, וי"ל שדרש במצות הקהל שזמנו גרמא כעין פתיחה למעלת היום ומעלת המעמד, ועי"ל ג"כ להלן שהדרש השני מדבר במעלת היום שהוא שבת וביחד ע"ז ג"כ מהוה פתיחה בשבח הקב"ה וכו'.

(34) וראה כעין זה בס' בן יהודע להבין איש חי כאן, שהוא מפרש לשיטתו דהדרשה היתה בשבת שובה ולא ביו"ט עצמה, עיי"ש בפרטיות, ופתח הדרשה על פסוק מפרשת השבוע שהוא הפסוק של הקהל (פ' וילך, ולהעיר מגירסת המכילתא שם שדרשי זה על פסוק אתם נצבים וגו' די"ל ג"כ עפ"י דזה ה' אז פ' השבוע), כמו שהי' דרך הדרשנים (ראה סגנון זה בספרי הבן איש חי ובספרי החיד"א וכו') שהיו מתחילים הדרשה בשבת בפסוק מפרשת השבוע כפתיחה להדרשה שלהם, וקראו זה בשם נושא, ודרשו ג"כ בפסוק זה, וזהו כוונת ר' יהושע במה ששאל במה היתה הגדה היום, היינו באיזה פסוק עשה הפתיחה של הדרשה. אבל גם לשיטתו עיקר הדרשה שלו אז ה' בהלכות הרגל וכמ"ש בהדיא שם, מצד התקנה שדורשין הלכות הרגל בשבת שלפניו, וכמ"ש בשו"ע אדמוה"ז סי' תכ"ט סעיף ב' 'להמון עם היו דורשים הלכות הרגל בשבת שלפניו שבשבת זו היו מתקבצין כל העם מכל הכפרים לשמוע הלכות הרגל מפי החכם ... והלכות החג דורש בשבת שובה".

(35) ואוי"ל שדרש זה הוא למשוך לב העם, ודיבר בשבח הקב"ה ובשבח בני ישראל, וקישורם והתאחדותם זע"ז, והוי כעין משנת כל ישראל לפני פרקי אבות כנ"ל. ובפרטיות יותר י"ל, שמדבר בשבח הקב"ה, וי"ל שהוא ע"ד מה שכ' האבודרהם (בסדר ההגדה של פסח פיסקא ברוך המקום) "כאדם שרוצה לדרוש ואומר בשם ה' קל עלין ואח"כ מתחיל לדרוש", ותפס דרש שיש בו שבח בני"ו ג"כ, וע"ד מ"ש רש"י פ' וזאת הברכה עה"פ (ל"ג, ב) ויאמר ה' מסיני בא וגו', "שפתח תחלה בשבחו של מקום. . . ובשבח שפתח בו יש בו הזכרת זכות לישראל כו', כלומר כדאי הם אלו שתחול עליהם הברכה". ע"כ. [אף ששם אינו דומה לנדו"ד]. ושייכות דרש זה למעמד הדרשה בפרט, י"ל כי התאחדות בני"ו עם הקב"ה מתגלה ע"י התורה, כידוע שתלת קשרין מתקשראן דא בדא ישראל אורייתא וקוב"ה, וממילא י"ל שדרש זה הוא ג"כ במעלת לימוד התורה ומעמד הדרשה שע"ז מתגלה עוד יותר התקשרות עם הקב"ה, (וכעין דברי תוס')

ואח"כ ממשיך הגמ' ואף הוא פתח ודרש, שתיבת ואף מרבה ענין נוסף שאינו המשך ישיר למה שקדמו אלא שהוא ענין אחר, (ראה סה"ש תנש"א ח"א ע' 211 (ובמקומות שנסמנו בהע' 66 שם) בתיבת אף שהוא לשון הפסק וגם לשון ריבוי ע"ש), והיינו שעד עכשיו אמרו מה שאמר ראב"ע דברי הגדה כלליים שדיברו על מעלת היום ומעלת המעמד בכלל וכיו"ב, ועכשיו הם מביאים דברי ראב"ע שהיו פתיחה לגוף ועיקר הדרשה שלו באותו יום, שבפשוטות ה' בהלכות ועניני החג, ואמר בתור פתיחה דרש זה שהוא בנוגע למעלת ופעולת דברי חכמים וההלכה בכלל, ואומר עשה אזניך כאפרכסת וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים, שמשמע שהוא פתיחה לדברי ההלכה שהוא אומר מיד לאח"ז. והיינו שדרש זה לא ה' סתם עוד דרש אלא שזה ה' הקדמה לעצם הדרשה שלו, ולכן לא אמרו ועוד דרש, דה' משמע שהוא באותו סוג ובהמשך להדרשות שלפנ"ז, ולכן אמרו בלשון ואף הוא פתח כו', דלשון אף הוא מורה שאינו באותו סוג ובהמשך להדרשות שלפנ"ז, אלא פתיחה לעצם הדרשה עצמה³⁶.

[שוב התבוננתי די"ל דדברי אגדה נאמרו (ג"כ) בסוף הדרשה, ראה מס' סוטה דף מ"ט ע"א רש"י ד"ה אקדושה דסידרא "...וכן יהא שמיה רבה מברך שעונין אחר הגדה שהדרשן דורש ברבים, בכל שבת היו נוהגין כך ושם היו נקבצין כל העם לשמוע לפי שאינו יום של מלאכה...", וראה שו"ע אדמו"ר הזקן או"ח ס"ו ס"ד "ומנהג כל ישראל שאין מקדישין בקדיש לעולם אלא בסיום הפסוק או אגדה שהיא דרשת הפסוק אבל לא בסיום התורה שבעל פה שאינה דרשת הפסוק ולכן נוהגין לומר אחר פרקי אבות אגדת רבי חנניא בן עקשיא אומר כו' ... וא"כ גם כשלומדין משניות יש לומר איזה אגדה בסיומן כדי לומר קדיש לאחריה", שעפ"ז י"ל שב'

הנ"ל שלשה מעידין זע"ז ישראל שבת והקב"ה י"ל כע"ז בנוגע לישראל תורה והקב"ה, ובעומק יותר י"ל שהתורה מעידה על התקשרות בני"י והקב"ה וכו').

36) ועפ"ז י"ל שזה שבתוספתא סוטה הנ"ל כ' ועוד דרש וכאן בגמ' כ' ואף הוא פתח ודרש, כי בתוספתא לא נחית לפרש שדרש זה ה' פתיחה חדשה, משא"כ כאן בגמ' מפרט יותר שזה ה' הפתיחה. ומ"מ לפי פ' זה יוצא דאין הגמ' פליג על פשוטות משמעות התוספתא שדרש זה עה"פ דברי חכמים וגו' נאמר לאחר ה' דרשות שלפנ"ז. ולדברי החיד"א הנ"ל י"ל דמל' הגמ' מוכח דזה ה' הפתיחה וקודם להדרשות שנאמרו לפנ"ז, והתוספתא לא נחית לפרט שזה ה' בתחילת הדרשה.

ההגדות אודות הקהל ואתם עשיתוני חטיבה אחת נאמרו בסוף הדרשה, ומ"ש ואף הוא פתח ודרש הי' בתחילת הדרשה, וע"ד דברי החיד"א הנ"ל].

[בסגנון אחר: דמשמע שראב"ע דרש הן באגדה והן בהלכה. וכמו ששאל ר' יהושע מתחילה מה חידוש הי' בבית המדרש דהיינו חידוש בהלכה (כמובן בפשטות, וכדמוכח מהמשך הגמ' ולימרו לי' כו' עיי"ש), ואח"כ שאל במה היתה הגדה היום, דמשמע שהי' חלק הלכה וחלק אגדה³⁷. ועפ"ז אואפ"ל בפ"י הגמ', שר' יהושע שאל במה היתה הגדה היום וע"ז ענו בפ' הקהל ואמרו מה שדרש בה, ואח"כ אמרו עוד דרש שאמר בהגדה, ואח"כ אמרו לו הדרש שהיתה הפתיחה לחלק ההלכה, ולכן אמרו ואף הוא פתח ודרש, פי' דבנוסף לדברי הגדה אף הוא פתח ודרש ג"כ פתיחה לחלק ההלכתי שבדרשתו. וזה מובן ג"כ מתוכן דרש זה, שהוא מדבר במעלת ההלכה. ומכיון שזהו כעין ענין חדש אמרו "ואף הוא פתח".

ואע"פ שלכאו' י"ל שכאשר דרש לפני העם שהיו בהם נשים ועמי הארץ לא הי' אומר דברי המטמאים ודברי המטהרים וכו' אלא הלכה פסוקה וברורה השווה לכל נפש, מ"מ פתח בדרש זה "אף אתה עשה אזניך כאפרכסת וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים" לעורר אותם במעלת ההלכות בכלל, שמרועה אחד נתנו וכו'. או י"ל שלא היו באותו זמן ומקום אנשים עמי הארץ כ"כ שהיו מתבלבלים ע"י שמיעת דברי המטמאים ודברי המטהרים וכו'.

(ואואפ"ל דכאן לא מדבר בדרשה לפני המון עם, אלא שזה הי' בבית המדרש לפני התלמידים, שאז בבית המדרש עצמה הי' שקו"ט בין החברים, או שכמה מהחכמים לימדו מה שקיבלו מרבותיהם, ועדמ"ש בגמ' ברכות כח, א דמיירי ביום שמינו ראב"ע לנשיא דאיתא שם שלא היתה הלכה שהיתה תלוי' בבית המדרש שלא פירשוה ופירש"י (ד"ה

(37) וכמו שמצינו כמה פעמים שכשהתנא הי' דורש ברבים הי' חלק מדרשתו הלכה וחלק אגדה. ראה סנהדרין דף ל"ח ע"א: כי הוה דריש רבי מאיר בפירקיה הוה דריש תילתא שמעתא, תילתא אגדתא, תילתא מתלי כו'. וראה שו"ע אדמוה"ז סי' תכ"ט ס"ד שהובא לעיל. (ומ"ש בשו"ע אדמוה"ז סי' תקכ"ט דביו"ט אגדה הוא דוקא לאחר הסעודה, לכאו' י"ל דעיקר הכוונה הוא שלא יהי' הלכה אחר הסעודה, אבל לא שלא יהי' אגדה לפני הסעודה. ואכמ"ל). וע"ד הדרש י"ל עפ"י מ"ש מפרשים שבכל הדרשות של ראב"ע כאן מודגש ענין האחדות, בדרש הא' אחדות בין בני"ע עצמם, בדרש הב' אחדות הקב"ה ובנ"י, ובדרש הג' אחדות בתורה, וי"ל שחיבור אגדה והלכה מרגיש ענין האחדות בתורה.

תלוי') "מתוך שרבו התלמידים רב החידוד והפלפול", וראב"ע לא הי' יושב ודורש בפ"ע כל הזמן רק שהוא הי' המופלא שביניהם, ולכן עשה פתיחה לישיבת הביהמ"ד בדרש זה שתלמידי חכמים יושבין אסופות אסופות וכו' הללו מטמאין והללו מטהרין וכו', וכמו"כ בתחילה או בסוף דבר בדברי אגדה קצרים לפני התלמידים.

ועי' בהבן יהוידע כאן דס"ל שרק בשבת שלפני היו"ט הי' הדרשה להמון עם וביו"ט עצמה הי' הלימוד בבית המדרש בין החכמים עצמם, ויש לעיין בהדרשות שהובאו בגמרא להבחין מתי הכוונה שנאמרו להמון עם (כמו ה"פירקא", ראה לדוגמא חולין ט"ו, א) ומתי הכוונה שנאמרו רק להתלמידים וחכמים, ועצ"ע).

ואף שלא מודגש בגמ' שזהו הפתיחה לחלק ההלכה, שהרי לא מצינו בהמשך הגמ' ההלכות שאמר אז, זהו משום שהם פחדו לומר לו ההלכות כבסוגיית הגמ' כאן ולהלן, ואפי' בסופו של דבר לא אמרו ההלכות שאמר, ורק ההגדה ואגדה שהי' הפתיחה לההלכות אמרו שאין בזה כ"כ החשש שיקפיד כו' שהובא בגמ' שם להלן. ועצ"ע בכהנ"ל].



חסידות

"נמנו וגמרו תלמוד גדול"

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

בס' המאמרים תרח"ץ עמ' ז, איתא: "ונמנו וגמרו, דגדול תלמוד שמביא לידי מעשה". והעיר המהדיר (הערה 48) "קידושין מ, ב (ושם: נענו כולם ואמרו תלמוד גדול. אבל כן הוא כפנים בכ"מ – ראה לקו"ת במדבר טו, ד. מאמרי אדה"ז תקס"ז עמ' דש. אוה"ת ואתחנן ע' רלח. סה"מ תרנ"ד ריש עמ' שכז. ועוד)".

ואכן מצינו גם בכמה ספרי גדולי ישראל בדורות קודמים, שהעתיקו מהגמרא כלשון זה (היינו שכך היתה גירסתם בגמרא), ומהם (ע"פ 'פרוייקט השו"ת' גירסא 19):

(א) צרור המור פ' יתרו ד"ה אחר כך.

(ב) אלשיך שמות פרק כח ד"ה ועשית את, ודברים פ"ו ד"ה וזאת המצוה.

(ג) ספורנו, כוונות התורה ד"ה אמנם המכוון.

(ד) של"ה: תולדות אדם פתיחה אות א. עשרה מאמרות מאמר ששי אות קפה. מסכת שבועות פרק נר מצוה אות עח.

(ה) אלי' רבה סי' תמד ס"ק י³⁸.



בחזרתו פרע הקפותיו

הרב משה מרקוביץ'
תושב השכונה

בלקוטי תורה פ' עקב (יז, ג): "והענין, כתיב לך ה' הגדולה, הוא מדת חסדו שבאה מגדולתו, ונהפך הוא למטה, כדאשכחן באברהם אבינו ע"ה ואנכי עפר ואפר, דהנה עיקר החסד להשפיע מחייו ולא ממותרות שלו, שזו מדת ישמעאל, רק כמו שמצינו [רש"י לך יג, ג] שבחזרתו פרע הקפותיו, שלא לומר שחייך קודמין, מפני שמשים עצמו כשיריים".

ופירוש הדברים מבואר בד"ה אשר ברא תרפ"ט (סה"מ תרפ"ט ע' 91):

"והנה אאע"ה . . . הי' נדיב בממונו בפזור גדול במאד שהי' לזה ועושה הוצאות גדולות ובהכנסת אורחים וכמ"ש וילך למסעיו כו' ופרש"י [שם] בחזרתו פרע הקפותיו, שהי' לזה בשביל לעשות צדקה וחסד, דהנה ארז"ל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה כו' מלבד הוצאות שבת ויו"ט

(38) הערת המערכת: ראה גם תלמוד ירושלמי פסחים פ"ג ה"ז: "שכבר נמנו וגמרו בעליית בית ארום בלוד שהתלמוד קודם למעשה".

והוצאות תלמוד תורה, דדברים אלו אין להם קבע דאם הוסיף מוסיפין לו, וכמאמר לוו עלי ואני פורע, וזהו הנדיבות דאברהם אבינו ע"ה שהי' לזה בשביל לעשות צדקה".

ולפי זה מבוארת הכוונה בלקו"ת, שכיון שלוה בשביל הצדקה היינו שנתן לא רק מהמותרות שהיו לו אלא גם מחייו ממש, שלא היה לו רכוש ולוה כדי לתת צדקה.

והעירני ח"א, דלכאורה לא מצינו בקרא מפורש ענין הכנסת אורחים דאברהם לפני ירידתו למצרים. וא"כ, מניין לן לומר שהוא דלוה היה ע"מ להכניס אורחים, דפשטיה דקרא הוא דלוה עבור עצמו.

והביאור בפשטות, שכיון שאברהם היה נדיב, פשוט שכן היה מתחילת עבודתו. וק"ל.



כל המעביר על מדותיו מעבירים לו על כל פשעיו

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

שמעתי להקשות מהגה"ח הרב ר"מ וועכטר שליט"א בדברי אדה"ז באגה"ת (פ"ג) שדן אודות "מי שריבוי הצומות מזיק לו . . כמו בדורותינו אלה אסור לו להרבות בתעניות . . ומכ"ש מי שהוא בעל תורה שחוטא ונענש בכפליים כי מחמת חלישות התענית לא יוכל לעסוק בה כראוי, אלא מאי תקנתיה כדכתיב וחטאך בצדקה פרוק",

מדוע רבנו הזקן אינו מביא עוד עצה לזה את מה שכתב לקמן בפ"א:

"ומ"ש וחטאתי נגדי תמיד אין המכוון להיות תמיד עצב נבזה ח"ו דהא כתיב בתרי' תשמיעני ששון ושמחה וכו' ורוח נדיבה תסמכני וכו' . . אלא נגדי דייקא . . מרחוק. והמכוון רק לבלתי רום לבבו ולהיות שפל רוח בפני כל האדם כשיהיה לזכרון בין עיניו שחטא נגד ה'. ואדרבה לענין השמחה יועיל זכרון החטא ביתר שאת בכדי לקבל בשמחה כל המאורעות המתרגשות ובאות בין מן השמים בין ע"י הבריות בדיבור או במעשה . . וכמארו"ל הנעלבים ואינן עולבין שומעי' חרפתם ואין משיבים עושים

מאהבה ושמחי' ביסורים וכו', וכל המעביר על מדותיו מעבירים לו על כל פשעיו" - א"כ מדוע אינו מזכיר כאן גם העצה היעוצה של להיות 'נעלבים ואינן עולבין שומעי' חרפתם ואין משיבים, עושים מאהבה ושמחי' ביסורים וכו' ש"כל המעביר על מדותיו מעבירים לו על כל פשעיו"?

ונראה לתרץ דיש חילוק בין להרבות בצדקה ל'נעלבים ואינן עולבין, שומעי' חרפתם ואין משיבים', דצדקה היא בעצם אחד הדרכים של עשיית התשובה, והיא תחליף לתעניות שמחמת חלישות הדור לא מצו לצעורי נפשם כולי האי, משא"כ הך ד'נעלבים ואינן עולבין, שומעי' חרפתם ואין משיבים', אין זה מאחד הדרכים של עשיית התשובה, אלא שהוא מחיקת עוונות בדרך סגולית בלבד, והיינו דמי ש'מעביר על מדותיו שמעבירים לו על כל פשעיו', היינו באופן שממילא גם מוחלין לו על כל עונותיו.

וע"ד מ"ש בלקוטי תורה תזריע (כ, ג ואילך) "שמילה דוחה שבת, שכל מלאכת שבת שעשה חבורה ופורע ומוצץ אינן נחשבות למלאכה כלל לגבי בחינת א"ק וכו'" ע"ש.

לפיכך זה לא שייך לאגרת התשובה שתוכנה הוא מצות עשיית התשובה, וגבי 'נעלבים ואינן עולבין שומעי' חרפתם ואין משיבים' אין זה ענין של עשיית התשובה, אלא שבדרך ממילא 'מעבירים לו על כל פשעיו', משא"כ להרבות בצדקה הוה שפיר בגדר עשיית התשובה, ולכן יש שיעורים על כל חטא בכמה לפדות כל תענית, וכמ"ש אדה"ו: "ואף שיעלה לסך מסויים אין לחוש משום אל יבזבו יותר מחומש, דלא מקרי בזבוז בכה"ג מאחר שעושה לפדות נפשו מתעניות וסיגופים, ולא גרעא מרפואת הגוף ושאר צרכיו", משא"כ 'מעביר על מדותיו שמעבירים לו על כל פשעיו' אינו בגדר 'לפדות נפשו מתעניות וסיגופים', אלא שהוא בדרך ממילא סגולה למחיקת עונות, ותו לא.

ועפי"ז יומתק לשון רבנו הזקן באגרת התשובה גבי פדיית התעניות שעי' הצדקה שכתב "אלא מאי תקנתיה" (ולא 'העצה היעוצה'), משא"כ גבי 'נעלבים ואינן עולבין שומעי' חרפתם ואין משיבים' לא נאמר 'לזאת תקנתיה' - כי צדקה הוא בעצם תיקון וחילוף התעניות שהיא בגדר עשיית התשובה, משא"כ 'נעלבים ואינן עולבין שומעי' חרפתם ואין משיבים' אינו בגדר עשיית התשובה - 'תקנתיה', אלא שהוא רק בדרך סגולה שממילא 'מעבירים לו על כל פשעיו'.

ועפי"ז יבואר עוד, דגבי צדקה נאמר "וחטאתך בצדקה פרוק", ולא נאמר 'כל הנותן צדקה מעבירים לו על כל פשעיו', וזה משום שהצדקה הוא בגדר עשיית התשובה, ולא שבדרך ממילא על ידי הצדקה 'מעבירים לו על כל פשעיו' בדרך סגולה, משא"כ גבי 'נעלבים ואינן עולבין שומעי' חרפתם ואין משיבים' נאמר 'וכל המעביר על מדותיו מעבירים לו על כל פשעיו', ולא נאמר 'וחטאתך ע"י מעביר על מדותיו וכו' פרוק', כי שם אין זה בגדר עשיית התשובה אלא שהוא בדרך ממילא ענין סגולתי בלבד, ולכן אין מקום לזה באגרת התשובה, ששם נאמרו רק דברים שהוא בגדר עשיית התשובה שזהו בעצם גדרו של 'אגרת התשובה', וא"ש ולק"מ.



עולם האצילות הוא מדור לצדיקים הגדולים [גליון]

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון חי [א'כא] כתב הריד"ק שי' לחזק פירושו שהכוונה במ"ש בתניא (פל"ט) "לכן הוא מדור לצדיקים הגדולים שעבודתם היא למעלה מעלה אפי' מבחי' דחילו ורחימו כו'", היינו שזוהי עבודתם בהיותם למעלה, ומביא כמה ראיות שישנה עבודה למעלה.

אבל אעפ"כ אין אפשר לפרש כן בתניא שם, שהרי ממשיך אדה"ז אח"כ: "אלא עבודתם היתה בבחי' מרכבה ממש", שזהו גם לפי פירושו קאי על עבודתם למטה! והאמור לעיל נמשך לזה, וילמד סתום מן המפורש.



הלכה ומנהג

אמירת "רצה" לאחר שאמר "ברוך המבדיל"

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש לונדון

א. בדין סעודה הנמשכת משבת למוצאי שבת וכה"ג, האם יזכיר מעין המאורע בברכת המזון, ישנם כמה דעות בפוסקים, ואף בשו"ע אדה"ז (סי' קפח סי"ז) הביא ג' דעות. ונעתיק בזה מלשונות רבינו שם (במוסגר) בההכרעה וההוראה למעשה:

"אם . . . מוצאי שבת הוא ראש חודש, מזכיר של שבת וגם של ראש חודש - אם אכל כזית משחשיכה. ואין כאן סתירה, כיון שמזכיר של שבת תחלה ואח"כ של ראש חודש. ואע"פ שאי אפשר לומר שמקבל עליו ראש חודש עכשיו כשמזכירו אחר שהזכיר כבר שבת, שהרי מקובל ועומד היא מששקעה החמה, וגם אם היה מקבלו עכשיו לא חל עליו חיוב ההזכרה עכשיו אלא כשאכל כבר קודם שהזכיר של שבת; אין לחוש לכל זה, שאף שחל עליו ראש חודש כבר, מזכיר הוא של שבת, כמו שמזכיר מעין המאורע בכל מוצאי שבת ומוצאי ראש חודש, אפילו כמה שעות בלילה, שכבר חלף והלך לו יום שמזכיר, הואיל והתחלת הסעודה היתה בו. ואע"פ שנראה לכל העולם שהוא לילה, אין זו סתירה כל שהוא לא עשה כבר דבר הסותר לזה. וה"ה במוצאי שבת לראש חודש, כשמזכיר של שבת לא עשה עדיין דבר הסותר לזה, ואח"כ כשמזכיר של ראש חודש האמת הוא שהוא מזכיר".

ובסוף הסעיף כותב:

"ואם אמר 'המבדיל בין קודש לחול' בלבד בלא כוס . . . יש להסתפק (ולפי מ"ש כאן אין כאן ספק דלא גרע מהזכרת ראש חודש) אם דינו כהתפלל ערבית ולפיכך שב ואל תעשה עדיף שהרי יש אומרים שלעולם אינו מזכיר של שבת אחר שיצא היום".

ולהעיר על אחרון ראשון, כי סגנון המוסגר בקטע האחרון לא זכור לי כמותו בשוע"ר, והוא כעין הגהה על הגליון. כי תחלה מעתיק רבינו ספיקת המגן אברהם סו"ס רסג, באם אמירת "ברוך המבדיל" נחשבת כסתירה לאמירת 'רצה' או לא. ושוב מעיר רבינו שלפי מה שחידש במוסגר לעיל "אין כאן ספק, דלא גרע מהזכרת ראש חודש". [ומקום המוסגר צ"ל אחרי הציטוט מהמגן אברהם].

ב. אך לכאורה אין הדמיון מובן. כי לעיל הכריע רבינו להגיד 'רצה' במוצאי שבת – מחמת ההמשך לתחלת הסעודה, ולומר לאחריו 'יעלה ויבוא' – מחמת שעכשיו הוא ראש חודש. דמשמע, שאי-הסתירה כאן הוא מחמת הסדר, כי תחלה אומר 'רצה' – השייך לשבת, היום שחלף ועבר, ורק אח"כ אומר 'יעלה ויבוא' – השייך לראש חודש, ההווה.

ולפי הבנה זו, הרי במקרה הפוך, סעודת יו"ט שחל בערב שבת שנמשכה עד הלילה, שלפי סדר הזמנים היה לנו להזכיר תחילה את היו"ט ואח"כ את השבת, הרי אם יזכיר של שבת תחלה יהווה סתירה להזכרת היו"ט שחלף.

אך לפי הבנה זו תקשי, איך משווה רבינו דין אמירת "ברוך המבדיל" לדבריו לעיל אודות הזכרת ראש חודש? הרי הזכרת ראש חודש באה אחרי 'רצה', ובעת אמירת 'רצה' לא נוצרה עדיין סתירה, משא"כ כאשר אמר כבר "ברוך המבדיל" איך יאמר אח"כ 'רצה' או 'יעלה ויבוא'?¹

אגב: במקרה הנזכר, סעודת יו"ט שנמשכה לתוך ליל שבת, כבר ציטט המו"ל (אות קנד) מספר השיחות תש"ד, שצריך גם אז לומר תחלה 'רצה' [של עכשיו] ואח"כ 'יעלה ויבוא' [של היום שחלף].

וכד נעיין בט"ז (שם סק"ז), נראה שהשווה נדון ידידה – ר"ח שחל במוצ"ש – לסדר יקנה"ז, ובלשונו:

1) הערת המערכת: לכאורה יש לבאר כוונת רבינו הזקן, שרוצה לומר שאמירת "ברוך המבדיל" היא כמו "יעלה ויבוא", וממילא הוי מעשה הסותר, ואינו אומר רצה. ועפ"ז מובן יותר דברי אדה"ז, דכתב בהמשך "ושב ואל תעשה עדיף". דכמו שהספק בהמשך הוא שלא להגיד, כמו"כ האין ספק' הוא ג"כ לא להגיד. ודו"ק.

"מידי דהוי איקנה"ז, שאומר תחלה קידוש השייך ליו"ט ואחר כך הבדלה השייכת אחר השבת קודם שחל יו"ט, דסוף סוף יש עליו אז ב' קדושות, הכי נמי בברכת המזון שמזכיר של שבת שעבר ושל יו"ט הבא עכשיו".

והרי בסדר יקנה"ז מזכיר תחלה של עכשיו [קידוש היום], ואח"כ מתייחס להחולף [הבדלה]. וא"כ אין הפתרון תלוי בסדר הדברים דוקא, כי אם שגם המציאות של "ב' קדושות" ביחד הוא אפשרי.

היוצא מכל זה שישנם דברים המהווים סתירה ויש שאינם כן: תפלת ערבית, וכן הבדלה, מהווים סתירה, שלאחרי שאמרם כבר אי אפשר לו להזכיר קדושת היום החולף. הזכרת מעין המאורע של עכשיו אינה מהווה סתירה להזכרת היום החולף, דהוי ב' קדושות עליו. ולענין "ברוך המבדיל" נסתפק המג"א אם נחשב כסתירה אל ההמשך של השבת החולף. ועל זה מעיר רבינו דאמירת "ברוך המבדיל" אינה סותרת לאמירת 'רצה' במוצאי שבת, כמו שהזכרת ראש חודש בברכת המזון אינה סותרת להזכרה של שבת שאמר זה עתה. [אכן מודינא שקשה להעמיס גישה זו בלשון שוע"ר].

ומובנת איפוא ההוראה הנ"ל מסה"ש תש"ד, שגם ביו"ט הנמשך לתוך השבת יאמר 'רצה' ואח"כ 'יעלה ויבוא', כי אין הפתרון מחמת הסדר, כי אם מחמת המזיגה של שתי הקדושות ביחד.

ג. אכן הדבר צריך ביאור, מה ראה ונסתפק המגן אברהם האם אמירת "ברוך המבדיל" מבטל ממנו האפשרות לומר אחריו 'רצה' בברכת המזון, הרי כשאומר "ברוך המבדיל בין קודש לחול" מצהיר הוא בזה שהוא מתנתק מקדושת השבת? ויתירה מזו תיקשי לאדה"ז שלפי דבריו נפתר ספק זה, ואפילו כבר אמר "ברוך המבדיל" אומר הוא אח"כ 'רצה' בברכת המזון. ומאי שנא "ברוך המבדיל" מהבדלה גרידא?

ונראה לענ"ד לבאר בב' אופנים:

א) תפלת ערבית, וכן ההבדלה על הכוס – הרי הן אמירות חשובות, ולכן סותרת את האפשרות לחזור ולהזכיר קדושת היום החולף. משא"כ, הזכרה גרידא בלא ברכה חלשה היא, ולכן נסתפק המגן אברהם בזה,

והרחיק לכת רבינו הזקן לנקוט בבירור ש"ברוך המבדיל" אינה מהווה סתירה.

(ב) מכיון שגם לאחר אמירת "ברוך המבדיל" עדיין עליו איזה הגבלות מחמת קדושת השבת², לכן אף לא ניתקה ממנו האפשרות של הזכרת השבת ברכת המזון גם לאחר אמירתה³.

ברם לאופן הא' תקשי, הרי לעיל נקטנו שאמירת 'רצה' של עכשיו [ביו"ט שחל בערב שבת] אינה מהווה סתירה לאמירת 'עלה ויבוא' של היום החולף, כי יש עליו שתי קדושות. אך מכיון ש'רצה' נאמר כחלק מברכת המזון, תו לא נראה להחשיבה כ'הזכרה בעלמא', אלא כאמירה חשובה. וא"כ הול"ל דסותר להזכרת המאורע של היום החולף?

ולכן מחוורתא כאופן הב', שה'חולשא' של "ברוך המבדיל" היא בגלל שנשתייר עליו עדיין קצת המשך של השבת.

ד. ולפי מסקנא זו יש לדון לענין המקבל תוספת שבת בדבור, אם יכול להתפלל מנחה אח"כ. שהמקבל שבת בהדלקת נרות, דעת הראשונים⁴ ברורה שאינו יכול להתפלל אח"כ מנחה של חול. ואילו המדליק נרות בברכה, אבל מתנה שאינו מקבל את השבת כעת, אין כאן כל סתירה ורשאי להתפלל מנחה אח"כ. אכן לפי דברינו יש לומר שאפילו אם יבטא בשפתיו לקבל עליו תוספת שבת בדיבור, לא אלימא קבלה זו מאמירת "ברוך המבדיל" במוצ"ש, דמכיון שבקבלה זו לא נאסר באיסורי שבות⁵ לא ניתק לגמרי מיום ערב שבת.



(2) ראה שוע"ר סי' רצט סט"ו וט"ז.

(3) הערת המערכת: אבל בל' אדה"ז משמע שהוא מחמת שלא קידש על הכוס עדיין, ולדבריו, הו"ל לאדה"ז להזכיר מה שאסור עדיין במלאכה.

(4) הגהות מיימוניות סוף פ"ה מהל' שבת; מרדכי שבת פ"ב סי' רצו; שו"ע או"ח סי' רסג סט"ו; שוע"ר שם ס"ז וסכ"ג.

(5) ראה שוע"ר סי' רסא ס"ג ובקו"א סק"ג.

אפיית חלות לכבוד שבת ויו"ט

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס תורה ופירושה – אשל אברהם

בשוע"ר סי' רמב סי"ב כתב: "נוהגין ללוש כדי שיעור חלה כל אחד בביתו לעשות מהם לחמים לבצוע עליהם בשבת, ולא ליקח לחם מן השוק כמו בשאר ימים, ודבר זה מכבוד שבת ויו"ט, ואין לשנות המנהג". ובסי"ג ממשיך וכותב: "(ובמקומות שאוכלים פת של נכרים כל ימות החול – טוב ליהזר שלא לאכול בשבת ויו"ט כי אם מלחמים הכשרים שנילושו בבית, שזהו כבוד שבת ויו"ט)".

רבים מתקשים בהבנת דברי אדה"ז אלו, ובעיקר: מה מוסיף בסי"ג על סי"ב? [וכבר כתבו על כך בספר חקרי הלכות ח"ג ע' טו, ב, ובהעו"ב חו' תשמ"ו הערה 96, אך לענ"ד עדיין לא העלו ארוכה].

גם יש להבין: בסי"ב כותב אדה"ז בתחילה: "נוהגין ללוש .. לחמים לבצוע עליהם בשבת", ומסיים: "ודבר זה מכבוד שבת ויו"ט", מדוע הוסיף יו"ט רק בסוף ולא הזכירו מתחילה, כמו שעשה כן בסי"ג?

והביאור בזה: בסי"ב מדבר אדה"ז בדין אפיית חלות ללחם משנה, וכלשונו: "לבצוע עליהם", ואילו בסי"ג הוא מדבר בדין אכילת לחם בשבת ויו"ט, וכדלקמן.

ובפרטיות יותר, מצד כבוד שבת ויו"ט: (א) יש לאפות חלות בבית בערב שבת ויו"ט לכבוד שבת ויו"ט, כדי שיבצעו עליהם לחם משנה (ומקורו ברמ"א ס"א). (ב) "אין ליקח לחם מן השוק כמו בשאר ימים". מדיוק לשון אדה"ז משמע שאפילו לחם כשר אין ליקח מן השוק, שכן מצד כבוד שבת ויו"ט יש לבצוע על חלות שנאפו לכבוד שבת ויו"ט דוקא, ולא על לחם שנאפה סתם בשוק, אפילו הוא לחם כשר (נראה שאדה"ז למד כן ממשמעות לשון הדכי משה בסי' תרג, ע"ש). (ג) כשלשין חלה בבית בערב שבת, המנהג ללוש "כדי שיעור חלה", והטעם לכך כדי שהאשה תתקן חטאה שגרמה מיתה לאדם הראשון שהיה "חלתו של עולם", וכיון שדבר זה היה בערב שבת, לכן יש לה לתקן דבר זה דוקא

בהפרשת חלה בערב שבת⁶ (ראה מ"א סוסק"ד ובמחצה"ש שם), משא"כ בערב יו"ט אין ענין להפריש חלה⁷. וזהו הטעם שבתחילת סי"ב כשמדבר על "ללוש כדי שיעור חלה" כותב אדה"ז "בשבת" דוקא, ורק בהמשך שכותב "ולא ליקח לחם מן השוק", מזכיר גם יו"ט. כי ענין הפרשת חלה היא רק בערב שבת, ואילו שלא ליקח לחם מן השוק זה שייך גם בערב יו"ט.

נמצא שיש שני טעמים ללישת חלות בבית בערב שבת: א) בשביל לבצוע לחם משנה על חלות שנאפו לכבוד שבת, ולא על לחם שנקנה בשוק, ומטעם זה כן הוא הדין גם בערב יו"ט, ב) כדי להפריש חלה בבית בערב שבת, לתקן את חטא מיתת אדם הראשון ע"י חוה, ודבר זה אינו נוגע לערב יו"ט.

ואם תרצו הרי חילוק זה מפורש בדברי רבנו בסי' תקסט ס"ב: "מצוה ללוש פת בביתו בערב יום טוב לכבוד יום טוב כמו בערב שבת לכבוד שבת". הרי שאדה"ז בהל' יו"ט מעתיק רק ש"מצוה ללוש פת בביתו" ואינו כותב "כדי שיעור חלה", משום שפרט זה אינו נוגע לערב יו"ט.

והנה כיום שברוב הבתים לא נוהגים לאפות חלות בערב שבת וערב יו"ט אלא קונים חלות מוכנות בחנות, יש לומר: אמנם מצד דין של בציעת לחם משנה על חלות שנאפו לכבוד שבת ויו"ט יש כאן, שהרי הם נאפו במיוחד לכבוד שבת ויו"ט, וכפי שצורתם מוכיחה עליהם. אך מאידך חסר

(6) ולפי זה האשה היא שצריכה להקפיד להפריש החלה, וכמו שמצינו עד"ז בסי' רסג ס"ה גבי הדלקת הנר, שדוקא האשה צריכה להדליק את נרות שבת, כי היא כבתה נרו של עולם. ולפי זה צ"ע מה שאדה"ז אינו מדגיש כאן שדוקא האשה צריכה להפריש החלה. ויש לומר: א) זה מובן בפשטות, כיון שצרכי הבית באפיה ובישול נעשים ע"י האשה, כמוכא בשוע"ר סי' רסג שם, הרי מובן שגם הפרשת החלה נעשית על ידה. ב) בנוסף לכך, הרי הדין של הפרשת חלה ע"י האשה אינו דוקא בערב שבת, אלא כל מצות הפרשת חלה בכלל נעשית ע"י האשה, כמוכא בירושלמי שבת פ"ב ה"ו: "כיון שהאשה מקשקשת עיסתה במים היא מגבהת חלתה. וגרמה לו חוה מיתה, לפיכך מסרו מצות חלה לאשה". ואם כן אין ענין להדגיש פרט זה בהפרשת חלה בערב שבת דוקא.

(7) כלומר אין ענין ללוש כדי שיעור חלה, אבל אם הוצרכו ללוש כדי שיעור חלה, בודאי שיש להפריש חלה אף בערב יו"ט. ואז ההפרשה תעשה ע"י האשה, כי מצות הפרשת חלה בכלל נמסרה לאשה, כשם שהדלקת הנר בערב יו"ט נעשית ע"י האשה, כיון שמצות הדלקת הנר בכלל נמסרה לאשה, כדי לתקן את חטאה שכבתה נרו של עולם, אף שדבר זה לא נעשה בערב יו"ט. וד"ל.

בהם הענין של הפרשת חלה "כל אחד בביתו" בערב שבת, ומצד זה יש ענין לאפות חלות בבית דוקא.

ומאיך גם לחמים שנאפו בבית והופרשו עליהם חלה, אם הם לא נאפו לכבוד שבת ויו"ט, שנאפו באמצע השבוע בסתם, לכאורה אין לבצוע עליהם לכתחילה ללחם משנה, כיון שמצד כבוד שבת ויו"ט יש לקחת ללחם משנה חלות שנאפו לכבוד שבת ויו"ט דוקא.

וכל זה לענין בציעת לחם משנה, ובסי"ג בא אדה"ז ומוסיף שכל לחם שאוכלים בשבת צריך שיהיה מלחם כשר ולא פת פלטר של נכרי. כלומר, לא מספיק שבציעת לחם משנה נעשתה בלחמים שנאפו בבית בערב שבת ויו"ט, אלא כל אכילת לחם בשבת ויו"ט צריכה להיות מלחם כשר שנאפה בבית. וגם זה הוא מצד "כבוד שבת ויו"ט".

[ואדה"ז הניח דבר זה בחצע"ג, כיון שמקור הדין הוא במג"א שם, אך האליה זוטא חולק על זה, ואדה"ז לא הכריע בדבר, ולכן הניחו בחצע"ג, כדרכו בכגון דא].

והנה אף שאדה"ז הזכיר בלשונו "כי אם מלחמים הכשרים שנילושו בביתו", נראה שהדגש הוא על "הכשרים" ולא על "שנילושו בביתו", ונקט כן, מפני שאם נילושו בביתו הרי הם בודאי לחמים כשרים. ולפי זה אדם הקונה מן השוק לחם כשר, הוא יכול לאכול אותו בשבת ויו"ט אף שלא נילושו בביתו לכבוד שבת ויו"ט. כלומר, אמנם בציעת לחם משנה צריכה להיות דוקא על לחמים שנאפו (בביתו) לכבוד שבת ויו"ט, אך אכילת לחם בשבת ויו"ט יכול להיות גם משאר לחמים הכשרים אף שלא נאפו בביתו לכבוד שבת ויו"ט⁸.



(8) הערת המערכת: בכל הנ"ל, ראה מש"כ הרמא"צ שי' ווייס בגליון י"ז [א'כ] ע' 120 ואילך.

הכשר מקוה לאחר סינון

הרב גרשון גראסבוים

שליח כ"ק אדמו"ר, מינסוטה

במעלת תיקון כ"ק אדמו"ר נ"ע במקוה ע"ג מקוה כבר דשו בו רבים, אולם רצוני להעלות על שולחן מלכים כמה שאלות בפרטי התיקון וללבן כמה הלכות למעשה המסתעפות מזה.

הנה ברשימת הרב לאנדא ע"ה מובא "ברצפה אשר בין שניהם יהי שיש כמדת אדם בערך אמה על אמה בכדי שאפשר יהי' להכנס דרך שם לתחתונה לגג אותם בזמן שיצטרכו להחליף את מי הגשמים, ואת השיש הזה יסירו לגמרי בזמן מילוי מי הגשמים לתחתונה דרך עליונה, ושהמים יעלו על גדות הרצפה".

ובטעם הדבר כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע (אגרות קודש ח"ג עמ' רעג) "מה שכתבתי לו הטעם לפענ"ד בהוראת כ"ק אדנ"ע, שהמים דמקוה התחתונה יכסו רצפת מקוה העליונה טרם יזרמו לשם מים שאובים – נמוקי פשוט – כי אז תהי' נתינת מים שאובים במקוה כשרה, מה שאין כן כשיכנסו מקודם מים שאובים יוכשרו רק ע"י השקה, וק"ל".

ויש לעיין בדברי רבינו מהו תועלת בזה ש"תהי' נתינת מים שאובים במקוה כשרה", האם זה רק כדי להוסיף הידור שהכשרת המקוה יהי' לא רק ע"י השקה⁹, אלא גם ע"י זריעה, או דלמא שמעלת "נתינת מים שאובים במקוה כשרה" אינו מצד הכשרת מקוה ע"י זריעה, אלא ענין והידור בפני עצמו, וכפי שיתבאר לקמן.

גם יש להבין מהות המקוה הכשרה בה נותנים את המים השאובים, האם מעט מי הגשמים שעלו על גדות הרצפה נקראים מקוה כשרה, ובה נזרעים מי העיר, או שמים אלו שעולים על גדות הרצפה גורמים שהמים שעל רצפת המקוה יהיו המשך אחד של המים שבאוצר התחתון, ובמילא מי העיר שמתווספים עליהם, אינן צריכים הכשרה שהרי זו רק הוספת מים למקוה כשרה.

(9) וכמשמעות לשונו הק' "מה שאין כן כשיכנסו מקודם מים שאובים יוכשרו רק ע"י השקה".

ובסגנון אחר, כאשר מוסיפים את מי העיר (מים שאובים) על מי הגשמים שנמצאים בבור התחתון, האם פירוש הדבר שמקוה הטבילה, שמלא במי העיר, הוכשר ע"י שנזרע תחילה במי גשמים שנמצאים בבור התחתון (בדיוק כמו שאר מקוואות שיש להם בור זריעה מן הצד, שהכשרת המים השאובים נעשה ע"י שנזרעו תחילה לתוך בור מי גשמים ומשם יוצאים לבור הטבילה), או דלמא שאין זו הכשרה של מים שאובים ע"י זריעה, אלא הוספת מים באוצר מי הגשמים וכלשון הרע"ב (מקוואות פ"ו משנה ח') "דמאחר שיש במקוה מ' סאה מים כשרים, אפילו כל המים שאובים שבעולם אין פוסלין אותו", היינו, שאין זו הכשרה ע"י זריעה, אלא הוספה על המקוה.

והנה באגרת אחרת (אגרות קודש חי"ז ע' שי"ב) כותב רבנו זי"ע "הנה עפ"י האופן דכ"ק אדנ"ע שהיא מקוה ע"ג האוצר והוא רצה שיעלו מי התחתונה ע"ג רצפת העליונה (ע"פ הרי"ל ש' לנדא) הנה ה"ז זריעה באופן היותר מועיל, שא"צ השקה כלל לכל הדיעות, כמובן. - גם אם לא יעלו על הרצפה, יש לסדר שהשאובים יפלו ישר בנקב ההולך לאוצר התחתון, דהיינו זריעה".

ויש לדון האם "זריעה באופן היותר מועיל" פירושו זריעה רגילה אלא שאין כאן החששות שיש בשאר בור זריעה, או שפירושו שהזריעה עצמו במקוה ע"ג מקוה, שונה מזריעה רגילה, ולכן מועיל יותר, מפני שאין כאן הכשרת מים ע"י זריעה (כשאר בור זריעה) אלא "נתינת מים שאובים במקוה כשרה" היינו הוספה על אוצר מי גשמים.

ובלשון המשנה (מקוואות ו, א) "כל המעורב למקוה, כמקוה. חררי המערה, וסדקי המערה-מטביל בהן, כמו שהן. עוקת המערה - אין מטבילין בה, אלא אם כן הייתה נקובה כשופרת הנוד. אמר רבי יהודה, אימתי, בזמן שהיא מעמדת את עצמה; אם אינה מעמדת את עצמה, מטבילין בה כמו שהיא".

נמצאים למדים שישנו דין של מעורב למקוה, היינו מים שמצד עצמם אין להם דין מקוה אלא שמעורב למקוה, וישנה מציאות של מים שאף שלא נראה לעין איך שהם מעורבים במקוה, מטבילין בהם כמו שהם, בגלל שהם חלק מהמקוה עצמו.

דוגמה לדבר "עוקת המערה" (גומא בשולי המערה) הרי בזמן שהיא מעמדת את עצמה ואין הגג (המפסיק בינה ובין המערה) נופל מאיליו, צריכים לערב ב' המקוואות - שמצד עצמם הם נפרדים - ע"י נקב כשפופרת הנוד, ואילו אם אינה מעמדת עצמה (ובשעה שבא לטבול נופל גג העוקה שהוא תחתית המקוה) מטבילין בה כמו שהיא (ואפילו אין בנקב כשפופרת הנוד), שהרי אז אין העוקה נחשב למציאות בפני עצמה, שצריכים לערב למקוה ע"י נקב, אלא הרי היא כחורי או כסדקי המערה (מלאכת שלמה שם) ומטביל בה כמו שהיא.

ולכאורה נראה ברור שדעת רבנו זי"ע הוא, שהמקוה עליונה לא נכשרה ע"י המקוה התחתונה מדין השקה או זריעה אלא ב' המקוואות חד הם, והמים שבמקוה העליונה הם הוספה על האוצר.

וזה לשון קדשו (אגרות קודש חכ"ב ע' סז) " פשוט שהתועלת הכי גדולה באופן בני' האמורה, היא, שאז הטבילה בהאוצר עצמו, אלא שהרצפה מחלקתו לשני חלקים ובטלה הרצפה מענינה על ידי החורים שבה¹⁰, והתועלות בטבילה באוצר עצמו כו"כ".

ולכאורה באגרת זו לא נחית רבנו לדין השקה או זריעה, אלא מבאר ענין חדש שב' הבורות אינם בורות נפרדים שנתחברו ע"י נקב, אלא שכל המקוה העליונה והתחתונה נחשבים כהאוצר עצמו.

(10) וכבר שקלו וטרו רבים מה היתה כוונת כ"ק אדמו"ר נ"ע שהחורים יהיו טפח ע"ג ולא סגי בשיעור של נקב כשפופרת הנוד, ולכאורה רבינו נחית כאן לבאר זאת, באם שמדובר בחיבור שני מקוואות בהכשר של השקה, אין לנו להוסיף על שיעור חז"ל, אולם מאחר שבמקוה ע"ג מקוה אין פירושו שמחברים ב' מקוואות ע"י נקב, אלא שהנקב בא לבטל המחיצה בין מקוה העליונה לתחתונה, כדי שגם כשטובל בעליונה ה"ז כטובל באוצר עצמו, וכדי לבטל המחיצה צריכים נקב טפח על טפח וכמו שכתב הש"ך (יו"ד ששע"א סק"ד) "שאם היתה בארובה טפח הוה חשבינן בית ועליה כמו חדר א'", וראה מכתבו של הרה"ג יוסף אברהם הלוי העלער בשם הרה"ג הרב מרדכי אשכנזי, בקונטרס תיקוני מקוואות לפי תקנת רבותינו.

ואולי יש לומר שהנקב טע"ט שמבטל הרצפה ה"ז ע"ד עוקת המערה כשאינה מעמדת עצמה, שאז אין צריכה עירוב מקוואות ע"י שפופרת הנוד, אלא מטבילין בה כמו שהיא. ז"א שנקב שפופרת הנוד ונקב טע"ט שונים לא רק בשיעורן, אלא במהותן, שנקב שה"נ מכשיר מים שאובים ע"י ערוב מקוואות, היינו חיבור בורות, ואילו נקב טע"ט עניינו הוא, ביטול מחיצות, היינו שאין כאן ב' בורות שנתחברו, אלא יש כאן בור אחד.

והנה בהשקפה ראשונה אינו מובן א"כ למה צריכים להזהר "שיעלו מי התחתונה ע"ג רצפת העליונה" (זריעה היותר מועיל) או שעכ"פ "השאובים יפלו ישר בנקב ההולך לאוצר התחתון דהיינו זריעה" מאחר שמדובר באוצר א'?

אלא נראה לכאורה שיש כאן ב' דינים, הא' איחוד הבורות, (וזה נפעל ע"י הנקב טע"ט ברצפת המקוה), הב' לדאוג לאיחוד המים של שני הבורות. שהרי אף אם הבורות נחשבים אחד, ישנו החשש "שלא יתקבצו ג' לוגים מים הבאים ממפעל העירוני במקום נמוך שבמקוה העליונה טרם שישיקו המים"¹¹ (אגרות קודש ח"ג ע' רכז) וע"י שנוהרים "שיעלו מי התחתונה ע"ג רצפת העליונה" ("זריעה היותר מועיל") או שעכ"פ "השאובים יפלו ישר בנקב ההולך לאוצר התחתון דהיינו זריעה" נתחברו המים באופן היותר מועיל, ומעתה הן המים והן הבור נתאחדו לאחדים ממש.

ולהעיר מתשובת הרה"ג רז"ש דווארקינ ע"ה (נדפסה בקובץ רז"ש ע' 50-51) "יכול אני להעיד שאני ראיתי המקוה שנבנה בבית כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בשביל נשים עפ"י הוראתו וציווי שהי' גאון עולם וקדוש עליון מפורסם בגאונותו וצדקתו וקדושתו, ודייק שיהי' בדוקא מקוה ע"ג מקוה, ולא עשה אפי' בור הזריעה, באמרו שכל העצות שהמציאו האחרונים בכדי לצאת דעת הראב"ד ז"ל בענין נתן סאה ונטל סאה, לא יצאו י"ח כלל, כ"א בדרך זו דוקא דמקוה ע"ג מקוה. ולבד זאת יש בזה מעלה יתירה שבאם ההשקה היא מהצד, הנהו טבילה במים שאובים ע"י השקה, אבל אם המים שאובין נחים ע"ג בור התחתון הכשרים אי"ז השקה, כ"א טבילה במקוה עצמה¹² כו".

(11) ולכאורה חשש זה קיים רק כשממלאים המקוה בפעם הראשונה. או כשירצו לנקות המקוה העליונה בלא התחתונה (ראה אגרות קודש ח"ג ע' רכו ששואל איך יתנהגו?) שאז התקנה הוא ש"השאובים יפלו ישר בנקב ההולך לאוצר התחתון" (כמו שכותב רבנו בחי"ז ע' שיב).

(12) להעיר משו"ת דברי יואל יו"ד סי' פ' "היכא דהמים נוגעים כל העליונים בתחתונים ורק שמפסיק איזה נסרים שאינם כלים הרי הם ממש אחת ולא צריכי לגו"א ולא לקטפרס". ובאגרות משה יו"ד ח"ג סימן סה "הנה מסתבר כוותיה (לפסול משום חבור דרך קטפרס - ג.ג.) בעובדא ההוא דהבור התחתון ממים כשרים היה חפור בעומק ולמעלה שוה לארץ יעשה מקוה עליונה ממים שאובין ומתחברין ביניהן בסילון של עץ שהולך מתוך התחתונה לתוך העליונה, אבל לא בכח"ג שרק רצפה נקובה מפסקת בין המים למים שיש להחשיב זה ממש מקוה אחת".

והנה, לאחרונה ישנם אלו שקראו תגר על מקוואות שנבנו ע"פ תיקון כ"ק אדמו"ר נ"ע, אלא שהתקינו מסננת (פילטער) שמוציא את המים מבור הטבילה ואחר הסינון חוזרים המים (ע"י המשכה ג' טפחים בקרקע הראוי לבליעה) לתוך בור הטבילה. וטענתם היא, אשר בנידון דידן מאחר שנפסל המים ע"י יציאתם מהמקוה והסינון בכלי, והחזרתם לתוך המקוה נעשה כאשר הפילטער בפעולה (ואז המים זוחלין), נמצא שהמקוה חזר להכשירה רק כאשר הופסק הפילטער, ואז ישנו רק המעלה של השקה בין בור העליון לבור התחתון, בלי מעלת בור הזריעה¹³.

בסגנון אחר, טענתם היא שמכך שראינו שכ"ק אדמו"ר נ"ע הקפיד שמי הגשמים יעלו ע"ג רצפת המקוה, מוכח שרצון קדשו הוא שהכשרו יהי ע"י זריעה, ולכאורה א"א לקיים זאת כל פעם שמפעילים הפילטער, שהרי איך אפשר להכשיר מים ע"י זריעה בתוך מקוה זוחלת.

ונראה לכאורה, שהם הבינו תיקון אדמו"ר נ"ע, שנחית מדין הכשר מים ע"י זריעה והשקה¹⁴, וא"כ יש צדק בדבריהם שכשהמים חוזרים למקוה אחרי הסינון, ישנה השקה אולם חסרה הזריעה, ובהעדר הזריעה, נחשב

13) ומביאים ראי' לזה מקובץ רז"ש שהוא ז"ל התיר הפילטער רק במקוה שהייתה בור זריעה מן הצד. אולם נעלם מהם שאף שבהתשובה המקורית (משנת תשל"ו), מדובר (בתור עובדא דהוה הכי הוה) במקוה עם בור זריעה מן הצד, לפועל כמה וכמה מקוואות נבנו ע"פ הדרכת הרז"ש, מקוה ע"ג מקוה בלי בור זריעה מן הצד, והורה להתקין בהן פילטער וביקר במ ונתן ההכשר. לדוגמה המקוה בבוסטאן שנבנה ע"פ הדרכתו והכשיר אותה עם פילטער, וכך היתה גם בהמקוה שבאלסקה שנבנה ע"פ הדרכתו עם פילטער, אף שלפועל הרב המכשיר הי' הרה"ג ר' יצחק הענדל ע"ה שביקר בה והכשיר אותה. והגדיל לעשות בוואסטער בשנות תשמ"ג – מ"ד (שהוא מעשה רב ומשנה אחרונה), שנסע לשם טרם הבני' עם אדריכל, ומהחל עד כלה הי' מעורב בכל פרטי המקוה, ובנו ב' מקוואות מקוה ע"ג מקוה בלי בורות מן הצד, ובב' המקוואות התקין פילטער.

14) כך הבין הרה"ג ר' ירמיה' כ"ץ בספרו מקוה מים (ח"א, קונטרס מקוה ע"ג מקוה פ"א אות ד' בסופה), "אע"פ שאופן הכשרת המים העליון הוא באופן של השקה, מ"מ הגדרת הכשירו הוא גם משום זריעה". כמו"כ הבין הרה"ג הנ"ל ששיעור טע"ט הוא לא לבטל המחיצה כדברי רבנו, אלא שכוונת כ"ק אדמו"ר נ"ע הייתה שיהי' שיעור כמוציא רמון שהוא "עדיף ממחוכר בשופרת הנוד" (שם פרק ב, אות ה') ולהעיר שגם לפי הבנתו מסיק "שהטובל במקוה עליונה, אינה כשאובים הנכשרים ע"י השקה כ"א טבילה במקוה הכשירה עצמה" אלא שהוא נחית לזה מדין חיבור של "מוציא רמון" היינו שהחיבור הוא חיבור חזק יותר משפופרת הנוד, שאילו שה"נ מכשיר, ומוצ"ר מחבר באופן שהם לאחדים ממש, אולם החיבור הוא בעיקר בהמים, ואלו מפשטות לשון רבנו משמע ברור הוא שטע"ט מבטל הרצפה וא"כ אין כאן ב' בורות שצריכים לתבר ולאחד, אלא מציאות אחת של אוצר א'.

המקוה לבור של מים שאובים שנכשרו ע"י השקה גרידא, שאכן כשר לכתחילה אמנם אין בו התועלת של תיקון מקוה ע"ג מקוה¹⁵.

אולם, באם נבין דברי רבנו כפשוטם "שהתועלת הכי גדולה¹⁶ באופן בני' האמורה, היא, שאז הטבילה בהאוצר עצמו", יש מקום לומר שלא נחסר כלום בהמקוה, וכדלקמן.

שהרי לפי מה שביארנו לעיל, לא נחית הרבי נ"ע להכשיר את המקוה ע"י השקה וזריעה, אלא שהטבילה תהיה באוצר עצמו. והא שצריכים לדאוג מתחילה שהמים יעלו על גדות הרצפה, הוא (לא כדי להכשיר את המים ע"י זריעה, אלא) פעולה חד פעמית, כדי לייצר איחוד המים של ב' הבורות. אבל הבורות עצמם, מכיון שהנקב בהרצפה הוא טע"ט, נתבטלה המחיצה בין המקוה התחתונה לעליונה ונעשית המקוה העליונה המשך אחד לאוצר ("שאו הטבילה בהאוצר עצמו").

ומעתה יש לומר, שמעלה זו של המקוה (חיבור המים, בפעם הראשונה ואיחוד הבורות מצד הנקב טע"ט) מעולם לא נתבטלה ע"י הפעלת הפילטער, שהגם שהפילטער גרם למים להיות זוחלין, אין בזה כדי לבטל איחוד המים והבורות¹⁷.

(15) הגם שגם לשיטתם לכאורה עדיף השקה לבור התחתון לבור מן הצד, בפרט כשהוא ע"י נקב טע"ט שאז "עדיף ממחבור בשפופרת הנוד". אלא שלשיטתם שיעור טפח הוא רק פרט נוסף בכוונה הכללית, וא"כ טוענים שעדין חסר עיקר ענין הזריעה, ואילו לשיטת רבנו זי"ע שיעור טפח "תועלת הכי גדולה" וא"כ אפילו את"ל שחסר ענין הזריעה (אף שאינו מסתבר כן כבפנים) עדיין נשארו עם "התועלת הכי גדולה"

(16) דלא כמו שמסיק בספר הנ"ל סוף פרק ב' "והרי זה פרט נוסף בכוונה הכללית של מעלת מקוה ע"ג מקוה". אלא "תועלת הכי גדולה"

(17) ואף שבשעת שפעלה המסננת, נעשו המים (מעל השיעור של מ' סאה) זוחלין, מ"מ חיבור המים לא נפסקה לרגע, ולכן כשהמים חוזרים להמקוה, אף שהפילטער עדיין בפעולה, הרי הם חוזרים לתוך מים המחוברים לאוצר המקוה, היינו הוספת מים למקוה כשרה (כדעת הרע"ב שהובא בפנים, דמאחר שיש במקוה מ' סאה מים כשרים, אפילו כל המים שאובים שבעולם אין פוסלין אותו) ואין צורך בחיבור (הכשרה) מחדש. משא"כ בפעם הראשונה שממלאים מקוה או כאשר מוציאים כל המים שבבור העליון כדי לנקות המקוה, יש צורך בחיבור המים, ולכן (בפעם הראשונה שממלאים מקוה) צריכים לדאוג "שיעלו מי התחתונה ע"ג רצפת העליונה" (זריעה היותר מועיל) או שעכ"פ (ובנידון של החזרת המים למקוה לאחר שהוציאו המים כדי לנקות המקוה העליונה שאז לכאורה העצה היחידה (ראה לעיל הערה 4) היא ש) "השאובים יפלו ישר בנקב ההולך לאוצר התחתון דהיינו זריעה".

זאת ועוד, מכיון שכל המקוה, הן החלק העליון והן התחתון הם מציאות אחת, ה"ז כאילו הפילטער מוציא ומכניס מים מהאוצר עצמו (אלא שמוציא ומכניס למעלה משיעור מ' סאה, היינו שלעולם נשאר שיעור מ' סאה למטה שלא הי' בהם זחילה. שהרי המים שבחלק התחתון עומדים על מקומם, מפני שהחורים שברצפה טע"ט (המחברים ב' הבורות) רחוקים מנקב משאבת המסננת, וגם רצפת בור הטבילה מועילה שיהי' "מפסיק אויר" בין מים העליונים שנשאבים בהפילטער, להמים שבחלק התחתון, שעומדים במקומם, באופן שאינו שואב ממי הגשמים ולא כלום), וא"כ אין צורך בזריעה (היינו איחוד המים) מחדש, שהרי המים כבר נמצאים בתוך האוצר, אלא שישנו החיסרון של מים זוחלין, וברגע שהמקוה (היינו המים בחלק העליון של המקוה) חדלים להיות זוחלין (ע"י הפסקת פעולת הפילטער) חוזר המקוה להכשירו הראשון.



האם מותר להתפלל 'שמונה-עשרה' בסמארט-פון?¹⁸

הרב שמואל ביסטריצקי

בעמח"ס 'המבצעים כהלכתם' ו'יהדותון'

א. לאחרונה התגברה העובדה שרבים מתפללים את התפילות באמצעות הטלפון הנייד, על ידי יישומים שונים (אפליקציות) בהם מופיע סידור התפילה על גבי מסך הטלפון, והדבר תופס תאוצה רבה.

וראיתי לגבי זה כמה בעיות הלכתיות, וננסה לגעת בכמה מהם, אולם, בוודאי שאין בעיה מבחינה הלכתית להתפלל את ברכות השחר, פסוקי דזמרה וכו' מתוך האייפון, אבל צריך עיון האם יהיה מותר להתפלל גם את תפילת שמונה עשרה – שלה יש הלכות מיוחדות – גם בסמארט-פון?

א) בנוגע לדינים אלו כתב אדה"ז (סימן צו, א), וז"ל: "כשהוא מתפלל לא יאחז בידו תפילין ולא ספר מכתבי הקודש ולא קערה מלאה ולא סכין ולא מעות ולא ככר מפני שלבו עליהם שלא יפול ויטרד ותתבטל כוונתו,

¹⁸ לע"נ אבי מורי הרב לוי ע"ה בן יבלחט"א הרב יהודה לייב שיחי', נלב"ע י"ט מנחם אב ה'תשס"ב, תנצב"ה.

אבל שאר דברים שאם יפלו לא יפסדו ולא יזיקו לו מותר לאחוז מן הדין, אלא שמצווה מן המובחר שלא לאחוז כלום אלא יהיו ידיו כפותין כעומד לפני המלך", והרי בוודאי בסמארט-פון יש חשש גמור שמא יפול מידי (יותר ממצעות, שאם יפלו לא יקרה להם כלום) ובוודאי מתבטלת כוונתו, ולא דמי לסידור שבו מחזיק המתפלל כדי לעורר את הכוונה כפי שכתב בסעיף שלאחרי זה.

(ב) ובמיוחד ב'אייפון' שבו גם באמצע התפילה קופצות ההודעות החדשות המגיעות, והודעות אלה קופצות כבר עם טקסט ההודעה ולא רק שם השולח, ובוודאי דבר זה גורם למחשבה המפריעה לתפילת שמונה-עשרה.

(ג) הרי חלק מהאפליקציות בנויות שלא כל סדר התפילה מגיע רצוף אלא צריך לדפדף בדפים או לבחור מה לומר כעת, ובמיוחד בר"ח וכדומה, וזו בעיה הלכתית, דהרי כתב אדה"ז (סימן צו, ב), וז"ל: "וכל המתפלל מתוך הסידור יזהר שירשום תחלה כל המקומות שצריך להתפלל באותה תפלה ולא יחפש אחריהם בתוך התפלה כי יפסיק על ידי זה ולא יוכל לכון יפה", ממילא יהיה אסור להתפלל עם האייפון.

(ד) ועוד, מובא בשו"ע כיצד על האדם לעמוד בשעת תפילתו, (סימן צה, סעי' ד): "צריך לעמוד בתפלה כעבד לפני רבו באימה ביראה בפחד ואל יניח ידיו על חלציו מפני שהוא דרך יוהרא וטוב שיניחן על לבו כפותין הימנית על השמאלית במקום שנוהגין לעמוד כן לפני המלך כשמדברים עמו ושואלין מאתו צרכיהם והכל כמנהג המקום ונוהגים קצת מטעם הידוע להם לכוף האגודל בתוך פיסת היד ויש נוהגין מטעם הידוע להם להניח זרועותיהם על לבם ימנית על שמאלית שיהיה פרק אמצעי משתי זרועות נגד פני המתפלל", ובוודאי מי שמחזיק אייפון ביד לא יוכל לנהוג כך, ומניין ההיתר?

ותמיהה זאת עומדת בעיניי, ואשמח באם אחד מן הקוראים יאיר את עיני כולם בנושא.

ב. והנה, כדי לבוא ולעורר זכות על הנוהגים כן, יש לומר בדוחק שעדיף תפילה מתוך הסמארט-פון מאשר תפילה בעל-פה, וזה בוודאי היתר למתפללים בדרכים ובמקומות שונים כאשר אין תחת ידם סידור תפילה.

דהרי בוודאי מותר לאחוז סידור בידו תוך כדי התפילה, וכפי שכתב אדה"ז (סימן צו, ב): "מותר לאחוז סידור בידו בשעה שמתפלל שכיון שאוחזו לצורך התפלה אינו נטרד בשבילו..."

ועוד, הביא אדה"ז בכמה מקומות אודות מעלת התפילה מתוך הסידור, סימן צג סוף סעי' א: "יש נוהגין להתפלל מתוך הספר כדי לכון מאד והכל לפי מה שהוא מרגיש בנפשו", ובסימן צ' סעי' כ: "יתפלל מתוך הסידור... ולא יבוא לידי ביטול כוונה..."

ובנוסף להיתר להחזיק סידור באמצע התפילה ביד, יש מעלה מיוחדת כאשר מתפללים מתוך הכתב, ולא מתפללים את התפילה בעל-פה, ומטעם זה אולי אפשר להתיר תפילת שמונה עשרה מתוך הסמארט-פון במקרים מיוחדים.

וכפי שכתב אדה"ז בכמה מקומות אודות מעלת התפילה מתוך הסידור, וז"ל (סי' צג סו"ס א'): "יש נוהגין להתפלל מתוך הספר כדי לכון מאד והכל לפי מה שהוא מרגיש בנפשו", ובסי' צ' ס"כ: "יתפלל מתוך הסידור... ולא יבוא לידי ביטול כוונה..."

דהרי מצינו כמה וכמה פעמים בהם הוסבר מעלת אותיות התפילה שהם עוזרות לא להסיח את הדעת, כפי שכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע באגרות קודש (ח"ז, עמ' שסב), "במענה על מכתבו... בו כותב על עניין המחשבות זרות שמבלבלים אותו מוזמן לזמן וביותר בזמן התפלה... והנה עליו להתפלל מתוך הסידור וגם במקום שצריך להתבונן צריך להיות הסידור פתוח לפניו וכשירגיש שמתחילות מחשבות לשוטט יביט בסידור וידוע מרז"ל אותיות מאירות..."

ועוד, ראה באגרות קודש ח"ד עמ' תלב: "... ובנוגע לענין פזור הנפש, הנה במשך שבועות אחדים יתרגל להתפלל מתוך הסידור, וכן בשעת הלימוד כשחושב בנגלה או בחסידות, יהי' אצלו הספר או המאמר שאודותו חושב, וכשרק יתחיל להרגיש פזור המחשבה שלו, יביט בהאותיות שבספר, אשר אותיות מאירות לפזר את החשך והבלבול

וכהפירוש עה"פ ובבואה לפני המלך אמר עם הספר ישוב מחשבתו הרעה¹⁹.

ג. ממילא, לפי הנ"ל אפשר לומר שעדיף תפילה מתוך האייפון מאשר תפילה בעל פה, אך לא בכל מקום, אלא רק כשאין למצוא (בנקל) סידור, ונסיים בדברי אדה"ז, (סימן קכח, סוף סעי' ל') אודות החשיבות של התפילה מתוך הטקסט שבוודאי עוזרת לא לבלבל המתפלל: "וכל שכן עכשיו שמתפללין מתוך הספר שאין לחוש כל כך לטעות".

ובוודאי מי שבכ"ז התפלל שמו"ע מתוך האייפון, לא צריך לחזור שוב להתפלל גם אם הייתה חסרה לו כוונתו, כפי שכתב אבי הרב לוי ע"ה בספרו "הערות וצינונים לשו"ע אדה"ז" (ח"א עמ' 310): "ממה שכתב רבינו הטעם דלא יאחזו שום דבר בידיו משום ביטול הכוונה, משמע שסבירא ליה דאם התפלל כשהוא אחזו משהו בידו דאינו צריך לחזור ולהתפלל דרבינו כותב לקמן בסי' ק"א סעי' א' דעכשיו אין חוזרין בשביל חסרון הכוונה שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכווין, אם כן למה יחזור..", עכ"ל. וצ"ע בכל הנ"ל.



מתווך שלקח יותר ממה שביקש המוכר

הרב אלחנן משה נחמנסון

ראש כולל אברכים לוד, אה"ק

שאלה: מעשה באדם שרצה למכור את ביתו במחיר 380 אלף ש"ח, והמתווך טען שיצליח למכור זאת ב-360 אלף בלבד, והמוכר הסכים בלית ברירה. למעשה המתווך הלך לקונה וסיכם איתו על סכום של 370 אלף ש"ח, בטענה שבעל הבית רצה 380 אלף ש"ח, והוא הצליח להוריד אותו

(19) וראה עוד באג"ק ח"ח, עמ' א, ח"ז עמ' קיא ובעוד כמה מקומות. וכן ראה התוועדות (תשמ"ג ח"א ע' 145): "כ"ק מו"ח אדמו"ר נהג להתפלל את כל התפלות מתוך הסידור כ' וכן נהג גם אני - כפי שראיתי את הנהגתו של כ"ק מו"ח אדמו"ר".

רק עד 370 ש"ח. ואת הפרש עשרת אלפים השקלים, לקח המתווך לעצמו.

כעת דורש המתווך גם את האחוזים שהבטיח לו בעל הבית על התיווך, בטענה שבעל הבית הסכים מדעתו למכור את הבית בסכום הנמוך, ואין קשר בין מה שהוא הרויח לאחוזים שהובטחו לו על עבודת התיווך. לעומתו טוען בעל הבית שהמתווך רימה אותו ועליו להשיב את כל מה שהרויח בלי ידיעתו.

תשובה: המתווך חייב להחזיר את מה שהרויח ללא ידיעת בעל הבית, משום שאינו רשאי לסחור בדירה שאינה שלו, אלא שרשאי לקזז קודם את שיעור האחוזים שסוכמו ביניהם על העבודה.

מקורות:

א. הטור²⁰ דן במקרה דומה, וז"ל: "אם אמר לו המלוה אין נותנין בו אלא עשרים זהובים ואמר לו תנהו, ונזדמן לו דרך למדי והוליכו עמו ומכרו שם בשלשים זהובים, אם התוספת הוא לבעליו . . מילתא דפשיטא היא כל זמן שלא נמכר הוא ברשות הלוה כי לא מכרו למלוה אלא אמר לו תנהו כך, הלכך דמי המכר כולם של לווה הם. ואין חילוק בין אם מכרו כאן או מכרו במדי. אבל אם הוציא יציאות לשכור חמור ולהוליכו למקום היוקר, יפרע הלוה".

כלומר, אדם שלוה על המשכון והמלוה אומר שבמקום זה יקבל על המשכון רק עשרים זהובים, ולפועל הצליח למכור את המשכון במקום אחר בשלשים, כל הכסף נזקף לזכותו של הלוה ויקזז אותו מן החוב, משום שהחפץ הנמכר היה שלו בעת המכירה.

וכן כתב החוות דעת²¹, וז"ל: "כגון שבא ואמר פלוני רוצה ליתן לך בעד חפץ זה כך ונתן לו למכרו, ואחר כך נתברר שנתן לו יותר, דהמותר למשלח כשלא אמר לו המותר שלך".

(20) חו"מ סי' ע"ג ס"ק י"ח (ס"ק ל' בבית יוסף). ראה ס' הלכות מתווכים (גולדברג), פרק ט"ז סקכ"ט.

(21) יורה דעה סי' קס"ט ביאורים סקכ"ה.

וכמו כן למדו²² מדברי הש"ך²³, שביאר את האיסור הנ"ל מטעם של 'כיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חברו'. דמי שהוא שליח לעשות מלאכה מסוימת, אינו יכול ליקח מבעל הבית סכום גבוה יותר ממה שהוצרך להוציא על הפעולה. והביא דוגמא משליח שקיבל סכום מסוים מבעל הבית לצורך העבודה ולבסוף מצא פועל שיעשה בפחות מסכום זה, שצריך להחזיר ההפרש לבעל הבית ואסור לו ליטלו לעצמו. ואין זה דומה לקבלן שמקבל סכום כולל על בניית הבית ויכול אחר כך לשכור פועלים בזול ואת ליטול לעצמו ההפרש, משום שהרי הקבלן כל אחריות המלאכה עליו עד שנעשה כמו הבעל הבית עצמו, מה שאין כן המתווך אינו אלא שליח לקשר בין המוכר והקונה ואין לו שום אחריות על המכר.

נמצא לפי זה שאסור למתווך לקחת את ההפרש לעצמו, אלא יקזז את האחוזים שהיה צריך לקבל ויחזיר את השאר לבעל הבית.

ב. והנה בגמרא ברכות²⁴ גרסינן, "רב הונא תקיפו ליה ארבע מאה דני דחמרא. על לגביה רב יהודה אחוה דרב סלא חסידא ורבנן ואמרי לה רב אדא בר אהבה ורבנן ואמרו ליה לעיין מר במיליה. אמר להו ומי חשידנא בעיניכו, אמרו ליה מי חשיד קב"ה דעביד דינא בלא דינא, אמר להו אי איכא מאן דשמיע עלי מלתא לימא. אמרו ליה הכי שמיע לן דלא יהיב מר שבישא לאריסיה אמר להו מי קא שביק לי מידי מיניה הא קא גניב ליה כוליה אמרו ליה היינו דאמרי אינשי בתר גנבא גנוב וטעמא טעים אמר להו קבילנא עלי דיהיבנא ליה איכא דאמרי הדר חלא והוה חמרא ואיכא דאמרי אייקר חלא ואיזדבן בדמי דחמרא".

כלומר, האריס של רב הונא גנב מהשדה, ואף על פי כן הצריכו חכמים את רב הונא לשלם לו דמי עבודתו מבלי לגרוע מה שגנב ממנו. נמצינו למדין שלדעתם אין קשר בין הגניבה לבין העבודה שעבד. ולכאורה לפי זה גם בנידון דידן יצטרך בעל הבית לשלם למתווך על עבודתו, ורק לאחר מכן יוכל לתבוע אותו לדין על גניבתו.

(22) ראה קובץ הישר והטוב ח"ג עמ' עב – עג.

(23) סי' של"ב סק"ג.

(24) ה' ע"ב.

איברא דהמרדכי²⁵ למד מגמרא זו שאין לאדם לתפוס מחבירו – בלא בית דין – חפצים כנגד חוב או גזילה שגזלו, אלא רשאי לתפוס רק את החפץ עצמו שאותו גזל ממנו, וכן פסק הרמ"א להלכה.

אמנם בביאור הגר"א²⁶ על אתר ביאר, שהטענה על רב הונא הייתה על דבר זה שתפס את הזמורות כדי לגבות מהם עצמם את חובו. אך אם תופס חפץ בתור משכון עד שירד עימו לדין אין עם זה כל בעיה.

וזאת ועוד, בשו"ת שואל ומשיב²⁷ מבאר שדברי הגמרא בברכות נאמרו על דרך החסידות, והראיה, שהרי"ף והרמב"ם לא הזכירו ענין זה להלכה. ולכן מצד הדין בוודאי שיותר לתפוס אפילו כדי לפרוע מזה.

ובצוואת הנתיבות (סי"ט) כתב וז"ל: "ובודאי רב הונא קושטא קאמר והאריס גנב כפלי כפלים מרב הונא, ואפילו הכי אמרו בתר גנבא גנוב וטעמא טעים, והיינו כל כרחך משום שלא הודיע ליה להאריס, דאם היה עושה כן בידיעת האריס, לא היה עליו שום אשמה דעביד אינש דינא לנפשיה". כלומר, מותר היה לרב הונא לקחת מהאריס, והטענה עליו הייתה מדוע עושה זאת באופן של נתפס עליו כגנב.

אמנם בשו"ת רב פעלים²⁸ (ועוד), הבינו את הסיפור עם רב הונא שהוא על פי דין ולא ממידת חסידות וכיוצא בזה, אלא אסור ליטול חפץ בחובו ללא פניה לבית הדין.

ג. והנה כתב הרמ"א²⁹, "ויש אומרים . . אם הוא כבר אצלו בפקדון או מצאו ביד אחר, מותר לתפסו". כלומר, מותר לאדם לעשות דין לעצמו אם אינו לוקח חפץ מחבירו אלא רק מעכב חפץ של חבירו שכבר נמצא אצלו. ולכאורה כך הדין גם אצלנו, שבעל הבית רוצה לעכב את שכר המתווך ואינו חוטף ממנו מאומה. אך הקצות כתב על פי הזוהר, שיש איסור בדבר, ושבעל נפש ירחיק מזה.

(25) הובאו דבריו בב"י וברמ"א חו"מ סי' ד'.

(26) סי' ד' סקט"ו.

(27) להגרי"ש נתנזון, ח"א סי' שע"א.

(28) ח"ג חלק חו"מ סי' ה'.

(29) סי' ד' ס"א.

אמנם בנידון דידן אין אנו צריכים לכל זה, שהרי בעל הבית בוודאי ירד עימו לדין, והא לטענתו עשק אותו המתווך בעשר אלף ש"ח, והוא אף יוכל להוכיח זאת על פי עדותו של הקונה שיעיד כמה שילם. ובמצב כזה מותר אפילו לתפוס ולא רק לעכב מה שנמצא אצלו. וכפי שמביא הרמ"א בהמשך ההגהה, "אבל תפיסה בעלמא שהוא תפסו למשכון יוכל לעשות בכל ענין ויורד אחר כך עמו לדין".



כיבוד אב שאינו (לע"ע) שומר תו"מ

הרב פרץ בראנשטיין תושב השכונה

מעשה הגיע לידי לאחרונה, באברך צעיר שזכה להתקרב לאחרונה לתומ"צ, ואביו (ומשפחתו בכלל), אינם שומרים לע"ע, ופסק לו רבו שאינו צריך לכבד את אביו מפני שדינו כאפיקורס.

והנה שאלה זו היא נוגעת הלכה למעשה לאלפים ולרבבות בדור זכאי זה, אשר רבים מעמי-הארץ מתיידיים (כמארז"ל³⁰ "כל הכופר בע"ז נק' יהודי"), וגם לברר דעת כ"ק אדמו"ר בעניין זה.

פסק הרמב"ם (פרק ו' מהלכות ממרים, הי"א) "אפילו היה אביו רשע ובעל עבירות מכבדו ומתיירא ממנו, ראהו עובר על דברי תורה לא יאמר לו אבא עברת על דברי תורה אלא יאמר לו אבא כתוב בתורה כך וכך כאילו הוא שואל ממנו ולא כמזהירו". והביאו להלכה המחבר (יו"ד סי' רמ סי"ח) שחייב הבן לכבד אביו רשע.

אבל הרמ"א כתב שיש אומרים שפטור הבן מלכבד אב רשע, וזו שיטת הטור, ע"פ דברי הגמרא (ב"מ סב, א) שחייב הבן להחזיר רבית שירש מאביו בגלל כיבוד אב רק כשעשה אביו תשובה לפני שנפטר, ועם לאו אין האב נחשב כ"עושה מעשה עמך" והבן פטור מלכבדו.

ובשו"ת מהרי"ט ווייל (תשובה ע"ו אות ה') הביא מרבו ר' יונתן אייבשיץ שהגמ' בב"מ מדבר כשכבר מת האב בלא תשובה אבל כל עוד שהוא חי שמא הרהר בתשובה כדין המקדש על מנת שהוא צדיק גמור שמקודשת שמא הרהר תשובה (גמ' קדושין דף מ"ט ב').

ואפילו לפי שיטת הטור שאין חיוב לכבד אב רשע, יש לומר דשאני היום שצריך למשוך האב בחבלי עבותות אהבה, ע"ד פסק החזון איש (הל' שחיטה סי' ב סוף ס"ק טז) שהיום שיש חולשה בענין האמונה בכללות הדור, הרי כש"מורידים ואין מעלין" בן אדם רשע, הרי זה "בעיניהם" של אנשי הדור] כמעשה השחתה ואלמות ח"ו . . ועלינו להחזירם בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה במה שידינו מגעת".

ואע"פ שלא מצאתי שהרבי מדבר על נושא זה בפרטות, הרי על פי שיטת הרבי שהיום אלו שאינם שומרי תו"מ בכלל אינם רשעים אלא תינוקות שנשבו בין העמים הדין פשוט ואין זקוקים לכל הנ"ל, וז"ל: "ואעפ"כ בדורנו זה, וואס רובם ככולם פון די וועלכע מ'דארף מקרב זיין צו ידישקייט זיינען אין גדר פון 'תינוק שנשבה לבין העכו"ם' דארף מען געפינען דרכים צו דערגרייכן כל אחד ואחד מישראל" (לקוטי שיחות ח' כ"ו ע' 131).

ולכא' עד"ז בנדו"ד בוודאי הבן צריך לכבד האב לא רק מפני שיטת הרמב"ם הנ"ל, אלא בעיקר כדי לקרב האב לאביו בשמים, ולא ח"ו לרחק אותו והנלווים אליו.



טעם תקיעת תשר"ת תש"ת תר"ת

הת' אלחנן דוב גארעליק
חבר המערכת

בשו"ע רבינו (סי' תק"צ ס"ב) "תרועה זו האמורה בתורה . . יש להסתפק אם יבבא זו היא כמו שדרך החולים שמאריכים בגניחותם ומשמיעים קול אחר קול ומאריכים בהם קצת וזה נקרא גנח, או שהיא כמו אדם המיילל ומקונן שמשמיע קולות קצרים מאד תכופים זה לזה וזה

נקרא יליל או שהיא כמו שניהם ביחד זה אחר זה היללה אחר הגניחה שכן דרך הבוכה מגנח ואח"כ מיילל.

ותיקנו חכמים כדי לצאת ידי כל הספיקות לתקוע תשר"ת ג' פעמים שמא התרועה היא גניחה ויללה ביחד ואח"כ תשר"ת ג' פעמים שמא התרועה היא גניחה לבד. ואח"כ תר"ת ג' פעמים שמא התרועה היא היללה לבד."

וכן לקמן (סי' תקצג ס"ג), כתב וז"ל: "אם יודע להריע תרועה שלנו ואינו יודע לתקוע השברים יתקע תר"ת ג' פעמים וכן אם יודע לתקוע שברים ואינו יודע התרועה שלנו יתקע תשר"ת ג' פעמים דשמא מה שהוא יודע זו היא תרועה האמורה בתורה ונמצא מקיים המצוה כמאמרה."

הרי שפסק דמה שאנו תוקעים בכל האופנים, הוא מצד הספק שנסתפקו חכמים בכך, וכמבואר בגמ' (ר"ה לד, א) וז"ל הגמרא: "אתקין רבי אבהו בקסרי: תקיעה, שלשה שברים, תרועה, תקיעה. מה נפשך? אי ילולי יליל, לעביד תקיעה תרועה ותקיעה, ואי גנוחי גנח, לעביד תקיעה שלשה שברים ותקיעה! מספקא ליה אי גנוחי גנח אי ילולי יליל. מתקיף לה רב עוריא: ודלמא ילולי הוה, וקא מפסיק שלשה שברים בין תרועה לתקיעה! דהדר עביד תקיעה תרועה ותקיעה. מתקיף לה רבינא: ודלמא גנוחי הוה, וקא מפסקא תרועה בין שברים לתקיעה! דהדר עביד תקיעה שברים תקיעה. אלא רבי אבהו מאי אתקין? אי גנוחי גנח הא עבדיה, אי ילולי יליל הא עבדיה! מספקא ליה דלמא גנח ויליל. אי הכי, ליעבד נמי איפכא: תקיעה, תרועה, שלשה שברים ותקיעה, דלמא יליל וגנח! סתמא דמילתא, כי מתרע באיניש מילתא ברישא גנח והדר יליל."

וכן כתב הרמב"ם (פ"ג מהל' שופר ה"ב) וז"ל: "תרועה זו האמורה בתורה נסתפק לנו בה ספק לפי אורך השנים ורוב הגליות ואין אנו יודעין היאך היא, אם היא היללה שמיללין הנשים בנהייתן בעת שמיבבין, או האנחה כדרך שיאנח האדם פעם אחר פעם כשידאג לבו מדבר גדול, או שניהם כאחד האנחה והיללה שדרכה לבא אחריה הן הנקראין תרועה, שכן דרך הדואג מתאנח תחלה ואחר כך מיילל, לפיכך אנו עושין הכל."

וכן פסק הטור והשו"ע, וכן הוא פשטא דמילתא דמספק עבדינן הכי.

אך לעיל מינה (סי' תקצב ס"ד) האריך לבאר דלא כן, וז"ל: "ויש
נוהגין לתקוע למלכיות תשר"ת פעם אחת ולזכרונות תש"ת ולשופרות
תר"ת לפי שמן התורה בין שברים בין תרועה שלנו הכל נקרא תרועה ואין
שיעשה אדם בין שברים לבד בין תרועה שלנו לבד הוא יוצא ידי חובתו
ובדורות הראשונים היו מקצת מקומות נוהגין לעשות שברים ומקצת
נוהגין לעשות תרועה שלנו ואלו ואלו יוצאין ידי חובתן מן התורה אלא
לפי שהיה הדבר נראה כמחלוקת בעיני ההמון לכן ראו חכמים לתקן שיהיו
כל ישראל עושין מעשה אחד ולא יראה ביניהם דבר שנראה כמחלוקת
בעיני ההמון התקינו לתקוע תשר"ת ג' פעמים תש"ת ג' פעמים ותר"ת ג'
פעמים כדי לצאת מספיקות ההמון מחמת חלוקת מנהגים לפיכך לא
הטריחו על הציבור לתקוע כדרך הזה גם בתקיעות מעומד אלא מראין
בתקיעות מעומד שכל ספיקות התרועה הן נקראים תרועה ואדם יוצא
בהם ידי חובתו ולכך תוקעין פעם אחת תשר"ת פעם אחת תש"ת פעם
אחת תר"ת כדי להראות שכל אחד ואחד מסדרים הללו הן נכונים
וכשרים".

העולה, שאין כלל ספק לדינא הי מיניהו הוא תרועה שציותה תורה,
אלא שניהם כאחד כשרים במידה שווה. אלא, כדי להשוות המנהגים תיקנו
חז"ל באופן כזה שיהיו תוקעין את שתיהן.

וזהו כדברי רב האי גאון (נדפס בתמים דעים סי' קי"ט), והובאו דבריו
להלכה ברא"ש ר"ה פ"ד ס"י, ובר"ן שם י, סע"א. ובשו"ת הריטב"א סכ"ט,
ובב"י ר"ס תקצ. וצ"ע.



שונות

הכתב של לוחות השניות

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

תמהתי מאד לראות בגליון האחרון (א'כא ע' 84 ואילך) דיון על מי כתב את הלוחות השניות. שאין זה טועה בדבר משנה אלא בדבר המפורש בתורת משה: "פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת" (פרשת תשא לד, א). ונשנו הדברים במשנה תורה (עקב י, א). וכן זכור כל אחד המשל בפירוש רש"י תשא שם.

ומה שבלקו"ש חי"ד ע' 31 נאמר שבלוחות הראשונות "היו בהם שתי מעלות: א) מעלת הלוחות עצמן מצד עצמם – מעשה אלקים המה"; מעלתם מצד "מכתב אלקים" החרות עליהם" – הרי הכוונה שבניגוד לזה, בלוחות השניות היה רק המעלה השני, לא הראשונה.

וכן מה שהרבי כותב בהע' 11 שם, שלפי טעות הכותב היינו שמשה כתבן ועל ידי נס היו המ"ם וסמ"ך שבהן נתלין – אין זו הכוונה כלל וכלל, כי אם לפרש הנאמר בתניא פנ"ג על בית הראשון, שהיו בו הלוחות שהיו "מעשה אלקים", שהקשו על זה דהלא "מעשה אלקים" היינו לוחות הראשונות והם הרי נשברו, וכפי שמציין שם לסה"ש תש"ג ע' 123 שהקשו כן. וכאן מוסיף הרבי לבאר, שהגם שגוף לוחות השניות לא היו מעשה אלקים, אך העובדא שהמ"ם וסמ"ך שבהן עמדו בנס, היינו ה"מעשה אלקים" שבהן, בנוסף על מה ש"המכתב מכתב אלקים הוא" הוא כפשוטו גם בלוחות השניות.

ומדי דברי אשתף עם הקוראים שתי הערות על פרק חמישי דאבות (הנלמד בשבת זה), מתוך רשימת ההשמטות ל'סדור רבנו הזקן עם ציונים מקורות והערות':

והמכתב – רש"י (פסחים נד, א ד"ה המכתב) כתב שני פירושים: א) צורת האותיות; ב) עט וחרט שנכתב בו חקיקת הלוחות. בפירש"י שבס' דרך החיים נאמר: "והכתב. הם אותיות; והמכתב הם התיבות", ואילו בפירוש רש"י לאבות שבש"ס כתב רק הפירוש הב', וכן הוא במחזור ויטרי (ח"ב ע' 541): "והמכתב עט שבו נחרתו הלוחות, שקורין גרייפא. ואני קיבלתי והמכתב". וראה סדור ר"ש סופר (ח"ב ע' 606 בחצאי-ריבוע) שלפירוש רש"י הא' יש לנקד 'מִכְתָּב', ולפירושו הב' יש לנקד 'מִכְתָּב', וראה כן במלאכת שלמה כאן, ושם כתב שגירסת רוב המפרשים הוא 'מִכְתָּב'. רז"ה ניקד 'מִכְתָּב', וכן הוא בסדור של"ה ד"ב המושפע ממנו, ואילו היעב"ץ (לוח ארש ח"ב סי' קמ) אישר הניקוד 'מִכְתָּב' [ועל הפירוש 'עט' מקשה, שהלא אף לוחות השניות כתובים באצבע אלקים (וכן הקשה המהר"ל בדרך החיים), ולכן מסיק שהפירוש הב' של רש"י הנ"ל לא יצא מפי רש"י]. ואולי העדיף רבינו נוסח 'מִכְתָּב' כי הוא לישנא דקרא (שמות לב, טז).

והלוחות – היינו לוחות הראשונות, אבל לוחות שניות פסלן משה עצמו (רש"י). ובאור התורה פ' תשא (ב'כא) מציין על כך לרבינו בחיי על הפסוק (תשא לד, א), שהקב"ה אמר למשה "הבא אתה הנייר שלך" [והוא מפורש יותר מלשון רש"י שם: "אתה קנה לך נייר אחר"].



לזכות החתן התמים
הרב שניאור זלמן ראובן שיחי' גולדשטיין
והכלה מרת אסתר שתחי' פעלדמאן
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום רביעי כ"ב אלול ה'תשע"א
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
נדפס ע"י ולזכות
הורי החתן
הרה"ת ר' ישראל וזוגתו מרת דבורה שיינא שיחיו
גולדשטיין

לזכות

הרב התמים **מנחם מענדל שיחי'**

וזוגתו מרת **חיה מושקא שתחי'**

וילהלם

לרגל חתונתם בשעטומ"צ

יה"ר שיהיה ביתם בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות הילד, חי"ל בצבאות ה'

נתן

לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה

י"ט אלול ה'תשע"א

ולזכות הוריו

הרה"ת חיים ישראל זוגתו מרת מוסיא

וילהלם

נדפס ע"י הוריהם וזקניהם

הרה"ת ר' ישעי' **זוסיא** זוגתו מרת **אסתר** שיחיו **וילהלם**



לזכות החתן התמים

הרב **מנחם מענדל שיחי' שפאלטער**

והכלה מרת **חי' מושקא שתחי' מינסקי**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום ראשון י"ב אלול ה'תשע"א

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

נדפס ע"י ולזכות

הורי החתן

הרה"ת ר' **יוסף יצחק** זוגתו מרת **חנה** שיחיו **שפאלטער**

לזכות

הרב התמים **מנחם מענדל** שיחי'

וזוגתו מרת **חיה מושקא** שתחי'

וילהלם

לרגל חתונתם בשעטומ"צ

יה"ר שיהיה ביתם בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

נדפס ע"י הוריהם וזקניהם

הרה"ת ר' **מנחם מענדל** וזוגתו מרת **אסתר** שיחיו **שניאורסון**



לזכות החתן התמים

הרב **יעקב שיחי' פייגלין**

והכלה מרת **מושקא** שתחי' **פייגענסאהן**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום חמישי ט"ז אלול ה'תשע"א

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

נדפס ע"י ולזכות

הורי הכלה

הרה"ת ר' **יוסף יצחק** וזוגתו מרת **חנה** שיחיו **פייגענסאהן**

לזכות הילד, חי"ל בצבאות ה'
נתן
לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה
י"ט אלול ה'תשע"א
ולזכות הוריו
הרה"ת חיים ישראל וזוגתו מרת מוסיא
וילהלם

נדפס ע"י זקניו
הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת מרים שיחיו גורארי'



לזכות החתן התמים
הרב גרשון שיחי' אקרמן
והכלה מרת מלכה שתחי' פרלמן
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ראשון י"ב אלול ה'תשע"א
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
נדפס ע"י ולזכות
הורי הכלה
הרה"ת ר' שלמה זלמן וזוגתו מרת חנה שיחיו פרלמן

לזכות
הרב התמים **צביקה שיחי'**
וזוגתו מרת **לאה שתחי'**
גרוסמן
לרגל חתונתם בשטומ"צ
יה"ר שיהיה ביתם בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

נדפס ע"י הורי החתן
הרה"ת ר' **פישל** וזוגתו מרת **נאשע שיחיו גרוסמן**



לזכות
הת' **מנחם מענדל בן רלה**
והילד, חי"ל בצבאות ה' **מנחם מענדל בן אסתר שפרה**
שיחיו
לרגל יום הולדתם
שיזכו לגדול לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הוריהם
ומוריהם
ולמילוי כל משאלות ליבם לטובה ובייחוד התגלות מלכנו
משיחנו
הוקדש ע"י
הת' **לוי שי' טלזנר**
והת' **אלחנן דוב שי' גארעליק**
חברי המערכת

לעילוי נשמת
האי גברא רבה ויקירא
איש החסד והצדקה
הנודע בפעולותיו הגדולות למען ישיבתנו הק'
מקושר בלו"נ לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
הרה"ח ר' דוד שלמה ע"ה
בה"ר מנחם מענדל ז"ל
דייטש
נפטר ביום י"ג אלול ה'תשס"א
ת.נ.צ.ב.ה.

נדפס ע"י נכדו
הרה"ח הרה"ת ר' יוסף וזוגתו החשובה מרת בתי'
ומשפחתם שיחיו
דייטש