

ב"ה
ש"פ תבא
ט"ז-ח"י אלול
ה'תש"ס
גליון כג [תתכ]



תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 4..... שבירי לוחות לעתיד לבוא
5..... נשתנו העתים [גליון]

לקוטי שיחות

- 7..... עדי קיום ועדי בירור
10..... שיטת הרמב"ם בנישואין אם הוא קנין או מעשה אישות
12..... לפנים משורת הדין

שיחות

- 18..... ענין מלאכת הדפוס [גליון]
18..... בענין הנ"ל
19..... בינונים זה וזה שופטן [גליון]

אגרות קודש

- 20..... ברכת המוציא בש"ק וקידוש על יי"ש
26..... חשש בנטילת אבן מהכותל המערבי

נגלה

- 27..... בדין דבתולה נשאת ליום הרביעי

חסידות

- 32..... הרהור לאו כדיבור דמי
 33..... עצבות ודאגה
 34..... מקורות והערות לתניא בדרך-אפשר
 37..... "כי ה' אמר לו קלל"

הלכה ומנהג

- 38..... ברכת שהחיינו בראיית בנו ובתו שנולדו
 40..... אכילת פת בסעודות שבת [גליון]
 44..... שנוי שם בחולה [גליון]
 46..... ברכה על מיני מזונות בתוך הסעודה [גליון]
 47..... "מבצע נש"ק" [גליון]

פשוטו של מקרא

- 51..... גבריאלי - מלאך של רחמים (?)

שונות

- 52..... מזל העניות של ר"א בן פדת
 53..... פענוח ראשי-תיבות
 53..... תאריך באג"ק כ"ק אדמו"ר
 54..... גדר "דברים בטלים"
 54..... הוספות ל"כללי הרמב"ם"
 55..... הערות ל"אוצר מנהגי חב"ד אלול - תשרי"
 56..... גם בזמן הזה הפרנסה כמו המן [גליון]

מספר הפאקס למשלוח הערות
 (718) 756-3411 או (718) 773-4115
 E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM
 ניתן להשיג את הקובץ בכתובת:
 WWW.KOVETZ.COM

גאולה ומשיח

שברי לוחות לעתיד לבוא

הת' מ"מ רייצס

תות"ל - 770

בשיחת ש"פ ואתחנן תנש"א אומר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו: "לעתיד לבוא יהיו ב' המעלות דלוחות ראשונות (מצד העליון), ודלוחות שניות (מצד התחתון), ודשניהם יחד [וי"ל שמרומז גם בדיוק הלשון "תורה חדשה) מאתי תצא" – "מאתי" דייקא, מהקב"ה עצמו, ו"מאתי) תצא" דייקא, ש"תצא" מן השמים ("מאתי") ותבוא למטה בארץ בהבנה והשגה דשכל האדם], אלא, שאין כאן התחלקות דאופנים שונים שבתורה, כי אם, שמצד העדר ההגבלה ישנה השלימות בכל האופנים האפשריים..."

וראה שם בשיחה באריכות, שהענין דלוחות ראשונות הוא עבודת הצדיקים, משא"כ לוחות שניות שענינם עבודת הבעלי תשובה, מצד התחתון כו', וגם לעתיד לבוא יהיו ב' מעלות אלו.

ויש להעיר, שבשיחת ש"פ בהו"ב תנש"א (הע' 143), נראה בדיוק להיפך, שדוקא הלוחות הראשונות, כיון שהם באופן דשברי לוחות, הרי ענינם הוא עבודת התשובה, וז"ל: "... ובקדש הקדשים (שבו נמצא הארון עם הלוחות", ובהערה: "וגם שברי לוחות (ב"ב יד, ב), שמורה על עבודת התשובה (לב נשבר) – "משיח אתא לאתבא צדיקיא בתיובתא" (...).

וכמובן קושיא גמורה אינה, אבל מ"מ (ועכ"פ לחידודא) י"ל שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם, והוא בשיחת ערב פסח תנש"א (הערה 38): "ויש לומר, שענין זה מודגש גם בהלוחות שיהיו בבית המקדש השלישי – לא רק לוחות ושברי לוחות, עבודת התשובה לאחר הירידה דשבירת הלוחות, אלא גם לוחות ראשונות כפי שהם בשלימותן (לפני השבירה), עבודת הצדיקים, וביחד עם

זה, גם לוחות שניות, שמורה על השלימות דעבודת התשובה בעבודת הצדיקים, שזהו"ע "לאתבא צדיקיא בתיובתא".

שעפ"ז, שלעתיד לבוא יהיו ה"לוחות ראשונות כפי שהן בשלימותן", אתי שפיר הביאור שבשיחת ש"פ ואתחנן שהלוחות ראשונות ענינם הוא עבודת הצדיקים; משא"כ בשיחת ש"פ בהו"ב, ששם איירי להאופן שגם לעתיד לבוא יהיו הלוחות הראשונות באופן דשברי לוחות.

וכסברא זו שבשיחת ער"פ, שלע"ל ישובו הלוחות הראשונות להיות בשלימותן, יש גם בשיחת ש"פ האזינו תנש"א (בלתי מוגה): "בבית המקדש השלישי, שבו יהי הארון עם הלוחות, לוחות ראשונות ולוחות אחרונות, וכן הספר תורה דהארון (מצד הארון או בתוך הארון, כב' הדעות). וצריך ביאור ועיון באופן הנחת הלוחות בארון – אם יהיו מונחים בשני ארונות או בארון אחד, ולכאורה אין הכרח מזה שכבר הי' לעולמים, ששברי לוחות היו מונחים בארון בפ"ע, כיון שלעתיד לבוא יהיו גם לוחות ראשונות בשלימותם. ו"תן לחכם ויחכם עוד".

ועיין עוד בשיחת ליל שמח"ת תנש"א. ויש לציין מקור לדברי כ"ק שלע"ל יהיו הלוחות הראשונות בשלימותן, והוא בדברי הרמ"ע מפאנו (מאמר שבתות ה' חלק שני), בתיאור סיומה של 'סעודת הליתן': "...אחר-כך יבוא משה ולוחות הראשונות – אחרי שחזרו לקדמותן באותה שעה – על שתי ידיו, לילך לפני העם מן ה'גן' אל ה'עדן', אשר שם 'עץ החיים'. אמנם, כנ"ל, בשיחת ש"פ בהו"ב מפורש שגם אז יהי' באופן דשברי לוחות. ויש להעיר קצת גם משיחת ש"פ תשא תשנ"ב. ואכמ"ל.



נשתנו העתים [גליון]

הת' שלום דובער חזן

תות"ל - 770

בגליון כב [תתא] עמ' 13 הביא הרמ"מ שיחי' את דברי אדה"ז באגסה"ק סי' ט' (קיד, א), "ולא ארז"ל ת"ת כנגד גמ"ח אלא בימיהם שת"ת היה עיקר העבודה אצלם .. משא"כ בעקבות משיחא

שנפלה סוכת דוד .. אין דרך לדבקה בה באמת .. כ"א בבחי' עשיה גם כן שהיא מעשה הצדקה".

והק', דאיך אפ"ל שעתה אין תלמוד תורה כנגד כולם, הרי התורה היא נצחית? ודחק לתרץ בכמה אופנים.

ויש להעיר, שכ"ק אדמו"ר דן בזה בכו"כ מקומות, ומהם לקו"ש ח"ט עמ' 345 בהע' בשוה"ג, וזלה"ק: אין להקשות והלא פס"ד ברור הוא בכל הפוסקים, ואדה"ז עצמו מביאו בהל' ת"ת שלו.. דת"ת שקול כו' – כי הרי מצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים קודמת לת"ת.. ולכן כשאין דרך כו' כ"א ע"י מעשה הצדקה.. – זהו העיקר... עכלה"ק.

ובשיחת ש"פ דברים ה'תשמ"ב ("תורת מנחם – התוועדויות" ח"ד עמ' 1954): "ואף שלכאורה אינו מובן – כיצד אפשר לומר שמארז"ל ת"ת שקול כנגד גמ"ח הוא "בימיהם בלבד", משא"כ העיתים הללו עיקר העבודה היא בענין הצדקה?! – הביאור בזה: היות שבעקבות משיחא "נפלה סוכת דוד" כו', הרי מצות הצדקה היא מצוה שהזמן גרמא – להקים סוכת דוד מנפילתה, ומצוה שהזמן גרמא דוחה אפי' את לימוד התורה".

הרי שזה ככל הדברים הנדחים ע"י דברים אחרים מפני איזה סיבה שתהי' (וכאן – משום שזוהי מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים), ואין זה קשור לנצחיותה (או הפכה ח"ו) של התורה.

(ולכאורה פשוט, שהקושיא לה מתייחס כ"ק אדמו"ר במקומות הנ"ל היא הסתירה הקיימת, לכאורה, מדברי המשנה לדברי אדה"ז – ולא שזה סותר לנצחיות התורה. אך גם קושיא זו, אותה הקשה הנ"ל, מתורצת בדרך ממילא בדברי כ"ק אדמו"ר, ופשוט).



לקוטי שיחות

עדי קיום ועדי בירור

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

מבואר הרבה פעמים בשיחות קודש ורשימות (ראה לקו"ש חי"ט פ' שופטים ד', ורשימות ש"פ שופטים תשנ"ח (חוברת קס) וש"פ וישלח תשנ"ט (חוברת קעג)) ועוד. שחלוק דין עדות בדיני ממונות מקידושין וגירושין דבדיני ממונות העדים אינם פועלים עצם הדבר אלא מבררים הדבר דלא אברי סהדי אלא לשקרי, משא"כ בקידושין וכו' הם עדי קיום, ובלשון קדשו של הרבי בכ"מ דכמו שהכסף מהווים הקידושין כן הוא בנוגע לנוכחותם של העדים שהם מהווים הקידושין.

ובחי"ט שם בהערה 18 העיר שכבר הקשו האחרונים דמנלן יסוד זה דבקידושין וגירושין הם עדי קיום, הרי כל דין עדות בדבר שבערוה ילפינן מממון ושם אין זה אלא בירור כנ"ל, וא"כ מנלן לחדש הכא הענין דעדי קיום? וציין לקצוה"ח ר"ס רמא דבאמת גם בממון בעינן לעדי קיום אלא דהודאת בע"ד כמאה עדים וכו' עיי"ש בארוכה, ולשו"ת חלקת יואב להגאון מקינצק זצ"ל אבהע"ז סי' ר' עיי"ש.

מנלן לחדש עדי קיום בגז"ק כשילפינן עדות מממון

ויש לבאר בזה דבקידושין סה, ב, מקשה בגמ' דכיון דילפינן דבר דבר מממון נימא דגם בקידושין מועיל הודאת בעל דין כמו בממון ומתרץ דבממון אינו חב לאחרים משא"כ בקידושין, ופירש"י (בד"ה הכא) דע"י הקידושין נאסרו הקרובים, ובחי' הרשב"א שם האריך בביאור הסוגיא שם ותו"ד הוא שמקשה על רש"י דאם חב לאחרים משום קרובים א"כ גר וגירות שאין להם קרובים יהיו נאמנים? ומסיק שהוא חב לאחרים מצד שאסרה לכו"ע, אבל ממשיך להקשות דמ"מ למה ה"ז חב לאחרים הרי אין האשה מתקדשת אלא מדעתה וכיון שהיא רוצה להתקדש רק לזה ולא לאחר אין זה חב לאחרים כיון שאומרת שהיא רוצה רק בו? ואטו מי שהודה שמכר

שדהו לחבירו אינו נאמן משום דהוה חב לאחרים? הלא ודאי זה אינו כיון שהוא הבעלים למכור רק למי שרוצה, ורק במקום שאין הוא הבעלים כגון כשע"י הודאתו מפסידים לקוחות שדיהם שקנו ממנו וכיו"ב אינו נאמן?

עוד מקשה הרשב"א דאפילו אם הוה חב לאחרים הרי כיון שבידו עכשיו לקדשה יהיו נאמנים כדאיתא בב"מ יט,ב, במצא שובר (שהבעל פרע לה כתובתה) בזמן שהאשה מודה יחזיר להבעל ומקשה וליחוש דילמא כתבה ליתן בניסן ולא נתנה עד תשרי ואזלא וזבינתה לכתובתה בטובת הנאה מניסן ועד תשרי ומפיק ליה לשובר דכתב בניסן וכו' ומתרצים ש"מ איתא לדשמואל דהמוכר שטר חוב לחבירו וחזרו ומחלו מחול, כלומר וכיון דאפשר לה למחול לבעל ולהפסיד את הלקוחות בפנינו, נאמנת במיגו והכא נמי לא שנא?

ומבאר הרשב"א דבממון ישנם ב' דינים: א) הודאת בעל דין במקום שאינו חב לאחרים דנאמן. ב) אם חב לאחרים בעינן ב' עדים ממש, והנה יש גזרה שוה "דבר דבר" להקיש דבר שבערוה לממון, הנה ע"ז מסתבר לומר דכוונת התורה להקיש לא למקום שאינו חב לאחרים בממון דמועיל הודאת בעל דין, כיון דבעריות יש שם כעין חוב לאחרני שאחרים נאסרים כאן [ואינו דומה להודאת בעל דין שנוגע רק להם בלבד] ולכן ביארו חכמים כוונת התורה שצריך להקישם להצד שבממון שצריך ב' עדים ממש, אף ששם הוא חב לאחרים ממש והכא הוא רק כעין חב לאחרים כנ"ל, מ"מ מסתבר דזהו כוונת התורה, ועפ"י יוצא דאף שמשום הל' נאמנות הי' צריך להיות נאמן בקידושין וכו' כיון שאינו חב לאחרים ממש כנ"ל כיון דתלוי ברצונה להתקדש לו וכו' מ"מ גילתה התורה דבעינן ב' עדים, וזה עצמו מחדש לנו שזהו משום דבקידושין בעינן עדי קיום דוקא, דאמרינן דזהו כוונת התורה בהך גז"ש שהוא משום שהעדים עצמם מקיימים הדבר כנ"ל, וזהו גם הטעם דאם אומרים נתקדשנו בפני עדים והלכו למדינת הים נאמנים, כיון דמצד נאמנות אין זה חב לאחרים ממש ורק כשאומרים נתקדשנו בין עצמם אין זה כלום כיון דבעינן עדים לקיום הקידושין, עכתו"ד עיי"ש, (כן נראה בביאור דבריו).

הטעם דבקידושין וגירושין צריך עדי קיום

אלא דמ"מ אכתי צריך ביאור, דסוף סוף למה שאני קידושין וגירושין ששם בעינן עדים לקיים הדבר ובלי עדים אינו חל כלל?

ואפשר לבאר בזה, דחלוק דיני ממונות מקידושין וגירושין, דבדיני ממונות המוכר והלוקח וכו' רק הם הבעלים הפועלים בזה, שהמוכר הוא הבעלים על שדהו והוא מוכר זה ללוקח וכל מה שחל כאן ע"י הקנין נפעל רק על ידם בלבד, משא"כ בקידושין אה"נ שיש בו ענין של מוכר ולוקח שהבעל לוקח אותה ונעשית אשת איש וכו' ובזה הרי זה דומה לשאר קניני ממון, אבל הרי יש גם דינים אחרים הנפעלים ע"י הקידושין שאינם תלויים בהם כלל כגון איסור עריות, דאפילו לאחר שגירשה ונפקע קנינו ממנה אכתי נשאר האיסור ערוה וחיוב מיתה וכו', וכן בגירושין דאמרה התורה דעצם ענין הגירושין פועלים עליה איסור גרושה לכהן, וזה אינו קשור לזה שהוא הפקיע קנינו ממנה אלא איסור חדש של תורה.

ולפי"ז י"ל הביאור בהנ"ל דרך בדיני ממונות שהמעשה נפעלת רק על ידם ורק הם הבעלים בזה בזה אי"צ עדים לקיים הדבר, וחל הקנין ביניהם לבין עצמם בלבד, משא"כ בקידושין הן אמת דמצד גדר הקנין שבזה כנ"ל ג"כ הי' מספיק הם לבדם כיון שהוא רוצה לקדשה והיא רוצה להתקדש רק לו, אבל כיון שיש בזה ג"כ איסורים חדשים שאינם תלויים בקנינם כלל וכנ"ל, דאפילו לאחר שנפקע קנינו לא נפקע איסור ערוה, הנה כיון שבזה אין הם הבעלים כלל לכן צריך גם עדים בכדי לקיים הדבר, ובלי עדים לא חל הקידושין כלל, ופשוט דאין לחלק ולומר דחלק הקנין בלבד של הקידושין יחול בינם לבין עצמם וחלק השני לא כי אין קידושין לחצאין, וכן הוא בגירושין שע"י הגירושין חל עליה איסור גרושה ע"י תורה כמ"ש התוס' (גיטין ד, א, סוד"ה דקיימ"ל), וי"ל דזהו יסוד הענין דבקידושין וגירושין בעינן עדי קיום דוקא כיון שהאיש והאשה אינם הבעלים היחידים בענין זה. (נוסף לזה אפ"ל בגירושין דכיון שהקנין בקידושין נפעל ע"י עדים, במילא צריך גם עדי קיום להפקיע זה).



שיטת הרמב"ם בנישואין אם הוא קנין או מעשה אישות

הנ"ל

בלקו"ש פ' תצא תנש"א ביאר בארוכה שיטת הרמב"ם שהאריך בריש הל' אישות לבאר איך הי' האישות לפני מ"ת, דלכאורה מה זה נוגע בהל' אישות לגבי אחר מתן תורה בישראל? גם אח"כ בט' פרקים הראשונים איירי רק בנוגע לקידושין ולא הזכיר כלום בנוגע נישואין, דלכאורה הלא זהו עיקר המצוה וכמ"ש בהכותרת בריש ההל' "לישא אשה בכתובה וקידושין" וא"כ למה המתין כ"כ? ונתבאר שם בארוכה דכוונת הרמב"ם לומר דכל מה שנתחדש ע"י מתן תורה ה"ז רק בנוגע לקידושין בלבד, דזהו הענין ד"קנין" באשה שהאיש קונה את האשה, (וראה בזה גם בלקו"ש ח"ל פ' ויחי ב' בארוכה) אבל בנוגע לנישואין שהו"ע שדריים יחד כדרך איש ואשה, בזה לא נתחדש כלום לאחר מ"ת והוא כמו קודם מ"ת, ולכן האריך לבאר ענין האישות שלפני מ"ת כיון דזה עצמו הוא ההלכה דנישואין שלאחרי מ"ת. וזהו גם מה דסב"ל להרמב"ם (שם פ"י ה"א) דחופה הוא ענין היחוד שמכניסה לביתו כו' דזהו ענין האישות כפי שהי' לפני מ"ת, אלא דאז לא הי' כלל שום מושג של קידושין שהאיש קונה את האשה, מקודם עיי"ש בארוכה.

דין כתובה בארוסה

והנה בכתובות יב, ב, איתא הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים היא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדהו והוא אומר לא כי אלא עד שלא ארסתיך והי' מקחי מקח טעות וכו', וכתב בתוס' רי"ד שם דמכאן מוכח שיש כתובה לארוסה, דאם נימא דליכא חיוב כתובה עד הנישואין, איך שייך שהיא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדהו, הלא כאן בעת חלות חיוב כתובה בעת הנישואין כבר היתה בעולה ובודאי אין דינה מאתיים, אלא דכיון שהחיוב הוא בעת האירוסין שפיר שייך לומר שהחיוב כבר חל ונסתחפה שדהו. (וצריך לומר דאין הפי' שחל בעת האירוסין ושעת הנישואין שוב אינו נוגע, דא"כ למה צריכה לומר בכלל דנסתחפה שדהו, העיקר הוא שהיתה בתולה בעת האירוסין, וצ"ל דכוונת הבעל שחייב א"ע מאתיים בעת האירוסין הוא משום שכן תהי' בעת הנישואין, כי אם היא בתולה בעת האירוסין בודאי כן יהי' בעת הנישואין כיון דמעתי

היא אשת איש ואסורה לכל, ולכן שייך לומר דכיון שנאנסה נסתחפה שדהו ואינה מפסדת).

והנה הרמב"ם (הל' אישות פ"י הי"א) פסק דאין כתובה לארוסה ותקשי עליו קושיית התוס' רי"ד דא"כ מהו טענתה משארסתני נאנסתי הרי היתה בעולה בעת הנישואין, ולכאורה צריך לומר לפי הרמב"ם דאיירי בכתב לה, אבל הרמב"ם (פ"א שם הל' י-יא) כתב וז"ל: הנושא את הבתולה שכתובתה מאתיים וטען ואמר לא מצאתי בתולה כו' אמרה היא אמת אמר שלא מצאתי בתולה ואיש בא עלי באונס אחר שנתארסתי לו, הרי זו נאמנת וכתובתה מאתיים כמו שהיתה כו' עכ"ל. והרמב"ם כתב זה בסתם ולא פירש דאיירי בדכתב לה משמע מכאן שלא כהנ"ל, אלא אפילו בלא כתב לה כתובה יכולה לטעון משארסתני נאנסתי כו', וחולק על התוס' רי"ד, אלא דצריך ביאור בשיטת הרמב"ם דאיך יתרץ קושיית התוס' רי"ד, דאם חיוב כתובה חלה בעת הנישואין למה תטול מאתיים הלא בעת הנישואין כבר היתה בעולה?

ואפשר לומר בזה עפ"י ביאור הנ"ל בלקו"ש בשיטת הרמב"ם, דהנה יש להסתפק בגדר ענין הנישואין מהו ענינו, דהנה האירוסין עושה אותה לאשת איש כו', אבל ישנם חיובים מסוימים שחלים רק בעת הנישואין כשמכניסה לחופה. אם הפי' דאירוסין הוא קנין אישות בפני עצמו הפועל רק ההלכות הקשורות עם אירוסין, ונישואין הוא קנין אישות בפני עצמו הפועל ההלכות הקשורות עם הנישואין, או שהפירוש הוא דקנין האירוסין כולל כל קניני האישות גם של הנישואין, ובמילא גם כל החיובים שחלים אח"כ בעת הנישואין, אלא דבפועל ממש הם מתחילות משעת הנישואין, והוא ע"ד קנין בתנאי, שבשעת האירוסין קונה אותה ומתחייב בכל החיובים של הנישואין, אלא שחיובים אלו יתחייב בהם בפועל בשעת הנישואין כאשר יתחילו לגור ביחד כאיש ואשה.

ולפי הנ"ל הרי מסתבר לומר כאופן הב' לשיטת הרמב"ם דנישואין אינו קנין בפני עצמו, אלא הנהגה בפועל כאיש ואשתו ובלשון השיחה: "המעשה דחיי אישות", דהרי מבואר דבב"נ ליכא ענין הקנין כלל ע"י נישואין, ולכן אינה צריכה לגט, כמ"ש הרמב"ם (הל' מלכים פ"ט ה"ח) דמשויציאנה מביתו או משתצא היא מרשותו ותלך לה, אינה אשת איש, ושניהם מגרשים זה את זה, היינו דרך

ע"ז שהם דרים כאיש ואשה היא נקראת "אשת חבירו" אבל אי"כ שום קנין ביניהם, ולכן בישראל רק הבעל מגרש את אשתו כיון שהוא קנה אותה בקידושין, משא"כ בב"נ גם היא יוצאת ממנו כו', ונמצא דענין הנישואין לפני מ"ת ובב"נ הוא רק מעשה דחיי אישות, ובמילא כן הוא גם לאחר מ"ת.

ולפי זה יש לבאר ג"כ פלוגתת התוס' רי"ד והרמב"ם, דהתוס' רי"ד סב"ל כאופן הא' דחופה הוא קנין בפני עצמו ועי"ז מתחייב עכשיו בכמה דברים, ואי נימא דאין כתובה לארוסה, וכתובה חל ע"י הנישואין, הלא ודאי אי אפשר לה לטעון משארסתני נאנסתי כו' כיון דבעת הקנין של נישואין היא בעולה, אלא דצ"ל דיש כתובה לארוסה, דחל בעת האירוסין מאתיים ושפיר אומרת נסתחפה שדהו, משא"כ הרמב"ם סב"ל כנ"ל כפי אופן הב', דהחיוב כתובה חל מיד ע"י האירוסין, אלא דלפועל משלם לה רק משעת הנישואין, [ואם מת או גירשה לפני הנישואין אין לה כתובה] אבל כיון שהחיוב של הבעל חל אז על מאתיים דאז התחייב א"ע לשלם לה כשידורו כאיש ואשתו, במילא שפיר טוענת נסתחפה שדהו כיון שהחיוב כבר חל. וראה קידושין ה, א, ואכמ"ל.



לפנים משורת הדין

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בשיבת "תפארת בחורים", מאריסטאון

בלקו"ש חכ"א ע' 330 כ' כ"ק אדמו"ר זי"ע "...און אין דערויף גופא פירט ער זיך לפנים משורת הדין, וואס דאס איז דאך שוין אויך געווארן א דין אין שו"ע...". ובהע' 46 שם כ' בזה: "ב"מ ל, ב. וש"נ. ואפי' בד"מ שבין אדם לחבירו – ראה שו"ע חו"מ סרנ"ט ס"ה¹ 2. ושם סי"ב סוס"ב³. וראה רמב"ם הל' דעות פ"א ה"ה⁴. וראה

(1) "אע"פ שמה"ד במקום שרוב עכו"ם מצויים ... אינו חייב להחזיר, טוב וישר לעשות לפנים משורת הדין להחזיר לישראל שנתן בה סימן ...".

(2) ולכאור' יש להעיר למה לא ציין לאדמה"ז בהל' מציאה ופקדון סע' י"ח-כ' וכן בסע' ל"ה.

שו"ע אדמה"ז סקנ"ו, ס"ג⁵. ואכ"מ". ובחכ"ח דלקו"ש משיחות ש"פ שלח, כ"ח סיון, מבה"ח תמוז התשמ"ו "...תפקידים של רבנים ומורה הוראה הוא להורות לעם את המעשה אשר יעשון, כולל גם ההנהגה דלפנים משורת הדין, שבימינו אלו נעשו גם זה (ההנהגה של לפני משורת הדין) מדיני התורה, שלכן הובאו בשו"ע ונו"כ כו"כ עניינים דמס' אבות וכיו"ב, מילי דחסידותא". ובהע' 22 שם מציין לשיחה הנ"ל דחכ"א ע' 330.

והנה פשטות ההדגשה וחידוש בהשיחה היא: דהלפנים משורת הדין נעשה דין וזה נעשה "בימינו אלו" (משא"כ לפני"ז)⁶.

והנה הא דאינו מציין בההערה שם לדוגמאות אחרות, ולדוגמא הדין דבר-מצרא (ב"מ קח, שו"ע קעה), הדין ד"שומא הדר לעולם" (ב"מ לה, חו"מ קג) דהם מיוסדים א"ועשית הישר והטוב" נראה:

(3 ברמ"א שם: "... ואין ב"ד יכולין לכוף ליכנס לפני משורת הדין אע"פ שנראה להם שהוא מן הראוי (ב"י בשם ר"י ובשם הרא"ש) ויש חולקין (מרדכי פ"ב דמציעא)".

(4 "ומי שהוא מדקדק ע"ע ביותר ויתרחק מדיעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה נקרא חסיד. כיצד מי שיתרחק מגובה הלב עד קצה האחרון ויהיה שפל רוח ביותר... זו מדת חסידות ... וחסידים הראשונים היו מטין דעות שלהן ... וזהו לפני משורת הדין. ומצווין אנו ללכת בדרכים האלו הבינונים והם הדרכים הטובים והישרים שנא' והלכת בדרכיו...". וממשיך בפ"ב דלענין מדת גובה הלב והכעס יש לו להתרחק מן הקצה האחד אל הקצה שני וציוו להתרחק "מן הכעס עד שינהיג עצמו שלא ירגיש אפי' לדברים המכעיסים וזה היא דרך הטובה".

ונראה לכאור' כוונת הרבי: שכוונת הרמב"ם שהחסידים אלו העוסקים בלפנים משורת הדין עניינו הוא חיוזק הדין ד"הלכת בדרכיו" שלכן רואים שעניינים דלפנים משורת הדין "נעשו דין" ובפרט בעניינים דגאווה וכעס הנעשים ציווי ואיסור ללכת בקצה האחד ו"היא הדרך הטובה". (וראה במפרשי הרמב"ם שם).

(5 דשם מביא ע"ד תוכן דברי הרמב"ם הנ"ל דהל' דעות.

(6 והיינו כלפי חז"ל ב"מ ל, ב שחורבן ירושלים היה על שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא עבדו לפמשה"ד "בימינו אלו" עושים לפני משורת והרי זה נעשה דין. ופשטות הדברים הם שזה חידוש שלא היה בזמן הש"ס והוא דווקא "בימינו אלו".

דהם תקנות חכמים שנעשו בתור דין כבר בזמן הש"ס ובמילא אינו שייך לענייננו⁷.

משא"כ הדין דיש להחזיר מציאה גם אם מצאו במקום דרוב עכו"ם דבזמן הש"ס היה בגדר ד"לפנים משורת הדין". והא דאיתא בגמ' כד, ב שם "...הרי אלו שלו. הא ישראל ונתן בו סימן מהו א"ל חייב להחזיר. תרתי: א"ל לפנים משורת הדין", דכתוב שם ד"חייב" (גם בזמן הש"ס), מ"מ נראה, דכשסיים הגמ' בביאור כוונתו: "לפנים משהו"ד", ביאר בזה דהחוב הוא בתור לפנים משורת הדין⁸, משא"כ בשו"ע שם מובא זה בתור דין.

ואע"פ שגם בשו"ע סי' רנט ה"ה הל' הוא "אע"פ שמן הדין במקום שרוב עכו"ם מצויים אפי' נתן ישראל בה סימן אינו חייב להחזיר, טוב וישר לעשות לפנים משורת הדין להחזיר לישראל שנתן בה סימן...", דיש לפרשו שאינו דין מ"מ נראה (לפי פירוש הרבי): שה"טוב וישר" הוא דין וחוב בתור "טוב וישר". ויש להוכיח זה גם מל' הרמ"א שמסיים שם "ואם הוא עני ובעל אבידה עשיר א"צ לעשות לפנים משורת הדין"⁹, והיינו דאם הוא עשיר או בעל אבידה עני צריך לעשות "לפנים משורת הדין".

ומודגש יותר בדברי אדמה"ז בזה: בדיני מציאה ופקדון סי"ח מביא הלכה הנ"ל ובה"ט מביא עד"ז ההלכה כשמציל מהארי והדוב או מנהר ששטף "יש לו לעשות לפנים משורת הדין אע"פ

(7) הא דלא הביא מסי' רסד בחו"מ דיש לו לאדם ליכנס לפנים משה"ד ולא ידקדק על אבידה דיליה דשם הטעם הוא משום שאל"כ כל פעם ימצא צד היתר ויבטל לגמרי ממצות הצלת ממון. וכן הא דסי' שנ"ו הרי לכמה פוסקים הוא תקנה מיוחדת.

(8) וכן הוא משמעות ל' הגמ' ל, ב "ר"י בר"י לפנים משורת הדין הוא דעבד", דמשמע דאנשים אחרים לא היו עושים כן ורק ר"י בר"י עשה כן בתור למשה"ד. (ובפרט דלדברי התוס' כד, ב למשה"ד משמע דבדבר דאחרים היו חייבים ורק הוא היה פטור משום "זקן ואלפ"כ" וכיוצא יש בזה יותר בענין לעשות לפמשה"ד (דלכן מובא פסוק בזה) ואעפ"כ כתוב דרך ריב"ז היה עושה לפמשה"ד, אבל באדמה"ז הביא בזה סל"ה ש"כ כל אדם יש לו לעשות לפמשה"ד כמ"ש למעלה".

(9) וכן הוא באדמה"ז שם סע' כ'.

שמן הדין אינו חייב...", שהוא מהרמ"א שם ס"ז, אבל בהרמ"א שם הל' הוא "מ"מ טוב וישר"¹⁰ להחזיר כמ"ש סע' ה) אבל באדמה"ז מפרש ברור כוונתו ש"יש לו לעשות" דעניינו הוא חיוב לעשות כן. וכן בסע' כ' באוונים ותרנגולים שברחו מבית בעליהם דמן הדין הזוכה בהם כזוכה מן ההפקר "ואעפ"כ יש לו לעשות לפנים משורת הדין ולהחזיר כי לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דבריהם דברי תורה". ובסל"ה באמצע הסע' "... וכל אדם יש לו לעשות לפמשה"ד..."^{11 12 13}.

אבל עדיין צלה"ב: א) בדיוק הא דציין כ"ק אדמו"ר לחו"מ סי' רנט לפני סי' יב הקודמו.

בפשטות י"ל: דכיון דבסי' י"ב מדובר על כפיה על לפמשה"ד שהוא דרגא יותר מעצם החיוב דלעשות לפמשה"ד (ואין בו מחלוקת) לכן הביא הרבי קודם מסי' רנט דמדובר שם על עצם החיוב והדין לעשות לפמשה"ד ולאח"ז הביא מסי' יב דמדובר גם מכפיה על לפמשה"ד (ויש בו מחלוקת).

(10) ויש להעיר ולהסביר ע"פ המבואר בפנים בהשינוי, דלפעמים כ' "טוב וישר" ולפעמים כ' "ישר וטוב". ואכמ"ל.

(11) ואע"פ שבשו"ע סי' רסג הל' הוא "ההולך בדרך הטוב והישר ועושה לפנים משורת הדין מחזיר את האבידה בכל מקום ואע"פ שאינה לפי כבודו", דפשטות משמעות הוא דגם לענין "זקן ואינו לפי כבודו" שייך הלפנים משורת הדין "להולך בדרך טובה וישרה" (שהוא ענין לפמשה"ד) מ"מ אדמה"ז מדגיש ומסביר שכבר למדנו לפני זה שענין זה דלפמשה"ד "כל אדם יש לו לעשות".

(12) והוא לכאור' דלא כבסגנון הרמב"ם דכ' פ"א הל' גזו"א ה"ז "...אע"פ שהיא שלו הרוצה לילך בדרך הטוב והישר ועושה לפנים משורת הדין מחזיר את האבידה לישראל כשיתן את סימניה", וכן כ' בפ"ד הל' רוצה ה"ד "...ואם היה חסיד ועושה לפנים משורת אפי' היה הנשיא הגדול...פורק וטוען עמו", דמשמעותו הוא שדינים אלו אינם דין אלא "אם רוצה להיות חסיד" כו'. וראה גם בגליון הקודם מה שכתבנו לענין קדימות במכירה לשכן, קרוב כו' בחילוק דומה בין סגנון הרמב"ם לאדמה"ז.

(13) והוא דלא כמשמעות הקצות רנט סק"ג דהא דמחזירים אבידות בעניינים אלו הם תקנות חז"ל מיוחדות להיות לפמשה"ד בעניינים אלו דווקא.

ב) אבל עדיין צלה"ב: הרי לכאן ציון לחו"מ סי' יב נראה סתירה לכאן לנקודת דברי הרבי: שהרי אם סוברים שכופין על לפנים משה"ד כשיטת המרדכי, הרי נראה ממנו שהוא מפרש שדין זה היה שייך גם בזמן הש"ס שמקורו הוא מזה שפירשו כוונת הגמ' "חייב להחזיר" משום לפמשה"ד שכפו לחייבו להחזיר משום לפמשה"ד¹⁴. והם סוברים שחייב הזה הוא בדוגמת הגמ' ב"מ פ"ג ושייך לכפות גם כאן כשבעל האבידה עני והמוצא עשיר, משא"כ כשבעל האבידה עשיר והמוצא עני אין כופין בזה, ולדברי הרמ"א ובפרט לביאור אדמה"ז סע' כ' "ויש מי שאומר שבכל אלו אם היה המוצא עני ובעל האבידה עשיר א"צ לעשות לפמשה"ד¹⁵ 16.

ואולי היה אפשר לומר דגם לשיטת המרדכי: דהגם דאין לכפות לעשות לפמשה"ד רק כשהמוצא עשיר ובעל אבידה עני, אבל כששניהם עניים או כששניהם עשירים אפשר שגם להמרדכי אין כופים. וע"ז נתוסף בשו"ע שיש להמוצא להתנהג לפמשה"ד ולהחזיר בזה ורק כשהמוצא עני ובעל האבידה עשיר "אין צריך" להחזיר אבל כששניהם עשירים או עניים יש לו להחזיר מפאת לפמשה"ד. אבל ראה בהע"ז¹⁷ שאין לומר כן.

או די"ל סברא הפכית: דהגם דלענין כפיה ע"י ב"ד אנו כופין גם לפמשה"ד, מ"מ לגבי האדם עצמו לא היה חיוב בזמן הש"ס להתנהג באופן דלפמשה"ד. והיינו דאם באים לב"ד ושואלים מה דינו, יש לב"ד לדון ולהורות באופן דלפמשה"ד שעל הב"ד לראות

(14) וכפי שמובא במרדכי ב"מ שם.

(15) היינו: לא רק שאין כופין אלא עוד אין צריך לעשות לפמשה"ד.

(16) אולי אפשר לומר שכוונת אדמו"ר: הוא שלכה"פ נעשית לפמשה"ד דין בימינו אלו, אבל יש שיטה שזה היה דין כבר בזמן הש"ס.

(17) אבל זה אינו לפי פשוט דברי המרדכי עצמו בשיטת הראב"ה ובפירוש דלא כדברי הצ"צ סי' פט בשיטתו: דרך בשניהם למעליותא: המוצא עני ובעל אבידה עשיר אין כופין אבל כשיש רק א' למעליותא כופין בזה. וראה בצ"צ שלנו חו"מ סי' כג שהביא צ"צ הנ"ל ססי' פ"ט. וא"כ נצטרך לומר בדברי הרבי שכוונתו הוא בעיקר לשיטה הב' שאין כופין בדיני דלפמשה"ד ואעפ"כ בימינו אלה נעשה הלכה שיתנהג לפמשה"ד.

לכוף¹⁸ (כיון שהב"ד מסתכלים על ב' הצדדים יותר יש חיוב שיראו הלפמשה"ד של הזולת) אבל לגבי האדם עצמו לא היה חיוב עליו להתנהג באופן זה (שאם מצד הדין הרי"ז שלו, אין עליו חיוב להסתכל על הלפמשה"ד כלפי חבריו) אבל עכשיו בימינו אלו כבר נעשה זה דין גם לגבי האדם עצמו שיש לו לעשות באופן זה.

אבל: בנוסף שאי"ז פשטות הסברא, הרי מהרמ"א ואדמה"ז נראה שאינו סובר כן: שהרי כשמביא שיטת המרדכי (הרמ"א סעי' ה, ואדמה"ז בדיני מציאה סעי' כ שיטת היש מי שאומר) אומר ששיטתם היא שאינו צריך להתנהג בענין זה כשבעל האבידה עשיר והמוצא עני, דזה נלמד מדברי המרדכי איך שמפרש דברי הגמ'. ואם לשיטתו נשתנה הדין לגבי זמן הגמ' לענין חיוב על היחיד, אולי גם נשתנה הדין לענין בעל אבידה עשיר והמוצא עני שבימינו אלה גם בזה צריך להתנהג לפמשה"ד^{19 20}.

ונראה יותר לפרש: שהראיה היא משיטה הא' שהיא יותר עיקרית: מובא בפתחי תשובה סי"ב סק"ו שבפוסקים שקו"ט איזה היא שיטה עיקרית להלכה, ישנם הסוברים שיטה הב' אבל ישנם הסוברים שהעיקר כשיטה הא' (השב יעקב) ואולי אדמו"ר סובר עד"ז שזהו עיקר השיטה להלכה: שהרי הרמ"א הביא דעה הא' בסתם ודיעה הב' בשם "יש מי שאומר" וא"כ שיטה הא' היא העיקרית. וכן אדמה"ז הביא דיעה סתמית שיש להתנהג באופן

(18) בפרט שלהרבה אחרונים כוונת ה"כפיה" בענין זה היא כפיה בדברים ולא בשוטים.

(19) אבל אפשר דזה אינו דחייה: דמפי' המרדכי אנו לומדים שבמציאות כזה אין ענין דלפמשה"ד כלל ובמילא לומר שבזה נשתנה לגבי ימינו אלו.

(20) וקשה לומר דהכוונה הוא (גם אם נאמר שאינו ברור ומוחלט ששיטה הא' היא שיטה העיקרית): דלמרות שבסי' יב יש מחלוקת לענין כפיה, ויש הסוברים שאין לכפות על לפמשה"ד מ"מ הא דיש לעשות לפנים משה"ד בענין מציאה וכו' הוא לכו"ע (ואין הרמ"א משיג בזה שזה רק לפי הדין בזמן הש"ס (שלכן "אין כופין ע"ז עכשיו") מ"מ עכשיו נעשה דין דבזה אין מוכח רק דהרמ"א הכריע שלגבי האדם עצמו יש לו להתנהג לפמשה"ד בתור דין אבל אין בזה ראיה ש"געווארן" דין בימינו אלו דווקא.

דלפנים משה"ד בלי חילוקים אם המוצא עני או עשיר כו' ושיטה
הב' הביא כ"ש מי שאומר²¹.



שיחות

ענין מלאכת הדפוס [גליון]

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה"ק

בגל' תתא (עמ' 35) נשאלה שאלה, מה כוונתו של רבינו בשיחת
ש"פ מטו"מ תשי"ג שכיום נתחדשה שיטה בהדפסה – "...לעצטנס
האט מען אויפגעטאן, אז מען דארף ניט מאבד זיין די אותיות, נאר
מען קאן נעמען די זעלבע אותיות און משנה זיין אויף אנדערע
צורפים...".

ונראה שהכוונה לסידור אותיות בשיטת "מאָנאַטייפ", לאפוקי
מהשיטה הרגילה באותם ימים, היא שיטת ה"לינאָטייפ" שבה –
במקרה של טעות – היו צריכים לסדר מחדש שורה שלימה.



בענין הנ"ל

הת' יצחק קופמן
תות"ל 770

בגליון האחרון [תתא, ע' 35] העתיק הר' י.ש.ק. שי' משיחת ש"פ
מטו"מ תשי"ג (שיחו"ק ע' 345) שהמקור לחכמת מלאכת הדפוס –
"מיר געפינען דאס בא דעם ציץ וואס דארטן איז געווען פתוחי

(21) אבל ישל"ע מתשובת צ"צ חו"מ סי' כג הנ"ל שכנראה נוטה יותר לפסוק
לכוף כשיטת האגודה כהראבי"ה, וכן מדברי התוס' וכן כשיטת הב"ח שנראה
שסובר בעיקר כשיטה הב'.

חותם — דאס איז דער כללות הענין פון מלאכת הדפוס". והקשה שהענין דפתוחי חותם נזכר עוד לפני הציץ — בכתפות האפוד ובחושן, ולמה הזכיר דווקא ציץ?

ונראה לומר בזה בפשטות, ובהקדים שא"פ לומר הפי' שפיתוחי חותם דומה למלאכת הדפוס, שהרי פיתוחי חותם פירושו רק שהאותיות בולטות (ולא שוקעות), ובמה דומה זה לדפוס? אלא צ"ל שהדמיון הוא דוקא ל (אופן עשיית הפתוחי חותם על) הציץ.

והוא — ע"פ דעת הראב"ד (הל' כלי המקדש פ"ט ה"ב) שאופן עשיית הציץ הוא ש"מכה בדפוס צורת האותיות מאחוריו עד שהאותיות בולטות מלפניו", וזה דומה למלאכת הדפוס (שע"י אותיות בדבר א' עושה שיהיו האותיות בדבר אחר). ולכן נזכר דוקא ציץ, משא"כ באבנים שא"א לכתוב עליהם באופן כזה.



בינונים זה וזה שופטן [גליון]

הת' יוסף יצחק ספיטצקי

שליח בישיבת תות"ל "בית מנחם" - בני ברק

בגליון השמונה מאות [ג' תמוז ש.ז. — 94] הקשה הרש"ש שי' פליישמן כמה קושיות על המבואר בתניא פי"ג במאדז"ל "בינונים זה וזה שופטן דכתיב כי יעמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו" — "ולא אמרו זה וזה מושלים כו' אינו רק עד"מ כמו שופט ודיין האומר דעתו במשפט ואעפ"כ יכול להיות שלא יהי' פסק הלכה כך למעשה וכו'". ומקשה הנ"ל בתו"ד דלכאור' לא רק בינונים אלא גם רשעים שאינם גמורים "זה וזה שופטן", וכותב שם וז"ל "ואי אפשר לתרץ שלא יכול לכלול רשעים שאינם גמורים ב"זו"ז שופטן" — כיון שאצלם הם גם מושלים, שהרי חוטאים. — כי הרי גם צדיק, שרק היצ"ט מושל ... מ"מ אומר הלשון "שופטן". ומקשה לסיכום (בין השאר) "... צריך ביאור ... מה שאומר "צדיקים יצ"ט שופטן" — ולא מושלן".

ויש להעיר מס' 'בצל החכמה' ע' 135 ואילך (רשימת דברי כ"ק אדמו"ר בעת ביקור האדמו"ר מסקוליא — י"ג תמוז ה'תשמ"א), דשם הקשה האדמו"ר מסקוליא בענין מאחז"ל זה, וביאר כ"ק

אדמו"ר בארוכה (שם, ע' 136 ואילך) בנוגע לצדיקים, אשר "יצר טוב שופטן", שגם אצלם יתכן מצב שלא יהי' "יצר טוב מושלן" משום ש"כאשר עבודת הצדיק היא באופן שנשאר במעמדו ומצבו הקודם, הנה הרגל נעשה טבע, ומאחר שאינו משנה את טבעו, הנה אע"פ שמדובר אודות טבע דקדושה (כי אין לו יצר הרע) ועבודתו היא בשלימות, מ"מ, חסר אצלו כללות הענין ד"מעלין בקודש" ומאריך בזה הרבה, עיי"ש.

וא"כ, חדא מיהת נפשוט מינה, אשר אכן – אף שאצל הצדיק עבודתו בתומ"צ היא בתכלית השלימות – אין זה אומר שהיצ"ט מושל כלל, כיון שענין היצ"ט אצלו הוא "להעלות בקודש" בעבודתו.

(וכיון דאתינן להכי יש להעיר אשר מה שהקשה הרשש"פ שם שגם אצל רשע וטוב לו לכאור' צ"ל "זה וזה שופטן", הנה כבר שאל זאת הנ"ל שם (ע' 138) את רבינו בתוך דבריו, אך בסגנון אחר; "לכאורה מתאים יותר הלשון "זה וזה שופטן" ... לרשע וטוב לו, שאצלו לפעמים מתגבר היצ"ט ולפעמים היצה"ר, אבל בבינוני הרי היצה"ר אינו מתגבר לעולם ... – עיי"ש, אך תשובת כ"ק אדמו"ר שם נסובה רק על השאלה למה בינוני גם יצה"ר שופטו, ולענ"ד לא ראיתי שם שיתרץ לגבי הרשע וטוב לו, ועצ"ע).



אגרות קודש

ברכת המוציא בש"ק וקידוש על יי"ש

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטרויט

כתב כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע במכתב יט תשרי תשי"ז (ובלקו"ש חיי"א ע' 243):

"במש"כ שראה מנהג אנ"ש דכשיש לחם משנה רק לאחד ומוציא גם את אחרים, נוהגים שאר בני בית לברך המוציא כל אחד לעצמו, ומקשה על זה ממה שכתוב בשו"ע רבינו הזקן סי' רע"ד¹ סעיף ד ובאחרונים שם, אשר המסובים יוצאים גם בברכת המוציא.

והנה אף כי כן הוא שיכולים גם לצאת בברכת המוציא, וכידוע שאפי' בברכת הנהנין מוציא את אחרים ידי חובתם אם גם הוא נהנה, בכל זה נכון מנהג הנ"ל כיון שבכדי לצאת בברכה זו צריך לכוון המוציא והיוצא, אסור להפסיק בין שמיעת הברכה להאכילה וכו'. ובה בשעה שבברכת קידוש והבדלה וכיו"ב כבר הורגלו השומעים שיוצאים ידי חובתם ולכן אפי' בסתם הרי זה גם כן ונגרר אחרי הרוב שמכוון לצאת בשמיעתו, שונה הוא בהנוגע לברכת המוציא, ובפרט כשהעם רב - וכמו בהכוס של ברכה בסעודת התועדות וכיו"ב - שמפני אריכות הזמן בין שמיעת הברכה לשתיית הכוס ע"י כל השומעים קשה להזהר מהפסק, ולכן יש להנהיג דוקא מנהג ההוא ז.א. שכאו"א יברך לעצמו ברכת הנהנין.

ומ"ש אשר נראה באחרונים שאם עושים כן, ברכה כל אחד לעצמו, לא יצא ידי החיוב של לחם משנה, לא ידעתי מקור על זה, ואדרבה בפירוש כתוב באשל אברהם להגה"צ מבוטשאטש לסימן הנ"ל - שיוצא ידי חובתו של לחם משנה אף שמברך המוציא לעצמו, ולא עוד אלא - אפילו אם השומע לא נטל ידיו עדיין, הועתק ג"כ בארחות חיים שם".

והנה, במש"כ רבינו זי"ע שלא מצא מקור לסברא שא"א לצאת חיוב לחם משנה בברכת המוציא אם עושים ברכה לעצמו, לכאו' יש להעיר, ממש"כ בקרבן נתנאל על הרא"ש פסחים שם אות ה "ומכאן נראה כשהמסובין צריכין לככרו של בעה"ב בשבת ויו"ט צריכין לכוין לצאת בברכת המוציא, כמו בקידוש, ובעה"ב צריך לכוין

1 באג"ק: קע"ד. אבל לכאו' צ"ל רע"ד (כבפנים), שהרי בסי' קעד לכאו' אין דבר הנוגע לנדו"ד. וכן נתקן בלקו"ש (מהוצאה שני' ואילך).

להוציא המסובין דבעינן דעת שומע ואז הוי כאלו כל המסובין היו בוצעים על לח"מ כמו שמוציא הבעה"ב את המסובין בכוס של קידוש ודי להם בעניית אמן, ה"ה בברכת המוציא עכ"פ בשבת אם אין להמסובין לח"מ יענו אמן ולא יברכו ברכת המוציא וכן מצאתי בשו"ת בכתב".

כן יש להעיר, ממש"כ אדה"ז בסי' תע"ג סכ"ד "אבל בני הבית שהן יוצאין בשמיעה מהבעה"ב .. א"צ שיהיו דברים אלו לפניהם .. שאף שבי"ט צריך לבצוע על לח"מ מ"מ כיון שהם יוצאין בברכת המוציא של בעה"ב הם יוצאים ג"כ בלח"מ של בעה"ב". שפשטות הלשון משמע שיוצאים בלח"מ כיון שהם יוצאים בברכת המוציא, והם תלויים זב"ז, ולכאור' הוא דלא כמבואר בדברי רבינו².

[ורג"כ בבדי השלחן סי' פב אות ו שהעיר מאדה"ז סי' תעג ומדברי הק"ג הנ"ל, ולכן השיג על הא"א הנ"ל, ורג"כ בבבדי השלחן סי' לז אות ט ובהוספות שבסוף הספר שהביא שכ"כ בחיי אדם שלא לברך בעצמו כשיוצא לח"מ מהמברך, עיי"ש].

וא"כ הרי לא רק שיש מקור לסברא, כזו, אלא שבשו"ע אדה"ז מפורש לכאור' להדיא שדין לחם משנה תלוי במה שיוצא ברכת המוציא, וכקושיית השואל.

ואולי י"ל קצת בזה³, דהנה השואל שאל מסי' רעד ס"ד, וז"ל אדה"ז שם: "אין המסובין רשאים לטעום עד שיטעום הבוצע אם הם זקוקים לככרו דהיינו שאין להם לחם משנה לפני כל אחד והם

(2) שוב ראיתי שבמ"מ וציונים להרב אשכנזי העיר שם מדברי אדה"ז ומהק"ג על דברי הא"א שהביא רבינו. אך מש"כ שם שמדברי אדה"ז משמע קצת שאין צריך לטעום מהלחם משנה (דלא כמ"ש בפ"י בסי' רעד), לא הבנתי, שהרי אדה"ז כתב שהבעה"ב יחלק מזה ומרור וחרוסת, ובפשטות מחלק מהמצה שלפניו - הלחם משנה. וכן מפורש ג"כ בלשון אדה"ז סי' קסז ס"כ שצריך לטעום מהלח"מ של המברך עיי"ש.

ושור' בספר "פסקי תשובות" סי' רעד שהביא מכמה ממחברי זמנינו בזה עיי"ש, ושבשו"ת בנו של הקרבן נתנאל שאביו חזר בו וס"ל שיכולים לברך בעצמן, וכהרע"ת רבינו.

(3) לא יתורץ בזה הקושיא מסי' תעג, שעצ"ע ליישבו (חוץ אם יודחק בהלשון שם), אלא שמ"מ יש לתרץ קצת למה מכריע רבינו באור"א.

יוצאים י"ח במה ששומעים ממנו ברכת המוציא שמברך על לחם משנה ואוכלים מאותו לחם משנה...".

והנה לכאור' מדיוק לשון אדה"ז מבואר שיש חילוק בין מש"כ בסי' תעג למש"כ בסי' רעד, דבסי' תעג הלשון "כיון שהם יוצאין בברכת המוציא של בעה"ב הם יוצאים ג"כ בלח"מ של בעה"ב", אבל בסי' רעד הלשון "והם יוצאים י"ח (— לחם משנה) במה ששומעים ממנו ברכת המוציא שמברך על לח"מ ואוכלים מאותו לח"מ", היינו שבסי' תעג מדגיש שיוצא י"ח לח"מ ע"י שיוצא ברכת המוציא, משא"כ בסי' רעד משמע שמספיק שמיעת הברכה גרידא, אבל א"צ לצאת י"ח ברכת המוציא בשמיעתו.

וא"כ הרי רבינו קאי על מש"כ בסי' רעד (שמשם הקשה השואל), ושפיר מבואר מלשון אדה"ז שאין צריך לצאת ומספיק בשמיעת הברכה וכמ"ש בהא"א, וכהכרעת רבינו.

ויומתק לפ"ז אריכות לשון רבינו במכתבו "והנה אף כי כן הוא שיכולים גם לצאת בברכת המוציא, וכידוע שאפי' בברכת הנהנין מוציא את אחרים ידי חובתם אם גם הוא נהנה", דלכאור' הרי כבר ציטט קושיית השואל שבסי' רעד ס"ד מבואר שהמסובים יוצאים גם בברכת המוציא, וא"כ מהו שהאריך עוד הפעם שיכולים לצאת ברכת המוציא, ומביא רא' לזה שבברה"נ אם נהנה יכול להוציא כו', הרי זה כבר מבואר בהקושיא שבאדה"ז מבואר שיוצאים בהברכה, וא"כ לכאור' הוא אריכות וכפל דברים שלא לצורך?

— אלא שהרי באמת בלשון אדה"ז בסי' רעד אינו מבואר פרט זה שיוצאים ברכת המוציא (אלא שכנראה השואל הבין כן), וע"ז כותב לו רבינו שהגם שזה נכון לדינא שיכולים לצאת בברכת המוציא — וכמו בכל ברה"נ — מ"מ אין צריכים לצאת. ובלשון אדה"ז שם באמת אינו מבואר שצריכים לצאת ורק שצריכים לשמוע כנ"ל.

ונמצא שדברי רבינו מתאימים ומדויקים לפי דברי אדה"ז בסי' רעד, וכן הכריע להלכה.

[אולי יש לדייק ולהוסיף עוד חידוש היוצא ממכתב זה, שכיון שצריך רק לשמוע וא"צ לצאת (דין ברה"נ), לכן אין צריך אפי' כונה לצאת וכונה להוציא. ולכאור' כן משמע בהמכתב, שמקדים רבינו

"בכל זה נכון מנהג הנ"ל כיון שבכדי לצאת בברכה זו צריך לכוון המוציא והיוצא, אסור להפסיק בין שמיעת הברכה להאכילה וכו'". היינו שהזכיר ב' פרטים, כונה לצאת ולהוציא י"ח, והפסק. ואח"כ כותב שבקידוש כבר הורגלו לכוון כו'. שמזה משמע שבברכת המוציא יש ב' נדונים, כונה והפסק (הגם שלא הזכיר זה במפורש אח"כ בסוף דבריו, ומזכיר רק הפסק – עיי"ש).

ואת"ל שכדי לצאת בלחם משנה אפי' אם אינו יוצא הברכה מצד דין ברה"נ צריך כונה להוציא ולצאת מצד דין לחם משנה, אינו מובן כלל למה הביא רבינו מכ"ז, כיון שבלא"ה אפי' לדין לחם משנה צריך כונה לצאת (ולכא' אין נ"מ אם צריך כונה לצאת דין לחם משנה או דין ברה"נ, שאם יכול לכוון לצאת י"ח דין לחם משנה, יכול לכוון לצאת י"ח דין ברה"נ ג"כ). וע"כ שהוא דין דללחם משנה צריך רק עצם השמיעה, ורק כדי לצאת דין ברה"נ ג"כ צריך כונה לצאת ולהוציא. ויומתק בלשון אדה"ז בסי' רעד שהזכיר רק משמיעה ולא הזכיר שצריך כונה להוציא.

אבל לכא' יסוד זה הוא חידוש גדול, וצ"ע רב אם נכונים הדברים, ואבקש מקוראי הגליון להעיר כו'.

אלא שאכתי צ"ע כנ"ל ממש"כ אדה"ז בסי' תעג, מה החילוק ממש"כ בסי' רעד הנ"ל⁴.

4 והנה בגליון ש"פ מטו"מ (גליון כב (תתא - ע' 38)) ש.ז. כתב הרב א"י סילברברגר בענין זה, וכיון שיש לי הרהורי דברים במש"כ הנני להעיר:

אחר שהביא הרב הנ"ל מכתב רבינו הנ"ל, הקשה הרב הנ"ל שבשו"ע אדה"ז סי' רעד ס"ד מפורש שכדי לצאת חיוב לחם משנה צריך לשמוע הברכה מן המברך, וא"כ איך מברך עוה"פ על הלחם שנותנים לו. וע"ז מתרץ שצריכים לומר חידוש גדול, שלדעת רבינו יש ב' ענינים בברכת המוציא (על לח"מ), דין ברכת הנהנין, ודין ברכת המצוה על הלח"מ, ויוצאים י"ח לח"מ ע"י שמיעת הברכה לבד הגם שאינו רוצה לצאת דין ברה"נ, עכת"ד הרב הנ"ל.

והנה בגוף יסודו שיש ב' דינים בברכת המוציא על לח"מ, כמדומני שכן יוצא ברור מגוף דברי רבינו זי"ע הנ"ל, שמחלק בין הברכת הנהנין לדין לח"מ, והרי זה ה"י כל הקושיא של השואל מסימן רעד ס"ד (שאינן להפרידם זמ"ז), וע"ז מתרץ לו רבינו כנ"ל שהגם שיכולים לצאת גם ברכת המוציא כמבואר בשו"ע אדה"ז שם, מ"מ אין צריך לצאת, הגם שיוצא י"ח לח"מ. וממילא לא הבנתי כ"כ מה הקשה הרב הנ"ל משו"ע אדה"ז (יותר מקושיית השואל), ומה חידש הרב הנ"ל יותר

מהמבואר בגוף המכתב [חזין אם כונתו לכתוב חידושו של רבינו בתוס' הסבר, ובוזה הרי ודאי דבריו נכונים].

והנה הרב הנ"ל הביא מתוס' פסחים קו, א ד"ה הוה גחין שכדי לצאת י"ח לח"מ צריך לטעום מבציעתו של המברך אבל תוס' לא הזכיר שצריך לשמוע הברכה עכ"ל. היינו שרוצה ללמוד מדברי התוס' שדין לח"מ אינו תלוי בברכת המוציא (וא"צ אפי' לשמוע הברכה), ותלוי רק בטעימה מהלח"מ.

ולענ"ד אין ראי' כלל מדברי התוס', דהנה בגמרא שם "רב אשי איקלע למחוזא אמרו ליה ליקדיש לן מר קידושא רבה .. אמר בפה"ג ואגיד ביה (רש"י: האריך ביה) חזייה לההוא סבא דגחין ושתי", ובתוס' "וא"ת דבפרק ג' שאכלו (ברכות מז, א) אמרינן אין המסובין רשאים לטעום עד שיטעום המברך, וי"ל דהיינו דוקא בהמוציא שצריך לאכול כדאמרינן בפרק ראווה ב"ד (ר"ה כט, ב) לא יפרוס אדם פרוסה לאריחין אא"כ אוכל עמהן הלכך צריך להמתין עד שיטעום המברך אבל קידוש שאין חובה לשתות להמברך א"צ להמתין", וע"ז הביא תוס' מירושלמי שמחלק (באו"א) בין אם יש לכ"א כוס שאז א"צ להמתין, משא"כ אם טועמים מהמברך צריך להמתין על טעימת המברך, ועד"ז בנוגע המוציא יש להוכיח מהירושלמי שאם יש לכ"א ככר משלו א"צ להמתין (וממשיך התוס') "והא דאמרינן טול ברוך (ברכות מ, א) ואמרינן נמי (שם מו, א) בעל הבית בוצע כדי שיבצע בעין יפה דמשמע שאין אוכלין אלא מה שמחלק להם מיירי בשאין ככר לפני כל אחד א"נ בשבת וכגון שאין להם לח"מ דאז צריכין לאכול מבציעתו".

היינו שכל תוכן דברי התוס' הוא לברר מתי מותר לאכול ולשתות קודם המברך (כיון שיש דין שאין לטעום עד שיטעום המברך), וע"ז מתרצים ב' חילוקים, א' שיש חילוק בין קידוש שאין המברך מחוייב לשתות ולכן רשאי השומע לשתות קודם, משא"כ המוציא שהמברך צריך לאכול לכן צריך לאכול דוקא קודם. ב' (ע"פ הירושלמי) שיש חילוק בין אם צריך ליינו ולחמו של המברך שאז צריך להמתין עליו, בין אם יש להם משלהם שאז רשאים לאכול לפני המברך כיון שא"צ לחמו ויינו, וע"ז הקשה מהמקומות שמשמע שצריך דוקא להמתין, וע"ז תי' שמיידי באופן שאין להם לחם משלהם, או שמיידי בשבת באופן שאין להם לח"מ שאז צריך לחמו וממילא צריכים להמתין.

וממילא לא הבנתי איך אפשר להוכיח מכאן שתוס' יש לו שיטה מחודשת שא"צ לשמוע הברכה כדי לצאת י"ח לח"מ, שהרי כל תוכן דבריו הוא להסביר מתי צריך להמתין על טעימת המברך, וע"ז כותב בסוף דבריו שאם אין לח"מ משלהם צריך להמתין על טעימת המברך (אפי' יש להם לחם אבל אין להם לחם משנה), אבל מהכ"ת שאין צריכים לשמוע ברכתו?

וממילא מש"כ אדה"ז בסי' רעד ס"ד "והם יוצאים י"ח במה ששומעים ממנו ברכת המוציא שמברך על לח"מ ואוכלים מאותו לחם משנה" - הם עצמם דברי התוס' הנ"ל, אלא שבתוס' לא כתב בפי' בנוגע הברכה, שהרי זה גופא כל המשך דברי התוס', אם יכול לאכול ולשתות קודם המברך, וע"ז כתבו שאם אין להם

[ויש לעיין בשו"ת רעק"א סי' ז ד"ה ומההיא (ואילך) ובשו"ע אדה"ז סי' רע"א ס"ד, אם שייך לנדוד שיכולים לחלק דיני הברכה מהדדי. ואכמ"ל].



ומענין לענין, במש"כ בגליון הנ"ל (ע' 58) הרב י.י.ע. ממכתב רבינו זי"ע בנוגע לקידוש על יי"ש, הנה לא קרב זה אל זה, שהרי הרב א"י סילבערבערג (בגליון תשצח) ר"ל שאין לקדש על יי"ש מצד שאינו חמר מדינה, משא"כ במכ' הנ"ל, כותב רבינו ש"לקדש את שתיית היי"ש היפך הגמור מציווי כ"ק מו"ח אדמו"ר", שכנראה שבמכתב זה לא נחית לענין שמצד ההלכה, אלא שקשור עם ההגבלות הידועות (ע"י רבותינו) בשתיית יי"ש בכלל, אבל לצד ההלכה לכאן אין להביא ראיה ממכ' זה כלל.

ועדיפא מיני' הו"ל להביא ממכ' י' סיון תשי"ז "בשאלתו בקידוש והבדלה, ידוע שיש קודם לכל שאר משקה, והרי במחנו יש להשיגו" עי"ש.



חשש בנטילת אבן מהכותל המערבי

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בחודש מרחשון תשכ"ח (היכל מנחם כרך ג כ' קלא) כתב כ"ק אדמו"ר לבחור שהביא לו במתנה אבן שנפל מהכותל המערבי "נתקבל" – אך יחד עם זה הוסיף: "לברר אם מותר ע"פ דין לקחת אבן שנפל מהכותל המערבי".

לח"מ משלהם הרי צריכים לככר שלו וממילא צריכים להמתין עם טעימה שלהם עד שמיטעום המברך. וראה ג"כ בשו"ע אדה"ז סי' קסז ס"כ ודוק.

ולהוסיף, שכן יש להוכיח מלשון הרא"ש ברכות פ"ז סי' טז שהוא ע"ד לשון התוס', שהזכיר בדבריו רק טעימה, ורג"כ לשון הרא"ש פסחים פ"י סי' טז, והרי מקור דברי אדה"ז הוא גם מהרא"ש כמצויין עה"ג (ומה שציין רק לרא"ש ברכות אולי משום שהוא עיקר מקומו, ששם מקור הדין שלא לטעום קודם המברך - שהוא תוכן סעיף זה).

ונראה להציע צדדי הדבר: במסכת מגילה כט, א אמר אביי בבי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא ומפרש רש"י "(שם מקום ו) בנאה יכני' וסיעתו מאבנים ועפר שהביאו עמהן מגלותן לקיים מה שנאמר כי רצו עבדיך את אבני' ואת עפרה יחוננו", "מאבני ירושלים" (פרש"י ר"ה כד, ב), "מבית המקדש" (ערוך שם).

והחת"ס (בשו"ת יו"ד (ב) סרס"ד) שואל דמכיון שזהו הקדש כיצד יכלו ליטול אבני מקדש אלו? ותירץ שם דכיון שהגוים באו למקדש וחיללוהו פקעה ממנו הקדושה ומכאן ואילך הרי האבנים והעפר כהפקר ולכן היה מותר ליטול מהם, אך ראה שם שהחת"ס עצמו לא ניחא ל' בתירוץ זה. והיו שחלקו על דבררי החת"ס וס"ל שגם אחרי שבאו בה פריצים וחיללוהו נשארה הקדושה על חפצי ההקדש.

וראה הנסמן ב'ילקוט יוסף' להר' יצחק (בן הגר"ע) שי' יוסף, ח"ב ע' רעח ואילך שדעתו דיש להזהר שלא לנתוץ אפילו חלק קטן מאבני הכותל, וכן שלא לקחת מעפר שבין נדבכי הכותל.



נגלה

בדין דבתולה נשאת ליום הרביעי

הרב יהודא לייב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

תנן בריש מס' כתובות: בתולה נשאת ליום הרביעי ואלמנה ליום החמישי שפעמים בשבת בתי דינין יושבין בעיירות, ופירש"י: תקנת חכמים היא שתנשא ברביעי בשבת כדמפרש טעמא וכו', בשני וחמישי אחת מעשר תקנות שתקן עזרא בבבא קמא בפרק מרובה (פב, א) מפרש לכולהו ולכן תקנו שתנשא ברביעי, שאם היה לו טענת בתולים ישכים לבי"ד בעוד כעסו עליו וכו'.

ידוע קושיית המפרשים (רמ"ה פנ"י חת"ס ועוד) דמהי כוונת רש"י בכתבו "תקנת חכמים היא שתנשא ברביעי בשבת". וכי בס"ד

שהוא מה"ת שהוצרך רש"י להודיענו שהוא רק תקנת חכמים? והנה מהמפרשים נראה שמבארים כוונתו: מהלשון בתולה נשאת ליום הרביעי וכו' משמע רק שכן נוהגין אבל לא שכן מחויבים לעשות, לכן כתב רש"י שמחויבים לישא ביום ד' כי כן תקנת חכמים. ואדרבה: לשיטת רש"י הי' מקום יותר לומר שאי"ז חיוב גמור. שהרי רש"י פירש מ"ש במשנה "שפעמיים בשבת בתי דינין יושבין בעיירות וכו' שאם היו לו טענת בתולים הי' משכים לבי"ד" "ומתוך שיבוא לבי"ד יתברר הדבר כשיצא הקול שמא יבואו עדים", אבל אי"ז כדי למנוע איסור גמור, — ובמילא אפ"ל קס"ד שאין חיוב לינשא בד'.

בשלמא לשיטת התוס' (ד"ה שאם) שעיקר התקנה הוא בשביל אשת כהן ובפחותה מבת ג', שהכהן אם יהיה לו טענת בתולים אסורה עליו (מטעם ספק), מסתבר יותר שתקנה גמורה היא שצריכה לינשא ביום ד'. אבל לרש"י שזה רק שאולי יתברר הדבר עי"ז, אפ"ל קס"ד שאי"ז תקנה גמורה, לכן הוצרך רש"י לכתוב "תקנת חכמים היא" ולא רק עצה טובה.

אבל לפי מה שיתבאר לקמן נראה שנוסף על הנ"ל, טובא משמיענו רש"י. ובהקדם מה שעוד ילה"ק על רש"י, למה הוסיף "כדמפרש טעמא" והרי הטעם מפורש כאן על אתר תומ"י. ולכאור' מתאים לכתוב כן כשהטעם מפורש בגמ' ולא במשנה, או אפילו כשזה במשנה אבל לא על אתר. דאז כשלומדים הדין כאן ואין מבינים סיבת הדין — מתאים לפרש שלקמן יתפרש הטעם. אבל כשהטעם מפורש על אתר תומ"י, למה צריכים לכתוב שהטעם מפורש לקמן והרי מי שלומד המשנה רואה טעם זה מיד.

מכמה מפרשים נראה שכוונת רש"י הוא לכלול גם הטעם המפורש בגמרא למה שלא תנשא ביום ראשון, כי "שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא טורח בסעודה שלווה ימים. אחד בשבת ושני בשבת ושלישי בשבת וברביעי כוונסה". ובפרט ע"פ מ"ש בשטמ"ק שהטעם שכ' במשנה "בתולה נשאת ליום הרביעי" ולא "ביום הרביעי", כי מרמז בזה שצריכים להתעסק כדי להגיע ליום הרביעי ע"י שיטריח בסעודה ג", שעי"ז מובן למה לא תינשא ביום ראשון. ולכן כ' רש"י "תקנת חכמים היא שתנשא ברביעי בשבת

כדמפרש טעמא", היינו שתנשא רק ברביעי ולא בשום יום אחר, כולל יום ראשון כמו שמפרש הטעם כאן במשנה ולקמן בגמרא.

אבל צ"ע בזה כי לקמן בסוף פירושו על המשנה כותב רש"י "ובגמרא פריך ותינשא באחד בשבת", הרי מוכח שעד כאן לא איירי בזה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, למה הוסיף רש"י "כדמפרש טעמא"?

גם צלה"ב מה שהקשו במפרשים למה מאריך רש"י שמה "שפעמים בשבת בתי דינין יושבין בעיירות ביום השני וביום החמישי" ה"ה "אחת מעשר תקנות שתקן עזרא, בב"ק בפרק מרובה מפרש לכולהו" – למאי נפק"מ כאן?

והנה בשטמ"ק מביא שבוה מתרץ רש"י קושיא המתעוררת בסוגייתנו: למה תיקנו שבתולה תנשא רק ביום הרביעי מטעם שבי"ד יושבים רק אז. למה לא תיקנו שבתי דינים יישבו בכל יום, כדי שתוכל להנשא בכל יום (והרי ענין הנישואין מצוה רבה היא). וע"ז תירץ רש"י, שהו אחד מעשר תקנות שתיקן עזרא, וכולן חטיבה אחת. ואם נבטל תקנה זו יתבטלו בדרך ממילא שאר התקנות, ולכן אין לעשות כן.

אבל מובן שתירוץ זה צריך ביאור, דהרי דוחק לומר שכל העשר תקנות תלויות זו בזו. וגם הקס"ד אינה מובנת כ"כ, שיתקנו שבתי דינין יישבו בכל יום רק מפני ענין אחד, שבתולה תוכל לינשא בכל יום!

ולכן י"ל בזה בהקדים המבואר בגמ' לקמן (ג, א) "אי איכא בתי דינין דקבועין האידנא כקודם תקנת עזרא אשה נשאת בכל יום" ולכאור' איך זה מתאים עם הכלל (ביצה ה, א) "כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו", שאפילו אם בטל הטעם נשאת התקנה. וא"כ גם אם יהיו בתי דינין קבועין בכל יום צ"ל הדין שבתולה נשאת ליום הרביעי.

וכתב הריטב"א וז"ל: והא קמ"ל דאע"ג דדבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו, שאני הכא דמעיקרא כשנשנית משנתנו על דעת כן נשנית, דכי איכא בתי דינין דקבועין בכל יום דלהדר דינא כדמעיקרא. עכ"ל. (ועד"ז כתב החת"ס בתירוצו הראשון).

וביאור דבריו: לא בכל התקנות אמר' כלל הנ"ל. וכפי שרואים בנוגע דין מים מגולין שאסרו חכמים לשתותן מטעם שמא שתה נחש ממנו, ואעפ"כ ההלכה היא (שו"ע יו"ד רסקט"ז) "משקין שנתגלו אסרום חכמים דחיישינן שמא שתה נחש מהם והטיל בהם ארס. ועכשיו שאין נחשים מצויים בינינו מותר".

וכן רואים במ"ש התוס' (ביצה ו, א ד"ה והאידנא) וז"ל: דהשתא בזה"ז שאין חברי מותר — לקבור מת ביו"ט שני של גלויות]. ואי"צ מנין אחר להתירו דכיון דזה הטעם הוה משום חששא, ועברה החששא עבר הטעם ומותר. עכ"ל. וכ"כ התוס' (ביצה ל, א ד"ה תנן) על הא ד"תנן אין מטפחין ואין מספקין ואין מרקדים וכו'" [בשבת]. וז"ל: פרש"י שמא יתקן כלי שיר שייך למיגזר, אבל לדידן שרי, דדוקא בימיהם שהיו בקיאים לעשות כלי שיר שייך למיגזר, אבל לדידן אין אנו בקיאים לעשות כלי שיר, ולא שייך למיגזר. עכ"ל. ומובא ברמ"א (או"ח סי' שלט ס"ג). ובשו"ע אדמוה"ז (שם סעי' ב). ולכאו' סו"ס הרי"ד דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו?

אלא הכלל הוא שישנם ב' אופנים בתק"ח. יש שהטעם הוא רק סיבת הגזירה. אבל לא נכנס הטעם בתוך (כחלק מן) הגזירה. ויש שהטעם הוא חלק מן הגזירה עצמה. ובנדון דמים מגולים ה"ז כאילו הגזירה היתה "כשנחשים מצויין אסור לשתות מים מגולין". הרי מעיקרא היתה הגזירה בנדון מסוים (כשנחשים מצויים), וכשאינן זה הנדון (שאינן נחשים מצויים) פשוט שלא על זה היתה הגזירה.

ועד"ז הוא בדין קבורת מת ביו"ט שני. שהטעם (שיש חברי וכו') הוא חלק מהדין, וכאילו אמרו "אם יש חברי וכו'" אין לך לקבור ביו"ט שני. וכ"ה בדין דאין מטפחין וכו' שכאילו אמר "אם אפשר לבוא לתקן כלי שיר אין מטפחין וכו'". (ראה בכ"ז נו"כ הש"ע יו"ד שם, ק"נ ביצה פ"א על הרא"ש סי' ה' סק"ט. לקו"ש ח"ט ע' 34, חכ"ג ע' 35, ובכ"מ).

ומזה מובן שכשמוצאין תקנה שעליה אמרו חכמים אם בטל הטעם בטל הגזירה, מוכח מזה שהאופן שנתקן התקנה הי', שהטעם הוא חלק מהתקנה (ולא רק סיבת התקנה). ולכן אם בטל הטעם בזה מעיקרא לא היתה התקנה.

עפ"ז מובן בנדו"ד שמפורש בגמרא "אי איכא בתי דינין דקבועין האידנא כמקודם תקנת עזרא אשה נשאת בכל יום", מוכח שהטעם "שאם הי' לו טענת בתולים הי' משכים לבי"ד" ה"ה חלק מהתקנה. ולכן אם מתבטל טעם זה מעיקרא לא הי' ע"כ התקנה.

ובאמת יש להוסיף יתירה מזו: מעיקרא אי"ז תקנה בפ"ע כ"א כחלק והמשך לתקנת עזרא שבתי דינין קבועין בב' וה'. ובהקדים הדיוק בהלשון "כקודם תקנת עזרא" דלכאור' מה זה נוגע כאן, ואף שבפשטות ה"ז לפי שמתחילה "אמר רב שמואל בר יצחק לא שנו אלא מתקנת עזרא ואילך שאין בתי דינין קבועין אלא בשני וחמישי אבל קודם תקנת עזרא שבתי דינין קבועין בכל יום אשה נשאת בכל יום" וע"ז הקשה "קודם תקנת עזרא מאי דהוה הוה", ומתרץ "הכי קאמר אי איכא בתי דינין דקבועין האידנא כקודם תקנת עזרא אשה נשאת בכל יום" ולכן היות שכוונתו ביאור דבריו במה שאמר לפנ"ז אודות קודם תקנת עזרא לכן הוכרח להוסיף "כקודם תקנת עזרא". אבל אי"ז מתרץ קושייתו כ"א אדרבה – הקושיא הוא מעיקרא על מה שאמר רב שמואל בר יצחק היות וכל כוונתו היתה לומר שעכשיו אי איכא בתי דינין דקבועין, אשה נשאת בכל יום. ולא לספר מה הי' קודם תקנת עזרא "מאי דהוה הוה". למה קשרו עם מה שהיה קודם תקנת עזרא, ולא אמר סתם שהאידנא דאיכא בתי דינין בכל יום אשה נשאת בכל יום.

אלא י"ל שכוונתו להודיע שדין זה דבתולה נשאת ליום הרביעי אינו דין בפ"ע, כ"א חלק מתקנת עזרא שבתי דינין קבועין ביום שני וביום חמישי. וכאילו דכשאמר עזרא שבתי דינין ישבו בב' וה' כלל בתוך תקנה זו שבתולה מוכרחת לינשא ביום הרביעי. ואפי' אם תקנו כן אחר עזרא תקנו כן כחלק והמשך לתקנת עזרא. וזהו היסוד למה "אי איכא בתי דינין שקבועין האידנא וכו' אשה נשאת בכל יום": באם הי' זה תקנת בפ"ע, אז אף שבטל הטעם נשאת התקנה. אבל היות שמעיקרא ה"ז חלק מתקנת עזרא, פשוט דכשאין תקנת עזרא, בדרך ממילא אין דין זה. ולכן קשרו רב שמואל בר יצחק עם קודם תקנת עזרא להודיע הטעם למה אם בטל הטעם לא נשאר הדין. וכן אח"כ אומר "הכי קאמר אי איכא בתי דינים דקבועין האידנא כקודם תקנת עזרא אשה נשאת בכל יום". כי רק עי"ז מובן שזהו חלק

מתקנת עזרא, וכשבטל תקנת עזרא ה"ז לגבי דין דבתולה נישאת כקודם תקנת עזרא, ובד"מ בטל הדין.

עפ"הנ"ל א"ל שרש"י בריש מכילתין לזה נתכוין – להגדיר כללות גדר תקנה זו "תקנת חכמים היא שתנשא ברביעי בשבת כדמפרש טעמא". היינו שהתיבות "כדמפרש טעמא" אינו סתם להודיע שמפרש הטעם לזה, כ"א זהו הגדרת התקנה, שהתקנה הלזו היא תקנה כזו שהטעם הוא חלק מהתקנה, או עוד יותר שהתקנה היא חלק מהטעם, וכנ"ל שהוא חלק מתקנת עזרא.

ולכן ג"כ מאריך אח"כ בנוגע לתקנת עזרא, כי דין דמשנתנו היא חלק מתקנות אלו.



חסידות

הרהור לאו כדיבור דמי

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבה

בלקו"ת ד"ה 'וידעת' (ואתחנן ד, א) מבאר ד"זה שהעולם קורין בשם אמונה להאמין מה שהקב"ה מחי' את כולם מאין ליש טועים הם שאין צריך לזה אמונה שהרי זה נרגש בבחי' ראי' הגם שאינו רואה בעיני בשר הרי זה כאילו רואה. וע"ז נאמר ומבשרי אחזה אלוקה אחזה דייקא ... וזהו לשון אחזה ולכן אי"ז נק' בשם אמונה בלה"ק אלא בשם דעת כי דעת הוא לשון הכרה והרגשה וגם דעת הוא העמקת הלב שלא יסיח דעתו מזה ויהי' לו לזכרון לפניו תמיד שלא ישכח ויסור מלבו. משא"כ הרהור בעלמא לא עביד מידי דהרהור לאו כדיבור דמי".

ולא הבנתי מה שייך כאן הא דהרהור לאו כדיבור דמי, דהא לכאורה הא דהרהור לאו כדיבור דמי הכוונה אפילו הרהור באופן דהעמקת הדעת, וכמו לגבי ההלכה שאין מברכין ברכת התורה על הרהור ה"ז גם באופן דמעמיק דעתו בזה, וא"כ הכא שהמאמר מבאר

ההבדל בין העמקת הדעת ל"הרהור בעלמא" ואיך שהרהור שלא ע"י העמקת הדעת אינו פועל שלא יסיח דעתו כו', איך שייכי להא דהרהור לאו כדבור. ובס"א יש לשאול אם ה' הדין דהרהור כדיבור — האם ה' פועל ההרהור בעלמא שלא יסיח דעתו?

ולכאורה ע"כ צ"ל דאין הכוונה להדין דהרהור כדיבור, אלא להמציאות. אבל עדיין צ"ב מהו הכוונה בזה.



עצבות ודאגה

הרב שלמה שמואל פליישמן

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בתניא פרק כו: "אי אפשר לנצחו בעצלות וכבודות הנמשכות מעצבות וטמטום הלב כ"א בזריזות הנמשכת משמחה ופתיחת הלב וטהרתו מכל נדנוד דאגה ועצב בעולם"

הנה "דאגה" הוא על העתיד לקרות ודואג שמא יקרה, ו"עצב" הוא על דבר שכבר קרה בעבר ועצוב מזה, ו"נדנוד" הוא הוא תנועה של דאגה, חלק מדאגה. הנה גם ממשוהו דאגה צריך לטהר מהלב. ובפשטות התיבה נדנוד הוא גם על העצב, כי מאי שנא.

והנה בקטע זה מקדים דאגה לעצב, ובדף לג בהמשך הפרק כותב "והנה עצה היעוצה לטהר לבו מכל עצב ונדנוד דאגה ממילי דעלמא". ובקטע זה א. מקדים עצב לדאגה. ב. התיבה נדנוד מובא רק על דאגה. "עצב, ונדנוד דאגה".

ואולי זה מוכיח שגם בקטע הקודם התיבה "נדנוד" הוא רק על דאגה, ולא על עצב.

וילה"ב: א. מדוע משנה הסדר. דאגה ועצב, עצב ודאגה. ב. מדוע שייך נדנוד רק בדאגה ולא בעצב. או שרק בדאגה צריך להסיר הנדנוד משא"כ בעצב. וודאי יעירו בזה.



מקורות והערות לתניא בדרך-אפשר

הרב נחום גרינוואלד

ניו דזשערזי

עצה להיות מואס ברע

א. בגליון שעבר (ע' 46) שאלתי בדברי רבינו בפרק יד בתניא "צריך לשית עצות בנפשו להיות מואס ברע כגון בעצת חכמינו ז"ל אשה חמת מלאה כו". ובפשטות הכוונה לדברי הגמרא בשבת "אשה חמת מלא צואה ופיה מלא דם והכל רצין אחריה" וברש"י שם ד"ה 'אשה' "אם לא על פי גזירת המלך לא היתה ראויה להתאוות לה". ולכאורה, אין מדובר שם על עצה כלל ועיקר?

ות"ל שמצאתי במקור אחד שמוכא ענין זה בדחז"ל כעצה (סדר אלי' זוטא פכ"ב, מהד' מא"ש וקורא לפרקים אלו פרקי ר' אליעזר פ"ד) בסיפור על תלמיד אחד מתלמידי ר' עקיבא שהי' יושב בראש עשרים וארבעה אלפים תלמידים ... לא נתקרה דעתו ... [עד שהבין] שזה מלוכלך ומטונף ... חמת מלא צואה וזבל וכו'. ויש לחפש לעוד מקורות.

ב. עוד שם בסיום הפרק כ' רבינו כ'עצה' לבינוני: "כשירגיל לשמח נפשו בה' ע"י התבוננות בגדולת ה' הרי ... אולי יערה עליו רוח ממרום ויזכה לבחי' רוח משרש איזה צדיק שתתעבר בו לעבוד ה' בשמחה אמיתית כדכתיב שמחו צדיקים בה', ותתקיים בו באמת השבועה שמשביעים תהי צדיק".

ולא הבנתי, דהרי בכל ספר התניא (ועכ"פ בפרקים עד פי"ד) הגדרת הצדיק גמור היא, שהוא (מואס ברע, ו) מתענג על ה' ויש לו אהבה בתענוגים וכו', אך לא שהצדיק עובד ה' בשמחה אמיתית, וא"כ תמוה מדוע משתמש כאן רבינו בהגדרה חדשה על עבודת הצדיק?

שונה פרקו מאה פעמים

בגליון הקודם תהיתי על מקור רביה"ז בתניא פט"ו (ובשו"ע הל' ת"ת) ש"בימיהם הי' הרגילות לשנות כל פרק מאה פעמים", ושאלתי מה ההכרח מהסוגיא שכך אכן עשו בפועל כדבר רגיל, וכן, שבש"ס אנו מוצאים פעמים רבות ששננו ארבעים פעמים (מלבד מה שצינתי שם ממגילה ז, ב — יש עוד לציין לברכות כח, א. פסחים

עב, א. כתובות כב, ב ושם נ, א), וחיפשתי אפוא מקור על מאה פעמים דוקא.

ות"ל מצאתי בינתיים מקור א' לכך (ויש לחפש לעוד מקורות) והוא באיכה רבה א' ל"א על רבי צדוק "דאכיל חד גומזא [מין פרי – נ.ג.]. ופשיט עלוהי מאה פרקין". וראה שם לפני כן באותו קטע, שעל מלת "מפשוטיה" (לגבי ר' יוחנן בן זכאי) מפרשים הפרשנים (מתנ"כ ורד"ל) שהיא לשון חזרת על לימודו תמיד, ומביאים רא' מלשון זו "ופשיט עלויה", הרי שדרכו של רבי צדוק לחזור על לימודו מאה פעמים.

לשון הירושלמי לגבי צדקה – מצווה

א) בתניא פל"ז כותב רבינו "ובכל תלמוד ירושלמי היא [צדקה] נקראת בשם מצוה סתם" ובתניא מהד' 'מכון הספר' ציין המהדיר לסוף מס' פאה (שכבר צוין בתניא מהדו"ק) ולהוריות פ"ג ה"ד ומעיר: "ולע"ע לא מצאתי מקומות נוספים", ותמיהני עליו, כי אכן מבואר כך בעוד הרבה מקומות (במיוחד במדרש, לרוב מקורות אלו הגעתי בעזרת ציונים ומקורות לספרים רבים ושונים) ואפרט אותם:

תרומות פ"ח ה"ג: "חד אתתא הוות רחמנא מצוותא סגיא", דהיינו שעשתה הרבה צדקה.

מגילה פ"א ה"ד: "אין מדקדקין במצות פורים..."

סוטה פ"ג ה"ד: "כל אותן שנים עשר חודש הי' [נבוכדנצר] עסוק במצות". וראה שם במפרשים שהכוונה על צדקה.

ע"ז פ"ב ה"ג: "עובדא הוה איתתא חדא דהוות רחמה מצוותא ובעלה שנא מצוותא...". דהיינו האשה אהבה לעשות צדקה ואילו הבעל שנא לתת צדקה.

לאמיתו של דבר הבחנה זו מפורש מקורה ברש"י שבת קנו, א (ולפלא שלא ראיתי מצינים למקור כה מפורש) ד"ה צדקן במצות: "צדקה לעניים דקרי ליה מצות בכל לשון של אגדה", (וכידוע שהאגדות, כמו הרבות והפסיקות וכיו"ב, הן ירושלמיות וארצישראליות, – ראה רש"י עה"ת בראשית מז ב ד"ה ומקצה: "וזה לשון בראשית רבה שהיא אגדת ארץ ישראל"), הרי שרש"י מבחין הבחנה זו, שבלשון ירושלמי כינו צדקה בשם מצוה סתם.

וראה בספר המעריך לרבי מנחם די-לונזאנו (בעל שתי ידות ותורה אור, חי בזמן הב"י והאר"י, ונספח לספר הערוך) ערך מצוה: "במדרשים קורין מצוה סתם למצות הצדקה". (ולשונו קרוב ללשון רבינו בתניא.)

ואכן המדרשים מלאים מביטוי זה. ואפרט כמה:

ויק"ר ה, ד: מעשה... שהלכו במגבית חכמים הות תמן חד בר יודן שהי' עושה מצוה בעין יפה..

ויק"ר לד, ד: "אמר רש לאותו איש תככים תן לי מצוה ונתן לו..."

ויק"ר לד, יב: "אילו אמרת לן הוינא יהבון אוף אילין שיתי דינרא בגוא מצותא..."

ויק"ר לד, יד: "דאנא שמע דו עביד מצוון סגיאן."

ויק"ר שם שם: "אמר להון כל עמא יפלגון מצוה". דהיינו שיחלקו צדקה.

ויק"ר לז, עובדא הוה בחד גבר דהוה ליה תרין בנין חד הוה עביד מצווין סגין וחרנה לא הוה עביד כל עיקר.

דברים רבה (מהד' ליברמן) ע' 36 (פ' ואתחנן): "א"ל משה [להקב"ה] עשה לי מצוה ותן לי חנם" דהיינו, שמושה ביקש: עשה לי צדקה ותן לי להיכנס לא"י חנם.

דברים רבה (הרג"ל) פרשה ד, ח: "מעשה בר"א ור' יהושע שיצאו לגבות בעסק מצוה..."

[ומעניין מה שמתאר הגר"י קאפח זצ"ל בספרו 'הליכות תימן', שבתים נהגו כך בפועל עד לימינו כפי שמתאר: "בכל ערב שבת בשעות שלאחרי הצהרים היו עוברים כמה גבאים מתנדבים... דופקים על דלתות בעלי הבתים וקוראים "מצוה"..."].

אגדה מכפרת

(ב) באגה"ק סכ"ג כותב רביה"ז על אגדה: "שרוב סודות התורה גנוזין בה ומכפרת עוונותיו של אדם כמבואר בכתבי האריז"ל". בעבר ציינתי שהמקור באריז"ל, שרוב סודות התורה גנוזין בה, הוא

במקדש מלך פ' משפטים, אך שם לא מבואר שמכפרת עוונותיו של אדם.

אולם מצאתי שכך מבואר להדיא במדרש (משלי פ"י) "הקדוש ברוך הוא אומר לו: בני, הגדה למה לא שנית, שבשעה שחכם יושב ודורש אני מוחל ומכפר עונותיהם של ישראל". ועצ"ע שמשמע מלשון רבינו שמקורו באריז"ל וצ"ע.



"כי ה' אמר לו קלל"

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

באגרת הקודש סימן כה מבאר רבינו הזקן את הטעם שאין לכעוס על אדם המזיק אותו או מקללו, משום שהכל הוא מן השמים, וממשיך "ולא עוד אלא אפילו בשעה זו ממש שמכהו או מקללו מתלבש בו כח ה' ורוח פיו ית' המחיהו ומקיימו וכמ"ש (שמואל-ב טז, י) כי ה' אמר לו קלל, והיכן אמר לשמעי, אלא שמחשבה זו שנפלה לשמע בלבו ומוחו ירדה מאת ה' ורוח פיו המחיה כל צבאם החיה רוחו של שמעי בשעה שדיבר דברים אלו לדוד, כי אילו נסתלק רוח פיו ית' רגע אחד מרוחו של שמעי לא יכול לדבר מאומה, וזהו כי ה' אמר לו בעת ההיא ממש קלל את דוד.

... וכנודע מ"ש הבעש"ט ז"ל ע"פ לעולם ה' דברך נצב בשמים וכו'".

והנה רש"י בשמואל ב שם פירש "ה' אמר לו — אפשר אדם כמותו שהוא ראש לסנהדרין יקלל את המלך אם לא שנאמר לו מאת הקב"ה". היינו דלדעת רש"י משמעות הכתוב שנאמר לשמע ציווי מיוחד מהקב"ה (כנראה בנבואה) לקלל את דוד.

אך הרבה ראשונים לא פירשו כן, כגון הרמב"ם במורה נבוכים חלק ב' פמ"ח, שפירש שזהו ענין של השגחה מלמעלה, ומביא עוד דוגמאות על זה שנאמר לשון שליחות ואמירה של הקב"ה ומשמעו השגחת הקב"ה, כגון ממה שאמר יוסף לאחיו "לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלקים", וכן פירש גם במצודות לשמואל שם. וכן הוא בחינוך מצוה רמא, שכתב שהכל הוא בהשגחה מלמעלה, ולכן

אמר דוד "הניחו לו ויקלל כי אמר לו ה'" (שמואל ב שם, יא), "תלה הענין בחטאו ולא בשמעי בן גרה".

ולפי זה צריך ביאור מדוע תולה רבינו הזקן ענין זה דוקא בחידושו של הבעש"ט שההתהוות היא בכל רגע, והרי אפשר שזהו ענין של השגחה מלמעלה שאינו תלוי דוקא בחידוש הבעש"ט בענין התהוות יש מאין. והרי ענין ההשגחה על ישראל (שמעי בן גרה) אינו דבר שנתחדש ע"י הבעש"ט.

ולפום ריהטא נראה שעיקר הדיוק הוא בלשון הכתוב "כי ה' אמר לו", היינו ענין של אמירה בדוקא, שזה אינו מתאים על השגחה פרטית בדוקא אלא על ענין ההתהוות בעשרה מאמרות. אך לכאורה לענין "כל הכועס כאילו עובד ע"ז" יש לעיין מדוע יש צורך דוקא לענין התהוות בכל רגע ולא מספיק ענין ההשגחה המבואר בראשונים, ובפרט שבחינוך שם אכן הביא ענין זה לבאר איסור נקמה, משום שהכל נגזר על הניזק מלמעלה ואין טעם שינקום. ויש לעיין בזה.



הלכה ומנהג

ברכת שהחיינו בראיית בנו ובתו שנולדו

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בסדר ברכת הנהנין פ"ב הי"ב מביא רבינו הזקן את ההלכה שבברכות נט, ב שאם ילדה אשתו זכר מברך הטוב והמטיב, הטוב לו והמטיב לאשתו. ומוסיף וכותב:

וכשחזור ורואה הבן הנולד אם רואהו תוך ל' יום מיום ששמע אינו צריך לחזור ולברך שהחיינו מאחר שכבר בירך עליו הטוב והמטיב אבל אם אחר ל' יום צריך לברך אפילו אם ראהו כבר לפני שלשים יום אם לבו שמח ונהנה ואפילו על בת צריך לברך

כל שלשים יום כשנהנה ושמח בראייתה כמו שנתבאר אלא שעל השמועה אינו מברך כלום שאינה שמועה טובה.

המקור להלכה זו, שכשחוזר ורואהו מברך שהחיינו, הוא בהלכות קטנות ח"א סי' רא. יד אהרן סי' רכג בהגהות ב"י. פרי מגדים סי' רכה א"א ס"ק ג. אמנם שם לא הובא כל חילוק בין זכר לנקבה ובין ראהו תוך שלושים יום לראהו אח"כ. לע"ע לא מצאנו מקור לחילוקים האלו שמבאר רבינו, וכנראה שחידש אותם בעצמו בהתאם לכללים האמורים בהלכות הדומות.



בד"כ בכיו"ב, כשמבקשים לידע את מקורו של רבינו הזקן, רגילים אנו לבדוק במשנה ברורה, אשר הוא מביא בד"כ את ההלכה, ומציין בשער הציון למקור הראשון, שממנו שאב רבינו הזקן את ההלכה הזו.

ההלכה הזאת שלפנינו מחולקת במשנה ברורה לשני חלקים, את דין הברכה בלידת בת מבאר בסי' רכג ס"ק ב:

ומ"מ נ"ל פשוט דבפעם ראשון כשרואה אותה מברך ברכת שהחיינו דמי גרע ממי שרואה את חברו לאחר ל' יום ושמח בראייתו דמברך שהחיינו.

ואת דין הברכה בלידת בן מביא בשם הפרי מגדים בסי' רכה ס"ק ב, ומבאר בשער הציון ס"ק ה:

אי ילדה זכר ובירך ע"ז ברכת הטוב ומטיב כנ"ל בסימן רכ"ג ובא לביתו בתוך שלשים יום איני יודע אם חייב לברך שהחיינו דברכת הטוב היא כוללת יותר.

ולכאורה כוונת הדברים הוא כך: אף שנתבאר שכשבא לביתו צריך לברך שהחיינו, מ"מ י"ל דהיינו דוקא בנקבה שאין מברכים בה הטוב והמטיב, אמנם "אי ילדה זכר ובירך ע"ז ברכת הטוב ומטיב" אזי "אינו צריך לחזור ולברך שהחיינו מאחר שכבר בירך עליו הטוב והמטיב" [כפי שפסק רבינו הזקן]. אבל לאידך י"ל שברכת הטוב והמטיב אינה פוטרת את ברכת שהחיינו כיון "דברכת הטוב היא כוללת יותר", ולכן כותב המשנה ברורה אשר "איני יודע אם חייב לברך שהחיינו".

אמנם מזה שכותר המשנה ברורה (בשתי ההלכות האלו) "ומ"מ נראה לי .. איני יודע" נראה לכאורה שלא מצא מקור לזה בספרים שלפניו. ומזה שלא מציין לרבינו הזקן נראה לכאורה שלא ראה גם את סדר ברכת הנהנין, ומ"מ כיוון המשנה ברורה בדיוק גדול לשני הפרטים האלו אשר חידש רבינו הזקן, והוא פלא.



כעין זה ראיתי בסדר ברה"נ שם ה"י:

כל הפסד גדול שבא לו בממונו אם דרך בני אדם להצטער עליו מברך דיין האמת.

המקור לעצם ההלכה הוא בירושלמי פ"ו ה"ג "החמיץ יינו כו' ראה גוביי כו' נובלות כו' אומר ברוך דיין האמת" (הובא באבודרהם הל' ברכות שער ח. ראה גם אליה רבה סי' רכב סוף ס"ק א). אמנם מה שהוסיף רבינו הזקן "אם דרך בני אדם להצטער עליו מברך דיין האמת" לא מצאנו לזה מקור. ונראה שלמד כן מדברי הראב"ד (תשובות ופסקים סי' רב) המובא בטור סי' רכה, שכותב כן לענין בריות שנשתנו, שמברכים עליהם ברוך דיין האמת "דוקא על מי שמצטער עליו".

שוב ראינו שהלכה זו מובאת גם במשנה ברורה סי' רכב (ביאור הלכה ד"ה דיין האמת):

ופשוט דהוא הדין ... כל כה"ג דבר שדרך האדם להצטער בו.

והפלא הוא, שממה שכתב "ופשוט" נראה לכאורה שלא מצא מקור לזה, וגם לא ראה דברי רבינו הזקן בזה, ומ"מ כיוון המשנה ברורה לחידושו וללשונו של רבינו הזקן, והוא פלא.



אכילת פת בסעודות שבת [גליון]

הרב שלמה מטוסוב
תושב השכונה

בגליון האחרון דהערות וביאורים [תתא] ע' 21 העיר הת' י.ק. על מה שכתבתי בתור תשובה כוללת גם על הא דהקשו בגליון לפנ"ז

[תת] מהסתירה שישנה לכאו' בין ההגהה של המהרי"ל בשו"ע אדה"ז (קפח י) שיכולים לצאת י"ח כל הסעודות בשבת במזונות של ברכה מעין ג', אפי' בלי שיעור של קביעות סעודה, לבין פס"ד הצ"צ (חידושים על ר' ירוחם ע' 714) שצריך דוקא לחם בב' סעודות הראשונות, או מזונות בשיעור קביעות סעודה. וכתבתי בזה שאין כל סתירה ביניהם, כי בהגהה בשם אדה"ז במשנה אחרונה מדובר במזונות מעשה אופה. והצ"צ ב"מיני תרגימא" שהם מזונות מעשה קדרה. וכתב ע"ז הנ"ל, כי לכאו' קשה לומר כן, א. כי בלקו"ש (חט"ז) מציין לצ"צ כמקור לחיוב אכילת לחם בסעודות שבת. ב. קשה לומר שאינו מדבר בפת (הצ"צ) כי הרי הזכיר כמ"פ לשון פת וכדו'.

ונתייחס מקודם לשאלה הב', ונאמר כי לכאו' זיל קרי בי רב הוא (והיינו גם לשו"ע הרב, כמרגלא בפומיה דעלמא). כי המקור לכל הענין הזה של ברכת במ"מ ומעין ג', הוא בגמ' (ברכות פג, א), וקראו לזה בשם פת הבאה בכיסנין. ויתר ע"ז הוא ברמב"ם (הל' ברכות פ"ג ה"א) על חמשת המינין כשטוחנין ולשין ואפין, והיינו לאפוקי פת אורז ופת דוחן שאינן מה' המינין. אבל מה' המינין קרוי פת בכל מיני אפי'. רק שיש שינוי לענין ברכות, ואם באה בכיסנין ברכתה במ"מ ומעין ג'. וכבר כתבנו בזה בענין לחם שזהו שם כולל, ובו שני מינים, לחם גמור ולחם שאינו גמור. וכן הוא לענין פת – גמור ושאינו גמור. וכבר נאמר בתורה – ואקחה פת לחם, שזה דבר אחד. והתרגומים – פיתא דלחמא. ובמצודות (שופטים יט, ה) פירש פרוסה מלשון פתות אותה פתים. ובאיכות המין זהו לחם זהו פת.

ובשו"ע אדה"ז (סקס"ח סי"א) לענין פת הבאה בכיסנין היא הנילושה בדבש וכו', כתב – ואעפ"י שכל המשקין אין מוציאין העיסה שנילושה בהם מתורת לחם לענין חלה (והיינו שאפי' נילושה בדבש וכו' חייבת בחלה). מ"מ אין בה חשיבות לחם גמור לברך המוציא ובהמ"ז, אלא א"כ בשיעור של קביעת סעודה. (ועי' עוד בסעיף ט"ו). ובסדר ברכת הנהנין (פ"ב ה') כתב זה לענין לחמניות וכו' שזה בלילו רכה ולא עבה כעיסת לחם גמור וכו' שא"א לגלגלה בידיו, ואפאו בתנור או במחבת בלי משקה. ואעפ"י שהוא לחם גמור לענין חלה ומצה, אעפ"כ לא תיקנו לברך המוציא ובהמ"ז אלא במ"מ ומעין ג' עד שיאכל כשיעור קביעת סעודה. והרי שאפי' לענין חלה שכתוב בתורה (פ' שלח) והי' באכלכם מלחם הארץ, הביא

הב"י (קס"ח לענין פת הבאה בכיסנין) להלכה ממשנה (חלה פ"ב) עיסה שנילושה במי פירות חייבת בחלה, הלכך ע"כ לומר דלאו במידי דמיקרי לחם תליא מילתא וכו' (עיי"ש). והיינו אעפ"י דלענין חלה הוא לחם גמור, אבל חכמים חילקו בזה לענין המוציא ובהמ"ז שאינו חייב אלא בקביעת סעודה.

(ואולי צריך להוסיף בזה קצת ביאור, דהגם שחיוב מצות חלה הוא בשיעור מ"ג ביצים, שזה הרבה יותר משיעור קביעות סעודה. אבל כהן שאכל מן החלה פחות משיעור סעודה אין לברך המוציא ובהמ"ז, ואכ"מ).

ולענין עירובי חצרות כתב אדה"ז (סשס"ו סי"א) — אין מערבין ערובי חצרות אלא בפת, ומערבין אפי' בפת של אורז או עדשים. הרי שיש להלכה שגם פת עדשים נקרא פת, והכל לפי הענין. ולענין עירובי תבשילין, הרי אין כ"כ חיוב בפת, כי אם עירב בתבשיל בלא פת, אין צריך לחזור ולערב. ואם עירב בפת לבד, צריך לחזור ולערב, ואם לא עירב בתבשיל אסור אפי' לאפות (שו"ע תקכ"ז ג') והרי מסתבר לפי"ז דבמזונות מעשה אופה מותר אפי' לכתחלה בתור תבשיל כי זה תבשיל, ומוציא בדיעבד גם לאפות. ובעירובי תחומין הרי צריך פת של ב' סעודות. והרי יש בזה שיעורים של קביעות סעודה, וברכתן המוציא ובהמ"ז, ומותר אפי' לכתחלה במזונות מעשה אופה.

ובנוגע לה' ברכי יוסף, הנה הביא מכת"י קדמון סברא, ששבת קובעת כמו מעשר אפי' באכילת עראי. וא"כ פת הבאה בכיסנין, אם הי' בחול עראי ברכתה במ"מ, אבל בשבת אפי' עראי צריך המוציא ובהמ"ז. ולא פירש שיוצא י"ח בזה לסעודת שבת, אבל מן הסתם אין חילוק. אח"כ מביא מס' תניא ושבולי הלקט דאכילת עראי דשבת ויו"ט ואפי' שתי' חשובה כקבע, הואיל ואדם קובע סעודתו על היין, וזה לענין לצאת י"ח. יוצא שאפי' יין מקרי סעודה ויוצא י"ח. ולכא' יש להבין מזה שבמזונות מעשה קדרה ודאי יוצא, אעפ"י שאינו קרוי לחם, אבל קרוי מזון (וכבר לפני הבישול נקבע למעשר). ולמסקנא מסכים לה' גינת ורדים' דשבת כחול לענין כיסנין, ועל אכילת עראי מברך במ"מ ומעין ג'. ולא פירש מהו לצאת י"ח, ואולי ס"ל כדעת המהרי"ל בהגהה, שהברכה אינה משנה לענין לצאת י"ח. וא"כ יש צד סברא בברכ"י שגם במעשה קדרה יוצא י"ח

(כמו ביין). ואולי לזה כיון הצ"צ שהברכ"י מסופק אם חייב בפת בשחרית, ומה גם שכנראה בעליל שהצ"צ לא ראה הברכ"י, רק "ראיתי בשם".

ועכשיו לקושיא הא' מלקו"ש (חט"ז). את"ל, אולי יש לדקדק ממ"ש בפנים (אות ג) שיש סוברין שבסעודה ג' אין צריך בכלל פת (ומספיק מאכל מחמשת המינים כו') עד שיש דעות שיוצאין אפי' בפירות. וכבר הוכחנו בהערה הקודמת, שהלשון "מאכל" בא בדיוק על ה' המינין בבישול. וזה משו"ע אדה"ז (ומג"א) (סרע"ז ס"ז לענין קידוש במקום סעודה) (וסרצ"א לענין סעודה ג') שה' המינין נקראים מזון וסעודה, והוא הנק' ג"כ מאכל, והכוונה בבישול, כי למעשה אופה יש שם חשוב יותר – לחם ופת, וכמ"ש שם וכאן כנ"ל.

ובאשר להוכחה מהערה 17, שבפס"ד להצ"צ הכוונה בפת הוא ללחם גמור, בניגוד להגהה של מהרי"ל, הרי אין להעלים עין שקיימת גם משנה ראשונה של אדה"ז בשו"ע, ובזה בודאי הכוונה ללחם גמור, כי כתוב מפורש. אבל הצ"צ כתב דבריו באופן סתמי ולא נכנס לענין הזה להבדיל בין ובין, ובאופן שהדברים יכולים להתפרש לשני פנים, ובלקו"ש ג"כ לא רצה להכנס בענין החילוקי דעות שיש בזו לאיזו הכרעה. ובהזכירו פת הראה לטושו"ע, ואדה"ז (בעיקר), שהכוונה לפת גמור. (ובטור ושו"ע (ומקורותיהם) כמעט שאין הכרע, כי כתבו סתם, דהסעודות שהם עיקר א"א בלא פת שזה הרי משתמע לתרי אפי' כנ"ל). והצ"צ בעת כתבו, אולי עדיין לא ידע ממשנתו האחרונה של אדה"ז ואז ודאי כוונתו לפת גמור כמשנה ראשונה. וע"ז הוסיף – אבל להעיר משו"ע אדה"ז בהגהה שיש ג"כ משנה אחרונה. ובאם הצ"צ בעת כתבו כבר ידע מזה, הרי התכוון ג"כ לזה שיוצאין י"ח גם בפת שאינו גמור. והעיקר לא במיני תרגימא בב' סעודות, ורק בסעודה ג' גם מיני תרגימא מספיק. (ובנוגע למ"ש בפנים לענין עירובי חצרות וערובי תבשילין, כבר הבאנו לעיל שהפת (איזה שיהי') אינו מעכב בכלל, רק שבאם כן מקיים את זה בפת, הרי זו מצוה חשובה מן המובחר, ואז הואיל ונעשית בו מצוה אחת יש לעשות ג"כ מצוה אחרת, וכמו שכ' ר' ירוחם בפס"ד לצ"צ – וכתב הר"מ וכן בסעודה ג' אם עושה אותה בפת צריך לחם משנה, וכן גם כאן).

ובאשר לזה שהמעיר הביא מלקן"ש חכ"א, הרי שכבר דשו בו רבים למצוא פשר דבר, וגם כותב שורות הללו הביע בזה דעתו בארוכה באיזה ספר, ומשם תמצאנו, ואכמ"ל. והרי סוף סוף גם המעיר קיים – הפך בה והפך בה, ונשאר בצ"ע, והבוחר יבחר. ואנו תפלה לה' כי יבואו בעלי הכרם בקרוב ממש ויגלו פתרונם.



שני שם בחולה [גליון]

הרב שמואל זאיאנק

ר"מ בישיבת "תפארת בחורים", מאריסטאון

בגליון העבר כב [תתא - ע' 55] דן הרב מאיר שי' זירקנד בנושא דשינוי בשם בחולה שמת מ"ח, והביא הערה"ש סי' קכט סע"ז הסובר דאין מזכירין שם שינויו כלל ופלפל בדברי הפר"ת ובעיקר הראה מדברי הצ"צ דנראה ממנו דאינו סובר כשיטת הערה"ש ויש להתחשב עם שם שינויו לכתחילה (עד שגם בדיעבד אם לא הזכירו עדיין יש אופן שאפשר לתקן).

באמצע דבריו הביא סברת הערה"ש וסותרו: "וכן יש לפקפק על תי' שכתב "דכיון דמת מתוך חליו ולא הועיל לו שינוי שמו נשאר רק בשם הראשון". ותמוה הוא דלפי"ז אם אחד נתן מעות לצדקה בזכות החולה שיתרפא, ומת החולה בחוליו, יתן לו הגבאי צדקה בחזרה את מעותיו לפי שלא הועילו להחולה!".

הנה אף שהנני מסכים בכללות עם הרב הנ"ל (שהצ"צ חושש לשם השינוי גם כשמת) אין דמיונו עולה יפה (ואפשר דבפרטיות הדין ישתנה), ויש לדון על כל ענין וענין לפי הענין. דבצדקה הרי עשה מעשה נפרד בנתינתו להעני עבור צרכיו אלא שכוונתו היתה שעי"ז ירפא השי"ת החולה, ובמילא אין זה תלוי בבריאתו של החולה, בלתי אם התנה מפורש (ולפי כמה פוסקים אפשר דצריך תנאי כפול). יתירה מזו: גם כשנדר לצדקה (ולא נתן עדיין) ישנו שקו"ט בפוסקים (מיוסד אדברי הרמ"א יו"ד ר"כ שאם התנה מפורש בעת נתינתו לצדקה עבור שיחיה בנו אינו מחוייב ליתנו אם מת) דאם לא התנה בשעת נתינתו דאם לא יחיה אינו מחוייב ליתן. (ראה לדוגמא: שו"ת משיב דבר ח"ב סי' מ"ה).

ולאידך: אם אדם קיבל עליו תענית על חולה שיתרפא ומת אותו חולה חולקים הראשונים והראב"ד סובר דאינו מתענה. וביאר בה'משיב דבר' הנ"ל, שיטתו שהוא משום דתענית עיקר עניינו קבלת צער כדי להסיר צער מהחולה וכיון שמת אותו החולה לא קיבל האדם צער בחינם.

אבל בקריאת השם: יש לדון מצד ענין ותוכן דקריאת שם, די ש' לדון אם שם שניתן עבור חולה שיתרפא ומת אותו החולה מחליו האם יש בו עדיין מענין השם. והבירור הוא בזה הוא מעצם ענין השם (שעיקר עניינו הוא שעי"ז נקרא אל הזולת): בכללות אם בני אדם קוראים אותו באותו השם, הרי זהו שמו ואם לאו אין זה שמו. וכן לענייננו רואים בשו"ע אהע"ז קכט סי"ח דאם נשמ"ח אבל אין קורין אותו כלל בשם השינוי (נשתקע) שלפי דיעה א' אינו כותב אלא שם הראשון ולפי דיעה ב' מצריך ב' גיטין. וכן מוצאים אנו ענין זה מובא בצ"צ סי' קעט סק"ג דיעות בנשמ"ח וכבר נשתקע לגמרי וכתבו בגט מובא שם כמה דיעות (דיעה א') להכשיר רק בדיעבד ואם אפשר לתקן בדיעבד יש לתקנו ולפי דיעה אחרת אין להכשיר אא"כ מקצת בנ"א זוכרים שמה הנשתקע – ומפרש הצ"צ שזהו פסול דרבנן). אלא שאם מגרש מחמת חליו ואפשר שיתפרסם בשם הזה אז עדיף שם השינוי (שיש לכתבו תיכף ומיד אף לפני שיוחזק וכפי שהסביר לפנ"ז הצ"צ באות א כו'), משם שנשתקע כבר ולדוגמא במת מחמת חליו (וכמבואר בקצור בבה"ט סקל"ג וכן מובן מדברי הב"י על הטור).

ובמילא בפשטות: אם מגרש לאחר שכבר מת ונשתקע שמו הרי דיעה הא' היא שמספיק גט א' בלי לכתוב שם השינוי ודיעה ב' היא לכתוב ב' גיטין אבל בגט א' לא יזכירו שם השינוי כיון שיש לחשוש שאין זה שמו כלל. (ובפשטות לכאור' פסק הצ"צ בסי' ת"ח הוא לחשוש לשיטה ב' הזו).

וכן בעצם סברת הערה"ש: מוצאים אנו ע"ד סברתו במהר"ם מטראני (שו"ת המבי"ט קכה) מובא בחמ"ח שם "...כי אדרבא כיון שמת ע"י שינוי השם, נשתנה שם חיים למיתה וחזר לשם הראשון והוי מפורסם וידוע כי כשמשנים שם א' בחולי ולא הועיל לו שינוי השם ולא נקרע גז"ד שהוא א' מד' דברים המקרעים גז"ד של אדם

ומת שאין מזכירין אותו עוד בשום דבר כ"א בשם הראשון כי לא נשתנה שמו אלא אם יחיה....".



ברכה על מיני מזונות בתוך הסעודה [גליון]

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

ר"מ בתות"ל "חובבי תורה", רב ושליח בברייטן ביטש

בגליון תת העיר ידידי הר' מ. ו. שי' על מש"כ בדין ברכה על העוגה שאוכלין בסוף הסעודה אשר לפי דעת אדה"ז בס' ברכת הנהנין אינו בגדר ספק פת הבא בכיסנין ויש לברך עליו במ"מ, אם אוכלו לקינוח ותענוג. והרב הנ"ל העיר דכשאוכל בתוך הסעודה עדיין יש לחשוש דאולי דעתו (גם) למזון וממילא פטור מהברכה לכו"ע כמ"ש בס' רסח בפת הבב"כ שאוכלין בתוך הסעודה למזון, נפטר בברכת הפת. והביא ח"א מאחרוני זמנינו שראוי לחוש לזה אא"כ בטוח בדעתו שכוונתו רק לקנוח". מיהא לענ"ד איפכא מסתברא משום דעיקר הגדר של פת הבב"כ הוא דבר "שאין דרכו כן אמרינן "בטל" דעתו אצל רוב בני אדם" (כמ"ש אדה"ז שם ס"ח) ועי' בקו"א סק"ב שהם עשויים לאכלם לקנוח או לתענוג בעלמא, וא"כ יש לדון עליהם שהוא אוכלם בחזקת קנוח ותענוג ולא למזון עד שבטוח בדעתו שאוכלם למזון. בפרט שמדובר בעוגות שאוכלם בסוף הסעודה, שחלק זה של הסעודה נקבע בשביל קנוח ותענוג, למה לנו לחשוש לחששות דעלמא דאולי לא נתמלא כריסו מספיק ועדיין יש לו איזה שהוא חשק לאכול גם למזון. ואדרבא יש לנו ללכת לפי הדין הברור דכשאוכלים לקנוח שחייב לברך עליו, דכיון שעיקר אכילתו הוא לקנוח ותענוג אין לחשוש גם אם יש איזה שהוא הרגש טפל גם למזון.

ומש"כ עצה בשם הח"א דלכתחלה ראוי שיכוין בשעת ברכת המוציא לפטור אותן, נראה דאין זה מילתא דפשיטא משום דאם אוכלם לקנוח הוא מחויב לברך עליהם במ"מ, ואין לפטור מיני מזונות בברכת המוציא דעי' באליה רבה סי' קסח סק"ה דגם בדיעבד אם בירך המוציא על מיני מזונות דלא יצא. ועיי"ש בכף החיים ס"ק מג ובאג"מ או"ח ח"ב סי' נד.

עוד הביא מנהג חסיד אחד שלא אכל עוגה בסוף הסעודה כ"א לאחר ברכת המזון, וביאר דטעם המנהג הוא משום שחשש שאין אוכלה לקנוח כ"א למזון. הנה המקור למנהג זה הוא בשל"ה ומובא במ"א ואדמו"ר הזקן סו"ס רטו, ושם מדובר אפי' בפירות שברור לו שאוכלם לקנוח ותענוג, ומ"מ טוב להניחם עד אחר ברכת המזון כדי להרבות בברכות הצריכות ובפרט בשבת כדי להשלים מאה ברכות. ועיי"ש הטעם שלא נחשב כברכה שאינה צריכה, ועי' בס' ברכה"נ פ"ג הי"ד. וכ"ז אינו נוגע כלל להחשש שלו באכילת העוגה. ואם מי שהוא רוצה לנהוג כהשל"ה יבוא עליו ברכה, אלא דלפעמים אינו בידו כ"כ דאילו הוא נחפז ללכת מיד לאחר ברהמ"ז וכיו"ב, דאזי יש לנהוג כהדין המפורש בשו"ע דהאוכל פהבב"כ לקנוח בתוך הסעודה שצריך לברך עליו.



"מביצע נש"ק" [גליון]

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס "פדיון-הבן כהלכתו"

בגליון יט – תשצח עמ' 86 כתב הרב שלום בער לוי'ן שי' בענין מביצע נש"ק לבנות, ובין דבריו כותב וז"ל: באותו קונטרס הבאתי שיטת כמה פוסקים הסוברים (שלא כפסק רבינו הזקן שלו, אלא) שדין נרות שבת דומה לדין נרות חנוכה, שהחייב הוא לא רק על הבית אלא גם על כל אחד מבני הבית, ובעה"ב מוציא אותם בהדלקה ובברכה. וכיון שהבת מכוונת בפירוש שלא לצאת בהדלקת הנרות של האם, ממילא חל עליה חיוב הדלקת הנרות ויכולה לברך עליה, עכ"ל. ומשמע מדבריו שלמד בדעת אדה"ז שאינו סובר כן ורבינו סובר דיש חיוב רק על הבעה"ב בלבד.

אולם במה שכתב אדה"ז סעיף ה: "אחד האנשים ואחד נשים חייבים להיות בבתיהם נר דלוק בשבת", משמע שהדלקת נרות הוי חובת גברא על כל אחד ואחת, אלא שחכמים קבעו שע"י שהבעה"ב מדליק הוי זה בשביל כל בני הבית, והיינו דיש חיוב על כל אחד ואחת מבני הבית אלא שהם נפטרים ע"י הבעה"ב, וזה ברור.

ומה שכתב בקו"א סק"ה: "זה פשוט דבני ביתו אינם צריכים נר לכל אחד ואחד דאפילו בנר חנוכה וכו'..." , היינו דבפועל אין ענין

להדליק נר שבת לכל אחד ואחד אלא הבעה"ב מוציא את בני ביתו, לאפוקי בנר חנוכה שיש ענין – עכ"פ למהדרין – שכל אחד מבני ביתו ידליק נר חנוכה.

וא"כ ברור שגם לדעת רבינו אפשר לומר סברת השו"ת שם אריה (לר' ארי' ליבוש באלחובר, ווילנא תרל"ג, או"ח סי' טו. וכ"מ סברא זו בשו"ת רב פעלים ח"ב או"ח סימן נ), שהבת מסלקת את עצמה מהדלקת נרות של אמה, כיון דבעצם יש עליה חיוב להדליק.

והביאור בכל זה כתבתי בארוכה בקובץ 'אור ישראל' גליון יא ואעתיק נקודת הביאור: דהנה כבר כתבנו ב'אור ישראל' גליון ד שחז"ל תקנו להדליק נר שבת משום ב' טעמים, (א) כדי שיהי' אור במקום האכילה וזהו עונג שבת לאכול במקום האור. (ב) משום כבוד שבת שלא יכשל אדם בעץ או באבן בחושך ואין זה כבוד שבת. אולם הכל ממצוה אחד יצא, ולכן בשניהם יוצאים ידי חיוב הדלקת נר בשבת ומברכים עליהם, אלא שחלקוהו לשנים, דהיינו שרצו חז"ל שכל אחד ואחת מישראל יאכלו במקום המאור לכן נתנו על כל אחד ואחת חיוב להדליק נר במקום האכילה. אלא בכל זאת כיון שחיוב זה הוא בגלל שרצו שיהי' עונג שבת בשעת האכילה, תקנו חז"ל שיהיה זה בגדר דין "איש וביתו", דהיינו שכל אחד מבני הבית שאוכלים אצל הבעה"ב נפטרים בנר שלו, והוי כאילו הבעה"ב הדליק הנר גם בשביל הבני בית כיון שהם נטפלים אליו.

לעומת זאת החיוב דשלא יכשל הוא חיוב שלילי דהיינו שלא יהי' בית שמשתמשים בו בשבת בלילה חשוך ויכשל בעץ ואבן, ולכן תקנו חוב על הבעה"ב שישתדל שבבית שלו יהי' מאור, ואין זה חוב וחיוב להדליק, אלא חוב שלא יהיה חושך, ולכן במקום שיש כבר אור (כגון ע"י אור החשמל וכדומה) אפי' שלא הודלק לכבוד שבת אין צריך להדליק עוד. וחיוב זה הוא רק על הבעה"ב. ובכל זאת כיון שזהו מכלל מצות נר שבת הכללי, יוצא בזה גם חיובו הגברא של להדליק נר לכבוד שבת. כמובן שבאם במקום שאוכל אין לו נר מחויב להדליק שם מטעם עונג, אלא במקום שהוא אוכל במקום האור שהוא לא הדליקו רק היה שם אור מקודם (וגם אינו טפל לבעה"ב – כגון שאוכל משלו) דאז לא יצא חובת הגברא, יוצא עכ"פ זה החיוב ע"י שמדליק בחדרו שלא יכשל.

וזהו מה שכתבו האחרונים שבהדלקת נר שבת יש חובת גברא וחובת הבית, דהיינו החובת גברא היינו זה דכל אחד מחויב שיודלק נר שבת עבורו, דהיינו שידליק הוא או שליחו או שידליק מישהו עבורו. ואילו החובת הבית היינו שחז"ל נתנו חיוב הדלקה על מי שיש לו בית, ועל ידו יוצא כל בני הבית.

והנה כתבנו לעיל דהדלקת בעה"ב פוטר כל בני ביתו, היינו משום דהם נטפלים אליו כיון שאוכלים אצלו, הוי כאילו הוא הדליק בשביל כולם. אולם אפי' דלפי"ז ה' צריך הבעל להדליק כיון שהוא הבעה"ב, מ"מ תיקנו חז"ל שהאשה ידליק כיון שהאשה כבתה נרו של עולם ע"י שהחטיא את האדם או מטעם מפני שמצויות בבית ועוסקת בצרכי הבית. וא"כ האיך נפטר הבעל בהדלקת אשתו הלא אין הוא טפל אצלה. אלא על כרחך, דהוי אשתו שליחו של הבעל וע"י זה הוי כאילו הוא הדליק ובירך בעצמו, ולכן אפי' אם יש לו בביתו חדר מיוחד ומחויב להדליק שם מצד שלא יכשל, מ"מ אינו מבורך, כיון דכבר בירך ע"י שאשתו בירכה. אולם זה אפשר רק אם האשה אין לה חיוב מצד עצמה, דאילו יש לה חיוב מצד עצמה האיך נפטר הבעל בהדלקת אשתו הלא היא צריכה נר בפני-עצמה (כלשון שו"ע הרב בקו"א סק"ה), וא"כ כשהבעל ואשתו בבית שאז החיוב חל על הבעל מצד בעה"ב ולא על האשה שפיר יכולה להדליק בשליחותו. אבל כשהבעל מחוץ לביתו שאז חובת הבית חל על האשה בגלל שעכשיו היא בעה"ב, ואין היא מדלקת מטעם שליחות כיון דמדלקת מצד חיובה, וגם אין הבעל טפל לה כשאר בני-בית שיהא נפטר בהדלקת אשתו. לכן כשיש לו חדר מיוחד במקום שהוא עכשיו שפיר מדליק "ומברך" על הנר אפי' שאשתו בירכה בביתו, כיון שאין לו עם הדלקת אשתו כלום.

אולם לפי"ז כשאין לו חדר מיוחד ואז אין לו חיוב מצד הבית, האיך נפטר החובת גברא שלו. ע"ז כתב בשו"ע הרב (ע"פ דברי הר"ן פ"ק דפסחים) דאם האשה מדלקת "משלו" – דהיינו משל הבעל נפטר הבעל מחובת הדלקה. והביאור בזה, שאפי' דכשהאשה יש לה חיוב מצ"ע להדליק כיון דעכשיו היא בעה"ב וע"כ א"א לה להיות שליחו של הבעל, מ"מ כשהאשה מדלקת בשמן של הבעל שפיר הוי כאילו האשה הדליק בשבילה ובשביל הבעל, והוי כמו השתתפות בפרוטה (באורח) דהוי כאילו הבעה"ב הדליק בשבילו ובשביל האורח. משא"כ בלי השתתפות דהיינו אם האשה אינה

מדלקת משל הבעל, אינו נפטר בהדלקתה כיון שהבעל אינו נעשה טפל לאשתו, וגם אינה נעשית כשליחו כיון דיש עכשיו חיוב על האשה מצד עצמה בגלל שהיא עכשיו הבעה"ב. ומשום"כ כשהבעל נמצא בבית עם אשתו נפטר הבעל בהדלקת אשתו אפי' אם היא אינה מדלקת משלו אלא משל אחר, דכיון דאז הבעל נפטר בהדלקת אשתו מטעם שליחות ולא מטעם השתתפות בפריטי – א"צ שיהיה השמן שלו, משא"כ כשהוא מחוץ לביתו שאז נפטר מטעם השתתפות בפריטי צריך שיהיה משלו.

אולם עדיין צ"ב אמאי כשהבעל מחוץ לביתו ויש לבעל חדר מיוחד והאשה הדליקה בביתו משל הבעל אעפ"כ מחויב הבעל להדליק בחדרו "בברכה". מאי שנא כשהבעל ואשתו בביתם והיא הדליקה, אז אפי' כשיש לבעל חדר מיוחד ומדליק שם אינו מברך. הביאור בזה, דנהי שהדלקת אשתו פוטרתו מחובת גברא שעליו, מ"מ עדיין נשאר עליו חובת הבית שלא יכשל ולכן מצד חיוב זה מחויב להדליק, אלא כשהבעל נמצא בבית אז כשמדליק האשה הוי זה מדין שליחות והוי כאילו הבעל הדליק ובירך לכן אסור לו לברך עו"פ. משא"כ כשהוא חוץ לביתו, אפי' שהאשה מדלקת משל הבעל, כיון שנפטר הבעל רק מדין השתתפות בפריטי דהוי כאילו הדליקה גם בשבילו ואין זה כאילו הוא בעצמו הדליק, לכן כשיש לו חדר מיוחד שמחויב להדליק מצד חובת הבית מדליק בברכה. במילים אחרים, דכל מקום שאדם מדליק כדי לצאת ידי חובה שיש עליו מחויב לברך בין אם החוב מצד חובת בית ובין אם החוב הוא מצד חובת גברא. וא"כ במקום שיש על אדם חובת בית אפי' שכבר נפטר מחובת גברא ע"י הדלקת אחר (כגון ע"י השתתפות בפריטי או מטעם בני ביתו), כיון שעדיין נשאר לו חובת בית מצד חדרו המיוחד מחויב להדליק שם ולברך. אולם כ"ז כשעדיין לא בירך בעצמו אבל אם כבר בירך בעצמו אינו יכול לברך עו"פ אפי' שיש לו חיוב הדלקה מצד חובת בית, וא"כ כשהוא בביתו כיון שאשתו הדליקה בשליחתו הוי כאילו הוא בעצמו הדליק ובירך ואינו יכול לברך עו"פ כשמדליק בחדרו המיוחד לו.



פשוטו של מקרא

גבריאֵל – מלאך של רחמים (?)

הת' יהודה הכהן שורפין
תלמיד בישיבה

בפ' בלק (כב, לב) נאמר "ויאמר אליו מלאך ה' על מה הכית את אתנך זה שלוש רגלים הנה אנכי יצאתי לשטן כי ירט הדרך לנגדי".

ובבעה"ט שם ד"ה 'הנה אנכי יצאתי לשטן' – "יצאתי ממדתי מידת הרחמים שמלאך רחמים הי'", ושם בד"ה 'מלאך ה' בדרך' כ' "בגמטריא גבריאֵל המלאך".

ולכאורה אינו מובן הרי מלאך של רחמים הי' ולמה נקרא שמו גבריאֵל, ובפרט עפ"י מ"ש רש"י לעיל (פסוק כב) ד"ה 'לשטן לו' וז"ל: "מלאך של רחמים הי', והי' רוצה למנעו שלא יחטא ויאבד" עכ"ל. א"כ זה שבא לשטן הוא אכן ממידת הרחמים, ולמה נק' גבריאֵל, שלכאו' הוא ממידת הגבורה?

והנה בבמדב"ר פ"כ אות יג גרסי' "מלאך ה' – מלאך של רחמים הי' ונעשה לו לשטן". ובתנחומא "ויחר אף אלוקים כי הולך הוא ויתיצב מלאך ה' בדרך לשטן לו – מלאך רחמים הי' ונעשה לו שטן, וכן אמר אל בלעם הנה אנכי יצאתי לשטן גרמת לי לשמש אומנות שאינה שלי".

ואם נדייק במדרשים הנ"ל נמצא, שבמד"ר הגי' היא "נעשה לו לשטן", ובתנחומא גרס "שטן" סתם. וי"ל ד"לשטן" משמע שאין זה ענינו עצמו, ו"שטן" סתם היינו שנעשה ענין שלו.

והנה בפסוק כב בבעה"ט שם ד"ה 'לשטן לו' כ' "מכאן שכל הדרכים בחזקת סכנה" דמשמע מכאן שזה שבא לשטן לו, אין זה מצד מידת הרחמים אלא מצד שכל הדרכים בחזקת סכנה.

ועפכ"ז לכאו' יש לומר דהבעה"ט דייק מהתנחומא דיצא ממידתו ונעשה לגמרי מידה אחרת, דאמנם ממידת הרחמים הי' ונשתנה למידת הגבורה, ונעשה שמו מלאך גבריאֵל, כמו דמצינו ששמות

המלאכים משתנים לפי עבודתם (— עי' רש"י וישלח לב, ל ד"ה 'למה זה תשאל'. שופטים יח, יח, וברש"י שם ד"ה 'פלא').

אבל רש"י סבר שעדיין מלאך ממדת הרחמים הי', רק שאופן הרחמים הי' באופן של 'לשטן', והיינו כבהמדב"ר שם, וכנ"ל. ועי' ב'מתנות כהונה' במדרש שם.

אבל כ"ז לכאורה אינו, דהנה באיכה רבה פרשה ג, ח איתא: א"ר חלבו בכל יום ויום בורא הקב"ה כת של מלאכים חדשים ואומרין שירה חדשה והולכין להם א"ר ברכי' השבתי לר' חלבו והא כתיב ויאמר שלחני כי עלה השחר אמר לי חנוקא סברת לחנוקי, גבריאלי ומיכאל הן הן שרים של מעלה דכולם מתחלפין ואינן לא מתחלפין, עכ"ל.

— היינו דשם של גבריאלי אינו מתחלף, וצ"ע.



שונות

מזל העניות של ר"א בן פדת

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה"ק

בס' מאמרי אדמו"ר האמצעי פ' מטות (עמ' א'תשעב) נאמר: ויש נשמות צ"ג שהם נולדים בפגימת הלבנה וסובלים כאבים.. או במזל דעניות כר"א בן פדת. עכ"ל. ולא נתפרש שם בהע' למה כוונתו.

ונראה דמרמז לדברי הגמ' במס' תענית (כה, א): ר' אלעזר בן פדת דחיקא ליה מילתא טובא.. דהוה יתיב עמי הקב"ה ואמרי ליה עד מתי אצטער בהאי עלמא, ואמר לי אלעזר בני, ניחא לך דאפכיה לעלמא, מרישא איפשר דמתילד בשעתא דמזוני וכו'.

והובאה גמ' זו להלן במאמר זה עצמו (עמ' א'תשצח): מזל טוב ומזל רע.. כמו שאמר לר"א בן פדת.. אפשר דאתברי בשעתא דמזוני, שיש שעה שמוצלחת לפרנסה וכו'.



פענוח ראשי-תיבות

הנ"ל

בס' מאמרי אדמו"ר האמצעי פ' מסעי (עמ' א'תתכו) נאמר: וגם בדורות האחרונים יותר בגילוי המגיד לב"י בס' ממ"י, כך בכל יחידי סגולה שבדור כידוע. עכ"ל.

ובהע' שם מתפענחים הר"ת ממ"י: מגיד מישרים ישן.

ואליבא דפענוח זה יקשה, מדוע הובאה הדוגמא מ"מגיד מישרים ישן" דוקא, האם ב"מגיד מישרים חדש" (שהוא מהדורא מורחבת יותר) אין גילויים מהמגיד לבית-יוסף?

לכן נראה, שאע"פ שבדרך-כלל אמנם מתפענחים הר"ת מ"מ"י כ"מגיד מישרים ישן", אבל כאן הכוונה כנראה ל"מגיד מישרים" סתם, ומכיון שאילו היה כותב מ"מ" לא היתה הכוונה ברורה (וכמ"ש במקו"א שבכה"ג נתחלף בין "מקדש מלך" ל"מגיד מישרים"), לכן דייק לכתוב מ"מ"י.



תאריך באג"ק כ"ק אדמו"ר

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בלקו"ש ח"ט ע' 331-332 נדפס מכתב כ"ק בענין הנוסח דברכת נישואין ב"גן עדן מקדם" (ופירושו) – ובסופו צויין: ממכתב ימים שבין יו"ד וי"ט כסלו ה'תשכ"ח.

המעייין באגרות קודש כרך כה בו נדפסו מכתבי שנת תשכ"ח לא נמצא מכתב זה, וכלל לא נמצא שם מכתב שתאריכו כנ"ל "ימים שבין יו"ד וי"ט כסלו".

הסברא נותנת שנתחלף בדפוס האות ה' ב-ח' כפי שמצינו באגרות קודש כרך כ"ג מכתב כללי פרטי מתאריך זה (ע' חצר-רצט) ומהערת המו"ל בשוה"ג עולה אכן שכבר אירעה טה"ד כגון זה (בלקו"ש ח"י ע' 221). אך מתברר שהמכתב הנידון אינו מופיע שם.

בימים אלו ראיתי את המכתב המקורי שנשלח לחותני הר' טובי' שי' בלוי ואכן הוא משנת תשכ"ה (דבר שניכר בבהירות יתרה מחותמת הדואר) בשולי מכ' כללי-פרטי האמור ונכתב חלקו בכתי"ק כ"ק אדמו"ר – הקטעים "שכנראה..." "ראיתי עתה..." כבקרא".

[ולהעיר שבשנת תשמ"ו י"ל הספק ליקוט חידושים וביאורים במסכת כתובות ושם (בע' נא) נדפס מכתב הנ"ל ותאריכו הנכון – תשכ"ה].



גדר "דברים בטלים"

הנ"ל

בספר "בצל החכמה" ע' 64 מובא כי בעת פגישת כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו עם האדמו"ר בעל "לב שמחה" מגור זצ"ל סיים באימרה (בשם הרמ"מ מקוצק?) בדיוק הלשון "דברים בטלים" ולא דברים האסורים שהכוונה לדברים שלא יוצא מהם תכלית המעשה בפועל. עכתד"ק.

יש לציין ולקשר ולתלות זה עם הדיעות בשד"ח מערכת הדל"ת סע"א: דברים בטלים אין לומר כן על דברי הפוסקים כי הוא לשון זלזול .. [ואח"כ מביא ממקום אחר] דדברים בטלים אינו לשון זלזול ושהרב המבי"ט ס"ל שהוא לשון זלזול, עיי"ש.

ושם במערכת הלמ"ד כלל צט אות ז': "דברים בטלים הביא שם בשו"ר טהרה דמרן מוהריק"א בתשובות אהע"ז דף נ"ו ע"ד כתב דאינו לשון זלזול ושהרב המגיד... כתב דהוי זילזול כבוד וראוי לשאול מחילה...".



הוספות ל"כללי הרמב"ם"

הנ"ל

הנני בזה להוסיף 2 כללים ל"כללי הרמב"ם" שהו"ל בשנת תשנ"ב:

יש מקומות בהם הרמב"ם – ב"יד החזקה" – מפרש פסוקים בתורה. – שיחת ל"ג בעומר תש"ל.

סדר ההלכות – ע"פ סדר הזמנים (בכלל – ויש יוצאין מן הכלל כמו הל' יום הכפורים ועוד). תדיר קודם שכל ההלכות הצריכות ותכופות יותר לאדם בסדר יומו – סידר הרמב"ם מוקדם יותר. – מבוא ל"היום יום" מהודרת תשד"מ ע' 12 ע"פ הגהה והערות כ"ק אדמו"ר. (וראה המשך לכלל זה בס' כללי הרמב"ם ע' 57 הערה 12).



הערות ל"אוצר מנהגי חב"ד אלול – תשרי"

הנ"ל

בשנים הראשונות לנשיאות "אחרי אמירת תשליך רקדו ושרו כמו בכל שנה..." (נעתק ב"אוצר" ע' קמד משנת תשי"ז) וכיומנים מתשי"א – תשי"ב מפורש שהי' הדבר בהוראתו המפורשת של כ"ק אדמו"ר שאף הורה אלו ניגונים לשיר.

הנהגה מעין זו מצויה ב'מנהגי כ"ק רבותינו מבלז זצלה"ה' אה"ק תשמ"ג (לרי"י קלפהולץ – שזכה לעידוד מכ"ק אדמו"ר נשיא דורינו להוצאת ספריו) ע' נג: "לאחר תשליך היו רוקדים ומלווים את רבינו [הרה"ק ר' אהרן] בבעלז בלפיד אש, ואחרי כך רקדו לפני החלון של חדרו, ומרן ברך את הרוקדים ע"י החלון".

ובספר תהלה לדוד לגה"צ מבוטשאטש עה"פ (תהילים פה, יד) "יתרועעו אף ישירו" על כך שבחזרה מתשליך היו העולם משוררים ומזמרים בשמחה, ואמר על כך שאם רוצים לשבור האף שהוא הדין ישירו וכו', עיין שם.



ב"אוצר" ע' שסז, בליל שמחת תורה אחרי תפילת ערבית טרם צאתו של אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע מבית הכנסת הסתדרו התלמידים בשתי שורות, והרבי עבר ביניהם מביהכנ"ס עד בית הרבנית ונרות ומנורות דולקים בידיהם. עיין שם וראה גם בע' שכו.

מעין הנהגה זו ב"מנהגי.. מבלז.. שם ע' סא: בליל שמחת תורה היו מביאים את רבנו לתפלה בריקודים בנרות של שעה ובלפיד

אש.. החברא קדישא הובילו את מרן זצ"ל מביתו לבית הכנסת להקפות בשירה ובזמרה, ונרות דולקות בידם.



גם בזמן הזה הפרנסה כמו המן [גליון]

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

בגליון תתא (ע' 67) מאיר הרב א. ב., בד"ה ברוך שעשה נסים תש"כ (ע' 156), נאמר בזה הלשון: כידוע מאמר כ"ק אדמו"ר מהר"ש, שענין הפרנסה בזמן הזה הוא כמו המן וכו' (יעו"ש באורך). וכמקור לדברי מהר"ש ציינו שם לסה"מ תרנ"א ע' קצו.

ומוכיח הנ"ל שם שסה"מ תרנ"א ודאי לא הי' ידוע בתש"כ אלא הכוונה היא למכתב כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב ב'קובץ מכתבים' ומסיים "ואף שהמאמר דתרנ"א והמכתב חד ניהו, אבל לענ"ד צריכים לציין למכתב ולא למאמר, מפני שאליו היתה כוונתו של הרבי". עכ"ל.

ונראה דלק"מ, דאית "מאמר" ואית "מאמר": אית מאמר שהוא מאמר דא"ח, ואית מאמר שהוא פתגם. ובנדו"ד הכוונה "כידוע פתגם כ"ק אדמו"ר מהר"ש כו". ואמנם עצם הפתגם שענין הפרנסה הוא כמו המן, היה ידוע גם טרם שנדפס המאמר דא"ח, וא"ש.

