

ב"ה
ש"פ משפטים - שבת שקלים
ה'תשס"ג
גליון יו"ד [תתלב]



ברכת מזל טוב

שמחים אנו בכל לב לשגר
שפע ברכות מאליפות ואיחולים לבביים
לידידנו היקר והאהוב
יו"ר המערכת מלפנים, שפעל במסירה ונתינה נפלאה
וחפץ ה' בידו הצליח
איש חי ורב פעלים בעניני כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
החתן הת' הדגול והנעלה הרב חיים אליעזר שי' זלמנוב
לרגל נישואיו בשעה טובה ומוצלחת
עם ב"ג הכבודה תחי'
ביום ב', כט שבט, ער"ח אדר
- שמרבים בשמחה -
שנת ה'תשס"ב - שנת המאה, שנת הקהל
יה"ר שיהא בשעה טובה ומוצלחת
שיזכו לבנות בית נאמן בישראל, בנין עדי עד,
מתוך אושר, שמחה והצלחה רבה תמיד כה"י

המערכת

הודעה לכותבים הנכבדים יחיו

תודה לא-ל זכינו וקובצינו נהפך לבמה תורנית פורחת ורב גונית, בה משתתפים כותבים מכל רחבי העולם החבד"י ומחוצה לו, רבנים יושבים על מדין, תופסי ישיבה, שלוחים ותלמידי חכמים מופלגים, יחד עם תלמידי ישיבה צעירי הצאן. מפרי עמלם של כולם ביחד נוצר מידי שבועיים קובץ זה. ורק על ידי מאמצם העילאי של הכותבים היקרים, מגיע הקובץ לרמתו הגבוהה.

ואכן, אין די כח בפינו להודות כראוי לאלו המשתתפים בקובצינו בקביעות, מה גם שהם משקיעים את מיטב כשרונותיהם בכתיבת דבריהם, ועורכים אותם בדקדוק רב על מנת לפרסמם בקובצינו. אין בידינו לבטא את תודתנו על השקעתם הרבה, ורק הנחת רוח לכ"ק אדמו"ר, היא עצמה השכר הגדול ביותר שהקובץ מעניק למשתתפיו.

אולם, למען שמירת רמתו הגבוהה של הקובץ, חייב העורך לקבוע מעין תקנון פנימי, הקובע מה נכנס לקובץ ומה לא. וזאת על פי הוראה מפורשת מכ"ק אדמו"ר, שחזר עלי' פעמים רבות.

הכללים שנקבעו ע"י המערכת, אשר עליהם מיוסד הקובץ, הלא המה:

- (1) אין הקובץ מדפיס שום דבר שיש בו נימה של פולמוס לא תורני.
- (2) מאמר בעל נימה אישית, לא יכול להתקבל.
- (3) כמו כן מנסה הקובץ להגביל כל וויכוח, שלא יימשך יותר מדי.
- (4) אין המערכת מקבלת הערות הכתובות בסגנון מעורפל ובלתי מובן.
- (5) משתדלים למעט בפלפולים ארוכים.

מובן מאליו שבשל כך, כאשר קורה שאחד הכותבים כותב ענין החורג מתקנון הקובץ, אין באפשרות המערכת לקבלו. ואין כאן משום פגיעה בכבוד הכותב, אלא רק משום חוסר ההתאמה עם תקנון הקובץ. ובאמת, גם במצב כזה, אין העורך לוקח על עצמו את האחריות הבלעדית, מבלי לשתף בכך את חברי המערכת או להתייעץ עם ידידים מבינים, כהוראת רבינו לקיים תמיד את הציווי "ותשועה ברוב יועץ". ואם הוחלט שלא להכניסו, הרי רק בלב כבד נמנעים מהדפסת הדבר.

שגיאות מי יבין, ואפשר שלפעמים שיקול הדעת של המערכת מוטעה, אך על הכותבים לזכור שאין זה ענין אישי, אלא כל החלטה מסוג זה נעשית מתוך כובד ראש.

בטוחים אנו, שהכותבים הנכבדים ימשיכו לעטר את קובצינו בהערותיהם, ולהנות את קוראי גליונו מפרי כשרונותיהם, אף אם לעת מן העתים נדחית הערה אחת מפרי ידם. והעיקר הוא, שמהם ומהם יתגדל ויתקדש שמו יתברך, ונזכה לגרום נחת רוח לרבינו ולהמשיך ללכת בדרכיו אשר הורנו נצח סלה ועד, ולהפיץ את המעיינות חוצה.

ונזכה לתורה חדשה מאיתי תצא, תורתו של משיח, בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש.

המערכת



הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לשבת פרשת תצוה
– יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ז' אדר, בשעה 10:00 בלילה

תוכן הענינים

לקוטי שיחות

- 7..... גואל הדם בשליחות ע"פ תורה
8..... האם יש חילוק בגדר המעשה בין חטאת למלקות?
11..... הקדמת רפואה למכה - במצור על ירושלים
12..... כיבוד אב ואם - חלק מכיבוד הא-ל
13..... הלילה הולך אחר היום - בעבודת התפילה [גליון]

שיחות

- 15..... "גדול מצווה ועושה"
16..... 'זדונות כזכיות' לפני מתן תורה
17..... ההיתר דאיסור מעילה בברכת הנהנין [גליון]
21..... החיוב דברכת הנהנין [גליון]

חסידות

- 24..... שלשה צמצומים
26..... הכח המהווה - אין, והמציאות - יש
26..... אר"ע אשריכם ישראל כו' כי ביום הזה כו'
27..... השתחוואה - עיקר העליה לרגל [גליון]

נגלה

- 32..... רצה מזה גובה רצה מזה גובה
34..... בענין הגובה קרקעות שלא כדינו
38..... חידוש תוד"ה "אין לו גובה משלפניו"
39..... "כספים הרי הם כקרקע"
41..... חיוב 'עדים זוממין' בממוץ [גליון]
41..... בענין פטור שן ורגל ברה"ר [גליון]

רמב"ם

- 44..... דרך זריעת חרדל
46..... המאכיל את חבירו תרומה
46..... בענין הדלקת המנורה בין הערביים [גליון]

הלכה ומנהג

- 47..... זמן כתיבת הכתובה
48..... בענין מספר הקרואים בקריאת התורה
57..... הטמנת קדרה צוננת ע"ג קדרה חמה בשבת
60..... "להציל מידם"
64..... עירוב חצירות בשביל דוירין שיתוספו
65..... השקיעה האמיתית לשיטת אדמו"ר הזקן [גליון]
72..... מדידה לצורך מצווה בשבת ויו"ט [גליון]
73..... שלא תזוז יו"ד של תפילין מהתפלה [גליון]
74..... פת הבאה בכיסנין [גליון]

פשוטו של מקרא

- 76..... "שבר" מלשון מכר וקנין
80..... שלש מופתים במצרים או חוץ למצרים?
80..... "וישקף" - "ויבט" [גליון]

שונות

- 83..... הערות ל"היום יום"
85..... האמנם אין המתים יודעים מאומה?
86..... שינוי גירסאות
87..... ממוצע בין (אדם ה) מדבר וחי [גליון]
88..... בענין הנ"ל

מספר הפאקס למשלוח הערות

756-3411 (718) או 773-4115 (718)

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ בכתובת:

WWW.HAOROS.COM

לקוטי שיחות

גואל הדם בשליחות ע"פ תורה

הרב מרדכי מנשה לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

ב'לקוטי שיחות' חלק כד עמ' 113, מבאר כ"ק אדמו"ר שהנהגת גואל הדם עם הרוצח בשגגה, אין זה ענין שבלית ברירה, אלא זו הנהגה מעיקרא על-פי תורה או מצוה, דמכיון שע"י הרוצח נהרג איש מישראל, העניקה התורה למי ש"ראוי ליורשו" את התפקיד להסיר את מעשה החטא, עיין שם.

[ומ"מ נדחק שם ובעמ' 112 לפרש המקומות שנאמר שזהו רק "רשות" ולא מצוה (וכיו"ב) ראה בהמ"מ שם].

ואולי יש לומר שדברי כ"ק מיוסדים על מ"ש השל"ה (ח"א תושב"כ פ' מסעי): "הגוף הוא נרתיק הנשמה, ונעשה ג"כ בצלם אלקים. על כן בהורג נפש מישראל, כאשר עשה כן ייעשה לו, כי הפריד הנשמה מהגוף, והאדם נעשה בצלם אלקים, כאילו הפריח למעלה חיי הנפש מגוף העליון. ולנרצח אין מנוח מאחר שהפרידו מהבנין קודם בא העת. על כן לא מצא מנוח לנפשו, עד כי נקום ינקם הרוצח. כמו שמצינו ברוח נבות היזרעלי, שנאמר (מלכים-א כב, כא) "ותצא הרוח" (ראה סנהדרין קב, ב).

"ולפיכך לא תקחו כופר, שאפי' ימחול גואל הדם או הב"ד, אינו כלום. כי הנרצח אינו מתפייס. . ובעיר מקלטו ישב עד מות הכהן הגדול, כי הגוף הנהרג ע"י האדם, והנשמה מסתלקת ממנה, גם היא הולכת בגולה עד זמן הרוצח יתברך. ובמות הכהן הגדול, שנשמתו הולכת למעלה, גם היא (=נפש הרוצח) בתוך הבאים".

כלומר, הסכנה הנשקפת לרוצח בשגגה, היא, מצד הנרצח שתובע את דמו, ורוחו פעילה, אלא שב"ד הטילו זכות ראשונים על מי ש"ראוי ליורשו" (כלשון הרמב"ם - לענין גואל הדם בהורג במזיד), והוא בעצם בעוה"ז עומד במקום רוח (ונשמת) הנרצח לבצע ענין זה בפועל.

ולכן מובן, שלמרות שבדרך הפשט - מבואר בלקו"ש חל"ג עמ' 208 ואילך - החשש דנקמה ו"יחם לבבו" נמשך זמן לא ארוך, בכ"ז מאריכים את ישיבת הרוצח זמן רב כ"כ ("עד מות הכהן הגדול"), כי כמשנ"ת בשל"ה, עדיין רוחו של הנרצח תובעת את דמו.

[ובלקו"ש חל"ג (שם) איתא: "זהו (גם ועיקר) ענין בפני עצמו, המוטל על הרוצח בגלל מעשה הרציחה שלו"].

אלא שהקרוב קרוב ש"ראוי ליורשו" הוא צריך (הראשון) לבצע זה.

והנה בלקו"ש חל"ח עמ' 129, מבאר כ"ק אדמו"ר בדברי הרמב"ם בדין היוצא חוץ לתחום עיר מקלט בזדון - שיש בזה שתי הלכות: (א) התיר עצמו למיתה. (ב) ורשות ביד גואל הדם להרגו, ואם הרגו כל אדם אין חייבין עליו, והם שתי הלכות שאינן תלויות זב"ז. עיי"ש.

ועפ"י דברי השל"ה אולי י"ל שהענין הראשון ד"התיר עצמו למיתה" הוא מצד רוחו של הנרצח (כנ"ל), ועצ"ע. ומסיימים בטוב.



האם יש חילוק בגדר המעשה בין חטאת למלקות?

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תורת"ל - קרית גת, אה"ק

בלקו"ש חי"א שיחה ב' לפרשת יתרו (אות ה'), מביא כ"ק אדמו"ר את דברי הגמ' (ב"מ ז, ב; סנהדרין סה, ב), שלדעת ר' יוחנן "עקימת פיו הוי מעשה", ולכן גם בחוסם את הבהמה בקול ("כשהיתה שוחה לאכול ה' גוער בה", רש"י ב"מ שם), נחשב כלאו שיש בו מעשה ולוקין עליו. והקשו התוס' (שם ד"ה 'ר"י אמר' ובכ"מ), דמצינו במק"א שר"י אמר ש"כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם", והלא ר"י גופיה סובר דעקימת שפתיו הויא מעשה, ולמה מחשיבן כלאו שאין בו מעשה. ותירצו התוס' "דלא קאמר ר"י דעקימת פיו הוי מעשה, אלא הכא משום דבדיבורי קעביר מעשה, שהולכת ודשה בלא אכילה וכו'".

וע"ז מקשה בהשיחה (שם), דלכאורה הרי מפורש בגמרא טעמו של ר"י ד"עקימת פיו הוי מעשה", ולפי פ' התוס' החיוב הוא לא מחמת עקימת השפתיים שנחשבת מעשה, כ"א משום דבדיבורו - הבהמה עושה מעשה? וכמו"כ מקשה ע"ז מעדים זוממים, ע"ש. ובסעיף ו'

מבאר ומיישב את דבריהם, ש"אין כוונת התוס' שהאדם נענש על מעשה שנעשה ע"י אחרים (אלא שהוא הי' סיבה וגרם לזה).

"והטעם: אין עונשים מלקות אלא אם כן האדם עובר הל"ת ע"י מעשה שלו, ולכן בנדרו"ז שהוא לא עשה מעשה (רק גרם שהבהמה תזקוף את ראשה ותדוש בלי אכילה) אין להלקות את האדם עבור המעשה דאתעבידא ע"י הבהמה בסיבת דיבורו". (כל ההדגשות במקור). וממשיך לבאר, שכוונתם, שבהדיבור עצמו יש בו כבר את המעשה שנפעל על ידו וכו'. ע"ש בפרטיות.

ובהערה *95 על התיבות "ע"י מעשה שלו" מציין "עיין שבת (קנג, ב): דעביד מעשה בגופי".

ובפשטות נראה, דהציון לגמרא בשבת הוא להביא רא' על הקביעה שבפנים השיחה, ש"אין עונשים מלקות אלא א"כ האדם עובר הל"ת ע"י מעשה שלו", וע"ז מציין להגמ' שם דבכדי להעניש בעינן "דעביד מעשה בגופי".

אולם כשמעיינים בלשון הגמ' שם מתעוררת תמיהה גדולה, דלכאור' לא רק שאין משם רא' להמבואר בשיחה, אלא משם מוכח להיפך ממש.

וז"ל הגמ' (שם) "אמר רמי בר חמא המחמר אחר בהמתו בשבת, בשוגג חייב חטאת, במזיד חייב סקילה. מאי טעמא, אמר רבא דאמר קרא לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך, בהמתו דומיא ידידה, מה הוא בשוגג חייב חטאת במזיד חייב סקילה, אף בהמתו נמי בשוגג חייב חטאת במזיד סקילה. אמר רבא שתי תשובות בדבר, חדא דכתיב "תורה אחת יהי' לכם לעושה בשגגה והנפש אשר תעשה ביד רמה" הוקשה כל התורה כולה לע"ז, מה ע"ז דעביד מעשה בגופי" ה"נ עד דעביד מעשה בגופי"....".

וברש"י בד"ה 'עד דעביד מעשה בגופי': "כדכתיב לעושה בשגגה והכא לא קא עביד מלאכה (ובס"א מעשה) אלא דיבור בעלמא שמנהיג בקול הרי דבשוגג אינו חייב קרבן".

ומבואר בזה דהמדובר כאן הוא לענין קרבן (בשוגג, או סקילה במזיד) דילפינן מע"ז דבעינן מעשה בגופי, אבל לענין עונש מלקות לא שמענו דבעינן דוקא מעשה בגופי'.

וראה עוד בהמשך הסוגיא (שם קנד, א), ש' יוחנן ג"כ סובר כדעת רבא שילפינן מע"ז דבשוגג לא מיחייב חטאת במחמר, משום דלא עביד מעשה בגופי'. ור' יוחנן מוסיף לבאר עוד שגם אם פטרנו אותו מחטאת וסקילה, עדיין לכאור' יש לחייבו מלקות שעבר על הלאו? וע"ז אומר ר"י "בלאו נמי לא מיחייב דהוה ליה לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, וכל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד אין לוקין עליו".

ומבואר להדיא, דהפטור מחטאת משום דלא עביד מעשה בגופי', אינו מספיק לפטרו ממלקות, משום דלמלקות הי' די גם במה שהבהמה עושה מעשה ע"י קול, ולא בעינן "מעשה בגופי'" לענין מלקות, ולזה הוצרך ר' יוחנן לבאר דזה שאינו לוקה במחמר, הוא משום דהוה ליה לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד.

וראה בספר 'שבת של מי' שבאמת יש כאן לכאור' סתירה בדברי ר' יוחנן עצמו "דפטור הכא מקרבן, משום דלא עביד מעשה, הא איהו גופי' ס"ל דעקימת שפתים הויא מעשה בחסימה ובהנהגה בכלאים וכו', וא"כ הכא נמי במחמר בקול דכותה דדבורו יהי' חשוב מעשה. וי"ל דס"ל דדוקא בלאו גרידא דאיכא מלקות לחודיה חשיב עקימת שפתים מעשה, אבל בדבר שחייב על שגגתו חטאת ועל זדונו סקילה עקימת שפתים לא חשיב מעשה, וסברא היא דכיון דחמיר כל כך בעינן דעביד מעשה ממש". (ובהשמטות בסוף הספר, מראה, שזכה לכיון בחילוק הנ"ל לדברי הרמב"ן במלחמות, סנהדרין פ' ד' מיתות ע"ש).

אמנם, אם נתפוס כפי שנראה לכאור' מהשיחה דאין חילוק בין מלקות לחטאת, ולשון הגמ' גבי חטאת דבעינן מעשה דגופי', הוא גם מקור לענין עונש מלקות דבעינן מעשה בגופי' הרי יקשה מאד, למה הוצרך ר' יוחנן לבאר - למה אין מלקות במחמר, וכן יקשו דברי ר' יוחנן אהרדי וכו"ל.

ולהעיר, שגם לענין קרבן לאו כו"ע מודי דבעינן מעשה בגופי', וכפי שנראה מדברי רמי בר חמא שם שמחייב חטאת במחמר, וכן בדברי רבא עצמו יש שמבארים שזה שהוסיף רבא עוד קושיא ("שתי קושיות בדבר") על רמב"ח הוא משום שרבא ידע שעל הטענה הראשונה יש להשיב דעקימת שפתיו ג"כ נחשב מעשה (ראה ב'שבת של מי' ועוד אחרונים), ולכן אפשר לחייב את המחמר חטאת בשוגג וסקילה במזיד, ולכן הוצרך להקשות עליו "ועוד תנן" וכו' ולבסוף גם קושיא זו תירצה הגמ' שם.

וא"כ תמוה לכאור' מהי כוונת רבינו לעיין בגמ' שם, דלכאור' אין שם בכל מהלך הסוגיא אף מ"ד שסובר דלמלקות בעינן דעביד מעשה בגופי'?! !

ואין לומר שהכוונה בהציון לגמ' שם הוא בכדי להקשות משם על יסוד הדברים שבשיחה, (וכפי שרצה ליישב ח"א), דא"כ מהו באמת המקור להיסוד שבשיחה, דהרי חוץ מהגמ' בשבת לא הובא שם שום רא"י אחרת לסברא שבשיחה, שלכן ברור שזה הובא כרא"י לחזק, ולא כ"אבל ראה שבת וכו'", ופשוט.

ולכאור' הוא תמיהה רבתי וצע"ג לפענ"ד, ואבקש מהקוראים לעיין בזה היטב.



הקדמת רפואה למכה – במצור על ירושלים

הרב מנחם מענדל רייצס
קרית גת, אה"ק

בלקו"ש חכ"ה שיחה לעשרה בטבת (ע' 267 ואילך), מבאר כ"ק אדמו"ר - על פי הכלל שהקב"ה מקדים רפואה למכה - שבהמצור על ירושלים שהתחיל בעשרה בטבת, הרי עוד קודם ה'מכה' שבו, הצרות והחורבן שהביא כו', היה בו ענין של 'רפואה'. וממשיך הביאור בזה (אות ג):

"די פעולה פון א מצור בפשטות איז - אז "אין יוצא ואין בא", קיינער פון דער באלאגערטער שטאט קען ניט ארויסגיין, דהיינו אז ס'איז א מצב וואו אלע מוזן בלייבן צוזאמען אין דער זעלבער שטאט.

"און קיין "פרעמדער" ניט פון תושבי העיר קען ניט אריין - ס'איז דארט נאר אידן פון העיר ירושלים, וואס ענינה איז - "עיר שחוברה לה יחדיו", זי איז מחבר ומאחד אלע אידן". עכ"ל, ותוכן הדברים שבעצם המצור היה ענין של גאולה, אחדות וכו'.

ויש להעיר לגבי פרט זה ש"קין "פרעמדער" ניט פון תושבי העיר קען ניט אריין", שמצינו מפורש פרט זה לגבי ייעודי הגאולה, דאמרו חז"ל (ב"ב עה, ב): "וברא ה' על כל מכון הר ציון ועל מקראיה - אמר רבה אמר ר' יוחנן לא כירושלים של עולם הזה ירושלים של עולם

הבא, ירושלים של עולם הזה - כל הרוצה לעלות עולה; של עולם הבא - אין עולים אלא המזומנים לה".

ועד"ז הוא ברד"ק עה"פ - יואל ד, יז - "והיתה ירושלים קדש וזרים לא יעברו בה עוד": "וזרים לא יעברו בה עוד להרע להם כמו שעשו עד היום, גם אפשר שלא יכנסו זרים בירושלים כי תגדל קדושתה לעתיד, וכמו שהיכל אסור להכניס שם ואפילו ישראל כן תהי' כל העיר קודש שלא יכנסו בה זרים מאומות העולם" - שזה מדגיש עוד יותר שבהמצור (אף שלכאור' ענינו חורבן כו', הרי לאמיתו של דבר בפנימיות) היה 'מונח' התחלת הגאולה, שלכן לא יכול להיכנס זר שאינו מיושבי העיר.



כיבוד אב ואם - חלק מכיבוד הא-ל

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בשיבת תות"ל מאריסטאון

בלקו"ש חל"ו יתרו ב' (עמ' 90 ואילך) מבאר הרבי דברי הרמב"ן (שמות כ, יג) שמצוות כיבוד או"א הוא חלק מ"כבוד הא-ל" דהוי מדברים "שבין אדם למקום" והיינו: דאינו רק מצד שע"י הכרת הטוב לאביו המולידו, בא להכרת הטוב להקב"ה, כדברי החינוך (שזהו רק שייכות ביניהם). אלא: שכיבוד אב הוא בעיקר כיבוד הקב"ה. ומבאר שם בקשר לדברי הרמב"ן "...לכבד האב המשתתף ביצירה". (ולא כהחינוך שמבאר דהוי מצד שאבותיו גמלוהו, טפחוהו, רבוהו וכו').

ומבאר שם בהמשך השיחה: כיון דההולדה צריכה לכח הא"ס והבל"ג של הקב"ה הנקבע בגוף האדם. ובהמשך העניין אומר שענין זה אינו רק מצד "הכרת הטוב" שהשתתפו בבחירתם ביצירתו ואיפשרו שיתגלה כח הא"ס. אלא יתירה מזו דכח ההולדה שיש להורים הוא באמת כח הא"ס והארת הא"ס הנמצא בישראל ומתייחד עמהם ונעשה חלק ממציאותם, וזה ענין כבוד הא-ל בכיבוד או"א - שאינו מצד כיבוד האב מצד עצמו אלא מצד כח הא"ס שהתייחד עמו. (זה חלק ה"בין אדם למקום" במצוה ויש גם את עוד החלק "שבין אדם לחבירו" שבמצוה, הכרת הטוב לאו"א כו'). ע"כ.

ויש להעיר בקצרה (ובשטחיות): א) עפ"ז יומתק לשון המשנה בפ"ב ב"מ משנה יא שרבו קודם לאביו משום ש"אביו מביאו לחיי עוה"ז ורבו מביאו לחיי עוה"ב". והיינו דמודגש ענין ה"יצירה" -

ההבאה לעוה"ז. ואוי"ל: דמצד ה"בין אדם לחבירו" מובן בפשטות למה רבו קודם לאביו - כיון דכבוד רבו קשור בכבוד הא-ל, (שלכן אמר הרמב"ם בהל' ת"ת פ"ה ה"א שהחולק על רבו כחולק על השכינה ועוד). א"כ בוודאי היה דוחה כיבוד או"א, ולכן הדגישה המשנה שגם מצד ה"כבוד הקל" שבכאו"א - "יצירת האדם" ש"הביאו לעולם הזה", גם בזה עדיף רבו משום שהוא "מביאו לחיי עוה"ב" ע"י שמלמדו תורה.

ויומתק כללות דברי הרמב"ם שם: "כשם שאדם מצווה בכבוד אביו . . . כך הוא חייב בכבוד רבו . . . ויראתו יתר מאביו שאביו מביאו לחיי העולם הזה ורבו שלמדו חכמה מביא לחיי העוה"ב...". והיינו שיש קשר ושייכות פנימי בין שני העניינים (ולא רק שיש חיוב התורה לכבד שניהם).

(ב) יומתק הא דהרמב"ם הביא הלכות כיבוד או"א בהלכות ממרים ביחד עם זקן הממרא ב"ד הגדול. ועוד יותר יומתק לשון הרמב"ם פ"ו ה"א: "כדרך שצוה על כבוד שמו הגדול ומוראו כך צוה על כבודו ומוראם".

(ג) אולי יומתק ההלכה שחייב לכבד את אחיו הגדול (דלכאו' אין הוא ענין הכרת הטוב) משום דבו נתגלה כח ההולדה דא"ס - באביו ואמו בראשונה. ואולי יומתק מ"ש המ"ח מצוה לג שע"פ הרמב"ן כיבוד אח הגדול אינו לאחר מות האב משא"כ להרמב"ם משמע דהוא אף לאחר מותו, ואינו כמו אשת אביו. דהרמב"ן סובר דכיבוד אח הגדול הוא משום ד"רצונם בכך" (של ההורים) לכן אין מצוה בזה לאחר מותם (כמו באשת אב). משא"כ להרמב"ם אפשר לומר שסובר דהמצוה בזה קשורה עם "כבוד הקל" ולכן שייכת גם לאחר מותו*.



הלילה הולך אחר היום – בעבודת התפילה [גליון]

הת' שניאור זלמן סגל

שליח בישיבת תורת"ל קרית גת, אה"ק

בגליון האחרון [תתלא] מקשה הת' שני' סאמאמא מהמבואר בלקו"ש חל"ה עמ' 125 ואילך, שהענין דעבודה שבלב שבתפלה הוא

(* ראה גם גליון ה' עמ' 10. המערכת.)

בדוגמת קדשים, שאם לא הספיקו לגמור את אכילתם ביום, ממשיכים לאוכלם בלילה כי הלילה הוא המשך ליום. דעד"ז הוא בענין כוונת הלב, שמתחילה בזמן שישנה התעוררות - תפילת שחרית, ונגמרת בזמן שישנו חושך - שפגה ההתעוררות הרוחנית

והקשה מהמבואר בתו"א דף מה, ג, שמבואר שם שבכדי שהאדם יגיע לביטול במציאות ממש בשעת תפילת שמו"ע, צריך להקדים ההתבוננות שבפסוד"ז וברכות ק"ש וכו'. ואף שבתפילת מנחה מתפללים שמו"ע, בלא הקדמה - התבוננות הנ"ל, מ"מ פעולת ההתבוננות דתפילת השחר פועלת גם בתפילת מנחה, מפני שהיא סמוכה לה. משא"כ בתפילת מעריב, שזמנה מרוחק מתפילת שחרית, צריך האדם להקדים ק"ש וברכותיה - "מעריב ערבים" ו"אהבת עולם".

ומקשה הת' הנ"ל, שלכאורה לפי המבואר בלקו"ש הנ"ל, תמוה מדוע צריכים בתפילת ערבית הכנה לק"ש וברכותיה, דהרי מבואר שם דהענין של עבודה שבלב מתחיל בתחילת היום - בתפילת שחרית, ונמשך במשך כל היום עד לתפילת ערבית, וא"כ גם בערבית לא צריך את ההכנה דק"ש, כמו שלא צריך אותה בתפילת מנחה, כי הכל הוא המשך אחד. ונשאר שם בצ"ע.

ונראה לפענ"ד, דבפשטות אפ"ל הביאור על כך :

א. שאע"פ שכוונת הלב מתחילה ביום ונמשכת גם בלילה כקדשים, מ"מ אי"ז פוטר את האדם מהכנה וההתבוננות קודם לתפילת ערבית, שהרי עבר הרבה זמן מתפילת שחרית, ולא מועלת לו כ"כ ההתבוננות שבתחילת היום. ולכך נצרך שוב בתפילת ערבית לחזור ולקרות ברכות ק"ש. כדמובא ע"ז בירושלמי (ברכות פ"ה ה"א) עה"פ "שבע ביום הללתיך", שההלול האמיתי להקב"ה - הוא דווקא כשקורא שבע הברכות שישנם בק"ש, בשחרית ובערבית.

ב. כנראה נשמט מהת' הנ"ל המבואר בלקו"ש חכ"ה עמ' 156, שבכוונת הלב שישנה בתפילת ערבית ישנם ב' ענינים: (א) אתדל"ע שבא לאחרי אתדל"ת, שהיא באופן של שכר ומתנה. שהרי לאחרי שאדם עשה את חובתו בתפילת שחרית ומנחה, מגיע לו שכר על כך - מלאכים של כבוד, וע"ד תפילתו של יעקב שלאחר שחזר מבית לבן ובירר שם ניצוצות של קדושה, הגיעו מלאכי כבוד ללוותו. (ב) אתדל"ע שבא כהכנה לאתדל"ת - ליום שלאחריו. שהתעוררות זו צריכה שמירה שתפעל באדם שיעשה את עבודתו כראוי, בדוגמת

מלאכי שמירה שיצאו ללוות את יעקב בדרכו לבירור לבן, עיי"ש בארוכה.

ולהעיר, שכן מובא בהלכה ב'אוצר המפרשים' שו"ע או"ח סימן תרל"ו ס"א בשם ה'אשל אברהם', שהטעם שצריך לומר "והוא רחום" לפני תפילת ערבית, הוא משום שמירה מג' כתות של מלאכי חבלה הנרמזין ב"ישחית", ב"אף" וב"חמה".

שמזה מובן, שעם היות שתפילת ערבית היא המשך לכוונת הלב שמתחילה בתפילת שחרית (קדשים), מ"מ בכדי שהתפילה תהיה כדבעי, צריכה היא הכנה דברכות ק"ש, הן מצד הכנה שתהיה כדבעי, והן מצד שמירה שנפעלת באדם ע"י שקורא אותה כדבעי*.



שיחות

"גדול מצווה ועושה"

הרב ישראל שמעון קלמנסון
חבר "ועד הנחות בלה"ק"

בשיחת ש"פ תצוה, פ' זכור תשט"ז ס"ד (שיחות-קודש ע' 171) וזלה"ק: "וע"ד מ"ש התוספות ביאור הגמרא גדול מצווה ועושה, אז וויבאלד ער איז מצווה, איז דער יצר הרע מער מנגד, במילא דארף ער האבן א גרעסערער עבודה, ולפום צערא אגרא, אז מען גיט אים - המצווה ועושה - מערער שכר". עכלה"ק.

ויל"ע ולחפש איו מקומו של התוספות, דהנה בקידושין לא, א (ד"ה גדול) מבאר התוס', וז"ל: "נראה דהיינו טעמא דמי שמצווה ועושה עדיף לפי שדואג ומצטער יותר פן יעבור ממי שאין מצווה שיש לו פת בסלו שאם ירצה יניח",

(* וראה לקו"ש חט"ו עמ' 188, ובסוף ההקדמה בס' 'אגלי טל'. המערכת.)

ובע"ז ג, א (ד"ה גדול) כותב, וז"ל: "פי' מפני שהוא דואג תמיד לבטל יצרו ולקיים מצות בוראו",

אבל גם כאן לא נאמר שבגלל הציווי מנגד היצה"ר יותר כמ"ש בשיחה?

שוב מצאתי באוה"ת מסעי ע' א'תיג [וכן צ"ל בלקו"ש חט"ז ע' 212 בשוה"ג הא'] וזלה"ק: "גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה. . פ"ק דעכומ"ז ד"ג וכ' התוס' וז"ל משום דהמצווה יש בידו שכר קבלת הציווי ושכר עשיית המצווה ועוד כי יצה"ר מתגבר על המצווה להחטיאו עכ"ל". עכלה"ק.

וצ"ע כנ"ל איפוא נמצא כלשון הזה בתוספות*?



'זדונות כזכיות' לפני מתן תורה

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב אזורי - עומר

בשיחת ש"פ נח תשמ"ה (תורת מנחם - התוועדויות ח"א עמ' 510) מבואר, שמה שנאמר בתחילת המבול (נח ז, יב) "ויהי הגשם על הארץ", ופירש"י "הורידן ברחמים, שאם יחזרו יהיו גשמי ברכה", פירוש, "שאפילו ברגע האחרון עדיין היה נח יכול לפעול בהם שיחזרו בתשובה בשעתא חדא ובריגעא חדא. ואז לא זו בלבד שלא היה עונש המבול, אלא עוד זאת, גשמי המבול היו מתהפכים ל"גשמי ברכה" על-דרך ובדוגמת העניין ד"זדונות נעשו לו כזכיות" שבעבודת התשובה, עכ"ל.

ולהעיר מלקוטי שיחות כרך ג עמ' 981 בפנים ובהערה 10, שתשובה מאהבה מועילה למפרע, מפני שהיא מגלה את האמת ולא מחדשת דבר. משא"כ באו"ה דאינה אמיתית ענין התשובה (מלשון השבה) ומועלת רק מכאן ולהבא, וציין מקורות לזה.

ובכרך ו עמ' 55 מבאר שבבני נח לאחרי מתן תורה, אין התשובה מבטלת אלא את הפועל של העונש, ולא את עצם מציאותו. אבל לפני

(* וראה בחי' הריטב"א קידושין שם וז"ל "פי' רבותי' ז"ל טעם הדבר שזה שטן מקטרג כשהוא מצווה, וזה אין שטן מקטרגו, ולפום צערא אגרא". עכ"ל. המערכת.

מתן תורה יש סברא לומר שאז גם תשובה שלהם יכולה לבטל לגמרי את מציאות הרע (אבל לא מזכיר שזדונות יהפכו לזכויות).

ואולי מצד נתינת כח מיוחדת מלמעלה (שמראש ירד כ"גשם"), או מצד גודל עבודתו של נח - ניתן הכח גם לזה.



ההיתר דאיסור מעילה בברכת הנהנין [גליון]

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בשיבה

בגליון תתל (ע' 24) הבאתי מ"ש ב"הדרן על מסכתות בני"ך" (נדרפס בס' 'תורת מנחם' - הדרנים על הרמב"ם וש"ס ע' שיז) סעי' יא וז"ל: "ובטעם חיוב הברכות - איתא במסכת ברכות: (לה סע"א ואילך) "אסור לו לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה, וכל הנהנה מעוה"ז בלא ברכה מעל... כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו מעל בקדשי שמים, שנאמר לה' הארץ ומלואה... כתיב לה' הארץ ומלואה, וכתיב השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם... כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה" (לאחר ברכה הרי היא לבני אדם, רש"י).

"וצריך להבין: מהי פעולת הברכה להתיר ההנאה מעניני העוה"ז שהם "קדשי שמים" - הרי לא יתכן לומר שהברכה מפקיעה הקדושה דקדשי שמים? ויש לומר הביאור בזה - שבאמירת הברכה מודגשת ההכרה שהקב"ה הוא בעה"ב על העולם כולו ועל האדם ("אלקינו מלך העולם"), שזהו"ע קבלת עול מלכות שמים, היינו, שהאדם האומר הברכה הוא עבדו של הקב"ה, ולכן מותר לו לאכול (להנות מן) "קדשי שמים", שהרי "המורם נאכל לכהנים... ולעבדיהם", עכ"ל.

ובגליון הקודם (גליון ט' ע' 32) כתב ע"ז הרה"ג ר' גבריאל צינער שליט"א, מה שאמר פעם בשיעור, דאיתא בברכות (לה, א) "הנהנה מעולם הזה בלא ברכה מעל... כאילו נהנה מקדשי שמים", ולאחר הברכה נתן השי"ת הארץ לבני אדם. והקשה המהר"ל בספרו 'נתיבות עולם' ('נתיב העבודה' פ"ד) איך הברכה מוציאה הפרי לחולין ע"י פדיון, ומה פדיון הוא זה, שבכל הקדש היוצא לחולין הפדיון עושה שחלה קדושה על דמי פדיונו, ובברכה לא שייך זה ע"ש. ואפשר לומר, שהברכה אינה בגדר פדיון, דאין הברכה פועלת על המאכל להוציאו מרשות גבוה, אלא שהברכה פועלת היתר על הגברא דהותר לו ליהנות

משל הקדש, וע"ד "כהנים משלחן גבוה קא זכו", שהברכה מתירה לאדם ליהנות משלחן גבוה, ואין הברכה פועלת על החפצא, עת"ד.

ויש להוסיף ע"ז במ"ש בחי' החת"ס על מסכת ברכות שם (קטע מחי' חת"ס ע"ז נב, ב, בד"ה "ויש להמתיק") וז"ל: "אמר רב יהודא אמר שמואל כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים, שנאמר לה' הארץ ומלואה, ר' לוי רמי כתיב לה' הארץ ומלואה, וכתיב "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם", לא קשיא כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה, וצריך להבין מה חידש לוי, דהא לשמואל נמי עכצ"ל ד"הארץ נתן לבני אדם" היינו לאחר ברכה? וי"ל דהנה יש כאן ב' פנים, או שנאמר דהמברך מוציא המאכל לחולין ע"י ברכתו, כעין פדיון הקדש וזהו דעת לוי דמוקי קרא ד"והארץ נתן לבני אדם" אחר ברכה שהברכה הוציאתו לחולין. או שנאמר דהמאכל לעולם בקידושו קיימא ולא מצינו פדיון כזה, אלא שע"י הברכה נתקדש המברך ונעשה גם הוא קודש לה' וזכה משלחן גבוה ככהנים הזוכים בבשר אחר זריקה (כקידושין נב, ב) והבעלים באכילת שלמים. וע"ד שאמרו חז"ל (שם נה, א) שולחנו של אדם מכפר עליו, ולעולם לה' הארץ ומלואה גם אחר ברכה, אלא שהמברך מתברך גם הוא להתקדש לאכול קדשי שמים בהיתר, וזהו דעת רב יהודא אמר שמואל דלא מיייתי קרא והארץ נתן לבני אדם ולא מוקי ליה אחר ברכה, דלעולם לה' הארץ ומלואה אלא שהאדם מתקדש", עכ"ל. ודברי הרב הנ"ל הם כאופן הב' של החת"ס. ולכאורה ביאורו הנ"ל של הרבי בטעם ההיתר דאיסור מעילה שע"י הברכה הוא ג"כ כביאור זה הב' של החת"ס.

אמנם, כשמעיינים בלשון ההדרן רואים, שהדגשת הרבי היא דע"י הברכה נעשה לעבדו של הקב"ה, וחל עליו ההיתר דהמורם נאכל לעבדיהם, דאין זה הענין דכהנים משלחן גבוה קא זכו. וצריך ביאור למה לא ניחא ליה לומר כנ"ל שהו"ע שכהנים משלחן גבוה קא זכו, אלא מצד שנעשה עבדו של הקב"ה?

גדר ההיתר של עבד כהן בתרומה

ונראה לבאר בזה, דהנה כתב הרמב"ם בפיהמ"ש במשנה דגיטין יא, ב, בביאור דעת חכמים שאמרו דהא דעבד כהן אוכל בתרומה ה"ז "מפני שהוא קנינו", ולכן אין זה חובה להעבד שיוצא לחירות, וז"ל: "ר"ל שזה העבד באכילת תרומה . . לא הוסיף בעצמו מעלה עד שתאמר שחובה הוא לו כשיוצא לחירות, ואמנם זה כמו שתאכל בהמת כהן מפני שהיא קנין כספו, לפיכך אין אצלו מעלה שיפסידנו", עכ"ל.

וכוונתו, דדין זה שעבד כהן אוכל בתרומה אין זה דין שחל בגוף העבד, אלא הוא דין בהאדון שיכול להאכיל קנין כספו בתרומה כמו בבהמת כהן, שאין הפי' שחל היתר בגוף הבהמה לאכול כרשיני תרומה, אלא הוא דין שחל על הכהן, ולכן כשהעבד משתחרר ונפסל מלאכול בתרומה אין זה חוב אצלו, כיון דגם מעיקרא לא היה ההיתר לגביו אלא מצד האדון.

וראה ב'קובץ הערות' נו, ב, שהאריך לבאר נקודה זו, דלכן לא שייך לדון על העבד שיש לו חזקת היתר של תרומה במקום ספק, כיון דעל העבד עצמו לא חל שום היתר, וכן ביאר בזה למה שפחת כהן מותרת בתרומה אף דסתם שפחה היא זונה וזונה אסורה בתרומה? וכדהקשה בס' 'בשמים ראש' סי' ש"מ. דלהנ"ל ניהא דרך באשתו של כהן וכו' שחל ההיתר בגופה לאכול בתרומה, שייך לומר שנפסלה מצד איסור זונה, אבל בשפחת כהן שאין ההיתר מצדה כלל, רק מצד האדון שהוא מאכיל קנין כספו לכן לא איכפת לן מצבה של שפחה ומותרת, עיי"ש בארוכה.

ועי' גם בס' 'שיעורי ר"ש' יבמות אות של"ד, שג"כ הוכיח שיש הפרש בין אכילת אשת כהן לעבד כהן, דבתרומות פ"ו מ"ב תנן "בת ישראל שאכלה תרומה ואח"כ נשאת משלמת קרן וחומש לעצמה", הרי מוכח מזה שיש לאשת כהן גם דין היתר בתרומה מצ"ע, שיש לה דין מסויים של קדושת כהונה דסגי לאכילת תרומה, ולכן מקיימים מצוות נתינה באשת כהן. משא"כ לגבי עבד כהנים תנן (שם צט, ב) לגבי כהנת שנתערב בנה בולד שפחתה דחולקים להם רק חלק אחד בגורן, משום דאין מקיימים מצות נתינה בעבד כהן, כיון שכל אכילתו אינו מצ"ע, אלא משום שהוא כספו של האדון עיי"ש עוד ובכ"מ. ואכמ"ל.

החידוש של הרבי בברכת הנהגין

ולפי"ז נמצא דלפי הביאור שבההדרן דע"י הברכה נעשה לעבדו של הקב"ה, והוא כמו שהמורם נאכל לעבדיהם כו', נמצא דליכא חלות היתר על גוף המברך מצ"ע, אלא דאז הקב"ה מאכילו כמו שכהן מאכיל קנין כספו. משא"כ לפי הביאור שהמברך מתקדש וזוכה משלחן גבוה ככהן שזוכה לאחר זריקה, דבפשטות ה"ז דין שחל בגוף הכהן מצ"ע שמותר לו ליזכות ולאכול משלחן גבוה (וראה אתון דאורייתא כלל ב' וב'יוסף אומץ' שם הביא משאר ספרי הגר"י ענגל

הדנים בענין זה דמשלחן גבוה קא זכי, ונמצא דע"י הברכה חל עליו היתר ליהנות מקדשי שמים.

וכיון שתוכן הביאור בההדרן שם הוא להוכיח כמבואר בההמשך שם, וז"ל: "ומזה מובן שה"שלוש בעולם" ש"בברכות" עיקרו מצד גדרי הנותן - הדגשת בעלותו של הקב"ה בעולם, "לה' הארץ ומלואה", שלכן כל עניני העוה"ז הם "קדשי שמים" והנאת האדם מהם אפשרית רק לאחר הדגשת עובדת היותו עבדו של הקב"ה "עכ"ל. לכן בהתאם לזה נתבאר שע"י הברכה נעשה לעבדו של הקב"ה דוקא, ז.א. שאין כאן כלל מציאות של מקבל - שע"י שנתקדש חל עליו היתר מצד עצמו, אלא יש כאן "נותן" בלבד, כמו שכהן מאכיל לעבדו כיון שהוא קנין כספו.

ברכת הנהנין בב"נ

וראה בס' 'פרדס יוסף' (בשלח טז, ד) בהערת כ"ק האדמו"ר רא"מ מגור זצ"ל להמחבר (נדפס גם בס' 'מכתבי תורה' סי' ס"ה, ובס' 'פסקי תשובה' בהנדפס מחדש סי' רפ"א), שהקשה דכיון דאיתא בברכות דהאוכל בלא ברכה הווה כגוזל ומעל, א"כ גם בני נח יהיו מחוייבים בברכת הנהנין כיון דגזל הווה מז' מצוות, וגם יהי' אסור לכבד לנכרי לאכול מצד 'לפני עור', וזה לא מצינו בשום מקום? עיי"ש מה שתיירן.

ולפי ביאור הרבי אפ"ל דרך בישראל ששייך שיהי' עבדו של הקב"ה ע"י קיום תרי"ג מצוות וכו', במילא צריך לברכה, כיון דההיתר שלו הוא רק מצד עבד. אבל בב"נ לא שייך כלל שיהי' עבדו של הקב"ה דאף שמחוייבים בז' מצוות, הרי מבואר בכ"מ בלקו"ש (ח"ה ע' 159 ואילך, וחט"ו ע' 150 ועוד בכ"מ) שכל הקיום דז' מצוות שלהם אין המכוון בהם מצ"ע, אלא בשביל ישראל בכדי שהעולם יהי' במצב של "לשבת יצרה" שישראל יוכלו לעשות העולם דירה לו ית', ולכן בב"נ שעובר על ז"מ חייב מיתה, כיון שאין הכוונה בהם עצמם. וראה גם לקו"ש ח"ז ע' 33 דב"נ אין להם שייכות כלל לרצון הבורא אפילו בדרך שלילית דלא שייך לומר שעושים היפך הרצון, ובהערה 18 כתב שלכן קיומם אי"צ לקדימת קבלת מלכותו ית' עיי"ש, ולפ"ז י"ל שהאכילה אצלם היא רק בדוגמת שורו וחמורו של כהן, שהכהן מאכיל אותם ג"כ מפני שהוא קנין כספו, ורק בישראל ששייך בהם מדריגת עבד אמרינן דרך ע"י ברכה הם מותרים לאכול. וראה גם בגליון תקעז בענין זה.



החיוב דברכת הנהנין [גליון]

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
ברוקלין, נ.י.

כהמשך למש"כ הראי"ב שי' גערליצקי בגליון תתל (עמ' 24 ואילך), בהגדר של ברכת הנהנין, שיל"פ בב' אופנים, א) דהברכה היא חובת גברא, והאיסור מעילה המבואר בגמ' ד"כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו מעל..." היא תוצאה מהחיוב ברכה, אבל אין הברכה בגדר מתירה להאיסור מעילה ב) דהברכה מתירה להאיסור מעילה, ולפי"ז החיוב ברכה נובע מהאיסור מעילה. והוכיח מכ"מ מההדרן רשימות וכו', דדעת כ"ק אדמו"ר כאופן הב'.

א) ויש לציין ג"כ ללקו"ש חל"ד ע' 108 ואילך, שמבאר שם מדוע תיקנו ברכה רק על הנאת אכילה ולא על הנאת ממון, והרי בשניהם האדם נהנה בלא ברכה? ומבאר, דבנוגע לנפשו וגופו של אדם שהם קנין הקב"ה באופן שאין לאדם בעלות עליהם, הרי גם הנאות שלהם הן כמותם - קניינו של הקב"ה, ולכן הם קדשי שמים שאסור ליהנות מהם בלא ברכה, משא"כ נכסי האדם וממונו מלכתחילה אינם בגדר קדשי שמים, כי נמסרו לבעלותו של האדם, ולכן אין צריך ברכה להתיר הנאת ממון. יעו"ש"ב. הרי מבואר מזה ג"כ - דהברכה היא בגדר מתיר להאיסור מעילה.

וילה"ע ממש"כ האמרי אמת (נדפס ב'פרדס יוסף' לפ' בשלח ע' רעג), דבברכות דף לה, א מבואר דבלא ברכה הוי כגוזל ומועל, וקשה ע"ז דא"כ יהי' בן נח חייב בברכת הנהנין, דהרי על גזל בן נח חייב מיתה, וגם יהיה אסור לכבד נכרי מצד לפני עוור, וזה לא מצינו בשום מקום?

ומתוך, דבאמת כתיב באדה"ר "הנה נתתי לאכלה וגו'", ועד"ז כתיב בנח (ט, ג) "כל רמש . . לאכלה". רק דאיתא במדרש "דבשעת מ"ת נתבטלה הגזירה של "והארץ נתן לבני אדם", משל למלך שגזר שבני רומי לא ירדו לסוריא ובני סוריא לא ירדו לרומי, וכיון שהשיא את בתו התיר, כך עד שלא נתנה תורה, השמים שמים לד' והארץ נתן לבנ"א, ומשנתנה תורה וכו'". וזה רק לבני ישראל, ולכן בני צריכים לברכה - כיון שאצלם נתבטלה הגזירה. משא"כ בני נח דלא נתבטלה אצלם הגזירה מותר להם ליהנות בלא ברכה כמו קודם מ"ת - ולכא' זה תלוי בב' האופנים בגדר ברכה דאי נימא דהחיוב ברכה הוי חיוב גברא,

והאיסור מעילה מסתעף מהחיוב גברא, כדנקט ה'אבני נזר', קושיא מעיקרא ליתא, דאיה"נ דמדרבנן איכא איסור מעילה, מ"מ כיון דהמחייב של הברכה הוא מכח החיוב ברכה של הגברא, בודאי ל"ש זה בבין נח, דכשם שפטור משאר חיובים, פטור מברכה ג"כ. אכן אם ננקוט דהברכה היא בגדר מתיר, והמחייב של הברכה בא מכח האיסור דמעילה, כדנקט בלקו"ש, בזה שפיר מקשה, כיון דמעילה היא מטעם גזל, וב"נ הרי מצווים על הגזל, יהא חייב ג"כ בברכה.

(ב) בנוגע לכללות הענין יש להוסיף, דאפי' א"נ דהמחייב של הברכה הוא מחמת איסור מעילה, והברכה מתירה להאיסור מעילה, מ"מ בנוסף לזה איכא חובת גברא לברך. דהנה בברכות דף מח, ב כתוב "אין לי אלא לאחריו לפניו מנין, (ומת') כשהוא שבע מברך, כשהוא רעב לא כש"כ", הרי מבואר מזה דנוסף להחיוב ברכה הבאה להתיר האיסור מעילה דמבואר בדף לה, א, יש עוד מחייב להברכה והוא מטעם ק"ו מברכת המזון.

ויעוי' ברמב"ם בריש הלכות ברכות פ"א ה"ב שכתב "ומדברי סופרים לברך על כל מאכל תחלה ואח"כ יהנה ממנו . . וכל הנהנה בלא ברכה מעל...".

ויל"ד בסדר הרמב"ם, דבתחילה כתב דחייב לברך (סתם ולא פירש). ורק לבסוף מסיק ד'הנהנה בלא ברכה מעל', וא"נ דכל המחייב של הברכה הוא מטעם מעילה. אמאי הקדים החיוב ברכה וסתם דבריו, בלי להזכיר כלום מהאיסור מעילה.

ועפ"י הנ"ל י"ל, דהא דכתב הרמב"ם "ומדברי סופרים לברך" היא מכח הק"ו של הגמ' בדף מח דלעיל, דכשהוא שבע מברך, כשהוא רעב לא כש"כ", וע"ז מוסיף דישנו טעם נוסף לברכה הראשונה - דהנהנה בלא ברכה מעל .

ועי' בשוע"ר ריש סי' קס"ז שכ' וז"ל "ומד"ס לברך לפני כל אכילה ושתייה, אמרו אם כשהוא שבע מברך, כשהוא רעב לא כש"כ, וכל הנהנה מעוה"ז בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים שנאמר לה' הארץ ומלואה..." - הרי מבואר להדיא בדברי רבינו דיש מחייב של ברכה ראשונה מכח הק"ו, וישנו למחייב נוסף והוא מטעם מעילה.

ויל"ל נפק"מ בזה אי החיוב ברכה הוא מכח הק"ו או מצד איסור מעילה, באם חייב לברך כשאוכל רק 'כל שהוא'. דבאם החיוב הוא משום ק"ו מברכה אחרונה, י"ל דלא עדיף ממנה, דצריך דוקא שיעור של כזית, וכשאוכל כ"ש פטור גם מברכה ראשונה. משא"כ א"נ

דהמחייב הוא האיסור מעילה, י"ל דחייב בברכה אפי' אכ"ש, דגם ע"ז חל האיסור מעילה, והברכה מתירתו (וראה מזה ב'עמק ברכה' שנסתפק בזה). ומדויק כן בשוע"ר בסי' קסח ס"ז דכתב: "דברכת המוציא אין לה שיעור שאפי' אינו רוצה לאכול אלא פירור פחות מכזית צריך לברך המוציא ולא נתנו שיעור כזית אלא בברכת המזון ושאר ברכות אחרונות, אבל לא בברכה ראשונה, שאסור ליהנות מהעוה"ז אפי' משהו בלא ברכה".

ומדויק לשונו דנקט דהא דחייב לברך אפי' אמשהו הוא מטעם 'דאסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה', (דבגמ' הרי מובא טעם זה כהמשך אחד להאיסור מעילה), ולא נקט הק"ו מברכה אחרונה כמש"כ בריש סי' קסז, הרי מוכח מזה דהמחייב לברך א'כ"ש', הוא האיסור מעילה.

ולפי"ז מדויק ג"כ מש"כ ב'ארחות חיים' (הל' סעודה אות ט, הובא בגליון הנ"ל), בנסתפק לו אם בירך המוציא, עיי"ש שמביא מחלוקת ראשונים בזה אי חוזר ומברך, ומביא מבעלי התוס' דס"ל דכיון דברכת הנהנין אסמכוה אקרא ד'קודש הילולים', ואסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה, ואמרו ג"כ שנהנה מקדשי שמים שנא' לה' הארץ ומלואה, לפיכך המסופק אם בירך או לא ועדיין הוא אוכל, חוזר ומברך מספק בכל דברי הנאה "אפי' פחות מכזית". עכת"ד. וצ"ב מה הכוונה במה שהוסיף דחוזר ומברך אפי' על פחות מכזית, הרי פשוט דאפי' פחות מכזית טעון ברכה.

אמנם עפ"י הנ"ל י"ל, דהוספה זו באה כהמשך למש"כ לפני זה: דברכת הנהנין אסמכוה אקרא ולכן בספק חוזר ומברך, אבל אי משום הא היה מקום לומר דאם רוצה לאכול "כזית", אז חייב לברך מספק, כיון דהמחייב להברכה הוא מכח הק"ו. ואסמכוה ג"כ אקרא ד'קודש הילולים'. משא"כ אם אוכל פחות מכזית, יתכן לומר דא"צ ברכה. ולכן ממשיך דיש עוד מחייב להברכה והוא האיסור מעילה, דנהנה מקדשי שמים, וכיון שכן, שפיר חייב לברך אפי' על פחות מכזית, דגם על 'כ"ש' חל האיסור של מעילה.

והנה בשוע"ר סי' קסז סי"א מבואר דבשכח ואכל בלי ברכת המוציא, אם נזכר בתוך הסעודה, מברך על מה שיאכל מעתה, ואם לא נזכר עד שגמר סעודתו, אין מברך על מה שאכל, שאין מברכין אלא עובר לעשייתו ולא אח"כ, ויש מי שחולק וסובר שבברכת הנהנין יכול לברך אח"כ אם לא בירך לפניו (והיא שיטת הראב"ד), ומסיק דאע"פ

שהעיקר כדעה ראשונה, טוב לחוש לדבריו בברכת הנהנין שאפשר לו לאכול עוד מעט ויברך בתחילה ויוצא לד"ה.

והנה, הא דסובר הראב"ד דברכה"נ יכול לברך אח"כ, ע"כ כוונתו דבזה מתקן למפרע החיוב ברכה כיון ששכח לברך (דע"כ אין הכוונה אלהבא, דהא כבר גמר מלאכול ואינה אוכל עוד), וא"נ דהברכה מתקן להאיסור מעילה, צ"ב אי שייך לתקן האיסור מעילה למפרע, דהרי כבר עבר ע"ז בשעת ההנאה והאיך שייך לתקן זה, הרי חסר המתיר והיא הברכה, ומוכרח מזה דאיה"נ דאי משום איסור מעילה בודאי כבר עבר וע"ז ליכא תיקון לברך אח"כ, אבל כיון דישנו למחייב נוסף, והוא מטעם הק"ו דכשהוא שבע מברך, כשהוא רעב לא כ"ש, ובזה יתכן לומר דיכול לברך אח"כ.

ולפי"ז יש להסתפק לשיטת הראב"ד [ועד"ז לדין דטוב לחוש לדבריו ולאכול עוד מעט], מה הדין אם שכח לברך ואכל פחות מכזית, האם יכול לברך אח"כ, דלפי משנ"ת לעיל יוצא, דא"א דהמחייב של הברכה הוא מטעם הק"ו מברכה אחרונה, אינו חייב לברך א'כ"ש', דבזה ליכא ק"ו, רק דבדרך כלל הרי יש מחייב נוסף לברך והוא מטעם מעילה ולכן חייב לברך אפי' א'כ"ש', משא"כ בנדר"ד דמטעם מעילה, לא יתקן כלום כיון שכבר נהנה בלא ברכה, וכל הנידון הוא לחזור לברך מטעם הק"ו, ועל פחות מכזית הא ליכא ק"ו וגם להראב"ד אינו מברך אח"כ.

אמנם מסתימת לשונו של אדה"ז משמע דבכל אופן יכול לברך אח"כ להראב"ד, ועדיין צ"ע בזה.



חסידות

שלשה צמצומים

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בד"ה באתי לגני תשמ"ב סעיף ה' (בלתי מוגה) מבאר שכללות הצמצומים נחלקים לג' צמצומים כלליים, ומציין על זה לתניא רפמ"ט

ושם "אך דרך כלל הם שלשה מיני צמצומים עצומים כלליים. לשלשה מיני עולמות כלליים. . והם שלשה עולמות ביי"ע". ואח"כ מביא מהמשך תרס"ו (ע' רכג) שהתהוות העולמות היא ע"י ג' צמצומים, צמצום א' מן המאציל לאצילות, וצמצום ב' מאצילות לביי"ע, וצמצום ג' להתהוות יש גמור.

ובשוה"ג הובא על זה ד"השייכות דג' צמצומים אלו (שבהמשך תרס"ו שם) לג' הצמצומים שבג' עולמות ביי"ע (שבתניא שם), היא - כי כל עולם כלול מכל העולמות".

והעירני ח"א, דלכאורה הערה זו דורשת ביאור. דהנה בפשטות שלשת אופנים אלה בצמצום המבוארים בתניא והמבוארים בהמשך תרס"ו שם, אינם בסתירה זל"ז, כמבואר בכ"מ ההפרש בין בריאה יצירה ועשי', שיש למצוא דמיון ביניהם לשלשת החלוקות דאצילות וביי"ע ועשי' גשמית. ומאידך גיסא, מהו פירוש התירוץ "כי כל עולם כלול מכל העולמות".

והנה כד דייקת יש לעיין, מדוע באמת הביא כ"ק אדמו"ר את שלשת הצמצומים שבהמשך תרס"ו (שם), ולא הסתפק במ"ש בתניא (שם). ועכצ"ל דהכא בהמאמר נחית דוקא לג' הצמצומים שבהמשך תרס"ו, כדי להגיע למסקנא אשר כל הצמצומים מריש כל דרגין עד סוף כל דרגין, הם בשביל שיהי' אחדות עם הקב"ה, דהיינו עצומ"ה ית'. ולכן הביא דוקא את ג' הצמצומים שבהמשך תרס"ו, דהצמצום הראשון שם הוא מהמאציל לאצילות, היינו למעלה מעלה ביותר, והצמצום האחרון הוא להתהוות יש גמור, למטה מטה ביותר. משא"כ בתניא קאי בג' עולמות ביי"ע, דעולם הבריאה אינו התחלת ההשתלשלות, ועולם העשי' (הרוחני) אינו סוף ההשתלשלות. ובלקוטי הגהות לתניא שם פירש דקאי על ביי"ע הכלליים, א"ק ועתיק ואצילות.

ולפי זה אולי יש מקום לומר, שהכוונה בענין ש"כל עולם כלול מכל העולמות" היא, שמכיון שיש התכללות בין העולמות, הרי גם בצמצומים הללו שבהמשך תרס"ו, יש למצוא את אותן התכונות שבשלשת הצמצומים אשר בתניא שם (שהם צמצום, דרגא ומסך, כמבואר במפרשי התניא). ועצ"ע.



הכח המהווה – אין, והמציאות – יש

הרב שמואל יחזקאל בראון
כפר חב"ד ב'

בהוצאה החדשה (קונטרס) של ד"ה באתי לגני ה'תשכ"ב, עמ"ש בהמאמר (אות ג') "הרי מה שנרגש אצלם הוא אופן בריאתם מאין ליש, שהנברא הוא מציאות יש, ואילו הבורא והמהווה נקרא אין, שאינו מציאות", ציינו העורכים שי' בהערה 37: "ראה לקו"ת דרושים לשמע"צ פג, א. סהמ"צ להצ"צ צד, ב". והנה בלקו"ת (שם) איתא: "ומה שלמעלה מעלה הוא בחי' אין יותר, לפי שאינו מושג יותר וכו'". וב'דרך מצוותיך' (שם) "שהאלקות הוא בחי' אין ע"ש שאינו מושג וכו'".

והנה בכללות מבואר בדא"ח (ראה בארוכה ד"ה 'ושבתה' תרס"ו ע' רכא, ועוד), שיש ב' טעמים למה נקראת האלקות שמהווה את היש - בחי' אין: א. הוא המבואר בלקו"ת וסהמ"צ הנ"ל, שאינו מושג וכו', עיי"ש. ב. הוא "שמשגים שהכח האלקי המהווה, אינו בבחי' מהות ומציאות דבר מה כמו שהנבראים מרגישים את עצמם שהן בבחי' מציאות יש" (ד"ה 'ושבתה' תרס"ו שם).

ובעיון קל בד"ה באתי לגני תשכ"ב הנ"ל, משמע לכאורה בפשטות, שהביאור הוא בענין הרגש הנבראים שמציאותם מעצמותם, וה'אין' המהווה אינו בבחי' מציאות דבר מה בהרגשתם. ועפ"ז אין מקום כלל לציין ללקו"ת ודרמ"צ הנ"ל, שהוא ענין אחר. וידוע גודל הדיוק במראי - מקומות וכו'.



אר"ע אשריכם ישראל כו' כי ביום הזה כו'

הת' ישראל זאב פערשין
תלמיד בישיבה

בהמשך תרס"ו (עמוד שפ) בהתחלת מאמר ד"ה "אמר ר"ע", מצטט וז"ל: "אמר ר"ע אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרין ומי מטהר אתכם אביכם שבשמים שנאמר כי ביום הזה כו' ואומר מקוה ישראל ה', מה מקוה מטהר את הטמאים כך הקב"ה מטהר את ישראל". ע"כ.

והנה, המקור לזה הוא במשנה סוף מסכת יומא (פרק ח, משנה ט) ושם איתא הלשון: "אמר ר"ע אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרין

ומי מטהר אתכם אביכם שבשמים שנאמר וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם ואומר מקוה ישראל ה' מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל".

ולפי"ז צ"ל מדוע בהמשך תרס"ו מובא מאמרו"ל זה: אמר ר"ע אשריכם כו' לא כמו שכתוב במקור (במסכת יומא), ששם מביא הפסוק "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם", ובהמאמר מביא הפסוק "כי ביום הזה כו'".

ועיינתי בכמה וכמה דפוסי משניות על משנה זו, ולא מצאתי דפוס שמביא הפסוק "כי ביום הזה" וגם באוה"ת יוהכ"פ (א'תקע"ו) ובספר מאמרים תשי"ז (ע' 31) מביא הפסוק "וזרקתי עליכם" ולא "כי ביום הזה".

וראה גם לקו"ש חי"ז (עמ' 177-176) ששם מביא הרבי כהגירסא ביומא, ואדרבה שם (עמ' 177) הקשה הרבי מדוע ר"ע לא מביא הפסוק "כי ביום הזה" וזלה"ק: "פארוואס דארף ר"ע אנקומען צו ראיות אז הקב"ה איז מטהר די אידן פון א פסוק אין נביאים, פון א פסוק אין יחזקאל, און (איז זיך דערמיט ניט מסתפק און ברענגט א צווייטע רא' פון) ירמ' ("מקוה ישראל...") - בעת דאס איז א פסוק מפורש אין חומש . . "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו?", עיי"ש.

אשר מכל הנ"ל רואים שהגירסא היא "וזרקתי עליכם גו' ולא הפסוק "כי ביום הזה", וא"כ למה בהמשך תרס"ו מביא הפסוק "כי ביום הזה". וצ"ע.

ואבקש מהקוראים להעיר בזה.



השתחוואה – עיקר העליה לרגל [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בגליון הקודם [תתלא] בעמ' 38 הבאתי את דברי אדה"ז בלקו"ת ובסידור עם דא"ח: "ועיקר הראיה הוא ההשתחוואה שהיה משתחוה

ויוצא...¹, ודנתי ע"ד מקורו, וציינתי למבואר שהיו "משתחווים רווחים". ויש להוסיף בזה כמה דברים.

מבואר בגמ' יומא (כא, א): אמר רב יהודה אמר רב בשעה שישראל עולין לרגל עומדין צופין ומשתחווים רווחים. . . וזה אחד מעשרה נסים שנעשו במקדש, ומביא הגמ' ע"ז הנאמר במשנה במס' אבות (פ"ה מ"ה)². ובטעם השתחואה זו מבאר רש"י: "וכשמשתחווים ונופלים נעשה להם נס. . . שלא ישמע איש וידוי של חבירו שלא יכלם", הרי מפרש רש"י שסיבת ההשתחואה היתה כדי להתודות.

"משתחווים רווחים" בחג או ביוהכ"פ?

ובס' שיח יצחק עמ"ס יומא שם הביא משו"ת תשב"ץ ח"ג סי' לז שדוחה סברת השואל "כי הנס שעומדים צופים כו' שהיה מפני עולי רגלים בגזר' ג' רגלים יראה כל זכורך. וכל זה טעות שהנס היה גדול ביה"כ שהיו משתחווים כששומעין השם מפי כ"ג והיו מתודים ע"כ היה מתרחק כל א' מחבירו ד' אמות כדי שלא ישמע ודויו של חבירו. . . ואין הנס מפני יראה כל זכורך שאין המצוה הזו אלא ברגלים שהיו מביאים עולות ראייה וברגלים יכולין היו ליכנס כתות כתות כמו בשחיטת פסחים וכל הרגל היה לתשלומין ומה צורך לנס מפני זה...?", וראה גם שם סי' קלה. ויל"ע במגן אבות עמ"ס אבות שם.

ומש"כ "שהיו משתחווים כששומעין השם מפי כ"ג" הנה כן מבואר לפנינו במשנה יומא סו, א ("והכהנים והעם העומדים בעזרה..."), וכ"ה ברמב"ם הל' עבודת יוהכ"פ פ"ב ה"ז. אבל בגירסת רוב הראשונים זה לא נמצא, וכן מבואר בירושלמי יומא פ"ג ה"ז

(1) אציין בזה, שביאורו של אדה"ז ע"פ חסידות הועתק ע"י א' מגדולי רבני הונגריה בספר 'ערוגת הבשם' עה"ת (פר' תצא עה"פ ועתה הנה הבאתי כו' והשתחווית לפני ה'): "ענינו מבואר בסידור הרב התניא זי"ע...".

(2) ראה דבר מעניין בשו"ת חתם סופר חיו"ד (סי' רלד ד"ה ובמ"ש): "דלפמ"ש בתשב"ץ ח"ג סוס"י ר"א דגם בזמנו נראה נס [כ]זה בבהכ"נ שבירושלים. . . וה' יודע כי עיני ראו בח"ל דבר זה, ולא אוכל לפרש מפני פריצי עמנו, וא"כ מאי רבותא דעשרה נסים נעשו בבהמ"ק, אבל הנס היה [ד]עומדים צופים...". ראה שם. ולהעיר מהרמב"ם בפיה"מ אבות שם: "ובשעת ההשתחווה לא היו באין לידי דחק ולא היו לוחצים זא"ז לעוצם רגשי כבוד המקום ההוא", ומוכח דמפרש דאין הכוונה לנס שלמעלה מדרך הטבע, אלא לדבר יוצא מגדר הרגיל, כי בהתקבץ עם גדול ורב דחוקים ובפרט אם משתחווים.

("הקרובים היו נופלין על פניהן, הרחוקים היו אומרים בשכמל"ו"), וראה הנסמן ב'מקורות וציונים' ובספר המפתח שבמהדורת פרנקל שם (על דברי הרמב"ם ועל דברי הכס"מ שם), וב'אנציקלופדיה תלמודית', יא, ערך השתחואה, טור רלו ציון 188.

אמנם מש"כ "שהיו משתחיים . . והיו מתודים" לכאורה אינו מובן, שהרי כשהיו נופלים על פניהם היו אומרים בשכמל"ו, וכמבואר במשנה שם, ומפרש בגמ' שם לז, א שזה קשור לנאמר בקרא "כי שם ה' אקרא", ואין לזה קשר לכאורה לוידוי, וא"כ צ"ע למצוא מקורו של התשב"ץ, וכנראה שכ"ה גם דעתו של רש"י כאן, שכשנופלים על פניהם היו מתודים.

ואולי זה מתקשר למה שהביא ב'אנציקלופדיה תלמודית' שם, ערך וידוי, טור תכה, מש"כ המאירי ב'חיבור התשובה' עמ' 566 שכשהיה כה"ג מתודה על שער המשתלח היה מתודה עמו כל מי שלבו נוקפו, שוידויו של המיוחד שבעם על לשון כל ישראל בא לעורר להיות כאו"א מתודה על כל עונותיו בפרט.

ועוד יש להעיר בנוגע לוידוי בהשתחואה, שהרי צריך להתודות מעומד (טוש"ע או"ח סי' תרו ס"ג ע"פ יומא פז, א בעובדא דשמואל), "וישחה כמו במודים" (מג"א שם סק"ד), "ולא כאותם המשתטחים על גבי קרקע ומתודים שאין זה עמידה" (מהרי"ל, מובא ב'אנציקלופדיה' שם טור תלו. אמנם ראה שם ציון 313 שמביא מהמאירי ליומא שם: בהשתחואה).

ובס' שיח יצחק שם כתב דעם כי גם מדברי רש"י כאן משמע כדעת התשב"ץ דהנס דמשתחיים רוחים היה ביוהכ"פ כדי להתודות, דברגלים לא שייך וידוי, אבל מלישנא דסוגיין דקאמר "בשעה שישראל עולין לרגל" משמע דאף ברגל כשבאו להקריב קרבנות או להתפלל נעשה להם נס זה. וכן משמע בבראשית רבה (פרשה ה, ז): "עומדים צופים ומשתחיים ורוחים, רבי שמואל ברבי חנא בשם רבי אחא אמר . . כדי שלא יהא אדם שומע תפלתו של חברו...". ועד"ז נאמר בויקרא רבה (פרשה י, ט), וראה גם אבות דר"נ פל"ה מ"ח שאומר: "כשישראל עומדים בתפלה..."³. ומוסיף השיח יצחק: "וגם

(3) וכן כתוב בפירוש ר' אליקים למס' יומא כאן: "ומשתחיים ורוחים. ובתלמוד ירושלמי כת' שכשהן מתפללין היו מרויחין . . כדי שלא ישמע אדם תפילת חברו", וכבר העיר המהדיר בהערה 753 שלא נמצא לפנינו בירושלמי, אלא במדרש רבה. אמנם

[דבריו] רש"י ז"ל יש לפרש דלאו דוקא קאמר, דבין ביוה"כ בשעת וידוי או ברגלים בשעת תפלה היה נס זה". ואכן בפרש"י למס' אבות⁴ שם נאמר: "כשהיו משתחיים כלפי היכל להפיל תחינתן היו רווחים . . כדי שלא ישמע אחד מהם תפלתו⁵ של חברו⁶".

השתחוואה כגמר בכניסה לביהמ"ק או ביהכ"נ

ובחידושי הגרי"ז (סטנסיל) עמ"ס יומא כאן [ח"ה עמ' 225] מצאתי ביאור חדש בענין זה: מקור להאי דינא דבעינן להשתחות ברגלים אין זה דין מיוחד, כ"א בשעה שנכנסים לעזרה צריכין השתחוואה. וכן אמרין בתפילה בשלש פעמי רגלינו נעלה ונשתחוה⁷, דכל שבא לעזרה מתחייב בהשתחוואה*.

וכיסוד לדבריו הוא מציין לפרשת ביכורים, ששם נאמר (תבא כו, י) והנחתו לפני ה' אלקיך והשתחווית לפני ה' אלקיך, ובטעם ההשתחוואה כתב הגר"א בס' אדרת אליהו: "והשתחווית, זה הכלל כל היוצא מביהמ"ק צריך השתחוואה". וכן מצאתי בפירוש החזקוני עה"ת שמבאר: "והשתחווית, כאדם שנוטל רשות מרבו והולך לו". ועד"ז כותב הרא"ש בפירושו למס' תמיד (פ"ז מ"א) על המבואר במשנה שם שהכהן "השתחוה ויצא. לפי שנגמר עם העבודה היה משתחוה כעבד שמשמש את רבו ונוטל רשות ויוצא". ועד"ז נמצא בביאורי הגר"א שם: "ההשתחוואה לא היתה אלא על היציאה כמו שנפטר מרבו, לכך

מש"כ שם בהערה 754 ש"כ"ה ברש"י, כנראה לא הבחין שרש"י מקשר את זה לוידוי, והמדרש מקשר את זה עם תפילה.

(4 מהדורת הרב מא"ז קינסטליכער, בני ברק תשנ"ב. וראה שם מבואו עמ' י-כד עד"ד ייחוס הפירוש לרש"י, וטיב הדפוסים השונים והשינויים שביניהם.

(5 ועד"ז נאמר בפירוש ראב"ן שם: "כדי שלא ישמע אחד מהן תפילתו של חברו כשהיה תובע צרכו".

(6 ובסוגריים נמצא גם: "וכשהיה מתודה על עונותיו שלא יתבייש מחבירו", וראה שם במבוא עמ' כג שבסוגריים הוא שם מה שנמצא רק במהדורת מנטובה, אבל לא בכ"י, בדפו"ר ובמהדורת תר"ח.

(7 צ"ל: נעלה ונראה ונשתחוה לפניך בשלש פעמי רגלינו (מוסף לשלש רגלים).

(* ראה גם חידושי מרן רי"ז הלוי פ' תשא עה"פ "וימהר משה", ובס' רנת יצחק שמואל-א, ג בארוכה. המערכת.

בדישון מזבח והמנורה בפעם ראשון לא היה השתחואה, כי אם בפעם שני כשנפטר⁸.

מהנ"ל ראינו כבר חיוב ההשתחואה לכהן כשגומר את העבודה ולישראל כשמביא ביכורים, ובהמשך לזה מצינו מבואר ברמ"א או"ח (סוף סי' קלב): "וכשיוצא מבית הכנסת יאמר ה' נחני בצדקתך [תהלים ה, ט] ומשתחוה ויוצא", "כתלמיד הנפטר מרבו" (מג"א שם סק"ו מה'דרכי משה' סוף סי' קלג בשם המהרי"ל), ובביאור הגר"א שם סק"ט ציין מקור להשתחואה מהנ"ל: "כמו שכתוב בתמיד בגמר עבודתו והשתחוה ויצא", הרי שהרחיבו את ההשתחואה גם לתפילה במקדש מעט זו בית הכנסת.

ואולי י"ל שההשתחואה הנו לא רק אחרי גמר העבודה אלא הנו שלימות העבודה, שהרי עם ההשתחואה הוא מראה שהוא "כעבד שמשמש את רבו (ונוטל רשות ויוצא)".

ועפ"ז יומתקו דברי הרלב"ג שמואל-א (א, ג) שכותב: "ואפשר ג"כ שהיה ההשתחואה ממש כי הנכנס שם היה משתחוה כמו שאמרו ז"ל", הרי שתלה את ההשתחואה בכניסה ולא ביציאה, כי ההשתחואה כשיוצא הוא שלימות הכניסה-העבודה.

ובכל הנ"ל יש להעיר מדברי התוספתא שקלים (פ"ב, יז): "השתחואות שבמקדש שעל גבי קרבן חובה היו קבע היו", ובדברי המפרשים שם, הועתקו ב'אנציקלופדיה תלמודית' שם, ערך השתחואה, טור רלה⁹.

ועדיין אין זה ביאור מספיק לדברי אדה"ז הנ"ל, שמשמע מדבריו שההשתחואה הוא עיקר גדר העליה לרגל, ועדיין לא מצאנו את מקורו הברור.



(8) וראה 'אנציקלופדיה תלמודית', יא, ערך השתחואה, ס"ד.

(9) ולהעיר מתרגום רב יוסף דברי הימים-ב (כט, כח) שמתרגם את הנאמר שם "וכל הקהל משתחוים": "וכל קהלא משבחינ", דהשתחואה תרגומו שבת, ויש שם נוסח אחר: "מסתגדינ", היינו השתחואה.

נגלה

רצה מזה גובה רצה מזה גובה

הרב אברהם הרץ
ר"מ בישיבה

ב"ק דף ח, ב "פשיטא, מכר לוקח בינונית וזיבורית ושייר עידית לפניו, ליתו כולהו וליגבו מעידית דהא אחרונה היא..." והקשה בחי' רעק"א כאן (מכת") "וקשה לשיטת הרא"ש בשמעתין דלוקח ראשון שהרחיק שיעבודו אם לא מצוי אצלו אלא עידית דמצי גבי מיניה עיי"ש, א"כ למה לי כלל הטעם דאחרונה היא.

ואפשר דצריך לזה דאף אם רצה לגבות מזיבורית דשני דלא מצי גבי דהא עידית אחרונה היא, וק"ל". ועד"ז כתב בנחלת דוד.

ותוכן קושייתם הוא דמהי ההדגשה דגובה מעידית דוקא משום דאחרונה היא, הא אפילו אם לא הי' אחרונה אלא בבת אחת אעפ"כ הי' גובה כמבואר בהמשך הגמ': "רצה מזה גובה..."

ותירצו דאחרונה בא להדגיש שא"א לגבות מהשני, דאם היה כבבת אחת הדין היה דיכול לגבות משניהם.

והנה ב'שיטה מקובצת' כתובות צב, א הביא את פירש"י בדין "דראובן שמכר כל שדותיו לשמעון רצה מזה גובה רצה מזה גובה", דאיירי בשטר אחד, דבשני שטרות הי' גובה מלוי רק אם קנה האחרונה.

וע"ז כתב ב'שיטה מקובצת' דהא דחלוק שני שטרות משטר אחד, הוא רק לענין לגבות מלוי, אבל לגבות משמעון אין נפק"מ אם קנה ב'זה אחר זה' או 'בבת אחת' דמכיון שקנה כל השדות, דינו דרצה מזה גובה - משמעון, ואם מכר ללוי האחרונה, דינו דגובה מזה ומזה.

ולפי"ז לדידי' קושית הרעק"א בגמ' כאן קשה טובא, דמכיון שגם בציור הראשון בגמ' דקנה בזה אחר זה בשני שטרות, איכא הדין דרצה מזה גובה, מדוע נקטה הגמ' הטעם 'דהא אחרונה היא', תיפוק לי' דהכא גובה משמעון העידית אפילו אם לא היתה העידית אחרונה אלא הבינונית היתה אחרונה. וצריך לתרץ כמו שכתבו דבא למעט שלא לגבות מהשני.

והנה מפירש"י בשמעתין, מבואר להדיא דבדין הא' בגמ', אין הדין ד'רמ"ג רמ"ג'. דהגמ' מקשה: "אבל מכר עידית ושייר בינונית וזיבורית מאי...". ופירש"י בד"ה 'מאי' "מי אזלי כולהו בתר לוקח ב' שהרי הוא לקח שיעבודיהו ומלוקח ראשון לא גבו, דאמר בעינא בתקנתא דרבנן...". ומבואר בשיטת רש"י, דהכא אין הדין ד'רמ"ג' מהראשון. וכן משמעות רש"י שם.

ויש לבאר הטעם, דאין דין 'רמ"ג רמ"ג' בקנה כל השדות בזה אחר זה. דבגמ' כתוב "אמר רבא ראובן שמכר כל שדותיו לשמעון והלך שמעון ומכר שדה אחת ללוי ובא ב"ח דראובן, רצה מזה גובה רצה מזה גובה".

ופירש"י בד"ה 'רצה' (הב') "משמעון גובה מזיבורית, דא"ל את בעל דברים ידידי את דשקלת כולהו נכסי דראובן".

והרא"ש הביא בתחילת דבריו, דבעל דין הוא זה שלקח כל שדותיו, ואח"כ הוסיף דיש כאן טענה ד'הרחיק שיעבוד'.

דהיינו שהזכות לגבות מהראשון, אע"פ שהשעבוד של הבינונית נמצא אצל הלוקח השני, הוא משום שהראשון נכנס במקום הבע"ח והוי בע"ד של הבע"ח, וכמו שכתב רש"י בכתובות צב, א ד"ה 'רצה מזה' "...דאמר ליה אתה לקחת כל השדות ונכנסת תחת ראובן להשתעבד לחובי...". ולכן יש לו זכות לגבות משמעון ולא צריך להטריח ללוי.

והרא"ש הוסיף הטעם ד'הרחיק שיעבודו', רק באופן שהוא בע"ד שאז יש לו תביעה להראשון שהוא בע"ד מדוע הרחקת שיעבודי. אבל התביעה דהרחיק שיעבודו אינו על לוקח שלקח שיעבודו.

ולפי"ז יש לומר דדוקא בציור דהגמ' שקנה כל שדותיו בשטר אחד (ראה פירש"י כתובות צב, א והרא"ש כאן), נכנס תחת ראובן להשתעבד לחובו, דנעשה בע"ד שלו ויש עליו תביעה ד'הרחיק שיעבודו'.

אבל בציור הא' בגמ' שקנה 'בזה אחר זה' לא נעשה בע"ד שלו, שהרי בשעה שלקח את שני השדות הראשונות, נשארה השדה האחרונה בת חורין והוטל שיעבודו עליה. הלכך אע"פ שעכשיו יש לו את כל השדות, מ"מ דינו כמו לוקח שיש לו שדות המשועבדות. ובלוקח אין עליו התביעה דהרחיק שיעבודו.

ויש להוכיח, דבקנה כל שדותיו דראובן 'בזה אחר זה' לא נכנס תחת ראובן להשתעבד לחובו בתורת בע"ד, שהרי אם קנה הזיבורית באחרונה, הדין הוא שגובים מהזיבורית דהוטל שיעבודן עליה. ולא אמרינן דעכשיו שקנה כל השדות נעשה בע"ד, שיגבו מהבינונית שהרי אצל הלוח עצמו גובין מבינונית, ומוכח דבכה"ג 'בזה אחר זה' דינו כלוקח שקנה שדה המשועבדת והלכך אין כאן דין ד'רמ"ג רמ"ג'.

וראה בשיט"מ שם, שכתב ב' שיטות בדבר - האם בזה אחר זה נכנס תחת הבעלים. וכתב, דהתוס' שם סבר בדעת רש"י דלא נכנס תחת הבעלים בכה"ג. אמנם השיט"מ כתב בדעת רש"י דגם ב'זה אחר זה' שקנה כל השדות נכנס תחת הבעלים, ודינו, 'דרצה מזה גובה' רצה מזה גובה'.

וצ"ע, דברש"י כאן מוכח דבשני שטרות אין הדין ד'רמ"ג' וגם מסברא הרי מוכח דלא נכנס תחת הבעלים בשני שטרות, שהרי כשקנה הזיבורית באחרונה גובה הזיבורית ולא הבינונית כנ"ל.

והנה, ברש"י הן כאן והן שם לא הזכיר הטעם ד'הרחיק שיעבודו', והרא"ש כתב טעם זה ברש"י בתור הוספה לטענה דאת בע"ד ידי, ויש לומר דלפי"ז מבואר דהרא"ש דן אם יש לו ייפוי כח גם לגבות עידית מהראשון באופן שיש לו רק עידית, שאפ"ל ש'הרחיק שיעבודו' אינו זכות מספיקה לגבות עידית.

אבל בפרש"י כתובות שם, מבואר להדיא שיש לו זכות לגבות גם בעידית, כשיש לו רק עידית, וראה ב'תפארת שמואל' כאן שמדייק מרש"י שם, שגם בעידית וזיבורית גובה עידית מהראשון. וצ"ע. [ולמען דלכאורה משמע שהרא"ש לא ראה הרש"י בכתובות שהרי לא הביאו - כן כתבו המפרשים]. והטעם הוא, משום דלשיטת רש"י זכותו הוי מחמת שהוא נכנס תחת ראובן, ולא מחמת התביעה ד'הרחיק שיעבודו', וא"כ שפיר זכותו לגבות מעידית כמו מהלוח עצמו.



בענין הגובה קרקעות שלא כדינו

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא'

א. למסקנת סוגיין (ב"ק ז, ב) נחלקו הראשונים, במי שרוצה לגבות מקרקעות מעולות יותר ממה שאמור לזכות בהן מן הדין (ולדוגמא:

בע"ח שרוצה לגבות חובו מעידית). וגם כמי שרוצה לגבות מקרקעות פחותות יותר מדינו (ולדוגמא: בע"ח שרוצה לגבות חובו מזיבורית).

דהנה הגמ' מסיקה, דאשה שרוצה לגבות כתובתה מבינונית (בציר פורתא) יכולה לגבות (רק) כיוקרא דלקמיה. והקשה ע"ז בתור"פ דלכא' היות ודינה הוא לקבל מזיבורית אז איך יכולה לגבות בכלל מבינונית (אפי' כיוקרא דלקמיה)? ותירץ, דזהו משום שאשה יש לה בעצם זכות לגבות כתובתה מבינונית או אפי' מעידית (עיין שם להסברת הדבר), אבל במקום שאין להגובה שום זכות בגבייה זו, כמו בע"ח בעידית, אז באמת אינו יכול לגבות אפי' כיוקרא דלקמיה.

אמנם, בתוס' (ד"ה 'לכתובת אשה') מבואר שגם לגבי בע"ח נאמר דין זה; שאומר, שגם בע"ח יכול לגבות מעידית בציר פורתא כיוקרא דלקמיה. ולפי גירסא אחת בגמרא (שאכן שללו התוס' בד"ה 'הב לי', אמנם) הביאו הרא"ש והראב"ד, אמרין יתירה מזו - שבע"ח שגובה מעידית יכול לגבות כדהשתא, מחמת הסברא דלא תנעול דלת בפני לווין.

ועכ"פ נמצא דיש בזה ג' שיטות: א) דאין לו זכות גבייה בכלל בקרקעות מעולות יותר מדינו. ב) דיש לו זכות גבייה, אבל כיוקרא דלקמיה. ג) שיכול לגבות כדהשתא. (ואכן הובאו ג' שיטות אלו בטור חו"מ סי' ק"ב, ועיין בב"י ובנו"כ שם). וצ"ב ביסוד וסברת פלוגתתם.

ובנוגע לגבייה של קרקעות שהן פחותות מדינו, מבואר בכל המשך הגמ' (גם אליבא דאביי, גם אליבא דראב"י וגם אליבא דראבדור"א), דבודאי יש זכות לגבות מהן (והשאלה היא רק באם זכותו לגבות כיוקרא דלקמיה או כדהשתא). אמנם בזה גופא הרי הרא"ש סב"ל דזהו רק במקרה שבעל הקרקעות גילה דעתו שאין קרקעות אלו חביבות עליו (ושלכן מוכן לפרוע מהן ע"פ השער דיוקרא דלקמיה), משא"כ באם אומר שקרקעות אלו חביבות עליו, ה"ה כן יכול ליפרע מעידית, ולא יכולים לכופו לפרוע מבינונית (או זיבורית) דוקא. ועד"ז בבע"ח שגובה מזיבורית.

אמנם, בהגהות אשר"י מבואר, דהתוס' "וכן בא"ז וכן מהרי"ח" פליגי ע"ז, וסב"ל שכן יכול לגבות מקרקעות אלו (היינו ניזק מבינונית וזיבורית, ובע"ח מזיבורית). וגם ביש"ש האריך להוכיח כן. וצ"ב ביסוד וסברת פלוגתתם.

גם יל"ע באם הפלוגתות תלויות זב"ז. פירוש: דהתוס' סב"ל שבע"ח יכול לגבות מעידית (ורק) כיוקרא דלקמיה. ויכול לגבות מזיבורית גם בלי גילוי דעת של הלוח. משא"כ הרא"ש הביא הגירסא דיכול לגבות מעידית (גם) כיוקרא דהשתא. ולאידך יכול לגבות מזיבורית רק ע"י גילוי דעת של הלוח, וצ"ע באם סברותיהן בב' הפלוגתות תלויות זה בזה.

ב. ונראה לומר הביאור בזה, ובהקדים: הנה השקו"ט בכל המשך הסוגיא היא למצוא ב' אופנים (דרגות) בגבייה: גבייה כזו שבכחו לקחת כדהשתא, וגבייה כזו שבכחו לקחת רק כיוקרא דלקמיה. (וע"ז סובבת והולכת השקו"ט: דאביי סב"ל שזהו ההבדל בין ניזק שגובה מעידית, לניזק שגובה מבינונית או זיבורית. ראב"י סב"ל שזהו ההבדל בין בע"ח שגובה מבינונית, לבע"ח שגובה מזיבורית. וראבדר"א סב"ל שזהו ההבדל בין אשה שגובה בכתובתה מזיבורית, למקרה שהיא גובה מבינונית).

ובביאור הסברא לחלק בין ב' אופני הגבייה (דלכאורה, באם יש בכחו לגבות איזה קרקע אז מדוע מחלקים שבגבייה מסויימת יכול לקחת כדהשתא, ובגבייה אחרת (שיש בכחו לגבות) אינו יכול לקבל כדהשתא ורק כיוקרא דלקמיה?) ראיתי כתוב (ראה לדוגמא בדברי הגריד"ס ע"ה על הסוגיא), דיש ב' אופני שיעבוד: שיעבוד פרטי שיש להגובה על קרקע מסויימת, ושיעבוד כללי (או, שיעבוד הגוף) שיש להגובה על כל נכסיו של אדם זה - שמחוייב לו תשלומין.

וזהו יסוד החילוק בין ב' אופני הגבייה בהמשך סוגייתנו: דכשבא לגבות מקרקעות כאלו שיש לו עליהם שיעבוד פרטי, אז גובה כדהשתא. משא"כ כשבא לגבות מחמת שיעבוד הכללי שיש לו על הנכסים, אז גובה כיוקרא דלקמיה. (מובן, שעדיין צריכים לבאר מהו קשר הדברים; היינו, מדוע בשיעבוד פרטי גובה כדהשתא, משא"כ בשיעבוד כללי גובה כיוקרא דלקמיה? אמנם אין זה נוגע כ"כ לעניינינו כאן, ויתבאר להמעיין בדברי האחרונים שדנו בזה). ע"כ תוכן הביאור.

ג. והנה, ע"פ סברא זו בביאור התירוצים בסוגיין (של אביי, ראב"י וראבדר"א) יש להסתפק בביאור הדחיות על תירוצים אלו (היינו איך שדחה ראב"י תירוצו של אביי, שבודאי יכול הניזק לגבות מבו"ז גם כדהשתא. וגם איך שדחה ראבדר"א תירוצו של ראב"י, שבודאי יכול בע"ח לגבות מזיבורית גם כדהשתא). דלכאורה יש ללמדם בכמה אופנים:

(א) דהמדחה סב"ל שגם על קרקעות אלו - שהתרצן סבר שיש עליהם רק שיעבוד כללי - אכן יש שיעבוד פרטי. (והיינו דראב"י סב"ל שגם על ב"ז יש להניזק שיעבוד פרטי, וראבדר"א סב"ל שגם על זיבורית יש להבע"ח שיעבוד פרטי).

(ב) דהמדחה סב"ל שבכלל לא קיים המושג של שיעבוד פרטי, והיינו שעל כל נכסיו וקרקעותיו של המחוייב תשלומין מוטלת שיעבוד כללי, וההבדל בין הניזק לבע"ח וכתובת אשה, הוא רק שבניזק אין המזיק יכול לדחותו אפי' מהעידית, ובבע"ח יכול לדחותו ולהכריחו לקבל את התשלומין מבינונית, ובכתובת אשה יכול לדחותו עד הזיבורית, אבל אין שום דין של שיעבוד פרטי על קרקעות מסוימות.

(ג) דהמדחה סב"ל שבכלל לא קיים המושג של שיעבוד כללי לענין הכח לגבות ממנו, כל זמן שקיים השיעבוד פרטי, והיינו, דהיות שהתורה נתנה לו זכות הגבייה מקרקעות אלו, הר"ז המקום היחיד שיכול ללכת לקבל פרעונו כל זמן שהם קיימים (ומובן א"כ, דסב"ל כאופן הראשון הנ"ל שזכות הניזק לגבות מבו"ז, וזכות הבע"ח לגבות מזיבורית הוא מחמת שיעבוד פרטי).

ובקיצור: לאופן הא', הרי גם המדחה מסכים עם יסוד התירוץ שיש גבייה של שיעבוד פרטי וגבייה של שיעבוד כללי, ורק שחולק על התירוץ שלפניו, בזה שסב"ל שגם על קרקעות אלו (בו"ז של מזיק - לניזק, וזיבורית של הלוח - למלוה) יש שיעבוד פרטי. לאופן הב' הרי המדחה חולק על היסוד של גבייה מחמת שיעבוד פרטי (אצל נזיקין ובע"ח). ולאופן הג' הרי המדחה חולק על היסוד של גבייה מחמת שיעבוד כללי (במקום שיש שיעבוד פרטי).

ד. ונראה לומר, דבזה חולקים הראשונים שהזכרנו בריש דברינו: דהתוס' סב"ל כאופן הא', הרא"ש כאופן הב', ותור"פ כאופן הג'.

ביאור הדברים: התוס' סב"ל שגם למסקנא קיימים ב' האופנים של גבייה, אלא שלניזק יש שיעבוד פרטי על כל סוגי הנכסים, בע"ח יש לו שיעבוד פרטי על ב"ז, ואשה בכתובתה יש לה שיעבוד פרטי רק על הזיבורית. ולכן יוצא מזה ב' השיטות של התוס': (א) שבע"ח (וכתובת אשה) כשגובין יותר מדינם, דהיינו מחמת שיעבוד הכללי שיש להם, גובין כיוקרא דלקמיה - כפי יסוד התירוץ של הגמ' קודם הדחיה. (ב) היות ויש להניזק שיעבוד פרטי על כל סוגי הקרקעות, ולבע"ח יש שיעבוד פרטי על בינונית וזיבורית, לכן יכולים לגבות - ולהכריח

המחוייב בדבר לשלם - מאיזה סוג קרקע שרוצים (שפחות מדינם), דהרי יש להם שיעבוד פרטי על סוג זה דהקרקע.

משא"כ הרא"ש סב"ל, שלמסקנת הגמ' הרי אצל ניוזקין ובע"ח יש (רק) שיעבוד כללי על כל נכסי המשלם (בניזקין מצד הסברא ד"א"כ הורעת וכו'), ובבע"ח מחמת הסברא דנעילת דלת, כמבואר בהגמ'), וההבדל ביניהם הוא רק בכחו של המחוייב בתשלומין לדחותו מעידית (דבניזק אין לו כח זה, ובבע"ח יש לו). ויוצא מזה ב' השיטות של הרא"ש: א) היות ואין להבע"ח והניזק שיעבוד פרטי על סוגי קרקעות מסויימות, לכן לא יכולים להכריח את המחוייב בתשלומין לשלם מסוג מיוחד של קרקעות. ב) לאידך, בשעה שגילה המשלם דעתו שאכן אין קרקע מסויימת "חביבה עליו", אז כבר אבד כחו לדחות הגובה מגביית קרקע זו, ושוב הוה דין קרקע זו בשוה להקרקעות שהם כ"דינו" (היינו, שהעידית יש לו אותו הדין של הבינונית לגבי הבע"ח), היות שבאמת יש רק שיעבוד - אחד - כללי על כולם בשוה, והכח לדחותו מקרקע זו אבד מחמת גילוי דעתו.

ותור"פ סב"ל שלמסקנא אפשר לגבות רק משיעבוד פרטי, ולכן אין מושג של גבייה מקרקע כזו שהיא יתירה מדינו, (כגון עידית לבע"ח), ורק בכתובת אשה נאמר חידוש מיוחד, מחמת השוני שיש בדין כתובת אשה, כמו שביאר בדבריו שהבאנו בריש דברינו.



חידוש תוד"ה "אין לו גובה משלפניו"

הת' מנחם מענדל פוזנר
תלמיד בישיבה

גמ' כתובות (ח, א): "ת"ר מכר לא' או לשלושה ב"א כאחד, כולן נכנסו תחת הבעלים. בזה אחר זה, כולן גובין מן האחרון. אין לו גובה משלפניו, אין לו גובה משלפני פניו". ופי' ע"ז התוס' בד"ה "אין לו", "אומר ריב"א, שאם באו כולם בב"א כל הקודם בשטר גובה מן האחרון תחילה, ואם נזקין קדמו גובה מן האחרון אפי' היא זיבורית, ואם בא ב"ח אחריו יגבה נמי מן האחרון אם יש לו, ואם אין לו גובה משלפניו ואפי' מן העידית, והאשה משלפני פניו ואפי' הן עידי עידית", ע"כ לשון התוס'.

ולכאורה אינו מובן למה כתבו התוס' דבע"ח גובה מן העידית והאשה גובה מעידי עידית. דאם תוס' סובר למסק' שבדידי הן שמין,

כמש"כ בסוף ד"ה "להוציא", "ונראה דהלכה בשלו הן שמין דהכי אית לי' לר"נ בכתובות (דף קי, א), א"ה, במקרה שיש עידי עידית העידית נעשית בינונית, ועידי עידית הוי עידית דילי'. וא"כ, למה כתב תוס' "עידי עידית" ו"עידית", ולא שהניזק גובה מזיכורית והבע"ח בבינונית והאשה מעידית.

וגם למה דיבר התוס' במקרה כזה שהבע"ח גובה בינונית, הא הי' חידוש יותר גדול לומר שהבע"ח בא לאחר כתובת אשה, והיא מקבלת בינונית והבע"ח מקבל עידית, שאז יוצא שכ"א מהם מקבל שלא כדינו דזה חידוש יותר גדול, משא"כ במקרה שכתב התוס' שהבע"ח גובה בבינונית - כדינו.

ולכאורה יש לתרץ כ"ז בדוחק, דזה שכתב התוס' דוקא הכי, הוא מפני שאז יוצא דגובין בדיוק הפוך מהסדר הרגיל, משא"כ אי הבע"ח גובה עידית והאשה מקבלת בינונית. וזה שכתב שהבע"ח גובה מעידית ולא בינונית (אף שלכאורה היא נחשבת כבינונית), הוא משום שלא רצה להשתמש במילת בינונית דזה נראה כדינו ממש. אבל זה דוחק גדול, כיון דבשלו הן שמין אין נ"מ בין עידית זו לבינונית.



"כספים הרי הם כקרקע"

הרב משה נתן הלוי פישער

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בב"ק דף ט, א "אמר רב אסי כספים הרי הן כקרקע למאי הלכתא . . אלא לשני אחים שחלקו ובא בע"ח ונטל חלקו של אחד מהן, והא אמרה רב אסי חדא זימנא, דאיתמר האחים שחלקו ובא בעל חוב ונטל חלקו של אחד מהן, רב אמר בטלה מחלוקת, ושמואל אמר ויתר, ורב אסי אמר נוטל רביע בקרקע ורביע במעות".

ועי' ברש"י שמביא ב' פירושים בדברי רב אסי: (א) כאילו כתוב רביע בקרקע או רביע במעות, שמשלם רק רביע אחד, במה שרוצה קרקע או מעות. (ב) שמשלם ב' רבעים א' בקרקע וא' במעות כפשטות הלשון דרביע בקרקע ורביע במעות.

ובתד"ה "ורב אמר בטלה מחלוקת" כתב: "משמע דלא מצי לסלוקי בזווי מדקאמר בטלה מחלוקת. ותימה מ"ש מדרב אסי דאית לי' שיכול לסלקו בזווי באותו רביע שנטל מכח ירושה", ע"ש.

וכתב מהרש"ל, דקושיית תוס' היא רק לל"ק דרש"י אבל לל"א של רש"י לא קשה, דהרי גם לרב אסי הרביע שמשלם מדין ירושה משלם דוקא בקרקע, ולא מצי לסלוקי בזוזי.

אבל ב'כוס ישועות' חולק עליו, דאיך אפשר לומר דתוס' אזיל לל"ק דרש"י והרי תוס' בעצמו בד"ה "רב אסי", ס"ל כלשון ב'. וגם אינו מובן לשון התוס' "באותו" רביע שנטל מכח ירושה, והרי לל"א אינו נוטל רק רביע אחד. ולכן מפרש דתוס' קאי לל"א דרש"י דגם לל"א הרביע שמשלם מכח ירושה משלם בקרקע או במעות. דמצי לסלוקי בזוזי, ונוסף ע"ז משלם עוד רביע במעות מדין לוקח באחריות. וכן מוכרח לומר דגם לל"א מצי לסלוקי בזוזי באותו רביע, דאל"ה אינו מובן הלשון כספים הרי הן כקרקע, ע"ש.

וצ"ע בדבריו, דמפרש דגם לל"א כוונת הלשון "כספים הרי הן כקרקע" היא דאף מה שמחויב לשלם מקרקע יכול לשלמו בכסף, דמעלת הכסף היא כמעלת הקרקע. דא"כ אינו מובן מה שאומרת הגמ' (שם) דא"א לומר דהמימרא של רב אסי כספים הרי הן קרקע קאי על המקרה של האחים שחלקו וכו', דהא אמרה רב אסי חדא זימנא.

דהרי לפי ביאורו, לל"א, המימרא של "כספים הרי הן כקרקע", והמימרא השני' של רב אסי ד"נוטל רביע בקרקע ורביע במעות", מדברים על שני דברים שונים לחלוטין. דכספים ה"ה כקרקע בא לומר, שגם הרביע שמחוייב לשלם בקרקע מדין ירושה, יכול לשלם בכסף. ו"נוטל רביע בקרקע ורביע במעות" מחדש שמחוייב לשלם ב' רבעים א' שעיקר חיובו בקרקע, וא' שעיקר חיובו במעות, וסה"כ צריך לשלם חצי, ושפיר איצטריכו ב' המימרות.

ולכן לכאור' מוכרחים לפרש, דלל"א כוונת הלשון כספים הרי הם כקרקע היא לומר שיש לו חיוב לשלם גם מכסף וגם מקרקע, שזהו אותו תוכן של משלם רביע בקרקע ורביע במעות, שלכן אומרת הגמ' דאמרה רב אסי חדא זימנא, ולפ"ז לל"א לא נאמר לרב אסי דהרביע של קרקע יכול לשלם גם במעות, וקושיית התוס' א"ש רק לל"ק של רש"י, וכדברי מהרש"ל, וצ"ע.

[ועי' בתורת חיים שנתקשה באמת שהלשון כספים ה"ה כקרקע אינו מובן כ"כ לל"א].



חיוב 'עדים' זוממין' בממון [גליון]

הנ"ל

בגליון הקודם [תתלא], הביא הת' י"צ ברמן את דברי התוס' בד"ה "ועדים זוממין" (ב"ק ד, ב) "פי' ריב"א דאפי' שילם ע"פ העדים זוממין חייבין, דלא שייך בממון "כאשר זמם ולא כאשר עשה", דאפשר בחזרה. ור"י מפרש דל"צ להאי טעמא דגבי ממון מחייבין להו בק"ו, דגבי ממון עונשין מן הדין".

ורצה לבאר למה הריב"א לא ס"ל כהר"י דחייב גם במקרה ששילם כבר, מצד הק"ו, ע"פ דברי המהר"ל דהדין ד"כאשר זמם ולא כאשר עשה", אינו גזה"כ, אלא יש לזה טעם, דכ"ז שרק זמם, יש פס"ד של ביי"ד בעולם על דבר פלוני, לדוגמא מלקות, וכשהוזמו העדים, נתהפך פס"ד זה עליהם. אבל כשנתבצע כבר הדין, אין שום פס"ד קיים בעולם לעונש זה (שהרי כבר נעשה), ואין מה שיתהפך להעדיף זוממין.

ועפ"ז ביאר, מה שהריב"א לא קיבל את דברי הר"י שיש כאן ק"ו דאם חייב רק כאשר זמם, כ"ש שחייב כאשר עשה. דהריב"א ס"ל כביאור המהר"ל הנ"ל, ולפ"ז ליכא ק"ו, דאדרבה יש סברא לחייבו כאשר זמם יותר מכאשר עשה, וכנ"ל עכת"ד.

אבל כד דייקת א"א לומר כן, דאם הריב"א מקבל סברת המהר"ל אינו מובן מה שאמר דבממון אף פעם לא נקרא כאשר עשה, דאפשר בחזרה. דאם הנקודה דכאשר עשה, הוא דעי"ז הפס"ד כבר לא קיים בעולם, כיון שהמעשה נגמר, הרי גם בממון כן הוא דאחרי ששילם מה שמחוייב, כבר אין פס"ד בעולם שישולם סכום זה, שהרי כבר שולם. וזה לא משנה דאפשר בחזרה, דסו"ס עכשיו שולם וכבר קויים הפס"ד. ואם הריב"א אומר דבממון גם כשכבר שולם, לא נקרא כאשר עשה, מובן שלא קיבל סברת המהר"ל, ודלא כדברי הנ"ל.



בענין פטור שין ורגל ברה"ר [גליון]

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא'

בגליון האחרון [תתלא] כתב הרב י"צ קלמנסון שי', דהא דשין ורגל חייבים רק "בשדה אחר" (חצר הניזק), אפשר לבארו בב' אופנים: (א) מצד המזיק - דהתורה חייבה על ההיזק דשו"ר, רק כשהבהמה הלכה

במקום שלא הי' לה רשות. ב) מצד הניזק - דהתורה חייבה על ההיזק דשור, רק כשהזיק נכסיו של הניזק שנמצאו במקום שהי' לו רשות להניחם.

וא' מהנפק"מ בין ב' אופנים אלו הוא, כשהזיק השור בחצר (רה"י) שאינה של שניהם; דלאופן הא' ה"ה חייב, דהרי הזיק במקום שלא הי' לה רשות ללכת. משא"כ לאופן הב' ה"ה פטור, משום שלניזק לא הי' רשות להניח שם נכסיו.

והוכיח לפ"ז, דבסברא זו פליגי הבבלי והירושלמי: דבבבלי מבואר (ב"ק כג, א) דבנידון דחצר שאינה של שניהם ה"ה פטור מחמת האי קרא ד"ובער בשדה אחר". משא"כ בירושלמי מבואר (פ"ק ה"ב), דמחמת האי קרא אין לפטרו (ויעויין בדבריו איך שביאר עפ"ז עוד פלוגתא בין הבבלי והירושלמי. ואכ"מ).

ב. והנה לכאור' יש עוד נפק"מ בין ב' אופנים אלו, והיא כשהבהמה כשהלכה ברה"ר דרסה על עץ ארוך והזיקה על ידו ברה"י; דלאופן הא' (הירושלמי) צ"ל פטור, משום שהלכה במקום שהי' לה רשות ללכת. משא"כ לאופן הב' צ"ל חייב, משום שהזיקה נכסיו של הניזק במקום שהי' להניזק רשות להניחם. ועד"ז הוא לכאור' בדין התיזה צרורות בהילוכה ברה"ר והזיקה ברה"י (אף שהיש"ש מחלק בין הדינים, אמנם מהטור מוכח לא כדבריו. ואכ"מ).

ואכן בדין זה פליגי הראשונים; דהרא"ש כתב (בריש מכילתין) דלדעת הרי"ף הרי ב' עץ ארוך' יהא פטור (וכן דייק הש"ג, מהא דהשמיט הרי"ף הדין דהתיזה צרורות, שפסק ר"ז דחייב - דהוא משום דסב"ל דלדינא ה"ה פטור). ברם, הרמב"ם (נזק"מ פ"ב) פסק, דבהתיזה לרה"י ה"ה חייב (וכן פסק הטור גם במקרה דהתיזה וגם במקרה דעץ ארוך).

ולכאור' - לפי דבריו של הרב הנ"ל - צ"ע בשיטת הרי"ף, דנמצא שפסק כפי סברת הירושלמי נגד סברת הבבלי (דהרי, כנ"ל, לפי סברת הבבלי צ"ל חייב בכה"ג)?!

ג. ואכן בספרו ('רשימת שיעורים' סי' יז) דן בזה הרב הנ"ל (ודא"ג, כאן המקום עבורי להודות לו ברבים על ספריו הנפלאים שמו"ל 'תמידים כסדרם' - על המס' הנלמדות בישיבה, 'ומוספים כהלכתם' - על עוד סוגיות וענינים, אשר יש בהם תועלת מרובה עבור התלמידים והלומדים. ויה"ר שימשיך כך להגדיל תורה ולהאדירה, ועי"ז גם

לקדש שם ליובאוויטש ורבינו זי"ע), והעלה, דלדעת הרי"ף הרי באמת - גם להבבלי - הסברא הוא כאופן הא' הנ"ל, ושלכן פסק דבעץ ארוך ה"ה פטור.

והא דבבבלי פסקינן דבשדה שאינה של שניהם ה"ה פטור, מטעם 'ובער בשדה אחר' - שאינו מתאים לכאן לפי אופן זה כמשנ"ת? כתב לבאר, דאכן יסוד הדין דחייב רק בחצר הניזק הוה מאותה סברא - שחייבים רק כשהלכה במקום שלא הי' לה רשות ללכת בה, אמנם אחר שכך הוקבע הדין, אז נשאר הדין כן - שמחוייבים רק על היזק בחצר הניזק גם במקרים שלא שייך סברא זו (כמקרה זו דחצר שאינו של שניהם). "דכך היא המדה בתורה דלאחר שנקבע הדין משום טעם דהוי בד"כ כן, הוי כן הדין בכל גווני אפי' באופן דלא יהא שייך הטעם וכו'".

אמנם לענ"ד עצ"ע בסברא זו; דזה ודאי שלפעמים יש דין שהוקבע מחמת טעם מסויים, ואז נשאר הדין גם במקרים דלא שייך הטעם, אבל זהו רק כשיודעים שזהו אכן הטעם להדין. אבל כאן הרי התורה לא גילתה לנו מדוע צ"ל דוקא "וביער בשדה אחר", וא"כ כשבאים לדון ולמצוא הטעם (או בהגדרה) לדין זה, ורואים שהדין קיים גם במקרים מסויימים שבהם לא שייך טעם מסויים, אז מדוע נקבע שזהו הטעם להדין?!

ובמילים פשוטות: באם אפשר לפרש שהטעם ל"וביער בשדה אחר" הוא כמו ההסברה של הרמב"ם (ודעימיה), ואז יתאים הטעם גם להדינים איך שנפסקו בגמ'; אז מדוע בחר הרי"ף לפרשו בענין אחר, ושאו צריך לומר שאכן לא כל הדינים מתאימים עם טעם זה, אבל כך היא המדה בתורה וכו'?

ד. ולכן אולי יש להציע אופן חדש בביאור האי דינא ד'ובער בשדה אחר', והוא: שהתורה גילתה שהמחייב בשו"ר אינו מעשה האכילה או ההליכה עצמם, אלא הכניסה לרשותו של הניזק שלא ברשות.

ביאור הדבר: היות ואכילה והליכה הן "אורחיה", לכן אינם נחשבות ל"מעשה מזיק" להתחייב עליהם (ובשבילן), אלא דזה שהמזיק הכניס בהמתו (או לא מנעה מלהיכנס) לרשות הניזק, הרי במעשה זה התחייב להניזק על כל מה שיקרה ע"י בהמתו שם.

דוגמא לדבר: "בור", ד'המעשה מזיק' המחייב אינו המעשה של עשיית היזק, דהרי זה בא ע"י הניזק בביאתו אל הבור, אלא המעשה

המחייבו הוא כריית הבור; שעצם הדבר שהוא עשה תקלה, מחייבו, באם יפול איזה דבר לתוכו.

(וההבדל בין דרך זו להדרכים הקודמות, מובן: דבהקודמות הרי 'מעשה מזיק' המחייבו הוא האכילה וההליכה, אלא שיש תנאים בחיוב זה - שחייב רק במקום שאין לו רשות ללכת, או שחייב רק במקום שלא הי' רשות להניזק להניח שם חפציו. משא"כ לפי דרך זו הרי המעשה המחייבו הוא הכניסה לרשותו של הניזק).

ובאם כנים הדברים מבואר היטב שיטת הרי"ף; שאכן פטור בחצר שאינה של שניהם, משום דלא נכנס לרשותו של ניזק להתחייב לו בכניסתו שלא ברשות, וה"ה פטור גם בדרסה על עץ ארוך, היות שלא נכנס לחצר הניזק כדי להתחייב לו. ועצ"ע.



רמב"ם

דרך זריעת חרדל

הת' משה שי' גרייזמאן

נו"נ בישיבת ליובאוויטש, טאראנטא

כתב הרמב"ם הל' כלאים פ"א ה"ט: "ויש מזרעוני גנה זרעונים שדרכם לזרוע מהם שדות כגון . . . והחרדל". ובפירוש "רמב"ם לעם" הקשה משני מקומות שמשמע שם שחרדל דרכו להזרע ערוגות קטנות ולא שדות, הא' הוא (שם, פ"ג הי"ח) "היתה שדה ושדה חברו שבצדה זרועין שני מיני תבואה לא יזרע ביניהם חרדל וחריע אפלו תלם אחד, מפני שהעם זורעים מאלו תלם אחד". ורעהו (בפ"ג מהל' מתנו"ע הי"א) "שדה שכולה זרועה מין א', וכיון שהתחילו בה מקומות ליבש, עקר או תלש מה שיבש מכאן ומכאן עד שנשאר הלח מפורד מלבנות מלבנות מרוחקות זו מזו, אם הי' דרך בני אדם שם לזרוע מאותו המין ערוגות ערוגות כגון שבת או חרדל - הרי זה מניח פאה מכל מלבן ומלבן, שהרואה אומר ערוגות ערוגות נזרעו".

ואולי הי' אפשר לומר (הגם שזהו לא הכי 'חלק'), שמש"כ שחרדל דרכו להזרע שדות, אין זה שדרכו להזרע רק בשדות ולא בערוגות

בודדות, אלא שיכול להזרע כך או כך (ושלא כתבואה ושאר צמחים שאין זורעים אותם אלא בשדות ולא בערוגות ערוגות). ואזי יובנו ג' המקומות המדברים אודות זריעת חרדל:

(א) בפ"א מהל' כלאים שם, המשיך "ויש מזרעוני גנה זרעים שאין דרך בני אדם לזרוע מהם אלא ערוגות ערוגות קטנות כגון כו'". היינו שישנם זרעים שדרכם לזרוע מהם (גם) שדות כגון חרדל, וישנם זרעים שאין זורעים מהם אלא ערוגות קטנות, אבל לעולם אין זורעים אותם בשדות.

[ונמצאנו למדים ג' דרגות: (א) תבואה שנזרעת רק בשדות; (ב) חרדל וכיוצ"ב שנזרע גם בשדות וגם בערוגות בודדות; (ג) הזרעים שאין זורעים מהן אלא ערוגות קטנות].

(ב) ומה שהביא בפ"ג שם, שלא יזרע בין ב' השדות חרדל מפני שהעם זורעים מאלו תלם אחד, הנה הלכה זו באה בהמשך להלכות שלפניה שהמהלך הכללי של ההלכות הוא, ההסתכלות של האנשים ובלשון הרמב"ם (שם, ה"ה) "אין הולכין בכלאים אלא אחר מראית העין". ובאופן פרטי היא נמשכת אחר הלכה י"ז - ההלכה שלפניי. ושם כ' שאם "היתה שדהו זרועה חטים ושדה חבירו בצדה זרועה חטים - מותר לו לזרוע תלם א' של פשתן . . שהרואה יודע שאין דרך העם לזרוע תלם א' של פשתן וכו'". ובהמשך לזה כתב בהי"ח שחרדל לא יזרע ממנו תלם א' בין ב' שדות הזרועות אותו מין תבואה כיון "שהעם זורעים מאלו תלם א'", והיינו, שפשתן "אין דרך העם לזרוע תלם א' של פשתן בכל אופן, ולכן אין חשש שהרואה יאמר שזורע מין אחר בתוך שדהו. משא"כ חרדל - שהגם שאפשר לזרוע ממנו שדות, מ"מ - "העם זורע מאלו תלם א'" ג"כ - וכנ"ל - ולכן יש חשש שהרואה יאמר שבעל שדה זו הוא מאלו שזורעים חרדל בערוגות, וייווצר החשש שזורע חרדל באמצע שדהו.

(ג) ועד"ז אפשר לומר גם בהל' מתנו"ע (שם), שמה שכתב "אם הי' דרך בני אדם שם לזרוע מאותו המין ערוגות ערוגות כגון חרדל", הכוונה היא ג"כ שדרך בני האדם בחרדל הוא לזרוע ממנו ערוגות ערוגות ג"כ, ושוב יש חשש שהרואה יחשוב שהוא מאלו שזורעים ערוגות ערוגות, ואינו מניח פאה מכל ערוגותיו, ולכן לאפוקי חשש זה של הרואה שאינו מופרך לגמרי, "מניח פאה מכל מלבן ומלבן".



המאכיל את חבריו תרומה

הנ"ל

כ' הרמב"ם בפ"י מהל' תרומות ה"י: "המאכיל הפועלים ואת האורחין תרומה - הם משלמין קרן וחומש, מפני שהם כשוגגין. והוא משלם להם דמי סעודתם. . שדבר האסור נפשו של אדם חותה ממנו".

והיינו, שלכאור' למה משלם בעה"ב להאורחים דמי סעודתם והרי אכלו ושבעו, אלא שאי"ז חשוב אכילה שדבר האסור כו'. ולכאור' א"כ ש"לא מיקרי אכילה" (ל' ה'פני משה' על הירושלמי פ"ו ה"ב - מקורו של הרמב"ם), למה צריכין לשלם הסועדים את החומש, שהרי בה"ב שם כ' "אחד האוכל דבר שדרכו לאכול. . משלם קרן וחומש, ואין אכילה פחותה מכזית". ובהי"א הביא כמה דוגמאות של היזק תרומה שלא ע"י דרך אכילה ש"כל אלו משלמין את הקרן ולא את החומש". וצ"ע.



בענין הדלקת המנורה בין הערביים [גליון]

הת' שלום צירקינד

שליח בישיבה גדולה דניו הייווען

בקשר למה דשקו"ט לאחרונה, באם לדעת הרמב"ם צריך לכבות הנרות בין הערביים ולהדליקן מחדש, הנני להעתיק קטע מס' 'הרי קדם' בעניני המועדים (ירושלים, תש"ס) מחידושו של ר' י.ד. הלוי סולובייצקי ז"ל, שנכתבו ע"י תלמידו, ושם בס' קנ"ט, "בענין הדלקה והטבה" (ע' רעג ואילך), כותב וז"ל:

"... דהנה הרשב"א בתשו' (ח"א סי' שט) הקשה על שיטת הרמב"ם הנ"ל דמדליקין בבוקר, דא"כ למה אין מחנכין את המנורה אלא בז' נרות' בין הערביים. . . אכן נראה די"ל דחיוב ההדלקה בבוקר שהוא מדין הטבע, חלוק ביסוד דינו מחיוב הדלקה בערב, דבערב החיוב הוא עצם ההדלקה ואפילו מצאן דלוקין חייב לכבותן ולהדליקן [ודלא כמרן הגר"ח ז"ל (בפ"ט מביאת מקדש ה"ז) והגרי"ז (בחי' מרן רי"ז הלוי ריש הל' תמידין ומוספין)], שכתבו דאין חיוב הדלקה כלל, ואם מצאן דלוקין יכולים להשאירם אפילו לימים הרבה מבלי להדליקן...], משא"כ בבוקר הוי רק דין יערוך אותו גרידא, שההטבה מחייבת גם הדלקה, דבלא הדלקה לא חשיבא הטבה, אבל אין בזה דין הדלקה מצד עצמה, וכמש"כ הרמב"ם שם דהדלקת הנרות היא הטבתן ומדין

הטבה אחינן עליה. וביותר ביאור נראה, דהך דינא דיערוך אותו אהרן ובניו לנרות המערכה, מחייב שיהיו הנרות דלוקין תמיד שהוא קיום בחפצא של המנורה. . ואם מצאן דלוקין בבוקר אינו מכבה אותם כמש"כ הרמב"ם שם, [אלא בדבריו שם משמע שכן הוא הדין גם בערב כמון הגר"ח והגר"ז ועיין במפרשים], ולעומת זה מצוות הדלקה היא מצוה של מעשה הדלקה, ומשו"ה אין מחנכין את המנורה רק בנרות שיש בהם מצות הדלקה בעצמותן, דהיינו בהדלקת בין הערביים בלבד, דבהו יש קיום מעשה הדלקה, ולא בבוקר דליכא חיוב הדלקה כלל. עכ"ל. ויצויין ג"כ בס' 'מקראי קודש' על חנוכה סי' צ.

וע"ע שו"ת צפע"נ סי' רנ"א קרוב לסופו ובמקומות שנסמנו בצפע"נ עה"ת פ' בהעלותך ע' פז-פה.



הלכה ומנהג

זמן כתיבת הכתובה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

ידוע מה שאמר כ"ק אדמו"ר זי"ע בהתוועדות דש"פ וישלח תשי"ד, בנוגע לכתיבת הכתובה לפני החופה [הובא גם ב'שערי הלכה ומנהג' ח"ד ע' קיז ובעוד ספרים שבהם נלקטו מנהגי חב"ד בעניני נישואין, ולפלא שלא הובא ב'ספר המנהגים' בין מנהגי נישואין]. וז"ל: "את הכתובה כותבים מבעוד יום, לאו דוקא בסמוך לחופה, אלא ביום, ומקבלים קנין, וכותבים וחותמים - הכל מבעוד יום, ובשעת החופה הוא רק מסירת הכתובה. הדבר מתאים גם ע"פ נגלה, מכיון שע"פ דין יכול להיות שעבוד הכתובה גם כמה ימים קודם הנישואין". עכ"ל.

והנה, הרבי רק ביאר איך שאין זה נגד ההלכה [אף שיש שלא ניחא להו בזה - ראה בס' 'הנישואין כהלכתם' ע' רפד-רפה], כי ע"פ דין יכול להיות שעבוד הכתובה גם כמה ימים קודם הנישואין, אבל לא ביאר למה מדייקים בדוקא לעשות כן, דלכא' אם יכתבו ויחתמו הכתובה

בלילה (בנדון שהחופה היא בלילה), בודאי שיהי' טוב, ומעולם תמהתי בזה.

ואף שמסגנון הלשון משמע שזהו ע"פ 'קבלה', כי הלשון הוא "הדבר מתאים גם ע"פ נגלה", הרי שבעיקר הוא שלא ע"פ נגלה - הנה ראשית כל אין לדייק דיוקים כאלו בתיבות וכיו"ב, ואפי' דיוקים גדולים מזה, מהנחה בלתי מוגה, כידוע ומפורסם [ודלא כפי הנהוג אצל כמה שבונים בנינים, ואפי' להלכה, מדיוקי לשונות בהנחות בלתי מוגהות], הנה נוסף לזה, ידוע שמנהגי חב"ד הם מדויקים בכל דרכי התורה, גם ע"פ נגלה.

וי"ל בזה בדא"פ, ע"פ מה ששמעתי לאחרונה מהרה"ג וכו' חיים ברוך וואלפין שליט"א, ראש ישיבת תפארת יוחנן דקארלין סטאלין בעת ביקורו בישיבתנו במיאמי, בשם א' מגדולי הרבנים הליטאים לדייק שמסירת הכתובה להכלה תהי' בפני עדים, כי היות ואין כותבין שעות אלא בירושלים, אשר לכן לכמה שיטות לא חל הקנין עד סוף היום, מלבד באם יש עדי מסירה והם יכולים להעיד על זמן המסירה, לכן באם בהכתובה לא יהיו עדי מסירה, ה"ז כאילו שקנין הכתובה לא יחול עד למחרת סמוך לערב, ונמצא שבאותו לילה ה"ה בלי כתובה, והרי 'אסור לאדם לדור עם אשתו בלא כתובה אפי' שעה אחת', לכן צריכים לדייק שמסירת הכתובה תהי' בפני עדים [וכנראה שזה בנוסף עמ"ש בתשב"ץ (ח"ג סי' שא) שאין תוקף השטר עד שימסור ליד הקונה, שע"ז כותב בנטעי גבריאל (דיני ומנהגי נישואין ע' 10) "אם כי אין נוהגין כן, ראוי לחוש לדברי חד מקמאי"]. וראה בכמה פרטים בזה בהמובא באוצר מפרשי התלמוד לב"ק (ח, א), ובעוד כמה מקומות.

והנה באם הנ"ל נכון (כי הרבה יש לפקפק בזה), ויש לחשוש לזה, יש לבאר למה מנהגנו לכתוב הכתובה מבעוד יום עם הזמן דהיום, אף אם החופה היא בלילה, כי עי"ז לכל הדעות חל הקנין עכ"פ בסוף היום שלפני החופה, ובעת החופה (ובמילא כל אותו הלילה) כבר אחר חלות קנין הכתובה. והכל שריר וקיים.



בענין מספר הקרואים בקריאת התורה

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

ידועה מחלוקת הפוסקים - הובאה בשו"ע אדה"ז (סי' רפב ס"ג) האם בזה"ז מותר להוסיף על מנין הקרואים בשבת. דהמג"א (שם

סק"א) מביא בשם הרשב"ץ, דאף דאיתא במשנה דאפשר להוסיף על מנין הקרואים בשבת, מ"מ בזה"ז שכ"א מברך אסור להוסיף. אבל רוב הפוסקים ס"ל דאף בזה"ז מותר להוסיף על מנין הקרואים.

ובשו"ת צ"צ או"ח מסיק, דבזה"ז דאין המברך קורא אין להוסיף על מנין הקרואים. ושכן נהג אדה"ז אפילו בשבת שהי' בו חתן עיי"ש.

ואולי יש לבאר שרש המחלוקת בזה, דהנה במגילה כא, א במשנה "בשני וחמישי בשבת במנחה קוראין שלשה . . הפותח והחותם בתורה מברך לפני' ולאחרי' . . ביוה"כ ששה בשבת שבעה . . הפותח והחותם בתורה מברך לפני' ולאחרי'".

ובגמ' (שם, ב) "תנא הפותח מברך לפני' והחותם מברך לאחרי', והאידינא דכולהו מברכי לפני' ולאחרי' היינו טעמא דתקינן רבנן גזירה משום הנכנסים ומשום היוצאים".

וברש"י שם ד"ה "משום הנכנסים", "שאם יכנס אדם לבית הכנסת אחר שבירך ראשון . . יאמרו אין ברכה בתורה לפני'".

והיינו, שבזמן המשנה רק העולה ראשון היה מברך לפני הקריאה, והאחרון מברך לאחר הקריאה, ובזמן הגמ' - "האידינא" - מברך כל עולה לפני' ולאחרי'. והטעם ע"ז הוא משום הנכנסים והיוצאים, והיינו כפרש"י דשלא יאמרו אין ברכה לפני'. והיינו דבעצם אין צורך כלל בברכה לכל עליה, ורק הטעם הוא שלא יאמרו אין ברכה לפני'.

והנה לקמן (לא, א) איתא במשנה "אין מפסיקין בקללות אלא אחד קורא את כולן". ובגמ' (שם, ב) מבואר הטעם "לפי שאין אומרים ברכה על הפורענות". ובתוד"ה "אין מפסיקין" מביא בשם המדרש "אין דין שיברכוני בני על הצרות שלהם".

והיינו, דדין המשנה דאין מפסיקין, והיינו שאין עומדין ומתחילין עלי' לתורה באמצע הקללות, הוא מפני שלא לומר ברכה על הפורענות. והקשה הט"ז (או"ח קלז סק"ג) דמצד המשנה "אין כל עולה מברך ברכת התורה, אלא הפותח מברך לפני' והחותם מברך לאחרי'", וא"כ יוצא דאפילו אם יפסיקו באמצע הקללות, הרי מדין המשנה לא מברכים בין עלי' לעלי', וא"כ אין שייך לומר דאין מפסיקין בקללות משום דאין מברכין על הפורענות.

וחידש הט"ז, דהא דמצד המשנה רק הפותח והחותם מברכים, אין הפי' דשאר הקרואים לא היו צריכים ברכה, דבאמת כולם צריכים

לברך, ורק דיצאו בברכת הפותח והחותם. ובסי' תכח (סק"ה) מוסיף דבאמת בזמן המשנה ג"כ הי' שייך שהעולה לתורה יברך בעצמו, וכגון שלא יצא בברכת הפותח. ועפי"ז מובן הא דאין מפסיקין בקללות, מכיון דשייכי שיברך בהפסקות אף בזמן המשנה, וגם אם לא יברך בפועל מ"מ הא דינו כאומר ברכה, כיון שיוצא בברכת הפותח והחותם.

ועפי"ז מובן, דהא דמבואר בגמ' גזירה משום הנכנסין והיוצאין, אין הפי' רק דיאמרו שאין ברכה לפני'. אלא בפשטות, דזה שאין צריכים העולים לברך הוא רק משום שיצאו בברכת הפותח והחותם, אבל אם העולים האמצעיים הם מהנכנסים והיוצאים, א"כ לא יצאו בברכת הפותח והחותם. ומש"ה תיקנו שכולם יאמרו הברכה לפני' ולאחרי', כדי שלא נבוא למקרה שאחד מהנכנסין או היוצאין יעלה לתורה בלי ברכה, שהרי יכול להיות שלא יצא בברכת הפותח אם נכנס עכשיו, או שלא בברכת החותם אם יצא.

ובשו"ת צ"צ (הנ"ל) מדייק מלשון פיהמ"ש להרמב"ם, דאף דמדין המשנה אינו חייב כ"א מהעולים לברך ברכה, מ"מ אם רוצה יכול לברך. ומוכיח זה (וכן הוכיח החת"ס), דאם מדין המשנה לא הי' שייך דשאר העולים יברכו, א"כ איך תיקנו בזמן הגמ' לברך ברכה שאינה צריכה שלא היתה נהוגה בזמן המשנה, אלא ע"כ דאפילו בזמן המשנה הי' יכול לברך ברכה זו אם רצה, ורק דלא הי' מנהג שכולם מברכים, ומה שנתחדש בזמן הגמ' הוא רק פרט זה דכולהו מברכין.

ב. והנה, בטו"א (שם) הקשה על חידוש הט"ז הנ"ל (דכל העולים צריכים לברך ורק שמדין המשנה יוצאים בברכת הפותח והחותם), דבתוד"ה "היא" (ר"ה לג, א) מביא הר"י ברב יהודה ראי' שנשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג, מהא דאיתא (מגילה כג, א) שנשים עולות למנין שבעה, והיינו שמברכות ברכה"ת. ור"ת דוחה שם הראי', דאין הברכה שמברך העולה לתורה מדין ברכת המצוות אלא משום מצוות ת"ת, דהא אפילו מי שכבר בירך ברכת התורה מברך כשעולה לתורה. ועוד דאין הכרח דנשים עולות ומברכות, דבזמן המשנה לא הי' מברך אלא הפותח והחותם, ואפשר דנשים עולות רק באמצע. ומסיק התוס', דבפשטות לשון המשנה דנשים עולות למנין שבעה הוא גם היכי דצריכים לברך. עיי"ש.

עכ"פ שמעינן מהתוס' דכל הדיון האם נשים יכולות לפתוח ולחתום, הוא, רק משום השאלה האם נשים יכולות לברך ברכת התורה. ולפי ביאור הט"ז שהפותח והחותם אינן רק מברכים לעצמם אלא מוציאים

את כל הקרואים בברכות, א"כ, אם כוונת המשנה דנשים וקטנים עולים למנין הקרואים, היא, גם לגבי לפתוח ולחתום, אין מובן איך יכולים נשים ובפרט קטנים להוציא שאר הקרואים ידי חובת הברכה.

ועוד צ"ב, דבפשטות משמעות הט"ז היא, דכל הקרואים יוצאים מברכת הפותח והחותם מדין שומע כעונה, ומשו"ה ס"ל (בסי' תכ"ח) דאם לא שמע ברכת הפותח, לא יצא ידי חובת ברכה בברכת הפותח וצריך לברך בעצמו.

ולכאורה צ"ע, איפה מצינו דין כזה - שאפשר לצאת מדין שומע כעונה גם בברכה שצריך לאומרה לאח"ז ולא מיד, וכמו הכא ששאר הקרואים עולים לאחר זמן, והאיך יכולים לצאת בברכה שברך הפותח בתחילת הקריאה.

ג. ואולי י"ל בזה, דהנה בגדר חיוב ברכת העולה לתורה יש לבאר ב' אופנים: י"ל שזהו דין בגברא העולה, והיינו דאף שכבר ברך ברכות התורה, בכ"ז כשעולה לתורה וקורה בתורה ברכים, על זה תיקנו ברכה מיוחדת שצריך לברך ברכות התורה תחילה וסוף.

ואוי"ל שזהו דין בחפצא של הקריאה, והיינו דהתקנה על קרה"ת היתה באופן כזה שהקריאה תיפתח בברכה ותסתיים בברכה. ואין זה חיוב על הגברא העולה (ואולי יהי' בזה גם נפק"מ, האם הקהל צריך לשמוע הברכה. דאם היא חיוב על הגברא העולה אין זה שייך להציבור, וממילא אינם מחוייבים לשמוע. אבל אם זה חלק מהחפצא של קרה"ת, א"כ, אולי הצבור צריך לשמוע את הברכה, ואכ"מ).

והנה, אי נקטינן דחיוב הברכות הוא חיוב על הגברא העולה, א"כ פשוט דגם בזמן המשנה, היו צריכים כל העולים לצאת בברכה"ת של הפותח והחותם מדין שומע כעונה, כפשטות לשון הט"ז. אבל אי נקטינן שגדר הברכות דקרה"ת הוא דין בקריאה גופא, שכך היתה התקנה - שהקריאה תיפתח בברכה ותסתיים בברכה, א"כ לכאורה אין צורך כלל ששאר העולים ייצאו ע"י ברכת הפותח והחותם, שהרי אין הברכה חיובם כלל אלא חיוב הקריאה, וכל שהקריאה התחילה בברכה ונגמרה בברכה שפיר. וכיון שכל הקריאה היא מצווה אחת שפיר מהני ברכה אחת לכל הקרואים.

ועפ"ז מובן מאד, למה רש"י לא הי' יכול להסביר דהא דתיקנו שכל עולה יברך הוא משום הנכנסים והיוצאים, והיינו דאם אחד נכנס באמצע ויעלה לתורה נמצא שלא יצא בברכת הראשון, כיון שלא הי'

בביהכ"נ כשהראשון פתח. די"ל דשיטת רש"י היא כנ"ל שאין חיוב הברכה חובת הגברא, אלא חובת הקריאה, וממילא אין שום חסרון אם העולים הבאים לא שמעו ברכת הפותח, כי אין בברכה בשביל העולה, אלא בשביל הקריאה.

ד. וראה בר"ן בערבי פסחים (כו, ב בדפי הרי"ף), שדן האם שייך לברך על ההלל שאומרים בליל הסדר, כיון שמפסיקין באמצע ההלל עם אכילת מצה ומרור והסעודה. ומביא בשם הרמב"ן "שמצינו גדולה מזו בברכת התורה דמעיקר תקנה הפותח מברך לפני' והחותם מברך לאחר', והרי כאן כמה הפסקות שזה ברך וקרא ונסתלק והלך לו ושמא יצא לשוק, וששה אחרונים קורין בברכה שלו, ואחרון מברך בסוף ופוסט בברכה שלו ששה הראשונים, והטעם כיון דקריאת כל השבעה חובה ליום, מצוה א' היא, ואין הפסקות שלהם כלום".

ולכאורה מפורש בדברי הרמב"ן דהא דמספיק ברכה אחת בשביל כל הקרואים, אין זה בגלל שהאחרים שומעים ויצאו מדין שומע כעונה, אלא בגלל שכל הקריאה נחשבת למצווה אחת, והיינו לכאורה כנ"ל שאין חיוב ברכה על הגברא העולה וקורא, אלא חיוב הקריאה בעצמה.

ה. והנה, החידוש הנ"ל של הט"ז, שאף בזמן המשנה היו רשאים העולים האמצעיים לברך אם רצו, הנה זהו לשיטתו דגם העולים האמצעיים היו מחוייבים לברך, ורק שיוצאים בברכת הפותח, וא"כ פשוט שאם אינם רוצים לצאת בברכת הפותח הם יכולים לברך בעצמם.

אבל אי נקטינן שהגדר דברכה"ת הוא דין בקריאה עצמה, וכיון דכל ז' הקרואים או ג' הקרואים הם קרה"ת א', ומשו"ה די בברכת הפותח והחותם ולא צריך ברכה על כל עליה בפ"ע, יש לחקור האם מותר לברך על כל עלי' בנפרד בזמן המשנה. והיינו דאף שהיא קריאה א', ומשו"ה יכולים כולם לצאת י"ח ברכה"ת ע"י ברכות הפותח והחותם, מ"מ אם רוצה יכול לעשות שהעליות יהיו נחשבות כקריאות נפרדות ואז אפשר לברך על כל עלי' בפ"ע, או שלא.

ועפ"ז י"ל דאף לשיטת הרמב"ן הנ"ל דהא דאהני ברכה אחת לפני' ולאחרי' הוא משום דהוי מצות קריאה א' (ואולי זהו גם שיטת רש"י כנ"ל), י"ל דאף בזמן המשנה הי' שייך שגם שאר הקרואים יברכו ורק שאין חובה שיברכו, אבל אם רצו היו יכולים לברך, ואז יהי' נחשב כקריאות נפרדות שעל כל אחת יש ברכה בפ"ע.

ועפ"ז מתורצת שאלת הט"ז, דבמשנה איתא אין מפסיקין בקללות, והטעם ע"ז הוא משום דאין מברכין על הקללות. והקשה הט"ז, דהא בזמן המשנה רק הפותח והחותם מברכים ולא שאר הקרואים. ומשו"ז חידש דבאמת חייב כ"א לברך, ורק דאפשר לצאת בברכת הפותח. אבל עפ"י הנ"ל י"ל דהן אמת דאף בזמן המשנה ה"י כ"א יכול לברך, אבל לא מטעם הט"ז, דלשיטתו הא דלא ברכו הוא משום שיצאו בברכת הפותח משום שומע כעונה, וא"כ הא דיכולין לברך הוא משום שלא רצו או לא יכלו לצאת מדין שומע כעונה.

אבל לרש"י ולרמב"ן אין צריך לדין זה דשומע כעונה בכדי לצאת ע"י ברכת הפותח והחותם. וכדחזינן מזה דרש"י פי' הא דהאידנא כולן מברכין משום הנכנסין והיוצאין שהכוונה בזה מצד החשש שיאמרו שאין ברכה לפני קריאתו. והיינו דבעצם גם מי שלא שמע ברכת הפותח יכול לעלות לתורה וכנ"ל בארוכה, שכל הברכה היא רק דין בחפצא דקרה"ת, אבל מ"מ ה"י שייך בזמן המשנה שכ"א יברך, והיינו כנ"ל דאפשר לעשות כל קריאה כמצווה נפרדת.

ועפ"ז ע"כ אין מקום לקושיית הטו"א הנ"ל - איך שייכי שנשים וקטנים יהי' הפותחים והחותמים, הא לפי הט"ז נמצא שהם מוציאים שאר האנשים בברכה"ת. אבל לשיטת רש"י אין מקום לקושיא זו, דאין הפי' שהם מוציאים שאר העולים, אלא שהקריאה צ"ל עם ברכה לפני' וברכת הקטן או האשה ג"כ מספיקה שיחשב שהקריאה היא עם ברכה לפני'.

ו. והנה ביסוד הנ"ל, דהטעם שרק הפותח והחותם מברכים, הוא, משום דהגדר דברכת התורה הוא דין בחפצא של הקריאה ולא חובת הגברא, אפשר לבאר דברי הר"ן דלעיל.

דהנה במשנה (מגילה כא, א) נאמר ג' פעמים הא דהפותח מברך לפני' והחותם אחרי'; לגבי הדין שבשני וחמישי ומנחה שבת קורין ג', ולגבי הא דבר"ח וחוש"מ קוראים ד', ולגבי הא דבשבת קוראים ז'. והקשו הראשונים דלמה צריכה המשנה לחזור על דין הנ"ל ג' פעמים. ועי' בתוס' שם.

ובר"ן יב, ב (בדפי הרי"ף) מבאר דס"ד דדוקא מתי דהוי ג' קרואים אזי אמרינן שמספיק ברכה אחת לפני' וברכה אחת לאחר', אבל היכא שיש יותר מג' ה"י מקום לומר שצריך כ"א לברך, ומשו"ה מפרטת המשנה שגם כשיש ד' או ז' קרואים ג"כ מברך רק הפותח והחותם.

ולכאורה, צ"ב מהו ההסבר בההו"א הנ"ל שרק בג' קרואים די בברכת הפותח והחותם ולא בד' וז'. ושמעתי שיש לפרש בזה דהנה מבואר ברמב"ם הל' תפלה (יב, א) "משה תקן להם לישראל שיהו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני וחמישי . . ועזרא תיקן שיהו קורין בשני וחמישי ג' בנ"א..." והיינו, שמצד תקנת משה לא היו ג' קרואים בשני וחמישי, ורק מצד תקנת עזרא נתחדש שיהיו ג' קרואים בשני וחמישי.

ועפ"י זה יובן בעניינינו; דמצד תקנת משה הי' רק חיוב על קריאה אחת, ואם המשנה היתה מביאה ההלכה דרק הפותח והחותם מברכים רק במקרה שיש ג' קרואים, הי' מקום לומר דהא דמספיקה ברכה אחת כשיש ג' קרואים, הוא, משום דמצד תקנת משה דמעיקרא, יש לכל הקריאה דין של קריאה אחת, ומשו"ה אף לאחר שתיקן עזרא שיהיו ג' קרואים עדיין נשאר בזה הגדר דקריאה אחת, ורק שיש ג' קרואים בקריאה אחת, ומשו"ה אינו צריך לברך אלא אחת לפניו ואחת לאחריו.

אבל בר"ח או בשבת, שלכתחילה היתה תקנת משה שיהיו ד' או ד' קרואים, הי' מקום לומר ששם מלכתחילה היתה התקנה שיהיו ד' או ד' קריאות. וא"כ אינה מספיקה ברכה אחת לפני' ולאחרי', ומשו"ה היתה צריכה המשנה לומר דאף בר"ח ושבת דינו כקריאה אחת, ומשו"ה מספיק בברכה אחת לפני' ולאחרי' (ואידי דנקט ר"ח נקט נמי על שבת).

ז. והנה, ברמב"ם (הל' תפלה ח, ו) מביא שם ההלכה דאם התחיל בעשרה (דברים שצריך לאומרן בעשרה) ויצאו מקצתן מותר לגמור בלי עשרה.

ובכס"מ שם מסתפק באם התחילו קרה"ת בעשרה ויצאו מקצתן, האם מותר לסיים רק אותה העלי', או שאפשר גם לסיים כל הקריאה. והיינו בזמן המשנה פשוט שהי' יכול לגמור את כל הקריאה, אבל לאחר שתקנו שכ"א יברך, מסתפק האם עדיין אפשר לגמור את כל קרה"ת או רק העלי' שאוחזים בה.

ובפשטות יסוד הספק הוא בסברא הנ"ל - מה נתחדש בזה שמברך כל עולה בפ"ע. דלפי הט"ז פשוט שלא נתחדש שום דבר בהחפצא דקרה"ת, דהא גם בזמן המשנה הי' גדר של ברכה על כל קריאה בפ"ע ורק שיצאו בברכת הפותח והחותם, ומה שנתחדש אח"כ הוא רק שלא יוצאים וצריכים לברך בעצמם, וא"כ פשוט דאם בזמן המשנה הי' יכול

לגמור את כל הקריאה אף שיצאו מקצת העשרה, ה"ה גם בזה"ז דאפשר לגמור את כל קרה"ת.

אבל אי נקטינן כנ"ל מהר"ן בשם הרמב"ן, שבזמן המשנה הא דהועילה ברכה אחת לכולם, הוא משום דהברכה היתה על החפצא דקרה"ת, והיינו דקרה"ת צריכה להתחיל ולסיים בברכה, ומשו"ה כיון דהיא קרה"ת אחת אין חיוב שכ"א יברך, לפי"ז לכאורה י"ל, דעכשיו דכ"א מברך נמצא דכל עלי' היא קריאה נפרדת, וא"כ י"ל דאם יצאו מקצת מהעשרה אפשר לסיים רק העלי' ולא כל קרה"ת.

והנה באמת לפי אופן הב' הנ"ל, יש מקום לחקור האם הפי' הוא דכל עלי' נעשית כקריאה נפרדת, או הפי' הוא דאף דבעצם כל הקריאה היא שם אחד של קריאה, ומשו"ה מעיקר הדין מספיק ברכה אחת לכולם, אבל בכ"ז אם רוצים, אפשר לברך על כל חלק בנפרד, ולא הוי ברכה לבטלה או ברכה שאינה צריכה.

ועי' בשו"ת צ"צ (הנ"ל) שמביא שגם דעת פיה"מ להרמב"ם היא, שגם בזמן המשנה היה יכול כ"א לברך, ומבאר שם למה אינו נק' ברכה שאינה צריכה. ומביא דוגמא מהא דנשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג אף שאינן חייבות בהם.

והנה לכאורה אי נקט כפשטות לשון הט"ז, שהא דהאמצעיים לא ברכו הוא מדין שומע כעונה, א"כ פשוט שמי שאינו רוצה לצאת מדין שומע אלא לברך בעצמו אין זה ברכה שאינה צריכה. ואין צריכים שום הוכחות לזה, וגם אין הא דנשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג דוגמא לזה.

וא"כ לכאורה ע"כ הצ"צ לא למד בכוונת הפיה"מ שזהו מצד הגדר דשומע כעונה וכיו"ב, ובפשטות הטעם לזה הוא, דלא שייך שומע כעונה אלא כשרוצה לצאת מיד עם הברכה, אבל אינו יכול להועיל בשביל העלי' שלאח"כ. ולכאורה גם אין הכוונה שם דבמקום קריה"ת אחת חילקו זאת לכמה קריאות, ומשו"ה היה יכול כ"א לברך, דא"כ גם הא דנשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג אין זה דוגמא מתאימה. אלא לכאורה הכוונה, דאף דבעצם אין חיוב על האמצעיים לברך, דהחפצא דקרה"ת כבר יש לה ברכה בתחילה ובסוף, וזוהי קריה"ת אחת, אבל מ"מ אם רוצים יכולים לברך. וצ"ב ההגדרה בזה.

ח. והנה בשו"ע או"ח סי' קמ סעי' א "הקורא בתורה ונשתתק, העומד יתחיל ממקום שהתחיל הראשון ויברך בתחלה ובסוף;

ולהרמב"ם לא יברך בתחלה". ובפמ"ג תמה על שיטת הרמב"ם, דכיון דבזה"ז כ"א מברך למה לא יברך השני ואיך יוצא בברכת הראשון.

והנה, אי נקטינן שבזמן המשנה הא דלא ברך כ"א, הוא, משום דיצא בברכת הפותח והחותם, ובזה"ז אין יוצאין, א"כ קשה קושיית הפמ"ג. אבל אי נקטינן דהא שבזמן המשנה לא ברך כ"א, הוא, משום דהברכה אינה חובת הגברא - הקורא, אלא דין בהחפצא דקריה"ת. א"כ בזה"ז הא דכ"א מברך היינו משום דכל עלי' היא כקריאה נפרדת, וא"כ פשוט דבאותה העלי' עצמה כשנשתתק, אין מקום לעוד ברכה מהעולה הבא, כיון דעל קריאה זו כבר נאמרה ברכה, וא"כ אף בזה"ז דינו לגבי עלי' זו כבזמן המשנה בשאר העליות.

ועפי"ז אולי יש לבאר יסוד מחלוקת הרשב"ץ עם שאר הפוסקים האם מותר להוסיף על מנין הקרואים בזה"ז;

דהנה אי נקטינן כהט"ז הנ"ל, דהא דבזמן המשנה לא ברך כ"א, הוא, משום דיצאו מדין שומע כעונה, וא"כ אין הבדל כלל בהחפצא דקריה"ת בין זמן המשנה לזמן הגמרא. א"כ פשוט דאם בזמן המשנה יכלו להוסיף על מניין הקרואים, א"כ גם בזה"ז אפשר להוסיף.

אבל אי נקטינן שיש הבדל בהקריאה בין זמן המשנה לזמן הגמ', דבזמן המשנה הי' הגדר דקריה"ת שם קריאה אחת, ואף שהיו כמה עולים מ"מ עדיין הי' שם א' לקריאה. משא"כ בזה"ז הא דכ"א מברך, הוא משום דכל עלי' היא שם קריאה נפרדת. א"כ יש מקום לומר דדוקא בזמן המשנה היו יכולים להוסיף על מנין הקרואים, דהא לא שינו עי"ז בהחפצא דהקריאה. ובזמן הגמ' חידשו שיהיו ז' קרואים ולא שם קריאה אחת. אבל אם עכשיו יוסיפו עוד עליות, נמצא שיש שמונה קרואים, וע"ז אין לנו כח לחדש שיש רשות להוסיף עוד קריה"ת בשבת.

אבל אי נקטינן שגם בזמן המשנה הי' כ"א יכול לברך (והפי' הוא דאפשר לעשות מכל עלי' קריאה נפרדת), ומ"מ הי' מותר להוסיף על מנין הקרואים, א"כ מוכח דגם בזה"ז מותר להוסיף על מנין הקרואים.

ט. והנה לעיל נקטנו בפשטות, דאם הטעם לזה שברכות הפותח והחותם מועילות - הוא משום דהוי שם קריה"ת אחת, א"כ פשוט דגם כשנותנים עלי' למי שלא הי' בשעת הברכה, גם הוא יכול לעלות בלי לברך כיון שהברכה נאמרה על הקריאה.

ומשו"ה פרש"י דהגזירה משום הנכנסים והיוצאין, היינו שלא יאמרו אין ברכה לקריה"ת, אבל אין חשש מצד עצם קבלת העלי', דאפילו אם יקבלו עלי' אין עליהם חיוב לברך. והט"ז שס"ל שהוא מדין שומע כעונה, ע"כ לא סב"ל הכי.

אבל ה'אמת יורה דרכו' שאין כ"ז מוכרח, דהנה במאירי שם בסוגיא (מגילה כא) מסיק, וז"ל: "אלא שנ"ל שצריך שהקוראין האמצעיין יהיו שם מתחלה ועד סוף, כדי שישמעו הברכות ויצאו בשמיעתם, ומ"מ אם רצו לעשות מכל קריאה וקריאה מצוה אחת ושיברכו כולם, אין כאן משום ברכה לבטלה". עכ"ל.

היינו שבמאירי מפורש, שמצד אחד כתב שצריך שיהי' שם בשעת הברכה, ששמע שהא דיוצא בברכת הפותח והחותם הוא לכאורה מדין שומע כעונה, ולאידך מסיים, דהא דאפשר לכ"א לברך, הוא כדי לעשות כל עלי' לקריאה נפרדת. ועפי"ז י"ל, דאפילו הט"ז ס"ל ביסוד הדברים כהרמב"ן הנ"ל.

אבל מרש"י עדיין משמע, שאין שאר העולים צריכים להיות נוכחים בשעת הברכה, דאם כן, למה פי' "משום הנכנסים והיוצאין" - רק "שלא יאמרו", ולא יותר מזה שאינם יכולים לעלות כי לא שמעו הברכה.

וצ"ב לשיטת המאירי, מהי הבנת הדברים, דאם הא דיוצאים כולם בברכת הפותח והחותם הוא מדין שומע כעונה. א"כ, למה צריך לבאר הטעם שיכול כ"א לברך לעצמו, משום שעושים כל קריאה למצווה בפ"ע, ולא באופן הפשוט שאינו רוצה לצאת בברכת חברו. וכנ"ל.



הטמנת קדרה צוננת ע"ג קדרה חמה בשבת

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' שיח סי"ד: "כלי שיש בו דבר חם שהיד סולדת בו מותר להניחו בשבת ע"ג קדרה הטמונה בבגדים. . . אבל אסור להטמינו תחת הבגדים כמו שנתבאר בסי' רנג". ומפשטות הלשון נראה לכאורה, שגם מ"ש בסוף הסעיף "אסור להטמינו תחת הבגדים" קאי על מ"ש בתחלת הסעיף, בכלי שיש בו דבר חם שמטמינו תחת הבגדים האלו (שהקדרה התחתונה טמונה בהם). אמנם צ"ע, שאיסור זה של הטמנת חמין

בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל, מבואר לעיל סי' רנז ס"ב, דהיינו אף כשאינו ע"ג קדרה הטמונה בבגדים, ומהו זה שמחדש כאן, שאסור להטמינו דוקא בבגדים שהקדרה טמונה בהם ! ?

גם לא מובן מהו שמציין בהלכה זו לסי' רנג. וראיתי במ"מ וציונים שמציין לסי' רנג סוף סי"ד; אמנם שם מבואר דין מיוחד המבואר בירושלמי, שכשמסיר קדרה מהכירה אסור להטמינה בדבר שאינו מוסף הבל, ומהו אם כן הקשר לנידון דידן לציין לשם. ואם הכוונה למה שהוזכר שם שגם לבגדים יש הדין של אינו מוסיף הבל, הרי גם זה מבואר בעיקר הלכות הטמנה המבוארים לעיל סי' רנז ס"ה, שזהו פירוש מוכין, כל דבר רך כמו בגדים בלויים וכיו"ב, וא"כ מהו שמציין בזה דוקא להלכה המיוחדת שבסי' רנג סי"ד.

אמנם באמת המקור להלכה זו הוא בשו"ע המחבר סי' רנג ס"ה: "מותר לתת על פי קדירת חמין בשבת תבשיל שנתבשל מערב שבת כל צרכו כגון פנאדי"ש וכיו"ב לחממן לפי שאין דרך בישול בכך אבל להטמין תחת הבגדים הנתונים ע"ג המיחם ודאי אסור". ומיירי בפנאדי"ש צונן שנתבשל בערב שבת, שאין בו בישול כיון שהוא יבש שאין בו רוטב (כמבואר במ"א שם ס"ק לג). ועיקר החידוש שבזה הוא, שאע"פ שהפנאדי"ש הוא צונן, ואע"פ שמותר להטמין הצונן בשבת (כדתנן שבת נא, א: "ממלא את הקיתון ונותן לתחת הכר או תחת הכסת". וראה לעיל סי' רנז ס"ט וש"נ), מ"מ אסור להטמינו תחת הבגדים הנתונים ע"ג המיחם, כיון שהתבשיל מתחמם ע"י הקדרה החמה לא מיקרי צונן. וזהו המקור למ"ש רבינו כאן בסי' שיח סי"ד (ולפי"ז נצטרך לפרש בדוחק, שתחילת הסעיף מיירי בכלי שיש בו דבר חם, וסוף הסעיף מיירי בעיקר בכלי שיש בו דבר צונן).

עיקרה של הלכה זו הובאה גם לעיל שם סכ"ו: "מותר ליתן תבשיל בשבת על פי קדרת חמין הטמונה ע"ג האש . . . ואפילו הוא תבשיל ישן ונצטנן לגמרי אלא שהוא בענין שאין בו משום בישול כגון שאין בו מרק". שזוהי ההלכה שבשו"ע שם ס"ה. אלא שסיום ההלכה שבשו"ע המחבר שם, שאסור "להטמין תחת הבגדים הנתונים ע"ג המיחם", לא הובאה שם בשו"ע"ר (כ"א כאן בסי' שיח סי"ד). ואולי נכתבה הוספה זו גם בשו"ע"ר סי' רנג (אלא שלא הגיעה לידינו), ואליה מכוון ציון זה "כמו שנתבאר בסי' רנג".

ועדיין צ"ע, שהרי המקור להלכה זו (שבסי' רנג ס"ה) היא בר"ן (יט, א סד"ה מביא), שמביא הלכה זו מהרשב"א (מ, ב סד"ה מביא),

שלומד הלכה זו מרבינו יונה, שמפרש עובדא דכוזא דמיא אפומא דקומקומא (מח, רע"א), שאסור להטמין קדרה צוננת ע"ג קדרה חמה הטמונה בבגדים, כדי להטמין שניהם בדבר שאינו מוסיף הבל. אבל בשוע"ר סי' רנח (שדן בדין הטמנת תבשיל קר ע"ג קדרה רותחת) לא הביא הלכה זו, ובקו"א שם כתב ע"ז: "ולאפוקי מדברי הר"י שהביא הר"ן שפירש ההיא דכוזא כו' ככהאי גוונא ולאיסור, אלא ס"ל בהדיא כפירוש התוס' ורא"ש וטור ושו"ע בסי' שיח". גם כתב רבינו בסי' רנו קו"א סוף ס"ק ב: "מלשון הב"י סוס"י רנח (שכתב הטעם שאינה הטמנה, שהרי אין הקדרה חמה מוספת הבל) . . . וכתב ופשוט הוא, אף שהר"י חולק". נראה שתופס בפשיטות דלא קיי"ל בזה כרבינו יונה. וא"כ איך יתאים זה עם מה שהביא הלכה זו בסי' שיח סי"ד ! ?

אלא שלמרות כל זאת נראה שרבינו פוסק בזה כרבינו יונה, כמשמעות לשונו בסי' שיח סי"ד. וכ"ה בקו"א סי' רנו ס"ק א: "דבהדיא מבואר בשו"ע סי' רנג ס"ה דאסור להחם תחת הבעדים, והטעם מבואר בר"ן דאסור להטמין בדבר שאינו מוסיף הבל". וגם בלא"ה לא מסתבר כלל שאדה"ז יחלוק על הלכה מפורשת בשו"ע סי' רנג ס"ה, מבלי כל חולק (רמ"א ט"ז ומ"א), ומבלי לבאר בשום מקום שחולק על הלכה זו שבשו"ע.

גם בסי' רנח כתב בפירוש שההיתר הוא רק "להטמין מבעוד יום בין תבשיל חם בין תבשיל קר ע"ג קדרה רותחת ואין זה כמטמין ע"ג דבר המוסיף הבל", נראה מלשונו כי בשבת עצמה אסור להטמין "בין תבשיל חם בין תבשיל קר ע"ג קדרה רותחת" וכפסק רבינו יונה הנ"ל. ואם נאמר שרבינו חולק על פסק הנ"ל של רבינו יונה, היה צריך לפרש ההלכה בסי' רנח (בתבשיל צונן) גם בשבת עצמה (באופן שאין בזה חשש בישול, כמבואר בסי' שיח סי"ד וסט"ו).

ומ"ש בקו"א סי' רנח "לאפוקי מדברי הר"י שהביא הר"ן", היינו דוקא אם נפרש את דברי רבינו יונה שטעם האיסור הוא דהוי לה הטמנה בדבר שמוסיף הבל, שאסור להטמין גם מבעוד יום (ראה מה שדן בזה בקו"א סי' רנו ס"ק א, וס"ק ב ד"ה ובר מן כל דין, ובמהדו"ב לסי' רנט ד"ה והא דהסכים, ואילך). אמנם מסקנתו במהדו"ב, שגם לרבינו יונה הרי זו הטמנה באינו מוסיף הבל. שלפי פירוש זה לא אפיק מיניה הב"י, ואדרבא פסק כוותיה בשו"ע סי' רנג ס"ה, וכ"פ רבינו בסי' שיח סי"ד.



“להציל מידם”

הרב שמואל זאיאניץ

ר”מ בשיבת תות”ל מאריסטאון

בשו”ע אדה”ז סי’ רמד סעי’ יב מסביר אדה”ז הא דמותר לשכור נכרי בקבלנות לגבות מכס, דאע”פ שהישראל קובע לו מלאכתו שיעשה בשבת אין בזה משום שבות, ובמילא הוי שבות דשבות דיש מתירים במקום הפסד. ומוסיף: דאף אלו החולקים ואוסרים שבות דשבות במקום הפסד “אם לא לצורך מצוה כמש”ש מ”מ כאן חשוב דבר מצוה שאם לא יטול המכס מהנכרי בשבת לא יוכל לגבותו אחר השבת וישתקע הממון ביד הנכרי והרי הוא עושה מצוה במה שמציל הממון מידם כמ”ש בי”ד סי’ קמט ושע”ב.”

והנה, יסוד דברים אלו הם מהמג”א בסי’ רמד ס”ק י”ז, דאחרי שמביא דברי הבי”י שיסוד ההיתר בזה (כשקובע לו לגבות בשבת), הוא משום פסידא דאי לא שרית ליה אתי לידי אסור דאורייתא, מוסיף, דלדעתו מותר גם בקבלת מכס שלא יביא לידי אסור דאורייתא “ואע”ג די”א דאסור שבות דשבות במקום פסידא וכמ”ש סי’ ש”ז ס”ה וסי”ט, מ”מ הכא שרי דהוי כמציל מידם, כמ”ש המרדכי, כלומר שלא ישתקע הממון ביד העכו”ם כדאמרי’ בפ”ק דע”ז.”

והנה, אין המג”א מבאר בבירור דבריו בהיתר ד”מציל מידם”. אבל אדה”ז נראה ברור שכוונתו היא: לא משום פסידא אלא משום מצוה. ונראה: שמוכרח הדבר בכוונת המג”א, משום דאי משום פסידא גרידא, א”כ כבר אמר שישנם האוסרים שבות דשבות ומתירים רק במצוה, לכן מוכרח הדבר שכוונת המג”א הוא דבזה ד”מציל מידם” ישנו גם הענין דמצוה¹.

ובעצם הדבר נראה: כיון דמקור דבר זה - ד”מציל מידם” מותר, הוא “כמ”ש י”ד סי’ קמט ושעב שע”ב”, דמבואר, דמותר לדון עם עכו”ם ולהעלות בערכאות שלהם כדי להציל מידם, וכן דיכול כהן ליטמא בבית הפרס כדי להציל מידם, והרי דבר זה עצמו מקורו מהגמ’ ע”ז דף יג, א דאיתא שם: “תניא הולכין ליריד של עובדי כוכבים . . . וכותב ומעלה בערכאות שלהן מפני שהוא כמציל מידם”. ואח”כ הגמ’

(1) ובפשטות אינו מובן מה שאין המשנ”ב מדגיש דבר זה, וכותב, דהמג”א מתיר משום פסידא.

ממשיכה שכהן יכול להטמאות בחו"ל ובבית הפרס "לדון ולערער עמהם", וכן מותר לו להטמא (בעניינים אלו) ע"מ ללמוד תורה ולישא אשה. וכיון דאיתא שם ההיתר ללמוד תורה ולישא אשה בהמשך לההיתר להטמאות להציל מידם, נראה ללמוד בפשטות יותר דגם "להציל מידם" עניינו הוא (לא רק פסידא, אלא גם) מצוה.

וכן נראה יותר מפשטות דברי התוס' שם ד"ה 'ללמוד תורה', דמובא שם מחלוקת אם יכול להטמאות למצוות אחרות או דווקא למצוות חשובות (דלימוד תורה ונישואי אשה) דמשמע דחשיבות "דמציל מידם" עניינה מצוה, ובפרט לדעת התוס' דאין מתירים לו לשאר מצות, מסתבר עוד יותר דהטעם "דמציל מידם" הוא מצוה, דאל"כ יצא ד"פסידא" עדיף משאר מצות, לעניינים אלו - דנאמר דיהיה מותר להטמאות מדרבנן כדי למנוע פסידא אבל יהיה אסור להטמאות לשאר מצוות (והרי רואים בהלכות שבת ההיפך ד'מצוה' עדיפא מ'פסידא').

וכן נראה יותר לומר כוונת ההלכה האחרת בסי' שעב סעי' א. דמותר לו לילך אחר האבל ההולך דרך שם לנחמו דעניינו הוא משום המצוה כמו פשטות שאר ההיתרים. והגם שהרמב"ם פ"ג מהל' אבל הי"ד כתב מפורש דטעם ההיתר להטמא כדי לנחם את האבל הוא משום "כבוד הבריות", מ"מ המחבר דהשמיט הגדרה זו נראה יותר דסובר דהטעם הוא משום המצוה שבזה. וכן הוא פשטות דברי הב"ח ביו"ד שם טעם ההיתר בכל ההלכה הזאת היא משום המצוה שבזה.

והנה האגר"מ יו"ד סי' רמט, שולל להתיר לכהן לילך להלוות קרובים, גם במקום שיצטרכו לעבור בתוך ד"א של קברי מתים אחרים דהוא איסור דרבנן, ואע"פ דמותר לילך בבית הפרס לדון עם העכו"ם מ"מ סובר שהנידון דידן אסור, דלא מיבעיא לשיטת התוס' דההיתר הוא רק במצוות חשובות דת"ת ונישואין, אלא אפי' לשיטת השאילתות דההיתר הוא בכל המצוות מחדש דטעם זה אינו בנוגע לניחום אבלים, אלא הטעם שם הוא רק משום כבוד הבריות. ומבאר שם הטעם: אולי משום דמצוות אלו קילי משאר מצוות ועוד דאולי שייך בזה "כולכם חייבין בכבודי". ובהמשך לזה כותב: "וכן הא דלדון עם העכו"ם שמותר, אינו מצד המצוה אלא שבשביל הצלת ממון של ישראל מהעכו"ם שלא יהיה ממון ישראל אצלם כהפקר התירו. ואף להרמב"ם הסובר כשאילתות הוא מטעם זה, ולכן לא כתב שהוא מצוה להציל מידם, אלא כתב מפני שהוא מציל מידם משום שזה עצמו הוא ההיתר ולא מה שהוא מצוה. ולכן מותר זה אף לתוס' שלא מתירין

לשאר מצוות ולא הוקשה להם כלל מהא דמיטמא לדון עם העכו"ם...". ועיי"ש עוד בהמשך הדברים ובענין הפסק ההלכה שלו בקשר לשאלה הנ"ל.

ולפי דבריו יוצא: דגדר "מציל מידם" הוא ענין בפ"ע (לא מפאת היותו מצוה חשובה, אלא) שלא יהיה מקום ישראל "הפקר בידם", ולפי שיטתו מובן דברי המג"א שמותר אמירה לעכו"ם ל"הציל מידם" - אע"פ דמצד פסידא יש אוסרים שבות דשבות, מ"מ ענין "להציל מידם" שלא יהיה ממון ישראל הפקר, מותר. ולכן מובן דגם לשיטת התוס' הסוברים דההיתר הוא רק במצות חשובות, מ"מ מותר גם ל"הציל מידם", משום הענין המיוחד שלא יהיה ממון ישראל הפקר בעיני הנכרים.²

אבל מדברי אדה"ז הנ"ל, נראה ברור שאינו סובר כן בפ"י "מציל מידם" אלא "דמציל מידם" עצמו הוא מצוה, ולכן אף שיש אוסרים שבות דשבות במקום פסידא מ"מ אין אוסרים במקום מצוה ד"להציל מידם". ונראה כנ"ל דסובר דכל ההיתר בכל העניינים המבוארים בההלכה הוא משום מצוה: דאם נאמר כדעת השאלות הרי מובן בפשטות דכל עניינים אלו (ת"ת נישואין, נישום אבלים, הצלת ממון מידם) הן ענייני מצוה (וכדברי הב"ח בהטור)^{3 4}.

(2) ומה שהכריח האגר"מ, דהשו"ע הוא כדעת התוס', דאל"כ למה השמיט לומר בנוגע ללמוד תורה ולנישואין דהוי "לדבר מצוה" כמו הטור והרמב"ם, לא הבנתי: דהרי אדרבה לפי התוס' היה לו בוודאי להגדיר יותר דהוי לדבר מצוה חשובה דרק בזה התירו ולמה לא הזכיר כלל. אלא נראה דאין מזה הוכחה ואדרבה מזה שאין עושה חילוק בין כל הדוגמאות (תורה, נישואין, אבלות (ראיית מלכים של הטור), הצלה מיד עכו"ם) נראה שיש צד השווה שבהן, שהיא ענין המצוה שבוה.

(3) ובכללות נראה: פשטות דברי השו"ע בסוף הסעיף "וכל כיוצא בזה" קאי על כל הדינים של הסעיף ולא רק אהצלה מידם (ולא כהרמב"ם שכתב "וכיו"ב" הן אחר נחום אבלים והן אחר דין דלדון עמהם, ודיוק האגר"מ לומר שהרמב"ם סובר דלא כהשאלות, ומותר רק ע"מ ללמוד תורה ולישא אשה. משא"כ המחבר שכתב רק פעם א' בסוף הסעיף, נראה יותר דקאי על כל הפרטים בסעיף זה וכדברי השאלות דיוצא על כל המצות).

(4) ועד"ז נראה בדברי הלבוש ביו"ד שלומד כהשאלות, דנראה דמחלק בין מצוה בדברי רשות.

ועוד: אפי' לפי דברי התוס' דרך מצוות חשוכות כלימוד תורה ונישואי אשה דוחים טומאה דרבנן, ומשום כך נראה יותר לפי שיטת התוס' דההיתר להטמאות לניחום אבלים הוא משום "כבוד הבריות" כדברי הרמב"ם, הרי גם לפי שיטתו נראה דישנו היתר מיוחד לענין "להציל מידם" דעניינו הוא "מצוה" (מיוחדת וחשובה) דבשביל זה נדחת הטומאה דדבריהם⁵ (בפרט דבענינו בסי' רמד אינו מובן פי' האגר"מ דידחה שבות דשבות כשאין כאן "ממון ישראל הפקר" כדלהלן).

וכן פשטות הדברים "להציל מידם", אינו מדגיש הענין "שלא יהיה ממון ישראל הפקר", אלא ההפקעה מיד הגוי. ובפרטיות יותר אינו מתאים פירושו אם נאמר ד"להציל מידם" קאי גם אהרוחת הישראל⁶ גם אם לא היה כאן הפסד בפועל, דבענין זה אינו נראה "ממון ישראל" כהפקר אם הישראל לא ירויח מהגוי. ועוד יותר אינו מובן פירושו כאן דמה שאומרים "להציל מידם" בנדו"ד מדובר בגביית מכס למלך, שיש לישראל זכות הגבייה ובזה מרויח ממון, ובודאי לא יראה "ממון ישראל" כהפקר אם לא ירויח ישראל כסף המכס.

ולכן נראה דהבנת המושג ע"פ גמרות אלו היא: (לא רק עצם ההצלה של ממון ישראל, אלא יתירה מזו) להפקיע מיד הנכרי שלא ישתקע בידו, וזה נחשב בתור מצוה ולכן התירו שבות דשבות לענין זה.

וראה גם במאירי ע"ז דף יג שמביא ב' פירושים ב"להציל מידם": (א) ש"ע כתיבת השטר נשמר מכמה ערעורים. (ב) "...ופירושו כמפרישם מידם מלשון ויצל אלקים כלומר שהוא ממעטם..." דפי' הב' נראה יותר כדברי אדה"ז, דהענין הוא שלא ישתקע הממון בידם ויציל (יפריש וימעט) מידם.

(5) וכדמשמע גם בתוס' בכורות כט, א דד"ה 'היכי אזיל' שם נראה בשיטה זו לחלק בין לימוד תורה ונישואין (דמועיל בלי נפיחה) לשאר מצות (דצריך שינפח), דכותב שם בהמשך ללימוד תורה ונישואין ההיתר לדון עם עכו"ם, ולאח"ז כותבים כבוד הבריות, דנראה קצת דההיתר להטמאות לדון עמהם, הוא באותו הגדר דההיתר להטמאות ללימוד תורה דהוא המצוה שבזה.

(6) ראה מאירי בעירובין.

אלא שנשאר לברר מהו גדר "עשיית המצוה" בזה שאינו מרשה שהכסף "ישתקע" ברשות הנכרי יותר מהצלת ההפסד דישראל. ואולי יש לבאר בזה ע"ד מה שהרבי מבאר בלקו"ש ח"ב שיחת בהר ב' (עמ' 119), בביאור דברי הרמב"ם שיש מצות עשה להלות לנכרי ברבית, דלכא' מהו הטעם שנצטוונו "לחסר ממנו של עכו"ם ברבית". ומבאר שם דמכיון שהקב"ה הטביע בעולמו סדר שיוכל להרויח ע"י שילוח ברבית, מובן שגם הניצוצות שברבית יש להם איזה שייכות לשורש נשמתו. אלא שלגבי ישראל דהתורה אסרה הלואה ברבית, לא ניתן לו לברר ניצוצות אלו, וסדר עבודתו בזה הוא רק בדרך דחיה. אבל בנוגע לעכו"ם "אף שאסור לחסר ממנו ע"י גזל ואונאה מ"מ נצטוונו להלות לו ברבית כי ניצוצות אלו שבדמי הרבית של הגוי הלוה מישראל, שייכים הם להמלוה. ועליו לברר את הניצוצות מרשות הקליפה ולהעלותם לקדושה. וא"כ אפ"ל ואפשר דזהו גם הענין ד"להציל מידם", דהוי מצוה בעצם הדבר ש"לא ישתקע הממון ביד העכו"ם" ויהיה ביד הישראל להעלותם לקדושה. (שזהו ענין נוסף לגבי הצלת ממון ישראל בכללותו, שהוי מצוה וענין בפ"ע).



עירוב חצירות בשביל דיורין שיתוספו

הרב משה לברטוב

מגיד שיעור בכולל תפארת זקנים

בשו"ע רבינו הל' שבת סי' שסו מבאר דעירוב חצירות צריך שיעור, גרוגרת לכל אחד, ואם המשתתפים יותר מן י"ח די בי"ח גרוגרות אפי' הם מאה. ובסעי' יב (שם) מוסיף דאם א' מבני החצר רוצה לעשות עירוב מפת שלו, יכול לעשות, אך צריך לזכות ע"י אחר עבור כל בני החצר (ועיין בסידור נוסח הזיכוי). וכותב שצריך גם לזכות לכל מי שיתווסף עליהם (על בני החצר) מיום זה ואילך, שאל"כ פעמים שיתווספו דיורין ויאסרו עליהם (זוהי שיטת הרשב"א). ואח"כ מוסיף (שיטת הריטב"א) וי"א שעכשיו שמערכין בתחלת השנה לכל שבתות השנה, אעפ"י שנתווספו דיורין א"צ להוסיף בעירוב בשבילם, שבתחלה מכוונים לזכותו לכל הבא, ואעפ"י שאין מזכין להם בפירוש, אב בי"ד מתנה עליהם. ומוסיף בסוגריים, "ויש לסמוך על דבריהם להקל בדיעבד בד"ס".

ויוצא מזה שלכתחילה צריכים להוסיף בעירוב בשביל הדיורין שיתווספו. ויש לעיין בכ"ז, באיזה אופן מדובר פה? היינו כמה פת

מניח, דאם רק גרוגרת לכל א' מבני החצר, מה יועיל אם מזכה "לכל מי שיתוסף" הרי חסר עבורו מהשיעור, אלא שצריך לומר שהניח י"ח גרוגרות (היינו שהניח כשיעור גם עבור זה שניתוסף). ולפלא שפה בשו"ע אינו מעיר כלום מזה.

עוד צ"ע דכשמכווין לכל מי שיתוסף האם אותו א' שיתוסף צריך להיות בעת הזיכוי בר קנין או לאו דוקא. והנפ"מ אם נתגייר באמצע השנה, ושכר דירה בהבית, ולכאור' היה צריך לזכות לו ביחוד. וא"כ אפשר שצריך להוסיף על הי"ח גרוגרות שהרי העירוב כבר הוקנה לאלו השכנים הנמצאים פה. ולכאורה המזכה אין לו בעלות לזכות לעוד אנשים.

ואם השכן החדש לא ניתוסף בדיורין, כ"א מחליף דירה עם שכן ישן שעוזב הבית, אז אפשר שיכול המזכה, להקנות לשכן החדש הנ"ל חלק של השכן הישן, (אך השכן הישן צריך ג"כ לזכות או להפקר חלקו).



השקיעה האמיתית לשיטת אדמו"ר הזקן [גליון]

הרב יעקב סנגאוי

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

א. בגליון תתלא (עמוד 86 ואילך) האריך הרב אברהם שי' אלטיין בביאור ופלפול בשיטת אדה"ז, ומקור דבריו בענין 4 דקות דשקיעה האמיתית. בתחילת דבריו הקשה, מדוע כתבתי שמקור דבריו של אדה"ז בשקיעה האמיתית הוא מטבלאות של גובה ההרים בא"י, והרי לא היה בזמנו מטוסים וכדומה כדי למדוד את גובה ההרים?

מתוך שאלתו עולה, שכנראה לא ראה את מה שכתבתי ב"הערות התמימים ואנ"ש - 770" (גליונות: רמט, רנב, רנד, רנז) ושם הוסבר באריכות דמקורו של אדה"ז בענין שקיעה האמיתית, הוא מסוגיית הגמ' בשבת כפי שנפסק להלכה, ובאופן שמתאים גם לחישובים ע"פ נוסחאות הנדסיות. ומכיון שראה רק מה שכתבתי בגליון תתכח, חשב לתמו שלשיטתי מקור אדה"ז הוא מטבלאות דגובה ההרים. להלן אחזור ואסכם את הנלענ"ד בהבנת שיטתו של אדה"ז.

ב. לפני שניגש לביאור הדברים, ראוי לציין כאן עובדה חשובה, והיא: בוודאי שאדה"ז ידע היטב כיצד לחשב את גובה ההרים בא"י, וגם בעבר הרחוק ידעו איך לחשב גובה של בנינים גבוהים והרים

גבוהים. כדי לחשב גובה של הרים אין צורך לטוס במטוסים, אלא אפשר לחשב זאת, בחשבון של משולשים דומים. דוגמא פשוטה למדידת גובה, שהשתמשו לפני שנים רבות, טרם שהיו מטוסים. לוקחים מראה ומניחים אותה על הארץ במרחק מסויים מהבנין או ההר שברצוננו למדוד את גובהו. עומדים מהצד השני, היינו, שהמראה נמצאת בין האדם לבנין או ההר, במרחק שבו יהיה ניתן לראות את ראשו של הבנין או ההר בתוך המראה המונחת על הארץ.

אופן החישוב: נוצרו כאן שני משולשים דומים. משולש ראשון: צלע א' גובה האדם. צלע ב' המרחק בין האדם למראה. (צלע ג' לא נוגע לחישוב). שני הצלעות ניתנות למדידה. משולש שני: צלע א' גובה הבנין או ההר. צלע ב' המרחק בין המראה לבנין או ההר. (צלע ג' לא נוגע לחישוב). כאן ניתן למדוד את צלע ב', ונשאר לנו לחשב את צלע א'. לפי עיקרון ונוסחת המשולשים הדומים, היחס בין גובה האדם למרחק של האדם למראה (צלע א' לחלק לצלע ב' במשולש הראשון), שווה ליחס שבין גובה הבנין או ההר למרחק בין הבנין או ההר למראה (שווה = לצלע א' לחלק לצלע ב' במשולש השני). כלומר, צריך להכפיל את גובה האדם במרחק שבין הבנין למראה, ואח"כ לחלק את התוצאה במרחק שבין האדם למראה, והתוצאה המתקבלת היא גובה הבנין. זו שיטה עתיקת יומין שבה השתמשו בעבר. אגב, על אותו עיקרון מודדים גם כיום, אלא שהמדידות נעשות באמצעות מכשירים משוכללים. עפ"ז מובן שאין צורך לטוס במטוסים כדי למדוד גובה של הר, ובוודאי ידע אדה"ז את גובה ההרים שבא"י כשם שידעו זאת אחרים שעסקו בתחום זה. (ראה עוד אפשרות אחרת בעירובין נז, ב - נח, ב בנוגע לחישוב תחום אלפיים אמה כשיש הרים ועמקים).

ג. הדרך הנכונה להבנת שיטת אדה"ז היא, להיות צמודים לדבריו, ביאוריו ומקורותיו ב"סדר הכנסת שבת", ובאופן שהביאור לא יוכחש מהמציאות, שלא יהיה "נגד החוש ופליאה נשגבה" (כמו שהתבטא בדחייתו את שיטת ר"ת). אדה"ז ציין בפירושו את מקורותיו עליהם הסתמך, ועלינו לבאר את שיטתו בהתאם לדברים שכתב.

המקורות שעליהם הסתמך אדה"ז מצויינות בדבריו: "ואז הוא תחילת זמן בין השמשות לרבי יהודה בברייתא ופסקו בגמ' הלכה כמותו. . כי בשליש שעה משעות השוות, אחר השקיעה האמיתית, הוא ודאי לילה, גם לר' יוסי, בא"י בימים השונים (כמ"ש בסמ"ג בהלכות תרומה), שאז הוא זמן צאת ג' כוכבים בינונים בא"י בימים אלו. . ופסקו בגמרא הלכה כר' יוסי לחומרא..."

בהשקפה ראשונה נראה, שעיקר החידוש של אדה"ז ב"סדר הכנסת שבת" הוא המושג של "שקיעה אמיתית" המאוחרת כ-4 דקות מ"השקיעה הנראית". ויש כאלה שהלכו בכיוון זה, ולכן חיפשו את המקור בגמ' שמדבר על סילוק אור החמה מראשי ההרים, והמקור שמצאו הוא מדברי ר' חנינא על שיטת ר' נחמיה בענין הר הכרמל (שבת לה, א). ויש כאלה שרצו לקשר זאת עם הגמ' בירושלמי "כדי שתהא החמה מטפטפת על ראשי ההרים" (ברכות פ"א ה"ב), עיין ב"זמנים כהלכה" להר"י לוי עמ' יז שכן מנסה לבאר את שיטת אדה"ז.

אך, קא דייקת שפיר, מאריכות דבריו של אדה"ז בענין צאת ג' כוכבים בינונים, והפירוט הנרחב בתנאים המיוחדים ההכרחיים הנדרשים כדי לראותם (כגון: הרקיע בטהרתו, האויר זך, זכי הראות, אצטגנינין הבקיאים בגודל גוף הכוכבים כולם ברקיע, וכן בגודל אורם, יודעים שאלו ג' הנראים להם הם בינונים וכו'), יוצא איפוא, שעיקר החידוש והנקודה המרכזית היא דוקא בענין צאת ג' כוכבים בינונים. בעצם, זו היא נקודת המחלוקת בין הגאונים ור"ת, ולכן, אדה"ז ההולך בשיטת הגאונים מברר היטב את הזמן המדויק של צאת ג' כוכבים בינונים, כי דוקא בנקודה זו דוחה אדה"ז את שיטת ר"ת שהיא "נגד החוש ופליאה נשגבה". לכן, ביאור הסוגיא בשבת חייב להיות מותאם למציאות בפועל, דאם לא כן, הרי זהו "נגד החוש ופליאה נשגבה". כלומר, שיטת ר"ת היא שיטה טובה בהסברת הסוגיא, ובתיווך הסוגיות דפסחים ושבת, אך הקושי העיקרי בשיטת ר"ת, שהיא שיטה שמוכחשת מהמציאות. ולכן, אדה"ז מברר ברור יסודי ברור ומוחלט את הזמן המדויק של צאת ג' כוכבים.

לעומת זאת, בענין "השקיעה האמיתית" אין הוא מאריך כלל. הטעם בפשטות, שאדה"ז חיפש ובירר את נקודת הזמן החשובה ביותר בנוגע להלכה, נקודת הזמן שבה ה"לילה ודאי" מתחיל, שהוא "זמן תחלת הלילה לענין מצות של תורה". רק לאחר שאדה"ז בירר היטב את נקודת זמן צאת ג' כוכבים בינונים, רק אז חישב את הזמן של השקיעה, ובשלב זה חידש את המושג "השקיעה האמיתית".

דהנה יש לנו שתי נקודות של ציון זמן, ושיעור ההפרש ביניהם: השקיעה, בין השמשות, צאת הכוכבים. את נקודת צאת ג' כוכבים כבר בירר אדה"ז את זמנה המדויק. אח"כ שיעור בין השמשות גם הוא ידוע לנו ע"פ פסק הגמ' כר' יהודה ג' רבעי מיל ותוספת של ר' יוסי שהם 20 דקות כדברי הסמ"ג. כאשר מפחיתים 20 דקות מזמן צאת הכוכבים מקבלים את זמנה של השקיעה. אבל, למעשה בשלב זה,

נתעוררה בעיה, שהרי החמה שקעה כבר כמה דקות קודם, ואין לכאורה שום שקיעה 20 דקות לפני צאת הכוכבים. אם כן, מה עושים? הרי ההפרש בין השקיעה לצאת ג' כוכבים הוא 20 דקות, דזהו שיעור בין השמשות, ומדוע לא הצלחנו להגיע לשקיעה? אלא מוכרחים לומר, שלא לשקיעה הנראית לעינינו התכוונו בגמ', כשפסקו להלכה את שיעור הזמן של בין השמשות. בגמ' התכוונו לשקיעה אחרת, המאוחרת יותר. לשקיעה הזו קורא אדה"ז "השקיעה האמיתית", שהרי ממנה מתחיל בין השמשות (שמסתיים בצאת ג' כוכבים בינונים). זהו חידושו של אדה"ז בענין "השקיעה האמיתית". לא לחינם קרא אדה"ז לשקיעה זו "השקיעה האמיתית", כי היא השקיעה ההלכתית, ולכן היא האמיתית. וידוע לכל, שאדה"ז מדייק היטב בדבריו, ובוודאי כשהוא מכנה שקיעה זו "השקיעה האמיתית" הוא מתכוון לכך במלוא המשמעות שהיא היא האמיתית, היא השקיעה הקובעת להתחלת בין השמשות.

אך לכאורה, נשאלת השאלה, איזו שקיעה היא זו, שהרי היא בלתי נראית, ובכל זאת נקראת בשם שקיעה, ולא סתם שקיעה אלא "שקיעה אמיתית"? על כך מוסיף אדה"ז טעם שגם בזמן "השקיעה האמיתית" יש שקיעה, וזהו הזמן שבו מסתלק אור השמש מראשי ההרים הגבוהים שבארץ ישראל. כלומר, הגמ' להלכה פסקה שהשקיעה מראשי ההרים הגבוהים בארץ ישראל היא השקיעה ההלכתית האמיתית שממנה ורק ממנה מתחיל זמן בין השמשות. את הפרש הזמן בין השקיעה הנראית לשקיעה האמיתית חישב אדה"ז ומצא שהוא 4 דקות. וכדי לא לתת דבריו לשיעורין, קבע אדה"ז את 4 הדקות לשיעור קבוע לכל מקום בעולם. אדה"ז גם הגדיר את 4 הדקות הללו בהגדרה הלכתית של "תוספת שבת". הנפק"מ להלכה, שצריכים להדליק נרות ולקבל את השבת, לפני שאור השמש מסתלק מראשי האילנות והגגות הגבוהים, לפני השקיעה הנראית, כדי "להוסיף מחול על הקודש" שיעור של תוספת שבת שהוא 4 דקות. אלו הם עיקרי הדברים שפורסמו, ומה שכתבתי בגליון תתכח בא בהמשך לדברים שנכתבו קודם בגליונות אחרים.

ד. למעשה, בגישה זו, נוקט הרבי בבירור, בתשובה להרב מ. אמסל, שמובאת באג"ק חכ"ג אגרת ח'תתקלט (עמ' שכז): "במש"כ הרה"ג וכו' וכו' הררי"מ הכהן ש"י ר. [רפפורט] בענין ביה"ש - תמהתי על תוכנו . . . ובנוגע למש"כ הנ"ל [=הר' רפפורט] ע"ד אדה"ז בסידורו

בזה - לא סמך שם אדה"ז ואף לא הביא שם - לא הירוש' ולא הרדב"ז..."

הנ"ל (הר' רפפורט) רצה לבאר את דעת אדה"ז בסידור ב"סדר הכנסת שבת", והביא לכך מקורות מהירושלמי והרדב"ז, ועל כך ענה לו הרבי: "לא סמך שם אדה"ז ואף לא הביא שם - לא הירושלמי ולא הרדב"ז". כלומר, עצם העובדה שאדה"ז לא הזכיר את הירושלמי והרדב"ז ב"סדר הכנסת שבת", מהווה הוכחה ברורה שאין זה המקור לדבריו, כי לא על זה "סמך את דבריו", וגם "לא הביא" כסיוע לדבריו. לא משנה איזה ירושלמי ואיזה רדב"ז רצה הנ"ל להביא, אבל דבר אחד ברור, שאין זה קשור כלל לשיטת אדה"ז בסידור, והראיה פשוטה, שאדה"ז "לא סמך" ואפילו "לא הביא" את הירושלמי ואת הרדב"ז.

אמנם לא ראיתי מה שכתב הר' רפפורט, אבל, אפשר לשער, שהכוונה היא: למ"ש בירושלמי (ברכות פ"א ה"ב): "בכדי שתהא חמה מטפטפת על ראשי ההרים". כנראה רצה להשוות זאת ל"שקיעה האמיתית" דאדה"ז. וכן לשו"ת הרדב"ז ח"ד סי' רפב שכתב: "אם תסתכל בכנפי העופות הפורחים באויר, תראה השמש ממש בכנפיהם, ואין אפשר לומר שאז הוא לילה". וכנראה, שמזה רצה להראות שכאשר השמש זורחת בכנפי העופות הפורחים עדיין יום, דומיא דשמש בראשי האילנות, או בראשי ההרים. (כן רצה גם להוכיח ב'ספר הברית' (סי' רסב) להר' פירוטינסקי מדברי הרדב"ז כאדה"ז שמשערים לפי ראשי ההרים). ועל כך כתב הרבי: דאדה"ז "לא סמך" על זה, דאין זה מקורו, ואפילו "לא הביא" לא הירושלמי ולא הרדב"ז. ומכלל זה, מובן, שאם ברצוננו לבאר את דברי אדה"ז, עלינו להתבונן בדבריו שבסידור, ושם למצוא את המקורות ש"סמך" עליהם.

ה. כעת, ניגש לביאורו של הר"א אלטיין, ונראה את הקשיים שיש בדבריו הן מפשט הסוגיא בשבת, והן מהסתירה שיש לכך מהמציאות.

1. ביאורו בחישוב 4 דקות דשקיעה האמיתית מופרך מהמציאות. לפי דבריו ההפרש בין גובה הר הכרמל לבין גובה פני הים הוא 6 דקות. דבר זה אינו מתאים למציאות, כי גובה הכרמל שסמוך לשפת הים הוא 190 מטר, וההפרש בין השקיעה בגובה 190 מטר לשקיעה מגובה פני הים הוא 2 דקות. בכדי לקבל הפרש של 6 דקות צריכים הר שמתנשא לגובה של 1600 מטר!

2. אם מקורו של אדה"ז היה מחישוב ההפרש בין ר' יהודה אליבא דרב יוסף, לבין ר' נחמיה אליבא דר' חנינא שהוא גובה הכרמל. הרי זה

עומד בסתירה למציאות, ובלשון אדה"ז "נגד החוש ופליאה נשגבה", א"כ איך יכול להיות שאדה"ז יחדש את מושג "השקיעה האמיתית" מתוך דבר העומד בסתירה למציאות. ובפרט, שהרי כל דחיית שיטת ר"ת נובעת מכך שהיא "נגד החוש", ואיך יעלה על הדעת שאדה"ז ידחה את שיטת ר"ת כי היא "נגד החוש", ומצד שני יחדש את ענין "השקיעה האמיתית" המבוסס על דבר שהוא "נגד החוש"?

3. הביאור שלו בשיטת אדה"ז, מיוסד על פירוש ה'אור זרוע' בסוגיית הגמ', דזמן צאת הכוכבים הוא זמן שווה לכל השיטות ומחלוקתם רק מתי מתחיל בין השמשות. אבל אדה"ז לא למד כה'אור זרוע', כי לאדה"ז צאת הכוכבים דר' יוסי הוא 2 דקות לאחר צה"כ דר' יהודה. ובוודאי אי אפשר לומר שאת ר' יהודה ור' נחמיה מפרש כה'אור זרוע' ואת ר' יוסי לא. ובפרט שאין זה מתאים עם המציאות כנ"ל.

4. גם עצם חישובו שניסה להתאים את דברי אדה"ז להסוגיא לפי ביאורו אינו עולה יפה. כי הרי התחיל מהשקיעה בגובה פני הים שהוא לר' יהודה אליבא דרבה, אח"כ הוסיף 2 דקות לר' יהודה אליבא דרב יוסף, אח"כ הוסיף 4 דקות והגיע לשקיעה דר' נחמיה. ובשלב זה באופן תמוה מוסיף 18 דקות, והרי צריך להוסיף רק 12 דקות, של ר' נחמיה, דהרי כל ביאורו מבוסס על ה'אור זרוע' המשווה את צאת הכוכבים לכל שלושת הדעות, ואם יוסיף 18 דקות סותר בפירוש את שיטת ה'אור זרוע', כי יוצא דצאת הכוכבים דר' יהודה מתאחר מצאת הכוכבים דר' נחמיה. ולפלא, דמתחיל בשיטת ה'אור זרוע', ומסיים בניגוד ובסתירה לה'אור זרוע'!

5. גם הפשט שמבאר את ה'אור זרוע' אינו מדויק. דהנה ה'אור זרוע' (בשו"ת שלו סי' קפו) כתב "ומשירד ויטבול ויעלה הוי לילה, אלמא דכשאיין החמה נראית בראש הכרמל הוי סוף שקיעה". כלומר דה'אור זרוע' מפרש, דמשך שיעורו של ר' נחמיה מתחיל כשאין החמה בראש הכרמל, ומסתיים כשעולה מטבילתו והוי לילה. ואילו הר"א אלטיין (אות ג' עמ' 88) רוצה לפרש "שהוא עוד יספיק לטבול בים בעודנו יום - לפני השקיעה האמיתית", הא מנין לו, הרי ה'אור זרוע' כתב דלאחר טבילתו הוי לילה. ופשוט דאין לפרש לילה במובן של שקיעה.

6. בכלל אין מובן, מדוע אדה"ז צריך "להמציא" מושג חדש "ראשי ההרים הגבוהים שבא"י" ולא כותב "הר הכרמל - כר' חנינא" וכדומה,

ואז היה ברור שכוונתו לסוגיא דהר הכרמל. ואם תדחוק לומר שבכל זאת התכוון אדה"ז לסוגיא דהר הכרמל, הרי כאשר אדה"ז רוצה לציין מקור כותב בפירוש "לר' יהודה בברייתא", ומדוע לא ציין כאן לר' נחמיה אליבא דר' חנינא. ומזה שאדה"ז לא ציין בדבריו למקור זה, א"כ אין זה מקורו, וכמו שענה הרבי במכתבו שהובא לעיל.

7. הר"א אלטיין לא התייחס ל"שקיעה הנראית" כפי שהגדיר אותה אדה"ז - שהוא סילוק האור מראשי האילנות והגגות הגבוהים. אלא, ניסה לבאר שחשוב של 4 דקות מתחיל מהשקיעה לפי ר' יהודה אליבא דרב יוסף שהוא 2 דקות לאחר השקיעה מפני הים. ביאור זה אינו מתאים לדברי אדה"ז, שהרי שקיעה הנראית תלויה בכל מקום ומקום לפי גובה האילנות וגובה הגגות, שהוא שיעור המשתנה כמובן ופשוט, ואיך הר"א אלטיין נותן לזה שיעור קבוע של 2 דקות?

8. מה שכתב הר"א אלטיין בסוף אות ג' (עמ' 89) "דסתמא דהש"ס דפוסק כר' יהודה, מביא הא דר"ח רק לקבוע זמן תחילת ביה"ש, שהוא בשקיעה"ח מן ההרים, גם אליבא דר' יהודה". - פירוש זה דחוק ביותר, ואינו מובא במפרשי הש"ס. וקשה ביותר לומר שפירוש דחוק זה, הוא מקורו של אדה"ז.

9. על דברי רבא בגמ' "אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן, אדשימשא אריש דיקלי אתלו שרגא", רצה לפרש הר"א אלטיין ש"לא יודעים מתי השקיעה" ועוד מוסיף שכך רגילין ללמוד, והא מנין לו, והרי פשטות הסוגיא היא, שלא בקיאים בשיעור של זמן בין השמשות, כפירש"י. דמכיון שיש שיטות שונות בגמ', ולא בקיאים מתי מתחיל בין השמשות, לכן, קבע רבא זמן שבטוח לכל הדעות עדיין לא התחיל בין השמשות, באופן שניכר לכולם. גם אדה"ז בשו"ע (בסי' רסא סע' ו) מפרש שהפשט בדברי רבא "מי שאינו בקי בשיעור בין השמשות".

10. מתוך ביאורו של הר"א אלטיין יוצא, שהוא מבאר את שיטת אדה"ז, שהחידוש העיקרי שב"סדר הכנסת שבת" הוא ענין "השקיעה האמיתית", ולכן, מנסה להתפלפל בדברי חנינא בענין הר הכרמל, מכיון שזהו המקור היחיד בבבלי שמזכיר את ענין גובה ההרים. כלומר, זמן צאת הכוכבים נובע מ"השקיעה האמיתית", דעיקר החידוש הוא "השקיעה האמיתית", ומזה נולד הזמן של צאת הכוכבים. במילים אחרות: הסיבה היא הזמן ד"שקיעה האמיתית", והמסובב הזמן ד"צאת הכוכבים".

אבל, לפי ביאורנו הנ"ל, עיקר חידושו של אדה"ז ב"סדר הכנסת שבת" הוא הזמן המדויק דצאת ג' כוכבים בינונים, דבנקודה זו דוחה שיטת ר"ת, ולכן, מברר היטב ובהרחבה את הזמן המדויק של צאת ג' כוכבים. כלומר, חידוש המושג של "שקיעה האמיתית" נובע מהזמן המדויק של צאת ג' כוכבים בינונים, דעיקר החידוש הוא הזמן דצאת הכוכבים ומזה נולד הזמן של שקיעה האמיתית. במילים אחרות: הסיבה היא הזמן ד"צאת הכוכבים", והמסובב הזמן ד"שקיעה האמיתית".

לסיכום: מכל הנ"ל נראה, שאין דרכו של הר"א אלטיין בבארו את שיטת אדה"ז מתאימה לדברי אדה"ז ב"סדר הכנסת שבת", באופן שיתאים הן לסוגיית הגמ' כפי שנפסק להלכה, והן למציאות בשטח. וביאור שיטת אדה"ז ב"סדר הכנסת שבת" צריכה להתבסס על: א. מקורותיו שציין בפירושו. ב. התאמה למציאות שלא יהיה "נגד החוש". ג. בירור חידושו העיקרי ב"סדר הכנסת שבת".



מדידה לצורך מצווה בשבת ויו"ט [גליון]

הרב ישכר שלמה ביסטריצקי
כולל צמח צדק, ירושלים עיה"ק

בגליון האחרון [תתלא], הקשה הרה"ג גבריאל ציננער בעמח"ס 'נטעי גבריאל' דאדה"ז בסי' תנ"ו ס"ט וסי' תק"ו ס"א כתב ד"אסור למדוד ואפילו מתכוון למצוה, כגון שמודד קמח עיסתו כדי לידע שיעור חלה, אלא יקח באומד הדעת, שהרי היה אפשר למדוד בעיו"ט".

והקשה מסי' ש"ו סי"ח שכתב ד"מותר למדוד מדידה של מצוה, כגון למדוד אם יש במקוה מ' סאה".

וכתב ליישב עפ"י מה דמוכח ברמב"ם פ"ד מהל' יו"ט דאיסור מדידה מכלל גזירת מקח וממכר הוא, וא"כ, הא דהתירו מדידה של מצוה, הוא באופן דלא שייך בהן גזירת מקח וממכר, כגון למדוד מקוה או לטומאת כהנים שאיסורן אינו משום עובדא דחול. אבל למדוד אוכלין שיש בו לתא דמקח וממכר אסור. ולכן אסור למדוד כוס ומצה.

ונראה להוסיף בזה עוד ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע בשיחת ש"פ בשלח תשמ"ב (התועדויות ח"ב עמ' 836) בהמשך לביאור במשנה

האחרונה דמסכת שבת "פוקקין את המאור ומודדין את המטלית ומודדין את המקוה" (בשיחת יו"ד שבט): "האיסור למדוד בשבת אינו איסור מן התורה, היינו, שעצם הפעולה דמעשה חול אסורה מן התורה, אלא חכמים עשו גזירה וסייג באמרם שפעולה זו היא "זלזול שבת" - כדי שלא יבואו לזלזל בכללות קדושת השבת, בשבתות שלאח"ז כו' - בעתיד". ע"כ (וראה גם בהמשך העניין בשיחת ליל ט"ו בשבת. ובלקו"ש חי"ד עמ' 18).

ועפ"ז במקום שדומה למדידה דמקוה שאין איסור אחר לבד מהמדידה בשבת - דהיינו גזירת חכמים כדלעיל, התירו בשבת לצורך מצוה, משא"כ במקום שיש בו משום מקח וממכר דנראה כמוכר כבסי' תק"ו אסרינן גם בשבת.



שלא תזוז יו"ד של תפילין מהתפלה [גליון]

הת' שניאור זלמן וילהלם

תות"ל - 770

בגליון תתחי תמה הרט"ז, איך עשה בספר 'שבח יקר' פ"ג הערה 11 דלא הזכיר הדין דהזהירות שלא תזוז היו"ד של קשר מהתפילין (שוע"ר סי' כז סעי' ה) הוא גם כשהן מונחים בתוך כיסן, "קשה להתעלם מכל אלו שסברו לפרש דברי הזהרה אף שמונחים בכיסן, והדברים בזהר מבהילין. . ולכאורה הרי אדמו"ר שאצלו נחתך בתיק התפילין אולי גם ס"ל הכי".

ולהעיר ממש"כ רבינו באג"ק שלו חי"ב עמ' תלג וזלה"ק: "ובמ"ש אודות לשום תיק התפילין של יד על התפילין כל משך זמן התפלה בכדי לשמור הפנות. - הנה כן אני נוהג, ומובן שנחתך בהתיק החלק שכנגד היו"ד בכדי שלא יזח היו"ד מן הבית מתאים לדברי הזהרה הק'. אבל בתפילין של כ"ק מו"ח אדמו"ר חלק זה (שכנגד היו"ד) בשלימות הוא, שמזה מובן שלא היה שם התיק במשך זמן התפלה, ובודאי שגם כ"ק אדמו"ר (אביו) נהג כן".

הרי לנו ממכתב זה דבתוך הכיסוי ליכא זהירות שלא יזוז היו"ד מהבית, שהרי אצל הרבי הקודם ואביו "חלק זה (שכנגד היו"ד) בשלימות הוא. ובמילא: (א) לא שייך לומר שקשה להתעלם מאלו

האחרונים שהקפידו גם כשהתפילין בתוך כיסוי (בפרט שיש כו"כ אחרונים שכתבו דליכא קפידא); (ב) מש"כ ש"הדברים בזוהר מבהילין", הנה גם במכתב הנ"ל (ובשו"ע"ר) ציין לדברי הזוהר הק', ומ"מ מוכח דליכא קפידא, אלא בשעה שלובשן, ולזה נתכוין הזוהר בדבריו, ודיוק לשון הזוהר לפי"ז הוא כמ"ש ב'אהלי שם' ח"ד עמ' קכו עי"ש; (ג) מש"כ "ולכאו" הרי אדמו"ר שאצלו נחתך בתיק התפילין אולי גם ס"ל הכי". הנה, בפשטות מכתב הנ"ל דזה ששם תיק התפילין במשך זמן התפילה, משו"ז נחתך בהתיק החלק שכנגד היו"ד, ולא כדי שגם בתוך כיסן לא יזוז מהבית. ויותר מוכח כן בהמובא ב'היכל-מנחם' ח"א עמ' רי (דבאג"ק בא ביאור הנ"ל מצד השואל, משא"כ כאן), וזלה"ק: "ידוע שע"ד מה שנאמר "לא יזח החושן מעל האפוד" גו' כך לא יזח היו"ד מעל התפילין¹, ע"כ נוהגים רוב העולם לחתוך . . פינה מיוחדת להקשר, וכן הוא בתפילין שלי - אך בתפילין של כ"ק מו"ח אדמו"ר לא ראיתי כן".

א"כ מוכח דזה שנחתך בהתיק הוא משום "זמן התפילה" שלובשן.

ובעיקר - א"א לומר שזה שנחתך בהתיק של רבינו הוא משום זמן שהם בכיסן שגם שם לא יזוז היו"ד מן הבית - בו בזמן שהביא רבינו טעם אחר, ובפרט שרבותינו הק' בבירור לא סוברים כן, ורבינו לא הזכיר מאומה מהני אחרונים.



פת הבאה בכיסנין [גליון]

הת' מנחם מענדל זקלס

שליח בשיבה גדולה דניו הייווען

בגליון האחרון [תתלא] כותב הרא"י סילבערבערג (בסוף הערות) "ומענין לענין באותו הענין ע"ד "מזונות - ראל"ס" ובפרט ב"מזונות -

(1) להעיר שבזוהר - וכן באחרונים המדברים על ענין זה - לא הזכירו פסוק זה "לא יזח החושן גו'", אלא דלכמה שיטות (רא"ש הל' תפילין סי"ח ועוד) חציצה פוסלת בתפילין כמו בבגדי כהונה (ראה אג"ק ח"א עמ' כה).

ואולי מרמז רבינו, דכמו שגבי החושן מובן שלא כל שעה נמצא על הכהן כמו שאמרו ביומא ז' ע"ב (לגבי החושן) "מי לא בעי מיעל לבית הכסא" וכו' ולא כל שעה נמצא עליו, ודוקא בשעה שעליו איכא לאו ד"לא יזח החושן". כך לגבי יו"ד של תפילין, כל הקפידה היא רק בשעת לבישה.

בייגעלס" בעיסה הנעשית במים ומי פירות והמי פירות הם הרוב, קשה להבין איך יש אנשים חרדים ואנשי אנ"ש המברכים עליהם במ"מ? הרי הם נעשו באופן שאנשים קובעים סעודה עליהם, והם נעשו באופן שהם במקום הפת. ובשוע"ר ובסידור כתוב מפורש שפת הבאה בכיסנין היא דוקא פת שאין קובעין עלי' סעודה, וקשה להבין מדוע כמה מאנ"ש נכשלים בדבר זה".

יש להוסיף בזה, דאפי' דבר שאין קובעין סעודה עליו והוא פת הבאה בכיסנין, שאז אי"צ לברך המוציא, הרי"ז רק לדיעה אחת שזוהי דעת הרמב"ם. אבל לדעה האחרת - הטור והרשב"א, פת הבאה בכסנין היא רק דבר שממלאים אותו דבש או סוכר או שקדים ואגוזים וכיוצא בהם משאר מיני פירות, אבל בעיסה הנעשית במי פירות אי"ז פת הבאה בכיסנין ודינו לברך עלי' המוציא. ובהסידור בפ"ב סעיף ט' כותב "ולענין הלכה, בעיסה שנילושה בחלב וכיוצא בו משאר משקין או מי פירות חוץ ממים, מן הדין יש לסמוך על סברא הראשונה שבד"ס הלך אחרי המיקל. אך בעל נפש יחמיר לעצמו שלא לאכול בלי נט"י והמוציא על לחם אחר תחלה". ולכאורה לפי"ז בעל נפש יחמיר אפי' למשל ב"דונאט" או "דייניש" (שהם לכאורה בלילה עבה) שאינם ממולאים, שלא לאכלם בלי נט"י והמוציא. ויש לעיין בזה.

ומענין לענין, דבר אחר שלא מצינו שמקפידים עליו, בהלכות שבת סימן שו סט"ז "מה שנוהגין להכריז מצות בב"ה מי שיתן יותר הוא יזכה בהן, היה ראוי לאסור משום מו"מ שהוא שבות גמור, ולא הותר לדבר מצוה, אלא שאפשר לישב המנהג בדוחק, ולומר, שאין שייך מו"מ בדבר מצוה כי אם בחפץ הנקנה, אבל אסור לקנות מקומות בבהכ"נ או בתים של צדקה, והנכון כמו שנוהגין מקצת אנשי מעשה שכל מה שהוציא בפיו ליתן נותן צדקה אפי' קנה חבירו המצוה, שאז אינו דומה כלל למקח וממכר, אלא לפסיקת צדקה ובדרך זה מותר אפי' לקנות מקומות ובתים מהצדקה וכל ירא שמים יזהר בזה".

ומנהג זה יש ליישב בדרך אפשר, דבכלל אם מישהו לא זוכה באיזה מצוה סו"ס יזכה בכיבוד אחר, ובין כך נותן המעות שהוציא בפיו בתחלה, עבור דבר אחר שזוכה בו, ויש לומר שזה נכלל במה שיר"ש יזהר בזה ליתן מה שהוציא בפיו, דבפו"מ נותן מה שהוציא בפיו, רק שזהו עבור כיבוד אחר. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בכהנ"ל.



פשוטו של מקרא

"שבר" מלשון מכר וקנין

הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

בפר' מקץ (מו, נו) רש"י ד"ה "וישבר למצרים", "שבר לשון מכר ולשון קנין הוא. . . ואל תאמר אינו כי אם בתבואה, שאף ביין וחלב מצינו ולכו שברו בלוא כסף ובלוא מחיר יין וחלב". וצ"ע למה רש"י מוסיף ענין זה שאף ביין וחלב מצינו כו'. וגם למה מוסיף "ואל תאמר אינו כי אם בתבואה", והרי הי' יכול לומר "וגם ביין וחלב מצינו לשון זה".

עוד יש לעיין, מה ההו"א לומר שרק בתבואה משמש "שבר" לשון מכר ולשון קנין. וגם לאחרי שרש"י מביא לשון זה לענין יין וחלב, האם הכוונה לומר שרק ביין וחלב שייך לשון זה ותו לא, וכי מה ההבדל בין יין וחלב (ותבואה) לשאר דברים. ועוד יש לדייק, שלכאורה מה שמצאנו אצל יין וחלב הוא רק לשון קנין.

ויש לומר בדרך אפשר, שבכלל זה ש"שבר הוא לשון מכר ולשון קנין" זה לא כ"כ בפשטות, שהרי שבר יש לו פירוש אחר, כמו שמצינו (שמות כב, ט, יג) "ונשבר או מת", ש"ונשבר" היינו נטרף ע"י חי' או נשבר כפשוטו (רגל וכיו"ב). ובנ"ך מצינו הרבה פעמים ד"שבר" הוא מלשון שבירה כפשוטו, כמו שבר על שבר השברתי ועוד, ורק כאן מתפרש לשון מכר (שמה שכתוב "וישבר למצרים" היינו שמכר למצרים).

ולא די בזה, אלא מזה שבפסוק שלאחריו "וכל העם באו מצרימה לשבור אל יוסף", הפי' הוא מלשון קנין, שכל העם באו אל יוסף לקנות תבואה, א"כ מוכפלת התמי' מהו לשון "שבר", א. שאין זה כלשון הרגיל (בתנ"ך). ב. אם שבר הוא לשון מכר שזה הכוונה "וישבור למצרים", איך בפסוק שלאחריו פי' לשון זה הוא לשון קנין - שזה הפי' לשבור אל יוסף.

ולכן מפרש רש"י, "שבר לשון מכר ולשון קנין הוא", ו"כאן משמש לשון מכר", ו"שברו לנו מעט אוכל לשון קנין".

[ומה שהביא הפסוק "שברו לנו" (כמקום שבו "שבר" משמש בלשון קנין), ואינו מביא מפסוק שמיד לאחריו - "לשבור את יוסף", הוא מכיון שפסוק זה "לשבור את יוסף" אינו מובן כ"כ, שהרי אם הכוונה לקנות מיוסף, הי' צ"ל 'לשבור מיוסף' כדפרש"י, אלא שהוא מקרא מסורס, שכל הארץ באו אל יוסף היינו שתיבות "אל יוסף" קאי על "וכל הארץ באו", ותיבת "לשבור" קאי על התבואה. וא"כ מפסוק זה קשה להביא ראי' ברורה (למי שלא יודע לסרס את המקרא), משא"כ מהפסוק "שברו לנו מעט אוכל" זה יותר ברור שהכוונה לשון קנין].

שבזה תירץ התמיהה הכפולה, שאף שבכ"מ בתנ"ך בדרך כלל 'שבר' הוא מלשון שבירה, אבל כאן הוא מלשון מכירה. ורש"י אינו יכול שלא להביא כבר כאן שזה גם לשון קני', מכיון שמיד אחרי זה נזכר שבר בלשון קנין.

- ואף שלפי כללי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו רש"י מבהיר דברים רק במקום שקשה ולא בתחילה, ולפי"ז הצורך לומר ששבר הוא גם לשון קנין, הוא רק בפסוק השני.

אבל, י"ל, שמתי שזה בסמיכות כ"כ, יש לפעמים צורך לבאר בתחילה גם את הפסוק שלאחריו (וכיו"ב). ובפרט כאשר מתבארים כמה פסוקים בענין אחד.

ויש לומר עוד, שזה שכבר כאן פי' רש"י שהוא גם לשון קנין, הוא לא רק כדי לבאר את הפסוק שבא מיד אחריו, אלא זה גם מוסיף בפירוש ה"שבר" שבפסוק זה עצמו, בלשון "מכר". כלומר, דכשרואים שמיד לאחר פסוק זה כתוב "לשבור אל יוסף" שבע"כ הכוונה לקנות, א"כ מיד יקשה איך אפשר לפרש את ה"שבר" שבפסוק הקודם "וישבר למצרים" שזה לשון מכר.

ולכן מקדים רש"י ומפרש שזה גם לשון מכר וגם לשון קנין, שאז אין לפקפק בפירוש של "וישבר" שהוא לשון מכירה, אפי' שאח"כ מוכרחים לפרש שזה לשון קני', שאכן כן הוא. -

ומפני שכנ"ל כל ביאור זה ש"שבר" זה מכירה וקנין הוא תמוה, הנה מסתבר לומר, שזה רק איפה שגילתה תורה ש"שבר" הוא מלשון מכירה וקנין, אבל לא במקום אחר. ובפרט שמסתבר לומר, שרק

בתבואה שייך לשון שבר, ששבר משמש גם לשון שבירת רעבון, ועל דרך מ"ש בתהלים קד, יא, "ישברו פראים צמאם"¹.

ועפ"י זה יובן פי' הפסוק "שבר רעבון בתיכם" (מקץ מב, יט) שזה לשבור הרעב. ואף שרש"י (שם) מפרש בד"ה "שבר רעבון בתיכם", "מה שקניתם לרעבון אנשי בתיכם", שי"ל בדרך אפשר, שכוונתו לשלול, שלא ננסה לפרש כאן "שבר" לשבור (ולהשביע) רעבון בתיכם, אלא זה מ(אותו) לשון קני' (ומכירה) שנתבאר לעיל.

[ולהעיר, שהתרגום לכאורה כן נוטה לפירוש ש"שבר רעבון בתיכם" היינו לשבור הרעבון - להשלים החסרון, שכן מתרגם "עבורא דחסיר בבתיכון". ובשאר מקומות הכתובים "שבר" מוסיף אונקלוס 'עיבורא מזדבן' (או בלשון אחר, 'למיזדבן' וכיו"ב), הרי שמשמע קצת שכאן (ב"שבר רעבון בתיכם") הפי' "שבר" הוא לשבור הרעבון.

ולהעיר, מהפסוק להלן (מב, לג) "ואת רעבון בתיכם קחו ולכו", שלא נזכר שם תיבת 'שבר' (ענין מכירה), אף שבפשטות זה כמו מקרא חסר, שהכוונה 'מה שקניתם לרעבון בתיכם', שכאילו כתוב "שבר רעבון בתיכם", אלא שמוכן מאליו, אבל בכל זאת יש מקום להיתלות.

ולהעיר שגם בפסוק "ואת רעבון בתיכם" מתרגם אונקלוס אותו דבר "עיבורא דחסיר..." כמו ב"שבר רעבון בתיכם", שבשניהם אינו מזכיר 'זבינא' 'איזדבן' וכיו"ב, הרי שלא ביאר ענין שבר בלשון מכירה וקנין.

שכל זה נותן מקום לומר שלשון שבר גבי מכירה וקני' הוא רק בתבואה, משא"כ בענינים שאינם באים להשביע ולשבור הרעב, יתכן שאין שייך בהם לשון שבר (דמכירה וקני').

ועכ"פ רש"י - לכאורה - בא לשלול פירוש זה, ולכן (כנ"ל) מפרש "מה שקניתם לרעבון אנשי בתיכם" ששבר זה לשון קנין].

אבל אעפ"כ, בדרך אפשר, באופן של לשון נופל על לשון, יש לבאר בנוסף על הפי' הפשוט, ששבר הוא גם מלשון שבירת רעבון. שלכן י"ל שיש קס"ד ש"שבר" הוא לשון קנין ומכירה רק גבי תבואה, ולכן אומר רש"י "ואל תאמר אינו כי אם בתבואה (שכנ"ל יש כו"כ סברות

1) ואף שמפסוק זה עצמו ראי' שיש שבר צמאות גם במים, אבל אינו ראי' ליין וחלב. שאין שתי' זו (של יין וחלב) לרוות צמאות בד"כ. וא"כ אין קס"ד ללמוד מזה לענין שבר.

לומר שרק כתבואה שייך שבר לשון מכירה וקנין) שאף ביין וחלב מצינו וכו'".

אך עדיין צ"ע, למה רש"י מביא זאת כאן, כלומר, מה מוסיף ענין זה שאף ביין וחלב מצינו לשון שבר - קנין, לעניינינו.

וי"ל, שמפני - מה שנתבאר בארוכה - שיש קס"ד שרק כתבואה ששם ישנו גם הענין דלשבור הרעבון שייך שבר מלשון מכירה וקנין, על דרך של לשון נופל על לשון, אבל בעלמא אין 'שבר' לשון מכירה וקנין כלל (ובפרט שבכל התנ"ך פירושו שבירה כפשוטו, ונוסף גם שתיבה זו משמשת שתי משמעויות הפוכות זמ"ז מכירה וקנין - כנ"ל באריכות). לכן מביא רש"י שגם ביין וחלב מצינו לשון שבר בלשון קנין, והרי שם אין ענין של לשבור רעבון, הרי שזה לשון מכירה וקנין ממש.

ועפ"י הנ"ל יומתק לכאורה, מה שהוקשה לעיל - שלכאורה הרי רש"י בא להוכיח ששבר "לשון מכר ולשון קנין הוא" מזה "שאף ביין וחלב מצינו כו'", והרי הפסוק שמביא ליין וחלב הוא לענין קנין, "ולכו שברו בלא כסף ובלא מחיר יין וחלב", ומאיפה ההוכחה ששבר זה גם לשון מכר.

ולפי הנ"ל יובן, כי כוונת רש"י היא בעיקר להוציא מהס"ד שרק איפה ששייך שבירת רעבון אז שייך להשתמש ב"שבר" בלשון מכר וקנין, שאז זה הי' שייך רק כתבואה. וע"ז מביא ההוכחה מיין וחלב ששם אין ענין שבירת רעבון. ומכיון שמוכח שלא דווקא בשבירת רעבון שייך לומר כן (לשון שבר בקנין), הרי זה מוכיח על השבר (בתבואה) בפרשתינו שזה לא בגלל שבירת רעבון.

דכיון שיש לנו הוכחה על קנין די בזה, ותו אין צריך, שהרי בפרשתינו עצמה מוכיח ששבר הוא הן לשון מכר והן לשון קנין - וכמבואר ברש"י, אלא שצריך לשלול ענין רעבון, וזה מוכח ע"י שמצינו שגם במקום שלא שייך שבירת רעבון כתוב לשון שבר ב"קנין". ובמילא מובן גם לגבי מכירה כפי שמוכח בפרשתינו.

ולהעיר, שאף שנתבאר לעיל בארוכה, שי"ל (בדא"פ) שכוונת רש"י היא לשלול ההו"א ש'שבר' נאמר במכירה וקנין רק מתי שזה גם שבירת רעבון. הנה לאידך גיסא, עדיין יש סברא לומר שגם ביין וחלב הטעם למה באמת נקרא מכירה וקנין בלשון שבר, הוא מכיון שגם

בהם ישנו ענין שבירת רעבון או צמאות כו'. ולכן שייך גם במכירה וקנין שלהם להשתמש בלשון זה.



שלש מופתים במצרים או חוץ למצרים?

הת' אלי' אולידורט
תלמיד במתיבתא

בפרשת בא פרק י"א פסוק ט' כותב רש"י בד"ה "למען רבות מופתי" וז"ל: "מופתי שנים, רבות שלשה מכת בכורות וקריעת ים סוף ולנער את מצרים" עכ"ל, ומקשה ע"ז ה'נחלת יעקב' (מובא ב'שפתי חכמים') וז"ל: "קשה לי, דהכתוב אומר "בארץ מצרים" ואלו המופתים (דהיינו קריעת ים סוף ולנער את מצרים) היו חוץ לארץ מצרים, עכ"ל.

ולכאורה יש ליישב מהא דפירש רש"י לקמן י"ד, כ"ה בד"ה "נלחם להם במצרים", וז"ל: "במצריים. ד"א, במצרים, בארץ מצרים, שכשם שאלו לוקים על הים כך לוקים אותם שנשארו במצרים" עכ"ל. דלפירוש הראשון ("מצריים") א"א לתרץ הכא שאלת הנח"י, כיון דכתיב הכא בפירוש "בארץ מצרים".

אמנם להפי' השני יש ליישב גם פה כך, דהא דכתיב "בארץ מצרים" היינו מפני שאותם שנשארו במצרים גם לקו בזמן שלקו על הים.

אמנם כל זה רק מועיל להא דכתב רש"י "לנער את מצרים", אבל מ"ש "קריעת ים סוף" עדיין צ"ב (כיון שאין זה מכת מצריים).

ואולי י"ל ע"פ מ"ש רש"י דאז נבקעו המים דכל העולם (גם במצרים). ואכתי יל"ע.



"וישקף" – "ויבט" [גליון]

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בגליון האחרון [תתלא] הבאתי פירש"י ד"ה "וישקף" (בשלח יד, כד): "ויבט. כלומר פנה אליהם להשחיתם. ותרגמו ואסתכי, אף הוא לשון הבטה. כמו שדה צופים (במדבר כג, יד) לחקל סכותא". עכ"ל.

ושאלתי שם (נוסף לשאלות נוספות) שקודם פסוק זה כבר נאמר לשון וישקף כמה פעמים: "...וישקפו על פני סדם" (וירא יח, טז). "וישקף על פני סדם" וגו' (שם יט, כח). "וישקף אבימלך" וגו' (תולדות כו, ח).

ובכל מקומות אלו לא פירש רש"י ש'וישקף' פירושו הוא 'ויבט'. ולכאורה הטעם בפשטות הוא משום שתיבה זו מובנת לבן חמש למקרא בלי פירוש רש"י. ואם כן למה צריך לפרש זה בפרשת בשלח.

והבאתי שם שה'באר היטב' וה'דבק טוב' עמדו על שאלה זו ותירצו שרש"י בא כאן לשלול שלא נפרש וישקף מלשון הכאה כמו ועל המשקוף (שמות יב, ז). והקשתי על תירוצם כמה שאלות.

אחת מהקושיות שהקשתי על תירוצם הוא: מדוע נאמר אפילו בתור הו"א - ורש"י יצטרך לשלול זאת - שהפירוש של 'וישקף' בפסוק זה הוא מלשון 'הכאה', אחר שלשון זה כבר נזכר שלשה פעמים קודם פסוק זה, ובכל שלשת הפעמים הפירוש הוא מלשון הבטה. ואם כן למה נאמר אפילו בתור הו"א, שבפעם הרביעית שנזכר לשון זה, מחדש הכתוב פירוש בלתי רגיל, בשעה שיכולים לפרש גם כאן בפשטות ובלי דוחק כמו בשלשה פעמים הקודמות. עד כאן מה שכתבתי בקובץ הנ"ל.

אמנם, לאחר שעיינתי במה שכתבתי, נראה לי שהשאלה שהקשתי מלכתחילה אינה קשה כלל, וממילא גם מה ששאלתי על תירוצם של המפרשים הנ"ל אינה שאלה.

שכן הטעם שפירש רש"י תיבת "וישקף" דוקא בפסוק זה הוא, כי כאן נאמר "וישקף" סתם אלא שהפסוק מוסיף באיזה אופן הי' ההשקפה, דהיינו "בעמוד אש וענן".

וזה באמת צריך ביאור, שהרי רש"י פירש בד"ה "בעמוד אש וענן": "עמוד ענן יורד ועושה אותו כטיט, ועמוד אש מרתיחו וטלפי סוסייהם משתמטות", עכ"ל. ואם כן, איזה שייכות יש בין תיבת "וישקף" לתיבות "בעמוד אש וענן".

ומטעם זה הי' מקום לפרש וישקף מלשון הכאה, כמו שתירצו מפרשים הנ"ל, שכוונת רש"י לשלול פירוש זה.

ולכן פירש"י שגם כאן - למרות קושיא הנ"ל - הפירוש של "וישקף" הוא "ויבט", אבל מוסיף: "כלומר פנה עליהם להשחיתם", וזהו השייכות של "וישקף" לתיבות "בעמוד אש וענן".

ובנוגע למה שכתב רש"י "ותרגמו ואסתכי אף הוא לשון הבטה", יש להעיר:

מצאתי לשון 'הבטה' שכתוב בתורה שבע פעמים, (חוץ ממה שכתוב בפרשת בלק (כג, כא) "לא הביט און" וגו'), ובחלקם מתרגם מלשון 'אסתכי' ובחלקם מתרגם מלשון 'אסתכל'. בפרשת לך לך (טו, ה): "הבט נא השמימה" וגו', ומתרגם אונקלוס: "אסתכי כען לשמיא"; בפרשת וירא (יט, יז): "אל תביט אחריו" וגו', מתרגם גם כן: "לא תסתכי לאחורך"; וכן (שם, כו): "ותבט אשתו מאחוריו" וגו', מתרגם גם כן: "ואסתכיאת אתה מבתרוהי". ובכל אלה מתרגם מלשון 'אסתכי' וכדומה.

משא"כ בפרשת שמות (ג, ו): "כי ירא מהביט" וגו', שם מתרגם: "ארי דחיל מלאסתכלא"; וכן בפרשת כי תשא (לג, ח): "והביטו אחרי משה" וגו' מתרגם: "ומסתכלין אחורי משה"; וכן בפרשת בהעלותך (יב, ח): "ותמנת ה' יביט" וגו', מתרגם: "ודמות יקרא דה' מסתכל"; וכן בפרשת חקת (כא, ט): "והביט אל נחש הנחשת וחי", תרגם: "ומסתכל לחויה דנחשא ומתקים". שבכל אלה מתרגם מלשון 'אסתכל' וכדומה.

וצריך להבין טעם השינוי*.

(* אולי יש הבדל בין הבטה שהיא רק באופן של ראייה כפשוטו לראות מה ישנו, שאז תרגומו 'אסתכי', משא"כ כשהכוונה להתבונן בתוכן הדבר, אז תרגומו 'אסתכל'. ולכן בלוט ואשת לוט ששם מיירי בהבטה בעלמא, תרגם 'ואסתכי' (וכן אוא"ל עד"ז בנוגע "הבט נא השמימה" שהכוונה ראייה כפשוטו אף שדווקא קצת). משא"כ בפ' שמות ששם הכוונה הביט אינו ראייה כפשוטו (שמדובר אודות הראיה באלוקות וכו'), וכן בפ' בהעלותך שם תרגם 'אסתכל'. ועד"ז במ"ש והביטו אחרי משה עיי"ש בפרש"י "לשבח - אשרי ילוד אשה" וגו', שההבטה היתה בתוכנו של משה, וכן "והביט אל נחש הנחשת" גו' עיי"ש בפרש"י. וכן "נחש ממית" וכו'. שבכה"ל וכיו"ב התרגום הוא 'אסתכל'.

(רק שצריך ביורר בפסוק שלנו "וישקף" . . מחנה מצרים", שלכאורה אין הכוונה לראיה כפשוטו, וכמו שפרש"י "פנה אליהם". ואולי גם כאן הכוונה הבטה כפשוטו

ויש להעיר, שמצינו כמה פעמים בפרש"י, שמפרש למה מתרגם אונקלוס תיבה אחת פעמים באופן זה ופעמים באופן אחר.

ולדוגמא: בפרש"י בפרשת מקץ ד"ה "ואת בנימין" (מג, טו): "מתרגמין ודברו ית בנימין, לפי שאין לקחת הכסף ולקחת האדם שוה בלשון ארמי..." עכ"ל.

ובפרש"י בפרשת תשא ד"ה "ובחרושת" (לא, ה): "...ואונקלוס פירש ושנה בפירושן, שאומן אבנים קרוי אומן, וחרש עץ קרוי נגר", עכ"ל.

ובפרש"י בפרשת תזריע ד"ה "וכבס שנית" (יג, נח): "תרגום של כבוסין שבפרשה זו, לשון ליבון ויתחזור, חוץ מזה שאינו ללבון אלא לטבול, לכך תרגומו ויצטבע", עכ"ל.



שונות

הערות ל"היום יום"

הרב מיכאל א. זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

כט טבת - "אנן פועלי דיממא אנן. יום הוא אור, עבודתנו היא עבודת האור, מאכען ליכטיג די וועלט באור תורה. ומלבד כי צריכים לעמוד במעמד ומצב טוב בעז"ה בעצמו - אליין דארף מען זיין ווי עס דארף צו זיין - הנה כל העבודה היא לזכות להעמיד תלמידים גרונטיקע מענשען, אשר יהיו מסורים בלבם ודעתם אל הכוונה הפנימית. שאינו מספיק למוד תורה הנגלית ורחבוב הקודש בשמירת המצות, כי אם צריכים גם עבודה שבלב".

אור תורה: ע"פ ל' הכתוב - "כי נר מצוה ותורה אור".

ולא הסתכלות והתבוננות בדבר - שלא היה להקב"ה כביכול על מה להתבונן רק שפנה אליהם כפשוטו ועצ"ע). המערכת.

- אליין דארף מען זיין ווי עס דארף צו זיין: להעיר מל' חז"ל כדבעי לי' למיעבד (כתובות סז, א).

וי"ל גם במה שזה מתורגם לשפה האידית (אף שכבר נכללו במילים של לה"ק שלפנ"ז) - ע"פ המבואר בשיחות רבותינו נשיאנו שהמילים שנאמרו באמצע המאמר בזשארגאן נקבו עד עומק פנימי' הלב של השומעים.

לזכות: והיינו שצריך סייעתא דשמיא. וי"ל ע"פ מאחז"ל "אין אדם זוכה ללמוד מכל" (ע"ז יג, א), ומזה מובן שצריך "לזכות" מיוחדת.

להעמיד: ע"פ המשנה אבות פ"א מ"א - "והעמידו תלמידים הרבה".

וע"פ מה שנתבאר בשיחות יו"ד שבט תשי"ג ס"ז וכן של שנת תשכ"ד ס"א שתכלית השלימות של החנוך הוא שחשי התלמיד ישתוו לחושי הרב. והוא ע"י שהרב מפתח השכל של התלמיד, והיינו שתכונות המחונך יתעלו לתכונות המשפיע. ובמילא מובן שבוזה יומתק גם המשך לשון הפתגם: "בלבם ודעתם אל הכוונה הפנימית".

בלבם . . אל הכוונה הפנימית: וי"ל ע"ד הביטוי בחז"ל "אם כוון לבו" (ברכות יג, א). ויש לדייק מה שמקדים מתחלה "לבם" ואח"כ דעתם, אף שסדר העבודה [לפי סדר הכוחות בנפש האדם הוא, מתחלה במוח ואח"כ בלב] - יש לומר: א. כעין זה מצינו במדרש תנחומא פ' חיי שרה: "אבא שאול אומר אם כיון אדם את דעתו בתפלה יהא מובטח שתפלתו נשמעת שנאמר תכין לבם תקשיב אזנך (תהלים י), ואין לך אדם שכיון לבו ודעתו לתפלה כאברהם אבינו שאמר לפני הקדוש ברוך הוא חלילה לך מעשות כדבר הזה...". וכן הוא בנוגע לכללות ענין התורה כשמשא רבינו כתב הספר תורה, "שימו לבבכם לכל הדברים האלה" (אף שנוגע גם ההבנה שבתורה).

ב. תכלית כוונת האדם הוא בירור מדות הלב - כמו שנתבאר בפרטיות בסה"מ תרנ"ב (ע' יח), ובכ"מ.

ג. בתניא פל"ח (ע' מ') מבואר שעיקר עבודה דעתה הוא בירור המדות.

ד. כעין החתימה של הפתגם: "עבודה שבלב". ועפ"ז מובן השייכות המיוחדת למדות ("לבם") דוקא.

ה. ע"פ הירושלמי (ברכות פ"א ה"ה) "עינא ולבא תרין סרסורי" כו', ומזה מובן בנוגע תרי סרסורי בקדושה. שהרי מרובה מדה טובה וכו'.

ויש לחתום בדבר נפלא שבהלוח: הלוח ["היום יום"] מתחיל בפתיחה ע"ד גילוי כוונה האמיתית של תכלית הבריאה וכו' וגילוי אור פנימי התורה וכן עבודה שבלב. והנה כד דייקת בפרטיות, מוצאים אנו שבדיוק ארבעים יום שלאחר יט כסלו, מדגיש כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בפתגם ליום כט טבת, גילוי "אור תורה", עבודה שבלב, ותלמידים מסורים ל"הכוונה הפנימית". וכמו"כ לאחר עוד מ' יום (בפתגם ליום ט' אדר א') מזכיר הרבי עזה"פ ענין ד"אור תורה" ופעולתו בעולם. ולהעיר שלמספר ארבעים שייכות מיוחדת לענין התורה, מ' יום וכו'.



האמנם אין המתים יודעים מאומה?

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב אזורי - עומר

בקובץ 'היכל מנחם' ח"א עמ' רמז בהערה מביא בשם אדה"ז לפני פטירתו, כי "אל ישיאכם לבכם לאמור: שלום יהיה לנו . . . אבינו יגן עלינו, ויהיה לנו למליץ יושר . . . המתים אינם יודעים מאומה . . . וזה לכם האות: כי לו ידעו המתים מכל הנעשה פה בארץ, כי אז הפריעו בעד דברים הרבה . . . ואבותינו נוחי נפש, בוודאי לא הניחו שעל מערת המכפלה . . . יתנוסס בית מסגד לישמעאלים". ועד"ז מביא ממוהר"ר ד"מ רבינובין בשם מורו מוהר"ר פרץ חן בשם אדה"ז מ"גדיל תורה" נ.י. גיליון מג עמ' שט-שנ.

ולפלא שלא העירו ע"ז, כי "והמתים אינם יודעים מאומה" הוא פסוק בקהלת (ט, ה), ובגמרא (ברכות יח סע"א) הקשו מפסוק זה על איסור "לועג לרש" בבית העלמין, והשיבו, ש"המתים אינם יודעים" הכוונה (רק) לרשעים שבחיהם קרויים מתים, עיי"ש. ושם אמרו על דברים רבים שיודעים מפני שיש שמודיעים להם. ובסע"ב אמרו, שאף ר' יונתן שפקפק בדיעת המתים חזר בו. וב'שערי זהר' שם ציין לזוהר פ' אחרי (ח"ג עא, א) שהביאו לציון ס"ת שנקרע, והחרידו בכך את הנפטרים עיי"ש (אומרים זאת גם בנוסח 'מענה לשון' על הציון).

ולענין ידיעתם מצער החיים, יש להעיר מהאמור בזוהר (ח"ב טז, ב) שרבי יהודה בר שלום שאל את הנפטר "ואתון ידעין בצערא דחיי?" והלה ענה לו "שרי קברי [בהגהת מהרח"ו: "שנשבע בשר הממונה על

הקברות". וב'דרך אמת' פירש, ששר הקבר השיבו כן. וכ"כ ב'מעבר יבוק' 'שפתי רננות' פכ"ד. וב'ניצוצי זוהר' שם פירש: בקש מחילה מכל הקברים על שעלתה על דעתך להסתפק בזה. וכ"פ בשו"ת 'שם משמעון' (פולאק) חאו"ח סו"ס ד], אי לאו בעותא דילן על חיי - לא יתקיימין פלגות יומא".

ובפרט בדבר בניית המסגד הישמעאלי על מערת המכפלה, הרי הן מצד צערא דחיי והן מצד הציון שלהם, היו צריכים לדעת זאת. וצ"ע*.



שינוי גירסאות

הרב שמואל אנגלסמן

בני בוק, אה"ק

בהוספות לספר 'מגיד דבריו ליעקב' (הוצאת קה"ת סימן ס"ג), תחת הכותרת "כללים ושאלות" נדפסו כללים שמסר רבינו הה"מ ממעזריטש נ"ע לאדמו"ר הזקן נ"ע, וכן שאלות ששאל אדמו"ר הזקן ממנו והתשובות שהשיב לו עליהם.

בע' י"ח מופיע בסוגריים "נ"ל לוי כי זהו אמת שנתגלה אמיתותו בכל העולמות". ובשולי הגליון העירו על המלה לוי "כן הוא בשני כת"י, ואולי צריך להיות: לו'="לומר".

והעירני חכם אחד, שבספר 'שמועה טובה' (שהוא - כלשון דף השער - "אמרות טהורות מקדוש ה' מכובד מופת הדור והדרו נזר הקודש רבן של כל בני הגולה אור העולם גדול מרבן שמו מרן דובער זצוק"ל זי"ע המגיד ממעזריטש זיע"א, אשר שמעה אזני תלמידו הגאון הקדוש המפורסם פאר הדור אין גומרין עליו ההלל מו"ר לוי יצחק זצוק"ל זי"ע המחבר ספר הקדוש קדושת לוי יצחק מברדיטשוב") בעמוד נ"ח ואילך נמצאים אותם כללים ושאלות כמעט מילה במילה, כפי שהם ב'מגיד דבריו ליעקב'.

הספר יצא לאור בווארשא בשנת תרח"צ ע"י ר' משה ליפשיץ, ובהקדמתו הוא מציין שחלק מהמאמרים בספר הם מכת"ק שנתן לו

(* וראה רש"י פ' חקת כ, טו. שהאבות מצטערים בקבר כשפורענות באה על ישראל. המערכת.)

בעל ה'אמרי אמת' שירש אותם מאביו בעל ה'שפת אמת' והם נכתבו בשנת תקל"ה.

בסיום הקדמתו כותב ר' משה ליפשיץ, "ובהכתי"ק אשר מסר לי אדמו"ר שליט"א נמצא כמה פעמים פי' על מאמר בזה"ל נ"ל לו"י ר"ת שמו של הרב מברדיטשוב זצ"ל".



ממוצע בין (אדם ה)מדבר וחי [גליון]

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - קנזס

בנוגע להעברה הכי מעניינת בנדון הממוצע בין חי ומדבר ו"אדני השדה", שדן בזה הר"מ שי' רבינוביץ בגליון האחרון [תתלא]:

יש להעיר בזה, ועכ"פ בקצרה:

מבואר בדא"ח (המשך ר"ה ס"ט, ועוד) אשר כל מדריגת ממוצע צריך להיות כלולה משניים ("אין של יש האמיתי" ו"אין של יש הנברא", וכו'). וכמו"כ לכאורה מוצאים ב' סוגי ממוצעים אלו בין כל דצח"ם - חלק התחתון של הממוצע שייך לחלק הנמוך דהדצח"ם, וחלק העליון יותר שייכת לחלק העליון דהדצח"ם.

וכמו"כ הוא בין חי למדבר. הקוף (ולהעיר מהל' "כקוף בפני אדם") ה"ה חלק התחתון של הממוצע, וכמ"ש במפורש על הקוף שהוא ממוצע (אף שאיני זוכר עכשיו המקורות) וברואים אלו שהזכיר הר"מ שי' הם לכאורה חלק העליון של הממוצע.

(וכמעט ברור לי שעל סוג "אנשים" כאלו אמר כבר הרנ"ע (ואיני זוכר איפה, וכמדומני שמובא ב"שמועות וסיפורים לה"ר כהן נ"ע) אשר הם בבחי' ממוצע.)

ופן ואולי אז יש לחלק בנוגע אופן אפשריות עלייתם עכשיו, או בשינוי אקלים, תרבות וכו' בין חלק התחתון שבממוצע וחלק העליון, שחלק התחתון בכלל א"א לעלות - הקוף בשו"א לא יחשב ולא ישתנה לבן אדם וכו'. משא"כ אולי בנוגע לאותם שמונה הרמב"ם (ואולי ע"ד ההפרש בין אפשריות העלי' בין ק"נ וגקה"ט לקדושה - עפ"י מה שכתוב לקמן).

וכמו"כ מה שדן בנוגע ל"אדני השדה", ומה שמצינו מדריגות חלוקות בזה - לפעמים צומח, לפעמים חי, לפעמים מדבר, וכו':

הנה, עי' ב'ספר הערכים' ח"א, ערך "אבני השדה" (שהוא חד עם "אדני השדה", כמ"ש הצ"צ באוה"ת בראשית ע' קעג, עי"ש) אשר משם, ומאוה"ת (שצינתי), ומלקו"ש (שציין הר"מ) מובן אשר מדובר במדריגה בקליפה ("כקוף' בפני אדם") המנגדת לקדושה, בכל דרגת דצח"מ.

והרי כמו שמצינו אותו השם בכל העולמות ("אבן" במל' דאצי' עד עשי' גשמית וכו', וגם אותו השם על אותו מלאך - "מט"ט" כמו שנמצא בכל הד' עולמות, ואכמ"ל), כמו"כ בנוגע ל"אבני השדה" שבכללותו זהו מדריגת הקליפה המנגדת לקדושה ("אבני השדה" המנגד ל"אבני המקום" וכו'), הנה מוצאים הנ"ל בכל מדריגות דצח"מ, בכאו"א לפי ענינו.

ועפ"י הידוע שמקומם של הקליפות היו - בעת בריאת העולמות - "למטה ממדריגת הקדושה", ונשתנה ע"י חטא עה"ד וכו', אבל מ"מ נמצאים גם עכשיו "למטה ממדריגת הקדושה", הנה לכאורה כמו"כ בריאות אלו הם למטה ממדריגת הדצח"מ שהם (רק) ממוצעים אליהם (אלא דלפי הנ"ל - דלכל מדרי' ישנה סוג דומה באופן תחתון יותר - הי' צ"ל גם סוג כזה שלמטה מ"דומם", ויל"ע אם שייך לומר דבר כזה, ואולי ע"ד ההפרש בין "גשמי" ל"חומרי" (ע"ד השתנות העולם ע"י חטא עה"ד), ואכמ"ל).

ולכל הנ"ל יש לצרף ג"כ מה שנדון כבר בכמה פרטים דומים בנוגע ל"יוסף שידא" וכו' (וגם לכללות "כת דילי"), שלכאורה - כפי המבואר - זהו ג"כ ע"ד השאלה הנ"ל.

וכל הנ"ל צריך בירור יסודי יותר, ו"אני אמרתי בחפזי".



בענין הנ"ל

הרב משה רבינוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בהמשך למ"ש בגיליון הקודם [תתלא], אודות מ"ש הרמב"ם במו"נ שיש סוג ברואים שהם ממוצע בין מין המדבר והחי - "למטה מדרגת האדם ומעל לדרגת הקופים" - יש להעיר ע"ז עוד ב' נקודות:

(א) ברכות (נח, ב) וברמב"ם בהל' ברכות (פ"י, ב) ובטושו"ע (סי' רכת) הרואה כושי מברך ברוך משנה הבריות. והדבר מוזר במאד לכאורה, הרי השינוי הוא במראיתם וצבעם, והאם נאמר שמזמן הש"ס עד לאחרי כתיבת השו"ע וכו' הי' הכושי בריאה משונה כ"כ ולא בנמצא עד שיתחייב הרואה אותם בברכת משנה הבריות? וצריך חיפוש בדברי ימי העולם בזה.

וצריך בירור באחרונים אם דנו ע"ז.

ובשו"ע אדה"ז או"ח חסר סימן רכת. ובלוח ברכת הנהנין (י"ב, ב) (כ) הכושי (שקורין מורי"ן). אמנם בסדר ברכת הנהנין (י"ג, י"ב) כותב סתם "בריות משונות".

אבל, אם נאמר ש"כושי" שבגמ' ופוסקים הם (לא מסוג השחורים שנמצאים בסביבותינו כעת, אלא) הכושים "חצאי אדם וחצאי חיות" הנזכרים במו"נ הדבר מובן קצת. וצ"ע.

ולהעיר מפירוש "משנה כסף" לרבי יוסף אבן כספי לחומש במדבר (יב א).

(ב) סנהדרין (קט, א) איתא שחלק מאנשי דור ההפלגה נענשו בזה שנעשו קופים !

ואולי הכושים הנ"ל שבמורה נבוכים הם צאצאי אנשי דור ההפלגה כנ"ל, ולכן נשארו בהם קצת סימני ותכונות מין האדם המדבר.

וזה הביא לטעותם הגדולה של אלו המאמינים ר"ל ששורש האנושות הוא מקופים. ולפי הגמרא הנ"ל אדרבא, עכ"פ כמה מסוגי הקופים - אבותיהם הי' בני אדם ! ואכ"מ.

ברוך הוא אלוקינו שבראנו לכבודו והבדילנו וכו'...

