

קובץ
הערות וביאורים

בתורת

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בעניני גאולה ומשיח
בפשש"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ



יום הבהיר ר"ח כסלו
ש"פ תולדות
שנה כח גליון ד [תתקכח]



יוצא לאור על-ידי
תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה
667 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, ניו יארק
שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושבע לבריאה
מאה וארבע שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

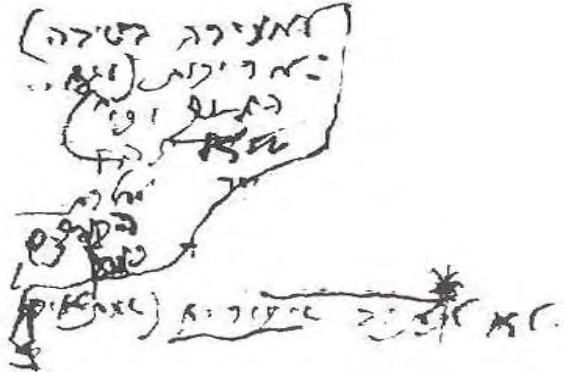
מודעה ובקשה

לקראת חג החנוכה הבעל"ט עומדים אנו להוציא לאור בעוהשי"ת קובץ חגיגי מוגדל - הן בכמות והן באיכות - של הערות וביאורים וכו' בכל חלקי התורה, ובפרט בשיחות, מאמרי ואגרות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו,

אי-לכך שטוחה בקשתינו מקהל הכותבים שיחיו (וכן מאנ"ש והתמימים שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), להשתדל ולהזדרז ביתר שאת בכתיבת ההערות במיוחד בתורת כ"ק אדמו"ר, ולמסרם לנו ע"מ להדפיסם בקובץ מיוחד זה - לא יאוחר מיום שני לפרשת וישב - כ' כסלו הבעל"ט. וכל המקדים ה"ז משובח.

בהזדמנות זו מפרסמים אנו עוה"פ הוראתו הק' של כ"ק אדמו"ר שכתב לאחד מהכותבים בקובצינו בשנת

תשמ"ב בנוגע לאופן הכתיבה שצריך להיות בקובצים אלו, וזלה"ק:



"לא לכתוב שיעורים (שמתאים לאמירה בישיבה) – אריכות (וגם המשך וכו') שלא זהו מטרת הקובצים, כמובן".

ומבקשים מהכותבים החשובים שיחיו לכתוב בהתאם להוראה זו.

יה"ר שע"י כתיבת ההערות באופן של "להגדיל תורה ולהאדירה", נזכה ל"תורה חדשה מאתי תצא" בביאת משיח צדקנו תיכף ומיד ממש.

בתודה ובברכה
המערכת

יום הבהיר בדרכי כסלו ה'תשס"ז
קראון הייטס, נ.י.
כאן צוה ה' את הברכה

יום הבהיר ר"ח כסלו

ש"פ תולדות

ה'תשס"ז

גליון ד [תתקכח]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5 עתידה ירושלים להיות כארץ ישראל
 13 צער מביטול היצה"ר לע"ל [גליון]
 14 הסרת סכין מעל השולחן בעת בהמ"ז לע"ל [גליון]

לקוטי שיחות

- 15 "חביב אני ממך"
 16 החילוק בין חג הפסח לחג הסוכות [גליון]
 17 ליקוי חמה ולבנה [גליון]

שיחות

- 19 "ימה וקדמה וצפונה ונגבה"

נגלה

- 20 כתב בכתב ידו ואין עליו עדים
 22 יאוש שלא מדעת ואב הזן בניו
 24 שליח שהביא גט מקויים
 26 נאמנות השליח כבי תרי
 30 בענין לשמה בגט אשה
 35 כתב בכתב ידו - מח' רש"י ותוס'
 37 פרשיות מעכבות זו את זו

חסידות

- 41 גדרו של א"ק - גדר של "נפש נושא כחות"
 44 הגדרת המוחין והמדות דנה"א בתניא פ"ג [גליון]

רמב"ם

45 היתר מלאכת אוכל נפש ביו"ט

הלכה זמנהג

49 בענין אמירה לנכרי שבות - בשיטת אדה"ז

65 מצוה הבא לידך אל תחמיצנה

75 ציצית ותפילין מה קודם

79 אל ארך אפים ביום שאין אומרים בו תחנון [גליון]

80 עניני גרות [גליון]

פשוטו של מקרא

81 "אלקי אביכם אמר אלי לאמר וגו'"

84 ולא תאמר אני העשרתי את אברהם [גליון]

85 השלכת אברהם והרן לכבשן [גליון]

שונות

86 הלשון "והכי נהוג" שבהגות הרמ"א

87 נר חמישי דחנוכה

88 מאמר ד"ה פדה בשלום וגו' תשל"ח

89 איזכור ר' לייב שרה'ס בס' רוזיאל המלאך

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לכבוד שבת פרשת וישב,
יש לשלוח לא יאוחר מיום ב', כ' כסלו

מספר הפאקס למשלוח הערות
718-756-3411 [או 718-773-4115]
Email: haoros@haoros.com
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
www.haoros.com

עכשיו באתר! שיעורים של רמז"ם עמ"ס גיטין

גאולה ומשיח

עתידה ירושלים להיות כארץ ישראל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ירושלים הניתוסף אם דינו כירושלים ממש

איתא בפסיקתא רבתי (פ"א ד"ה ד"א והיה מדי): "א"ר לוי עתידה ירושלים להיות כארץ ישראל וארץ ישראל ככל העולם כולו", וכן הוא בילקוט שמעוני ישעי' (רמז תקג), והמהרש"א חדא"ג פסחים (נ, א), פירש שכל אותה ההוספה הוא לענין אכילת קדשים קלים ומעשר שני עיי"ש.

ויש להסתפק כאשר ירושלים תתפשט בכל א"י, אם ההוספה תהי' דינה כירושלים עצמה ממש, או שלא תהי' לה דין ירושלים ממש בכל הפרטים, ולדוגמא נפק"מ בהני עשרה דברים שנאמרו בירושלים (כדאיתא ביומא כג, א, וב"ק פב, ב, וש"נ, וברמב"ם הל' בית הבחירה פ"ז הי"ד), דאין הבית חלוט בה ואין מקיימין בה קברות וכו', אם דברים אלו יתקיימו גם בההוספה או לא.

ובאמת יש להסתפק כן גם בהא דכתב הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פ"ו ה"י והלאה): "בית דין שרצו להוסיף על ירושלים או להוסיף על העזרה מוסיפין ויש להם למשוך העזרה עד המקום שירצו מהר הבית ולמשוך חומת ירושלים עד מקום שירצו. אין מוסיפין על העיר או על העזרות אלא על פי המלך וע"פ נביא ובאורים ותומים ועל פי סנהדרין של שבעים ואחד זקנים וכו'. וכיצד מוסיפין על העיר עושין בית דין שתי תודות ולוקחין לחם חמץ שבהם והולכים בית דין אחר שתי תודות ושתי תודות זו אחר זו וכו'". דגם הכא יש להסתפק כנ"ל כאשר בי"ד הוסיפו על ירושלים, אם ההוספה נעשה ממש כגוף העיר או שיש חילוקים ביניהם.

[ומצינו בשבועות טז, א, (מתוספתא סנהדרין פ"ג) שאכן הוסיפו פעמיים על ירושלים, וכמבואר שם: "אבא שאול אומר שני ביצעין! היו בהר המשחה (הר הזיתים) תחתונה ועליונה, תחתונה נתקדשה בכל אלו עליונה לא נתקדשה בכל אלו אלא בעולי גולה שלא במלך ושלא באורים ותומים²]

לכאורה יש להוכיח מהא דירושלים לא נתחלקה

ולכאורה יש להוכיח בנוגע ללע"ל שההוספה לא תהי' כירושלים ממש, דהנה קיי"ל כמ"ד ד"ירושלים לא נתחלקה לשבטים" (כדפסק הרמב"ם בהל' ע"ז פ"ד ה"ד, והל' ביהב"ח פ"ז הי"ד, והל' טומאת צרעת פי"ד הי"א ועוד), ובספרי פ' ראה פ"ט יליף מ"ד זה ממ"ש "מכל שבטים" שהוא גזה"כ שירושלים צריכה להיות שייכת לכל השבטים, ואי נימא דבההוספה של ירושלים לע"ל יהיו חלים כל אותם הדינים של ירושלים עצמה, הרי נצטרך לומר שגם כל ארץ ישראל לא נתחלק לשבטים, והרי מבואר בהדיא בב"ב קכב, א, עתידה ארץ ישראל שתחלק ליי"ב שבטים, הרי מוכח מזה שההוספה על ירושלים לא תהי' ממש כירושלים עצמה, ולפי"ז יוצא גם דכמה מהדברים שנאמרו בירושלים שהם משום ד"ירושלים לא נתחלקה לשבטים" (כמבואר בגמ' שם דהא דאין הבית חלוט בה ואינה מביאה עגלה ערופה ואינה נעשית עיר הנדחת ואינה מטמאה בנגעים הי"ז משום דירושלים לא נתחלקה לשבטים עיי"ש) לא יתקיימו בההוספה, ומזה יש לפשוט גם במה שהוסיפו בי"ד על ירושלים דלא נעשה כירושלים ממש, דמסתבר לומר שהם ענין אחד³.

(1) ראה בס' עיר הקודש והמקדש' ח"ב פ"ה בביאור הפירוש ד"ביצעין" ויש מפרשים דהיינו שני חלקי קרקע עיי"ש.

(2) וראה בקונטרס תורה שעל פה חלקי' (עמ' לא) מ"ש בזה הגרש"י זיין ז"ל.

(3) ראה לקו"ש חל"ה עמ' 243 הערה 24 וז"ל: "להעיר שהיא (ירושלים) מוקפת חומה (משנה ערכין לב, א ובכ"מ) וגם לע"ל אשר פרוזת תשב ירושלים הרי נאמר ואני אהי' לה חומת אש.. עכ"ל, ובשיחת עשרה בטבת תשמ"ו סו"ס יב איתא: "ושם גופא - בירושלים עיר הקודש, כפי שהוא בכל התוקף, מוקפת חומה - אני אהי' לה.. חומת אש סביב" וביחד עם זה פרוזת תשב ירושלים" עכ"ל, וראה חכ"ו עמ' 379 ובעוד כ"מ, דמשמע מזה ד"חומת האש" זה גופא יפעול הענין דחומה לדין קדושה שבירושלים לאכילת קדשים וכו', וזהו גם מ"ש המהרש"א ב"ב עה, ב, שם בנוגע לאכילת קדשים, דכיון דאינו נראה שבינו אותה חומה כ"כ גדולה ע"י בני אדם, לכן אמר ואני אהי' לה חומת אש עיי"ש, ומשמע דקאי על הזמן שירושלים תתפשט בכל א"י שצריך לחומה,

אבל יש לדחות, דהנה הכס"מ (הל' ביהב"ח פ"ב ה"י) ביאר דברי הרמב"ם שם דק"ן דרומית מזרחית של המזבח לא הי' לה יסוד משום שלא הי' בחלקו של טורף [בחלקו של בנימין], וכ"כ בקרית ספר שם בדעת הרמב"ם, וכבר תמהו ע"ז דכיון דהרמב"ם פסק דירושלים לא נתחלקה לשבטים מה שייך כאן חלקו של טורף?

ועי' בס' שיח יצחק יומא יב, א שהקשה גם דאיך שייך כלל לומר דירושלים לא נתחלקה לשבטים הרי מצינו בהדיא ביהושע (טו, סג. יח, כח) דשבטי יהודא ובנימין נטלו חלקם בירושלים עיי"ש, וכן הקשה בחסדי דוד (תוס' קדושה קרבנות פ"ו ד"ה היסוד) ועוד.

ותירץ בשיח יצחק (באופן הא') דכל הדעות סב"ל דמתחילה נתחלקה ירושלים לשבטים, והא דאמרינן לא נתחלקה הכוונה שלא עמדה בחלוקתה, דכשנבחר אח"כ מקום המקדש נתנו דושנה של יריחו לשבטים אלו במקום ירושלים, כדאיתא בספרי פ' בהעלותך על הפסוק (במדבר י, לב) והי' כי תלך עמנו, דכשהיו ישראל מחלקים את הארץ הניחו דושנה של יריחו דכל מי שיבנה ביהמ"ק בחלקו יטול דושנה של יריחו, עיי"ש. וזה קאי למ"ד דלא נתחלקה, אבל מ"ד דנתחלקה סב"ל שעמדה בחלוקתה לעולם וחולק על הספרי, ועפ"ז א"ש דאפילו אי סב"ל דלא נתחלקה א"ש מה דאמרינן דמזבח הוא בחלקו של טורף כיון דמעיקרא הי' זה חלקו, וא"ש ג"כ הכס"מ דקאמר בשיטת הרמב"ם דסב"ל דלא נתחלקה הדין דחלקו של טורף⁴, וכבר נת' כל זה בארוכה בס' ימות המשיח בהלכה סי' לח ואכ"מ.

ולפי"ז יש לומר דכן יהי' גם לע"ל, דבתחילה תתחלק א"י ליי"ב שבטים, אבל אח"כ כאשר תתפשט ירושלים בכל ארץ ישראל יופקע החלוקה ויהי' כולה שייך לכל ישראל, משום הך דינא דירושלים צריך להיות של כל ישראל.

ויש להוסיף עוד בדעת הרמ"ה (ב"ב קכב, א) על הגמ' שם: "ולא כחלוקה של עזה"ז חלוקת העולם הבא, [בימות המשיח] אין לך כאו"א

וכפי שכתב הרמב"ם כשבי"ד מוסיפין על ירושלים "למשוך חומת ירושלים", דגם מזה משמע שהם ענין אחד וראה גליון תתקכ בענין זה.

4) ונמצא לפי"ז דשיטת הרמב"ם היא דלא כמ"ש התוס' (ב"ק פב, ב ד"ה ואין מטמא) דלמ"ד לא נתחלקה לשבטים הפירוש הוא שלא נתחלקה מעולם, ועי' בחי' הגר"י יומא שם ובהל' ביהב"ח שם בביאור דבי התוס' ואכמ"ל.

מישראל שאין לו בהר ובשפלה ובעמק שנאמר שער ראובן אחד שער יהודא אחד שער לוי אחד", שכתב: "שאפילו ירושלים עצמה עתידה להתחלק ליי"ב שבטים". וכן משמע ברד"ק (יחזקאל מה, א) שכתב שיפילו ירושלים לעתיד בנחלה לכל ישראל, ועיי"ש גם בפסוק ו' עה"פ ואחזת העיר תתנו חמשת אלפים, שתהי' אחוזה לכל ישראל כי כולם יהיו נאחזים בירושלים לכל שבט יהי' שער אחד בעיר עיי"ש. וכן משמע במצודת דוד שם (מח, לא) שכתב וז"ל: "על שמות שבטי ישראל - ר"ל יקראו על שמות השבטים וזהו לאות שיהיה לכל השבטים חלק בעיר זה כזה", עכ"ל, היינו דסב"ל שירושלים לע"ל תתחלק לכל השבטים שכאור"א יהי' לו חלק מסוים שם, וכיון דסבירא להו דאפילו ירושלים עצמה תתחלק לע"ל ליי"ב שבטים, א"כ ודאי אפ"ל גם דלאחר שתתפשט ירושלים בכל א"י ישאר חלוקתם של כל שבט ושבט. (אבל עי' בס' ימות המשיח בהלכה שם שהאברכנאל חולק ע"ז).

דעת המהרי"ט דירושלים הניתוסף נתחלק לשבטים

אמנם מצינו דעת המהרי"ט בתשובותיו דסב"ל בהדיא דאף כשבי"ד מוסיפים על העיר לא מתבטל החלוקה של השבט ולא אמרינן על זה דלא נתחלקה לשבטים, דבשו"ת המהרי"ט יו"ד ח"ב סי' לז הקשה לפי המבואר בתוספתא ב"ב פ"א ה"ז וכ"כ הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ז הי"ד שאין מקיימין בירושלים קברות חוץ מקברי מלכות בית דוד וקבר חולדה הנביאה שהיו מימות הנביאים הראשונים, וקשה האיך קברו שם חולדה הנביאה בימות נביאים הראשונים דהרי מבואר בב"ק (פב, ב) דהכי גמיר לה, ובתו"כ (בחוקותי פ"ב) אמרו בפסוק ושלחתי דבר בתוכם ונתתם ביד אויב הלכה אין מליני' המת בירושלים וכו'? וכתב לתרץ עפ"י גמ' הנ"ל דשבועות דב' בצעין היו בהר המשחה תחתונה ועליונה, תחתונה נתקדשה בכל אלו, פי' במלך ונביא ובי"ד של שבעים ואחד וכו' [ופרש"י שבימי בית ראשון הכניסוה וחברוה לעיר ע"י חומה אחרת], עליונה לא נתקדשה בכל אלו אלא בעולי גולה ולא במלך ואורים ותומים. . מפרש הגמ' למה הכניסוהו לעליונה מפני שתורפה של ירושלים היתה, ונוחה ליכבש משם, הרי שבהר המשחה עשו חומה עליונה לחיזוק ולשמירה מפני האויב, הילכך צריך לעשותה בראש ההר, ונמצא קבר חולדה לפנים ממנה בתוך הביצעה העליונה כי שם ביתה. . ואפשר שבתחילה היה שם שכונת בתים ולא היה להם חומה ולכך קברוה שם ובבית שני עשו לה חומה ונשאר הקבר בפנים. . וטעמא שאעפ"י שלא נתקדשה לענין קדשים משום דלענין

זה בעיני מלך ונביא וכל הנך דקחשיב כמתני', אבל מ"מ לענין עשר מעלות שבירושלים דקחשיב בסוף מרובה ההוא תוספת חשיב תוספת ונדון כיוצא בו . . . אך קשה הא דפריך התם בפ' בתרא דערכין (לב, ב) אמתניתין דחשיב ירושלים כבתי ערי חומה: וירושלים הבית חלוט בה? והתניא י' דברי' נאמרו בירושלים וחד מנייהו שאין הבית חלוט בה כמ"ד ירושלים לא נתחלקה לשבטים? ודחיק לשנויי כגון ירושלים שמוקפת חומה מימות יהושע בן נון ולא כירושלים שאין הבית חלוט בה, אי נמי דתרי ירושלים הוו, [והקשה המהרי"ט] דלוקמה באותה תוספת שהוסיפו, דודאי מה שהיה חוץ לעיר נתחלקה לשבטים, וכשהוסיפוהו על העיר נעשה כיוצא בה לענין בתי ערי חומה? ועיי"ש שמתרץ דלא מצי לאוקמה שם בשתי בצעין אלו, כי לא הי' להם הדין דבתי ערי חומה דנימא שהבית חלוט עכת"ד עיי"ש ואכמ"ל.

הרי מפורש בדבריו דסב"ל דאף שהוסיפו הבצעין על ירושלים, מ"מ לא חל עליהו דין ירושלים ממש לענין שלא נתחלקה לשבטים, ולכן הקשה בהך דערכין דלמה לא אוקי הגמ' הא דהבית חלוט דקאי על הך הוספה דכיון שיש בזה בעלות לשבט אחד לכן הבית חלוט, ולפי דבריו לכאורה יש לפשוט מזה גם בנוגע ללע"ל, דגם כשירושלים נתפשט בכל א"י לא ישתנה חלוקת השבטים מכל א"י, וראה בזה בספר קול יהודה עמ' כד.

דברי הרבי בהחילוק בין ירושלים עעמא וירושלים הניתוסף

ונראה לבאר זה עפ"י מה שביאר הרבי בשיתת קודש (כ' מנ"א תשכ"ט ע' כח והלאה) בענין קדושת ירושלים שמחולקת משאר כל ארץ ישראל אפילו מערי חומה, והחילוק ביניהם הוא דבערי חומה החומה היא היא הפועלת - "מאכט אויף" - את הקדושה, משא"כ בירושלים הטעם שיש בו קדושה הוא משום שהיא ברוגמת "מחנה ישראל", כמו שהי' במשכן שבמדבר שהיו אוכלים קדשים קלים במחנה ישראל כן הוא גם דינו של ירושלים, והרי מחנה ישראל לא הי' לו שום מחיצות מסביב, הרי דבנוגע למחנה ישראל הי' קדוש מצ"ע בלי מחיצות, וא"כ מוכן מזה גם בנוגע לחומת ירושלים, שאין הפירוש שזה פועל קדושת ירושלים, אלא שהוא רק סימן לדעת עד היכן נמשך מחנה ישראל שעד החומה מותר לאכול קדשים קלים.⁵

(5) וראה עד"ז בלקו"ש חל"א פ' פקודי (סעי' ב') שביאר פלוגתת רש"י ותוס' זבחים ס, ב, בנוגע לחלות דין חצר אהל מועד, אם הפירוש שדין חצר חל ע"י המחיצה של

והטעם בזה הוא, דירושלים כולה היא "מקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם" שיש שם קדושה מצ"ע, ואף דאח"כ כשנבחר בית העולמים מותר להקריב קרבנות רק במקדש עצמו, מ"מ נשארה ירושלים בקדושתה דהוה כמחנה ישראל לענין אכילת קדשים קלים, והחומה אינה אלא סימן עד היכן נמשך הקדושה.

ומבאר דזהו גם מה שהרמב"ם מפרש (פיה"מ רפ"ד דר"ה) ד"מקדש" קאי גם על כל ירושלים, וכלשונו "מקדש תקרא ירושלים כולה" משום דגם בירושלים יש ענין המקדש, - וממשיך - דאע"פ דאם מוסיפים על ירושלים צריכים חומה דוקא (וכמבואר במס' שבועות טז, א) הנה רק שם החומה פועלת הקדושה, אבל בנוגע לירושלים עצמה קודם ההוספה אין החומה אלא סימן, כי הקדושה נפעלה ע"י הקב"ה.

וי"ל גם נפק"מ אם החומה אינה אלא סימן או החומה היא הפועלת הקדושה, דאם החומה פועלת הקדושה, הרי זה קשור עם מעשה בני אדם, ולכן שייך שיבוא מעשה בני אדם אחר לבטל זה, משא"כ אם החומה אינה אלא סימן, לא שייך לומר שמעשה בני אדם יוכל לבטל זה. (ובשוה"ג שם כתב ששקו"ט בזה בס' 'כרם ציון השלם' ח"א ע' קיב ואילך).

וזהו גם מ"ש הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו הט"ז): "ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדושה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר א"י לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדושה לעתיד לבוא, לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה וכו'" עכ"ל, הרי שהרמב"ם כולל ירושלים ומקדש ביחד כי שניהם הם מקום אשר יבחר ה', ולא שייך בזה שום ביטול. עכתה"ד.

דנראה מדברי הרבי חידוש גדול, שיש חילוק יסודי בין ירושלים עצמה לירושלים הניתוסף, דאף דע"י ההוספה נעשה דינו כירושלים שאוכלים שם קדשים קלים וכיו"ב, מ"מ יש חילוק גדול ביניהם, דירושלים עצמה יש בה קדושה מצ"ע, והוה חלק מהמקדש עצמה, והחומה אינה אלא סימן, ומשום זה לא שייך שם שיתבטל הקדושה,

קלעי החצר הסביב מזבח, או הפירוש שהקמת המזבח לפני פתח אוהל מועד משויי היה גדר חצר אוהל מועד וחלות גדר העזרה, וקלעי החצר הם רק כעין תנאי וסימן עד היכן מגיע חלות חצר אוהל מועד ודין עזרה.

משא"כ בירושלים הניתוסף הרי החומה היא גם פועלת הקדושה, והוא מעשה בני אדם ושייך שם ביטול ע"י מעשה בני אדם אחר.

ולפי"ז י"ל גם בעניננו, ובהקדם דבס' צדה לדרך (פ' ראה יב, יד) עמד על מ"ש רש"י דמקום אשר יבחר ה' הוא בחלקו של בנימין וז"ל: "ול"נ דאפילו למ"ד דירושלים לא נתחלקה לשבטים מ"מ ביהמ"ק ה' בחלקו של בנימין אף שהעיר ירושלים לא נתחלקה וכמו דכתיב (דברים לג, יב) ובין כתפיו שכן", עכ"ל. (ותירץ בזה מה שמקשים סתירה בדברי רש"י), אבל בשיחת קודש ש"פ ראה תשמ"ה (סכ"ד) שלל הרבי שיטה זו, וביאר דכל הסיבה דנימא דירושלים לא נתחלקה לשבטים היא מפני ביהמ"ק שבה, שזהו המעלה דירושלים, וא"כ איך אפ"ל שהעיר לא נתחלקה משא"כ מקום המקדש עצמו נתחלקה עיי"ש.

הרי מוכח מזה דהטעם דירושלים לא נתחלקה לשבטים אין זה מחמת דיני ירושלים וכו', אלא מפני ביהמ"ק שבה, ולפי"ז מבוארים דברי המהרי"ט, דסב"ל דרק בירושלים עצמה אמרינן דלא נתחלקה לשבטים, כי אמרינן דגם זה הוה כמקדש עצמה וכפי שנת' בהשיחה, אבל בחלק הניתוסף הרי גדר הקדושה ניתוסף ע"י מעשה בני" ונפעל גם ע"י החומה ואינו דומה להמקדש עצמה שנבחר ע"י ה' כנ"ל, לכן לא שייך בזה הדין דלא נתחלקה לשבטים.

ובס' 'קול יהודה' שם נסתפק בהא דכתב הרמב"ם כנ"ל דקדושת ירושלים אינה בטילה, משא"כ שאר א"י, דמהו הדין אם הוסיפו על ירושלים אם גם בזה אמרינן דאינה בטילה, או דילמא דבזה לא אמרינן שאין קדושתה אלא מפני השכינה וכו' וקדושה כזאת אפשר שבטילה לאחר שנלקחה הארץ מישראל, ובמילא יצטרך קידוש מחדש, גם נסתפק דכיון דירושלם הניתוסף חל ע"י בי"ד, מהו הדין אם רצו בי"ד לבטל קדושת ההוספה הזאת אם יכולים לבטלה או לא עיי"ש.

ולפי השיחה נראה דעל חלק הניתוסף לא אמרינן דשכינה אינה בטילה וכו', וכן מפורש בהדיא דשייך שיבוא מעשה בני אדם אחר לבטל זה וכפי שנת'.

החומה "טעם" או "סימן"

וראה בגליון תתקכ שהובא שם שבס' 'בני ציון' ח"ג (להגר"ד פרידמן ז"ל) בקונטרס 'שלום ירושלים' אות לה הקשה, דאיך אפ"ל שיאכלו קדשים קלים ומע"ש בירושלים לע"ל, והלא כתיב (זכרי' ב, ח)

"פרזות תשב ירושלים מרוב אדם ובהמה" ופירש"י: "פרזות תשב - מאין חומה כדי שיתישבו בה כל הבא ותגדל מיום אל יום", והמהרש"א ב"ב עה, ב, כתב דמרוב גודלה אי אפשר לה חומת בנין של אדם, והרי מבואר בכ"מ דקדושת ירושלים תלויה בחומה וקדשים קלים נאכלים לפני מן חומת ירושלים. - דחומת ירושלים היא מחיצה לקדשים קלים, ונפסלים ביציאתם חוץ לחומה? (משנה פסחים מט, א ורש"י ד"ה שיש בידו).

ויצא שם לחדש דחומת העיר היו בונים רחוק משיבתה של עיר, כדי שיהי' מקום גם לבנינים שיתוספו בגבולות העיר שיהיו גם בתוך החומה, ולפי"ז מבאר דמעלת קדושת חומת ירושלים שנתקדשה ע"י המלך והנביא וכו' לא הי' בכדי להמשיך ע"י החומה קדושה לירושלים, רק להיפך להמשיך קדושה מקדושת ירושלים שנתקדשה ע"י ביהמ"ק שיומשך עד מקום החומה, כיון דהחומה הי' רחוק משיבתה, ולולי החומה לא הי' נמשכת קדושת ירושלים רק עד סוף מקום ישיבתה, אבל ע"י עשיית החומה המשיכו קדושת ירושלים מסוף ישיבתה עד מקום החומה, ומכיון דבירושלים דלעתיד יהי' אז כבר בית המקדש והמזבח בנוי ומשוכלל, יהי' במילא נמשך קדושת ירושלים עד סוף מקום ישיבתה, ולכן אפילו בלי חומה יהי' מותר לאכול שם קק"ל וכו', כיון דלע"ל יהי' נמשך ישיבתה של העיר מרוב אדם בכל ארץ ישראל וכו' לכן נמשכת עי"ז קדושתה בכל העיר אפילו בלי חומה, ומדמה זה להדין שהי' קק"ל נאכלים בכל הרואה במשכן שילה אף שלא הי' שם חומה, עיי"ש בארוכה.

ולפי השיחה יוצא דאכן בירושלים עצמה לא הי' החומה פועל הקדושה, אלא הי' סימן עד היכן נמשכת הקדושה, אבל בנוגע לירושלים הניתוסף הרי מפורש בהשיחה דשם החומה פועלת הקדושה, ולא כהבני ציון.

ואכתי יל"ע עוד בזה, ואולי גם יש לחלק בין ירושלים הניתוסף ע"י ביי"ד, ללע"ל שעתידה להיות כארץ ישראל.



צעיר מביטול היצה"ר לע"ל [גליון]

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגליון הקודם (עמ' 11) מביא הרב מ.ר. מ"ש בהיום יום ג' מנחם אב: "משיחת אאמו"ר: יעמאלט ווען משיח וועט קומען בב"א וועט מען ערשט ביינקען נאך די גלות טעג. יעמאלט וועט ערשט פארדריסען פאר וואס מ'האט ניט געטאן אין עבודה, מען וועט ערשט דערהערען דעם גרויסען ווייטאג פון העדר העבודה. איצטער אין די ימי הגלות, איז די ימי העבודה צו מכין זיין זיך צו ביאת המשיח בב"א".

ומוסיף הרב הנ"ל שע"פ נקודה זו מבאר המהרש"א בחידושי אגדות הגמ' בסוכה (נב, א), דהנה בגמ' שם איתא שכשיהרג היצה"ר לע"ל יבכו הצדיקים, והטעם על בכי' זו מפרש המהרש"א וז"ל: "וי"ל ע"פ מ"ש וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד וגו' זה היצה"ר וכו' דהיינו שהוא טוב לצדיקים שע"י שינצחו אותו יזכו לעוה"ב. על כן מצטערין בהריגתו ובביטולו שלא יוכלו עוד לזכות על ידו". ע"כ דברי הרב הנ"ל.

אבל באמת נראה שאי"ז הנקודה המבוארת בהיום יום הנ"ל, כי בהיום יום הכוונה שהצער יהי' ע"ז שבעבר לא כבשו את היצה"ר כדבעי, ולא ע"ז שבהווה (לע"ל) אין להם אפשריות לעבוד עבודה זו של כיבוש היצה"ר, משא"כ בהמהרש"א מפורש ש"מצטערין בהריגתו ובביטולו שלא יוכלו עוד לזכות על ידו", היינו ע"ז שאז אין להם אפשריות לעבוד ה' בכיבוש היצה"ר, ולא ע"ז שחסרו בעבודתם בעבר.

ואולי כוונת הרב הנ"ל שע"פ מ"ש בהיום יום אפשר לפרש דברי הגמ' ע"ד פירוש המהרש"א, (ודלא כרש"י שמפרש שבוכים ע"ז "שנזכרים בצערם שהי' להם לכבוש הרשע הזה בחייהם", כפי שהביא הרב הנ"ל), שכל צדיק יחשוב בדעתו - מצד ענוותנותו - שלא כבש היצה"ר כדבעי, ולכן כשיהרג היצה"ר יצטערו ע"ז שלא ניצלו האפשריות שהי' להם בעבר לכבוש היצה"ר, וכמבואר בהיום יום.

[ואולי ס"ל להרב הנ"ל שהכוונה בהיום יום הוא לב' דברים נפרדים: א. "ווען משיח וועט קומען בב"א וועט מען ערשט ביינקען נאך די גלות טעג", היינו שיחסר אז עבודת כיבוש היצה"ר (וזהו כמ"ש המהרש"א), ב. "יעמאלט וועט ערשט פארדריסן פאר וואס מ'האט ניט

געטאן אין עבודה... " היינו שיצטערו על מה שלא כבשו היצה"ר בזמן הגלות כדבעי. אבל לא משמע שהם ב' דברים נפרדים, כ"א שמ"ש בתחלה "וועט מען ערשט ביינקען נאך די גלות טעג", הוא הקדמה למ"ש אח"כ].



הסרת סכין מעל השולחן בעת בהמ"ז לע"ל [גליון]

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

בגליון הקודם (עמ' 5) העיר הרה"ג וכו' הרב אי"ב גערליצקי שליט"א בענין אם לע"ל ינהג הדין שמסירים הסכין מעל השולחן בשעת ברכת המזון.

ויש להעיר, שטעם האיסור הוא משום "כי השולחן דומה למזבח ובמזבח נאמר לא תניף עליהם ברזל לפי שהברזל מקצר ימיו של אדם והמזבח מאריך ימיו של האדם" כו' (כלשון אדה"ז) -

והרי חידש כ"ק אדמו"ר (ראה שיחת ש"פ ויחי תשנ"ב בארוכה), שלע"ל יתבטל הענין הבלתי רצוי שבברזל (כי אז בכלל לא יהיה שייך זה שהברזל מקצר ימיו של אדם), ולכן יהיה בנין בית המקדש השלישי גם בברזל, "כדי להדגיש את העילוי והשלימות דהפיכת הברזל שהחריב ביהמ"ק לברזל שנעשה חלק בהבנין דביהמ"ק". (עיי"ש בארוכה).

ולפ"ז מובן ופשוט, שלא ינהג דין זה דהסרת הברזל וכו'. וק"ל.



לקוטי שיחות

"חביב אני ממך"

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

במדרש רבה (ב"ר פנ"ה, ד): "יצחק וישמעאל היו מדיינים זה עם זה. זה אומר אני חביב ממך שנמלתי לשלש עשרה שנה, וזה אמר חביב אני ממך שנמלתי לח' ימים".

ולכאורה יש לדקדק בהלשון, שבדברי ישמעאל אומר "אני חביב ממך", ואילו בדברי יצחק אומר "חביב אני ממך" - דכאן מקדים תיבת "אני", וכאן מקדים תיבת "חביב".

ואולי יש לפרש ע"פ המבואר בארוכה בלקו"ש (חכ"ה שיחה ג' לפ' וירא) בפירוש מדרש זה, שתוכן השקו"ט בין ישמעאל ויצחק הוא, שישמעאל טען למעלתו בגלל שעשה את המצוה בתור בר חיובא, ומתוך גדלות הדעת, ואף היה יכול למחות ולא מחה - שכ"ז הוא מעלה מצד ה"מציאות", השכל וההסכמה שלו; ואילו יצחק טען, שאף שעשה את המצוה בקטנות ומבלי דעת וכו', הרי אדרבה - בזה מודגש שהקשר עם הקב"ה נוצר מצד הקב"ה בלבד, בלי תערוכת של עבודת האדם כלל. ועיי"ש בארוכה.

ועפ"ז י"ל, דלכן ישמעאל מקדים תיבת 'אני' - "אני חביב" - וכוונתו בזה, שבגלל שהיתה כאן השתתפות של ה'אני' שלו, שעשה זאת מתוך שכל וההסכמה ורצון, הרי זהו הטעם לה'חביב'. זה שה'אני' שלו השתתף במצוה, הוא שעושה את ה"חביב ממך";

משא"כ יצחק טען להיפך, שאמנם לא היתה כאן השתתפות של ה'אני' שלו במעשה המצוה, שהרי נעשתה בו בעל כרחו ומבלי לשאול לדעתו כלל, הרי אדרבה, יש כאן חביבות עצמית, ולכן מקדים תיבת 'חביב' - שיש כאן חביבות עצמית שבאה עוד לפני ה'אני' - ורק אחר כך מוסיף תיבת 'אני', שאותה חביבות עצמית שמצד הקב"ה לבדו באה ומתגלה בתוך ה'אני' שבא רק לאחר מכן. וק"ל.

החילוק בין חג הפסח לחג הסוכות [גליון]

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגליון הקודם (עמ' 21) מביא הרב י.מ.וו. מ"ש בלקו"ש (חלק כב עמ' 122 ואילך) לחלק בין חג הסוכות לגבי חג המצות וז"ל [בתרגום מאידיט]: "חילוק הנ"ל מתבטא בהחילוק בין ב' המצוות גופא - אכילת מצה וישיבה בסוכה: אכילת מצה ענינה אכילה של מצה; אינה אכילה שהי' עושה בלאה"כ, שלא לשם מצוה. משא"כ במצות ישיבה בסוכה, אינם ענינים מחודשים הנעשים לשם מצוה, אדרבה - "כעין תדורו" - ענינים השייכים לסדר החיים של כל אדם בלי שייכות ליהדות ותורה ומצוות - ואעפ"כ מקיים על ידם מצוה (ישיבה בסוכה), בלקו"ש".

ומקשה הרב הנ"ל שחילוק זה שייך רק בכל משך חג הסוכות חוץ מליל א', כי בלילה הראשון ישנו מצוה מיוחדת לאכול כזית פת בסוכה, כמו שישנו מצוה מיוחדת לאכול כזית מצה בליל פסח, וא"כ שניהם שוים. והולך ומבאר את זה ע"ד הפלפול - עיי"ש.

ולא הבנתי קושיתו, כי בפשטות כוונת כ"ק אדמו"ר לחלק בין חהמ"צ וחה"ס אינה האם ישנה או מצוה מיוחדת לעשות, כ"א החילוק הוא בנוגע לתוכן המצוה: בחהמ"צ המצוה היא לאכול דבר מיוחד, שבלי המצוה לא הי' אוכל, כי באופן רגיל אוכלים פת חמץ, ובליל פסח חייבים לאכול מאכל אחר (מצה), שבלי המצוה לא הי' אוכל. משא"כ בחה"ס אין שום מצוה וחיוב לאכול מאכל מיוחד, כ"א אוכל הוא את הפת הרגיל, שהי' אוכל בלא"ה, אלא שזה גופא נעשה מצוה.

וא"כ אין להקשות שגם בחה"ס ישנה מצוה מיוחדת, כמו בחהמ"צ, כי כוונתו לחלק בזה גופא, שהמצוה המיוחדת הזאת כפי שהיא בחהמ"צ, ענינה לעשות דבר מיוחד בשביל המצוה, שלא הי' עושה בלא"ה (אוכל מצה) משא"כ בחה"ס המצוה הזאת היא שעושה מה שהי' עושה בלא"ה (אוכל לחם), וזה גופא נעשה מצוה.

ויש להוסיף, שאף שלפועל אינו עושה ממש מה שהי' עושה בלא"ה, כי צריך לאכול הפת בתוך הסוכה - אי"ז שינוי בפעולתו, כ"א במקום פעולתו, שזהו דבר שמחוץ להאדם והפעולה, משא"כ בחהמ"צ, גם הפעולה שעושה שונה ממה שהי' עושה בלא"ה.

ואולי י"ל עוד שגם בזה שונה חה"ס מחהמ"צ, שבחה"ס גדר המצוה הוא "תשבו כעין תדורו", ובלשון אדה"ז בשלחנו (ריש סי' תרלט): "בסוכות תשבו שבעת ימים, ולמדו מפי השמועה (סוכה כח, ב) תשבו כעין תדורו, כלומר, כדרך שהוא דר כל השנה בביתו, הזיקתו תורה להניח דירתו ולדור כאן בסוכה עם מטותיו ומצעותיו וכלי תשמישו, מכאן אמרו חכמים כל ז' הימים אדם עושה ביתו עראי וסוכתו קבע..." - היינו שהסוכה נעשית דירתו אז, ונמצא שאוכל פת רגיל בדירתו, כמו שאוכל כל יום פת רגיל בדירתו, אלא שנשתנית מקום דירתו, משא"כ בחהמ"צ לא מצינו שגדר אכילת מצה הוא שהמצה בפסח צ"ל "כמאכלו כל השנה", כ"א זהו"ע שונה ממאכלו כל השנה, וא"כ ה"ז כאילו שגם מקום האכילה לא נשתנית בחה"ס.

ואולי (גם) זה הוא כוונתו דמה שמביא שבחה"ס המצוה היא רק "תשבו כעין תדורו", כדי להדגיש שגם מקום האכילה בעצם אינה מקום שונה, כי זוהי דירתו אז.



ליקוי חמה ולבנה [גליון]

הרב חיים אהרון חזן

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון תתקכו (עמ' 21) הביא ידידי הרב מ.מ.וו. מ"ש בלקו"ש חט"ו פרשת בראשית שיחה ב' על הגמ' כשהמאורות לוקין סימן רע לעולם ובשביל ד' דברים חמה לוקה על שלא הספידו אב"ד כהלכה וכו'.

דלכאוי הרי הזמן דליקוי המאורות קבוע ע"פ טבע הבריאה והבקיאים יודעין לצפות להם מראש, ואינו כתוצאה ממעשי בני אדם, ומתרץ שעכצ"ל שאין הכוונה שבזמן שמאורות לוקין סימן רע לעולם אלא שבזמן זה יש נטיה והמשכה להנהגה לא טובה, ואה"נ אפשר לצפות מראש לזמן זה שיהי' נטי' לרע.

והקשה הרב הנ"ל "ויש לעיין איך פירוש זה מתיישב בפשטות לשון הגמ' "בשביל ד' דברים חמה לוקה כו" ו"לא כתב "בזמן שחמה לוקה נענשים על ד' דברים" ומשמע [מפשטות לשון הגמ'] שהחמה לוקה כתוצאה מד' דברים אלו והדרא קושיא לדוכתא. ע"כ.

ובאמת הענין נתבאר להדיא בגוף השיחה, ובהקדם משל (שמוכא בהשיחה מהגמ') ממלך בו"ד שעשה סעודה לעבדיו והניח פנס לפניהם כעס עליהם ואמר לעבדו טול פנס מפניהם, וממשיך וזלה"ק: "און דער לשון "בשביל ארבעה דברים חמה לוקה כו'" מיינט נייט אז דער ליקוי המאורות איז צוליב דער ניט גוטער הנהגה בפועל אין די ד' דברים, נארן, אז צוליב דעם וואס אין דעם זמן איז דא א נטי' והמשכה צו די "ארבעה דברים" - המאורות לוקין כו'" עכ"ל.

היינו שמכיון שיש נטי' והמשכה לד' דברים בזמנים מסויימים אומר הקב"ה לעבדו - טבע - טול פנס מפניהם - ליקוי המאורות, כלומר כשלומדים הגמ' בפשטות הפי' ב"בשביל ד' דברים חמה לוקה" היא שד' דברים אלו גורמים לליקוי החמה, אבל על כרחך אין זה הפי' האמיתי בהגמ', כי הרי אפשר לצפות מראש מתי יהי' ליקוי חמה, ומוכח מזה שאינו תוצאה מהד' דברים, כי גם בלעדי הד' דברים היתה קורה, לכן מוציא בהשיחה את דברי הגמ' מפשרטן ומפרש שאין הפי' "בשביל ד' דברים חמה לוקה", שהחמה לוקה כתוצאה מהד' דברים בפועל אלא הליקוי בא כתוצאה מהנטי' והמשכה להד' דברים, ואה"נ את זמן הנטי' אפשר לצפות מראש, והסיבה מדוע כשיש נטי' להד' דברים יש ליקוי חמה מובן ע"פ המשל כשהמלך כועס עליהם אומר לעבדו טול פנס מפניהם.



שיחות

"ימה וקדמה וצפונה ונגבה"

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

בשיחת י"ב תמוז תשכ"ג, הקשה כ"ק אדמו"ר על הסדר בהפסוק שנאמר ליעקב (בראשית כח, יד) "ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה", דלכאו' אין זה מתאים לסדר הרוחות לפי הכלל שצריך לפנות לדרך ימין, ועיי"ש מה שביאר שזהו הסדר בעבודת הבעלי תשובה וכו'.

ולכאורה יש לומר בזה עוד, על פי המבואר בלקו"ש חכ"ד עמ' 322, שארבעת האמהות, שרה, רבקה, רחל ולאה, הם כנגד ד' רוחות "ימה וקדמה וצפונה ונגבה". וע"פ המבואר שם - ובהערות (וש"נ) - מובן סדר הרוחות, שהוא לפי סדר האמהות ושייכותן ליעקב:

א. "ימה" הוא כנגד רחל, שהרי מערב הוא ר"ת ר'חל מ'בכה ע'ל ב'ניה (לקו"ת להאריז"ל ירמי' לא, טו). ולכן היא הראשונה - כידוע אהבתו היתירה של יעקב לרחל, שדוקא היא "עקרת הבית" וכו'.

ב. "קדמה" הוא כנגד לאה, אשתו השניה של יעקב. כי יעקב בכלל - מדת התפארת - שייך לרוח מזרח, ולאה הרי נקברה יחד עם יעקב במערת המכפלה, כך שהם "זוג" אחד.

ג. "צפונה" הוא כנגד רבקה, אמו של יעקב. שהרי יצחק מדתו מדת הגבורה השייכת לצפון, שמאל; וכך גם רבקה כמובן.

ד. "נגבה" הוא כנגד שרה, שהרי אברהם מדתו מדת החסד שבדרום, "הלוך ונסוע הנגבה". וכיון ששרה היא זקנתו של יעקב, הרחוקה ממנו בסדר הדורות, לכן נמנתה אחרונה כאן.

ואם שגיתי - ה' יכפר.



נגלה

כתב בכתב ידו ואין עליו עדים

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגיטין (ג, ב) מובא המשנה דלקמן (פו, א): "שלשה גיטין פסולין ואם ניסת הולד כשר, כתב בכתב ידו [של הבעל] ואין עליו עדים..." , וכתבו התוס' (ד"ה שלשה) וז"ל: "איכא דמוקי בפ' בתרא (שם) הך מתני' כר"מ [ג' דס"ל עדי חתימה כרתין] . . ואע"ג דר"מ סבר וכתב היינו וחתם - מ"מ כשר הולד בכתב ידו ואין עליו עדים, דכיון שהבעל עצמו כתב, אין לך חתימה גדולה מזו". עכ"ל. (והוא ע"ד מ"ש רש"י לקמן (שם ד"ה ואם) וז"ל: "דכתב ידו כמאה עדים דמי". עכ"ל).

וידוע שנחלקו הראשונים בפירוש "כתב בכתב ידו", האם מספיק מה שהגט נכתב בכתב ידו של הבעל, או שצ"ל חתימת יד הבעל, דבתוס' הרא"ש מביא בשם הריב"א שצ"ל חתימת יד הבעל, וכ"כ המאירי וז"ל: "ויש מפרשים שכתב ידו בלא שום עד אינו כלום. ורישא דמתני' בחתם ידו הוא, וכגון שכתב ואני פלוני מגרש וכו', וחתם שם, אבל בלא חתם ידו אינו כלום". עכ"ל. ובב"י (חו"מ ריש סי' סט) מביא מס' התרומות שנחלקו בזה הראשונים, וא' הראיות שמביאים שאי"צ חתימת ידו הוא מזה שא' מהג' גיטין הנ"ל הוא "יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד", ומבואר בגמ' דלחד מ"ד "כתב סופר ועד שנינו", ובזה הרי פשוט שאין הכוונה חתימת יד הסופר (שהרי א"כ ה"ה עד ממש), כ"א הכוונה שכתב יד הסופר מספיק, כמו"כ "כתב בכתב ידו [של הבעל] ואין עליו עדים" ג"כ הכוונה לכתב יד הבעל, ולא לחתימת ידו, (וראה הפרטים בזה באוצר מפרשי התלמוד כאן).

וי"ל בביאור המחלוקת (נוסף על הסברות שמפורש בהפוסקים) בהקדים שגדר כתב ידו הוא גדר של "הודאת בע"ד כמאה עדים דמי", וכמפורש יותר ברש"י הנ"ל "דכתי' כמאה עדים דמי", שזהו הלשון שאמרו בנוגע להודאת בע"ד [וכבר שקו"ט איך מועיל הודאת בע"ד בגירושין, כשגדר עדים בגירושין הוא "עדי קיום", ואין הודאת בע"ד מועיל. ואכ"מ].

והנה בענין הודאת בע"ד ידוע מחלוקת הקצוה"ח והמהר"י בן לב, והנה הקצוה"ח (סי' לד סק"ד, וראה גם קצוה"ח סי' פ סק"ב סי' רמא סק"א) מביא קושיית מהר"י בן לב דאיך נאמן אדם כשמודה שחייב, והרי אדם קרוב אצל עצמו, וקרוב פסול לעדות בין לזכות בין לחוב, ולכן ס"ל להמהר"י בן לב שהא דאדם נאמן כשמודה, ה"ז מתורת התחייבות חדשה ומתנה, ולא מטעם שאכן נאמן שלוח וכיו"ב.

והקצוה"ח עצמו מקשה עליו כמה קושיות, וס"ל שזהו אכן מטעם נאמנות, אלא שהוא גזה"כ, דכמו שהאמינה תורה שני עדים על אחרים, כן האמינה תורה לכל אדם על עצמו, אע"ג שהוא קרוב לעצמו, דקרוב לא פסלה התורה אלא על אחרים, אבל על עצמו נאמן (משא"כ לזכות הרי שבא להעיד על אחרים, ואינו נאמן).

והנה פשוט שמהחילוקים בין גדר "עד" לגבי גדר התחייבות הוא, שה"עד" אינו מעורב בהענין מצד מצבו וענינו הפרטי שלו, כלומר אין זה שהוא פלוני כאיש הפרטי הזה נוגע כאן, כ"א מה שנוגע הוא שהוא יהודי הכשר לעדות, שעומד מן הצד, ומעיד על מה שראה, אבל הוא כאיש פרטי כשלעצמו אינו מעורב בהענין. משא"כ גדר התחייבות ומתנה, הרי זה להיפך, שמה שנוגע כאן הוא מה שהוא כאיש פלוני הפרטי הזה מחייב את עצמו ליתן למישהו כו"כ.

ומזה מסתעף בנדון דהודאת בע"ד, שלהקצוה"ח שגדרו הוא גדר עדות ונאמנות, הרי מה שנוגע כאן אינו הוא כאיש הפרטי, כ"א ככל עד, שהוא מעיד על דבר שמחוצה לו, [ואדרבה: מה שהוא האיש הפרטי הזה הוא חסרון בעדותו בנדו"ד, אלא שאומרים שלמרות שהוא הוא האיש הפרטי שעליו מעיד, אעפ"כ נאמן הוא בעדותו מטעם גזה"כ], משא"כ להמהר"י בן לב שהוא גדר התחייבות, הרי מה שנוגע כאן הוא בדוקא האדם הזה כאיש פלוני הפרטי, שהוא יכול לחייב את עצמו ליתן להשני כו"כ.

ולפי"ז י"ל שזהו יסוד המחלוקת האם "כתב בכת"י" צ"ל בחתימת ידו או מספיק רק כתב ידו, כי בפשטות מה שחתימת ידו מוסיף, הוא הפירוט של האיש הפרטי הזה, כלומר אף שגם כשכותב בכתב ידו צריכים לדעת שזהו כתב ידו של איש פלוני, שהוא מעיד על דבר זה, מ"מ אי"ז מדגיש ומבליט היחודיות והפרטיות של האיש הפרטי הזה, משא"כ חתימת ידו המיוחדת של האיש הזה מורה הרבה יותר על

הפרטיות של האיש הזה בפרטות, שהרי זהו כל כוונת חתימת יד, לומר שהוא הוא החותם.

ולכן לשיטת הקצוה"ח שגדר הודאת בע"ד הוא גדר עדות (נאמנות), מספיק כתב ידו, כי ג"ז מספיק לגדר "עדות", כמו כשיש בו רק עד א' עם כתב סופר, שהכתב הזה מספיק לומר שהוא עד בדבר, משא"כ לשיטת המהר"י בן לב שגדר הודאת בע"ד הו"ע התחייבות, אז צ"ל מודגש ייחודו ופרטיותו של האיש הזה, וזה מודגש רק ע"י חתימת ידו המיוחדת שלו המדגישה פרטיותו של האיש הזה.



יאוש שלא מדעת ואב הזן בניו

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, משיג

א. שו"ע חו"מ סי' שנח ס"ד: "מותר ליקח מהאריס שהרי יש לו חלק בפירות ובעצים". ע"כ.

ועיין בספר קצוה"ח (שם סק"א) שמביא מתוס' בפרק אלו מציאות (ב"מ כב, א ד"ה מר זוטרא) דאם אדם נותן לחבירו לאכול מדבר שאינו שלו אלא של אחר אע"פ שהוא יודע בודאות שחברו יתרצה לכשיודע לו, אסור לאוכלו משום דהלכה כאב"י דאמר ייאוש שלא מדעת לא הוי יאוש ואע"ג דהשתא ניחא ליה, מעיקרא לא ניחא ליה דלא ידע כו', והקשה הקצוה"ח מהא דאמרו בפרק נערה (כתובות מח, א): "מי שנשתטה ב"ד יורדין לנכסיו וזנין ומפרנסין אשתו ובניו ובנותיו ודבר אחר א"ל רבינא לרב אשי מ"ש מהא דתניא מי שהלך למד"ה ואשתו תובעת מזונות ב"ד יורדים לנכסיו וזנין ומפרנסין אשתו אבל לא בניו ובנותיו ודבר אחר א"ל ולא שאני לך בין יוצא מדעת ליוצא שלא מדעת", ופרש"י: "דנשתטה דיצא מן העולם מסתמא ניחא ליה שיוזנו בניו ובנותיו משלו" ע"ש. וכיון דלשי' התוס' אפילו היכא שידוע לנו דבודאי יתרצה ה"ל יאוש שלא מדעת א"כ היכי אמרינן בפרק נערה דזנין בניו ובנותיו היכא דניחא ליה, השתא מיהא לא ידע.

ועיין שם שתיריך הקצוה"ח דקי"ל כהב"י ביו"ד סי' שלא דניחותא דמצוה שאני ואע"פ דהשתא לא ידע מהני, וא"כ גבי בניו ובנותיו אפילו יתר משש מצוה מיהא הוי אע"ג דלא כפינן ליה כמבואר בכתובות שם. אלא דהקצוה"ח הקשה דהתם נמי אמרו דבר אחר

דהיינו תכשיט ומשום דניחא ליה דלא תנוול ע"ש, ומה בכך דניחא ליה השתה מיהו לא ידע.

והנראה לומר שרבינו אינו סובר כהב"י דניחותא דמצוה שאני, דהנה עיין בשו"ע רבינו הל' מציאה ופקדון הל' ד-ה: "ואפילו ברור לו שכשירדע לבעליו שהוא נטלה אזי ישמחו ויגילו מפני אהבתם אותו אסור לו ליהנות בה בלא דעת הבעלים. לפיכך הנכנס לפרדס או לגינת חבירו אסור לו ללקוט פירות שלא מדעת הבעלים אף על פי שבעל הפרדס והגינה הוא אוהבו וריעו אשר כנפשו ובודאי ישמח ויגיל כשירדע לו שנהנה זה מפירותיו מכל מקום כיון שעכשיו אינו יודע מזה הרי הוא נהנה באיסור וכן כל כיוצא בזה וצריך להזהיר לרבים שנכשלין בזה מחמת חסרון ידיעה.

ומכל מקום מותר לבן ביתו של אדם ליתן פרוסה לעני או לבנו של אוהבו של בעל הבית שלא מדעתו לפי שכך נהגו בעלי בתים ומתחלה נתרצה בעל הבית בכך כשהכניס פת זו לתוך ביתו ואין זה נקרא שלא מדעת הבעלים כלל כיון שכך נהגו והבעלים יודעים מזה המנהג, ומטעם זה מותר לקבל צדקה מן הנשים דבר מועט שלא מדעת בעליהן כמו שיתבאר בהלכות גזלה הואיל ודרכן בכך ויודעים בעליהן שדרכן בכך (וכן בפרדס אם הוא רגיל בו לאכול מפירותיו מדעת הבעלים מותר) וכן כל כיוצא בזה".

רבינו אינו כותב שמותר לבן בית ליתן פרוסה לעני משום ניחותא דמצוה, אלא כותב "לפי שכך נהגו בעלי בתים ומתחלה נתרצה בעל הבית בכך כשהכניס פת זו לתוך ביתו ואין זה נקרא שלא מדעת הבעלים כלל והבעלים יודעים מזה המנהג וכו'".

וא"כ בנידון דידן במקום שהבעל הבית יודע שהמנהג הוא ליתן מזונות להבנים אפילו אחרי שש שנים ע"כ אמרינן שמתחלה כשהכניס הבעל בית הממון שלו לרשותו הכניסו ע"מ שבניו יזונו מנכסיו אפילו אחרי שש שנים וכמו כן במקום שהבעל מפרנס אשתו בתכשיטין אמרינן שמתחלה כשהכניס הממון שלו לתוך רשותו עשה כן על מנת שיפרנס אשתו בצרכיה שכולל תכשיטין. וכל זה אי אפשר לומר כשיצא הבעל מדעת ולא צוה לפרנס אשתו ובניו ששם אמרינן שמדלא צוה לפרנס אשתו ובניו מסתמא לא ניתא ליה בזה, ולא קשה קושיית הקצוה"ח.



שליח שהביא גט מקויים

הרב יעקב משה וואלבערג
 ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

א. ברפ"ק דגיטין (ב, ב) כתבו התוס' ד"ה מאי בנייהו בא"ד וז"ל: "והא דלא קאמר גט מקויים איכא בנייהו משום דהוי בכלל דאתיהו בי תרי דדמי למקויים".

והנה לכאורה משמע מהתוס' דבגט מקויים אצ"ל בפ"נ לרבא דכיון דמקויים תו לא מהני ערעור הבעל ורק לרבה דחיישינן דלא נכתב לשמה צ"ל בפ"נ.

והקשו המפרשים דהא בתוד"ה עד ודיין מצטרפין (כתובות כא, א) מבואר, דאף אם יש הנפק על הגט ע"כ אפשר לטעון מזוייף ולהצריך קיום או על השטר או על ההנפק, וא"כ מפני מה אצ"ל בפ"נ כשהגט מקויים הא אכתי יכול הבעל לערער.

ושמעתי שאפשר לתרץ בב' אופנים; א) שאף שהבעל יכול לערער, מ"מ מכיון שכל זמן שהבעל לא מערער מקרי הגט מקויים, לכן אין צ"ל בפ"נ והיינו דתקנת אמירת בפ"נ היתה דא"א למסור גט שאינו מקויים (מחמת החשש דערעור הבעל), אבל בגט מקויים לא תקנו תקנה זו.

ב) או י"ל באופן מחודש, דבגט לא אהני ערעור הבעל על הקיום [והיינו עפ"י היסוד של הגרי"ז בביאור שיטת הר"ן והרמב"ן בהא דלא טענינן מזויף על גט שביד האשה "דאין האשה ממונו של בעל" דכח הערעור של הבעל בהגט הוא משום שהוא "בעל השטר" ולא משום שהוא בעל דבר, וא"כ בשלמא על הגט עצמו הוא נקרא בעל השטר, אבל לערער על הקיום זהו רק בכח "בעל דבר" ובגט אינו בעל דבר. וכבר דחו הביאור הנ"ל דהא תוס' ס"ל דהא דלא טענינן מזויף על גט הוא דמשום עיגונא אקילו ב' רבנן ולא כההסבר דלא "טענינן" אלא בשביל בעל דבר ולא בשביל בעל השטר וע"כ מוכח דס"ל לתוס' דבעל שפיר מקרי בעל דבר. וכידוע].

ב. והנה בשו"ע אה"ע ססקמ"ב כותב הרמ"א: "יש אומרים דאם הביא השליח הגט מקויים בחותמיו, אף על פי שאין מכירין חתימות דייני הקיום, מכל מקום במקום דחק ועיגון יש להקל ולסמוך עליו, אע"פ שלא אמר השליח: בפני נכתב ובפני נחתם, הואיל ואי אפשר להחזיר ולומר, יש לסמוך על החתימות, דמן התורה עדים החתומים

על השטר כמי שנחקרה עדותן בבית דין דמי (בית יוסף בשם רבינו שמשון ב"ר צמח). עכ"ל.

ובביאור הגר"א שם (ס"ק נ"ט) כתב ע"ז וז"ל: "י"א כו' דמן התורה כו' כמ"ש ג, א, ולא גרע גט מקויים שלא נתקיים בחתימות ובפ"נ ובפ"נ, דהקילו שם משום עיגונא שם, ועי' תוס' כתובות קא, א, ד"ה עד וכו' בשם הירושלמי דפרוזבול הקילו ג"כ בזה". עכ"ל.

והנה לכאורה מפשטות לשון ביאור הגר"א "ולא גרע גט מקויים שלא נתקיים בחתימות ובפ"נ ובפ"נ דהקילו שם משום עיגונא" משמע דהכוונה בהרמ"א הוא דבגט שיש עליו קיום (הנפק) לא יועיל ערעור הבעל דמדמה את זה לנאמנות השליח דבפ"נ ובפ"נ, והיינו כמו דמשום עיגונא אקילו רבנן והאמינו בפ"נ ושוב לא מהני ערעור הבעל כמו"כ משום עיגונא הקילו ולא מהני ערעור על קיום הגט, והיינו דאף דבשאר שטרות אפילו אם יש ע"ז קיום שייך ערעור שהקיום עצמו מזויף כנ"ל מתוד"ה עד (כתובות שם), בגט שאני דמשום עיגונא אקילו בה רבנן ולא מהני ערעור הבעל על הקיום, וכן משמע מה שמדמה הדין לפרוזבול שג"כ לא מהני ערעור הלוה להצריך קיום על הפרוזבול (עיי"ש בתוס' הנ"ל). בקיצור מהגר"א נראה דהגט שיש עליו הנפק לא מהני ערעור הבעל להצריכו קיום.

אבל לכאורה צ"ע בזה דאי נקטינן דזהו כוונת הרמ"א דבגט מקויים לא מהני ערעור וא"כ כשהשליח הביא גט מקויים הרי הביא גט כזה שלא שייך לערער עליו וא"כ זה לא גרוע מבפ"נ שג"כ פועל שא"א לערער וא"כ למה דוקא "במקום דחק ועיגון יש להקל ולסמוך עליו".

וגם צ"ב לפ"ז סיפא דהרמ"א "ויש לסמוך על החתימות דמה"ת עדים החתומים על השטר כמי שנחקרה עדותן בב"ד" ואם מדובר בשטר כזה שלא יועיל ע"ז שום ערעור לא גרע מגט בא"י שאין ע"ז שום קיום כלל.

ולכאורה הכוונה ב"ויש לסמוך על החתימות" היינו אף דשייך ע"ז ערעור אם הבעל יערער אבל כ"ז שלא ערער הבעל הרי יש לנו "חתימות" שהשטר מקויים וא"כ מתקיים תקנת החכמים לקיים גט שבא מחו"ל לפני שנערער וכן"ל באופן הא' בפ"י התוס'.



נאמנות השליח כבי תרי

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. מבואר בגמרא דהא דשליח המביא את הגט נאמן להעיד עליו שבפנ"כ ובפנ"ח אף דבעלמא בעינן ב' עדים, הוא משום דכל הצורך לעדות זו הוה מדרבנן ומשום עיגונא אקילו בה והאמינוהו לחד ע"ז. ומקשה ע"ז הגמרא דלכאורה אין זה קולא אלא חומרא דהא לפי תקנה זו דסומכים על חד יתכן שאח"כ יבא הבעל ויערער ופסיל ליה להגט? ומתרצת הגמרא דמחמת הסברא דמידק דייק ליתא לחששא זו (דהבעל כבר לא יבא לערער, ואפי' אם כן יבא לא יהא נאמן - עיין ברש"י).

ומפרש רש"י דהא דהגמרא סברה שהבעל יפסול הגט ע"י ערעורו הוא מחמת הדין ד"אוקי חד לבהדי חד", והיינו דהיות והשליח הוא רק חד והבעל הוה ג"כ חד אז אין להשליח נאמנות יותר מהבעל, ויתבטל א"כ הנאמנות במה שהעיד שבפנ"כ. ושוב יהא הגט פסול מחמת אותם חששות שתיקנו חכמים להצריך אמירת בפנ"כ.

אמנם יעוין בחידושי הריטב"א (לרבינו קרשקש) מש"כ "לאו למימרא שיהא פוסל אותו דהא האמינוהו חכמים לשליח כבי תרי, אלא שהוא יהא סבור שהאמינוהו במקום ע"א ואתי לערער ולהוציא עליה לעז וכו'".

ונמצא דפליגי כאן רש"י והריטב"א בביאור הקס"ד של הגמרא; דלרש"י חשבה הגמרא שנאמנות השליח הוה רק כחד וא"כ הרי ע"י ערעור הבעל יתבטל נאמנותו באמת ויפסל הגט, משא"כ לדעת הריטב"א חל כאן הכלל דהאמינוהו כבי תרי ושוב מעיקר הדין בודאי לא יתבטל עדותו ע"י ערעור הבעל (אלא דיש חשש של הוצאת לעז על הגט כנ"ל בדבריו).

וצלה"ב במה פליגי. ובפרט שיטת רש"י צלה"ב דהא דברי הריטב"א מיוסדים בפשטות על הכלל שמצינו בכו"כ מקומות בש"ס שבמקום שנתנה תורה נאמנות לחד הרי הוא אכן נאמן כשנים, ומדוע א"כ סב"ל לרש"י שכאן לא נאמר כלל זה?

[והנה באמת גם שיטת התוספות כאן הוא דהבעל יכול רק להוציא לעז ע"י ערעורו ולא להיות נאמן כנגד השליח מעיקר הדין. אמנם לכאורה אין לדייק מדבריהם שזהו מחמת הכלל שכ"מ שהאמינה תורה וכו';

דלא מיבעי בזה שאמרה הגמרא דחד אתי בעל מערער ופסיל ליה בהשקו"ט בשיטת רבה, הרי התוס' כבר פירשו לעיל דלרבה אין כח בערעור הבעל - גם לפני אמירת בפנ"כ ע"י השליח - אלא בתורת הוצאת לעז. אלא אפילו כשהגמרא דנה בשיטת רבא, י"ל לכאורה דהא דהבעל אינו נאמן נגד השליח הוה משום דאל"כ יקשה דמה הועילו חכמים בתקנתם, דהלא כל התקנה (לרבא) הי' למנוע ערעור הבעל ואיך יכול להיות שאחרי תקנתם יהי' להבעל הכח והנאמנות לערער ולפסול את הגט (וכן מפורש בתוס' הרא"ש). ושוב אין להוכיח לכאורה שהתוספות סב"ל כהריטב"א דחלה כאן הדין הכללי דכ"מ שהאמינה תורה וכו'].

ב. והנה ידוע הפלוגתא באם הכלל דכל מקום שהאמינה תורה ע"א ה"ה כבי תרי נאמר גם לענין הנאמנות של ע"א באיסורין או לא (ראה בארוכה בש"ך יו"ד סי' קכז סק"ד, ובקו"א לשו"ע אדה"ז הל' שחיטה סי' א סקט"ו). ותוכן הפלוגתא היא באם כלל זה חל על כל מקום שהאמינה תורה ע"א, או רק במקומות כאלו שבעצם יש צורך לנאמנות של שנים - כמו בדבר שבערוה - ורק שהתורה האמינה לאחד במקום שנים.

ובהשקפה ראשונה נראה לקשר ולבאר גם פלוגתא זו דעסקינן ביה עם אותה פלוגתא; דנאמר דגם כאן אין בעצם צורך לשנים דהא באמת אין כאן חשש של דשב"ע כמבואר בגמרא דרוב בקיאיין הן וכו', וא"כ יתכן דהנאמנות היא כמו נאמנות של ע"א באיסורין, ושוב יש כאן אותה פלוגתא כללית באם הכלל דהאמינה תורה כו' חל גם במקרה זה או לא.

אמנם באמת נראה דאין זה פשוט לבאר כך פלוגתא דידן, דהרי לפ"ז נמצא דשיטת רש"י מפורש כאן שהיא כאותה שיטה דכלל זה דהאמינהוהו כתרי אינו בכל מקרה דנאמנות ע"א, ומדוע לא מביאים דרש"י הוא א' מהשיטות דסב"ל כן (והרי הש"ך שם עוסק בקיבוץ השיטות בענין זה)? ולאידך נמצא דהריטב"א כאן סב"ל כהשיטה דכן הוה כבי תרי בכל מקרה, והרי הריטב"א ביבמות הוא היסוד והמקור של השיטה החולקת ע"ז וסב"ל דלא האמינו אחד כבי תרי אלא לענין דשב"ע וכיו"ב! (ואע"פ שכיום יודעים שהריטב"א על מכילתין אינו באמת מהריטב"א, אמנם הרבה מגדולי ישראל במשך הדורות כן התייחסו אל זה כהריטב"א, ואיך הבינו הם סתירה מפורשת זו)?

ועוד והוא העיקר: דבאמת גם כאן הר"ז חשש הקשור עם דבר שבערוה, דאע"פ דמדאורייתא ליתא לחששא כמבואר בגמרא מ"מ הרי מדרבנן כן הצריכו למיחש למילתא, ואם כבר חוששים למילתא הרי הך 'מילתא' הוה דשב"ע ושוב הרי לכל הדיעות כשהאמינוהו לשליח בזה צריך להיות נאמן כבי תרי! ועכ"פ שוב צ"ע בשיטת רש"י כאן מדוע באמת אינו נאמן כשנים (ומש"כ הריטב"א בדף ה בענין ההבדל בנאמנות השליח בין רבה לרבא לכאורה אינו נוגע לעניננו, ואכ"מ).

ג. והנה לכאורה יש מקום לומר דכלל זה דכשהתורה האמינה לאחד הרי דינו כשנים הוה רק כשהתורה האמינתו, והיינו שהנאמנות באה לו מדאורייתא (ואולי כן משמע מרהיטת לשון אדה"ז בקו"א שם), ואשר לפ"ז יתבאר היטב מדוע סב"ל לרש"י דהכא לא חל כלל זה, דהא המדובר בסוגיין הוא בנאמנות מדרבנן.

אמנם דבר זה יהא תלוי לכאורה בפלוגתת הראשונים באם הנאמנות של ע"א לומר לאשה שמת בעלה הוה מדאורייתא או מדרבנן (עיינ בפ"ת על השו"ע אהע"ז סי' יז שקיבץ השיטות בזה), דהרי הגמרא ביבמות אמרה הכלל שהאמינוהו כבי תרי ביחס לדין זה, ואם דין זה הוה מדרבנן אז מבואר דהדין חל גם בנאמנות שהוא מדרבנן.

והרי שיטת רש"י עצמו הוא (בכ"מ, עיינ בפ"ת שם) דאותה נאמנות הוה מדרבנן, ושוב מוכרחים לומר דלשיטתו הרי גם בנאמנות מדרבנן חלה כלל זה, והדרא קושיין לדוכתא מדוע בסוגיין סב"ל דאינו נאמן כשנים?

אמנם לכאורה י"ל באופן אחר קצת, והוא, דהא דאומרים שהתורה האמינה אחד כשנים, הרי זה רק כשמאמינים אותו על חשש שהוא אכן חשש מן התורה, דאז אע"פ שהנאמנות ניתנה לו מדרבנן מ"מ הואיל והנאמנות שלו צריכה להוריד חשש שהוא מה"ת הרי חששות מה"ת נופלות רק ע"י נאמנות שיש לה התוקף של ב' עדים. משא"כ במקרה שכל החשש הוא מדרבנן אפ"ל דבזה מעולם לא נאמר כלל זה שלהוריד החשש צ"ל התוקף של ב' עדים.

ואשר לפ"ז יתבאר היטב שיטת רש"י בסוגיין דאכן אין להשליח הנאמנות של שנים - בלי ליכנס בהפלוגתא דלעיל בענין הנאמנות של ע"א באיסורין וכה"ג דהוה כולם חששות מדאורייתא - דהא בסוגיין מבואר להדיא דכל החשש שבעבורו מצריכים עדותו של השליח הוה מדרבנן ביסודו, ושוב מעולם לא נאמרה בנאמנות כזו הכלל דהאמינוהו כתרי כמשנ"ת.

ד. אלא דעדיין חלה עלינו חובת הביאור דא"כ באיזה סברא פליג עליו הריטב"א בסוגיין דלכן סב"ל דגם בנידון דידן כן אמרינן האי כללא דהאחד נאמן כבי תרי אף דאינו אלא לסלק חשש שמדרבנן כנ"ל.

ונראה לומר הביאור בזה ע"פ הקדמה אחת:

הנה הגמרא אמרה דבאמת ליתא חששא דשלא לשמה דהא רוב בקיאיין הן, ואפי' לר"מ דחייש למיעוטא הרי סתם ספרי דדייני מיגמר גמירי, ורק דרבנן הצריכו למיחש למילתא. ופירשו רש"י ותוס' דהא דהצריכו חכמים למיחש ל' הוה משום מקרים שונים ומשונים דאפשר שאף שנכתב ע"י סופרים הבקיאים מ"מ נשתלשל הדבר עד ששליח זה הביאו באופן שהוא שלא לשמה.

וכבר הקשה רעק"א דלכאור' אמאי לא פירשו בפשיטות שרבנן הצריכו למיחש לאותה מיעוטא דמיעוטא מהסופרים שאינם בקיאים ואולי טעו וכתבוהו שלא לשמה?

ובסגנון אחר: היות ובין כך אומרים שרבנן חוששים כאן לדבר שמדאורייתא אין מקום לחשוש לו, אז מדוע צריכים לחדש ציורים ואפשרויות חדשים, ולא לומר בפשיטות דאף שמדאור' לא צריכים לחשוש לסופר שאינו בקי הרי החכמים כן חששו שאולי ימצא אחדים כאלו ואולי הם כתבוהו שלא לשמה?

ולכאורה יש לומר הביאור בזה, דאם הפשט הי' שרבנן כן חששו לאותם מיעוטא דמיעוטא שכותבים שלא לשמה, אז כבר אין זה חשש דרבנן גרידא, אלא דמדרבנן שוב נולד אותה חשש דאורייתא דאולי נכתבה ע"י סופרים שאינם יודעים ההלכות. והיינו דאם כך הי' החשש, אז נמצא דהחשש ביסודו הוה חשש דאורייתא אלא דמדאורייתא אי"צ צריכים לחשוש לו ורבנן עוררו וחזקו החשש שכן נחשוש לה.

משא"כ לפי איך שפירשו רש"י ותוספות החשש נמצא, דהחשש שלו אנו חוששים הוא חשש כזה דאין לו שום יסוד ושורש בדאורייתא, אלא דהוה חשש ש'המציאו' החכמים. ובחשש כזה מבואר היטב איך בכחם להקל ולהאמינו לשליח ולא לבעי תרי.

ואולם יעויין בחידושי הריטב"א שהוא פירש - דלא כרש"י ותוספות דלעיל - דאכן לבסוף כן חוששים רבנן לאותם מיעוטא דמיעוטא מסופרים שאינם בקיאים, ורק דמתזקים חשש זה ע"ז שמצרפים אתו גם החשש שהזכירו רש"י.

ואולי י"ל דזהו גם יסוד פלוגתתם דלעיל; דלרש"י דהחשש הוה כזה שאין לו שורש ויסוד בדאורייתא כלל, אכן אין להנאמנות הכח דשנים, דהא - כנ"ל - נאמנות כזו צריכים רק עבור חשש של דאורייתא. משא"כ להריטב"א דלפועל חוששים רבנן לחששא כזו שיש לה שורש בדאורייתא, שוב י"ל דבהנאמנות שלהשליח המעיד נמצא אותה התוקף הנצרך עבור סילוק כל חשש מדאורייתא - נאמנות כבי תרי.



בענין לשמה בגט אשה

הרב לוי יצחק קפלן

ר"מ בישיבת ליובאוויטש באלטימור

תנן בריש גיטין: "המביא גט ממדינת הים, צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם". ובגמ': "מ"ט רבה אמר לפי שאין בקיאין לשמה". וכ' רש"י ד"ה לפי: "אין בני מדינת הים בני תורה ואין יודעין שצריך לכתוב הגט לשם האשה וקרא כתיב וכתב לה ספר כריתות (דברים כד) לה דהיינו לשמה הלכך אומר השליח בפני נכתב ובפני נחתם וממילא שיילינן ליה אם נכתב לשמה והוא אומר אין".

וקשה לפירושו קושיית התוס' ד"ה לפי הא': "מאי שנא לשמה דאין בקיאין משאר הלכות גיטין. . . והא דפ"ה דממילא שיילינן ליה אי הוה לשמה ואמר אין אין נראה דלא משתמיט בשום דוכתא שיהא צריך לישאל ועוד דאם כן לימא איכא ביניהו אם צריך לישאל ואומר ר"י דסתמא לשמה קא מסהיד". וכן קשה הסתירה בדברי רש"י שכ' כאן דשיילינן ליה דוקא, ולקמן (ג, א) ד"ה לא גיז פירש: "וממילא שיילינן ליה אי נכתב לשמה ואמר אין אי נמי סתמא (לשמה) קא מסהיד".

והנה בפנ"י ובחי' רע"א כ' ליישב שיטת רש"י והסתירה בדבריו דס"ל כשיטת ריב"א (הובא בתוס') שפי' דדברי רבה לפי שאין בקיאין לשמה הוא לאו דוקא וה"ה שאר הלכות גיטין והא דנקט לשמה משום דשכיח טפי ולכך פירש רש"י דשיילינן ליה לדעת אם שאר הגט נעשה כדין. והא דשינה רש"י וכ' להלן דסתמא (לשמה) קא מסהיד וכביאור הרמב"ן: "שכיחון שהוא שלוחו של בעלה של זו והוא אומר שבפניו נכתב ונחתם תולין להקל ואומרים שבעלה של זו כתבו וחתמו בפניו ועשאו שליח ואין חוששין שמא אחר כתבו בפניו ואח"כ מצאו זה ונתנו לו ועשאו שליח שאין הדבר מצוי כן", הוא למסקנת הסוגיא ד"רוב בקיאין הן. . . וסתם ספרי דדייני מיגמר גמירי, ורבנן הוא

דאצרוך" משום פסול דלשמה גרידא, כפרש"י: "משום דאיכא דאשכח כתוב ועומד כגון שנכתב לשם א' מבני עירו ששמו כשמו ושמה כשמה ונמלך מלגרש".

וקשה לדבריהם דשם גופא פרש"י דשיילינן ליה ולא עוד אלא שכ"כ כפי' ראשון ומשמע דגם למסקנת הסוגיא דהחשש הוא רק משום לשמה עדיין צריכים לשאלו. ועוד איך אפשר לפרש דס"ל כפי' ריב"א דהא אין שום רמז ברש"י דיש חשש לגבי שאר הלכות גיטין ואדרבא פי' "דשיילינן ליה הוא אם נכתב לשמה" ואי ס"ל כפי' ריב"א הרי לשמה כבר ידעינן מאמירת בפני, דסתמא לשמה קא מסהיד והסיבה לשאלו הוא רק לגבי שאר הלכות גיטין. ועוד יש לדייק מדוע כ' דשיילינן ליה אם נכתב לשמה והשמיט נחתם לשמה וכן יש להבין אריכות לשונו במש"כ שצריך לכתוב הגט לשם האשה ולא כ' בקיצור שצריך לכתוב לשמה.

והנה בתירוץ הגמ' ורבנן הוא דאצרוך הקשו התוס' על פירש"י דבהוחזק שני יוסף בן שמעון אפילו נכתב לשמו פסול לגרש בו וכו' עיי"ש וחלקו עליו וכו': "דהא דאצרוך רבנן הכא היינו כדי שלא יערער הבעל ויאמר שכתבו הסופר כדי להתלמד והוא החתים עליו עדים שהוא לא היה בקי לשמה". וצ"ע מדוע בחר רש"י לפרש החשש משום שני יוסף בן שמעון דלא שכיחי, וכמו שהקשה הרמב"ן דלכאורה לא חיישינן לזה אא"כ הוחזקו ולא פירש בפשיטות כתוס'.

ויובן כ"ז בהקדם דברי מתני' (כד, א) בדיני לשמה: "כל גט שנכתב שלא לשום אשה - פסול. כיצד? היה עובר בשוק, ושמע קול סופרים מקריין איש פלוני מגרש את פלונית ממקום פלוני, ואמר זה שמי וזה שם אשתי - פסול לגרש בו. יתר מיכן, כתב לגרש את אשתו ונמלך, מצאו בן עירו ואמר לו שמי כשמך ושם אשתי כשם אשתך - פסול לגרש בו. יתר מיכן, היו לו שתי נשים ושמותיהן שוות, כתב לגרש את הגדולה - לא יגרש בו את הקטנה" וכו'.

ומפרש בגמ' כתב לגרש את אשתו ונמלך וכו': "ואלא רישא במאי? אמר רב פפא: בסופרין העשויין להתלמד עסקינן. . מאי יתר מיכן? תנא דבי ר' ישמעאל: לא זה שנכתב שלא לשום גירושין, אלא אף זה שנכתב לשום גירושין - פסול; ולא זה שנכתב שלא לשום גירושין דידיה, אלא אף זה שנכתב לשום גירושין דידיה - פסול; ולא זה שלא נכתב לשום גירושין הא, אלא אף זה שנכתב לשום גירושין הא - פסול. מאי טעמא? אי כתב ונתן ספר כריתות בידה, הוה אמינא למעוטי האיך

קמא דלא עביד לשום כריתות, אבל כתב לגרש את אשתו ונמלך, דעביד לשום כריתות - אימא כשר, כתב רחמנא וכתב, אי כתב רחמנא וכתב, הוה אמינא למעוטי האי דלא איהו קא כתיב לה, אבל יש לו שתי נשים, דאיהו קא כתיב לה - אימא כשר, כתב רחמנא לה לשמה".

וצ"ב מדוע הכניס תנא דמתני' הדין דכ' להתלמד בכלל פסולי לשמה הרי הטעם דפסול הוא משום דלא עביד לשום כריתות ורחמנא אמר וכתב ספר כריתות וכן הוא ברמב"ם הל' גירושין פ"ג ה"א.

ויש לבאר כ"ז בהקדם ב' אופנים בביאור יסוד הדין דלשמה אי הוי פסול בעצם הגט דגט שנכתב שלא לשם הבעל והאשה הנכונים לא מקרי ספר כריתות כלל. דכי היכי דגט שנכתב להתלמד לא הוי ספר כריתות כמו"כ גט שנכתב שלא לשמה לא הוי ספר כריתות דאינו כורת בין האיש ואישה הנכונים. וזהו מה שהתנא משמיענו במה שכלל הדין דכ' להתלמד בכלל פסולי לשמה דיסוד הפסול דשלא לשמה הוא אותו גדר של פסול להתלמד דלא מקרי ספר כריתות. או להיפך דגט שנכתב שלא לשם הבעל והאשה הנכונים מקרי ספר כריתות עכ"פ דהרי נכתבה לשם כריתות אלא שהתורה חייבה עוד דין של כתיבה לשמה שצריך לכתוב הגט ולכוון בשעת כתיבתו לשם האיש ואשה הנכונים. וזהו מה שהתנא משמיענו שהפסול של לשמה הוא הוספה (יתר מכן) על הדין דכתב להתלמד.

והנפק"מ בין ב' אופנים אלו הוא אם מספיק שהבעל יצוה לסופר כתוב לי גט לגרש את אשתי והוא עשה שיהיה נחשב לשמה וכמ"ש הריטב"א הובא להלן או שהסופר צריך גם לכוין בשעת כתיבת תורף הגט לשם איש פלוני ואשה פלונית. ועוד נפק"מ במש"כ בשו"ע אה"ע סי' קלא ס"ח: "שיאמר הסופר בפיו כשמתחיל לכתוב שכותבו לשם פלונית אשת פלוני ולשמו של פלוני", ובב"ש סק"ח כ' דדין זה הוא אפי' בדיעבד. דלאופן הא' מספיק שהבעל יצוה לסופר כתוב לי גט לגרש את אשתי דאז הוי הגט ספר כריתות הכורת בין האיש ואישה הנכונים ואין הסופר צריך שום כוונה או אמירה, משא"כ לאופן הב' צריך הסופר לכתוב הגט לשם האיש ואישה הנכונים וגם שיאמר לפני הכתיבה ויכוין בשעת כתיבת התורף לשמם.

וי"ל ששיטת רש"י הוא כאופן הב' דבזבחים (ב, ב) איתא: "הכא בסופרים העשוין להתלמד עסקינן, ולא איכתוב לשום כריתות כלל" ופרש"י: דלא איכתוב לשם כריתות כלל אבל היכא דאיכתב לשם כריתות שיהא מזומן לו לכשיזדמן לו מגרש ששמו ושם אשתו שוין בו

כשר" עכ"ל, היינו דשייך גט שנכתב לשם כריתות אבל לא נכתב לשמה אם הסופר כתב הגט לשם גירושין אבל לא ידע האיש והאשה, שנק' ספר כריתות עכ"פ משום שנכתב לשם גירושין אבל הדין דלשמה שהסופר צריך לכתוב ולכוין בשעת כתיבת תורף הגט לשם איש פלוני ואשה פלונית אין כאן. (והעירני ידידי מג"ש בישיבתנו הר' משה סלביצקי שיחי' שכן משמע דעת אדה"ז שכ' בתניא פ' מא "כמו בגט וס"ת שצריכים לשמה לעכב ודיו שיאמר בתחילת הכתיבה הריני כותב לשם קדושת ס"ת או לשמו ולשמה").

ונראה שלפירוש זה בדברי רש"י כיון הריטב"א לשלול בכתבו: "וכי תימא היכי אזלא לה האי חששא דלשמה כשהוא אומר בפני נכתב ובפני נחתם והיכי משמע מלשון זה שהגט נכתב לשמה, ורש"י ז"ל פירש דכיון דאמר הכי שיילינן ליה אם נכתב לשמה, ולא נהירא. . אלא הנכון כמו שכתב רבינו בשם ר' יצחק הלוי בן אחיו של רבינו נר"ו דהכא באשה דבעינן לשמה היינו שלא יכתוב את הגט לשום אשה אחרת או שלא יכתוב אותו סתם שלא לשום אשה בעולם, אבל אם אמר לו הבעל כתוב לי גט לגרש את אשתי והוא עשה היינו לשמה ואין צריך לכונה אחרת".

ועפ"ז יתורץ הקושיא מ"ש לשמה דאין בקי אין משאר הלכות גיטין דהנה הלכות שבהם תלוי עיקר הגירושין ודאי כולם בקיאים בהם וכמו מחובר דמקורו מדרשת וכתב ונתן לה, מי שאינו מחוסר אלא כתיבה ונתינה, יצא זה שמחוסר כתיבה קציצה ונתינה (גיטין כא, ב). ובפשטות טעם הפסול דמחובר הוא משום שהוויית הספר כריתות בשלימות כולל האפשרות לפעול הכריתות מיד משא"כ במחובר שיש הפסק בין הכתיבה והנתינה. וכן שינה שמו ושמה הוא דין יסודי שהשמות יהיו נכונים, והדין דגט מוקדם פסול ג"כ יודעים כמו שביאר הרמב"ן דהסופרים בקיאים בהל' שטרות. משא"כ הדין דלשמה שיסודו הוא כוונה לשם האיש והאשה כנ"ל ואינו ניכר שעצם הגירושין תלוי בו אינן בקי אין בה.

ולפי"ז יובן מדוע למד רש"י דשיילינן ליה אם נכתב לשמה ולא פי' שאר הראשונים דסתמא לשמה קא מסהיד, דבשלמא אם הדין דלשמה הוא רק לשלול גט שנכתב להתלמד או לאחר ששמו ושמה שוין א"כ כשהשליח אומר בפ"נ ובפ"נ ידעינן דלשמה הוא משא"כ אם לשמה יסודו כוונת הסופר לשמה ובזה נכלל שנכתב לשם האיש ואשה

הנכונים וצריך ג"כ שהסופר יאמר בתחילת כתיבתו שכותב לשמה איך
אנו יודעים זה מאמירת בפני ולכך צריכים לשאלו.

וכן מובן מה שכ' רש"י דשיילינן אם נכתב לשמה והשמיט שנחתם
לשמה. דהנה מסקינן בגמ' (ד, א) דמתני' אזיל כר"א דעדי מסירה כרתי
וכתב דקרא על כתיבת הגט קאי והטעם שחתימה שלא לשמה פסולה
הוא רק משום מזויף מתוכו. ועי' ברשב"ם ב"ב (קע, א) שפי': "אם
חתמו שקר או עדים פסולים בתוך הגט הרי הוא פסול". ולפי"ז אם
נאמר כן גם לפרש"י כל הפסול של חתימה שלא לשמה יהיה רק
בנכתב לאחר ששמו ושמה שוין דאז הוי עדות שקר ומזויף מתוכו
משא"כ אם הסופר לא כוון אינו נקרא מזויף משום זה, וא"כ דין זה של
לשמה - שלא נחתם לאחר ששמו ושמה שוין - ידעינן כבר מאמירת
השליח בפני דסתמא לשמה קא מסהיד שלא נחתם לאחר, משא"כ
בכתיבה שאנו צריכים לדעת אם הסופר כוון כוונה מיוחדת של לשמה
צריכים לשאלו. וכן מובן מדוע פרש"י דרבנן הוא דאצרוך משום דלמא
אשכח גט דבר מאתיה ולא פי' כתוס' דכתב להתלמד, משום דכתב
להתלמד לא הוי פסול משום שלא לשמה אלא משום דלא הוי ספר
כריתות. וכן יובן דיוק ואריכות לשון רש"י שכ' "שצריך לכתוב הגט
לשם האשה" דלשמה פירושו כוונת הסופר לשמה.

ועכשיו נבוא לביאור השינוי בפרש"י אי שיילינן ליה או סתמא
לשמה קא מסהיד דהנה זה שתירץ הגמ' רוב בקיאינן הם וסתם ספרי
דדייני מיגמר גמירי ורבנן הוא דאצרוך אין הפי' שחזר מהחשש הנ"ל
רק שאין אנו חוששין לחשש זה כשיש רוב בקיאינן וסתם ספרי ורק
לאשכח כתוב ועומד חיישינן דאין כאן החזקה דסתם ספרי. ויש
להסתפק האם לאחר שאנו נזקקין לוודא שלא נכתב לאחר האם אנו
צריכים ג"כ לוודא שכוון הסופר לשמה או משום דהוי חשש רחוקה
אין אנו נזקקין לזה. וזה גופא מה שרש"י מסתפק לקמן דבתחילה כ'
דשיילינן ליה כאופן הא' ואח"כ כ' דסתמא מסהיד כאופן הב'.

ולפי"ז יש לתרץ קושיית הרשב"א על פרש"י: "קשיא לי הא
דאמרינן לקמן ורבה בדין הוא דליתני הכי (בפנינו" לשמה) אי מפשת
ליה דבורא אתי למגזייה כלומר והוי משנה ממטבע שטבעו חכמים
בגיטין, ובשלמא אי אמרינן דא"צ לישאל אלא מימר אמרינן דסתם
אומר בפני נכתב לשמה קאמר ובהכי מיתכשר גיטא ניחא דכוליה
ענינא בדיבוריה תליא השתא וכיון שכן כי גיזי ליה הוה ליה משנה
ממטבע שטבעו חכמים, אבל אי אפי' השתא לא מתכשר גיטא אפומא

שליח בלחוד במאי דקאמר בפני נכתב עד דנשייליה אי איכתבי לשמה ואמר אין, ליתקון דלימא שליח בפירוש נכתב לשמה ואי גיז ליה נשייליה דהשתא נמי מישאל שיילינן ליה ועד דאמר נכתב לשמה לא מיתכשר".

ולפי הנ"ל בפרש"י דמזה שאומר בפ"נ ובפ"נ ידעינן שהגט נכתב לשם האיש והאשה הנכונים דסתמא לשמה קא מסהיד והא דשיילינן ליה הוא לדעת שכיוון הסופר לשמה ע"י אמירתו לפני כתיבת הגט א"כ אי גיזי והשמיט תיבת לשמה א"א לומר שנשאלו - כששיילינן ליה על כוונת הסופר - אם נכתב להאיש והאשה הנכונים. דזה ששיילינן ליה הוא על ענין שונה לגמרי אם כיוון הסופר לשמה. ואין לומר שהם ענין א' דמזה שהשליח אומר שהסופר כוון לשמה אנו יודעים שנכתב מלכתחילה לשמה או שעכ"פ עדיין אפשר לשואלו ע"ז דאדרבא מזה שהשמיט תיבת לשמה יש ריעותא בדבר וחיישינן שמא אחר כתבו בפניו ואח"כ מצאו זה ונתנו לו ועשאו שליח ופסול משום דהוי משנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין.



כתב בכתב ידו – מח' רש"י ותוס'

הת' אליהו צמח אמבר
תלמיד בישיבה

בגמ' (גיטין ג' ב): תנן ג' גיטין פסולין ואם ניסת הולד כשר כתב בכתב ידו ואין עליו עדים וכו'. ובתוד"ה כתב בכתב ידו מבאר הטעם דלת"ק גט שכתב הבעל ואין עליו עדים פסול מדרבנן אף שכפי שכת' התוס' לפנ"ז "אין לך חתימה גדולה מזו" דהוא מכיון שהבעל "יכול לכתוב הזמן כמו שירצה והוי כאין בו זמן", ומקשה התוס' ע"ז דלפי המ"ד שתיקנו זמן בגיטין שלא יחפה על בת אחותו ניחא, אבל לפי המ"ד שתיקנו זמן משום פירי קשה ע"ש. ומתריך דהחשש הוא משום קנוניא דהאשה והבעל, שהאיש יקדים הזמן והאשה תגבה מלקוחות מזמן הכתוב בגט. ומקשה ע"ז דלפ"ז אינו מוכן למה פסלו גט זה דלכאור' כדי לתקן חשש זה הי' מספיק שיגזרו שאין האשה יכולה לגבות מלקוחות בשטר שכתב הבעל ואין עליו עדים. ומתריך: "ולכך פסלוהו דלפעמים תפסיד האשה שלא כדין כשיכתוב הבעל יום שעומד בו ולא יקדים הזמן ואז היה לה לטרוף לקוחות מזמן הכתוב והיא לא תוכל לטרוף לפי שאנו חושדין אותו שהקדים הזמן ולכך פסלוהו דהשתא בדין לא תטרוף האשה מזמן הכתוב כיון שהגט פסול...". ועוד

תירץ ש"חיישינן דאחר הכתיבה מיד תתפוס הפירות ותאמר שכבר נתגרשה מזמן הכתוב בו".

והנה, ברש"י (פו, א) ד"ה ואם ניסת הולד כשר כתב דהטעם דכתב יד הבעל פסול הוא: "דלמא אתי לאכשורי בכתב הסופר". היינו, דרש"י לא כתב כהתוס' דהחשש הוא משום דהוי כאין בו זמן אלא משום שמא אתי לאכשורי כתב הסופר ולכן פסלוהו, וצריך ביאור למה לא רצה רש"י לפרש כתוס'. (וגם צ"ב למה תוס' לא רצה לפרש כרש"י, אבל כאן עכ"פ נפרש למה רש"י לא פירש כתוס').

והנה, בנוגע לתירוצי השני בתוס' כתב המהר"ם: "רוב התלמידים מפרשים כוונת התוס' בתי' זה שר"ל לתרץ מה שהקשו א"כ לא נסמוך עליו לקוחות וכו' ותירצו דחיישינן שדלמא תתפוס האשה הפירות מהלקוחות ואחר התפיסה אין כח בידינו להוציא מידה כי היא תאמר שכבר נתגרשה מזמן הכתוב בו והמוציא מחבירו עליו הראיה", והמהר"ם לא רצה לפרש כהרוב תלמידים, ומפרש ד"חיישינן שקודם שיתן לה בעלה הגט לשם גירושין אלא מיד אחר שיכתבנו תקח היא הגט ותטרוף בו הפירות מהלקוחות ותאמר שכבר נתגרשה בו בזמן הכתוב וא"כ אע"פ שלא תטרוף הפירות אלא מהיום ולא מזמן הקודם היא תטרוף שלא כדין אבל גט החתום בעדים מיד אחר החתימה אין לבעל פירות למ"ד משום פירי כדלקמן בפ"ב ולכן ליכא למיחש וכשתטרוף כדין תטרוף". היינו, דהמהר"ם סבר שאם יכתוב הבעל הגט אע"פ שאין לך חתימה גדולה מזו, אין להאשה הפירות אלא עד שיתן לה הגט (משא"כ בעדי חתימה) ולכן איכא למיחש שמא יכתוב הבעל הגט ותתפוס לפני שהוא יתן לה ומן הדין אין לה פירות עד שהוא נותן לה.

ולפי"ז בתחילת התוס' שהחשש קנוניא הוא שהאיש יקדים הזמן ויתן להאשה והאשה תטרוף מלקוחות מזמן הכתוב, צ"ל שהאשה תאמר שהבעל כתב ונתן לה ביום שכתב בשטר, ובאמת זמן השטר אינו אמיתי ואז תטרוף מלקוחות שלא כדין שהם יסברו שכתב הבעל ונתן הגט לה בזמן הכתוב.

והנה בגמ' (יז, ב) איתא שהטעם שר' יוחנן (שסובר שהטעם לזה שתקנו זמן בגיטין הוא שמא יחפה על בת אחותו) לא אמר כר"ל (שסובר שהטעם לזה שתקנו זמן בגיטין הוא משום פירי) הוא: "קסבר יש לבעל פירות עד שעת נתינה", וברש"י: "עד שעת נתינה - הלכך זמן כתיבת גט לא מהני מידי דכי אתיא למיטרף בעיא לאתויי סהדי אימת

מטא גיטא לידה", והתוס' ד"ה "עד שעת נתינה" לא רצה לפרש כרש"י והביא רא"י מגמ' בב"מ "דדוקא בגט הנמצא דאיתרע בנפילה הוא דאמר אייתי רא"י אימת מטא גיטא לידה אבל בכל גיטין אמרינן מסתמא ביום שנכתב ונחתם מסר", ופירשו הגמ' באופן אחר: "דכיון דיש לבעל פירות עד שעת נתינה לא הוצרכו לתקן זמן בגט משום פירות דבאין בו זמן נמי תביא גיטה לב"ד או לעדים ויכתבו לה שמאותו יום נתגרשה".

ולפי"ז נמצא שרש"י סובר שבכל גיטין אם האשה רוצה לטרוף משעת נתינה צריכה להביא עדים מתי נתן הבעל הגט לידה, וא"כ אינו שייך למיגזר דכתב ידי הבעל פסול משום חשש קנוניא כי אפי' אם יקדים הזמן ותאמר האשה שנכתב ונתן בו ביום צריכה ג"כ להביא עדים אימתי נתגרשה (כי אפי' לפי ר"ל צריך להביא עדים אם אין לה פירות עד שעת נתינה, רק בנוגע ליש בו עדים ואין בו זמן שיש לה הפירות מהכתיבה לא צריכה להביא עדים מתי נתן לה הגט), אבל התוס' סברו שמסתמא ביום שנכתב ונחתם בו ביום נמסר ולכן שפיר יש לנו חשש קנוניא כי היא תאמר שכתב ונתן לה בו ביום וצריכים להאמין לה, (וכ"ז דווקא לשיטת המהר"ם אבל יש שיטה אחרת (קצות החשן וכו') שאפי' בכתב יד הבעל יש להאשה הפירות אחר הכתיבה).



פרשיות מעכבות זו את זו

הת' שניאור זלמן מרוזוב תות"ל 770

שנו חכמים (מנחות פ"ג מ"ז) "שתי פרשיות שבמזוזה מעכבות זו את זו . . ארבע פרשיות שבתפילין מעכבות זו את זו".

ופירוש הדברים בפשטות הוא שאם חסר אחת (או יותר) מן הפרשיות שבמזוזה או שבתפילין אזי המזוזה או התפילין פסולים ואין כאן מצוה כלל, כדיוק הלשון "מעכבות זו את זו" (ולא "מעכבין").

וצריך להבין (וכלשון הגמרא בכגון דא) מנא הני מילי? מהיכא תיתי?

ואדרבא איפכא מסתברא, דהנה המקור למצות מזוזה ולמצות תפילין הוא ממה שבסיום פרשת קדש (שמות יג, א-י) כתוב "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך", ובסיום פרשת והיה כי יביאך (שמות

יג, יא-טז) כתוב "והיה לאות על ידכה ולטוטפת בין עיניך", ובסיום פרשת שמע (דברים ו, ד-ט) כתוב: "הדברים האלה . . . וקשרתם לאות על ירך והיו לטטפת בין עיניך וכתבתם על מזוזת ביתך ובשעריך", ובסיום פרשת והיה אם שמוע (דברים יא, יג-כא) כתוב: "דברי אלה . . . וקשרתם אתם לאות על ידכם והיו לטוטפת בין עיניכם . . . וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך". היינו שבשתי פרשיות כתוב שהדברים שבפרשה זו יהיו על המזוזה לכן המזוזה היא שתי פרשיות ובארבע פרשיות כתוב שהדברים שבפרשה זו יהיו על היד ועל הראש ולכן התפילין הם ארבע פרשיות, ובפשטות הם מצוות נפרדות ואינם תלויים זה בזה. ובפרט ש"קדש לך" ו"והיה כי יביאך" נאמרו בזמן יציאת מצרים ו"שמע" ו"והיה אם שמוע" נאמרו בשנת הארבעים במשנה תורה [ויש להעיר מהשקן"ט אם בני ישראל הניחו תפילין במדבר ראה תו"ש חיי"ב סימן מ]. וכן תוכן הדברים דד' פרשיות אלו בפשטות הם שונים. אלא שהצד השווה שבהם הוא שכל אחד מפרשיות אלו נצטוונו שיהיו על ידינו ועל ראשינו וחלקם גם על מזוזות ביתנו ובשערינו. ולפי זה אם יש לאדם רק פרשה אחת מפרשיות אלו מדוע לא יניחם על ידו ועל ראשו ועל מזוזות ביתו ובשעריו, וכלשון הגמרא (מנחות מד, א) "מאן דלית ליה תרי מצות חד מצוה נמי לא ליעביד" [ויש להעיר שבפשטות כל התקופה מיציאת מצרים עד משנה תורה בשנת הארבעים הניחו בני ישראל רק שתי פרשיות ראה לקו"ש ח"ט עמ' 52-53].

ויש לתמוה שבגמרא לא הובא מזה ולא כלום.

והנה במשנה שלפנ"ז גם מוזכר דברים המעכבים זה את זה ובפירושו המשניות לרמב"ם שם כתב "וכל אלו הוסמכו לרמזים במקראות המורים על היותן מעכבות והדבר קבלה בידינו" ואולי נתכוין בדבריו אלה גם למשנתנו לפי שבמשנתנו לא נתן טעם כלל להיותן מעכבין אבל לאידך נראה שלא נתכוין למשנתנו כפשטות לשונו "וכל אלו" דקאי על שלפני זה ועוד שדברים שבמשנתנו (משא"כ במשנה שלפנ"ז) לא הוסמכו לרמזים במקראות (בגמרא דידן, ואולי נתכוין לדרשות שאינם מצויים עתה) ואם קבלה נקבל. ועל כל פנים עדיין אינו מובן מה שבגמרא לא הוזכר מזה דבר וחצי דבר.

והנה במשנה שלאח"ז (פ"ד מ"א) כתוב "תפלה של יד אינה מעכבת של ראש ושל ראש אינה מעכבת של יד" ובגמרא (מד, א) "אמר רב חסדא לא שנו אלא שיש לו אבל אין לו מעכבת . . . מאי סבר גזירה

שמה יפשע" ופירש רש"י "אי אמרינן דאינה מעכבת יפשע ולא יקנה האחרת", ועד"ז בפירושו המשניות לרמב"ם "שמה יפשע ויסתפק באחד תמיד". היינו שבאמת מצד גדר הדין אפילו אם אין לו אינן מעכבות זו את זו אלא שמצד גזירה שמה יפשע אמרו חכמים שמעכבות זו את זו [היינו שזהו ענין של אמירת חכמים וכדיוק לשון רש"י הנ"ל] "אי אמרינן דאינה מעכבת". ובפירושו המשניות לרמב"ם "אבל אם לא היו לו אלא של ראש או של יד אינו רשאי להניחו עד שיעשה השני" ואכ"מ]. ולפי זה אפשר שגם מה ששנינו במשנתנו "מעכבות זו את זו" הוא מדרבנן מאיזה טעם שהוא.

ובסגנון אחר בהקדם מ"ש בתוספתא (מנחות פ"ו ה"ו) "תפילין של יד ושל ראש מעכבות זו את זו אם אין לו אלא אחת הרי זה יניח" וצריך לומר שהכוונה בלשון התוספתא "מעכבות זו את זו" הוא כאלו כתוב "מעכבין" דהיינו שאם יש לו שתיים צריך להניח שתיים (וכן פירש במנחת ביכורים שם) [ויש להעיר ממכילתא דרשב"י (ס"פ בא) "והיה לאות על ידכה מיכן אמרו תפילין של ראש אין מעכבות של יד ושל יד אין מעכבות של ראש ואם אין לו אלא אחת יתן" וראה מילואים לתו"ש ח"ב סימן מח]. ואם כן אפשר שזהו גם הכוונה במשנתנו שצריך שיהיו כל הארבע פרשיות בתפילין ושתי פרשיות במזוזה ואינו יוצא ידי חובתו בלאו הכי.

אבל על כל פנים מן התורה אינן מעכבות זו את זו וכדאמרן. אך יפלא שלא הוזכר בגמרא מזה כלום.

והנה ברמב"ם הל' תפילין מזוזה וספר תורה פ"א ה"א כתב "ואפילו קוצו של אות אחת מארבע פרשיות אלו מעכב את כולן מן התורה".

ובאמת שדעת רמב"ם בכל ענין זה תמוה מאד. שכתב בספר המצות מצוה יב "הציווי שנצטוינו במעשה תפילין של ראש והוא אמרו יתעלה והיו לטטפת בין עיניך וכבר נכפל הציווי במצוה זו ארבע פעמים" וכן כתב במצוה יג "הציווי שנצטוינו במעשה תפילין של יד והוא אמרו יתעלה וקשרתם לאות על ירך וכבר נכפל הציווי גם בזה ארבע פעמים. והראיה שתפילין של ראש ושל יד שתי מצות אמרם בגמ' מנחות... וכן במצוה טו "הציווי שנצטוינו במעשה המזוזה והוא אמרו יתעלה וכתבתם על מזוזת ביתך ובשעריך וכבר נכפל הציווי בכך". ותמוה מאד שכותב בתפילין ובמזוזה שנכפל ציווי זה כאילו בכל אחד מהפרשיות כתוב אותו הציווי דהיינו מעשה תפילין או מעשה המזוזה

ולא כפשטות הכתובים שבכל פרשה מצוה על אותו הפרשה בלבד ועוד תמוה שמביא ראייה על היות של ראש ושל יד שתי מצות ואינו רואה צורך להביא ראייה ולבאר מדוע אין כל פרשה מצוה בפני עצמה שהוא לכאורה תימה יותר גדול.

וכן בשרשים לספר המצוות הנה בשורש התשיעי מבאר הרמב"ם שמצוות שנכפלו בתורה כו"כ פעמים אין ראוי למנותם במנין המצוות אלא כמצוה אחת ולדוגמא "הציווי על השביתה בשבת נכפל בתורה שתיים עשרה פעמים היעלה על דעתך שיתכן למישהו שימנה את המצוות ויאמר שמכלל מצוות עשה השביתה בשבת והיא שתיים עשרה מצוות. . זה מה שלא יטעה בו שום אדם כלומר בשביתה שבת שהיא מצוה אחת מכלל מצוות עשה". ובשורש האחד עשר הוא מבאר "שאין ראוי למנות חלקי המצוה כל חלק בפני עצמו אם היתה כלולתם מצוה אחת פעמים שצווי אחד שהוא מצוה אחת יש לו חלקים רבים כגון מצוות לולב שהוא ארבעה מינין אין לומר שפרי עץ הדר מצוה בפני עצמה ועץ עבות מצוה בפני עצמה וערבי נחל מצוה בפני עצמה וכפת תמרים מצוה בפני עצמה לפי שכל אלו הם חלקי המצוה...".

והנה לכאורה אם יעלה על הדעת שכל הארבע פרשיות שבתפילין הם מצוה אחת היה יותר קרוב לומר שזהו מצד השורש האחד עשר וכמו שכתב בשורש אחד עשר "שכל מה שאמרו חכמים בו בפירוש שדבר פלוני ופלוני מעכבין זה את זה הרי זה ברור שהיא מצוה אחת" אבל הרמב"ם מביא את תפילין בשורש התשיעי שמבאר שם "שאפילו אם תמצא לשון חכמים שהעובר עברה פלונית כבר עבר על כך וכך לאוין או שהמבטל מצוה פלונית כבר עבר על כך וכך עשה אין זה מחייב למנות כל אותם הלאוין כל אחד בפני עצמו כיון שהענין אחד ואין בו רבוי ולא אמרו שהוא עובר על כך וכך עשה או על כך וכך לאוין אלא מחמת כפילות הציווי או האזהרה באותה מצוה שהרי עבר על אזהרות רבות או על ציווים רבים. . ועל דרך זה עצמו אמרו כל שאינו מניח תפילין עובר בשמונה עשה מפני שנכפל הציווי בהם שמונה פעמים כלומר בשל ראש ושל יד" ונראה מדבריו שוב כאלו כתוב בתורה בכל אחד מהארבע פרשיות להניח כל הארבע פרשיות.

ובאמת דבריו אלה מכוונים עם דבריו שבמשנה תורה הנ"ל שהארבע פרשיות מעכבות זו את זו מן התורה, כי לדעתו בכל אחד מהפרשיות יש ציווי על מעשה התפילין בכלל (שכולל כל הארבע פרשיות) ולא על פרשה זו בפרט והוא פלא כי פשטות הכתובים אינם מורים כן כנ"ל.

ויש להעיר ממ"ש ר"א בן הרמב"ם בתשובותיו (פריימן סי' סג):
 "עיקר גדול בדת . . שאין אנו סומכים על מה שמורה עליו פשוטו של
 הכתוב אלא על מה שמורים עליו הכתוב והקבלה ביחד . . וגם לו יורה
 פשט הכתוב הזה בהחלט שהכוונה בו . . אעפ"כ חייבים אנו להאמין
 שהוא . . מפני שהקבלה מפרשת בנוגע אליו...".

ובאמת נראה שאין דברי רמב"ם צריכים למ"ש ר"א בנו כי נראה
 דעתו שזה שבכל אחד מהארבע פרשיות יש ציווי על מעשה התפילין
 בכלל (שכולל כל הארבע פרשיות) כנ"ל הוא "מה שמורה עליו פשוטו
 של הכתוב" שלא טרח להעיר ולהביא ראיה על זה כאילו הוא בכלל
 "זיל קרי בי רב הוא". ולפ"ז יתישב היטב לדבריו מה שבגמרא לא
 הוזכר מזה כלום.



חִסְדוֹת

גדרו של א"ק – גדר של "נפש נושא כחות"*

הרב מנחם מענדל וואלף

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

מבואר בד"ה החודש (תרס"ו) בביאור הראשון שאצילות נקרא גילוי
 ההעלם וגם יש מאין, שלגבי א"ק אצילות נקרא עדיין גילוי ההעלם,
 ורק לגבי אור א"ס שלמעלה מהקו נקרא אצילות יש מאין.

ומבואר בהמאמר שא"ק "נקרא א"ס בהשאלה, לפי שהוא למעלה
 מעלה מבחי' הכלים דאצילות". וממשיך בהמאמר לבאר הגדר של
 המציאות דא"ק "וכידוע דא"ק נקרא אור כללי שכולל כל
 ההשתלשלות מרכ"ד עד סוכ"ד בבחי' השוואה ממש, והיינו שאינם
 שם בבחי' התחלקות ולא בבחי' מציאות ניכרת כלל כו".

(* ע"פ שיעוריו של הרה"ח ר' יואל הכהן כהן שליט"א.

ולכאורה הגדרה זו צ"ב, דמצד אחד אומר שא"ק "נקרא א"ס בהשאלה", ומצד שני אומר שהוא בבחי' "אור כללי, שכולל כל ההשתלשלות", והיינו שהוא בבחי' מציאות?

ומבואר בדא"ח, שמה שמתחדש בא"ק הוא "כלים": והיינו שהתחלת ענין המציאות הוא בא"ק, אבל אי"ז מציאות ממש, רק נקודת ענין המציאות.

אבל צלה"ב: מה הפשט בזה שאומרים שא"ק הוא התחלת ענין המציאות ובכל זאת אינו מציאות קיימת? הרי, אם הוא התחלת ענין המציאות, הרי קיימת כאן מציאות? ומהו הפשט בזה שאומרים שמציאות אין כאן, אבל נקודת ענין המציאות התחיל כאן?¹

ונקודת הביאור בזה: שאופן המציאות בא"ק הוא ע"ד "נפש נושא כחות", שאין כאן עשר כחות נפרדים, כ"א נפש שנושאת בעצמה ה"היולי" לעשרה כחות אלו:

(1) ובאמת ביאור זה בחידושו של א"ק מצאנו ג"כ בחידושו של עולם הבריאה, שהרי מבואר בדא"ח שא"ק הוא בריאה דכללות, וא"כ הבנת ענין עולם הבריאה (הפרטי) הוה כהבנת ענין עולם הבריאה הכללי:

דהרי בעולם הבריאה מצאנו אותה הגדרה: בעולם הבריאה מתחיל נקודת מציאות היש, אמנם אין כאן ציור היש, שהרי הציור מתחיל בעולם היצירה, מ"מ נקודת ענין ה"יש" נמצא כאן והוא נקרא חומר פשוט.

ומבואר בזה: שחומר הוא מציאות בזה שאח"ז יכול להצטייר ממנו הפרטים, אמנם הפרטים לא נמצאים בציורם בהחומר הפשוט, אבל בפירוש ממנו הם מצטיירים, והיינו שמקור הפרטים הוא מהחומר הפשוט.

וגם כאן צ"ב מהו הפשט בזה שאומרים שהחומר הפשוט הוא מקור להציורים שנמצאים ממנו אח"כ, ובכ"ז הרי הוא נקרא "פשוט" מציורים אלו?

וגם צ"ב דאם בא"ק כבר נתחדש נקודת ענין המציאות, אין אומרים שעולם הבריאה נברא באופן דיש מאין מאצילות, הרי לכאורה כבר נתחדש מציאות, ובריאת עולם הבריאה הי' צריך להיות באופן דגילוי ההעלם?

אה"נ שישנו חילוק בין נקודת ענין המציאות בעולם הבריאה לבין נקודת ענין המציאות בא"ק, והוא מה שמבואר בדא"ח שא"ק הוא התחלת נקודת ענין המציאות בכלל (והיינו מציאות אלוקי) ועולם הבריאה הוא התחלת נקודת מציאות ה"ישות", אבל הדבר עדיין דורש ביאור. ואכ"מ.

ויובן זה בהקדים משל מכח הזריקה: דהנה כשהאבן נמצאת בהיד, לפני זריקתה לאחד הכיוונים, מהו יחס האבן להכיוונים שאליהם האבן יכולה להגיע?

מצד אחד האבן לא מוגדרת באף אחד מהכיוונים, וכמו שהאבן יכולה להגיע לכיוון מזרח כמו"כ היא יכולה להגיע לכיוון מערב. ומצד זה מובן שאין להאבן הששה קצוות כמו שהם מחולקים, שאז הרי כל כיוון סותר להשני (או שנמצאים במזרח, או במערב). כ"א אופן הימצאות הקצוות בהאבן, היא באופן שלכל הקצוות יש אותה שייכות להאבן.

אמנם מצד שני, א"א לומר שהאבן "מופשט" מלהגיע לקצוות, וכאילו נאמר שהאבן היא למעלה משייכות לקצוות, שהרי מדובר על אבן שעומדת להיזרק לאחת מן הקצוות הללו, ובפירוש יש לו שייכות אליהם.

ושוב א"א לומר, ששייכות האבן היא באופן שהקצוות נמצאים² בה בדקות עכ"פ, ולכן שייך שיהי' לה את אותה שייכות לכל קצה [מכיון שכשהקצוות נמצאים בדקות - לא מורגשת ההתחלקות שלהם], שהרי מובן שאין קצוות בתוך האבן. יש כאן רק "אבן" בלא שום מציאות אחרת בהאבן, שהרי האבן נמצאת במקומה - ושם אין שום מציאות רק האבן בעצמה.

ומצד שני א"א לומר שמקום האבן הוא כמו שהוא לעצמו ממש, שהרי האבן הולכת להזרק ובודאי יש לה שייכות לקצוות.

ומציאות כזו נקראת היולי: פי' שיש כאן אפשרות למציאות (מוגדרת לפי הקצוות), ואפשרות זו נמצאת במקום האבן, ומצד אפשרות זו אין כאן ששה קצוות, יש כאן רק האבן. ועד"ז בנוגע להנפש, שאפשרות זו נמצאת במקום הנפש, ולכן דרגא זו נקראת נפש נושא³ כחות, שהנפש במקומה נושאת בעצמה האפשרות והיולי לכחות, ומצד אפשרות זו אין כאן עשרה כחות, יש כאן רק נפש.

(2) זוהי ההגדרה של כוחות הכלולים בנפש. שיש כאן מציאות כחות, אמנם הם לא במציאות כזו שיהיו סותרים אחד להשני, אבל בדקותם הם נמצאים.

(3) משא"כ כוחות הכלולים בנפש, זהו גדר בכוחות, שיש כאן כחות, וכוחות אלו כלולים בנפש.

ומכ"ז יובן לגבי מדריגת א"ק:

זוהי אותה ההבנה שבנפש נושא כחות - הנפש נשאת יחידה אע"פ שהיא נושאת עשר כחות. עד"ז לגבי מדריגת א"ק, אע"פ שמדריגה זו היא בפירוש ההתחלה למציאות העולמות, מ"מ במדריגה זו עדיין הכל נשאר "פשוט" מלהיות מוגדר בצירוי שבאים ממנו, ולכן א"ק הוא "לא בבחי' התחלקות, ומציאות ניכרת", מכיון שאופן הימצאותם הוא בבחי' היולי. כנ"ל.



הגדרת המוחין והמדות דנה"א בתניא פ"ג [גליון]

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון הקודם (עמ' 64) מבאר הר' י.י.ק. בענין השכל ומדות דנה"ב, שמדות שייכים גם בענינים גשמיים משא"כ שכל אמיתי הוא רק בנה"א, ובזה מבאר למה בפ"ו מזכיר בתחילה המדות דנה"ב, ואח"כ השכל המולידן, ומקשר זה בביאור הנ"ל כי מדות שייכים גם בנה"ב משא"כ שכל.

אבל ביאור זה הוא תמוה, כי הביאור בפ"ו מבארים בפשטות, וכמו שאדה"ז בעצמו מזכיר בסוף דבריו, כי הנה"ב עיקרו מדות, ולכן מזכיר אצלו קודם המדות והשכל אצלו הוא רק בשביל המדות, והיינו שהשכל הוא רק לשמש המדות וכמו שהוא כותב בעצמו זה, וא"כ מה זה נוגע להביאור ששכל שייך רק בקדושה.



רמב"ם

היתר מלאכת אוכל נפש ביו"ט

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

א. ידוע החקירה בהיתר מלאכת אוכל נפש ביו"ט - אי הוה בגדר סימן היינו דמלאכת אוכל נפש לא אסרה תורה כלל, ואינו בכלל האיסור דמלאכת עבודה, או בגדר טעם דמלאכת אוכל נפש הוה בכלל מלאכת עבודה ורק בגלל הטעם של שמחת יו"ט התירה התורה לעשות המלאכה ביו"ט.

ונפק"מ להלכה, בהמתענה ביו"ט אי מותר מדאורייתא במלאכת אוכל נפש, להסברא דהוה ההיתר בגדר סימן א"כ מלאכות אלו מעולם לא נאסרו, וגם המתענה מותר לעשות מלאכות אלו, ולהסברא דהוה בגדר טעם מובן שהיתר זה אינו אלא למי שאוכל ביו"ט אבל המתענה ביו"ט מכיון שאין לו צורך אכילה במלאכות אלו נשאר לגבי האיסור. ועי' בארוכה בכ"ז לקו"ש ח"א עמ' 34 ואילך וש"נ.

ונחלקו המפרשים בשי' הרמב"ם בזה. דלדעת המגיד משנה הל' שביתת יו"ט פ"א ה"א סב"ל להרמב"ם (כדעת הרמב"ן ועוד) דהיתר מלאכת אוכל נפש הוה בגדר סימן ומלאכות אוכל נפש מעולם לא נאסרו מדאורייתא אפי' אין בהם צורך כלל.

ולדעת הפרי חדש סי' תצה ד"ה ולכן, סב"ל להרמב"ם דהוה בגדר טעם - ואינו מותר אלא לצורך אוכל נפש או יש בו צורך היום קצת כדעת התוס' (ביצה יב, א).

ב. וכתב הרמב"ם בהל' שביתת יו"ט פ"א ה"ד וז"ל: "כל מלאכה שחייבין עליה בשבת אם עשה אותה ביו"ט שלא לצורך אכילה לוקה חוץ מן ההוצאה מרשות לרשות וההבערה שמתוך שהותרה הוצאה ביו"ט לצורך אכילה הותרה שלא לצורך. לפיכך מותר ביו"ט להוציא קטן או ספר תורה או מפתח וכיוצא באלו מרשות לרשות, וכן מותר להבעיר אע"פ שאינו לצורך אכילה. ושאר מלאכות כל שיש בו צורך

אכילה מותר כגון שחיטה אפייה ולישה וכיוצא בהן, וכל שאין בהן צורך אכילה אסור כגון כתיבה ואריגה ובנין וכיוצא בהן, עכ"ל.

והקשו לדעת הרמב"ם (עי' הגהות הרמ"ך ועוד) למה אומרים מתוך רק בהוצאה והבערה. ובפרט לפי דעת המגיד משנה בהרמב"ם דהיתר מלאכת אוכל נפש הר"ז סימן א"כ גם שאר מלאכות דאוכל נפש היו צריכים להיות מותרים אפי' מדרבנן לצורך קצת. וכפי שמשמע פשוט הסוגיא בכתובות דף ז' גבי שחיטה ובביצה דף יב גבי אפיה ובישול דגיד הנשה, ועיין במגיד משנה על אתר באריכות, דבאמת אומרים סברת מתוך גבי שאר מלאכות דאוכל נפש לדעת הרמב"ם, ונקט הוצאה והבערה לדוגמא בלבד, לומר לך דלכאוי' הוצאה והבערה שאינם מלאכות מיוחדות לאוכל נפש היו צריכים להיות כמו בנין ואריגה דאסור לדעת הרמב"ם¹ אפי' לצורך אוכל נפש ואעפ"כ אומרין מתוך גבי הבערה כיון דיש פסוק ד"לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת", ובירושלמי ביצה פ"ה ה"ב א': "בשבת אין אתה מבעיר אבל מבעיר אתה ביום טוב", וכן גבי הוצאה יש הפסוק בירמיה (יז, כב): "ולא תוציא משא מבתיכם ביום השבת" בשבת ולא ביו"ט².

(1) דלא כדעת התוס' ס"פ המצניע (צה, א) ד"ה והרוצה להקשה ר"י דלפי מאי דקאמרי שם בגמ' שהמגבן חייב משום בונה א"כ בנפל ביתו ביו"ט יהי' מותר לבנותו ביו"ט, מתוך שהותר בנין במגבן הותר נמי שלא לצורך, ובלבד שיהי' בו צורך היום לאכול בתוכו שלא יכנס שרב ושמש, ותירצו התוס' דבאמת הבונה בית ביו"ט לצורך יו"ט אינו חייב מן התורה דאכן אמרינן מתוך שהותר לגבן דהיינו בונה אלא דאסור מדרבנן משום עובדין דחול והאריך בשי' התוס' והרמב"ם בזה בקו"א לסי' תצה סק"ד, ואכ"מ.

(2) במגיד משנה הביא הפסוק למלאכת הבערה אבל להוצאה לא הביא הפסוק הנ"ל רק סברא, דבהבערה צריך פסוק מיוחד להתיר ביו"ט כיון דהמלאכה היא לא בהאוכל רק בהעצים, (או כליון העצים או להביא אש ואור בעולם ועיין מה שהארכנו בזה בהלכות שבת פ"ב בתחילתו בדברי אדמו"ר הזקן בקו"א סי' תצ"ה סק"ב) אבל בהוצאה הרי מוציא גוף האוכל ולא איכפת לן שיכול להוציא שאר דברים ג"כ.

וצריך ביאור למה לא הביא המגיד משנה הפסוק הנ"ל מהירושלמי?

ויש לומר בזה דלהפרי חדש וסייעתו דגבי שאר מלאכות אוכל נפש אומרים דאינו מותר אלא בגדר טעם וצריך שיהא בו צורך קצת.

אבל גבי הבערה והוצאה מותר אפי' שלא לצורך (יעו"י שער המלך ועוד) צריך פסוק מיוחד גבי הוצאה להסביר למה חלוק הוצאה משאר מלאכות יו"ט דמותר רק אם יש בהן צורך קצת אבל לדעת המגיד משנה דגם שאר מלאכות מותרות מדאורייתא גם אם אין בהן צורך לא צריך פסוק מיוחד גבי הוצאה דגם שאר מלאכות אוכל נפש

והקשו על המגיד משנה דאם אומרים סברת מתוך גם גבי בישול אמאי פסק הרמב"ם לקמן הט"ו: "המבשל ביו"ט לגוים אינו לוקה שאילו באו לו אורחים הי' אותו תבשיל ראוי להן". ולמה צריכים סברת הואיל לפטרו ממלקות אם גם גבי בישול אומרין סברת מתוך. היינו דהיתר מלאכת אוכל נפש הוה בגדר סימן ומותרין מלאכות אלו לגמרי לא רק לצורך אוכל נפש ממש, ועי' בהמועדים בהלכה עמ' 7, שציינ להספרים שדנין בשאלה זו.

ג. אמנם בקו"א לאדה"ז סי' תצה סק"ד בסופו מוכיח מזה שכתב הרמב"ם מתוך רק גבי הוצאה והבערה, דסב"ל להרמב"ם דהיתר מלאכת אוכל נפש הוה בגדר טעם ואינו מותר אלא אם כן יש בו צורך קצת (ולפיכך אילולי טעמא דהואיל, המבשל ביו"ט לחול דלית ביה כלל צורך יו"ט היה לוקה).

וז"ל: "לכך לא כתבו הרמב"ם והטוש"ע [דין מתוך אלא לגבי הוצאה והבערה - ולמה לא כתבו] חוץ משחיטה אפיה ובישול, דכיון שצריך שיהא צורך יו"ט קצת ובמלאכות אלו וכיוצא בהם לא משכחת לה צורך יו"ט השוה לכל נפש אלא באכילה ממש". (ובאכילה ממש הרי לא צריך למתוך דמותר מצ"ע - אבל בהבערה ובהוצאה שפיר משכחת צורך יו"ט השוה לכל נפש - ולא הוי מכשירין³) (היינו דצריך הדבר בעצמו ליהנות בו ולא בשביל משהו אחר, דסב"ל להרמב"ם כמבואר בקו"א הנ"ל דלא אומרים מתוך מאו"נ למכשירין, יעו"ש בארוכה) כגון שמוציא תינוק לטייל או שמבעיר עדים למדורה להתחמם כנגדה ובכה"ג שפיר אמרינן מתוך). עיי"ש באריכות.

מותרות שלא לצורך וכיון דהמלאכה היא בגוף האוכל שמוציא הרי היא ממילא כשאר מלאכות אוכל נפש דמותרות שלא לצורך ורק גבי הבערה שהמלאכה היא בהעצים או בהאש והאוכל מסתייע מזה דרך אגב צריך פסוק מיוחד למגיד משנה שיהי' בכלל מלאכת אוכל נפש ולא יהי' ככנין ואריגה וכו'.

(3) וי"ל בזה דכיון דדין זה דהמבשל גיד הנשה ביו"ט דמותר מטעם מתוך, זהו המקור לשי' רש"י והמגיד משנה וסייעתם דמלאכות או"נ מותרות מדאורייתא אף שלא לצורך כלל - ראה לקו"ש ח"א עמ' 37 הערה 23 (והתוס' נדחקו בזה "כיון שהיה בדעתו לאכלו היינו צורך יו"ט) -

והרמב"ם סב"ל לפי שיטת הפרי חדש ואדמו"ר הזקן דמותר רק לצורך - לא נחית הרמב"ם לפרש דין שאינו נוגע כ"כ להלכה למעשה שיבשלו גיד הנשה.

וגם דין שיכול להטעות הלומדים שיסברו שמלאכות או"נ מותרות גם שלא לצורך כלל כדעת המגיד משנה ורש"י.

והיינו כדעת הפר"ח בדברי הרמב"ם דסב"ל דהיתר מלאכת אוכל נפש ביו"ט הוה בגדר טעם ואינו מותר אלא אם כן יש בו צורך קצת⁴ והר"ז מתאים לשי' הרמב"ם המבואר בלקו"ש נצבים חל"ד - דהעיקר הוא עבודת המטה ומלאכות אלו ניתנים רק משום הטעם של עבודת המטה שגורם שמחה ביו"ט אי משום אוכל נפש, או שיש בו צורך קצת.

ד. ולעומתו הראב"ד סב"ל דהיתר מלאכת או"נ הוה בגדר סימן, היינו שמלמעלה לא נכללו מלאכות אלו בגדר איסור מלאכות יו"ט⁵ (כשיטתו בלקו"ש חל"ד הנ"ל דהעיקר הוא, מה שנותנים לו מלמעלה).

ולפיכך השיג וכתב בהלכה זו וז"ל: "זהו להחם חמין לרגליו (אזי אומרין מתוך שיש בו צורך קצת) ולהדליק נר של אבטלה כגון המדליק נר של כבוד (היינו שאין בו צורך כלל) בירושלמי אמרו לא תאסור ולא תשרי", עכ"ל.

ולכאורה בהשקפה הראשונה במה נחלקו הרמב"ם והראב"ד דהרי ביארנו לדעת הפר"ח חדש ואדמו"ר הזקן, הרי גם לדעת הרמב"ם דבר שאין בו צורך כלל כגון נר של כבוד אסור ולא אמרינן מתוך אלא אם יש בו צורך קצת, וראיתי בתורה שלמה לפ' בא דביאר לשון הירושלמי "לא תאסור ולא תשרי" היינו ע"ד הלכה ואין מורין כן.

היינו לדעת הראב"ד היתר מלאכת או"נ ביו"ט הוה בגדר סימן וממילא הרי מדאורייתא ועפ"י שורת הדין גם נר של כבוד, ודבר שאין בו צורך כלל ה"ה מותר דהבערה אינה מלאכה ביו"ט, וכדעת רש"י ביצה יב אבל חכמים באו ואסרו להתיר הדלקת נר של כבוד ואמרו לא תאסור ולא תשרי (ע"ד שאסרו מדרבנן לדעת רש"י טלטול אבנים

(4) עי' באריכות לקו"ש ח"א הנ"ל דבתחילה מסביר דלהשיטה דהיתר מלאכת או"נ היא בגדר טעם אינו מותר רק אוכל נפש לבד - ולשי' רש"י דמותר גם שלא לצורך כלל ושי' התוס' דמותר רק לצורך קצת שניהם סוברין דהיתר הוא בגדר סימן - אבל לבסוף מסביר דגם לדעת התוס' הנה ההיתר בגדר וטעם, יעו"ש בארוכה.

(5) לכא' פלוגתא זו הוה כעין המחלוקת גבי היתר פקו"נ בשבת אי הותרה או דחווה אבל ראה בלקו"ש ח"א הנ"ל עמ' 38 הערה 29, דגם להשיטה דהיתר הוא בגדר טעם הרי הותרה מטעם הצורך דאוכל נפש או הצורך קצת לצורך שמחת יו"ט.

וכפי שמציין שם לשון אדמו"ר הזקן בקו"א סתק"י סק"ב דודאי מלאכת או"נ הותרה לגמרי ביו"ט ואין אומרים יו"ט דחוי אצל מלאכת או"נ, יו"ט הותרה לגמרי לצורך אכילה.

שאינן בו צורך ויש בו טורח), אבל לדעת הרמב"ם דהיתר מלאכות אלו הוה בגדר טעם וא"כ אם אין בו צורך כלל הרי מדאורייתא לא שרי דהוה בגדר איסור מלאכות ביו"ט ולא צריך לגזירה דרבנן של הראב"ד דלא תאסור ואל תשרי.



הלכה ומנהג

בענין אמירה לנכרי שבות – בשיטת אדה"ז

הגה"ח הרה"ת ר' משה דובער ריבקינ ז"ל*

ר"מ בישיבת תורה ודעת, בעהמח"ס 'אשכנתא דרבי' ו'תפארת ציון'

יש לי לעורר על ד' מר שליט"א במאמרו בד' רה"ג בשו"ע סי' רמ"ג בענין איסור אמירה לעכו"ם בשבת, שכ' הטעם משום "דמד"ס יש שליחות לעכו"ם לחומרא". והביא ע"ז מר החקירה המפורסמת בגדר איסור עשית מלאכה בשבת אם הוא על גוף האדם כדי שיהי' נח, או על עצם המלאכה שלא תהי' נעשית בשבת, אשר ראש המדברים בזה הוא הבית מאיר (כפי שהעתיקו החת"ס או"ח סי' פ"ד, כי אין ס' ביי"מ נמצא בגבולי) שכ' על קושית שו"ת פנ"י למה לן איסור שבות על אמירה לעכו"ם בשבת הרי בלא"ה יש שליחות לעכו"ם לחומרא מד"ס, וכ' הבי"מ לתרץ דכל עיקר איסור מלאכה בשבת אינו על עצם המלאכה ושלא יהי' נעשית, רק על גוף האדם שינוח, וא"כ לא שייך בה שליחות, דהרי גופו עכ"ז נח. וכ' הבי"מ עוד דמד' רש"י ריש פ' מי שהחשיך על קושית הש"ס שם "מ"ט שרו לי' רבנן" דפירש"י "הרי הוא שלוחו לישאנה" נראה דס"ל לרש"י דאיסור אמירה לעכו"ם בע"ש אינו משום גזירה כשאר שבותי שבת שגזרו ושלא יבוא לעשות מלאכה גמורה, דס"ל לרש"י דגזירה לא שייך רק באמירה בשבת גופא אבל לא באמירה בע"ש שיעשה העכו"ם בשבת, (כוונת הבי"מ הוא,

(* מכתב ששלח לגאון אחד, ונמסר לנו ע"י נכדו ידידנו היקר והחשוב הווי"ח הלמדן המפורסם איש האשכולות הרה"ח ר' בנציון שי' ריבקינ, ות"ח ת"ח לו מקול"ע, וזכות הרבים תלוי בו. המערכת.

משום דשיטת רש"י הוא דשם מיירי באמירה בע"ש וכמו שפירש"י שם "מבעוד יום", אמנם שיטת הרמב"ם בפ"ו הכ"ב וכ"ה שיטת הרא"ש דאף משתחשך שכבר קדש הים נותן כיסוי משו"ה הוצרך רש"י לפרש משום שליחות ולשיטתו דיש שליחות לעכו"ם לחומרא מד"ס (כוונת הבי"מ בזה הוא, משום דבב"מ ע"א ע"ב הוא פלוגתת רש"י ותוס' אם לפי המסקנא קיימא הא דמד"ס יש שליחות לעכו"ם לחומרא, ולהלן עוד נדבר מזה) אבל עכ"פ נראה מזה דס"ל לרש"י דגם בשבת שייך שליחות. וא"כ הדרא קושיית הפנ"י לדוכתא למה לן גזירת שבות על אמירה לעכום בשבת הרי אסור בלא"ה מד"ס משום שליחות, כמו באמירה בע"ש שהוא משום שליחות. ונדחק הבי"מ דאיה"נ הומ"ל בכל אמירה לעכו"ם אפי' בשבת גופא משום שליחות ונקטו איסור אמירה דחמיר טפי בעיני רבנן מאיסור שליחות דרבנן. והוסיף ע"ז החת"ס דמשו"ה חמיר אמירה משום דישראל עצמו עובר על ודבר דבר שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול, ובע"ש דלא שייך איסור דודבר דבר אינו אסור באמת אלא משום שליחות. עת"ד הבי"מ והחת"ס עם תוספות נופך ותקון הלשון משלי.

ובדעת רה"ג החליט מר שליט"א דאזיל באמת בשיטה זאת דאיסור אמירה לעכו"ם הוא משום שליחות ומשום דיש שליחות לעכו"ם לחומרא, וס"ל לרבנן דהוא הוא באמת כל דין איסור אמירה לעכו"ם, ואין כאן -שני דינים מיוחדים וליכא באמת איסור שבות מיוחד, ולזה האריך אח"כ מר להוכיח שגדר איסור מלאכה בשבת הוא על עצם המלאכה שלא יהי' נעשית בשבת, וממילא שייך שליחות גם בשבת.

והנה בהנוגע לעיקר החקירה אם איסור המלאכה הוא על גופו או על עצם המלאכה נדבר מזה עוד להלן. וכן מה שיש להעיר לעיקר הנחת הבי"מ והחת"ס בדעת רש"י יבואר אי"ה במרוצת דברינו להלן. אבל מראש חפצי להעיר על החלטתו דמר בדעת רבנו ס"ל שכל דין איסור אמירה לעכו"ם בשבת הוא רק משום שליחות, הרי בדברי רבנו באותו הסעיף גופא מפורש ההיפך. ונשפיל לסיפ"י דד' רבנו שם שהעתיק טעם ולשון הרמב"ם בפ"ו על איסור אמירה לעכו"ם שהוא משום גזירה "שלא תהא שבת קלה בעיני העם ויבואו לעשות בעצמם", הרי מפורש בד' רבנו שהוא משום גזירה כשארי שבותי שבת שגזרו שלא יבוא לעשות מלאכה גמורה, ולפי ד' מר הרי רבנו סותר עצמו בתכ"ד.

איברא כזה יש להעיר גם על רש"י, דכמו שרבנו כ' ב' הטעמים משום שליחות ומשום גזירת שבות, הרי גם רש"י כ' ב' הטעמים, דכמו שמצינו ברש"י שכ' משום שליחות כמו שהביא הבית מאיר מרש"י

ר"פ מי שהחשיך כנ"ל וכ"כ רש"י בספ"ק דע"ז הטעם משום שליחות, עי"ש בהסוגיא, וכמו שמציין לד' רש"י אלו במראה-מקום בשו"ע רבנו שם. הנה כמו"כ מצינו ברש"י מפורש שכ' הטעם דגזירת שבות, בפ' כל כתבי על המשנה "נכרי שבא לכבות אין אומרים לו כבה" כ' רש"י "רבנן גזור על אמירה לנכרי משום שבות", וכן בפ' שואל ק"נ ע"א על "אמירה לנכרי שבות" פירש"י "וכבר סתמה רבי לעיל עכו"ם שבא לכבות כו'", הרי מפורש ברש"י טעם איסור אמירה לעכו"ם שהוא משום גזירת שבות כשאר שבותי שבת, וא"כ הרי גם רש"י סותר עצמו. לעומת זה מצינו עוד ברש"י פ"ק דע"ז ט"ו ע"א ד"ה כיון שכ' "ומה שאסור לישראל לומר לעכו"ם עשה לי כך זהו משום ממצוא חפצך ודבר דבר דבור אסור", הרי לך טעם אחר לגמרי לא משום שליחות מד"ס, ולא משום גזירת שבות, רק מדברי קבלה דדבור אסור, והרי הדברים צריכים ברור.

והנה בדעת רש"י הייתי סבור לאמר בפשטות, דזה שכ' רש"י בר"פ מי שהחשיך ובספ"ק דע"ז משום דהעכו"ם הוא שלוחו של ישראל, אין כוונתו בזה לתת טעם על איסור אמירה ומשום דלחומרא שלוחו כמותו דבודאי גם רש"י ס"ל דאיסור אמירה לעכו"ם הוא משום גזירה כשאר שבותי שבת, וכפשטות לשון הגמ' "אמירה לעכו"ם שבות" וכמ"ש רש"י בעצמו מפורש בפ' כל כתבי כנ"ל. ומה שהזכיר רש"י דהעכו"ם הוא שלוחו של ישראל כוונתו רק מה שהעכו"ם הוא שלוחו גרידא של ישראל, לא משום שהוא גם כמותו, כלומר שמה שהעכו"ם עושה הוא בשביל ישראל אף אם אינו כמותו, ולא בשביל עצמו (דהא דאין שליחות לעכו"ם מה"ת, היינו דלא אמרינן בי' שלוחו כמותו שיהי' מעשה השליח נחשב כאלו המשלח עשה, אבל ענין שליחות גרידא דהיינו שמעשה השליח יהי' נחשב בשביל המשלח גם בעכו"ם איתא, ומשלוח מנות בפורים יוכיח, דלא בעינן שיהי' השליח בר שליחות דוקא, ופשוט) משום דלולי זה לא שייך כלל גזירה שלא יבוא לעשות בעצמו, דדוקא כשהעכו"ם עושה המלאכה בשביל ישראל אז שייך לגזור שמה אותה המלאכה שהעכו"ם עושה בשבילו יבוא הוא לעשות בעצמו בשבילו, אבל כשאין העכו"ם עושה בשביל ישראל אין מקום כלל לגזור שיבוא ישראל לעשות מלאכה בעצמו, כי המלאכה הזאת שהעכו"ם עושה בשביל עצמו אין לה שום שייכות להישראל, והרי כמה גוים יש בעולם שעושים לעצמם מלאכה בשבת. ומפורש הוא במכילתא פ' בא הביאו הנמק"י בפ' השוכר את הפועלים בסוגיא דחסימה "דבמלאכת העכו"ם ליכא משום אמירה", והוא פשוט גם

בסברא כנ"ל. וכן בתוס' שם בהסוגיא דחסימה כתבו "מותר לישראל לאמר לעכו"ם בשבת הא לך בשר זה ובשל לצורכך כשאינ מוטל עליו לזוננו דאין מרויח כלום באותה אמירה" ועיי"ש ברא"ש. ואפי' הר"י שם בתוס' דפליג וס"ל דאסור, וכן פסקו באמת הטוה"מ ושו"ע רבנו, היינו דוקא בגוונא שכ' התוס' שהישראל נותן להעכו"ם בשר שלו, וכדדייקו בלשונם "הא לך בשר זה", בזה ס"ל להר"י דמ"מ אסור, אף שהעכו"ם מבשל לצורך עצמו, משום דמיחזי בזה כשלוחו של הישראל הנותן לו בשר שלו, וכמו שבאר רבנו בשו"ע שלו סי' שז סל"ה בלשונו הזהב טעמו של הר"י "דאפי' אם הוא מקנה להנכרי לגמרי את החפץ הזה שהמלאכה נעשית בו כגון טול בשר זה כו' אעפי"כ כיון שאומר לו לעשות מלאכה בשלו הר"ז נראה כשלוחו אף שהוא מתכוין במלאכתו להנאת עצמו" עכ"ל רבנו. וכוונתו דבאופן כזה שהישראל אומר לו טול בשר זה כו' דהיינו שהישראל נותן להעכו"ם בשר שלו לאכילה (אף שאין מוטל עליו לזוננו) והבשר עדיין חי ואומר לו שיבשל לצורך עצמו, בזה נראה כשלוחו. כלומר שהבשול הוא בשביל הישראל, וכאלו מקבל מתנה מהישראל בשר מבושל לאכול ואסור. (לשון המג"א בס"ק כ"ט הוא "דכיון שהישראל נותן לו חשיב הנאה דכיון שנתן לו ע"כ ניחא לי' שיאכל וא"כ אסור", ורבנו שכ' משום דמיחזי כשלוחו, לא נד בזה מד' המג"א, רק הוא פרוש ובאור על ד' המג"א שכ' דחשיב כנהנה, שאין כוונת המג"א שזהו טעם האיסור, דבאמת מה בכך שנהנה, הרי באמת מותר לומר לעכו"ם לעשות מלאכה בשל עצמו ולצורך עצמו אפי' אם מגיע להישראל הנאה מזה כמ"ש המג"א ושו"ע רבנו שם בסי' שז סל"ה, ומכ"ש כאן דרק חשיב כנהנה הוא מיחזי כשלוחו כנ"ל ואסור, ודו"ק היטב) אבל באופן שאין נראה כשלוחו והעכו"ם עושה בשלו ובשביל עצמו לכו"ע מותר אמירה בזה.

אמנם בשבת גופא יש איסור גם בזה מטעם אחר, משום ודבר דבר דבור אסור, וזהו ד' רש"י בע"ז ט"ו ע"א הנ"ל באיסור אמירה לעכו"ם משום ודבר דבר, והיינו בגוונא דמיירי שם בגמ' לענין איסור למכור בהמה גסה לעכו"ם שיעשה בה מלאכה בשבת. דמקשה שם הש"ס שם "כיון דזבנה קניא" ופירש"י ואינה של הישראל כו' והעכו"ם אינו מצווה על השביתה כו' והא דאסור לישראל לומר לעכו"ם עשה כך זהו משום ודבר דבר כו", והיינו אמירה לעכו"ם שיעשה בכל עצמו (כגוונא דמיירי הש"ס שכבר קנה העכו"ם את הבהמה) שאין להמלאכה שום שייכות להישראל שיהי' שייך גזירה ואין בזה משום

גזירת שבות, אלא שגם זה אסור בשבת גופא לא משום שבות רק משום ודבר דבר, והוא שדקדק רש"י בלשונו והא דאסור לישראל לומר לעכו"ם עשה כו" ו' ולא כ' בקצרה והא דאמירה לעכו"ם שבות כלשון המורגל בש"ס, משום דכאן דמירי שהעכו"ם עושה בשלו ובשביל עצמו לא שייך כלל איסור אמירה לעכו"ם שבות דמשום גזירה כנ"ל, וע"כ דקדק בלשונו וכ' והא דאסור לישראל לומר כו' כלומר שגם באופן שהמלאכה הוא בשל עכו"ם ובשביל עצמו, הנה בשבת גופא ג"ז אסור מטעם אחר משום ודבר דבר, אבל בגוונא דמירי שם הש"ס שמכר להעכו"ם בהמה גסה קודם שבת כמובן שאין שום אמירה בשבת גופא, והי' צריך להיות בהמה מותר, וע"כ מקשה הש"ס כיון דזבנה קניא כו' והוא של העכו"ם וליכא בזה לא משום גזירת שבות ולא משום ודבר דבר, וצריך להיות מותר.

ומזה העירותי באמת על מה דנפסק להלכה ברמ"א ושו"ע רבנו דמותר לומר לעכו"ם לעשות מלאכה בשלו ובשביל עצמו, דלכאורה הרי גם בזה יש איסור משום ודבר דבר, וחפשתי במפרשי השו"ע ומצאתי בפמ"ג בא"א ס"ק כ"ט שהעיר כן ברמזו כדרכו. ולכאורה עלה בדעתי לאמר דכוונת הרמ"א הוא רק דמדינא מותר, כלומר שבאמת אין בזה משום ודבר דבר ממש דדברי קבלה, והוא עפ"י פירוש רש"י בדף קי"ג ריש ע"ב על "ודבר דבר דבור של קבלה, והוא עפ"י פירוש רש"י בדף קי"ג ריש ע"ב על "ודבר דבר דבור של מקח וממכר", אשר התוס' הקשו עליו דהא מו"מ ידעינן מוממצוא חפצך, וע"כ פירש ר"ת דודבר דבר היינו שלא להרבות בדבור, והביאו מירושלמי וממד"ר ויקרא שבשבת יש למעט בדבור, עיי"ש בתוס'. וכן הובא זה ברמב"ם וטוש"ע, ויקרא שבשבת יש למעט בדבור, עיי"ש בתוס'. וכן הובא זה ברמב"ם וטוש"ע, אשר לר"ת יוצא שגם דין זה דצריך למעט בדבור בשבת הוא מדברי קבלה, אבל לרש"י כל איסור דודבר דבר דמדברי קבלה אינו אלא דבור בענין מו"מ אף שאין הדבור מועיל לו כלום לענין המו"מ, עי' שו"ע רבנו רס"י שז, (דדבור שמועיל לו לענין מו"מ או מו"מ עצמו אפי' בלי דבור, הנה זה ילפינן מוממצוא חפצך, וכפירוש"י שם "מומצוא חפצך שלא יטייל אדם בסוף שדהו בשבת לידע מה היא צריכה כו' שזהו מגדר מו"מ אף שהוא בלי דבור, ודו"ק) והירושלמי והמד"ר שהביאו התוס' שצריך למעט בדבור, לרש"י אינו אלא ממדת חסידות בעלמא, ואינו באמת בכלל הכתוב דדברי קבלה ממש. (אף כי גם זה אסמכוהו על הדבר דבר. ועי' ברמב"ם סוף ה"ד) וכן באמת מורה סגנון הלשון ברמב"ם פכ"ד וטוש"ע ושו"ע רבנו

דאזלי בזה בשיטת רש"י זאת, דעל ודבר דבר כתבו באמת מתחלה רק דבור של מו"מ, ורק אח"כ להלן הוסיפו דגם בשיחה בדבור צריך למעט עפ"י הירושלמי והמד"ר, ולא כללינהו כחדא, משום דלהרבות בדבור אין איסור מדברי קבלה ממש כמו דבור של מו"מ, אלא מדת חסידות בעלמא. ועפ"י שיטת רש"י זאת י"ל דהרמ"א שכ' מותר לאמר לעכו"ם לעשות מלאכה לעצמו אינו דבור של מו"מ, אבל ודאי דמשום מדת חסידות יש גם בזה. דבודאי לא גרע זה מהרבות בדבור, ולא הוצרך הרמ"א להזכיר זה כאן בפירוש משום דכבר נזכר זה במחבר גופא. אמנם לפי דברינו לעיל בד' רש"י דע"ז ט"ו ע"א הרי יוצא דגם דבור זה לאמר לעכו"ם לעשות מלאכה לעצמו הוא כדבור של מו"מ והוא בכלל ודבר דבר שמדברי קבלה, ואולי יש לחלק בין ד' רש"י דע"ז לדינו של הרמ"א ודו"ק. ויש לעיין בכ"ז בעיון הראוי.

ופשוט ומוכן הוא דמשום ודבר דבר אין איסור אמירה אלא בשבת גופא, אבל לא אמירה בע"ש לעשות בשבת. וכמו"כ פשוט הוא דאיסור ודבר דבר אינו אלא אקרקפתא דגברא על עצם האמירה, ואין לאיסור שייכות לעצם המלאכה שיהי' אסור אח"כ להישראל ליהנות מהמלאכה, ורק באמירה לעכו"ם בשבת שאסור משום גזירת שבות שלא יבוא לעשות בעצמו, בזה אסור להישראל ליהנות מהמלאכה שנעשית בשבילו, וכן גם בע"ש אסור אמירה כזו לעכו"ם דהיינו שיעשה למחר בשבת בשביל הישראל, דגם בע"ש שייך הגזירה שלא יבא לעשות עצמו, וכמפורש ברמב"ם ובשו"ע רבנו טעם דגזירה גם על אמירה בע"ש לעשות בשבת (וזהו דלא כד' הבי"מ בדעת רש"י דאם הטעם משום גזירה לא שייך לגזור על אמירה בע"ש. דבאמת אי"ז סברא לכשתדקק היטב, ודו"ק).

ובזה יבואר בפשטות מה שהוצרכו לגזירת שבות על אמירה לעכו"ם, הרי בלא"ה אסור מדברי קבלה משום ודבר דבר, דפשוט הוא כנ"ל דמשום ודבר דבר לחוד לא הי' שייך איסור על המלאכה ליהנות ממנה, וכן לא הי' שייך איסור אמירה בע"ש לעשות בשבת, ורק משום גזירה אסור גם אמירה בע"ש, וכן אסור גם ליהנות מהמלאכה כנ"ל.

ובכל אופן הנה בדעת רש"י לכאורה הי' נראה לאמר בפשטות כנ"ל דגם רש"י ס"ל דבשבת לא שייך לאסור אמירה משום שליחות כסברת הבי"מ והחת"ס, משום דגופו הרי נח, והא דכ' רש"י בר"פ מי שהחשיך ובספ"ק דע"ז מה דהעכו"ם נעשה שלוחו, אין כוונתו משום שליחות דהוי כמותו ומשום דיש שליחות לעכו"ם לחומרא ושהו באמת טעם איסור אמירה כד' הבי"מ והחת"ס, דהא גם רש"י ס"ל הטעם דגזירת

שבות כנ"ל מרש"י בפ' כל כתבי, רק כוונתו הוא דכל הגזירה לא שייך אלא באופן שהעכו"ם עושה בשליחותו של ישראל, כלומר בשביל הישראל אף אם אינו כמותו, וכנ"ל דאז דוקא שייך הגזירה, ולזה הזכיר רש"י מה שהעכו"ם הוא שלוחו של ישראל, ולא הזכיר ג"ז דיש שליחות לעכו"ם לחומרא, כן הייתי סבור לאמר בדעת רש"י.

אמנם בדעת רה"ג הרי א"א להעמיס כדברינו בדעת רש"י, דהרי רבנו הזכיר ג"ז שיש שליחות לעכו"ם לחומרא ומשמע דאתי עלה מטעם דשלוחו כמותו, וביותר מפורש הוא בד' רבנו בסי' שה סכ"ט לענין אמירה לעכו"ם לחלוב הבהמה בשבת שמשום צעב"ח התירו, אבל דוקא בתנאי שהחלב יטול העכו"ם לעצמו, אבל אם החלב יהי' להישראל לא התירו אפי' משום צעב"ח, וכ' רבנו "דכשעושה בשביל ישראל ה"ה שלוחו ממש והר"ז כאלו עשה הישראל בעצמו ששלוחו ש"א כמותו ואף דאין שליחות לעכו"ם מ"מ החמירו חכמים כו". הרי מפורש בד' רבנו משום ששלוחו כמותו ממש, וכן בקו"א בסי' רסג כשהביא את הגהמ"י משום דיש שליחות לעכו"ם לחומרא הזכיר ג"כ רבנו מפורש מה ששלוחו כמותו עי"ש. וא"כ דברי רבינו צריכים עיונא, דפתח בטעם דשליחות וסיים בטעם דגזירה.

והנה מתחלה חשבתי שאולי יש לפרש גם ד' רבנו בדרך שבארנו ד' רש"י אך באופן אחר קצת. והוא דנימא דבודאי גם רבנו ס"ל דבשבת לא שייך שליחות וכל טעם איסור אמירה לעכו"ם הוא באמת רק משום גזירת שבות, כמו שהביא בעצמו מפורש לשון הרמב"ם בזה כנ"ל, וענין שליחות שזכר הוא רק כהקדמה להטעם דגזירה בדרך שבארנו בדעת רש"י, רק שדעת רבנו הוא - כלומר שרבנו מפרש כן בדעת רש"י - דכדי שיהי' שייך גזירת חכמים שלא יבוא הישראל לעשות בעצמו, אינו מספיק זה שהעכו"ם עושה בשליחותו ובשביל הישראל, רק צריך שיהי' גם כמותו שיהי' נחשב כאלו הישראל עשה המלאכה הזאת (עכ"פ מדרבנן, אף דגם אם נחשב כאלו הישראל עשה אין בזה איסור דהא גופו נח), דאז דוקא גזרו חכמים לאסור לא יבוא לעשות עצמו בידיו ממש, דדוקא אם גם בלא"ה הוי כאלו עשה בעצמו עכ"פ מדרבנן, אלא שאין בזה איסור משום דגופו נח, הנה אז הניחו חכמים ע"ז איסור משום גזירה כו', אבל אם אינו כמותו רק מה שהוא בשליחותו ובשביל הישראל לא היו מוצאים חכמים לנכון לגזור ולאסור, ומפרש רבנו ד' רש"י דזכר שליחות שכוונתו באמת מה שש"א כמותו וחשיב דיש שליחות לעכו"ם מדרבנן להיות כמותו,

וע"כ הקדים רבנו להטעם דגזירה מה שהעכו"ם הוא שלוחו ושהוא גם כמותו משום דיש שליחות לעכו"ם לחומרא מד"ס.

ואף דהוא פלוגתת רש"י ותוס' שם בב"מ כנ"ל אם קיימא לפי המסקנא הא דיש שליחות לעכו"ם לחומרא, אמנם כבר פרש לנו רבנו זה בסי' שה סכ"ט במתק לשונו שכ' "ואף דאין שליחות לעכו"ם מ"מ חכמים החמירו כן גבי שבת ויו"ט וכיוצא בהן אף בנכרי שנעשה שלוחו של ישראל שיהי' נחשב כמותו ממש", וכן בקו"א סי' רסג כשהביא את דברי הגהמ"י דיש שליחות לעכו"ם לחומרא הוסיף רבנו "ואפשר דכו"ע מודו בזה לענין שבת", וברור דכוונתו בתיבת "לכו"ע", היינו אפי' להתוס' שם בב"מ דסברי דלפי המסקנא באמת לא אמרינן דיש שליחות לעכו"ם לחומרא, אבל משום חומרא דשבת כו"ע מודו, אשר מזה אנ"ר שגם בסי' רמג שכ' "דיש שליחות לעכו"ם לחומרא" אין כוונתו להא דב"מ ע"א ע"ב, רק כוונתו שהוא חומרא דשבת¹.

(1) ומה"ט לא ידעתי לכלכל את ד' המראה-מקום בשו"ע רבנו שם בסי' רמג שציין על ד' רבינו "דיש שליחות לעכו"ם לחומרא" להא דב"מ ע"א, וכן מה שהוסיף שם באותו הציון בזה"ל "ולתוס' ורא"ש צ"ל דש"ה כמ"ש הריב"ש בסי' שמ", אשר כוונתו מה דלתוס' ורא"ש שם בב"מ לא קיימא לפי המסקנא הא דיש שליחות לעכו"ם לחומרא, ולזה ציין לעיין בתשובת הריב"ש, אשר לבר זה שיגעתי להשיג תשובת הריב"ש ועיינתי שם ולפי קוצר הבנתי, אין ד' הריב"ש שם נוגעים לעניניו כאן. דהריב"ש שם עסיק לענין רבית ע"י עכו"ם ומחלק בין נדון דיד' למה דמיירי שם בגמ' בב"מ, דבב"מ מיירי שהעכו"ם לזה המעות מן הישראל וה"ה של עכו"ם לגמרי, וכשכא התם לישראל השני כיון דאין שליחות לעכו"ם צ"ל מותר דלא יצאו המעות מרשות העכו"ם כלל והם כאשר בתחלה, ונמצא שהישראל השני לזה מן העכו"ם והעכו"ם עדיין חייב לישראל הראשון. אלא משום דיש שליחות לעכו"ם לחומרא הוה ס"ד למיסר, אבל בנדון זה (היינו במה דמיירי הריב"ש שם) שמעותיו של ישראל מופקדים ביד עכו"ם להלותן לישראל ברבית אעפ"י שמיד העכו"ם מקבלם הישראל הלוה ודאי רבית קצוצה הוא. דאע"ג דאין שליחות לעכו"ם מ"מ הרי העכו"ם לא זכה במעותיו של הישראל המופקדים אצלו, ונמצא דהרבית באה מן הישראל הראשון לישראל השני ורבית קצוצה הוא כו' ע"י"ש בריב"ש, אשר בעניותי איני רואה שייכות דברי הריב"ש האלו לעניניו כאן לענין שבת. אבל העיקר שכלל ד' ציון המ"מ האלו תמוהים, דהרי רבנו בעצמו כנ"ל גילה דעתו בפירוש בסי' שה שאין כוונתו להא דב"מ רק שהוא חומרא דשבת. ואם אמנם כבר מפורסם הוא שהרבה מהמ"מ שבשו"ע רבנו וכן רוב ההגהות שבשו"ע וקו"א אינם מעשה ידי קודש רבנו בעצמו, ולדאבונינו עוד לא נתברר עד כה מי רשם המ"מ לשו"ע רבנו, ובימי חורפי שמעתי שיש סברא שהרבה מהמ"מ הם מעשה ידי המדפיס הראשון דקאפוסט ר' ישראל יפה ז"ל שהי' מגדולי חסידי רבנו וקבל ממנו בע"פ הרבה ענינים, וכמ"ש אחי רבנו הגרי"ל נ"ע מיאנאוויטש בעל שו"ת שארית יהודה בהסכמתו על הדפסת סדרו רבנו בשנת תקפ"ב על הר"י יפה

והא דאסור ליהנות ממלאכה שהעכו"ם עשה מעצמו בשביל ישראל בלי שליחות, היינו לא מגזירת שבות שלא יבוא לעשות בעצמו, דבלי שליחות ושהוא כמותו ליכא גזירה כנ"ל, רק הוא מטעם גזירה אחרת שלא יבוא לאמר לעכו"ם, וכמ"ש התוס' בשבת קכ"ב ע"א ד"ה ואם ובשו"ע רבנו שם בסי' רמג ס"ב "שהפליגו חכמים באיסור זה כו' וגזרו אם עשה הנכרי מעצמו בשביל ישראל כו' שמא יאמרו לו לעשות בשבת כו'" והיינו שגזרו אף בלי אמירה אטו אמירה, ודו"ק. כן עלה בדעתי לפרש בדעת רה"ג.

אבל אחרי העיון ראיתי שלא זהו כוונת רבנו מכמה טעמים. לבד זה שעיקר ההנחה שלולי זה דשלוחו כמותו לא הוה גזרו חכמים על אמירה, אין לזה מקור בש"ס וראשונים, ואם רבנו חדש זה מדעתו הגדולה לא הי' סותם כ"כ בלי באור מפורש, הנה גם לשון רבנו אינו מורה כן. דפשטות לשונו מורה למעיין דמה שזכר שליחות הוא באמת טעם על איסור אמירה. וכן מורה לשונו ביותר בסי' שה ובקו"א סי' רסג שזכרנו לעיל. ועוד דלפי"ז גם סדר דברי רבנו אין מובן, והוא במה שהכניס באמצע דבריו בין ענין שליחות להטעם דגזירה, את דרשת המכילתא דלא יעשה משמע אפי' ע"י אחרים כו', שהרי לא מוסיף בזה כלום לעיקר הענין. ונודע שדברי רבנו מדויקים כדברי אחד הראשונים, וידועים דברי הגאון בעל דברי נחמי' בחיור"ד סי' א. ובודאי כוונה גדולה לרבנו גם במה שהביא באמצע דבריו את ד' המכילתא להוסיף ברור ובאור בהענין.

ומה שנראה ברור בדעת רבנו הוא, דבודאי גם הוא ס"ל דכל עיקר איסור מלאכה בשבת מה"ת הוא באמת למען ינוח כו' ואין עיקר האיסור מה"ת על עצם המלאכה שלא יהי' נעשית, ומה"ת בודאי לא שייך בשבת שליחות כסברת הבי"מ והחת"ס, אבל עכ"ז אי"ז סותר למה שכו' בטעם איסור אמירה שהוא משום שליחות ושהוא כמותו, משום דמדרבנן באמת יש איסור על עצם המלאכה שלא יהי' נעשית בהדבר, ואשר לזה הביא רבנו את המכילתא דדריש לא יעשה אפי' ע"י אחרים כו' אשר מפורש הוא בדרשת המכילתא הזאת שאיסור מלאכה בשבת הוא על עצם המלאכה שלא יהי' נעשית. רק שבאמת אי"ז דרשה

הנ"ל בזה"ל: "כי אתו החכמה והמדע והוא שמע בעצמו כמה דברים מכבוד רבנו. וגם יש בידו חבילות חבילות מכי"ק אשר כתב עליו כו'", אבל בכל אופן רושם המ"מ לאו קטלא קניא הוה, וצ"ע.

גמורה ואינה אלא אסמכתא בעלמא, ועיקר האיסור על עצם המלאכה הוא מדרבנן משום גזירה, וכדמסיק רבנו ומעתיק לשון הרמב"ם "שלא תהא שבת קלה כו' ויבוא לעשות בעצמו", והיינו שמשום הגזירה הניחו חכמים איסור על עצם המלאכה, כד' המכילתא שלא יעשה בשבת, וממילא אסור גם אמירה לעכו"ם משום שליחות דהוי כאלו הישראל עשה המלאכה, דכיון שאסרו חכמים עצם המלאכה הרי שייך שליחות כבר. וכמו שאמרה המכילתא "אפי' ע"י אחרים שאינם מציווים על שבתה", ואף דאין שליחות לעכו"ם להיות כמותו, הנה לחומרא (היינו משום חומרא דשבת כנ"ל מד' רבנו בסי' שה וק"א סי' רסג) יש שליחות גם לעכו"ם להיות כמותו, ומה שהוצרכו חכמים באמת משום הגזירה להניח איסור על עצם המלאכה ושיהי' שייך שליחות וממילא יאסר אמירה, ולמה לא הניחו משום הגזירה האיסור על האמירה עצמה, משום דאם היו מניחים כל האיסור על האמירה בעצמה לא הי' שייך לאסור המלאכה ליהנות ממנה, ועל כן הניחו איסור על עצם המלאכה דאז שייך שליחות ואסור גם אמירה, וממילא אסור אח"כ גם ליהנות מהמלאכה, וברור שרבנו הוציא דרכו זה מד' רש"י עצמם, שפעם זכר הטעם משום שליחות, ופעם זכר הטעם משום גזירה כנ"ל, ועל כרחך דתרווייהו חד טעמא הוא וצריכי זל"ז.

ומעתה מבואר כמין חומר הצעת ד' רבנו וסדר דבריו, שמתחלה כ' טעם איסור אמירה משום שליחות דהוי כמותו לחומרא, ומשום שלא יקשה לך הא בשבת לא שייך שליחות, ע"כ הביא לזה ד' המכילתא שיש איסור על עצם המלאכה, ושד' המכילתא אינו דרשה גמורה רק הוא מדרבנן משום גזירה כדמסיק ומעתיק לשון הרמב"ם, וממילא אסור אמירה משום שליחות, דלחומרא יש שליחות לעכו"ם להיות כמוהו, ומעתה כמובן לא קשיא גם קושית הפנ"י, ואזדא להו כל הערות הבי"מ והחת"ס בד' רש"י, והפליא רה"ג בהצעת סדר דבריו ונעזימת לשונו הזהב לתרץ ולברר ולישר כל הענין על בוריו, ודו"ק היטב בכ"ז.

ורשום במוחי שראיתי זה מכבר באיזה ספר מספרי האחרונים (ולחולשת זכרוני איני זוכר לא שם הספר ולא שם מחברו) שכ' דסברא זאת של הבי"מ והחת"ס דבשבת לא שייך שליחות, הוא דוקא בשארי ל"ח מלאכות דילפינן מלא תעשה כל מלאכה, אבל מלאכת הוצאה שאינה מלאכה באמת כמ"ש התוס' ריש שבת, והוא נלמד מקרא דועבירו קול במחנה כו' בר"פ הזורק, אין איסורה משום מלאכה כדי שיהי' נח, ועל כרחך שהתורה אסרה עצם מעשה ההוצאה מצ"ע ושייך

בזה באמת שליחות, ואיסור אמירה לעכו"ם הוא בודאי משום שליחות, ולדבריו הייתי מוסיף כעת מדעתי דכמו"כ לשיטת הרמב"ן והראשונים דעימי' דגם תחומי י"ב מיל הוא מדרבנן, וקרא דאל יצא איש ממקומו היינו אל יוציא כלומר הוצאה וכדאי' בעירוובין י"ז ע"ב לחד מ"ד ועי"ש בתוס', א"כ הרי ג"כ הוצאה אינה בכלל ל"ת כל מלאכה, ושייך בזה שליחו. ובהשקפה שטחית הדברים ניתנו להאמר, ובחילוק זה הי' נדחה ראית הבי"מ (כפי שהעתיקו החת"ס) מרש"י ר"פ מי שהחשיך דס"ל לרש"י דגם בשבת שייך שליחות, דהרי שם מיירי לענין הוצאה ואין ראוי לשארי ל"ח מלאכות, אבל עדיין ישאר הראי' מרש"י ספ"ק דע"ז שהבאנו לעיל שכ' ג"כ משום שליחות, דשם הרי לא מיירי בהוצאה. (אף שהבי"מ לא הביא ד' רש"י אלו דרפ"ק דע"ז).

אמנם כל יסוד ד' הספר הנ"ל דהוצאה אינה בכלל ל"ת כל מלאכה במח"כ אינו אמת, דלא מיבעיא לפי גירסת התוס' בשם ר"ח שם בריש הזורק שהוא גם גירסת רב האי גאון, כמ"ש המ"מ בפ"ב, דלא גרסינן "הוצאה היכא כתיבא" רק גרסינן "הוצאה מנלן", וכן לא גרסינן אח"כ "ומנלן דבשבת קאי", משום דכל שאלת הגמ' הוא רק מנלן דהוי מלאכה והוא בכלל הכתוב דלא תעשה כל מלאכה (דאף דגם הוצאה הי' במשכן, אבל אם הוצאה אינה מלאכה לא הוי בכלל ל"ת כל מלאכה אף דהוי במשכן, וק"ל) וע"ז מביא הקרא דויעבירו שכתוב אח"כ "איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש ויכלא העם מהביא", הרי שההבאה קורא אותה מלאכה, ומפורש הוא גם ברמב"ם פ"ב בלשון זה, ועי' במ"מ שם, א"כ הרי מפורש בגמ' לפי גירסא זו דגם הוצאה הוא בכלל הכתוב ל"ת כל מלאכה, וכן אפי' למאן דדריש קרא דאל יצא איש ממקומו על הוצאה שם בעירוובין, וכן להפוסקים דס"ל דכל תחומין אפי' י"ב מיל הוא מדרבנן וכנ"ל דעל כרחך מפרשים קרא דאל יצא על הוצאה כנ"ל, אבל גם אליביהו ילפינן הוצאה גם מויעבירו וכמ"ש התוס' שם דתרוייהו צריכי, א"כ לפי גירסא זאת דכל הלמוד מויעבירו הוא שהוצאה הוי מלאכה, הרי אליבא דכו"כ הוא בכלל ל"ת כל מלאכה, אמנם אפי' לפי הגירסא שלפנינו בגמ' אשר כנראה הוא גם גירסת רש"י, דגרסינן "הוצאה היכא כתיבא" וכן גרסינן אח"כ ומנלן דבשבת קאי כו' דהיינו דמויעבירו ילפינן באמת כל עיקר איסור הוצאה, הנה גם לגירסא זו אין כוונת הגמ' דהוצאה אינה בכלל ל"ת כל מלאכה, דפשוט ומוכרח הוא דגם לגירסא זו אחרי דילפינן מויעבירו דגם הוצאה אסור, הוא נכלל ג"כ בכלל ל"ת כל מלאכה ומה"ט גופא דהכתוב קראה כאן להוצאה

מלאכה, כמו לגירסת ר"ת, דאלת"ה הי' צ"ל דהוצאה לא תהוי אב מלאכה ולא ליהוי בה חיוב סקילה וכתת וחטאת, כמו תחומי י"ב מיל - להרמב"ם וסייעתו דהוי מדאורייתא - דלא הוי אב מלאכה ואין בה סקילה וכתת וחטאת, משום דבאמת אינו בכלל ל"ת כל מלאכה ואולי גם לאו או עשה לא הי' צריך להיות בהוצאה, ולא הי' דומה בזה גם לתחומי י"ב מיל, דבתחומין איכא לאו מפורש דאל יצא איש ממקומו, אבל הוצאה אם אינה בכלל ל"ת כל מלאכה הרי ליכא לא לאו ולא עשה, רק איסורא בעלמא מה דחזינן מויעבירו שיש איסור בהוצאה, והרי האמת הוא דהוצאה הוא מל"ט מלאכות עם חיוב סקילה וכתת וחטאת, ועל כרחק שגם לגירסא זו אחרי דידעינן מויעבירו שהוצאה אסור הוא נכלל בהלאו דלא תעשה כל מלאכה משום דהכתוב הרי קראה מלאכה.

ואף אם לו יהיבנא כד' הספר דהוצאה אינה בכלל ל"ת כל מלאכה, הנה מה שרוצה לאמר לפי"ז דבהוצאה שייך שליחות, אינו מכוון כלל גם בסברא, דאדרבא אם הוצאה באמת אינה מלאכה א"כ כל איסור הוצאה אינו מחמת מעשה ההוצאה דהא אי"ז מעשה ומלאכה, ועל כרחק שכל האיסור הוא רק על גופו של האדם שלא יוציא, וא"כ הוא מגדר דבר שבגופו, וא"כ אדרבא בודאי לא שייך שליחות ע"ז, וכידוע דעל דבר שבגופו לא שייך שליחות, דשליחות שייך רק על מעשה השליח שיהי' נחשב כאלו המשלח עשה, אבל גופו של השליח אינו כגופו של המשלח, וכידוע מתוס' רי"ד והקצה"ח ריש הל' שלוחין והדברים מפורסמים לכל בר בי רב, אשר זהו הרי גם סברת הבי"מ והחת"ס שלא שייך שליחות בשבת, משום דהאיסור - לשיטתם - אינו על המלאכה רק על גופו שיהי' נח, ועל דבר שבגופו לא שייך שליחות דהרי הגוף של המשלח הרי נח, באופן שכל דברי הספר הנ"ל מכוונים כלל, וחבל שאיני זוכר שם מחבר הספר וערך גדולתו, וק"ל.

ולעיקר החקירה אם איסור מלאכה בשבת הוא על גוף האדם שיהי' נח, או על עצם המלאכה, אשר מר שליט"א הפריד בסכינא חריפא בין ב' צדדי החקירה, שאם כל האיסור הוא על עצם המלאכה שלא יהי' נעשית, אין בהאיסור משום מנוחת גוף האדם, ואם האיסור הוא על גוף האדם שינוח אין איסור על עצם המלאכה ואין מקום שיהי' חל שם איסור על הדבר שנעשה בו מלאכה בשבת כשגופו הי' נח, וכך באמת מטיין גם ד' הבי"מ והחת"ס, ולזה האריך אח"כ מר להוכיח שיש איסור על עצם המלאכה מהא דנר שלא שבת שהודלק ע"י עכו"ם בשבת שאין מברכין עליו במוצ"ש מפני שנעבדה בו עבירה, ומהא דזה עוקר

זה מניח שפטורים דמקשה ע"ז הש"ס "והא איתעבידא מלאכה מבינייהו", ומהא דקרי הש"ס למעשה שבת "תועבה", אשר מכ"ז הוכיח מר שהאיסור הוא על עצם המלאכה ולא כדי שגופו ינוח, וממילא שייך שליחות, ושזהו שיטת רה"ג שלפי דעתו דמר ס"ל שיש שליחות בשבת.

ולדידי הנה צד זה בהחקירה שכל איסור המלאכה הוא על גוף האדם שינוח, לא רק שאינו שולל אלא גם מחייב שיש איסור גם על עצם החפצא של הדבר שלא יהי' נעשית בה מלאכה, כי אחרי שאסרה התורה על הגברא מלאכה בדבר, הנה בדרך ממילא יש איסור גם על עצם החפצא של הדבר שלא יהי' נעשית בה מלאכה, והארכתי והוכחתי זה בא' מקונטרסי קונטרס ארוך מאד, "בענין גדר אין איסור חל על איסור, וגדר איסור גברא ואיסור חפצא, ואיסור כולל ומוסיף", אשר יסוד הקונטרס הוא לכאר פלוגתת הראשונים אם נדרים חלים על שבועות ואיסורים לקיים, וכן גם אם שבועות חל על נדרים, אשר ידוע שיטת הר"ן בנדרים י"ח ע"א דכשם שנדרים חלים לבטל המצוה כגון קונם שלא לאכול נו"ט אבל שבועות על נדרים אינו חל, וכן הוא גם שיטת רש"י והרא"ש, אמנם שיטת הרשב"א בתשובה ותוס' שבועות כ' ע"ב הוא דאין נדרים חלים על שבועות ואיסורים לקיים, וידוע גם שיטת הריטב"א שבועות כ"ב ע"ב דפליג על הר"ן וס"ל דגם שבועות חל על נדרים. וכפי שתפסו האחרונים בספריהם בשיטת הר"ן ושאר הראשונים דעימי', הנה הנחה קיימת היא דשבועות וכל איסורי תורה הם רק איסור גברא, ונדרים הוה א"ח וגם א"ג, ושע"כ נדרים חלים על איסורים בין לבטל ובין לקיים, ושבועות על נדרים אינו חל כמו שבאר הר"ן שם, וע"כ נתלבטו האחרונים מאד להבין טעם שיטת הרשב"א ותוס' דס"ל דלקיים אין נדרים חלים על שבועות ואיסורים, וכן תפסו האחרונים בדעת הריטב"א שבועות כ"ב הנ"ל דס"ל דנדרים אינו אלא א"ח גרידא וע"כ פליג על הר"ן וס"ל דגם שבועות חל על נדרים. אשר לדעתי העני' דברים אלו כפשוטן לא ניתנו להאמר, דהיתכן לאמר על בשר חזיר או חלב שאינו חפצא של איסור בעצם, ואיך נפרנס א"כ האי כללא דבאיסור מוסיף איסור חע"א, דענינו הוא משום שמתוסף איסור בעצם החפצא, וכמו"כ היתכן להעמיס כוונה מוזרה כזאת בדעת הריטב"א שבועות הנ"ל, שיסבור דנדרים אינו אלא א"ח גרידא, ומה יעשה הריטב"א עם הלאו דבל יחל, וכי למי אמרה התורה הלאו דבל יחל אם לא להגברא. ולדעתי מעולם לא כווננו לזה הראשונים כי הוא נגד שכל הבריא, ובודאי נדרים הוה א"ח וגם א"ג, וכן כל איסורי תורה

וגם שבועות הם א"ג וגם א"ח, רק החילוק בין נדרים לאיסורים ושבועות הוא לדעתי בזה, דאיסורים ושבועות בעיקרם הם א"ג, והא"ח מסתעף ומתהווה מהא"ג, ובנדרים הוא להיפך שבעיקרם הם א"ח והא"ג מתהווה מהא"ח, והארכתי בקונטרסי מאד בביאור הדברים, ותוכן הדברים בקצרה הוא, דשרש ענין איסורים הוא מה שהתורה אסרה והזהירה להגברא "לא תאכל חלב" למשל, אשר התורה הרי דברה אל הגברא, אבל מחמת זה שהתורה הזהירה להגברא שלא לאכול חלב נעשה ממילא החלב לחפצא של איסור בעצם (דזו באמת אמיתית גדר ענין א"ח גם עפ"י נגלית הענינים, שאין להדבר האסור ברור ועלי' לעולם ע"י אכילת ישראל, דדבר היתר אם ישראל אוכלו בכונה לש"ש ולומד ומתפלל אח"כ בכח האכילה ההוא ה"ה מברר ומעלה את המאכל כידוע ומבואר הענינים בדא"ח באריכות. אבל דבר שהתורה אסרה לישראל אין לזה ברור ועלי' לעולם - רק בדרך דחי', וד"ל - דאפי' אם בלא הודע אכל דבר איסור בכוונה לש"ש ללמוד ולהתפלל בכח האכילה ההיא וגם פעל ועשה כן אין לזה ברור ועלי', שהוא קשור ואסור בידי החיצונים אין עולה משם עד כי יבוא יומם ויבולע המות לנצח כו', כמבואר בתניא ובדא"ח באריכות ענינים אלו, ויש בזה כמה חילוקים בהאיסורים שאינם אסורים אלא באכילה ומותרים בהנאה, שאף אם נהנה מהם ישראל בהיתר אי"ז בירורם ועליתם, והדברים ארוכים מאד איך שפנימי' הענינים מכוונים ומתווכים עם הנגלה, ואכ"מ, ודי למבין), ומה שקראו הראשונים לאיסורים א"ג הוא משום דגם הא"ח שלו נתהווה מא"ג דהיינו מהזהרת הלאו שעל הגברא, אבל נדרים עיקרם הוא א"ח, והא"ג מתהווה מהא"ח, דענין נדר הוא מה שהתורה חדשה לנו שביכולת האדם ע"י דבור פיו לעשות ככר כשר לחפצא של איסור, וכדוגמא שאדם יכול לעשות חפצא של איסור מבשר וחלב כשרים ע"י מעשה בשול ביחד, (אשר בזה מוריד הבשר והחלב לג"ק הטמאות, וד"ל) בדוגמא כזו חדשה התורה שביכולת האדם ע"י דבור פיו לעשות ככר כשר לחפצא של איסור, וע"ז אמרה אז התורה הלאו דבל יחל שלא ליחל דברו ולאכול או ליהנות מהככר הזה, והוא הא"ג שנתהווה מהא"ח, דנדרים, ומובן ששונה הוא גדר א"ח דנדרים מגדר א"ח דאיסורים, וכן שונה הוא גדר ענין איסור הבא ע"י עצמו דנדרים משבועות, דבנדרים בא ע"י עצמו הא"ח, והא"ג הלאו הוא מאזהרת התורה, ובשבועות בא ע"י עצמו הא"ג שאסר נפשו חפצא זו כלשון הגמ' ריש נדרים, והא"ח בא ממילא כנ"ל. וקצר כאן המצע מהשתרע ולבאר כל הענין באריכות הראוי', ושם בקונטרסי בררתי ובארתי בדרך זה כמה ענינים מסובכים

ותירצתי כמה קושיות, והארכתי שם לפי דרך זה בבאור פלוגתת הר"ן והרשב"א אם נדרים חלים על איסורים לקיים, וכן באור כוונת הריטב"א בשבועות הנ"ל בהטעם דפליג על הר"ן וס"ל דגם שבועות חל על נדרים, והעליתי שם דבאמת לא יצויר בשום איסור א"ג בלי א"ח, ואפי' באיסור מלאכות שבת הוי ג"כ א"ח עם הא"ג, דעל כל דבר יש עליו בשבת א"ח שלא לעשות בו מלאכה, דגם באופן כזה שייך א"ח אף דכל האיסור הוא רק לענין מלאכה, כשם שא"ח דאיסורים דחלב למשל הוא א"ח רק לענין אכילה ולא להנאה, כמו"כ באיסורי מלאכות שבת הוא א"ח רק לענין מלאכה. ואל יפלא זאת בעיניך כלל, דהרי גם לענין נדרים שכל עיקר ענינם הוא א"ח מצינו ג"כ בדומה לזה בר"ן נדרים ט"ז סע"ב ורפ"ג דשבועות בשם רבותינו בעלי התוס' שאם אמר קונם עלי צרור לזורקו דאף שאין אוסר עליו הנאת הצרור וגם אין בהזריקה הנאה עכ"ז חל הנדר עי"ש בר"ן. אשר לכאורה הרי נדר הוא א"ח, ואם אינו אוסר אלא בהזריקה הר"ז לכאורה רק איסור על הגברא על מעשה הזריקה שלא לזרוק, ואיך שייך ע"ז קונם שהוא א"ח על החפצא, ועל כרחך דגם אם אוסר רק הזריקה הוי ג"כ הצרור לחפצא של איסור לענין זריקה, והיינו שהחפצא של הצרור נתפס באיסור בעצם לענין זריקה. ובאמת הרי גם כללות ענין הא"ח הוא באופן כזה, דהרי יש קונם כללי שהוא אסור לכל, ויש קונם פרטי שהוא חפצא של איסור רק להמודר בלבד, וכן הרי יש קונם עלי אכילת ככר שאסור לו רק באכילה ומותר בהנאה, ויש קונם עלי ככר זה סתם שאסור לו בהנאה, וכמו"כ אף אנו נאמר גם לענין א"ח דאיסורים דגם לענין שבת הוי ג"כ הדבר לחפצא של איסור רק לענין מלאכה, ודו"ק.

והארכתי שם עוד דביותר הוא מוכרח באיסור שבועה, דאף כי לכאורה כל איסור שבועה בודאי הוא א"ג מה דאסר נפשי' מחפצא, אבל הכרח לומר שאחרי שאסר נפשי' בשבועה על ככר, הנה נעשה הככר לחפצא של איסור לדידי', דלולי הנחה זאת אין שום באור לכל הסוגיא דהתפסה בשבועה, בפלוגתת אביי ורבא בריש פ' ש"ש בתרא, והארכתי ובארתי פלוגתתם בטו"ט ותירצתי כמה קושיות בזה, וכן ביארתי בהנחתנו זאת שיטות הראשונים בדין שבועה בלשון נדר בר"ן ריש נדרים וש"ש בתרא, וג' תירוצי התוס' שבועות כ"ה ע"א ד"ה מה, שהם שיטות חלוקות, הכל בתכלית האריכות אשר לא יכיל כמה גליונות כאלו.

ועכ"פ ממוצא דבר נשמע שגם באיסור מלאכה בשבת יש איסור חפצא על הדבר שלא לעשות בו מלאכה בשבת, באופן שלדידי אף אם

נתפוס צד הב' בהחקירה הנ"ל דכל איסור מלאכה בשבת הוא על גוף האדם שינוח, הנה אי"ז שולל ואדרבה הוא מחייב שיש גם איסור על עצם החפצא של הדבר שלא יהי' נעשית בו מלאכה, דאחרי שהזהירה התורה להגברא שינוח בשבת ולא יעשה מלאכה בשום דבר, הנה ממילא כנ"ל יש א"ח על הדבר שלא יהי' נעשית בו מלאכה, ואם נעשה בו מלאכה הוי בודאי "תועבה" בעצם והוא בכלל כל שתיעבתי לך, אף דכל יסוד האיסור הוא על הגברא.

אמנם בהנוגע לענין אם שייך שליחות בשבת, הנה אם נתפוס צד זה בהחקירה שכל עיקר האיסור הוא על גוף האדם שינוח, בודאי לא שייך שליחות, דמובן שכל הא"ח שיש בהדבר שלא לעשות בו מלאכה בשבת היינו דוקא מלאכה כזאת שאין גוף ישראלי מחמת המלאכה, שזהו הרי עיקר איסור המלאכה מה"ת, אבל מלאכה שעושה ע"י שליח - כזה שאינו מצווה על השביתה - אף אם הוא כמותו, אבל גופו הרי נח ולא הזהירה התורה ע"ז, כמובן לא שייך שליחות בשבת, והא שכ' בטעם איסור אמירה לעכו"ם שהוא משום שליחות, הוא משום דרבנן גזרו משום גזירת שבות והניחו איסור על עצם המלאכה שלא יהי' נעשית בשבת, לא משום שגופו יהי' נח, וממילא שייך שליחות, וכנ"ל באריכות, ודו"ק היטב בכ"ז.

ומה נמלצו לחיך אמרותיו דמר שליט"א שהביא לנו האי מרגניתא טבא מילקוט ירמי' "בעולם הזה אדם לוקט תאנים בשבת אין התאנה אומרת כלום, אבל לע"ל התאנה צווחת ואומרת שבת היום", אשר כדברים אלו שמענו פעם גם מכ"ק אדמו"ר נבג"מ זי"ע בתוך אחת השיחות שאמר לערך בזה"ל: "עס וועט קומען א צייט אז אבן מקיר תזעק, דער שטיין וועט שרייען בולאח! וואס טרעסטטו אף מיר, מיט וואס ביזסטו בעסער פאר מיר, איך טו דאך ניט נגד די כוונה העליונה פון מיין בריאה, און דו פיהרסט דען אויס די כוונה העליונה צוליעב וואס דו ביזסט באשאפען געווארען כו", כמה ערבים ומתוקים הדברים, ממש שפתים יושק, ומי יתן והי' שיוקלטו הדברים בפנימי' נפשנו.



מצוה הבא לידך אל תחמיצנה

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

כתב רבינו בשלחנו ריש הל' סוכה סי' תרכה וזלה"ק: "ומצוה לתקן הסוכה ולבנותה כולה מיד למחרת יוה"כ אחר יציאה מביהכ"נ מצוה הבאה לידו אל יחמיצנה". עכלה"ק.

מקור דברי רבינו הוא מהמהרי"ל ריש הל' סוכה דמיד לאחר יום כיפור יעסוק כל אדם לעשות סוכתו משום שנשלמו ימי תשובה, ויום ראשון שנכנס לחטא ח"ו יקדים את עצמו לאתחולי במצוה כדי לקיים ילכו מחיל אל חיל, ומביא עוד מעשה שראה את מהר"ם סג"ל למחרתו יוכ"פ שהי' עוסק בסוכתו והי' מתקנה מכל וכל ואמר הואיל ובאה מצוה לידך לא תחמיץ, ע"כ ע"ש.

ובאמת דין זה מובא ברמ"א מהמהרי"ל פעמיים, ראשית בסוף סי' תרכד שהוא סוף דיני יוכ"פ וז"ל: "והמדקקים מתחילים מיד במוצאי יוכ"פ בעשיית הסוכה כדי לצאת ממצוה אל מצוה" ועוד פעם בסי' הבא, תרכה (ובד"מ שם) וז"ל: "ומצוה לתקן הסוכה מיד לאחר יוכ"פ מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה".

אולם רבינו אינו מביאו בהל' יוכ"פ רק בהל' סוכה וצ"ע.

והטעם לכפילת הדין ברמ"א יובן עפ"י מש"כ המג"א בסי' תרכה דפי' לתקן הוא לבנותה כולה. ע"כ. דהיינו דמוצאי יוכ"פ רק מתחילין, ולמחרתו גומרין אותה, וכ"פ הפרמ"ג.

וי"ל עוד - שיש ברמ"א שני דינים נפרדים, א. מה ששייך ליוכ"פ שמצוה לצאת ממצוה למצוה, ואינו נוגע כ"כ לאיזה מצוה, אלא דמכיון שבא לידינו זמן מצות סוכה יעסוק בזה, והוא להראות שתשובתו שלימה שעוסק מיד במצוה ומדיני תשובה ויהי"כ"פ הוא ולא ומדיני סוכה אתינן עלה, ב. למחרתו דין בסוכה, לבנותה כולה ומדין מצוה הבא לידך בסוכה.

ולכשתרצה, דין בהגברא ודין בהחפצא, דהא דצריכין לעסוק עכ"פ במקצת במוצאי יוכ"פ במצות סוכה הוא דין בהגברא להראות שיוכ"פ פעל עליו עכ"פ במשהו ולמחרתו צריך פשוט לבנות הסוכה החפצא ואינו נוגע כ"כ הרגש הגברא אלא היות דמצוה זו באה לידו יקיימנה כולה עכשיו.

וכעת ראיתי מעין זה בשיחה ק' (לקר"ש חל"ט עמ' 400 מוצאי יו"כ פ"תש"נ - בהערה 1 אהא דכתב בפנים דמתחילין מיד במוצאי יו"כ בעשיית הסוכה ושם בהערה 2 אחרי שמביא הרמ"א בב' מקומות) וזלה ק': "ויש לומר טעם הכפל - כי בעשיית סוכה במוצאי יוהכ"פ יש ב' דינים דין ביוהכ"פ (הל' יוהכ"פ) שבמוצאי יוהכ"פ מתחילין בעשיית הסוכה, ודין בזמן עשיית הסוכה (הל' סוכה) - לאחרי יוהכ"פ" עכלה"ק. וי"ל דהן הן הדברים דשני ענינים נפרדים אית בזה: א. מה ששייך ליוהכ"פ (וי"ל כנ"ל עכ"פ בנגלה, דאינו שייך כ"כ למצוות סוכה אלא לכל מצוה), ב. מה ששייך לסוכות אלא דס"ל לכ"ק אדמו"ר דשני הענינים אכן שייכים לסוכה ודו"ק.

נחזור לדברי רבינו בשלחנו, דמשמע ברור מדבריו: א. דיש מצוה בתיקון הסוכה עד כדי כך דאמרינן אל יחמיצנה, ואף דדבר זה שנוי במחלוקת גדולה, דיש המביאים ראי' מרש"י מכות דף ח דמצוה בעשיית גוף הסוכה מצוה וכ"ה בספר הפרד"ס לרש"י (מ"ה ע"ב): "מחויבין בית ישראל למעבד סוכה לנפשי' כל חד למיתב בה כל ד' יומי", וכ"ה בדברי הגאונים (מובא ברי"צ גאות ובס' המנהיג): "מצות סוכה לעשות כ"א בביתו ולאכול" וכו', ולשון רמב"ן עה"ת ס"פ בא שנעשה סוכה ככל שנה, וכן דייק הנצי"ב בהעמק שאלה סי' קסט מלשון השאילתות דהכא שאני מכל שאר הכנות דמצוה דאף העשי' עצמה מצוה היא כדכתיב תעשה, ובתשובת קהלת יעקב לבעל המשכנות יעקב דקרא מפורש הוא חג הסוכות תעשה, וי"א דאינו אלא בגדר הכשר מצוה, ראה תשו' הרשב"ש סי' שלד, חת"ס יו"ד סי' רעא והגרי"פ בביאורו לרס"ג עשה ד'.

ויש דס"ל דהוא פלוגתא דהבבלי וירושלמי בדין אם מברכין על עשיית סוכה ואנן דקיי"ל דאין מברכין, וכמ"ש הרא"ש (סוכה מו, א עיי"ש) דאנן אגמרא דידן סמכין ס"ל דאין בזה מצוה, וסוכת גנב"ך כשרה וכמו שהק' בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סי' כה) על האבנ"ז דס"ל דיש מצוה, ומזה דגנב"ך כשרה מוכח דאין מצוה.

וי"ל דלא פליגי והוא עפ"י מש"כ הרמב"ם (הל' ברכות פ"א ה"ח) וז"ל: "כל מצוה שעשייתה היא גמר חיובה מברך בשעת עשי' וכל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר אינו מברך אלא בשעה שעושה הציווי האחרון, כיצד העושה סוכה או לולב או שופר או ציצית או תפילין או מזוזה אינו מברך בשעת עשי' אקב"ו לעשות סוכה וכו' מפני שיש אחר עשייתו ציווי", עכ"ל.

וקשה (וכן הק' בתשו' להורות נתן ח"ב סי' מח) דאמאי כתב הרמב"ם דאינו מברך על עשיית הסוכה מפני שיש אחר עשייתו ציווי אחר הו' ל' למימר בפשיטות משום שאין בעשייתה שום מצוה? ואיך יברך על דבר שלא נצטווה, אלא על כרחך דודאי איכא מצוה בעשיית סוכה אלא דאינו יכול לברך משום שיש אחר עשייתו עוד ציווי, היינו דאין זמנה עכשיו דיברך עלי', והירושלמי ס"ל דמברך גם על דבר שאינו גמר מצוה, אבל תרווייהו מודים דאיכא מצוה בעצם עשייתה.

שעפי"ז מובן דברי המהר"ל והרמ"א וכ"ק אדה"ז דמצוה לתקן הסוכה מיד לאחר יו"כ פ"פ דמצוה הבאה לידו אל יחמיצנה וכן מצאתי מפורש בריבוי מקומות בלקו"ש דדעת כ"ק אדמו"ר הוא דברור דיש מצוה לבנות סוכה ולא נחלקו הבבלי והירושלמי רק בנוגע לברכה, דלהירושלמי זמן הברכה בשעת עשי' ולהבבלי זמן הברכה הוא בגמר עשייתה וכדברי הרמב"ם ולא פליגי לענין מצוה ושניהם מודים בזה.

ובפשטות החילוק במצוות סוכה דלפני חגה"ס ומצוותה משהגיע זמנה ליל ט"ו הוא החילוק בין מצוה חיובית למצוה קיומית, היינו בדוגמת החילוק הכללי במצוות (ראה בזה רמב"ם הל' ברכות פי"א ה"ב) בין מצוות חיוביות שמחויב להשתדל לעשותה כמו מצות תפילין ומילה ומצוות קיומיות שאינו מחויב לרדוף אחרי' לקיימה כגון מצות מזוזה ומעקה שאפשר לגור כל ימיו באוהל, כמו"כ י"ל דבמצוות חיוביות (כמו סוכה) גופא יש לחלק בין חלק המצוה שהוא מצוה חיובית (ליל ט"ו) לחלק המצוה (בנייתה לפני ט"ו) שהיא קיומית.

כמו"כ יש לחלק בזמן המצוה חיובית עצמה דיש זמן שהוא (סוכה) חיובית והוא ליל ט"ו ויש זמן המצוה שהוא קיומית (לפני ט"ו) וכדלקמן בדברי כ"ק אדמו"ר בדברי הצפע"ז דלפני זמנה אף להדעות דהיא מצוה מ"מ ברור דאינו אלא מצוה קיומית, היינו שאין לומר שיש מ"ע דלבנות סוכה (ומי שאינו בונה סוכה, כמו מי שמתארח אצל אחרים או אצל הוריו מבטל מ"ע זה אינו), אלא הוא מצוה קיומית דהיינו שכשבונה הסוכה מקיים אז מצוה, אבל בשהגיע ליל ט"ו יש לו מצוה חיובית לקיים מצוה סוכה (לישב בסוכה, תשבו כעין תדורו).

וז"ל כ"ק אדה"ז בשלחנו סי' תרמא ס"א שעיקר המצוה הוא לישב בה בחג. עכלה"ק.

וכמבואר בלקו"ש ח"כ (עמ' 40) דאף שיש מצוה בעשיית הסוכה מ"מ המכוון של ישיבת סוכה הוא למען ידעו עניני ענני הכבוד, ע"ש וזה נפעל רק בהגיע ליל ט"ו שהוא עיקר זמן חיובו.

ועד שבשו"ת מנח"א ח"ד סי' כה כשיוצא לדון נגד דברי האבנ"ז בתשובותיו (סי' תנט) בענין מצוות בנין הסוכה, דלדעת האבנ"ז חייב לבנותה לפני ש"ק (וראה הערה 1) מביא דסוכת גנב"ך כשירה ועשייתה לאו מצוה היא, וכן דעת החלקת יואב, ואף שהרבו לחלוק על החלק"י והמנח"א בזה דאף דסוכת גנב"ך כשרה, מ"מ לא קיים מצות עשי' (ראה שו"ת להורות נתן הנ"ל סי' מח ועוד).

מוכרחין לומר דאף לדעת המנח"א והחלק"י ואחרים וודאי יש מצוה בעשיית סוכה, וכמפורש בדברי הרמב"ם והשו"ע, אלא שהוא מצוה קיומית ולא חיובית.

שעפ"ז מובן כמין חומר דברי הצפפע"נ הל' שבועות פ"ה הט"ו (מובא בלקו"ש חל"ה עמ' 66 הערה 33 על דברי הלקח טוב אם יש חיוב גם קודם זמן המצוה) דהרוגוצ'ובי מחלק בין מצוה שהחיוב חל עליו רק בזמנו אבל קודם לכן אין עליו חיוב כלל שיעשה המצוה בזמנו (וכמו מצה - דיכול לאפותו בליל פסח כשמגיע זמן חיובו) למצוה שאף קודם לזמנו מחוייב לראות שכשיבוא הזמן מקיים המצוה - וכ' הרגוצ'ובי, דס"ל להרמב"ם דגבי סוכה כיון דצריך שלא יהא מן העשוי והוה העשי' ג"כ מן ההכשר שפיר י"ל דיש עליו חיוב כל השנה שיהא לו סוכה בזמנה, ומסביר כ"ק אדמו"ר שם דאין כוונתו לומר דבאכילת מצה אין בו חיוב כלל לדאוג שיהי' לו מצה בליל פסח ז.א. אלא דבסוכה, המצוה עצמה מתחלת קודם זמן חובת הישיבה כיון שבהכרח שתהי' עשי' קודם החג משא"כ מצה אפשר לאפותה בליל יו"ט אבל אה"נ אסור לבטל מצוה זו דאקרקפתא דגברא מנח ע"ש היטב באורך.

ומזה, דלאו בכל מצוה אומרים דיש לחלק בין קודם זמנו לזמנו ולומר דלפני זמנו יש תמיד מצוה קיומית ובזמנו יש מצוה חיובית, רק במצוה כמו סוכה דבאמת מתחיל המצוה לפני זמן חיובו והוי כהתחלת המצוה אז י"ל דהוי עכ"פ מצוה קיומית. אבל במצוה שאין זמנו לפני קיומו - אין בו אפי' מצוה קיומית.

וע"פ מה שהסברנו בזה, הי' אפשר לבאר מה שחקר בס' מטה אפרים (הל' סוכה סי' תרכה אות כב) במי שלפניו שני מקומות באחת יש שם סוכה ואין שם לולב ובאחת יש שם לולב ואין שם סוכה לאיזה

עיר לילך, וכתב שם באלף למטה אות כב די"ל דילך למקום הסוכה כיון דחיובה קודם בערב משא"כ בד' מינים חיובה רק למחרת ושקו"ט בזה דאולי מקום הלולב עדיפי משום דמחוייב עכ"פ מדרבנן כל שבעה משא"כ בסוכה דאי בעי לא אכיל, ושוב כתב דגם בסוכה כד אכיל מקיים מצוה כל ז' ומברך עלה.

ומסיק שאין בידו להכריע והלכך לאיזה שירצה לילך ילך, ובקצה המטה שם מביא דברי המג"א (סוף סי' תרלט) והיד אפרים והגהות חת"ס דנהי דמצות אכילה איכא רק בליל ראשון אבל מצות ישיבה איכא כל שבעה, וגם דסוכה תדיר ביום ובלילה ע"ש.

וע"פ מה שבארנו לעיל דמצות סוכה זמנה חל לפני חגה"ס הי' אפשר לפשוט עוד דאכן סוכה קודם ללולב דמכיון דחיוב וזמן סוכה מתחלת עוד לפני חגה"ס הי' נראה לומר דהיות דחיוב סוכה יש לו עכשיו וחיוב לולב יהי' לו רק ביום ראשון, סוכה קודם.

אלא דחוץ מזה, די"ל כנ"ל דאף דמצוה קיומית יש לו אבל מ"מ חיובית אין לו ואין לו חיוב עכשיו בסוכה יותר מלולב, הרי בר מן דין מבואר בלקו"ש ח"כ עמ' 267 הערה 10 שגם עשיית לולב היא מצוה, ולכן מבואר בירושלמי דרשב"י הפסיק לעשיית לולב, ואין מברכין כנ"ל שעשייתה אינה גמר המצוה וכנ"ל.

הרי לן דלפני זמנה שניהם סוכה ולולב שוין, ורק לאחר התחלת זמן חיובה יש לחקור מה מכריע סוכה, דתדירה ויש בו מצוה דאורייתא כל שבעה (להפוסקים דלעיל) או לולב דיש לו חיוב מדאורייתא יום ראשון לבד, ע"ש.

הדרינן לריש דברינו, אלא דאעפ"י די"ל דיש מצוה (קיומית) בעשיית הסוכה אפי' לפני זמן חיובה מ"מ מהיכי תיתי לן דחיובה תיכף אחרי יוכ"פ הרי יש ארבעה ימים בין יוכ"פ לסוכות (בשנים שאין שבת בינתיים) ולמה ימהר בעשייתו, לזה בא רבינו (מהמהרי"ל ורמ"א) להשמיענו שיש להתחיל לבנותה תיכף, מצוה הבא לידך אל יחמיצנה.

וכדי להבין היטב הגדר בזה, נקדים: דבהחויובין שחייבו חז"ל להאדם להיות זהיר וזריז בקיום ובכבוד המצוות מצינו כמה הגדרות שאף שנראין דומים זל"ז מ"מ שונים הם זמ"ז בפרטיהן ובהגדרתן ואלו הן:

(א) זריזין מקדימין למצוות - וכמ"ש (וירא כב, ג) וישכם אברהם בבוקר, דנזדרז א"א לקיים ציווי הבורא (זריזותא דא"א).

(ב) שיהוי מצוה לא משהינן - ומקורו ביבמות (לט, א) לגבי מצוות חליצה ויבום דתנן: "מצוה בגדול לייבם, לא רצה מהלכין על כל האחין תלה בקטן עד שיגדיל או בגדול עד שיבוא ממדינת הים אין שומעין אלא אומרים לו עליך מצוה או חלוץ או ייבם", ופי' בגמ' דשהויי מצוה לא משהינן.

(ג) חביבה מצוה בשעתה - ומקורו בפסחים (סח, ב) ובמנחות (עב, א) דאמר ר' שמעון בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה שהרי הקטר חלבים ואיברים כשרים להקרבה כל הלילה ולא הי' ממתין להקריב איברי תמידין ומוספין של שבת במוצ"ש אלא מקריבין בשבת וילפינן מקרא ד"עולת שבת בשבתו" דמקריבין אף זבחי ופדרי קרבן שבת בשבת עצמה אף דאפשר להמתין עד מוצ"ש משום דחביבה מצוה בשעתה וכן מי שיש לו רק כוס א' של יין דיקדש בליל שבת דחביבה מצוה בשעתה ולא ימתין ליום אף דכבוד יום עדיף מכבוד לילה.

(ד) אין מעבירין על המצוות - ומקורו במכילתא דכתיב ושמרתם את המצוות על תקרי מצות אלא מצוות (והובא ברש"י מגילה ו, ב, ויומא לג, א) וילפינן מיני' דהפוגע במצוה לא יעבור עלי' ומלשון רש"י משמע דיסודו משום ביזוי מצוה בזה שעובר עלי' ואינו מקיימה.

ונחלקו הפוסקים והמפרשים אם זה במצוה אחת או בב' מצוות, דמרש"י משמע דאפי' במצוה א' אין לעבור דמשום ביזוי הוא אלא דהרמב"ם בפירושו למשנה אבות (פ"ב מ"א) דאין מעבירין על המצוות הוא משום שאין אתה יודע מתן שכתן של מצוות ולפי פירושו זהו רק כשיש שתי מצוות שלא יניח אחת ויעסוק באחרינא אבל במצוה אחת ל"ש, וכן נחלקו בזמן המצוה כשיש ב' זמנים הראויים לקיים בהם המצוה, והאריכו בזה הרבה, ואכמ"ל ובפרט שפעם הארכנו בזה.

(ה) מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה - רש"י במגילה (ו, ב) כוללו יחד עם הא דאין מעבירין על המצוות וראה בטו"א שם דאין זה עיקר פירושו של אין מעבירין, וראה בזה בשו"ת דברי מלכיאל או"ח סי' יג אות יח דמיישב דברי הטו"א, ובפשטות י"ל דגדר מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה שייך רק במצוה אחת משא"כ אין מעבירין אפשרי גם בשני מצוות ואולי זה החילוק דבמצוה אחת נק' אל תחמיצנה ובב' מצוות נק' אין מעבירין וצ"ע.

וכאמור דאף דרומין מאד זל"ז אך החמשה דינים הללו חלוקים הם ביסודם ובדיניהם אלא שענין זה קובע ברכה לעצמו ונקצר עכ"פ בהגדרתן הנוגע לעניננו.

(א) זריזין מקדימין למצוות - גדרו הוא להזדרז בקיום המצוה משום חיבוב מצוה וז"ל המאירי בהוריות: "כשתבוא דבר מצוה לידו שיהא מכלל זריזין מקדימין למצוות ולא יתאחר בעשיית המצוה שאין זה אלא דרך מי שאינו עושה המצוה דרך כוונה מעולה אלא כמי שעושה אותה דרך פירוק עול ומצוה מלומדה".

ומבואר (מפסחים ד, א) דאין זריזין מקדימין אלא משעת חיוב המצוה ולא לפני מדכתי' וישכם אברהם בבוקר ומדוע לא יצא כבר בלילה, אלא מכאן שאין דין זריזות אלא משעת חיוב המצוה, וכן מוכח ממ"ש בגמ' שם ונבדוק מצפרא דחיובו רק משעת התחלת זמן המצוה.

וכן ממה שכתבו הפוסקים די ש למול ביום השמיני בבוקר משום זריזין דאז מתחיל החיוב, ומדין זריזין חייב להתחיל מהזמן הכי מוקדם ביום אבל אין שייך זריזין לפני התחלת זמן המצוה.

ועוד י"ל דבזמן המצוה עצמה (ולמשל ביום השמיני למילה) ישנו זמן דהוי זמן עיקר מצותה (כל היום) וזמן דזריזות, היינו הזמן של ההקדמה, והוא עד חצות וכמ"ש רש"י בפסחים ד"ה ונבדוק מצפרא וז"ל: "דאיכא הקדמה לזריזין כדאשכחן גבי מילה ובזריזותי' דאברהם שנאמר וישכם אברהם בבקר שלא המתין עד הנץ החמה ומ"מ בלילה לא הקדים", ע"כ.

וכ"ז דוקא במצוות שיש זמן לעשייתה ולמשל מצות מילה אבל במצוות שאין זמן לעשייתה אין בה דין זריזות אלא דין אחר (דמצוה הבא לידך אל תחמיצנה) וכדלקמן.

(ב) שיהוי מצוה לא משהינן - גדרו הוא דאין מאחרין המצוה לזמן רב שמא תטרף השעה ויתבטל מלקיימה ואינה מצד חיבוב מצוה ולמשל בחליצה אין ממתנין לקטן שיגדל או לגדול שיחזור ממדינת הים שמא לא יחזור או תתחדש סיבה אחרת ולא יוכלו לקיים המצוה ותבטל לגמרי ובזה אמרינן שיהוי מצוה לא משהינן.

וממילא מובן הא דכתבו הפוסקים דאם הגדול נמצא סמוך לעיר באותה מדינה וליכא חשש שמא תבטל המצוה כיון דקרוב הוא ממתנינן לו.

וכן ידוע מחלוקת המהרש"ל והתה"ד לגבי מצוות קידוש לבנה אם עדיף להמתין ולקדש במוצ"ש כשהוא מבושם ובגדיו נאים או שמא יקדש בימות החול מיד כשיוכל ולא ימתין וכתב התה"ד לחלק בימות החורף. דשמא מחמת ריבוי עננים לא ימתין מלקדש דשמא יבטל המצוה או לימות הקיץ.

(ג) חביבה מצוה בשעתה - גדרה לקיים המצוה בעיקר זמנה ולא בזמן התשלומין וכדילפינן בהקטר חלבים דעיקר זמנה ביום והלילה הוא כזמן תשלומי המצוה וגדר זה נאמר רק כשיש עיקר זמן ותשלומי הזמן.

(ד) אין מעבירין על המצוות - כנ"ל משום ביזוי מצוה.

(ה) מצוה הבא לידך אל תחמיצנה - נראה דגדרו הוא להיפך מענין זריזין, דהסברנו לעיל דזריזין שייך בזמן המצוה וכשיש זמן מסויים להמצוה ולמשל מילה, ומצוה הבא לידך אל תחמיצנה, הוא בכל מצוה שתבא לידו בכל זמן, מוטל עליו החיוב לעשותה מיד או קודם עיקר זמן חיובה או אחרי זמן דזריזין, דלא תימא דמכיון שכבר עבר זמן דזריזין אעכבנה, אלא עשה אותה, ונמצא דגדר מצוה הבא לידך אל תחמיצנה יכול להיות אפי' לפני הזמן דזריזין, ואפילו אחרי זמן חיובה היינו שפשע ועוד לא קיים המצוה. אבל רק במצות שאינן תלויים בזמן רק שהגיע כבר זמן לעשותה (בא לידך), ואינו שייך בכל מצוה.

ועפ"ז יומתק ביותר הא דכתבו המהרי"ל והרמ"א ואדה"ז דבמצוות סוכה יש לו לבנותה תיכף אחרי יוכ"פ מצוה הבא לידך אל תחמיצנה.

דמכיון שלא הגיע עוד עיקר זמן חיובה דהוא ליל י"ד א"כ לא שייך כלל לחייבו מצד דינא דזריזין, דזריזין אינו שייך רק בזמן חיובה (כמו יום ח' למילה), וגם אין שייך כאן חביבה מצוה בשעתה דהוא רק במצוה שיש ב' זמנים לקיומה עיקר זמנה ותשלומי זמנה.

ובזה חלוק דין זה דאין מחמיצין ושיהוי מצוה לדין אין מעבירין כמבואר בשו"ת דברי מלכיאל או"ח סי' יג אות יח.

דאין מעבירין שייך רק כשהמצוה מונח לפניו ולא בהגעת זמן, אבל שיהוי מצוה (ואין מחמיצין) שייך אף שאינה מזומנת לפניו ממש אלא דבידו לעשותה ומשהה אותה.

מובן דגדרה המדוייק בנדו"ד דסוכה הוא מצוה הבא לידך אל יחמיצנה, דהוא מצוה שבא לידו, לפני זמן חיובה ואעפ"כ מצוה

(קיומית) הוא והי' ס"ד לדחותה עוד יום או יומיים שהרי בין כך אין מצות ישיבתה (שהוא עיקר המצוה כנ"ל) עד ליל י"ד לזה אמר מצוה הבא לידך אל יחמיצנה ועשה אותה מיד, ומוסיף אדה"ז מדברי השל"ה "תיכף אחרי יציאה מהביהכ"נ" פי' שהוא החיוב הראשון אחרי הדברים הקבועים והתדירים וחיובו הוא עכשיו אע"פ שאין זה זמן המצוה, וזה החידוש בזה דמצוה הבא לידך בלא זמן חיובה, וגם אינו מזומנת (כמו הגדר דאין מעבירין) בידו ממש, אסור להחמיץ וחיוב ללכת להשתדל לעשותה.

וע"פ כל מה שבארנו לעיל נבין דיוק נפלא בדברי המג"א ואדה"ז בהל' תפילין לעומת דברי הגר"א.

דבשו"ע סי' כה סעי' א ברמ"א: "מיהו אם התפילין מזומנים בידו ואין לו ציצית אין צריך להמתין עד הציצית אלא מניח תפילין וכשמביאים טלית מעטפו".

וביארנו המג"א ואדה"ז דהוא מפני שאין משהין את המצות ואע"פ שי"ל שיעשה אח"כ המצוה יותר מן המובחר מצוה בשעתה חביבה, ע"כ.

ובביאור הגר"א שם בסי' כה מציין לעיין במג"א ולעיין בביאור לקמן סי' תרכה מש"ש, דשם בסי' תרכה כ' עמ"ש הרמ"א דמצוה לתקן הסוכה מיד אחרי יוה"כ וכ' ע"ז הגר"א דמקור הרמ"א הוא המכילתא שאין מחמיצין את המצות.

ונראה (וכן ביארו אלו המבארים סתומות דברי הגר"א) דכוונת הגר"א הוא דס"ל דאין הטעם בהל' תפילין דאין להמתין להטלית כדברי המג"א דטעמא דחביבה מצוה בשעתה אלא טעמא הוא משום מצוה הבא לידך אל תחמיצנה.

ולפי משנת' לכאור' זה אינו, דבמצוות שיש זמן לקיומה וכמו מצות תפילין אין ענינו וגדרו לקיימם תיכף מצד הכלל דאל יחמיצנה דהרי מחוייב ועומד הוא עכשיו לקיימו ואי"ז ענין להחמיץ גרידא, אלא זה יותר דומה להא דמבואר במצות חליצה, דיש סיבה גדולה וחשובה להמתין (בדוגמת מצוה בגדול) והוא כדי להתפלל ביחד עם ציצית וסד"א דאכן יחכה להטלית (כמו ביבמה שסד"א שתחכה לגדול) בזה אמרינן אין משהין את המצוות וחיובו הוא עכשיו, וממשיך רבינו, דאע"פ שי"ל דכשיביאו לו הטלית יעשה המצוה אח"כ יותר מהודר, לזה כתב מצוה בשעתה חביבה דגדרה הוא כנ"ל דכשיש שני זמנים

לקיום המצוה עיקר זמנה ותשלומי' - מצוה בשעתה - היינו בשעת עיקר חיובה - חביבה.

וכדי להבין יותר דברי רבינו כאן נקדים מה שהקשו רבים דלכאור' דברי רבינו כאן סותרים למש"כ הוא עצמו לקמן בסי' צד ס"ה דשם מיירי ברוכב על החמור והגיע זמן תפלה ויכול להתפלל עכשיו יושב על החמור או בעוד זמן בעמידה שהוא מצוה מן המובחר - דיחכה ויתפלל בעמידה ואין בזה משום אין מתמיצין את המצוה וזריזין מקדימין למצוה כיון שמתכוין כדי לקיים מצוה מן המובחר ע"ש.

והקשו דלכאור' כאן בהל' תפילין ג"כ צ"ל הדין כן, דיחכה להבאת הטלית ואז יוכל להתפלל עם תפילין וטלית ביחד, ולמה פסק כאן דלא יחכה משום מצוה בשעתה חביבה.

ובלקו"ש חי"ט עמ' 76 הערה 73 מחלק דבהל' תפלה (סי' צד) ההמתנה הוא חלק מההכשרה וחביבות המצוה עצמה משא"כ בהל' תפילין סי' כה היא לא במצוה זו עצמה אלא להקדים מצוה תדירה (ציצית) ולכן בזה אמרינן אין משהין את המצוה דתפילין, ע"כ.

וכדברי כ"ק אדמו"ר מבואר בשו"ת דברי מלכיאל או"ח סי' יג אות יח דמ"ש המג"א בהל' תפילין דאין משהין לעשותה מן המובחר (בלבישת ציצית) אף שבארנו דבזמן מועט משהין זה שייך במצוה אחת והטעם הוא מצד כבוד המצוה אבל בשתי מצוות (תפילין וציצית) לא שייך זה דמ"מ איכא קצת שהי' במצות תפילין.

ומבואר דמש"כ רבינו בהל' תפילין דלא ימתין משום דלא יהי' מעלה והידור בהמצוה עצמה ויהי' דין קדימה לבד ובזה אמרינן חביבה מצוה בשעתה ומכיון שבאה לידו מצות תפילין בזמנה יש לעשותה עכשיו.

אמנם בסי' צד איירי דהמצוה מן המובחר במצוה עצמה דהוא יתפלל מעומד לכן אפשר להשהות לקיימה בהידור ואינו סותר לזריזין.

ועוד י"ל ביישוב מה שנראה דברי רבינו כסותרים זא"ז דכאן בהל' תפילין ע"כ מיירי שהטלית אינו בידו כלל ללובשו ומוכרח להמתין עד שיביאו לו ויכול להיות שאם יכריחו להמתין יעבור עיקר זמן תפילין כיון דלאו בידו הוא משא"כ לקמן בהל' תפילה מבואר דמיירי שיגיע למחוז חפצו כשיש עוד שהות להתפלל בתוך זמן תפלה ואין חשש שיעבור מחמת ההמתנה את זמן התפלה, ומה שיעבור הוא הזמן זריזין (דהוא התחלת זמנה כדלעיל) וענין ה"יחמיצנה" לזה פסק

דההידור מכריע, ועוד דשם בהל' תפילה תמיד בידו (אם יראה שיתעכב הדרך) להתפלל בישיבה כשיראה שהקרב סוף זמן תפלה ואין חשש, משא"כ בסי' כה בהל' תפילין אם נחייב אותו להמתין להטלית יעבור לפעמים עיקר זמנה ולא יניחנה.



ציצית ותפילין מה קודם

הרב שמואל הלוי לוי

כולל 'צמח צדק' ירושלים תובכ"א

כתב אדה"ז בשו"ע או"ח סי' ה ס"ב, וז"ל: "...שהרי מצות ציצית היא תדירה שנוהגת בין בחול בין בשבת ויו"ט ותפילין אינן נוהגים בשבת ויו"ט ותדיר קודם לשאינו תדיר", עכ"ל.

כלומר ששיטת אדמוה"ז לכאורה היא, דמקדימין ציצית לתפילין מצד שהיא תדירה יותר.

ומקורו הוא מדברי הנימוקי יוסף במנחות (דף יב מדפי הרי"ף) וז"ל: "וכבר נשאלתי על המניח תפילין והמתעטף בשחרית איזה מקדים, ונראה שראוי להקדים מצות ציצית ששקולה כנגד כל המצות, ועוד שהיא תדירה יותר שנוהגת בין בחול בין בשבת בין ביו"ט, ותדיר ושאינו תדיר קודם".

אך יש להקשות טובא מה שהקשו על סברת הנמוקי"י גדולי האחרונים, (ובראשם בעל השאגת אריה בספרו סי' כח): גם מסברא וגם מקרא, כלומר הן הטעם עצמו קשה לכאורה, ואפ' אם תאמר שכן, יש להוכיח שעדיין אינו מוכרח דבאופן כזה צריך להקדים, וכדלקמן.

וזה תוכן שאלת השאג"א: דלכאורה טלית אינו תדיר, דאע"פ שלובשים אותו גם בשבת ויו"ט, הרי פסקו רוב הפוסקים שכל מה שלובש בלילה פטור אפי' הוא מיוחד ליום (דלא כהרא"ש במנחות בהלכות ציצית סי' א שכסות יום אם לובשו בלילה חייב), הרי שמצות ציצית היא ביום ולא בלילה, משא"כ תפילין שלדעת רוב הפוסקים זמנם גם בלילה, ורק שגזרו חכמים שלא יניחם בלילה גזירה שמא יישן עמהם, אך מעיקר הדין מצות תפילין תדיר הרבה יותר מטלית שמצותה רק ביום.

שאלתו היא כמובן על הנמוק"י, אך מובן ששאלתו חלה, גם על דברי רבינו. שכתב שציצית תדיר, ולכאורה תפילין תדיר יותר והו"ל להקדים תפילין.

ועוד מקשים, שאפי' תימא כשאר פוסקים שכסות יום אם לובשו בלילה חייב, וגם אם תאמר שזמן תפילין מה"ת רק ביום, ולא בלילה, ואז יצא שציצית תדיר יותר, אעפ"כ צריך להקדים ציצית, שהרי תפילין הוי דבר שבקדושה משא"כ ציצית הוי תשמישי מצוה לבד, ואיתא בזבחים רפ"י (פט, א): "תנן, כל המקודש מחברו קודם את חברו".

א"כ יוצא שזה תדיר כנגד מקודש, והקשו בגמרא שם, תדיר ומקודש איזה מהן קודם, וזו בעיא דלא איפשטא, והרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ט ה"ב פסק בכגון דא "היה לפניו תדיר ומקודש יקדים איזה מהן שירצה". א"כ צע"ג איך כתב הנמוק"י (ורבינו) בפשיטות דדין תדיר הכריע, ויש להקדים ציצית לתפילין.

והנה המחבר בשו"ע שם סי' כה כתב: "לאחר שלבש טלית יניח תפילין, שמעלין בקודש". עכ"ל. היינו שמצד זה שמעלין בקודש ואין מורידין, ותפילין יש בהם יותר קדושה מציצית כנ"ל, יש להתחיל בקדושה הקלה, ולעלות בקודש למצות תפילין.

ויש להקשות טובא מה שהקשו רוב הפוסקים (חת"ס, שאגת אריה, דגול מרבבה, ועיין בערוך השולחן), דכלפי לייא אדרבה תפילין משום קדושתן ראוי להקדימן לציצית וכנ"ל דכל המקודש מחברו קודם את חברו ואין ענין מעלין בקודש לכאן, דזה מיירי כההיא דפרק הקומץ רבה דתפילה של יד עושים אותה לשל ראש משום דמעלין בקודש, דשל ראש קדושתה חמורה משל יד ושל ראש אין עושין של יד משום דאין מורידין, כי זה דבר אחד ומצוה אחת, אבל בשני דברים כל המקודש מחבירו קודם לו, וכ"ש מקודש ואינו מקודש כמו ציצית ותפילין דהמקודש קודם.

תוך הדברים יש להביא את דברי האליה רבה, וביאורי הגר"א, שכתבו בביאור דברי המחבר, וז"ל: "על האדם קאי, משום שנכנס האדם מקדושה קלה לקדושה חמורה". והבין מדבריהם בעל המשנה ברורה, בביאור הלכה שכיוונו בזה ליישב את קושית השאג"א והדגול מרבבה הנ"ל.

ובשו"ת הר צבי או"ח סימן כ הקשה על המשנ"ב וז"ל: "והנה כל מעיין בקושיית הש"א והדגול מרבבה יראה שעיקר הקושיא דכיצד

כתב השו"ע טעם להקדמת ציצית לתפילין שהוא משום דמעלין בקודש, הא במשנה זבחים איפכא תנן דכל המקודש קודם, וא"כ לא מובן דברי הביאור הלכה שעשה הקושיא עצמה לתירוץ, וזה פלא". ע"כ.

ומצוה ליישב דברי הביאור הלכה.

ולכאורה יש ליישב ובהקדם, דהנה יש לחקור בדין תדיר ואינו תדיר, האם דין זה, הוא דין "בחפצא" או "בגברא", כלומר האם התדירות נמדד בחיוב החפצא מצד עצמו, באיזו תדירות יש חיוב בחפצא זה, או דילמא מדין גברא קאתינא, ורואים אצל האיש מקיים המצוה, כמה תדיר אצלו מעשה המצוה, כי הנה דין זה דתדיר קודם למדו מקרא ד"מלבד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה" (במדבר כח, כג) דשני שבילין יש בו, או דמעשה הכהן בהקרבת התמיד, הוא התדיר, או שחיוב התמיד תדיר הוא משאר קרבנות, שבמקרה זה שניהם שוים, אך ישנם מקרים ששני דברים אלו אינם שוים וכדלקמן.

ואם אמת נכון הדבר, יש לומר שכל שאלות השאג"א ודעימי אינם, שהם הקשו לפי צד אחד בחקירה והאמת שלפי הצד השני לא קשיא מידי, וכדלהלן:

דאם לומדים כהצד שתדיר הוא בחיוב החפצא, שייך שפיר להקשות שחיוב התפילין תדירים הם משל ציצית שהם רק ביום ולא בלילה כמו תפילין, אך האמת היא שאזלינן בתר מעשה המצוה של ה"גברא" אם כן וודאי שמעשה המצוה של לבישת ציצית הרבה יותר תדיר שלובש כל יום בלי הפסקה של שבת ויו"ט, משא"כ תפילין שאינו מניח כל יום לא בשבת ולא ביו"ט, (וגם לא בלילה). א"כ בודאי שציצית תדיר טפי.

ולכשתקשי דהוי גם מקודש, ויבחר איזה שירצה, גם ליתא שיש לומר שוב שצריך שיהיה מקודש מחברו מעשה המצוה לא המצוה עצמה, דאף שתפילין קדושים יותר מחפצא של ציצית, כמו שהוכיח השאג"א, אך מעשה המצוה שעושה בתפילין אינו מקודש יותר מהמצוה שעושה בציצית¹, ולכן אין זה מקודש יותר מציצית, וציצית תדיר טפי, וכל התדיר מחברו קודם לו.

(1) וכך מצאתי כתוב כעין זה, בדברי הבית שערים (תלמיד החת"ס), דכתב שלענין מעשה ההנחה אין באחד יותר קדושה מהשני.

ומעתה יש להוכיח שכך סבר רבינו הזקן בדין תדיר ואינו תדיר, ובהקדם שיש להקשות לכאורה, שכל אלו הפוסקים ובראשם המחבר פתחו הלכות תפילין בדין קדימת ציצית והטעם, במחבר כתב: "יקדים ציצית.. משום מעלין בקודש", הנמוק"י כתב: "נשאלתי בעניין קדימה בין ציצית לתפילין.. תדיר ואינו תדיר...".

והמעניין שרבינו בשולחנו בסעיף א כשכותב: "ואחר שלבש טלית מצוייצת יניח תפילין..." אינו כותב טעמו משום דתדיר, אלא בסעיף ב באמצע ענין אחר והוא בדין המניחין הטלית וכיס התפילין לתוך כיס א' יזהרו לכתחילה שלא יניחו כיס התפילין למעלה מן הטלית כדי שלא יפגע בתפילין קודם שיפגע בהטלית, ויצטרך להעביר על המצוות כדי להתעטף בהציצית קודם הנחת התפילין, שהרי מצות ציצית היא תדירה שנוהגת בין בחול בין בשבת ויו"ט ותפילין אינן נוהגים בשבת ויו"ט, ותדיר קודם לשאינו תדיר, ולכאורה אינו מובן למה כתב אדה"ז טעם זה רק בסעיף ב ולא לפני"ז בסעיף א.

אלא יש לומר שרבינו רצה להדגיש שדין תדיר הוא לא מעיקר חיוב מצות ציצית ותפילין, ולכן לא כתב זה בסעי' א, שאז היה מתפרש שציצית תדירה בחיובה יותר מתפילין, אלא כתבה בסעיף ב שעוסק כולו בגברא: שאין לו להעביר על המצוה, ואיפה ישם הטלית והתפילין בכיס. כדי שהוא לא יניח ידיו על התפילין לפני הטלית וכו', שהמשמעות היא שכל זה הוא דין בהגברא ולא בהחפצא.

ולפי"ז יש ליישב קושיית שו"ת הר צבי על הביאור הלכה, שהקשה טובא מה תירוץ איכא בזה שהגר"א כתב: שעל האדם קאי, משום שנכנס האדם מקדושה קלה לקדושה חמורה, איך עפ"ז מתרץ שאלת השאג"א, אך לפי מה שכתבנו אולי זהו עומק כוונת הגר"א לומר שהאדם ה"גברא" הוא עולה בקדושה, ואין מדובר פה על החפצא של מצווה שאז שייך לומר מקודש קודם, אלא ב"גברא" עצמו, ובעניין אחד לא אמרינן מקודש כ"א מעלין בקודש, וכההיא דפרק הקומץ רבה דתפילה של יד עושים אותה לשל ראש משום דמעלין בקודש, דשל ראש קדושתה חמורה משל יד ושל ראש אין עושין של יד משום דאין מורדין, כי זה דבר אחד ומצוה אחת, אבל בשני דברים כל המקודש מחבירו קודם לו.

ובעומק יותר יש לומר שלא שייך פה לומר מקודש, לא רק כי זה דבר אחד, אלא כי אין זה מקודש כלל, כמו שכתבנו לעיל.

אל ארך אפים ביום שאין אומרים בו תחנון [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'הערות וביאורים' גליון תתקכב (עמ' 227-228) כתבתי להעיר אודות "אמירת אא"א בשני וחמישי - שיחה ואח"כ הוסיף בשולי הגליון שבכל יום שאין אומרים תחנון, אין אומרים זה", וצינתי שלאחרי השיחה שנאמרה בענין זה! שאלו² את הרבי "האם לציין בשוה"ג ההוראה שא"א אא"פ בכ"י שא"א תחנון", והרבי ענה ע"י שמחק את המלה "האם" וסימן חץ למלה "לציין"³. אמנם "מאיך גיסא אמר בשעתו הרה"ח ריל"ג שי", שהרבי הורה לו בבירור שאין להנהיג בנדו"ז אחרת מהמפורש בסידור אדמו"ר הזקן (ש'א-ל ארך אפים' אינו תלוי באמירת תחנון). והעולה על כולנה, שרבינו עצמו נהג לומר 'א-ל ארך אפים' גם בימים שאין אומרים בהם תחנון⁴, וכך נהג גם אחר אותה שיחה שעל-פיה הוסיפו את ההע' הנ"ל בסידור⁵, וא"כ הרי לנו שאפילו אחרי שהרבי אישר שיוסיפו מנהג זה בשוה"ג, בכל זאת אין זה מעיד כלל וכלל על מנהגו של הרבי ומנהג חב"ד בזה, שנשאר גם אח"כ כפי פשטות הוראת אדה"ז בזה. ובגליון תתקכג עמ' 89-95 ביארתי ענין זה באריכות, ע"פ מקורי הדברים.

ובגליון תתקכד עמ' 61-59 חולק עלי הרב לוי"צ רסקין מלונדון בכמה דברים. ואעיר על דבריו בקיצור עכ"פ.

(1) מעתיק בארוכה מענה הרבי (מצילום שתחת ידו) בקשר לציון בשוה"ג "שא"א אא"פ בכ"י שא"א תחנון", וכנראה לא הבחין שצילום זה כבר פורסם, וגם אני הבאתי את דברי הרבי אלו בדבריי.

(1) שיחת ו' תשרי תשל"ה ס"ה, 'שיחות קודש' תשל"ה ח"א עמ' 48-49.

(2) כנראה הרה"ת טובי' שי' זילברשטרום.

(3) צילום גוכתי"ק של המענה נדפס ב'הערות וביאורים' גליון תשמו עמ' 94.

(4) וכך נרשם גם בקובץ 'מנהגי מלך' עמ' 31: "גם כשא"א תחנון (או)מר 'אל ארך אפים ורב חסד כו'..."

(5) מרשימת ר"י מונדשיין ב'הערות וביאורים' גליון תשמו שם. ועד"ז נכתב ב'התקשרות' שם: "...הרה"ח רי"ל שי' גרונר מסר מענה הרבי אודות הכנסת הדבר ברשימות המנהגים שלו ש'משנה לא זוה ממקומה, ומ"מ נוסף חידוש זה לאחר מכן בשולי הגליון..."

2) שוב כתב: "ואני עומד ומשתומם על המראה: אמנם ידענו שאין להורות למעשה משיחות שאינן מוגהות - גם אם שומעים ברור בסרט הקלטה, ולא כאן המקום לפרוט הסיבות לזה. אבל כאן, אחרי השיחה, הרי שאלו למעשה אם לציין הוראה זו בהסידור, והרבי הורה בכתי"ק לציין! . . . וא"כ מי יבוא אחרי המלך - נשיא דורנו - ויאמר: "לא! אל לנו להתחשב עם התיקון שבשולי הגליון - שבהוראת הרבי, אלא עלינו להאחז כפי שהי' נהוג מקדמת דנא".

ואינני מבין למה מתלונן עלי, והרי הבאתי בקשר לזה עדותו של הריל"ג: "שהרבי הורה לו בבירור שאין להנהיג בנדו"ז אחרת מהמפורש בסידור אדמו"ר הזקן (ש'א-ל אך אפים' אינו תלוי באמירת תחנון)". ולפי זה יוצא: (א) יש לנו הוראת הרבי לא להנהיג אחרת מהמפורש בסידור אדה"ז, (ב) הנהגת הרבי בפועל התאימה להפליא למפורש בסידור אדה"ז, א"כ מסתבר דעלינו לנהוג לפי זה. ג) אין לנו הסבר למה הרבי התכוון שיוסיפו בשוה"ג בסידור הנהגה אחרת מזה, כשאינו רוצה שינהגו אחרת מהמפורש בסידור.

3) שוב מציין: "שלפי המקורות שמצטט (הרב ש.ד.ל. בגליון תשלח בשם קובץ מנהגי מלך עמ' 30), כן נהג הרבי אף בראש חודש (כולל ההכאה בתיבת חטאנו), שבזה 'החמיר' יותר אף מהמפורט בסידור אדה"ז כמנהג אשכנז", אמנם בדקתי בקובץ מנהגי מלך עמ' 30 ולא מצאתי שם כנ"ל. ואולי נדפס חוברת זו כמה פעמים עם שינויים.



עניני גרות [גליון]

הרב שמואל זאיאני
 ר"מ בישיבת תות"ל מאריסטאון

בהמשך השקו"ט בעניני גרות ובהדברים שכתב הרב א.י.ה.ס. בגליון תתקכב (עמ' 80) נעיר הערות קצרות:

א. הרב הנ"ל בירר שכוונתו "דוקא במקום שההורים המתגיירים הם שומרי תומ"צ. ומ"מ יש חשש שהקטן ימחה כשיגיע לגיל מצות...".
 אולי יש להוסיף דזה מדובר דוקא כשההורים המתגיירים הם שומרי תומ"צ וגם מגדלים הקטן לשמור תומ"צ (ע"ד סגנון רבינו) דאל"כ נשאר החששות דהחת"ס ודעימיה.

ב. נדגיש דדברי החת"ס אינם דעת יחיד, אלא כדלעיל, מובאים בכמה וכמה פוסקים: שו"ת מטה לוי ח"ב סי' נה בשם הג"ר יצחק אלחנן, זרע יצחק סי' ב, לעניין לכתחילה, דעת כהן סי' לז, שרידי אש ח"ב סי' צו, מנחת יצחק ח"ג סי' צט אות יא, אפי' לעניין דייעבד! (נוסיף גם להעיר מדברי הגרש"ז אוערבאך מנח"ש ח"א סי' לה) ומוכח מכולם שאין עדיפות לגייר אותם כשלא יגדלו לתומ"צ (ואדרבה). ועוד, שאין הגרות חל בדייעבד (או שהוי ספק בדבר). וכן נראה מדברי רבינו (צוטט בהערות דלעיל).



פשוטו של מקרא

"אלקי אביכם אמר אלי לאמר וגו'"

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

בס' הגהות מוהר"י קרט' (בני ברק תשל"ז) לאאזמו"ר הגה"ק רבי ישראל פרידמן זצוק"ל, מביא העורך [נינו הרה"ג וכו' ר' מרדכי מאיר פרידמן ז"ל] בפתחה (עמ' יז) מה שאמר רבינו לבאר:

"בפ' ויצא (לא, כט): "יש לאל ידי לעשות עמכם רע ואלקי אביכם אמר אלי לאמר השמר לך מדבר עם יעקב מוטב עד רע". הפסוק צריך ביאור, מאי "לאמר" שייך כאן, הלא לבן מדבר עם יעקב? ותו, וכי כך דרכם של בנ"א לומר יש לי כח לעשות אולם אני נמנע - אם נמנע מאיזו סיבה אין לאל ידו, ומה אמר יש וגו'?

ופי' כ"ק זקני הגאון מוהר"י קרט ז"ל בטוב טעם; לבן היה יכול אחרי שנראה אליו ה' והזהירו השמר לך מדבר וגו' להעלים מיעקב אבינו ע"ה את כל מזימותיו הרעים ולהראות ליעקב אבינו פנים כאילו שאין בלבו מאומה ואף פעם לא חשב ולא זמם לעקור את הכל, וכזה שהיה מעלים את כל הענין אשר דיבר אתו ה' ולא היה מראה לו פנים זועפות, ולו כן ח"ו, היה יעקב אבינו אח"כ בלבו חולשה ח"ו, הרשע הזה היה יכול לעשות רע ולא עשה, ובלב יעקב אבינו היה מחשבות של הכרת טובה לרשע הזה שלא עשה כאשר זמם לעשות. וזה גילה

לנו הפסוק חסדי המקום ב"ה, שידע הצדיק שזומם רשע עליו וה' מיד רשעים יצילם, יש לאל ידי לעשות עמכם רע, ואלקי אביכם אמש אמר אלי "לאמר", לבן אמר, ה' ציווני לומר שיש לאל ידי לעשות - שידע יעקב אבינו את רשעו של אותו רשע, וא"א להעלימו מיעקב, הוא לבן מצדו רשע ורוצה לעקור הכל ח"ו, ואלקי אביכם אמש אמר אלי "לאמר" - לומר לך את זה - רק ה' הוסיף והזהירני, השמר לך מדבר עם יעקב מטוב עד רע". עכ"ל.

והנה לפי"ז מצאתי פתרון לשאלה ששאלתי עוד בילדותי; דאם הקב"ה הזהיר את לבן שלא לדבר עם יעקב אבינו שום דבר "מטוב עד רע", איך זה העיז לבן בכלל לגשת ליעקב לדבר עמו גם על זה, הלא בזה עבר לבן על פקודת הקב"ה שלא לדבר עמו מאומה? [נעי' ספורנו (לא, כד) ד"ה פן תדבר עם יוסף: "אפילו דיבור אסור לך"].

וכעת חפשתי במפרשים, ומצאתי קושיא זו בס' 'אמרי אברהם' (להגאון החסיד כו' מו"ה אברהם אנגלרד ז"ל) ח"א בפ' ויצא (עמ' רמח) שכתב: "הפרשה הזאת כלו מוקשה, אם ה' הזהיר ללבן מדבר עם יעקב מטוב עד רע, איך כן דיבר? וכן מה שאמר יש לאל ידי לעשות עמכם רע בשעה שהזכיר מאמר ה' עליו שישמר מדבר עם יעקב מטוב ועד רע? [זה השאלה שואל אא"ז כנ"ל - וכ"ה ב'פרדס יוסף' השלם בראשית ח"א (ע' תקעז אות פב): "וקשה הלא מחמת שה' הזהיר אותו, א"כ אין לאל ידו לעשות רע"? ע"ש מ"ש בזה משו"ת חשק שלמה]. - שוב ראיתי שכבר הקשה כן ה'צדה לדרך: "יש להקשות למה עבר לבן על ציווי הקב"ה ודיבר עם יעקב"?

ברם לפי מ"ש אא"ז הנ"ל א"ש מאד, דאכן דוקא מתיבת "לאמר" (המיותרת לכאור') אנו למדים שה' אמר ללבן שיאמר ליעקב מה שדיבר עמו אמש, כדי שיעקב ידע מה שזומם עליו לבן, ושלא יהיה לו הכרת טובה ח"ו לרשע הזה (אם היה מעלים ממנו הכל), ושידע שרק הקב"ה מנע מלבן מלעשות דבר, ולק"מ.

והנה האלשיך הק' ב'תורת משה' (פ' ויצא) מבאר באופן אחר יתור תיבת "לאמר": "ואמרו לאמר הוא, כי לנביאי הישמעאליים אין הקב"ה מדבר בעצמו אליהם, רק על ידי צנורות הטומאה והשרים, וזהו אמר אלי לאמר, כי אמר ה' כדי שאלי לאמר, שאמר לשר שלי שיאמר אלי כו". עכ"ל.

והנה לפי מ"ש א"ז יתורץ גם מה שהקשה בפי' הארוך עה"ת כאן: "קשיא לי למה אמר לבן ליעקב שהקב"ה ציוהו שלא לעשות לו רעה, כי ידוע שלבן שונא ליעקב ובקש לעקור את הכל, והנה שלא הורשה לעשות למה גילה לו את זה, כי יותר היה מפחד ממנו אם לא גלה לו?" עכ"ל.

ברם לפי הנ"ל א"ש מאד, כי הקב"ה ציווהו "לאמר" זאת, לפיכך לא היה יכול להעלים זאת מיעקב אבינו. - ועי' ברשב"ם שם שכתב בד"ה ואלקי אביכם: "ואני חולק לו כבוד". עכ"ל.

בפירושו הטור שם מתרץ באופן אחר: "ונראה לי הטעם כי לבן היה מכיר ביעקב שהיה נביא והיה יודע שהקב"ה גלה לו בכל מה שאמר אליו, וחשב כיון שהוא יודע מה שאמר לו השם, טוב לי יותר שאומר אותו לו". עכ"ל.

ברם לפי הפשט עדיף לומר כנ"ל, ותיבת "לאמר" לא יהיה מיותר, כמובן. וולפי פירושו הטור י"ל בתיבת "לאמר" כמו שכתב האלשיך הק' הנ"ל].

ולפי"ז נראה לבאר במ"ש רש"י עמ"ש בפסוק (לא, כד): "ויאמר לו השמר לך פן תדבר עם יעקב מטוב עד רע" - ומעתיק בד"ה "מטוב ועד רע" וכתב: "כל טובתן של רשעים רעה היא אצל הצדיקים". עכ"ל.

ולכאורה יש לדייק למה רש"י מביא בד"ה גם תיבות "ועד רע" והרי מפרש רק תיבת "טוב" בלבד, א"כ הול"ל להביא רק תיבת "מטוב"?

ונראה לומר, דלכאורה הול"ל "מרע ועד טוב", שהרי בפשטות רצה לבן עכשיו לדבר "רע" (שזה המצוי אצל רשעים) וה"טוב" הוא החידוש כאן, א"כ הול"ל להיפך, שהקב"ה הזהירו שלא רק שלא ידבר "רע" אלא שאפילו "טוב" לא ידבר עמו? [נראה לעיל (כד, נ) שלבן ובתואל אמרו: "מה' יצא הדבר לא נוכל דבר אליך רע או טוב" - קודם "רע" ואח"כ "טוב". - ועי' בספורנו שם].

והנה המקור של רש"י הוא בגמ' יבמות (קג, ב) ונזיר (כג, ב): "אמר רבי יוחנן, כל טובתן של רשעים אינה אלא רעה אצל צדיקים, שנאמר: השמר לך מדבר עם יעקב מטוב ועד רע, בשלמא רע שפיר, אלא טוב אמאי לא? אלא לאו שמע מינה, טובתו רעה היא, ש"מ".

ולכאורה מנין משמע זאת בפסוק שעצם טובתן רעה היא, והרי יתכן שהיה גם טוב, אלא שטוב להמנע מטובתן, כי יתכן שיצא ויצטרף לזה גם רע?

ונראה שהראיה היא מזה שנאמר בפסוק הפוך מ"טוב ועד רע", שזה מוכיח שה"טוב" גרוע יותר אפילו מה"רע" שלהם, וכמ"ש א"י הנ"ל, דאם היה מסתיר מה שדיבר הקב"ה עמו, היה זה רע בשביל יעקב וכו', וכמ"ש בטור הארוך "כי יותר היה מפחד ממנו אם לא גלה לו".

ולפי"ז א"ש למה מעתיק רש"י בד"ה גם תיבות "ועד רע", כי זה כל ההוכחה שעצם הטוב של הרשעים רע לצדיקים מזה שהקדים "טוב" לפני "רע" בפסוק, וא"ש.

ועי' ב'אמרי אברהם' הנ"ל ששואל אך טעמא בעי' למה כל טוב של רשעים רע לצדיקים? [ויש להוסיף: שבגמ' נאמר בהדגשה יתירה, "אינה אלא רעה אצל צדיקים", וכידוע מתוס' מנחות ד"אין אלא" משמע אפי' בדיעבד לעיכובא ע"ש].

ברם הדבר פשוט, כי ברגע שהרשע מסתיר את רשעו זה גרוע יותר מאשר רשע בגלוי, כידוע בדרושי חתונה תרפ"ט וא"ש.



ולא תאמר אני העשרתי את אברהם [גליון]

הרב שרגא פייוויל רימלער
רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם (עמוד 87) מביא הרב ו.ר. השאלה למה סירב אברהם אבינו לקבל מאומה ממלך סדום, ומפרעה מלך מצרים קיבל מתנות. ושואל למה אין רש"י מפרש כלום בענין זה.

והביאור פשוט כ"כ שאין רש"י צריך לפרש כלום.

מפורש בפרשה (לפני מלחמת המלכים) ע"ד רשעת אנשי סדום "ואנשי סדום רעים וחטאים" ופירש"י "חטאים בממונם". ובד"ה "הכצעקתה" פירש"י: "צעקת ריבה א' שנתנה מזון לעני והרגוה מיתה משונה", היינו שרשעתם הי' שחשבו שכל מה שיש להם הוא שלהם ושזה מכוחם ועוצם ידם ובגלל זה לא רצו לתת כלום לזולתם, כמאמר המשנה באבות "שלך שלך ושלי שלי . . וי"א זו מדת סדום".

ולכן סירב אברהם אבינו לקבל ממנו ואמר לו הטעם כמפורש בקרא "ולא תאמר אני העשרתי את אברהם". כי מצד מדת סדום יחשוב ויתפאר שהוא העשיר את אברהם.

משא"כ בנוגע לפרעה מלך מצרים הרי לא נאמר עליהם שהיו רשעים כאנשי סדום.

גם יש לפרש באופן שני לא כ"כ קרוב לפשוטו.

מלך סדום רצה לשלם לאברהם בעד הצלתו ממפלתו במלחמת המלכים שהי' לגמרי למעלה מדרך הטבע וע"י נסים גדולים וגלויים, ולכן סירב אברהם לקבל כי לא רצה ליהנות ממעשה נסים*.

אבל מפרעה הי' מוכן לקבל מתנות כי לא באו ממעשה נסים, וגם הי' אז במצב דחוק כי בהליכתו למצרים הי' זקוק להתאכסן בבתי מלון כפירש"י (יג, ג) בד"ה למסעיו שבחזרתו פרע הקפותיו.



השלכת אברהם והרן לכבשן [גליון]

ר' גלעד הר-שושנים
ארה"ק תובב"א

בגליון הקודם (עמ' 90) הקשה הר' ח.מ.פ. עמ"ש בזוהר (ח"א עז, ב) שהרן היה הראשון שמת בחיי אביו, והרי חנוך מת בחיי מתושלח אביו.

והנה הגר"א ב"קול אליהו" הקשה כנ"ל ומתרץ שכוונת הזוהר על אחר המבול שנעשה עולם חדש.

ור' יעקב קמינצקי (בספרו "אמת ליעקב") מביא את דברי ראב"ע שכותב "וטעם על פני אביו שמת ואביו רואה, וכמוהו על פני אהרן אביהם", עכ"ל. ומפרש שעיקר החידוש של ראב"ע אינו שמת קודם אביו שהרי זה כבר היה אצל מתושלח, אלא שהחידוש הוא שמת בפני אביו ממש.

(* וכ"כ השל"ה תושב"כ סו"פ לך ובפרדס יוסף שם אות לך. המערכת.)

ואפשר להוסיף שהכוונה היא שיכול להיות שמתושלח לא ידע על מות בנו עד סוף ימיו (מפני פיזור האוכלוסין) והרן היה הראשון שמת בחיי אביו ואביו ידע וראה זאת.

ועדיין קשה שהרי הבל מת בחיי אדה"ר ולמה לא שאלו כולם ממנו.



שונות

הלשון "והכי נהוג" שבהגהות הרמ"א

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

תיבת 'נהוג', המופיעה בכר"כ מקומות בתלמוד (כמו 'נהוג עלמא'), הנה בש"ס מהדורת הרב עדין אבן ישראל (שטיינזלץ) שליט"א ה'נ' מנוקדת תמיד בשו"א, ואילו במהדורת ארטסקרול ה'נ' מנוקדת תמיד בקמ"ץ. ה'ו' מנוקדת בשניהם במלאפום (שורוק). ומעניין לדעת את הסיבה לכך.

לגופו של עניין: בשדי חמד (הוצאת קה"ת כרך ט) כללי הפוסקים סי' יד אות ח דן בשאלה האם הכוונה בזה לשון ציווי (שכך צריך לנהוג) או לשון סיפור (קביעת עובדה, שכן נוהגין), והביא ראיות לשני הצדדים, וכנראה מחליט שיש לדון בכל מקום לגופו. וראה בזה גם בס' 'כללי הפוסקים וההוראה משו"ע אדמו"ר הזקן' כלל רצד ובהערות שם.

לכאורה, ניתן להוכיח מכל מקום שכתוב בגמרא בארמית 'נהוג עלמא' (כמו בברכות כב, א. נ, א. פסחים מח, ב. נ, ב. מו"ק כז, ב), שם ברור שהכוונה לסיפור דברים ולא לציווי. ובמקום שכתוב בלשון ציווי הוא רק כשהדברים נאמרו בלה"ק (כמו במו"ק כ, א (ב' פעמים). כתובות קג, ב. נזיר כה, א. ופעמים רבות במדרשים). וכך גם בראשונים כשמופיע הצירוף 'והכי נהוג עלמא' משמעותו כנ"ל (כמו ברא"ש פסחים פ"ב סי' ז ובהל' קטנות הל' מזוזה סי' ה. ס' בעלי הנפש שער הפרישה סי' א ד"ה ואמרי רבוואתא. ס' העיטור עשרת הדברות הל'

שופר קנ, ב ד"ה סדר ברכות. כלבו סי' עה ד"ה וכתב הר"ם). הלשון "והכי נהוג" ללא "עלמא" מופיע מעט בראשונים (כמו בסמ"ק מצוה קצו ומצוה רפא, ס' המנהגים טירנא, הגהות המנהגים חודש טבת אות (מ) אבל). הוא מופיע הרבה בס' "ים של שלמה" למהרש"ל, בן דורו של הרמ"א (חולין פ"א סי' כ. פ"ז סי' ל. פ"ח סי' ה. בפ"ח סי' עג ברור שהכוונה לסיפור דברים).

ועל כולם, לכאורה ברורים דברי הרמ"א עצמו בהקדמתו לדרכי משה על הטור (בטור השלם או"ח ח"א, בעמ' השני שלה, ד"ה השלישית): "[הב"י] סתר כל המנהגים אשר באלו המדינות... לא רציתי ג"כ לחלוק עליהן, וכתבתי אצל כל דבר הכי נהוג, וטעמי ונימוקי עמי". וכן בהקדמתו להגהותיו על השו"ע (שו"ע השלם או"ח ח"א עמ' 37): "ובכל מקום שידעתי שאין המנהג כדבריו - אחקרהו ואמצאהו, אכתוב הכי נהוג ובצדו אשים" - בשתייהן המשמעות היא לשון סיפור דברים. וה' יאיר עיני.



נר חמישי דחנוכה

הרב מיכאל אהרן זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

בשיחת מוצאי חנוכה תשל"ד (ס"ג) אומר הרבי שנר חמישי דחנוכה לעולם לא יחול בשבת, וזה מראה על כח גאולת אדה"ז שהי' ביום כזה שלעולם אינו חל בשבת.

ויש להעיר ע"פ הגמ' בזבחים (צא, א):

"ת"ש מוספי שבת קודמין למוספי ראש חדש, אטו ר"ח למוספין דידי' אהני למוספי שבת לא אהני". והיינו שראש חדש כשחל בשבת מביא עילוי גם בשבת.

ועד"ז יש להעיר בכאן:

נר חמישי דחנוכה, אילו הי' לפעמים חל בשבת, אזי הי' מתקיים ה"אהני" דשבת בנוגע לנר חמישי דחנוכה, ומכיון שלא, ה"ז מבטא שלעולם אין בו עילוי זה דשבת.



מאמר ד"ה פדה בשלום וגו' תשל"ח

הנ"ל

במאמר ד"ה פדה בשלום תשל"ח מבאר הרבי שבגאולות של רבותינו נשיאנו מוצאים אנו שקישרו זה עם הפסוק פדה בשלום נפשי. וז"ל שם:

"וידוע מ"ש כ"ק אדמו"ר הזקן בעל הגאולה באגרת הקודש שלו... כשקריתי בס' תהלים בפסוק פדה בשלום נפשי, קודם שהתחלתי פסוק שלאחריו, יצאתי בשלום מה' שלום, שהגאולה שלו שייכת לענין פדה בשלום נפשי. ומזה מובן גם בנוגע להגאולה של בנו וממלא מקומו כ"ק אדמו"ר האמצעי (ביו"ד כסלו), שהיא שייכת להענין דפדה בשלום נפשי, שהרי פסוק זה הוא בשיעור תהלים החדשי דיום העשירי לחודש... [וגם הגאולה ד"ב ו"ג תמוז של כ"ק מו"ח אדמו"ר, ממלא מקומם (דאדמו"ר הזקן ואדמו"ר האמצעי), שייכת לענין פדה בשלום נפשי, כדמוכח גם מזה שכמה ממאמרי י"ב ו"ג תמוז מתחילים בפסוק זה.

ויש לומר, דענין זה [השייכות דהגאולה לפדה בשלום נפשי] שייך גם לזה שהגאולה ד"ט כסלו היתה ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב ובחודש השלישי (דחדשי החורף) [וגם הגאולה דיו"ד כסלו ודי"ב תמוז היו בשלישי, הגאולה דיו"ד כסלו - בחודש השלישי, והגאולה ד"ב תמוז - ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב], כי עיקר החידוש בהכתוב פדה בשלום נפשי הוא (לא כ"כ ענין הפדי', כ"א) שהפדי' היא בשלום ושלישי הו"ע השלום".

ויש לדייק בזה:

מצינו במשך השנים בכמה מאמרים של הרבי ב"ט כסלו, שמבאר ענינו ד"פדה בשלום נפשי" בקשר לגאולת אדה"ז וכן של אדהאמ"צ, ואילו בנוגע לגאולת י"ב - י"ג תמוז לא מוצאים אנו שבי"ט כסלו יקשר גאולת יב - יג תמוז זה עם "פדה בשלום נפשי" וכן לדייק שכולם שייכים ליום שלישי (כנ"ל).

ויש לומר בהקדם שהתוועדות י"ט כסלו תשל"ח, היתה התוועדות הראשונה שהתקיימה בביהכ"נ לאחר מצב הבריאות של שמיני עצרת. ומזה מובן שזה הי' גם היסוד לתקופה חדשה, התחלת אמירת חסידות בהתוועדות, בהנהגה הרגילה.

ועפ"ז מובן שהרבי מונה כל הרביים וגאולתם. והיינו שבנוסף לגאולת אדה"ז ואדהאמ"צ, שנזכרים בתמידות, מדגיש ומקשר הרבי גם עם גאולת אדמו"ר מהוריי"צ. ומתוך כך מובן שהוא הדבר גם בנוגע לגאולתו בשנת תשל"ח.

ועוד ענין נפלא:

הרבי מוסיף ומדגיש שגאולת כולם קשורים עם יום השלישי. והנה כששמים לב לגאולת הרבי, ליום "שנעשה בו נס לרבו", רואים שזה הי' בשמיני עצרת שהי' ביום שלישי בשבוע.



איזכור ר' לייב שרה'ס בס' רזיאל המלאך

הת' שרגא דוד המניק
תלמיד בישיבה

בשיחת אחש"פ ה'תשל"ל (אות וא"ו) מדובר בהא דאיתא בשיחת אחש"פ התש"ד (אות יז עמ' 116) שמנהגנו לנגן ניגון 'האפ קאזאק' באחש"פ! וביאר הרבי שייכות ניגון השפאלער זיידע לפסח בג' אופנים: בענין אהבת ישראל, בענין פדיון שבויים, ובענין הנסים והמופתים, וז"ל:

"די גמרא (ברכות נו, א) זאגט אז דער וואס זעט א ווארט מיט איין נון בחלום איז א סימן אז "נסים נעשו לו", און דער וואס זעט א ווארט בשני נוניין איז א סימן אז "נסי ניסים נעשו לו", איז דאך מובן אז דאס איז דער ענין פון חודש "ניסן" וואס האט אין זיך צוויי נוניין, וואס . . ווייזט אויף נסי ניסים.

במילא איז מובן די שייכות פון חודש ניסן מיט ר' לייב שרה'ס מצד דעם וואס בא איהם געפינט מען נסים באי"ע לגבי די נסים פון די אנדערע רביים.

ביז אז כל מציאותו איז א ענין של נס, ובהקדים:

(1) מדברי הרבי משמע שכוונתו על שיחה או רשימה אחרת ואיני יודע למה כוונתו (בריש השיחה שם הסביר הדברים שנזכרו בשיחת אחש"פ ה'ת"ש, אך לא מצאתי ענין ניגון זה שם).

עס זיינען פאראן חוקרים וואס זיינען מסביר יעדער זאך ע"פ טבע; אלע ענינים עד היום הזה.

איז פאראן דער ספר רז' המלאך (מ'זאגט נישט דעם גאנצען נאמען, ווארום עס איז א שם פון א מלאך, און א שם בלתי רגיל). [וכידוע אז עס איז א סגולה האלטען דעם ספר איז שטוב] - וואס דער ספר איז געדרוקט געווארען נאך פאר דעם וואס ר' לייב שרה'ס איז געבארען געווארען, ומכ"ש אז עס איז געווען אין כת"י מיט יאהרען פריער, והכל מודים אז די כתבי יד זיינען געווען מאות בשנים פאר זיין געבארען ווערן.²

געפינט מען אין דעם ספר א תפילה פאר ר' לייב שרה'ס ער זאל האבען פתיחת המוחין, און אז מ'זוכט ר' לייב שרה'ס בדברי ימי ישראל געפינט מען נישט קיין צווייטען, און עס איז דאך פארשטאנדיק אז מ'וועט נישט מאכען קיין תפילה פאר איינעם וואס מ'ווייס נישט וועגן איהם, איז דאך א סימן אז דאס מיינט מען איהם אע"פ אז עס איז געשריבען געווארען מיט אסאך יאהרען פריער.

מ'געפינט טאקע עד"ז אין נאך א פלאץ, וואס אין מגילת תענית שטייט מ'האט געמאכט א תענית בט' טבת ע"ש הגזירה וואס איז געווען מאות בשנים שפעטער³, קען מען זיך אבער דארטען דינגען,

(2) ולהעיר שאין הרבי מייחסו לאדה"ר כנהוג בין ההמון, ובאמת יש מפקקים באמיתותו ולכה"פ בהיחס לאדה"ר. ראה דברי סופרים קונטרס הזכרונות מצוה שלישית; תורת הקנאות עמ' מט בהגה"ה; לוחות העדות דף לג, א; כתבי קודש רמ"מ, ליקוטים יקרים עמ' 27; חיי מוהר"ן סי' תעח.

(3) והכוונה בזה, דבשו"ע או"ח סי' תקפ הביא ממגילת תענית שמתענין בט' טבת, אבל "לא נודע איזה היא הצרה שאירע בה", ובטעם תענית זו נאמרו טעמים שונים, ואחד מהם הוא הטבח שנעשה ל"ע ביהודי ספרד ביום זה, ובין ההרוגים ה' נשיא ישראל רבי יהוסף בן רבי שמואל הנגיד (וחתן רבי נסים גאון) ובוה תמו ימי הטובה לבני" בספרד, וא"כ לפי"ז הרי נגזרה התענית שנים רבות לפני שאירע הצרה עצמה, אבל כדלהלן בהשיחה, נאמרו גם טעמים אחרים בזה. ועיין גם באג"ק חכ"ח עמ' קפא (במהדו' שתח"י) דיש שאמרו שהטעם הוא שביום זה נולד אותו האיש (כי יום הניט"ל חל בט' טבת בשנת 1 למס'), ובהגהות ה'ברוך טעם' על שו"ע הביא גם ממגילת יש"ו, שביום זה נפטר שמעון הקלפסי (כיפא? ע"ש) שהביא תשועה לישראל [אך יש להעיר שלכאור' דברי מגילה הנ"ל אינם כנים בנוגע לסיבת צום גדלי' (שהוזכר כבר בכתובים), גם הרבה דברים שם סותרים לדברי רז"ל וכדו'ן ע"ש.

און ווי עס זיינען פאראן מפרשים וואס זאגען אז דאס איז צוליב אן ענין וואס האט פאסירט בימי עזרא⁴.

בנדו"ד קען מען זיך אבער בכלל נישט דינגען, ווייל מ'קען נישט זאגען אז דאס גייט אויף א איד נישט קיין מפורסם, און פון קיין אנדער מפורסם ווייסט מען נישט, זולתו.

וואס דאס איז א ענין וואס די וועלכע גלייבען נישט אין מופתים וענין יודע עתידות, האבען נישט קיין ביאור אויף דעם - ווי קומט א תפלה אויף ר' לייב שרה'ס אין א ספר וואס איז געשריבען געווארען מאות בשנים לפני זה, (און די תפילה איז דאך טאקע נתקבל געווארען און בא איהם איז געווארען פתיחת המוחין).

און דאס איז דער ענין פון "נסי נסים נעשו לך", און נישט נאר נסים וועלכע זיינען נישט מפורסמים, נאר ענינים וועלכע מ'קען ווייזען באצבע, און וואס מ'קען זאגן: נעם דעם ספר און מיש עס אוף וועסטן זען אז עס איז אנגעשריבען שווארץ אויף ווייס בדרך פלוני ובעמוד פלוני, און מ'קען גיין אין יעדן ביבליאטעק, און זען דעם ספר ווי עס איז "וכו' ע"ש.

[בשעת אמירת השיחה כשאמר הרבי ר' לייב שרה'ס, דער שפאלער זיידע" וכו' היו מי שחשבו שכוונת הרבי היתה לומר שיש ביניהם קשר מצד שורש נשמתם וכדו', אך בשיחת ש"פ אחרי (אמצע אות ו') הבהיר הרבי שאכן כוונתו לומר שהיו באמת איש אחד, ע"ש היטב, וכבר דשו בזה רבים וכו'.]

עכ"פ ביסוד דברי רבינו בענין הנסים השייכים לר' לייב שרה'ס מס' רז' המלאך יש לתמוה ביותר, כי הנה ידוע להבקיאים בעניני הספרות יהודית תופעת הכנסת שמות אנשים בספרים קדמונים כעין תפלה בעבורם, ואעתיק פה דברי החיד"א זצ"ל בספרו שם הגדולים במערכת גדולים אות א' בקונטרס אחרון וז"ל: "אלקליאון בן הדסה. מוזכר כמה פעמים במדרש חזית⁵ והרב מהר"ש יפה בס' יפה קול פירש בדרך מד "חכם גדול", ושם דף יא דלא גרסינן לה, אמנם הרב מהר"ם די

(4) הכוונה על פטירת עזרא, וכן מפורש בסליחות לעשרה בטבת.

(5) הוא הנקרא כיום מדרש שה"ש וקהלת רבה המתחילים בפסוק חזית איש וכו' (ובאמת אין שייכות בין הספרים השונים במד"ר זה לזה). וכנראה הושמט השם אלקליאון מהמהדורות שלפנינו ע"פ הדברים שבפנים.

לונזאנו גלה סודו, דהי' אחד מעתיק ספרים ומדרשים והי' לו בן אחותו ושמו אלקליאון ובכ"מ שאומר המדרש חכמה או תורה כותב אלקליאון כאילו מתפלל שיזכה לתורה ולכן לא גרסינן לה", ע"כ.

ועכ"פ לפי"ז הי' אפשר לתרץ דברי ס' רז' המלאך בפשטות שהמעתיק או המדפיס הכניס שמו או שם א' ממכריו לתוך התפלה כאילו מתפלל שיזכה לתורה כנ"ל, וא"כ צע"ג איך אפשר לומר "וואס דאס איז א ענין וואס די וועלכע גלייבען נישט אין מופתים וענין יודע עתידות, האבען נישט קיין ביאור אויף דעם", כשאפשר וגם פשוט יותר לכאורה לפרש שמדובר בתופעה הנ"ל.

שוב ראיתי שה"ג עם הגהות מנחם ציון מרמ"מ קרענגיל מקראקא והעיר שם וז"ל: "וכזה מצינו הרבה פעמים בס' רזיאל ועמ"ש בח"ב אות ז סי' ח [ערך זהר] בזה ע"ש", (ומדבריו נראה שנמצאים גם שמות אחרים בתפלות אחרות בס' הנ"ל ואינו תח"י לעיין בו) ובנוסח הספר שעל תקליטור השמיטו כל השמות) וא"כ לפנינו בבירור שלא רק אפשר לפרש כן, אלא שאכן כך פירשו בפועל שנים רבות לפני אמירת השיחה, וא"כ איך אפשר לומר שאין שם ביאור אחר על זה, וצע"ג.



לזכות

החתן התמים יהודה ידידי' שיחי' שטיינער
והכלה מרת רבקה שתחי' בריקמאן

לרגל בואם בקשרי השידוכין ביום ג' ט"ז מר-חשון ה'תשס"ז
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
על יסודי התורה והמצווה
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י

הרה"ת ר' אריה לייב וזוגתו מרת חי' שרה עטיל שיחיו
שטיינער



לזכות

החתן התמים יצחק שיחי' ראסקין
והכלה מרת רבקה שתחי' שפאלטר

לרגל בואם בקשרי השידוכין ביום ו' כ"ו מר-חשון ה'תשס"ז
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
על יסודי התורה והמצווה
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם

הרה"ת ר' יהודה לייב וזוגתו מרת חי' נחמה שיחיו ראסקין
הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת חנה שרה שיחיו שפאלטר

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר
ר"ח כסלו



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' משה אהרן צבי וזוגתו מרת רבקה רות שיחיו ווייס
שלוחי כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפארניא
ולזכות ילדיהם
שלום אליעזר שיחי'
מנחם מענדל שיחי'
יונה מרדכי שיחי'
וחנה פערל שתחי'
לברכה והצלחה רבה בגו"ר

לעילוי נשמת
התמים ר' יוסף יצחק ע"ה
בן הרה"ח התמים ר' שלמה שניאור זלמן שי'

קייזן

נפטר י"ב כסלו ה'תשנ"ט

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י

משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת
ר' זאב וואלף ע"ה
בן ר' אריה לייב הכהן ע"ה

שפרינגר

נפטר כ"ט מר-חשון ה'תשמ"ד

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י

משפחת שטייגער שיחיו

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר
ר"ח כסלו



נדפס ע"י
הרה"ת ר' משה הלוי
וזוגתו מרת מנוחה קריינדל שיחיו
קליין



לזכות
החתן התמים
הרב שמואל שיחי'
והכלה מרת חנה שתחי'
וולבובסקי

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום ד' בד"ר"ח כסלו ה'תשס"ז
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי הכלה
הרה"ת ר' אהרן לייב
וזוגתו מרת ראשא זעלדא שיחיו
ראסקין

לזכות

הילד יהודה שיחי' לוסטיג

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה

יה"ר שירו הוריו ממנו רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

להיות חסיד ירא שמים ולמדן

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו זקיניו

הרה"ח הת' ר' צבי הירש וזוגתו מרת רבקה שיחיו

חיטריק