

קובץ
הערות וביאורים

בתורת
כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בעניני גאולה ומשיח
בפשט"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

❖
שנה כח גליון ז [תתקלא]
ש"פ שמות - כ"ד טבת



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 יום הבהיר יו"ד שבט הבעל"ט "העשירי
יהי' קודש" - יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר
הריי"ץ זצוקללה"ה. ונ"ז שנה לנשיאות כ"ק
אדמו"ר נשיא דורנו.

תקוותינו להוציא לאור בעזה"י קובץ חגיגי
מוגדל - הן בכמות והן באיכות - לנח"ר כ"ק רבינו
נשיאנו.

אי-לכך, שטוחה בזאת בקשתנו לקהל הכותבים
שיחיו (וכן מאנ"ש והתמימים שיחיו שעדיין אינם
משתתפים בהכתיבה), להשתדל ולהזדרז לכתוב
בגליון מיוחד זה **בעיקר בתורת רבינו וכן בעניני
משיח וגאולה**, ולמוסרם לנו ע"מ שנוכל להדפיסם
בקובץ מיוחד זה.

הקובץ יצא לאור בימים הסמוכים ליו"ד שבט.
יש לשלוח את ההערות לא יאחר מיום ב'
לפרשת בא ג' שבט, וכל המקדים ה"ז משובח.

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

המערכת

ב"ה
ש"פ שמות – כ"ד טבת
ה'תשס"ז
גליון ז [תתקלא]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 1.....סעודת לויתן לע"ל עם אכילת מן
10.....קהל גדול קודם השיבה לא"י
12.....הסרת סכין מעל השלחן בעת בהמ"ז לע"ל [גליון]

לקוטי שיחות

- 13.....מנשה ואפרים בעבודת האדם
16.....אכלו משמנים בר"ה - ודברי המגיד להב"י
17.....הצלת יהודי ברוחניות מצילו גם בגשמיות

שיחות

- 18.....בית דין סמוך בזמן הרי"ף

אגרות קודש

- 21....."אהבת ישראל" בחלק אגרת הקודש שבתניא
22.....בענין זכות 'קריאת שם' לבנים ובנות [גליון]

נגלה

- 25.....המקור לזה שחייך קודמין הוא דוקא בדבר השוה לשניהם
28.....עדי מסירה כרתי לדעת התוספות
33.....בדין ע"א נאמן באיסורין ובהמסתעף
35.....לכשאקחך הרי עצמך קנוי לך מעכשיו
36.....מתי התחיל ענין גידול זקן בעולם
37.....מתי היו ישיבות בבבל

חסידות

- נענה ר' טרפון ואמר מעשה גדול 38.
 הערות במאמר ד"ה באתי לגני תשי"ג 39.
 ביאור תיבת "כו" בתו"א פ' ויגש 42.
 התהוות המים 43.
 מצוות שלמעלה מן הרצון והדעת [גליון] 43.
 כתיבת התיבה 'מאוד' מלא בדף השער של התניא [גליון] 44.

רמב"ם

- בדין נאמנות השליח 45.
 כוי לענין כלאים [גליון] 49.
 בענין הנ"ל 49.

הלכה ומנהג

- עניני מסים 52.
 עניני תפלה בבית האבל ר"ל 54.
 בענין זכות קריאת שם לבנים ובנות 56.
 יין למסובין מכוס של ברכה 59.
 בענין נ"ח למטה מי' 60.
 אכילת עוגות שיש בהן אותיות בשבת לשיטת אדה"ז 63.
 מצות נר חנוכה לבנות הלומדות בסמינר [גליון] 65.
 טעות הדפוס בשו"ע אדה"ז [גליון] 68.
 מנהג ניתל בארה"ק [גליון] 72.
 החלפת חזנים [גליון] 72.
 בענין הנ"ל 73.
 בענין הנ"ל 74.
 הפסק בין תש"י לתש"ר [גליון] 74.

שונות

- הפוסקים כ' בית יוסף' או כרמ"א ואדמו"ר הזקן 77.
 ויושט המלך לאסתר את שרביט הזהב אשר בידו 82.
 בדוא היא 86.
 הטעם שנקבר הרמב"ם בטבר' 88.



התנצלות המערכת

מצטערים אנו שלא הי' באפשרויותינו להכניס בהקובץ כל הערות וכו' שהגיעו לידינו מהכותבים היקרים והחשובים שיחיו מחמת אפיסת מקום, ויודפסו אי"ה בגליון הבא, וזאת למודעי שהערות וביאורים וכו' שהן בתורת רבינו או בעניני משיח וגאולה, או בענינים שהזמן גרמא, כפשוט יש להם דין קדימה.

המערכת

הערות לקובץ הבא
שיצא לאור אי"ה לכבוד יו"ד שבט
יש לשלוח לא יאוחר מיום ב', ג' שבט

פקס: 718-756-3411

או: 718-773-4115

אימייל: haoros@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ

באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

סעודת לויתן לע"ל עם אכילת מן

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ברכה על המן

כתב הרמ"ע מפאנו בס' 'מאמר שבתות ה' (חלק ו' ד"ה ומסתברא, בהמשך דבריו ע"ד הסעודה דלע"ל) וז"ל: "ומסתברא שאדה"ר יהיה בעה"ב באותה סעודה, והוא יברך לכל המסובין על המן אשר בצנצנת ברוך המוציא לחם מן השמים, הואיל ואתעבידא ביה מצוה חדא הוא המשמרת נעביד ביה מצוה אחריתא לדורתכס דווקא", עכ"ל.

ובספר המאמרים מלוקט כרך א' עמ' רלט הערה 49 הביא דבריו דלע"ל יברכו על המן השמור בצנצנת "המוציא לחם מן השמים", והוסיף וזלה"ק: "וראה זח"ב (סב, ב) נפקי ולקטי ומברכאן שמא קדישא עליה (ובאוה"ח - מהרמ"ק - היינו ברכת המוציא) כו' ומברך למלאך קדישא עלאה (שם - היינו ברכת המזון) - וכנראה (כיון שלא הזכירו את הרמ"ק) שלא הי' זה לעיני כמה דשקו"ט בכל זה (הובאו בשד"ח כללים ב' כלל ק, נפש חי' - מרגלית - לאו"ח סי רד סי"ג, תו"ש חי"ד בסופו)", עכלה"ק. וראה גם לקו"ש חי"ד עמ' 1035 הערה 6 וחט"ז עמ' 176 הערה 29 ובס' התועדויות תשמ"ו כרך ג' עמ' 376 ועוד שהובא זה, וכדאי להביא כאן קצת מהשקו"ט שמצינו בענין זה בכ"מ מה שנוגע ללעת"ל.

הדעות דסבירא להו שאין מברכים על המן כלל

בס' 'בני יששכר' (מאמרי השבת מאמר ג') כתב: "והנה דכירנא כשהייתי מסתופף בצל קדשו של הרה"ק מהורצ"ה מזדיטשוב זצ"ל נפל בפומיה לחקור האיך הי' ברכת המן, ואני הייתי משיב שמצאתי כך להרמ"ע דלעתיד יברכו המוציא לחם מן השמים, ונפל ויכוח בדבר בין החברים, ה"ה הרב המקובל מוה"ר ישראל דוד זלה"ה אמר כמדומה לא בירכו על המן כל עיקר, כיון שהוא (יומא עה) לחם אבירים נבלע באברים שלא הי' בו בירור, כי (שעהמ"צ עקב) כל עיקר הברכה לברר ניצוצין

ולהפרידן מן הפסולת ובמן לא ה' פסולת, ונהנתי מאד כי לדעתי הדברים קרובים אל האמת, והייתי מתמיה לפי זה על הקדוש מהרמ"ע שכתב שנצטרך לברך עליו לעתיד".

וממשיך לבאר דאולי לא קאמר רק על לעת"ל דהאכילה תהי' באתר עילאה יתיר, ויצטרך לבירור אחר בירור, כנודע בהצדיקים ההולכים ממדריגה למדריגה, אבל מן שבמדבר לא ה' צריך ברכה בימות החול עי"ש.

וראה שו"ת בית יצחק חיו"ד סי' פד אות ד' שהביא הרד"ק הידוע (מלכים ב ד, ז) עה"פ ושלמי את נשיכי וגו': "ושלמי למרי חובותיך, ובתוספתא, וכד אתרחיש לה ההוא ניסא אמרת ליה לנביא דה' אית עלי עשור מהאי משחא או לא אמר לה בעליך זן נביאי' דה' במילתא דליכא עליה עשורא ואף את לית על משחך עשור דמן ניסא הוא וכו'", וכתב שיש לבאר הטעם בזה דעיקר מצוות תרומה ומעשר הוא משום תיקון שנתקללה האדמה בחטא אדם הראשון, משא"כ דבר הבא מן הנס אין צריך תיקון, והביא דברי הבני יששכר הנ"ל, דמה"ט המן לא ה' צריך ברכה משום שלא ה' צריך בירור, דכל עיקר הברכה הוא לברר הניצוצין ולהפרידן מן הפסולת, ובמן לא ה' פסולת ודלא כמ"ש הרמ"ע מפאנו שבירכו ברכת המוציא לחם מן השמים, ומתוספתא הנ"ל יש ראי' לדבריו עי"ש.

ובס' 'ברכת אהרן' (ברכות מאמר פ"ה) הביא הבני יששכר, וכתב שיש להביא סמוכין לדבריו מלשון הש"ס (ברכות לה, א) "אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מעולם הזה בלא ברכה מעל", ומשמע מלשון הש"ס דחייב ברכה לא שייך רק בנהנה מעוה"ז, והמן לא ה' מהעוה"ז רק מהעוה"ב, וכדאיתא במהרש"א חדא"ג חגיגה (יב, ב) בהא דקאמר בגמ' שם: "שחקים שבו רחיים עומדות וטוחנות מן לצדיקים" ופי' המהרש"א שהמן ה' חלק מן עוה"ב עי"ש, וא"כ לא ה' בו חיוב ברכה, וזהו פירוש ויאמרו איש אל אחיו מן הוא, כלומר, כדי לדעת מה יברכו עליו, כיון שטעמו בו טעמים שונים, והשיב משה להם הוא הלחם אשר נתן ה' לכם לאכלה, שהשפיע עליהם ממעון קדשו, ופטור מברכה. עי"ש, וכן כתב גם בשו"ת 'דודאי שדה' בסוף הספר ב"יומא דהילולא" י"ח טבת, ובפרדס יוסף פ' בשלח טז, ד.

ועי' גם בס' 'נפש חי' להגר"ר מרגליות או"ח סי' רד סי"ג שהביא זה, והוסיף להטעים זה שבכל דבר הבא בהשתדלות ויגיעת אדם שיכול הטועה לומר כחי ועוצם ידי עשה לי כל זה, התקינו ברכה עליה להודיע כי הכל מאתו ית', לא כן במה שהיא למעלה מן הטבע שאי"צ ברכה.

וראה גם בס' 'כלי גולה' (ברכות לה, א) בשוה"ג בשם 'הריקאנטי' שהברכה באה להזכיר לאדם שיכוון שהוא מה', ולפי"ז רצה לומר דכשבא מן השמים אי"צ להוציא בשפתיו שזהו מה', שהרי ראה בחוש שהדבר בא אליו מן השמים וע"כ אין צורך לברכה, אבל מסיק אח"כ די"ל להיפך, דמכיון דדבר זה בא מן השמים כ"ש דצריך לברך עליו דהא נהנה ממש מקדשי שמים עיי"ש.

החולקים על הנ"ל, וביאור ב' אופנים בגדר החיוב דברכות הנהנין

ובס' 'סגולות ישראל' (להג"ר זוסמאן אליעזר סופר, מערכת מ' אות מט) תמה על הבני יששכר וכו' איך אישתמיט להו לשון הזהר הנ"ל דמשמע בהדיא שברכו ברכה ראשונה ואחרונה? וכפי שהעיר הרבי כנ"ל, והוסיף שם עוד להקשות דפשוט כיון דאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה ודאי היו מחוייבין לברך, ומאריך שם להביא מכל הני מקומות דמצינו דאיברי דבר מאכל בדרך נס כהך דסנהדרין (נט, ב) דנחיתו ליה תרתי אטמא, וכהך דיומא (לט, ב) בשעה שבנה שלמה ביהמ"ק נטע בו כל מיני מגדים וכו', דבודאי צריכים לברך עיי"ש בארוכה, וכן הקשה במשנת אברהם (על הספר חסידים סי' תתת"מ) ועוד בכ"מ.

ועי' ב'דברי חנוך' (בספר 'גן רוה' פ' בשלח, מאמר 'ברכו במן') שרצה לומר דמן שאני דכתיב "הלחם אשר נתן ה' לכם" במילא לא שייך לומר שיש ע"ז איסור מעילה או גזל, אבל דחה זה דהרי מקרא מלא הוא בפ' בראשית ויאמר ה' הנה נתתי לכם את כל עשב לכם יהי' לאכלה ועוד בכ"מ, ומ"מ חייבים בברכה, וא"כ ה"ה במן עיי"ש.

ויש לבאר בזה, דהנה ב"הדרן על מסכתות בני"ך" (נדפס בס' תורת מנחם - הדרנים על הרמב"ם וש"ס עמ' שיז) בסעי' יא כתב וז"ל: "...ובטעם חיוב הברכות - איתא במסכת ברכות (לה סע"א ואילך): "אסור לו לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה, וכל הנהנה מעוה"ז בלא ברכה מעל. . כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו מעל בקדשי שמים, שנאמר לה' הארץ ומלואה. . כתיב לה' הארץ ומלואה, וכתיב השמים

שמים לה' והארץ נתן לבני אדם . . . כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה" (לאחר ברכה הרי היא לבני אדם, רש"י). וצריך להבין: מהי פעולת הברכה להתיר ההנאה מעניני העוה"ז שהם "קדשי שמים" - הרי לא יתכן לומר שהברכה מפקיעה הקדושה ד"קדשי שמים"? ! ויש לומר הביאור בזה - שבאמירת הברכה מודגשת ההכרה שהקב"ה הוא בעה"ב על העולם כולו ועל האדם ("אלקינו מלך העולם"), שזהו"ע קבלת עול מלכות שמים, היינו, שהאדם האומר הברכה הוא עבדו של הקב"ה, ולכן מותר לו לאכול (להנות מ) "קדשי שמים", שהרי "המורם נאכל לכהנים . . . ולעבדיהם", ומזה מובן שה"שלוש בעולם" שב"ברכות" עיקרו מצד גדרי הנותן - הדגשת בעלותו של הקב"ה בעולם, "לה' הארץ ומלואה", שלכן כל עניני עוה"ז הם "קדשי שמים", והנאת האדם מהם אפשרית רק לאחר הדגשת עובדת היותו עבדו של הקב"ה. "עכ"ל. וראה ב'רשימות' חוברת יב (עמ' 44), וחוברת לה (עמ' 4) וזלה"ק: "הענין: קודם ברכה כל העולם כולו קדשי שמים ולכן אמרו"ל הלשון מעילה (ברכות לה, א) "עכלה"ק. וראה לקו"ש חכ"ד שיחה א' לפ' עקב.

וכבר נת' בארוכה בגליון תתל (עמ' 24 ואילך) [בביאור כמה פלוגות הראשונים שמצינו בענין ברכות הנהנין עיי"ש] שיש מקום לבאר גדר החיוב דברכות הנהנין בב' אופנים: א) הסיבה וההתחלה הוא החיוב ברכה, וע"ד שכתב רש"י ברכות שם דסברא הוא כיון שנהנה צריך להודות למי שבראם, ומחמת זה אמרו רז"ל דאם אינו מברך מעל, והיינו דהאיסור מעילה הוא מסובב עי"ז שלא קיים חיובו, וכ"כ בשו"ת אבני נזר סי' לז אות ח דהברכה הוא חיוב גברא וממילא כשנהנה בלא ברכה מעל, לא שעיקר הטעם הוא משום מעילה, והביא רא' לזה מבעל קרי שאוכל בלא ברכה ואי הוי משום איסור מעילה אף מדרבנן יהא אסור לאכול עד שיטבול, וכמו שאר איסורי אכילה מדרבנן שאסורין אפילו לחולה שאין בו סכנה, אלא וודאי מצוה בעלמא לברך וכשאסור לברך לא רמיא חיובא עלי' עיי"ש, וראה גם בס' 'עמק ברכה' ערך ברכת הנהנין, וכ"כ בשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' יח אות ח דאין כוונת הגמ' שיש איסור מעילה וגזל בעצם ובא להתיר איסור זה בברכתו, אלא אדרבה עיקר האיסור נובע מהחיוב ברכה שהחיוב ברכה היא שגורמת איסור להנות קודם הברכה דומיא דאיסור אכילה קודם קידוש וכדומה שאין הקידוש וההבדלה מתירין האכילה אלא שאסור לאכול מחמת עצם החיוב דקידוש והבדלה,

אלא דבברכת הנהנין אלמוה רבנן לאיסור זה משום חומרת הברכה דהו"ל כגזל ומעילה עיי"ש.

ב) שהסיבה וההתחלה היא האיסור דמעילה, דמשום זה יש חיוב ברכה, דלפי"ז נמצא שהברכה היא היא המתירה איסור זה, (ומצינו כעיי"ז בלקו"ש חיי"ז פ' צו ב' בנוגע לשתי הלחם בחגה"ש בתבואה חדשה, ורק אח"כ מותר להביא מנחות מתבואה חדשה, דיש להסתפק מהי הסיבה ומהו המסובב, אם הסיבה היא האיסור להביא מנחה חדשה בלי מתיר ולכן בתור מסובב בא שתי הלחם להתיר איסור זה, או שהסיבה היא ששתי הלחם צ"ל תבואה חדשה ובתור מסובב אסור להביא מנחה מתבואה חדשה לפני זה, ועד"ז איתא בלקו"ש חל"ב פ' אמור ב' עיי"ש, וכן י"ל בהנ"ל אם הסיבה היא האיסור והמסובב הוא הברכה להתיר האיסור, או שהסיבה היא שצריך ברכה ואם לא בירך מעל), וראה בחי' ר' ארי' לייב ח"א סי' ב, ובס' 'נזר הראש' סוס"י טו ועוד.

דאי נימא כאופן הא' שהסיבה היא הברכה, שפיר י"ל כסברת הנפש חי' וכו' דבמן שראו במוחש שנתן להם ה' במילא אין צורך לברך וא"כ שוב ליכא איסור מעילה, אבל אי נימא כאופן הב' דהסיבה היא האיסור מעילה כיון שנהנה מקדשי שמים, והמסובב היא הברכה שמתיר האיסור, מסתבר לומר דבמן שראו במוחש שהיא קדשי שמים, ודאי שיש שם איסור מעילה וחיובין לברך להתיר האיסור.

וממה שמבואר לעיל בההדרן ובהרשימה, משמע כאופן הב' שיש בעצם איסור מעילה כיון שבעצם ה"ז קדשי שמים, והברכה עושהו לעבד ה' ומתירה אותו באכילה, וא"ש דנקט הרבי דבמן ודאי מברכין עליו.

סקו"ט בדעת רבנו בחיי

ועי' ברבינו בחיי (שמות טז, יב): "ובבקר תשבועו לחם וידעתם כי אני ה' אלקיכם - שתברכו את שמי על המזון כענין שכתוב (דברים ח) ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך, ומכאן אמרו רז"ל (ברכות מח, ב) משה תיקן להם לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם המן, ומזה אמרו ברכת המזון דאורייתא, אבל ברכת המוציא דרבנן מק"ו ומה כשהוא שבע מברך

(2) ועפ"ז מובן גם דאפילו אי נימא כהדיעה דזמנה של סעודת לויתן היא לאחר תחיית המתים (ראה הדעות בזה בס' 'מות המשיח בהלכה' סי' סד) דאז לא שייך הטעם דכחי ועוצם ידי וכו', מ"מ חייבים לברך כיון דהוה קדשי שמים.

כשהוא רעב עאכו"כ" עכ"ל, ובשו"ת לב אברהם סי' קיב ובכ"מ פירשו כוונתו שבירכו גם ברכה ראשונה מכח הק"ו, אבל בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ב סי' א) דייק מלשון רבנו בחיי שכתב "אבל ברכת המוציא" דכוונתו לומר שהגם שברכו על המן לאחריו ברכת המזון, אבל לפניו לא ברכו כל עיקר, כיון שזהו רק מדרבנן עיי"ש, אבל באמת אין שום משמעות לדבריו, די"ל דכוונתו דרך ברכת המזון הוא מן התורה אבל ברכה ראשונה הוא מדרבנן, ולא נחית כלל לומר אם ברכו גם ברכה ראשונה מכח הק"ו או לא, (ועי' גם בשו"ת מהרא"ב סי' ב שפי' כן בדברי הנפש אדם כלל קנ"ב שלא בירכו ברכה ראשונה מכח הק"ו, וראה שדי חמד (הנ"ל בהערה) מערכת כ' כלל ק).

[אלא דבפרט זה - אם ברכו אז ברכה ראשונה כיון דעדיין לא נתקנה אז - אינו שייך בנוגע ללעת"ל, כיון דעכשיו ודאי מחוייבים בברכה ראשונה, ורק השקו"ט בנוגע לעצם ברכת המן אם חייב בברכה וכו' שייך גם על לעת"ל].

הדעות דסב"ל דמברכים המוציא או הנותן לחם מן השמים

ובספר חסידים (סי' תתת"מ, הובא בהערות הרבי הנ"ל) כתב וז"ל: "על המן היו מברכין הנותן לחם מן השמים וכן אליהו על עוגת הרצפים הנותן לחם מן השמים עכ"ל. וב'משנת אברהם' שם הביא דברי הבני יששכר הנ"ל, והקשה עליו דמפורש בספר חסידים דגם במדבר היו מברכים, וכן הקשה עליו מהא דמבואר בברכות דמשה תקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן, א"כ הרי מסתבר שברכו גם ברכה ראשונה מכח הק"ו דאם כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כ"ש", עיי"ש.

ובנוגע לטענת הבני יששכר דכיון דבמן לא שייך בירור לא שייך בו ברכה, ראה בשו"ת תורה לשמה (סימן סג) וז"ל: "שאלה חכם אחד היה דורש כיון כל עיקר ברכת הנהנין הוא לברר הטוב מן הרע ואמר לפ"ז יש לומר דישראל לא ברכו על המן שהיה יורד מן השמים ואין בו בירור והשומעים חלקו עליו מנין לך דבר זה והכרח זה אינו הכרח על כן רצינו לדעת אם האמת עם אלו האומרים שברכו עליו גם מה ברכה ברכו עליו. . תשובה הן אמת שעל ידי הברכה יהיה בירור מ"מ גם אם לא היו נצרכים לבירור נמי צריך לברך בעבור הודאה ושבח ועי"ז משתלשל שפע בכל העולמות והרי להדיא איתא בגמרא דברכות דף מח א"ר נחמן משה

תקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן ע"ש ונמצא היו מברכים ברכת הזן על המן כמו שאר לחם וממילא שמעין שגם ברכה ראשונה היו מברכים דמאי שנא, עכ"ל.

ובס' גליוני הש"ס (ברכות שם) הקשה הגר"י ענגל דלמה הי' חיוב ברכת המזון על המן, הרי לא הי' לחם רק בריה בפ"ע? ואף שטעמו בו טעם לחם אם רצו מ"מ על טעם בלבד אין נראה שיהי' חיוב בהמ"ז? ומתרץ דזה קאי כמ"ד ביומא (עה, א) דכל המינין טעמו בטעם המן טעמן וממשן, ע"כ שפיר הי' חיוב ברכת המזון כעל לחם ממש כיון דהי' גם במן טעם וממש של לחם.

ועי' במאמר הנפש להרמ"ע ח"ד פי"א שכתב וז"ל: ואעפ"י שלא אכלו פת וכו' ברכו ברכת המזון כו' כי לא היו דורות הראשונים מברכין רק ברכת הזן, והיא היתה הקבועה להם לכל מידי דזיין עד שניתנה תורה ונתחדשה הלכה וכו', וראה גם בענין זה במאמר חקור הדין ח"א פכ"א, וכבר שקו"ט בדבריו במלואים ל'תולדות הרמ"ע מפאנו' מהגרמ"ד פלאצקי אות ג' עיי"ש.

ובס' נפש חיים (מערכת מ' אות קו) להגר"ח פלאג'י הביא בשם אחד מרבני אשכנז הרה"ג רבי מרדכי הלוי, שאמר לו שנראה בעיניו שישראל בירכו על המן המוציא לחם מן השמים, וכתב, שהפסוק מסייעו, הנני ממטיר לכם לחם מן השמים. וביאר שם שאף שכתוב וטעמו כצפיחת בדבש, ונאמר והיה טעמו כטעם לשד השמן, והרי הוא כפת הבאה בכסנין, שמברכים עליו בורא מיני מזונות, מכל מקום גם פת הבאה בכסנין אם קובע סעודתו עליו מברך המוציא וברכת המזון, כמו שכתב בשלחן ערוך (סי' קסח ס"ח). ובשבילם היה קביעות סעודה על המן, שלא היה להם פת אחר. ומכיון שמבואר (ברכות מח:) שמשוה תיקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן, ממילא היו מברכים מתחלה ברכת המוציא עיי"ש, וראה בס' פתח הדביר או"ח ח"ב סי' רג סוף ס"א ובשו"ת דברי יציב חאו"ח סי' קפט.

הדעות דמברכים המוציא לחם מן הארץ

ובשו"ת ויצבר יוסף (סי' יט אות ב) תירץ קושיית הגר"י ענגל, ע"פ המבואר בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קצז, וראה גם חת"ס על התורה פ' שלח ד"ה וישאוהו) שירידת המן הי' "אותו הרוחנית ושפע אלקי מצינורי

מעלה שהי' מעותד לירד על תבואת ז' עממים שבא"י בעת ההיא, ואכלו מקבלי תורה הפנימיות ולאמורים נשאר המוץ והקליפה, והיינו דאמר להו כלב (במדבר יד, ט) לחמנו הם סר צילם מעליהם וה' אתנו, ר"ל כח ה' אנו אוכלים וכל כח חיוני שלהם היא מלחם חצוני שלנו, א"כ לפי"ז שפיר ברכו ברכת הזן, ומסיים דלפי"ז היו יכולים גם לברך המוציא לחם מן הארץ, כיון שהי' המן הפנימיות שפע אלקי שצריך להיות בתבואת הארץ, וציין לשו"ת 'צור יעקב' סי' נח שתירץ קושיא הידוע איך עשו ממנו לחם הפנים, הרי מפורש ולקחת סולת? ותירץ ע"פ חת"ס הנ"ל.

וראה בס' 'פסקי תשובה' סי' רפ בשוה"ג שהביא מס' 'שפתי צדיק' להגה"ק מפליץ זצ"ל פ' בשלח שכתב כי תמיד חשב שברכו על המן המוציא לחם מן השמים והי' מסופק עפ"י אי שייך בו פת פוטר כל מיני מאכל, אמנם ראה ספורנו (שמות טז, כז- כח) שכתב וז"ל: "יצאו מן העם. מן המחנה אל מקום רחוק חושבים למצא ממנו שם, כי לא נאמנה את אל רוחם ללקוט. וזה היה חלול שבת בלי ספק אם היו מלקטים הדבר ממקום גדולו, כאמרם ז"ל (שבת פרק כלל גדול אמרו קז, ב) האי מאן דתלש כשותא מהזמי והיגי חייב משום תולש, עד אנה מאנתם לשמור. . אבל לא למדתם מצוותי שבכלל מלאכה תהיה לקיטת המן שחייב בה הלוקט משום תולש כו", עכ"ל, דמוכח מזה דשיטתו דהמן נגמר להיות מאכל אדם אחר שהותו על הארץ זמן מה, ומקודם לכן הי' לחם אבירים לחם שמלאכי השרת אוכלים, א"כ יש לברך המוציא לחם מן הארץ עכ"ד, וכן רצה לומר בשו"ת מהרא"ב שם עפ"י הספורנו שהיו מברכין המוציא לחם מן הארץ, אבל דחה זה דגם לפי הספורנו אין כוונתו שהמן הי' לו חיותא מהקרקע גופא, דהא החוש מעיד דלאו מחובר לקרקע הי', רק כוונתם דלחלוחית הקרקע החיה את המן שיהי' נשאר במעמדו ולכן חייב שום תולש, אבל לא שייך לומר ע"ז לחם מן הארץ, ועי' במשנת אברהם (על הספר חסידים שם) שהוכיח דמדכתב הספר חסידים שהיו מברכין עליו הנותן לחם מן השמים, מוכח שחולק על הספורנו, אבל לפי הנ"ל י"ל שאינו חולק.

ובס' 'חמדת ישראל' (ח"ב סי' יד אות ב) הביא דברי הספורנו דלקיטת המן הוה כתולש כשותא מהזמי והיגי, וכתב דע"פ המבואר בעירובין (כח, ב) דבכשותא מברכין עליו בורא פרי האדמה, א"כ ה"ה על המן היו מברכין בורא פרי האדמה, אלא דאם עשה ממנו לחם יש לברך עליו ברכת המזון, אלא שמסיים דעיקר דברי הספורנו הם דברים חדשים דהמן

יהי' בכלל גידולי קרקע, ושכבר האריך בזה בספרו 'כלי חמדה' פ' בשלח עיי"ש.

וראה גם באגרות קודש ח"א עמ' רסא (לקו"ש ח"ב עמ' 668) שהרה"ג הרה"ח הת' וכו' מוה"ר משה פינחס ז"ל הכהן כ"ץ הקשה להרבי בדברי הספורנו דהלא הי' לחם מן השמים ואיך שייך בו תלישה מן הקרקע? וענה לו הרבי וזלה"ק: "מוקשה לו - להספורנו - דמלשון הכתוב: יצאו מן העם ללקוט גו' עד מתי מאנתם לשמור מצותי ותורתי ראו כי ד' נתן לכם השבת גו' משמע דבהלקיטה לחוד הי' ענין של עבירה דחילול שבת, ולכן מפרש - דכמו דמצינו בשבת (קז, ב. לא בפ' כלל גדול) איסור תולש בעוקר כשותא מהיזמי (וכן בעוקר פוטרא מאונא דחצבא, שם) אף שבין לילה הי' והוא עוקר מן העצים ומן האבנים - ולא מן הקרקע, ומפרש הטעם בש"ס משום דהיינו רביתי' כמו"כ הוא גם במן, אף שהי' מתחדש בכל לילה והוא לוקטו מעל הטל ולא מע"ג הקרקע, וי"ל בשני אופנים (א) דבירידתו למטה נתגשם ע"י לחלוחית הקרקע (ב) דבירידתו למטה גדל מלחלוחית הקרקע (וכמו ב' הפי' ברמב"ן שם טז, ו). עכלה"ק, ואי נימא כאופן הא' דרק נתגשם ע"י לחלוחית הקרקע, לא שייך לברך עליו המוציא לחם מן הארץ, ולאופן הב' דגדל מלחלוחית הקרקע יל"ע, וראה גם בס' 'סוכת דוד' פ' בשלח אות קלו בענין זה, וביאר ג"כ שנתגשם ויצא חומר של המן עיי"ש.

הדעות דמברכים לפי המין שרוצים לטעום

ובפרדס יוסף שם (הנדפס מחדש) העיר ע"פ מה שאמרו רז"ל (מכילתא בשלח טז, כג) שנהפך טעם המן לכל מה שירצה, נראה דברכו תמיד מעין כל ברכה שמברכין על אותו מין, ואפילו למ"ד שנהפך טעמו ולא ממשו עיקר הברכה על הטעם שנהנה, וכן כתב הגר"א דייטש ז"ל בהסכמתו לס' 'סגולות ישראל' ובספרו הנ"ל 'דודאי השדה' שם (מובא גם בויצבר יוסף שם), וביאר דלענין ברכה העיקר תלוי בהנאת הטעם וכל שיודע שיטעום בו אותו הטעם שרוצה לטעום צריך לברך כברכת אותו המין עיי"ש בארוכה שהביא ראיות לזה, וכ"כ ב'מרכבת המשנה' על המכילתא פ' בשלח שם (דף סו, א) וב'תולדות אדם' על הספרי פ' בהעלותך אות לא.

אלא דלפי שיטה זו - דעל כל מאכל שרצו היו מברכין לפי אותו המין - ר"ל אח"כ בפרדס יוסף שם דא"כ י"ל דלא שייך ברכה כלל, לפי מה

שכתב הרשב"א בתשובותיו (ח"א סי' יח) הא דאין מברכין על צדקה דדילמא לא ירצה העני לקבל, א"כ גם במן דמשתנה לכמה טעמים אם אחר הברכה ימלך ויהי' לו חשק לטעם אחר שצריך ברכה אחרת ויהי' ברכה ראשונה לבטלה, משום הכי לא שייך ברכה, אבל אח"כ הביא מהחת"ס או"ח סי' נד שזהו רק אם תלוי בדעת אחרים ולא אם תלוי בדעת עצמו עיי"ש, וכן כתב גם ב'דברי חנוך' (בס' גן רוה) שם עיי"ש בארוכה.

ועי' במדב"ר (פרשה ז ד"ה ד וישלחו מן) "אין לו לאכול אלא מן, הרי נפשות יבשים שנאמר (במדבר יא) ועתה נפשנו יבשה אין כל וגו'", ופי' ב'ידי משה' שם וז"ל: "שמעתי בשם ירושלמי אחד דהכי פירוש, לפי דאיתא ונפש אשר לא תעונה, ומקשה הזהר והלא בכ"מ דכתיב נפש קאי על הנשמה ומאי עינוי שייך בנשמה? ומשני לפי שצריך חיוני של הנשמה הוא הברכה, זה חלקה מכל דבר המאכל, וא"כ במן אף שנשתנה לכל הטעמים מ"מ לא היו יכולים לעשות שום ברכה רק מה שהיו רואים בעיניהם, וזהו שאמרו נפשנו יבשה וז"ש המדרש "הרי נפשות יבשים, פי' שהנשמה יבשה מכח הברכות ודו"ק ודפח"ח", עכ"ל. הרי דסב"ל דליכא ברכה על אכילת המן כלל ואין להאריך עוד. (כמה מהמראה מקומות הנ"ל הם משו"ת 'יחזה דעת' ח"ו סי' יב).



קהל גדול קודם השיבה לא"י

הת' מנחם מענדל מרוזוב
תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"כ (עמ' 364, הערה במכתב כללי ערב ימי החנוכה תשמ"ג): "קהל גדול ישובו הנה", ויש לומר החידוש, שעוד קודם השיבה יעשו מציאות של: (א) קהל (ב) גדול". (ועד"ז בלקו"ש ח"ט עמ' 255 הערה 19).

והנה, אף שבנוגע לקהל ישנם כמה גדרים (ראה הוריות (ה), ב) אם שבט איקרי קהל או י"ב שבטים איקרו קהל), הנה י"ל שהפירוש דקהל כאן - הוא שכל ישראל יהיו מציאות אחת של קהל. דפסוק זה בא בהמשך לפסוק הקודם (ירמ' לא, ו) "רנו ליעקב שמחה... הושע ה' את עמך את שארית ישראל" ובקשר לזה ממשיך "הנני מביא אותם" - היינו כלל ישראל, והם יעשו מציאות אחת של קהל. וכן הוא להדיא בהתוועדיות

תשנ"ב (ח"ב עמ' 107) "נעשה הקיבוץ דבנ"י . . ובצירוף כולם יחד, "בנערינו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנותינו" נעשית מציאות אחת של "קהל (ל' יחיד) גדול", ושם עמ' 243: "שנבוא כולנו יחד "בנערינו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנותינו", קהל גדול (מציאות אחת) ישובו הנה", והיינו שהפ"י קהל גדול הוא שכל בנ"י (שעליהם מדבר הכתוב) יהיו מציאות אחת של קהל (גדול).

והנה בלקו"ש ח"ט (עמ' 555) מביא פסוק הנ"ל, ובהערה 9 מעיר ע"ז: "אף דתלוקטו לאחד אחד". עכ"ל. ולכאורה הפ"י, שאף שבקיבוץ גליות מודגש הפרטים דבנ"י, לאחד אחד, וכמ"ש רש"י (דברים ל, ג) ש"הוא עצמו צריך להיות אוחד בידיו ממש איש איש ממקומו", וזה שישראל יהיו קהל גדול יה"י רק בשוכם לא", הנה מפסוק זה משמע שקודם השיבה יתאחדו בתוך קהל, ואח"כ ישובו לא". ולכאורה זהו גם הפ"י בהערה הנ"ל (בלקו"ש ח"כ), שזהו החידוש שקודם השיבה יעשו מציאות של קהל. וראה בהתוועדויות תשמ"ט (ח"ד עמ' 281): "שכל בנ"י יוצאים מהגלות, כמ"ש "ואתם תלוקטו לאחד אחד בני ישראל", "לאחד אחד" דייקא, מצד המעלה והחביבות דכל אחד ואחד מישראל, וביחד עם זה, גם מעלת הציבור, "קהל גדול (לשון יחיד) ישובו הנה", שכל זה הוא הפ"י דקהל גדול, והחידוש הוא (כמבואר לעיל מלקו"ש ח"כ) שזה יה"י גם קודם השיבה לא".

ועפ"ז (שפ"י) קהל כאן הוא כלל ישראל) יש להעתיק החידוש שקודם השיבה יעשו מציאות של קהל, מהמבואר בלקו"ש ח"ט (שיחה א' לפ' נצבים) שיש ב' מדריגות בגאולת ישראל וגאולת השכינה (שתלויים זה בזה, שכשיוצא הוא יוצא עמהם), וכתב שם עמ' (182): "אוחד בידיו איש איש" איז א הארה מצומצמת ופרטית וואס איז פארבונדן און ווערט

(1) וראה בהתוועדויות תנש"א (ח"א עמ' 29) שפסוק קהל גדול ישובו הנה "קאי על הקיבוץ גליות דכל בנ"י גם עשרת השבטים", וב'שיחות קודש' תשנ"ב (ח"ב עמ' 803) דקאי על כל בנ"י כולל גם כל ישראל שבדורות שעברו ובדורות העתידים לבוא.

(2) ועפ"ז מובן קשר הערה 9 בלקו"ש ח"ט הנ"ל לפנים השיחה, שהוא ברכה בבית הכנסת עיוהכ"פ תש"מ, ושם "דער אויבערשטער זאל בענטשן יעדער אידן און אלע אידן, וואו זיי זינען, בתוככי כלל ישראל", שיש בזה ב' הפרטים, "יעדער אידן", ו"אלע אידן בתוככי כלל ישראל" מעלת וחביבות כאו"א וגם מעלת הציבור. ושם בהערה 1: "מעלת "כולכם" (לאחדים כאחד) לגבי ראשיכם גו' עד גו' שואב מימך (היינו דאיש לא נעדר).

נתחלק כביכול צו יעדער אידן באזונדער, און דעריבער איז שייך די הארה פרטית וואס איז פארבונדן מיט דעם פרטיות'דיקן אידן זאל ארויסגיין פון גלות - אע"פ אז אנדערע אידן זיינען נאך אין גלות, משא"כ די גאולה פון בחי' עיקר שכינה, וואס אז העכער פון התחלקות - וועט זיין ערשט דאן ווען אלע אידן וועלן נגאל ווערן".

ועפ"ז יש לומר שזה שיהי' מציאות של קהל קודם השיבה, אינו רק ענין "טכני", אלא הוא גילוי יותר נעלה בגאולה, שגילוי זה אינו מחולק בפרטיות לכאו"א מישראל, שכיון שזהו כבר המציאות דישראל בתור קהל "מציאות אחת של כלל ישראל", הר"ז כבר קשור לדרגת הגאולה של עיקר שכינה שקשור עם מציאות ישראל בתור כלל, שזה יהי' קודם השיבה, כיון שאז כבר יהי' מציאות אחת דקהל גדול.

ולגבי המעלה ד"גדול" (שהחידוש הוא שגם קודם השיבה יהי' מעלה זו), יש להעיר מהתוועדיות תשמ"ח (ח"א עמ' 39) "קהל גדול ישובו הנה" "קהל" שלמעלה מ"ציבור", ובזה גופא "קהל גדול" שנתוסף בו ענין הגדלות ובאופן כזה "ישובו הנה". והיינו שגדול הוא מעלה באיכות. ובפשטות הוא ע"פ מארז"ל ע"פ משתה גדול "מאי גדול שגדולי עולם היו שם", היינו שזהו גדלות איכותי ולא (רק) כמותי.



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

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בנוגע למה שכתבו בגליונות הקודמים (תתקכז עמ' 5 ואילך, גליון תתקכח עמ' 14 ואילך) בענין סכין על השלחן לע"ל, הנה יש להעיר נמי ממש"כ אדה"ז בסי' רו ס"ח: "ויש מי שאומר שעל דרך הקבלה אין לתחוב הפרי שמברך עליו בסכין ולאחזו הסכין בימינו כי הם ב' הפכים בנושא אחד שהימין ממנה תוצאות חיים והסכין הוא כחו של עשו המקצר חיים כמו שנתבאר בסימן קפ". אם גם זה לעת"ל.

אמנם יש להעיר דבסי' רו אינו מחלק בין חול לשבת ויו"ט כמו שמחלק בסו"ס קפ לגבי בהמ"ז. ודא"ג חפשי בספר הנפלא מפתח ענינים לשו"ע אדה"ז לדין זה ולא מצאתיו לא בערך ברכות ולא בערך

ברזל, ובערך ברזל כ' "עיי"ע סכין" ואין ערך כזה כלל, ואולי נמצא בערך אחר.



לקוטי שיחות

מנשה ואפרים בעבודת האדם

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בלקוטי שיחות חט"ו (עמ' 432 ואילך) מבאר ענינם של מנשה ואפרים בעבודת האדם. ענינו של מנשה הוא ענין התשוקה אל "בית אבי", וענינו של אפרים הוא היתרון של היותו במצרים. וממשיך לבאר, דמנשה הוא הבכור, כי כהקדמה לזה שפועלים בתוך "ארץ עניי" (אפרים), צריך להיות הזכרון והתשוקה אל בית אבי (מנשה), כדי שלא יפעול עליו חושך הגלות. ובהמשך הענין מוסיף בהערה 19 "אף שבהעבודה בפועל מנשה קודם (כנ"ל) - הנה בההכנה להעבודה אפרים קודם. כי קודם שיורד בגלות צ"ל הידיעה שהירידה היא צורך עלי', ורק עיי"ז גם התחלת העבודה (סו"מ - שלא ישכח "בית אבי") תהי' כדבעי".

ולא הבנתי כראוי תוכן הדברים, מדוע אין העבודה דמנשה של זכרון בית אבי כדבעי אם אין הידיעה לפני זה שהירידה היא צורך עלי' ? הרי לכ' גם בלי ידיעה זו לא יחסר מאומה מהתשוקה לבית אבי, שהרי מבואר בריבוי מקומות בשיחות (ראה לקו"ש חיי"ז עמ' 96 וש"נ) שענין טבעי הוא שדוקא ההעלם והסתור מעורר אצל האדם (מס"נ ו) צמאון לאלקות, וכתורת הבעש"ט הידועה דהלואי בקודש חזיתך. וא"כ "טבעי" הוא שהירידה לארץ עניי יעורר תחילה אצל האדם תשוקה לאלקות (מנשה), ו(רק) אח"כ יבא לפעול בארץ עניי גופא ?

ועוד צ"ב, מה שמבאר בהשיחה שבלידה מנשה הי' הבכור, כיון שזה הסדר בעבודה דמנשה - התשוקה לבית אבי קודם לאפרים - העבודה בארץ עניי. דלכ' אין זה ביאור מספיק, שהרי סו"ס כל המכוון הוא העבודה דאפרים בארץ עניי גופא, וכל ענין הקדמת עבודת התשוקה לבית אבי אינו ענין לעצמו כלל, אלא כל ענינו הוא "באווארעניש" שיהא

עבודת אפרים כדבעי, ועד כ"כ שמבאר בהשיחה (עמ' 433) שכשמגיע להעבודה דאפרים בארץ עניי הרי זה באופן שלא נשאר אצלו כל כך הזכרון של בית אבי, ו(דוקא) ע"י זה עבודתו הוא באופן ד"הפרני אלקים (דוקא) בארץ עניי, וא"כ נמצא דאף שעבודת מנשה - הזכרון דבית אבי מוכרח הוא, אבל אין לעבודה זו ענין לעצמו כהעבודה דאפרים, וא"כ מדוע ייקרא מנשה בשם בכור רק משום שבפועל מוכרח לבא קודם להעבודה דאפרים?

ואולי י"ל (בקיצור) ע"פ הידוע ומבואר בכ"מ בלקו"ש (ח"ד קורח, ח"ה שיחה ב' לפ' ויגש ועוד) שכדי להשלים הכוונה דדירה בתחתונים, הוא לא רק ע"י המשכת העצמות בתחתונים, אלא גם שהעצם נמצא בה בגילוי. והמשכת העצמות הוא ע"י קיום המצוות בפועל, וגילוי העצם הוא ע"י שקיום המצוות הוא באופן של "ליכטיקע מצוות" שמרגיש הרוחניות שבהמצוות.

ועפ"ז י"ל בענינינו, דאם התחלת העבודה הוא התשוקה לארץ אבי (מנשה) בלי הקדמת הידיעה דכל המכוון הוא העבודה בתוך ארץ עניי - דירה בתחתונים (אפרים), אז לא יהא נרגש בהעבודה דהתשוקה לבית אבי שגם היא שייכת להשלמת הכוונה דדירה בתחתונים, ואז יהא נרגש אצלו שהעבודה מחולקת לשתיים: התשוקה לבית אבי שאינה חלק מהדירה בתחתונים; והעבודה בתוך ארץ עניי שהיא העבודה דדירה בתחתונים. ואם הוא באופן זה, אף שלא יחסר בהתשוקה לבית אבי (וכנ"ל שהו"ע טבעי), מ"מ אין עבודה זו בשלימות ו"כדבעי" (בל' ההערה בלקו"ש), כיון שנרגש אצלו שהוא רק כהקדמה לעיקר העבודה.

ודוקא ע"י הקדמת הידיעה (אפי' לפני העבודה דהתשוקה לבית אבי) דכל המכוון הוא העבודה דאפרים בארץ עניי, נרגש אצלו שגם העבודה דהתשוקה לבית אבי אינה רק הקדמה לעיקר העבודה, אלא גם זה חלק מעיקר השלמת הכוונה דדירה בתחתונים לפעול בתוך ארץ עניי, ובאופן זה העבודה דמנשה והעבודה דאפרים ענין א' הוא - דירה בתחתונים. שהרי כנ"ל הענין דדירה בתחתונים אינו רק המשכת העצמות בתחתונים ע"י העבודה בתוך ארץ עניי, אלא גם שהעצם יהא בה בגילוי, די"ל שזהו ע"י התשוקה לבית אבי, דדוקא אז העבודה בתוך ארץ עניי הוא "אין א ליכטיגען אופן".

ובאופן זה העבודה דמנשה הוא "כדבעי", דמובן דבאופן זה נרגש אצלו שהתשוקה לבית אבי אינה רק שכיון שנמצא במצב של העלם והסתר הרי הוא משתוקק לבית אבי, אלא שתשוקה זו עצמה היא ענין גילוי העצמות בתוך מצב זה של ארץ עניי. וזה באין ערוך לגמרי לענין התשוקה שלו לבית אבי בפני עצמו. וע"ד המבואר בכ"מ בענין רצוא ושוב, בהחילוק בין העבודה דרצוא בפ"ע שנרגש אצלו שהוא רוצה לידבק באלקות, והעבודה דרצוא ושוב (ביחד) שגם ברצוא נרגשת בו כוונת העצמות. ע"י היטב בענין זה בלקו"ש ח"י"ז עמ' 141 הערה 27 שמבאר המעלה דרצוא ביחד עם שוב: "וה"ז שלימות גם בענין הרצוא. כי זה מורה שהאדם "הגיע" ע"י הרצוא שלו לעצמות. ולכן נרגשת בו כוונת העצמות שהיא בענין ה"שוב", דירה בתחתונים דוקא (משא"כ רצוא שאינו מביא לשוב, ה"ה בבחי' הגילויים)".

ועפ"ז יובן מה שעבודת מנשה - התשוקה לבית אבי הוא "הבכור", דע"פ הנ"ל מובן שאין עבודה זו רק הקדמה לעיקר העבודה, אלא חלק מעיקר העבודה דדירה בתחתונים, ובהענין דדירה בתחתונים עצמו הרי היא באה לפני העבודה אפרים בתוך ארץ עניי. ויש להוסיף יתירה מזו, ד(לא רק בסדר העבודה בא מנשה לפני אפרים, אלא) גם בהשלמת המכוון דדירה בתחתונים יש מעלה ("בכור") בהעבודה דמנשה - ע"פ מ"ש בסה"ש תשמ"ז עמ' 201 הערה 57 בטעם הדבר שחלק מהענין דדירה בתחתונים הוא שהעצם נמצא בה בגילוי: "כי (עלה ברצונו ית' ש) גילוי הדבר (יהי') שלימות בגדרי התחתונים. . ובמילא, אם זה נשאר בהעלם ובכח אי"ז דירה בתחתונים (בשלימותה), מצד גדרי התחתונים", שעפ"ז י"ל ששלימות האמיתית דדירה בתחתונים שיהא מצד גדרי התחתונים הוא דוקא ע"י העבודה דמנשה שמשתוקק לבית אבי, דכיון שעבודה זו היא המביא העצם לידי גילוי ה"ז שלימות הדירה בתחתונים מצד גדרי התחתונים.



אכלו משמנים בר"ה – ודברי המגיד להב"י

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

ב'לקוטי שיחות' ח"ד עמ' 370 מביא הנפסק בשולחן ערוך הב"י ובשו"ע אדה"ז (סי' תקפג ס"ד) שבר"ה יש לקיים "אכלו משמנים ושתו ממתקים".

ומציין על זה בהערה 14: "וצריך עיון קצת במגיד מישירים (להב"י) סוף פרשת נצבים".

ביאור הצריך עיון - בדרך אפשר (עכ"פ):

המגיד צוה להב"י: "וכל הני יומין (עשי"ת) עילאין אינון . . איבעי דלא למיכל בהו משרא ודלא למשתי חמרא, ואע"ג דאמר עזרא "אכלו משמנים" - ההוא לכלל עמא, ואנא ממלל ליחידי סגולה ותו, ד"משמנים" היינו שמן וחמאה וחלב אבל לא בשר, וכן בשתיה, ולא אמר "שתו יינות" אלא משקין אחרים דאינון מתוקין".

ודברים אלו הם חידוש גדול שהרי מפורש במשנה (חולין פג, א) שמשחיטין את הטבח וכו' והיינו, שאוכלים בשר בר"ה, וכנפסק בשו"ע סי' תקפג ס"ב שאוכלים ראש כבש בליל ר"ה, וברמ"א שם ס"א שאוכלים בשר שמן, וכ"כ בכף החיים סי' תקצז סק"א שכן הוא המנהג גם ליחידי סגולה, ואין מי שחושש בדבר, ולמרות שהמגיד הדגיש להב"י שהוא תובע זאת דווקא ממנו בתור "יחידי סגולה", הנה המגן אברהם בסי' תקצז כתב בפשטות: "ובמגיד מישירים כתב בפרשת נצבים שלא לאכול בשר ולשתות יין בר"ה" משמע שלמד שזה מחייב את כולם, [ועיין בדרכי חיים ושלום סי' תשלא בשם הגהות על הירושלמי: "בע"כ לא הי' כונתו על יין דקידוש"].

ואמנם השדי חמד (אסיפת דינים סי' ב אות ג) מתייחס לכל זה וקובע עם זאת דמ"מ אין לאסור בשר ויין לכל אדם.

ובעצם הענין: הנה במאמר קדמות ס' הזהר להרד"ל (עזר חמישי אות ב) השתמש בקושי' על המגיד הנ"ל מחולין והביאו בשם הגר"ח מוואלוז'ין ז"ל "שודאי מהרב בית יוסף היתה שכוחה באותה רגע המשנה

ההיא, או היה לו ז"ל בה איזה רפיון בחזרה ועיון בה, אשר על ידי כן לא האירה כח משנה זו גם בהמגיד באותה שעה" וממשיך שם בקשר עם הפסוק ד"ביד מנביאים אדמה" שהכוונה שהמראה שמראין מן השמים להנביא, נראית לו לפי דעתו ומחשבתו וצחות לשונו, עיין שם.

והנה לולי דמסתפינא, הייתי אומר שאין כאן כל תמיהה וח"ו לומר שהי' כאן איזו שכחה, ובדרך אפשר עכ"פ:

היסוד למשנה בחולין הוא בפשטות הפסוק בעזרא. המגיד מביא את הפסוק ואומר: א. שזה מוסב כלפי הכלל, משא"כ ליחידי סגולה, ב. "משמנים" פירוש אחר לו.

ולכן לא הזכיר המגיד את המשנה בחולין (וגם הב"י לא שכחה ח"ו).

והביאור בזה: החילוק שבין יחידי סגולה לכולם (שנצטוו שלא לאכול בשר ויין בר"ה) להכלל (שכן אוכלים ושותים) - הוא עפמשנ"ת בתורת מנחם התועדויות תשי"ד (עמ' 131 ואילך ושם עמ' 139 ואילך) על יסוד דברי המדרש שמואל ש"פרישות תקרא מילי דחסידותא" - שענין הנדרים הוא למעלה מענין הברורים, ועפ"ז מבאר שהנהגת הצדיקים באופן של פרישות מעניני העולם היא בגלל היותם למעלה מהתלבשות בעניני העולם (ועי"ש עמ' 142).



העלאת יהודי ברוחניות מצילו גם בגשמיות

הרב ראובן פינקלשטיין

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בלקו"ש חט"ז (פ' שמות שיחה ד') מבאר כ"ק אדמו"ר, דמי שרואה שריפה בבית יהודי, לא יעשה חשבון איך יכול ומדוע צריך להתערב בענינים של השני, ולמה להתעסק בדרכי הקב"ה? אלא פשוט שכל או"א שרואה מצב כזה ימהר להציל את השני. וממשיך שם וז"ל: "אויב דאס איז אזוי בעת עס האנדלט זיך נאר וועגן חיי עולם הזה, איז כל שכן וק"ו ווען עס רעדט זיך וועגן חיי עוה"ב און חיי עוה"ז צוזאמען". ומציין שם (הערה 18) ל"ב"מ לג, א (משנה).

ויש להעיר, דאולי כוונת כ"ק אדמו"ר בהציון להמשנה בב"מ אינה לפשוטו של המשנה, אלא לביאורו בהמשנה. דהנה אי' במשנה שם: "אבידת אביו ואבידת רבו של רבו קודמת שאביו הביאו לעולם הזה ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי עולם הבא, ואם אביו חכם של אביו קודמת". ודוחק לומר שכוונת כ"ק אדמו"ר לאביו שהוא חכם, כי מהמשך השיחה שם נראה, דמיירי לשני שאינו ממשפחתו, אלא מחבירו, ומצד "אהבת ישראל" (מעין "רבו" סתם). ועיי"ש בהמשך שמביא דוגמאות לאהבת ישראל מרבותינו נשיאנו.

ולכן, אולי י"ל שדברי כ"ק אדמו"ר כאן הם ע"פ ביאורו במשנה זו, דהנה בשיחת י"ט כסלו תש"כ (תורת מנחם חכ"ז עמ' 188) אומר כ"ק אדמו"ר: "ומזה מובן שיש אופן של עשיית טובה ליהודי (לא רק בגשמיות או ברוחניות אלא) בגשמיות וברוחניות גם יחד עיי"ז שלומדים עמו תורה, וע"ד מארז"ל "שאביו הביאו לעולם הזה (גשמיות), ורבו שלמדו חכמה מביאו (הן לחיי עולם הזה והן) לחיי עולם הבא (גשמיות ורוחניות גם יחד)". וכאן נראה להדיא שכ"ק אדמו"ר מבאר דמי שעוסק עם השני (בלימוד התורה) עוסק עם עוה"ז וכן עוה"ב.

ולא באתי אלא להעיר.



שיחות

בית דין סמוך בזמן הרי"ף

הת' שניאור זלמן מרזוב
תות"ל 770

בספר השיחות ה'תשנ"ב עמ' 230 כותב וז"ל: "בזמן שהיו מקדשין על פי הראיה, כולל גם משך זמן לאחר החורבן, כשהיה ב"ד סמוך שהיו מקדשין ע"פ הראיה". ובהערה 30: "ועד שמצינו שגם לאחר כו"כ דורות היה ב"ד סמוך - בית דינו של הרי"ף (מגיד משנה הל' שופר פ"ב ה"ט. ובכ"מ), ויש מקום לומר שהיו מקדשין ע"פ הראיה (ראה בארוכה שיחת ש"פ בראשית (התועדות ב') תשמ"ה)".

ולכאן צ"ב הציון למגיד משנה.

דהנה זה לשון רמב"ם (שם) לענין תקיעת שופר בראש השנה שחל להיות בשבת "ובזמן הזה שחרב המקדש כל מקום שיש בו בית דין קבוע והוא שיהי' סמוך בארץ ישראל תוקעין בו בשבת".

ובמגיד משנה שם כ': "מ"ש רבינו שבעינן בית דין סמוך בא"י וזהו מומחה וכן הוא עיקר ואע"פ שמן ההלכות משמע דה"ה לכל כ"ד קבוע ומובהק אע"פ שאינו סמוך ולכך העידו שהיו תוקעין לפני הרב אלפסי ז"ל בשבת של ר"ה ולא סמכו עליו בדבר זה אפילו תלמידיו אלא דוקא במקום בית דין הסמוך וכן כתב הרמב"ן ז"ל".

ונראה מדבריו להיפך ממש שבית דינו של רי"ף לא היה סמוך ולכן מקשר את זה שתקעו בשופר לפני הרי"ף בראש השנה שחל להיות בשבת למאי דמשמע בהלכות שאין צורך בבית דין סמוך אלא בקבוע ומובהק.

וכן משמע ברמב"ן (דרשה לראש השנה) שציין המגיד משנה "ורבינו יצחק אלפסי בעל ההלכות היה סובר דלרבנן בפני כל בית דין תוקעין ולא בעינן מומחין סמוכין אלא כל שהוא כ"ד לעירו קאמר דהא איכא אימת כ"ד. . ולפיכך היו תוקעין לפניו כל ימיו בראש השנה שחל להיות בשבת".

וכן משמע בר"ן (על הלכות הרי"ף ר"פ רביעי דראש השנה) "ונראה מהרב אלפסי ז"ל שהביא מימרות הללו בהלכות שהוא סובר דלא בעינן כ"ד סמוך. . ולפיכך כתב הרי"ף ז"ל בהלכותיו הא דאמר רב הונא ועם כ"ד ובפני כ"ד ועל זה היה סומך לעשות מעשה בדבר שהיו תוקעין בבית דינו בר"ה שחל להיות בשבת".

ואולי יש איזה טעות סופרים בהערה זאת.

ואגב אורחא יש להעיר כמה הערות על כללות הענין שדובר בשבת פרשת בראשית ה'תשמ"ה (התוועדות ב') שיש מקום לומר שבית דינו של הרי"ף היו סמוכין וגם קידשו את החודש.

דהנה כתב הרמב"ם (שם): "ואין תוקעין בשבת אלא בבית דין שקידשו את החדש אבל שאר בתי דינים אין תוקעין בהן אף על פי שהן סמוכין", ואם נניח שהרמב"ם בשיטת הרי"ף קאי (שהיה מרבתי - הלכות שאלה ופקדון פ"ה ה"ו) כדרכו ברוב המקומות בחיבורו [בהקדמתו לפירוש המשניות שלו כתב: "וההלכות שעשה הרב הגדול

רבינו יצחק זצ"ל הספיקו במקום כולם לפי שהם כוללים כל תועליות הפסקים והמשפטים הנצרכים בזמננו זה כלומר זמן הגלות וכבר בירר בהם כל השגיאות שנפלו בפסקי קודמיו ולא הוקשו לנו בהם אלא הלכות מעטות לא יגיעו לעשר בשום פנים". ובתשובה (שנכתבה לאחר שחיבר את ספרו משנה תורה) לר' נהוראי בר' הלל הדיין כתב: "אמנם מה שזכרתם על רבנו יצחק ז"ל . . . וזה שאנחנו חלקנו עליו בקצת מקומות כמו ל' מקום או יותר" נצטרך לומר שזה שתקעו בבית דינו של הרי"ף בראש השנה שחל להיות בשבת הוא משום שהי' בית דינו סמוך וקידשו את החודש.

אבל מזה שהרי"ף בהלכות (שלפנינו) השמיט הא דאיתא בגמרא (ראש השנה ל, א): "ובראש השנה לא היו תוקעין אלא בבית דין שקידשו בו את החדש", נראה להדיא דסבירא ל' דלא בעינן ב"ד שקידשו את החודש (עכ"פ בזמן הזה, ראה כס"מ לרמב"ם שם ה"י).

[ובאמת דעת הרמב"ם גופא אינה ברורה. א. מלשוננו בתחילת ההלכה: "כל מקום שיש בו... משמע שדין זה יכול להיות בכו"כ בתי דינים באותו זמן, דהיינו בכל מקום שיש בו כו' [וכן הוא לשון המשנה (ראש השנה פ"ד מ"א) "משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין"] משא"כ לפמ"ש שצריך להיות דוקא בית דין שקדשו את החדש הרי אין בית דין שקדשו את החדש אלא אחד בלבד לכל ישראל (וכדי להדגיש שדין זה הוא אפילו מחוץ לירושלים הוה ליה למימר "בכל מקום שהם" וכיו"ב). ב. מדוע כתב הא דקדשו את החדש בבבא בפני עצמה - אריכות יתר ולא כללו יחד עם הא דקבוע וסמוך. ג. ממ"ש בה"י נראה שבראש השנה שעושים אותו שני ימים של גליות שייך מציאות של בית דין הראויין לתקוע (ראה מגיד משנה וכסף משנה שם) ואם קדשו את החדש לא שייך שני ימים של גליות. ד. לפמ"ש (בסוף הלכה ט): "ולמה תוקעין בפני בית דין מפני שבית דין זריזין הן ולא יבאו התוקעין להעביר השופר בפניהם ברשות הרבים שבית דין מזהירין את העם ומודיעין אותן", אינו מובן מדוע צריך שיהיו בית דין שקדשו את החדש דוקא. ואולי קטע זה "ואין תוקעין בשבת אלא בבית דין שקידשו את החדש . . . אף על פי שהן סמוכין" הוסיפו הרמב"ם לאחר זמן].

גם נזכר לעיל אשר מראשונים הנ"ל משמע שבית דינו של הרי"ף לא הי' סמוך. ויתירה מזו משמע שמופרך שהיה בית דין סמוך בזמן הרי"ף. וכל היסוד למה שכתבו (עכ"פ חלקם) שמהלכות הרי"ף משמע שסבירא ל' דלא בעינן בית דין סמוך, הוא כי הביא את פרטי ההיתר דלפני בית דין כו' ואין דרכו להביא הלכות שאינם נוהגים עכשיו ואם כן על כרחך סבירא ליה דלא בעינן סמוכים.

ויש להעיר ממה שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות (סנהדרין פ"א מ"ג): "ואני סבור שאם תהיה הסכמה מכל התלמידים והחכמים למנות איש בישיבה כלומר שיעשוהו ראש ובתנאי שיהא זה בארץ ישראל כמו שהקדמנו הרי אותו האיש תקיים לו הישיבה ויהיה סמוך ויסמוך הוא אחר כך את מי שירצה לפי שאם לא תאמר כן לא תהא אפשרית מציאות בית דין הגדול לעולם לפי שצריך כל אחד מהם שיהא סמוך בלי ספק והרי כבר הבטיח ה' בשיבתם באמרו ואשיבה שופטך כבראשונה" שנראה שלא היה מציאות של סמוך בתקופתו.

ומה שדובר בשיחה הנ"ל שתמוה איך בכלל פסקה הסמיכה (עין שם באורך) יש להעיר מהא דאיתא בגמרא: "אמר רבי יהושע בן לוי אין סמיכה בחוצה לארץ" (סנהדרין יד, א) וכן פסק הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"ד ה"ו) והגבלה זו גדולה היא ביותר בזמן הגלות (שגלינו מארצינו).

ולא באתי אלא להעיר.



אגרות קודש

"אהבת ישראל" בחלק אגרת הקודש שבתניא

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

באגרות קודש ח"ב (עמ' קב), במכתב רבינו אודות ספר "הרב" לר"ש גליצנשטיין, כותב אודות ספריו של רבינו הזקן, כיצד בכל ספר מתבטא ענין מיוחד, ובין הדברים כותב: "תניא (שבחלקו הראשון והג' יכול לשמש, בעיני בעלי מוסר, למופת לספרי מוסר, ח"ב דוגמא לחקירה, ח"ד - לאהבת ישראל)".

כלומר, הרבי כותב שחלק אגרת הקודש שבתניא הוא דוגמא לחיבור מיוחד בענין "אהבת ישראל".

והעירני ח"א, דלכאורה צריך ביאור היכן מבואר בחלק זה ענין "אהבת ישראל" (חוץ מסי' לא)*. הן אמת שחלק חשוב של האגרות עוסק במעלת מצות הצדקה וצדקת ארץ ישראל בפרט, אבל לכאורה מדובר במעלת מעשה הצדקה וצדקת ארץ ישראל מצד ענינים אלה עצמם ולא מצד ענין אהבת ישראל שבזה, ואף אם נאמר שרבינו מתכוין בעיקר לתוצאה, דלמעשה ע"י ריבוי האגרות בעניני צדקה נעשה מעשה שהוא בכלל אהבת ישראל, לכאורה אין זה דומה למה שבח"א וג' מדובר בעניני מוסר ובח"ב בעניני חקירה, ששם הדבר מפורש לעין כל רואה. וצע"ק.



בענין זכות 'קריאת שם' לבנים ובנות [גליון]

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

א. בגיליון הקודם (עמ' 23 ואילך) העיר הרב ח.ר. שי' על מכ' רבינו הנדפס בלקר"ש ח"ז עמ' 307 בענין זכות קריאת השם, אם היא לאב או לאם וכו'.

וכמדומני שעיקר קושיותיו הם בענין לוי, פרץ וזרח:

בענין לוי - במכ' שם: "שמות כל השבטים (לבד בנימין) ניתנו ע"י אמם, ואין סברא כלל וכלל לומר שקריאת שם כל הבנים שייך להאם ואין לאב חלק בזה". עכלה"ק. והקשה הרב הנ"ל, הרי בלוי נאמר במפורש (ויצא כט, לד) "על כן קרא שמו לוי", ובפשטות הכוונה היא ליעקב, וכמ"ש כמה מפרשים בפירוש - הרי ששם זה לא ניתן ע"י האם לאה.

בענין פרץ וזרח - במכ' שם: "מצינו בכתוב כמה פעמים קריאת שם להנולד . . על ידי זרים (זרח, פרץ, עובד)". עכלה"ק. והקשה הרב הנ"ל, מנין למד רבינו שפרץ וזרח נקרא שמם ע"י זרים, והרי בכתוב נאמר "ויקרא שמו פרץ . . ויקרא שמו זרח" (וישב לח, כח-ל), ואמנם נכון

(* וכו' סי' כב בסופו, וכן בסי' טז, דאף שמדובר אודות צדקת א"י הרי התביעה שם לתת מלחמו לדל היא מחמת "וחי אחיך עמך" היינו מצד אחדות כנ"ל. המערכת

הדבר שבכתוב אינו מפורש מי הוא זה שקרא שמותם של פרץ וזרח, אבל אינו מפורש שהיה זה מישוהו "זר", וכמה מפרשים למדו שהיה זה יהודה אביהם. וא"כ קשה, "למה מיאן רבינו לפרש כן".

ב. והנה, בענין פרץ וזרח לכא' פשוט שגם לדעת רבינו הרי מי שקרא את שמם היה יהודה אביהם. ואת"ל, מפורש הוא בהמשך המכתב שם גופא.

שהרי, בהמשך המכתב מביא רבינו את דברי המפרשים (דעת זקנים מבעלי התוס'. הובא ברמב"ן. אברבנאל ועוד) בתחילת פרשת יהודה ותמר (וישב לח, ה), ששם נאמר "ויקרא את שמו ער", "ותקרא את שמו אונן", "ותקרא את שמו שלה" ופירשו המפרשים, ש"ויקרא" קאי על יהודה, ואילו "ותקרא" קאי על בת שוע אשתו. ונראה מדברי רבינו שתופס פירוש זה כפירוש עיקרי.

והרי גם שם לא נאמר במפורש על מי קאי "ויקרא", ובכל זאת פשיטא שהכוונה היא ליהודה דבי' עסקינן; ולפי זה, הרי גם בסוף הפרשה, כאשר כתוב "ויקרא שמו", פשיטא שהכוונה היא ליהודה דבי' עסקינן.

וא"כ, בוודאי שגם רבינו ס"ל שיהודה קרא את שמם של פרץ וזרח בפועל; ולפ"ז מתחזקת הקושיא מה פשר מ"ש שנקרא שמם "על ידי זרים".

ג. אמנם הביאור בזה לפענ"ד, ועל ראשון ראשון בענין קריאת השם לוי:

גם אם בפועל לא ניתן שם לוי ע"י לאה, הרי ברור שהשם בא ממנה דוקא. וכמפורש בפסוק: "ותאמר עתה הפעם ילדה אישי אלי כי ילדתי לו שלשה בנים על כן קרא שמו לוי", ששם זה נקרא על שם דברי לאה "הפעם ילדה אישי אלי". ומה בכך שהשם בפועל ניתן ע"י יעקב, הרי הוא בא בתור שם של לאה, שהרי אין שום טעם שיעקב מצד עצמו יקרא ללוי על שם ש"הפעם ילדה אישי אלי" [וע"ד הנהוג היום שהאב קורא את השם בעת קריאת התורה בפועל, גם כשהשם בא מצד האשה. ופשוט].

ומפורש הדבר בכלי יקר שם (שמצטט הרב הנ"ל), "יעקב קרא לו להראות שהוא מסכים לדבריה, וכי רצונו לידבק בה, אבל בבנים הקודמים היא קראה להם שמות המורים על האהבה אבל לא ראינו עדיין

הסכמתו עד שילדה בן שלישי אז גילה דעתו כי סרה שנאתו מכל וכל". והיינו, שאין כאן קריאת שם חדש מצד יעקב, אלא "הסכמה" לדברי לאה, ובכלל מאתיים מנה שבוודאי לאה עצמה "דורשת" שם זה, והחידוש הוא שגם יעקב "מסכים" לה.

ולכא' יש לומר יותר מזה, שבאמת פשט הכתוב הוא שלאה עצמה קראה את השם לוי, דרך עפ"ז יתיישב הל' "על כן קרא שמו לוי" ורק שבשינוי הל' "קרא" רומז לעוד ענין, וכדברי רש"י עה"פ: "ויש מדרש אגדה . . ששלח הקב"ה גבריאל והביאו לפניו וקרא לו שם זה", אבל זהו בתור תוספת על הפשט שלאה היא שנתנה את השם (דאל"כ הו"ל לרש"י לפרש בפשטות שקאי על יעקב).

שוב מצאתי שכן כתב בס' 'באר בשדה' על רש"י: "דהא והא איתא, דלאה קראה שמו לוי על שם ילוה אישי והקב"ה ג"כ הסכים עמה וקרא שמו לוי ע"ש שליווהו בכ"ד מתנות כהונה".

ד. ומעתה יש לבאר מעין זה בנוגע לשמותיהם של פרץ וזרח, שלפי דברי רבינו נקראו "על ידי זרים".

וקודם כל יש לדקדק בדברי רבינו, שהקדים במכ' זרח לפרץ ("זרח, פרץ, עובד") ולכא', הרי בכתוב נאמר קודם כל "ויקרא שמו פרץ", ורק אחר כך "ויקרא שמו זרח" ! ולמה הפך הסדר ?

והביאור י"ל:

הנה הפסוק מנמק הטעם לקריאת שם פרץ, שהוא בהמשך לדברי המילדת: "ותאמר מה פרצת עליך פרץ ויקרא שמו פרץ". ומשמעות הדברים, שאין זה שם שיהודה מצ"ע הציע, אלא הוא בא בתור המשך וגמר לדברי המילדת "מה פרצת עליך פרץ". ובחומש 'דעת מקרא' ראיתי שהביאו מדברי ר' שמואל בן חפני גאון, "והסכים יהודה לדעת המילדת וקרא שמו פרץ".

וכן בנוגע לשם זרח, הרי אי"ז שם שיהודה מצ"ע חשב עליו וכו', אלא שהיה זה "על שם זריחת מראית השני" (כל' רש"י עה"פ) והיינו, שהשם לא ניתן ע"ש מאורעותיו וכו' של יהודה עצמו, וגם לא ע"ש ענינו של הרך הנולד, אלא רק ע"ש זריחת השני שקשרה המילדת, אשה זרה בנדו"ז.

[והיינו, שאם היה קורא לו "ראשון" וכדומה על שם יציאתו ראשון, הרי מובן הדבר, אבל בפועל קרא לו על שם זריחת השני שקשרה המילדת ולחדד הענין באופן תיאורטי: אם היתה קושרת חוט לבן, הרי היה צריך לקרוא לו "לבן" וכיו"ב! ...]

וכד דייקת שפיר, הרי ה"זרות" שבענין זה היא יותר מהשם "פרץ", וק"ל].

ולפ"ז יובן שמקדים רבינו השם "זרח" לשם "פרץ" כי זריחת מראית השני, "ותקשור על ידו שני" שהיא הדבר ה"זר" שהביא לקריאת שם "זרח" היתה עוד לפני זה שאחיו "פרץ פרץ"; ואמנם בפועל נקרא שם פרץ קודם, כיון ש"ויהי כמשיב ידו" ומראית השני לא היתה גלו' עדיין, אבל בתוכן הענין, הרי זריחת מראית השני היתה עוד קודם לכן, מיד כאשר "ותקשור על ידו שני".

וגם בזה נראה עד כמה מדויקים דברי רבינו.



בגלה

המקור לזה שחייך קודמין הוא דוקא בדבר השוה לשניהם

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

באגרת הקודש סי' טז כותב אדה"ז: "לא טוב הם עושים לנפשם לפי הנשמע אשר קפצו ידם הפתוחה מעודם עד היום הזה ליתן ביד מלאה ועין יפה לכל הצטרכות ההכרחיים לדי מחסורי האביונים נקיים אשר עיניהם נשואות אלינו ואם אנו לא נרחם עליהם ח"ו מי ירחם עליהם וחי אחיך עמך כתיב ולא אמרו חייך קודמין אלא כשביד אחד קיתון של מים וכו' שהוא דבר השוה לשניהם בשוה לשתות להשיב נפשם בצמא. אבל אם העני צריך לחם לפי הטף ועצים וכסות בקרה וכה"ג כל דברים אלו קודמין לכל מלבושי כבוד וזבח משפחה בשר ודגים וכל מטעמים של האדם וככ"ב ולא שייך בזה חייך קודמין מאחר שאינן חיי נפש ממש כמו של העני שוה בשוה ממש כדאיתא בנדרים דף פ'.".

והנה בנדרים (פ, ב) הובא ברייתא: "מעין של בני העיר, חיהן וחיי אחרים - חיהן קודמין לחיי אחרים, בהמתם [ובהמת אחרים - בהמתם] קודמת לבהמת אחרים, כביסתן וכביסת אחרים - כביסתן קודמת לכביסת אחרים, חיי אחרים וכביסתן - חיי אחרים קודמין לכביסתן, רבי יוסי אומר: כביסתן קודמת לחיי אחרים".

והנה בפשטות נחלקו חכמים ור"י בהך דינא האם צערא דגופא עדיף מחיי אחרים. דלרבנן כיון שהוא צריך המים לכביסה, והאחרים צריכין את זה לשתי, א"כ חיי אחרים קודמין לצערא דידו, אבל ר"י ס"ל דצערא דידו עדיף מחיי אחרים (ואולי מדבר רק בכה"ג דאינו אלא ספק סכנה).

והנה בר"ן שם מפרש "דסבירא לי" לרבי יוסי דכיון דבמניעת כביסה איכא צערא טובא חיי נפש הוא" אבל לכאורה אף שהוא חיי נפש אבל עדיין אינו ממש "שוה בשוה" עם חיי אחרים שצריכים המים לשתי.

ואפילו לפי המשך הגמ' (פא, א) ש"ערכוביתא דמאני מתיא לידו שעמומיתא", והיינו שע"י שאינו רוחץ בגדיו זה מביא לידו "שעמום ותמהון לב" (ר"ן) ומבואר בגמ' שם שזה יותר גרוע מזה שאינו רוחץ גופו, מ"מ לכאורה עדיין אינו כמו חיי אחרים ממש.

ועפ"ז לכאורה הי' נראה שזה שכותב אדה"ז דהא שחייך קודמין הוא רק באופן ד"שוה בשוה ממש", הוא מח' ר"י ורבנן בגמ', וא"כ צע"ק זה שמביא אדה"ז ענין הנ"ל בפשטות "כדאיתא בנדרים דף פ" דהא לכאורה ענין הנ"ל בפלוגתא תליא.

ואולי י"ל שהכוונה הוא דכיון דכלל הוא דיחיד ורבים הלכה כרבים, א"כ בפשטות הלכה כרבנן, וא"כ מבואר בהסוגיא דחייך קודמין הוא רק ב"שוה בשוה", אבל לכאורה זה דחוק, וצ"ע.

והנה הרמב"ם בהל' אישות (פכ"א ה"א) פסק: "האשה כל זמן שהיא מניקה את בנה . . פסקו לה מזונות הראויות לה והרי היא מתאוה לאכול יתר או לאכול מאכלות אחרות מפני חלי התאוה שיש לה בבטנה הרי זו אוכלת משלה כל מה שתרצה ואין הבעל יכול לעכב ולומר שאם תאכל יתר מדאי או תאכל מאכל רע ימות הולד מפני שצער גופה קודם".

(וזהו לא כפשטות לשון הגמ' בכתובות (ס, ב). וכנראה שהרמב"ם הי' לו גירסא אחרת בהגמ' וכמבואר בנ"כ שם).

ובשו"ע אה"ע (סי' פ סי"ב) הביא פסק הרמב"ם הנ"ל והוסיף "ויש מי שאומר שיכול לעכב".

והנה ב'חלקת מחוקק' שם (כב) כתב: "אם לולד ספק סכנה ולה אין סכנה רק צער מהי תיתי דמכח צער תסכן הולד ואם גם לה סכנה לא ידעתי מי שחולק ע"ז דחייה קודמין בודאי".

והיינו שהח"מ שואל איך שייך שמכח צער שלה מותרת לסכן את הולד, וא"כ במאי איירי אי בסכנה מהו הפי' בהדעה ראשונה, ואי בשאין סכנה מהו הפי' בהדעה הב'.

והנה ב'בית שמואל' שם (ס"ק טו) הביא הח"מ הנ"ל וכתב ע"ז: "ואפשר לומר אע"ג דמגיע לולד ספק סכנה מ"מ מותרות לאכול כמה דאי' בש"ס נדרים דף פ' כביסת' וחיי אחרים כביסת' קודם אע"ג דאינו אלא צער מיהו שם רבי יוסי ס"ל כן ורבנן פליגו ע"ז וס"ל חיי אחרים קודם ומנ"ל לרמב"ם לפסוק כר"י".

נמצא דבב"ש מבואר דאכן פסק הרמב"ם דצערא דידה קודם לספק סכנה של אחרים, מיוסד על שיטתו של רבי יוסי שם בנדרים דכביסתן קודם לחיי אחרים.

והנה בהגהות למ"ש לפני"ז בשו"ע שם מביא "מצאתי בשאלתות פרשת ראה דפסק כר"י בכביסה אבל צ"ע שבטושו"ע לא נמצא הדין כלל".

ועפ"י הנ"ל צ"ע במ"ש אדה"ז בפשיטות דבנדרים דף פ מבואר דלא אמרינן חייך קודמין רק אם הוא שוה בשוה ממש דאם ננקוט כהב"ש הנ"ל, ששיטת רבי יוסי הוא מקור לפי' הרמב"ם הנ"ל א"כ פסק הרמב"ם כר"י, וצ"ע.



עדי מסירה כרתי לדעת התוספות

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. הנה דעת רבי אלעזר הוא דעדי מסירה כרתי בשטר, והוא בניגוד לדעת ר"מ דרק ע"ח כרתי, אלא דנחלקו הראשונים האם לדעתו בעינן עדי מסירה בדוקא או שגם ע"י עדי חתימה יכולים להכשיר השטר;

שיטת הרי"ף והרמב"ם ורוב הראשונים הוא דגם שטר בע"ח בלבד כשר לר"א (אלא דבזה גופא יש ב' דרכים כלליים: דרכו של הרמב"ן ודעימיה דלר"א או ע"ח כרתי או ע"מ כרתי (משא"כ לר"מ דרק ע"ח כרתי), ודרכו של הר"ן דלר"א הרי רק ע"מ כרתי (דלא כר"מ דסב"ל דע"ח כרתי) אלא דהע"ח יכולים להחשב ג"כ כע"מ). ודעת התוספות (בסוגיין ד, א ד"ה דקיי"ל כר"א בגיטין) דלר"א הרי רק ע"מ כרתי וא"א להכשיר גט ע"י ע"ח בלבד (וכן הוא דעת הרא"ש לקמן בפרק המגרש שם).

ברם, אע"פ שכן הוא שיטת התוספות כנ"ל, מ"מ מצינו דיש חילוקים בזה - לשיטה זו - בין סוגי שטרות שונות;

דהנה בכללות יש שלשה סוגי שטרות: שטרי ראייה, שטרי קנין (כמכר ומתנה), ושטרי גיטין וקידושין. והנה אע"פ דגם לגבי שטרי ראייה נאמרה פלוגתת ר"מ ור"א באם ע"ח או ע"מ כרתי (כדמוכח גם מזה שהתוספות (הנ"ל) הוכיחו מדין שטר פרסאה דמסרי באפי סהדי ישראל - דהוה שטר ראייה - דהלכתא כר"א גם בשאר שטרות), מ"מ לענין שטרי ראייה סב"ל להתוספות בפשיטות דגם לר"א מהני ע"ח בלבד.

אמנם לענין שטרי קנין נראה דהסתפקו בזה התוספות; דמעיקרא כתבו (בסוגיין ועד"ז לקמן י, ב) בפשיטות דגם בשטרות כאלו סב"ל לר"א דרק ע"מ כרתי, אמנם אח"כ כתבו בדרך של סברא ד"מיהו יש לחלק" ולומר דבשטרות כאלו הרי גם לר"א אפשר להכשירם בע"ח בלבד "במקום הודאת בע"ד".

ברם, לענין שטרי גיטין וקידושין דל"ש בהו האי סברא דהודאת בע"ד הואיל דחב לאחרני (כמבואר בתוספות) נשאר התוספות עם דבריהם

דמעיקרא - שהוא בניגוד לשיטת רוב הראשונים כנ"ל - דלר"א בודאי א"א להכשיר שטרות כאלו כ"א בע"מ בלבד.

וצלה"ב מהו פשר וביאור חילוקים אלו בין שלשת סוגי השטרות לענין שאלה זו (האם לר"א הרי השטר כשר ע"י ע"ח בלבד או לא)?

ובפרטיות יותר צלה"ב: א. מהו עומק פלוגתתם של התוספות עם שאר הראשונים דמחמת זה סב"ל דבגיטין וקידושין בודאי לא הכשיר ר"א שטר בע"ח? ב. מהו הסברא דבשטרי קנין כן יהני ע"ח בלחוד מחמת דינא דהודאת בע"ד כמאה עדים, אשר לכאורה אין בזה כח של 'אשוויי שטרא' לפעול קנין (וכמו שכבר האריכו האחרונים בשאלה זו)? ג. ומדוע באמת פשיטא להו להתוספות דבשטרי ראיא מודה ר"א דמהני בע"ח בלחוד, אע"פ דגם בשטרות כאלו ה"ה חולק על שיטת ר"מ דע"ח (בלחוד) כרתי!?

ב. ויתבאר ע"פ הקדמה:

הנה אחר שהביאו התוספות ראי' לשיטתייהו דלר"א בעינן דוקא ע"מ מסוגיית הגמרא לקמן (פו, א), הוסיפו 'ועוד דרגיל ר"ת לומר דאפילו לר"מ בעי עדים בשעת נתינת הגט דאין דבר שבערוה פחות משנים'.

ובפשטות הרי כוונת התוספות בדבריהם אלו להוכיח גם מצד אחר דצריכים עדים בשעת המסירה דוקא ולא מהני לזה העדים החתומים על השטר; דגם לולי שיטת ר"א דע"מ כרתי הרי לכל הדיעות - גם לר"מ - בעינן עדים בשעת מסירת הגט מחמת דינא דאדשב"ע פחות משנים.

אמנם לכאורה הרי בהבנת המשך דברי התוספות אין זה פשוט כ"כ, דהא לפני דברים אלו הוכיחו התוספות (כנ"ל) דשיטת ר"א הוא דדוקא ע"מ כרתי, ומיד אחרי דברים אלו ממשיכים התוספות לומר דכן הוא הדין לר"א גם בנוגע לשטרי קנין (אשר שם לא שייך האי טעמא של אדשב"ע פחות משנים כמובן), ואיך נכנס לזה באמצע סברא 'צדדית' שבנוגע לשטרי גז'ק הרי גם דעת ר"מ הוא דבעינן לעדי מסירה!?

זאת ועוד: מבואר באחרונים שגם לדעת ר"ת דלר"מ בעינן ע"מ בגז'ק, שונה דין ע"מ אלו מהע"מ הנצרכים לדעת ר"א; דלר"א צריכים העדים בכדי 'לאשוויי שטרא', ושלכן בעינן שיהא מוכח להם איך שהגט נמסר לאותה אשה שבשכילה נכתבה (כמבואר בהסוגיא לקמן דף פו

שממנה הביאו התוספות הוכחתם הראשונה), משא"כ לר"מ דבעינן רק עדים לקיומי מילתא דדשב"ע אין שום דין של 'לשמה' בעדותם (ושלכן מבואר באותה סוגיא דאכן לר"מ אין בעי' בזה שאין מוכח להעדים איך שהגט שנכתבה עבור אשה זו מגיע לידה).

וא"כ הרי לכאורה אין שום מקום שהתוספות יזכירו כ'עוד' הוכחה והסברה מדוע בעינן עדים בשעת המסירה, הא דכן הוא הדין לר"מ, דהלא דין העדים הנצרכים לר"מ שונה ביסודו מהעדים הנצרכים לר"א אשר הלכתא כוותיה ! ?

ואשר לכן נראה לומר, דכוונת התוספות בהביאם דברי ר"ת - שגם לר"מ בעינן עדים בשעת נתינת הגט מחמת דינא דדשב"ע - היתה להביא עוד הוכחה שלדעת ר"א הרי רק ע"מ כרתי לאשוויי שטרא וא"א לפעול דבר זה ע"י ע"ח (גם בשטרי קנין, בשלב זה של התוספות עכ"פ), כמשי"ת.

ג. וי"ל הביאור בזה: הא דר"א חולק על ר"מ וסב"ל דע"מ כרתי הר"ז בפשטות משום דסב"ל דהעדים שרואים המעשה שעליו מעיד השטר הם אלו שנותנים ה'כח' בהשטר. משא"כ ר"מ סב"ל דלא צריכים לזה שהעדים יראו גוף המעשה שעליו מעיד השטר, אלא דבזה שהם מעידים וחותמים על השטר עצמה הר"ז מספיק לאשוויי שטרא.

אלא דיש להסתפק בביאור שיטת ר"מ; דמחד גיסא יש לפרש דסב"ל דהעדים המעידים על השטר אכן נחשבים כאילו מעידים על גוף הדבר עצמו, ומאידך גיסא יש לפרש דסב"ל דאכן אינם מעידים על גוף הדבר עצמו ומ"מ הרי עדותם על השטר עצמה מועלת לאשוויי שטרא אף שאין בעדות שלהם משום עדות על גוף הדבר.

ולכאורה הרי א' מהנפק"מ בין ב' אופנים אלו יהי' בדעת ר"א; דבאם הא דלר"מ מהני ע"ח הוא משום דנחשבים שמעידים על גוף הדבר עצמו, אז יש מקום לומר דגם לדעת ר"א יהני ע"ח לבד, דהא שיטתו הוא (כנ"ל) דהעדים שרואים גוף הדבר המה אלו שנותנים הכח בהשטר, והרי אפשר להחשיב גם ע"ח כעדים המעידים על גוף הדבר (כדברי ר"מ). משא"כ באם לר"מ מהני ע"ח אף שאינם נחשבים כמעידים על גוף הדבר, אז לכאורה אין מקום לומר שגם לר"א יהני ע"ח לבד, דהא יסוד שיטתו דע"מ כרתי הוא שצריכים להעדים המעידים על גוף הדבר כמשנ"ת.

ואשר לפ"ז מבואר היטב כוונת התוספות בהביאם דברי ר"ת; דהא מדבריו יוצא ברור דהא דמהני ע"ח לר"מ לא הוה משום דלשיטתו נחשבים הם למעידים על גוף הדבר, דלזה באמת בעינן לכת עדים נפרד בשעת עשיית גוף הדבר, ושוב כבר אין מקום לומר דלר"א יהני גם ע"ח לבד, דהא לשיטתו כן בעינן שעדים שנותנים הכח בהשטר יעידו על גוף הדבר כמשנ"ת.

ד. והנה לפ"ז יצא לנו גם ביאור נחמד ביסוד פלוגתת התוספות עם שאר הראשונים באם באמת מהני ע"ח לאשוויי שטרא לדעת ר"א או לא;

דהנה שאר הראשונים אכן פליגי (גם) על דברי ר"ת דלר"מ בעינן עדים בשעת נתינת הגט מחמת דינא דדשב"ע, ולדברינו דלעיל יש להסביר שיטתייהו, דסב"ל שלר"מ אכן נחשבים העדים החתומים כאילו שמעידים על גוף הדבר, ושוב מועילים גם לענין הצורך של שנים עבור הדשב"ע שבהגירושין. וא"כ מבואר היטב גם מדוע סב"ל דגם לר"א יהני ע"ח לחוד, דהא באמת גם עדים אלו ביכולתם לאשוויי שטרא מחמת זה שמעידים על גוף דברי הגירושין (אשר זהו תוכן שיטת ר"א כמשנ"ת).

משא"כ לדעת התוספות דכן בעינן לר"מ כת עדים בנפרד עבור הדשב"ע שבמעשה הגירושין, ע"כ דמפרשים דגם לר"מ אין הע"ח מעידים על גוף הדבר, ושוב אין מקום שיהני לר"א כמשנ"ת.

(ולהעיר, דביאור זה בשיטת שאר הראשונים אינו רק לפי הרמב"ן ודעימיה שלר"א מהני ע"ח מדין ע"ח, אלא אפילו לשיטת הר"ן דמהני ע"ח מדין ע"מ; דהא גם להר"ן צריכים להחידוש שעדים החתומים על השטר נחשבים כמעידים על גוף הדבר כמפורש בלשונו ב'המגרש' כשמייסד שיטתו עיי"ש. ואכהמ"ל).

ה. ולפכ"ז נבוא לבאר גם מדוע לדעת התוספות יש בדין זה חילוקים בין סוגי שטרות שונים כנ"ל;

דהנה מאחר שנתבאר דהא דבעינן לדעת ר"א לע"מ דוקא הוא משום דרק הם מעידים על גוף הדבר שעליו נכתבה השטר, מבואר היטב מדוע סברא זו לא שייכת בשטרי ראייה, דהא בשטרות אלו אין במסירת השטר מיד ליד יותר 'גוף הדבר' מבכתיבת השטר, דהא גוף החיוב נעשה בלי השטר, והשטר (גם כתיבתה וגם מסירתה) אינה אלא בכדי שיהי' הוכחה -

על גוף הדבר - ביד המלוה, ושוב אין מקום לומר שרק הע"מ הם אלו שנותנים הכח בהשטר ולא העדים שחתומים בה.

אמנם בנוגע לשטרי קנין הרי הסברא הפשוטה היא שכן נאמר האי כללא דלר"א בעינן לע"מ דוקא, דהא בשטרות אלו הרי 'גוף הדבר' הוא בשעת המסירה שאז נעשה הקנין כמובן. ואכן זהו הסברא הפשוטה (והראשונה) בתוספות.

וע"ז מחדשים התוספות דיש מקום לומר שבשטרות כאלו כן יהיני ע"ח לר"א, ואשר זה מיוסד על הא דבדיני ממונות נאמרה הדין דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי, והרי סברא זו צריכה הסבר לכאורה כנ"ל.

ובהסברת הדבר או"ל, דהא דסב"ל לר"א דרק העדים שראו 'גוף הדבר' - הע"מ - כרתי, הוא משום דלפני המסירה אכן לא נפעל דבר ע"י כתיבת השטר בלחוד, ולכן הרי עי"ז שהעדים מעידים וחותמים על הכתיבה אינם פועלים שום דבר בהשטר דהא לא העידו על איזה דבר תוכני בהשטר.

וע"ז מחדשים התוספות ואומרים שבשטרי קנין י"ל שונה הדבר; דכשהעדים חותמים על השטר בשטרי קנין הרי הם חותמים ומעידים - אכן לא על מעשה הקנין עצמו, אלא - על ההודאת בע"ד המונח בעצם כתיבת שטר זו גם קודם מסירתה, שאכן התקיימה המסירה והקנין הבאה על ידה.

ביאור הדבר: מבואר בראשונים דהא דעדים חותמים על השטר אף שאינם רואים מסירתה, הר"ז משום שהם מעידים על 'דעת המתחייב' שיש בהשטר. והיינו דכשאדם כותב איזה שטר (הלוואה, מכר וכיו"ב) ה"ה מתחייב בזה - וכאילו מודה על להבא - דכששטר זה תמצא בידו של שני, הרי מה שנאמר בהשטר אכן אמת הוא והר"ז מחייבו (את כותב השטר) לעמוד במש"כ בה.

ונמצא דגם לפני מסירת השטר (שאינו חלה פעולתה בפועל) כבר מונח בהשטר 'הודאה' של כותב השטר על הזמן שלאחרי המסירה - שמודה כבר עכשיו שאם יבא מישהו עם השטר בידו ויתבענו, דהצדק הוא עם התובע ושבאמת נמסרה השטר כהלכתו וכו'.

וי"ל דעל 'הודאה' זו מעידים וחותמים העדים; שהם אכן ראו ומעידים ע"ז שכותב השטר מודה שכשמישהו יוציא עליו שטר זה הר"ז אמת שמש"כ בהשטר קרה בפועל. והיות שישנה כבר להתחייבות ממשי בעת כתיבת השטר נמצא שיש כבר 'כח' בעדותם לגבי ההתחייבות הכתובה בהשטר, ושוב הרי בעדותם זה פועלים גם לאשוויי שטרא אליבא דר"א.

אמנם כ"ז שייך רק בשטרי קנין דשייכא בהו כל הענין דהודאת בע"ד, משא"כ בגו"ק דליתא בהו הך דינא נמצא דבכתיבת השטר עצמה לא חלה שום התחייבות וגם לא התחילה פעולת הגו"ק עצמה, ושוב סב"ל לר"א דהעדים החותמים אין בחתימתם שום כח לאשוויי שטרא הואיל ולא ראו כלום בגוף המעשה (המחייב את בעל השטר).



בדין ע"א נאמן באיסורין ובהמסתעף

הרב בנימין אפרים ביטון

ראש ישיבה ושלח - וונקובר ב.ק. קנדה

א. נחלקו הפוסקים והראשונים בגדר ע"א נאמן באיסורין, אם הפירוש הוא דסגי בע"א או דע"א ה"ה כב', דהנה יעויין בשו"ע יו"ד סי' ע ס"ד ובט"ז וש"ך שם, והמתבאר דהריטב"א וסייעתו ס"ל דחידוש התורה הוא דבאיסורין סגי בע"א (והא דכ"מ שהאמינה תורה ע"א ה"ה כב' הוה רק בדבר שבערוה כעדות מיתה וסוטה כו'), אכן התוס' ס"ל דכ"מ שהאמינה תורה ע"א ה"ה כב', וחדשה התורה שבאיסורין ע"א ה"ה כב', יעו"ש באורך.

ויעויין בקונ' רשימות שיעורים (להגרי"י קלמנסון שליט"א) עמ"ס גיטין סי' ט דשקו"ט בביאור יסוד הני ב' שיטות הנ"ל בארוכה, ובתו"ד כ' די"ל שהני ב' שיטות נחלקו גם ביסוד הך דינא דע"א אינו נאמן באתחזק איסורא, דיש לפרשו בב' אופנים: א. דגם באתחזק חל דין עדות ונאמנות דע"א, אלא דחזקה עדיפא מע"א - ב. או דמלכתחלה התורה האמינה ע"א רק במקום ספק, משא"כ כשאין לנו ספק על הדבר לא נתנה התורה דין נאמנות לע"א, אשר לכן באתחזק מכיון שאין לנו ספק אין ע"א נאמן להעיד.

ומעתה אם נאמר דכ"מ שהאמינה תורה ה"ה כב', וגם באיסורין צריך ב' עדים אלא שהתורה חידשה דע"א ה"ה כב', א"כ אפ"ל דאינו נאמן באתחזק כי חזקה עדיפא, דהרי חזקה לגבי ב' לאו כלום היא. אלא עכצ"ל דהפי' שמלכתחלה התורה נתנה נאמנות לע"א כב' רק במקום ספק ולא בודאי.

אכן אם נאמר דע"א נאמן באיסורין הפי' דסגי בע"א, והיינו שהתורה חידשה דבאיסורין סגי בע"א א"כ מה החילוק בין אתחזק ללא אתחזק, דגם באתחזק ה"ה דין איסור, ועכצ"ל דגם באתחזק חל דין עדות ונאמנות דע"א אלא דחזקה עדיפא מע"א - עכת"ד בקצרה ויעו"ש באורך.

ב. והנה בהמשך דבריו שם כ' דנראה דהריטב"א והתוס' הנ"ל אזלי לשיטתייהו במקור הילפותא דע"א נאמן באיסורין. דהנה בפרש"י ליבמות (פח, א) כ' דסברא הוא, דאל"כ אין אדם אוכל משל חבירו ואין לך אדם סומך על בני ביתו, וכ"כ הריטב"א ביבמות שם - אכן שיטת התוס' ביבמות שם ובגיטין (ב, ב) דע"א ילפינן לה מפסוק "וספרה לה" שנאמנת נדה על עצמה.

ונראה לומר דלש' רש"י והריטב"א עכצ"ל דלענין איסורין סגי בע"א לבד, דא"א לומר שבעצם צריך ב' עדים והתורה האמינתו לע"א כב', דהיכן מצינו זה ומהכ"ת לומר כן, וע"כ שסגי בע"א - אכן לש' התוס' שפיר י"ל שבאיסורין בעצם הי' צ"ל ב', וחידוש הוא שחדשה תורה שנחשב כשנים.

ג. ויש להעיר - לפי ביאור הנ"ל - דרש"י ותוס' אזלי בזה לשיטתייהו בטעמא דע"א נאמן באתחזק ובידו לתקן - דהנה יעויין באחרונים (ש"ש ש"ו פ"ו ועוד) שכ' לבאר דרש"י ס"ל דהבידו מיגרע החזקה ומשוי לאתחזק איסורא כאילו לא אתחזק וממילא דנאמן מטעם ע"א נאמן באיסורין, ולכך הביא רש"י הא דטבל ושחיטה דאתחזק ובידו בכלל הא דע"א נאמן באיסורין, אכן התוס' ס"ל דבידו הוא נאמנות בפ"ע מטעם בעלים, ולכן הקשו דטבל ושחיטה דאתחזק ובידו אי"ז שייך לע"א נאמן באיסורין - ע"ש.

ויעויין באחרונים (דברי מרדכי גיטין סי' ב - המובא בקו' רשימות שיעורים הנ"ל סי' ו) שביארו יסוד פלוגתתם (אם הבידו מיגרע החזקה או דהוה מטעם בעלים) דתלוי בחקירה הנ"ל בטעמא דע"א אינו נאמן

באתחזק, דאם נאמר כהצד דהתורה נתנה נאמנות לע"א מלכתחלה רק במקום ספק אך לא בודאי, א"כ מאי נפק"מ אם הוה בידו או לא, הרי מ"מ יש כאן חזקה בתורת ודאי דאיסורא, ובע"כ דהוה נאמנות בפ"ע (מטעם בעלים כו'). אכן להצד דהחזקה עדיפא מע"א שפיר י"ל דהוא רק היכא דאין בידו, אך אם בידו לתקן מיגרע ומחליש החזקה, ושוב חל הדין דע"א נאמן באיסורין ע"ש.

והנראה לומר, דרש"י והתוס' אזלי בכל הנ"ל לשיטתייהו - דהנה שיטת רש"י דע"א נאמן באיסורין ילפינן לה מסברא, ולשיטה זו אמרינן דע"א נאמן באיסורין הפירוש שסגי בע"א לבד כנ"ל, והרי לשיטה זו [דסגי בע"א] הא דע"א אינו נאמן באתחזק הוא מכיון שהחזקה עדיפא מע"א כנ"ל, וא"כ אזיל רש"י לשיטתי' גם בטעמא דע"א נאמן באתחזק ובידו דהוא מכיון שהבידו מיגרע החזקה כנ"ל, אשר גם יסוד שיטה זו הוא דס"ל דהא דע"א אינו נאמן באתחזק הוא מכיון שהחזקה עדיפא מע"א וכמשנ"ת.

אכן שיטת התוס' דע"א נאמן באיסורין הפי' שהתורה חדשה שע"א הוי כב' עדים באיסורין, ואזיל לשיטתי' במקור הילפותא דע"א נאמן באיסורין דהוא מפ' 'וספרה לה' כנ"ל, ולשיטה זו [דע"א הוה כב'] הא דע"א אינו נאמן באתחזק עכצ"ל דהוא מכיון שלמכתחלה התורה נתנה נאמנות לע"א רק במקום ספק ולא בודאי כנ"ל, וא"כ אזלי התוס' לשיטתייהו גם בטעמא דע"א נאמן באתחזק ובידו דהוא מטעם בעלים ונאמנות בפ"ע הנ"ל, אשר גם יסוד שיטה זו הוא דס"ל דהא דע"א אינו נאמן באתחזק הוא מכיון שמלכתחלה התורה נתנה נאמנות רק במקום ספק ולא בודאי וכמו שנת'.



לכשאקחך הרי עצמך קנוי לך מעכשיו

הת' אליהו אלידארט

תלמיד בישיבת תות"ל מוסקבה

בגיטין (מה, א) איתא: "...תניא אידך, לא תסגיר עבד אל אדוניו רבי אומר כלוקח עבד ע"מ לשחררו הכתוב מדבר. היכי דמי, אמר רב נחמן בר יצחק דכתב ל' הכי 'לכשאקחך - הרי עצמך קנוי לך מעכשיו'. ע"כ.

וצ"ע, דלכאורה אמאי בעי לאוקמי בכגון דאמר לי' ". . מעכשיו", אמאי א"א לומר בפשטות דעסקינן באומר "שבוע אחרי שאקחך הרי עצמך קנוי לך" וכדו'. ובכלל מאי קא מקשי הגמ' "היכי דמי"? לכאורה פשוט וכן"ל.

ונ"ל דהיא הנותנת, דלכאורה מאי קמ"ל - פשיטא דאם ישחררו "לא תסגיר עבד אל אדוניו" (ובלשון רש"י ד"ה ע"מ לשחררו "וזההיר הכתוב לבית דין שיכפוהו שלא להשתעבד בו"), ומאי אולמא האי עבד משוחרר משאר בן חורין דאסור להשתעבד בו? אלא הענין הוא דכיון דאמר לי' "מעכשיו", הו"א דמצי למימר דמכיון דאז עדיין לא הי' ברשותו לשחררו, אין בדבריו כלום ומהתל בו ותו לא. קמ"ל (דמכיון שאדם מקנה דבר שלא בא לעולם - כמ"ש רש"י בד"ה הרי) שדבריו קיימים וכופין אותו שלא להשתעבד בו.

ולפ"ז אתי שפיר קושיית הגמ' "היכי דמי" ותירוצו של רנב"י. ופשוט.



מתי התחיל ענין גידול זקן בעולם

הת' חיים זושא וילמובסקי
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' ב"מ (פז, א): "עד אברהם לא היה זקנה מאן דהוה בעי למשתעי בהדי אברהם משתעי בהדי יצחק בהדי יצחק משתעי בהדי אברהם אתא אברהם בעי רחמי [כדי שיכירו בינו ובין בנו. רש"י] והוה זקנה שנא' ואברהם זקן בא בימים". ע"כ.

ובמהרש"א כאן הקשה הרי כתיב באנשי סדום מנער עד זקן וכן גבי בנות לוט ואבינו זקן וכן אצל אברהם לפנ"ז נאמר ואבינו זקן ואברהם ושרה זקנים ומאי אולמי' האי קרא ואברהם זקן מכל הני קראי ומתרץ שזקנה הניכרת ע"ש רוב השנים הי' כבר בעולם אלא שלא הי' בעולם הזקנה הניכרת בליבון שער וע"ז ביקש רחמים שיהי' ניכר הזקנה בליבון שער עיי"ש, והיינו שלפי המהרש"א הפי' בגמ' כאן עד אברהם לא הי' זקנה שלא הי' ענין ליבון השערות.

אולם מדברי הרבי נראה דשיטה אחרת עמו בפ"י עד אברהם לא הי' זקנה דבמאמר ואברהם זקן תשל"ז (סה"מ מלוקט ח"ד) הערה 18 מביא

הרבי המדרש בב"ר אברהם תבע זקנה כיון שעמד אברהם נתן לו זקנה וביפ"ת שם מסביר המדרש שמקודם הי' הזקנה ניכר מהפנים והגוף ומאברהם התחיל חתימת הזקן והרבי מציין שם גם לב"מ הנ"ל [בפנים נדפס דף פה ולכאור' הוא טה"ד וצ"ל פז], היינו שהגמ' והמדרש מדברים על ענין הזקן שעד אברהם לא הי' ענין גידול זקן ומאברהם התחיל.

ולכאורה צ"ע דהא הגמ' לעיל (פד, א) כשמדברת על שופרי' דר' יוחנן מקשה "איני והאמר מר שופרי' דרב כהנא מעין שופרי' דר' אבהו . . שופרי' דיעקב מעין שופרי' דאדם הראשון ואלו ר' יוחנן לא קא חשיב לי" ומתרצת הגמ' "שאני ר' יוחנן דהדרת פנים לא הוא לי" ופירש"י "הדרת פנים - זקן", והיינו שלאחרים היתה הדרת פנים - כולל אדם ראשון שהיה קודם אברהם, א"כ משמע שהיתה חתימת זקן גם קודם אברהם. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



מתי היו ישיבות בבבל

הת' נפתלי זאקאן

תלמיד בתו"ת ברינוא, צרפת

בגיטין (ו, א): "אמר ר' אבא אמר רב הונא עשינו עצמנו בבל כא"י לגיטין מכי אתא רב לבבל וכו'".

ופירש"י ד"ה מכי אתא רב לבבל וז"ל: "וקבע ישיבות בסורא . . אבל מעיקרא לא", (שלא היו שם ישיבות).

והקשו בתוס' על פרש"י דאם מעיקרא לא, א"כ מאי פריך ממתני' דמעכו לצפון, שנשנית קודם שבא רב לבבל (ובבל הי' כמו חו"ל).

והר"ן מתרץ וז"ל: "דודאי ר' מאיר ורבנן דפליגי בעכו לא פליגי אי שכחי וגמירי אי לא אלא טעמייהו כדי שלא תחלוק במדינת הים ואפי' ר"מ לא קאמר אלא בעכו דמקרא אבל בבל דמרחקא ודאי מודה דלא מפלגינן בי' למדינת הים" עכ"ל.

ולכאורה צריך ביאור במה שכתב הר"ן שלא היו ישיבות בבבל עד שרב הגיע, שהרי על דברי המשנה המביא גט ממדינת הים פירש"י: "המביא גט ממדינת הים - כל חו"ל קרי ליה מדינת הים בר מבבל

כדלקמן". וא"כ צריך לומר שהיו ישיבות בבבל כבר מזמן המשנה, ולא רק משהגיע רב לבבל.

ואולי זהו הטעם שהריב"א מתרץ באו"א דז"ל הריב"א (הובא בתוהרא"ש שם): "שהרי משגלו החרש והמסגר לא מצינו שחזרו והיו שם הרבה ישיבות ולא פסקו עד שגלו ר' חייא ובניו כדאיתא בסוכה וכי אתא רב לבבל חזרו הישיבות" עכ"ל. דמפרש שבזמן המשנה היו ישיבות בבבל, אבל דברי הר"ן עדיין צ"ב.



חסידות

נענה ר' טרפון ואמר מעשה גדול

הרב יהודה ליב גראנער
מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

במס' קידושין (מ, ב) מובאת השאלה אם מעשה גדול או תלמוד גדול, נענה ר' טרפון ואמר מעשה גדול נענה ר' עקיבא ואמר תלמוד גדול, נענו כולם שגדול תלמוד שמביא לידי מעשה.

בכמה דרושי דא"ח¹ מבארים (עפ"י פנימיות התורה²) טעמים ונמוקים של ר"ט ורע"ק, והנקודה: מעשה גדול, כי ע"י עשיית המצוה מגיעים בבחי' העלם העצמי דא"ס שלמעלה מכל הגילויים, וממשיכים בחי' פנימיות ועצמות א"ס, ועי"ז נמשך בחי' אוא"ס הבלי גבול וכו' - זהו טעמו של ר"ט שמעשה גדול. רע"ק סובר - בכדי שהנ"ל יומשך למטה, צריכים כלי המתאים לקבל, והכלי המתאים זהו תורה (תלמוד), ובלי כלי זה אי אפשר להמשיך הנ"ל, ולזה דעתו שגדול תלמוד. ומה שנמנו וגמרו שגדול תלמוד שמביא לידי מעשה - זהו בהזמן שלפני משיח ולפני לעתיד לבוא, משא"כ אז יתגלו כל העילויים שישנם במעשה ואז תהי' מעשה

(1) ראה ס' הליקוטים - צ"צ ערך תורה ומצות, סה"מ תרל"ג (כרך ב' עמ' תעח) ד"ה ויגש אליו יהודה. ד"ה זה בסה"מ תרל"ד (עמ' פו). בסה"מ תרנ"ח (עמ' קיט). ד"ה ועבדי דוד תרצ"ט (עמ' 191). ד"ה ויגש תשל"ד.

(2) להעיר מסה"מ תש"ט עמ' 77 ובהערה ד"ה ואין זה. רשימות כרך ד' עמ' 332 ואילך.

גדול. ז.א. - שלמרות שבזמן זה כל העילויים שבמעשה הם בהעלם, אבל ישנם בכח.

ידוע ביאור כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו' בטעם חילוק שיטת בית שמאי ושיטת בית הלל בכמה סוגיות, שבית שמאי קבעו לפי שהענין בכח ובהעלם משא"כ בית הלל קבעו כפי שהענין בפועל ובגלוי.

בקשר לר' טרפון, מצינו בכמה ענינים שנהג כדעת בית שמאי: ריש מס' ברכות פ"א מ"ג: "בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטו ויקראו ובבקר יעמדו שנאמר בשכבך ובקומך, בית הלל אומרים כל אחד קורא כדרכו שנאמר ובלכתך בדרך. . אמר ר' טרפון אני הייתי בא בדרך והייתי לקרוא כבית שמאי וסכנתי בעצמי מפני הליסטים". עד"ז הוא בירושלמי מס' שביעית פ"ד מ"ב: "ב"ש אומרים אין אוכלין פירות שביעית בטובה ב"ה אומרים בטובה ושלא בטובה", ובהלכה ב' שם: "ר' טרפון ירד לאכול קציעות מתוך שלו שלא בטובה כבית שמאי ושוב הי' בסכנה".

עפ"ז אולי י"ל שר"ט סובר כשיטת בית שמאי גם בענין כח ופועל, ומכיון שכנ"ל גם כעת יש במעשה כל העילויים בכח דלעת"ל, לזה דעתו שגם כעת מעשה גדול⁴.



הערות במאמר ד"ה באתי לגני תשי"ג

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

"נפש כי תחטא" בשוגג או במזיד

במאמר ד"ה באתי לגני תשי"ג אות ב: "וכמ"ש בזהר ע"פ נפש כי תחטא דאורייתא וקוב"ה תוהן עלי' ואמרי נפש כי תחטא (בתמי') והיינו דגם במדרי. . ועוד יותר שאפילו אם הוא רק בשוגג שהרי הכתוב מדבר בענין חטא בשוגג". בהערה מציין לזהר: "ח"ג טז, א, וראה שם יג, ב".

(3) לקו"ש כרך א' עמ' 146 ואילך ובכ"מ.

(4) להעיר מרש"י ב"ק (יז, א) ד"ה שמביא לידי מעשה: "אלמא מעשה עדיף". (ורש"י בקידושין שם ד"ה שהתלמוד מביא: "נמצא שניהם בידו").

והנה בזהר טז, א שמשם מועתק הלשון שבהמאמר מדובר אודות הפסוק נפש כי תחטא . . וכיחש בעמיתו, דהרי בזהר שם מזכיר הפסוק "והשיב את הגזילה" שזהו בפרשה זו, וא"כ איירי בחטא במזיד, דהלא כל הדין דכפירה בפקדון הוא במזיד (ועכ"פ גם במזיד).

ואפשר שלכן מוסיף בהערה "וראה שם יג, ב", ששם ג"כ מבואר ענין הנ"ל אלא ששם הוא בלשון אחר.

ושם כנראה קאי על פעם הראשונה שנאמר "נפש כי תחטא" דשם מדובר ע"ד חטא בשוגג. כי אף ששם בזהר מביא הפסוק "ושמעה קול אלה" וזה הרי חטא במזיד, אבל שם בזהר קודם שמביא הפסוק "ושמעה קול אלה" מביא הלשון "ונפש" בוא"ו, וכן נאמר שם בחומש "ונפש" בוא"ו, וא"כ זה שמביא תחלה הלשון "נפש" בלא וא"ו קאי על פעם הראשונה כנ"ל. ועצ"ע.

האם עוברים או"ה על רצונו ית'

עוד כתב שם אות ב': "...ועד"ז או"ה וקליפות וסט"א אין עוברים רצונו ית'" ומקשה ע"ז בהערות להמאמר שנדפס אחר המאמר: "הרי מצינו מאו"ה עוברים על שבע מצות ב"נ שנצטוו עליהם". ומתרץ "שהוא . . מפני הרוח שטות שנכנס בו . . אבל מצד עצמם כמו שנשפעו מהקליפות וסט"א הם באופן שלא יעברו ולא ימרדו". וצ"ב הלשון בהמאמר "ואין עוברים על רצונו ית' לעולם", דלכאור' הרי הם עוברים על רצונו ית' מצד הרוח שטות.

ואולי אפשר לבאר זה בהקדים מ"ש בהמאמר הנ"ל: "וכמ"ש כ"ק אדה"ז בתניא שהאדם העובר על רצונו ית' גרוע ופחות מבעלי חיים הטמאים . . ועד"ז או"ה וקליפות וסט"א אין עוברים רצונו ית'". ובהערה 1: "ראה תניא פכ"ד, כה. קונטרס ומעין מאמר שני ואילך". ולכאור' הרי בתניא בב' הפרקים לא מוזכר "או"ה" וכן בקונטרס ומעין, ואוי"ל דהכוונה היא, בבא אח"ז בתניא שם כשמדבר בענין הקליפות וסט"א כותב: "וכמאמר בלעם לא אוכל לעבור" והרי בלעם ה' אחד מאו"ה.

אבל באמת הא גופא צ"ב, שהרי בתניא שם מדבר אודות קליפה וסט"א, דכותב: "כי היא אינה מלובשת בגוף חומרי ויודעת את רבונה ואינה מורדת בו" ואח"כ ממשיך: "וכמאמר בלעם לא אוכל לעבור" ולכאור' הרי בלעם ה' "בגוף חומרי", אלא צ"ל שהביאור הוא כמו שמפרש בהערות

להמאמר הנ"ל "אבל מצד עצמם כמו שנשפעו מהקליפות וסט"א הם באופן שלא יעברו ולא ימרדו וכמו בלעם שאמר לא אוכל לעבור את פי ה' (עיין תניא פכ"ד) אף שבא על אתונו . . שזהו מז' מצוות בני"י, א"כ הרי הפי' "לא אוכל לעבור" היינו כמו שנשפע מהקליפה אבל באמת כן עבר.

ועד"ז י"ל גם כאן בהמאמר שזה שכותב: "ואין עוברים על רצונו ית' לעולם", היינו באופן שנשפעים מהקליפה, אבל בפועל הרי הם כן עוברים.

אבל לכאן א"כ איך האדם העובר עבירה גרוע מאו"ה, הרי גם הם עוברים לפועל? וי"ל שבאמת אין האדם גרוע מהם בפועל, אלא שגרוע מהם באופן שהם נשפעים מהקליפה, וג"ז הוא שפלות גדולה להאדם.

* * *

בענין הנ"ל יש לשאול, דמה שמבואר בהמאמר (וכן בכ"מ בחסידות) "אז א איד ניט ער וויל און ניט ער קאן זיין א נפרד", וכהלשון בהמאמר: "כי איש הישראלי מצד עצמו א"א כלל שיעבור איזה עבירה" ומה שעובר עבירה הוא רק מצד הרוח שטות, הרי עפ"י הנ"ל גם אצל או"ה כן הוא, שמצ"ע א"א שיעברו עבירה, ומה שעוברים עבירה, הוא רק מצד הרוח שטות, ומה החידוש ב"איש הישראלי"?

בהטעם לזה שהעובר עבירה גרוע מהאו"ה

באות ד מבאר הטעם לזה שדווקא בני"י נצטוו על השיתוף ולא או"ה, כי בני"י שרשם מפנימיות הרצון, ושם אין שום נתינת מקום על איזה ענין לבד מאלקות, וכ"ש שיהי' לו שליטה וממשלה, ולכן נצטוו על השיתוף. משא"כ או"ה ששרשם מחיצוניות הרצון לא נצטוו על השיתוף. ולכן זה שאומרים אלקא דאלקי' אין זה אצלם היפך רצון הקב"ה ע"ש.

ואח"כ אומר שם: "...ולכן האדם העובר עבירה הוא גרוע יותר מהקלי' וסט"א, דאף שגם זה מה דקרו לי' אלקא דאלקי' הוא ע"ז שהוא היפך רצונו ית', מ"מ הרי אין הם עושים היפך מדרי' הרצון שיש להם שייכות אלי', משא"כ ישראל העובר עבירה, להיות ששרשו מפנימיות הרצון, לכן הנה אף שאותו הדבר עצמו אצל או"ה אין זה מרידה בישראל הוא מרידה, כיון שהוא היפך הרצון שהוא קשור עמו", ולכאן צ"ב בזה

דהרי לא מדבר כאן בענין השיתוף, כ"א בענין חטא בכלל, וא"כ מה שייך כאן לומר "אף שאותו הדבר עצמו אצל או"ה אין זה מרידה בישראל הוא מרידה"?



ביאור תיבת "כו" בתו"א פ' ויגש

הרב יוסף יצחק יהושע העכט

מח"ס 'אתפשטותא דמשה' על הרמב"ם

בתורה אור פ' ויגש (מג, ג) איתא: "והמכסה הי' מיריעות עזים ועורות אילים ועורות תחשים כו'". ובהערות ותיקונים לתו"א כ' כ"ק אדמו"ר על הנדפס "כו'": "צ"ע מה ששיר". ע"כ.

ואוי"ל שמרומז בה"כו" מ"ש בהערה בלקו"ש ח"ו עמ' 20 (שתוכנה המבואר בתו"א כאן), וז"ל: "הגג של המשכן הי' מלמעלה למטה - מאילים ותחשים ועזים וצמר", ובהערה 61 כ' וז"ל: "ורק שבהיותר תחתון שב(גג) יריעות הי' גם מין אחד של פשתן נוסף על ג' מיני צמר (רש"י תרומה כו, א). וי"ל שזהו ענין הממוצע שצ"ל בין דרגא לדרגא", ע"ש.

וראה תורה אור שם (מג, ד): "והמכסה על המשכן היה מיריעות ומעורות אילים ותחשים כו' שהוא בחינת החי שלמעלה במדרגה גם מבחי' הצומח", ע"ש.

ועוד י"ל (ובאו"א), שמרומז בה"כו" (לא רק הפשתן שביריעות המשכן כבהערה הנ"ל, אלא גם) יריעות המשכן עצמן שנעשו מג' מיני צמר כפרש"י בהערה הנ"ל. ואדה"ז לא הזכיר במפורש אלא יריעות עזים ועורות אילים ותחשים, ולא הזכיר כאן היריעות מצמר (אף שלקמן בתו"א (מג, ד) כ' "יריעות" סתם. (ורבינו בלקו"ש ח"ו עמ' 20 מזכירם במפורש: "אילים ותחשים ועזים וצמר", ע"ש).

והטעם שלא כ' בתו"א מפורש (ורק מרמזם, נוסף שיי"ל מפני שהיו ביריעות אלו מין א' של פשתן (אף שהיו ג' מיני צמר) א"כ חסר ההדגשה בזה שמין החי הוא למעלה מהצומח דהקשרים), י"ל ע"פ המבואר בלקו"ש חט"ז (עמ' 449 ואילך) שרק ביריעות עזים טוו מעל העזים משא"כ ביריעות המשכן דתכלת וארגמן, ומודגש בזה השייכות היתירה

למין החי, ע"ש. וזהו עיקר ההדגשה בתו"א שבמשכן החי הוא למעלה מהצומח.



התהוות המים

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בתורה אור פ' שמות (נ, ב): "ענין אותות ומופתים הוא שינוי הטבע כמו ולקחת ממימי היאור כו' והיו לדם ביבשת, והוא ע"י הארת ח"ע. . . שא"א לשנות סדרי בראשית, אבל ע"י הארת ח"ע משתנים הצירופים, כי התהוות המים הוא ממאמר יקוו המים שנמשך בדבר ה' מעשרה מאמרות, אבל הארת החכמה יכול לשנות הצירוף ממים לדם".

והעירני ח"א, דלכאורה במאמר "יקוו המים" היה רק קיבוץ המים למקום אחד, ולא התהוותם, ובפשטות כבר היו מים לפני זה, כמ"ש "ורוח אלקים מרחפת על פני המים", וביום שני נברא רקיע להבדיל בין מים למים, וביום שלישי רק נקוו המים במקום אחד, ואם כן מהו שאומר כאן שהתהוות המים היתה במאמר יקוו המים.

ואולי אפשר לפרש שאכן זה שהמים נקוו במקום אחד היתה בזה התהוות חדשה של המים כמו שהם לפנינו, ואילו המים הנזכרים קודם הם מים מסוג אחר (וכמו באור שישנו אור שנברא ביום ראשון וישנו אור השמש וכו'). ובאמת מכיון שאמרו רז"ל בעשרה מאמרות נברא העולם, ואחד המאמרות הוא "יקוו המים", הרי גם על זה חל התואר ד"נברא העולם" דהיינו בריאה יש מאין. ועצ"ע בזה.



מצוות שלמעלה מן הרצון והדעת [גליון]

הנ"ל

בגליון תתקכט (עמ' 82 ואילך) הבאתי דברי ח"א, שאולי יש מקום לומר שהקרבנות שמביאים על השוגג מקרי מצוות שנעשו שלא מדעת, שהרי כדי להתחייב בקרבנות אלו מוכרח שהאדם יהיה שוגג, היינו שלא ידע מה עשה, שעשה מעשה שלא מדעת. ועל זה העירו המערכת וז"ל:

"ראה רמב"ן בשער הגמול בתחילתו (ד"ה ועוד) שכתב וז"ל: "וגם השוגג נקרא חוטא וכן קראתו התורה בכל מקום, ומהו חטאו שלא נזהר בעצמו ולא הי' ירא וחרד אל דברי המקום ב"ה שלא יאכל ושלל יעשה דבר עד שיבדוק יפה יפה ויתגלה לו הדבר שהוא מותר וכו' ועל הדרך הזה הוא טעם חטא השגגה בכל התורה..." עכ"ל, וברמב"ם הל' שגגות פ"ה ה"ו: "שהשוגג הי' לו לדקדק ולבדוק ואילו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות לא הי' בא לידי שגגה ולפי שלא טרח בדרישה ובחקירה ואח"כ יעשה צריך כפרה", נמצא לפי"ז דלא שייך לומר בזה "שאינם תלויים ברצונו של אדם והוא שלא מדעתו", וראה שבת ד, א, ובכ"מ דגם שוגג הוה כפושע". עכ"ל.

אך לכאורה דברים אל אין בהם כדי לדחות הסברא דלעיל, דהא ודאי שטעם הקרבנות הוא מחמת שלא נזהר וכו', אבל למעשה תנאי כפול בקרבנות הוא שיהיה מצב של "העלם דבר", שלא מדעת, עד שיש כל מיני אופנים בהלכה מה הדין אם יש ידיעה בתחילה והעלם ועוד ידיעה וכו', היינו שהעלם הידיעה הוא תנאי מוכרח במצוה דקרבן חטאת. והעלם הידיעה לכאורה הוא הוא ענין "שלא מדעת".



כתיבת התיבה 'מאוד' מלא בדף השער של התניא [גליון]

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

בגליון הקודם (עמ' 44 ואילך), מתיחס חתני הר' י.י.ה. שי' להערת הר' י.ד.ק. שי' שבשער התניא כתוב תיבת מאוד בתוס' וא"ו אע"פ שבתורה כתוב חסר וא"ו, ובגוף ספר התניא בפי"ז העתיק הפסוק עם תיבת מאד בלי וא"ו, ככתוב בתורה.

ורצה לבאר ע"פ ההלכה של היתר כתיבת פסוק של תורה מצד עת לעשות לה', ולחלק בין מה שכתוב בשער למה שכתוב בפנים הספר, שבנוגע לשער לא שייך ההיתר של עת לעשות לה'.

אבל באמת אי אפשר לחלק כן.

כי כמדומני בא' ההתועדיות די"ט כסלו אמר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו הדרן על ספר התניא וכדרכו בקודש לקשר הסיום להתחלה וביאר באריכות מה שכתוב בשער באמרו שדברי השער אלו כתב אדמו"ר הזקן בעצמו, והם חלק מספר התניא. ואדרבה, בדברים ספורים אלו של השער הטמין כל התניא כולו.

וברור שההיתר של עת לעשות לה' שייך לדברי השער במכ"ש וק"ו, ואין זה טעם לכתיבת התיבה בשינוי.

ובדרך אפשר יש לומר טעם פשוט לכתיבת תיבת מאוד מלא בוא"ו ע"פ מה שכותב בפ"ז ש"דבר זה קרוב מאד ונקל לכל אדם" וכדי להדגיש בהדגשה יתירה עד כמה שזה "קרוב ונקל", הוסיף ה"ו וכתב מאוד להדגיש התיבת לומר שזה כל כך קרוב.

וראה להדגיש זאת בשער כי זה עיקר גדול.



רמב"ם

בדין נאמנות השליח

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

ברמב"ם הלכות אישות פ"ג הט"ו כותב: "כל העושה שליח לקבל הקידושין צריך לעשותו בפני שני עדים, אבל האיש שעשה שליח לקדש לו אשה אינו צריך לעשותו בעדים שאין מקום לעדים בשליחות האיש אלא להודיע אמתת הדבר, לפיכך אם הודו השליח והמשלח אינן צריכין עדים כמו שליח הגט כמו שליח שהרשהו להפריש לו תרומה וכיוצא בהן, בכל שלוחו של אדם כמותו ואינו צריך עדים". ובראב"ד: "א"א אין הנדון דומה לראיה דלענין שליח הגט גטו מוכיח עליו ולענין תרומה אין צריך עדות כלל, אבל בקידושין דאפילו שניהם מודים אינו כלום כי מודו השליח והשולח נמי לא כלום הוא".

הרא"ש בקידושין פ"ב סי' ז הביא דברי הרמב"ם וקושית הראב"ד והסביר קצת קושיתו וז"ל: "והראב"ד ז"ל כ' תמיה היא זו כיון דפסקינן

המקדש בלא עדים אין חוששין לקדושין ואפי' שניהם מודים א"כ מה מועיל הודאת השליח והמשלח כיון דהודאתן חיוב לאחריני, ותיריך הרא"ש, דיש לחלק דודאי בגמר הדבר שהיא נאסרת לכל אדם הוא דלא מהניא הודאה שאין דבר שבערוה פחות משנים. אבל למיהוי שלוחו לקדשה לו מהניא הודאתם כמו בשאר שליחות.

והנה הכס"מ הביא בשם הרמ"ך שהקשה על הרמב"ם דהרי הרמב"ם עצמו כתב בהלכות גירושין פ"ט שאם עשה שליח צריך עדים ונראים דבריו סותרים זה את זה, ר"ל דהרמב"ם מודה להראב"ד דכל עיקר מעלת השליח בגיטין היא משום העדים החתומים על הגט, ע"ש.

ובמל"מ כתב על קושית הרמ"ך, "ובדקתי בפ"ט מהלכות גירושין ולא מצאתי סתירה לרבינו מדיד' אדיד' כמ"ש הרמ"ך. גם בפ"ח ופ"י לא מצאתי".

וע"ש בסוגריים שמביא המעתיק, דקושית הרמ"ך היא לכאורה מרמב"ם מפורש, בפ"ט הל"ב דכתב: "אמר לסופר כתוב לי גט לאשתי כתבו ונתנו לבעל בלא עדים ונטלו הבעל ונתנו לשליח ואמר לו תן גט זה לאשתי בפני עדים והלך השליח ונתנו לה בפני עדים הרי זו ספק מגורשת, שאין השליח נאמן להתיר הערוה אע"פ שהוא עד אחד אלא מפני כתב העדים שחתמו על הגט שהן כמי שנחקרה עדותן עד שיהיה שם מערער כמו שבארנו, ואם היו שם שני עדים שיעידו שגט זה הבעל נתנו לשליח לגרשה בו הרי זו מגורשת", ע"כ. ולכאורה ה"ז סתירה מפורשת.

ומלבד דדברי הרמב"ם צ"ע, יותר צ"ע דברי המל"מ דלא מצא שום סתירה בדברי הרמב"ם. דהרי מפורש שם ברמב"ם דבעינן עדים על השליחות. דהרי כתב שם הרמב"ם: "שאין השליח נאמן להתיר הערוה" ולבסוף סיים: "ואם היו שם שני עדים שיעידו שגט זה הבעל נתנו לשליח לגרשה בו הרי זו מגורשת". וא"כ מה כוון המל"מ.

והנה בכדי להבין דברי הרמב"ם יש לעיין בלשונו בב' ההלכות, היינו בהל' אישות וגם בהל' גירושין, דמצינו בדבריו ביטויים הנראים מיותרים וצריכים בירור.

בהל' אישות כשכתב שאין צריכים עדים הוסיף: "שאין מקום לעדים בשליחות האיש אלא להודיע אמתת הדבר, לפיכך אם הוודו השליח והמשלח אינן צריכין עדים", ע"כ. ולכאורה צ"ע מה בא הרמב"ם לשלול

בזה שכתב שאין מקום לשליחות אלא, מה עוד יכל להיות המקום לעדים. דהרי כל ענין עדות בד"כ היא להודיע אמתת הדבר.

גם צ"ע מה שסיים שם, "בכל שלוחו של אדם כמותו ואינו צריך עדים", שמשמע מזה שהוא נתינת טעם ע"ז שאין צריך עדים. ר"ל דהטעם לכך דלא בעינן עדים הוא משום דשלוחו של אדם כמותו. א. מה בא להוסיף על הטעם שכתב כבר. ב. מה טעם היא זו דלא בעינן עדים משום ששלוחו של אדם כמותו.

בהל' גירושין כשכתב למה השליח אינו נאמן כתב: "שאינן השליח נאמן להתיר הערוה אע"פ שהוא עד אחד אלא מפני כתב העדים שחתמו על הגט שהן כמי שנחקרה עדותן עד שיהיה שם מערער כמו שבארנו". ולכאורה מדבריו כאן משמע שענין העדות בשליחות הוא משום דשב"ע. והרי זה אינו משום "אמתת הדבר" כ"א שהוא דין בהיתר ערוה.

וצ"ע בדבריו אם הוא דבשב"ע למה הביא רק ספק גירושין, דהרי אין עדים על מינוי השליחות, והמינוי היא דבר שבערוה א"כ אין חלות שליחות. ורק אם יש עדים על המינוי או שיש עדים חתומים על הגט יש עדים על המינוי.

והנה המ"מ כאן רצה להשוות ב' דברי הרמב"ם, וכתב: "והטעם בזה הוא מפני שכבר נתבאר ששליח הולכה אינו צריך למנותו בפני עדים כנזכר פ"ו ומ"מ דוקא כשהגט חתום כמו שכתב רבינו אבל כשאינו חתום ה"ל ספק מינהו שליח ספק לא מינהו ואפילו יודה הבעל הויה לה ספק מגורשת. . אבל כשיש שם עדים על השליחות ונתנו לה השליח בפני עדים הויה לה ודאי מגורשת שכבר נתבאר פרק ראשון שאין עדי חתימה מעכבין בגט כל שנתנו לה בפני עדים וכאן כיון שיש ב' עדים על השליחות הרי השליח כבעל עצמו והויה לה ודאי מגורשת כשנתנו לה השליח בעדים וזה ברור", ע"ש.

והיינו דר"ל שכל הספק היא אם מינהו או לא, דאין המינוי צריך עדים רק דלנו אינו מבורר אם מינהו או לא. ועדיין צ"ע דאם השליחות היא גדר דשב"ע א"כ למה לא בעינן עדים על מינוי השליחות גופא.

והנראה לומר בדעת הרמב"ם דבהל' אישות הנושא היא מינוי השליח, ועל זה כתב הרמב"ם דאין מקום לעדות בשליחות האיש, ובהל' גירושין

הנושא היא נאמנות השליח על הגט וע"ז כתב שאין השליח נאמן להתיר הערובה. ושני ענינים הם שאין אחד שייך לחבירו.

וביאור הדברים, דסובר הרמב"ם דלמינוי השליחות לא בעינן עדים כלל משום דאין כאן דבשב"ע, דהרי כל עיקר הענין היא שליחות שאינה שייך לדשב"ע. וזהו כוונתו במה שכתב: "בכל שלוחו של אדם כמותו ואינו צריך עדים", דלעשות שלוחו כמותו אין מקום לעדים. דהמינוי הוא רק על שליחות היינו להיות "כמותו" ולזה לא שייך דשב"ע.

ומצינו סברא כזו בראשונים בנוגע שליח קבלה דלא אמרינן דבר ולא ח"ד בשני כתי עדות, אחד על המינוי ואחד על הקבלה, שכתבו שם הראשונים ע"ש בריטב"א לקמן דף סג, "והא לאו חצי דבר הוא אע"פ שאין האשה מתגרשת אלא בשתי עדויות אלו, דכל עדות ועדות עדות שלם הוא שעדות השליחות דבר שלם הוא שהרי עשאתו בשליחותה כגופה ולכשיתן לו תתגרש". היינו דמינוי השליחות היא לעשותה כגופה. ונקרא דבר שלם.

רק דצריכין לבאר לפ"ז א"כ למה בעינן עדים למינוי שליח לקבלה. למה לא נאמר ג"כ דהמינוי היא על שליחות, ולמה נקרא דשב"ע.

וע"כ לומר דשאני שליח לקבלה משליח להולכה דבשליח לקבלה נקרא דשב"ע שהשליחות היא על היתר האשה ע"י קבלתה, משא"כ שליח לקבלה, שליחותו היא רק על מעשה הגירושין. והביאור בזה הוא שלטעם דבעינן עדים כל הגירושין כתב הרמב"ם בהל' גירושין פ"א הי"ג: "ואי אפשר שתהיה זו היום ערוה והבא עליה במיתת בית דין ולמחר תהיה מותרת בלא עדים", וא"כ מאחר דקבלת הגט ע"י השליח פועל ש"היום ערוה. . ולמחר תהיה מותרת", נקרא דבר שבערוה. ומשו"ה יש סברא לומר בה דבר וח"ד. משא"כ בשליח הולכה דכל עיקר שליחותו היא מצד אחד מעשרה עיקרים בגיטין והוא כלשון הרמב"ם בפ"א: "ושיהיה הבעל או שלוחו הוא שנותנו לה". היינו שהשליחות היא רק על מעשה הנתינה לא מקרי בזה דשב"ע.

וכ"ז היא בנוגע השליחות משא"כ בהל' גירושין מדובר בנוגע נאמנותו על הגט, לומר שגט זה הוא גט כשר, ע"ז דנין בהגט כדבר שבערוה ובעינן עדים ע"ז או עכ"פ עדי חתימה שיש בה תוקף של עדים על הגט.

וזהו מ"ש הרמב"ם "שאינן השליח נאמן להתיר הערוה" היינו משום שזהו דין בנוגע הגט וא"כ הוא דבשב"ע מאחר שמעיד על כשרות הגט ועיין רעק"א לעיל (ב, ב ובאחרונים שם). שביארו שעדות על כשרות הגט נקרא דבשב"ע.

ולפ"ז א"ש דברי הרמב"ם שאין כאן סתירה בין דבריו. וגם א"ש תמיהת המל"מ שכתב דלא מצא שום סתירה, מאחר שלמד דפשטות דברי הרמב"ם אינם סותרים.



כוי לענין כלאים [גליון]

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

במה שהעיר הרב י.מ.מ. בגליון הקודם (עמ' 48 ואילך) בענין כוי שהוא כלאים עם חיה ובהמה, דלכאורה מה ענין חיה ובהמה לכלאים, הרי כלאים הוא גם בשני מינים בבהמות ובחיות, הנה כבר עמד על זה בתפארת ישראל לביכורים פ"ב בועז אות ג.

ומה שביאר הרב הנ"ל באופן הראשון, שהכוי הוא ספק בין בהמה טהורה וחי' טהורה הידועה לנו, הנה מפורש הדבר בפירוש המשניות להרמב"ם ביכורים פ"ב מ"ח שהכוי הוא מין מורכב מן העז והצבי*.

ועיין עוד במקורות וצייונים ובס' המפתח לרמב"ם מהדורת פרנקל הל' כלאים פ"ט ה"ה.



בענין הנ"ל

הת' שרגא דוד המניק
תלמיד בישיבה

בגליון הקודם (עמ' 48) העיר הר' י.מ.מ. שי' בדין הכוי, ויסוד דבריו בדברי הרמב"ם, והאריך.

(* עיין במה שכתב בזה הת' שרגא דוד שי' המניק. המערכת.)

ולבריר הענין, הנה במשנה בכלאים (פ"ח מ"ב) א': "בהמה עם בהמה, וחיה עם חיה, בהמה עם חיה, וחיה עם בהמה", ולפי"ז (מלבד זאת ש)אסור להרביע בהמה (עם ח', הרי אסור ג"כ להרביע בהמה) עם בהמה אחרת (עיי' במפרשים שם). והנה בביכורים (פ"ב מ"ח) א': "כוי יש בו דרכים שוה לחיה, ויש בו דרכים שוה לבהמה, ויש בו דרכים שוה לבהמה ולחיה, ויש בו דרכים שאינו שוה לא לבהמה ולא לחיה", ע"כ. ומדברי המשנה עדיין אין אנו יודעים דין הכוי ואיזה מין ברי' היא.

ובגמ' מצינו ד' שיטות:

א. ת"ק (ורב נחמן) בחולין (פ, א) שהכוי הוא איל הבר [והוא ח' ופליג אמתני'. תוס' שם, וכדברי רשב"ג שהוא מין בהמה]. ב. י"א (שם) שכוי הוא הבא מן התיש (בהמה) ומן הצבי (חיה). ג. ר' יוסי (ורב יהודה) ש[אין ח'] מתעברת מבהמה, וכוי ברי' בפני עצמה היא, ולא הכריעו בה חכמים אם מין ח' הוא או מין בהמה. ד. (ביומא עד, ב) שכוי ברי' בפ"ע היא. ובתוס' (ותוס' ישנים) מבאר שזהו שיטה נוספת הסוברת שאין זה ספק (דלא הכריעו בו חכמים) אלא ברי' בפ"ע ממש.

וכתבו התוס' בקידושין (ג, א) "לא לחיה ולא לבהמה - פי' לענין הרבעה משום דמספקא לן אי מין חיה אי מין בהמה הוא הקשה הר' אליעזר למ"ד (חולין פ, א) כוי בריה בפני עצמו הוא מאי איריא משום דמספקא לן כו' אפילו ידעין דחיה היא לא מרביעין עליה חיה אחרת דאין מרביעין איל על צבי וי"ל דאתיא כמ"ד (שם) כוי זה הבא מן התיש ומן הצבייה ומספקא לן אי חוששין לזרע האב או לא דאי הוה אמר דאין חוששין היינו מרביעין עליה צבי".

וברשב"א שם כתב: "ואע"פ שאף בהמה ודאית וחיה ודאית אסורים בהרבעה עם שאינן מינן לגמרי כגון שור עם החמור או חמור עם הסוס נ"ל דהא מתני' אתיא כמ"ד כוי זה הבא מתיש וצביה ואסור להרביעו עם התיש ועם הצביה קאמר ומספקא ליה אי חוששין לזרע האב או לא והלכך הולכין בו לחומרא וכענין שאמרו שם בשחיטת חולין בר"פ אותו ואת בנו, א"נ יש לי לפרש אפילו כמ"ד בריה בפני עצמה היא וספיקתו מפני שהוא דומה בצורתו לצבי בחיות ולעז בבהמות לפי שהעז והצבי דומין זה לזה והיינו דנקט תיש הבא על הצביה וצבי הבא על התישה והלכך אלו הי' ידוע שהוא מין בהמה הי' מותר להרביעו עם התיש שהוא מינו וכאלו הי' מביא עז מדברי על עז ישובי, ואלו הי' ידוע שהוא מין

חיה הי' מותר להרביעו עם הצבי ולפיכך אם הביאו על התישה או על הצביה אסור אבל אינו לוקה אבל אם הביאו על השור או על החמור לוקה דודאי כלאים זה בזה הן". [ולמעשה ש"פ נעלם מהתפא"י בביכורים שם מ"א, ושרא לי' מרי'].

ושיטת הרמב"ם בזה: הנה בפיהמ"ש לביכורים שם כותב: "הכוי הוא מין מורכב מן העז ומן הצבי" וממשיך "וכן אמרו כוי ברי' בפ"ע היא ולא הכריעו בה חכמים אם מין בהמה או חיה היא", [וכבר תמהו ע"ז] אבל בכת"י הרמב"ם מחק המילים "מן העז ומן הצבי" הנ"ל וכתב במקומן "שצורתו בין העזים והצבאים", ונראה בבירור דאזל כהשיטה ברשב"א הנ"ל. ואכן בהל' כלאים פ"ט ה"ה כתב: "והכוי כלאים עם החיה ועם הבהמה ואין לוקין עליו מפני שהוא ספק", וגם בהל' ביכורים פ"ט ה"ה נראית שיטתו בבירור שחילק בין הכוי לתיש הבא על הצבי, וניכר בהדיא דסובר כהרשב"א הנ"ל. [וסרה קושיית התפא"י שם], וראה בשעה"מ בהל' כלאים שם שהאריך בזה, ע"ש. ועפ"הנ"ל אתי שפיר מ"ש הרמב"ם שאינו כחי' או כבהמה מזה שאינו כחי' או כבהמה כמ"ש הרשב"א.

ומה שהקשה הרב הנ"ל דלפי מ"ש הרמב"ם בריש הל' מאכלות אסורות דלא ימצא חי' או בהמה טהורה יתר על חי' מינים שמנה התורה קשה למ"ד כוי ברי' בפ"ע היא (ולכן רצה לומר שהוא ספק אצל כל חי' מינים) הנה בס' 'הנייר' שכתב כדברי הרמב"ם דלעיל על סימני חי' ובהמה טהורה הנה בין הדברים כותב דהקדש טהור בקבלה וכנראה אין זו סתירה. ועצ"ע.

ולולי זה הרי זה שאמרו "כוי ברי' בפ"ע היא" הרי הפי' בפשטות הוא, שאינה חי' או בהמה אלא ברי' בפ"ע אבל אין הפי' שהיא מין בפ"ע, ובודאי ניכר היא כא' מן המינים שנמנו בתורה, ואינו ספק איזו מין היא (ובודאי לא אצל כל חי' מינים). אבל אין זה נוגע לעצם דין הכוי כמו שרצה הכותב להציע. ועצ"ע.



הלכה ומנהג

עניני מסים

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

שו"ע חו"מ סי' שסט ס"ו: "בד"א שהמוכס כלסטים, בזמן שהמוכס עובד כוכבים, או מוכס העומד מאליו, או מוכס העומד מחמת המלך ואין לו קצבה אלא לוקח מה שירצה. אבל מוכס שפסקו המלך ליטול דבר קצוב, (ואפילו צוה שישלם יתן יותר מעובד כוכבים, מכל מקום מקרי דבר קצוב לכל איש) (מהרי"ק שורש קצה), והעמיד מוכס ישראל לגבותו למלך, ונודע שאדם זה נאמן ואינו מוסיף כלום על מה שגזר המלך, אינו בחזקת גזול, משום דדינא דמלכותא דינא. ולא עוד אלא שהמכס ממכס זה, עובר (על לא תגזול), מפני שהוא גזול מנת המלך, בין שהיה מלך ישראל בין שהיה מלך עובד כוכבים. וכן אם ישראל קנה המכס מהמלך, המכס עצמו הרי זה גזול ישראל שקנאו. (וי"א דאפילו ידוע דהישראל לוקח יותר מן הקצבה, מ"מ אסור להבריח ממנו דבר הקצוב, דהוי כגזול מן הגזול, דאסור)...".

המקור להדין של איסור הברחת מכס הוא במס' ב"ק (ק"ג, א).

ועיין בשו"ע רבינו הלכות גזלה וגניבה סעי' טז: "וכשקנאו ישראל אפילו נודע שלוקח יותר מקצבת המלך והרי הוא גזול אסור להבריח ממנו מה שמגיע לו על פי קצבת המלך אלא המותר כגון אם נוטל שלישי יותר על קצבת המלך לא יבריח ממנו אלא שלישי הסחורה שאסור לגזול מן הגזול וכשמכר המלך גזל גמור הוא.

אבל אם לא קנאו מן המלך אלא שהוא ממונה למלך לגבות ונודע שמוסיף על קצבתו לעצמו וכן ממונה מוכס נכרי שסתמו הוא מוסיף לעצמו מותר להבריח ממנו כל המכס שכולו גזל שהרי המכס אינו חוב כלל אלא מחמת דין המלכות וכיון שמכס זה נגבה למלך שלא בדין המלכות שהרי נוטל יותר מקצבת המלכות הרי כל גבייה זו גזל גמור הוא הואיל ונגבית על ידי שליח המלך שלא בדין המלכות ששליח המלך כמלך והמלך שנוטל שלא כדין המלכות כגון שהעמיד מכס שאין לו

קצבה הרי זה גזל כמו שנתבאר למעלה ואף זה שנוטל יותר מקצבת המלכות הרי זה כמכס שאין לו קצבה.

מה שאין כן ישראל שקנה המכס וגובהו לעצמו ואינו שליח המלך כלל אין הוספתו שהוא מוסיף לגזול מגרעת חלק המלך כלל אלא חלק המלך מגיע למלך והמלך מכרו לישראל זה ואין חלק המלך נגרע מחמת ישראל זה שגובה יותר מחלקו שקצב לו המלך הואיל ואין למלך בגבייה זו כלום כי כבר נסתלק כשמכר קצבתו הראויה לו בדין המלכות לישראל זה והרי היתה מכירה נקיה שאין בה גזל וישראל הלוקח זכה במקחו בדין המלכות לגבות לו חוב המכס שחייבים בני המדינה ונעשה כבעל חוב אחר שנעשה גזלן וגובה יותר מחובו שאין רשאים לגזול ממנו חוב שחייבים לו".

מה שמכריח רבנו לחלק בין ישראל שקנה המכס שאפילו נודע שלוקח יותר מקצבת המלך שאסור להבריא ממנו מה שמגיע לו על פי קצבת המלך אלא המותר, משא"כ אם לא קנאו מן המלך אלא שהוא ממונה למלך לגבות ונודע שמוסיף על קצבתו לעצמו שיותר להבריא ממנו כל המכס שכולו גזילה וכההסבר של רבינו "שכשאינו שליח המלך אין הוספתו שהוא מוסיף לגזל מגרעת חלק המלך כלל". ההכרח הוא משום שבתחילת דברי המחבר בסעיף י משמע שאסור להבריא המכס רק אם המוכס הוא "אדם נאמן ואינו מוסיף כלום על מה שגזר המלך" אבל במקום שהוא מוסיף על קצבת המלך אינו עובר כלום אם מבריא ממכס זה (עיין דברי רבינו בקו"א ס"ק יא), רק בסוף דברי המחבר "וכן אם ישראל קנה המכס מהמלך המבריא עצמו הרי זה גזול ישראל שקנאו" ועל זה כותב הרמ"א: "וי"ל דאפילו ידוע דהישראל לוקח יותר מן הקצבה מ"מ אסור להבריא ממנו דבר הקצוב דהוי כגזול מן הגזולן דאסור". ע"כ.

ועיין בביאור הגר"א וכן בערוך השלחן שאין עומדין על חילוק זה בין ישראל שקנה המוכס לישראל שהוא ממונה למלך לגבות.

ובזה יתורץ קושיית הקצוה"ח על הב"י, דהנה הקצוה"ח כאן הקשה מדברי הב"י כאן לדברי הב"י ביו"ד סי' רלב עיין שם.

אבל לפי דברי רבינו השגת הקצוה"ח על הב"י מתורצת שהרמ"א כאן מדבר בישראל שקנה המכס משא"כ הטור ביו"ד סי' רלב מדבר בישראל מוכס שהוא ממונה למלך.



עניני תפלה בבית האבל ר"ל

הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"ץ ליובאוויטש, לונדון

באם הש"ץ מדלג ברכת כהנים

עמ' קמח : להע' * 275 יש להוסיף :

"...ס"ב. ואין להיחיד לאומרה, אך אין למחות בהנוהגים לאומרה (שם סי' קכא ס"ג)..."

וראה בשו"ע ר"ש שאין אומרים זאת במנחה חוץ משל תענית ציבור, ואף במנחה של יוה"כ, ע"ש (סי' קכז) הטעם. ומנהגנו שלא לאומרו בשחרית של תשעה באב (לוח כולל חב"ד, ונזכר מנהג זה באל"י רבה סי' תקנט ס"ק יג). והוא הדין שאין אומרים זאת בבית האבל ר"ל (בשבלי הלקט (שמחות כב), ובתניא רבתי (חלק אבל סח) הביאו שני מנהגים בזה, ונטו לומר שידלג; באל"י רבה (שם) הביא מנהג הדילוג משיירי כנסת הגדולה בשם התניא רבתי, ומסיק שבמנהגים שלנו [אשכנז] לא נזכר הדבר; גם הדגול מרבכה (סי' קכז) מסיק שלא לדלג; אבל בבאר היטב או"ח (סי' קכא סק"ב) סתם לומר שמדלגים, וכך הביא בס' דרכי חסד (עמ' קסב). ובס' נחמו עמי (עמ' נד) הביא שני המנהגים, ולא הכריע).

פסוק 'ואני זאת בריתי'

עמ' קעז : הע' 428 צ"ל :

428. ואני זאת בריתי - ישעי' ו, ג. בתשעה באב מדלגים פסוק זה (מחזור ויטרי סי' רסו-רסח, מנהגי מהרי"ל, סידור דרך החיים קלד, ח, קיצור שו"ע קכד, ג, וראה טור וב"י או"ח סי' תקנט), לבד כשיש ברית-מילה (מהרי"ל, הובא ב'התקשרות' חו' תרכז הע' 51).

ולענין אמירתו בבית האבל ר"ל, בכנסת הגדולה (או"ח סי' קלא בהגהות הטור) הביא מהאבודרהם שבאשביל"א נהגו לדלג פסוק זה (ו'למנצח יענך') בבית האבל, ובטוליטול"א אומרים אותם. ומסיק הכנסת הגדולה, שכמדומה שמנהג קושט"א הוא לומר "ואני זאת בריתי" (ולדלג 'למנצח יענך'), וכך הובא בקיצור במגן אברהם (שם סק"י). וכן הוא מבואר בטור (סי' תקנט), ושאני בית האבל מתשעה באב, ששם הרי המנחמים חייבים בתלמוד תורה - הביא דבריו בקיצור שו"ע (שם). ובאלי' רבה (סי' קלא סק"ט) הביא מהאבודרהם לדלג, ומשיג על המג"א, וכדבריו נקט בסידור דרך החיים (סי' לט ס"ג). ונכנראה שלא הי' לפני האלי' רבה ס' כנסת הגדולה, כי שם הי' רואה שלא נעלמו דברי האבודרהם מהמג"א. גם אשתמיטתי' דברי הטור הנ"ל, שהרי אינו מזכירו שם. ושוב הדר ביה האלי' רבה, שהרי בסי' תקנט סק"ט כתב על דברי האבודרהם לדלג: "כמדומה שאין נוהגין כן". וראה הנסמך בס' פני ברוך (סי' י' הע' מא). ובס' דרכי חסד (עמ' קסב) מסיק שהמנהג לומר פסוק זה, ואילו בס' נחמו עמי (עמ' נה) כתב לדלגו.

ויש להכריע בזה על פי יומן כ"ק אדמו"ר מימי האבילות של מו"ח כ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע על פטירת אמו הרבנית הצדקנית ע"ה - שבט תש"ב ('רשימות' חו' ה עמ' 6), שהפסוק 'ואני זאת בריתי' לא יאמרנו האבל (עכ"פ בפרהסיא), אלא יאמרנו אדם אחר. וראה גם 'תורת מנחם - מנחם ציון' (ח"א עמ' 98).

עת אמירת תהלים קפיטל מ"ט

עמ' קפט: להע' 473, להוסיף:

ובמנחה [יאמר 'לדוד ה' אורי'] קודם עלינו - הטעם כנ"ל (הע' 471), בכדי למעט בקדישים שלא לצורך, ולכך דייק לכתוב "קודם עלינו" ולא כתב "לאחר קדיש תתקבל" והדומה (שער הכולל, שם). וראה להלן בסוף מנחה של שבת הע' 6.

ומדי דברי אעתיק מהרשום אצלי ממה ששמעתי מפי רב ביהמ"ד של כ"ק אדמו"ר זי"ע, הגרז"ש דווארקין ז"ל (ביום ג' טבת תשמ"ב), אשר גם לגבי המזמור שאומרים בבית האבל ר"ל יש לאמרו באופן שלא להרכות בקדישים:

בשנת תשל"ו כשהרש"ג ע"ה - גיסו של כ"ק אדמו"ר זי"ע - הי' אבל ר"ל, הנה אחר עלינו וקדיש-יתום אמרו מזמור מט ואמר קדיש-יתום ושוב אמר משניות וקדיש דרבנן. ואמר לו הגרז"ש שמכיון שהקדיש על התהלים שוה להקדיש שלאחרי עלינו, על כן מהראוי למצַע לימוד המשניות והקדיש-דרבנן שלאחרי' בין (הקדיש שלאחרי) 'עלינו' ואמירת התהלים. למחרת התפלל שם כ"ק אדמו"ר זי"ע והורה גם כן כנ"ל.

כנראה שאירועים אלו היו בתפלת המנחה, ואילו בשחרית - שנוהגים בתקנת כ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע לומר בציבור שיעור תהלים כפי שנחלק לימי החודש - יש לומר המזמור הנוסף בהמשך ישר להשיעור תהלים החודשי, ואחר כך יאמר קדיש-יתום פעם אחת. והכי משמע בס' תורת מנחם - מנחם ציון (ח"א עמ' 98), שכן נהג כ"ק אדמו"ר זי"ע בשנת תשכ"ה, בימי אבולו על פטירת אמו הרבנית הצדקנית. אבל בימי אבולו על פטירת זוגתו הרבנית הצדקנית מסופר שהצבור אמרו פרק מ"ט אחר הקדיש דרבנן, ושוב אמר הרבי קדיש יתום (מנחם ציון (ועקנין, לוד תשס"ה ?), עמ' 59) בשם ריל"ג). וילע"ע.



בענין זכות קריאת שם לבנים ובנות

הרב חיים רפופורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגלי'

פסקו של האג"מ בדבר אשה שנתנה שם לבנה בלא הסכמת אביו

א. בהמשך למ"ש בגליון הקודם (עמ' 23 ואילך) מכתב כ"ק אדמו"ר בענין נתינת שמות האם שייך להאב או להאם, הנה בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ג סי' צז נשאל הגרמ"פ ז"ל, "בדבר העוול הגדול שנעשה לאבי הבן שלא הודיעו לו מלידת הבן, ואבי האם הכניסו לבריתו של אברהם אבינו עליו השלום בלא רשות האב". והשיב באג"מ, וז"ל: "ודאי עשו איסור גדול כו' שהרי גזלו ממנו המצוה היותר חביבה. ובדבר קריאת השם שניתן לו בשעת הברית, אם קראו לו 'בן פלוני' - בשם אביו, לא שייך שיתבטל, דגם האם יש ברשותה ליתן שם, אך שהאב יכול לקרא גם שם אחר, כדאשכחן בקרא שרחל קראה לו בן אוני ואביו קרא לו בנימין',

(1) ב' וישלח לה, יח: "ויהי בצאת נפשה כי מתה ותקרא שמו בן אוני ואביו קרא לו בנימין".

ובשמות של משה רבינו איכא שם שקרא לו אביו שהוא חבר ושם שקראה לו אמו שהוא יקותיאל, וגם אחרים קראו לו שמות, עיין בילקוט שמות רמז קסו', וליכא דינים על זה. ומה שנתקבל לדורות שמו של יעקב שקראו לו בנימין ולא שם רחל שקראה לו בן אוני, אינו משום שלא הי' ברשות רחל לקרא לו שם אלא מטעמים אחרים זכה יעקב בזה³, וכדאשכחן במשה שנתקבל לעיקר השם שקראה לו בתי' בת פרעה⁴ מהטעמים שנאמרו בדברי חז"ל⁵. עכ"ל.

(2) בילקוט שמעוני שם: "...אביו קרא לו חבר כי בעבורו חובר עם אשתו אשר גירש, ואמו קראה לו יקותיאל כי קותהו אל שדי' ושיבהו האלקים אלי', ואחותו קראה לו ירד כי בעבורו ירדה אחריו אל היאור לדעת מה יהי' בסופו, ואחיו קרא לו אבי זנוח לאמר זנוח אבי את אמי והשיב בעבור זה, וקהת ומניקתו קראו לו אבי סוכו לאמר כסוכה הוצפן שלשה חדשים מפני בני חם, וכל ישראל קראו לו שמעי' בן נתנאל כי בימיו שמע אלקים את נאקתם מיד דוחקיהם".
ובויקרא רבה פ"א, ג: "עשרה שמות נקראו לו למשה, ירד, חבר, יקותיאל, אביגדור, אבי סוכו, אבי זנוח. רבי יהודה ברבי אלעאי אמר אף טובי' שמו. . רבי ישמעאל בר אמי אמר אף שמעי' שמו. אתא רבי יהושע בר נחמי, ופירש הדין קריא (דברי הימים-א כד, ו) ויכתבם שמעי' בן נתנאל הסופר וגו' שמעי' ששמע י-ה תפלתו, בן נתנאל וגו' בן שנתנה לו תורה מיד ליד. . ומשה, הרי עשרה".
(3) בפשטות י"ל הטעם, כי השם "בן אוני" הוא ע"ש ענין שלילי (א) הצער - כמ"ש רש"י שם; (ב) האנינות - כמ"ש הרמב"ן שם, משא"כ "בנימין" שהוא 'לישנא מעליא' - ראה רמב"ן עה"כ שם.
(4) בפ' שמות ב, י: "ויגדל הילד ותבאהו לבת פרעה ויהי לה לכן ותקרא שמו משה ותאמר כי מן המים משייתהו". ובוויקרא רבה שם (בסופו) איתא: "אמר לו הקב"ה למשה, חייך, מכל שמות שנקרא[ו] לך, איני קורא אותך אלא בשם שקראתך בתי' בת פרעה, ותקרא שמו משה, ויקרא אל משה".

(5) ראה מגילה (יג, א): "ואשתו היהדיה ילדה את ירד אבי גדור ואת חבר אבי שוכו ואת יקותיאל אבי זנוח ואלה בני בתיה בת פרעה אשר לקח מרד (דברי הימים-א ד, יח), אמאי קרי לה יהודי' על שום שכפרה בעבודה זרה. . ילדה, והא רבויי רביתי', לומר לך שכל המגדל יתום ויתומה בתוך ביתו מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו". ובסנהדרין (יט, ב): "כל המגדל יתום בתוך ביתו מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו. . רבי יוחנן אמר מהכא, ואשתו היהדיה ילדה את ירד אבי גדור וגו' ואלה בני בתיה בת פרעה. . וכי בתי' ילדה והלא יוכבד ילדה, אלא יוכבד ילדה ובתי' גידלה, לפיכך נקרא על שמה".

(6) ושוב הוסיף באג"מ שם: "אבל אני אומר מסברא, שאם הכחישו שם האב בשעה שקראו לו השם שאמרו 'בן פלוני' על שם איש אחר שזהו דבר שקר, הרי נמצא שלא קראו שם לילד זה אלא לאחר שהוא בן פלוני שבדו מלבם, וממילא הוא כלא קראו לו שם כלל בשעת הברית ויהי' השם שיקרא לו האב עיקר השם. אבל אם קראו לו 'בן פלוני' בשם אביו ממש לא מתבטל השם שקראו לו בשעת הברית אך שהאב יכול לקרא לו גם שם אחר". ע"כ. ויל"ע מהו החילוק והנפק"מ להלכה בין "עיקר השם", להשם שאינו "עיקר".

ומבואר לכאורה מדברי האג"מ דס"ל : א) דענין 'קריאת שם' איננה רק בגדר החלטה מצד הבוחר את השם לקרוא לפלוני בשם זה [דאם כן הוא למה "לא שייך שיתבטל", שהרי אם בפועל לא יקראו לו בשם זה יהי' השם בטל ומבוטל], אלא דמעשה קריאת השם פועל 'חלות' במי שנקרא בשם זה, דהיינו שהשם נקבע בו ואגיד ב' מעתה ועד עולם ; ב) דיש להוכיח מה הם הדינים הנוהגים בנתינת שמות ע"י כאו"א מישראל מפרטי המאורעות שמצינו במקרא (ובמדרש) ע"ד קריאת שמות ע"י האבות והאמהות (ודכוותיהו) ; ועל כן ג) יש להוכיח ממה שרחל קראה לבנה 'בן אוני', ושם זה 'חל' עליו ונקבע בו, "דגם האם יש ברשותה ליתן שם" בלי הסכמת בעלה ; וממילא ד) דאם עשתה כן האם וקראה לבנה שם מדעת עצמה הרי השם שנתנה קבוע הוא ו"לא שייך שיתבטל".

הוכחת האג"מ לפס"ד צ"ע

ב. אמנם יש לפקפק בדברי האג"מ טובא עפמ"ש רבינו במכתב מיום ג' טבת תשי"ב (אג"ק ח"ה עמ' קכג) הנדון בארוכה בגליון הקודם ע"ש, והמבואר מתוך דבריו, מילתא בטעמא, שאי אפשר להוכיח ולהוציא דינים מהשמות שניתנו ע"י האמהות : חדא, משום דע"כ לא ללמד על הכלל יצאו, שהרי שמות רוב השבטים ככולם ניתנו רק ע"י האם ; ועוד, מפני שהאמהות נביאות היו ורוה"ק שרתה עליהן משא"כ בסתם נשים. ולכאורה הוא הדין והוא הטעם למה שהוכיח האג"מ "דגם האם יש ברשותה ליתן שם . . כדאשכחן בקרא שרחל קראה לו בן אוני", דאין רא' מרחל אמנו לענין כל אם בישראל שרוצה לקרוא שם לבנה מדעת עצמה, ומשום די"ל שרחל קראה שם לבנה ע"פ הדיבור, בנביאות, או עכ"פ ברוה"ק, ואין הנידון דומה לראי'. [ואם אמנם אין מכ"ז רא' לסתור פסקו של האג"מ, מ"מ אין גם רא' לקיימו].

ועוד יש להעיר על דברי האג"מ, דגם אם נאמר שאפשר ללמוד מרחל אמנו לשאר נשים, עדיין יש לחלק בין הנדונים, דאף אם נימא שרחל קראה שם לבנה מדעת עצמה, מ"מ אין הכרח שהי' זה מבלי ידיעת בעלה ובניגוד לרצונו, דאף שנתן יעקב שם נוסף לבנו הנולד לו, אין מזה הכרח שרצה לעקור השם שניתן לו ע"י אמו, משא"כ באותה אשה עבריינית

(7) ואדרבה, יעויין בפירוש הרמב"ן עה"ת שם שכתב : "הנכון בעיני כי אמו קראתו בן אוני ורצתה לומר בן אבלי . . ואביו עשה מן אוני כחי . . ולכן קרא אותו בנימין . . [כי] רצה להיות קורא

דמיירי בה האג"מ, שלא הודיעה לאבי הבן ע"ד הברית מילה של בניהם, דנראה מהתשובה באג"מ שהמדובר הי' בנידון כזה שאבי הבן לא הי' ניהא לי' בשם שנתן האשה ואילו הי' ביכלתו הי' עוקר את השם שנתן אם בנו מעיקרו.

ועוד יש להעיר במה שהביא האג"מ ע"ד משה רבינו ש"גם אחרים קראו לו שמות . . . וליכא דינים על זה", דמה ר"ל בזה, דלכאורה הדבר פשוט (וגם האג"מ יודה) דלא כל הרוצה לקפוץ ולתת שם לילד הנולד בלי רשות הוריו רשאי לעשות כן, ופשיטא דאין ללמוד מהעשרה שמות שנקראו למרע"ה לענין כל בן הנולד בישראל דכל הרוצה ליתן שם יבא ויתן, או עכ"פ שאם נתן לו שם שלא מדעת הוריו הרי השם שנתן נקבע בו עד עולם (בנוסף להשם שנתנו לו הוריו), וע"כ דשאני משה רבינו, או משום שכל השמות שניתנו למרע"ה בנבואה או עכ"פ ברוה"ק ניתנו לו, או שבאמת שמות אלו אינן אלא 'כינויין' ולא שמות עצמיים, או שיש לחלק באופן אחר, ואיך שיהי' הטעם בזה, אין זה שייך כי אם לגבי משה ואם כן אי אפשר ללמוד משמות משה לשמות כל אדם. וצ"ע בכ"ז.



יין למסובין מכוס של ברכה

הרב בו ציון חיים אסטער

ר"מ בשיבת אור אלחנן חב"ד ל.א. קאליפורניא

בשו"ע סי' קצ ס"ה כ' אדה"ז: "ואם לפני המסובין הן כוסות ריקנים יכול ליתן מכוס הברכה מעט לכל כוס וכוס שלהם אחר שבירך בורא פרי הגפן קודם שתייתו כדי שיטעימו מכוס שאינו פגום ואין בזה משום הפסק בין ברכה לשתיה כיון שהוא לצורך שתיית המסובים" עכ"ל.

הנה יש לעיין מה נקרא צורך ומה נקרא שלא לצורך. דהנה בסי' קסז ס"כ (נסמן במהדורה חדשה) א': "אבל הוא לא יתן להם כלל קודם שיטעום שלא להפסיק בשהיית נתינה זו בין ברכה לאכילה שלא לצורך שהרי הם אינם רשאים לטעום מה שנותן להם עד שיטעום הוא תחילה", ומשמע משם דבלאו האי דינא ד"אינם רשאים לטעום", שפיר הי' יכול

ליתן להם פרוסה קודם שאוכל הוא בעצמו כי ג"ז נקרא "לצורך", אמנם בסי' קצ הנ"ל משמע דצורך הוא רק משום דין כגון שלא יהי' פגום.

וכן יש להעיר מסי' רו ס"ג (לא נסמן במהדורה הנ"ל): "ושהיי' שהיא לצורך אכילה אינה חשובה הפסק כלל אפילו לכתחלה לפיכך המבורך על הפרי וחותך ממנו ואוכל לא יחתוך עד אחר הברכה כדי שיברך על השלם למצוה מן המובחר כמו שנתבאר בסי' קסח ואין לחוש להפסק שהיית החיתוך בין הברכה לאכילה הואיל והוא צורך אכילה". וגם כאן מפורש שהצורך הוא מחמת דין דצריך להיות שלם למצוה מן המובחר ולכן ההפסק אחר הנגמר מחמת החיתוך נקרא צורך אכילה, אמנם בסוף אותו הסעיף כתב "ומכל מקום האוכל אגוז וכיוצא בו ישברנו ואחר כך יברך כי שמא התליע בתוכו או נרקב ונמצא בירך לבטלה", ולכאן' למה צריך להאי טעמא, הרי י"ל דשבירת הקליפה חשיב הפסק דאינו "לצורך אכילה" כי הרי לכאן' הפרי שלם אף בלי הקליפה. וזה ע"ד מש"כ בסי' קסז דנתינת הפרושה מקרי לצורך אי לאו משום דהם אינם רשאים לטעום. ועצ"ע.



בענין נ"ח למטה מי'

הרב ברוך מרדכי ליפסקר

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

כתוב בספר המנהגים "מעמידים המנורה על כסא" וצ"ב הדיוק בזה להעמידם על כסא דוקא (ותמוה לומר דעצה טובה קמ"ל).

ואולי י"ל דהוא משום היכרא דכיון שכסא אינו מקום רגיל לנרות לכן ניכר יותר שנ"ח הם והדליקם לפרסומי ניסא. וההסברה בזה: דהנה כתב הרמ"א (סי' תרעא ס"ז) דאעפ"י שהאידנא דמדליקין בפנים ממש ואי"צ להניחם בטפח הסמוך לפתח, אעפ"כ אין לשנות "אא"כ רבים בני הבית שעדיף יותר להדליק כל א' במקום מיוחד מלערב הנרות ביחד ואין היכר כמה נרות מדליקין ומ"מ יזהרו שלא להדליק במקום שמדליקין הנרות כל השנה כי אז לא יהי' היכר כלל ואף כי אין היכר רק לבני הבית מ"מ היכר קצת מיהא בעי".

ולכאור' תמוה, הרי אהא דכתב המחבר (סעי' ו) דמצוה להניחה למטה מי' טפחים, לא הגיה הרמ"א כלום וש"מ דמודה לזה (ועי' ב"ח אות סק"י דגם להטור יש חילוק בין דין דלמטה מי' להדין בטפח הסמוך לפתח והא דאין חוששין לחשד).

וא"כ בנדר"ד אפי' אם יניחם במקום שמדליקין שם כל השנה עדיין יש היכר דהא מניחם למטה מי"ט?

ואולי י"ל בזה: דהנה בהא דצריך להניחן למטה מי' יש לומר כמה אופנים.

דהנה כתב הרשב"א (שבת כא, ב): "דכיון דאפקת ליה מעשרים אמה כסוכה וכמבוי מוקמינן ליה לעשרה שהוא הכשר סוכה נמי שנתנו לו חכמים שיעור אחר ידוע מן השיעורין הקבועים בשאר המצות". דמשמע מדבריו דשיעור י' טפחים בחנוכה הוא שיעור כמו כל השיעורין בתורה. אבל הרא"ש כתב (ב"ק פ"ו סי' יח וכן כתב בשבת פ"ב סי' ה): "ומצוה להניחה בתוך עשרה דטפי איכא פרסומי ניסא. דנר העשוי להאיר מניחין אותו במקום גבוה להאיר למרחוק" דמשמע מזה דסובר דשיעור עשרה טפחים הוא משום היכר. והריטב"א (שבת כא, ב) כתב: "עדיף דבתוך עשרה טפי דהוי איהו ונרו ברשות אחת לגמרי, דכל תוך עשרה חשיב רשות כדאמרינן בכל דוכתא דעד עשרה חשיב רשות". דמשמע מדבריו שסובר דהוא משום שע"ז ניכר שהוא ברשותו.

ונפק"מ בין טעמים אלו הוא היכא דמדליקים בפנים, דלטעם הריטב"א לא בעי' למטה מי' דבלאו הכי ניכר שהוא ברשותו, ולטעם הרשב"א והרא"ש עדיין צריך להניחן למטה מי'.

וואולי יש לחלק דלהרשב"א דשיעור י' טפחים הוי כמו כל שיעורים שבתורה, הרי בפנים שאין זו המקום שבו היתה תקנת חכמים, א"כ אין נפק"מ היכן מדליקין, משא"כ להרא"ש דטעמא משום היכרא הרי אף בפנים צריך היכר ולכן צריך להניחן למטה מי' (וכ"מ בלבוש כאן)].

ועפ"ז שפיר כתב הרמ"א דיזהר שלא להניחן במקום שמניחין הנרות כל השנה, דאעפ"י שהוא למטה מי"ט אעפ"כ אם זה המקום הרגיל שלהם אין היכר דפרסומי ניסא, והרבה מקומות יש בבית העשויים לנרות והם למטה מי"ט כמו שלחנות נמוכים וכדומה.

ואולי זה גם כוונת המנהג להניח על כסא, שאינו מקום רגיל כלל לנרות, משום דע"ז יהי' לעולם היכר טוב.

וא"כ הטעם מ"ש כסא בא לאפוקי שלחן נמוך וכדומה הרגילים לנרות, ולפ"ז נמצא דעדיף להניחם ע"ג כסא מע"ג שולחן העשוי במיוחד לנ"ח, דאע"פ דמיוחד לנ"ח הרי אכתי שלחן הוא, ורגיל להניח נרות עליו, וגם עדיף טפי להניחן ע"ג ארגז נמוך וכדומה מלהניחן ע"ג כסא ושיהא הנרות למע' מי"ט ופשוט.

* * *

פסק הרי"ף (שבת פ"ב) דחנוני שהניח נ"ח בחוץ והזיק בהן אחר, חנוני פטור. ובשו"ת 'פנים מאירות' (סי' מז) מקשה על הרי"ף, דפסק דפטור ודלא כת"ק דסובר שחייב. ורצה לתרץ דדומה להדין (בב"ק ל, א) הרץ בע"ש ביה"ש והזיק פטור דרץ ברשות, ועד"ז י"ל הכא דכיון דהניח הנ"ח ברשות לכן פטור, אבל דחה תי' זה, דאינו דומה, דהרץ בע"ש אין לו אופן אחר אלא לרוץ אבל החנוני יכול להניחן עד כ' אמה (כמו שפסק הרי"ף).

ויש להעיר, דיש עוד דין (בב"ק קיז, ב) "רודף שהי' רודף אחרי הרודף להציל ושבר כלים. . פטור ולא מן הדין אלא שאם אין אתה אומר כן אין לך אדם שמציל את חבריו מן הרודף". ומקשה בחי' אנשי שם (על הרי"ף שם) מאי שנא הרודף אחר הרודף דאינו פטור "מן הדין" ומאי שנא הרץ בע"ש דפטור מן הדין? ומתרץ דהרודף פטור גם היכא דהי' אפשר להציל באופן אחר (ולכן אין פטור זה מן הדין) ומשמע מדבריו (אף שסגנונו מגומגם קצת) דהרץ בע"ש חייב אם הי' לו אופן אחר.

ועד"ז משמע בשו"ת חוות יאיר (סי' רז) דמסכים שם לדעת הטוען דהרץ בע"ש דרך צדדי רה"ר שאין הדרך לרוץ שם, דחייב.

ולפי דבריהם מעיקרא ליכא למילף פטור מהרץ בע"ש לנ"ח דאדרבה כמו שהרץ בע"ש חייב כשיש לו אופן אחר עד"ז צ"ל נ"ח חייב דיש לו להניחן למע' מגמל ורוכבו.

ואם תקשי לך למה ליכא למימר דהפטור הוא "דאי מטרחת ליה. . אתי לאמנועי ממצוה" ע"ד "אין לך אדם המציל חבריו" הנ"ל? ע"ז יש לחלק בין דיני נפשות לשאר מצוות.

כתבתי זה לפום ריהטא ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



אכילת עוגות שיש בהן אותיות בשבת לשיטת אדה"ז

הת' מנחם מענדל סבאח

תלמיד בישיבה

במרדכי (שבת עה, רמז שסט) כותב וז"ל: "נשאל לרבינו מאיר על עוגות התינוקות שכתובין עליהן האותיות ותיבות איך אוכלים אותם התינוקות ביו"ט? והשיב אי משום מוחק, ליכא איסורא דאורייתא במוחק אלא על מנת לכתוב כדאמרינן פרק כלל גדול, מיהא איסורא דרבנן איכא ובתינוק אין לחוש דקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין עליו להפרישו היכא דלא ספינן ליה בידים".

להלכה מצינו כמה חלוקי דעות בזה:

בשו"ע סי' שג סג בהגהה כתב: "אסור לשבור עוגה שכתוב עלי' כמין אותיות אע"פ שאינו מכוון רק לאכילה דהוי מוחק".

ובבאר היטב במקומו סק"ה ד"ה כמין אותיות כו': "וכתב עוד הכנה"ג דדוקא כשכתובין על העוגות אותיות מדבר אחר אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידים שרי ולכן אוכלים העוגות שיש עליהם ציורים", עכ"ל.

וכ"כ במ"ב סי' שמ סקט"ו וז"ל: "ודוקא שכתובין על האותיות מדבר אחר אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידים שרי דאין שם כתיבה עליה וממילא לא שייך בזה מחיקה", עכ"ל.

ובספר 'שמירת שבת כהלכתה' מביא בשם הגרשז"א וז"ל: "ובאמת הי' נראה דכמו ששובר חבית וקורע עור שע"ג החבית וא"כ יהיה מותר לחתוך העוגה אע"פ שמוחק האותיות".

דהיינו דאפילו אם האותיות אינן מהעוגה עצמה מותר, וגם אין הבדל בין אותיות חקוקות ובין אותיות בולטות וכו' ומסיים: "אך מכיון שמצינו שגדולי האחרונים החמירו לענין מחיקה מעתה י"ל דכל זה דווקא באותיות שעל החבית או ע"ג העוגה [דהיינו בולטות] אבל אותיות שהם

ממש מהעוגה עצמה [דהיינו חקוקות] בזה אין אסור מלאכת של מחיקה", ע"כ.

העולה מזה שיש ג' דעות א. דוקא כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה מותר. ב. אפילו אם האותיות כתובות מדבר אחר אבל הם חקוקות מותר. ג. אפילו אותיות בולטות מותר.

והנה יש לעיין מהו שיטת אדה"ז בכל הנ"ל דהנה כתב אדה"ז (סי' שג ס"ב): "ומדברי סופרים אסור אפילו למחוק שלא על מנת לכתוב ולכן אסור לשבור עוגה שעשו עליה כמין אותיות אע"פ שאינו מכוין רק לאכילה מפני שהוא מוחק אבל מותר ליתנה לתינוק לפי שקטן העושה להנאתו א"צ להפרישו כמ"ש בסי' שמג".

והיו כמה שדייקו שמה שכתב: "שעשו עלי' כמין אותיות", משמע שאוסר רק כשהאותיות בולטות אבל אם הם חקוקות מותר.

אבל צ"ע אם יכולים לומר כן דהנה בהל' פסח סי' תנח ס"ח כתב אדה"ז וז"ל: "והסימנים שעושה בהן [בהמצות] לא יעשה אותו כמין אותיות ע"י דפוס או בידיו (מטעם שיתבאר בסי' תס ועוד) שהרי צריך לשברם ביו"ט ויש אוסרין לשבור עוגה שיש בה כמין אותיות אע"פ שאין מתכוין למחקם אלא לאכלם ביו"ט כמו שנתבאר בסי' שמ" עכ"ל.

ומזה שכתב "שיש בה כמין אותיות" ומוסיף "כמו שנת' בסי' שמ" משמע שבסי' שמ' איו הכוונה שאוסר רק הבולטות ולא החקוקות, שהרי הלשון בה משמע בהעוגות ולא ע"ג.

[אף שיש להעיר שבסי' שמ' כתב אדה"ז "אסור לשבור עוגה שעשו עלי' כמין אותיות" ובסי' תנח כתב רק ש"יש אוסרין לשבור עוגה" וצ"ע לכאו'. ואכ"מ]

ולכאו' יוצא מזה שאסור לאכול עוגות שיש בהן אותיות ואין נפק"מ בין בולטות לחקוקות לשיטת אדה"ז.

ובנוגע למעשה צריך לשאול רב מורה הלכה כמובן ופשוט, ולא באתי אלא להעיר.



מצות נר חנוכה לבנות הלומדות בסמינר [גליון]

הרב איסר זלמן ווייסברג

טורונטו, קנדה

בגליון הקודם (עמ' 50 ואילך) מובא תשובת הגר"י פרקש שי' בענין נר חנוכה לבנות הלומדות בסמינר, ולענ"ד יש לדון הרבה בדבריו, ויען כי כבר עבר זמנו אקצר.

מתחילה כתב שאם מדליקין בבית הוריהן של הבנות הרי הן נפטרות בהדלקת בני ביתן אע"פ שאינם נוכחות שם, וא"כ כל השאלה מעיקרא היא רק בנוגע לבנות הבאות ממשפחות שאינם שומרי תומ"צ.

וצריך להבהיר שעיקר השאלה היתה ביחס לבנות הבאות מחו"ל ובעיקר מארה"ב וקנדה. כי הבנות הגרות בארה"ק הולכין לבתיהן לחנוכה. והדבר פשוט שתלמידה העוזבת ביתה על כל השנה כולה (חוץ מחגה"פ שרובן חוזרות לבתיהן) א"א לה בשום פנים לצאת ע"י הדלקת בני ביתה כיון שאינה גרה בביתה בשנה זו.

[וגם לולא זאת יש לדון אם אדם נמצא באיזה מקום כאכנסאי, וביתו נמצאים במקום שהשעון שמה מוקדמת ממקומו העכשוי, וא"כ כשחל עליו חובת הדלקה במקומו עדיין לא הגיע הזמן ההדלקה בביתו, האם שייך לומר שיפטר מחובת הדלקה עכשיו מפני שבעוד כמה שעות ידליקו עליו בביתו. וכ"ש שיש לדון אם ביתו מוקדמת כשבע שעות כמו ארה"ב וקנדה, שנמצא דכשחל חובת הדלקה בביתו הוא כבר אחר זמן הדלקה ברוב הבתים שבמקומו כיון שכבר הלכו לישון].

שוב כותב לענין השאלה אם תדלקנה במקום אכילתן או שיתנן, שאע"פ שיש בזה חלוקי דעות מ"מ יכולות לסמוך על הדעות שמדליקות במקום אכילתן, ושכן סוחרם לאחר בירור כל השיטות בספר 'חובת הדר' להגר"י בלוי.

ולענ"ד בנדו"ד לכו"ע א"א להן להדליק במקום אכילה, ומחויבות המה להדליק דוקא במקום השינה, ושכן יוצא להדיא מספר 'חובת הדר' שמביא. כי הגר"י בלוי מסביר שם שמה שנידון בשו"ע סי' תרעז בענין אם מקום האכילה עיקר או מקום השינה, הוא רק אם שניהם סוג אחד של דירה, וכגון שיש לו אכסני' בשני מקומות אחד לאכילה ואחד לשינה, או

אם יש לו ב' בתים ממש אחד מיוחד לאכילה ואחד לשינה, דבכה"ג כתב הרמ"א עפ"י הרשב"א דמקום האכילה עיקר. אבל כשיש לו בית ממש לשינה ואילו לענין אכילה אינו אלא אכנסאי בזה פשיטא ל"י דאינו נפטר מהדלקה בביתו ע"י הדלקה במקום אכילתו.

והנה בנידון בחורים הלומדים בישיבה ידוע סברת הגר"מ פיינשטיין דכיון דמקום שינתם הוא מקום מיוחד להם, ושם מניחים כל חפציהם וכו', א"כ הרי ודאי דהשם "בית" מתיחסת יותר לחדרו מאשר למקום אכילתו ששם אוכלים כל הישיבה ביחד, ואין לכל או"א מקום מיוחד ומסוים. וסברא זו היא סברא חזקה, ומקבילה היא לדברי מחבר ספר 'חובת הדר' הנ"ל בענין מי שיש לו בית ממש לשינה ואילו לאכילה הוא רק כאכנסאי. אלא דלענין בחורים בישיבה יש חולקין ע"ז משום דס"ל דחושבין כל בניני הישיבה כבית אחד גדול. וכמו שאדם יכול להדליק בביתו בכל מקום שירצה או במקום אכילתו או במקום שכיבתו, ה"ה דבחורים יכולים להדליק ג"כ במקום האוכל של הישיבה או אפילו במקום לימודם. וזהו הסברא שמביא בספר הנ"ל, וכן ראיתי מובא בשם הגרש"ז אויערבאך ועוד כמה פוסקי זמנינו.

אולם כ"ז יתכן בישיבה אשר לה פנימי' עם חדרי שינה, אבל בסמינר אשר עלי' אנו דנין המצב שונה לגמרי, כי הסמינר משכיר דירות ממש עבור התלמידות, ובכל דירה דרות כמנין תלמידות, ודירות אלו יש להן מטבח אשר בה אוכלות התלמידות ג"כ. ואע"פ שעיקר הסעודות אוכלות במקום אחר, מ"מ הר"ז דומה לאדם שיש לו דירה ממש בה הוא דר עם בני משפחתו, אלא שהוא הולך בכל יום למשרדו או לבית חרושת שלו או לישיבה בה הוא משמש כר"מ וכיו"ב ואוכל סעודותיו במקום עבודתו, או במסעדה הסמוכה למקום עבודתו ביום. דלכאורה פשוט דהוא מחויב להדליק בביתו אע"פ שרוב אכילתו אינו שם. וא"א לו לצאת כלל בהדלקה במקום אכילתו. וא"כ בנידון אשר לפנינו הנה לענ"ד אפי' הפוסקים החולקין על הגר"מ פיינשטיין בישיבה רגילה, מ"מ יודו דא"א להבנות הלומדות בסמינר הלזה להפקיע חובתן ע"י הדלקה בחדר האוכל, ומחויבות המה להדליק דוקא בדירתן.

שוב הוא רוצה לחדש חידוש גדול, שאכנסאי המשתתף בפרוטה באמת אינו צריך שיהי' לו שוה פרוטה ממש בהשמן הנדלק בלילה מסוימת. דיכול אחד לזכות השמן לריבוי אנשים באופן שלא יעלה לכל

ואחד ואחד שוה פרוטה. ודבר זה הוא חידוש גדול שדורשת ראיות חזקות. דכיון דפחות משה פרוטה אינו חשובה ביחס לכל דיני התורה - ובלשון הרמב"ם בפיה"מ (מע"ש פ"ד מי"ח): "כי מה שהוא פחות משה פרוטה אין חוששין לו בכל התורה, לא לענין גזל, ולא לענין נהנה מן ההקדש ולא לשום ענין מן הענינים" - א"כ אם ההלכה מחייבת שתהי' הנר שלו, אלא שבאכנסאי נתחדש דדי בשותפות, בפשטות הרי נדרשת בעלות עכ"פ על חלק הנחשב כמציאות ממונית בכל התורה כולה. ומה שרצה לדייק מלשון אדה"ז (סי' רסג ס"ט) שכתב "ע"י שיתן פרוטה לבעה"ב להשתתף עמו בנר שלו או שיקנה לו בעה"ב חלק בנר שלו במתנה", דכיון שאין אדה"ז מפרט "שיקנה לו בעה"ב חלק השוה פרוטה וכו'", משמע דאין צורך בשוה פרוטה. הנה דיוק זה חלש הוא מאד, דאטו בשופטני עסקינן, או בכילי וקמצן מופלג שמקנה בדוקא חלק פחות משה פרוטה? והרי כל הנותן בעין יפה נותן, ובודאי כוונת הנותן שחבירו האכנסאי יצא בזה ידי חובתו, וא"כ נכלל בכוונה זו להקנות חלק הנדרש עפ"י ההלכה.

שוב הוא כותב להכריע בדבר השאלה אם שייך למנות שליח שאינו מבני ביתו להדליק עבורו בביתו. ויצא להכריע בזה עפ"י הנהגת אדמו"ר הרש"ב שהי' מדליק בלילי חנוכה בבית אמו ולא בביתו הפרטית. ולדעתו ודאי לא יצא בזה עיקר חובת הדלקה שלו כיון שלא הי' גר שם בבית אמו, אלא דהדלקת עצמו הי' יוצא ע"י אחד מבני ביתו שהי' מדליק בביתו הפרטי, וההדלקה בבית אמו הי' רק עבור אמו ובתורת שליחות.

אמנם לענ"ד לא מתקבל כלל שאדמו"ר הרש"ב הי' יוצא עיקר מצות הדלקת נ"ח ע"י אחר. ויותר מסתבר דסמך בזה על שי' התוס' (שבת כא, ב) דמדליקין בחצר, דגם לפי רש"י כתבו כמה ראשונים דיכול להדליק בחצר (רבינו ירוחם, וע"ש בריטב"א וכו'). ואף דודאי א"א להדליק בבית של אחר אע"פ שהבית נמצא בתוך חצירו המשותף, היינו משום דאין לו שום בעלות בבית של אחר, אבל בנדו"ד נר' שאדמו"ר הרש"ב הי' הבעה"ב על כל החצר כולל כל הבתים ובתי מדרשות וכו', וא"כ הרי הוא יכול לצאת ידי חובת הדלקה של עצמו בכל בניני החצר כולל בית אמו ג"כ.

סוף דבר אופן ההדלקה בסמינר המדובר שכתב הגאון הנ"ל שמנהל הסמינר ידליק בתורת שליחות במקום אכילה, ואחת מהתלמידות יזכה

בהשמן עבור כל התלמידות אע"פ שלא יגיע לכל אחת שוה פרוטה - היא קולה גדולה לענ"ד, בנוי' ע"ג יסודות רעועים לענ"ד. חדא, שמועיל שליחות, שאין זה פשוט כלל. ושנית, שא"צ שיגיע שוה פרוטה לכל תלמידה, שאין ע"ז ראי' מספקת. ושלישית, שבמקום שיש להן דירות ממש עם מטבח שאוכלות שם לפעמים, מ"מ יוצאות ע"י הדלקה במקו"א שכנ"ל אין זה פשוט כלל.

ואחרי כ"ז הרי הם מבטלים מנהג ישראל להיות מהדרין מן המהדרין במצוה זו, כי הרי הם חסרים קיום של מהדרין דנר לכל אחד. (ומה שהביא שם מהערוך השולחן שאין מנהגנו להיות גם מן המהדרין שיהי' נר לכל או"א, אינו מוסכם כלל וכלל). ואע"פ שהמנהג הוא שבנות הגרות בבתייהם אינם מדליקות לעצמן, הרי כבר טרחו בטעמא דמילתא, אבל במקום שאינם גרות ביחד עם אביהן ואחיהן אין שום סיבה למנוע אותן מלקיים המצוה בהידור ככל בני ישראל. ובפרט אחרי שכבר הורה רבינו שכדאי לבטל מנהג של אי ההדלקה ע"י בנות אפילו בביתן במקום שיתוסף עי"ז בחינוכן של הבנות (כמובא ב"התקשרות" חנוכה ש"ז), וכ"ש וק"ו כדי לקיים עיקר המצוה בלי פשרות ובלי קולות. סוף דבר לענ"ד הי' כדאי שמכאן ולהבא הנהלת הסמינר הנ"ל יורה להתלמידות המתעכבות בסמינר לימי חנוכה שידליקו בדירתן, ושישמרו היטב על הנרות כל משך זמן ההדלקה, ואחרי כלות הזמן יכבו הנרות כדי שלא תבוא עי"ז שום תקלה, ושומר מצוה לא ידע רע.



טעות הדפוס בשו"ע אדה"ז [גליון]

הרב חיים דוד א. טיפענברון
ר"מ במכינה לישיבה לונדון

בגליון הקודם (עמ' 56) עומד ידידי הרב ג.א. שיחי' על מה שנראה כטעות בשו"ע אדה"ז סי' תקיד ס"ו.

וז"ל אדה"ז שם: "נר של שמן שהוא דולק אסור להגביהו קצת כדי שיתלך השמן לאחוריו ולא יכבה את האש, ואין צריך לומר שאסור להסתפק מהשמן שבנר הדולק דכיון שמסיר שמן מעט מהנר הוא גורם שהשמן הנשאר בנר מתרחק מעט מאור הדולק ועל ידי זה כהה אורו קצת והרי זה כמכבה", ע"כ.

ומקשה ע"ז, דלכאורה מקורו הוא (כמצוין בהמ"מ שם) מרש"י במס' ביצה (כב, א) ד"ה זקף שרגא, וז"ל: "שהי' רוצה שיסתלק השמן לאחריו, ולא ימשך אחר הפתילה, ותכבה". ע"כ. דמזה נראה דפעולת ההגבהה הוא פעולת כיבוי שרוצה שיסתלק השמן ולא ימשך אחר הפתילה, ואז ממילא יכבה הנר.

ומסיים, דקשה לומר דכוונת אדה"ז הוא שמטרת ההגבהה הוא בכדי לעשות פעולה שלא תכבה האש, דא"כ אמאי אסור להגביהו קצת, הלא זהו פעולת הדלקה שמותרת ביו"ט ואינה פעולת כיבוי. לכן ברור שיש כאן טעות הדפוס, וצ"ל "ויכבה את האש".

ודבריו נאים ויאים, וכן הגי' הרב ג. ציננער שליט"א בספר נטעי גבריאלי הל' יו"ט ח"א מלאכת כיבוי, דמביא לשון אדה"ז וכותב בפשטות שהלשון הנכון הוא "ויכבה את האש" דהרי זה הי' כוונתו בהגבהה הנר. ופליאתו נכונה למה בכל הדורות לא תיקנו הלכה זו ובפרט במהדורא החדשה.

ובהערת המערכת שם הקשו על דבריו דלפ"ז הלשון אינו מתאים כ"כ, דהול"ל (כמ"ש רש"י שם) "ותכבה" או "יכבה הנר" (כלשון הר"ח שם), משא"כ אם אין מתקנים א"ש, ע"ש.

והגם שקושייתם קושיא, מ"מ אין נראה לדחות מחמת כן התיקון, דבלאו הכי לא סגי. דהא בהלכה שלאחריו כותב אדה"ז - ומקורו מהט"ז - במצב שהפתילה סמוכה מאד לאש הדולק, ורוצה להוציא מקצתה חוץ לשמן, וז"ל: "...דמותר להגבי' הנר מעט כדי שיסתלק השמן מעט לאחריו כדי לאחוז הפתילה ולהוציא מקצתה כדי שתאחוז בו האור ואח"כ יחזור ויקרב השמן אל האש כשהי', דכיון שבהגבהה זו אינו מכהה לגמרי את אור הנר שהרי מקצת הפתילה נשארה מונחת בתוך השמן ועי"י הגבהה זו יוכל להרבות את אורו יותר ממה שהי' מקודם לפיכך אין כאן חשש כיבוי כלל", ע"כ.

ואם לא נתקן כמ"ש הרב הנ"ל, והיינו שבס"ו ג"כ חושש מכיבוי הפתילה ע"י השמן, הרי מ"ש לאח"ז בס"ז הוי המשך וחלק מסעיף ו', והי' מן הנכון שאדה"ז יצרפם ביחד (כדברי הט"ז) ויכתוב ד"אסור להגביהו קצת כדי שיסתלק השמן לאחריו ולא יכבה את האש, בד"א שישאר כך ולא יחזור ויטה אליו השמן בחזרה, אמנם אם אח"כ יחזור

ויקרב השמן אל האש כמקודם, א"כ הגבהה זו מרבה את אורו ואין חשש כיבוי כלל" או כל כיו"ב.

וביותר קשה, למה בכלל שינה אדה"ז מהלשון המובא בטור ובשו"ע וכל הנו"כ (והמלקטים האחרונים) "להטות הנר כדי להרחיק השמן מן הפתילה חשיב כיבוי ואסור", ותחת זה כתב "אסור להגביהו קצת כדי שיסתלק השמן לאחוריו". אלא דמביא אדה"ז המקור לדין זה שהוא לשון רש"י שם בעובדא דעולא במס' ביצה, וכל הראשונים לומדים שכוונת שמע"י דעולא הי' לכבות את הנר, וא"כ למה מביא אדה"ז הלשון "ולא יכבה את האש" כדלעיל.

והנה כשמעיינים בהלכה זו לפי התיקון טעות, נשארים אנו קצת מסופקים למה בכלל מביא כאן אדה"ז הלכה זו (שאסור לכבות אש ביו"ט ע"י הגבהת נר), דהלא כבר בסעי' הקודם מביא שאסור לכבות את הנר (אפי' לצורך הנאת הגוף וכו') וא"כ מהו החידוש בדבר (דסילוק שמן גורם כיבוי והוא אסור).

אלא דיש לפרש, ובהקדים עובדא דעולא (ביצה שם): "עולא איקלע לבי רב יהודה, קם שמע"י (=דעולא) זקף לה שרגא. איתיבי' רב יהודה לעולא, הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר, והמסתפק ממנו חייב משום מכבה, א"ל לאו אדעתא"י. ע"כ.

והקשו המפרשים, למה הקשה רב יהודה מבריייתא של המסתפק? אלא דכוונת שמע"י דעולא הי' ג"כ להסתפק מהשמן כשתכבה הנר. וזהו שמפרש רש"י בד"ה זקף: "שהי' רוצה שיסתלק השמן לאחוריו ולא ימשך אחר הפתילה ותכבה". וכמו"כ פירשו שאר הראשונים ורוב אחרונים. וזהו המקור להלכה זו בשו"ע ונו"כ.

אמנם הפנ"י מפרש ברש"י שכוונת המשרת הי' להיפך, שפעולתו הי' כדי שלא תכבה הנר, דהיינו זקף הנר כדי שלא ימשוך אחר הפתילה (או במהרה ותכבה בפחות זמן ממה שרוצה, או בשטף ותכבה תיכף) ועי"ז תכבה האש, עיי"ש. (ועי' בספר בגדי יו"ט מר"ש קלוגער דמקשה על הפנ"י).

ולכן כאשר אדה"ז כותב "להגביהו קצת" היינו דאין כוונת המגבי' לכבות, דא"כ הי' מגבי' יותר מן 'קצת' כדי שתכבה. אלא כוונת המגבי' הוא כדי שהשמן לא יכבה את האש! (כדמשמע מפשטות הלשון וכפי

שהעירו המערכת). ולכן כמקור לזה כותב הרב אשכנזי שליט"א בס' מ"מ וציונים: "לכאורה כ"ה משמעות רש"י שם ד"ה זקף שרגא". (דיכולים ללמוד רש"י בשני אנפין). (וחבל דלא כתבו כן במהדורא החדשה). אלא דעכ"ז מרחיק השמן מן הפתילה, שהוא כעין פעולת המסתפק, ולכן אסור, דעי"ז כהה אורו קצת, והרי זה כמכבה (שיטת תוס' שם ד"ה והמסתפק).

ומה שלא פי' אדה"ז שע"י שמגבי' קצת כוונתו הוא לכבות את הנר (כמו שפירשו שאר המפרשים), הוא מפני שהוא דבר המובן מאליו במכ"ש, מה אם כוונתו להציל הנר או להאריך זמן דליקתו אסור, דמכבה את האור, עאכ"ו אם כוונתו לכבותו ולהסתפק ממנה דאסור אי משום דמכבה אורו, כתוס', אי כשיטת הרא"ש דממהר הכיבוי.

ומה שמחלק הדין לשנים, ולא מביא כאן דינו של הט"ז שמביא בסעיף ז' "שמותר להגבי' קצת כדי להמשיך הפתילה ואח"כ לחזור", הוא לפי דבסעי' ו' אינו מדבר כלל אודות הדין של פתילות שהוא תורה לעצמה בס"ז.

עוד יש להאריך לפרש ולתרוץ כל הדיוקים דלעיל ואכ"מ. אמנם אפשר דנכון להוסיף, דמה ששינה אדה"ז מלשון השו"ע והנו"כ מ"להטות הנר וכו'" וכתב "אסור להגבי' וכו'" י"ל בפשטות, היות דפעולת ההטי' הוא לקרב השמן להפתילה כמעשה דר' ישמעאל בן אלישע (שבת יב, ב) "קריתי והטיתי נר בשבת לכשיכנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה". אבל להגבי' - היינו להרחיק השמן מן הפתילה - מלאכת כיבוי המדובר כאן.

וכיון דאתינן להכי, אם צריכים כבר לתקן טעות בסי' תקיד במהדורא החדשה: הנה בסעי' כה מדבר בהדין של המסתפק מן הנוטף. וכותב "ואפי' שבתחילת כניסת יו"ט לא הי' יכול לחתוך אפי' מעט שומן מן הנר הדולק מפני שהוא גורם למהר כיבוי כמ"ש למעלה..." וציינו שם בהע' קלג "סעי' ו'". וצ"ל סעי' ח. דסעי' ו' מדבר בהמסתפק מנר של שמן דאיסורו הוא 'דכהה אורו' (שיטת תוס'), וסעי' כה וכמו"כ סעי' ח מדברים בהמסתפק מן נר של שומן (סעי' כה) או של שעוה (סעי' ח), דאיסורו הוא משום דגורם למהר כיבוי. והפך בה והפך דכולא בה.



מנהג ניתל בארה"ק [גיליון]

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

בגיליון הקודם (עמ' 73 ואילך) העיר הרב א.ז.וו. שי' אודות מ"ש ב'התקשרות' לש"פ מקץ השתא בעניין מנהג ניתל באה"ק, ופקפק אם אכן מנהגנו להיזהר בזה באה"ק. ולא שם לב להמובא שם (הערה 28) הוראה מפורשת במכתב מאג"ק חי"ד עמ' שנב, אותה איגרת שמצטט בהערותו שבה כתב הרבי "וכיוון שענין ביטול לימוד תורה חידוש הוא, ולכן אין לך בו אלא חידוש" שלפני כן מורה הרבי לשואל [הרה"ח ר' פנחס ליביש שי' הרצל] מירושלים ת"ו כיצד מנהגנו בעניין זה - שמזה מובן שההסבר באג"ק חי"ג עמ' קכ מדוע אין נוהגין כן כלל באה"ק הוא רק לימוד זכות, וגם זה בהסתייגות, עיי"ש.

גם מש"כ הרב מ.י.ל. שי' בגיליון הנ"ל (עמ' 78 ואילך) שבאה"ק מנהג המדינה כיום הוא רק לפי הלוח העברי ולא ע"פ הלוח הנוצרי, אינו נכון כלל במציאות, והלוואי יהיה כן בעתיד.



החלפת חזנים [גיליון]

הנ"ל

בגיליון הקודם (עמ' 79) שאל הרב מ.ר. שי': "מאין צמח המנהג של החלפת חזנים?" אחרי חזרת הש"ץ.

מנהג זה מופיע ברמ"א יו"ד סי' שעו ס"ד (משו"ת בנימין זאב סי' רא). וראה בס' אשכבתא דרבי עמ' 55, שכך נהג כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע ביארצייט של אדמו"ר האמצעי, עיי"ש (ונשמטו ממנו לשעה דברי הרמ"א הנ"ל).

אגב, ב'רשימות הרב"ש' מסבו של הרבי, הרב"ש, עשרה בטבת תרע"ה, מסופר שכ"ק אדמו"ר מהורש"ב בשנת אכלו על אימו, בחנוכה לא היה אומר את ההלל לפני התיבה (ראה שו"ע אדה"ז סי' קלא סוף ס"ה) אבל אמר את ה[חצי-]קדיש שלאחריו.

בענין הנ"ל

הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר - טוויין סיטיז, מינסוטה

בגליון הקודם (עמ' 79) הקשה הרב מ.ר. שי' על מנהג העולם ד"החלפת חזנים" לאחר שמו"ע לפני קדיש תתקבל, מכיון שהקדיש קאי על חזרת הש"ץ ומביא רא' משו"ע אדה"ז שאינו פוסע ג' פסיעות וסומך על זה שפוסע בקדיש תתקבל, ושואל מאין צמח המנהג, עיי"ש.

הנה איתא בקיצור שו"ע סי' כו סט"ו וז"ל: "שנים ששויים בדין קדיש ושניהם יכולים להתפלל לפני התיבה ומרוצים בשוה לקהל, יטילו גורל שהאחד יתפלל עד אשרי ובא לציון, והשני יתפלל אשרי ובא לציון". עכ"ל. ואולי מכאן (מהקשו"ע) "צמח" המנהג.

ולגופו של ענין (ואולי אפשר לחלק שאלתו לשנים: א. איך יתכן שמחליפין. ב. מה עם פסיעות הראשון),

הנה כשאירע דבר (בלתי רצוי ר"ל) להש"ץ באמצע חזרת הש"ץ מחליפין אותו (דבר זה מפורש במשנה) ולכאור' הפסיעות יעלו לשניהם (כמו שעולה בכלל לקדיש ולשמו"ע), ובאם עבור דבר בלתי רצוי מחליפים, כמו"כ בכגון זה כדי למנוע מחלוקת וכו' נוהגין בהעולם להחליף, ובפרט בביהכ"נ שמקפיד על קיום "ברוב עם הדרת מלך" ואין מתירין יותר ממנין א'.

[דא"ג, כ"ק אדמו"ר כותב בפירוש שכשיש שני חיובים שישתדלו ששניהם יתפללו התפלה ואף כשיש רק י"ב בנ"א ששה יתפללו ויחכו וכו'].

ומה ששואל אודות ר"ח, אולי התכוון לחנוכה שאדם אחר (ולא האבל ר"ל) ניגש לתיבה להתפלל כש"ץ עבור הלל ואז החזן שאמר חזרת הש"ץ אומר הקדיש ואתי שפיר, ולכאורה בר"ח סתם אין כל קפידה בזה וכנ"ל. ולא באתי אלא להעיר.



בענין הנ"ל

הרב מאיר צירקינד
מיאמי ביטש, פלארידא

בגליון הקודם (עמוד 79) כתב הרב מ.ר. שי' "לפ"ז צ"ע מאין צמח המנהג של החלפת חזנים".

הנה ראה בשו"ע יו"ד סוף סי' שעו הג"ה שכתב: "ומי שאינו יודע להתפלל כל התפלה יתפלל למנצח ובא לציון וכו'" ומבאר בערוך השלחן (סעיף יד) "דהקדיש של אחר ובא לציון מעולה מהקדיש שאחר התפילה שאינו מעיקר התפילה".

ומה שכתב שם: "ובקצות השלחן (כב, יא) מביא מהד"ח: "ולפיכך אם אחר משלים התפילה מאשרי והלאה צריך הש"ץ לפסוע ג' פסיעות אחרי החזרה כדין פסיעות שבלחש ויאמר גם עושה שלום במרומיו".

הנה זה אינו מדברי הד"ח אלא הם דברי הקצות השלחן עצמו ראה בד"ח (סי' לג ס"ו). ומה שמציין להד"ח הוא למה שכתב שם "ואם טעה הש"ץ... ע"ש".



הפסק בין תש"י לתש"ר [גליון]

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בגליון תתקכט (עמ' 127 ואילך) כתב הרב י.מ.וו. שי' בענין הפסק בין תפילין של יד לתפילין של ראש, וז"ל: "והנה לכאורה יש מקום לומר דמי שהפסיק בין תש"י לתש"ר בקדושה וכיו"ב שמותר להפסיק כמו שפסק אדה"ז בסידור, דמותר עכשיו לומר אמן על שאר ברכות דכיון שכבר הפסיק וא"כ יצטרך לברך על תש"ר..." עכ"ל. ומסיים שצריך עיון לדינא.

ובגליון הקודם (עמ' 85 ואילך) הבאתי דבריו וכתבתי שגם בספר 'הפסק בתפלה על פי פסקי אדמו"ר הזקן' (להרב יואב למברג) כתב כן ומסיים "כן נראה לומר בפשטות".

אבל העיר לי חכם אחד שלכאורה יש ראי' מדברי רבינו עצמו שאסור לענות אמן על שאר ברכות גם לאחר שכבר הפסיק לקדושה וכיו"ב.

ובהקדים: הדין של אמן על שאר ברכות שוה הוא לשאר "אמן" של חצי הראשון של קדיש (חוץ מ"אמן יש"ר . . יתברך" ואמן ד"דאמרינן בעלמא").

וכן כתוב 'בלוח דיני הפסק בתפילה' הנדפס בסוף הסידור, בנוגע למקומות שמותר להפסיק ובנוגע למקומות שאסור להפסיק.

וכן להפסיק בתפילין דר"ת בין תש"י לתש"ר גם כן שוה הדין דשאר ברכות לדין החצי קדיש דמותר להפסיק כמו שכתב בשו"ע סי' כה סכ"ב.

ומעתה אם נאמר כמו שכתב הרב הנ"ל שלאחר שכבר הפסיק לקדושה וכו' מותר לענות אמן על שאר ברכות כיון שכבר הפסיק ובין כך יצטרך לברך על תש"ר, א"כ למה אסור לענות בין תש"י לתש"ר על האמן "דשמ" דקודשא בריך הוא" של החצי קדיש, הרי כבר הפסיק קודם לזה ב"אמן יש"ר . . יתברך", והרי כבר סר האיסור של גורם ברכה שאינה צריכה.

ומזה שרבינו אסר לענות גם על אמן זה לכאורה מוכרח לומר שגם על אמן של שאר ברכות אסור לענות בין תש"י לתש"ר אע"פ שכבר ענה "אמן יש"ר . . יתברך" דמאי שנא*.

והגם שהבאתי ראי' בגליון הקודם לדברי הרב הנ"ל ממ"ש בספר 'הפסק בתפלה על פי פסקי אדמו"ר הזקן' (להרב יואב למברג): דאחר שכבר הפסיק ונתחייב לברך על של ראש סר האיסור של גורם ברכה שאינה צריכה ומותר לענות אמן על שאר ברכות.

הנה הגם שכתב כן שם אעפ"כ אין משום שום ראי' לדברי הרב הנ"ל.

דהנה בדין "אמן" שבחצי קדיש חוץ מאמן יש"ר ו"דאמירן בעלמא", ישנם שני אופנים:

(* לכאור' י"ל דאדה"ז איירי במקום שלא ענה איש"ר בין תש"י לתש"ר (כגון שעוד לא הניח אז תש"י וכיו"ב) דאז אסור להפסיק לכתחלה בין תש"י לתש"ר באמן ד"קודשא בריך הוא", וא"ש דברי הרב הנ"ל. המערכת.

בלוח הנדפס בסוף הסידור (וכן בס' שבח יקר להר' שמואל הורוויץ) כתבו דדינם כשאר האמן שבחזרת הש"ץ וכו' שמותר לענותם בפסו"ד, ובין תש"י לתש"ר בתפילין דר"ת. ובס' הפסק בתפלה הנ"ל כתב דדינם חלוק משאר "אמן" ואסור להפסיק בהם בפסו"ד ובין תש"י לתש"י בתדר"ת.

וא"כ לדברי מחבר ספר 'הפסק בתפילה' דמחלק בין שאר אמנים שבחצי קדיש לאמן של שאר ברכות, הרי מה שפסק רבינו שבין תפילין של יד לתפילין של ראש דרש"י אסור לענות אמן על חצי קדיש וגם על אמן "דשמי" דקודשא בריך הוא" הנאמר אחר "אמן יש"ר . . יתברך", אין בזה סתירה למה שפסק בספר הנ"ל שעל שאר ברכות מותר לענות אמן אחר שאמר "אמן יש"ר . . יתברך", כי גם בתדר"ת אסור (לדבריו) להפסיק בשאר "אמן" שבחצי קדיש.

אבל לה'לוח דיני הפסק בתפילה' שבסוף הסידור ששאר אמן שבחצי קדיש שוה לאמן של שאר ברכות, ומצינו שרבינו אסר לענות גם על אמן ד"שמי" דקודשא בריך הוא" בין תפילין של יד לתפילין של ראש דרש"י, אע"פ שכבר הפסיק ל"אמן יש"ר . . יתברך" וכבר סר האיסור של גורם ברכה שאינה צריכה, אם כן, הוא הדין שאסור גם כן לענות אמן על שאר ברכות, דמאי שנא.

לסיכום הדברים:

לפי ספר 'הפסק בתפילה' שסובר שיש חילוק בין אמן דחצי קדיש לאמן דשאר ברכות אם הפסיק ל"אמן יש"ר . . יתברך" מותר לענות אמן על שאר ברכות.

משא"כ לה'לוח הנדפס בסוף הסידור, היות שאמן של חצי קדיש שוים לאמן של שאר ברכות ובאמן של "שמי" דקודשא בריך הוא" פסק רבינו שאין עונים אע"פ שכבר הפסיק ב"אמן יש"ר . . יתברך" וכבר סר האיסור של גורם ברכה שאינה צריכה, הוא הדין לאמן של שאר ברכות שאסור לענות.

ואבקש מהקוראים להאיר ולהעיר בזה.



שזנרת

הפוסקים כ' בית יוסף' או כרמ"א ואדמו"ר הזקן

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בא לידי הספר "ילקוט יוסף - קול תורה", שכולל קובצי 'קול תורה' שיצאו לאור ע"י משפחת הגאון רבי עובדיה יוסף כדי להגן על פסקיו השונים ועל כללי הפסיקה שלו, אשר השיגו עליהם מחברים שונים'. בשער הספר נאמר: "רוב הדברים המובאים בספר הם מכבוד: הרב יצחק יוסף, ראש ישיבת חזון עובדיה". ובעקבות זה נתעוררתי לכמה דברים.

פסקי אדה"ז ומנהגי חב"ד במרוקו

שם ב'קול תורה', אב תשס"ג, קובץ ג, עמ' טו כותב המחבר: "ויתכן שחלק מהמנהגים במרוקו ובצרפת הגיעו על ידי איזה חסידים, שהנהיגו כמנהגי הרמ"א והגר"ז, שלא כדעת מרן... [וידוע שגם כאן בארץ ישראל יש מקומות שמחנכים את הלומדים הספרדים לנהוג כהוראות הגר"ז]. ובהיותי כמה פעמים בביקור בצרפת, חקרנו הרבה על הדבר, ואכן חלק מהמנהגים שנהגו שם, הביאום רבני האשכנזים, שפעלו רבות שם להצלת היהדות, וחיזקו את הבעלי בתים לחנך את בניהם בישיבות הקדו', ובלי ספק שאשריהם ואשרי חלקם שפעלו גדולות ונצורות למען התורה והיהדות הצרופה. אך הללו הנהיגום שלא כדעת מרן. ואם כי אפשר שאין הדבר כן, אלא שבמרוקו נהגו בכמה דברים נגד דעת מרן, ללא קשר לאותם חסידים שפעלו שם, מכל מקום כאן באר"י יש להחזיר עטרה ליושנה ולהנהיג את כל הספרדים כדעת מרן מרא דאתרא, לקיים בנו, ויעשו כולם אגודה אחת וגו'".

[ובסוף הספר, בעמוד שלפני האחרון, הוא מסייג את דבריו קצת: "...יש להבהיר: דמה שכתבנו שיתכן שחלק מהמנהגים שנהגו במרוקו, מקורם ברבני חב"ד שכפו דעתם על יוצאי מרוקו, הנה ברור שאין הכוונה לכל המנהגים שנהגו במרוקו, וזה ודאי אינו, אלא הדגשנו שדבריהם בלשון 'יתכן' וגם 'חלק מהמנהגים'. שהרי ידוע שכמה מנהגים במרוקו

הונהגו על ידי גדולי עולם שבאו למרוקן מגירוש ספרד לפני מאות בשנים, ועוד קודם לתקופתו של מרן השולחן ערוך, ושם הנהיגו כדעת הרא"ש..."].

אמנם יש להעיר מהוראות כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'אגרות קודש' בכמה מקומות: "ואף שאין לנגוע במנהגיהם שהם אצלם בקבלה מדורי דורות בכ"ז בטח יש למצוא כמה מנהגי חב"ד שיוכלו להחזיק בהם מבלי לנגוע בהנ"ל"; "ואף שאין לנגוע במנהגיהם הם הטובים שקבלו מדור דור, בכ"ז יש מנהגי חב"ד שצריכים להודיעם ע"מ שינהגו כן מבלי לנגוע במנהג הספרדים"; "...שכל השתדלותנו ועבודתנו הוא לאחדם מבפנים ובפנימיותם, מבלי להתערב על ידי כפי' בהבחירה חפשית שלהם בהנוגע ללשונם ומנהגיהם וכו', ובלבד שלא יהי' היפך התורה...". "הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר לשלוחים שנסעו לאחר מלחמת העולם השני' למדינות שבהם דרו אחינו הספרדים (מרוקן, תוניס וכיו"ב) - שתפקידם לסייע ולעזור להם, לעסוק בהפצת היהדות, הפצת התורה והפצת המעיינות, אבל לא להתערב במנהגים המקובלים בקהילות קדושות אלו, הן בנוגע לנוסח התפילה, והן בנוגע לשאר מנהגים (מלבד אלו שהחליטו בעצמם לשנות כו')".⁵

ואכן שמעתי⁶ שכל הרבנים ושלוחי חב"ד שבמרוקן הקפידו מאד שלא לשנות את מנהגי הספרדים המקובלים בידיהם, רק במקומות שהיתה בזה בעיה הלכתית, כמו לדוגמא טבילת נשים באמבטיה שבבית וכיו"ב.

פסקי אדה"ז ומנהגי חב"ד בבוכרה

ושם עמ' טז ממשיך: "וגם יוצאי בוכרה, עליהם לנהוג כדעת מרן השולחן ערוך, ואמנם ראינו בבוכרה הרבה מנהגים כדעת הרמ"א, אך צא

(2) כך ז עמ' שמו, משנת תשי"ג.

(3) כך ז עמ' שמח, משנת תשי"ג.

(4) כך י עמ' כו, משנת תשט"ו.

(5) 'תורת מנחם - התועודיות תשד"מ ח"ב עמ' 682-683; 'לקוטי שיחות' חלק כה עמ' 376 ס"ג.

(6) מפי הרה"ת שניאור זלמן איידלמן שגדל במרוקן (היום מהשלוחים בווינה, אוסטריה).

(7) ראה 'אגרות קודש' כ"ק אדמו"ר זי"ע חלק ו עמ' קעג, ומש"כ הרה"ת מיכאל ליפסקר בקשר לזה ב'עשרים שנה עבודת הקודש במרוקן' עמ' לז-לח.

נא וראה בספר מאריות גברו, שתיאר עד כמה היתה הבורות בבורה גדולה מבחינה ידיעת ההלכה, ורק רבני אשכנז הם שהחדירו בהם את שמירת ההלכה. והיוצא מזה שלענין מנהגי ההלכה אין לנו להתפעל ממה שנהגו שלא כדעת מרן, מאחר שרק רבני האשכנזים הנהיגום כך, אבל אין הכי נמי יש להחזיר עטרה ליושנה שכל הספרדים בכל מקומות מושבותיהם, ינהגו ברוב ככל הדברים כדעת מרן שקיבלנו הוראותיו, כפי עדותם של גדולי רבני הספרדים דור אחר דור. שוב הראוני שבשו"ת שאילת שלמה להרה"ג רבי שלמה אלעזרוב זצ"ל, רבה של סמרקנד בבוכארה, שהיה מאחרוני רבני בוכרה, ושם נדפס מכתב מאת הגאון הראשון לציון היש"א ברכה זצ"ל, שהוא מינהו לרב, ומחייב את רבי שלמה אליעזרוב שלא לזוז מפסקי מרן השלחן ערוך בשום דבר וכו', והוא מהטעם הנ"ל, שהיה בעיר זו בלבול גדול בהלכה. ע"ש. והדבר מסייע למה שכתבנו שרבני האשכנזים פעלו שם גדולות ונצורות להצלת היהדות, אך הנהיגום כמנהגי האשכנזים, גם לחוסר בקיאותם במנהגי הספרדים, ואשר על כן אין להתפעל ממה שראינו בכמה דברים שיוצאי בוכרה נהגו שלא כדעת מרן, וצריכים להחזיר עטרה ליושנה שגם יוצאי בוכרה ינהגו ככל הספרדים כהוראותיו של מרן הקדוש שכל בית ישראל נשען על הוראותיו".

ובעמ' כד הוא כותב שוב: "וכבר כתבנו במק"א השערה אלימתא, שרבים מהמנהגים שנהגו במרוקו ובבוכרה הונהגו על ידי איזה חסידים שבאו לשם לחזק הדת והעמדתה על תילה, ואף שפעלו גדולות ונצורות, אשריהם ואשרי חלקם, מכל מקום זה דרכם לפסוק לכל כדעת הגר"ז וכדומה, ועל ידי כך הושרשו אצל חלק מהספרדים כמה מנהגים שלא כדעת מרן".

הצורך בבוכרה להקל דלא כפסקי ה'בית יוסף'

בספר 'שאלת שלמה' מאת הגאון רבי שלמה יהודה ליב אליעזראו⁸ מסופר שבשנת תרנ"ז יצא הרשיל"א בשד"רות העדה הספרדית לקהילות בוכרה, וכיון שראה את גודל העזובה בכל עניני היהדות נשאר שם כדי לגדור את פרצות ההלכה. אמנם כדי שיוכל לפעול שם היה לו צורך בקבלת סמכות מאת בני המקום, על ידי מינויו לרב. לשם זה יצר קשר עם

(8) ירושלים תשס"ב, 'פרקי חיים' עמ' 22.

הראשון לציון בירושלים הרב יעקב שאול אלישר⁹. היש"א ברכה הכתיב לו תנאים עליהם היה הרשיל"א צריך לחתום.

התנאי הראשון¹⁰: "...יען כי כל הק"ק המה מעדת הספרדים הי"ו וחיובא רמיא עלייהו להתנהג כסברת מרן רבינו הגאון מוהר"י קארו ז"ל, בכל מילי בין בדיני איסור והיתר כדיני שו"ב הריאה ודיני גיטין וקדושין וחליצות, ובין בדיני ממונות קבלו עליהם סברת מרן ז"ל. . ואנא נפשאי הח"מ מעדת האשכנזים שקבלנו עלינו הוראות הגאון רמ"א ז"ל, ואפשר יארע איזה דבר שמרן ז"ל אוסר או מטריף ורמ"א ז"ל מתיר או מכשיר, ואני בהיותי מעדת האשכנזים אסמוך על הוראות רמ"א ז"ל להתיר או להכשיר, וחלילה נמצא תקלה יוצאת על ידי. אי לזאת הנני מפרש שיחתי בפירושא איתמר שקבלתי עלי באיסור קונם שלא להתיר שום איסור שאסר מרן ז"ל בשולחנו הטהור ובין בבית יוסף וכן בתשובותיו, רק באיזה דבר שמתיר מרן ז"ל ורמ"א ז"ל מחמיר הרשות בידי להחמיר כסברת רמ"א ז"ל, כי ע"ז נתן לי הרב הראש"ל יש"א ברכה. . להתנהג. . ככל הנז"ל. . קבלתי עלי בקבלה גשוק"¹¹ ובחלקי לעזה"ב להתנהג בכל הנז"ל בלתי מגרעת...".

הרשיל"א בתשובתו מעיר ע"ז¹²: "...והמובן לי מנוסח התנאים כי עיקר כל החרדה אשר חרד עלי הדר"ג הי"ו, הוא ע"ד מיעוץ ומשמוש הסירכות, אשר בגלל כן 'הריאה' לפרט יצא מכלל כל או"ה..."¹³, ובסופו של דבר חתם על התנאים¹³. אמנם במכתבו מחודש תמוז תר"ס כותב לו

9 נולד בצפת תקע"ז. היה מגדולי רבני ירושלים, וכתב ספרים רבים הנושאים את שמו המקוצר אי"ש. בשנת תרנ"ג התמנה הרב יש"א ברכה לראשון לציון ע"י קהילות הספרדים והאשכנזים. נפטר בירושלים תרס"ו.

(10) שם עמ' נט-ס.

(11) = גמורה שלימה וקיימת.

(12) שם עמ' סא.

(13) שם סוף עמ' סה. אמנם כאבו לו לשונות החרפים שבתנאים, וניסה להחליפם (שם עמ' סב): "...לעשות רצון צדיק חפצתי והריני מקבל עלי את שני התנאים המבוארים במכ"ז בלא שבועה ונדר חלילה. . והייתי חותם על נוסח התנאים המוסגר בזה בלא שבועה ונדר חלילה, אם לא היה בחומר איסור קונם וחלק לעזה"ב (לפלא בעיני שלא מצא כדי בטחון בי עד אשר ישיביעני בשבועה שלא הזכרה זאת (בשו"ע אהע"ז סי' קמ [סי"א]) במומר המגרש ע"י שליח רחל"ו)...". אמנם היש"א ברכה לא ויתר, ובסוף היה מוכרח לחתום על התנאים בלשונם.

הרשיל"א¹⁴: "...בדין בועא בעכורין וסרוחין וסרכא המתפרקת בהעברת יד הבודק... כשאני לעצמי אין באפשרי להחמיר להם בזה, כי ממש יפצעו הקצבים את מוחי... רח"ל יעברו על כל מה שאני מורה להם... ואם בדעת הדר"ג להנהיגם גם בזה כסברת מרן ז"ל דוקא... יבואו נא דבריו בגזירתו לכל הקהילות שבפה המדינה בכתב מפורש... ואני מצדי מוכן הנני למלאות אחר כל גזירתו. אכן לדעתי שלא יקבלו הקהילות הגזירות אלה שא"א גם למיעוט הציבור לעמוד בהם....".

נראה שהראשון לציון התעקש בדעתו, שהרי כעבור זמן כותב לו הרשיל"א שוב¹⁵: "...על דבר השחיטה והבדיקה במדינה הזאת אשר לא ראיתי גם לא שמעתי כהנה לרוע בשום מקום זולתם הן מצד העדר ידיעתם בכל חלקי מכשירי השו"ב, הן מצד רשעת הקצבים... וכאשר עמדתי ע"ז וראו הקצבים הסירכות אשר הטרפתי על ידם, רצו לבלעני ממש, באמרם הלא שו"ב פלוני הי' מכשיר... והגעתי לסכנה על ידם לולא ה' שהיה לי... עד אשר קצתי בישיבתי פה....".

ושוב פעם כותב לו הרשיל"א בחודש אלול תרס"א¹⁶: "...עשו לי כל מיני נקמה ובזיונות על כל פרט ופרט מתיקוני הכשר הזבח עד שהביאוני לידי סכנה ממש ולולי ה' שהיה לי, כי עיניהם לא ראו מאז ומלפנים בהמה נטרפת מסירכה דקה אפילו מבינונית... ולא די לי צער הקצבים... עוד זאת צעקת כל ההמון כי רבה עלי תנה לנו בשר וכו', כי הורגלו בבשר באכילה גסה... שראיתי כי תיקון הכשר הזבח אשר מסרתי את נפשי עליו הנהו עומד בסכנה הן מהקצבים הן מהעם ואם לא אמצא להם איזה קולא בהיתר הסירכות אין הציבור יכול להתקיים ויחזור הדבר לקלקולו הראשון שאפילו סכין כשר לא יהיה. ולולי שעט"ר הדר"ג שליט"א גזר עלי להורות עפ"י הוראת מרן הב"ז"ל והנמשכין אליו דוקא, בראותי את כל הלחץ ומעמדם זה הייתי מנהיג בזה בהיתר הסירכות כפי המנהג הפשוט עתה ברוב אחינו האשכנזים... ע"כ אם נכון הדבר לפניו להקל בסירכות כמנהג אשכנזי יודיעני נא ואנהיג כן גם אני ואל יצטרכו להביא להם מקילים ממקום אחר פן יהרסו לרוב ח"ו....".

(14) שם עמ' סד.

(15) שם עמ' סה.

(16) שם עמ' סט, עג.

נדמה לי שאפילו באם צדק הראשון לציון שגם לאחר ש"עיניהם לא ראו מאז ומלפנים בהמה נטרפת מסירכה דקה אפילו מבינונית", הרי "חיובא רמיא עליהו להתנהג כסברת מרן רבינו הגאון מוהר"י קארו ז"ל", "יען כי כל הק"ק המה מעדת הספרדים", אבל במקום פרוץ כמו שמתואר שם ובתנאים קשים כאלו שכל חומת הכשרות היה תלוי בזה, ודאי שזה שעת הדחק אמיתי והיה מקום להקל כפי מנהג האשכנזים.



ויושט המלך לאסתר את שרביט הזהב אשר בידו

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

כתיב (אסתר ח, ד): "ויושט המלך לאסתר את שרביט הזהב ותקם אסתר ותעמוד לפני המלך". בפסוק זה נכתב 'שרביט' חסר יו"ד. לאידך, בפעם הקודמת שבה הושיט המלך לאסתר את שרביטו נאמר 'שרביט' מלא ביו"ד - "ויושט המלך לאסתר את שרביט הזהב אשר בידו" (שם ה, ב).

וראיתי בקובץ 'בית אהרן וישראל' גליון קכג (עמ' קמג) שבט - אדר תשס"ו שמדייק הרב ישראל דנדרוביץ שי': "והרי הדברים צריכים ביאור על מה ולמה חילוק זה, ויעויין בספר 'טעמא דקרא' מה שביאר בזה", וע"ש מה שכתב לבאר ע"ד הרמז בגימטריא.

והנראה לבאר בזה ע"פ מ"ש בס' 'הגהות מוהר"י קרט' (עמ' יז) לאאזמו"ר הגה"ק רבי ישראל פרידמן זצוק"ל, שמביא שם העורך [נכדו הרה"ג ר' מרדכי מאיר פרידמן זצ"ל] בפתיחה, מה שאמר רבינו "במגילת אסתר (ה, ב) 'ויושט המלך לאסתר את שרביט הזהב אשר בידו, ותקרב אסתר ותגע בראש השרביט'", יש לדקדק מה קאמר שרביט הזהב אשר בידו, מובן ששרביט הוא ביד המלך הלא בזה כחו, ומה זה שאמר ותגע בראש השרביט, למה מזכיר כאן ראש השרביט, פי' זקני הגאון ז"ל, המגילה באה ללמדנו מדת הצניעות שהיתה באותה הצדקת, שרביט הוא

(* חידשתי זאת בתורת אאזמו"ר הגה"ק רבי ישראל פרידמן זצוק"ל [רבי ישראל קעבט"], ראב"ד ווערבווי, לכבוד יום ההילולא המאה ושלישים שלו, נסתלק כ"ה טבת תרל"ז, זי"ע.

מקל אשר המלך מחזיקו, המקום אשר בו מחזיק המלך את השרביט הבית יד, זה מיוחד רק לו ומי שמשתמש בחלק ההוא כמורד ומזלזל בכבוד המלך - כי ראש השרביט הוא הקצה אשר בו המלך מראה למי נותן רשות לדבר או מיפה כחו כרצון המלך. בא הפסוק להראות חסדי המקום ב"ה, ויהי כראות המלך את אסתר המלכה עומדת בחצר נשאה חן בעיניו, עד כדי כך ריחם ד' על עמו בעת צרתם לו צר, ויושט המלך לאסתר את שרביט הזהב - אשר בידו, בא לומר הוא הפך את שרביטו ואת החלק אשר בידו - שדרכו הוא להחזיק שם הושיט לה - להראות שנשאה חן שאת חלקו אשר בידו הושיט לה, אמנם הצדקת אסתר רצתה להראות מדת אמותינו הצנועות, ותקרב - היא נגשה והתקרבה למלך - ותגע בראש השרביט, כי כעת ראש השרביט היה בידו כי הפכו להראות לה עד כמה שנשאה חן להושיט אשר בידו. ברור שבחר בהם ובמשנתם" עכ"ל.

והנה בתורה אור (יז, ג) איתא: "והנה הגם שאברהם היה ג"כ חופר בארות, אבל כתיב ויסתמום פלשתים כו', ויצחק חפר אותן וקרא להם שמות בשמת אשר קרא להן אביו, הראשון מלא והשני חסר, לפי שע"י חפירה דיצחק לא נפסק עוד נביעתם. . ע"כ הוא שמות מלא בוי"ו, אבל שמת דאברהם חסר וי"ו לפי שסתמום פלשתים. . לכן ע"י חפירה דיצחק הוא שמות בוי"ו". עכ"ל.

וראה בד"ה הא לחמא עניא תשמ"ב (ועי' לקו"ת צו יג, ב ועוד) בענין ב' סוגי המצות שאוכלים, המצה שלפני חצות. . והמצה שאחרי חצות. . וכנרמז גם בזה שבפסוק נכתבה תיבת מצות פעמים חסר וא"ו (מצת) ולפעמים מלא וא"ו (מצות), דכתיבתה מלא עם וא"ו (דא אות אמת) מורה שהעבודה היא על מילואה בשלימות, וכתיבתה באופן חסר מורה על התחלת העבודה, שאז עדיין לא המשיך בה את האות וא"ו, עכ"ל. - ועי' ספר המאמרים תש"ד (עמ' 171), ובהערת כ"ק אדמו"ר זי"ע שם: "ראה תורה אור תולדות ד"ה ואלה תולדות. ד"ה הקל קול (הקדמה לסידור)".

ומעתה לפי מ"ש אאזמו"ר זצ"ל דיש ב' מקומות בשרביט, א. החלק 'אשר בידו' [שזה מיועד רק למלך בלבד, ומי שמשתמש בחלק זה כמורד ומזלזל בכבוד המלך], שזה החלק הכי חשוב ומושלם של השרביט. ב. 'ראש השרביט' [שזה החלק שמיועד לכל מי שהמלך מראה לו שנותן לו רשות לדבר וכו'], שזה החלק הפחות חשוב ומושלם שבשרביט, לפ"ז

י"ל שבפעם הראשונה שבה המלך הושיט לאסתר את שרביטו נאמר 'שרביט' מלא ביו"ד, והיינו מפני שאז הושיט לה את החלק 'אשר בידו' שהוא החלק הכי חשוב ומושלם של השרביט, וכתיבת 'שרביט' מלא עם יו"ד מורה על החלק החשוב על מילואה בשלימות, ע"ד 'מצות' ו'שמות' מלא וא"ו הנ"ל.

משא"כ בפעם השניה (אסתר ח, ד) שם המלך הושיט לאסתר רק את החלק הרגיל של השרביט, שאינו החלק החשוב והמושלם שלו, לפיכך שם נאמר 'שרבט' חסר יו"ד שמורה רק על החלק הפחות חשוב של השרביט, ע"ד 'מצת' ו'שמת' חסר וא"ו הנ"ל, וא"ש מאד.

ולפ"ז יבואר היטב הבדלים נוספים שבפסוקים הנ"ל, בפעם הראשונה (ה, ב) נאמר "ויושט המלך לאסתר את שרביט הזהב אשר בידו", משא"כ בפעם השניה (ח, ד) לא נאמר 'אשר בידו'. - בפעם הראשונה נאמר "ותקרב אסתר ותגע בראש השרביט", משא"כ בפעם השניה לא נאמר כל זאת, אלא רק "ותקם אסתר ותעמוד לפני המלך", נכי לפני זה נאמר "ותפול לפני רגליו ותבך ותחנן לו" וגו' - כי בפעם השניה המלך לא הושיט לה את החלק "אשר בידו", אלא הושיט לה את החלק אשר הי' רגיל להושיט לכולם, לפיכך שם אין שום חידוש שאסתר התקרבה לראש השרביט (משא"כ בפעם הראשונה), וע"כ לא נאמר שם שום דבר אודות זה, וא"ש מאד.

והנה עפ"ז נראה לבאר מ"ש בגמ' מגילה (טו, ב): "ויהי כראות המלך את אסתר המלכה, אמר ר' יוחנן ג' מלאכי השרת נזדמנו לה באותה שעה וכו', ואחד שמתח את השרביט, וכמה? אמר רבי ירמיה שתי אמות היה והעמידו על שתיים עשרה, ואמרי לה על שש עשרה, ואמרי לה על עשרים וארבע, במתניתא תנא על ששים וכו' רבה בר' עופרין אמר משום ר"א ששמע מרבו ורבו מרבו, מאתים", עכ"ל.

וקשה, דאם נמתח השרביט כ"כ קרוב לאסתר, א"כ למה נאמר בפסוק "ותקרב אסתר", והלא השרביט התקרב לאסתר ולא להיפך? וגם מה התועלת בנס הזה שנמתח השרביט כ"כ קרוב לאסתר, וכמו שהקשה רבנו האלשיך הק' על מג"א שם: "וגם למה זה נמתח ולא הספיק שתי אמות ארכו"? עכ"ל.

ברם לפי מ"ש אא"ז הנ"ל א"ש מאד, דכיון שהמלך הפך את שרביטו ואת החלק 'אשר בידו' הושיט לה, ואסתר מצד מדת הצניעות שבה [אגב; כאן לא נאמר "אסתר המלכה" כמו בתחלת הפסוק: "ויהי כראות המלך את אסתר המלכה", כי המלך ראה בעיקר ענין "המלכה" שבה, וזה שלא רצתה לגעת בחלק השרביט שדרכו להיות ביד המלך, אינו מצד "המלכה" שבה, אלא מצד "אסתר"] לא רצתה לגעת בחלק זה מחמת כבוד המלך, ולכן המלאך מתח את השרביט כדי שאסתר תוכל לגעת בו.

אבל גם אחרי הנס לא רצתה אסתר לגעת בידית של השרביט, ולכן נאמר בפסוק "ותקרב אסתר", שאסתר עשתה אחרי מתיחת השרביט דרך די ארוכה כדי להגיע ולגעת בראש (האמיתי) של השרביט (שהיה עכשיו בידו של המלך), ולפי"ז מיושב מה שהקשה האלשיך: "ועוד אומרו ותקרב ותגע וכו', שהם דברים בלתי צריכים" ולק"מ.

ולפי"ז נראה לבאר מ"ש במדרש 'פנים אחרים' נו"ב פ"ה (ד"ה ויהי ביום השלישי): "כיון שראה המלך את אסתר וכו' והושיט לה את השרביט אשר בידו, ולא הי' לאסתר כח ליגע בראש השרביט, ויש אומרים מיכאל משכה והגיעה בראש השרביט" עכ"ל (הובא בתורה שלמה על מג"א (עמ' קנו) אות יז), וכ"ה בילקוט שמעוני כאן.

ואינו מובן, מה פתאום שלא הי' לאסתר כח ליגע בראש השרביט? ובפרט לפי הגמ' דמגילה הנ"ל, הרי השרביט נמתח לה על ידה ממש, וגם אינו מובן כלל, למה מיכאל היה צריך למשכה כדי להגיע לראש השרביט, הרי השרביט נמתח אליה ממש כנ"ל?

אלא לפי הנ"ל א"ש מאד, ואין סתירה כלל בין המדרש לגמ' הנ"ל, אלא אדרבה, כיון ש"הושיט לה את השרביט אשר בידו" (ש"אשר בידו" במדרש לכאן מיותר לחלוטין), והיינו שהפך את השרביט והושיט לה את הידית של השרביט, ולכן "לא היה לאסתר כח ליגע בראש (ההפוך של) השרביט", כי אין זה כבוד המלך כלל ליגע בחלק המיועד אך ורק למלך בלבד, ואדרבה, זה דוקא זלזול בכבוד המלך. וע"כ כיון שנעשה הנס שהמלאך מתח את השרביט כ"כ, ואעפ"כ לא רצתה אסתר לגעת בחלק זה של השרביט, ע"כ "מיכאל משכה [את אסתר לאורך כל הדרך של מתיחת השרביט] והגיעה בראש [האמיתי של] השרביט". ועוד י"ל, דכיון שהראש האמיתי היה עכשיו בידו של המלך, וזה היה רחוק מאד ממנה לפיכך נאמר שלא היה לה כח ללכת הרבה, וגם להעזי לגעת ב'ראש'

שהיא עכשיו בידו היה קשה לה, גם זה שלא רצתה לגעת בחלק שהציע לה, כ"ז גרם לה חלישת הכח, וא"ש.



בדותא היא

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בלקוטי לוי יצחק אגרות קודש כותב הרה"ק רלוי"צ (עמ' 107):
 "ושאין ספק כלל וכלל שכל מה שנאמר בתורה שבכתב ובתורה שבעל
 פה הן בהלכה והן באגדה וכו' וכן ההלכה שעליה אמרו אחר כך שבדותא
 היא. . . כולם ממש אמר ה' ובאותו הלשון ממש נאמרו".

וב'לקוטי שיחות' ח"י"ח עמ' 240 הע' 16 כותב כ"ק אדמו"ר: "ראה
 לקולוי"צ אגרות (עמ' 107) עד היכן הדברים מגיעים".

ונראה בכוונת הדברים:

יש מהראשונים [שיטה מקובצת בבא מציעא (עא, ב) מהריטב"א]
 שפירש "בדותא" הוא שהאמורא עצמו לא אמר הדבר מעולם אלא אחד
 מתלמידיו אמרו - או מעצמו או שהבין כך מדברי רבו - ונקרא הדבר על
 שם האמורא ההוא.

והנה בכמה מקומות [נסמן במסורת הש"ס פסחים יא, א] הגירסא הוא
 "ברותא" ב"ריש", ופירש הערוך [ערך בר (ד)] שבמקום שטעו חכמים
 ולא רצו לגנותם ולומר טעו, אמרו "ברותא", היינו, דעה חיצונית היא.

וכאן בא, איפוא, החידוש הגדול - של רבי לוי יצחק - ש"כולם ממש
 אמר ה' ובאותו הלשון ממש נאמרו"!

ויש להוסיף בביאור החידוש בדברים אלו:

בספר תוספת ברכה (לבעל התו"ת) הביא שהלכות רבות של חז"ל
 נסמכות על לבן: [ר"ת בתוס' קידושין נב, א - מויצא כט, כו. ירושלמי
 מו"ק אין מערבין שמחה כו' - מויצא כט, כז. מסכת כלה: "מנין לברכת
 חתנים מה"ת שנאמר ויברכו את רבקה (שם כד, ס)"]

וכן על בלעם: [א. ודם חללים ישתה - בלק כג, כד במסכת חולין (לו, א) פרט לדם הקלוח שאינו מכשיר את הזרעים. ב. וירא ישראל שוכן לשבטיו - שם כד, ב במסכת ב"ב (ס, א) שהיזק ראייה נקרא היזק. ג. בתפילת שחרית "מה טובו גו'" כד, ה. ד. בפסוקי מלכיות דמוסף ד"ה "לא הביט און ביעקב" כג, כא. ה. ביקשו (ברכות יב, א) לקבוע פרשת בלק בקר"ש].

ומכאן רואים, לדבריו, שחכמי ישראל לא הקפידו על מקורם של הדברים ומי אמר אותם ונקטו את הכלל של "קבל האמת ממי שאמרו" עכת"ד.

הנה זו גישה - מלמטה למעלה - הפוכה מהאמת הצרופה שכל מה שנאמר בתורה שבכתב כו' הוא דבר ה'.

[ואת"ל בנדו"ד דבלעם הרי מפורש אמר בעצמו כמ"פ (בלק כב, לח) הדבר אשר ישים אלקים בפי אותו אדבר, ושם כג, יב: הלא את אשר ישים ה' בני אותו אשמור לדבר ועוד]

וכאן בולט ההבדל ביחס לקדושת התורה הקשורה בפני' התורה, וד"ל.

ולכאורה אפ"ל בביאור הא ש"תורה שבעל פה" גם היא מפי ה' ממש, שזה מובן ממחז"ל דכל מה שתלמיד עתיד לחדש ניתן למשה מסיני, ע"פ המבואר (ראה בצל החכמה עמ' 43 ואילך) שזהו על יסוד הכלל שניתן למשה בסיני;

וע"פ הנ"ל מובן ג"כ משנ"ת בכ"מ לגבי מהדורות הראשונות דכת"י דהרמב"ם (למרות שאח"כ חזר בו) עפ"י דברי הרמב"ן (בטעם ש"הרגו - עדים זוממין - אין נהרגין") "כי המשפט לאלקים הוא ובקרב אלקים ישפוט . . מעלה גדולה בשופטי ישראל, וההבטחה שהקב"ה מסכים על ידם ועמהם בדבר המשפט". וק"ל.



הטעם שנקבר הרמב"ם בטבריי

הרב מנחם מענדל סופרין
ליעדז אנגלי'

ידוע הסיפור שכשמת הרמב"ם ידעו שצוואתו היתה שיקבר בארץ ישראל אבל לא ידעו באיזה מקום בא"י. על פי נס הגמל שנשא ארונו הגיע לטבריי ולא זו משם ואז הבינו שרצה ליקבר בטבריי.

וי"ל הטעם שרצה הרמב"ם ליקבר בטבריי דוקא, דאיתא ברמב"ם הל' סנהדרין פי"ד הי"ב (מגמ' ראש השנה (לא)) שהסנהדרין "גלו ממקום למקום ולעשרה מקומות גלו וסופם לטבריי ומשם לא עמד בית דין גדול עד עתה וקבלה היא שבטבריי עתידין לחזור תחלה ומשם נעתקים למקדש".

הרמב"ם כתב בהקדמתו למשנה תורה: "יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה עם התקנות והמנהגות והגזרות שנעשו מימות משה רבינו ועד חיבור התלמוד".

ואם כן אוי"ל שהרמב"ם יהי' בהסנהדרין לעתיד לבוא שעתידה לחזור לטבריי תחלה ולכן רצה ליקבר בטבריי.



לזכות

הילדה שרה רעלקא שתחי' שפאלטר

לרגל הולדתה

ביום שני ד' טבת ה'תשס"ז

יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י זקניה

הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת נחמה שיחיו ניו



לזכות

החתן הת' ארז שיחי' שדנו

והכלה מרת נחמה דינה שתחי' בייץ

לרגל בואם בקשרי השידוכין

ביום ראשון י"ז טבת 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 משפחתם שיחיו



לזכות

החתן הת' נחום שיחי' טענענבוים

והכלה מרת רבקה שתחי' כ"ץ

לרגל בואם בקשרי השידוכין

ביום רביעי י"ג טבת 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 משפחתם שיחיו

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל ע"ה
בן ר' יוסף ע"ה
דייטש

נפטר ביום כ' טבת ה'תשכ"ז
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י נינו
הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת בתי'
ומשפחתם שיחיו
דייטש



לעילוי נשמת
האשה הצנועה והחשובה
מרת ריקל בת ר' יהושע דוד ע"ה
ראזענבלום
נפטרה בעש"ק כ"ה טבת ה'תשמ"ה
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו

לעילוי נשמת
איש תם וישר מישירי חסידי חב"ד
הרה"ח ר' מרדכי דובער ב"ר נחמן ז"ל
לאקשין

נפטר ביום כ"ח טבת ה'תשל"ח
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בתו מרת מלכה רייזל
ובעלה הרה"ת הרה"ח ר' יוסף חיים הכהן
ומשפחתם שיחיו ראזענפעלד



לעילוי נשמת
הרבנית בינא בת ר' יהושע ע"ה
נפטרה כ"ה טבת ה'תשל"ח
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה
הרה"ח ר' מאיר יהודא ישראל
וזוגתו מרת צפורה ומשפחתם שיחיו הארליג



לזכות
הת' מאיר שי' דייטש
לרגל יום הולדתו ההעשרים בשעטומ"צ
ביום הששי כ"ב טבת ה'תשס"ז
"בן עשרים לרדוף" אחר כל עניני טוב וקדושה
יה"ר שיגרום נח"ר רב לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י חבריו

לזכות

הילד יהודה שיחי' הילדעסהיים
לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשטומ"צ
ביום שלישי י"ט טבת ה'תשס"ז
יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי
ויגדלוהו לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י זקניו

הרה"ת ר' גרשון וזוגתו מרת אלה שיחיו
לרמן



לזכות

החתן התמים הרב שמואל
והכלה מרת עדינה ברכה שיחיו
אלטיין

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום חמישי כ"א טבת ה'תשס"ז
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות

מו"ר הרה"ג ר' אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א



נדפס ע"י הורי הכלה
הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת חנה רחל שיחיו
דוכמאן

לזכות
הילדה שיינא בתי' שתחי'

לרגל הולדתה
ביום ד' דחנוכה כ"ח טבת ה'תשס"ז
יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריה
הרה"ת ר' יחזקאל
וזוגתו מרת חנה מיכלא
ומשפחתם שיחיו
מלמד