

קובץ

הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת הקהל

שנת השלושים

גליון ו' [תתקעב]

ה' טבת - ש"פ ויגש

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסמערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ותשעה לברואה

מאה ושש שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

לְעֵילָוִי נִשְׁמַת

הקדושים

שלוחי כ"ק אדמו"ר

בקשר ליום השלושים

תלמיד בישיבתנו הק'

הרה"ת ר' גבריאל נח הי"ד

בן הרה"ת ר' נחמן שליט"א

וזוגתו מרת רבקה הי"ד

בת הרה"ת ר' שמעון שליט"א

הולצברג

נרצחו בידי בני עוולה על קידוש השם
בעת מילוי שליחותם בבית חב"ד מומביי, הודו
ראש חודש כסלו ה'תשס"ט

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס על ידי

ביהמ"ד אהלי תורה

ב"ה
ה' טבת - ש"פ ויגש
ה'תשס"ט
גליון ו [תתקעב]

תוכן הענינים

גאולה דמשיח

- 4..... אם צריך שחיטה לעת"ל
12..... ביאור בנוסח תפלת שמו"ע בכפל הלשון בתחית המתים

רשימות

- 13..... הערות ב'רשימות' על תניא
15..... נר המערבי - מדת החסד או מדת היסוד ?

לְקוּפֵי שִׁיחוֹת

- 17..... כל דפריש מרובא פריש באדם

שיחות

- 19..... ישוב קושיית רבינו בפשש"מ

נגלה

- 21..... חיוב שמחה בקטנים
22..... כותבין שובר
27..... בענין האומר שטר אמנה הוא זה
35..... ביאור מחלוקת התוס' ור"ת במס' מכות
37..... הערות בריש פ"ב דכתובות

הסידות

- 41..... הערה בד"ה קטונתי תרס"ג
42..... אופן ציון מ"מ ע"י אדה"ז בתניא
45..... דיוק בתניא אגה"ת [גליון].

47..... בדין מודה במקצת בכתובה
53..... מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בדין לולב היבש בשעת הדחק

הלכה ומנהג

56..... מנהגי יארצייט, ויום כלות י"ב-חודש
58..... ביאור בשו"ע אדה"ז ב'קונטרס אחרון' ביחס לה'חמדת הימים'
64..... השלמת אוצר הגשמים במקוה - ע"י שלג
70..... מתי חוזרין עבור חסרון כוונה בתפילה
72..... ברכת הלל בראש חודש [גליון]
74..... ברכת הלל בראש-חודש [גליון]

פשוטו של מקרא

89..... אמירת למך "זה ינחמנו" - תפילה או נבואה?
90..... ברש"י ד"ה מכה רעהו בסתר



הערות לקובץ הבא
שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ שמות
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', י"ז טבת

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

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

למשלוח הערות:

פאקס: 718-756-3411

אימייל: haoros@gmail.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

אם צריך שחיטה לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

לוינתן נותץ לבהמות בסנפיריו ונוחרו

ידועים דברי המדרש (ויק"ר פי"ג, ג) בנוגע ללוינתן ושור הבר לעת"ל: "כיצד הם נשחטים בהמות נותץ ללוינתן בקרניו וקורעו, ולוינתן נותץ לבהמות בסנפיריו ונוחרו, וחכמים אומרים זו שחיטה כשירה היא (בתמי") ולא כך תנינן הכל שוחטין ובכל שוחטין ולעולם שוחטין חוץ ממגל קציר והמגרה והשנים מפני שהן חונקין, אמר רבי אבין בר כהנא אמר הקב"ה תורה חדשה מאתי תצא חדוש תורה מאתי תצא, אמר רבי ברכיה בשם רבי יצחק אריסטון (סעודה) עתיד הקב"ה לעשות לעבדיו הצדיקים לעתיד לבא, וכל מי שלא אכל נבלות בעולם הזה זוכה לראותו לעוה"ב, הה"ד (ויקרא ז) וחלב נבלה וחלב טריפה יעשה לכל מלאכה ואכול לא תאכלוהו, (פירוש ואכול יתירא קא דריש, בשביל שתאכלו ממנו לעתיד לבוא לפיכך לא תאכלוהו בעוה"ז)".

ובס' 'תורת חיים' (חולין כז, ב, ד"ה בהמה) ביאר ענין זה ע"פ מה שהקדים לבאר: "דטעמא דצוה הכתוב לשחוט בהמה חיה ועוף. ואסר את הנבלה וטימא אותה, נראה משום דשלטא בה סטרא אחרא רוח הטומאה, שכל מיתה נעשה על ידי מלאך המות אפילו מיתת בהמה, כדאיתא בפרק המפקיד (ב"מ לו, ב) מלאך המות מה לי הכא וכו', ואפילו מי שאינו מת מיתת עצמו אלא נהרג הן אדם הן בהמה, גמר יציאת נשמתו על ידי מלאך המות הוא, ולכך צוה הכתוב לשחוט כדי שתצא נשמתן במצות שחיטה ולא ע"י מלאך המות, וכך כתב הרב ר' מנחם רקאנטי בפרשה ראה וז"ל: וכשנשחטנה אנחנו לא תחול עליה רוח הטומאה כמו בנבלה שמיתתה ברוח הטומאה וכו' והיינו הא דקאמר לעיל ושחט במקום ששח חטאהו ופירש רש"י ז"ל טהרתו נקט קרא לישנא דטהרה שלא יטמאנה מלאך המות".

טעם טומאת נבילה

וממשיך לבאר: ונראה דמהאי טעמא ניחא מה שהטומאות חלוקות זו מזו מדריגות מדריגות, כי הכל כפי כח שפולט בו מלאך המות, לפיכך אדם שנברא עפר מן האדמה ואיתא במדרש רבה עפר זכר אדמה נקבה רמז לחול הדק וחול הגס שעל ידי שניהם היוצר עושה כליו חזקים ולכך כחו בריא וחזק יותר מכל בעלי חיים ולהכי הוא מאריך ימים יותר מכולן, נמצא דמלאך המות שולט בו הרבה ביציאת נשמתו, ולכך מטמאו הרבה, עד שנעשה אבי אבות הטומאה ומטמא אפילו באהל, אבל בהמה שנבראה מן האדמה בעלמא ואין כחה גדול כל כך, אינה נעשית אלא אב הטומאה ואינה מטמאה אלא במגע ובמשא, דאין מלאך המות שולט בה במיתתה כמו באדם, עוף שנברא מן הרקק ואין לו חיות גדול כבהמה לכך אינו מטמא לא במגע ולא במשא אלא בבית הבליעה בלבד, דאין מלאך המות שולט בו, אלא כל דהו, אבל דגים כיון שנבראו מן המים אין מלאך המות שולט בהן כלל לכך אין מטמאין כלל, וביאר עפ"ז הא דאיתא בחולין (שם כז, ב): "בהמה שנבראת מן היבשה - הכשרה בשני סימנים, דגים שנבראו מן המים - הכשירין בולא כלום, עוף שנברא מן הרקק - הכשרו בסימן אחד" עיי"ש, (אבל עי' ברשימות חוברת כג שביאר ענין זה באופן אחר דכיון ד"אין ושחט אלא ומשך" [שצריך למשוך ולהעלות הענינים הגשמיים וכו'] לכן כל מה שאין הרוחניות שולט יותר על הגשמיות צריך שחיטה יותר בב' הסימנים עיי"ש).

וע"פ הקדמה זו ביאר הפירוש במדרש הנ"ל: ד"הענין תמוה למה זה תהא נבלה מותרת לעתיד לבא? חלילה לומר שיבטל או יעקור הקב"ה אפילו אות אחת מתורתו, והוא אחד מי"ג עקרים שלא תהא תורה אחרת מאתו יתברך? ולפי מה שפירשתי ניחא, דכיון דטעמא דנבלה אסורה ומטמאה משום דשלטא בה סיטרא אחרא, לכך לעתיד שיבער הקב"ה את הטומאה מן העולם שנאמר ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, כיון דלא שייך האי טעמא, בהמות מותרת בלא שחיטה, דלא איצטריך ליה שחיטה כלל כיון דבטלה טומאה וסטרא אחרא ליתא, והיינו דקאמר במדרש חדוש תורה מאתי תצא, כלומר לא שתצא תורה חדשה מאתו יתברך

¹ ועי' בשו"ת דברי סופרים סי' מג שביאר עפ"ז מ"ש בס' 'בני יששכר' (מאמר תמוז אב אות י') בענין בשר נחירה במדבר, וראה לקו"ש ח"ד פ' ראה.

חלילה, אלא חרוש תורה פירוש חידושי דאורייתא, למה נבלה אסורה וזו מותרת, ואתי נמי שפיר הא דשחיטת טרפה מטהרתה מידי נבלה כדאיתא בפרק בהמה המקשה, משום דיציאת נשמתה הוה בטרת שחיטה והא דאסורה באכילה לאו משום דחשיבא כמתה כיון דסופה למות, דהא איכא מאן דאמר טריפה חיה, אלא גזרת הכתוב והלכה למשה מסיני הוא .. ולהכי שחיטת עכו"ם אסורה אף על גב דשחיט שפיר דכיון דלאו בר זביחה הוא שחיטתו לאו מצוה היא, וכמאן דהרגה דמי ושלית בה סטרא אחרא". וכן כתב בסנהדרין (ק"ב, א, בד"ה מהו) עיי"ש.

ועי' בשו"ת 'תירוש ויצהר' להג"ר צבי יחזקאל מיכלזאהן מווארשא ז"ל (סי' קכב) שכתב דעפ"י פי' התו"ח הנ"ל יש לפרש הא דאיתא בברכות (יז, א): "רבי יוחנן כי הוה מסיים ספרא דאיוב אמר הכי: סוף אדם למות, וסוף בהמה לשחיטה", דהיינו כשיהי' בלע המות לנצח ויהי' סוף למיתת אדם דאז יעביר רוח טומאה, יהי' סוף לשחיטה דיתבטל צורך השחיטה, ומוסיף דבעין יעקב שם ובילקוט (איוב רמז תתקכח) גרסי "אמר ריו"ח כי הוה מסיים רבי מאיר ספרא דאיוב וכו'" דלפי"ז י"ל דר"מ לשיטתו קאי דחייש למיעוטא, והקשו בחולין (יא, ב.) לר"מ דחייש למיעוטא היכא אכיל בשרא וליחוש דילמא במקום נקב קא שחיט? [והוה טרפה] ומתוך דבמקום דלא אפשר שאני, וא"כ לשיטתו נמצא דלעת"ל לא רק שלא יהי' צורך לשחוט אלא שיהי' אסור לשחוט, כיון דחייש למיעוטא, ואפשר שהי' טרפה במקום השחיטה, וטרפה תהי' אסורה לע"ל (כנ"ל), ונמצא דלשיטתו קאמר ר"מ דלעת"ל סוף בהמה לשחיטה שיהי' אסור לשחוט ודפח"ח. (הובא גם בס' 'פרדס יוסף' פ' שמיני פי"א אות סח).

ונראה דהתורת חיים פי' סיום המדרש ד"כל מי שלא אכל נבלות בעולם הזה זוכה לראותו לעוה"ב וכו'.. בשביל שתאכלו ממנו לעתיד לבוא" דלא קאי רק על אותה הסעודה דלעת"ל, אלא שנבילה בכלל תהי' מותרת לע"ל, כיון דואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, ולא יצטרכו לשחיטה כלל.

אבל רוב המפרשים במדרש שם ביארו שתאכלו ממנו קאי רק על הסעודה הנזכר, שבשביל שמרם פיהם מנבלות וטרפות יזכו לאכול מסעודה העתידה, אבל לא קאי על נבילה וטרפה שזכר קודם, ובביאור מהרי"פ שם הביא ראי' לזה ממ"ש במדרש תהלים (פי"ח): "וחלב נבילה

וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה ואכול לא תאכלוהו (ויקרא ז כד), אם אכלתם בעולם הזה סופכם ליתן את הדין, ואם לא אכלתם בעולם הזה, חייכם בניי שאריסטון גדול מתוקן לכם לעתיד לבא מסעודת לויתן, ומבהמת זיז שדי, שנאמר ואכלתם אכול ושבו (יואל ב כו), דכאן מפורש דקאי רק על הסעודה, ועי' בעץ יוסף ופירוש מהרז"ו שם וביפה תאר הארוך סו"פ שמיני שם, וכן נקט הרבי בקונטרס "בענין תורה חדשה מאתי תצא" (חגה"ש תנשא) סעי' ה' עיי"ש.

ולכאורה יל"ע לפי פירושו, דבשלמא אי נימא דקאי רק על הסעודה, א"ש דלאו כל אחד זוכה לזה, רק אלו שלא אכלו נבלה בעוה"ז, וכדפי' בעץ יוסף שם דאפילו צדיק דהיינו רובו זכיות לא יזכה לסעודה זו לפי שהחוטא באבר אחד לא יזכה עוד באותו האבר, וע"כ מי שחוטא בפיו ע"י אכילה לא יזכה לאכילה זו, אבל אם הכוונה הוא דלעת"ל לא יהי' שייך איסור נבלה כלל, כיון דרוח הטומאה אעביר וכו', א"כ למה לא יהי' היתר זה שייך לכאו"א שרובו זכיות וכו' ? וצ"ע.

בהריגה אם המיתה הוא ע"י מלאך המות

עוד יש לדון בדבריו ע"פ מ"ש בשו"ת אבני נזר יו"ד סי' תסו², שהביא טעם טומאת מת (כנ"ל בתורת חיים) כמ"ש הרמב"ן (חוקת יט, ב) משום דאדם מת בעטיו של נחש, ומבאר האבנ"ז כוונתו עפ"י מ"ש הרח"ו שג' טיפי מרה שזורק מלאך המות מטמאים הגוף, ואינה מוצאת הנשמה מנוח לכף רגלה ויוצאת ומכאן טומאת המת, ובהערות בפ"י הרמב"ן שם הביא בזה מ"ש הראקאנטי דסיבת הטומאה הוא מצד מלאך המות שהטיל בו זוהמא והמטמא בו צריך טהרה, וממשיך האבני נזר לבאר דטעם זה שייך רק אם מת, אבל לא בנהרג, דאז אינו מת ע"י מלאך המות כמ"ש בזוה"ק ח"א קי"ד בטעם עגלה ערופה, ע"כ צריכין לומר שהוא טמא מטעם שכתב בזוה"ק (פ' אמור עה"פ לנפש לא יטמא) "ושרי' עלי' רוח מסאבא דהא תיאובתא דרוח מסאבא לגבי גופיהן דישאל בגין דאתרחק מינייהו רוח קדישא, ובמנא דקודשא אתיין לאיתחברא" - [בגוף זה שהיתה בו נשמה קדושה מתאוה הטומאה להתחבר שם], וכ"כ באור החיים (במדבר

² ראה בזה הערות וביאורים גליון תרמ"ז ע' 13 מה שאפשר לבאר בזה מ"ש ברשימות חוברת קכ"ט.

יט, ב): "אדם מישראל שמת להיותו מלא קדושה המתוקה והעריבה, בצאת הנפש ונתרוקן הגוף יתקבצו הקליפות לאין קץ, שהם כוחות הטומאה, התאבים תמיד להדבק בקדושה ליהנות מהערב, ולזה יטמא באהל, ואפילו אלף בתים מקורים, ואחת פתוחה לחברתה הטומאה תמלא כל החדר המקורה, מה שאין כן אשר לא מזרע ישראל להיותו מושלל מהקדושה אין כל כך התקבצות הטומאה אלא חלק הממית הנדבק בגוף, ואשר יסובב הכל היא התורה"³.

וממשיך דלפי"ז צריך לומר דגוי שמת לכו"ע שייך בו טומאה במגע מטעם הראשון, אבל אם נהרג -דלא שייך טעם הראשון- אכתי אפ"ל לפי רבנן⁴ -דסב"ל דגם גוי מטמא באוהל- דגם אצל גוי שייך טעם שני כי סב"ל שיש בו קדושה כיון שהוא מחוייב עכ"פ בז' מצוות, אבל לפי רשב"י -דסב"ל דבגוי לא שייך טעם השני דלכך סב"ל דאינו מטמא באוהל- הנה גוי שנהרג אינו מטמא כלל עיי"ש בארוכה.

ואי נימא כהתו"ח, דכל הדין דטומאת נבילה הוא מצד הטומאה הנעשה ע"י מלאך המות, א"כ לפי דברי האבני נזר צריך לומר דבבהמה יש טומאת נבילה רק במתה מאליה ולא בנהרגה דשם ודאי לא שייך טעם השני, וזה בודאי ליתא, א"כ מוכרח מזה דסב"ל דטומאת נבילה הוא מחמת טעם אחר ולא כהתו"ח שהוא מצד טומאת מלאך המות.

זמנה של סעודת לזיתן לדעת התו"ח

עוד יש לדון בדברי ה'תורת חיים' לפי מ"ש הרבי בקונטרס הנ"ל (סעי' יב) וז"ל: ידוע שגם בימות המשיח כשתושלם עבודת בני"ב בבירור הטוב מן רע ויגיעו לשלימות שהיתה לפני חטא עה"ד, תהי' עדיין מציאות הרע בעולם ולכן ישראל הצורך בערי מקלט כדי לשלול אפשרות לענין בלתי רצוי שיכול להיות כתוצאה ממציאות הרע בעולם (כמו שלפני חטא עה"ד היתה אפשרות לענין החטא ע"י מציאות הרע בעולם) עכ"ל, ובהערה 108 כתב וז"ל: ורק לאחר זה בעולם התחי' יבטל הקב"ה מציאות הרע מן

³ ראה עד"ז בשו"ע אדה"ז או"ח מהדו"ת סי' ד' סעי' ב': "כי רוח טומאה זו אינה מתארה לשרות אלא בכלי של קדש במקום קדושה שנסתלקה משם שהם גופות ישראל כשהם ישנים ונשמחם הקדושה מסתלקת מגופם וכו'".

⁴ ראה יבמות (סא, א).

העולם, כמ"ש "את רוח הטומאה אעביר מן הארץ" ועל תקופה זו אמרו חז"ל (נדה סא, ב) ש"מצוות בטלות לע"ל". ועפ"ז צ"ל שהסעודה דליתן ושור הבר (שבה יאכלו משחיטה זו שיתירה הקב"ה) תהי' בימות התשיח, לפני תחה"מ, כי, לאחרי ש"מצוות בטלות" אין מקום לשקו"ט אם "זו היא שחיטה כשירה" ואין צורך ב"חידוש תורה" עכ"ל.

דלפי"ז נמצא דבעת בסעודת הליתן אכתי לא תתקיים הענין דאת רוח הטומאה אעביר וגו', וא"כ איך אפשר לומר דגוף ההיתר בהשחיטה שם, הוא מחמת זה גופא דלא שייך שם טומאת נבילה כיון דרוח הטומאה יעביר וכו'? (וראה לקו"ש ח"י"ד עמ' 260 שיש בזה ב' זמנים).

ואולי אפ"ל בזה דסב"ל להתו"ח כדעת הראשונים דגם אחר תחית המתים אין מצוות בטלות (ראה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' סד, שהיא דעת הרשב"א, הר"ן, וכנראה גם שיטת הרמב"ם) וסב"ל כהדעה שהובא באגרות קודש ח"ב ע' ע"ב בהערה 23 (תשובות וביאורים סי"א) דסעודה זו תהי' בתחילת זמן התחי', עיי"ש, וא"ש שאז יתקיימו כל המצוות וכן כבר תתקיים הענין דאת רוח הטומאה וכו'.

אמנם בכלל יל"ע בכל הני מצוות, שנת' בכ"מ דלעת"ל לא יהי' שייך הטעם, אם שייך לומר שמשום זה יתבטלו, שהרי הרבה ראשונים סב"ל להלכה שבמקום שיש חילוק בדין על פי הטעם, אין דורשים טעמא דקרא, כיון דזהו פלוגתת רבי יהודא ורבי שמעון אם דרשינן טעמא דקרא או לא (ראה ב"מ קטו, א, וש"נ) ורבי יהודא ורבי שמעון הלכה כרבי יהודא (רמב"ן ורשב"א ומאירי נדרים עג א, ורא"ש יבמות פ"ג סי' ג; שו"ת הרשב"א ח"ד סי' רסח ועוד).

יידוע מ"ש הרמב"ם במו"נ (ח"ג, פמ"ו) בטעם הקרבת קרבנות (הובא ברמב"ן ויקרא א, ט) וז"ל: ואמר הרב במורה הנבוכים כי טעם הקרבנות, בעבור שהמצרים והכשדים, אשר היו ישראל גרים ותושבים בארצם מעולם, היו עובדים לבקר ולצאן, כי המצרים עובדים לטלה והכשדים עובדים לשדים אשר יראו להם בדמות שעירים, ואנשי הודו עד היום לא ישחטו בקר לעולם. בעבור כן צוה לשחוט אלה השלשה מינין לשם הנכבד כדי שיודע כי הדבר שהיו חושבים כי הם בתכלית העבירה הוא אשר יקריבו לבורא, ובו יתכפרו העונות. כי כן יתרפאו האמונות הרעות שהם מדוי הנפש, כי כל מדוה וכל חולי לא יתרפא כי אם בהפכו. אלה

דבריו ובהם האריך עכ"ל, והרמב"ן שם חולק עליו עיי"ש, הכי נימא לדעת הרמב"ם דלעת"ל שיתבטל העבוד"ז ויתבטל הטעם יתבטלו הקרבנות? [ועי' גם בס' לב חיים ח"א סי' ל"ב ד"ה ואולם (ע' רט מדפוס חדש) שכתב כן.]

ומסתבר לומר דכל טעמים אלו הם רק לקרב הדבר אל השכל, ע"ד המבואר ברמב"ם בסוף ה'ל' תמורה: "אע"פ שכל חוקי התורה גזירות הם כמו שביארנו בסוף מעילה, ראוי להתבונן בהן וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם", (ראה לקוטי שיחות חל"ב פ' בחוקותי ב'), אבל לכאורה לא נימא משום זה דאם יבטל הטעם ישתנה הדין.

לע"ל דרשינן טעמא דקרא

ואולי אפ"ל בזה ע"פ מ"ש בסדר הדורות (ע' 'שמאי' סוף אות ב, ובע' 'רשב"י' אות ז) שהביא מס' ויקהל משה (דף מב ודף נד) שלעת"ל יהי' הלכה כרבי שמעון בן יוחאי, ובס' 'תפארת שלמה' פ' שופטים (יז, ח, על הפסוק כי יפלא ממך) כתב דמי לנו גדול מרבי שמעון בן יוחאי ומדוע אין הלכה כמותו? אך האמת בזה כי לפי גודל מעלת רשב"י גבוה מאד לכן בעוה"ז בעת כזאת אינו באפשר שיהי' הנהגת העולם כמותו אבל לעתיד כאשר יהי' מלאה הארץ דעה אז יהי' הלכה כמותו, וז"ש הליכות עולם אל תקרי הליכות אלא הלכות, שההלכה הוא לפי ההליכה של העולם לפי מדריגת ומעלת עוה"ז לכן עתה אין העולם ראוי להתנהג לסבול עוצם קדושתו של רשב"י, עכ"ד.

וראה מנחות (ד, א): "כלום הגענו לסוף דעתו של ר"ש", (וראה גם בפ"י המלבי"ם (ר"פ חוקת) - תורה אור בענין זה, ובס' 'שמלה חדשה' ח"ב אות ט'), ולפיי"ז י"ל דלעת"ל יהי' ההלכה ד'דרשינן טעמא דקרא" ובמילא שפיר י"ל דכל הני מצוות שיתבטלו טעמם יתבטלו קיומם.

ועי' בס' 'הנחמדים מפז' (סי' ט') שפירש כוונת המדרש ע"פ מ"ש בכ"מ דבהמה שנברא ע"י ספר יצירה אי"צ שחיטה (ראה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' סח ובכ"מ) וכיון דשור הבר הזה הוא אחד מהבהמות שנבראו כבר בששת ימי בראשית יציר כפיו של הקב"ה ממש, שנברא במאמרו יתברך דומיא דהלויתן שהוא נברא כבר בששת ימי בראשית (ראה ב"ב עד, ב), ומעתה כיון ששור הבר הזה לא הוי נולד מאב ואם, אלא נברא ע"פ ציוויו יתברך ויתעלה, הוי כדין בהמה שנוצרה בספר

יצירה דאינה צריכה שחיטה מדינא, וכדין בהמה שהיא בן פקועה שאינה צריכה שחיטה, ובהפריס ע"ג קרקע שוחטין אותה מפני מראית העין דאתי לאחלופי בבהמה גמורה (שו"ע יו"ד סי' יג סעי' ב).

ושאלתם של הצדיקים תהי' שהרי גם זו צריך שחיטה מדרבנן משום מראית עין? וע"ז משיב להם הקב"ה "תורה חדשה מאתי תצא" דכיון דסו"ס מדאורייתא אין צריך שחיטה כלל, והוא רק מדרבנן מפני מראית העין, עתה כבר לא חיישינן לדינא דמראית העין, ומעמידים הדבר רק על דין תורה בלבד, ולכו"ע סגי אף בסכין פגומה כיון דמדאורייתא אין צריך שחיטה כלל וכ"כ בספרו 'עטרת זהב' (ח"א-ב (יו"ד) ע' תצה) עיי"ש.

אבל קשה לומר שזהו כוונת המדרש דה"חידוש תורה" הוא, דכאן לא גזרינן גזרה דרבנן.

וראה בקונטרס הנ"ל ('תורה חדשה מאתי תצא') שהביא הביאור מ"ש המפרשים (חי' רד"ל ויק"ר שם, חי' מהר"ץ חיות חולין סז, ב, ונדה סא, ב, וראה שד"ח (פאת השדה) מערכת הגימ"ל ס"ז) שהיתר שחיטה זו הוא באופן ד"הוראת שעה",⁵ והרבי הקשה ע"ז דא"כ אין זה בגדר "תורה חדשה" שהרי "למדנו מחכמים ראשונים מפי השמועה בכל אם יאמר לך הנביא עבור על דברי תורה . . שמע לו (חוץ מע"ז) והוא שיהי' הדבר לפי שעה" (רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ט ה"ד)?

וביאר הפירוש בזה שזה אינו ככל הוראת שעה אלא שהקב"ה יגלה "חידוש בתורה" (ש"מאתי תצא") שדיני שחיטה שבתורה לא נאמרו מלכתחילה על שחיטה זו, ועפ"ז מבאר גם שאין זה סותר לנצחיות התורה עיי"ש בארוכה.



⁵ וזהו ע"ד שכתבו בחי' הרמב"ן והרשב"א והריטב"א קידושין עא, א, לענין טהרת מזמזים לעת"ל עיי"ש.

ביאור בנוסח תפלת שמו"ע בכפל הלשון בתחית המתים

הרב דוד צבי הכהן כהן
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בנוסח ברכת גבורות בתפילת שמו"ע כופלים ענין תחיית המתים שאנו אומרים "מחי' מתים אתה רב להושיע" וגו' וכופלים ואומרים "מכלכל חיים בחסד מחיה מתים ברחמים רבים", וכן בסיום הברכה כופלים ענין תחית המתים שאומרים "מלך ממת ומחיה ומצמיח ישועה" וכופלים ואומרים "ונאמן אתה להחיות מתים", וטעמא בעי ?

ונלענ"ד לבאר הדברים עפ"י מש"כ הריטב"א בתענית (ל, ב) על הברייתא שם: "כל האוכל בשר ושותה יין בט' באב עליו הכתוב אומר ותהי עונותם על עצמותם". וכתב ע"ז הריטב"א וז"ל: פי' שאין לעצמות תחיה בתחיית המתים העתיד להיות בבנין ביהמ"ק לאותן שמתו בגלות וחכו לישועה שעליהם הכתוב אומר אשרי המחכה ויגיע לימים, אבל עדיין אפשר שיש לזה תחי' ביום הדין שהוא אחר ימות המשיח".

וכ"כ הריטב"א בר"ה (טז, ב) בד"ה תניא ב"ש אומרים, וז"ל: "ויש תחיית המתים אחרת בימות המשיח לצדיקי ישראל שמתו בגלות שיחיו ויהיו כבני עוה"ז לגמרי, ועליהם אומר דניאל אשרי המחכה ויגיע כמו שמפורש במדרשות".

הרי לנו מהריטב"א שיש ב' תחיית המתים הא' בביאת המשיח ובנין בית הבחירה לאלו שחכו לישועה, והב' ביום הדין שהוא אחר ימות המשיח לאלו שלא חכו לישועה.

ולפ"ז יתבאר כפל ענין תחית המתים בנוסח התפלה שבתחילה אנו אומרים "מחיה מתים אתה רב להושיע", וזו היא תחית המתים הבאה עם הישועה שהיא מיוחדת לצדיקים שחכו לישועה ומתו בגלות, ולפיכך אנו מסמיכים כאן ל"מחיה מתים אתה" - "רב להושיע", והיינו תחית המתים הבאה עם הישועה לאלו שחכו לישועה, ואח"כ אנו אומרים "מחיה מתים ברחמים רבים", וזו היא תחיית מתים שתהיה אחר ימות המשיח ביום הדין הגדול והנורא, ותחי' זו היא ברחמים רבים אף לאלו שאינם ראויים.

וכן בסיום הברכה כופלים ענין תחית המתים שאומרים "מלך ממית ומחיה ומצמיח ישועה", והיינו תחית המתים לצדיקים שחכו לישועה שתהיה כשתבוא הישועה, וכופלים ואומרים "ונאמן אתה להחיות מתים", וזו היא תחית המתים שהיה אחר הצמחת הישועה ביום הדין הגדול והנורא.



רשימות

הערות ברשימות על תניא

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין
מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

א. ב'מראי מקומות הגהות כו' לס"ש"ב' במדור 'לקוטי פירושים' פ"ט (עמ' 72) על מ"ש בתניא ש"משכן נפה"א הוא במוחין שבראש ומשם מתפשטת לכל האברים וגם בלב בחלל הימני" - מביאים (מרשימות חוב' ז'): "מדקאמר 'בלב' ולא 'ללב' כמו שאמר 'מתפשטת לכל וכו'" משמע דנפש האלקית משכנה גם בלב".

ובהמשך לזה מביאים:

"וצ"ע בבפנ"א, שכתב שגם הלב מקבל מהמוח (ומפשטות הלשון שם מוכח שזהו גם בנפש הבהמית) - ומציינים על זה לרשימות חוברת טו (עמ' 70), ולקו"ש חי"ט (עמ' 165 הערה 10).

ולכאורה היו צריכים להפריד זה לשני ענינים, כי הם שני ענינים שונים:

ברשימות חוברת טו מביא קודם שמשכן הנפש האלקית הוא במוח וכן בלב בחלל הימני שאין בו דם (ע"ד המבואר ברשימות חוב' ז' הנ"ל) - ועל זה מוסיף בחצאי עיגול, שצ"ע מהמבואר בתניא פנ"א שהלב מקבל מהמוח, ובפשטות כוונתו הק' שמתניא פנ"א משמע שאין משכן הנפש האלקית בשני מקומות, במוח וגם בלב, אלא משכנה (רק) במוח, ומשם מתפשטת ללב (כמו שהיא מתפשטת לשאר אברים).

ואילו בלקו"ש מדובר על ענין שונה לגמרי (ואינו שייך להשקו"ט אם הנפש האלקית משכנה גם בלב או שהיא רק מתפשטת ללב) - דשם בפנים השיחה מבואר שהנהגת הגוף היא על ידי המוח, ובהערה מביא מתניא פנ"א שאפילו הלב מקבל מהמוח, ומשמע שזהו אפילו בנפש החיונית, ועל זה מעיר מתניא רפ"ט - כלומר, שמתניא רפ"ט משמע שבנפש החיונית המוח מקבל מהלב ולא להיפך.

היינו שההערה בלקו"ש לא קאי על הנפש האלקית אלא על הנפש הבהמית החיונית, שלכאורה יש סתירה מפ"ט לפנ"א - אם הלב מקבל מהמוח או המוח מן הלב.

ב. מדי דברי בו - באמת לא ברור אצלי הצ"ע (הנ"ל שברשימות חוברת טו) מפנ"א (שהלב מקבל מהמוח ואילו כאן בפ"ט מבואר שהנפש האלקית משכנה גם בלב), שהרי בתניא פ"ט כאן גופא מבאר כיצד המדות של הנפש האלקית מקבל מהמוח, כמודגש בלשון התניא "אהבת ה' . . . בלב משכילים המבינים ומתבוננים בדעתם אשר במוחם כו' . . . שמחת לבב בתפארת ה' . . . כאשר עיני החכם אשר בראשו במוח חכמתו ובינתו מסתכלים כו'", וכפי שמסיק "וכן שאר מדות קדושות שבלב הן מחב"ד שבמוחין" - הרי להדיא שהלב מקבל מהמוח, ומה מבואר יותר בפנ"א שהצ"ע דוקא משם.

ג. בספר הנ"ל עמ' עח (בפיענוחים לד"ה לולא דמסתפינא) על מ"ש רבינו "וא"כ השינוי בין ב' החללים, שע"י הימני מתלבש בדם וע"י הדם בכל הגוף רוח חיים, משא"כ השמאלי" - כתבו: "משא"כ השמאלי יש בו - ושולח לכל הגוף - רק דם".

וכפי הנראה פירשו שהדם שבחלל השמאלי אין בו רוח חיים, ויש שם "רק דם", ואילו בחלל הימני יש בדם רוח חיים.

וכמובן זו טעות דמוכת, והמציאות היא להיפך ממש, וכמפורש בלשון רבינו לעיל שם, שבחלל הימני מתקבץ הדם בלי רוח חיים, והרוח חיים מתלבש בדם רק אחרי שהדם בא לריאה (מחלל הימני), ואילו השמאלי שולח דם לכל האברים אחר שנתלבש בו רוח חיים (בהיותו בריאה).

ולכאורה כוונת רבינו היא בשינוי בין שני חללים - הוא כלשונו לעיל שם - מהו תפקידם של שני החללים. דקיבוץ הדם חלל הימני הוא בשביל

הכנסת רוח חיים לדם (אע"פ שזה נפעל בריאה אבל הדם בא מחלל הימני לריאה); ואילו תפקידו של חלל השמאלי הוא שילוח הדם בכל האברים.



נר המערבי - מדת החסד או מדת היסוד?

הרב מנחם מענדל רייצעס

נו"נ בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

ברשימת המנורה מבאר כ"ק אדמו"ר באריכות את השיטות השונות בענין הנר המערבי, ובסעי' פא מבאר לפי השיטה שהמנורה עמדה ממזרח למערב - שבזה גופא ב' שיטות מה היה הנר המערבי:

לפי שיטת רוב הראשונים הרי זה הנר השני ממזרח, הששי ממערב, שהוא כנגד מדת היסוד - המדה הששית; משא"כ לפי שיטת הרמב"ם בפיה"מ, נר המערבי הוא הנר הסמוך לקדש הקדשים, המערבי כפשוטו, שהוא כנגד מדת החסד - המדה הראשונה.

ומבאר טעם השיטות, ששיטת הרמב"ם מתאימה עם המעלה שבמדת החסד והאהבה וכו', ואילו שיטת רוב הראשונים מתאימה עם החשיבות והצורך שבמדת היסוד, שענינה התקשרות, כי ההתקשרות היא היסוד לכל הענינים בעבודת ה' (וכשם המדה: "יסוד"), עיי"ש בארוכה בדבריו הנפלאים.

ולכאו' צ"ב, דכיון שסו"ס מצינו מעלה במדת היסוד וההתקשרות, ולאידך מצינו מעלה במדת האהבה והחסד, למה באמת נחלקו השיטות מי לפועל היה הנר המערבי, ובמאי פליגי.

וי"ל בזה בדא"פ, שבמחלוקת זו אזלו בעלי הפלוגתא לשיטתייהו בענין זמן הדלקת המנורה:

ידוע שרוב הראשונים נקטו שמדליקים המנורה רק בין הערביים, ודולקת מערב עד בוקר - ורק הנר המערבי הוא נשאר דולק כל היום כולו; משא"כ להרמב"ם שמדליקים המנורה גם בבוקר, ונמצא שכל הנרות דולקים כל הזמן, וההבדל בין הנר המערבי לשאר הנרות הוא רק בזה שיש בו נס מיוחד שאף פעם אינו כבה וכו', וכן לענין זה שממנו נקבע להדליק כל הנרות (ראה ברשימת המנורה סי"ב).

ולפ"ז נמצא, שלדעת רוב הראשונים ההבדל בין כל הנרות להנר המערבי הוא הבדל גדול ביותר, שכל הנרות אינם צריכים לדלוק כל היום כולו ורק הנר המערבי דולק כל היום, ואילו לדעת הרמב"ם ההבדל אינו כה גדול, שהרי כל הנרות צריכים לדלוק כל הזמן, ורק שלהנר המערבי ניתן 'כבוד' מיוחד.

ובתוכן הענין בעבודת ה' לכאן י"ל, שלפי רוב הראשונים הרי שאר הנרות מורים על פרטים בעבודת ה' שאינם מוכרחים להיות כל הזמן ממש, ואילו הנר המערבי מורה על אותו פרט שהוא נחוץ ביותר ואי אפשר בלעדיו. משא"כ לפי הרמב"ם כל הפרטים נחוצים הם כל הזמן וכו', וכל ההבדל הוא לענין 'כבוד' ומעלה יתירה.

ומעתה יובן בפשטות, שלכ"ע הרי מדת היסוד היא היסוד לכל הענינים ודוקא היא מחזיקה את עבודת ה' ואי אפשר בלעדיה וכו', ולכן לכ"ע הנר הששי שכנגד מדת היסוד דולק הוא כל היום - לדעת רוב הראשונים רק נר זה (ולחלקם בצירוף הנר השביעי שענינו שפלות, כמבואר בארוכה ברשימה, ואכ"מ), ואילו לדעת הרמב"ם כל הנרות דולקים כל היום, ובכללם גם נר זה.

אלא שלפי הרמב"ם, מכיון שכל הנרות דולקים בלאו הכי כל היום, הרי שוב נמצא שהנר המערבי אין ענינו מה יותר נחוץ ויסודי, אלא מה יותר חשוב ומכובד - ולכן לשיטתו עכצ"ל שהוא הנר הראשון המורה על מדת החסד והאהבה, שבה יש מעלה יתירה.

במלים פשוטות: מדת היסוד היא יותר נחוצה והכרחית, ואילו מדת החסד היא יותר חשובה ונעלית. ובזה המחלוקת בין הרמב"ם לשאה"ר, האם נר המערבי ענינו אותה המדה שהיא נחוצה והכרחית כל היום (שלפ"ז הוא מדת היסוד), או שבלא"ה דולקים הנרות כל היום, וכל ענינו של הנר המערבי הוא בחשיבות ומעלה יתירה בלבד (שלפ"ז הוא מדת החסד), ודו"ק. ואם שגיתי ה' יכפר.



לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

כל דפריש מרובא פריש באדם

הת' מ"מ הלוי לוין
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חי"ט פ' שופטים ב' פירש הגמ' הדרא לניחותא וז"ל: "די גמרא זאגט אין נזיר (יב, א) אז א אשה 'לא ניירא' דכל כבודה בת מלך פנימה - אין בית, און דעריבער האט זי א דין פון 'קבוע', איז די גמרא ממשיך 'וכי תימא ה"נ נייד אימור בשוקא אשכח וקדיש התם הדרא לניחותא' ד.ה. אז אפילו ווען זי איז 'פריש' מביתה 'בשוקא אשכח', וויבאלד אבער אז סוף סוף קערט זי זיך אום צוריק למקום קביעותה 'הדרא לניחותא' האט זי א דין פון קבוע (אויך ווען 'בשוקא אשכח')", עכ"ל.

ויל"ע בלשון זה, דאיך אפשר לומר שגם כשהיא פריש ה"ה "קבוע", דא"כ אכתי קשה קושיית התוס' (כתובות טו, א ד"ה דילמא) בהא דקאמר הגמ' שם דאם האיש הלך מביתו דנים בו דין כל דפריש מרובא פריש והקשו התוס' וז"ל: "וא"ת דבנזיר פ"ב (דף יב. ושם) פריך אהא דאמר האומר לשלוחו צא וקדש לי אשה סתם אסור בכל הנשים שבעולם מקן סתומה ומסיק אמינא לך אנה אשה דלא ניידא ואת אמרת לי איסורא דנייד וכי תימא ה"נ בשוקא אשכח וקדיש התם הדרא לניחותא משמע לגבי אדם לא שייך כל דפריש מרובא פריש משום דהדר לניחותיה? ולא פירכא היא דהתם בשעת האיסור כשזה בא על שום אשה הדרא לניחותא האשה שקידש השליח אבל הכא כי אזלי אינהו לגבה בשעה שאוסרה הרי הוא נייד", עכ"ל. ואי נימא כמ"ש בלקו"ש שהאשה גם כשהיא פריש ה"ה "קבוע", א"כ אכתי קשה קושיית התוס' דאם הבועל הוא לעולם קבוע, איך שייך לדון בו כלל דין דכל דפריש מרובא פריש והאשה כשרה?

ואולי אפשר לומר בזה ע"פ מ"ש בס' 'בינת אדם' (שער הקבוע כלל כא) שגם הוא הקשה לפירש"י [ותוס'] בנזיר דהדין שם הוא על אשה הב', דמה איכפת לך במה שהדרא לניחותא הרי כבר חל עליה הדין דכל דפריש מרובא פריש בעת הקידושין וא"כ מה איכפת לך אח"כ דהדרא לניחותא ולמה שאני בבשר דלאחר שפריש שוב אינו נאסר אפילו הדר

לקביעותא, וא"כ עכצ"ל הפירוש בזה הוא דאין עליה הדין פריש כלל אלא דהוה לעולם קבוע, וא"כ קשה קושיית התוס' בכתובות דמבואר שאם הלך האישה אצלה ה"ה כשרה מצד דכל דפריש מרובא פריש אלמא גגם באדם יש דין דפריש?

וז"ל: וצריך לומר דכוונת רש"י שכתב דגבי אשה לא שייך כל דפריש כוונתו במתק לשונו שכתב בנזיר אשה דלא ניידא דכל כבודה פנימה רצה לומר דדוקא גבי אשה לא שייך פירש דאפילו כשהיא בשוק מכל מקום דעתה תמיד על ביתה אבל לגבי גברא בכתובות ודאי שייך כל דפריש ואם כן לא קשה קושיית תוספות בכתובות וגם הקושיא אטו מגיסא לא קשה מידי כיון דלא שייך גבה כל דפריש עכ"ל וראה גם באורח משור נזיר שם בזה (נדפס בסוף המסכת).

דלפי"ז י"ל שהשיחה קאי לשיטת רש"י וע"פ ביאור זה, שלכן הביא הענין דכל כבודה בת מלך וגו', דבאמת באשה היא קבוע לעולם אפילו כשיוצאת מביתה, והכא שאני דאיירי באיש.

והנה בבינת אדם שם סיים דצריך עיון וכי ישתנה הדין בפיקוח נפש בשבת (ראה שו"ע אדה"ז סי' שכ"ט סעי' ב' לענין אם נפלה מפולת והיו שם רוב גוים וישראל אחד דיש אופן ששייך הדין דכל דפריש וכו', ואין מחללין עליו את השבת עיי"ש) דלפי זה בנשים אפילו בחצר אחרת ובנעקרו כלן מפקחין כיון דלעולם הוי קבוע? וצריך לומר דדוקא לענין זה בקדושין, כיון דקדושין לצורך ביאה הוא ובודאי לא תבעל בשוק ולכן לענין זה לא שייך בה פריש אבל לכל שאר דברים אין חילוק בין אשה לאיש עכ"ד.

וסברתו שהוא רק בקידושין דחוק, ויש לתרץ באופן אחר, דהנה מבואר כאן בתוס' (ד"ה דלמא) דקבוע הוא רק בבית ובעיר הוא "פריש", ולכאורה הרי מבואר הכא בט' ישראלים וכנעני אחד שעומדים בעיר והוא "קבוע"? והביאור פשוט שכל זה הוא תלוי איפה נמצא הרוב, דאם ההיתר הוא מצד דרוב עיר כשרים, הרי הרוב הוא בכל העיר, והם קבועים בבתיהם, ולכן כשיוצא מביתו ה"ז פריש, משא"כ כשהרוב כולה נמצאים בשוק ביחד הרי אין דנים כלל אודות מקום אחר ורק הכא בשוק, ולכן נעשה שם ה"קבוע" שלהם, וכאשר אחד פורש מהם למקום אחר ה"ז פריש מהרוב, ולפי"ז י"ל גם בקושייתו, דאם הרוב הוא מצד כל העיר וכו'.

שרוב הנשים אינן אסורות לו, הנה בזה אמרינן דאשה אפילו כשיוצאת מביתה ה"ה קבוע כיון דכל כבודה בת מלך וגו', משא"כ בהדין דפקו"נ שכל הרוב עכשיו נקבע בשוק וזהו ה"קבוע", בודאי כשהיא פורשת משם, יש לה בזה דין דפריש לענין הקבוע שבשוק.



שיחות

ישוב קושיית רבינו בפשטי"מ

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

בפ' חיי שרה (כג, ב) ברש"י ד"ה ויבא אברהם: "מבאר שבע", ובד"ה לספוד לשרה ולבכתה: "ונסמכה מיתת שרה לעקידת יצחק לפי שעל ידי בשורת העקידה שנודמן בנה לשחיטה וכמעט שלא נשחט פרחח נשמתה ממנה ומתה".

והקשה כ"ק אדמו"ר (מוצש"ק פ' חיי שרה תשל"ט) למה הי' צריך לפרש שבא מבאר שבע, הרי כתוב לפני זה בסוף פ' וירא שאחרי העקידה הלך אברהם לבאר שבע ובמילא אנו יודעים שבא משם לספוד לשרה?

וביאר שאין רש"י כותב זה לחדש איזה דבר, אלא שמפרש שכוונת הכתוב באמרו ויבא אברהם כאילו לומר שבא מבאר שבע איפוא שהלך מן העקידה להסמיך מיתת שרה לעקידה לפי שע"י בשורת העקידה מתה. שאע"פ שפרשת "ויוגד לאברהם" מפסיקה בין העקידה למיתת שרה, אין זו הפסקה של ממש כפי שרש"י מפרש, שהקב"ה בישרו ואין בזה שיהוי זמן.

ובאותה שיחה שאל רבינו שאלה שאינה קשה בפירוש רש"י כ"א תמיהה גדולה בכלל, והוא: הרי העקידה היתה בירושלים, וכשהולכים מירושלים לבאר שבע עוברים דרך חברון, וא"כ כשהלך מירושלים אחרי העקידה, ושרה מתה בחברון, למה עבר דרך חברון והלך לבאר שבע ואח"כ חזר מבאר שבע לחברון לספוד לשרה ולבכתה?

שיחה זו לא נדפסו בשורת ה"ליקוט שיחות" הנדפסות, ולכאורה נשארת שאלה זו בלתי מבואר.

וי"ל הביאור בזה ע"פ פירוש ה"ונסמכה" בדברי רש"י כאן, כי בשיחה זו שואל רבינו ג"כ על עצם הענין מה שרש"י מפרש ואומר שנסמכה מיתת שרה לעקידה, בשונה מכל המקומות שרש"י מפרש סמיכות הפרשיות זל"ז. דהנה בכל המקומות שמפרש כנ"ל הפרשיות לא היו צריכות להיות סמוכות זל"ז, ונשאלת השאלה למה נסמכה, אבל כאן הרי זה בדיוק מקומה של פרשת מיתת שרה, כי כן הוא סדר המאורעות, שעקידת יצחק הי' בשנת הל"ז שלו ובשנת הקכ"ז לשרה אז מתה, א"כ אין מקום לשאול למה נסמכה, וכי באיזה מקום כן הי' זה צריך ליכתב?

אלא שהפירוש ד"ונסמכה" כאן הוא לא על ענין הזמן כי אם על קשר הענינים, שזה גרם לזה, שבשורת העקידה גרם למיתת שרה, אבל מצד נקודת הזמן יתכן שלא הי' בתכיפות ממש, היינו שמיתת שרה לא קרה תומ"י אחרי העקידה, אלא שאחרי העקידה עדיין היתה שרה בחיים עכ"פ לזמן קצר, ובנתיים הלך אברהם לבאר שבע ועבר חברון ועדיין היתה שרה בחיים, ואח"כ מתה, ואז בא אברהם מבאר שבע לחברון לספוד לשרה ולבכתה ולבנות קבר עבורה. וזה מיושב עוד יותר ע"פ המדרש בויקרא רבה (פ"כ) שיצחק חזר לאמו אחר העקידה והיא שאלה אותו איפוא הי' וסיפר לה ע"ד העקידה וכששמעה מה שסיפר לה אז מתה.

ולפי הביאור בדברי שיחה זו נתיישב גם שאלה הנ"ל.



"ואני אברכם"

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

בשיחת ש"פ בראשית (ב) תשד"מ, סי"ד ('תורת מנחם - התוועדויות' תשד"מ ח"א עמ' 367) מתייחס רבינו לנוסח 'ברכת כהנים' והסביר מדוע השמיט בברכתו (בהתוועדות ליל שמחת תורה בסופה, שם עמ' 317) את התיבות 'ושמו את שמי על בני ישראל'.

וביאר שם, כי תיבות אלו אינן שייכות ל"ברכה ע"י כל אחד ואחד מישראל (לא רק כהנים) עבור כלל ישראל", אלא שייכות רק לברכה בשם

המפורש, שאפילו בזמן שבית המקדש קיים לא היו כל הכהנים מברכים בשם המפורש (ראה קידושין עא, א). ומסיים שכאשר לומדים פרשה זו בתורה, או כאשר אומרים פרשה זו בערב יום הכיפורים, הרי זהו סגנון בפני-עצמו, פרשה שלימה בתורה כו' [ואכן, בברכתו לתלמידים בעיוה"כ אמר רבינו תמיד את הפרשה בשלימותה].

וצריך להבין, מאי שנא ברכה דעיוה"כ מברכה שבהתוועדות, ומדוע נחשב אז דוקא שאומרים "פרשה שלימה בתורה".

וודאי נתלבנו הדברים בשעתו או לאחר-מכן, ואשמח אם יעירו הקוראים בזה.



נגלה

חיוב שמחה בקטנים

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בקובץ נזר התורה [אלול תשס"ח] עמ' טו מביא כת"י האבנ"ז שמקשה לדעת הרמב"ם בהל' יו"ט (פ"ו הי"ח) שכותב: "כיצד הקטנים נותן להם קליות ואגוזים וכו'" היינו דנכללו בחיוב שמחה, למה לא מחייב לשמחם בשלמי שמחה.

ובתחילה רוצה לתרץ דהשמחה בשלמים הוא דוקא בגדולים דאכילתם מצוה, משא"כ קטנים דאין מחוייבים במצות ולא עבדי מצוה באכילת שלמים אין אכילת שמחה אצלם יותר מאכילת בשר חולין, אמנם מקשה ע"ז דהקטן אף שאינו מצוה ע"ז מ"מ אם עושה קטן המצוה יש לו שכר ע"ז כמו הגדול [וכידוע השקו"ט בזה בגדר קטנים במצות].

ומסיק לבסוף ואפשר לדחוק ולומר קטן שאין בו דעת אין לו שמחה באכילת קדשים יותר מבאכילת חולין, ואכתי צ"ע.

והנה בלקו"ש חל"ג פ' בהעלותך (ב) מבאר רבינו בדעת הרמב"ם דהשמחה דקרבן שלמים והשמחה לשמוח בניו וב"ב הם שני דינים ושני

סוגי שמחה והיינו שאף שהמצוה לשמח בניו וב"ב בראוי להם נכללו בהקרא ד"ושמחת" מ"מ השמחה האמורה בכתוב היא קרבן שלמים.

ומבאר לפי זה לדעת הרמב"ם השמחה דקרבן שלמים הוא לא החיוב דאכילת בשר אלא כל הענין שמביא קרבן שלמים לה' ונכלל בזה גם אכילתו אבל לא כענין בפ"ע אלא דכל המצוה שמביא קרבן שלמים הוא מעשה של שמחה ["מעשה שמחה השייכת לשמיא" - עיי"ש ס"ז], ומלבד זה יש חיוב שמחה לעשות דברים המעוררים ומביאים שמחה לכ"א כראוי לו ונכלל בזה אכילת בשר ושתיית יין לגבי אנשים, עיי"ש.

ולפי זה שפיר מובן למה לא צריכים לשמח הקטנים בשלמי שמחה, דהרי כנ"ל אין השמחה באכילת שלמי שמחה גרידא אלא על הבאת קרבן לה' כנ"ל ודין השמחה על כללות הבאת קרבן לה' ל"ש בקטנים, ומה דשייך בהם הוא רק לשמחם בראוי להם היינו הדין השני דשמחה בדברים שמעוררים בהם שמחה.

והנה בלקו"ש (שם) מבאר דעת אדה"ז דס"ל דיש רק קיום א' דמצות שמחה והוא שמחה טבעית, ועיקר קיום שמחה זו הוא ע"י אכילת בשר שלמים בזמן הבית, ונכלל בזה שמחת בניו וב"ב (ואינו סוג אחר), ולכאורה לפי זה עדיין יל"ע למה אין חיוב לשמח בניו באכילת שלמי שמחה.

אמנם שם בס"ח מבאר דאף לדעת אדה"ז השמחה הוא שמחה דאכילת בשר שלמים מ"מ אין זו שמחה גשמית בלבד אלא שמחה של מצוה ושיש בה קדושה דאכילת קדשים, וא"כ י"ל כמ"ש האבנ"ז הנ"ל דלגבי קטן אם אין בו דעת הרי אף שמקיים מצוה באכילת קדשים מ"מ ל"ש אצלו השמחה שבזה ולכן אין צריך ליתן לו שלמי שמחה.



כותבין שובר

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בכתובות (טז, ב) מקשה הגמ' [על הא דתנן בהמשנה (טו, ב) שאם אשה באה בלי שטר כתובה לגבות כסף כתובה, צריך הבעל לשלם] "וליחוש דלמא מפקא עדים בהאי בי דינא וגביא, והדר מפקה לה

לכתובתה בהאי ב"ד וגביא בה". וע"ז מתרץ ר' אבוהו שאי"ז קושיא כי תמיד כשיש למישהו שטר על חבירו שחייב לו כסף, ותובע החוב מבלי להביא השטר, "כותבין שובר", ובזה מובטחים שלא יוכל לתבוע חובו עוה"פ, כי הלה יוציא השובר המראה שפרעו כבר. אמנם רב פפא ס"ל ש"אין כותבין שובר" בכלל, כ"א מי שיש לו שטר על חבירו, אם אין מביא את השטר, אין הנתבע חייב לשלם, מפני חשש הנ"ל שיוציא אח"כ הלה השטר ויתבענו עוה"פ. והטעם שבמשנתנו אכן חייב לשלם לה, אף שלא הביאה כתובתה, ה"ז לפי שהמשנה "במקום שאין כותבין כתובה עסקינן", ובמילא אין לה כתובה ואין לחשוש שתבע עוה"פ ע"י הכתובה.

[ואף שיש לחשוש שתביא עדים עוה"פ כבי"ד אחר, ותתבע כתובתה עוה"פ, מבואר בגמ' שאכן בנדו"ד גם לר"פ צריכים לכתוב שובר, כי זהו "במקום שלא אפשר", כי אין לומר שלא תקבל כסף כתובתה לעולם, אבל באם הי' זה במקום שכותבים כתובה, ויש לה לגבות כתובתה ע"י שתביא את השטר כתובה, הנה אם לא הביאה הכתובה, ויש לחוש שמא תוציא הכתובה עוה"פ, אין מחייבים את הבעל לשלם ולכתוב שובר, כ"א אומרים לה שכשתביא את הכתובה תקבל הכסף, ובלא הכתובה אין הבעל צריך לשלם].

והטעם מדוע בכלל לר"פ אין כותבין שובר, ז.א. שאין אומרים שישלם, וכדי להבטיח שלא יוציא השטר אח"כ יכתוב שובר, ה"ז לפי שאז יצטרך הלוה לשמור שוברו מן העכברים, ולר"פ אין לחייב את הלוה בזה.

ומקור מחלוקת זו בעצם היא לא רק בנדון מי שיש לו שטר על חבירו ותובע בלי להביא את השטר, אלא כמבואר בהמשנה בב"ב (קע, ב) "מי שפרע מקצת חובו, ר' יהודה אומר יחליף, ר' יוסי אומר יכתוב שובר, אמר ר' יהודה נמצא זה צריך להיות שומר שוברו מן העכברים, א"ל ר' יוסי כך יפה לו [למלוה שיהא הלוה בדאגת שימור שוברו, ולא המלוה, דעבד ליה לאיש מלוה, כדאמרינן בגמ' (קעא, ב)], ולא ירע כוחו של זה [של מלוה להחליף שטרו, וכדאמר ר"י בברייתא כדי שיכוף לפרעו"]].

ובפשטות לומדים שנחלקו למי דואגים יותר, להמלוה או להלוה, כי יש כאן ב' צדדים. מצד המלוה טוב יותר שישלם לו ויכתוב שובר, כי בלא

זה לא יקבל הכסף עכשיו (או לא יקבל הכסף לעולם, כי אולי באמת אבד את השטר, ואין לו עדים ע"ז), וכן בנדון שפרע מקצת חובו, לא יקבל הכסף עד שיכתוב שטר שני. אבל מצד הלוה טוב יותר שימתין מלשלם עד שהלה יביא את השטר, כי אם ישלם לו עכשיו ויכתוב שובר, יצטרך תמיד לשמור שוברו - ובזה נחלקו: לטובת מי משניהם דואגים יותר, דלמ"ד כותבים שובר דואגים יותר להמלוה. [וזהו פירוש הטעם לפי ש"עבד לזה לאיש מלוה", כלומר המלוה הוא העיקר], ולמ"ד אין כותבין שובר כי דואגים יותר לטובת הלוה.

אבל מהו הסברא לדאוג יותר לטובת הלוה, והרי פשוט הוא ש"עבד לזה לאיש מלוה", וא"כ לכאור' פשוט שצריכים לדאוג יותר לטובת המלוה - הנה י"ל הפי' בזה, שמצב זה של "עבד לזה לאיש מלוה" הוא רק לפני שמשלם חובו, אבל אחרי שמשלם חובו, כבר אינו "לוה" שלו, ואין עליו שום עבדות להמלוה. ולכן אם נחייב לו לשלם, ולכתוב שובר, נמצא שיש עליו דאגה (של שמירת השובר) לאחר שכבר אין לו שום "עבדות" להמלוה, שהרי כבר שילם את החוב, ונסתלק מכל העסק. ולכן אין לחייבו לשלם באופן שאחר שישלם עדיין יהי' לו "עבדות" להמלוה.

אמנם מהו סברת מ"ד כותבין שובר? ודוחק לומר שס"ל שגם לאחר שפרע חובו עדיין נקרא "עבד לזה", ולכן י"ל שנחלקו האם אנו מביטים ע"ז כפי שהוא עכשיו, כשהמלוה תובע חובו, ועדיין לא שילם, ועכשיו ה"ה אכן "עבד לזה לאיש מלוה", ולכן אומרים לו שאין לו לעכב הכסף בשביל הטרחא שלו, כי טובת המלוה (שיקבל הכסף) חשוב יותר, שהרי עכשיו אתה "עבד" שלו, ולכן אומרים שכותבין שובר, או שמביטים ע"ז שאה"נ עכשיו חשוב יותר טובת המלוה, אבל הטירחא שמטילים על הלוה הוא דבר שיהי' לאחר שישלם את החוב, ואז כבר לא יהי' "עבד" שלו, ואיך יכולים לחייבו בזה מטעם "עבד לזה לאיש מלוה" כשהטרחא תהי' בזמן שכבר אינו "לוה" שלו, ולכן אין אומרים שכותבין שובר.

[וכ"ה בנדון מי שפרע מקצת חובו - אף שבנדון זה עדיין משועבד הוא לו מטעם החצי השני של החוב - מ"מ על החצי הראשון שכבר פרע, אין הוא עבד שלו, ויש להביט גם ע"ז מב' הצדדים, האם מביטים ע"ז כפי שהוא לפני שפרע, ובמילא נוגע יותר טובת המלוה, ויכתוב שובר, או כפי שהוא אחר שפרע, ואין לחייב את הלוה בשום דבר, כי כבר נסתלק מן

החוב, ובמילא נוגע יותר טובת הלוח, ואין כותבין שובר, כ"א יחליף השטר].

ומחלוקת זו היא ע"ד - ולא ממש - מה שבכ"מ בלקו"ש מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע החקירה האם ההוה מכריע או העתיד מכריע, ובכ"מ מסביר שבזה נחלקו הבבלי והירושלמי בכמה דינים, וז"ל בחלק ט"ו (עמ' 453) (תרגום מאידית): "כבר דברנו פעם בארוכה בהסברת כמה חילוקים שמצינו בין שיטות הבבלי והירושלמי: שיטת הבבלי היא שבכל ענין ששוקלים המצב שבהוה לעומת המצב שבעתיד, מכריע החידוש והמעלה של ההוה, אף שע"ז אולי יחסר בשלימות הדבר לאחר זמן, ולשיטת הירושלמי צריכים לדון המצב שבעתיד, ואם לעתיד תתוסף מעלה, מכריע היתרון שבעתיד המצב ההווי.

"דוגמא לדבר: השקו"ט הידועה - האם הענין של "זריזין מקדימין למצות" מכריע לעשות המצוה תיכף, אף שע"ז לא תהי' מצוה מן המובחר (ברוב עם - שרק אז ה"ז - הדרת מלך), או שמכריע המעלה והיתרון של מצוה מן המובחר בעתיד, וטוב יותר לחכות ולעשות המצוה ברוב עם, אף שאז תחסר מעלת "זריזין מקדימין וכו'" של ההוה. [או עד"מ כשיש למישהו (בבוקרו של יום בסוכות) ארבע מינים שאינם מהודרים, ובזמן מאוחר ביום יקבל ד' מינים מהודרים - האם טוב שיקיים עכשיו המצוה עם המינים שיש לו, או שיחכה עד שיקבל המינים המהודרים]. עכ"ל.

ובלקו"ש חלק יט (עמ' 13) מוסיף דוגמא וז"ל: "ע"ד הדוגמא: חולה שרופאים אמרו שאם יתענה בצום גדלי' לא יוכל להתענות בשביל זה ביוכ"פ - האם מותר לו (או צריך) להתענות צום גדלי' שהוא חיוב מדברי קבלה, אף שע"ז לא יוכל לקיים בעתיד החיוב מדאורייתא להתענות ביוכ"פ; או שאסור לו להתענות בצום גדלי' כדי שיוכל להתענות ביוכ"פ". עכ"ל.

[ונוסף על מקומות הנ"ל ראה לקו"ש ח"ד (עמ' 1338); ; חט"ז (עמ' 398 ואילך); ; חכ"ד (עמ' 241 ואילך), ומכמה מהמקומות רואים שלא רק הבבלי והירושלמי נחלקו בזה, כ"א שזהו גם פלוגתא בין החכמים בכלל.]

עד"ז י"ל בנדו"ד שהחסרון שיש בזה להלוה הוא דבר של עתיד] - לא עתיד ממש, כ"א אחר שישלם חובו] כי בהוה [קודם שפרע, בהזמן שאנו

דנים מה לעשות] עדיין הוא "עבד לזה", ועליו מוטל הדאגה שישולם החוב, ואי"ז נק' "חסרון", אלא שאח"כ [אחר שישלם] תתחדש שזהו חסרון, כי אז יהי' כבר לאחר שנסתלק מהיות "עבד לזה", ונחלקו האם ההווה מכריע או שהעתיד מכריע, דלמ"ד כותבין שובר ס"ל שהווה מכריע, ולכן אין לו ליפטר מחיובו עכשיו לשלם החוב מטעם שאח"כ יהי' אצלו "חסרון", ומ"ד שאין כותבין שובר, ס"ל שהעתיד מכריע, ולכן אין לנו לחייבו לשלם, כי עי"ז יהי' אצלו אח"כ דבר שאין חייב בו.

והנה השתא דאתנין להכי, שנחלקו בהחקירה אם העתיד מכריע או ההווה מכריע, י"ל שהמחלוקת תלו' בחקירה זו באופן אחר.

דהנה בפשטות כשבא המלוה לגבות חובו, והלוה מודה שחייב לו, חייב הלוה לשלם. ואף שלא הביא שטרו, מ"מ אין כאן ספק האם חייב לו, שהרי הלוה הודה לו. אלא שיש סיבה אחרת שלא לשלם לו, והיא מה שאולי עי"ז יוגרם אח"כ הפסד להלוה, שהמלוה יוציא אח"כ את השטר ויתבע עוה"פ, שהאופן היחידי להבטיח שלא יהי' כן הוא ע"י שיכתוב לו שובר, ויצטרך הלוה לשמור שוברו תמיד - הנה זה קשור עם החקירה הנ"ל, האם ההווה מכריע או העתיד, כי מצד ההווה פשוט שחייב הלוה לשלם החוב להמלוה, אמנם מצד העתיד - יש סיבה שלא לשלם, כי בעתיד אפ"ל הפסד להלוה ע"י שישלם לו עכשיו בלי חזרת השטר.

ובזה נחלקו: מ"ד שאין כותבין שובר ס"ל שהעתיד מכריע, ולכן אין לו לשלם עכשיו, כי עי"ז יוגרם לו הפסד בעתיד [ואף שיש להבטיח שלא יוגרם לו הפסד, ע"י שיכתוב שובר, אי"ז נקרא הבטחה לזה, כי יש בזה טירחא יתירה להלוה, טרחא כזו שאינו מחויב בזה כלל, כי כבר אינו "עבד לזה", אם ישלם לו את הכסף], ומ"ד כותבין שובר ס"ל שההווה מכריע, ולכן היות ועכשיו חייב לשלם, אין לעכב את זה בשביל ההפסד שאפ"ל בעתיד, וחייב לשלם לו. אלא שאחר שישלם צריכים להבטיח עד כמה שאפשר שאכן לא יוגרם לו הפסד, ולכן כותבין שובר, ואף שאי"ז עצה טובה ביותר, כי זה יגרום דאגה להלוה, והוא אינו מחויב בזה, מ"מ אין לנו ברירה אחרת, כי לא לשלם החוב אא"פ, היות וההווה מכריע.

ועד"ז הוא בנדון "מי שפרע מקצת חובו", שבהווה אין שום בעיא, שהרי מה שפרע מקצת החוב אין גורע כלל, כי לא נעשה שום עוולה וכיו"ב, ואפשר להשטר הזה להשמר עד שישלם לו החלק השני של

החוב, אלא שמצד העתיד יש בעיא, שאולי אח"כ יבוא המלוה עם השטר ויתבע עוה"פ כל החוב שלא כדין - הנה זה תלוי בהחקירה הנ"ל:

אם ההווה מכריע אומרים שהמלוה אי"צ לעשות שום דבר, כי מצד ההווה הכל בסדר, וזה מכריע, אלא שסו"ס עי"ז אולי יהי' הפסד אח"כ להלוה, כותבים שובר להבטיח שלא יעשה כן, ואף שיש חסרון בהבטחה זו, מה שיצטרך הלוה לדאוג תמיד בשמירת השובר, אין לנו ברירה אחרת כנ"ל, כי להכריח את המלוה להחליף את השטר אא"פ, שהרי ההווה מכריע, ובהווה אין שום בעיא, ולכן ס"ל "כותבין שובר". אבל אם העתיד מכריע, אז צריכים לעשות עכשיו הכל להבטיח העתיד, ולכן צריך המלוה להחליף את השטר עכשיו, שלא יוגרם אח"כ הפסד להלוה.



בענין האומר שטר אמנה הוא זה

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בכתובות (יט, א): "א"ר יהודה אמר רב האומר שטר אמנה הוא זה אינו נאמן. דקאמר מאן כו' אביי אמר לעולם דאמר מלוה וכגון שחב לאחרים, וכדרכי נתן דתניא רבי נתן אומר מנין לנושה בחבירו מנה, וחבירו בחבירו, מנין שמוציאין מזה ונותנין לזה, תלמוד לומר ונתן לאשר אשם לו".

ובתוד"ה וכגון שחב לאחרים: "וא"ת ולהימניה במגו דאי בעי מחיל ליה דהא המוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול, ויש לומר דלאו מגו הוא דשמא אין דעתו למחול ולהפסיד חובו דעכשיו שאומר אמנה הוא לא מפסיד מידי כיון שאין הלוה גזלן. . ואם נאמר דמכירת שטר חוב אינו אלא מדרבנן הוה אתי שפיר דמצינן למימר דווקא מוכר שטר חוב דהוי מדרבנן יכול למחול אבל בנושה בחבירו כו' דחייב לו מן התורה אינו יכול למחול כו'".

תי' שא"ר מטעם 'אין אדם משים עיניו רשע', והקושיא אמאי לא כ' התוס' כן

והנה גם בשא"ר הק' כן, וכ' הרמב"ן (בשם הראב"ד) "משום דאמנה עולה היא ולא מהימן לומר דעדים חתימי אעולה", והיינו דכיון דשייך

בזה אאמע"ר לכן אין שייך להאמינו אפי' במיגו, וכ"כ הרשב"א "יש מתרצים דכיון דמשוי להו לעדים כרשיעי דעולה הוא ואעולה לא חתימי וא"נ דמשוי נפשיה רשע דאסור לאדם לשהות שטר אמנה בתוך ביתו ריעא טענתיה ולא מהימנינן לי' במגו"ן ולפי הרשב"א מיושב, דהא בנוגע להעדים אפ"ל דאינם רשעים, דחתמו ע"ד שיתן החוב, משא"כ בנוגע להמלוה], וכ"כ המאירי בשם "יש מתרצין", ועוד.

והנה הפנ"י עמד על דברי התוס' מסברא, וז"ל: "ויש לדקדק בדבריהם דמאי קושיא דאע"ג דאית ליה למלוה מיגו אפ"ה לא מהימנינן ליה לומר שטר אמנה כיון שמשים עצמו רשע דעבר אלאו דאל תשכן באהליך עולה ודוחק לומר דמשמע להו דאביי לית ליה האי סברא מדלא מוקי כאוקימתא דרב אשי. דלכאורה משמע דליכא מאן דפליג בהא דאסור לשהות שטר פרוע. ואפשר דמשמע להו דאביי סובר דאפילו היכא דמשים עצמו רשע אפ"ה מהימן היכא דאיכא מיגו והיינו דלא מוקי כאוקימתא דרב אשי". והיינו דהוקשה לו מסברא אמאי לא תירצו התוס' הך תי', שהיא באמת התי' הנ"ל שכ' שא"ר, וניחא לי' להפנ"י דאביי לית לי' הך סברא, וסב"ל דהיכא דאיכא מיגו נאמן אף למישוי לעצמו רשע, וזהו הטעם שלא תי' אביי כרב אשי, וא"כ לדידי' כיון דאיכא מיגו א"א לתרץ דאינו נאמן משום דאאמע"ר, והוצרכו לתרץ באופנים אחרים.

אמנם תי' זה צ"ע לכ', דלכ' חידוש לומר דאביי חולק על כל סוגיית הגמ' דפשיטא לי' (למסקנא) דהיכא דמשים עצמו רשע אינו נאמן אפי' במיגו, ולכן (לל"ב דרמב"ח) אמרו דל"ש אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת נפשות אבל אנוסים היינו מחמת ממון נאמנים, אף דמיירי ברישא דאיכא מיגו, ומשמע דזהו לכו"ע, ולדברי הפנ"י אמאי לא חלק אביי על רמב"ח בפירוש דברי המשנה?

וכן להלן, דרצה ר"ח לפרש דברי ר"מ בבביתא דאין נאמנים לפוסלו דזהו משום דסב"ל דיהרגו ואל יחתמו שקר, ומשמע דהך פירוש הוי ניחא (אי לאו דק' ע"ז דאין לך דבר שעומד בפני פקו"נ אלא ג' העבירות), וא"כ משמע דפשיטא לי' לכל הסוגיא דאפי' היכא דאיכא מיגו אאמע"ר, וא"כ צ"ע לומר דאביי חולק על כ"ז (ולא נזכר בהדיא).

ואף דהפנ"י ר"ל דמוכח זה מסוגיית הגמ', מדלא פי' אביי כרב אשי, הנה לכ' אי"ז הכרח (בנוסף למ"ש שא"ר בזה, וכפי שיובא להלן), דהא

אפ"ל דסב"ל לאביי דבנוגע להעדים אין לומר הך סברא, דמהיכי תיתי דחתמו על עולה, דילמא בשעה שחתמו הי' בדעתם שיהי' בשביל חוב (וכמו שכ' הרמב"ן עצמו בדחיית דברי הראב"ד, ע"ש (והא דר' אשי חשיב זה עבירה הוא משום דאמרו אמנה היו דברינו, היינו שחתמו ע"ד כן, ע"ש), וגם בדברי הגמ' גופא מבואר דעיקר העבירה הוא על המלוה), אבל בנוגע להמלוה גופא, מאחר שע"כ השהה השטר בתוך ביתו, א"כ בוודאי היו עברייך, וגם לאביי שייך בזה אאמע"ר.

[ואין להקשות דא"כ למה לי' לאביי למימר משום דחב לאחרים, לימא לעולם דקאמר מלוה ומשום אאמע"ר, דבפשטות אי"ז קושיא, דהרי כ"ז שאינו מתרץ דמיירי כגון שחב לאחרים, אכתי הקושיא ד"תבא עליו ברכה" במקומה עומדת, ואי"ז מתורץ במאי דקאמר דאאמע"ר, וכמובן, ועי' להלן].

והנה מ"ש הפנ"י דדוחק לומר "דמשמע להו דאביי לית ליה האי סברא מדלא מוקי כאוקימתא דרב אשי", היינו דאביי לית לי' הסברא דלשהות שטר אמנה הוי עולה, באמת בשא"ר כתבו כהך סברא, ובזה דחו באמת התי' מטעם אאמע"ר, עי' ברמב"ן וברשב"א ועוד (ולפ"ז אואפ"ל דהתוס' עכ"פ סב"ל כן ולכן לא ניחא לי' בהך תי').

שקו"ט אי חשיב אנן סהדי שהשטר אינה אמנה

אבל גם לפי דברי הפנ"י יש ליישב דברי התוס' שלא תי' כהך תי' וכסברת הגמ' בפשיטות לעיל דגם במיגו אינו נאמן לעשות עצמו רשע, דהנה עי' בהפלא"ה שכ' דלולי דברי התוס' הי' מתרץ דאין שייך בכאן מיגו, דהוי מיגו במקום עדים. וביסוד הדבר דהוי מיגו במקום עדים כ' ב' טעמים: א) משום דכ' התוס' לעיל לענין דאנוסים דאנן סהדי דלא היו אנוסים או קטנים או פסולי עדות, וא"כ ה"ה מהך טעמא דאנן סהדי שלא הי' אמנה; ב) מדקאמר בגמ' אי דקאמרי עדים, וכת"י יוצא ממ"א, פשיטא דלא מהימני, והשתא אמאי פשיטא לי' להגמ' דאין העדים נאמנים מדין עדות לומר דהי' שטר אמנה, אם לא שנימא דחשיב אנן סהדי שלא הי' אמנה.

אמנם יש מקום לדון בזה, דאפ"ל דמאי דאמרו התוס' לעיל הסברא דאנן סהדי, זהו לענין כשרות העדים, דכיון דנתקיימו חתימתם א"כ

העדים כשרים, והוי אנן סהדי דלית בהו שום פסול אחרנא מצד העדים, אבל לאו דוקא שיש אנן סהדי לענין פסולים אחרים מצד השטר.

ומאי דקאמר בגמ' דאם אמרו עדים פשיטא דלא מהימני, אמר בזה א' התמימים ד"ל דאין מזה ראי', דאפ"ל דבאמת אין כאן אנן סהדי, ומה דפשיטא ל' להגמ' דאינם נאמנים הוא מדין 'כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד', וכמבואר בסוגיא דלעיל דכל היכא דכת"י יוצא ממקום אחר, ואין להם הפשא"ס, אינם נאמנים משום דאינו חוזר ומגיד, וא"כ כמו דהאמירה דאנוסים היינו כו' חשיב חוזר ומגיד, כמו"כ לומר דאמנה הי' דברינו הוי חוזר ומגיד וולפ"ז י"ל דאם יבואו עדים אחרים ויאמרו דאמנה היתה שטר זה אפשר דיהיו נאמנים אפי' היכא דכת"י יוצא ממק"א]. ולסברא זו י"ל דאין בזה משום מיגו במקום עדים, דאי"ז מטעם אנן סהדי.

[והעיר בזה אחד התמימים שי' דלכ' יש ראי' לכך מפרש"י, שכ' (בד"ה כדרב הונא, בטעם שאין הלוח נאמן לומר אמנה הי' שטר זה) "דאין נאמן לוח לפוסלו דלא עביד איניש דכתב ומסר בלא הלואה", והנה אי נימא כמו דנקט הפנ"י (וכמשנ"ת בארוכה בשיעור שלפנ"ז) דהפי' בדברי רש"י כאן הוא דהוי נתינת טעם שהלוח אינו נאמן לומר שהוא שטר אמנה בשטר מקויים (והיינו דמצד הסברא דפרש"י במ"א, דמה"ת לא בעינן קיום כו', לכן חשיב כמו שטר מקויים, והא דבשטר מקויים גופא אינו נאמן לומר אמנה היא הוא מטעם זה דלא עביד איניש כו'), א"כ צ"ע, דלמה לי טעמא דלא עביד איניש כו', והרי פשיטא בלא זה דאינו נאמן דהא איכא אנן סהדי שאינו שטר אמנה ?

אמנם אולי יש ליישב ד"ל דמ"ש התוס' לעיל דאנן סהדי, זהו גופא מצד הסברא שמזכיר הגמ' אח"כ (דמלוה גופא מידק דייק וחזקה אין העדים חותמין כו'), דכיון דאיכא סברא בזה, לכן כשנתקיימו החתימות חשיב עדות גם על שאר הענינים, וא"כ אפ"ל עד"ז בענינינו, דזה שישנה סברא דשטרך בידי מאי בעי ולא עביד איניש דכתב ומסר בלא הלואה, זה גופא הוי הטעם דחשיב עדות שאינה אמנה או פרוע, ועצ"ע בזה, ואכ"מ].

יישוב הקושיא אמאי לא חשיב מיגו במקום עדים

ונחזור לעניינינו, דאי נימא דחשיב אנן סהדי שהשטר אינו אמנה, א"כ יקשה על קושיית התוס' דאיך שייך להאמינו במיגו, הא הוי מיגו במקום עדים.

וי"ל בזה (ועיקר הדברים מצאתי אח"כ בבית יעקב, כדלהלן) בהקדם: הנה בהא דהוקשה להראשונים דיהי' נאמן במיגו, אף דחב לאחרים, יש מקום לבאר זה בב' אופנים: א) שזהו כמו כל מיגו, דאף שמצ"ע אינו נאמן, מכיון שזהו חב לאחרים, מ"מ ע"י מיגו יש לו להיות נאמן; ב) אבל אפ"ל דכאן אי"ז כמו כל מיגו דמאמינים לו מצד המיגו, כ"א דכאן המיגו הוא לענין שלא יהי' נחשב כחב לאחרים, דאף דעדותו חב לאחרים, הנה לזה אומרים שגם בלי הך נאמנות הי' בכחו לחוב לאחרים, ולכן אין הענין דחב לאחרים יכולה לגרוע מנאמנותו. בסגנון אחר: אופן הראשון הוא דע"י המיגו נאמן אף להיות חב לאחרים, ואופן הב' הוא דע"י המיגו נאמן מכיון דלא נחשב כחב לאחרים.

ומהנפ"מ בין ב' האופנים הוא דלאופן הראשון הנאמנות הוא נאמנות של מיגו, דמצד הודאת בע"ד אינו יכול להיות נאמן, דחב לאחרים, ורק דיש לו להיות נאמן במיגו, אבל לאופן הב' הרי הנאמנות הוא מצד גזה"כ דהודאת בע"ד כמאה עדים, דכיון דע"י המיגו חשיב כאינו חב לאחרים, שפיר נאמן מדין הודאת בע"ד.

ולפ"ז לכאו' י"ל עוד נפ"מ להלכה בזה, דהנה האחרונים כ' סברא דמיגו אינו נאמן אא"כ הוא בע"ד (עי' אבן האזל פ"ה מהל' חו"מ ה"ז, ובברכת שמואל לעיל בתוד"ה מחמת, ועוד), וא"כ בנידו"ד יש מקום לומר דאי מדין מיגו לא הו"ל להיות נאמן, דהרי לענין לפטור את הלוחה שלו משלם למלוה שלו אין הוא בגדר בעל דבר, ורק מדין הודאת בעל דין יש להאמינו על החוב שלו, וזהו רק אם ע"י המיגו חזרה הדין להיות בגדר הודאת בעל דין, וכפי שנת'.

ב' סברות בהחיסרון דחב לאחרים, ותליית ב' האופנים במיגו בזה

והנה בהא דאינו נאמן בחב לאחרים מצינו ב' סברות, דהרמב"ם הביא הך דין דבסוגיין, דבחב לאחרים אין המלוה נאמן, וכ' (בפ"ב מהל' מלוה ולוה ה"ו): "ראובן שהיה חייב לשמעון מאה ולוי חייב לראובן מאה

מוציאין מלוי ונותנין לשמעון, לפיכך אם אין לראובן נכסים והיו לו שטרי חוב על לוי ואמר לוי שטר אמנה הוא פרוע הוא והודה לו ראובן אין משגיחין על הודאתו שמא קנוניא הם עושין לאבד זכותו של שמעון", ומבואר מדברי הרמב"ם דהא דאינו נאמן בחב לאחרים הוא מצד חשש קנוניא.

אבל אילולי דברי הרמב"ם הי' אפ"ל בפשטות, דהא דאינו נאמן הוא משום דהוי חיסרון בעיקר הנאמנות שלו, דהך גזה"כ דאדם נאמן על עצמו היינו רק היכא דלא חב לאחרים, דרק אז הוי בגדר הודאת בעל דין, אבל כל היכא דחב לאחרים, שוב הדרא למילתא דע"פ שנים עדים יקום דבר ולא נאמר בזה עיקר גזה"כ. וכ"כ הקצה"ח (סי' צט סק"ב): "דודאי כל שחב לאחרים אפילו במקום דלא שייך קנוניא נמי אינו נאמן. . . אלא ודאי אדם אינו נאמן בהודאתו אלא היכא דליכא חוב לאחריני אבל היכא דאיכא חוב לאחריני אינו נאמן אלא עפ"י שנים עדים יקום דבר ועד אחד אינו נאמן אפילו הוא כמשה ואהרן וזה פשוט" (ודלא כדברי התומים שהביא שם דפי' כהרמב"ם הנ"ל דהוא מטעם קנוניא. ובאמת דברי הרמב"ם צ"ב לכאו', דלמה צריך לטעם דקנוניא, וית' אי"ה במ"א).

ולכאו' יש בזה נפ"מ (מלבד מה דאיכא נפ"מ היכא דלא שייך קנוניא, כמבואר בקצות הנ"ל), אם הא דאינו נאמן היכא דחב לאחרים הוא דוקא בנוגע לאחרים, או גם בנוגע לעצמו, וכגון שלאח"י נתפשר עם הבע"ח שלו ובא לגבות חובו מהלוה שלו, האם יכול לומר לו לענין עצמך הרי אתה נאמן, והרי הודית שהוא שטר אמנה, או דכיון דאינו נאמן אינו נאמן לגמרי. דאי נימא דדין חב לאחרים היינו דמצד זה יש חשש קנוניא, א"כ שורת הדין שאי הנאמנות שלו הוא רק בשייכות לה'אחרים', שבזה הוא דאיכא חשש קנוניא, אבל בנוגע לעצמו שפיר נאמן, אבל אי נימא דדין חב לאחרים הוא דמטעם זה אינו בגדר הודאת בע"ד כל עיקר, א"כ מובן דמצד זה צ"ל הדין דגם לגבי עצמו אין לו נאמנות.

ומצינו בענין זה פלוגתת הראשונים, דהנה כ' המאירי (קטע המתחלת אמר מלוה) וז"ל: "ומ"מ אינו נאמן להפסיד לאותן שהוא חייב לו, אבל נאמן הוא להפסיד את עצמו, ר"ל שאם נתפשר עם זה שהי' הוא חייב לו ופרעו, ואח"כ בא לתבוע חוב זה שאמר עליו שהוא אמנה מן האחר, אף הלה יכול לומר לו נאמן אתה להפסיד את חובך שכבר הודית שאמנה הוא, ואע"פ שלא היית נאמן בכך, לא היתה אלא מפני שהיית חב

לאחרים, הא במה שאתה חב לעצמך נאמן אתה. . ומ"מ גדולי המפרשים כ' בהיפך לומר שמאחר שאינו נאמן להפסיד אחרים כך אינו נאמן להפסיד לעצמו", ולכ' פליגי ב' דיעות הנ"ל בהקירה דלעיל.

ומעתה, הנה אי נימא דיסוד החיסרון דחב לאחרים הוא דאינו נאמן לענין האחרים, משום חשש קנוניא, א"כ ע"כ המיגו הוא דע"ז יהי' נאמן לאחרים, דמה לו לשקר וא"כ יש הוכחה שאומר אמת ולא בא לעשות קנוניא. אבל אי נימא דהחיסרון דחב לאחרים הוא שאינו בעיקר הגדר הודאת בע"ד, א"כ י"ל דענין המיגו הוא דע"ז נסתלק החיסרון דחב לאחרים, ושוב חזרה עיקר הנאמנות הודאת בע"ד.

יישוב הקושיא דמיגו במקום עדים ע"פ הקירה הנ"ל, בב' אופנים

עכ"פ, הנה אי נימא דהמיגו הוא בכדי שע"ז יהי' לו נאמנות, א"כ שפיר הק' ההפלאה דהוי מיגו במקום עדים (לפי ההנחה דאיכא אנן סהדי שא"ז שטר אמנה, וכמשנ"ת), אבל אי נימא דהמיגו הוא דע"ז ליכא החיסרון דחב לאחרים, א"כ מוכן דלא שייך להקשות דהוי מיגו במקום עדים, דהא אין נאמנותו (לאחר המיגו) מדין מיגו כ"א מדין הודאת בע"ד, ואדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים.

ועי' בבית יעקב שכ' עד"ז, אלא שכ' כן להסברא שהוא משום קנוניא, דכיון דכל מה שאינו נאמן הוא מצד חשש קנוניא, א"כ ע"י המיגו מסתלק החשש קנוניא, ע"ש. ולכ' צ"ל דנקט דלא כנ"ל, אלא דאף מצד חשש קנוניא אינו נאמן אף לגבי עצמו, דאל"כ צ"ל דע"י המיגו באים להאמינו גם לענין האחרים שהי' חב להם, ובזה בודאי הוא ככל מיגו, והדק"ל דהוי מיגו במקום עדים.

[והעירני אחד הת' מדברי הש"ך בסי' פו סקי"א בא"ד שכ': "דזיל בתר טעמא, אמאי אינו נאמן לומר אמנה או פרוע הא פשיטא דאדם נאמן על שלו, ולא שייך לומר דחיישינן לקנוניא דיכול אדם לעשות בשלו מה שירצה, אלא ודאי כיון שחייב לאחרים ומשתעבד חוב זה למלוה שלו מדר' נתן לא הוי שלו רק של מלוה שלו, ומאהי טעמא היאך יכול למחול הרי הוא של מלוה שלו שנשתעבד לו מדר' נתן", ולפי סברת הש"ך דחב לאחרים הוא דחשיב אינו שלו, לכ' בוודאי צ"ל דהמיגו היינו דנאמן במיגו, ועי"ל בזה ואכ"מ].

יישוב לפי הנ"ל למה שלא תי' התוס' דאאמע"ר כשא"ר

ולפכ"ז מיושב מה דהתוס' לא תי' כשא"ר דלא שייך מיגו משום דהוי אאמע"ר, די"ל דכוונת התוס' בקושייתם דלהימנו במיגו, היינו דע"י המיגו יהי' נחשב שאינו חב לאחרים, ושוב יהי' נאמן מדין הודאת בע"ד כמאה עדים דמי. ועפ"ז א"ש דעל הנאמנות מדין הודאת בע"ד לא שייך להקשות דאאמע"ר, דבנוגע לעצמו אמרינן אדרבא דתבא עליו ברכה, וכמבואר בגמ'.

[ובסגנון אחר: בנוגע לעצמו אי"צ לדין נאמנות, דלעולם בידו שלא לקחת את הכסף (אם יודע באמת שהשני אין חייב לו) ובנוגע לזה אמרינן דתבא עליו ברכה, ורק שאם חב לאחרים הרי צריך להנאמנות בנוגע להשני, וא"כ אמרינן דאינו נאמן מטעם דאאמע"ר, אבל מאחר דיש לו מיגו, דהי' יכול למחול כו', א"כ שוב אי"צ לדין נאמנות בנוגע להשני, ושוב הול"ל דתבא עליו ברכה, וא"ש דהתוס' לא תי' דאאמע"ר, דאכתי ק' דמצד המיגו הול"ל דנאמן].

ועי' בתוס' הרא"ש (ד"ה לעולם דקאמרי עדים) שכ': "הק' רבינו מאיר, אמאי לא קאמר לעולם דקאמר מלוה, ואינו נאמן לעשות עצמו רשע לומר ששיחה שטר אמנה בתוך ביתו, ותי' דלא קשה, דבשלמא עדים אינן נאמנין לעשות עצמן רשעים, דאינן עושין בזה שום טובה משל עצמן במה שאומרים שטר אמנה הוא, אלא מפסידין למלוה ולא לעצמן, ולהכי משווי נפשיהו רשעים, אבל מלוה הוא מפסיד לעצמו, ולא הוי רשע, כיון שבא לעשות תשובה ולפסיד ממון לעצמו", ולכ' זהו ע"ד התי' שכ' התוס' בב"מ (ג, ב ד"ה מה) דבבא לעשות תשובה עושה עצמו רשע. ולפ"ז י"ל דקושיא מעיקרא ליתא, דלא תי' התוס' דליכא מיגו משום דאאמע"ר משום דסב"ל כהתוס' הרא"ש (ולשיטתייהו בב"מ) דליכא

¹ אף דלכאו' צ"ל דיש חילוק ביניהם, דשם הוא דאינו רוצה להביא חולין לעזרה, אבל אינו מפסיד עצמו (ואדרבה, פוטר עצמו מקרבן), ואכ"מ. ולהעיר, דלפי משמעות התוס' בב"מ, דבבא לעשות תשובה שפיר משים עצמו רשע אף היכא שאינו מפסיד את עצמו, א"כ הי' צ"ל דמשים עצמם רשעים גם באומרים אנוסים היינו מחמת ממון, דבאים לעשות תשובה ולא להפסיד את הלוח שלא כדין, ועי' לעיל (יח, ב) בבית אהרן, שעמד בזה וכ' דגם היכא דבא לעשות תשובה אינו נאמן להפסיד לאחרים, ע"ש. ואולי זהו הביאור בדברי תוס' הרא"ש.

למימר לגבי המלוה אאמע"ר כיון דבא לעשות תשובה² [אבל דוחק לתרץ כן, דא"כ הו"ל להתוס' להקשות ולתרץ כן בהדיא].

ועפ"ז אפ"ל דבזה פליגי התוס' ושא"ר, דשא"ר³ סב"ל בקושייתם דיהי' נאמן במיגו, וכיוון דהנאמנות הוא מדין מיגו, שפיר שייך לתרץ בזה דאין שייך מיגו משום דאאמע"ר, וכסברת סוגיית הגמ' דלעיל דגם במיגו אינו נאמן היכא דמשים עצמו רשע. ואפ"ל דסב"ל דליכא אנן סהדי גבי אמנה (וכהסברא שנת"ל בזה), דאל"כ לא הי' שייך לומר דנאמנים במיגו דהוי מיגו במקום עדים, וכנ"ל. אבל התוס' סב"ל דהמיגו הוא דעי"ז לא הוי חב לאחרים, ובמילא לא שייך לתרץ מטעם אאמע"ר, וכמשנ"ת.



ביאור מחלוקת התוס' ור"ת במס' מכות

הרב יוסף קראסניאסקי

מאנסי, נ.י.

א. במשנה מכות (ז, א): "סנהדרין ההורגת אחד בשבוע - נקראת חובלנית; רבי אליעזר בן עזריה אומר: אחד לשבעים שנה. רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים: אילו היינו בסנהדרין (בימים שסנהדרין דנו דיני נפשות - רש"י), לא נהרג אדם מעולם; רשב"ג אומר: אף הן מרבין שופכי דמים בישראל (שלא יראו מב"ד - רש"י)". ובגמ' הובא עד"ז: "היכי הוה עבדי? רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרוייהו: ראיתם טריפה הרג? שלם הרג? אמר רב אשי: אם תמצא לומר שלם הוה, דלמא במקום סייף נקב הוה".

ובתוס' שם ד"ה דלמא, מקשים דהא אמרי' בחולין דלא חיישינן דדלמא במקום סייף נקב הוה דאזלי' בתר רובא? ואומר ר"ת דודאי אי לא שילינן להו לא חיישינן, אלא היה שואל להם ואם מכחישין זה את זה או אם אמרו דלא ידעינן בטלה העדות. ואמרו ע"ז התוס' ש"דבר שפי' ר"ת

² ולפמשנ"ת בהערה שלפנ"ז, הנה ע"ז קאמר בגמ' דהוי חב לאחרים, וא"כ שייך לומר בזה אאמע"ר כיון דמפסיד לאחרים, וכסברת הבית אהרן הנ"ל (בשם החת"ס), ומק' ע"ז התוס' דמצד המיגו לא הוי חב לאחרים, ושוב לא שייך לומר אאמע"ר.

³ היינו אותם ראשונים שהביאו בזה התי' דאאמע"ר.

בלא טעם הוא שכשאינן שואלים להם ואין אנו יודעים אם טריפה הרג או שלם הרג חייב ובשביל שנשאל להם ואמרו אין אנו יודעים יהי' פטור?" וסיימו דבריהם: "לכן נראה דהא דקאמר לא נהרג אדם מעולם לאו דוקא, אלא רוב פעמים לא היה נהרג שע"י שהוא מרבה בבדיקות א"א שלא יכחיש א' מהם את חבירו".

והיינו דפליגי אם החילוק בין ר"ט ור"ע, ובין רשב"ג הוא חילוק רק בכמות, שגם לרשב"ג ישנו הענין דב"ד ההורג אחד בשבוע נק' חובלנית וכו' אלא שר"ט ור"ע היו מרבים בבדיקות וכו' עד שברוב הפעמים לא היה נהרג (וגם בעובד ע"ז ובמחלל שבת לא מצינו למיפטרי' אלא דלא שכיחי כולי האי - תוס' שם ד"ה כמכחול בתי' הראשון);

או שהחילוק ביניהם הוא חילוק איכותי, היינו דלר"ט ור"ע לא נהרג אדם מעולם, שהיו שואלים להם דלמא במקום סייף נקב הוה ואם אמרו דלא ידעינן בטלה העדות.

ב. ואולי יש לבאר טעמו של ר"ת, דהנה בהבנת מחלקותם של ר"ט ור"ע ורשב"ג י"ל שקשור עם ה"לשיטתם" הידועה בין ב"ש וב"ה, אי אזלי' בתר בכח או בתר בפועל. ובשי' ב"ש מסביר רבינו שלא רק שהבכח מספיק להם ואין צריכים לחכות על הפועל, אלא עוד יותר שהבכח עדיף להו מהפועל.

והנה ענין הב"ד מביא קיום לעולם. וי"ל דפליגי ר"ט ור"ע ורשב"ג במה הם מביאים הקיום, דרשב"ג אזיל בשיטת ב"ה, היינו שהם מביאים את הקיום בזה שהם דנים הדין בפועל, ואם אין דנים הדין בפועל אתה מרבה שופכי דמים בישראל. משא"כ ר"ט ור"ע י"ל דאזלי בשיטת ב"ש,

¹ ועוד יותר (ראה תוס' שם ד"ה כמכחול בתי' הב'): שהיו שואלים להם אם המחלל או הרוצח אינו טריפה ואם אמרו דלא ידעינן בטלה העדות והרי הכא א"א למיקם עלה דמלתא שהרי המחלל או הרוצח עדיין קיים (וראה מהרש"א על התוס' שם). והנה באמת בתוס' שאנ"ץ כ' שכששואלים להם אם המחלל או הרוצח אינו טריפה והם אומרים שהוא טריפה אז לא מיקטיל אבל לא כשאומרים לא ידעינן. ובאמת קשה להבין אם כשאומרים לא ידעינן אי הוי המחלל טריפה בטלה העדות כפי' המהרש"א, א"כ אזלא מה שאמרו התוס' בד"ה דלמא, דהכא איכא למיקם עלה דמלתא כגון שהיה קרום של מוח מגולה וראו שהיה שלם ובא זה ונקבו והרגו שהרי תינח לגבי נרצח אבל לנבי רוצח הרי א"א למיקם עלה דמלתא שהרי הרוצח עדיין קיים.

והיינו דלא רק דמספיק הבכח אלא עוד יותר שעדיף מהבפועל, הרי לדידהו הב"ד מביא קיום לעולם בזה שהוא מדקדק על עצמו, עד שבפועל לא נהרג אדם מעולם.

והנה אף דלכאורה בלי טעם הוא שכשאינן שואלים להם ואין אנו יודעים אם טריפה הרג או שלם הרג חייב ובשביל שנשאל להם ואמרו אין אנו יודעים הוא פטור (כקושיית התוס'), הנה לשיטת ר"ט ור"ע כן מובן, דכשם שלדידהו גבי ב"ד אזלי' בתר בכח וצריכים ב"ד שידקדקו ע"ע ובזה גופא ממלא הוא ענינו דלהביא קיום, ככה הוא לגבי העדים דאף שכשאינן שואלים להם ואין אנו יודעים אם טריפה הרג או שלם הרג אזלי' בתר רובא ואמרינן ששלם היה וחייב, היינו שלגבי הבפועל אמרי' בבירור שהיה שלם וחייב.

אבל כששואלים להם הרי אנו צריכים להעמיד הדבר ולפסוק דין ע"פ עדותם, וכשאינן יודעים דבר שהוא בהרוג גופי' הרי חסר בעדותם, בה'בכח' שבעדותם, היינו שאין הם בגדר עדים וממילא הוא פטור כיון שאין יודעים בדבר שהוא בהרוג גופי'. אף שלגבי הבפועל הרי אם לא היו שואלים להם היה נהרג, מכיון דאזלי' בתר רובא - והרי גם הכא הבכח (שחסר כששואלים להם) עדיף מהבפועל (דאזלי' בתר רובא כשאינן שואלים להם).

(ואולי לזה כיון הגר"ח בגנזי הגר"ח סי' נה שמסביר דלשיטת ר"ת מה שהעדים אינם יודעים חשוב חסרון בחקירות).



הערות בריש פ"ב דכתובות

הרב בצלאל מ.מ. בסמן

ר"מ בישיבת מ"מ ליובאוויטש - מונסי

א. בכתובות (טו, ב) בתוס' ד"ה ומודה מקשה על מש"כ רש"י (טז, א) וז"ל: "ואינו נראה דהא קתני סיפא ואם יש עדים כו' משמע דדוקא אם

¹ ויש להעיר שמדיון זה לכאור' יש לבאר ההור"א של הגמ' להקשות "מכדי האי מגו והאי מגו, מאי שנא האי מגו מהאי מגו". דהנה לשי' רש"י מהי קושיית הגמ' דלכאור' החילוק

יש עדים שהיתה של אביו אינו נאמן אבל אם אין עדים אע"ג דהלה תובעו נאמן מגו דאי בעי אמר לא היתה של אביך מעולם מדלא נקט אם תובעו אינו נאמן, עכ"ל.

וברמב"ן בסוגיין (בקטע המתחיל וא"ת) מקשה על דברי רש"י ומתריך וז"ל: "אלא שיש לדחוק ולפרש פירוש לפירושו, לאו למימרא שאם הלה טוען שאינו נאמן, דודאי כל היכי דאמרינן מגו נאמן, אלא ה"ק במשנתינו, אין שור שחוט, כלומר, ליכא ריעותא גביה שיעלה על לב התובע לתבוע, הלכך אפילו תבע לית לן בה, אבל גבי אשה שלא מצא לה בתולים ומש"ה תבעה", עכ"ל.

ולכאור' צ"ב איך יוכל אפי' לדחוק כן ברש"י, שהרי ברש"י ד"ה הכא מפורש וז"ל: "גבי שדה אין שור שחוט לפניך שיעלה על לב בעליו לתבוע מי שחטו, כלומר, אם שתק זה לא היו לו עוררים...", עכ"ל. ומפשטות דבריו מפורש שהבן אינו יודע משום דבר, ולכן לא "יעלה על לב בעליו", "ולא היו לו עוררים", וצ"ע.

ונראה לפרש ש"לא היו לו עוררים" פירושו שלא היו לו טענה מוכחת, שהרי אין שום הוכחה לטענתו. ז.א. שאה"נ שהיו לו עוררים אבל אי"ז נחשב לעוררים, מכיון שאין ראי' לדבריו. ואם כנים הדברים י"ל שמכיון שאין להבין שום ראי' וכו' לטענתו, לא יעלה על לבו לומר שהוא שלו. ורק מפני שהבן "הסיח לפי תומו" (כמבואר בראשונים רמב"ן ועוד) שהי' של אביו, שאז יש לו סמוכים לטענתו, רק אז הוא בא וטוען טענתו.

ושו"ר שכעי"ז מפורש בהריטב"א (מובא בשיטה) שהוא ג"כ מבאר דברי רש"י, ליישב קושיית תוס' בד"ה ומודה ר"י, שרש"י באמת סובר כתוס', וגם אם הבן טוען טענת ברי יש מגו, וז"ל: "לא נתכוון אלא לומר דכיון שאין עדים לתובע, אילו שתק זה אין כאן עוררין שיחוש להם ב"ד

פשוט, במקרה אחד היתומים יודעים ובמקרה השני' אינם יודעים. (אבל לשי' תוס' ושאר א"ש כי החילוק שהגמ' מציעה הוי יותר עמוק, אבל לרש"י קשה). אבל ע"פ קושיית תוס' על רש"י אפשר יש לבאר שמכיון שמפשטות המשנה אינו משמע שהמקרה של המיגו הוא כשהיתומים אינם יודעים וכקושיית תוס', וי"ל שלכן לא ידע הגמ' מחילוק זה, ורק בתי' הגמ' נתחדש ענין זה. אבל מפשטות דברי רש"י אין לומר כן כי גם בפירושו על המשנה מדגיש שכבר יודעים שהיתומים אינם יודעין שהוי של אביהם. ובדוחק י"ל שמפרש רק כפי המסקנא וצ"ע.

כלל, דכל שאין לו עדים אינו חשוב עורר כלל, ואינו חשוב שהוא יורש שהיתה של אביו כיון שאין לו עדים", עכ"ל. [ואפשר שלכן כתבו התוס' בד"ה ומודה "מתוך פירוש הקונטרס משמע" (אף שלכאור' דבר זה מפורש בדבריו) כי שייך לפרש דברי רש"י כהריטב"א, וצ"ע]. ומדבריו מפורש שהוא מפרש דברי רש"י "שאיין עליו עוררין" - שאינו נחשב לעורר.

ג. אבל עצ"ע שהרי כל זה מבאר דברי רש"י בד"ה הכא, אבל בפירושו על המשנה בד"ה שהפה שאסר מפרש וז"ל: "זה אינו יודע שהיתה של אביו אלא על פיו של זה ומה שאסר הרי התיר", עכ"ל. ומדבריו מפורש שהמדובר הוא במקרה שהבן אינו יודע כלום, ולא רק שאין לו דין עוררין, וצ"ע.

ונראה לומר בהקדם דברי התוס' בד"ה הכי נמי מסתברא, וז"ל: "ונראה לר"י דה"פ דהכי נמי מסתברא דכברי ושמא דמי ולא בא לומר דפליג רבן גמליאל ברישא, אלא אע"ג דכברי ושמא דמי מודה ר"ג משום דלאו שמא ממש הוא מדקאמר ומודה ר"ג, אי אמרת בשלמא איירי ר"ג במודה כלומר אע"ג דכברי ושמא דמי מודה ר"ג דבעל נאמן, היינו דקתני ומודה רבי יהושע דבהאי ברי נאמן דס"ד דטעמא דר"י משום ברי ושמא - דזה אינו תובעו, כדפי' בקונט', והשתא הוי מודה דר"ג ומודה דר"י מענין אחד", עכ"ל.

והנה התוס' מפ' ההו"א של הגמ' כרש"י, ואח"כ מסיק הגמ' שזה אינו בדוחק י"ל² (בדעת הרמב"ן (והריטב"א) בשי' רש"י) שרש"י ג"כ מפרש הגמ' כזה, שבפירושו על המשנה מפרש כההו"א "זה אינו יודע שהיתה של אביו", אבל לאחר שמסיק הגמ' שזה אינו, מפרש רש"י כמבואר ברמב"ן שגם כשזה תובעו, נחשב למגו גם לר"י, וצ"ע.

ד. ברא"ש ובתוס' הרא"ש מקשה וז"ל: "אם תאמר אי טוען טענת ברי שהיתה של אביו אם כן ליכא מיגו דאי הוה אמר לא היתה של אביך מעולם היה מעיז פניו אבל השתא דקא טעין לקחתיה ממנו אינו מעיז דהא לא ידע אם לקחה. ויש לומר דאי מיירי דקא טעין טענת ברי של אבי היתה מיירי נמי דקא טעין טענת ברי שלא לקחה", עכ"ל. ולכאור' תי' זה

² הטעם שזה הוי דוחק: כי רש"י אינו מפרש השקו"ט של הגמ' כזה, וצ"ע.

דחוק קצת. אבל לשי' רש"י אי"צ לומר כן, כי לשיטתו אין הבן יודע כלום.

ה. והנה בתוס' ד"ה האשה מפ', וז"ל: "ואפילו למ"ד הטוען אחר מעשה ב"ד ואמר פרעתי נאמן מ"מ אין נאמן לומר כאן אלמנה נשאתיך מגו דאי בעי אמר פרעתי דמגו במקום עדים היא", עכ"ל. וראה בר"ן שמיישב קושיא זו באופנים אחרים. ובהגהות הב"ח שם על דפי הרי"ף מבאר שהר"ן סובר שאין זה נחשב לבמקום עדים עיי"ש.

והנה לשי' רש"י לכאו' יש לבאר קושיא זו באו"א דהנה לשי' רש"י שר"י סובר שצריך להיות שהיורש אינו יודע שהי' של אביו, א"כ לכאו' יש מקום לומר שגם רישא של המשנה צריך להתיישב גם לשי' ר"י, וא"כ שפיר י"ל שהמשנה הולך גם למ"ד שהטוען אחר מעשה ב"ד נאמן, מ"מ אין לו מיגו שהוא הי' יכול לומר פרעתי, וא"כ יהיה נאמן לומר שאלמנה או גרושה נשאתיך, כי מיגו כזה אינו נחשב למיגו לשי' ר"י, מכיון שהאשה יודע אם פרע אם לאו. משא"כ לשי' תוס' שמיגו כזה נחשב למיגו גם לר"י, כי אי"ז מקרה של "שור לפניך" לשי' תוס' בד"ה התם, ולכן הקשה שפיר.

ו. רש"י מפרש "אין שור שחוט לפניך" כפשוטו, שהרי באמת אין לו שום טענה, כי אינו יודע כלום. משא"כ לשי' תוס' שהוא יודע שהי' של אביו צריך לפרש שאינו לפניך ממש באופן שיוכל להוכיח טענתו.

ועד"ז לפי' רש"י מובן יותר שי' ר"י, שהרי רק במקרה שיש מיגו חזק כמו במקרה שהצד השני איננו יודע כלום אזי מהמיגו ליה, אבל אם הצד השני יודע אז אין מאמינים ליה. אבל לשי' תוס' שמאמינים אותו גם כשהלה תובעו, צריכים להזדקק לחילוק שאינו פשוט כ"כ לבאר למה ר"י אינו סובר מהמיגו.

ז. במהרי"ט (ח"א סי' סב)³ מקשה בדעת תוס' שהלה תובעו, שמכל מקום אם אין לו עדים יש לנתבע מיגו שהיה יכול לומר לא היתה של אביך מעולם, מדוע נקטה המשנה שהטעם שנאמן הוא משום שהפה

³ ראה בבית יעקב סי' סח ס"א, ובאהל אברהם בשם הגר"א ווסרמן בישוב דעת תוס'.

שאסר הוא הפה שהתיר, הרי מכיון שהלה תובעו, אין כאן הפה שאסר אלא מגו בעלמא?

אבל לשי' רש"י לא קשה כלום, כי לשיטתו הוי מקרה רגילה של הפה שאסר, ולשון המשנה מדויק ביותר.

אבל לאידך קשה לשי' רש"י לשון הגמ' מכדי האי מגו והאי מגו, שלכאור' לשי' רש"י אי"ז מגו אלא הפה שאסר, משא"כ לשי' תוס' מובן היטב לשון הגמ'.

ואולי י"ל שרש"י בהמשנה פי' לפי מסקנת הגמ', שרק שם נתחדש שבהמשנה הוי הפה שאסר, ואינה מקרה של הלה תובעו, אבל מתחילה חשב הגמ' שהוי מקרה של הלה תובעו, אבל מדברי התוס' בד"ה הכי נמי מסתברא מפורש שלא למד כן בדברי רש"י, עיי"ש.



חסידות

הערה בד"ה קטונתי תרס"ג

הרב חיים דלפין
ברוקלין, נ.י.

בד"ה קטנתי תרס"ג (סה"מ ח"ב עמ' צג) מבאר אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע בדברי יעקב אבינו, דמ"ש (בראשית לב, יא) "כל החסדים" הוא המשכת בחי' רב חסד שהוא עדיין חיצוניות הכתר. ועי"ז נמשך ב' בחי' ביטול: (א) כולא קמי'; (ב) אין עוד. "כל החסדים" הוא הביטול דכולא קמי', ו"כל האמת" הוא הביטול דאין עוד. ובסוף עמ' צז: "והנה לפי המבואר בסש"ב הרי מדרי' אלו שייכים לעבודת כל אדם".

ולא הצלחתי להבין לאיזה פרק או ענין בתניא מכוון אדנ"ע - אם למש"כ באגרת הקודש ס"ב (ד"ה קטנתי), נמצא שענין זה שייך לעבודת כל אדם והיא הביטול ד"אין עוד", וכן נמצא שאגרת הקודש ב' היא כמו

⁴ ראה בקוב"ש בסוגיין אות מג.

חלק א' דתניא ששייך לכל אדם היות שזה עבור בינונים ולא רק צדיקים. או כוונת אדנ"ע לענין אחר בתניא - ואם כן - לאיזה פרק או ענין, ובאיזה חלק?

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



אופן עיון מ"מ ע"י אדה"ז בתניא

הת' אברהם הכהן כהן

תות"ל - 770

באגרת התשובה ספ"ט על התיבות "כדאי' בספ"ק דר"ה", כותב רבינו ב'הערות ותיקונים - בדרך אפשר': "צע"ק שהוא ד' דפים לפני סוף הפרק".

והנה בלקו"א פ"ל (לט, א) איתא: "ע"ש בגמ' רפ"י דב"ב". וקטע הגמ' אליו מפנה אדה"ז מובא ד' דפים אחרי ריש-הפרק. (בדף קסד, ב; ולא בריש הפרק בדף קס, א) ורבינו לא מעיר ע"ז מאומה.

ונ"ל בהסברת הדברים ע"פ עיון בדברי הגמ' בב"ב כראי' לדברי אדה"ז בתניא פ"ל. דבתניא כותב: "יכול כל איש משכיל למצוא בנפשו שאינו סר לגמרי מהרע. . כגון להפסיק באמצע שיחה נאה או סיפור בגנות חבירו ואפי' גנאי קטן וקל מאד אף שהוא אמת ואפי' כדי לנקות עצמו כנודע מהא דאר"ש לאביו רבינו הקדוש לאו אנא כתבי' אלא יהודא חייטא כתביה וא"ל כלך מלה"ר [ע"ש בגמ' רפ"י דב"ב]", עכלה"ק.

ושם בב"ב (קסד, ב) מובאים ב' סיפורים שסיומם בלשון זה: (א) "ההוא מקושר [גט שלא נעשה כולו על דף פשוט וחלק, כ"א חלק התורף - העיקרי - נכפל מדי שורה, נתפר ונקשר כדי להקשות כתיבתו, (ותיקנו גט זה בשביל הכהנים שלא יכולים להחזיר נשותיהם לאחר הגירושין, ורוצים לעכבם, שמא יתנחמו ממחשבתם)] דאתא לקמיה דרבי, ואמר רבי אין זמן בזה? ! א"ל ר"ש ב"ר לרבי שמא דין קשריו מובלע. פלייה וחצייה [קרע רבי את התפירות, וראה את זמנו] הדר חזא ביה רבי' בבישות [הסתכל על ר"ש בנו בכעס. והסיבה לזה - מביא רשב"ם ב' הסברות: (א) רבי חשב שבנו כתב זאת, וזה היפך רצונו, דכיון שטועים בעשיית גט מקושר, רצה רבי שיעשו רק גט פשוט; (ב) גט פרטי זה לא היה לרוחו של

רבי כיון "שהיה מובלע בין קשריו יותר מדאי, שרבי עצמו טעה בו".
 עכ"פ עצם עשיית הגט היתה נגד רצונו. או שעשיית גט באופן זה הטעה
 אותו], א"ל לאו אנא כתבתיה, ר' יהודא חייטא כתביה [התגונן ר"ש שלא
 הוא כתבו, כ"א אדם בשם יהודא חייטא] א"ל כלך מלשון הרע הזה
 [וברשב"ם: לא היה לך להטיל אשמה עליו, היה לך לומר אני לא
 כתבתין]."

(ב) (סיפור נוסף עם אותו סיום -) "זימנין הוה יתיב קמיה וקא פסיק
 סידרא בספר תהלים. אמר רבי כמה מיושר כתב זה, א"ל לאו אנא
 כתבתיה יהודא חייטא כתביה. א"ל כלך מלשון הרע הזה. . משום דרב
 דימי דתני רב דימי אחוה דרב ספרא לעולם אל יספר אדם בטובתו של
 חברו, שמתוך טובתו בא לידי רעתו", עכ"ל הגמ' שם.

והנה מב' סיפורים אלו ברור שכוונת אדה"ז על סיפור הא', שממנו
 עולה שהמנקה עצמו בגנות חברו ה"ז לשון הרע. אך צריך להבין: מדברי
 אדה"ז משמע שמחפש דוגמא ל"גנאי קטן וקל מאד אף שהוא אמת ואפי'
 כדי לנקות עצמו", אבל מעיון הגמ' דלעיל נראה שאי"ז רק מנקה עצמו
 בגנאי קל של חברו, כ"א מאשים (כלשון הרשב"ם: "לא היה לך להטיל
 אשמה עליו") את חברו בזה שהפר את תקנת רבי, או עשה גט באופן
 מוקשה מדי שהטעהו (כב' הפי' שהביא הרשב"ם הנ"ל), וא"כ - מהי
 ראייתו.

ונ"ל שזהו דיוקו של אדה"ז בכותבו: "ע"ש בגמ' רפ"י דב"ב",
 וידועים דברי רבינו (סה"מ מלוקט ח"ב עמ' סט) שלשון "עייני-שם"
 מחייבת עיון, שע"י ילכנו הדברים בעומק יותר.

¹ להעיר שב"מ"מ הגהות והערות קצרות לספר של בינונים' - בעריכת רבינו, על
 התיבות בתניא "רפ"י דב"ב" כתב, וזלה"ק: "קסד: אולי מ"ש ע"ש', דאיתא התם דאפי'
 בטובתו של חברו יש אופנים שצריך ליהרר מלדבר כשמרבה לדבר. רשב"ם; [ושם על
 הסיפור השני שהובא לעיל כותב: מתוך שמרבין בשבחו מזכירין שם גנות שבו] בפני
 שונאו, יד דעות ז' ד') [וברמב"ם שם הל' דעות פ"ז ה"ד כותב: כל המספר בטובת חברו
 בפני שונאו הרי זה אבק לשון הרע שזה גורם להם שיספרו בגנותו], עכלה"ק. גם משם
 מוכח שיש לדייק בתיבות "עייני-שם", אבל לאידך שם אי"ז מת' הקושי' שבפנים.

ויתכן - כיון שבמסגרת הקונטרס הנ"ל כתב רבינו (כלשונו) רק 'מראי-מקומות',
 וכשנצרך גם 'הגהות' או 'הערות קצרות' על אתר.

ואכן בעיון הראוי מגלים שברפ"י דב"ב (בדף הראשון - קס, ב) מובא תחילת הסיפור הנ"ל אודות הגט מקושר (ללא הסיום: חזייה בבישות וכו'), ובתוס' ד"ה ואם איתא (ובהגהות הב"ח אות מ') מוסבר שהבעי' של גט זה לא היתה בכך שעשאוהו נגד תקנת רבי, או באופן שהטעה אותו אלא שבמקום לעשות הקשרים והתפירות בראש הגט - במקום התורף, ואח"כ לכתוב הטופס בצורה פשוטה, הפכו הסדר, ואת הקשרים והתפירות עשו בסופו ו"לא עלה דעתו של רבי שהזמן כתוב בסוף השטר בתוך הטופס שהרי הזמן הוא בכלל התורף" (לשון הב"ח). וא"כ כאשר תלה ר"ש את מעשה הכתיבה בר"י חייטא, לא הי' בזה אשמה, כ"א נקיון עצמו גרידא ב"גנאי קטן וקל מאוד" שכנ"ל "לא עלה על דעתו" - של רבי - בלבד.

ולכאור' זוהי כוונת אדה"ז בכותבו ע"ש ברפ"י דב"ב - לעיין היטב בתחילת הפרק ולגלות את שיטת התוס' בסוגי', המבהירה שר"ש ניסה לנקות עצמו בדבר קל, כנ"ל, וראיתו מהגמ' מדוייקת.

עפ"ז מיושב היטב למה לא כתב רבינו "צע"ק" וכויו"ב (בתניא פ"ל), למרות שלשון "כלך מלה"ר" כתוב רק ד' דפים אחרי רפ"י, כיון שכנ"ל אין כוונת אדה"ז רק לציון מ"מ - כמ"ש באגה"ת: "כדאיתא" בלבד, כ"א - לעיין היטב בריש הפרק, ולהבין מהי הראי' לדבריו, ואקווה שכיוונתי.

שוב ראיתי יסוד לביאור זה - שאדה"ז מציין לתחילת או סוף פרק בכדי להוסיף ענין, למרות שהמ"מ האמיתי הינו כמה דפים אח"כ - משיחות קודש ה'תשכ"ט שיחת י' שבט (עמ' 323) שם מבאר רבינו למה פותח אדה"ז את אגרת התשובה בתיבות "תניא בסוף יומא", למרות

וכן פה על דברי הגמ' בדף קסד: "כלך מלה"ר" הוסיף רבינו בהערה-קצרה, שהע"ש קאי על הסיפור הב' בגמ' שם, אך לא נחית ליישב קושיות מסגנון שונה, וע"כ לא התייחס לכך שלא הוי ברפ"י.

הוכחה למסקנא זו ניתן ללמוד מהגהתו בספ"ט באגה"ת, דלמרות שכתוב שהוי בסוף פרק-קמא דר"ה, מציין רבינו כך: "יח, א, והוא ב' דפים לפני סוף הפרק". והטעם - כנ"ל, במסגרת זו התמקד על מ"מ, והגה-קצרה בשייכות להנינה, אך לא ע"מ לתקן או לשאול ע"ז, וע"כ השמיט תיבת: צע"ק - שכתבה ב"הערות ותיקונים" שבסוף התניא - כי היא שייכת רק שם, דבמסגרת תיקונים לספר שייך גם להישאר בצע"ק בענין מסויים, משא"כ פה שאין ענינו לתקן ולהעיר בזה, ועצ"ע.

שברייתא זו מובאת ב' דפים קודם הסוף, כי רוצה לרמז בזה על דברי הגמ' בעמ' האחרון של המסכת שענינה שיש לעשות תשובה מתוך שמחה ועד ש"יראה זרע ויאריך ימים".

[והטעם ששם לא כתוב - "ע"ש" כבנדוד, כיון ששם אי"ז מת' קושי' שמתעוררת, כ"א רמז לכללות הענין, ולאידך - אין רבינו מעיר ע"ז ב"הערות ותיקונים" כיון שזה רק ב' דפים. וכפי שהסביר רבינו בשיחת שבת-חנוכה ש.ז. (שם עמ' 235) בטעם למה אמר רק הפטרת חנוכה ולא עוד ב' פסוקים של הפטרת ר"ח ועוד ב' פסוקים של הפטרת 'מחר-חודש', כיון שב' פס' בלבד ניתן להוסיף - שלא הווי הפסק, אך ד' פס' הוי הפסק, ע"ד הא שג' פס' הוי פרשה לענין קריאת-התורה. ועד"ז ניתן לומר בעניננו שעל ד' דפים הוצרך להעיר "צע"ק", משא"כ על ב' דפים - לא].



דיוק בתניא אגה"ת [גליון]

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

בגליון הקודם (עמ' 39) הביא הרב י.י.ק. שי' מ"ש אדה"ז באגרת התשובה פ"ז (צא, ב): "וכן מ"ש לא המתים יהללו וגו' אינו כלועג לרש ח"ו אלא הכוונה על הרשעים שבחייהם קרויים מתים וכו'", והקשה: "ולכאו' מבואר שאדה"ז שולל המובן בפסוק 'לא המתים יהללו גו' דקאי על מתים כפשוטו משום הא דלועג לרש ח"ו, וע"כ מפרש דהכוונה על הרשעים שבחייהם קרויים מתים. וצ"ע בזה דבגמ' שבת (ל, א) מפורש שקאי על מתים כפשוטו: 'הא דקאמר דוד לא המתים יהללו י-ה הכי קאמר, לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות קודם שימות שכיון שמת בטל מן מתורה ומן המצות' (וע"ש כל הסוגיא שמדבר במתים כפשוטו). ולפי"ז צ"ב למה נקט אדה"ז בפשיטות שאין לפרש כן, ופירש דמיירי דוקא בנוגע לרשעים שבחייהם קרויים וכו'". וצ"ע, עכ"ל.

² קביעות חנוכה ה' כשנה זו, אך לאחמ"כ הוסיף רבינו שעד שיתברר הדבר צריך לנהוג כפי המובא ב'לוח כולל חב"ד' - ירושלים, להוסיף ד' הפס' הנ"ל.

ונראה לחרץ, דהנה בגמ' שם שמפרש רבי תנחום שקאי על מתים כפשוטו, מיירי שאמר זאת בדרשה שיטעימו הדברים באמצעות דברי אגדה המושכים את לב השומעים, לפי שהיו נשים ועמי הארץ באים לשמוע את הדרשה, ואינם מבינים את עומק הפשט וההלכה, והיו הדרשנים צריכים למשוך את לבכם עם הסברים לפי הבנת השומעים. לפיכך כשענה על השאלה ששאלו אותו בתחילת הדרשה: האם מותר לכבות נר דלוק מפני חולה מסוכן בשבת? ענה (שם ע"ב): "נר קרויה נר, וגם נשמתו של אדם קרויה נר [כמו שנאמר (משלי ב, כז) "נר הוי' נשמת אדם", לפיכך] מוטב תכבה נר של בשר ודם [נר רגיל] מפני נרו של הקב"ה, [כדי לשמור על חיי אדם שהוא נר ה']".

ומבאר רש"י בד"ה מוטב תכבה נרו כו', שלפי האמת ההיתר לחלל את השבת משום פיקוח נפש נלמד מפסוק אחר שנאמר בויקרא (יח, ה) "וחי בהם", ממנו דרשו חז"ל: "ולא שימות בהם", כלומר מותר לעבור על כל האיסורים שבתורה (חוץ מג' העבירות דע"ז ג"ע ושפ"ד) כדי להציל את חיי האדם, ומכל מקום בחר רבי תנחום להטעים את הדברים בלימוד אחר משלו, ובלשון רש"י: "לאו מהכא יליף חלול שבת דפיקוח נפש נפקא לן [יומא פה, ב] מ'וחי בהם, ולא שימות בהם', אלא להטעימן הדבר באגדה המושכת את הלב, לפי שהיו באים לשמוע הדרשה נשים ועמי הארץ, והיו צריכין הדרשנין למשוך את לבכם", עכ"ל (וראה גם רש"י (שם, ע"א) ד"ה פתח ואמר: "כך היו רגילין לפתוח באגדה תחילה והוא דומה לשאלה ודרש וכו'". ועי"ש בחד"א מהרש"א).

ומעתה י"ל דלפי (עומק) הפשט לא יתכן לומר ד"לא המתים יהללו" וגו' קאי על מתים כפשוטו, כי זה כלועג לרש ח"ו, דפשיטא דמתים אינם יכולים להלל, ומה שר' תנחום בגמ' דשבת מפרש דקאי על מתים כפשוטו, היינו, מפני שדרש דרשה בפני נשים ועמי הארץ והיה צריך למשוך את לבכם, ולהם פשוט וקל יותר לפרש דקאי על מתים כפשוטו, כיון דהך פירוש שקאי על רשעים שבחייהם קרויים מתים וכו', מופשט מדי עבור נשים ועמי הארץ כדי שיבינו, אבל לפי האמת אי אפשר לפרש כך בפשוטו, כי זה לועג לרש ח"ו, כמו שכתב רבנו הזקן. והיינו ע"ד הלימוד שאמר ר' תנחום בנוגע להיתר לחלל שבת משום פקו"נ שנלמד ש"מוטב תכבה נר של בשר ודם מפני נרו של הקב"ה", שלפי האמת אין זה כלל הלימוד משם, כנ"ל, וא"ש ולק"מ.

ואמנם הספרונו לא מפרש בתהילים שם (קטו, יז) את הפסוק דמיירי גבי מתים כפשוטו, אלא אומר: "לא המתים יהללו י-ה, האומות אדום וישמעאל שהם כמתים נעדרי החיים השכליים לא יהללו הא-ל יתברך שלא ידעוהו", עכ"ל.

וכן במצודת דוד שם כתב: "לא המתים: עובדי כוכבים העומדים למות מיתת עולים לא יהללו את י-ה על הטובה הבאה, כי לא עליהם תהיה", עכ"ל.

וכ"ה בפ"י אבן יחייא על תהלים שם: "לא המתים שהם האומות שבחייהם נקראים מתים הפך הצדיקים (ברכות יח, ב), עכ"ל.

הרי שכל אלו לא עלו על דעתם לפרש מתים כפשוטו (כמ"ש בגמ'), אלא ע"ד שפירש אדה"ז, והיינו מפני שזה כלועג לרש ח"ו, אלא שהפירוש הוא שקאי על רשעים ואו"ה שבחייהם קרויים מתים, וא"ש ולק"מ.



רמב"ם

בדין מודה במקצת בכתובה

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

ברמב"ם הל' אישות פט"ז הכ"ה, כותב: "היא אומרת בתולה נישאתי ועיקר כתובתי מאתים והבעל או יורשיו אומרים בעולה נשאת ואין לה אלא מאה, אם יש עדים שראו שעשו לה המנהגות שנהגו אנשי אותה העיר לעשותן לבתולה. . ואם אין לה עדים בזה הרי זו נוטלת מנה, ואם היה הבעל קיים יש לה להשביעו שבועת התורה שהרי הודה במקצת הטענה. . דברים האלו במקום שאין כותבין כתובה כמו שאמרנו".

ובהשגת הראב"ד: "א"א שבועת התורה אין כאן שהרי כפירת שיעבוד קרקעות הוא".

לפני שנדון בענין העיקרי בדברי הרמב"ם שהיא הסוגיא של מודה במקצת, יש לדייק בדבריו שכתב: "היא אומרת בתולה נישאתי ועיקר כתובתי מאתים והבעל או יורשיו אומרים בעולה נשאת ואין לה אלא מאה", למה שינה בלשונו מלשון המשנה (כתובות טו, ב) ושם, "היא אומרת בתולה נשאתי והוא אומר לא כי אלא אלמנה נשאתיך", היינו דהמשנה הדגיש שטענתיהם היא שהיא אלמנה, והרמב"ם כתב רק שהיא בעולה.

וי"ל בזה בהקדים דהחת"ס חוקר כמה חקירות בנוגע משנה זו, וז"ל: "ויש לעיין קצת אם היורשים אומרים גרושה נשאך אבינו והיא אומרת בתולה הייתי, מי נימא הואיל ולא מהימן לפוסלה מכהונה לא מהימן נמי להפסידה. או דלמא מיגו דבעי אמר אלמנה נשאך אבינו מהימן לממון וממילא פסולה אפילו לכהונה, פלגינן דיבורא ומהימן להחזיק בממונא ולא לפוסלה. וכן נראה לי. וכן יש לומר בנתאלמנה והיורשים אומרים אלמנה נשאך אבינו. מי מהימן לשווי' קטלנית לאוסרה אכולי עלמא. וכן בגרושה ואומר גרושה נשאתיך לדעת רש"י (ספ"ב דיבמות) דנתגרשה ב' פעמים אסורה לעלמא עיין בכל זה וק"ל".

ואפ"ל דבא הרמב"ם לומר דבכל השאלות של החת"ס אין דנין על מה שהן אומרים, רק שאנו שומעין הטענה של "בעולה נשאת". ר"ל דהמשנה מביא הדברים כצורתם, היינו כמו שטוענים הם, דלא מסתבר שיאמרו רק בעולה כ"א הדברים כהויתן, שהיתה אלמנה או גרושה. והרמב"ם שינה והדגיש שמה שב"ד שומעין ומה שנוגע לנו היא רק ש"שבעולה" היתה, ובנוגע צורת הדברים אם היא מצד שהיתה אלמנה או גרושה, בזה אין להם נאמנות ולא איכפת לו כלל וכלל, ודו"ק.

ונחזור לעיקר הענין:

כמגיד משנה (שם) כתב וז"ל: "משנה (טו, ב) ריש פרק האשה שנאתרמלה היא אומרת בתולה נשאתי והוא אומר לא כי אלא אלמנה נשאתיך אם יש עדים שיצתה בהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתים. ובגמרא, טעמא דאיכא עדים הא ליכא עדים בעל מהימן...". והביא קושיית הראב"ד וממשיך, "ואני אומר שאין זו קושיא שכיון שהגאונים תקנו שתגבה הכתובה מן המטלטלין חזרה כתובה שאינה כפירת שיעבוד קרקעות בלבד. ומ"מ קשה לן שהרי דברי רבינו בכאן הם במקום שאין

כותבין כתובה וכמ"ש ובמקומות ההם אינו נאמן לומר פרעתי בעיקר כתובה אלא א"כ הביא ראיה וכמו שנתבאר, וכיון שכן היאך נקרא זה מודה מקצת וכבר נתבאר (הל' טוען ונטען, פ"ד) שאין מודה מקצת חייב שבועת התורה אלא בדבר שאפשר לכפור בו וכו'". היוצא מדבריו, שקושיית הראב"ד לדעתו אינה קושיא משום דאחר תקנת הגאונים הרי גובין הכתובה מן מטלטלין.

והא דמצינו בגמרא (לקמן פז, ב): "אמר רבא, שתי תשובות בדבר חדא, דכל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין והיא נשבעת ונוטלת ועוד אין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות", דמזה מוכרח דהגמרא סוברת דכתובה היא כפירת שיעבוד קרקעות, היינו משום דזהו קודם תקנת הגאונים, והרמב"ם כתב הלכה זו אחר תקנת הגאונים. ומ"מ קשה לו על הרמב"ם דלמה ישבע, ה"ה ממון שאינו יכול לכפור.

והנה לעיל (ה"ה) כתב הרמב"ם: "וכן התקינו שלא תגבה האלמנה כתובתה אלא מן הקרקע". וכתב שם המ"מ: "ומדברי הרשב"א ז"ל שכתב בתשובה כדעת רבינו נראה שהיתה נוסחת ספרי רבינו שלו וכן התקינו שלא תגבה האשה וכו' והוא כולל אף הגרושה וכן עיקר", ע"ש. נמצא שתירוצו על הרמב"ם תלוי בב' הגירסאות אלו.

והקשה עליו הלח"מ כאן, "ומ"מ אני תמה טובא על דברי הרב המגיד שכתב שכיון שגובה מן המטלטלים לתקנת הגאונים דלא הוי כפירת שיעבוד קרקעות בלבד, דהא בפ"ק דמציעא (ד, ב) גבי שטר שכתוב בו סלעים ומלוה אומר ה' ולוה אומר שלש, אמרו שם בגמרא 'אי נמי משום דהוי שיעבוד קרקעות ואין נשבעין על כפירת שיעבוד קרקעות' והא התם בחוב איירי והחוב מדינא דגמרא גובה מן המטלטלין וא"כ לא הוי כפירת שיעבוד קרקעות בלבד, ולפי דעת ה"ה ז"ל אין ראוי לפוטרו משבועה וקושיא גדולה היא זו, אם לא שנחלק בדוחק דשאני התם דהוי שטר ועיקר שטר לשיעבוד קרקעות הוא עשוי אע"פ שגובה ג"כ מן המטלטלין אבל הכא אין כאן שטר אלא הוי במקום שאין כותבין כתובה וכיון שגובה גם מן המטלטלין לא הוי כפירת שיעבוד קרקעות בלבד", ע"ש.

היוצא מדבריו שאם נבא לחלק בין הסוגיא ד"שטר שכתוב בו סלעים ומלוה אומר ה' ולוה אומר שלש" דאמרינן שם דהוי כפירת שעבוד קרקעות, צריכין לומר שכאן דאיירי במקום שלא כותבים כתובה שאני

משטר, דעיקר כתובת השטר היא משום שיעבוד קרקעות, וא"כ הוי כאילו המטלטלין הם טפלים, וא"כ נקרא כפירת שעבוד קרקעות, משא"כ בסוגיין, דאין שטר, א"כ אין הקרקעות העיקר, ומכיון שיש גם כפירה במטלטלין א"כ הוי מודה במקצת. וכתב עלה הלח"מ שהיא דוחק. ולפי דבריו נמצא שדין כפירת שעבוד קרקעות תלוי בדעת האדם.

וכן מצינו דעות כזו דכפירת שעבוד קרקעות תלויות בדעת האדם בהאבני מילואים וברעק"א. דהא"מ ביאר הרמב"ם "ונראה דודאי סברת הרב המגיד נכונה כיון דמטלטלי נמי משתעבדי ה"ל כהודה בכלים וקרקעות דחייב שבועת התורה משום הודאת המטלטלין והא דפ"ק דמציעא (שם) אע"ג דמדינא דש"ס נמי מיני' דידיה עכ"פ מטלטלי משתעבדי לבע"ח, נלענ"ד דכיון דהא דמטלטלי דיתמי לבע"ח לא משתעבדי היינו משום דעיקר סמיכת המלוה אינו אלא על הקרקעות ולא על המטלטלין, א"כ כי קא תבע ליה דעתי' על הקרקעות. . . הלין הוא דינא דש"ס דעיקר סמיכת המלוה הי' על הקרקעות אבל האידנא בתר דתקנו הגאוני' שתגבה כתובה מן המטלטלין וכתבו הטעם דהוי השתא כהני ארנקי דמחוזא דהאידינא המלוה סומך עצמו על המטלטלין א"כ כי קא תבע תובע שניהם, קרקע ומטלטלין כיון דעל שניהם סמך דעתו ע"ש. ורעק"א ג"כ כתב באופן זו דמאחר תקנת הגאוני' גובה מטלטלין מיתמי א"כ הוי כמקרקעי, דעיקר מעלת הקרקע היא משום דגובה גם מיתמי ולקוחות. ומשו"ה סומך דעתו עליהן.

והנה הגר"ח על הרמב"ם ג"כ חילק בין היכא דאיכא שטר והיכא דליכא שטר, אלא באופן אחר, והיינו משום דפטור של מודה במקצת בנוגע שטר היא משום "דשטר הוי 'הילך' והיא דין מסויים רק בשטרות, דאית בהו הקנאת שעבוד, אבל כל מעשה ב"ד אף דגובה גם ממשועבדים מ"מ לא חשוב 'הילך'", וזהו ביאר הסוגיא דב"מ שהביא הלח"מ לפי דעתו, דלמ"ד הילך פטור כל הודאת שטר פטור ג"כ משום דהוי הילך, וחשוב כפרוע ותשלומין לענין מודה במקצת ולענין ליפטר משבועה, ורבי חייא דס"ל דגם הילך חייב, היינו משום דס"ל דגם היכא שעושה אותו כפרוע ג"כ הוי מודה במקצת, וכמו בהילך ממש דהרי שלך לפניך דודאי כפרוע, ומ"מ מודה דבהילך חל דין פרוע ודין תשלומין.

ולפי זה ביאר דהא דמחלקינן החיוב קרקע והחיוב מטלטלין, רק היכא דחשוב מחוייב ועומד בהודאתו, אבל היכא דבהודאתו חשוב פרוע

ותשלומין בקרקע אז פשיטא דדינו כהודאת קרקע, ואע"ג דמודה גם במטלטלין מ"מ הפרוע והתשלומין שחל על השעבוד קרקעות משוי ליה להודאת שעבוד קרקעות. והא דמבואר בהסוגיא שם הודאת שטר הוי בשעבוד קרקעות שבו, משום דהילך מיהא הויא וחשוב כפרוע ותשלומין בקרקע, א"כ ממילא הוי שעבוד קרקעות ופטור לכו"ע גם למ"ד הילך חייב משום דאין נשבעין על שעבוד קרקעות, אבל בגוונא דלא הוי הילך ולא הוי פרוע ותשלומין בקרקע אז כיון דחייבו הוא גם על מטלטלין שפיר הוי מודה במקצת ומחייבו שבועה.

ולפי דבריו המחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד כאן בהל' אישות היא בזה בגדר שעבוד קרקעות, דלהרמב"ם שייך רק כשיש שטר, והיא משום דשעבודו בידו, ולהראב"ד נקרא שעבוד קרקעות מצד זה דיש שעבוד.

ולכאורה צ"ע בשיטת הלח"מ, האבני מילואים והקצוה"ח דדין כפירת שעבוד קרקעות תלויות בסמיכות דעת, הלא הדין דאין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות היא גזירת הכתוב, דאמרינן במסכת שבועות (מב, ב) "ואלו דברים שאין נשבעין עליהן: העבדים, והשטרות, והקרקעות, וההקדשות", וילפינן שם מהפסוק, "כי יתן איש אל רעהו כלל, כסף או כלים פרט, לשמור חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון, אף כל דבר המטלטל וגופו ממון, יצאו קרקעות שאין מטלטלין". וגם הרמב"ם כשהביא הלכה זו הביא לא רק ההלכה, כ"א כל הילפותא הנמצא בגמרא שכתב בהל' טוען ונטען (פ"ה ה"א): "ואלו דברים שאין נשבעין עליהן מן התורה, הקרקעות והעבדים והשטרות וההקדשות אע"פ שהודה במקצת או שיש עליו עד אחד או ששמר וטען טענת השומרין הרי זה פטור, שנאמר כי יתן איש אל רעהו פרט להקדש, כסף או כלים פרט לקרקעות", הרי דכל הפטור היא מצד גזיה"כ, וגם הרמב"ם הוצרך להדגיש המקור של הגזיה"כ שלא כדרכו. וא"כ למה היא תלויה בדעת האדם.

וצ"ל דסברי דמאחר דהמלוה סומך על הקרקע א"כ תביעתו היא על הקרקע, והשבועה היא מדיני טוען ונטען, היינו דהשבועה היא על תביעתו, וא"כ בנדון דידן הרי תובעו קרקע, וא"כ נקרא שהשבועה היא על הקרקע. משא"כ כשדעתו היא גם על המטלטלין הרי תביאתו היא גם על מטלטלין, וא"כ יכול לישבע על המטלטלין. ולפי זה יש לומר דלפי דברי הגר"ח כל ענין כפירת שעבוד קרקעות היא מצד הגזיה"כ ואינו

תלוי' בכלל בדעת התובע או הנתבע, ולפי זה א"ש למה הביא הרמב"ם הפסוקים בדין לזה, להדגיש שזהו גזיה"כ ואינו תלוי' בדעת בנ"א.

ולפי דברי המ"מ נשאר עדיין הקושיא שהרי הרמב"ם פסק דאין מודה במקצת מחוייב שבועה בשטר שאינו יכול לכפור בו, והרי מעשה ב"ד ג"כ נקרא אינו יכול לכפור בו.

ואולי אפשר לומר, ובהקדים, דהנה הרמב"ם בהלכות טוען ונטען (פ"ד ה"ד) כתב: "אין מודה במקצת חייב שבועה עד שיודה בדבר שאפשר לו לכפור בו, כיצד מי שטען חבירו ואמר מאה דינרין יש לי אצלך חמשים שבשטר זה וחמשים בלא שטר, אין לך בידי אלא חמשים שבשטר אין זה מודה במקצת שהשטר לא תועיל בו כפירתו והרי כל נכסיו משועבדין בו ואפילו כפר בו היה חייב לשלם, לפיכך נשבע היסת על החמשים".

והנה בדבריו דנו הנו"כ, דנראה כמזכי שטרא לבי תרי, דהתחיל בזה "שהשטר לא תועיל בו כפירתו" דמשמע שהטעם היא משום ממון שאינו יכול לכפור בו, וכותב "והרי כל נכסיו משועבדין בו", דמשמע דהטעם משום שעבוד קרקעות, ומסיים "ואפילו כפר בו היה חייב לשלם", דחוזר לתחילתו. גם דברי הרמב"ם צ"ע, למה האריך כ"כ וכתב "השטר לא תועיל בו כפירתו", "ואפילו כפר בו היה חייב לשלם". הלא היינו הך.

ואולי י"ל דהרמב"ם רצה להדגיש דאינו יכול לכפור פירושו לא רק שאינו נאמן כ"א שהשטר הפקיע ממנו טענת פרעתי. וזהו פירוש אי אפשר לכפור בו, ר"ל דאין לו טענה. והוא דמאחר שיש ביד המלוה שטר הוא תנאי של המלוה, שכל זמן שהשטר ביד המלוה לא יוכל לטעון פרעתי. וממילא לא הוא ממון שיכול לכפור בו. ומשו"ה אין בו דין מודה במקצת דא"א להודות על ענין שאין לו טענה.

ולפ"ז אולי סובר הרמב"ם דבמעשה ב"ד היא רק מצד דאינו נאמן לומר פרעתי ומשו"ה יש מחלוקת מה הדין בהטוען אחר מעשה ב"ד. ומשו"ה שייך כאן דין מודה במקצת דמה שאין אנו מאמינים אותו אינו מפקיע הודאתו, וא"ש.

רק דלפ"ז צ"ע מ"ש הרמב"ם בפ"ח מהל' שבועות הי"ג בנוגע שבועת הפקדון, וז"ל: "וכן מי שהיתה עליו מלוה בשטר וכפר בה ונשבע פטור

משבועת הפקדון, שהרי בשטר נשתעבד הקרקע ונמצא זה ככופר בקרקע, וכבר בארנו שהכופר בקרקע פטור משבועת הפקדון וחייב בשבועת ביטוי שהרי נשבע על שקר", ע"כ. למה הביא הטעם דשעבוד קרקעות הי' לו לומר הטעם משום "שלא הועיל לו כפירתו", ואינו חייב בשבועת הפקדון, כשטוען טענה שאינה מועלת. ואע"פ דהגמרא אמר ע"ז "שטרא נמי עביד דמרכס", זהו רק תירוץ להטענה ד"עדים עבידי דמייתי", אבל לפי מה שכתבנו דשטר בעצם מפקיע טענתו הרי עכשיו לית הטענה דפרעתי.

ואולי י"ל שבשבועת הפקדון מאחר שהיא ג"כ חוץ לב"ד א"כ אין דנין על מעלת טענתן, רק על הפועל שיכול להרויח בטענתן וזה עדיין שייך, מאחר ד"שטרא נמי עביד דמרכס", א"כ בפועל מועיל כפירתו, וזהו משום רק דין בשבועת הפקדון, משא"כ במודה במקצת שהיא בטענה בב"ד, אז דנין על מעלת הטענה.

ואולי לפי זה א"ש למה הוסיף הרמב"ם "ואפילו כפר בו היה חייב לשלם" להמילים "שהשטר לא תועיל בו כפירתו", דרצה להדגיש דאין הכוונה רק דאינו מועיל בפועל במו בשבועת הפקדון, רק דאינו טענה בכלל, ומש"ה כפל לשונו, כמ"ש.



מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בדין לולב היבש בשעת הדחק

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

ברמב"ם הל' לולב פ"ח ה"א: "ובשעת הדחק או בשעת הסכנה לולב היבש כשר אבל לא שאר המינין".

ומשיג הראב"ד ע"ד: "א"א אני איני אומר כן שהרי אמרו יבש פסול וכל מקום שאמרו פסול אפילו דיעבד הוא, ופסולא דאורייתא הוא, וכל פסולא דאורייתא אין חילוק בשעת הדחק. וכשאמרו לו אין שעת הדחק ראייה כך אמרו לנקוט בדידיהו כל דהוא כי היכי דלא לשתכח מינייהו מצות אתרוג ור' יהודה לא העיד אלא שהיו מורישים לולביהם לבניהם ולא אמר שהיו מברכין עליו", עכ"ל.

והרא"ש (סוכה ס' יד) מסביר שיטת הרמב"ם דיבש כשר בשעת הדחק ומברכין עליו, וז"ל: "אלא כל הני פסולין מסרן הכתוב לחכמים, והם אמרו שלא בשעת הדחק אפי' בדיעבד לא יצא כדי שיזהרו ישראל במצוות אבל במקום הדחק הכשירום, כיון שאי אפשר בענין אחר ומברכין עליהן".

נמצא דדעת הרמב"ם היא דמותר לברך על לולב היבש בשעת הדחק, ודעת הראב"ד היא דמותר רק ליטלו בידיו כדי שלא תשתכח תורת לולב, אבל אסור לברך עליו [אבל על אתרוג המורכב אסור אפילו לאחוז בשעת הדחק כי באתרוג המורכב יש חשש שנחשוב שזה כשר ונבא לטעות בזה, משא"כ בלולב היבש]. וצריך ביאור בסברת מחלקותם.

ב. ועוד צ"ב, דמצינו בזה סברות הפוכות:

בנוגע לשיעור היבשות הפוסל בלולב, התוס' (ר"פ לולב הגזול) סוברים דשיעור היבשות הוא שאינו נפרך בציפורן, והראב"ד בהלכות לולב (בתשובותיו ס"ו) כותב שאפילו לאחרי כמה שנים אין הלולב נפרך בציפורן, ולכן פסק שיבש הוא שנשתנה מראהו ונהפך ללבן.

ובשו"ע (סי' תרמה ס"ה) פוסק המחבר כהראב"ד, וז"ל: "ושיעור היבשות משיכלה מראה ירקות שבו וילבינו פניו". והרמ"א שם מביא דעת התוס': "דלא מקרי יבש אלא כשנתפרך בצפורן מחמת יבשותו וכן נוהגין במדינות אלו שאין לולבין מצויין".

ובסי' תרמט ס"ו פוסק המחבר כהראב"ד דאין מברכין על לולב היבש, ולאידך, הרמ"א מביא דעת הרמב"ם דאפשר לברך על לולב היבש.

ולכאור' איפכא מסתברא; אי נקטינן כהראב"ד דשיעור היבשות בלולב הוא רק שנשתנה מראיו מירוק ללבן אז יהי' מותר לברך עליו בשעת הדחק אבל אי סב"ל כדעת התוס' דהיבשות הוא שנפרכת בצפורן יהי' אסור לברך עליו.

ולפועל פסק המחבר בסי' תרמה כהראב"ד בנוגע שיעור היבשות בלולב, שהוא רק שנשתנו מראיו, ובסי' תרמט פסק דאסור לברך עליו.

והרמ"א שפסק כהתוס' דשיעור היבשות הוא שנפרכת בצפורן פוסק בסי' תרמט דמותר לברך עליו וטעמא בעי !!

ג. והנראה לומר בזה: הנה בירושלמי רפ"ג דסוכה בטעמא דפסולא דיבש כותב: "רבי אבין בשם ר' יהודה בר פזי היבש פסול על שם לא המתים יהללו י-ה", ועי' ברידב"ז: "וזה דלא כש"ס דילן דהוא משום הדר - אלא פסולא דיבש הוא משום לא המתים יהללו וגו'".

ויש לעיין מהי הנפקותא בין הבבלי והירושלמי, דבבבלי אי' דפסולא דיבש הוא משום הדר ובירושלמי כתוב דפסולא דיבש הוא משום לא המתים יהללו י-ה?

ולכאור' אם נאמר דפסול דיבש הוא משום לא המתים יהללו י-ה (ובפשטות עיקר החילוק הנראה לעינים בין מתים לחיים הוא בגוון עורם) ולולב היבש שנשתנו מראיו לגוון לבן הוי כמת (וכמו שפי' בפני משה "בדבר שהוא כמת שנתייבש ונראה לבנוניתו לא יהללו בו להקב"ה"), אין דרך להתיר הלולב בשום פנים לא בשעת הדחק וגם לא ביו"ט שני של גליות (והדבר היחיד שהותר לדעת הראב"ד היא לאחוז הלולב שלא תשתכח תורת לולב). וכפי שרואים לקמן בהלכות לולב פ"ח ה"ט, דהרמב"ם פוסק דלולב היבש כשר ביו"ט שני והראב"ד חולק עליו וכותב: "יבש מפני שהוא כמת".

משא"כ אם פסולא דיבש הוא מטעמא ד'הדר' הרי דבר זה (מאי נקרא הדר) מסרן הכתוב לחכמים, והם החליטו דבמקום שאין לולבין לחין הוי לולב היבש הדר - ולולב היבש כשר ביו"ט שני.

¹ ובאמת מצינו מהלך כזה ג"כ בשו"ע אדה"ז דבסי' תרמה סט"ז פוסק להלכה דיבשות בלולב היא משכלה כל מראה ירקות שבו והלבינו פניו הרי הוא נקרא יבש אע"פ שאינו נפרך בצפורן. ובסי' תרמט סכ"ג פוסק שבאלו המדינות נוהגין כסברא האחרונה דאין מברכין עליהן בעת הדחק אלא נוטלין אותן בלא ברכה לזכרון בעלמא שלא תשתכח תורת אתרוג.

ובסי' תרמה שם פוסק דבמדינות אלו שאין לולבין מצויין יש לסמוך על סברא הראשונה דיבשות הוא משנפרך בצפורן. ובסי' תרמט שם פוסק דבמדינות אלו מברכין על לולב היבש שאם לא היו מברכין עליהן בשעת הדחק על הרוב לא היו מברכין כלל על מצוות לולב שאין לולבין לחין מצויין במדינות אלו.

ולפיכך מובן דהמחבר שפוסק דלולב שנשתנו מראיו נקרא יבש מוכח דפוסק בזה כדעת הראב"ד (וכהירושלמי) דפסולא דיבש הוא מחמת גזיה"כ דלא המתים יהללו י-ה, ולפיכך בסי' תרמט פוסק כדעת הראב"ד בשום פנים אי אפשר לברך עליו.

ד. אבל עדיין צריך ביאור איך אפ"ל לדעת הרמ"א דלולב שהיא נפרכת בצפורן מקרי הדר אף כשאינן לולבין לחין אחרים מצויין?

וי"ל בזה עפ"י מ"ש רבינו באג"ק חט"ז אג' ה'תתטז: "וכבר ידועה הנהגת כ"ק מו"ח אדמו"ר שנתן לכו"כ לברך בהאתרוג שלו, ומסופר על אחד הרה"צ (כמדומה מפולין) שהתנהג כן בקביעות, וכששאלוהו, והרי ע"י משמוש נוגעים בהענין דהדר, ענה שאין לך הדר מזה שכו"כ מבנ"י יקיימו בו מצות נעלית זו". וכן הוא בנדון דידן, דהרמב"ם והרמ"א סוברים דלולב שיהודי מוריש לבניו (או כנוסחא אחרת - לבני בניו) בידעו שאחרת יוקשה להם לקיים מצוות לולב, הרי במקום שאין לולב לח מצוי אין לך הדר גדול מזה.

ה. וכבר הארכנו מעל דפי גליון זה שהרמב"ם מתחבר עם המציאות של העולם, היינו גדרי המטה. ולפיכך פוסק הרמב"ם דבשעת הדחק הוי הדר. משא"כ הראב"ד מתחשב בעיקר עם הדין ('למעלה') ולולב היבש הוה כמת, ואי אפשר לברך עליו בשום פנים ואופן.



הלכה ומנהג

מנהגי יארצייט, ויום כלות י"ב-חודש

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

א. מנהגי היארצייט (עלי' לתורה בשבת שלפניו, תפילה וקדיש, צדקה, הדלקת נר-נשמה, לימוד משניות אותיות השם, סיום או תענית או סעודה או 'תיקון') נהוגים לכל הדעות (גם לפי 'ילקוט יוסף' ביקור חולים ואבלות - תשס"ד, פ"מ ס"א) בתאריך הנקבע ליארצייט, ולא ביום מלאות י"ב חודש.

ב. בטושו"ע (י"ד סו"ס שדמ) מדובר על ביקור קבר ביום מלאות (היום האחרון של אבילות) י"ב חודש. הגר"ע יוסף אומר (שם ס"ג) שזו האזכרה העיקרית. בהגהות הרהמ"ח שו"ת 'ציץ אליעזר' לספר 'פני ברוך' (עמ' תסח כתב שנוהגין כן, אבל בספר 'גשר החיים' פכ"ט מוכח שלא נהגו כן בירושלים, וגם ה'נטעי גבריאל' (הל' אבילות ח"ב סי' סה הערה לח) שמע כך מאנשי ירושלים בדורנו. ב'נטעי גבריאל' שם סכ"ב הביא רק את הטושו"ע בסתם ולא הביא מנהגי קהילות בזה, ורק הביא שיש אומרים שאין המנהג כן - מ'מנהגי מאטערסדארף' ו'גשר החיים' הנ"ל.

[אגב, מה שהביא שם מ'פני ברוך' שאין מבקרין בשנה מעוברת בכלות י"ב חודש, הנה ב'פני ברוך' שלפניי (פרק לח ס"ח) כתב שמבקרים].

בספר 'דרכי חסד' (מנהגי חברה-קדישא חב"ד, ברוקלין נ.י. תשל"ה) ובס' 'מנהגי יארצייט - חב"ד' (היכל מנחם, ירושלים תשס"ד) לא נזכר מזה מאומה, אבל גם ע"ד עליה לקבר ביום היארצייט עצמו לא מצאתי שם.

ובדרך כלל על הביקור בקברי אבות (משא"כ אצל רבותינו נשיאינו) ביום השבעה, השלושים ויארצייט אין מקפידין כ"כ בין אנ"ש, וגם אצל רבינו עצמו (הרה"ח רי"ל שי' גרונר סיפר, שבשנת תשכ"ה הציע הרה"ח ר' זלמן דוכמאן ע"ה לרבי לבקר בבית-העלמין ביום ה'שלושים' על אימו הרבנית חנה, אך הרבי לא הסכים לזה (אמר שאין נוהגין? איני זוכר בדיוק), ורק כשרז"ד אירגן מניין וביקור ואמרו תהילים וקדיש, הודה להם הרבי על כך).

ולכן אף שרבים מחמירים לנהוג כך (כמובן רק בשנה מעוברת, כי בשנה רגילה אין הולכים יום אחרי יום - 'פני ברוך' שם), קשה לומר שזה מנהגנו, ובכלל קשה לומר כדבר מוחלט שכך נהגו האשכנזים (ואפילו חלק גדול מהספרדים) באה"ק או בחו"ל. (ראה גם בס' 'דברי סופרים' בסו"ס שדמ).

כל הנ"ל שייך רק לביקור בבית העלמין ואמירת קדיש שם, ולפי ה'ילקוט יוסף' (שם ס"ב) גם ללימוד ואזכרה הנהוגים אצלם בליל תאריך זה, ותו לא.



ביאור בשו"ע אדה"ז ב'קונטרס אחרון' ביחס לה'חמדת הימים'

הרב איסר זלמן ווייסברג
טורונטו, קנדה

בשו"ע אדה"ז סרפ"ה ס"ב: "הקורא שנים מקרא ואחר כך לועז כל מלה ומלה בלשון לע"ז שמבין לא יצא ידי חובתו במקום תרגום, לפי שהתרגום מפרש כמה דברים שאין להבין מתוך המקרא. אבל הקורא (בפירוש התורה שמפרש כל מלה ומלה יותר מפירושו של התרגום יש אומרים שהוא יותר טוב מהתרגום. וכן הקורא) ב' פעמים מקרא ובפעם ג' חוזר ולומד כל הפרשה עם פירוש רש"י שהוא בנוי על יסוד התלמוד הרי זה מועיל יותר מהתרגום שהוא מפרש יותר. ויש אומרים שהתרגום זכה מפני שניתן בסיני כגון יגר שהדוּתא. והעיקר כסברא הראשונה. ומכל מקום כל ירא שמים יש לו לקרות התרגום וגם פירוש רש"י. ומי שאינו מבין פירוש רש"י יש לו לקרות בפירוש התורה שבלשון לע"ז שמבין".

והנה הלכה זו ש"בפעם ג' חוזר ולומד כל הפרשה עם פירוש רש"י", והיינו דלא סגי בפרש"י לבד במקום התרגום, כ"א דצריך לחזור גם הפרשה פעם שלישית, הוא חדושו של אדה"ז ואינו מפורש בשום מקום. ובקונטרס אחרון מבאר המקור לזה, וכתב [המודגש הוא לשון אדה"ז והבא בחצאי רבוע הוא של הכותב]:

על כרחך צריך לומר כן, לפי מה שכתבו הטור והאחרונים דנהגו כפירוש רש"י בעטרות ודיבון.

[בגמ' ברכות (ח, א-ב) "לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום ואפילו עטרות ודיבון", ופרש"י "שאינו בו תרגום". ובתוס' כ' פ"י רש"י אפילו עטרות ודיבון שאין בו תרגום שצריך לקרותו שלשה פעמים בעברי. וקשה אמאי נקט עטרות ודיבון שיש לו מכל מקום תרגום ירושלמי¹. היה לו לומר ראובן ושמעון או פסוקא אחרינא שאין בו

¹ עפ"י רוב כשמוזכר 'תרגום ירושלמי' בראשונים הכוונה ל'תרגום יונתן בן עוזיאל'. כת"י רומי של התרגום ירושלמי בשלימותה נתגלה לראשונה בשנת תשי"ח והשתמש בו הגר"מ כשר בתורה שלימה. [בחומש 'אוצר הראשונים' היוצא לאור בארה"ק (החל משנת תשס"א) ע"י 'מכון תורת הראשונים' מופיע בשלימותה]. אולם הי' לפני אחדים

תרגום כלל. ויש לומר משום הכי נקט עטרות ודיבון אף על גב שאין בו תרגום ידוע אלא תרגום ירושלמי וצריך לקרות ג' פעמים העברי, מכל מקום יותר טוב לקרות פעם שלישית בתרגום". וכתב הטור (והוא מהרא"ש ברכות ס"ח) "נהגו להחמיר כפירש"י". וכ"פ הרמב"ם בפיי"ג מהל' תפלה הכ"ה "ופסוק שאין בו תרגום קוראהו שלש פעמים" [

אם כן אינו יוצא בפירוש רש"י אלא אם כן קורא ג' פעמים במקרא באותם פסוקים שרש"י אינו מפרש שם מחמת פשיטותם. וכן בכל פסוק יש כמה וכמה תיבות שאין עליהם פירוש רש"י לפי שאינו צריך, והאין סתמו דיוצא בפירוש רש"י. אלא ודאי דמירי שלומד פעם הג' עם פירוש רש"י דיוצא בו במקום פירוש התרגום במקומות הצריכים פירוש. וכן הבין גם כן רמ"מ [רבי משה ממינץ בשו"ת שלו סוף סי' פ"ז] שהביא המג"א

[על מה שכתב המחבר "אם למד הפרשה בפירוש רש"י חשוב כמו תרגום", כתב במג"א בסק"ד "ומ"מ צריך לקרות ב' פעמים מקרא (ר"מ מינץ ספ"ז)"]

דאם לא כן מאי אשמועינן, וכי סלקא דעתך דסגי בפעם אחת מקרא ופעם אחת פירוש רש"י לחוד בלא מקרא, וכי עדיף מתרגום.

[גם הפרמ"ג תמא על המג"א וכ' "אינו יודע מה מלמדינו". ואדה"ז פי' דכיון שקרא הפרשה פעם אחת לבד ושוב ביחד עם פרש"י חוזר על כל הפרשה, א"כ יש לו ב"פ מקרא, ובנוסף ע"ז יש לו פרש"י שחשוב כמו תרגום, והו"א דזה סגי. וע"ז כתב המג"א דצריך ב"פ מקרא בנוסף על הפעם הג' שחוזר משום פרש"י].

וכל שכן אם הוא טעות סופר [במג"א] וצ"ל ג' פעמים כו', וכן הוא בהדיא ברמ"מ [שכ' בזה"ל (תקנתי איזה טעותי הדפוס דמוכחי - הכותב) "אפי' להדיעות ד'פירוש' מועיל יותר, זהו משום דסברי דיש להבין הפשט טפי מן ה'פירוש' ממן התרגום. אבל מ"מ סברי דהוי כמו תרגום דצריך לומר שנים מקרא אחד תרגום. ממילא הוי נמי בזה דינא כתרגום

מהראשונים כמו רבי נתן ב"ר יחיאל בעל ה'ערוך' (שהי' מרומי), ורבי אליהו בחור בעל ה'תשב"י ו'המתורגמן' (שדר ג"כ משך זמן ברומי).

אותן פסוקים שאין בהם תרגום, דצ"ל ג' פעמים כמו עטרות ודיבון"] עיין שם. וכן כתב בח"ה ח"ב פט"ו עיין שם".

וצריך ברור מה כוונת הר"ת "בח"ה".

הגר"ל ביסטרצקי במ"מ לקו"א מציע שהכוונה לספר חמדת הימים, אלא שהוא בח"א פ"ג. אולם הגר"נ גרינוואלד שי' (ב'היכל הבעש"ט' גליון ו') ברור לו שלא התכוון אדה"ז לספר זה.

והנה ז"ל החמדת הימים שם: "ועתה תחזה כמה שגו בחוזה הסומכים על סברת האומרים שלימוד הסדר בפ"י רש"י חשיב כמו תרגום, כי הם לא באו לידי מדה זו אלא בהשכל לבותם פשוטן של דברים שטעם התרגום הוא לתרגם את הכתובים ולהבין במקרא, ולזה יספיק פי' רש"י ע"ה, והם לא ידעו כי לא יתכן טעם הדבר כפי פשוטו, שאם כן למה יחזור ראובן שמעון לוי ג' פעמים, וגם כשאין בו תרגום אנקלוס למה לנו לבקש תרגום ממקום אחר ולומר אותו בלי הבנה והשכלה כמו תרגום של עטרות ודיבון וכו'. אלא עין המשכיל מבית ומחוץ תצפנו"ו סוד התרגום וטעם שבו להשיג כח קליפת נוגה להעלותה אל הקדושה³ כאמור, ולא יעבור

² וכן משמע באג"ק ח"ח מכתב ב'תסט בה כתב הרבי שלא מצא ספר חמה"י מובא בספרי נשיאי חב"ד.

³ מקורו הך טעמא הוא בכתבי האר"ז^ל, והובא ונתרחבה ע"י גדולי המקובלים במשך הדורות, והרי מקצת מדבריהם:

פרי עין חיים (שער השבת פ"ג): "מהחברים - בע"ש מן מנחה ולמעלה, דהיינו ו' שעות ומחצה, או לכל המאוחר ט' ומחצה, זמן מנחה קטנה, צריך להכין קליפות נוגה להעלותה בקדושה, בקריאת שנים מקרא ואחד תרגום".

מגלה עמוקות על התורה (פרשת לך לך): "במחז"ה לשון תרגום לפי שאברהם הי' קדמאה לגרים שתיקן כל הנפשות של גרים עד סוף כל הדורות, וידוע שהגרים הם בסוד קליפת נג"ה שהיא נקראת תרגום בסוד שנים מקרא ואחד תרגום, שמתקנין בע"ש קליפת נג"ה, דשרי בחיבורא ומסיים בפירודא, ז"ש הפרד נא מעלי שאמר אברהם ללוט, שהיתה יניקתו מקליפת נג"ה שמיסיים בפירודא, נ"א נוטריקון נגה 'ארמית, לכך נק' אברהם אב ה'מון גרים' נתתיך ר"ת א"ב נג"ה שהוא אב שתיקן נג"ה בכל הגרים כו".

עוד שם בפרשת קרח: "... מחלוקת קרח כענין העלאת קליפת נגה בהעלאת שבת בסוד בפרוח רשעים כמו עשב, שכשרואין ג' קליפות שהם רוח ענן אש שקליפת נגה מוכנת לעלות בסוד שנים מקרא וא' תרגום שהיא קליפת נגה רוצים גם הם לעלות כו".

מלקרות אותה שמו"ת ועל כוונה זו הזהירו חכמים . . אמר רבי שמואל בר נחמני אל תהי לשון ארמי קלה בעיניך שבתורה ובנביאים ובכתובים מצינו שהקב"ה חלק לו כבוד וכו' (ב"ר עד, יב). רצו בזה לשלול כי אין טעם התרגום בלבד לתרגם המקראות וזה יהיה סיבה להיות התרגום בעיניך ללמוד פירושי המקראות, רק התבונן כי בתורה ובנביאים ובכתובים חלק לו הקב"ה לכלול אותו בקדושת תורתו התמימה. וירא שמים יצא ידי שתייהם ויקרא פי' רש"י והתרגום אם הפנאי מסכם, ואם לא תרגום עיקר".

והגרנ"ג טוען בצדק שלכאורה אין שום התיחסות להנידון של אדה"ז בקו"א בדברי החמה"י. דהנידון בחמה"י הוא אם אפשר לצאת בפרש"י במקום תרגום, והוא הכריע עפ"י הקבלה דתרגום עיקר. ואילו אדה"ז הרי פסק שהעיקר לדינא שיוצאין בפרש"י. והנידון בקו"א הוא אם צריך לחזור הפרשה פעם שלישית כשבא לצאת יד"ח ע"י פרש"י, ומה זה שייך לדברי החמה"י?

אולם נראה דמזה שאדה"ז הוסיף "עיין שם" אחרי ציטוט המ"מ להח"ה מוכח שאינו מפורש שם כ"א שכן יוצא מתוך דבריו.

וי"ל בזה, דהנה יסוד הנידון בדברי אדה"ז הוא אם חובת שמו"ת היא לחזור הפרשה ב' פעמים או ג' פעמים.

עמק המלך (ספר תקוני שבת פרק טז): "...ונוגה יש בו צד קדושה, לכן אסור לו לישראל לנהוג קלון באור נגה, או לדחותו לחוץ, להפרידו מן הקדושה חס ושלוש, משום דנגה לו סביב הקדושה, צד קדושה יש לו, ואין לנהוג בו קלון. יש לקרוא בפרשה, שנים מקרא ואחד תרגום, לחברה עם הקדושה על ידי זה, ולכוין בו, כמו שיתבאר בעזרת הבורא ושכינתו . . ולכן גם הרשב"י ור' אבא עליו השלום והברכה חברו הזוהר בלשון תרגום, ולא בלשון הקודש, כי אור נוגה כלו נבנה מאור תרגום, שמלבישים בו התורה כלה, כדי לתת לה שפע, שתוכל להכליל בקדושה כו"י".

קהלת יעקב (ערך מח): "עיין בערך נוגה דמעשה עבירה בא מג' קליפות הטמאות, ומחשבת עבירה מקליפה ד' נוגה. ובזה הבנתי טעם למה שכתב בספר מעבר יבק שעל ידי פסוקי שנים מקרא ואחד תרגום שסידר הרב לומר בכל יום יכול אדם לטהר מחשבתו, ולפי מה שכתבתי יובן הטעם שכבר כתב הרב שסגולות אלו הפסוקים להמתיק קליפות נוגה ומחשבות והרהורים רעים באים מאתה כנ"ל, וכשהיא נמתקת אין שטן ופגע רע לבלבל מחשבותיו, וזהו מלאים זיו ומפיקים נוגה שעל ידי שמפיקים מעצמם קליפת נוגה אזי מלאים מבפנים זיו ומחשבות קדושות כו"י. וע"ש עוד בערך נג.

די"ל דעיקר תקנת חז"ל היא לחזור הפרשה רק פעמיים, פעם אחת בתורת קריאה ובפעם שני' בתורת לימוד. ולכן הפעם השני' צ"ל ביחד עם התרגום כדי שיבין פירוש המקראות, אבל קריאת התרגום אינו בגדר קריאת הפרשה פעם נוספת כ"א שהוא כדי להבין הקריאה השני'. והצד השני' של חקירה זו היא דעצם תקנת חז"ל היא לחזור הפרשה ג' פעמים, אלא דפעם הג' אינו בתורת קריאה כ"א בתורת לימוד, ולכן צ"ל בלשון שמבין, ובזמן חז"ל שהבינו ארמית קיום תקנה זו היתה ע"י תרגום אונקלוס, דכיון שהוא מתרגם כל תיבה וגם מוסיף פירושים, הרי עי"ז נתקיים חזרת הפרשה פעם שלישית עם פירוש. אבל בעצם ניתן להתקיים גם ע"י פירוש או תרגום אחרת.

ואדה"ז הוכיח מפרש"י על "ואפילו עטרות ודיבון", שפי' דפסוקים אלו לא תורגמו ע"י אונקלוס⁴, ולכן צריך לחזור עליהם ג' פעמים, דמזה הרי מוכח שה'אחד תרגום' אינו בתורת פירוש על הקריאה השני', דלא ניתוסף כלום בהבנת המקרא ע"י חזרת אותן התיבות פעם שלישית. ובע"כ דכן הוא כהצד השני' דאיכא חובה לחזור על הפרשה ג' פעמים שלימות. ולפ"ז מסיק אדה"ז דכשבוחר לקיים שמו"ת ע"י פרש"י צריך לקרות כל הפרשה בלה"ק ביחד עם רש"י כיון שבפרש"י חסר כו"כ תיבות בכל פסוק ופסוק.

אולם לפי' התוס' דעטרות ודיבון יש להם תרגום ירושלמי, ולא די בפסוקים אלו בתרגום אונקלוס, לכאו' היינו משום דסברי דגדר התקנה של 'אחד תרגום' הוא לא לחזור על הפרשה פעם שלישית כ"א לפרש ולבאר קריאתו השני', ולשיטתם אם משתמש בפרש"י לה'אחד תרגום' לא יצטרך לחזור הפרשה פעם שלישית ביחד עם פרש"י.

⁴ כבר העירו שבתרגום אונקלוס הנד' בחומשי מקראות גדולות הנפוצים ישנה תרגום על פסוק זה, והוא כעין תרגום יונתן וירושלמי.

וב'נתינה לגר' הציע שכוננת הש"ס לפסוק לד שם "ויבנו בני ג' את דיבון ואת עטרות ואת ערער", ששם לא תרגם אונקלוס שמות 'עטרות' ו'דיבון' ("ובנו בני ג' את דיבון ואת עטרות ואת ערער"). ואינו, כי רש"י כתב שפסוק זה "אין בו תרגום", והרי תרגם אונקלוס תיבת "את" ג' פעמים, וגם תרגם "ויבנו" - "ובנו".

אכן בחומש כתר תורה התימני הנקרא תא"ג הידוע בדיוקו (ונדפס בחומש תורת חיים ותורה שלימה) אין אונקלוס מתרגם כלום בפסוק זה. ונוסח זה הי' כנראה לפני רש"י.

הנה גם החמה"י הוכיח מפרש"י בעטרות ודיבון דבע"כ אין אמירת התרגום בתורת פי' על פעם השני', דהרי כנ"ל, לא נוסף כלום בהבנה ע"י חזרתו תיבות אלו ממש פעם שלישית⁵. ובע"כ דאיכא הלכה דצריך לחזור הפרשה ג' פעמים. וא"כ מסקנת החמה"י תואם לשי' אדה"ז בעיקר החקירה אם החיוב של שמו"ת היא לחזור הפרשה ג' או ב' פעמים. אלא שלדעת החמה"י תקנו חז"ל לחזור הפרשה פעם שלישית דוקא ע"י תרגום להעלות קליפת נוגה. ואם כי אדה"ז לא פסק כוותי' בענין זה, מ"מ דעותיהם תואמים מיהא לענין זה דהתרגום אינה נאמרת בתור פירוש על קריאתו השני' כ"א דהוא ענין לעצמו לחזור הפרשה פעם שלישית.

ושפיר מביאו אדה"ז כהוכחה דהפרשה צ"ל נאמרת ג' פעמים שלימים, וממילא דכשקורא פרש"י במקום תרגום צריך לחזור כל הפרשה פעם שלישית.

ומה שבדפוסים שלפנינו ציין אדה"ז לחמה"י ח"ב פט"ו, ואילו דברים הנ"ל מובאים בחמדת הימים ח"א פ"ג, (אם אינו טעה"ד) י"ל בשני אופנים:

(א) החמה"י כתב גם חלק א' לימי החול כפי שמזכיר כו"כ פעמים⁶ אלא שלא נדפס (כ"א איזה דפים ממנו בסוף כרך ב' במהדורה הראשונה). וי"ל שלכן קורא אדה"ז להחלק על שבת ח"ב, כיון שכן הוא באמת.

(ב) בשתי פעמים הראשונים שנדפסה החמה"י (איזמיר שנת תצ"א-ב, קושטאנדינא תצ"ה-ז) הדפיסו ח"ג (מועדים וימים נוראים) קודם ח"א וח"ב (שבת ור"ח). ואולי אחת ממהדורות האלו הי' לפני אדה"ז והכורך טופס הספר ההוא חתם על הכריכה תיבות ח"ב על ח"א כיון שנדפס שני', וכרך הספרים כסדר יציאתם מהדפוס.

⁵ וכנראה שגם מפי' התוס' רצה להוכיח כן, דכיון דעטרות ודיבון הם שמות של ערים א"כ הרי הם מובנים בלי שום פירוש. ואילו פירושו של התרגום ירושלמי על תיבות אלו הם בלתי מובנים ע"י המון העם, וא"כ מה בצע לחפש תרגום בלתי מובן בעוד שהתיבות מובנים בפשטות. וזה דלא כאדה"ז שתפס דלפי התוס' באמת אין צריך לחזור הפרשה ג' פעמים.

⁶ כפי שמפרט אותם החוקר אברהם יערי במחקרו 'תעלומות ספר' (ירושלים תשי"ד) עמ' 45.

ומש"כ פט"ו צ"ל דט"ו (במהדורה שראיתי - ויניציאה תקכ"ג, ענין הנ"ל היא בדף י"ו ע"ב - י"ז ע"א, ואולי בדפוסים אחרים הוא בדף ט"ו, או שהוא טעוה"ד וצ"ל ט"ז או י"ו במקום ט"ו).

עפ"י האמור נראה לענ"ד שאינו רחוק שאמנם התכוון אדה"ז לציין להחמדת הימים⁷, ודלא כדקבע ידידי הג"ר נחום גרינוולד שי'.



השלמות אוצר הגשמים במקוה – ע"י שלג

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

[הקדמה: בעיר בוזמאן שבמדינת מאנטנא בנו מקוה חדשה, בור על גבי בור, וסילונות כשרים מהגג לקבל מי גשמים, באופן הכי טוב ומהודר, אך דא עקא שבהתחלת החורף בעת קבלת המי גשמים, ומילוי הבור בקצת יותר ממחציתו, הרי במשך זמן קצר הגשם נהפך לשלג, ומחמת הקור קפא השלג בסילונות באין אפשרות לימס למים, וכך אמור לישראל למשך זמן החורף, וע"כ המשיכו למלאות הבור בשלג הנמצא על הארץ מסביב לבנין המקוה, וע"י הפשרת השלגים ימולא הבור במים, ויוכלו להפעיל את המקוה בעזרת השם. ונכתוב עיקרי הדברים בהלכה, ועל מה סומכים בכיוצא בזה. והדברים נלקטו באופן מסודר וערוך, וביאור שיטות הראשונים והפוסקים, בספר 'מקוה מים' (ח"א עמ' קעז ואילך; ח"ג עמ' רכה ואילך, וש"נ. וראה ג"כ בספר 'טהרת מים' כלל ה' סימן טז).]

א. המשנה (מקואות פ"ז משנה א) מונה דברים ה"מעלין את המקוה ולא פוסלין", דהיינו הדברים המנויים שם במשנה, משלימים את המקוה לארבעים סאה, וכמו"כ אינם פוסלים את המקוה אם נפלו לתוכו מהם שלשה לוגין שאובים בכלי, ומהדברים המנויים הוא "השלג". בהמשך מביאה המשנה: "אמר רבי עקיבא היה רבי ישמעאל דן כנגדי לומר,

⁷ אגב, לא הבנתי למה לא ציינו המו"ל של המהדורה החדשה דשו"ע אדה"ז לעיין במ"מ של הגר"ל ביסטריצקי ובדברי הגרנ"ג בהיכל הבעש"ט. והרי דרכם לציין כל פעם ופעם שישנה איזה הערה אפי' של מה בכך באיזה קובץ נדחת, ואפי' מתלמיד שלא שימש כל צרכו, ואילו לדברי הגאונים הנ"ל לא מצאו לנכון לציין ! ?

השלג אינו מעלה את המקוה, והעידו אנשי מידבא משמו, שאמר להם צאו והביאו שלג ועשו מקוה בתחלה". ובפי' התוי"ט הביא מהרמב"ם דמה שרבי ישמעאל היה חולק על רבי עקיבא "הוא במשא ומתן של הדין על צד הויכוח, לא שהוא יסבור כן". ולמעשה הרי פסק רבי ישמעאל שמותר אפילו לעשות מן השלג מקוה בתחילה. (וראה חידושי הצמח צדק על המשנה, מה שמבאר המחלוקת, עיי"ש).

וכן נפסק להלכה (שו"ע יו"ד סי' רא ס"ל): "אין שאיבה פוסלת אלא במים, אבל השלג . . אין שאיבה פוסלת בהן, שאם שאב מאלו למקוה החסר לא פסלוהו, ולא עוד אלא אפילו עשה כל המקוה משלג . . שהביאו בכלי ועשה מהן מקוה, כשר". ועיי"ש ברמ"א: "ויש מחמירין לטבול בכל אלה עד שנימוחו ונעשו מים, וטוב להחמיר לכתחילה". הרי מפורש בהלכה שמותר לעשות לכתחילה מקוה משלג, אפילו אם מביא השלג ע"י כלים, ואין בזה חשש שאובים, ולדעת הרמ"א צריך להחמיר שלא לטבול במקוה זו רק אחר שהופשר השלג ונעשה מים, וכן פסק בש"ך (שם ס"ק עא) שיטבלו רק אחר שהופשר ונעשה מים, אבל אחרי שהופשר השלג, הרי גם לדעתם מותר לטבול בו ומקוה כשירה היא, וכפשוטו דברי המשנה.

ומעשה רב כותב הצמח צדק (שו"ת יו"ד סי' קסג): "וכן זכרוני כד הוינא טליא התיר אאזמור"ר הגאון נ"ע [כ"ק אדמו"ר הזקן] לעשות מקוה בתחלה על ידי שהוציאו המים מהמקוה והביאו שלג והכניסו לתוך המקוה ריקנית, אח"כ חיממו המרחץ עד שנתפשר ונמס השלג והיה למים מ' סאה". וכן פסק למעשה הצ"צ בנידון שאלתו שם: "אח"כ בחורף כשיהיה שלג על פני הארץ אזי יותר טוב ויותר נכון לתקן המקוה שנית שתהיה כשרה ברווחא יותר, וגם לפי דעת רמ"א בדרכי משה, והיינו ע"י שיוציאו את כל המים מתוך המקוה, ע"י שיסתמו הצינורות המקלחים לתוך המקוה, ואח"כ יוציאו המים שלא ישאר שום מים במקוה, אח"כ יביאו שלג הרבה ולהטילו לתוך המקוה ריקנית, כל כך שלג שכאשר יפשר ויהיה נמס יהיה ארבעים סאה מים", ומוסיף הצ"צ ומזהיר "ולראות שיהיה נפשו ונמס רק ע"י חום בית המרחץ לבד, שיחממו התנור, ולא ע"י שיטילו מים ורתחין ח"ו, כמ"ש בפתחי תשובה סי' רא סקי"ד בשם שו"ת תולדות יצחק סי' כד, ואחר שיפשר וימס ויהיה ממנו מים במקוה ארבעים סאה יפתחו הצינורות המקלחים מים לתוך המקוה". ושם גם

כותב שהוא היתר פשוט לפי דעת הרמב"ם וכן ראה מעשה מאדמו"ר הזקן, וכנ"ל.

ב. ידוע שבמקוה משתדלים שיעשה לכל השיטות, גם אותם שיטות שלא הובאו בהלכה, ובלשון רבינו "שבמקוה מקפידים לצאת כל כמה דעות שאפשר", "שבמקוה צריכים לצאת ידי כל הדעות ככל האפשרי", "וכבר ידוע שבמקוה משתדלים לצאת רובא רובא של כל הדעות בזה", "וידוע שמשתדלים לצאת בעשיית מקוה ידי כמה וכמה דעות", (שערי הלכה ומנהג יו"ד סימן מט-נא). ע"כ נקדים כמה משיטות הראשונים בנידון דידן, ונבאר איך גם לדעתם, אפשר לתקן מקוה זו ושתהיה כשירה לכתחילה.

שיטת הרז"ה: הרז"ה בהשגותיו לספר בעלי הנפש להראב"ד (הנמצא תח"י הוא בספר בעלי הנפש, מוסד הרב קוק, תשמ"ח. ושם עמ' קסב) מקשה מהיכן לומדים מהמעשה דאנשי מידבא שלקחו את השלג בשאובים עיי"ש בדבריו, ומסיים: "הילכך אין לנו מאותו מעשה שום ראייה לומר שאין השאובה פוסלת בשלג, ונראה לנו שדינו כדין המים בין לפסול בין להכשר". הרי לדעתו שלג הוא כמים ואם הביאו השלג בכלים ייפסלו המים משום שאובין שאין טובלים בהם.

אמנם ע"ז כבר כתב החתם סופר (שו"ת חת"ס יו"ד סימן ר', ושם, סימן ריג) עצה טובה, ובלשונו: "למלאות ע"י סלים נצרים בנקבים מרווחים כדי שיזוכו המים מהם, ולא יתקבצו ג' לוגין בשולי הכלי מהפשרת השלג, דהוה ליה ג' לוגים שאובים שפוסלים המקוה", ועיי"ש שכתב כן לחוש גם לדעת הרז"ה, ועל כן כתב "שיעשה כמו שיתבאר לעיל, וטהור הכל טהור".

וכן בנידון דידן מילאו השלג בארגזים מנוקבים (בארה"ב הם ידועים כארגזי חלב ועשויים מפלאסטיק), שאין שם כלי עליו, ואם יש איזה מים בשולי הכלי הרי מיד נוזל ונופל למטה, וגם היות שהשלג היה מונח, ממש מחוץ לבנין המקוה, הרי אינו בכדי שיעשה נמס בדרך הילוכו למקוה, כך שחשש שאובין אין כאן.

ג. אמנם אם נקטנין כדעת רז"ה ששלג כמים, הרי יש חשש נוסף, והוא, שיש בהעברת המים תפיסת יד אדם, בהעברת הארגזים עם השלג למקוה,

ובשו"ע מבואר שמים נפסלים לטבילה אם באו ע"י ידיו של אדם, (עיי' שו"ע שם, סט"ו וסעי' לט).

אבל כשמעיינים בדברי הרז"ה בהבנת המעשה דאנשי מידבא, הרי כותב בקושיותו דמהיכן למדנו שאנשי מידבא הביאו את השלג בכלים, שמא בידיהם עשאוהו והוליכו עם הקרקע, ולדעתו "אין צריך רבייה והמשכה אלא בשופך מתוך כלי, אבל בממשיך בידיו וברגליו מנהר או ממקום למקום דיו בהמשכה בלבד אפילו בכל המקוה", והיינו דהמשכה מתקנת את הפסול דתפיסת יד אדם.

ולפי"ז כתב בשו"ת בית שלמה (יו"ד ח"ב סי' עז), דכיון דלהשו"ע שלג לא נפסל בכלל משום תפיסת יד אדם, וכל החשש הוא לצאת לדעת הרז"ה, הרי הרז"ה לשיטתו דמים הפסולים בגלל תפיסת יד אדם מהני המשכה להכשירו, ואפילו אם כל המי מקוה באו ע"י תפיסת יד אדם (ולשיטתו אין זה נחשב לפסול שאובין), אם כן אין לנו להחמיר בדעתו יותר ממה שהוא עצמו מחמיר, ובלשון הבית שלמה "כיון דהרז"ה הוא המחמיר והוא המקיל בכהאי גוונא אין להחמיר יותר".

וכן בנידון דידן, הביאו השלג והניחום במקוה באופן שיוכלו לאחר הפשרתם למים להימשך ג' טפחים על הקרקע, לפני כנסיתם לבור, וכדברי הרמ"א (סט"ו, שם) "ואם העביר ג' לוגין בידיו על גבי קרקע... כשר". והוא מה שנקרא בלשון הפוסקים "המשכה על גבי קרקע". רק היות שהמקוה כבר בנויה ומרוצפת בשיש וכו', הרי סמכנו לעשות ההמשכה על גבי קרקע זו אפילו אם אינה קרקע הראויה לבלוע.

דהרי שיטת רוב הראשונים הוא שמהני המשכה על גבי קרקע אפילו אם אין הקרקע ראויה לבלוע, וכן הוא פשוט דברי השו"ע שסותם וכותב (שם, סמ"ו) "אין המשכה מועלת אלא על גבי קרקע או על גבי צינור שלא היה עליו שם כלי בתלוש", הרי שלדעתו יהי גם ריצפת אבנים. ואף שכתב הרמ"א שם "וי"א דאין המשכה מועלת אלא דוקא על גבי קרקע הראוי לבלוע בה, אבל אם המשיך על גבי ריצפת אבנים שאין ראוי לבלוע בה לא מהני, וטוב להחמיר לכתחילה", כבר כתב ע"ז בערוך השלחן (סעי' קנג) דכל הראשונים לא כתבו כן, ו"גם רבינו הרמ"א לא חשש רק להחמיר לכתחילה, אבל אם אי אפשר בענין זה להמשיך דוקא על גבי קרקע מוקמינן אדינא", שדי בהמשכה על גבי קרקע אע"פ שאינה ראויה

לבלוע. ובפרט דכל מטרתינו הוא לצאת גם לדעת הרו"ה, הרי לשיטתו לא ס"ל דבעינן המשכה על גבי קרקע הראויה לבלוע, ואין להחמיר לשיטתם בדבר שהם עצמם אינם מחמירים, וכנ"ל מדברי הבית שלמה.

ועוד יותר י"ל דבנידון דידן גם הרמ"א יודה שאפשר להמשיך על גבי קרקע שאינה ראויה לבלוע, והוא על פי דברי החתם סופר (שו"ת יו"ד סי' ריד) שכותב בתו"ד (קטע המתחיל הנה במרדכי): "והדבר מובן שאובים הפסולים מן התורה לא יתבטלו מהיות שאובים אלא ע"י קרקע שראויה לבלוע, אך רוב כשרים שמן התורה השאובים בטלים ברוב ומדרבנן בעי המשכה, סגי ברצפה או צינור" ועיי"ש עוד. הרי דעת החת"ס שבמיעוט שאובין שהוא מדרבנן הרי כשרה בהמשכה אף שלא ע"ג קרקע הראויה לבלוע, א"כ ודאי בנידון דידן, דלרוב הראשונים הרי פסול התפיסת יד אדם הוא מדרבנן, ועוד והוא העיקר שבור המי גשמים כבר היה מלא רובו ככולו של מ' סאה, [דהבורות שלנו נעשים כיום באופן שיחזיקו יותר מכפלים שיעור מ' סאה, והרי חצי הבור כבר היה מלא לפני זמן הקיפאון]. הרי בשביל מיעוט שאובין (- לדעת רו"ה), יהני ההמשכה על הרצפה המרוצפת, וכנ"ל.

(ולהוסיף: רבינו כותב (שערי הלכה ומנהג, שם) "מ"ש שבמקום שרוצים להמשיך - המי גשמים - שצריך להיות בקרקע הראוי לבלוע אם מותר לעשות זה ממלט (צעמענט), הנה כבר הובא בדרכי תשובה למקואות סימן רא ס"ק רו בשם שו"ת אמרי יושר 'דפשיטא דע"י צעמענט כשרה ההמשכה' (ועצ"ע ובירור אם לא נשתנה המלט מאז), "עכ"ל. וה"עצ"ע ובירור" הנ"ל, בפשטות כונתו דנשתנה לגריעותא (אף שיש לפרש להיפך, אבל לא נראה מהרצאת הדברים), דהיינו שהמלט כיום אולי לא נחשב כקרקע הראויה לבלוע, ובכ"ז הרי נוהגים בהרבה מקואות שלהמשכה משתמשים במלט וכדברי האמרי יושר הנ"ל, ומזה נלמד קצת קולא בנידון דידן).

ד. והנה הצמח צדק (פסקי דינים יו"ד סי' רא אות ו') מחדש, דהיכא שהמים הם בכלי נקוב שאין בהם פסול שאובים, הרי לא יפסלו גם מצד תפיסת יד אדם. בתו"ד שם מבאר ההלכה בשו"ע (סי' רא סט"ו) "כל זמן שאין במקוה מ' סאה אפילו אינו חסר אלא כל שהוא, אם נפלו לתוכו ג' לוגין מים שאובים פסלוהו, לא שנא שאבן בכלי לא שנא סוחט כסותו והגביהו והמים שבה נופלין ממקומות הרבה". ואף שכסות הוא ככלי

מנוקב, ואינו נחשב כלי לענין שאובים, הרי הוא פסול משום תפיסת יד אדם אפילו שלא בכונה, כמבואר בט"ז וש"ך שם.

וכותב הצ"צ: "ותמנהי אם ע"י אדם פסול אפילו ממילא גם שאין המים שאובים ככלי מנוקב, מ"ש מהמניח קנקנים בראש הגג דיכפה בידים [שו"ע שם, סמ"ב], אלא נ"ל דכשאין המים שאובים אזי בידים ממילא שפיר דמי, ולכן בכלי מנוקב שאין להמים דין שאובים, אפילו אוחו הכלי ביד שפיר דמי, וכסות לא דמי כלל, דבכלי מנוקב סוף כל המים לנפול במקוה, כיון דניקב בכונס משקה, משא"כ בכסות שהמים הבלועים בתוכיותו ישארו בו בהכרח, א"כ הוא מקבל מעט, ולכן גם המים הנגרים ממנו דינן כשאובים. . המים כשהם על גבי הכסות טרם ירידתן בזו הרגע נעשו שאובים כיון שהוא מקבל מעט עכ"פ".

והיינו דמחלק בין כלי מנוקב לכסות, דבכסות סוף כל סוף נשאר קצת מים בכסות, ולכן הוא פסול מצד דין ופסול תפיסת יד אדם, משא"כ כלי מנוקב כיון דעל כרחק לא ישאר שם מים כלל, הרי לא רק שאין בו פסול שאובים, אלא גם פסול תפיסת יד אדם אין כאן. ולפי"ז בנידון דידן שמביאים השלג בכלים מנוקבים, הרי לא יהיה בהם גם החשש פסול משום תפיסת יד אדם, וכמבואר לעיל.

ה. שיטת הראב"ד: הראב"ד בבעלי הנפש, שער המים, מבאר המשנה במקואות שם וכותב בדעת תנא קמא דשלג הוא דבר שאין עושין בו מקוה לכתחילה ובלשונו "הואיל ובשעת נפילה לא היה ראוי לטבילה". והרבה נתחבטו הפוסקים בדבריו ובמסקנתו להלכה, להרבה מהפוסקים סובר הראב"ד שיכולים להביא שלג בכלים ולעשות מהם מקוה לאחר שיופשר השלג, דפנים חדשות באו לכאן, (ראה שו"ת חת"ס יו"ד סי' ר', ובסי' ריג ביאר, דגם לדעת הראב"ד אין בשלג פסול דהויה ע"י אדם, עיי"ש), אבל מצאנו כמה מהאחרונים שלומדים, דלהראב"ד אין לעשות מקוה שלימה משלג, אפי' אין בה חשש שאובים ואפי' כשיפשר מטעם "הואיל ובשעת נפילה לא היה ראוי לטבילה". העתיק דבריו בהגהות ר' עקיבא איגר (בשו"ע שם סעיף ל'), וכן בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' רפד) אחרי שמביא דברי הראב"ד, כותב "ולבי אומר לי שהש"ך שפסק להכשיר לאחר ההפשר לא ראה גוף ספר בעלי הנפש רק בבית יוסף, ולולא כן לא הי המיקל כנגד ספר בעלי הנפש, שהרשב"א כתב שהראב"ד בירר דיני מקואות כמשה מפי הגבורה, לכן אין לעשות לכתחילה המקוה בדרך זה

לפענ"ד, כיון שאפשר בדרך אחר". וראה בספר מקוה מים (ח"א עמ' קפג) שביאר הדברים.

אמנם גם לדברי האחרונים הנ"ל, הרי בנידון דידן אין שום חשש גם לשיטתם, בנוסף דאין המדובר בעשיית כל המקוה משלג, אלא להשלים השיעור הכפול של מ' סאה שנוהגים לעשות לאחרונה, והרי להשלים השיעור מקוה, גם הראב"ד לומד שלת"ק מהני, וכדברי המשנה "אלו מעלין את המקוה", אבל יותר מזה י"ל, היות שהמדובר כאן הוא לשים השלג רחוק מן המקוה קצת, ורק כשיפשרו למים אז יפלו לבור המי גשמים, הרי גם לשיטת הראב"ד הוא כשר לכתחילה, כיון שבשעת נפילתו למקוה הוא אכן ראוי לטבילה. וכן כותב בשו"ת 'ארץ צבי' (סימן קכה, בסוף התשובה), דגם לדעת האבני נזר בדברי הבעלי הנפש, הרי כשר הוא אם באו למקוה אחר ההפשר, עיי"ש.

הרי למעשה בנידון דידן, הביאו השלג, ושמום רחוק מבור האוצר (ולדעת מומחה שבאם השלג ימצא בגובה החדר הוא ימס במהירות יותר, אכן שמום בצד המקוה על נסר של עץ חדש שלא יוחד לכלי, ומעליו כיסוי פלסטיק שיהיה חלק ובלא חשש של סדקים וכיו"ב, והוסיפו סילון פתוח משני צדדיו לרכז שפיכת המים, וכן הדליקו את חימום החדר בחזק (בדומה לעצת הצ"צ הנ"ל), ובהפשרת השלג למקוה הטבילה נמשכו המים על קרקע המקוה עד שנפלו לבור המי גשמים, והרי מקוה זו היא כשרה ומהודרת לכל הדעות.



מתי חוזרין עבור חסרון כוונה בתפילה

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

בשו"ע סימן קא נפסק שהמתפלל צריך לכוון בכל הברכות, ואם אינו יכול, יכוון לכה"פ בברכת אבות, ואם לא כיוון באבות, אע"פ שכיוון בכל השאר צריך לחזור ולהתפלל. ועכשיו אין חוזרין בשביל חסרון כוונה, שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוון, וא"כ למה יחזור. אבל קריאת שמע שאינה אלא פסוק ראשון, וכן פסוק פותח את ידך, אם לא כיוון צריך לחזור.

והנה יש להסתפק בפירוש ההלכה שעכשיו אין חוזרין בשביל חסרון כוונה. אם הפירוש הוא שגמר להתפלל כל התפילה, אז אינו חוזר להתפלל בשביל חסרון כוונה באבות, אבל אם לא התפלל עדיין ורק סיים ברכת אבות ונזכר שלא כיוון באותה ברכת אבות יאמר הברכה עוד הפעם בכוונה, או שהפירוש הוא שאפי' במקרה זו שאמר ברכת אבות ונזכר מיד שלא כיוון בה, גם אז לא ישוב לומר הברכה עוד הפעם.

וכן יש להסתפק באם המשיך להתפלל ונזכר באיזה מקום בין הברכות, ולא גמר להתפלל כל התפילה, אם יש לחזור לתחילת התפילה כיוון שעדיין לא גמרה, או לא.

והנה מלשון ההלכה שנמצא בטור ורמ"א ובשו"ע אדה"ז, "ואם לא כיוון באבות אע"פ שכיון בכל השאר", משמע שמדבר במי שגמר להתפלל כל התפילה, וע"ז נפסק (בדורות הראשונים) שצריך לחזור ולהתפלל, ועכשיו אין חוזרין בשביל חסרון כוונה, וזה קאי במקרה שנזכר לעיל שכבר גמר להתפלל כל התפילה, ופירוש "אין חוזרין" היינו שאין חוזרין להתפלל כל התפילה עוד הפעם, אבל אם רק סיים ברכת אבות ונזכר שלא כיוון, יתכן שחייב לחזור ולומר ברכת אבות עוה"פ, בכוונה.

גם יש להבין עיקר הדין שעכשיו אין חוזרין בשביל חסרון כוונה, שאין ברכת אבות דומה לקריאת שמע ולפסוק פותח את ידך, מפני שבברכת אבות קרוב הוא שלא יכוון, הרי ברכת אבות היא ברכת אחת בת 40 תיבות לערך, ואיתא בשו"ע בסי' קי שמי שאינו יכול להתפלל תפילה ארוכה בכוונה, מתפלל מעין י"ח שהוא תפילת הבינונו.

הרי מובן מזה שבתפילה קצרה כזו יוכל לכוון. והרי תפילת הבינונו יש בה למעלה מ-70 תיבות, וגם צריך לומר לפני' ג' ברכות ראשונות כתקנן ולאחר' ג' ברכות אחרונות כתקנן, ובכל זה יוכל לכוון, והרי זה אריכות גדולה הרבה יותר מברכת אבות לבדה, ואעפ"כ פסקו שבנוגע לברכת אבות אין חוזרין בשביל חסרון כוונה שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוון ! ?

ואם ההלכה היא שהא דאין חוזרין הוא רק במקרה שהמשיך להתפלל וגמר תפילתו, אז מובן למה קרוב הוא שלא יכוון, כי הטרחא להתפלל כל התפילה פעם שנית יטרידו ולכן קרוב הוא שלא יכוון.

ולכן נראה שמי שסיים רק ברכת אבות בלי כוונה, ונזכר שם, יחזור ויאמר ברכת אבות עוה"פ בכוונה.



ברכת הלל בראש חודש [גליון]

הרב לוי יצחק ראסקין
 דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

בגליונות האחרונים עלה דיון אודות מנהגנו בברכת ההלל של ראש חודש [הרב ב.א. שי' בגליון תתקסח (עמ' 71); והרב י.ל.ש. שי' בגליון תתקסט (עמ' 71)], ורציתי להעיר על נקודות אחדות שהעלו בדבריהם:

(א) בדין ברכת הלל של ראש חודש ישנם ג' דיעות בראשונים: (א) שלא לברך כלל; (ב) לברך בצבור אבל לא ביחיד; (ג) לברך גם ביחיד. ובסדרו מורה רבינו הזקן ש"בימים שאין גומרין את ההלל יש לנהוג שהש"ץ לבדו יברך תחלה וסוף והקהל יענו אמן ויצאו בברכתו". בהערותי ב'סדר רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות' (עמ' תעד) הבאתי דברי השער הכולל (פל"ז ס"ד), שמדבריו הבנתי שראה בדברי רבינו הזקן הללו כעין הכרעה בין שלושת הדיעות הנ"ל. ועל זה הקשיתי דאין כאן הכרעה, כי אם דיעה נוספת. ולהבהיר, כי ממה נפשך: אם נקט כדיעה הממוצעת, אם כן באמירת הלל בצבור, גם כל יחיד מברך. ואם חשש להסובר שלא לברך כלל, אם כן גם הש"ץ צריך לחשוש לברכה לבטלה. ולא זכורה לי דוגמא נוספת לפשרה הלכתי בזה האופן, שהריות הוא חיסכון במספר האנשים שיוכשלו, ר"ל.

ועל כן כתבתי שמעיקר הדין היו צריכים תמיד לעשות שכל הקהל יצאו י"ח בברכת הש"ץ - מדין 'ברוב עם הדרת מלך'. והסיבה לכך שבימים שגומרים בהם את ההלל מברך כל אחד, היינו מחשש שלא יקשיבו כראוי לברכת הש"ץ, או שהש"ץ לא יתכוין להוציאם ידי חובתם. אך בנדו"ד העדיף רבינו הזקן לעשות כפי שהוא עיקר הדין כנ"ל, שהקהל ישמעו הברכה מהש"ץ. ולגבי החשש שמא לא יצאו ידי חובתם בשמיעתם ממנו, הרי נגד זה עומדת הדיעה שביום זה אין לברך על ההלל כלל [כל זה ליישב הערת הרב"א שם. מקורות על כל הנ"ל ימצאו בסדר הנ"ל].

(ב) הרב הנ"ל מצטט מסה"ש (תש"ו עמ' 11), שאדמו"ר מהר"ש אמר שאביו, ה'צמח צדק', "האט מורא געהאט פאר דער ברכה (ברכת ההלל בימים שאין גומרים); איך נעם דאס אויף זיך". ברם אין הדבר מבואר בסה"ש שם דמיירי בברכת היחיד שמתפלל עם הצבור, ואולי מיירי במתפלל ביחידות. [ברם, סמוך לפני זה דובר אודות מה שהצ"צ נהג כמה פעמים להיות הש"ץ בר"ח, ודן שם על נימוקו בזה.]

(ג) הריל"ש מצטט מ'יחידות' של אברך אחד, ששאל איך לנהוג אם יגיע באיחור לבית הכנסת בראש חודש, אם יאמר הלל עם הצבור לפני התפלה. ופשיטא ליה להרב הנ"ל שהנימוק להעדפה שיאמר עם הצבור היינו בכדי שיוכל לצאת י"ח הברכה מן הש"ץ.

[וכעין זה כתב הרב מ.מ.ר. שי' בגליון תתקסט (עמ' 77), ולכך תמה עמ"ש באגרות קודש (חי"ז עמ' סז) שרבותינו נשיאנו, אף שבדרך כלל היו מאריכים בתפלתם כמה שעות, "הנה ביו"ט היו מסתדרים באופן לגמור תפלת השחר עם הצבור ולאמר הלל עמהם". ומקשה, מהי ההדגשה ביו"ט, אדרבה עיקר ההקפדה בזה היתה ראוי' להיות בימים שאין גומרים את ההלל].

ובמחכ"ת הנה לא צדקו בזה, שהרי הרמ"א (סי' תכב ס"ב) נקיט שגם היחיד מברך על הלל של ראש חודש, ובכל זה ממשיך (שם): "ומ"מ יזהר אדם לקרות בצבור כדי לברך עליו עם הצבור. וי"א דכשיחיד קורא, אומר לשנים שיאמרו עמו ראשי פרקים, דאז הוי כרבים. ונהגו כן ב'הודו', ולא ב'אנא'", ע"כ.

דבריו הראשונים של הרמ"א מורים שמזרז לעשות עכ"פ כהדיעה הממוצעת. אך הזירוז שבדבריו האחרונים אינו שייך להחשש על הברכה. והרי מקורו של הרמ"א הוא במרדכי (שבת סי' רפו), ושם כתב דנהגינן שגם היחיד מברך, ומ"מ מסיק דהיינו היכא דלא אפשר, אבל "מצוה לחזר שיענו אחריו ראשי פרקים". וראה גם במגן אברהם (או"ח שם סק"ז) שההשתדלות לומר 'הודו' לשנים נאמר בכל עת אמירת הלל, לא רק בימים שאין גומרים.

ויש לומר שההשתדלות של רבותינו נשיאנו לומר הלל ביו"ט עם הצבור היינו לסיבה הנ"ל. ומה שכנראה לא עשו כן אף בראש חודש, ייתכן שהיה זה מסיבות פראקטיות, אולי לא היה מנין שהתפלל די

באיחור שיוכלו לומר הלל עמהם אחר שהתפללו תפלת שחרית. [ולפי זה, גם לענין ההוראה לרבים המוסקת מהנהגתם זו (כנ"ל מאג"ק), י"ל שהיא תלוי' בתנאי המקום].

ואולי הסיבה להשתרשות הבנה הנ"ל היא מזה שבחב"ד לא ראיתי מי שמתפלל ביחיד, שיקרא לשנים לומר אתו "הודו לה' כי טוב" - לא ביו"ט ולא בר"ח. ואולי הסיבה לכך היא ההמנעות מ'בליטות', וילע"ע.



ברכת הלל בראש-חודש [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בגליון תקסח (עמ' 71 ואילך) הבאתי בנוגע לברכת הלל מה שכותב אדמו"ר הזקן בסידורו, ש"בימים שאין גומרין את ההלל, יש לנהוג שהש"ץ לבדו יברך בתחלה ובסוף, והקהל יענו אמן ויצאו בברכתו".

והבאתי מה שאמר כ"ק אדמו"ר זי"ע בשיחת ש"פ מסעי ר"ח מנ"א תשמ"א ('שיחות קודש' ח"ד סוף עמ' 322): "ויה"ר אז פון דעם הלל וואס מ'זאגט בר"ח - ובפרט ע"פ מנהג חסידים אז מ'כאפט אריין אויך די ברכה בחשאי - זאל מען צוקומען צו דער שירה העשירית...".

וכתבתי שלמרות שדברים אלו נמצאים רק ב'הנחה' שהרבי לא הגיה, מ"מ יש לסמוך ע"ז ולנהוג כן למעשה, שהרי מנהג זה שהרבי הזכירו ברבים נהגו כן כמה מרבתינו נשיאינו, וא"כ יש לנו על מי לסמוך.

וכבר הורה לנו הרבי בעצמו בשיחת ש"פ וישלח תשי"ד (שנדפס ב'לקוטי שיחות' חכ"ג עמ' 522), בנוגע למנהגים "וואס מען האט זיך נוהג געווען בחשאי", הרי ברגע שסיפרם אדמו"ר מוהרי"צ "איז דאס ניט געווען א ענין פון דרוש וקבל שכר, נאר א ענין פון א הוראה בנוגע לפועל. ד. ה. אז די אלע וואס צו זיי איז דערגאנגען די הודעת המנהגים, זאלן זיי, נאך א הכנה במדה ידועה, אנהייבן פירן זיך אזוי בפועל...".

וכן י"ל בענינו שאחרי שהרבי הזכיר מנהג זה ברבים, ונהגו בו כמה מרבתינו נשיאינו, הרי זה בא להורות לנו שגם אנחנו יכולים לנהוג כן להלכה ולמעשה.

ובגליון תתקסט (עמ' 72 ואילך) העיר הרב י.ל.ש. שי' בארוכה על דברינו הנ"ל, ובאתי בזה להעמיד דברים על דיוקם בעזה"י ע"פ מקורי הדברים ועוד.

ימים שבהם קוראים את ההלל

בגמרא פסחים (קיז, א) מובא: "אמר רב יהודה אמר שמואל וכו' הלל זה מי אמרו? נביאים שביניהן תקנו להן לישראל, שיהו אומרין אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן".

ובגמרא ערכין (י, א) מבואר: "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, שמונה עשר ימים (ש)היחיד גומר בהן את ההלל וכו' ובגולה עשרים ואחד: תשעה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ושני ימים טובים של פסח, ושני ימים טובים של עצרת". ומבואר (שם ע"ב) דאין גומרים את ההלל אלא בימים שקרואים מועד [וע"כ אין אומרים הלל בשבת דלא איקרי מועד], ושארורים בעשיית מלאכה [וע"כ אין אומרים הלל בר"ח דלא איקדיש בעשיית מלאכה].

ובגמרא תענית (כח, ב) מבואר: "אמר רבא: זאת אומרת הלילא דברישי ירחא לאו דאורייתא". אמנם בבבל היו אומרים את ההלל משום "מנהג אבותיהם בידיהם", אבל לא היו גומרים את ההלל אלא קוראים אותו "ומדלגי דלוגי" (כגון אנן דמדלגין לא לנו ה' לא לנו ונתחיל מן ה' זכרנו יברך. רש"י).

ברכה על קריאת ההלל בימים שאין גומרים את ההלל

ובנוגע לברכה על קריאת ההלל כותב הרמב"ם הלכות חנוכה (פרק ג): "גומרין את ההלל ומברך לפניו. . . אע"פ שקריאת ההלל מצוה מדברי סופרים מברך עליה אק"ב וצונו כדרך שמברך על המגילה ועל העירוב, שכל ודאי של דבריהם מברכין עליו... (הלכה ה); "...קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים בכל הימים שגומרין בהן את ההלל..." (הלכה ו); "...אבל בראשי חדשים קריאת ההלל מנהג ואינה מצוה, ומנהג זה בצבור

¹ ראה בארוכה 'אנציקלופדיה תלמודית' כרך ט ערך 'הלל'.

לפיכך קוראין בדילוג, ואין מברכין עליו שאין מברכין על המנהג, ויחיד לא יקרא כלל... (הלכה ז). דעת הרמב"ם אינו יחידאה, וחלקו עליו הרבה ראשונים.

הדעות השונות אודות אמירת חצי הלל בראש חודש מובא בשו"ע או"ח (סי' תכב ס"ב): "וקורים הלל בדילוג, בין יחיד בין צבור. [א] וי"א שהצבור מברכין עליו בתחלה לקרוא את ההלל. . ולבסוף, יהללוך. והיחיד אין מברך עליו. [ב] ויש אומרים שאף הצבור אין מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף, וזה דעת הרמב"ם וכן נוהגין בכל מלכות א"י וסביבותיה. [ג] הגה: ויש אומרים דגם יחיד מברך עליו. וכן נוהגין במדינות אלו. ומ"מ יזהר אדם לקרות בצבור כדי לברך עליו עם הצבור."

לפי הדעה הראשונה שבשו"ע רק המתפללים עם הציבור מברכים על ההלל, ולפי הדעה השניה אף אחד אינו מברך על ההלל (וכ"ה מנהג הספרדים והתימנים). אבל לפי דעת הרמ"א גם כל יחיד מברך על ההלל, "וכן נוהגין במדינות אלו".

דעת אדה"ז בסידורו

בנוגע לברכת הלל כותב אדמו"ר הזקן בסידורו: "בימים שאין גומרין את ההלל, יש לנהוג שהש"ץ לבדו יברך בתחלה ובסוף, והקהל יענו אמן ויצאו בברכתו". וב"שער הכולל" (פל"ז ס"ד) ביאר שפסק אדה"ז בסידורו עולה בקנה אחד עם מ"ש בשולחנו (או"ח סי' תריט ס"ח) לגבי ברכת שהחיינו בליל יוה"כ"פ: "ומן הדין היה נכון שכל הקהל יצאו ידי חובתן בברכת השליח ציבור ולא יברך כל אחד ואחד בפני עצמו, לפי שברוב עם הדרת מלך כמ"ש בסימן רצ"ח, אלא שעכשיו על הרוב אין השליח ציבור מכויין כלל להוציא אחרים לכן יברך כל אחד ואחד לעצמו בלחש. . וכן הדין בברכת הלל... ", ועל כן פסק אדה"ז בסידורו שבימים שגומרים בהם את ההלל יברך כל אחד ואחד, אבל בימים שאין גומרים את הלל שלפי דעת הרמב"ם - וכן "נוהגין בכל מלכות א"י וסביבותיה" - הרי אין מברכים כלל על ההלל, "לכן יש לנהוג שהש"ץ לבדו יברך והקהל יענו אמן ויצאו בברכתו", כפי שצ"ל בלאו הכי "מן הדין".

והנה כדי לקבוע לפי איזה מהדיעות הנ"ל הכריע אדה"ז חובה עלינו לברר דעתו אודות היחיד האם מברך על קריאת חצי הלל.

ה'שער הכולל' שם (ס"ה) מביא "שבסדורים שנדפסו אח"כ הוסיפו במאמר המוסגר (והיחיד אינו מברך לא בתחלה ולא בסוף כך שמעתי מפיו הק'), הנה מהסכמת אחי אדמו"ר בעל שארית יהודה ז"ל מובן² שההוספה הזאת היא מהמדפיס מקאפוסט בשנת תקפ"ג³. אינני יודע באיזה מהדפוסים הופיע מוסגר זה, והרי מחלקם אף לא שרדו עותקים, אבל מצאתי אותו בדפוס טשערנאוויץ תרכ"ה.

אמנם ה'שער הכולל' דוחה דבר זה בנימוקים שונים (וציינתי אותם במספרים): "1] ואין לעשות יסודות מן שמועות, [2] ועכ"פ אדמו"ר לא צוה לו להוסיף כן בסדור להלכה קבוע נגד מנהג מדינתנו. [3] וגם בסדור סלאוויטא שהתפלל בו אדמו"ר בעל צ"צ ז"ל לא נמצא ההוספה הזאת [4] ומפי השמועה למדנו דלא גריס ההוספה הזאת והי' נוהג לברך כשהי' מתפלל ביחיד. [5] והגם שגם זה איננה רק שמועה⁴ אבל עכ"פ זהו כמנהג מדינתנו שהעיד הרמ"א ז"ל . . . [6] ובפרט לפי המבואר ברעיא מהימנא . . . וא"כ אדמו"ר בסדור שהכריע כהמקובלים . . . ודאי שדעת אדמו"ר בסדור שבענין חיוב הברכה אין לחלק בין הלל שלם לאינו שלם...".

אבל לכאורה כל דבריו תמוהים. הרי כתב המהרי"ל בהסכמתו שם אודות המדפיס החסיד ר' ישראל יפה מקאפוסט שבא "להדפיס הסדור מחדש, כי אתו החכמה והמדע, והוא שמע בעצמו מכבוד רבינו נ"ע כמה דברים, וגם יש בידו חבילות חבילות הגהות מכתיבת יד קודש אשר כתב

² אין הכוונה כאן שהמהרי"ל בהסכמתו מעיד בפרטיות על אמיתות "ההוספה הזאת", אלא שהמהרי"ל שם מעיד שהמדפיס דשנת תקפ"ג "שמע בעצמו מכבוד רבינו נ"ע כמה דברים" (וכדלקמן בפנים), ועפ"ז מסתבר שהמדפיס הוא זה שכתב "שמעתי מפיו הק".

³ מסגנון הדברים יוצא שבעל 'שער הכולל' לא מצא הגהה זו רשומה בדפוס קאפוסט תקפ"ג (שהיה תח"י וכפי שמעיד על עצמו, ראה הנעתק ב'תורת חב"ד' ח"ב עמ' נז הערה 8), כי אז לא היה מהסס לכתוב באופן ברור שהוספה זו משל המדפיס הוא. וזה מחזק את עדותו של אדמו"ר מהר"ש שבהערה שלאח"ז, שהוספה זו נדפסה בפעם ראשונה רק בדפוס ווארשא ת"ר.

והפלא מה שתמה ב'תורת חב"ד' שם (עמ' נח) על עדותו של אדמו"ר מהר"ש: "וצ"ע, שהרי הסידור דתקפ"ג היה בידי בעל שער הכולל ורָאָה בו הלכה זו" (ועד"ז כתב בספר 'הסידור' עמ' פד), אבל האמת כנ"ל, שבעל 'שער הכולל' אינו מעיד שראה הגהה זו בסידור דתקפ"ג, ואדרבה אולי מדבריו משמע להיפך.

⁴ ולקמן יתבאר שאכן שמועה זו אינה נכונה.

אליו...", וא"כ באם המהרי"ל מאשר שר"י יפה "שמע בעצמו מכבוד רבינו נ"ע כמה דברים", והר"י יפה בעצמו מעיד כאן שאינו כותב דבר זה "מפי השמועה" אלא "כך שמעתי מפיו הק'", "א"כ מהו הסיבה שלא להאמין לו? ומאיפה יודע השער הכולל ש"לא צוה לו להוסיף כן בסדור"? וגם ההוכחה שלו מהקבלה אינו מובן כלל.

נדמה ששני נימוקים עיקריים עומדים מאחורי כל אריכות דבריו: קשה לו לקבל את העובדה שאדה"ז הכריע בזה נגד "מנהג מדינתנו שהעיד הרמ"א ז"ל", ועוד שהרי ה'צמח צדק' בעצמו "הי' נוהג לברך כשהי' מתפלל ביחיד", ואינו מסתבר שחלק על דברי זקנו אדה"ז.

אמנם י"ל שנימוקים אלו אינם מוכרחים, שהרי ודאי שאדה"ז לפי רוחב דעתו יכול להכריע גם נגד "מנהג מדינתנו", וגם ה'צמח צדק' יכול להכריע נגד פסקי אדה"ז וכפי שיבואר לקמן (וכפי שכתב בענין זה גם כ"ק אדמו"ר זי"ע). וא"כ קמה וגם נצבה עדותו של הר"י יפה שבעצמו "שמעתי מפיו הק'", שבראש חודש "היחיד אינו מברך לא בתחלה ולא בסוף". ולפי זה יוצא ברור שאדה"ז הכריע כפי הדעה הראשונה שב'שלחן ערוך' הנ"ל, "שהצבור מברכין עליו בתחלה .. ולבסוף .. והיחיד אין מברך עליו" (אלא שמדין "ברוב עם הדרת מלך"

⁵ אמנם אדמו"ר מוהרש"ב בהגהותיו שעל 'שער הכולל' (סידור 'תורה אור' עמ' 490) מביא שתי עדויות סותרות (וחבל שהמו"ל לא הסביר כלום על מה נסובו הגהות אלו, וע"ד שהסביר בהערות 8-9, 23 שם). הוא מצטט תחילה עדותו של אדמו"ר מהר"ש בשם אביו ה'צמח צדק' "שכמדומה לו שכוונת המדפיס על דודינו מהרי"ל נ"ע מיאנאוויטש" ולא למדפיס ר"י יפה. [ר"י מונדשיין בספר 'הסידור' שם מסביר "שהכוונה, כנראה, לשמיעה מפיו של מהרי"ל מיאנאוויץ". וזה קצת דוחק. וראה שם הערה 4.]

ועוד עדות הוא מצטט מכת"ק אדמו"ר מהר"ש שההוראה שבסוגריים "נדפס פ[עם] [ראשונה] בווארשא כמדומה ע"י ר"ז בר"י זעלווער ע"ה". בקשר למהדורה זו (שלא שרד ממנו אף עותק) מעיד ה'בית רבי' (ח"א עמ' 153, ושם עמ' 168): "הרה"ח ר"ז זעלווער זלה"ה, שהדפיס סידור אדמו"ר בשנת ת"ר, והוסיף שם כמה דברים טובים ומועילים ומסתמא שמע זה מרבותינו הקדושים". אמנם גם לפי מסורה זו אין מדובר במשהו שנרשם מפי השמועה, שהרי השומע אומר בפירושו: "שמעתי מפיו הק'".

⁶ וכ"כ הגרא"ח נאה ב'קונטרס הסידור' (סידור 'תורה אור' עמ' 770-769): "ואם המדפיס דקאפוסט כתב והעיד כ'ך שמעתי מפיו הק'", דהיינו שהוא בעצמו שמע מפי אדמו"ר שהיחיד אינו מברך, הרי אין להטיל שום ספק בזה, וחלילה לנו לחשוך את המדפיס דקאפוסט שיאמר דברים אשר לא כן".

הוסיף "שהש"ץ לבדו יברך . . והקהל . . יצאו בברכתו". ולפי כל זה יחיד שמברך על קריאת חצי הלל יכול להיכשל באיסור ברכה לבטלה.

דעת רבותינו נשיאינו על ברכת ההלל ביחיד

ב'היום יום' (א' טבת) נתפרסמה ההוראה הברורה: "נוהגים אשר היחיד מברך - בהלל - תחלה וסוף גם בימים שאין גומרים בהם את ההלל". ועפ"ז נתפשטה המנהג בחב"ד שהמתפלל ביחידות מברך תחלה וסוף.

הוראה זו מתאים למה שהביא ב'שער הכולל' שם שאדמו"ר ה'צמח צדק' "היה נוהג לברך כשהי' מתפלל ביחיד". אמנם נתברר ששמועה זו אינה נכונה, וכפי שכתב אדמו"ר מוהרש"ב בהגהותיו ל'שער הכולל' שם, מה שאמר לו אביו אדמו"ר מהר"ש ששאל את ה'צמח צדק' "אם לברך תחלה וסוף ביחיד . . והשיב לו שיכולים לעשות כמו שרוצים", ועד"ז מביא הגרא"ח נאה ז"ל בסוף 'קונטרס הסידור' (שם עמ' 770) עדותו של הרד"צ חן שאדמו"ר מהר"ש אמר לו בשם ה'צ"צ "אז עס הללט זיך מאך איך א ברכה'...". "ומזה מובן שלא תמיד היה [ה'צמח צדק] מברך".

והנה ב'מקורות' לפתגמים שב'היום יום' (נתפרסמו במהדורת תשנ"ד) רשם הרבי את המקור להוראה זו: "רשימותי". והמהדיר שם ציין: "ראה בשוה"ג לאג"ק [אדמו"ר מוהרי"צ] ח"ג ע' תקכה", אמנם אין שם שום רמז לעניננו. והנכון שהכוונה כאן ל"רשימת דברים" של הרבי בכתיו"ק, מדברי חותנו אדמו"ר מוהרי"צ "ש"פ נח ה'תש"ו בסעודת הלילה", ונתפרסם ב'ספר השיחות תש"ו' (עמ' 11 אות יד): "כ"ק אאזמו"ר מהר"ש נ"ע אמר: דער טאטע [ה'צמח צדק] האט מורא געהאט פאר דער ברכה (ברכת הלל בימים שאין גומרים), איך נעם דאס אף זיך". וכ"כ ב'תורת מנחם - רשימת היומן' (עמ' רי) משנת תרצ"א: "כן תמיד אמר [אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע] הלל בברכה", וברור שדיוק הלשון "תמיד" בא להורות שנהג כן גם בימים שאין גומרים בהם את ההלל.

ברור שב'היום יום' כאן הכריעו רבותינו נשיאינו - מתחיל מאדמו"ר מהר"ש - כפי דעת הרמ"א שב'שלחן ערוך' הנ"ל: "ויש אומרים דגם יחיד מברך עליו, וכן נוהגין במדינות אלו", וכפי מנהג רוב העולם.

הנהגת רבותינו נשיאינו בברכת ההלל בעיבור

לעיל העתקתי כבר הוראת אדה"ז, ש"בימים שאין גומרין את ההלל יש לנהוג שהש"ץ לבדו יברך בתחלה ובסוף, והקהל יענו אמן ויצאו בברכתו". וב'שער הכולל' (שם ס"ד) העיר: "ולענין החשש שמא לא יכוין הש"ץ להוציאם ראיתי אנשי מעשה שנוהגין להזכיר את הש"ץ שיכוין להוציאם בברכתו". וכך נכתב גם ב'אנציקלופדיה תלמודית' (שם טור תכ וציון 443): "אף בימינו יש חילוקי מנהגים... ויש נוהגים שבצבור הש"ץ לבדו מברך והקהל עונים אמן ומתכוונים לצאת בברכתו. סדור הרב, וכן נוהגים חסידי חב"ד ומהדרים לומר בפירוש להש"ץ שיוציא את כולם".

ב'תורת מנחם – רשימת היומן' (שם) רושם הרבי מה ששמע מחותנו אדמו"ר מוהרי"צ: "על אמרו [הלל] בברכה גם בהתפללו בעיבור בימים שאין גומרים את ההלל, ולא יצא בברכת הש"ץ, אמר [אדמו"ר מוהרש"ב] ג"כ: נאשא בראטיא אינאצע [= אצלנו (במשפחתנו) הדברים הם אחרת]. וציוה לי שלא לספר עד"ז...". והריל"ש שם עמ' 73 הוסיף להעיד: "וראינו שכ"ק אדמו"ר זי"ע בעצמו נהג כך (כן היה נראה)".

ויל"ע למה שינו רבותינו נשיאינו בזה ממה שכתב אדה"ז בפירוש ש"יש לנהוג שהש"ץ לבדו יברך"? והרב הנ"ל שם עמ' 75 כותב בקשר לזה: "מי הוא זה הבא בסוד ה' לדעת מה שפועלים ע"י ברכתם, ולכן כדאי להם לברך...". אבל ודאי שאין זו הדרך וצריכים אנו לברר וללבן את הנהגות רבותינו נשיאינו בראש ובראשונה באור ההלכה ודברי הפוסקים.

ויל"ע בדרך אפשר שהנהגה זו לברך על ההלל גם כשמתפלל עם הציבור קשורה עם ההכרעה כדעת הרמ"א שמברכים על ההלל ביחיד. דהנה כבר הבאנו לעיל ביאורו של ה'שער הכולל' בדברי אדה"ז ש"יש לנהוג שהש"ץ לבדו יברך", והרי זה דלא כמאן, כי אף אחד משלש הדעות המובאים בשו"ע לא חילק בין הש"ץ להציבור שמתפלל עם

⁷ וכבר כתבתי ב'הערות וביאורים' גליון תתצז עמ' 78 שבעיני ראיתי שכן נהג גם הג"ר יעקב לנדא ז"ל מבני ברק, ודלא כמו שכתב בזה הרב רסקין בהערותיו לסידור עמ' תשכח הערה 1.

הש"ץ. וביאר ע"פ מ"ש אדה"ז בעצמו בשולחנו שכדאי לצאת בברכת הש"ץ "לפי שברוב עם הדרת מלך. . . וכן הדין בברכת הלל...". אמנם לפי זה מתעורר השאלה למה מברכים הקהל ברכת ההלל בימים שגומרים בהם את ההלל?

והביאור נ"ל עפ"מ ש"ש אדה"ז בשו"ע שם בהמשך דבריו: "שעכשיו על הרוב אין השליח ציבור מכוין כלל להוציא אחרים", וחילק אדה"ז בין ברכת ההלל בימים שגומרים בהם את ההלל - דכיון דהוי חיוב גמור על כן עדיף שכל אחד יברך לעצמו, אבל בימים שאין גומרים בהם את ההלל - דכיון דאמירת הברכה בימים אלו תלויה במחלוקת הפוסקים, על כן עדיף שיצאו בברכת הש"ץ כדי למעט בחשש ברכה לבטלה.

וי"ל דזה ניחא לפי דעת אדה"ז שהכריע דלא כדעת הרמ"א, והיחיד אינו מברך על ההלל כלל, על כן גם בציבור פסק למעט באמירת הברכה עד כמה שאפשר. אבל לפי הכרעת רבותינו נשיאינו שההלכה כדעת הרמ"א "דגם יחיד מברך עליו" וכפי מנהג אשכנז הנפוץ, אם כן לפי זה אין שום חילוק בין ברכת ההלל בימים שגומרים בהם את ההלל לברכה בימים שאין גומרים בהם את ההלל, וכיון שבימים שגומרים בהם את ההלל אנו חוששים למה ש"על הרוב אין השליח ציבור מכוין כלל להוציא אחרים" ועל כן מברך כל אחד לעצמו, אז גם בימים שאין גומרים בהם את ההלל יש לחוש לזה, ועל כן בירכו רבותינו נשיאינו לעצמם גם כשהתפללו עם הציבור והיה מקום לבעל דין לחלוק ולומר דלא פסקו רבותינו נשיאינו לגמרי כהרמ"א, אלא שביחיד - כיון שאין עצה אחרת (או לחשוש לברכה לבטלה ולהפסיד הברכה או שלא לחשוש ולא להפסיד) נטו להקל לסמוך על הרמ"א כדי שלא להפסיד הברכה על הלל, אבל בציבור שאפשר לקיים שניהם עדיין יש מקום להתמיר ולפסוק כהמחבר.

אמנם הנהגת רבותינו נשיאינו בפועל שלא רק שבירכו ביחיד, אלא בירכו לעצמם גם בציבור, מוכיחה שאכן הכריעו לגמרי כהרמ"א, ואין מקום כלל לחשוש לברכה לבטלה⁸.

⁸ ועפ"ז יש לתרץ בדרך פלפול עכ"פ מה שהאריך להקשות הריל"ש שם עמ' 76, בדבריו רבינו ב'אגרות קודש' (חלק טז עמ' פד) שיועתק לקמן, שהרי בפשטות אין ההוראה

”מנהג חסידים אז מ'כאפט אריין אויך די ברכה בחשאי”

ועתה נבא לבאר מה שאמר בענין זה כ”ק אדמו”ר זי”ע: “...מנהג חסידים אז מ'כאפט אריין אויך די ברכה בחשאי”. והבאתי בזה הערת הרה”ת חיים רפפורט שי’: “לפענ”ד צע”ג לקבוע מנהג ולהדפיסה על פי הכתוב בהנחה בלתי מוגה...”, והוסיף ע”ז הריל”ש עמ’ 72-73 לטעון: “אי אמרינן שאין לסמוך על ‘הנחה בלתי מוגה’ בנוגע למעשה בפועל, כי י”ל שאין זה אלא לפלפולא בעלמא וכיו”ב, הרי אין כל יסוד שצריכים לנהוג כן. . וכ”ש שכ”ה בנדו”ד שענין זה הזכר רק כביטוי קטן, ובדרך אגב ממש. ואמת ה” זה גם אם בטוחים שהלשון הוא מדויק, ועאכו”כ בנדו”ד, שבכלל אין לסמוך על דיוק הלשונות שב’הנחה בלתי מוגה’, ובפרט כשחילוף או הוספת מילה אחת ה” משנה את המובן, הרי צע”ג אם זה מספיק לשנות הנהג מדורי דורות. והרי רבינו הבהיר בנוגע לכו”כ ענינים שאם ברצונו ליתן הוראה איך להתנהג יכול לעשות כן, ואין ללמוד מדיוקי לשונות שלו...”.

אמנם לדעתי החילוק בין ההנחות הבלתי מוגהות השונות ברור ופשוט⁹. כלל בידינו שאין לסמוך להלכה על דברים המופיעים בהנחות כי אין לדעת עד כמה הדברים שנרשמו מדויקים ושהרבה פעמים אכן שינה הרבי את הדברים בעת ההגהה, אמנם זה תינח באם יש בדברים חידושים

שבה’יום יום’ לברך ביחיד סותר את דברי אדה”ז שביבואר רק הש”ץ מברך. אמנם ע”פ המבואר בפנים הרי ההכרעה דרק הש”ץ מברך כן סותר את ההוראה שהיחיד מברך, דבאם ההלכה כדעת הרמ”א והיחיד מברך הרי אז ראוי ונכון שגם בציבור יברך כל אחד לעצמו, ועצ”ע.

אמנם ודאי שכל עוד לא יהיה בפנינו את מכתבו של השואל אף פעם לא נבין את דברי הרבי אלו לאשורם. וכבר הערתי כמ”פ עד כמה צריכים להיזהר ולהיות מתונים בדין טרם נבא לאסוקי הלכתא מתוך המבואר ב’אגרות קודש’, שהרי ברוב המקרים אין בידינו המכתבים שנשלחו אל הרבי שרק ע”פ תיאור הדברים המבואר בהם ניתן להבין בוודאות את דעתו של הרבי, ראה ‘פרדס חב”ד גליון 13 עמ’ 113 ו’הערות וביאורים’ גליון גליון תתקא עמ’ 86, ואכמ”ל.

⁹ וראה עוד מש”כ ב’הערות וביאורים’ גליון תתל עמ’ 89 לשלול את דעת אלו שמגזימים בזהירותם שלא לסמוך כלל על דברים בלתי מוגהים, אפילו כשנאמרו באופן ברור ומבואר, וכי מי שנכנס להרבי ביחידות ושמע מהרבי הוראות שונות בחייו הפרטיים, בהלכה ומנהג או בעבודה, וכי נאמר שהם בגדר “בלתי מוגה” ואין הוא יכול לסמוך על הוראות אלו “לקבוע מנהג או פירוש המנוגד למקובל ומפורש במקום אחר”?, ראה שם.

גדולים בהלכה, באגדה או בחסידות, וא"א לדעת האם החידוש הגדול הובן ונכתב כנתינתן, ויכול להיות שבאם הרבי היה מגיה את הדברים ומפרט עומק כוונתו היה הדברים יוצא אחרת, ובפרט בענין של הלכה צריך זהירות יתירה שלא להיכשל.

אבל בנוגע לענינו אין ההנהגה האמורה חידוש גדול כל כך שיש לחשוש שאחרי ההגהה היה משתנה לגמרי, ועל כן לפענ"ד אפשר לסמוך על הדברים הללו למרות שלא הוגהו ע"י הרבי.

ואפרט בזה שלש הדברים שהיה אפשר לחשוש להן בהנהגה האמורה ושוברן בצדו:

(א) באם הקהל יברכו כל אחד לעצמו יש לחשוש שיכשלו באיסור ברכה לבטלה החמורה. אמנם אין לחשש לזה כל מקום לאחרי שידענו כבר, ונתפרסם בשער בת רבים ב'היום יום' וכך נהוג, שרבותינו רבותינו הכריעו כדעת הרמ"א "דגם יחיד מברך עליו" וכפי ש"נוהגין במדינות אלו", אם כן ודאי שאין כאן חשש ברכה לבטלה, שהרי להלכה נקטינן שגם היחיד מברך עליו ועאכו"כ הציבור.

(ב) כשיברך הקהל כל אחד לעצמו יש כאן חסרון הלכתי, שהרי נשלל מהם ההידור של "ברוב עם הדרת מלך". אמנם הרי להלכה ולמעשה נקטינן בזה "שעכשיו על הרוב אין השליח ציבור מכוין כלל להוציא אחרים", ואם כן לפי זה הרי אדרבה ראוי ונכון שכל אחד יברך לעצמו, וכפי שמברכים כל אחד לעצמו בימים שגומרים בהם את ההלל¹⁰.

¹⁰ ויל"ע מה שנא ברכת ההלל לברכות תקיעת שופר ומקרא מגילה שבהם רק הש"ץ מברך וכל הקהל יוצא בברכתו. וי"ל החילוק בפשטות, שבשופר ומגילה ודאי שהש"ץ מכוין להוציא אחרים, שהרי הוא זה שעושה את המצוה בשבילם, וא"כ כמו שהוא מכוון להוציא אחרים ידי חובתם בתקיעת השופר ובמקרא המגילה ודאי שמכוון להוציאם גם בברכה שלפניה ולאחריה, משא"כ בברכת הלל ובברכת שהחיינו ביוה"כ"פ שבהם אין הש"ץ מוציא את הקהל בתפילה, א"כ "על הרוב אין השליח ציבור מכוין כלל להוציא אחרים" גם בזה.

ולהעיר ממה שהעיד הרב שפירא שם (עמ' 73 הערה 1), שהרבי בעצמו נהג לברך לעצמו גם על מקרא מגילה בציבור.

ג) למרות שההנהגה האמורה מתאימה לגמרי עם ההלכה הרי כחסידי חב"ד איך אפשר לנהוג בזה היפך ממה שכתב אדה"ז בפירוש בסידור "שהש"ץ לבדו יברך". וע"ז כתבתי שלאחרי שנתפרסם כבר שרבותינו נשיאינו בעצמם נהגו בזה דלא כמו שכתב אדה"ז, ובירכו כל אחד לעצמם, הרי יכולים אנו ליתלות באילנות גדולים אלו וללכת בדרכיהם.

אלא שעל דעת עצמינו לא היינו מעיזים להכניס ראשינו ולהכריע בין דברי אדה"ז המפורשים מצד אחד להנהגת רבותינו נשיאינו בפועל מצד שני, אבל לאחר שגם כ"ק אדמו"ר זי"ע הזכיר מנהג אמירת הברכה בחשאי בלי רמז של שלילה והסתייגות [ולא עוד אלא שיי"ל שאכן הרבי התכוון בזה בפירוש להורות לנו שאין זה רק "א ענין פון דרוש וקבל שר, נאר א ענין פון א הוראה בנוגע לפועל"], אם כן יש לנו על מי לסמוך ולנהוג כפי ההנהגה שנהגו בו רבותינו נשיאינו בפועל.

ביאור הלשון "...די ברכה בחשאי"

והנה צ"ב מה שאמר הרבי: "מנהג חסידים אז מ'כאפט אריין אויך די ברכה בחשאי" - מהו הדיוק לומר את הברכה "בחשאי" דוקא? והאריך בזה גם הרב רסקין שם (עמ' תשל-תשלא) בסברות שונות.

ואולי י"ל ע"פ אגרת ט' תשרי תש"ט ('אגרות קודש' ח"ג עמ' ד), בו כותב הרבי: "איך נוהגין כשניערור כל הלילה באמירת ברכות ענט"י ואלקי נשמה - הוראה לרבים שא[י]ן [א]א[ומרים] וכמש"כ בס' ידור[א] אדה"ז. ומובן שאפשר לשמוע ממי שישן (הוראה בחשאי - לאומרם. - כן שמעתי מכ"ק מו"ח אד"ש)" [ההדגשה במקור]. מובן ופשוט שהסיבה להוראה החשאית היא כיון שזה הנהגה דלא כפסקו של אדה"ז בזה.

ועד"ז יש לפרש גם בענינו ובשני אופנים:

א) כיון שהדברים לא הוגהו יש לומר אולי שהלשון אינו מדוייק, וצריך להיות: "מנהג חסידים בחשאי אז מ'כאפט אריין אויך די ברכה", כלומר אין זה הנהגה רשמית, כיון שאין החסידים רוצים להנהיג בפירסום רב, מנהג שאינו מתאים למבואר בסידור אדה"ז.

ב) וקצת דומה להנ"ל י"ל, שהלשון כפי שנרשמה גם ב'הנחות התמימים' וגם ב'הנחות בלה"ק' הוא כן מדוייק, ש"מנהג חסידים אז מ'כאפט אריין אויך די ברכה בחשאי", והסיבה למה אומרים את הברכה

בחשאי הוא כיון שלא רוצים לנהוג ברבים דלא כמפורש בסידור אדה"ז (וכמובן שאין זה שייך לגבי ברכות אלקי נשמה שנאמרת ביחיד).

* * *

האם ה'צמח צדק' חולק על פסקי זקנו אדה"ז

ה'שער הכולל', כנ"ל, פשיט ליה כל כך שה'צמח צדק' אינו חולק על פסקי אדה"ז, עד שמהנהגת ה'צמח צדק' בברכת הלל הוא מוכיח את דעת זקנו אדה"ז. וכיון דאתי לידן נימא ביה מילתא - ובאריכות קצת.

ה'שער הכולל' לשיטתו אזיל בזה, וכפי שכתב עד"ז גם בהלכות מגילה. שהרי בברכות שעל קריאת המגילה בפורים כותב אדה"ז בסידורו: "ואין מברכין שהחיינו אלא בלילה ולא ביום". וכתב ע"ז ב'שערי תפלה' (שער מז"ס"ב): "וזה מקרוב נדפסו פסקי דינים מאדמו"ר בעל צ"צ ז"ל [בלקוטים שבסופו, עמ' 814 במהדורת קה"ת החדשה] וכתב אעפ"י שאינו כדאי כו' אך תורה היא כו' ומסיק לו יהא אם הוא ספקא דדינא יכולים לברך שהחיינו, שבברכת שהחיינו אינו עובר על לאו לא תשא . . . עכ"ל. ולמעשה אין לשנות מן הלכות קבועות שקבע אדמו"ר בסדור . . . כי בפסקי דינים הוא רק בדרך שקלא וטריא ולא להלכה קבוע".

אמנם במהדורה בתרא שלו ב'שער הכולל' (פמ"ז ס"ב) הוסיף לכתוב: "והנה בשערי תפלה כתבתי שאין לשנות ממה שכתב אדמו"ר בסדור, אבל אח"כ נתברר בכרור שאדמו"ר בעל צ"צ ז"ל הנהיג לברך גם ביום ברכת שהחיינו ושכן מצאו בכ"ק על גליון סדור אחד, ומסתמא אינו חולק על מורו זקנו אדמו"ר הזקן, אלא ודאי שמה שכתב אדמו"ר הזקן 'ולא ביום' היינו שלברכת שהחיינו ביום אין הכרח מן הגמרא וקבלת האריז"ל ואין זה שייך לפסקי הסדור הזה ומ"מ למעשה מאחר שבברכת שהחיינו אינו עובר על לא תשא דהיא ברכת הרשות מהראוי לצאת גם דעת הפוסקים לברך שהחיינו גם ביום. ובפרט שרק הש"ץ מברך וכולם יוצאים בברכתו (עיין לעיל ברכת ההלל)..."

הרי לנו דגם במהדו"ק שלו וגם במהדו"ב ברור לו שדעות אדה"ז והצ"צ עולים בקנה אחד, אלא שתחילה ב'שערי תפלה' סבר להוכיח מדברי אדה"ז בסידור שהצ"צ כתב את דבריו "רק בדרך שקלא וטריא ולא להלכה קבוע", ושוב ב'שער הכולל' כשהתברר שהצ"צ לא כתב את

דבריו "רק בדרך שקלא וטריא"¹¹ והנהיג כן גם להלכה הרי הוא מוכיח מזה שאין להבין דברי אדה"ז כפשטם, ומכניס לדברי אדה"ז פירוש דחוק ובפרט שיתאים להנהגת הצ"צ¹².

והנה ודאי שראוי להשוות דברי אדה"ז והצ"צ עד כמה שאפשר וגם ליכנס בדוחקים, אלא שאין לשלול לגמרי את האפשרות שלפעמים אכן אין דיעותיהם שוות, וכפי שכתב גם כ"ק אדמו"ר ז"ע ב'אגרות קודש' (חלק טז עמ' פד) בענין ברכת ההלל, שההוראה שב'היום יום' אכן אינו מתאים לדברי אדה"ז בסידורו: "בשאלתו בהנוגע לברכת הלל, שבהיום יום נדפס אחרת מאשר בסידור, - הנה ידוע הכלל בענינים כגון דא שנוהגים כנוסח אחרון, ומובן זה ופשוט שהרי בעת עריכת היום יום, ידעו והתבוננו בהכתוב בסידור, ואין לתמוה אשר בפועל נוהגים אחרת, כי בכמה ענינים ישנם כגון דא ומכמה טעמים ודאי ישנם שינוים כאלו...".

וכדאי להעתיק בענין זה מדברי ה'צמח צדק' בשו"ת שלו, שלפעמים יוצא מדבריו שיכול לחלוק על דברי אדה"ז ולפעמים לא¹³.

¹¹ הרב רסקין בהערותיו לסידור (עמ' קטו הערה 94) ממשיך להשתמש בסברא זו. הוא מביא את דברי אדה"ז: "אין אומרים מזמור לתודה... בערב יום כפור", ושוב מביא דברי הצ"צ (בחידושי על הש"ס רח, סע"א) שכתב לתמוה על "מה שיש אומרים שלא לומר ג"כ ערב יוהכ"פ", והרי גם אדה"ז כותב ככה! ? וע"ז כותב הרב רסקין: "ואולי נאמרו הדברים בדרך שקו"ט, לא למעשה, שהרי אינו מתיחס לדברי רבינו כאן...". הוא מוסיף כאן סימוכין לסברא שדברי הצ"צ נאמרו רק בדרך שקו"ט, שהרי כלל אינו מביא דברי אדה"ז.

- ולהעיר מכל אריכות הדברים בענין זה ביגדיל תורה, נ.י., חוברת לח עמ' לו-מב, שרוב רבני חב"ד מסכימים שבמקום שהצ"צ חולק על שיטת אדה"ז בלי להזכיר את דבריו בפירוש, וכגון בדין איטר יד בתפילין, אין הלכה כמותו. אמנם ראה דעתו של הרב סימפסאן בספר 'חסיד נאמן' עמ' 46. וכתבתי בענין זה בהערות וביאורים' גליון תשנ עמ' 104-102, גליון תשנ עמ' 71, ואכמ"ל.

¹² וראה עוד בענין זה הנעתק ב'אוצר מנהגי חב"ד' לפורים עמ' רסח-ער, והנעתק שם אות קלו מ'המלך במסיבו' ח"א עמ' קצו ו'ספר השיחות תשמ"ט' ח"ב ריש עמ' 739.

¹³ בשו"ת הוא חולק כמ"פ על דודו המהרי"ל – ראה אה"ע סי' יד סוף ס"א: "...אך בנ"ד אין לחוש כלל מתרי טעמי דלעיל עכ"ל דודי הרב הגדול הנ"ל שי'. ואני בעניי באתי לחקור ולעמוד על דבריו היעמדו דבריו או לא כי תורה היא כו'..."; חו"מ סי' לא ס"ז: "ולחיות כי מעל' שלח אלי פיסקא דמר דודי ידי"נ הרב מוהרי"ל שי' ושם ראיתי שפסק היפך ממ"ש ואף כי קטנו עבה כו' מ"מ תורה היא כו' ולפע"ד יש להשיב על דבריו...".

(א) שו"ת יו"ד סי' סג ס"ז-ח: "והן אמת שיש תשו' (כ"י) מאאזמו"ר הגאון נ"ע זי"ע . . והנה הגם כי כשם שבין קדשי קדשים לחולי חולין כך גבהו דרכיו מדרכנו עכ"ז ראיתי לישא וליתן בדברי קדשו . . מה שדימה רבינו ז"ל . . לכאורה אינו דומה..."

(ב) שם סי' קב ד"ה בענין המקוה: "בענין המקוה. הנה על מה שפלפל בדברי קדשו של כאאזמו"ר נ"ע אין הזמן גרמא כעת לעיין . . רק דרך כלל אני אומר שלמעשה ודאי יש לעשות הכל כמ"ש שם. אף גם אם לא היינו מוצאי טעם. כי מאד גבהו דרכיו מדרכינו. כ"ש שבודאי המעיין היטב ימצא טוב טעם לדברי ק'..."

(ג) שם ד"ה בענין שט"ע: "ומ"ש כאאזמו"ר ססע"י מ"ח . . דבדאורי' לא מהני הערמה. והגם כי כשם שבין קדשי קדשים לחולי חולין גבהו דרכיהם מדרכינו, אעפ"כ יש בזה מקום עיון בסוגי' דגיטין . . וע' בזה בס' מקור חיים . . הלכך עכ"פ בדין אם יומשך הזמן יומשך העיסקא ודאי יש לגבות בו דיעבד עכ"פ..."

(ד) שם סי' קד סוף ס"ד: "...ועתה בנ"ד לא מיבעי' לדברי האומרים דהוכחה זו לחוד לא מהני א"כ ודאי דבנ"ד נמי לא מהני. אלא אפי' לדברי אאזמו"ר ז"ל דבתראי הוא, ואין לנו להתחכם נגד דעתו הק', מ"מ י"ל דבנ"ד לא מהני..."

(ה) שם סי' שלו בתחילתו: "נדרשתי לאשר שאלוני לבאר שרשי דיני המקוה של כ"ק מו"ה כאא"ז הגאון האלקי נ"ע ומוצאן ומובאן מהפוסקים. דלכאו' נ' שהחמיר הרבה יותר ממ"ש הרב"י בש"ע . . ועם כי ידעתי מיעוט ערכי לעמוד על כוונת כ"ק נ"ע אשר מאד גבהו דרכיו מדרכינו אעפ"כ תורה היא ולהתלמד אני צריך ואין מעצור לה' להושיע כו' והכל מסייעין למלאכת שמים. ואבוא על סדר קונטרס שלו..."

(ו) שו"ת אה"ע ח"ב סי' תיג בסופו: "ומ"ש כת"ר שנשמע לו בשם כאאזמו"ר הגאון נ"ע לכתוב דמתקריא, ודאי אילו הי' בירור שאמר כן בלי ספק הייתי מבטל דעתי בזה כי מי יבוא אחר המלך כו' וכגבוה שמים מעל הארץ גבהו דרכיו מדרכינו כו', אך ידוע לנו שיוכלו לומר בשמו מה שאינו כו'. ולזאת אין לסמוך על השמועות. גם אפשר הי' באותו הענין כמה וכמה צדדים אחרים שהי' ראוי לכתוב כן..."

עמדת ה'צמח צדק' והמהרי"ל על אופן קבלת פסקי אדה"ז

ובענין זה יש להעיר גם מאגרת חדשה בכתי"ק ה'צמח צדק' שנתפרסמה בשנים האחרונות (עיתון 'כפר חב"ד' גליון 1088 עמ' 19), בו כותב הצ"צ לדודו המהרי"ל¹⁴: "יודיעני דעתו בענין בענין ׳ פשוטה שאינה עגולה למעלה כריש, שהחמיר כאזמור"ר הגאון נ"ע בסי' לו [סעיף כ] שאין לה תיקון בסת"ם. ולכאורה נ"ל כמ"ש הפמ"ג דתיקון ע"י הוספת דיו יש לה עכ"פ, ואפ"ל שגם בד' קדשו אין מוכרח שאין לה תיקון זה...". המורם מדברי הצ"צ דס"ל שיש לסמוך בענין זה על הפמ"ג גם נגד פסקו המחמיר של אדה"ז. וממשיך הצ"צ לברר אצל הדוד: "אולי שמיעא לי' מיני", אולי הוא יודע משהו נוסף מה שאמר אדה"ז בנושא הזה¹⁵.

בתשובתו כותב לו המהרי"ל (שו"ת 'שארית יהודה' מלואים סי' ב, צוין אליו בכפ"ח שם הערה 1): "לא ידעתי מקום הספק בדברי קדשו של רבינו אחמור"ר ז"ל נ"ע . . . ופשיטא שלא יועיל הוספת דיו...". מכאן יוצא שהצ"צ היה נוטה להקל נגד פסק אדה"ז, אבל המהרי"ל קיבל את פסק אדה"ז בלי פקפוק.

שוב כשמעיינים בשו"ת 'צמח צדק' (או"ח סי' יח, צוין אליו שם בתחילת ההערות) שדן בענין זה, הרי שם בסעיף ד' מגלה הצ"צ למה הוא נוטה מפסקו של אדה"ז בענין זה. הוא מביא שם דברי המג"א שפוסל, "וכן פסק כאזמור"ר הגאון נ"ע . . . אבל לפי ששמעתי ממנו בעצמו שיש כמה דברים שחוזר בו ממ"ש מפני שנסמך אז יותר מדאי על המ"א, ע"כ הרשות נתונה לחקור בדין זה. והנה ראיתי גדולי האחרונים לא ס"ל כדעת המ"א בזה...".

¹⁴ ה'צמח צדק' היה מתכתב בדברי תורה עם דודו המהרי"ל, ואף מצטט דברים ששמע ממנו - חלקם בשם אחיו אדה"ז, ראה הנסמן בספר 'המפתחות' לשו"ת ה'צמח צדק' עמ' קסא-קסב.

¹⁵ ואכן לפעמים מביא כדברים הללו בשם דודו המהרי"ל - ראה שו"ת יו"ד סי' קב ד"ה בענין כגריס: "...ואף ששמעתי מדודי מהרי"ל נ"י שכאזמור"ר נ"ע בסוף ימיו חזר בו ממה שהסכים תחלה להמ"ץ ואמר שזה היה תלוי אצלו בענין שיעור רביעית, מ"מ...". ועד"ז שם סי' שכ בסופו; שו"ת אה"ע סי' ריט בסופו: "ומיהו כמדומה ששמעתי מדודי הרב ר"ל זצ"ל שאח"כ חזר בו והסכים לכתוב בתיה". ועד"ז שם סי' תכ.

ובסוף ס"ו הוא מסכם: "הרי יש גדולי אחרונים מכשירים והם . . אמנם כמ[ו]ן"כ הרבה גדולים פוסלים . . וכ"פ אאזמו"ר הגאון ז"ל . . וע"כ נראה שקשה לומר לפסול התפילין ח"ו . . כיון שהרבה גדולים מכשירים, ואין הכרח מהגמרא וראשונים לפסול, ומ"מ ודאי קשה ג"כ להקל לכתחלה". הרי לנו דעתו: בכל מה שפסק אדה"ז בשו"ע שלו במהדו"ק כהמג"א (במקום שכמה מגדולי הפוסקים חולקים עליו בזה) "הרשות נתונה לחקור" ולחלוק עליו, אלא ש"קשה ג"כ להקל לכתחלה" נגד פסקי אדה"ז.



פשוטו של מקרא

אמירת למך "זה ינחמנו" – תפילה או נבואה?

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירוש"י פ' בראשית (ה, כט) ד"ה זה ינחמנו: "יניח ממנו את עצבונו ידינו עד שלא בא נח לא הי' להם כלי מחרישה והוא הכין להם והיתה הארץ מוציאה קוצים ודרדרים כשזורעים חטים מקללתו של אדם הראשון ובימי נח נחה וכו'".

וראיתי בחומש אוצר הראשונים שמביא כמה ממפרשי התורה שמפרשים מהיכן ידע למך עתידות זה.

בשם הריב"א מביא שם, וז"ל: "וא"ת וכי נביאים היו שיהיו יודעים מה שהי' עתיד להם. וי"ל לפי שכתוב ארורה האדמה וגו' עד שובך אל האדמה וגו' משמע ומיד שתמות ותשוב אל האדמה תבטל הגזירה והוא הי' ראשון שנולד אחר שמת אדם ולכך אמרו עליו זה ינחמנו", עכ"ל. ובשם ר' יהודה חלאווה, וז"ל: "ידעו זה על ידי אדם כי נביא ה' הי' . . ואפשר שמיד בשעת לידתו הכירו שראוי לכך שנולד מגודל ומזורז בעל כח, וזהו שכתוב בו ויולד בן, מלשון בנין וחוזק", עכ"ל. ובשם האבן עזרא, וז"ל: "וטעם זה ינחמו ממעשינו, שידע על ידי אדם כי על ידי זה הנולד תחי' האדמה, או ראו זה בדרך חכמה...". עכ"ל. ובשם הרד"ק,

וז"ל: "ולפי דרך הפשט מה שאמר למך זה ינחמנו לא אמר דרך נבואה אלא קראו נח לסימן ודרך ברכה ותפילה", עכ"ל.

וצריך להבין למה לא פירש רש"י כלום בנוגע לזה. והשאלה היא עוד יותר, שהרי בפ' נח (י, כה) פירש"י בד"ה נפלגה: "למדנו שהי' עבר נביא שקרא בנו ע"ש העתיד". והרי גם כאן קרא למך לבנו נח ע"ש העתיד, והול"ל כאן ג"כ שהי' נביא.

בהשקפה ראשונה נראה לומר שרש"י סובר כתי' הרד"ק, שמה שאמר למך זה ינחמנו הי' זה רק בדרך ברכה ותפילה. וזה מתאים לפשוטו של מקרא, ומובן ג"כ למה לא פירש רש"י כלום, דממילא סר השאלה מהיכן ידע למך.

אבל צריך עיון איך יתאים זה עם אריכות לשונו של רש"י, שמשמע שהי' כאן ענין של נבואה ולא רק תפילה וברכה על העתיד.



ברש"י ד"ה מכה רעהו בסתר

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

בפ' תבא (כו, כד) פירש"י בד"ה מכה רעהו בסתר: "על לשון הרע הוא אומר. ראיתי ביסודו של ר' משה הדרשן י"א ארורים יש כאן כנגד י"א שבטים וכנגד שמעון לא כתב ארור לפי שלא הי' בלבו לברכו לפני מותו כשברך שאר השבטים לכן לא רצה לקללו".

מקורו של רש"י לומר דקאי על לשון הרע הוא בתרגום יונתן ובפרקי דר' אליעזר. ומכיון שרש"י מפרש ע"פ פש"מ, הרי פשוטו של "מכה רעהו בסתר" הוא הכאה גשמית, וצ"ל למה הניח רש"י כאן הפירוש הפשוט, ופירש הכתוב ע"ד הדרוש?

ועוד צ"ל מה הכריח רש"י להביא דרשתו של ר' משה הדרשן כאן, ומהו הקשר בינו להתחלת פירושו שזה אמרו על לשון הרע? ועוד קשה, מכה רעהו הוא ארור העשירי, ולמה מביא רש"י דרשת ר' משה הדרשן כאן ולא בארור הי"א שבפסוק הבא?

על השאלה האחרונה עמדו הש"ח והמשכיל לדוד, ומלבד שביאוריהם הנם קצת רחוק לכאור' מפשוטו של מקרא, הרי השאלות הראשונות עדיין לא נתבארו.

והביאור בזה י"ל בהקדם שהברכות והקללות דהר גריזים והר עיבל קשורים ליי"ב שבטים, כדמוכח מזה שהיו צריכים לעמוד בסדר מיוחד ונבחרו במפורש אלו שיעמדו לברך ואלו על הקללה. ומזה מובן שהברכות והקללות מכוונות כנגד היי"ב שבטים, וכמו שכתבו המפרשים.

ולפי זה, אילו הי' הפי' ב"מכה רעהו" כפשוטו, מסתבר לומר שזה הי' מכוון כנגד שמעון. שהרי בפירש"י פ' מקץ (מב, כד) ד"ה ויקח מאתם את שמעון וגו': "הוא השליכו לבור, הוא שאמר ללוי הנה בעל החלומות הלזה בא", ומכיון שהוא אמר לכו ונהרגו, ובפועל השליכוהו לשם כך לבור, יוצא שאם היינו מפרשים מכה רעהו כפשוטו, הרי 'ארור' זה הי' מכוון כנגד שמעון, וא"כ הי' צ"ל יי"ב ארורים או למצוא איזה שבט אחר שיהי' טעם להוציא עד"ז.

ולכן פירש"י שמכה רעהו בסתר נאמר על לשון הרע, ולפי"ז לא שייך לומר שהוא כנגד שמעון, וחסר ארור א' מהיי"ב. ומכיון שיש יי"ב שבטים והברכות והקללות הם כנגדם, הרי צ"ל יי"ב? ולכן ממשך רש"י שראיתי ביסודו של ר' משה הדרשן שיש כאן יי"א וכו'. ובזה מיושבים כל השאלות הנ"ל.



לזכות
הילד **מנחם מענדל שיחי'**

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ
ביום שלישי י"ט כסלו ה'תשס"ט

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות הוריו
הרה"ת ר' **חיים ישראל** זוגתו מרת **מושקא שיחיו**
ווילהעלם



נדפס ע"י ולזכות זקניו
הרה"ת ר' **ישעי' זושא** זוגתו מרת **אסתר שיחיו**
ווילהעלם



לזכות
הילד **גבריאל נח שיחי'**

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ
ביום שלישי י"ט כסלו ה'תשס"ט

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריו
הרה"ת ר' **יוסף יצחק** זוגתו מרת **רחל לאה שיחיו**
גופין

לזכות
הילד חיים ישראל דוד שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריו
הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת נעמי דינה שיחיו
ווינער

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר
ה' טבת
בו ימלאו ב"ך שנים
ליום בו "דידן נצח" באופן גלוי
לעיני כל העמים
בנוגע לספרי וכתבי רבותינו נשיאנו
שב'ספריית ליובאוויטש'

ויה"ר שהוראות ולקחי
יום חשוב זה
יחדרו ויקלטו
אצל אנשי שלומינו
בתוך שאר אחינו בית ישראל



נדפס ע"י
הרבני הנדיב הנודע לשם ולתפארת
ראשון לכל דבר שבקדושה
הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת קריינדל
ומשפחתם שיחיו
קליין

לעילוי נשמת
אי"א נו"נ עוסק בצ"צ רב פעלים
הרה"ת הרה"ח ר' ישעי' ע"ה
בן הרה"ח התמים ר' אהרן ע"ה
גופין

נפטר בעש"ק פ' וישב כ' כסלו ה'תשמ"א

זכה לפעול לטובת ישיבת תול"ת ברוסי' הסובייטית
ובאה"ק זכה להיות ממייסדי ומבססי מוסדות
בתי ספר למלאכה בכפ"ח
וזכה לשמש בקודש בתור מנהל במשך עשר שנים

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ח הרה"ת ר' גבריאל וזוגתו מרת צבי'
ומשפחתם שיחיו
גופין



לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק ז"ל
בהרה"ח ר' שמואל מאיר שליט"א
זילבערשטיין

נפטר ביום ועש"ק פ' ויגש
עשרה בטבת ה'תשנ"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת
הרה"ת הרה"ח יוסף מנחם מענדל ע"ה
טענענבוים

נפטר ביום מוצאי זאת חנוכה
ג' טבת ה'תשנ"ד

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בניו
הרה"ת ר' אליהו ומשפחתו שיחיו
הרה"ת ר' שלום דובער ומשפחתו שיחיו
הרה"ת ר' יצחק ומשפחתו שיחיו
הרה"ת ר' לוי ומשפחתו שיחיו
הרה"ת ר' אלטער יעקב יהודא ומשפחתו שיחיו
טענענבוים



לעילוי נשמת
אבינו מורנו הור"ח אי"א
הרה"ח ר' משה אהרן ע"ה
בן הרה"ח ר' בן-ציון שו"ב ע"ה
גייסינסקי

נפטר ג' טבת ה'תשנ"ב

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' אלחנן וזוגתו מרת רבקה מלכה
ומשפחתם שיחיו
גייסינסקי

לעילוי נשמת
הר"ר ישראל ב"ר משה ע"ה
שנייד

נפטר ביום ח' טבת ה'תשמ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.

סא♦ס

נדפס ע"י ולזכות נכדו
הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת קיילי
ובניהם ישראל, שלמה, יחזקאל, מנחם מענדל, ולוי יצחק שיחיו
מלמד