

קובץ
הערות וביאורים

גליון טו"ב



קובץ הערות וביאורים

גליון טו"ב



יו"ד-י"א שבט ה'תשס"ט

יוצא לאור על ידי תלמידי

"ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש"

ומתיבתא "אהלי יוסף יצחק ליובאוויטש"

דעטראיט, מישיגן

14000 וועסט ניין מייל ראוד,

יוצא לאור ע"י

מערכת הערות וביאורים

"ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש" ומתיבתא "אהלי יוסף יצחק ליובאוויטש"

14000 וועסט נייך מייל ראוד - דעטראיט, מישיגן

דוא"ל : MichiganTorah@gmail.com



Published by

Yeshiva & Mesivta Lubavitch

14000 W 9 Mile Rd. * Oak Park, MI 48237 * Email: MichiganTorah@gmail.com

ב"ה
יו"ד-י"א שבט ה'תשס"ט
גליון א (טו"ב)

תוכן הענינים

חסידות

- 9..... התפשטות וגילוי המאור.....
- 10..... ביאור במיתת נדב ואביהו, ושייכותו ליום הח' למילואים ע"פ לקו"ש.....
- 13..... נשמה - מציאות נפרדת או לא ?.....
- 14..... ענין השמחה שמקבלים בירושה.....
- 15..... הטעם ד"לא תצאו איש מפתח ביתו".....
- 17..... שתיית יין בזה"ז.....
- 18..... החילוק בד' לשונות של גאולה.....
- 19..... עיונים באגרות-קודש.....
- 21..... פעולת מ"ת על משה רבינו.....
- 23..... ביאור בדא"פ בטעם המכות אצל בני".....
- 26..... אי אמירת הלל בשבת הגדול.....
- 28..... בענין המשכת דרגת עשו - אורות דתהו.....
- 29..... אופן המכות במצרים ואיסור חמץ בפסח.....
- 31..... מקור אותיות מחשבה ודיבור.....
- 33..... ענין המשכת עיקר השכינה.....

נגלה - מוס' כתובות

- 35..... ביאור מח' ב"ש וב"ה בדין "כיצד מרקדין".....
- 48..... האם טוענים בכרי "שדה זו של אביך היתה".....
- 49..... הו"א דהגמ' "אמיגו קאי" על "היתה מעוברת".....
- 50..... שיטת ר"ג באלמנת עיסה.....
- 50..... שיטת' לסבא.....

52..... ביאור תוס' דקושית הגמ' היא רק אליבא דרב

53..... בענין הנ"ל

55..... גדר מדבר שקר תרחק

נגלה – מס' בבא בתרא

58..... הסבר שיטת הרדב"ז בהיזק החרדל לדבורים

59..... ביאור המילה "מרחיקין" אליבא דהרדב"ז

61..... שיטת הר"י מיגאש ב"דירה שאני"

63..... היזק מים לכותל (לענין חציצה בפני הטומאה)

65..... שיעור הרחקה ומניעת היזק סיד ע"י סיד

66..... בענין הנ"ל

פשוטו של מקרא

68..... אלקי העברים או אלקי ישראל ?

הלכה ומנהג

70..... הערות בשו"ע אדה"ז הלכות פסח סימן תכ"ט ות"ל

74..... בענין אמירת מאה ברכות בשבת

83..... הערה על נוסח "כתובה דאירכסא" בספר "סדר קידושין ונישואין"

84..... סמיכת גאולה לתפילה

85..... חיוב ציצית במלבושים שיש להם ד' כנפות מלפנים

פתח דבר

בעמדנו בסמיכות ליום הגדול והקדוש יו"ד שבט הבעל"ט - העשירי יהי' קודש - יום ההילולא דכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע ויום הבהיר - יום קבלת הנשיאות של כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו זי"ע, הננו בזה להגיש בפני קהל אנ"ש והתמימים שוחרי התורה ולומדי', קובץ - "הערות וביאורים" המלקט בתוכו הערות וביאורים בתורת רבינו, בנגלה ובחסידות, מפרי עטם של תלמידי "ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש" ותלמידי המתיבתא "אהלי יוסף יצחק ליובאוויטש" - דעטראיט, משיגן.

בקובץ זה הובאו הערות על מס' בבא-בתרא שנכתבו בשנה העברה ומפני סיבות טכניות לא באו בדפוס.

המערכת

חסידות

התפשטות וגילוי המאור

הת' יעקב לוי שי' בעל
תלמיד בישיבה

במאמר קומי אורי תשל"ג (סה"מ מלוקט ג') מבאר כ"ק אדמו"ר באות ד' "בנוסף ע"ז שאור בכלל (גם כמו שהוא מתפשט מחוץ להמאור) כל ענינו הוא התפשטות וגילוי המאור", אור זה הוא אורך אוא"ס שלפני הצמצום והוא בחי' שם וכמארז"ל עד שלא נברא העולם הי' הוא ושמו בלבד "וכמו שם האדם שאינו מציאות כלל (גם לא כהמציאות דאור) וכל ענינו הוא מה שהאדם פונה להקוראים אותו בשמו", וע"ז מבאר כ"ק אדמו"ר בהערה 20 שאור הוא התפשטות ושם הוא גילוי והחילוק בניהם הוא "בהתפשטות הוא שמתפשט חוץ למקומו וכמו אור שמתפשט בכל העולם מחוץ להשמש שהוא כמו חידוש והוספה על הדבר המתפשט משא"כ גילוי הוא במקומו של הדבר המתגלה ולא חוץ ממנו, ומבאר כ"ק אדמו"ר בשולי הגליון שענין השם הוא מה שהאדם פונה משא"כ אור נוגע בזה מה שנעשה אור לארץ ולדרים עליה ולא זה שהשמש מתגלה.

וקשה דבפנים המ' ביאר כ"ק אדמו"ר איך שכל ענינו של אור הוא גילוי המאור, וזה שהשמש מתגלה בארץ הוא רק בכדי שיהיה גילוי והיינו שאינו נוגע שיהיה אור למטה בארץ דוקא, ובשולי הגליון כותב כ"ק אדמו"ר שנוגע מה שנעשה אור לארץ ולדרים עלי' ולא זה שהשמש מתגלה?

ויש לבאר זה עפ"מ"ש בלקו"ש ח' ז' ע' 154 שכל דבר למטה משתלשל משרשו למעלה וזה שיש לו גדרים אלו זהו מפני שכן הוא בשרשו למעלה וממשיך "און דערפאר זיינען די נבראים לגבי שרשן אין דער בחינה פון משל ווארום דורך זיי קען מען האבן א געוויסע השגה אין דעם נמשל אין זייער שרש למעלה"

ובאות ד' מבאר כ"ק אדמו"ר בנוגע לשמש "דערמיט וואס ער ווערט ניט געענדערט דורך דעם אור וזיו וואס קומט ארויס פון אים איז ער א משל אויף

אני הוי' לא שניתי . . וייל ער ווערט נמשך כביכול פון שמש הוי' וממשיך "אז די פארשידענע הגבלות וואס זיינען פאראן אין אור השמש מצד דעם וואס ער איז א נברא זיינען ניט קיין משל אויף אוא"ס ובהערה 22 מבאר כ"ק אדמו"ר "איך שייך לומר שאור יהיה משל להבין ע"י הענין דאת השמים ואת הארץ אני מלא דלכאורה אופן המשכת האור מן המאור הוא בדרך התפשטות ולא בדרך גילוי ובמקום שהאור אינו מתפשט אינו נמצא בהעלם – כי ענין האור הוא בדרך גילוי, ורק שבאור השמש להיותו גשמי ובגדר מקום הוא בדרך התפשטות", והיינו שאמיתית ענין האור הוא בדרך גילוי, ורק שמש להיות שהוא נברא נתוסף בו הגבלות, ורק מפני זה מאיר בדרך התפשטות.

ועפ"ז י"ל דזה שמבאר כ"ק אדמו"ר באות ד' (בד"ה קומי אורי) שאור כל ענינו הוא (רק) גילוי המאור זהו בנוגע לעצם ואמיתית המושג דאור, ואיך שהוא למעלה באלקות. אבל בשוה"ג מדבר בנוגע לאור השמש שהוא רק דוגמא לענין האור, מובן שאין להשוות כל פרטיו לענין האור למעלה להיותו גשמי ובגדר מקום. ובאור השמש נוגע מה שנעשה אור למטה בארץ ולא זה שהשמש מתגלה.



ביאור במיתת נדב ואביהו, ושייכותו ליום הח' למילואים ע"פ לקוטי-שיחות

הת' אברהם שי' בראוד

תלמיד במתיבתא

בהפסוק (שמיני א-ב) בו נאמר "ויקחו בני אהרון איש מחתתו נדב ואביהו . . ויקרבו לפני הוי' . . ותצא האש לפני ה' ותאכל אותם וימותו לפני ה'".

פי' האוה"ח "שבקרבתם לפני הוי' וימותו" היינו שנקרבו לאור העליון עד שגרם לכלות נפשם. ומסביר כ"ק אדמו"ר בכ"מ ובפרט בלקו"ש חל"א פורים שיחה ב' דמה שכתוב דשתיי יין נכנסו למשכן זהו יינה של תורה רזין דאורייתא (ובלקו"ש הנ"ל מסביר כ"ק אדמו"ר מדברי השל"ה שהיו פעם ת"ח שהיו שותים יין וזה גרם לגילוי סודיות התורה . . וזהו מה שקרה לנדב ואביהו

עד שהתורה לומד הלכה מזה שכהן שהוא שתוי יין אסור ליכנס למקדש). והנה בלקו"ש חל"ב פ' אחרי א' אות ה' ששם מדבר אודות מיתתם, מוסיף כ"ק במילים אלו "שאז דוקא ביום הח' למילואים האירה אצלם פנימיות נפשם" ומה שהי' הוא דהי' להסן כלות הנפש (ומוסיף דהיה צורך לבחי' רצוא ושוב).

ויש לבאר הקשר בין טעם מיתתם שקרה ביום השמיני - למעלת יום זה, יום הח' למילואים שדוקא ביום זה הוארה אצלם פנימיות נפשם. הנה בלקו"ש ח"ג פ' שמיני הובא פירושו של הכלי יקר על התורה שענין יום השמיני שבא בהמשך לז' ימי מילואים הוא שע"י העבודה (חנוכת אהרן ובניו) הגילוי שהיה נעלה יותר מהגילויים שהיו בימים שלפנ"ז וזהו מעלתו של "היום הזה ה' נראה אליכם", ובכלל יש מעלה נוספת ועיקרית ביום השמיני שהוא למעלה מסדר ההשתלשלות. ומסביר בארוכה בשיחה שגדרו של יום השמיני הוא שע"י עבודה עצמה אי אפשר להגיע לזה וא"א להמשיך הגילוי של יום זה כי אם רק ע"י אתעדל"ת, אך לפני כן צ"ל כלי לזה והוא ע"י עבודתינו (וכמו ענין של שבת ביום השביעי שהוא קדוש לגבי חול, והוא מתנה וע"י יכולים להמשיך מסדר השתלשלות עד למעלה ממנו ע"ש בהשיחה) וזהו המעלה והגילוי של יום הח'.

ועפ"ז אפשר לבאר טעם מיתתם שקרה דוקא ביום הח' למילואים, וע"פ שיחה הנ"ל מח"ג יובן לשון כ"ק אדמו"ר דדוקא ביום זה האירה אצלם פנימיות נפשם כי הרי ביום הזה היה הגילויים גדולים מאוד, ולכן שתה יין - רזין דאורייתא. וכ"ז גרם לכלות נפשם שלא היו יכולים להיות ברצוא ושוב מפני כל הגילויים הללו והיה להם כלות הנפש. (ויש להעיר ג"כ מהפסוק שלפנ"ז איך שראה כל העם שאש יצא מפיו ה' והוא גילוי מלמעלה . . .).

ויש לבאר ג"כ מעלתם, שדוקא הם (מבני אהרן) מתו "בקרבתם לפני הוי' וימותו" ענין כלות הנפש. ובהקדים:

ישנו א) פירוש רש"י בפ' משפטים פכ"ד פס' ט-י בו מבאר איך נדב ואביהוא (והזקנים) עלה להר סיני וראו השכינה, ופי' רש"י שם "הסתכלו והציצו ונתחייבו מיתה . . . והמתין לנדב ואביהו עד יום חנוכת המשכן - יום הח'. ב') על הפסוק בפ' שמיני פ"י פס' י"ב: "וידבר . . . אל אלעזר ואיתמר בניו הנותרים" ופי' רש"י שם שנותרים היינו מן המיתה, מלמד שנתחייבו מיתה על

חטא העגל כמ"ש "והתאנף הוי' על אהרן מאד להשמידו" ואין השמדה אלא כילוי שנים, ומשה היה מתפלל וביטל מחצה של הגזירה.

הנהגה לכאורה צלה"ב בזה, דמצד אחד רואים שמיתת נדב ואביהו היה מצד חטאם בהר סיני ולאידך גיסא רואים שהיה מצד חטא אהרן בחטא העגל, וא"כ יש לברר מפני מה היה?

אך יש לומר שחטאו של אהרון גרם שכל בניו ימותו ועל זאת התפלל משה, אבל רק היה ביכולתו לפעול שלא ימות אלעזר ואיתמר, כי נדב ואביהו כבר נתחייבו מיתה בהר סיני כשהציצו לפני חטא העגל!

ומאחר ונדב ואביהו היו צדיקים, וכמו שפי' רש"י שמושה אמר לאהרן אחר מיתת נדב ואביהו "עכשיו אני רואה שהם גדולים ממני וממך". ועפ"ז אפשר גם לבאר זה שמתו בנשיקה "ותצא האש מלפני הוי' ותאכל אותם וימותו לפני הוי'". וכמו שמדייק ה"מגלה עמוקות" מזה דמתו בנשיקה דהיו צדיקים כמו שאר הצדיקים שמתו בנשיקה. ומוסיך האוה"ח הקדוש, שהם "נקרבו" אל הנשיקה, משא"כ שאר הצדיקים הנשיקה מתקרבת אליהם, ובזאת היו צדיקים אפי' יותר ממושה ואהרן ושאר צדיקים שמתו בנשיקה.

אך עדיין צלה"ב למה דוקא נדב ואביהו מתו בנשיקה כשיצאו האש מפי ה' ותאכל אותם ובאופן שהם נתקרבו להנשיקה, אבל שאר הצדיקים ואפי' משה ואהרן לא היה להם כן (כפי' האוה"ח הנ"ל)? ומהו הקשר לזה שהיה להם כלות הנפש שגרם לזה (שזה מובא ג"כ כפי' אוה"ח)?

ויובן זה ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש כרך ל"ב (סוף אות ו' בשיחה המובא לעיל פ' אחרי) וזלה"ק "דוקא נדב ואביהו שעבודתם היה למעלה מן הצווי ("אשר לא צווה אותם)" דוקא הם פעלו שיתקדש הבית". ובזה יובן אמאי דוקא הם מתו ע"י נשיקה כו' - מצד אותו טעם שדוקא על ידם נתקדש הבית.

ואפשר לקשר זה שמעלתם היה באופן שהוא למעלה מן הצווי (שעבודתם לא היתה בציווי ולכן מתו ע"י האש) אם זה המעלה של יום הח' למילואים וכמו שהובא לעיל שהוא למעלה מן סדר ההשתלשלות, היינו שבכלל עבודתם היתה למעלה (מן הצווי) מן העבודה הרגילה, שהכל מצד סדר השתלשלות. וכך משמע מהמובא לעיל.

ועפ"ז יש לקשר ג"כ ב' הפירושים בסיבה שעבורה נתחייבו מיתה: א) כשהציצו בשכינה בהר סיני. וב) "ביום השמיני . . ." שהי' מצד אותו סיבה שעבודתם היה למעלה מן הרגילות (למעלה מן הצווי), שא' כשהיה גילוי בהר סיני לא יכלו להתאפק והציצו ועל זאת לא הצליח תפילת משה כדלעיל, וב' ביום הח' שהיו גילויים למעלה מן סדר השתלשלות כדלעיל ג"כ לא היו יכלו להתאפק ושתו יין רזין דאורייתא עד שגרם לכלות הנפש ודוקא על ידם נתקדש הבית מצד מדריגתם.

ועוד יובן מהלשון "בניו הנותרים", ע"פ פי' רש"י שדוקא מתו נדב ואביהו כאן מצד שנתחייבו בו בהר סיני, ולכאורה מה הקשר. אבל כנ"ל ששניהם היתה במדריגת למעלה מן סדר הרגיל ולמעלה מן הצווי.



נשמה – מציאות נפרדת או לא?

הת' יהודה לייב שי' בריקמאן
תלמיד בישיבה

בד"ה "קומי אורי" ה'תשל"ג (סה"מ מלוקט ג' ע' רע"ו) סעיף ו' מובא וזלה"ק: "אלא שנש"י נמשכו וירדו בבחינת מציאות בפ"ע, כמו הבן (בנים אתם לה' אלקיכם) שעם היותו מעצמות האב הוא מציאות נבדל, והתורה גם כמו שנמשכה למטה היא מיוחדת עמו ית', אורייתא וקוב"ה כולא חד".

ובד"ה "שלום רב" ה'תשל"ה (סה"מ מלוקט ב' ע' ר"ז) סעיף י"א מובא וזלה"ק: "וכמבואר בלקו"ת, דזה שהנשמות נק' בנים אין זה כמו בבן למטה שעם היותו נלקח ממוח האב הוא נפרד ממנו אח"כ (שלכן אבידתו ואבידת אביו אבידתו קודמת), כי אם, שהנשמה היא כולא חד ואינה נפרדת ממנו ית' כלל".

והנה, לפום ריהטא נראה דב' קטעים אלו סותרים זא"ז, דבשניהם מדבר בדרגת הנשמה כמו שנשתלשלה למטה, ובד"ה קומי אורי אומר שהנשמה היא כמו בן שעם היותו מעצמות האב הוא נפרד ממנו אח"כ וכך גם הנשמה שנשתלשלה למטה, נפרדת ממנו ית'. ואילו בד"ה שלום רב אומר שהנשמה כמו

שנשתלשלה למטה אינה כמו בן למטה שנפרד מהאב, אלא היא כולא חד עמו ית'.

ונראה לבאר זאת בפשטות, דבד"ה קומי אורי מדבר במצב הנשמה כמו שהיא קודם שהתורה מגלה את שרשה (דשרשה הוא למעלה גם משורש התורה עצמה), ואז הנשמה היא במצב נפרד ממנו ית'. אבל בד"ה שלום רב מדבר במצב הנשמה כמו שהיא לאחר שכבר נתגלה שרשה ע"י התורה ואז היא במצב שאינה נפרדת ממנו ית' כלל (וכמו שמבאר שם כ"ק אדמו"ר שמדובר אודות ת"ח שלומדים תורה באופן של "לאוהבי תורתך" כמבואר שם בארוכה)^א.



ענין השמחה שמקבלים בירושה

הת' שניאור זלמן שי' גאנזבורג
תלמיד במתיבתא

בתניא בפרק לג מביא שם ביאור בענין האמונה איך שיהודי צריך לשמוח באמונה שיש לו ומביא שם משל וז"ל כמו שהאדם ישמח בירושה שנפלה לו הן עתק שלא עמל בו" עכ"ל.

ולכאורה אין זה שמחה כ"כ כשלא עמל בו כלל שהרי דוקא אם הי' עמל בזה היה לו שמחה גדולה יותר (כמו שאומרים שאדם רוצה בקב שלו כו') ומהי השמחה גדולה כ"כ.

וי"ל בדא"פ שאם זה היה דבר נפרד ממנו כמו כסף למשל אז שייך הענין של שמחה דווקא אם עובד בזה, אבל כאן מביא ענין הירושה שזה בעצם שלו בגלל שמגיע ישר מהיורש ולכן זהו כמו שעבד על זה בעצמו (כמו שאי אפשר

(א) הערת המערכת: לכאן נראה ביאור נכון יותר ודלא כמו שכתב. אלא כמבואר במפרשי התניא עמ"ש "חלק אלקה ממעל ממש" דההדגשה בתיבת "ממש" היינו לומר שהנשמה נעשית בבחי' ממשיות (אלקות שנעשה נברא) ולאידך גיסא הרי עדיין אומרים ע"ז חלק אלוהה והיינו שיש בנשמה ב' ענינים אלו: א) שהיא חלק ממנו ית' ואינה נפרדת (אלקות). ב) שהיא דבר בפ"ע "ממש" היינו שאינו מוגלה אלקות כמו כל הגילויים דלמעלה דזהו הפרש בין נשמות ותורה, ומצד זה היא נפרדת (שנעשה נברא).

לומר שיש חסרון בזה שהוא לא עבד כדי שיהי' לו אבא וכיו"ב. שאין שיין להגיד שיש חסרון שאדם לא עבדתו בעצמו להיות בן אדם).

ויש להביא רא'י ממש"כ בספר המאמרים עטר"ת מאמר ויהיו חיי שרה דצ"א וז"ל וכמו"כ הדביקות באלקות והיא האהבה המסותרת שיש בכאו"א ה"ז בירושה לנו מאבותינו כמ"ש בספר של בינונים וכמו בן היורש מאביו עושר גדול ורכוש רב הרי אין זה שבא לא ביגיעתו כ"א שנוטל ומסתפק מן המוכן שהורישו אביו ומ"מ אין הירושה מתיישבת כ"א אצל בן לא אצל אחר משום דברא כרעי' דאבוה ואחסנת' דאבוי ירית ודילי' הוא כו' היינו שהוא ענין עצמי אצל הבן אבל זהו שבא לו מהאב כו' וכמו"כ האמונה וכו' והא בהם עצמי ממש. עכ"ל. שמשמעו משם שהירושה היא ענין עצמי אצל האדם כמו האמונה ולכן יש לו שמחה בזה. וד"ל.



הטעם ד"לא תצאו איש מפתח ביתו"

הת' אברהם ישעי' שי' גורארי'

תלמיד במתיבתא

בלקו"ש ח"ג פר' בא ע' 7-866 ואילך מבאר כ"ק אדמו"ר דבמכת בכורות נתגלה אהבה העצמית של ה' לישראל ולא הי' מקום לקטרוג והשכל של 'מה נשתנו אלו מאלו, אלו עובדי ע"ז – בני", ואלו עובדי ע"ז – המצרים'. ואם כן צריך להבין מדוע צריכים היו בני" לאות דם מילה ופסח, ומבאר כ"ק אדמו"ר שהסיבה מדוע היו צריכים האות הוא כי כדי לגלות האהבה עצמית של ה' למעלה מטעם ודעת צריך עבודת בני". ע"כ.

ולכאו' יש להבין, אם לא הי' קטרוג מדוע לא יכלו בני" לצאת מפתח ביתם עד בוקר?

ואפשר לתרץ דזה שהיו צריכים להיות בבית שעליו ישנו האות המראה על עבודת בני", ואם לא יהיו בסמיכות מקום להאות לא יתגלה האהבה, ואזי "אין המשחית מבחין בין צדיקים לרשעים" ולכן לא יצאו מפתח ביתם עד בוקר.

אבל אין לתרץ כן משום:

א. הרי ה' עליהם אות ברית כל הזמן. (ואפשר לומר שצריך להיות בסמיכות לשני האותות).

ב. זהו רק בעת המכה עצמה – בחצות הלילה ולא כל הלילה, ומדוע לא יכלו לצאת מפתח ביתם עד בקר?

ואפשר לתרץ קושיא הנ"ל ע"פ המובא בחסידות בביאור הפסוק "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו" שהכוונה ברוחניות הענינים היא דמשום שלהיות מלמעלה ה' גילוי האהבה עצמית של הקב"ה הרי גם מצד בני ה' מוטל עליהם לעורר האהבה עצמית שלהם להקב"ה, אהבת הבן להאב (עיין תניא פמ"ד), וזהו פירוש הפסוק "ואתם" – בני, "לא תצאו איש מפתח ביתו" – פתח ביתו הכוונה היא להד' אמות של היהודי שהוא רשות היחיד של מלכו של עולם. כלומר "ואתם לא תצאו" ממעמד ומצב זה של דבקות בה' אחד (באו"א: אל תתנו להאהבה העצמית להתעלם אלא תהי' בהתעוררות ובגילוי).

והנה ידוע דהענינים כמו שהם ברוחניות כך הם משתלשלים בגשמיות, וכיון שהי' מוטל על בני לקיים הענין ד"לא תצאו איש מפתח ביתו" ברוחניות נשתלשל הדבר גם בגשמיות, שעליהם ה' להשאר בביתם בפועל (אף דבגשמיות לא הי' סכנה להיות בחוץ). ועפ"ז מיושב קושיא הנ"ל.

ויש להוסיף, דהנה חושך הלילה ברוחניות קאי על קליפה וסט"א ולכן בכדי להבטיח שהאהבה העצמות תהי' בגילוי כמו שצריך ולא תתעלם מחמת התגברות חושך הקליפות הי' עליהם להשאר בביתם כל הלילה עד הבוקר. ועפ"ז מיושב הדיוק למה היו צריכים להישאר בביתם עד בקר ולא רק בעת המכה. וכנ"ל שהענינים ברוחניות משתלשלים בגשמיות.



שתיית יין בזה"ז

הת' שניאור זלמן שי' גראנער
תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"ב ע' 618 מביא כ"ק אדמו"ר "עס איז פאראן א דיעה, אז א כהן טאר ניט טרינקען א רביעית יין בזמן הזה, ווייל במהרה יבנה בית המקדש און א שיכור איז אסור בעבודה. מפיג זיין שיכרות פון יין קען מען דורך צוויי אופנים: א) שינה, ב) שהי' כדי מיל, דער שיעור פון א מיל איז אכצן מינוט, דער גרעסטער שיעור וואס איז דא אויף א מיל איז פיר און צוואנציג מינוט, איז דאך א ראי' על פי נגלה אז במשך א קליינע וויילע, נאך ווייניקער וווי א שיעור מיל, וואס דאס איז, לכל היותר דריי און צוואנציק מינוט מיט ניין און פופציק סעקונדעס, קען קומען משיח מיט א פארטיקן בית המקדש, איז מען זאל דארפן גיין גלייך צו דער עבודה".

בגמ' מסכת תענית דף יז ע"א וריש ע"ב, מקשים על דברי רבנן הסוברים דאסור לשתות יין בזה"ז כלל, דלכאורה יהא גם אסור לכהן לגדל שערו פרע בזה"ז, ומתריץ הגמ' דהמגדל שערו פרע יכול להסתפר מיד כשיבנה ביהמ"ק ויהי' מוכן לעבודה, משא"כ שיכור לא יוכל להפיג שיכרותו מיד כדי לעבוד. ושואלת הגמ' גם שתוי יין יכול להפיג יינו בקלות, "כדרמי בר אבא דאמר רמי בר אבא דרך מיל ושינה כל שהוא מפיגין את היין", ומבארת הגמ' דזהו רק "כששתה שיעור רביעית אבל שתה יותר מרביעית" אין שינה והליכה מועלת אתא ההיפך".

מדברי הגמ' מוכח [וכן כתב בגבורת ארין] א דאיסור שתיית יין הוא רק יותר מרביעית (משא"כ רביעית או פחות אינו בעי' כי יכול להפיגו). ב) שתה רביעית טו יותר אין שום תקנה להפיג היין.

ולכאור' קשה מדברי רבינו לעיל שאיך מביא ראי' שמשיח יכול לבוא בפחות מכ"ד דקות, הרי תקנה זו מועלת רק בפחות מרביעית או רביעית. אבל הדעה שאוסרת שתיית יין בזה"ז אוסר רק יותר מרביעית, ולכן הטעם דדעה זו אינה מביאה תקנה זו זהו משום דתקנה זו לא יועיל כלל. ועוד קשה דאומר הרבי שהי' כדי מיל, אבל בכל המקומות שמוזכר ענין זה (גמ' תענית, גמ')

עירובין, טושו"ע, שו"ע הרב) כתיב הוֹלֵךְ מִלֵּל, ולא מצאתי בשום מקום דכתוב שמספיק שהי'.



החילוק בד' לשונות של גאולה

הת' לוי יצחק שי' דובאוו

תלמיד בישיבה

בפ' וארא בפרק ו' פסוק ו' נאמר "לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם . . והצלתי אתכם . . וגאלתי אתכם" ובפסוק ז' ממשיך הכתוב "ולקחתי אתכם . . רואים שהג' לשונות של גאולה הראשונים נזכרים בפסוק אחד והלשון הד' נזכר בפסוק בפ"ע.

ועפ"ז שכל עניני התורה מדוייקים בתכלית יש לדייק בזה שג' לשונות הראשונים נזכרים בפסוק אחד והלשון הד' בפסוק בפ"ע.

ואפשר לתרץ בפשטות ע"פ ביאור הספורנו בפירושו לד' לשונות שכל א' מהם מורה על דבר מיוחד בהגאולה דמצרים: "והוצאתי" – מיום התחת המכות ישקוט השעבוד. "והצלתי" – ביום רעמסס שתצאו מגבולם. "וגאלתי" – בטביעת המצרים בים. כי אחרי מות מות המשעבדים לא היו עוד עבדים בורחים. "ולקחתי אתכם לי לעם" – במעמד הר סיני, ע"כ. וזהו הטעם שמחלקים בין הד' לשונות שהג' הראשונות הם בפסוק א' ולשון הד' נזכר בפסוק בפ"ע, כיון שלשון הד' מורה (לא על היציאה ממצרים, אלא על הכוונה דיצי"מ) קבלת התורה במעמד הר סיני "ולקחתי אתכם לי לעם".

ואפשר לתרץ באופן עמוק יותר ע"פ כמה שיחות רבינו (לקו"ש חי"ז ע' 202, חי"ח ע' 322 ואילך, ובעיקר חכ"ו ע' 45 ואילך) בבאירו המספרים ג' וד'. החילוק בין המספרים ג' וד' מרומז במארז"ל "גמו"ל דל"ת – גומל דלים" פי' שג' מרמז על המשפיע (גומל) וד' על המקבל (דלים). וזהו מתבטא בהמספרים ג' וד'. שההשפעה כשהיא בתוך המשפיע יש ג' בחינות בשפע זה, אבל כשההשפעה מגיע להמקבל מתגלה בחי' נוספת בחי' הד', שבחי' זו היא בהעלם המשפיע. לדוג': הספירות נחלקים לד' בחינות: (1) חכמה. (2) בינה. (3) ז"א

(מדות). 4) מלכות. הג' בחינות הראשונות הם בבחי' משפיע, ומלכות – בחי' הד' – הוא המקבל.

מובן מהנ"ל שמספר ג' מורה על אורות – משפיע, ומספר ד' על כלים – מקבל.

ובנוגע לענינו: ג' לשונות הראשונים (והוצאתי, והצלתי, וגאלתי) הם רק מצד הקב"ה, מלמעלה (משפיע) שכיון שישראל היו שקועים במ"ט שערי טומאה והגילויים של יצי"מ הי' רק מצד חסדו הגדול של הקב"ה (כל הנסים), אבל שלימות הגאולה – כפי שהי' רק אחרי מ"ת הי' ביצי"מ רק בהעלם, ורק במ"ת הי' ענין הד' "ולקחתי לי לעם" שהוא גילוי השלימות של יצי"מ, שזהו ענין שתלוי בישראל – המקבל.

וע"פ הנ"ל אפשר להסביר דיוק הנ"ל, דהכתוב מחלק בין הג' לשונות הראשונים כיון שהם מצד המשפיע – מלמעלה, ובפסוק שאח"ז נאמר הלשון הד' שהוא ענין שתלוי בהמקבל – מלמטה, ומגלה הענין ההעלם.



עיונים באגרות-קודש

הת' אהרן שיי' דובראווסקי
תלמיד במתיבתא

באג"ק ח"ה ע' י"ח אגרת א'רלט כתב כ"ק אדמו"ר וזלה"ק:

שלום וברכה . . תקותי חזקה שיבשרני טובות . . וכן ג"כ מפעולותיו הטובות בעסקנותיו הציבורית. וידוע מארז"ל "אין טוב אלא תורה" היינו שפעולה נקראת פעולה טובה אם מביאה ועכ"פ גורמת להרמת קרן התורה בעצמו ובסביבה. וכמו שתורה ארוכה מארץ מדה, הרי ג"כ הפעולות להרמת קרן התורה אין להן הגבלה וכמרז"ל "כל המוסיף מוסיפין לו" היינו שכל המוסיף בפעולות הנ"ל מוסיפין לו עוד כח וגבורה וגם חשק ורצון להמשיך ולהגדיל בפעולות הן באיכות והן בכמות.

ובכללות לא רק בתורה, אלא ג"כ בכל הענינים דקדושה, כי כלל הוא בסטרא דקדושה "מעלין בקודש ולא מורידין", וידוע שיש כמה דיעות שהכלל המעלין בקדושה הוא מדאורייתא.

על פי כל הנ"ל יומתק סיפור ששמעתי . . אדמו"ר הרש"ב בהיותו בן ד' או ה' הכניס אצל הצ"צ ובכה . . הקב"ה נראה לאברהם אבינו, ולכן גם הוא משתוקק . . ויענהו הצ"צ אז א איד א צדיק גמור צו 99 יאר, ווייס אז ער דארף זיך מל זיין, איז ער ווערט אז דער אויבערשטער זאל זיך צום באוויזען. עכלה"ק.

וצריך להבין מהו השייכות בין תוכן האגרת להסיפור שהובא.

ולבאר זאת יש להקדים ביאור כ"ק אדמו"ר אודות סיפור זה בלקו"ש ח"א ע' 23 ואילך. תוכן ונקודת השיחה הוא: ההוראה משאלת כ"ק אדמו"ר הרש"ב את סביו הצ"צ הוא שכל יהודי אפי' קטן שלא הגיע לחינוך (ברוחניות) יכול לתבוע בחזק שה' יתגלה אליו, כמו הגילוי שהי' לאאע"ה לאחר שמל א"ע "וירא אליו" (כל' התרגום "ואתגליא"). וההוראה מתירין הצ"צ הוא שאכן כל יהודי יכול לתבוע, אבל צריך הקדמה לזה והוא שצריך לידע שצריך למול את עצמו, ואפי' אם כבר הגיע לדרגה נעלית ביותר זה שהוא יודע שעדיין אינו כדבעי גורם שיהי' ראוי להתגלות הוי' אליו וזהו ההקדמה להגילוי. עכת"ד.

וע"פ ביאור זה אפשר לבאר השייכות בין תוכן האגרת להסיפור:

באג' מבאר כ"ק אדמו"ר שבסטרא דקדושה הפעולות הם בלא הגבלה וכל המוסיף מוסיפין לו ומביא ע"ז ראי' מאאע"ה, שהצ"צ ענה לאדמו"ר מהורש"ב שכשאר יהודי צדיק גמור בן 99 שנה שפעולותיו הם בלא הגבלות ויודע שאפי' אם הוא ברום הדרגות צריך למול א"ע - ביטול, אזי הוא ראוי לגילוי ה'. וזה ש"כל המוסיף מוסיפין לו" הוא שלא רק שראוי הוא לגילוי מיוחד לאחר זיך אלא ג"כ הי' "מוסיפין לו" שזכה לקשר אלקות בדבר גשמי (דבר שלא הי' שייך קודם מ"ת).

ועפ"ז אפשר לבאר ג"כ דיון לשון רבינו "אז א איד א צדיק גמור", כי כאן הרבי מוסיף שני נוסחאות שיש במענה הצ"צ (עיינ בלקו"ש ח"ה שיחת כ' חשון בתחילתה) (נוסח א) "א איד" . ב) "א איד א צדיק" (וזהו הנוסח שמובא בהיום יום ט' חשון), וכאן הרבי אומר שאפי' צדיק גמור ברום המדרגות . . יודע שצריך למול א"ע אזי זוכה להגילוי, כנ"ל.

יש להקשות, באם כל הגילוי בא כיון שיודע שצריך למול א"ע ועי"ז הוא ראוי לגילוי ה' אליו אמאי ה' הגילוי רק לאחר שנימול, לכאורה "אז ער ווערט"? ואם הגילוי הוא רק לאחר המילה מדוע אומרים "אז . . ווייסט ער דארף זיך מל איז ער ווערט"?

וי"ל, אכן אאע"ה ה' ראוי לקבל הגילוי מיד כשידע שצריך למול א"ע, אבל הגילוי הזה "ואתגליא" לא ה' יכול לבוא אלא אחרי שהוא מל והסיר את ערלתו והקליפה (ועיין בלקו"ת תזריע כ"א אות ב' וז"ל "שהערלה חופפת ומסתרת על גילוי זה שא"א לו להתגלות . . עכ"ל, וראה שם בארוכה).



פעולת מ"ת על משה רבינו

הת' יחיאל מיכל הכהן שי' דערען

תלמיד במתיבתא

בספר השיחות תד"ש ע' 136 שואל אדמו"ר מהוריי"ץ מה פעל מ"ת על משה רבינו ועונה שמושה רבינו הכיר והרגיש (דערהערט) המעלה של אנשים פשוטים.

ובתורת-מנחם התוועדויות חי"ב (שיחת יום ב' דחג השבועות אות ח') מסביר כ"ק אדמו"ר את השאלה והתירוץ הנ"ל של כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ: קושייתו היא דאצל כל ישראל מ"ת פעל שהיו יכולים לעלות למעלה משרשם וליקח את העצמות אבל משה רבינו שהוא בדרגת חכמה דאצילות מה פעל בו מ"ת? ותירץ כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ הוא שחידוש דמ"ת אצל משה רבינו הוא שהכיר והרגיש המעלה דאנשים פשוטים. ומסביר כ"ק אדמו"ר, למדנו במדרש שבשעת מ"ת ה' מוכרח להיות ששים רביא בני" ואלו ה' ששים ריבוא פחות א' מבלי הבט על מהות של אותו אחד – לא ה' הקב"ה נותן התורה אפי' למשה, ומזה למד מרע"ה מעלתם של היהודים הפשוטים.

וצריך להבין, בלקו"ש ח"ז ע' 255 באגרת כותב כ"ק אדמו"ר וזלה"ק: "זיכער אייך דאקאנט וואס רו"ל דערציילן אונז אז ארויסגייענדיק פון מצרים

האבן געדארפט זיין אלע ששים ריבוא בישראל, און אויב עס וואלט געפעלט אפי' איינער דאן וואלט עס ח"ו געשטערט אלע איבעריקע . . .

ולכן קשה, למה דוקא בעת מ"ת הי' ההכרה אצל מרע"ה כי ראה שצריך להיות ששים רבוא בישראל, לכולם אפי' לקטנים בדרגה, הרי הי' יכול להיות אצלו אותו הכרה בעת יצי"מ שהי' אותו ענין שלא הי' חסר?

ואולי אפשר לומר ע"פ המשך שיחה הנ"ל (בהתוועדויות – תורת מנחם) באות יו"ד, שבו מסביר כ"ק אדמו"ר את תירוץ כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ בעומק יותר:

ידוע החידוש דמ"ת לגבי מעשה האבות, שע"י מ"ת צ ניתנו המצוות בגשמיות דוקא ועי"ז תופסים העצמות, וזהו משראה משה בעת מ"ת את מעלתו של יהודי פשוט, כי ידוע מארז"ל "האבות הן הן המרכבה שכל איבריהם כולם היו קדושים" ופשיטא שודאי אצל משה רבינו הי' לו הענין שהי' אצל האבות (וידוע שהאבות לא היו יכולים להמשיך מה שעשו לגשמיות) וזהו שבשעת מ"ת הכיר והרגיש משה רבינו את מעלת איש הפשוט הוא דוקא כי יש לו קיום תומ"צ בגשמיות שזה יותר מן הדרגה שהי' אצל משה.

ועפ"ז אפשר לומר למה דוקא בעת מ"ת הכיר משה דרגות איש הפשוט כי אז ראה שאצל כל יהודי (ששים ריבוא בישראל שזהו חשבון המספר של הנשמות הכלליות דבני"י) הי' יכול להמשיך המצוות בגשמיות מעלה שלא הי' אצל משה רבינו, וזה הי' דוקא בעת מ"ת ולא לפני זה.

והענין של ששים ריבוא ישראל שהי' צ"ל כולם בעת יצי"מ הוא בשביל טעם אחר (אחדות) ועיין בלקו"ש ח"ז ע' 255 המביא לעיל להוראה שיש בענין ששים ריבוא בישראל בעת יצי"מ.



ביאור בדא"פ בטעם המכות אצל בני"י

הת' חיים אהרן שי' דרעי

תלמיד בישיבה

בלקו"ש חיי"א שיחת וארא ב' מבאר כ"ק אדמו"ר את פרש"י על מכת ערוב משלוח כך כו' ואחרי כל האריכות מבאר בס"י שלפ"ז שהסברנו שעיקר הטעם לג' מכות הראשונות הוא להלקות יראתם ולהראות לחרטומים ש"אצבע אלקים היא" יובן עוד ענין והוא למה כתוב דוקא במכת ערוב "והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן אשר עמי עומד עליו לבלי היות שם ערוב וכו'" שאצל בני"י לא היתה מכת ערוב ושואלים למה לא כתוב בג' מכות הראשונות שלא היו אצל בני"י ואם אומרים שזה דבר פשוט למה מפרשו במכת ערוב.

ומביא כ"ק אדמו"ר דעת האבן-עזרא שהיו הג' מכות הראשונות אצל היהודים וכו' וכן דעת הרדב"ז שחולק ע"ז ואומר שלא היו המכות כלל אצל היהודים והרמב"ם שאומר שדם וצפרדע לא הי' ביהודים משא"כ כניס שלא הפריע להם.

ומדייק כ"ק אדמו"ר שכיון שרש"י אינו מתרץ (אפי' ברמז) השאלה למה לא נכתב והפליתי בג' מכות הראשונות משמע שהג' מכות הראשונות היו גם בישראל וכן משמע ממה שכתוב "ותהי הכינים באדם ובבהמה" אדם סתם וכן אין לומר שמכת כניס לא הי' מצער אותם כלשון הרמב"ם כי מנלן כן בפשוטו של מקרא.

ומביא הקושיא האחרונה של הרדב"ז שאם המכה היתה גם בישראל מה רא' יש בה לפרעה שישלח את ישראל? וגם למה באמת היו המכות גם בישראל?

ומשיב כ"ק אדמו"ר "וע"פ הנ"ל מובן שכיון שאת שני המכות הראשונות פרש"י שהביא הקב"ה בשביל להלקות יראתם הרי מובן שכאשר יראה פרעה שהע"ז שלו לוקה יקויים בו בזאת תדע כי אני הוי' [ואם גם בני"י יסבלו מזה לא תוקטן עי"ז ההלקאה בהע"ז שלון] ואדרבה מטעם זה עצמו הי' מוכרח שתהיינה ב' מכות אלו גם במים כו' של בני"י כי מכיון שע"ז הלקה יראתם הנה בכל מקום שנמצאת יראתם היתה צריכה להיות המכה שם דאל"כ יחשוב פרעה שחלק זה מהע"ז שלו (הנמצא בגושן וכיו"ב) גדול יותר ח"ו מהקב"ה".

ועד"ז במכת כנים מכיון שהכוונה היתה שעל ידה יראו החרטומים ש"אצבע אלקים היא" ה" הכרח שתהי' בלתי מוגבלת - בכל ארץ מצרים כי בלא"ה ה" מקום לומר שנעשית ע"י מוגבלים ע"י בני"א משה ואהרן שחרטומים הם (כמו שאמרו בב' מכות הראשונות) ואף שחרטומי מצרים לא יכלו להעלות הכנים הנה גם משה ואהרן לא יכלו להעלותן אלא על שטח ואנשים מסויימים - אלא שבזה גדולים יותר מחרטומי מצרים - לכן היתה מוכרחת להיות בכל מקום גם בבני". משא"כ במכת ערוב וכו'.

משמע מכאן שהי' הכרח וחיוב בג' מכות הראשונות שיהיו גם אצל הבני"י כי זה נוגע בכללות תוכן המכה (להלקות יראתם וכו' ולהראות ש"אצבע אלקים" וכו' כדי שיהי' למען תדע וכו'). ולכאו' אפשר לבאר (אע"פ שאין הכרח לזה כמדוייק בחי"א שיחת וארא הע' 39) מהא דכתוב בלקו"ש ח"ג שיחת בא ששם מבאר החילוק בין מכת בכורות לשאר המכות ושואל למה דוקא במכת בכורות הי' צריך להיות שני התנאים: א) שהיהודים ישימו דם הפסח ודם המילה על המזוזות ועל המשקוף. ב) ועוד שלא יצאו היהודים מביתם עד הבוקר והטעם ע"ז הוא מכיון שניתנה רשות למשחית אינו מבחיס בין צדיקים לרשעים ולכן הי' צריך שני סימנים כדי שלא יזיק ליהודים.

ומקשה כ"ק אדמו"ר ולכאורה: אויך פון די אנדערע מכות האבן די אידן ניט געליטן, די מכות זיינען געווען נאר פאר די מצריים. איז דאך אויך ביי די איבעריקע מכות געווען ניתנה רשות למשחית און פונדעסטוועגן האבן די אידן ניט געדארפט האבן קיין ספעציעלע באווארענישן צו באשיצן זיי פון משחית פארוואס דווקא ביים מכת בכורות האבן די אידן דאס יא געדארפט האבן? וכו'.

ומבאר שם החילוק בין מכת בכורות לשאר המכות והוא: "די אנדערע מכות זיינען ניט געווען אין אזא אופן וואס קען הייסן "ניתנה רשות למשחית" אפילו די מכות וואס האבן אנגעריירט ניט בלויז ממנום של מצרים נאר אויך זייער לעבן - ווי למשל ערוב - איז דאך אבער דער משחית געווען באגרעניצט אין דער השחתה עס האט זיך דורך געפירט דורך א באשטימטע באגרעניצטע זאך (צפרדע כנים א.א.וו.). ער האט געהאט רשות צו מזיק זיין אדער הרגענען די מצרים נאר אויף דעם וועג פון דער באטרעפענדער מכה. דערפאר איז דאס ניט ניתנה רשות למשחית דאקעגן ביי מכת בכורות האט מען אים געגעבן רשות - מען געפינט ניט קיינע הגבלות אין דעם אופן ווי צו טויטן די בכורי מצרים

און וויבאלד אז ניתנה רשות למשחית האבן די אידן געדארפט א באווארעניש בכדי עס זאל ניט מזיק זיין אויף אידן.

א טיפערער חילוק איז: די מטרה פון די מכות איז בעיקר ניט געווען צו שלאגן די מצריים נאר בכדי מען זאל וויסן "כי אני הוי'" ווי עס שטייט אויך בפירוש ביי איניקע פון די מכות: "בזאת תדע וגו'" "למען תדע וגו'" "בעבור תדע וגו'" דעריבער האלטן דאס ניט געדארפט פאר די אידן ווייל אידן האבן שוין אן דעם געהאט די ידיעה אין אלקות וכו' ומזה משמע שהיהודים בכלל לא היו שם בענין המכות כיון שלא היו צריכים אותם כמו שמשמע בהשאלה: "ולכאורה אויך די אנדערע מכות האבן די אידן ניט געליטן וכו'" ובתשובה "דעריבער האט מען דאס ניט געדארפט פאר די אידן" יש לבאר ההבדל בין זה לשיחה בחלק י"א שמבואר דיש הכרח דהמכות היו גם ביהודים (אע"פ שאין הכרח לבאר כמובא לעיל).

וכן יש עוד לבאר משם על מה שכתוב בתו"א פ' וארא ד"ה "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן וכו' הך את מלך" בקטע המתחיל "ועתה". דמבאר שם ענין המופתים והמכות וז"ל "ועד"ז הי' ענין העשר מכות בכדי לשבר הקליפות להוציא מהם ניצוצים. אבל ישראל עצמם לא היו צריכים למופתים כלל כי הם מאמינים בני מאמינים וכמ"ש ויאמן העם וישמעו כי פקד הו' וכו' רק בשביל להוציא הנצוצות המובלעים בתוך הקליפות ממש הוצרך להיות עשר מכות הנ"ל שזהו בשביל וידעו מצרים כו'. שמשם משמע ג"כ שהיהודים לא היו צריכים למופתין כלל כיון שכבר הי' ענין של אמונה אצלם.

ואפשר לומר ע"י דיוק הביאור בדברי רבינו בזה והוא: בתירוץ של הרבי בהחילוק בין מכת בכורות לשאר המכות מבאר כ"ק אדמו"ר שהטעם למה הי' המכות לא הי' לתת סתם מכות למצרים אלא כדי שזה יביא לתועלת שהמצרים ידעו כי אני הוי' וכן פרעה שידע את זה, ושם מבאר כ"ק אדמו"ר "דעריבער האט מען דאס ניט געדארפט פאר די אידן" כיון שליהודים כבר הי' להם הידיעה באלקות ולא צריכים המכות שליהודים בפני עצמם לא צריכים המכות כלל אבל העיקר הוא שהמצרים ידעו זאת ולכן כשהי' הג' מכות הראשונות שאז הי' צורך שהמכות יהיו ביהודים ג"כ כדי שהמצרים יבינו את זה שיהי' להם הדעת באלקות אז לא נוגע שהיהודים יקבלו המכות או לא אלא נוגע שהמצרים פרעה וחרטומיו שהם יבינו, ועפ"ז מובן מה שכתוב בחלק י"א למה הג' הראשונות היו ג"כ ליהודים שכיון שזה להלקות יראתם ולהראות שאצבע

אלקים היא כדי שיקויים ה"בזאת תדע" שבזה תלוי הכל. ועפ"ז ג"כ מובן מה שכתוב בתו"א שם אבל ישראל עצמם לא היו צריכים למופתים כלל כי הם מאמינים בני מאמינים שאם זה הי' תלוי רק ביהודים עצמם אז הם לא צריכים למכות אבל אם זה הי' נוגע ג"כ לידיעת המצריים אז כן צריך שזה יהי' גם ליהודים אם צריך.



אי אמירת הלל בשבת הגדול

הת' ישראל שי' ניסנבוים

תלמיד בישיבה

בשבת הגדול קרה נס גדול, כמ"ש בשו"ע אדה"ז סי' ת"ל סעיף א' "כשלקחו ישראל פסחיהם באותו שבת נתקבצו בכורי אומות העולם אצל ישראל ושאלום: למה זה הם עושין כך? אמרו להם: זבח פסח הוא לה', שיהרוג בכורי מצרים, הלכו בכוריהם אצל אבותיהם ואל פרעה לבקש מהם שישלחו את ישראל, ולא רצו. ועשו הבכורות עמהם מלחמה והרגו הרבה מהם. . . וקבעו נס זה לזכרון לדורות וכו'".

ולכאו' קשה: אם קרה נס גדול כ"כ, עד שנקבע זכרון לדורות ועד שקראו נס זה נס גדול (שעל שם זה קראו אותו שבת "שבת הגדול"). תמוה למה א"א הלל באותו יום?

ואפ"ל ע"פ הבנת הטעם שא"א הלל בפורים:

איתא בגמ' מגילה דף י"ד ע"א (בנוגע לאמירת הלל בפורים): "אי הכי הלל נמי נימא? . . . אלא הכא הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשוורוש, אכתי עבדי אחשוורוש אנן (דלא נגאלו אלא מן המיתה – רש"י)" ע"כ דברי הגמ'.

וראה בשיחת י"א ניסן תשכ"ב (תורת מנחם חל"ג ע' 248): "אכתי עבדי אחשוורוש אנן – פירושו שאז הי' הנס מלובש בדרכי הטבע, והיינו, שכפי הנראה בעיני בשר הי' ביטול הגזירה באופן שהיו זקוקים לאחשוורוש המלך על קכ"ז מדינות. והסדר הוא, שעל נס המלובש בדרכי הטבע א"א הלל". עכלה"ק.

עכ"פ, א"א הלל בפורים כיון שזו נס המלוכש בדרכי הטבע.

רבינו מבאר (לקו"ש חכ"ז שיחת שבת הגדול) שהנס דשבת הגדול הוא נס המלוכש בדרכי הטבע, וזהו תוכן דבריו: בביאור למה שבת הגדול נקבע לימי השבוע ולא ל' ניסן.

ימי השבוע קשור עם הבריאה עצמה. משא"כ הענין ד"חודש" הוא רק הוספה ועילוי בהבריאה, ולא קשור עם המצב בעולם מצד הבריאה עצמה, רק ב"בחר הקב"ה בעולמו", שמראה על תוספות עילוי "בעולמו".

חילוק הנ"ל מתבטא בזה שימי השבוע קשור עם מהלך השמש. וימי החודש עם מהלך הלבנה. שבמהלך השמש אין שינויים – הנהגה טבעית. משא"כ אור הלבנה נתחדש כל חודש וחודש (חודש לשון חידוש), שמרמו על הוספה וחידוש בהבריאה.

ועפ"ז מובן הטעם שנקבע הזכרון דהנס גדול דוקא בשבת – שקשור עם ימי השבוע. כיון שהנס מלוכש בדרכי הטבע: אין פלא שהבכורים האמינו לישראל. וגם זה ש"עשו הבכורות עמהם מלחמה והרגו הרבה מהם" שזהו תוצאה טבעית. וכן בכל הפרטים שהי' באופן טבעי. ולכן נקבע הזכרון לנס זה דוקא בקביעות ימי השבוע שמראה על טבע. ע"כ תוכן דבריו.

ועי"ז מובן היטב למה א"א הלל בשבת הגדול, כיון שנס זה מלוכש בדרכי הטבע, ועל נס שמלוכש בדרכי הטבע א"א תחנון (ראה באריכות שיחת י"א ניסן ה'תשכ"ב שמבאר למה א"א תחנון על נס המלוכש בדרכי הטבע).

ואפשר לבאר עוד בהטעם שא"א הלל בשבת הגדול:

איתא במס' מגילה דף י"ד ע"א הנ"ל בענין טעם שא"א הלל בפורים: רב נחמן אמר קרייתא זו הלל (קריאת המגילה זו היא ההלל). ע"כ.

וראה שו"ע אדה"ז סי' ת"ל סעיף ב': "אומרים עבדים היינו וכו'. לפי שבשבת הגדול היתה התחלת הגאולה והנסים" עכלק"ק.

ומובן מזה שהטעם לומר עבדים היינו הוא בשבח והודאה על הנס. כמו ההלל שהוא שבח והודי' כמו דברי הגמ' הנ"ל בנוגע לפורים.

אלא שיש נפק"מ בין שני הטעמים שנתתי, שלפי טעם הא' אין מקום לומר הלל כלל וכלל. ולפי טעם הב' בעצם צריך לומר הלל, אלא שאמירת עבדים היינו הוא ממלא מקומו.



בענין המשכת דרגת עשו – אורות דתהו

הת' אליעזר שמחה שי' סאלעמאן

תלמיד בישיבה

בתו"א פ' וישלח ד"ה וישלח יעקב וכמה דרושים שלאח"ז מבאר אדה"ז בנוגע ענין פרשת יעקב ועשיו והעבודה שהיתה לפנ"ז. ומבאר שבשרשם עשו גבוה יותר מיעקב בזה שיעקב שרשו עולם התיקון ועשו שרשו הוא מעולם התהו. ורק מפני שבירת הכלים דתהו נפלו האורות למטה והיותם אורות מקיפים נעשו רשעים כמו עשו. ורק ע"י בירור יכולים הם לעלות למדרגותם הקודם.

וממשיך שם ומבאר לכך "שלח יעקב מלאכים לפניו" ממש דהיינו אל בחי' שלמעלה ממנו המדרגה אל עשו אחיו שעירה וכו' כדי להמשיך בחי' מקיפים דתהו אליו למטה בתיקון שהוא בחי' האו"ס ואור המקיף בפנימי וייתחדו יחד. ומבאר שיעקב צוה המלאכים להגיד לעשיו שכבר נשלמה עבודת התיקון בשלמות ומוכן הוא לקבל השפעות דתהו. וממשיך בפ"י תשובת המלאכים שעם היות שיעקב הי' ראוי ומוכן מאד להמשיך אליו מהמקיפים בתהו, אבל יש מניעה מצד המשפיע שעדיין לא נתברר עשו ולא חזר לשרשו, ולא יהא שייך להמשיך מקיפין דתהו ע"י עשו.

ולכן הוצרך יעקב להמשיך בעצמו את המקיפים הנ"ל ע"י העלאת מ"ן כנגדו כי אייתי רוח וכו' וזהו ענין המנחה ששלח יעקב לעשו שהוא בחי' העלאת מ"ן להמשיך מ"ד דמקיף דתהו הנ"ל.

וקשה, דע"פ מה שנתבאר שהמלאכים הגידו ליעקב שלע"ע לא נתברר עשיו עדיין ולא חזר למצבו הקודם – היינו לשרשו הקודם. – ולכן לא יכרך

להמשיך אליו (אל יעקב) מקיפים תוהו – למה אח"כ שלח יעקב מנחות לעשיו – שענינם העלאת מ"ן לתוהו, אם אינו שייך ע"י עשיו ורק ע"י דרך אחר?

ויש ליישב זה ע"פ מה שמבאר בספר הליקוטים דא"ח דהצ"צ (אות ע', עמוד תו-תז) בנוגע לענין זה, וז"ל: (הג"ה וע"י ששלח המ"ן לעולם התוהו שורש עשיו אחיו שבקדושה להמשיך המקיף אזי הי' עשיו דלמטה ממילא בטל...). ע"כ. וכפי שממשיך ומבאר אשר שבעיקר העלאת מ"ן לעולם התוהו אלא שבדרך להיות דוגמא גם למטה ולכן שלח מנחות לעשיו. וע"י העלאת מ"ן זה מהפך עשו לאוהב, היינו שנתבטל הרע שבו.

וי"ל שזהו הפירוש בדברי אדמה"ז בלקו"ת הנ"ל, שע"י העלאת מ"ן בירר את עשיו, ולכן עכשיו היה עשיו יכול להמשיך אורות דתוהו. אבל כל העלאת מ"ן זה לא היה עשיו יכול להמשיך מקיפים תוהו אל יעקב, ורק ע"י בירור של יעקב היה יכול להמשיך.



אופן המכות במצרים ואיסור חמין בפסח

הת' יחיאל שי' פרום

תלמיד בישיבה

בלקו"ש חט"ז שיחה ה' לפ' וארא מביא בנוגע למחלוקת ר' אליעזר ור' עקיבא (המובאת בהגדה) אם כל מכה שהכה הקב"ה את המצרים היתה של ד' מכות או של ה' מכות, דביארו הראשונים דתוכן המחלוקת הוא, דלמ"ד ד' מכות היינו דהמכות חדרו בד' יסודות של הדבר בו היתה המכה, ולמ"ד ה' מכות היינו שהגבר גם ב"חומר ההיולי" שהוא פשוט מהד' יסודות, ואעפ"כ חדרה בו המכה, שגם החומר היולי נשתנה להיות כפי המכה.

דהיינו, דלכל הדעות פשוט שלא רק הציור החיצוני השתנה, והחילוק הוא עד היכן חדרה המכה בעצם הדבר, אם עד הד' יסודות או גם בעצם הדבר ממש, שהוא כח ההיולי.

ובהערה 4 בשיחה מביא: "ובעקידה פליג על שיטה זו (כי ההיולי הוא משותף ושוה אצל כל הצורות כו" ומפרש שר"ע חושב גם "טבע המורכב וצורתו" - משא"כ לשאר הדיעות צ"ע למה חשיב מכה בהדבר וגמרו - בהרכבו וצורתו" ע"כ. דהיינו שהעקידה חולק על השיטה שהענין החמישי הוא חומר היולי, דא"כ הרי אין הפרש בין המכות לענין זה, דהחומר היולי הוא שווה בכל הדברים הגשמיים ולכן מבאר דהענין החמישי אינו בענין עמוק ועצמי יותר מהד' יסודות אלא אדרבא, לאחר שינוי הד' יסודות שבדבר נשתנה גם "טבע המורכב וצורתו", דלכאורה הכוונה בזה הוא לאופן ההתחברות הד' בהדבר (דהרי בכל דבר גשמי ישנם כל הד' יסודות, ומה שגורם ההבדל בין חפץ א' לזולתו, היינו באופן התחברותם, דהיינו שבחפץ זה יש יותר מיסוד העפר ופחות מיסוד המים, ובחפץ אחר להיפך וכיו"ב). ומוסיף בהשיחה ומקשה מדוע שאר הדיעות לא ס"ל כהעקידה.

ולא זכיתי להבין דברי העקידה, דהרי בתחילת השיחה מבהיר דלכל הדיעות פשיטה שהי' שינוי בהחצוניות ובציור הדבר ונחלקן רק עד כמה נגעה המכה בעצם הדבר, והכיצד אפ"ל דהענין החמישי שמוסיף ר"ע על שיטת ר"א הוא "טבע המורכב וצורתו", דהיינו דהיינו שר"א ס"ל דלא היתה מכה בזה, ומהו הפשט בזה, הרי טבע המורכב וצורתו היינו מה שמבדיל דבר א' מזולתו וגורם שיהי' טבע הדם חם וסמיך ואדום משא"כ מים יהיו בקרירות ובלא צבע וכו', וא"ת שזה לא ישתנה הרי מה הועילה המכה אם רק עצם הדבר נשתנה ובאופן נסי "טבע המורכב וצורתו" ישאר כשל מים וכו' !?

בהמשך השיחת תולה מחלוקת הנ"ל באיסור חמץ בפסח שמצינו בכללות ג' אופני איסור: אכילה, הנאה, ואיבור חמץ שהוא בכל יראה ובל ימצא. ומבאר שאיסור אכילה היינו בהציור של הדבר (כפי שראוי לאכילה), איסור הנאה היינו בחומר הדבר אבל כפי שהוא בציור מסויים (איזה שיהי') כיון שהאיסור הוא בהשתמשות ואיסור ב"י וב"י היינו בעצם הדבר ממש.

ומבאר שזוהי מחלוקת ר' יהודה וחכמים באופן ביעור החמץ, דלרבי אין ביעור החמץ אלא שריפה ולרבנן אף מפרר וזורה לרוח כו', דלר"י האיסור הוא בעצם הדבר ולכן אינו מועיל מפרר כו' שפועל שינוי רק בחומר וציור הדבר, אבל לא בעצם הדבר, משא"כ לחכמים אין איסור בעצם הדבר ממש רק בחצץ כפי שיש לי ציור מסויים (היינו בחומר מצוייר, אופן הב' הנ"ל) ולכן במפרר וזורה כו' סגי'.

ובהערה זו מקשה ע"כ "ואף שחמץ אבוק בב"י וב"י (שמורה האיסור הוא בעצם המציאות כנ"ל) יש לומר שלדיעה זו האיסור דב"י וב"י הוא רק סייג (מה"ת) שלא יבוא לאכלו כו"י ע"ש.

ולכאורה צ"ב מה נשתנה איסור חמץ בפסח משאר איסורי הנאה שלא צותה התורה להעבירם מן העולם פן יבוא לאוכלם?

והנראה לומר בזה בפשטות דבחמץ בפסח יש חשש שיבוא לאכלו מה שלא מצינו בשאר איסורי הנאה. שכן חמץ הוא דבר המותר בשאר ימות השנה, ואין אדם פורש ממנו (וכפי שהגמ' פסחים מחלקת בין חמץ להקדש שההקדש בדילי אינשי מיני' משא"כ חמץ) וגם אינו נאסר לגמרי שהרי אחר פסח שוב מותר לאכלו ואין אדם מסיחו מדעתו לגמרי. (וראה הערה 10 שתולה ג"כ המחלוקת אי חמץ שעבר עליו הפסח מותר או אסור במחלוקת הנ"ל, דהיינו שלדעת רבנן שמפרר כו' חמץ שעבר עליו הפסח מותר אבל אי"צ לזה דוקא דבלאה"כ נמי הרי מותר לאפות לחם אחר הפסח) משא"כ שאר איסורי הנאה.

ולדוגמא ערלה - לא היתה לה שעת הכושר שמתחלת בריית העץ הוא אסור עד אחר ג' שנים, בשר בחלב והקדש אע"פ שהיתה להם שעת הכושר מ"מ נאסרים מכאן ולעולם ולכן אדם פורש מזה.

ואף באיסור אכילה כגון ביוה"כ (אף שאין זה דומה ממש לעניינינו דאין זה איסור הנאה, וי"ל דלא החמירה תורה בזה כ"כ, מ"מ) הרי ביום זה אדם פורש מכל עניני מאכל ואין חשש כ"כ דיבוא לאכלו, משא"כ בפסח דמותר לאכול שאר מאכלים, ויש חשש שמאחר וימצא גלוסקא נאה כו' וק"ל.



מקור אותיות מחשבה ודיבור

הת' יעקב דוד שי' קאמלארסקי

תלמיד בישיבה

בתו"א פרשת שמות (נ, א) אומר, וז"ל: אותיות המחשבה והדבור שניהם ממקור אחד נובעים הוא אור השכל, כי המדות חסד דין ורחמים נמשכים מן

השכל, והמחשבה נמשכת מן המדות (היינו ע"פ רוב, שהרי אין שום מחשבה אא"כ יש תאוה לדבר, אך לפעמים המחשבה מקבלת מהשכל עצמו וממדות שבשכל, אף שלא נתפשטה עדיין המדה בלב. וכנודע מענין ההפרש בין קפידא לכעס, שהכעס היא מדה בלב, משא"כ הקפידא היא רק במוח, ועכ"ז המחשבה מלא ממנה, וכן על דרך זה בשארי מדות שבשכל יוכל להיות המחשבה מקבלת מהן עצמן שלא על ידי המדות שבלב. ותדע, דאפילו הדיבור מקבל לפעמים מהשכל שלא על ידי המדות ... וכ"ש בענין המחשבה, רק לפעמים מקבלת המחשבה ג"כ מהמדות (...), עכ"ל.

ולכאורה יש כאן כעין סתירה מרישא לסיפא, שבתחילה אומר (שרק) "לפעמים המחשבה מקבלת מהשכל עצמו וממדות שבשכל" (וע"פ רוב מקבלת המחשבה ממדות שבלב), ובסיום אומר "רק לפעמים מקבלת המחשבה ג"כ מהמדות" (דהיינו שע"פ רוב מקבלת המחשבה מהשכל עצמו)?

גם צריך ביאור, דאומר "דאפילו הדיבור מקבל לפעמים מהשכל שלא על ידי המדות ... וכ"ש בענין המחשבה", מהו ה"כ"ש"?

וי"ל דהנה ידוע שיש שייכות מיוחדת בין אותיות הדיבור למדות שבלב (דוקא). ועי' בלקו"ת פ' אחרי (כה, ג): הדבור הוא מיסוד האש, כי יוצא מהבל הלב דרך הקנה, והלב הוא עיקר יסוד האש, וע"כ צירופן הן הבל הלב להב, עכ"ל. וכן מבואר שבעת התפעלות המדות ביותר (בתוקף האהבה או בתוקף הכעס) מדבר האדם בקול גבוה יותר, והדיבור הוא בחום יותר, והוא מפני שייכות המיוחדת בין הדיבור להמדות. [ועד"ז הדיבור פועל על המדות, ולכן איתא בר"ח שסגולה למדת הכעס הוא, שבעת שכועס לא ידבר בעת ההיא. עי' בד"ה יו"ט של ר"ה רנ"ט].

ועפ"ז יובן ה"כ"ש" הנ"ל. דאפילו הדיבור (ששייך במיוחד להמדות) מקבל לפעמים מהשכל שלא ע"י המדות, כ"ש בענין המחשבה וכו'.



ענין המשכת עיקר השכינה

הת' יוסף דוד שי' שטראקס
תלמיד בישיבה

בנוגע לענין המשכת עיקר שכינה למטה מבואר במאמר ד"ה "באתי לגני" תשכ"ט וז"ל: "דהמשכת עיקר שכינה בתחתונים עכשיו (לאחרי שנסתלקה ע"י ז' ענינים הבלתי רצויים, מתחיל מחטא עה"ד) ע"י העבודה דאתכפיא, ואתהפכא היא נעלית יותר מהמשכת עיקר שכינה ע"י עבודת אדה"ר קודם החטא". עכ"ל. ומביא בהע' 19 שם מסה"מ עת"ר דזה שעיקר שכינה בתחתונים היתה הוא שהעולם נברא באופן שהוא ראוי לקבל עיקר השכינה אבל ההמשכה בפועל היתה ע"י העבודה דאדה"ר – לעבדה ולשמרה. וכפי שמביא שם בעת"ר ש"לעבדה" מורה על רמ"ח מ"ע, ו"לשמרה" מורה על סס"ה מל"ת. וזה הי' עבודתו של אדה"ר, ועי"ז המשיך עיקר שכינה בתחתונים.

והנה קשה ממה שכתוב בשיחת יו"ד שבט תשל"ב שיחה ה' (שיחור"ק ע' 366) בנוגע ענין זה, דבשיחה זו מבאר שיש קודם ה"באתי" בה"גני". וממשיך ומבאר פירושו דקודם שבא יהודי (עם עבודתו) בהעלם יש כבר ה"באתי" בפועל שפירושו שיש הדירה – היינו המשכת עיקר שכינה בתחתונים.

וכן, יש לדייק מלקו"ש ח"ו שיחת יו"ד שבט דשם מבאר המילים "עיקר שכינה בתחתונים היתה" שאותה המשכה שהיתה בעת הקמת המשכן היתה כבר בתחילת הבריאה, ורק שע"י חטא עה"ד וחטאים שלאחריו פסקה ההמשכה, וכשנמשך שוב "חזרה לכמות שהי'". וממשיך שמה ומבאר שזהו "שינוי החוזר לברייתו" שמשמע שהעולם נברא באופן שכבר נמשך עיקר שכינה בעת בריאת העולם. ועי"ש היטב.

ואפשר ליישב זה ע"פ המבואר בד"ה איכה תשל"א, דמבואר שם שהגם שאדה"ר המשיך את עיקר השכינה בתחתונים, מ"מ בתחילת הבריאה הי' "עולם על מילואו נברא" – שפירושו שהעולם נברא בשלימות. אבל לא שהשלימות היתה בפועל – היינו שלא שהיתה המשכת עיקר שכינה בפועל, אלא שהעולם נברא באופן שהוא ראוי ממש להשראת עיקר שינה (סוכ"ע). ובתחילת הבריאה היתה בפועל רק המשכת השכינה – ולא עיקר השכינה – היינו מדרגת ממלא כל עלמין.

ולפי"ז יש לבאר המובא לעיל מלקו"ש ח"ו – שהעולם נברא באופן כזה שהי' כבר המשכת השכינה ולכן חטאים הם שינויים שיחזרו לבריאתם – שפירושם שהעולם נברא עם המשכת עיקר שכינה – הוא שנברא באופן שראוי לקבל המשכת עיקר שכינה ולכן הי' כאילו שנברא העולם עם השראת עיקר השכינה.

אבל עדיין צ"ב מה שמבואר בשיחת יו"ד שבט תשל"ב, שאפי' קודם אפי' ביאת יהודי לעולם (דהיינו אפי' קודם העבודה דרמ"ח מ"ע ושס"ה ל"ת) הי' כבר ה"באתי" בפועל – השראת עיקר שכינה.



נגלה – מס' כתובות

ביאור מח' ב"ש וב"ה בדין "כיצד מרקדין"

הרב חיים גרשון שי' שטיינמעץ

ראש הישיבה

כתובות ז'. "ת"ר כיצד מרקדין לפני הכלה בש"א כלה כמות שהיא וב"ה אומרים כלה נאה וחסודה אמרו להן ב"ש לב"ה הרי שהיתה חיגרת או סומא אומרים לה כלה נאה וחסודה והתורה אמרה מדבר שקר תרחק, אמרו להם ב"ה לב"ש לדבריכם מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו הרי אומר ישבחנו בעיניו מכאן אמרו חכמים לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות".

הנה לכאור' יש לבאר סוגיין בכו"כ אופנים. דהנה צריכים להבין לב"ה למה באמת אין כאן משום "בדבר שקר תרחק". וי"ל ג' אופנים כלליים בזה: א) שיש איסור בדבר שקר אלא שכאן מותר (שהוא מאופני ההיתר של בדבר שקר). ב) שאין איסור של בדבר שקר (וחולק על גוף הדבר שאמר ב"ש). ג) שאין כאן שקר וממילא מותר.

והנה ראה לשון תוס' רי"ד כאן "פי' לומר דבר המתקבל ואע"פ שאומר שקר". ובריטב"א "פי' דכל שהוא מפני דרכי שלום אין בו משום דבר שקר תרחק". ובשטמ"ק בשם ליקוטי גאונים "כך הוא ד"א לשבח מקחו בפניו שלא יהא לוקח עצב". ובתוס' שאנץ "ולא קרי' ביה בדבר שקר כיון דלטובה מיכוין". והגם שהם קאי על המשך הגמרא לענין מקח שמותר גם לב"ש ("ישבחנו בעיניו או יגננה"), אבל משמע שזהו יסודו של ב"ה^א, שהגם שאומר שקר מ"מ מותר לומר דבר המתקבל, או לשנות משום דרכי שלום וכו', ולכן אומר כלה נאה וחסודה, הגם שאינה כן, משום לומר דבר המתקבל או משום דרכי שלום.

ולפ"ז הרי גם ב"ה מודה בעצם להאיסור של בדבר שקר תרחק, אלא שמ"מ כאן מותר (מצד דרכי שלום וד"א כו'). - והיינו שיש כאן דבר המתיר לומר שקר.

א) וכן מבואר מהע' 43 משיחה דלהלן, ודוק.

אמנם עי' בביאור הרי"פ לסהמ"צ לרס"ג עשין כב³ שהאריך בזה, ותוכן דבריו: הביא שיטת הרשב"ץ שהוא מ"ע דאורייתא שהוכיח מסוגיין שהביא ב"ש הפסוק מדבר שקר תרחק⁴. והקשה הרי"פ ע"ז שהרי ב"ה חולקים (והא ראי' שלא תירצו הפסוק כלל, מכלל דלא ס"ל) וא"כ יהי' בזה מח' ב"ש וב"ה. אלא שיי"ל שב"ה ס"ל כמ"ש הריטב"א הנ"ל שהוא משום דרכי שלום, אבל דוחק שב"ש יחלוק ע"ז, שהרי הא שמותר לשנות מפני דרכי שלום למדים מפסוקים כו', וע"כ שס"ל לב"ש שלא שייך כאן דרכי שלום לשבח אותה כשיש בה מומין גלויים כו', וא"כ הדק"ל. וע"כ צ"ל שלב"ה לא קשה מפסוק "מדבר שקר תרחק" כלל, וכל האיסור לדבר שקר הוא איסור דרבנן, ובמקום שיש בזה משום "דעתו מעורבת עם הבריות" לא קאי איסור זה.

וכן מבואר במס' כלה רבתי פ"י "וב"ה אומר כי אמר רחמנא מדבר שקר משום ונקי וצדיק הא לקיומי שפיר דמי". והיינו שאיסור מדבר שקר הוא רק בדיינים, אבל בלא"ה הגם שהוא דבר מגונה כו' מ"מ אין בזה איסור מה"ת. ונמצא שאין כאן מ"ע לדבר אמת, שהרי הפסוק לא קאי ע"ז, וכן אולי אין בזה אפי' איסור דרבנן (אם אין בה שום הפסד), רק שהוא דבר מגונה כו'. וההיתר משום דרכי שלום הוא משום שלא יהא בו אונאת דברים וגניבת דעת כו', וכונת ב"ש בהביאו הפסוק מדבר שקר, אינו לעצם דיבור של שקר, רק לענין גניבת דעת לגבי הבעל [והפסוק מדבר שקר שהביא הוא כעין אסמכתא ולא אהאי קרא סמיך], וגם ע"ז ס"ל לב"ה שמותר כדי שיהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות כו'. עכת"ד בהנוגע לעניינינו (וע"ש באורך שמביא כו"כ ראיות כו').

ולפי דבריו נמצא, שלב"ה אין כאן כלל איסור של בדבר שקר, ובדעת ב"ש י"ל שאולי חולק ע"ז גופא וס"ל שיש איסור (מה"ת) בעצם הדיבור של שקר (כמו שהבין הרשב"ץ מדברי ב"ש כנ"ל), ולכאור' כן משמע קצת במס' כלה שם

(ב) ע' קנו ואילך.

ג) וכן מנה אותו בכלל המ"ע הסמ"ג מ"ע קז (והביא שם מסוגיין שמותר לשנות מפני דרכי שלום ולערב דעתו עם הבריות), וביותר בסמ"ק מצוה רכה "להתרחק מדרך שקר כדכתיב מדבר שקר תרחק", ובהמשך דבריו "אמנם מותר לשנות בדבר שלום כדאיתא ביבמות (דף סה), וגם לערב דעתו עם הבריות ואמרינן בכתובות פ"ב כיצד מרקדין לפני הכלה .. וב"ה אומרים כלה נאה וחסודה". ורג"כ ידאם מצוה רלה.

ובס' חרדים פ"ב מצוה כו' מ"ע לדבר אמת אפילו במילי דעלמא דליכא בהו דררא דממונא שנאמר מדבר שקר תרחק, משמע אפילו ליכא רק דיבור בעלמא .. אבל לשים שלום מותר ומצוה נמי איכא כדאיתא בפ"ו דיבמות".

ועיין בזה בשו"ת דבר יהושע (אהרנברג) ח"א הוספות לסי' יט שהביא מכ"מ.

"וב"ה נמי ליכא הכא נאה, דלמא נאה במעשיה נאה מבתי אבות וחסידה בדנפשיה דאחזוקי בבישתא לא מחזקינן¹, וב"ש אומר מי כתיב משקר הרחק מדבר אפילו סתם וע"ז משני ב"ה שכתוב רק בנוגע לנקי וצדיק גו' כנ"ל, ומשמע מזה שלב"ש קאי הפסוק בכל אופנים "מדבר אפי' סתם". וממילא לשיטת ב"ש יש בזה איסור גמור. - אלא שהרי"פ ס"ל בב"ש (באו"א) וס"ל שמתכוין לאיסור אונאת דברים וגניבת דעת, ולא לפסוק מדבר שקר כנ"ל, ולכאו' לא משמע כן כ"כ במס' כלה הנ"ל.

היוצא מזה שי"ל בכו"כ אופנים:

(1) יתכן שאין כלל איסור דאורייתא של בדבר שקר גם לב"ש, וכל הנדון הוא בנוגע מדה מגונה לדבר שקר (מצד אונאת דברים, גניבת דעת וכו'), ולב"ש אסור לומר שקר אסור גם במקום דרכי שלום וכו', ולב"ה מותר.

(2) וי"ל באו"א שיתכן שבזה גופא חולק ב"ש וב"ה אם יש בזה איסור מה"ת או לא, שלב"ש יש בזה איסור מה"ת וממילא אין מקום להתיר, ולב"ה אין בזה איסור מה"ת (שהפסוק קאי על דינים), וממילא שייך בזה היתרים של דרכי שלום וכו', ואולי באמת אין צריך לשום היתרים, כיון שאין בזה איסור כלל².

(3) וי"ל באו"א (ולכאו' כ"ה פשטות הראשונים בסוגיין), שלכו"ע יש בזה איסור מה"ת³ אלא שלב"ה יש בזה היתרים של דרכי שלום וכו'. - ובכללות מתחלק זה לב' אופנים ראשונים הנ"ל - א) שיש בזה איסור (אם מה"ת אם מדרבנן) אלא חולקים אם יש בזה היתר של דרכי שלום, ב) שחולקים בזה גופא

(ד) להעיר ממש"כ בח"ס (תקס"ב) ד"ה אומרים: "י"ל דב"ה נמי לא קאמר שיאמר 9 שקר ממש על כעורה שהיא נאה אלא יאמר לישנא דמשתמע תרי אפי' כי נאה במעשי' נמי נקרא נאה סתם .. וכ"ש דתואר חסודה שייך על הצניעות והואיל וסתם בנות ישראל בחזקת כשרות הן יוצדק תואר הזה על כולן. וב"ש ס"ל אפי"ה ה"ל בכלל מדבר שקר תרחק דהרי משום כן לא נאמר בתורה אל תדבר שקר אלא מדבר שקר תרחק להרחיק מדברים כיוצא באלו שיוכח מהם שקר כדבריש שבועות העדות דמפיק מדרשות הרבה דומי' להנ"ל מקרא דמדבר שקר תרחק, וב"ה ס"ל כיון שמצוה להיות דעתו של אדם מעורבת עם הבריות ולשבת מקחו של כל אדם תו אין כאן לא גניבת דעת ולא דבר שקר כיון שכן נהגו" ע"ש עוד. ועד"ז (בקיצור) בחי' תקע"ג (מהדר"ק).

ולכאו' הדברים מיוסדים על המפורש במס' כלה הנ"ל.

(ה) וכמו שמשמע צד כזה בביאור הרי"פ שם.

(ו) ולכאו' אין בזה סתירה במה שלא נמנה במנין המצות, וכדמצינו בכ"מ כו"כ דברים שלא נמנו במנין המצוה מטעמים שונים הגם שהוא מצוה (או איסור) מה"ת (כמבואר בהשרשים של הרמב"ם וכו').

אם הוא אסור מה"ת (ולא שייך בו היתר) או הוא דרבנן בעלמא (או מדה הגונה לומר אמת) וממילא מותר משום דרכי שלם כו'.

והנה ראה בלקו"ש חט"ז תרומה (ד) ס"ו שמבאר כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע סוגיין, ולכאו' לפי המבואר שם נמצא עוד אופן כללי בכל זה. ותוכן הדברים¹, שיש שיטה כללית של ב"ש וב"ה, ששיטת ב"ש הוא שע"פ תורה נקבע ענינים על יסוד תוכנם הכללי, כפי ש"שלוקחים" אותם לפי גדרם (מבט) הראשון הכללי (ע"ד הכלל אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות²), ושיטת ב"ה הוא שצריך להתחשב בעיקר איך שהענינים מתפרטים לפרטים ואופנים שונים, הגם שפרטים אלו אינם ניכרים מיד וצריך לזה דרישה כו', ודוקא פרטים אלו מכריעים ע"פ דיני תורה. [הע' 36: בסגנון אחר קצת: לב"ש קובע הוא מצב וענין הדבר כמו שהוא לפניך. ולב"ה - סיבת ופרטי המצב והענין או המסובב שלו - זהו קובע].

ועפ"ז מבאר סוגיין: פשוט, שגם לב"ה ישנו הציווי של "מדבר שקר תרחק" [הע' 43: "אבל ראה תוס' רי"ד "ואע"פ שאומר שקר". וכן משמע מתוד"ה כלה. וד"ה ישבחנה. ריטב"א ועיון יעקב כאן. וראה כלה רבתי רפ"י], וגם לב"ש, בשעה שאחד קונה מקח צריך לשבחו לפניו. אלא שהולכים כאן לשיטתם: ב"ש ס"ל, שצריך לנקוט הדבר כפי הנראה במבט הכלל, והיות שאצל כלה זו אין רואים המעלות של "נאה וחסודה", אין מקום לקלס אותה במעלות אלו, אלא רק כפי שרואים מיד - "כלה כמות שהיא". וב"ה ס"ל לשיטתם שצריך להסתכל בהפרטים, כפי שנראה ע"י התבוננות, והיות שהחתן לקח מקח, שבחר כלה זו, הרי פשוט שבענינו הרי היא נאה וחסודה.

ועפ"ז יומתק ההמשך מכאן אמרו חכמים לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות, שהרי מזה רואים שכיון שאין דיעותיהן שוות, צריך למדוד כ"א לפי דעה שלו, וע"ד אל תדין את חברו עד שתגיע למקומו (בכל הפי' ב"מקום") ועי"ז באים שנעשים מעורב עם הבריות. ובמילא מובן שלדעת ב"ה אין כאן שקר [הע' 47: "עד"ז כתב בחדא"ג כאן. וראה לקו"ת שה"ש מח, ג בהגהה"], כיון שלאחר התבוננות רואים שביחס לחתן זה הרי באמת "כלה נאה

(ז) בא להלן הוא התוכן (בתרגום מאידיש) - חוץ הנעתק מהערות שהוא הלשון ממש.

(ח) בהע' 35 מציין שם לשו"ת נו"ב או"ח מהדר"ק סי' לה, וכנראה הכונה לקטע ד"ה אלא (וראה שיחות כ' מג"א תשל"א).

וחסודה". משא"כ לדעת ב"ש, שכללות הגדר והראי' הוא הקובע, אין יכולים לומר על חигרת וסומא שהיא "כלה נאה וחסודה", ובמילא הרי זה נכנס בגדר של מדבר שקר תרחק.

[ובהע' 48 מוסיף, שלולא שהי' מפורש מחלקותם בהא דכלה הו"א שב"ה מודה כאן לשיטת ב"ש כיון שהמומים הם דברים ש"במציאות (רואים ו)ישנן מומין גלויים - חигרת וסומא (אלא שלגבי דעת האיש (המקדש) היא "נאה וחסודה"), ולכן הו"א שב"ה מודה לב"ש. "וכן להיפך י"ל - דבכלה גם ב"ש מודי כיון דהקב"ה שינה מפני השלום (כלה רבתי שם)]. עכתדה"ק.

ונמצא לפי ביאור רבינו זי"ע, ביאור סוגיין באו"א לגמרי מאופנים הנ"ל (ובכללות הוא אופן ג'), שאין הפי' שאין כלל איסור של בדבר שקר לב"ה (כמ"ש הרי"פ הנ"ל), ואין הפי' שיש כאן היתר מיוחד לשקר מפני דרכי שלום כו' (כמשמעות כמה ראשונים כנ"ל), אלא הפי' שלשיטת ב"ה אין כאן שקר כלל, לפי מצב המקדש, כיון שביחס להמקדש הרי היא (באמת) נאה וחסודה. ומחלוקת ב"ש וב"ה הוא בזה גופא, אם יש במצב כזה שקר או לא, היינו אם מסתכלים לפי המבט הכללי כפי הנראה לעינינו, או איך שנראה אחר התבוננות, ולפי הפרט. דלפי מבט הכללי הנה לומר שהיא נאה וחסודה היא שקר, אבל לפי הפרט ואיך שהיא אחר ההתבוננות כו' במצב המקדש הרי היא באמת נאה וחסודה. [ולפי ה"סגנון אחר" הנ"ל בהע' 36: כמו שהיא לפניך א"א לומר עליה שהיא נאה וחסודה ולומר כך הוא שקר, אבל לפי טיבת הענין - הסיבה שקידש אותה, הרי היא נאה וחסודה בעיניו שלכן קידש אותה].

ויסוד פי' רבינו זי"ע הוא בחדא"ג מהרש"א^ט (כמצויין בהע' 47) "ועוד נ"ל דבין יש בה מום ובין אין בה מום אין מספרין בה לא שבח ולא גנות אלא שאומרים לב"ש לישנא גופיה דקאמר כלה כמות שהיא דהיינו כמות שהיא נושאת חן בעיניו .. הרי זה שראה ונושא אותה ודאי גם אם יש בה מום היא נושאת חן בעיניו, ובה"א שיש לפרש מעלתה שהיא נושאת חן דהיינו כלה נאה וחסודה, וקא"ל ב"ש הרי שהיתה חגרת כו' והרי אנן כ"ע סהדי דלאו נאה וחסודה היא ושקר הוא והשיבו ב"ה מי שלקח מקח רע כו' אי אתה אומר

ט) ורג"כ בהגהות היעב"ץ.

י) וכ"ה בשטמ"ק בשם הר"י מגא"ש (וכתב ע"ז "וזה הפי' הוא נכון שנראה לנו"). - ודלא כב' פי' בתוס' ע"ש.

ישבחנה בעיניו ר"ל דאין זה שקר כיון דבעיניו המקח טוב ה"נ כלה נאה
וחסודה בעיניו היא דאל"כ ודאי לא היה נושאה".

ונמצא שגם לב"ש פי' כלה כמות שהיא פירושו כמו שנושאה חן בעיניו,
אלא שמ"מ אין לומר "כלה נאה וחסודה" כיון שהרי ס"ס לפי ראות עינינו הרי
אינה נאה, והגם שמצאה חן בעיניו מ"מ הרי אין לפרש מעלות שלפי ראות
עינינו אינה בה וע"ז חולקים ב"ה וס"ל שכיון שעכ"פ בעיניו הרי היא נאה אין
זה שקר. - והיינו ע"ד פי' רבינו שחולקים האם יש כאן שקר או לא, וחילוקי
הסברות איך לדון נדון זה תלוי בשיטתם הכללית וכן"ל".

יש לבאר כמה פרטים בהשיחה:

דהנה בתחילת דבריו כתב שפשוט שגם לב"ה ישנו הציווי של מדבר שקר
תרחק, וגם לב"ש בשעה שקונים מקח צריכים לשבחנה בעיניו.

ולכאור' ע"פ הנ"ל מביאור הרי"פ הרי באמת אינו פשוט כ"כ שלב"ה יש
איסור של מדבר שקר, וס"ל שבאמת אין איסור כזה כלל, וכמו שהביא בראיות
כו' ע"ש, ולכן לא השיבו ב"ה ע"ז כיון שבאמת אין איסור כזה (חוץ בנוגע דיני
עדות כו').

ובאמת זהו הכונה בהע' 43 (נעתק לעיל), במש"כ "אבל ראה כו'",
שהכונה שהגם שכתב בפנים שפשוט שיש לב"ה איסור מדבר שקר, אבל ראה
מקומות המצויינים בהע' שלכאור' נראה שאין איסור כזה לב"ה".

וא"כ הי' אפשר לדייק שאין הפי' בדברי התוס' רי"ד שיש איסור לומר
שקר אלא שכאן מותר (וכמ"ש לעיל), אלא הפי' ש"אע"פ שאומר שקר" אין בזה
איסור, וממילא הרי עליו חיוב להיות דעתו מעורבת עם הבריות.

יא) והנה לכאור' פי' דברי המהרש"א הוא שהגם שלב"ש היא נושאתה חן בעיניו - היינו שנושאת
חן בעיניו למרות שהיא חגיגרת וסומא וכו' ואינה נאה - וע"ז חולק ב"ה שבאמת גם בעיניו היא
נאה.

ואין זה ממש כביאור השיחה (שכן הוא "עד"ז" - היינו שאינו אותו ביאור ממש), שהרי
לביאור השיחה הכל מודים שלפי מבט הכללי הרי זה שקר לקרותה "נאה", והכל מודים שלפי
מבט הפרטי בהמצב (אחר ההתבוננות) הרי היא באמת נאה בעיניו של חתן זה, והמחלוקת הוא
איזה "מבט" מכריע וקובע ע"פ דיני התורה.

יב) ופלא שלא ציין כאן גם לביאור הרי"פ, הגם שמצוין אליו המון פעמים בלקו"ש.

אמנם כד דייקת, אין זה הכונה, שהרי אח"כ מציין גם לדברי הריטב"א, והרי שם מפורש (לכאור') שהחיתור הוא משום דרכי שלום, משמע שבל"ז אין היתר ויש ע"ז האיסור של מדבר שקר תרחק, וא"כ מדהביא ראשונים אלו בחדא מחתא, אולי משמע מזה ששניהם הם (בכללות) שיטה אחד, שבאופן כללי יש איסור של בדבר שקר אלא שיש היתר של דרכי שלום או דבר המתקבל³¹.

והנה רבינו זי"ע מציין עוד לדברי התוס' ד"ה כלה וד"ה ישבחנה בסוגיין.

והנה בתוד"ה כלה מבאר ב' אופנים בשיטת ב"ש, (א) שאם "יש בה מום ישתקו ולא ישבחוה", (ב) "א"נ ישבחוה בדבר נאה שיש בה .. ובה"א אומרים ישבחוה לגמרי דכשמזכירין מה שיש בה לשבח מכלל דשאר לגנאי".

ובתוד"ה ישבחנו "וב"ש סברי אע"ג דישבחנה בעיניו אין להם לחכמים לתקן להזיק לומר שקר דהתורה אמרה בדבר שקר תרחק".

ולכאור' מתוד"ה ישבחנה משמע, שגם לב"ש אין איסור של בדבר שקר תרחק, אלא שאין לתקן להזיק לומר שקר. והיינו, שהרי גם לב"ש במקח רע ישבחנה בעיניו (וכמו שנקט רבינו בפשיטות שהוא גם לדברי ב"ש, ומציין בהע' 44 לדברי התוס' אלו), וממילא הרי מוכח שאין בזה איסור של מדבר שקר תרחק (דמאי נ"מ לגבי האיסור אם הוא מעצמו או ע"י תק"ח), וע"כ הא שאסור לומר "כלה נאה וחסודה" הוא לא משום עצם האיסור, אלא שאין לתקן להזיקו לדבר שקר. ולפ"ז צ"ל שמה שהזכיר ב"ש הפסוק "מדבר שקר תרחק" הגם שאין בזה איסור, הוא משום שעכ"פ למדים מזה שהוא מדה מגונה ודבר שצריך להרחיק ממנו, ולכן בשלמא מצד שיהא דעתו מעורבת עם הבריות רשאי לומר

(ג) ואולי הי' אפ"ל בדוחק שגם בריטב"א אין הכרח שס"ל שיש בזה איסור, אלא שבאמת ס"ל שאין איסור (מה"ת) של מדבר שקר תרחק, אלא שמ"מ הרי יש בזה מדה מגונה (וכמו שכ' הרי"פ שם ע"ש), וא"כ הרי כדי להתיר המדה מגונה צריך להיות סיבה טובה - היינו דרכו שלום.

אלא שלכאור' הוא דוחק גדול, (1) שאת"ל שדעת הריטב"א שאין בזה איסור, אינו מובן לשונו "דכל שהוא מפני דרכי שלום אין בו משום דבר שקר תרחק", שהרי אפי' בלאו החיתור של דרכי שלום הרי אין בזה איסור של מדבר שקר תרחק, רק מדה מגונה לבד (וא"כ לכאור' אין לזה שייכות לפסוק זה דוקא - חוץ אם נאמר שלומדים שהוא מדה מגונה מפסוק זה דוקא בדרך אסמכתא. וראה לקמן בביאור תוד"ה ישבחנה שאולי כ"ה באמת דעת התוס'). (2) ועיקר: מהו ההכרח לפרש כן בדעת הריטב"א, שס"ל שאין בו איסור כלל, ודלא כפשוטו הבנת דבריו (ודלא כהבנת הרי"פ הנ"ל). ואת"ל שזהו כונת רבינו זי"ע (שס"ל לריטב"א שאין כאן איסור), איך "משמע" כן בדברי הריטב"א, ומהו ההכרח לפרש כן בדבריו?

ולכן מסתבר יותר לפרש בדברי הריטב"א שהוא איסור גמור הנלמד מפסוק זה, רק שיש היתר של דרכי שלום, וא"כ שוב י"ל שכן ס"ל לרבינו בתוס' רי"ד, מדהביא שניהם בחדא מחתא.

שהוא מקח נאה, אבל "לתקן להזקיק לומר שקר" הרי כיון שהוא מדה מגונה אין לחכמים לתקן לעשות דבר כזה. – כן הוא לכאור' ביאור דברי התוס'.

אמנם ראה בלשון תוס' שאנץ כאן: "וא"ת לב"ש אה"נ דהתורה אמ' מדבר שקר תרחק, וי"ל דב"ש סברי דיכול לשבחו לפניו ולא קרי' ביה מדבר שקר תרחק כיון דלטובה מיכוין, ואע"ג שישבחנו בעיניו מ"מ אין להם לחכמים להזקיק ולומר כלה נאה וחסודה ולשקר כיון דאמ' תורה מדבר שקר".

ומשמע שלב"ש יש בזה איסור מדבר שקר, אלא שלא קרינן כאן מדבר שקר כיון שמכוין לטובה, והיינו שיש בזה היתר כשמכוין לטובה, אלא שמ"מ אין לתקן לומר ולסמוך על היתר זה.

וא"כ אין כונת התוס' ד"ה ישבחנה ברורים, שיש לפרשה בב' אופנים, (א) שאין בזה איסור ברור (כדעת הרי"פ) רק מדה מגונה אלא שמ"מ אין לתקן לעשות זה. (ב) שבעצם יש איסור אלא שמתירים אותו כשכונתו לטובה, אלא שמ"מ אין לתקן לעשות כן.

אמנם מדברי תוד"ה כלה הנ"ל משמע יותר כאופן הב', שהרי ביאר דעת ב"ה שישבחה לגמרי שאל"כ הרי משמע שהשאר לגנאי, ומשמע קצת מדבריהם שהוא הוא החיתור לומר שקר במקרה זה, שהרי בלא"ה מגנה אותה, וממילא עדיף לומר שקר מלגנות אותה, ומשמע שבעצם יש בזה איסור של מדבר שקר אלא שיש בזה היתר כדי למנוע גנאי (וכאופן ב' הנ"ל). שאת"ל שלב"ה אין איסור כלל של מדבר שקר, ורק ב"ש ס"ל כן (כפשטות דבריהם), אינו מובן למה הוזקק לטעם "מכלל דשאר לגנאי" הרי בלא"ה כיון שאין כאן איסור יכול לשבחה (אלא שאין מוכרח שהרי סו"ס יש בזה מדה מגונה וממילא אולי לכן צריכים לטעם זה).

ובעיון יעקב (שמציין אליו בההע') "והא דקאמרה ב"ש והתורה אמרה מדבר שקר תרחק ואע"ג דמותר לשנות בדבר השלום מ"מ הכא דליכא חשש קטטא מה לו לשקר ושוא"ת עדיף לאחוזו פלך השתיקה ... וב"ה ס"ל דמותר לשנות שיהא דעתו מעורבת עם הבריות".

ולכאור' כונתו שלב"ש כאן אין החיתור כ"כ של דרכי שלום שהרי יכול לשתוק בו, וב"ה ס"ל שמ"מ מותר לשנות, והיינו שיש בזה ההיתר.

וע"פ כ"ז צ"ל שכונת רבינו (בציוניו ובמש"כ בנוגע למש"כ בפנים השיחה שגם לב"ה יש האיסור של מדבר שקר, וע"ז כתב "אבל ראה" וציין לתוס' רי"ד ותוס' וכו') שהגם שודאי יש בזה איסור וגם לב"ה, אבל הרי בכל מקומות הללו משמע שיש בזה עכ"פ היתר לב"ה, ודלא כסגנון המבואר בהשיחה שהוא באו"א לגמרי, שמותר כאן מפני שאינו שקר כלל. וזהו שכתב בפנים השיחה שודאי יש האיסור של מדבר שקר תרחק לב"ה, ובמקום שקר בודאי אסור לומר שקר ויתכן שאין בזה היתר⁷, אלא שכאן בנדו"ד אינו שקר כלל לשיטת ב"ה (כמו שמבאר והולך), וע"ז מציין בהע' לכל המקומות, שמשמע שיש כאן שקר אלא שמ"מ מותר (ואולי שאין בזה איסור כלל לב"ה מה"ת) והיינו שלדבריהם לכאו' יש מהלך אחרת לגמרי מהמבואר בהשיחה.

הנה בהשיחה נקט בפשיטות שב"ש ס"ל ג"כ הדין של "ישבחנה בעיניו", ובאמת כן מפורש בדברי התוס' ד"ה ישבחנה כמו שמציין בהשיחה וכנ"ל. ולכאו' כן משמע מלשון ב"ה עצמם "לדבריהם" מי שלקח כו' הוי אומר ישבחנה בעיניו מכאן אמרו חכמים כו'", ולא משמע שב"ש יחלוק ע"ז גופא, וכן הוא משמעות הלשון "לדבריהם" היינו שגם ב"ש מודה לזה, אלא שמ"מ חולקים ב"ש בכלה, אבל בנוגע למקח מודים לב"ה.

ולכאו' יש להעיר מהלשון במס' כלה "א"ל ב"ה מקח רע ישבחנה בעיניו או יגננו בעיניו ישבחנו בעיניו לפיכך ב"ה אומר תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות". היינו שמשמיט תיבת "לדבריהם", ומסיים "לפיכך ב"ה אומר" שמשמע שהוא רק לב"ה ולא לב"ש. ודלא כהגי' בסוגיין שאמר ב"ה "לדבריהם" שמשמע שב"ש ג"כ מודים לזה, ומסיים "מכאן אמרו חכמים" היינו שיתכן שגם ב"ש מודים לזה, וכן נקט ג"כ בהשיחה (וכמשמעות התוס').

(יד) ולכאו' צ"ב מהדין "מותר לשנות מפני דרכי שלום" - וכמ"ש בריטב"א כאן שזהו אכן טעמו של ב"ה וכנ"ל. והרי כ"ה ביבמות סה: ומהשיחה משמע שאם שקר באמת אין היתר?

ואולי י"ל ע"פ במ"א סי' קנו בשם ספר חסידים סי' תכו "הא דמותר לשנות מפני דרכי השלום היינו בדבר שכבר עבר ולא בלהבא", ובשו"ע אדה"ז סי' קנו ס"ב "ואפילו מפני השלום לא יבטיח שקר לחביר ולא אמרו מותר לשנות מפני השלום אלא בסיפור דברים שכבר עברו ולא בדבר שלהבא" (וראה בהגה"ה שם שנשאר בצ"ע בזה) - והרי כאן אינו דבר של עבר אלא של הנה ולהבא, ולכן אין היתר זה. וראה שו"ת ח"ס ח"י סי' נט.

ולפ"ז לכאו' הריטב"א חולק ע"ז ואינו מחלק בזה.

אבל ראה לקמן באו"א, שי"ל שבנדו"ד אין בזה מחלוקת, עכ"פ להריטב"א.

אלא שצריך ביאור, שסו"ס מהו החילוק לב"ש בין מקח רע לכלה, שהרי לפי הביאור בהשיחה אין היתר לומר שקר, וטעם ב"ה הוא משום שבנדוד אינו שקר. וא"כ למה לב"ש ישבחנה בעיניו, שהרי סו"ס הוא מקח "רע", והרי גם ע"ז חל הענין של מדבר שקר תרחק?

[ובשלמא לפי המשמע במס' כלה הנ"ל, הרי גם במקח רע חולקים ב"ש, אבל הרי בהשיחה (על יסוד דברי התוס') לא נקט כן, וא"כ קשה מאי נ"מ בין מקח לכלה?].

ולכאור' הביאור, שהרי בשלמא במקח הגם שישבחנה בעיניו, הרי ישבח המקח בדברים ומעלות שישנם במציאות ורואים בפ"מ, והגם שיש בה חסרונות אבל הרי סו"ס יש בה מעלות ג"כ וממילא ישבחנה בעיניו עם המעלות שרואים בפ"מ (למרות החסרונות שבו)^{טו}.

משא"כ בכלה, הרי אומרים (לפי ב"ה) נוסח קבוע לכל כלה - "נאה וחסודה", וע"ז מקשה ב"ש "הרי שהיתה חוגרת או סומא אומרים לה כלה נאה וחסודה והתורה אמרה כו", היינו שאין החסרון עצם השבח "בעיניו", אלא שא"א לומר "נאה וחסודה" על חוגרת וסומא כיון שהוא היפך המציאות שנראה לעינינו, וא"כ עובר בזה בדבר שקר תרחק, שהרי גדר הדבר נמדד לפי הנראה לעינינו (הגם שגם ב"ש מודה שבהתבוננות יכולים להבין שגם זה נקרא "נאה וחסודה"). וא"כ מובן ששפיר מודה ב"ש במקח שישבחנה בעיניו (וכדברי ב"ה שהוא "לדבריכם"), ומ"מ בכלה שאני.

[אבל סו"ס הוא דלא כדברי התוס', שהרי לתוס' הרי בין מקח רע ובין כלה הוא אותו "דרגא" של שקר, אלא שהחילוק הוא אם מתקנים להזיק לומר כן כו'].

אמנם עדיין צ"ע, שהרי לפי הנ"ל הראשונים (שמציין אליו בהערה) כולם סוברים שלב"ה אין כאן איסור של בדבר שקר - או משום שיש כאן היתר, או משום שלכתחלה אין כזה איסור (מה"ת עכ"פ), ואיך יתאים זה אם ביאור השיחה שכל ההיתר לב"ה אינו משום שיש כאן היתר, או משום שאין בכלל איסור כזה מה"ת, רק משום שאין כאן שקר? והרי ביאור זה הוא או"א לגמרי מהמבואר בראשונים כו'.

טו) וע"ד פי' הב' בתוד"ה כלה.

ועוד יותר, הרי כל השיחה הוא להראות שיטה כללית ("לשיטתו") של ב"ש וב"ה - אם מסתכלים על הכלל או על הפרט וכו', ובשלמא לפי ביאור השיחה מובן, שהרי לב"ה אם הי' כאן שקר היה ג"כ אסור לומר כלה נאה וחסודה, רק כיון שב"ה מסתכל על הפרט לכן ס"ל שנחשב שאין כאן שקר.

משא"כ לביאורי הראשונים וכו' הרי אין זה הנדון כלל, וכל הנדון הוא אם יש כאן איסור של מדבר שקר מה"ת, או אם יש כאן אחד מההיתרים שמתירים האיסור לומר שקר, אבל עכ"פ הרי אין לזה ענין כלל להשיטה כללית המבואר בהשיחה, ונמצא שביאור רבינו זי"ע (והלשיטתו של ב"ש וב"ה) אינו מתאים לביאורי הראשונים בהסוגיא ?!

ואולי י"ל בזה, שביאור רבינו זי"ע הוא יסוד בכל הסוגיא, ומתאים אליבא דשיטת הראשונים ג"כ.

דהנה כללות ביאור הראשונים הוא, שלב"ה הגם שבד"כ ס"ל שיש איסור לומר שקר, מ"מ כאן בנדו"ד יש היתר לומר שקר משום דרכי שלום, או דברים המתקבלים וכנ"ל בארוכה. ונמצא, שבזה עצמו חולקים ב"ש וב"ה אם יש כאן היתרים אלו או לא.

ולכאור' זה גופא עדיין דורש ביאור, מהו יסוד המחלוקת בין ב"ש וב"ה, האם קיימים היתרים אלו בנדו"ד - שלכאור' היתכן שמצד טעמים אלו מתירים איסור של מדבר שקר תרחק (שיתכן שהוא דאורייתא) ?!

וגם מש"כ הרי"פ שב"ש וב"ה חולקים אם יש איסור של בדבר שקר תרחק לומר שקר בכלל, או שקאי רק בנוגע דיינים - צ"ב לכאור' מהו יסוד המחלוקת האם הוא איסור כללי או לא.

וע"פ היסוד המבואר בהשיחה יבוארו כל הני שיטות, ויבארו יסוד המחלוקת ב"ש וב"ה. דהנה יסוד השיחה הוא שאליבא דב"ש נקבעים הדברים על יסוד תוכנים הכללי - ע"ד הכלל "אין לדיין אלא מה שענינו רואות", ואליבא דב"ה צריכים להתחשב איך שהענינים מתפרטים לפרטים ואופנים שונים הגם שצריכים דרישה כו', וזהו המכריח ע"פ דיני התורה, וכנ"ל בארוכה. ועפ"ז מבאר, שכיון שיש כאן ב' הדברים - שקר לפני הנראה מצד התוכן כללי, ואמת לפי הנראה לפי התוכן פרטי (היינו מצד ראיית עיני החתן), הנה ב"ש מסתכל על תוכן כללי וב"ה מסתכל על התוכן פרטי וכו'.

ונמצא לפי המבואר בהשיחה, שיש בכלה ב' הענינים, והשאלה הוא מצד איזה מבט מדברים.

וע"פ יסוד זה גופא מתבארים שיטות הראשונים הנ"ל, ומבואר היטב יסוד מחלוקת ב"ש וב"ה גם לשיטתם. דהנה בהשיחה מבאר מצד עצם הדברים - שלפי מבט כללי יש כאן שקר ולפי מבט כללי אין כאן שקר. - וזהו מהלך השיחה בהסוגיא.

אמנם הראשונים מדברים לפי המבט הכללי גופא - שנראה לעין שיש כאן שקר אם אומרים "כלה נאה וחסודה", אבל הרי באמיתית מצד החתן ("במקומו" של החתן - כהלשון בהשיחה) הרי אין כאן שקר, ולכן גם מצד המבט הכללי, שנראה מצדו שיש כאן שקר, מתירים לומר "כלה נאה וחסודה" כיון שסו"ס מתכוין לטובה וכו'. והיינו, שבעצם במקום שקר גמור אין היתרים אלו לומר שקר (וכנ"ל, שזהו ההנחה בהשיחה שאליבא דב"ה יש איסור ברור של מדבר שקר תרחק), אבל כאן שאני כיון שבעצם מצד מבט החתן אין כאן שקר, וממילא מתירים מצד טעמים אלו לומר שקר במקום שיש דרכי שלום (או שאר ההיתרים המבוארים בראשונים). אבל באמת גם לשיטתם אם היה שקר גם מצד מבט החתן, לא הי' מתירים (גם לב"ה) לומר שקר מצד טעמים אלו.

ונמצא, שגם לפי ביאור הראשונים קיים הלשיטתי של ב"ש וב"ה. וכל החילוק הוא, שאליבא דביאור רבינו ב"ה מתחשבים רק עם המבט הפרטי, ולפי ביאורי הראשונים מחפשים היתרים גם לפי מבט הכללי - אבל גם לשיטתם הטעם שדוקא לב"ה קיימים היתרים אלו גם במבט הכללי משא"כ לב"ש, הוא משום שלב"ש אין מתחשבים כלל עם המבט פרטי - וממילא הרי הוא שקר גמור ואין מקום להיתרים, משא"כ אליבא דב"ה כיון שאליבא דאמת מצד החתן אינו שקר - הנה משום זה גם לגבינו שמסתכלים מצד מבט שלנו, יש היתר עכ"פ מפני דרכי שלום (ובלי האמת של "כלה נאה וחסודה" מצד "מקומו" של החתן לא היינו מתירים לגבינו גם במקום דרכי שלום¹¹).

טז) ולפ"ז י"ל שזהו ג"כ שהריטב"א כותב טעמו של ב"ה משום מותר לשנות מפני דרכי שלום, שלכאור' (א) מהכ"ת שב"ש יחלוק ע"ז - וכי חולקים על הדרשא של יבמות סה: ? (ב) כנ"ל שהפוסקים ס"ל שאין היתר הזה בדבר של להבא, רק בדבר של לעבר.

ולהמבואר בפנים י"ל, שבאמת אין כאן ההיתר של דרכי שלום המבואר ביבמות, אלא כאן הוא היתר מיוחד, שכיון שבאמת מצד מבט החתן אין כאן שקר, מתירים ב"ה אפי' לאחרים לומר שקר מפני "דרכי שלום". והיינו, שאין הכונה כאן לזהסוגיא דיבמות, שאמת יתכן שאינו שייך

וממילא נמצא, שגם לפי ביאורי הראשונים הנה מחלוקת ב"ש וב"ה מיוסד על היסוד כללי של ב"ש וב"ה המבואר בהשיחה.

ולפ"ז אולי י"ל גם למש"כ הרי"פ שחולקים ב"ש וב"ה בנוגע אם יש בכלל איסור של מדבר שקר תרחק - שלפי המבואר בהשיחה י"ל שיובן יסוד המחלוקת בזה:

דהנה הפסוק מדבר שקר תרחק מדבר בנוגע לדיינים, וב"ש ס"ל שהוא ציווי על שקר בכלל, וב"ה ס"ל שהוא דין מסויים לענין דיינים, אבל אין הפסוק מדבר על שקר בכלל. והיינו, שלב"ש שמסתכלים על המבט הכללי, הרי אין ג"מ בין דיינים ושאר בנ"א, שכיון שנראה לעינינו ענין של שקר, אסור לומר שקר, ואין ג"מ אם מצד מבט הפרטי אולי יש בזה אמת, וממילא מהכ"ת לחלק בין דיינים ושאר בנ"א - הרי לפי המבט כללי יש בזה שקר, וצריך להתרחק ממנו.

אמנם לשיטת ב"ה שמסתכלים על המבט פרטי, וכן הוא שיטתם בכ"מ שדברים נקבעים ע"פ דיני תורה דוקא ע"פ התבוננות בהפרטים הגם שצריך לזה דרישה כו' - הנה בשלמא לענין דיינים הרי "אין לדיין אלא מה שענינו רואות, וממילא כן הוא הדין של דיין שצריך לשפוט דוקא ע"פ מה שענינו רואות ולא לפי התבוננות במבט השני וכו', משא"כ בשאר דברים הרי אין לומר שכיון שהוא שקר וממילא הוא אסור, שהרי הקובע הוא המבט הפרטי, ומצד המבט הפרטי יתכן שאין זה שקר כלל, וממילא לא חל ע"ז האיסור של מדבר שקר תרחק. ובסגנון אחר: הכללים של דיינים הוא דין מיוחד שאינו שייך בכל מקום, וממילא אין ללמוד מדין הדיינים לכל מקום, ולכן ס"ל לב"ה (לביאור הרי"פ הנ"ל) שאין איסור כזה בשאר מקומות".

כאן כיון שהוא דבר שלהבא ולא שלעבר, אלא שמ"מ בנדו"ד יש היתר כיון שסו"ס לגבי מבט החתן אין כאן שקר כלל, ולכן גם אחרים שלגבם לכאור' הוא שקר, מתירים מצד דרכי שלם. אבל במקום שהוא שקר לגמרי (גם מצד מבט הפרטי), אין כאן היתר של דרכי שלום וכמבואר בפוסקים.

ועצ"ע לאלו שמביאים להדיא הסוגיא דיבמות בביאור ההיתר לב"ה (כמו הסמ"ק וכנ"ל). ולשיטתם לכאור' ע"כ צ"ל שלא ס"ל כל היסוד של הס"ח, וגם צ"ב כנ"ל למה חולק ע"ז ב"ש. (ז) ויומתק מאד מה שהביא בהשיחה כשמסביר שיטת ב"ש ע"ד הכלל אין לדיין מה שענינו רואות", שלב"ש זהו יסוד שלהם בכל התורה כולה, וממילא האיסור של מדבר שקר תרחק שכתוב אצל דיינים נעשה ג"כ יסוד ואיסור בכל התורה כולה.

ונמצא, שאין הפי' בהשיחה "עוד" פי' בהסוגיא כדי להתאים עם שיטתו של ב"ש וב"ה, אלא הוא יסוד הסוגיא ודוקא ע"פ יסוד השיחה מבאר כל השיטות בהסוגיא, וכולם מתאימים ביסודם ליסוד המבואר בהשיחה וכן"ל"י.

וזהו עוד דוגמא איך עמקו דברי רבינו זי"ע, והפך בה והפך בה וכו'!



האם טוענים בברי "שדה זו של אביך היתה"

הת' יהודה לייב שי' בריקמאן

תלמיד בישיבה

הגמ' בדף י"ד ע"ב מקשה "וליתני מודה ר' יהושע באומר לחבירו שדה זו שלך היתה ולקחתיה ממך" (דהיינו: מדוע המשנה מביא המקרה של "אומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתיה ממנו). ובתוס' ד"ה "וליתני" מבאר הרבותא ב"שדה זו שלך היתה ולקחתיה ממך" על "שדה זו של אביך היתה ולקחתיה ממנו", דבמקרה "של אביך היתה" אינו תובעו בטענת ברי משא"כ ב"ש"לך היתה" הוא טוענו בברי.

ומקשה המהר"ם שיף (וכן הקשה המהרש"א) דהרי כבר קבע התוס' לעיל (בדף ט"ו ע"ב ד"ה ומודה) דמשנתינו מדובר במקרה ד"הלה תובעו" דהוה ברי וברי וא"כ מהו הרבותא ב"ש"לך היתה" אם בין כך המשנה מדבר בטענת ברי וברי?

ומתרץ, דכשהלה תובעו בברי דשדה זו של אבותיו הי' הוא טענת ברי שהשדה פעם אחת הי' שייך לאביו אבל על טענת "לקחתיו הימנה" אין יכול להכחישו בברי, משא"כ במקרה דשדה זו שלו היתה דאז יכול לטעון בברי שלא לקחה הימנו.

חי) והכונה בהע' 43 בכותבו "אבל ראה תוס' רי"ד" וכו' - הוא משום שיש להם פירוש אחר בהסוגיא, שלפי הראשונים אין לב"ה בנדו"ד האיסור של בדבר שקר תרחק כיון שיש לזה היתר כו', משא"כ לביאור השיחה אם הוא שקר אסור לאומרו, רק שלשיטת ב"ה אין כאן שקר וכן"ל באורך - אבל מ"מ אין מראשונים אלו סתירה ליסוד השיחה, ואדרבא, דוקא ע"פ היסוד המבואר בהשיחה יתבאר יסוד המח' ב"ש וב"ה לפי שיטתם ג"כ.

ולכאור' צריך ביאור, מדוע כשמדובר במקרה דטוען "של אביך היתה" אין הלה יכול לתובעו בברי – שהוא לא לקח מאביו, וכגון שאמר לו אביו קודם מיתתו שלא מכר קרקע זו לעולם וכיו"ב? וכפי שאכן מצינו בתוס' הרא"ש (לעיל בדף ט"ז ע"א ד"ה הפה שאסר) וז"ל: "דאי מיירי דקא טעין טענת ברי של אבי היתה מיירי נמי דקא טעין טענת ברי שלא לקחה". וכפי ששמע גם כן מתוס' הרא"ש בסוגיין (ד"ה וליתני) שיכול לטעון בברי שלא לקח מאביו.



הו"א דהגמ' "אמיגו קאי" על "היתה מעוברת"

הת' יהודה ש"י גלייזער

תלמיד בישיבה

בכתובות ט"ז ע"א איתא "מי סברת ר' יהושע אהאי פרקין קאי אמיגו קאי ואפרקין קמא קאי", וע"ז מביא הגמ' מקרים שבהם רבן גמליאל ורבי יהושע חולקים במיגו. המקרה הראשון שמביאים הוא "היתה מעוברת וכו'" וע"ז שואל "מאי מיגו איכא הרי כריסה בין שיני'".

ולכאור' יש לעיין מהו בכלל ההו"א של הגמ' להביא המקרה של "היתה מעוברת"? הרי במקרה זה אין שום מיגו כלל לפי אף אחד מהשיטות! משא"כ בשאר המקרים שמביא יש מיגו לכה"פ לא' מהדעות.

ואפשר לתרץ קושיא זו בהקדם מה שמביא השיטמ"ק בשם שיטה ישנה (ד"ה "אהיאי אילימא") וז"ל "כל הני בבי למפרע מייתי להו, וטעמא דמילתא משום דמסתמא אמתני' דסליק מינה קאי". דמזה משמע דכל הסיבה שהביאו המקרה ד"היתה מעוברת" אינו משום דיש מיגו במקרה זה שהרי אין שום מיגו, אלא מאחר ומשנה זו בריש פרקין באה בהמשך למשנת "היתה מעוברת" מסתבר לשאול מתחילה הקשר למשנה ההיא הגם שאינו קשור לענין המיגו. ורק אחרי שמבארים דאין כאן מיגו כלל ולכן אין שייך לענינו ממשיכים להביא המשניות האחרים בפרק הראשון.

ואולי אפשר לתרץ עוד ע"פ פרש"י שם דמבאר דמה שאומרת "כהן" אין הכוונה כהן ממש אלא מיוחס הוא, דהיינו שבאמת יש לה מיגו דיכלה לומר

שהוא "כהן" ממש ואז בנה יאכל בתרומה, וע"ז אומרים כאן "מאי מיגו איכא הרי כריסה בין שיני" שמשמעותו שאינה יכולה לטעון מיגו זה דלמה נאמינה? הרי היא מעוברת וכולם רואים שזינתה ויצאה מחזקת כשרותה. ועצ"ע.



שיטת ר"ג באלמנת עיסה

הת' מאיר שלמה שי' וואלף
תלמיד בישיבה

בדף יג:-יד. איתא "ההוא ארוס וארוסתו שאתו לקמיה דרב יוסף היא אמרה מיניה והוא אמר אין מינאי אמר רב יוסף למאי נחוש חדא דהא קא מודה ועוד הא אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר"ג וכו' ומי אמר רבי יהושע אינה נאמנת ורימינהו העיד ר"י וריב"ב על אלמנת עיסה שהיא כשרה לכהונה וכו' ולא קשיא ר"ג על ר"ג? והא קתני סיפא א"ל ר"ג קבלוני עדותכם אבל מה נעשה שהרי גזר ריב"ז שלא להושיב ב"ד על כך וכו' אמר רבא ל"ק התם ברי הכא שמא. ע"כ.

ולכאור' קשה שממה נפשך אם הוא שיטת ר"ג עצמו למה אמר קבלוני עדותכם אבל מה נעשה וכו', ואם אינו שיטת ר"ג למה שאל ממימרא זו על מימרא זו לכאור' ר"ג אמר כך רק בשביל ריב"ז.



שיטתי' לסבא

הת' חיים לוי יצחק שי' הכהן
תלמיד בישיבה

בגמרא דף י"ז ע"א על המילים שיטתי' לסבא ידוע פירוש רש"י שפי' שיטתי' מלשון שיטתו ומנהגו המובא במאמר ההסתלקות של י' שבט תש"י אבל התוס' בגמ' שלנו חולק עליו ואומר: שטתי' לסבא פי' ר"ח לשון שיטה

והדס אע"ג דלא הוי ממש אין אחד מ"מ אין שניהם לשון ארז וצ"ת ומ"ל דרשב"ל כן וי"ל דעמוד דנורא היה כעין שיבשא דהדם וכו' עכ"ל.

בשיטה מקובצת מביא פי' הריטב"א ששונה בגירסתו על פירוש תוס' על הגמ' שלנו אבל מביא התוס' ואומר: אבל ר"ח פירש ארז שיטה שגם ההדס הוא מין ארז ושואל ע"ז לכאורה זה אותו דבר כמו שוטיתי' ומשיב ואפשר שכך היה נראה כעין שוטיתי' דהדס למ"ד הא' ולמ"ד ב' הי' נראה כעין ארז שיטה.

מכאן משמע שפי' שוטיתי' הוא של הדס שהוא סוג א' של ארז ופי' שיטתי' הוא סוג של ארז ושיטה.

ולכאורה זה לא מתאים למה שאמרנו בתוס' בגמרא שלנו שאמרנו שיטתי' לסבא פי' לשון שיטה והדס. . מ"מ שניהם אין ארז היינו שהשיטה וההדס הם ב' סוגי ארז אלא שהם כמו מין א' ולכן אומרים לשון שיטה על ההדס ולכאורה זהו היפך ממה שאמר השיטה מקובצת שיש שוטיתי' שהוא שוט של הדס ויש שוטיתי' שהוא שיטה ארז הוא משמע שהם ב' סוגים נפרדים.

ועוד שבתוס' בגמרא שלנו אומר על ד"ה שיטתי' שזה מלשון שיטה והדס ואיך אפשר לומר לשון הדס על שיטתי' כי זהו הפי' של שוטיתי'.

ועפ"ז איך מתורצת שאלת השטמ"ק לפי התוס' בגמרא שלנו שמהו ההבדל בין שוטיתי' לשיטתי'.

בחידושי הריטב"א עצמו אין שם בהגירסא הנ"ל אלא גירסא אחרת והיא:

ור"י ז"ל פי' מלשון ארז שיטה שאף ארז שיטה הוא כדאיתא במסכת ר"ה וא"ת ומנא ידע שמפני זכות מצווה זאת היא ויש לומר שהעמוד הי' דומה לבד של הדס וכן הוא בבראשית רבה.

ולכאורה אפשר לשאול על החידושי הריטב"א איך משיב שאלת השיטה מקובצת שלכאורה אין הבדל בין שוטיתי' לשיטתי' הרי בסוף אומר שהי' בד של הדס ואם תרצה לומר שפלגינן דיבורו של הריטב"א ולומר שאמרי לי' שיטתי' הוא מלשון ארז שאף ארז שיטה הוא והשאלה והתשובה אח"כ שהעמוד היה דומה לבד של הדס הוא חלק שני שהולך על חלק שבד"ה שם של ואמרי לי' שוטיתי' שמדובר שם בהדס וא"כ מאיפה משמע לפירושו ששטתי' מדבר על שוט של הדס כמו פי' השיטה מקובצת ואם אין אומרים כך מאיפה יודעים כלל הלשון שיטה בהדס וצ"ע. ודו"ק.

ביאור תוס' דקושית הגמ' היא רק אליבא דרב

הת' שמואל ישראל שי' סילקאוו

תלמיד בישיבה

בסוף דף ט"ז ע"א מקשה הגמ' "וכיון דרוב נשים בתולות נישאות כי לא אתו עדים מאי הוי", וביאר תוס' ד"ה "כיון" דקושיא זו היא רק אליבא דרב הסובר דהולכין בממון אחר הרוב אבל אליבא דשמואל הסובר דאין הולכין אחר הרוב אין כאן קושיא כלל. וכתב התוספות ישנים באות ב' (וכך כתבו רוב הראשונים) דהכא הקושיא היא גם אליבא דשמואל, ובמקרה שלנו מודה שמואל דהולכין אחר הרוב מאחר דכאן יש חזקת הגוף המסייע לרוב.

ויש לחקור בשורש מחלוקתם ולהבין מה סברת תוס', מדוע מפרש הוא דכאן זהו דוקא לרב ולא לפי שמואל.

ולענ"ד אפשר לפרש זאת בהקדם ביאור דברי שמואל ד"אין הולכין בממון אחר הרוב", דאפשר לפרשו בב' אופנים:

(א) אין הולכין בממון אחר הרוב הוא כלל שאינו תלוי בשום ענין חיצוני ואין מתחשבים כלל בשום ענין אחר, אלא תמיד הולכים אחר חזקת ממון או ראיות אחרים אפי' באם יש ריעותא כנגדו. וזהו פשוט לשון הגמרא.

(ב) אין הולכין בממון אחר הרוב רק כשיש חזקת ממון כנגדו, דהיינו שא"א להוציא ממון מחזקתו ע"י רוב, ומאחר ובר"כ בכל מקרה של ממון יש חזקת ממון פשוט הדבר שכוונתו הוא דאין הרוב אליה מהחזקה. אבל כשיש ריעותא נגד החזקת ממון אז הולכין אחר הרוב.

ואפשר לומר, דתוס' אזלא כפשוטו לשון הגמ' שם (דהיינו אופן הא'), ואינו מביא שום פשוט'לאך בהבנת דברי שמואל, אלא מאחר ושמואל אומר בפשוטו דאין הולכין אחר הרוב משמע דאין הולכין בשום מקרה, א"כ אפי' כשיש חזקה עם הרוב אין נפק"מ.

משא"כ תוס' ישנים וכל שאר הראשונים הסוברים כמותו אזלא כסברא הב', דא"א לומר שאפי' אי אין חזקת ממון או יש ריעותא כנגדו דאין הולכין אחר הרוב, ומשום הכי כאן דיש ריעותא (חזקת הגוף) כנגד החזקת ממון הולכין הכא אחר הרוב אפי' לשמואל.

בענין הנ"ל

הת' לוי יצחק שי' הארלינג
תלמיד בישיבה

בהמשך למה שכתב הת' שמואל ישראל שי' סילקאוו בנוגע קושיית הגמרא (כתובות טז.) "וכיון דרוב נשים בתולות נישאות כי לא אתי עדים מאי הוה" אם הקושיא הוא אליבא דרב ס"ל הולכין בממון אחר הרוב או גם לשמואל, וכתב לתלות זה בחקירה בענין הולכין בממון אחר הרוב, אם הוא גם במקום שיש ריעותא בהחזקת ממו, ע"ש בדבריו.

הנה התמים הנ"ל קיצר במקום שרשאי להאריך, ויש להרחיב הדברים
בדא"פ:

הנה יש בזה לכאור' ג' אופנים ללמוד קושיית הגמרא שלילול בתר רוב: (א) שיטת התו"י ובעל המאור כו' שהוא גם לשמואל כיון שיש כאן גם חזקת הגוף. (ב) שיטת הרמב"ן במלחמות כאן שהקושיא רק לרב משום שאין כאן חזקה - ומשמע שאם הי' כאן חזקה הי' מועיל גם לשיטת שמואל (ורק חולק על עיקר הדבר שאין כאן חזקה)^א. (ג) כהבנת איזה אחרונים בתוס' (ראה אילת אהובים בקו"א סי' נד, וכ' בפנ"י קו"א אות נא), שבאמת גם תוס' ס"ל כשיטת רש"י ובעל המאור שיש כאן חזקה דגופא [ולכן לא השיג תוס' על רש"י בפרט זה - דלא כמו שהשיג עליו בשאר פרטים בהסוגיא], אלא שמ"מ ס"ל שרוב עם החזקה לא מהני נגד הברי, שחזקת הגוף מהני דוקא במקום ברי ושמא, אבל לא במקום ברי וברי אפי' במקום רוב, וממילא הקושיא הוא רק לרב.

והנה רש"י בסוגיין מפרש שיש כאן חזקה וא"כ או ס"ל כדעת התו"י ובעל המאור שהקושיא גם לשמואל, או ס"ל כמו תוס' (אופן ג' הנ"ל) שמ"מ לא מהני חזקה ורוב כיון שהוא ברי וברי, אלא שמסתימות לשון רש"י שאינו מפרש (כמו תוס') שהקושיא הוא רק לרב, משמע שהקושיא הוא לכו"ע, והיינו שס"ל כשיטת הבעה"מ ותו"י.

ולכאור' יש לדייק חילוק בין פי' התוס' ישנים ופי' הבעל המאור: דהנה התו"י כתב שמצד הרוב הוא בגדר בו"ש ועכשיו שיש חזקה מהני לר"ג, אבל

(א) וראה בשיטה שר"ל שכ"ה לרש"י, וזהו כונתו במ"ש "קושיא היא", שעכ"פ הוא קושיא לרב. - אבל צ"ע שהרי רש"י ס"ל שיש כאן חזקה, וא"כ י"ל שהקושיא לשמואל ג"כ, וכסתימת דבריו

הבעל המאור כתב שהוא משום שהכא תרתי (חזקה ורוב) והכא חדא (חזקת ממון), וכן בבו"ש הוה תרתי - ברי וחזקה, וחדא - חזקת ממון.

ולכא' לפי התו"י הרי היא זוכה (לפי ההו"א) מצד החזקה (במקום בו"ש (מצד הרוב)), משא"כ לבעל המאור אולי הפי' שאוקי חזקה (חזקת הגוף) להדי חזקה (חזקת ממון) וזוכה מכח הרוב. והיינו שלפי התוס' ישנים הרי משמעות דבריו שהרוב עושה אותו לבו"ש, ולכן זוכה מצד החזקה, משא"כ לבעל המאור "ברי ושמא" הוא רק כעין דוגמא לתרתי במקום חדא, אבל אין הרוב עושה כאן בו"ש, אלא החזקה מבטל החזקת ממון, וזוכה מכח הרוב.

וי"ל בכ"ז: הנה בביאורי כ"ק אדמו"ר זי"ע לאגה"ת פ"א מביא ג' סברות בטעם אין הולכים בממון אחר הרוב: א) שחזקת ממון מנגד להרוב (תה"ד סי' שמש קרוב לסופר². ש"ש ש"ד פכ"ד. וראה גם תוס' ד"ה קמ"ל (ב"ק כז: ד"ה חוץ (ב"ב כג:)). ב) שהוא תק"ח (גנת ורדים כלל לט'³. ג) שהוא גזה"כ - שכיון שכתבי ע"פ שנים עדים יקום דבר, א"א להוציא ממון ע"י הוכחות (אפי' ע"י רוב שהוא הוכחה חזקה ביותר), רק ע"י עדים שעדות הו"ע של ודאי (ולא רק הוכחה). עכת"ד ע"ש.

וא"כ י"ל, שתלוי בטעמי אין הולכין בממון אחר הרוב, שאם הוא מצד גזירת הכתוב שצ"ל דוקא עדים, הרי לא יהני אפי' אם כנגד החזקה יש חזקת הגוף, ויש כאן תרתי במקום חדא [אלא שמ"מ מהני בו"ש וחזקה, והטעם משום ששם אין חזקת ממון כלל, כיון שהוא רק שמא, הנה הגם שבקיי"ל ברי ושמא לאו ברי עדיף, שאין בכח ברי לבד להוציא, מ"מ בהדי חזקה מוצאין ממון במקום שמא, משא"כ בנדו"ד שהוא ברי, הנה לזה לא מהני גם חזקה ורוב, שמ"מ יש כאן חזקת ממון ביחד עם ברי וממילא צריך דוקא עדים להוציא ממון. ואכמ"ל].

וי"ל שזהו סברת התוס' שאומרים כאן אין הולכין בממון אחר הרוב ולכן הקושיא דוקא לרב ולא לשמואל (הגם שלשיטת תוס' מסתבר שיש כאן חזקה

ב) וז"ל: "דהא קיי"ל אין הולכין בממון אחר הרוב היכא דאיכא חזקת ממון נגד הרוב אע"ג דבשאר דוכתא אמרינן רובא וחזקה רובא עדיף דשאני חזקת ממון דאית בה טעמא המוציא מחבירו עליו הראי' ורובא לא מיקרי ראי'".

ג) ע"ש שהוא מצד סמוך מיעוטא לחזקה שהוא מדרבנן והפקר ב"ד הפקר. וע"ש שבמקום חזקה לא אמרינן אוקי חזקה להדי חזקה והולכין אחר הרוב.

ג"כ כנ"ל), משום שס"ל שהוא גזירת הכתוב ולא מהני רוב אפי' ביחד עם חזקת הגוף נגד החזקת ממון, ולא אמרינן אוקי חזקה להדי חזקה.

משא"כ להסברות שהוא משום חזקת ממון, או שהוא תק"ח (והיינו משום שסמוך מיעוטא לחזקה), הנה י"ל שכאן שאין חזקת ממון, מצד שאוקי חזקה להדי חזקה, שפיר מהני רוב להוציא ממון.

וזה י"ל שהוא דעת בעל המאור, שאתי עלה מצד תרתי במקום חדא כנ"ל, היינו שרוב מהני כאן⁷.

ובדעת תוס' ישנים שס"ל שהוא מצד בו"ש וחזקה, י"ל ג"כ שס"ל שהוא מצד גזה"כ, אלא שמ"מ אם הוא בו"ש מהני חזקה במקום בו"ש כדמוכח הסוגיא דלעיל, ולכן הגם שאין הולכין בממון אחר הרוב מהני מטעם החזקה כיון שכאן הוא גדר בו"ש שמהני בו דין חזקה⁷. ודוק בכ"ז.



גדר מדבר שקר תרחק

הת' מנחם מענדל שי' שטיינמעץ

תלמיד בישיבה

כתובות יז. "ת"ר כיצד מרקדין לפני הכלה בש"א כלה כמות שהיא וב"ה אומרים כלה נאה וחסודה אמרו להן ב"ש לב"ה הרי שהיתה חגיגתה או סומא אומרים לה כלה נאה וחסודה והתורה אמרה מדבר שקר תרחק, אמרו להם ב"ה לב"ש לדבריכם מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו הרי אומר ישבחנה בעיניו מכאן אמרו חכמים לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות".

(ד חוץ אם נימא בפ"י תקנת חכמים שאינו קשור עם סמוך מיעוטא כו' (ויל"ע בשיחה הנ"ל), אלא שהוא תקנה בעלמא, א"כ י"ל שכאן ג"כ יש תקנה כזו אפי' אם אין כאן חזקת ממון מצד אוקי חזקה להדי חזקה.

(ה) ויל"ע לשיטתו עם מהני רוב במקום בו"ש, והאריכו בזה האחרונים, ואכמ"ל.

ולכאור' צ"ע איך תי' ב"ה בדבריו קושיית ב"ש מהא דכתיב "מדבר שקר תרחק", ואיך מתורץ הקושיא עם מה שהביא ראי' ממקח "ישבחנו" שהרי סו"ס כתיב "מדבר שקר תרחק" ?

והנה בראשונים מבואר קצת ביאור ע"ז, ראה תוס' רי"ד "פי' לומר דבר המתקבל ואע"פ שאומר שקר". ובריטב"א "כל שהוא מפני דרכי שלום אין בו משום דבר שקר תרחק". ובתוס' שנץ בביאור מה שב"ש מודים ש"ישבחנו בעיניו" (ע"ד תוד"ה ישבחנו) "ולא קרינן בי' מדבר שקר תרחק כיון דלטובה מיכוין".

וראה קרבן נתנאל על הרא"ש סי' ב' ס"ק ד' "ומ"מ אינו אומר שקר שבדעתו נאה וחסודה במעשיה".

אלא שסו"ס צ"ב, הרי פשטות הפסוק ברור מללו "מדבר שקר תרחק", ומנין המקור להגביל הפסוק שלא קאי על אופן שיש בו משום דרכי שלום, או אם מכוין לטובה וכו', או משום שבדעתו היא נאה וחסודה ?

ואולי י"ל, ש(מה"ת) גדרו של מדבר שקר תרחק הוא באופן שגורם היזק לחבירו ע"י שמשקר. והיסוד לזה, שהרי פשטא דקרא (משפטים כג, ז) קאי על דיינים, וכמ"ש באבן עזרא עה"פ "עם הדיין ידבר שלא ידון דין שקר", וברשב"ם עה"פ "ואם נראה בעיניך דין מרומה ועדים רמאים ואין אתה יכול להכחישן תתרחק מאותו דין ואל תדון בו כלל". ובפשטות היינו משום שע"י דין מרומה או דין שקר יסובב מזה היזק להבעל דין וכו', וכמובן בפשטות.

ולפ"ז י"ל, שאפי' את"ל שיש איסור מדבר שקר תרחק לא רק בדין תורה ודיינים אלא איסור לומר שקר בכלל (ולהעיר מספורנו עה"פ), מ"מ גדר האיסור הוא ע"ד האיסור בפשט"מ - לדבר שקר משום שע"י גורם היזק לחבירו.

ומצאתי שכן מפורש ביראים סי' רל"ה "צוה יוצרינו בפ' ואלה המשפטים מדבר שקר תרחק חייב להתרחק מכל שקר שיוכל לבוא שקרו לידי היזק חבירו .. אבל שקר שאינו בא לידי רעה לא הזהירה תורה עליו", וע"ש בהמשך דבריו שמביא מסוגיין.

ולכאור' זהו הכונה במס' כלה "וב"ה אומר כי אמר רחמנא מדבר שקר משום ונקי וצדיק הא לקיומי שפיר דמי", ולכאור' היינו כנ"ל.

וא"כ אדרבא, י"ל שלב"ה אין הפי' שהוא רק היתר לומר שקר (משום דרכי שלום, או משום שמכוין לטובה כו'), אלא שאדרבא, אם ע"י שאומר האמת יגרום היזק לחבירו, אז מוטל עליו דוקא לומר שקר, כדי שלא לגרום רעה או היזק לחבירו.

וזהו שכתבו הראשונים שמשום דרכי שלום אין כאן משום מדבר שקר תרחק, ועד"ז מש"כ בתוס' שנין משום שמכוין לטובה, משום שכאן ע"י שאומר מה שנראה לשקר גורם טובה להחתן וא"כ אדרבא, עליו מוטל לדבר באופן שגורם טוב להחתן. ולכן לב"ה יש בזה תקנה לומר דוקא שקר (וכמ"ש תוס' שלכן חולק ב"ש "שאינן להם לחכמים לתקן להזקיקו לומר שקר" - ולב"ה הרי אדרבא, התקנה הוא לומר דוקא שקר כיון שהוא לטובתו וכנ"ל).

וזהו שתי' ב"ה שבמקח ישבחנה (וגם ב"ש מודה לזה וכמ"ש התוס'), היינו משום שע"י השבח של המקח גורם טובה להלוקח שהרי זהו רצונו של הלוקח, וא"כ עד"ז כאן בנוגע שמחת חו"כ, ואדרבא, זהו גופא מגדרי הפסוק של מדבר שקר תרחק.

[וב"ש שחולקים, י"ל: 1) שחולקים על הנ"ל, וס"ל שלא דרשינן "טעמא דקרא" והוא איסור בכל האופנים וכנ"ל. 2) שהגם שמותר, מ"מ אין לתקן דבר כזה וכמ"ש התוס'].

ויש להתאים הנ"ל עם המבואר בלקו"ש חט"ז תרומה בנדון סוגיין, ואכמ"ל.



נגלה – מס' בבא בתרא

הפבר שיטת הרדב"ז בהיזק החרדל לדבורים

הת' שניאור זלמן שי' ברוק

תלמיד במתיבתא

בסוף סוגית "חרדל ודבורים" (מס' ב"ב סוף י"ח ע"ב) איתא "ורבנן דבורים לחרדל לא מזקי, אי בבינתא (זרעים - רש"י) לא משכחת ל' אי בטרפא (עלים - רש"י) הדר פארי (יגדל מחדש ואינו היזק - רש"י)".

והרדב"ז (בשו"ת שלו ח"ב סו"ס תתלד) מביא את קושיית הראב"ד שאם יאכלו העלים בכל פעם שגודל א"כ אף פעם לא יפרה, ותירץ הראב"ד שהדבורים אוכלים את עלי החרדל פעם אחת וכשמרגישינן חידודו שוב לא יאכלוהו, אבל הדבורים הוזקו כבר מאכילה זו. והרשב"א הקשה על הראב"ד שלשון הגמ' "באות ואוכלות" משמע ששבות ואוכלות החרדל, ולכן מתרץ הרשב"א שאוכלים את ראשים העלים הרכים וזה גודל שוב וזה מוסיף כח לשרשי החרדל נויש להעיר, שבספרי המדע דימינו אודות חשיבות עבודת הדבורים לגידול פירות ואילנות כתוב שזרעי החרדל מקבלים כח ע"י זה שהדבורים "מאבקים" את ענפי החרדל], אבל הדבורים הוזקו ע"י החרדל. ואח"כ מביא קושיית הרשב"א על כללות הסוגיא: מדוע מרחיקים את החרדל מן הדבורים? הרי הדבורים אוכלים החרדל ברשות המזיק וזהו כמו שור הניזק ברשות המזיק, והרשב"א נשאר בצ"ע. ומתרץ הרדב"ז, שריח החרדל מחדד את פי הדבורים וניזקין אף ברשותן. ומקשה שא"כ הוי גירי דילי' ומודה ר' יוסי בגירי דילי' ואין לו לחלוק! ומתרץ, שמאחר והדבורים הם בעלי כנף כל העולם הוא רשותן ואין נחשב שהוזקו ברשות המזיק, וגם שהדבורים עצמם אינם ניזוקים אלא הדבש, והדבש אכן ברשות הניזק.

יש להבין, מדוע הי' צריך הרדב"ז לדחוק את עצמו ולתרץ שריח החרדל מזיק וכל העולם הוא רשותם של הדבורים, הרי יכול הי' לתרץ בפשטות שענפי החרדל נוטים לשדה הניזק והדבורים אוכלים את החרדל ברשותם לכן אין הענין של "שור הניזק ברשות המזיק", והסיבה שהדבורים אכן מזיקים לחרדל (עשה "קצת שלא כהוגן") הוא מפני שאם אוכלים את העלים הרי זה גורם שהחרדל

יקבל יותר חום השמש ויוזק קצת כי העלים שומרים על החרדל. ומאחר שכתוב במשנה בסוף פירקין "אילן שהוא נוטה לשדה חבירו קוצץ וכו'" הרי כמו שיש רשות לשכן לקצוץ ג"כ יש רשות לדבוריו "לקצוץ" את ענפי החרדל.

ואפ"ל שהרדב"ז לא רצה לתרץ כן, כי כשהדבורים אוכלים חלק מהעלים ברשותם יכולים הם ג"כ להמשיך ולאכול החרדל גם ברשות בעל החרדל ואז הדרא קושית הרשב"א לדוכתא, ולכן ג"כ כתב שריח החרדל מזיק לדבורים (ולא רק אכילת העלים) כי אז ההיזק הוא בכל רשותם.

אבל עדיין קשה להבין מדוע הרדב"ז סובר שבעל הדבורים עשה קצת שלא כהוגן, דאיזה היזק הוא עושה? משא"כ שאר הראשונים סוברים שבעל החרדל הוא מי שעושה קצת שלא כהוגן ולא בעל הדבורים.



ביאור המילה "מרחיקין" אליבא דהרדב"ז

הת' שניאור זלמן שי' גאנזבורג
תלמיד במתיבתא

בשו"ת הרדב"ז [ח"ב סי' תתלד] מבאר באריכות את שיטת רש"י בסוגית חרדל ודבורים [ב"ב י"ח ע"ב ואילך]. בין דבריו מקשה על דברי רב פפא מתרץ "בלוקח" ומבאר רש"י שאדם זרע תחילה חרדל ואח"כ מכר חצי שדהו לאחר והשני רוצה להכניס דבורים - לחכמים על בעל החרדל להרחיק את חרדליו מן הדבורים הגם שסמך בהיתר, ולר"י אי"צ להרחיק בחרדל. ומקשה ע"ז הרדב"ז "מתניתין איפכא משמע, שקדם בעל הדבורים תחילה", ומתרץ ע"י ביאור המילה "מרחיקין" (ביאור הכלול מב' פרטים):

א) ביאור המילה "מרחיקים את החרדל מן הדבורים" היינו שצריך להרחיק את החרדל מפני שבעתיד ישימו שם דבורים, דהיינו שהדבר המזיק הי' שם בתחילה.

(ב) וגם, המילה "מרחיקין" שייך רק בדבר שהי' קרוב ואומרים שצריך להרחיקו, דהיינו שאם דבר המזיק עדיין לא בנמצא, או שהורחק כבר - אין שייך הרחקה.

יש לעיין בדבריו, דאם נאמר שביאורו הוא ביאור כללי למילה "מרחיקין" זה לכאור' סותר את דברי הגמ' המובאים לעיל.

אם נאמר רק כביאור הראשון ש"מרחיקין" היינו שבעל ההיזק צריך להרחיק קודם שמגיע דבר הניזק, אם-כן:

(א) זהו ראי' לשיטת רבא (בלישנא בתרא) הסובר שבשדה העשוי' לבורות תמיד צריך להרחיק, כי אליבא דביאור הרדב"ז יש לומר דהרחקת הבור במשנתנו היינו שצריך להרחיק קודם שהשני חופר את בורו, וזהו גם ראי' לשיטתו (בלישנא קמא) שבשדה שאינה עשוי' לבורות ג"כ צריך להרחיק כי השני יכול להימלך ולחפור בור בשדהו. וא"א לומר שהמשנה היא ראי' לרבא, שהרי הגמ' מביא את המשנה כראי' לאב"י!

(ב) כל ה"תא-שמע" שמביא הגמ' ממשנתנו הם להביא ראי' לשיטת אב"י הסובר דמותר לסמוך דבר המזיק כשאינן שם דבר הניזק, כי הגמ' סובר בפשטות ש"מרחיקין" היינו שהדבר הניזוק כבר בנמצא והמזיק רוצה לסמוך. ואליבא דביאור הרדב"ז ש"מרחיקין" היינו שהדבר הניזוק עדיין אינו בנמצא, הי' אפשר לבאר את כל המשנה בתור ראי' לרבא!

(ג) ואם נאמר רק כביאור השני ש"מרחיקין" שייך רק כשהדבר המזיק הי' כבר סמוך לכותל, דהיינו שהמשנה מדובר שהדבר המזיק כבר נסמך, זה ראי' לאב"י הסובר שמותר לסמוך דבר המזיק!

ואכן ביאור השני מסתדר עם הגמ', אבל קשה לרדב"ז! שהרי הביאור הראשון סותר את הביאור השני. וא"כ צריך להבין איך פירושו הראשון מתאים עם הגמ' ואיך ב' פירושו מתאימים א' לשני.

[ואין להקשות שביאורו עתה סותר את ביאורו קודם לכן (כשמטרין מדוע א"א לומר שדברי רבי יוסי מירי בבאו שניהם אחת) ד"פשטא דמתניתין משמע

דקדם חד מייניהו דקתני מרחיקים וכו' משמע דירק קדים", שהרי שם מבאר את ההוה-אמינא של הגמ' בהבנת המשנה]

ואכן, אם הרדב"ז הי' סובר כדעת ר"ח בתוס' (ד"ה "וסבר ר' יוסי") שדברי רב פפא "בלוקח" הם רק ההוה-אמינא של הגמ' ודברי רבינא אח"כ הם תירוץ חדש לקושיית הגמרא – הי' אפשר לומר שביאורו של הרדב"ז הוא רק על סברת רב פפא, אבל בפועל סובר הוא כדאמר לעיל שהדבר הניזק קדם.

אבל, הרדב"ז מבאר את דעת רש"י שדברי רב פפא הם גם מסקנת הדברים, ולכן א"א לומר שביאורו הוא רק הוה-אמינא. וע"כ הקושיא במקומה עומדת, ועצ"ע בכל זה.



שיטת הר"י מיינאש ב"דירה שאני"

הת' מנחם מענדל שי' וויינגארטען
תלמידים בישיבה

במס' ב"ב (דף י"ז ע"ב ואילך) הובא מחלוקת במקרה שבחצר חבירו אין בור, האם מותר לסמוך בור סמוך לגבול חצר חבירו, שאז כשירצה השכן לחפור בור הוא יצטרך להרחיק את כל ההרחקה. ובאו"א קצת האם אוסרים אם ההיזק אינו מוכן. אביי סובר שמותר לסמוך, ורבא חולק וסובר שאסור לסמוך וצריך להרחיק כאילו כבר הי' בור בשדה חבירו. לאחר מכן מביא הגמ' ראיות ממקרים שונים.

בדף י"ח ע"א מביא הגמ' המשנה הבא כדי לפרוך את שיטת רבא, וז"ל "תא שמע, לא יפתח אדם חנות של נחתומין [מוכרי לחם שמסיקין שם אור תמיד – רש"י] ושל צבעין תחת אוצרו של חבירו [עלי' שאוצרין בה תבואה, יין ושמן. והעשן קשה להן – רש"י], ולא רפת בקר [כיון שהריח קשה לאוצר – רש"י]" עכ"ל. וממשנה זו משמע שרק כשהאוצר כבר נמצא – אסור לפתוח חנות או רפת, אבל באם האוצר אינו קיים – מותר, וזהו פירכא לשיטת רבא. וע"ז מתרץ הגמ' "דירה שאני".

ונחלקו המפרשים בביאור השינוי בדירה, ומחלוקתם מתבטא בב' ענינים:
(1) על מה נאמר "דירה"? על האוצר או על החנות ורפת? (2) מהו ה"שאני"
בדירה, שדינו שונה ממקרה שלנו?

רש"י ורמב"ן סוברים, ד"דירה" היינו החנות והרפת*. ודירה שאני "משום
דאין לנו לאסור דירתו עליו אלא אם כן ההיזק מוכן".

ואבל הר"י מיגאש סובר ד"דירה" היינו העלי', דלכתחילה העלי' הי' סתם
דירה ובהמשך אפשר לעשותה אוצר. ודירה שאני משום ד"לא עביד איניש
דעביד מבית דירתו אוצר, ומשום הכי כי ליכא בהעלי' עדיין אוצר לא אמרינן
דילמא למחר מימלך ועביד בה אוצר".

וקשה לשיטת הר"י מיגאש, מדוע הגמ' חושש רק בנוגע לאוצר ולא בנוגע
לדירה? לכאור' יקשה על האדם לדור בעלייתו כאשר ישנו רפת בקר או חנות
תחתיו!

וקשה טפי ע"פ הנפק"מ בין ב' השיטות:

הנודע ביהודה מסביר (חו"מ סי' ל"ז) דלפי שיטת רש"י ורמב"ן היזק חנות
ודירה הוא גם בדירה ולא רק באוצר. אבל לשיטת הר"י מיגאש ההיזק הוא רק
באוצר (ולפי זה נראה שקושייתנו הוא רק אליבא דהר"י מיגאש ולא אליבא
דהרמב"ן ורש"י).

ויש לבאר בהקדם דברי הירושלמי:

הקשו כמה מהראשונים (רמב"ן, ורשב"א) מדברי הירושלמי (ב"ב פ"ב
ה"ב) "כנגד דירתו מהו? אמר רב אחא כל שכן כנגד דירתו" והיינו כ"ש תחת
דירתו ומתניתין דקתני תחת אוצרו ריבזתא נקט אפי' תחת אוצרו וכ"ש תחת
דירתו. ותירצו בזה כמה אחרונים (רדב"ז ירושלמי שם ועוד)

וביאר הנודע ביהודה (שם) לפי שיטת הר"י מיגש, שהיה אוצר מלמעלה
ודירה מלמטה ושאלת הגמ' הוא באם מותר לעשות חנות נגד הדירה דלמטה.
וכמו שביאר הרשב"א (דף כ ע"ב) "מפני מה שנא התנא לשונו [יפתח] כאן,
דהוה ליה למימר לא יעמיד אדם...ונר' לי דרבזתא אתא לאשמעי', דאפילו היה

(א) בנוגע ללשון "דירה" על רפת ראה ברשב"א ד"ה "דירה שאני", דמשם משמע שאין הכוונה
שבעל הבית דר שם, אלא "כיון שאדם עשוי לעשות בדירתו לפעמים חנות של נחתומין וצבעין,
או להכניס בדירתו רפת בקר, אין מונעין ממנו".

לו חנות...בבית אחר הסמוך לבית שתחת האוצר, לפי שההבל או העשן עובר מזה לזה שתחת האוצר ומפסיד באוצר. והיינו שאסור לפתוח פתח מהחנות להבית שמתחת לאוצר.

ועפ"ז אפשר לומר שההיזק הוא היזק קטן ואינו מזיק כ"כ רק באוצר, משא"כ בדירה אין ההיזק ניכר להיות לבעל הדירה טענות עליו ובוזה מתורצת שאלה הנ"ל, שאכן אין חשש לדירה.

ויש לבאר ההסבר בזה, כדברי הנודע ביהודה שהיזק דרפת וחנות הוא מחמת הבלה ולא מצד הריח. וראי' לדבריו מרמב"ם (הל' שכנים פ"ט הי"ב) "לא יעשה בה...חנות של נחתומין ורפת...שעולה מהם הבל חס" וי"ל שחום הבא מחמת חנות ורפת אינה כ"כ עד שא"א לעמוד בא אבל הוא מפסיד פירות ומביא אותם לידי רקבון. ולכן כאשר החנות הוא קרוב להאוצר ולא תחתיו אינו גורם היזק כ"א ע"י פתח המביא חום הרפת תחת האוצר. משא"כ בדירה אפי' ע"י פתח אין ההחום כ"כ ואין נזק ממנו.

ואפי' בריח י"ל שעי"ז שהוא קרוב להדירה ולא מתחיות מנשבת בו הרוח ואינה קשה כ"כ. משא"כ באם היה תחתיו ממש.



היזק מים לכותל (לענין חציצה בפני הטומאה)

הת' ישראל ארי' לייב (בר"כ) שי' שמטוב

תלמיד במתיבתא

במס' ב"ב (כ). מביא משנה בנוגע לחלון שנפרץ בקיר החוצץ בין דבר המטמא למקום טהור, איך אפשר "למעט בחלון" שיהי' פחות משיעור והקיר יחצוץ בפני הטומאה, ומביא (בין השאר) שעשבים שעלו מאליהם בחלונות וכן מלח "ממעטים בחלון", משא"כ מים אינו "ממעט בחלון". והקשה הגמ' על זה דאם העשבים גודלים בתוך החלון הרי זה מזיק לכותל וא"כ בעה"ב יטלם משם ואינו יכול לחצוץ, ומתרג' ג' תירוצים שנקודתם הוא שאין כאן היזק או שלא אכפת לן מההיזק, ולכן בטלים לחלון ו"ממעטים בחלון". והקשה ג"כ באופן

דומה אודות המלח, שמאחר שזה מזיק לכותל בעה"ב יטלם משם ואינו יכול לחצוץ, ומתרץ שמדובר שהמלח הי' על "חספא".

בנוגע למים, ישנם שני פירושים למה כוונת המשנה, ביאור הראשון הוא (עליות דרבינו יונה, ביאור הב' דתוס' הרא"ש (שטמ"ק) וביאור הא' דהריטב"א): מדובר ב"אמת המים" שעובר בחלון או שהי' סמוך לחלון ואחר שנפרץ החלון בקיר עובר המים דרך החלון. וביאור השני הוא (רש"י, ביאור הא' דתוס' הרא"ש (שטמ"ק) וביאור הב' דהריטב"א): מדובר במים הנמצאים בכלי המונח בחלון, והסיבות שאינו חוצץ הוא משום שאינו יכול לעמוד בלא הכלי או משום שביטלו במחשבה.

ויש לעיין, מדוע לא אמרו בפשטות (כמו שהקשה הגמ' בעשבים ומלח) שהסיבה למה מים אינו חוצץ הוא משום ש"אמת המים" מזיק לכותל ואם כן בעה"ב יטול את המים משם כדי שלא יזיקו?

- ואפי' אם תאמר שלכן הביאו תירוץ שני (שמדובר במים המונחים בכלי), עדיין קיים קושייתם של הרבה מהאחרונים מדוע לא אמרו בפשטות שהסיבה למה מים אינו חוצץ הוא מפני שמים מקבלים טומאה (ולשיטת הסוברים שמדובר בכלי – גם הכלי מקבל טומאה) ? -

ואולי אפשר לתרץ, שאכן הי' פשוט להם שמאחר ואמת המים מזיק לכותל – הבעה"ב לא יתן למים לזרום דרך חלוננו, וממילא אינו נחשב כדבר החוצץ. לכן אמרו בפשטות שמדובר באמת המים הזורם בחלון, כי יודעים כבר מהגמ' שדבר המזיק לכותל אינו חוצץ. וק"ל.

איתא במשנה ב"ב ריש פרק לא יחפור: "לא יחפור אדם בור סמוך לבורו של חברו . . . אא"כ הרחיק מכותל חבירו שלשה טפחים וסד בסיד" ובהמשך אותה הלכה כתוב "מרחיקין את הגפת ואת הזבל ואת המלח ואת הסיד ואת הסלעים מכותלו של חבירו ג' טפחים" ולכאו' קשה דבתחילת המשנה כתוב דסיד יכול למנוע היזק ובהמשך כתוב בבירור שסיד גורם היזק. לכאו' הרישא דההלכה סותר את הסיפא דאותה הלכה.



שיעור הרחקה ומניעת היזק סיד ע"י סיד

הת' לוי יצחק (בר"כ) שי' שמטוב

תלמיד במתיבתא

איתא במשנה ב"ב ריש פרק לא יחפור: "לא יחפור אדם בור סמוך לבורו של חברו. . . אא"כ הרחיק מכותל חבירו שלשה טפחים וסד בסיד" ובהמשך אותה הלכה כתוב "מרחיקין את הגפת ואת הזבל ואת המלח ואת הסיד ואת הסלעים מכותלו של חבירו ג' טפחים" ולכאור' קשה דבתחילת המשנה כתוב סיד יכול למנוע היזק ובהמשך כתוב בבירור שסיד גורם היזק. לכאור' הרישא דההלכה סותר את הסיפא דאותה הלכה.

ואפשר לתרץ ע"פ המבואר במס' שבת (דף פ' ע"ב): "מאן תנא דחול מעלי ליה לטיד? אמר רב חסדא: רבי יהודה היא; דתניא: לא יסוד אדם את ביתו בסיד אלא אם כן עירב בו תבן או חול. רבי יהודה אומר: תבן - מותר, חול - אסור, מפני שהוא טרכסיד. רבא אמר: אפילו תימא רבנן, קילקולו זהו תיקונו". דהיינו שלכו"ע כשמערבין חול בסיד הרי זה עושה הסיד יותר חזק, דהיינו ששלימות הכנת הטיט הוא רק כשמערבבו בחול ואז משתמשים בו.

וע"פ זה אפשר לומר בפשטות, שהסיד שגורם היזק לכותל הוא סיד שעדיין לא התערב בחול, ולכן עדיין יש בו את ההבל שמזיק, אבל לאחר שמערבין אותו בחול נהי' חזק יותר ואינו מזיק, וזהו הסיד שמונע היזק.

לאחר זמן מצאתי קושיא זו מתורצת בב' ספרים, הרב יעקב ריישר תירץ (בשו"ת "שבות יעקב" ח"ב סו"ס י"ג) שההיזק דסיד "היינו סיד ממש שהוא בפני עצמו, אבל סיד שבכותל שכבר נתייבש וכלה כל הלחלוחית ונתקשה כאבן פשיטא דאינו אוסר". והרב אהרן לפפא תירץ (בשו"ת "בני אהרן" סי"ט בד"ה "עוד ראיתי") שההיזק דסיד "היינו כשהסיד בעין כמות שהוא, אבל כשהוא מעורב בתיקון דבר שנעשה בו מלאכה אינו מזיק".

ואפשר לומר ששיטתם מבוסס על אותו הנקודה שהבאתי לעיל, דתלוי בערוב הסיד בחול:

כוונתו של ה"שבות יעקב" - הכותב שרק "סיד ממש" גורם היזק משא"כ סיד שבכותל "שכבר נתייבש" - הוא שאכן כשהסיד אינו מעורב בחול (דהיינו

סיד ממש) יכול להזיק ע"י ההבל, אבל כשהסיד כבר מעורב בחול הוא נעשה חזק ומתייבש מהר ואינו מזיק יותר.

וגם כוונתו של ה"בני אהרן" – הכותב שרק "סיד בעין כמות שהוא" גורם היזק משא"כ "כשהוא מעורב בתיקון" אינו מזיק – הוא שרק כשהסיד אינו מעורב בחול (כמות שהוא) יכול להזיק ע"י ההבל, אבל כשהסיד כבר מעורב בחול (מעורב בתיקון) כדי לעשות בו מלאכה אינו מזיק יותר.



בענין הנ"ל

הת' משה שי' ששונקין
תלמיד במתיבתא

איתא במשנה ב"ב ריש פרק לא יחפור: "מרחיקין את הגפת . . . מכותלו של חבירו ג' טפחים וסד בסיד". ומביא השיטמ"ק בשם "שיטה לא נודע למי" (בדף י"ט ד"ה מרחיקין) וז"ל: "שטח בסיד מקום הנחתו של הגפת, וגם כותלו של חבירו כנגדו שלא יעלה בו ההבל [שאר הראשונים סוברים שצריך סיד רק על הכותל]. ומסתברא לי דבעינן כחצי אצבע".

ויש לעיין, מדוע צריך להניח סיד במקום הנחת הגפת? (דהיינו, מה היזק גורם הגפת במקום הנחתו ומה יועיל הנחת הסיד שם?)

ויש לתרץ שהסיבה מדוע צריך להניח סיד גם במקום הנחת הגפת הוא ע"פ דברי התוס' (ד"ה "מרחיקין את הגפת" בדף י"ז ע"ב) המקשה מדוע לרבא אסור לסמוך גפת, הרי יכול להסירו קודם שיבנה האחר הכותל? ומתרץ וז"ל "דהני נמי מקלקלין את הקרקע ויזיק לכותל לכשיבנה אפי' שוב יסיר". וע"פ דבריו יש לומר שהשיטה סובר שמאחר והגפת מזיק לקרקע (או ע"י הבל או ע"י "שעושה אותו גלל" כמ"ש הגמ' לקמן בדף כ"ה ע"א בענין אחר) יש למנוע את ההזיק ע"י הנחת סיד בקרקע ג"כ, אבל שאר הראשונים לכאור' סוברים שאין זה היזק ממשי לכותל ולכן אי"צ למנוע היזק זה.

ויש להקשות עוד על דבריו, מדוע צריך חצי אצבע? האם זה שיעור מדויק או שצריך לכה"פ חצי אצבע?

ויש לתרץ בהקדים קושית הת' ישראל א.ל. שמטוב (ראה הערה קודמת), היתכן שהמשנה סובר שהסיד מזיק לכותל וגם כותב שהדרך למנוע ההיזק הוא ע"י הנחת סיד בכותל? איך אפשר לומר שאותו הסיד שמזיק לכותל גם יועיל למנוע את היזק עצמו?

ותירץ הרב יעקב ריישר (בשו"ת "שבות יעקב" ח"ב סו"ס י"ג) שההיזק דסיד "היינו סיד ממש שהוא בפני עצמו, אבל סיד שבכותל שכבר נתייבש וכלה כל הלחלוחית ונתקשה כאבן פשיטא דאינו אוסר".

וע"פ דבריו יש לומר שמניעת היזק הסיד הוא ע"י הנחת סיד בעובי חצי אצבע דוקא כי בפחות מזה לא ימנע ההיזק דלעיל, וביותר מזה (דהיינו עובי אצבע) יכול לגרום היזק לכותל עד שיתייבש, כי זה עבה והלחלוחית שבו זיק. ולכן צריך דוקא כחצי אצבע לא פחות ולא יותר. [נדלא כמו שכתב החזו"א בזה ע"פ דברי השיטה שצריך לכה"פ חצי אצבע או יותר].

אבל לפי מה שתירץ הרב אהרן לפפא (בשו"ת "בני אהרן" סי"ט בד"ה "עוד ראיתי") שההיזק דסיד "היינו כשהסיד בעין כמות שהוא, אבל כשהוא מעורב בתיקון דבר שנעשה בו מלאכה אינו מזיק" יש לומר שאינו מסכים לסברת השיטה, שהרי הסיד כשמונח ע"ג הקרקע אינו "מעורב בתיקון דבר" משא"כ כשמונח על הכותל ולכן זיק, ולכן מוכרחים לומר שסובר שאין היזק זה חשוב.



פשוטו של מקרא

אלקי העברים או אלקי ישראל?

הת' יעקב יהודה לייב שי' קפלן

תלמיד בישיבה

בפרשת שמות (ג, י"ח) נאמר "ושמעו לקולך ובאת אתה וזקני ישראל אל מלך מצרים ואמרת אליו ה' אלקי העברים נקרה אלינו", דהיינו שמושה צריך לומר לפרעה דאלקי העברים שלחהו כדי שיאמר לפרעה שישלח את העברים. ובהמשך הפרשה (ה, א) נאמר "ואחר באו משה ואהרן אל פרעה ויאמרו אל פרעה כה אמר ה' אלקי ישראל שלח את עמי ויזבחו לי במדבר". ונראה מכאן דהקב"ה אמר למשה לדבר אל פרעה בשם "אלקי העברים" ומשה דיבר בשם "אלקי ישראל", ויש לעיין מדוע שינה משה ממה שאמר לו הקב"ה.

וקשה יותר, דבפסוק הבא (ה, ב) פרעה עונה למשה ואומר "ויאמר פרעה מי ה' אשר אשמע בקולו לשלח את ישראל לא ידעתי את ה' וגם את ישראל לא אשלח", ובפסוק ג' משה אומר לפרעה "אלקי העברים נקרא אלינו נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה וה' אלקינו פן יפגענו בדבר או בחרב", ואחר פסוק זה פרעה ידע מי הוא הקב"ה. ונראה מכאן דמתחילה כשמושה שינה מדברי הקב"ה פרעה לא הבין, אבל כשענה משה מה שאמר לו הקב"ה – הבין פרעה.

רבנו בחיי והרמב"ן מבארים דפרעה הי' חכם גדול ידע מי הוא הקב"ה, שהרי בכראשית בנוגע ליוסף אמר "איש אשר רוח אלקים" דהיינו שידע את שם אלקים אבל לא ידע את שם המיוחד הוי', ולכן אמר "לא ידעתי את הוי'" משום שאכן לא ידע במה מדובר, כי רק ידע אודות אלקים. ולכן, אחר שפרעה אמר שאינו יודע את הוי' אמר משה "אלקי העברים" שאת שם זה ידע פרעה. ונראה מדבריהם, דמשה שכח את דברי הקב"ה אליו ורק אחר שפרעה אמר דאינו יודע את הוי' נזכר משה רבינו בדברי הקב"ה אליו ואמר "אלקי העברים".

אבל לכאורה פירוש זה דחוק, משום: (1) כמשה מתקן את דבריו בפסוק ג' עדיין אינו אומר את הדברים כפי שאמר הקב"ה (שהרי הקב"ה אמר לו ה' אלקי העברים" ומשה אמר רק "אלקי העברים". וזהו פשוט, שהרי אם הי' אומר שוב

הוי' לא הי' פרעה מבין אותו). (2) דוחק לומר שמושה שכח מה שנאמר לו מאת הקב"ה, שהרי הקב"ה אמר לו זאת בבירור כדי שלא ישכח.

ישנו עוד תירוץ, והוא שבכל מקום שבו מוזכר "אלקי העברים" (ג, י"ח. ה, ג) ממשיך משה ואומר "נלכה נא דרך שלשת ימים", אבל כשכתוב "אלקי ישראל" (ה, א) ממשיך משה ואומר "שלח את עמי ויזבחו לי במדבר", ואינו אומר ג' ימים כדי להראות שזה אינו זמני (וזהו ביאור הרלב"ג בפ"ג פסוק י"א). ואפשר לומר דהסיבה מדוע "אלקי העברים" הוא רק לג' ימים הוא כי עברים הוא הכינוי שניתן לעבדים (עבד עברי) ולכן אומר משה רק ג' ימים דהיינו שיחזרו לעבדותם, אבל ישראל הוא הכינוי שניתן לישראל בתור עם אחרי שיצאו מעבדות, וזה שאמר משה "אלקי העברים" הוא משום שרצה להערים על פרעה כי ידע שפרעה לא ישלח את העברים לצמיתות אלא רק לזמן קצוב. ולכן בתחילה משה רצה לראות האם פרעה מוכן לשלוח את היהודים לצמיתות ולכן אמר "אלקי ישראל" וע"ז ענה פרעה "לא ידעתי את הוי'" דהיינו שאינו מכיר באלקים שרוצה לשחרר את ישראל מעבדות, ואז משה עונה לפרעה "אלקי העברים" דהיינו שישארו עבדים ורק רוצים לצאת לג' ימים.

ולכאור' פירוש זה דחוק ג"כ, משום: (1) היאך משה החליט על דעת עצמו לבקש מפרעה לשלחם לצמיתות לאחר שהקב"ה אמר בפירוש "אלקי העברים" דהיינו שהי' ברור שפרעה לא ישלחם. (2) בפרשת וארא (ז, טז) כתוב "אלקי העברים" ואינו מזכיר ענין שלשת ימים, דהיינו שענין שלשת ימים אינו קשור לענין "אלקי העברים".

ויש לעיין בכל זה.



הלכה ומנהג

הערות בשו"ע אדה"ז הלכות פסח סימן תכ"ט ות"ל

הת' מאיר חיים עובדי' שי' גורארי'

תלמיד בישיבה

א. תכ"ט סעיף ד: משה רבינו תיקן להם לישראל שיהי' כל חכם העיר דורש לבני עירו בכל רגל בענינו של יום נס הנעשה בו ... וגם כן ידרוש לעם בכל רגל הלכות הצריכות לבו ביום שיודיע להם האסור והמותר בו ביום, הלכות פסח בפסח והלכות עצרת בעצרת והלכות החג בחג, עכ"ל.

ויש לעיין, הרי כתב לפני זה בסעיף ב': לפיכך נהגו בדורות האחרונות שהחכם דורש הלכות פסח בשבת שלפניו אם אינו ערב פסח, והלכות החג דורש בשבת שובה (אבל עצרת אין בו הלכות מיוחדות שכל איסור והיתר הנוהגין בו נוהגין גם כן בפסח וסוכות), עכ"ל.

וא"כ, (כיון ש"עצרת אין בו הלכות מיוחדות וכו'") למה כתב בסעיף ד' "ידרוש לעם בכל רגל הלכות הצריכות לבו ביום ... והלכות עצרת בעצרת"?

וי"ל, כיון שבלאו הכי מתאספים לשמוע מהחכם "בענינו של יום נס הנעשה בו", הרי מוסיפים גם כן "הלכות הצריכות לבו ביום" (אף שאין בזה חידוש, "שכל איסור והיתר הנוהגין בו נוהגין גם כן בפסח וסוכות"). משא"כ בסעיף ב', שכל ההתאספות היא בשביל הלכות איסור והיתר וכו'.

אבל ראה לקמן סי' תקכט קו"א ס"ק א, שקודם סעודה היו דורשין בהלכות החג, ואחר סעודה באגדה מעניינו של יום. הרי שהיו מתאספים במיוחד לשמוע הלכות החג.

ב. תכט, סעיף ט: ואין מתענין בכל חודש ניסן אפילו תענית יחיד, ואין צריך לומר שאין גוזרין תענית על הציבור בכל החודש, עכ"ל.

בשו"ע הב"י כתב, וז"ל: ואין מתענין בו להזכיר בצבור, והבכורות מתענין בו בערב פסח, עכ"ל.

יש לעיין, למה לא הזכיר כאן אדה"ז ע"ד תענית בכורות בע"פ (כמ"ש בשו"ע הב"י). וכן לא הזכיר כאן ע"ד התענית דעשירי בניסן, שהביא לקמן בסי' ת"ל: "בעשרה בניסן מתה מרים וקבעו בו תענית כשחל בחול" ? והרי בנוגע להזכרת נשמות בחודש ניסן, כתב לפני זה בסעיף ח: "אין מזכירין נשמות כלל, חוץ מביום אחרון של פסח".

[ואין להקשות על הב"י למה לא הזכיר כאן (גם) התענית דעשרה בניסן, שהרי גם בסי' ת"ל אינו מזכיר ע"ד תענית זה].

ג. תכט, סעיף ט: וכל נשיא ביום שהקריב קרבנו היה יום טוב שלו, עכ"ל.

יש לעיין: לכאורה, ביום שהקריב הנשיא קרבנו הי' זה יום טוב שלו ושל שבטו לבד, ולמה היה זה יום טוב עבור כל ישראל (שאר השבטים) ?

והנה בלקו"ש חל"ב עמוד 20 – בנוגע לאמירת פרשת הנשיא וה"יהי רצון" שאחריו – מבאר, וז"ל: כיצד יתכן שכאו"א מישראל יאמר פרשת כאו"א מה"יב נשיאים עם ה"יהי רצון" (שיאירו עליו האורות וכו' שבקדושת שבט זה) – והרי כל אחד מישראל הוא רק משבט אחד [כמובן מה"יהי רצון" עצמו שהוא בלשון של ספג – "באם אני עבדך משבט (פלוני) כו', כי יתכן שאינו משבט זה], ונמצא, שמתוך י"ב פעמים של אמירת הנשיאים, הרי ב"א מהם אומרים תפילה שאינה שייכת להמתפלל !

ועכצ"ל, שכאו"א מישראל (אפשר שיהי') כלול משאר כל ישראל (השבטים), ועד שכאו"א מישראל אפשר שיקבל האורות של כל השבטים, שאז אמירת הנשיא וה"יהי רצון" אפשר שתהי' על הוודאי – ש"יאירו עלי כל ניצוצין כו' וכל האורות כו' הכלולות בקדושת זה השבט כו'", מכיון שאפשר הדבר שיש לו שייכות לכל השבטים, ע"כ.

וי"ל שכיון שכל השבטים כלולים זה מזה, וכל אחד מהשבטים קיבל כל הענינים וכל האורות וכו' של שאר השבטים כנ"ל, הרי כל יום ויום היה יום טוב לכולם.

[עד"ז מצינו גם בנוגע לברכות יעקב להשבטים (בפרשת ויחי), שכל אחד מהשבטים (מצד ענין ההתכללות וכו') קיבל הברכות של כל שאר השבטים. ויש בזה ג' אופנים וכו', עיין בארוכה בלקו"ש חכ"ה ויחי ג].

ד. תכ"ט, סעיף טו: נוהגין מר"ח ואילך לקרות פרשת הנשיא שהקריב בו ביום, עכ"ל.

הטעם שכאו"א אומר פרשת הנשיא של כל הנשיאים – עיין מש"כ לעיל בסעיף ט.

ה. תכ"ט סעיף יד: ליתן חרם בביהכ"נ לאיזה צורך גדול מותר בכל חודש ניסן, אע"פ שאסור בתשרי מטעם שיתבאר בסימן תר"ב, עכ"ל.

בסימן תר"ב כתב: אין נותנין חרם בין ר"ה ליוה"כ שלא לעורר כחות הדין בזמן ההוא, עכ"ל.

ויש לעיין:

1) בסימן תר"ב כתב "בין ר"ה ליוה"כ" (והטעם "שלא לעורר כחות הדין" שייך רק להזמן ש"בין ר"ה ליוה"כ", כמו שכתב "בזמן ההוא"), ובסימן תכ"ט כתב "שאסור בתשרי" (ומשמע קצת בכל חודש תשרי)? ואף שיש לתרץ שגם בסימן תכ"ט הכוונה רק להזמן ש"בין ר"ה ליוה"כ" (ולכן כתב "בתשרי", ולא "בכל חודש תשרי", כמו שכתב לפני זה "בכל חודש ניסן"), מ"מ עדיין צ"ע למה לא כתב באופן ברור "בין ר"ה ליוה"כ"?

2) מהלשון בסימן תכ"ט משמע, שבתשרי אין נותנים וכו', אפילו "לאיזה צורך גדול", ובסימן תר"ב כתב סתם "אין נותנים וכו'". למה לא כתב מפורש שזה אפילו "לאיזה צורך גדול"?

3) בסימן תכ"ט כתב "ליתן חרם בביהכ"נ". מהו הדיוק "בביהכ"נ"? האם הכוונה שבמקום אחר (לא בביהכ"נ) הדין שונה (שמותר בחודש ניסן אפילו שלא לצורך גדול)?

4) בסימן תר"ב לא הזכיר ביהכ"נ, ומשמע שבכל מקום אסור.

ו. תכט, סעיף יז: כל העושה איסור (פירוש אגודה) לחג באכילה ושתיה ... מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, שנאמר אסרו חג בעבותים (ופי' בהמות עבות ושמינות) עד קרנות המזבח וכו', עכ"ל.

ויש לעיין, א"כ (שמנהג זה מיוסד על הפסוק "אסרו חג בעבותים", שפירושו "בהמות עבות ושמינות") למה אין נוהגין לאכול בשר (בהמה)?

ז. ת"ל סעיף א: וכשלקחו ישראל פסחיהם באותו שבת, נתקבצו בכורי אומות העולם אצל ישראל ושאלום למה זה הם עושין כך, אמרו להם זבח פסח הוא לה' שיהרוג בכורי מצרים, הלכו בכוריהם אצל אבותיהם וכו', עכ"ל.

ויש לעיין:

1) מפשטות הלשון ("אמרו להם וכו' שיהרוג בכורי מצרים וכו'") משמע שעדיין לא הי' ידוע על-דבר מכת בכורות, וא"כ למה "נתקבצו (רק) בכורי אומות העולם"? ובטור הלשון הוא "שאלום המצריים".

2) למה לא הי' ידוע על-דבר מכת בכורות, הלא הסדר הי' "שהיתה המכה משמשת רביע חודש, ושלושה חדשים היה מעיד ומתרה בו" (לשון רש"י וארא ז, כה)? ודוחק לומר שההתראה היתה בפני פרעה לבדו, ולא הי' שם איש אחר. [והרי רק במכת דם נאמר "לך אל פרעה בבוקר הנה יוצא המימה ונצבת לקראתו על שפת היאור (וארא ז, טו), ועיי"ש בפירש"י, ומשמע שבשאר המכות היתה ההתראה לפרעה בהיכל מלכותו, ובפשטות היו שם עוד אנשים].

3) למה כתב "בכורי אומות העולם", ולא "בכורי המצריים" (כלשון הטור)? ויש לתרץ שזה בא לרבות גם בכורי שאר האומות שהיו אז במצרים, וכמ"ש רש"י (בא יב, כט): "הכה כל בכור, אף של אומה אחרת והוא במצרים".

ח. ת"ל, סעיף ג: ובערב פסח זה מחויב להביאן לבית הלוי, עכ"ל.

ויש לעיין:

למה כתב "להביאן לבית הלוי", הלא חייב לבער גם מתנות השייכים לכהנים ולעניים? וכמ"ש רש"י בנוסח הביעור (תבוא כו, יג): "בערתי הקודש מן הבית, זה מעשר שני ונטע רבעי. וגם נתתיו ללוי, זה מעשר ראשון, וגם, לרבות תרומה וביכורים. ולגר ליתום ולאמנה, זה מעשר עני".



בענין אמירת מאה ברכות בשבת

הת' שלמה נבריא אל הכהן שי' פרידמאן
תלמיד בישיבה

בשו"ע אדה"ז או"ח סימן מו סעיף א' כתוב "ברכות השחר תקנום חכמים על סדר העולם והנהגתו מה שהבריות נהנין בכל יום שיברכו להקדוש ברוך הוא על זה בפעם הראשונה שנהנין הבאה זו בכל יום ויום להשלים מנין המאה ברכות שחייב כל אדם לברך בכל יום ויום מערב עד בקר . . והן מאה ברכות שהן ליראה את ה' ולאהבה אותו ולזכרו תמיד על ידי הברכות שמברך תמיד ערב ובוקר וצהרים בג' תפלות וברכות השחר ושאר ברכות הקבועות בכל יום ובכל עת והן ק' ברכות . . ובשבת חסרו . . מג' תפלות ל"ו ברכות וב' ברכות של תפילין . . [הרי] חסרו י"ג [ברכות] צריך למלאותן בפירות ומיני בשמים ואם אין לו יכוין וישמע ברכות הקוראין בתורה והמפטיר ויענה אחריהן אמן . . אבל מי שיש לו פירות אינו יוצא בשמיעת הברכות וביום הכפורים יכול להריח ולמלאות מנין ק' ברכות אך אי אפשר לברך על כל פעם אם לא בהסיח הדעת כמו שיתבאר בסימן רי"ז והשאר יכוין בשמיעת הברכות בחזרת הש"ץ". מובן שבכל יום חייב כל אדם לברך ק' ברכות, ובשבת שחסרו ממנין הברכות, אפשר להשלים ע"י ברכות התורה וכו' ובסוף אומר שהכי טוב הוא להשלים ע"י ברכות בפירות^א.

והנה מצינו ברמב"ם הלכות תפלה הלכה י"ד בנוגע לק' ברכות "חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום בין היום והלילה" ובהלכה ט"ו "בשבתות וימים טובים שהתפלה שבע ברכות . . צריך להשלים מאה ברכות מברכות של פירות" וממשיך בהלכה ט"ז "כיצד אוכל מעט ירק ומברך לפניו ולאחריו וחוזר ואוכל מעט מפרי זה ומברך לפניו ולאחריו ומונה כל הברכות עד שמשלים מאה בכל יום". ע"כ. והנה אנו רואים שבהלכה ט"ז הרמב"ם מבאר איך אפשר להשלים את ק' הברכות בשבת ע"י פירות, והוא על ידי שנוטל פרי א' מברך לפניו ולאחריו ומיד אח"כ חוזר ולוקח אותו פרי ומברך לפניו ולאחריו עד שמשלים את כל הברכות.

א) וכן כתוב גם בשו"ע אדה"ז סימן ר"צ סעיף א' "צריך להרבות בפירות ומגדים ומיני ריח אם יש לו כדי להשלים מנין מאה ברכות אף ששמע הברכות של קריאת התורה וההפטרה כמו שנתבאר בס' מ"ו".

ולכאורה לפי זה הרמב"ם יהיה קשה וכמו שהלחם משנה מקשה ד"קצת קשה דמשמע דה"ק שיאכל תחלה מעט מן הפרי ויברך ברכה אחרונה ואח"כ מאותו הפרי עצמו יאכל מעט וזה נראה דאסור משום דאסור לגרום בברכות". שהוא מדייק מזה שהרמב"ם אומר ש"חוזר ואוכל מעט מפרי זה" שזה מאותו פרי והרי זה אסור משום אסור לגרום בברכות, וממשיך הלחם משנה ומתריך "אלא נראה דרבינו ודאי לא קאמר אלא שאם אכל ירק ולא היה בדעתו לאכול יותר בעת ההיא כשיעבור אותו העת צריך שיחזור ויאכל מאותו פרי כדי להשלים והשתא לא הוי גורם בברכות שכשאכל בתחלה וברך לבסוף לא היה בדעתו לאכול יותר". ע"כ.

שלפי הלחם משנה הרמב"ם דיבר במקרה שהוא שכח ועבר זמן אז הוא יכול לחזור ולאכול מאותו הפרי, אבל לכאורה אינו מובן דמהרמב"ם אינו משמע כך שזה באופן אם עבר זמן, דמזה שהוא כותב "וחוזר ואוכל מעט מפרי זה" שהוא יכול לעשות את זה מיד אח"כ פרי אחר פרי. וקשה דהרי בשו"ע אדה"ז סימן רט"ו סעיף ג, "כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כאילו נשבע לשוא ואסור לענות אמן אחריו"². ובסעיף ד' "אסור לגרום ברכה שאינה צריכה כגון כל שני דברים שיכול לפוטרם בברכה אחת אסור לגרום שיצטרך לחזור ולברך. . . ואפילו בשבת שחסרו הרבה ברכות ממנין ק' ברכות שחייב אדם לברך בכל יום אסור לגרום ברכה שאינה צריכה כדי להשלים לק'. במה דברים אמורים כשיכול לפטור ב' דברים בברכה שהיא מיוחדת לשניהם אבל אם היא מיוחדת לדבר אחד אלא שיכול לפטור בה גם השני בתורת טפלה טוב יותר להרבות בברכות". שלפי אדה"ז יוצא שאפילו בשבת שצריך להרבות בברכות באכילת פירות וכו' צריך להזהר מברכה שאינה צריכה, ולפי זה יוצא שלפי הרמב"ם זהו ברכה שאינה צריכה, וברכה לבטלה. וקשה.

(ב) וברמב"ם בענין ברכה שאינה צריכה, בהלכות ברכות פרק א' הלכה טו "כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם לשוא והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמן". וברמב"ם שם הלכה טז " . . . וכן כל דבר שיסתפק לך אם טעון ברכה או לאו עושין אותו בלא ברכה. ולעולם יזהר אדם מברכה שאינה צריכה וירבה בברכות הצריכות".

ובשו"ע או"ח סימן רטו סעיף ד' "כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמן".

ואולי אפשר לבאר ע"פ מה שאנו רואים בכמה דוכתי שאחד מן הדרכים איך אפשר להשלים לק' ברכות בפירות בשבת הוא על ידי שמביאים לו פירות לפני או אחרי הסעודה והוא מברך עליהם בנפרד. ובהקדים.

במגן אברהם סימן רטו סעיף ד' סע"ק ו' ד"ה אמרינן "וכתב של"ה דבשבת אם הביאו לו פירות תוך הסעודה יכול להניחם עד אחר הסעודה כדי לברך עליהם ברכה אחרונה דבשבת מותר לגרום ברכה כדי להשלים ק' ברכות, וקשה דהא בגמרא ביום הכפורים עסקינן דחסר ממנין מאה ברכות. ובשל"ה עצמו דחק היאך יכול להשלים מנין ק' ברכות ואפ"ה אסור לגרום ברכה ק"ו בשבת, ועוד דבתוספות שבת דף קיח כתבו דאסור לחלק סעודת שחרית לשנים כדי לקיים ג' סעודות משום דגורם ברכה שאינה צריכה ואף שלא קיי"ל הכי, היינו משום סעודה שלישית, אבל משום ק' ברכות אסור להוסיף. ור"מ גלאנטי בתשובה סי' ל"ח כתב דבשבת יכול לצוות לבני ביתו שלא להביא כל הפירות לפניו בבת אחת עכ"ל והוא הדין דיכול לצוות להביאם אחר הסעודה רשאי אלא דבשבת ראוי לעשות כן משום הברכה, ובכנסת הגדולה כתב בשם ספר הזכרונות דאפילו מצוה שלא יביאם לפניו אסור להרבות בברכות".

דבהתחלה המגן אברהם מביא השל"ה שלומד שמותר להניח פירות שמביאים לו בתוך הסעודה לאחר הסעודה להשלים לק' והוא מקשה ע"ז ואומר שם דמותר לעשות כן דוקא בשביל סעודה שלישית דמותר להרבות בברכות², אבל להשלים לק' ברכות אסור מטעם ברכה שאינה צריכה, והוא מביא אח"ז מהר"מ גלאנטי שהוא מתיר להשלים לק' ברכות באופן דהוא מצווה לבני ביתו להביא לו פירות אחר הסעודה ובנפרד דכך הוא מרבה בברכות בשביל להשלים לק'. והוא מסכם שם "והוא הדין דיכול לצוות להביאם אחר הסעודה, ומיהו אף בחול אם אין חפץ לאכול אלא מעט, או שחפץ לאכול אחר הסעודה רשאי, אלא דבשבת רשאי לעשות כן משום הברכה, ובכנסת הגדולה כתב בשם ספר הזכרונות דאפילו מצוה שלא יביאם לפניו אסור להרבות בברכות". דמזה

ג) וכמו שאנו רואים בבית יוסף או"ח סימן רצא על מה שהטור כותב שבכדי לעשות סעודה שלישית אז אביו הרא"ש היה מפסיק באמצע סעודת היום ומברך ברכת המזון וחוזר ומברך על הפת "הוא ז"ל כתב בתשובה שכך ראה רבותיו נוהגים וכן הוא נוהג אחריהם ואע"פ שתוספות כתבו שר"י אומר שאין להפסיק באמצע סעודה משום איסור ברכה שאינה צריכה תירץ הוא ז"ל דכיון שהוא מפסיק לכבוד שבת אין כאן משום מרבה בברכות שלא לצורך".

משמע שלפי המ"א זה תלוי אם הוא חפץ לאכול, שזה תלוי ברצונו שבמקרה כזה המ"א מתיר לפני או אחרי הסעודה ואפילו בשבת שזה ירבה בברכות, אבל דוקא בשביל להשלים לק' אסור, וכמו שאנו רואים במגן אברהם סימן מו סעיף ג' סעק"ח. . . ולי נראה דאין להכניס עצמו בספק ברכה לבטלה בשביל להשלים ק' ברכות".

ולכאורה אנו רואים שאדה"ז בסימן רצא סעיף ג' מבאר שבשביל סעודה שלישית מותר להפסיק באמצע הסעודה ולברך עוה"פ שזהו מצד כבוד שבת, אבל משמע ממנו שצריך לעשות הפסק באמצע, "אם נמשכה סעודת הבקר עד שהגיע זמן מנחה גדולה שאז מתחיל זמן סעודה ג' טוב שיפסיק הסעודה ויברך ברכת המזון ויטול ידיו מיד ויברך המוציא על לחם משנה ויסעוד. . . ומכל מקום כדי שלא יהא נראה שהכל סעודה אחת טוב להפסיק מעט אחר ברכת המזון. . . וטוב ג"כ לקום ולילך מעט ולא להשאר יושב במקומו. . . ואין איסור במה שמפסיק בברכת המזון וגורם לחזור ולברך המוציא וברכת המזון על גמר הסעודה שהיה יכול לגומרה קודם ברכת המזון והרי זה גורם ברכה שאינה צריכה דכיון שמפסיק בשביל כבוד שבת אין כאן משום מרבה בברכות שלא לצורך".

אבל בנוגע לק' ברכות בשבת אנו רואים שהוא מחמיר דבשו"ע אדה"ז סימן רמט סעיף יא "במה דברים אמורים כשאוכל אותו מאכל קודם הסעודה מחמת שחפץ ומתאוה לאוכלו קודם הסעודה ולא בתוך הסעודה אבל אם מה שאוכלו קודם הסעודה הוא מחמת שרצה להשלים מאה ברכות ע"י שמברך עליו גם ברכה אחרונה כשאוכלו קודם הסעודה שאינו נפטר בברכת המזון שלאחר הסעודה יש בזה (איסור גמור מן הדין שאסור לגרום חיוב ברכה כשאפשר לפוטרה בברכה אחרת כמו שנתבאר בסי' רטו)..."

ולכאורה אפשר להגיד שלפי אדה"ז כל הסיבה שמותר לאכול האוכל קודם הסעודה זהו רק מצד כבוד שבת, אבל להרבות בברכות בשביל להשלים לק' זה אסור, דלכאורה הוא יכול להשלים באופן אחר בברכת פירות ולא באופן דיצטרך לגרום ברכות.

(ד עיין ממה שהבאתי לקמן משו"ע אדה"ז קונטרס אחרון סימן רמ"ט סק"ד איך שהוא מסביר את המ"א.

והנה בברכי יוסף אורח חיים סימן מו ס"ק ו' מסביר את הרא"ש ולסיכום הוא כותב, הרא"ש התיר רק בנוגע לסעודה שלישית אבל בנוגע להרבות בברכות לא, "וראה ראיתי בתשובת מהר"ש הלוי אב"ד דאיזמיר בדורות שלפנינו בכ"י סי' י"ו . . . שהליץ בעד מהר"ם גאלנטי, והוכיח מדברי הרא"ש בתשובה כלל (י"ד) [כ"ב] סי' ד' שכתב להפסיק בסעודת שחרית של שבת שנמשכה אחר חצות ולברך ברכת המזון, ואח"כ לברך המוציא, ואין בזה משום מרבה בברכות שלא לצורך, דלכבוד שבת הוא עושה. דסבר הרא"ש דליכא איסורא בברכה שא"צ אלא משום מדת חסידות, ובמילתא כל דהו דחינן לה, דאם איתא דאיסורא איכא, לא היה הרא"ש עושה מעשה בעצמו בסעודה ג', להביא עצמו לידי ברכה שא"צ בשביל לקיים סעודה שלישית . . . ומכאן סיעתא רבא לדברי מהר"ם גאלנטי. והרב ספר הזכרונות שדחה דבריו, אשתמיטיה תשובת הרא"ש דסעודה ג' הנז'. עכ"ד מהר"ש הלוי הנז'. דהברכי יוסף רוצה ללמוד שהרא"ש מתיר את זה מצד מדת חסידות בכדי שיוכל לקיים סעודה שלישית וזה לא כ"כ ברכה שאינה צריכה.

אבל הוא ממשיך ורוצה לחלק שיש הבדל בין סעודה שלישית לברכה אחרת, שבסעודה שלישית הוא בין כך צריך לברך עוה"פ כשהוא מברך ברכת המזון, דאפילו שהוא אינו צריך לעשות זאת אבל כשבירך ברכה"מ הוא נתחייב עוה"פ בהמוציא אם הוא רוצה לאכול עוד, ואותו דבר בנוגע למה שכתב"ב הר"מ גאלנטי בפירות שכהביאו לו את הפרי היה לו לפניו רק פרי אחד ולא חשב על הפירות האחרות ולכן כשהוא בירך עכשיו לפני ולאחריו ואח"כ הביאו לפני עוד פרי היה צריך לברך עוה"פ לפניו.

"אמנם נראה פשוט דאין מזה תפיסה על הרב הנז', דיש לחלק בין ברכה שאינה צריכה לגמרי, כגון שאינו חייב בה כלל בשעה שהוא מברך, שכבר יצא י"ח מברכה זו, או שלא נתחייב בה, להגורם ברכה שא"צ כגון ההיא דסעודה ג', שמברך ברכת המזון ושוב מברך המוציא, כי האף אמנם יכול היה שלא להפסיק ולברך ברכת המזון, ולגמור אכילתו שאוכל אח"כ, ולא היה [צריך] ברכת המזון באמצע, ולא המוציא אח"כ. ומיהו כשבירך ברכת המזון באמצע, היה חייב לברך, כיון שהפסיק, וכבר אכל ושבע, וגם אח"כ כשרוצה לאכול לא היה יכול לאכול בלי המוציא, ובכגון זו הוא דאמר דס"ל להרא"ש דמדת חסידות היא

וליכא איסורא, דהגם שגרם ברכה שא"צ, מ"מ בעת שבירך המוציא בר חיובא הוא לברך, ומייתי ראייה לתשו' מהר"ם גאלנטי הנז', דבעת שבירך על הפרי שלפניו היה דעתו שלא יפטר בברכה זו רק את זה לבדו ואין עוד אחר. ולפי כונתו כשהביאו הפרי אחר אף שגרם בכונתו ברכה שא"צ, מ"מ כשבירך היה חייב לברך. . דסבר הרא"ש דאע"ג דאיסורא ליכא מ"מ לאו מדת חסידות היא להביא עצמו לידי חיוב ברכה שאינה צריכה".

ולבסוף הברכי יוסף רוצה ללמוד כך "ומאחר עלות כל האמור מוכרח דתשובת הרא"ש גבי סעודה שלישית היינו טעמא דקים ליה בגויה דאם יגמור אכילתו לא יוכל עשות סעודה ג', וחשובא רמיא עליה לעשותה, כי אף דלפי פשטן של דברים סעודת שחרית גדולה ממנה, מ"מ אף גם זאת צריך לזהר בה מאד, כדמוכח בש"ס ובפוסקים. ומשו"ה התיר הרא"ש להפסיק ולברך ברכת המזון. דהא לא מיקרי ברכה שא"צ, כי צריכה מאד היא לגבי דידיה, דזהיר וזריו לעשות סעודה ג', וידע בנפשיה כי לא יוכל לעשותה אח"כ. וכבר הביא ראייה מהיה אוכל וקדש עליו היום וכו', ע"ש. וכן לברך על כל א' מהפירות שיביאו, כגדון מהר"ם גאלנטי, דאפשר לקיים מאה ברכות באנפא אחרינא, דודאי איסורא איכא לגרום ברכה שא"צ, וכדברי הרב ספר הזכרונות. וכן עיקר". שהוא רוצה ללמוד מהרא"ש שמותר רק בנוגע לסעודה שלישית מצד מדת חסידות, כי זה צריך, אבל לאכול פירות דוקא בשביל להשלים לק' זה אסור כי הוא יכול להשלים באופן אחר.

ואולי אפשר להסביר ע"פ מה שכתב אדה"ז בשו"ע סימן רמט קונטרס אחרון סק"ד שהוא לומד גם מהמ"א שכשיש לו אוכל שכל חפצו ותאוותו הוא לאכלו לפני או אחרי הסעודה (כמו קינוח או משהו כזה) אז אם מביאים את זה לפניו בתוך הסעודה והוא דוחה א"ז לאחרי הסעודה אז זה מותר כי אינו מחוייב (ואנו לא מכריחים אותו) לאכול דבר שחביב עליו וחפץ לאכלו אבל לא עכשיו, ומותר לו לאכלו אח"כ. "המנהג פשוט לאכול. . קודם הסעודה. . וטעמם ונימוקם עמם לפי שאין דרך לאכלם כלל בתוך הסעודה אלא אליבא ריקנא וא"כ אין כאן איסור משום ברכה שאינה צריכה עיין מגן אברהם סוף סימן רט"ו דכשאינו חפץ לאכלו בתוך הסעודה אין בו משום ברכה שאינה צריכה. . ועיין במ"א סוף סי' רט"ו דאף שחפץ לאכול תוך הסעודה אלא שחפץ לאכול ג"כ אחר הסעודה, כיון שנמנע מלאכול הכל תוך הסעודה מחמת חפצו ותאוותו אין בזה משום ברכה שאינה צריכה, ולפי זה הוא הדין בנידן דידן אם אוהב יותר

לאכלו קודם הסעודה מלאכלו בתוך הסעודה אין בזה איסור משום ברכה שאינה צריכה”.

וממשיך אח”כ ושואל שלכאורה אפשר לדחות הסבר הזה, וממשיך ומתריך שם ד”ומכל זה אפשר לחלק, דכשחפץ לאכול כל הפירות היום אף בלא ריבוי ברכות דבכהאי גוונא מיירי בשאלה דסתמא דמילתא כשהביאום לפניו מצדו לא יבצר לאכול כולם מיד אלא שמניחם בשביל לברך עוד, הרי זה גורם ברכה שאינה צריכה לאפוקי כשאם לא ריבוי הברכות לא היה אוכל כלל פירות אלו היום, וזה אין איסור כלל לאכול בשביל הברכה. . וא”כ אין כאן שום איסור לא במה שיאכלם אח”כ בשביל הברכה ולא במה שאינו אוכלם עכשיו שאינו מחויב לאכול דבר שאינו חפץ כמ”ש המ”א. . ר”ל דבשבת בשביל להשלים ק’ ברכות חפץ לאכול אח”כ אף שאינו מתאוה לאכול כלל”. דהוא לומד שמכיון שהוא חפץ לאכול את הפירות האלו רק בשביל להשלים לק’ אז עכשיו באמצע הסעודה אינו חפץ בהם ולכן מותר לו לדחותו לאחר הסעודה להשלים לק’ כי בלא זה הוא לא היה אוכל.

וממשיך עוד יותר “ואף אם אין כן כוונת המ”א, אלא שכתב כן מחמת שלא ראה גוף התשובה של מהר”ם גלאנטי וגוף ספר הזכרונות רק מה שהעתיק בכנסת הגדולה משמם, מכל מקום לדינא יש להקל עכ”פ כשאינו אוכל כלל רק מחמת הברכה, דלכל הפחות בכהאי גוונא התירו מהר”ם גלאנטי וספר הזכרונות כיון דבלא”ה דעת של”ה ואבן העזר בסי’ רי”ב להקל. . ואף הדרכי משה בסי’ רי”א לא חלק עליו אלא משום הקדימה, ולא משום גרם ברכה שאינה צריכה. . אבל בהא מודה ליה דאין איסור משום גרם ברכה שאינה צריכה. . לפי שלא היה חפץ לאכול כלל אלא בשביל הברכה. . שהרא”ש לא התיר משום דמצוות סעודה שלישית דוחה איסור גרם ברכה שאינה צריכה, שהרי היה אומר שיותר טוב לעשות כן כו’ משמע דגם אם לא יעשה כן יוצא ידי חובתו אלא שעכשיו הוא יותר טוב אלא טעמו של הרא”ש הוא משום דכיון שמתכוין בשביל כבוד שבת כו’ ר”ל כיון שהוא מתכוין בשביל כבוד שבת אף שאינו מוכרח לזה הכרח גמור אין כאן כו”.

”(וטעמא דמילתא אפשר משום דלא גרע כשמתכוין לשם שמים, אף שאינו אלא להיודר מצוה מן המובחר, ממה שמתכוין לחפצו ותאותו דאז אין איסור משום גרם ברכה שאינה צריכה כמ”ש לעיל. והיינו דוקא בברכת הנהנין שתלויין בחפצו ורצונו לא גרע חפצי שמים אף אם אינן אלא כדי לצאת לדברי

הכל, ואף שאין הלכה כדבריהם מכל מקום כיון שהוא חפץ ומתכוין לכך לא גרע ממתכוין בשביל הנאתו). . . וא"כ כשמתכוין להשלים ק' ברכות שהוא הכרח גמור מדינא דגמרא דתניא חייב אדם לברך ק' כו", והוא אומר שכל זה מותר רק בברכות הנהנין שמותר ובפרט שיש דין בגמרא שצריך להשלים לק', אבל לגבי ממה שהרא"ש היה עושה בסעודה שלישית. . . זהו לא דינא דגמרא כי הוא יכול לאכול משהו יותר מאוחר¹ והוא אומר לבסוף ש"ויצא דינו של של"ה ברור לפי דעת הרא"ש וטו"ר וש"ע החולקים על התוס', וכן הוא ג"כ דעת רבינו קלונימוס ואור זרוע ודרכי משה כאן, מהר"ם גלאנטי וספר הזכרונות ובעל כנסת הגדולה שהעתיקם, הילכך הסומך על כל הני רבוותא נגד המ"א אין מזחיחים אותו". יציא שלפי כל זה שבנוגע להשלים לק' הוא מיקל, ומותר להביא אליו כל פרי בנפרד בשביל להרבות בברכות ולהשלים לק'. אפילו שלפי דעת המ"א הוא שדוקא בשביל להשלים לק' אסור.

ואולי אפשר לדייק גם ממה שמצאתי כתוב בספר ברכה כהלכה דכותב דמי שאין חפצו לאכול אלא משום השלמת מאה ברכות הדין בזה דאם בלא חיוב מאה ברכות לא היה אוכל פירות אלו כלל מותר לו לברך, וזהו כנראה סתימת הרב אדה"ז בשו"ע סימן מ"ו ובסי' ר"צ בזה שכתוב שצריך להשלים בפירות ואינו מסביר באיזה אופן להשלים.

וכן גם מצינו בשדי חמד מערכת ברכות סימן א' אות מג "ולגרום ברכה שאינה צריכה אע"ג דלצורך אכילתו עושה יש להחמיר כיון דאיכא מ"ד דאפילו לצורך מצווה אסור, אבל לצורך מצוה סמכינן ע"ד הפוסקים דס"ל דליכא איסור ברכה שאינה צריכה אלא כשעושה כן בחנם וכדמוכח בירושלמי וכ"כ הד"מ בסי' רמ"ט בשם א"ז דאחר קידוש היו מביאים לפני ר"ק והזקנים מיני מזונות ומברכין עליו תחלה וסוף כדי להרבות ולהשלים מאה ברכות ואח"כ אוכלים לחם הסעודה ומזה סיוע למ"ד דיכול להביא לפניו בשבת פירות זה אח"ז וכן יכול להביא אחר הסעודה כדי להרבות בברכות וכן משמע מהרמב"ם פ"י

(1) וכמו שאנו רואים ממה שכתב אדה"ז (סימן רצ"א סעיף ג') בנוגע להפסיק באמצע סעודה שניה ולברך ברכה"מ וליטול עוה"פ ולעשות סעודה שלישית ששמע שהוא צריך לעשות הפסק וכמו שכתוב לעיל.

תפלה דלא כהלח"מ שם ועיין מג"א סי' רט"ו ערוך השולחן סי' רצ"א אות ד' ועיין במה שרשמתי לעיל אות ד' ע"כ.

ולכאורה לפי כל זה אפשר להבין דהרמב"ם סובר שבכלל ברכה אחר ברכה זהו ברכה שאינה צריכה ואסור, אבל להשלים לק' ברכות בשבת, באופן שהסיבה שהוא אוכל את הפירות הוא בשביל להשלים לק', ולולא זה הוא לא היה אוכל, אז הוא מיקל ומותר¹.

אחר זה ראיתי ברמב"ם מהדורות פרנקל ספר אהבה (שנדפסה בשנת תשס"ז) ששם מצאו מכתבי יד שחסר ברמב"ם בהלכה זו בהלכות תפלה פרק ז' הלכה ט"ז וכך נמצא כתוב "כיצד אוכל מעט ירק ומברך לפניו ולאחריו וחוזר ואוכל מעט מפרי זה ומברך לפניו ולאחריו ומעט מפרי זה ומברך לפניו ולאחריו שתה יין מברך לפניו ולאחריו ומונה כל הברכות עד שמשלים מאה בכל יום". שלפי זה אפשר להבין את הרמב"ם שזה לא מדובר באותו פרי, אלא אפילו בכמה סוגי פירות וירקות שאז הוא אוכל מעט מירק זה ומפרי זה ומפרי זה ומברך לפנייהם ולאחרייהם שבמקרה כזה מותר בשביל להשלים לק'.

וכמו שכתוב ברמב"ם מהדורת פרנקל שהוא מביא שם בשינויי נוסחאות "כ"ה ברוב כתה"י . . . ובדפוסים ליתא כ"ז (כנ' בגלל דלוג הדומות) וג' חסרה זו הי' לפני הלח"מ ע"ש".



(ז) שדי חמד מערכת ברכות סימן א' אות ד' "שני דברים שאם יכוין עליהם לפוטרים בברכה אחת מהני. אם יכוין על הראשון שלא לפטור את השני בכדי לברך גם עליו הוי ברכה שאינה צריכה אבל אם יש ספק אם בברכת הראשון פוטור את השני יכול לכוין על הראשון שלא לפטור את השני כדי להסתלק מן הספק ולא הוי ברכה שאינה צריכה ואדרבא כן צריך לעשות".

(ח) ומוזה שהרמב"ם כותב "מפרי זה" אולי אפשר להגיד שהוא התכוין לאו דוקא לאותו פרי אלא לאותו סוג פרי מאותו ברכה.

(ט) וכמו שכתוב במרכבת המשנה על הרמב"ם שהוא אינו מבין את קושיית הלח"מ "מפרי זה עיין לח"מ שנדחק בחנם דפי' מפרי זה מפרי פלוני דמש"ה שינה מירק לפרי".

הערה על נוסח "כתובה דאירכסא" בספר "סדר קידושין ונישואין"

הת' שלום דובער שי' שוחאט

נו"נ בישיבה

בספר "סדר קידושין ונישואין" (להרב מרדכי פרקש) בתחילתו מופיע נוסח "כתובה דאירכסא" למנהג חב"ד, ולכאור' יש לתקן בזה ב' הערות:

א) בכללות, ה"כתובה דאירכסא" מחולק לב' חלקים, החלק הראשון הוא מתחילתו מהמילים "מה דהות קדמנא" עד המילים "דהוית כתיבא כתובתא קמייתא דאירכסא ליתנהו" והוא מה שהעדים מעידים על הכתובה החדשה. והחלק השני הוא מעין ציטוט מהכתובה הראשונה מתחיל מהמילים "איך פלוני בן פלוני אמר לה להדא" עד סוף הכתובה "והכל שריר וקיים".

יודע מנהגינו שבכתובה משאירים את מקום המילה "וקנינא" חלק, והעדים כותבים מילה זו אחר שרואים הקנין.

בנוסח הכתובה בספר הנ"ל השאיר מקום חלק להמילים "וקנינא" בסוף הכתובה שהם חלק מציטוט הכתובה הראשונה. ולכאור' הי' צריך להשאיר חלק המקום הראשון בו מופיע המילה "קנינא" והוא במשפט "אנחנו סהדי דחתימו לתחות קנינא מיניה השתא כי סהדי קמייתא" שכוונתו שהעדים עכשיו רואים את הקנין.

ובאמת, משפט זה (על הקנין) אינו צריך להיות בסוף הכתובה בכלל שהרי זה הולך על העדים הראשונים. ואכן בספר נטעי גבריאל השמיט משפט זה.

אשר לכן נראה שצריך להשאיר חלק את מקום הקנינא הראשון ולכתוב בפנים את הקנינא האחרון

ב) ועוד, בשטר "כתובה דאירכסא" המובא בספר הנ"ל כתוב הנוסח "וזמן כתובה קמייתא לא ידענא" דהיינו שלא יודעים זמן הכתובה הראשונה, כי מסתמא מאחר וזה קרה הרבה שנים לאחר החתונה לא יודעים מתי הי' החתונה, אבל באמת אם יודעים מתי הי' החתונה זהו שקר לכתוב "לא ידענא" וכדי שנוסח כזה יהי' אמיתי צריכים למצוא עדים שאכן לא היו בכלל במהלך החתונה (לא בקבלת פנים, לא בחופה ולא בריקודים ולא בשבע ברכות) ואפשר

לומר בדוחק שמסתמא הם לא יודעים מתי הי' החתונה. אבל באם שיודעים מתי החתונה הראשונה יש לכתוב התאריך במקום מילים אלו, והנוסח הנכון הוא (לדוגמא) "וזמן כתובה קמייתא ברביעי בשבת ארבעה ימים לחדש ניסן חמשת אלפים ושבע מאות וששים ושמונה לבריאת העולם". ומאחר וזה נוגע במיוחד לרוב ה"כתובה אירכסא" שנעשים בימינו אלה, שהכלה מאבדת את הכתובה בליל החתונה, לכן הי' ראוי להוסיף פרט זה בכתובה או בספר. וכך כתוב בספר "כתובה כהלכה" של הרב שטרן.



סמיכת גאולה לתפילה

הת' אברהם אליעזר שי' שטיינמעץ

תלמיד במתיבתא

בשו"ע אדה"ז סי' ס"ו ס"ט מביא הדין דצריכים לסמוך גאולה לתפילה, ולא יפסיק אפי' כמו באמצע הפרק. ובס"י אומר דאין לענות קדיש וקדושה בין גאולה לתפילה "שמסיום הגאולה הוא התחלת התפילה".

וצ"ב מדוע צריך טעם חדש "שמסיום הגאולה הוא התחלת התפילה" עבור דין הפסק לקדיש וקדושה, הרי הטעם דסמיכות גאולה לתפילה הוא טעם מספיק גם לזה (בטושו"ע ובנו"כ אינו מביא טעם מיוחד לזה, רק תרומת הדשן מביא טעם זה, ואליו מציין אדה"ז על הגליון).

ואין לומר דטעם סמיכת גאולה לתפילה אינו טעם מספיק לזה, שהרי אומר דאסור להפסיק מטעם זה אפי' כמו באמצע פרק, ולכאורה^א עניית קדושה וקדיש נכללים בזה, ובפרט דמציין לס"ט המדבר על קדיש וקדושה.

בסי"א מביא הדין דבין גאולה לתפילה אסור לברך על תפילין, אבל להניחם מותר אע"פ שמפסיק משום שהוא "צורך תפילה", אבל לברך אפשר לברך אח"כ. והטעם הוא משום שדינו כמו באמצע התפילה ממש אפי' לענות

א) ואע"פ דלכאור' היות וצריך לסמוך גאולה לתפילה ולפיכך מיד התחיל התפילה, הדינו שמסתעף זה מזה, עדיין זהו גדר חדש. ועצ"ע.

קדיש וכ"ש הכא. וצ"ב מדוע מביא הטעם דס"י (דהוא אמצע התפילה) ואינו מביא הטעם דס"ט (סמיכות גאולה לתפילה).

ולכאורה אפשר לבאר הטעם בזה, דפליגי הפוסקים בדין האם מותר לברך על התפילין בין גאולה לתפילה, יש סוברים דלא הוי הפסק (פר"ח) כיון דמניחים התפילין אז, וא"כ י"ל דאדה"ז ס"ל כוותי², ולפיכך כתב טעם חדש בזה דאפי' אם לא מקרי הפסק וא"כ יהי' מותר לברך, אבל נחשב כבר כהתחלת התפילה ודינו כמו אמצע התפילה ואסור, ובנוגע לעיטוף הטעם דאסור הוא משום שהוא בין גאולה לתפילה (ולא הטעם דהתחלת התפילה, ורק מביא ראי' מאמצע התפילה לענין דמקרי הפסק אבל אין זה טעמו).

וזהו הסברה מדוע צריך עוד טעם דהתחלת התפילה בנוגע לברכת התפילין, אבל בנוגע לקדיש וכו' עדיין טעמא בעי.



חיוב ציצית במלבושים שיש להם ד' כנפות מלפנים

הת' צמח ש"י שמתוב

תלמיד במתיבתא

בענין חיוב ציצית במלבישים שיש להם ד' כנפות אבל רק מלפניהם כתו' בב"י (בהלכות ציצית ס"ק י"ב) וז"ל "אבל הני גלימי שלנו שאנו מביאים למע' מן כל הבגדים פחותים מלמע' ולמטה ונמ' שיש להן ד' כנפות למה אנו פוטרם אותם מציצית? ושמעתי שקצת מזקני ספרד היו עושים בה ב' קרנות עגולים כדי שיהיו פטורים מציצית. ותימה גדול הוא בעיני שכל העולם לובשים אותם בקרנות מרובעים ולא ראיתי מי שפקפק בדבר מעולם. ולי נראה שהטעם שלא נהגו להטיל בהם ציצית משום דלא מיקרי כסות אלא הבא להגן על האדם מפני החום והקור וכו' ואע"פ שלפעמים נהנים מחומה כיון שתחילת עשייתה אינו להתחמם בה אינו חשוב כסות. א"נ כיון שאם היינו מחייבים אותם בציצית היו נפסקים בכל עת הציציות התחתונים מדריסת הרגלים וביו צריכים בכל עת

(ב) ולהעיר דפסק לעיל בס"ג שבין הפרקים מותר לברך על התפילין, ולדעה זו גם בין הפרקים מותר.

לתקנם וכו' ונא' "וכל דרכיה דרכיה נועם וגו'. ועוד והוא העיקר שכל מקום שהלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג". ע"כ.

וכתי' בהמפה (הלכות ציצית סי' י' הי"ב) וה"ה במלבושים של גלילות אשכנז וספרד הואיל ואין כנפיהן עשויים שיהיו ב' לפנייהם וב' לאחריהן מכוונים זו כנגד זו (פוטרים). ע"כ.

והמ"א מביא מהדרכי משה: "שעל התי' הראשון (דהב"י הנ"ל) קשה דא"כ טליתות שלנו, שאינם להגן כלל רק לצאת י"ח בציצית, יהיו פטורים וא"כ אנו מברכים ברכה לבטלה בכל יום. ועל תי' הב' קשה מבין ציצית הכסת שהיו ציציותיו נגזרים אחריו ולא חשבו שהוצרכו לתקנם" ולסוף סובר כהמפה הנ"ל.

ובשו"ע (סי' י', סעיף כ"ב) כתי' מלבושים של גלילות אשכנז וספרד שהם פתוחים מלפניהם מלמע' ומלמטה, ויש להם ד' כנפות ב' מלמטה וב' מלמעלה פטורים מן הציצית, עכ"ל. והובא טעם כמו המפה, ומוסיף "אבל כל ירא שמים יחמיר לעצמו לעשות קרן אחת עגולה כדי שלא יהי' לו ארבע כנפות מרובעים". וגם המ"א הביא חומרא זו בשם הב"י בהטור. אבל בפסקי הסידור כתיב: מלובשים שלנו שיש להם ב' כנפות מלפניו והם למטה וב' כנפות למעלה בבית הצואר, צריך ליזהר לעשות הכנפות שלמעלה עגולות כמו שנהגו עכשיו מקרוב ולא מרובעים ומקדים, כדי לפוטרים מציצית לד"ה.

והנה, מדוע אין אנו עכשיו נוהגין לעגל שתי כנפות מלמעלה במלבושים העליונים שלנו?

ובפרט בהחליפין שלנו שאנו לובשים אותם לתפילה שהרבה מהם יש להם ד' כנפות לפנייהם?

והנה, בלבוש מביא ב' הטעמים מהב"י (שהמ"א פירכם בשם הד"ם) והביא טעם נוסף, וז"ל: ולי נראה עוד טעם אחר לפטור אותם המלבושים העליונים שלנו מפני שעושין אותם למעלה על הכתפים סרוח כפול מאחריהם שקורין קאלנר שבוודאי אותם אינם נקראים כנפים לא בסמוך לצוואר ולא הכתפים המשלשים לאחריהם. וזה שאותם שסמוך לצוואר נעשו העגולים ע"י הכפילה ולא נשאר שם כנף, ואע"ג דלעיל בתחילת הסימן הזה גבי כנפים שכלם ואפילו תפרם עד שלא נשאר שם ענף אמרינן שלא נפטרו בזה והטעם מפני שסופו לחזור לתחילתו על כרחו - משמע דווקא מפני שסופו לחזור

לתחילתה. לעולם שהרי דרך הלבישה כך הוא, ואע"פ שלא תפרה כיון שוודאי אין סופו לחזור הוי עדיף מתפירה".

יוצא, שוודאי הלבושים שאנו לובשים אותם לתפילה וכו' פטורים. אבל בזמן הזה אנו לובשים כמה לבושים שאין אנו כופלים אותם מלמעלה. ולכאורה צריכים אנו להתחכם (ע"פ פסקי הסידור).

וגם למה נאמר שצריך יעשות כנפות – לשון רבים – עגולות? והנה תירץ הרה"ת רלוי"צ שי' ראסקין (בסדור רבינו הזקן ע' סב הערה 137) על מה שאין אנו חותכים כנ"ל "כי לרוב המעילים שלנו אין קרן מרובע למעלה".

ולכאורה אין זה מובן כלל וכלל כי בהרבה בגדים יש ד' קרנות מרובעות?

וגם רצה לתרץ על הדיוק דווקא צריכים לחתוך ד' כנפות מלמעלה שהוא ליופי המלבוש. (ויש מקור לדווקא ב' כנפות ע"פ מה שכתבנו לעיל בשם הב"י "ושמעתי שקצת מזקני הספרד היו עושים בה שתי קרנות עגולים").

אבל זה התירוץ דהוא ליופי המלבוש אינו מובן כלל וכלל כי אם כן מדוע אמר רבינו הזקן דצריך לעשות ב' כנפות ומלמעלה דווקא?



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לנשיאינו

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

*

נדפס ע"י הרוצה בעילום שמו

מוקדש

לחיוזוק ההתקשרות לנשיאינו

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

*

נדפס ע"י הת' ישראל שיחי' אשכנזי

לזכות

הילד חייל בצבאות ה'

שניאור זלמן

שיחיו

שנולד בשעתומ"צ

ביום כ"ד טבת ה'תשס"ט

*

נדפס ע"י ולזכות

הוריו ר' **גדליה** וזוגתו שיחיו **שמטוב**

לעילוי נשמת

חיילי ארץ-הקודש

שנהרגו על קידוש ה'

במלחמה על הגנת העם היושב בארצנו הקדושה

ה' יקום דמם

*

נדפס ע"י ולזכות

הת' מנחם מענדל שיחי' פאפאק

לזכות

החתן הרב **דובער שיחי' גרינבערג**

מג"ש במתיבתא אהלי יוסף יצחק ליובאוויטש

לרגל בואו בקשרי שידוכין עב"ג תחי'

הקב"ה ימלא כל משאלת לבו לטובה,
ויהי הבנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה
כפי שהם מוארים במאור שבתורה
כרצון נשיאנו כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

*

נדפס ע"י תלמידיו שיחיו בשיעור א', התמימים

לוי יצחק שיחי'
דובאוו

יהודה שיחי'
ראזענבלום

מנחם מענדל שיחי'
שמטוב

שלמה זלמן צבי הכהן שיחי'
כ"ץ

מנחם מענדל שיחי'
ווינגארטען

שלמה גבריאל הכהן שיחי'
פרידמאן

שלום דובער שיחי'
קעסעלמאן