

קובץ  
כינוס  
תורה

ספרי

חידושי תורה  
שנאמרו בכינוס תורה  
לכבוד חג השבועות

יוצא לאור ע"י

תלמידים השלוחים  
ישיבה גדולה מלבורן

קט"ז שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



## **Kovetz Kinnus Torah**

- Melbourne -

Shavuos 5778

Published & Copyright ©

By

**Rabbinical College of Australia & New Zealand**

67 Alexandra St. East St. Kilda

**YGHeoros@gmail.com**

5778-2018

\* \* \*

נערך וסודר לדפוס ע"י חברי המערכת שיחיו:

הת' השליח שמואל בן שרה חנה שיחי קסלמן  
הת' השליח חיים ישראל בן עטא שיחי פייגעלשטאק

# פתח דבר

זכתה הישיבה גדולה שבמעלבורן, אוסטרליא שזה כבר כמה שנים שנתארגנה על ידה - בהתאם לרצון והוראת נשיאה ומייסדה, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש - בימים הסמוכים לחג השבועות, זמן מתן תורתנו, כינוס תורה שכך יתאספו רבנים, רמז"ם, יושבי אוהל ובני תורה בכלל, להשמיע חידושיהם, לבאר ולפלפל בסוגיות שבתורה שבעל פה, ועי"ז להגדיל את התורה ולהאדירה.

הכינוס נמשך בשנה זו (התשע"ח) לערך ארבע שעות ופעל התרשמות והתעוררות בין כל המשתתפים. התעוררות שהביא בעקבותי' התמסרות ללימוד התורה בכלל, ותוספת אומץ ליגע בתורה בעיון ושקידה.

\*

"תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב", יעקב אבינו ע"ה היו לו כמה בנים, י"ב שבטי י-ה, ולכל אחד מהם דרך ושער מיוחד בעבודת ה'. ומובן ש"קהלת יעקב" כוללת בתוכה כל החוגים והדרכים השונים הנמצאים וקיימים אצל בני יעקב. ואע"פ שלכולם ניתנה בירושה אותה תורה שצוה לנו משה, אעפ"כ נוטל כל אחד ואחד אותו חלק בתורה השייך לו במיוחד, וכמו שאנו מבקשים "ותן חלקנו בתורתך". וכבר אמרו רז"ל שכשם שאין פרצופיהם שוים כך אין דעותיהם שוים, דהיינו שכל אחד מבין ולומד באופן שלו.

\*

אשר לפי"ז י"ל שאחת מהכוונות העיקריות בה"כינוס תורה" היא האפשריות לכנס ולרכז חלקים שונים ודרכים נבדלים בהבנת וידיעת תורתנו הקדושה, בהתאספם כולם יחד בפונדק אחד, לכבודה של תורה ולהרמת קרנה. ופשוט שלא רק בשעת הכינוס עצמה אפשר להם להתאסף ולעשות אגודה אחת, אלא גם לאחר כך אפשר וגם נכון הדבר לאסוף כל הענינים הנאמרים בשעת הכינוס ולהדפיסם. ועי" הקריאה והלימוד בענינים אלו יתאחד הכותב עם הלומד דבריו, וגם כל אלו העוסקים בביאור נקודה אתת יתאחדו זה עם זה ע"י אותה נקודה המאחדם.

\*

תודתנו העמוקה נתונה בזה לכל הרבנים והבני תורה שליט"א שהשתתפו בהכינוס וגם הרשו לנו להדפיס בקונטרס זה את הדברים שאמרו אז. ויהי רצון שכל אחד מהם יראה פרי טוב בעמלו בתורת ה' "ויפוצו מעינותיו חוצה" עד "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

\*

ויהי רצון שתתקיים בנו מה שנאמר "ויחן שם ישראל נגד ההר", ואמרו רז"ל כאיש אחד בלב אחד, להתאחד ללמוד וללמד תורת ה' ולזכות עי"ז למה שנאמר "קהל גדול ישובו הנה", בביאת משיח צדקינו בב"א.

## **המערכת**

אור לח"י אלול, ה'תשע"ח  
מלבורן, אוסטרליא

# ב"ה

## כינוס תורה ה'תשע"ח

# מפתח ותוכן

7 ..... מבוא

## דבר מלכות

15 ..... לקוטי שיחות חלק י"ח נשא ב' .....  
שיטת הרמב"ם בדין קינוי וסיום מס' סוטה (שנאמרה כהקדמה להכינוס תורה ע"י הת' השליח  
מ"מ שיחי' קונין)

## שער כינוס תורה

25 ..... חיוב המלמד כלפי תלמידו .....  
הרב בנימין גבריאל הכהן שי' כהן

28 ..... "עבדי הם" ולא עבדים לעבדים .....  
הרב שבתאי אשר שי' טיאר

חילוק בין קבלן לפועל בדברי שו"ע אדה"ז בנוגע לריבית וחזרה/ קושיית הברית יהודה מהגמ'  
ב"מ דף ע"ז/ מביא רא"י מדברי המחבר בדיני אונאה/ תירוץ הדחוק/ כ"ק אדמו"ר בלקו"ש מזכיר  
חילוק/ פסק מהר"מ שמתווך הסתירה בדברי הגמ' בנוגע לעבד/ קושיית הש"ך ופירושו/ ביאור  
של הצ"צ בכל הנ"ל

32 ..... זמן הדלקת נרות בליל שבועות .....  
הרב מרדכי שי' קראזניאנסקי

יגיע מחלוקת הט"ז ומ"א אם תפלת מעריב מביאה קדושת היום \ אדה"ז פסק בדעת הטור שאין  
להתפלל בליל שבועות עד לאחר צאת \ יביא דברי אדה"ז בנוגע לב' האופנים של קבלת תוספת  
שבת אם הוא תוספת סתם או עיצומו של יום \ גם מהכא מוכח דס"ל כדעת הט"ז \ עיצומו של יום  
אינה אלא ע"י תפלה או קידוש וכדומה \ יפלפל אם הדל"ג הוי קבלת עיצומו של יום לדעת  
אדה"ז \ ידין בזמן הדל"ג בליל ראשון של יו"ט \ ישאל ע"פ כהנ"ל מתי יש להדליק בליל א' של  
חה"ש ויניח בצ"ע

39 ..... ד' עולמות אבי"ע ע"פ תניא פרק ל"ט ומ' .....  
הרב שנ"ז שי' קפלן



## מבוא

מצוה להרבות בלימוד תורה בשבתות ובמועדים, וכפי שאמרו חז"ל<sup>1</sup>: "לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לעסוק בהם בדברי תורה". ולשם כך נתן הקב"ה ימים טובים לישראל, כדי שיעסקו בהם ישראל בתורה מתוך שמחה ונחת. וכפי שכתב בעל החינוך (במצווה רחצ) בטעם שביתת יום טוב וז"ל: "ועוד יש תועלות רבות בשביתה, שמתקבצין כל העם בבתי כנסיות ובבתי מדרשות לשמוע דברי ספר וראשי העם ידריכום וילמדום דעת".

וכבר הזהיר על זה רבי משה בן מכיר<sup>2</sup> וז"ל: "ולא יאמר אדם כיון שאיני יכול לעשות בהם מלאכה אוכל ואשתה ואטייל ואשמח בהם, כי אין זה כוונת הי"ט והמועדים חלילה להאמין זה והפתאים והסכלים לבם נוטה לסכלות זה, אבל האמת, לא ניתנו י"ט לישראל אלא כדי שיהיו פנויים מעסקם ומלאכתם ויעסקו בתורה ובלי טרדה ובלי מחשבה, והם ימי רצון ומוצלחים בלמודם. לכן אין לאדם לאבד אותו במאכל ומשתה ושינה וטיול אלא כל אחד יעמוד במקומו המיוחד לו ויעסוק במה שחננו ה' ית', בעלי מקרא במקרא, בעלי משנה במשנה, בעלי גמרא בגמרא".

בגמרא מצינו דיון יסודי בנושא זה<sup>3</sup>: "תניא, רבי אליעזר אומר: אין לו לאדם ביום טוב אלא: אך אוכל ושותה או יושב ושונה. רבי יהושע אומר: חלקהו - חציו לה' וחציו לכם. אמר רבי יוחנן: ושניהם מקרא אחד דרשו. כתוב אחד אומר<sup>4</sup>? עצרת לה' אלקיך, וכתוב אחד אומר<sup>5</sup>: עצרת תהיה לכם, הא כיצד? רבי אליעזר סבר: או כולו ה' או כולו לכם, ורבי יהושע סבר: חלקהו - חציו לה' וחציו לכם". וכן הוא במק"א<sup>6</sup> ושם הגירסא: "רבי יהושע אומר: חלקהו, חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש".

להלכה, נפסק בשו"ע<sup>7</sup> כר' יהושע: "מצות יום טוב לחלקו חציו לבית המדרש וחציו לאכילה ושתיה"<sup>8</sup>?

<sup>1</sup> ירושלמי שבת טו,ג

<sup>2</sup> (ממקובלי העיר צפת בן דורו של האריז"ל) בספרו סדר היום (ענין חול המועד).

<sup>3</sup> ביצה טו,ב

<sup>4</sup> דברים טז,ב

<sup>5</sup> במדבר כט,א

<sup>6</sup> פסחים סח, ב

<sup>7</sup> או"ח תקכ"א

וכן משמע מלשון הרמב"ם שכתב<sup>9</sup>: "אף על פי שאכילת ושתייה במועדות בכלל מצות עשה, לא יהיה אוכל ושותה כל היום כולו, אלא כך היא הדת, בבקר משכימין כל העם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ומתפללין וקורין בתורה בענין היום וחוזרין לבתיהם ואוכלין, והולכין לבתי מדרשות קורין ושונין עד חצי היום, ואחר חצי היום מתפללין תפלת המנחה וחוזרין לבתיהן לאכול ולשותות שאר היום עד הלילה"<sup>10</sup>. בשולחן ערוך הרב<sup>11</sup> הביא לשון הרמב"ם וכתב ע"ז שזהו כדי לקיים המצוה דחציו לה<sup>12</sup>.

חיוב זה חל גם בחול המועד וזהו גם הטעם שאסור לעבוד בחול המועד, וכפי שכתב המנחת חינוך במצווה שכך "כי לא לעסוק במלאכה נקבעו ימי חולו שלמועד, כי אם לשמוח לפני השם. רוצה לומר להתקבץ במדרשות ולשמוע נועם אמרי ספר"<sup>13</sup>.

וכן מובא בתלמוד ירושלמי<sup>14</sup>: "אמר ר' אבא בר מכול: אילו היה מי שיימנה עמי, התרתיו שיהיו עושים מלאכה בחולו של מועד! כלום אסור לעשות מלאכה אלא כדי שיהיו אוכלים ושותים ושמחים ויגעים בתורה, ועכשיו אוכלים ושותים ופוחזים". "למדנו שאיסור ביטול תורה בחול המועד חמור מאיסור מלאכה"<sup>15</sup>.

וכן אמרו חכמים במדרש, "אלה הם מועדי" - בזמן שאתם עושים המצוות ומקדשין את המועדות באסיפת העם בבתי כנסיות בשביל לעסוק בתורה, אז אומר הקב"ה אלה הם מועדיי; ואם לאו - אומר הקב"ה: אלו אינם מועדיי אלא מועדיכם. וזה שקיטרג אותו רשע כנגד רבי עקיבא וטען, שאין ערך למועד ישראל, שכן ריבונו של עולם אמר בעצמו<sup>16</sup>:

<sup>8</sup> כ"כ רי"ץ גיאת הל' תשובה: או"ז ח"ב הל' מוצ"ש פט: ראבי"ה תרלו, ותקפא: שבלי הלקט רמ: מאירי ביצה טו, ב: סמ"ג לאוין עה: שיטמ"ק ביצה טו, ב. וכן עולה מהסדר שכתב הרמב"ם יו"ט ו, י"ט כדלקמן. וכן נראה ממנהיג (הל' יו"ט) ושלטי הגיבורים.

<sup>9</sup> הל' יו"ט ו, ט

<sup>10</sup> וכן כתבו הכלבו סימן ס: לבוש תקכט, ג: סידור ר"י עמדין עמ' רנט, יב: מ"ב תקכט, א: כה"ח ב.

<sup>11</sup> או"ח תקכט, י

<sup>12</sup> ובקו"א שם הבהיר שאין זה מצד החיוב של תקנת משה של ללמוד הלכות החג בחג אלא חיוב בפ"ע שמתקיים בזמן אחר במשך היום ויש להעיר בזה משיטתו בס' תקכט סעיף ד שעכשיו אין נוהגים לדרוש הל' החג בחג עצמו לפי שהכל כתוב בספרים.

ועפ"ז יומתק מה שמחלק כאן בין החיובים להבהיר ולהדגיש אע"פ שהחיוב של ללמוד הלכות החג בחג אינו קיים כיום אך החיוב ללמוד ולהוסיף בתורה, אכן קיים כי הוא חיוב עצמי ואכ"מ.

<sup>13</sup> וכ"כ בערוה"ש תקלט, ד

<sup>14</sup> מו"ק פ"ב ה"ג

<sup>15</sup> כלבו ס' י

<sup>16</sup> ישע"א, יד



"חודשיכם ומועדיכם שנאה נפשי. היו עלי לטורח, נלאיתי נשוא". השיב לו רבי עקיבא, שאכן אם מכוונים במועדים רק להנאת הכרס, הרי שהם שנואים. אבל כאשר המועדים מיועדים לעבודת ה', ללימוד תורה ושמחת החג, הרי אלו מועדים אהובים וחביבים<sup>17</sup>."

ואכן מצינו שמאז ומקדם החגים היו לזמן שבו התקבצו העם בבתי כנסיות ובתי מדרשות והוסיפו בלימוד התורה. בנחמיה מתואר<sup>18</sup>: "ויביא עזרא הכהן את התורה לפני הקהל מאיש ועד אשה וכל מבין לשמע ביום אחד לחדש השביעי ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים מן האור עד מחצית היום נגד האנשים והנשים והמבנים ואזני כל העם אל ספר התורה" וכן כתב הרלב"ג<sup>19</sup>: ידמה שבימים האלו היו באים לפני הגדולים לשמוע דבריהם והם יורו אותם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון."

ומזמן המשנה והגמרא מצינו ריבוי תיאורים בש"ס על קביעת הימים טובים כזמן להוספה בלימוד התורה ולדוגמא: הסוגיא המפורסמת במסכת ביצה כא,א. וכמו שכתב ע"ז התוספות<sup>20</sup> וז"ל: והיו רגילין בבית המדרש לילי י"ט כדאמרינן מעשה בשמעון התימני וכו". וכן במרדכי<sup>21</sup>: "... לפי שבימיהם היו רגילין לדרוש באגדה בכל הלילות של יום טוב, וראיה ממסכת ביצה מעשה בשמעון התימני וכו'." ואף הנשים מצינו בירושלמי<sup>22</sup> שנהגו להשתתף בדרשות השבת והחג.

חיוב זה נשמר בפקדנות עד היום בקהילות ישראל ברחבי תבל שבהגיע הרגל נאספים המון עם בבתי מדרשות להוסיף בלימוד התורה, לשמוע שיעורים כלליים בכל שטחי התורה מפי הרבנים והחכמים שבכל אתר ואתר.

ואם בכל השלש רגלים אמרינן כן, הרי כ"ש וק"ו כשבאנו לדון על חג השבועות - חג מתן תורתנו - שבו הרי אין זה רק חיוב הלכתי גרידא של הוספה בלימוד התורה אלא כאילו נאמר שזהו "מצוות היום"! תקצר היריעה להכיל גם אם באנו רק לתמצת את דברי הראשונים, האחרונים שמובאים בספרים הקדושים על גודל מעלת לימוד התורה בימים

<sup>17</sup> שלה מס' סוכה נר מצוה לא

<sup>18</sup> ת, ב-ג

<sup>19</sup> מלכים פ"ב ד, כג

<sup>20</sup> פסחים קט, א ד"ה חוץ מערבי פסחים

<sup>21</sup> פסחים תריא

<sup>22</sup> סוטה פ"א ה"ד

קדושים אלו שבו ניתנה התורה. וכהמנהג הנפוץ<sup>23</sup> בקרב קהלות ישראל מכל העדות להקהל בבתי מדרשות ולהיות נייעורים בליל חג השבועות על יסוד דברי הזוהר הקדוש.

מדברי רז"ל למדנו שעניינו של חג ממשיך גם בימים הסמוכים לאחר החג. היום שאחר החג נקרא בדרז"ל "אסרו חג". אמרו חכמינו ז"ל<sup>24</sup>: "כל העושה איסור (איגוד - רש"י) לחג באכילה ושתייה, מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן שנאמר אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח". והובא זאת להלכה<sup>25</sup>. ועד כדי כך שאף שמעיקר הדין - אין איסור להספיד ולהתענות, כן הוא המנהג<sup>26</sup>.

גדולה מזו מצינו בנוגע לחג השבועות. שמעיקר הדין, אסור להספיד ולהתענות ביום שלאחריו, להיותו "יום טבוח" - היום שבו חלק ניכר מקרבנות חג השבועות היו נקריבים. ואף שהדבר תלוי במחלוקת ב"ש וב"ה, אי עולת ראייה שאין בה שום צורך אוכל נפש מותר להקריבה ביו"ט כשיש לחג תשלומין כל שבעה<sup>27</sup> - "הרבה מיישראל נהגו כמותם להקריבן אחר היו"ט ונעשה להם יום זה שהוא מוצאי יו"ט כמו יו"ט עצמו להאסר בו בהספד ותענית, א"כ אף עתה משחרב ביהמ"ק לא הותרה ההספד והתענית בו ביום<sup>28</sup>".

המשכיות החג - בשבועות - היא הרבה מעבר ל"אסרו חג". ולא רק בנוגע לקרבנותיו של חג השבועות, שיש להם תשלומין כל שבעה<sup>29</sup>, אלא במובן מסויים התג "נמשך" לשבעה ימים, וכפי שהדבר מתבטא גם בנוגע לפרטים הלכתיים אחרים. לדוגמא: א) אם לא בירך שהחיינו בחג השבועות יש הפוסקים<sup>30</sup> שיכול לברך כל שבעה<sup>31</sup>. ב) יש הנהוגין שאין אומרים תחנון עד אחר סיום ימי החשלומין<sup>32, 33</sup>.

<sup>23</sup> הובא במג"א ס' תצד

<sup>24</sup> סוכה מה, ב

<sup>25</sup> בדברי הרמ"א ס' תכט סעי' ב

<sup>26</sup> שו"ע הרב ס' תכט, יז. וכף החיים ס' תצד, מח

<sup>27</sup> עיין חגיגה יז, א, יח, א, לשלימות העניין

<sup>28</sup> שו"ע הרב ס' תצד סעי' יט. ועיין בלקו"ש חכ"ח שיחה לחג השבועות, שהאריך בביאור דברי הרב הנ"ל, באופן מחודש

<sup>29</sup> חגיגה יז, א

<sup>30</sup> חק יעקב ר"ס תע"ג והובאו דברין בבאר היטב שם. אך עיין במשנה ברורה שם כתב שלהלכה לא נקטינן כן

<sup>31</sup> לבידור שיטת שו"ע הרב בנדון זה עיין בקובץ "הערות וביאורים - ביהמ"ד אהלי תורה גליון 902.

<sup>32</sup> סידור רבינו הזקן בעל השו"ע, אחר "אשרי" קודם "למנצח", משנ"ב או"ח ס' קלא, ז. ועיין בספר זה השולחן ח"ג שהביא מקורות מדברי הראשונים למנהג זה. הספר אינו חח"י אך ראיתי מצויין אליו

מסופר<sup>34</sup> שכ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ נ"ע אמר פעם לאחד שנכנס אליו בימים שלאחרי חג השבועות לשאול באיזה ענין - שעדיין לא ירד מההר... כלומר למרות שהי' זה כמה ימים לאחרי חג השבועות, שבדרך כלל הרי זה כבר מעמד ומצב ד"במשוך היובל<sup>35</sup>, הנה הרבי נשאר בהר סיני עוד כמה ימים. ויהי רצון שע"י כינוסי תורה וכיו"ב נזכה להישאר בהר, ולהמשיך מזה אח"כ על כל ימות השנה.




---

במועדים וזמנים (להגר"מ שטרנבורך) ח"ד סי' שי"ז. עיי"ש שהאריך בבירור אי אמירת תחנון ודין אמירת שהחיינו בשבעת ימי התשלומין.

<sup>33</sup> לשלימות עניין ימי התשלומין עיין בלקו"ש חכ"ח, שיחת י"ב סיון.

<sup>34</sup> תו"מ ח"מ ע' 271

<sup>35</sup> יתרו יט, יג



A decorative border consisting of four ornate, symmetrical floral corner pieces. Each piece features intricate scrollwork and leaf-like patterns, arranged to form a rectangular frame around the central text.

**דבר**  
**מלכות**



## לקוטי שיחות חלק י"ח נשא ב'

שיטת הרמב"ם בדין קינוי וסיוס מס' סוטה (שנאמרה כהקדמה להכינוס תורה ע"י הת' השליח מ"מ שיחי קונין)

לגיטין וסוטה].

דארף מען פארשטיין: וויבאלד אז אין תורה שבכתב קומען די צוויי פרשיות פון סוטה און נזיר גלייך במיכות זל"ז — פארוואס זאל אין תורה שבע"פ [וואו די סמיכות פון מסכת נזיר צו (גיטין ו) סוטה איז מצד דעם זעלבן טעם ווי אין תורה שבכתב]. זיין אַ הפסק צווישן זיי — מס' גיטין?

אויך דארף מען פארשטיין: וואס איז סברת והסברת הפלוגתא, צי סוטה קומט גלייך נאך נזיר (ווי רש"י איז מפרש, און ווי פשוטות לשון הגמרא, אדער נאך מס' גיטין (כשיטת הרמב"ם)?

ב. עס זיינען דא מפרשים וואס לערנען, אז דער רמב"ם גייט לויט שיטת הירושלמי, אז דער ענין הקינוי איז תלוי בגירושין (וואס דערפאר האלט ער אז מס' סוטה קומט נאך גיטין):

אין ירושלמי שטייט, אז די פלוגתא צווישן ר' ליעזר און ר' יהושע (דארט) צי קינוי לאשתו איז א חובה אדער א רשות, איז תלוי אין דער פלוגתא פון בית שמאי און בית הלל (אין משנה סוף גיטין) צי (לדעת ב"ש) „לא יגרש אדם את אשתו אא"כ מצא בה ערוה", אדער (ווי ב"ה זאגן) „אפילו הקדיחה תבשילוי”:

אין א פאל וואס „מצא בה דברים כאורין (מכוערין)“ און עדימס, איז לויט

(ליוורנו תקניה. הלברשטאט כת'ר) — „לסדר” (בסמ"ך).

(5) סוטה שם ד"ה מכדי וד"ה מאי תנא.

(6) מיס חיים להפריח ריש סוטה.

(7) ריש סוטה.

(8) קרבן העדה ופני משה שם.

(9) כי בעדים גם משום דברים כאורין מצי לגרש

א. חז"ל זאגן, „למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין. און מצד דעם זעלבן טעם זיינען זיי אויך סמוכין זל"ז אין תורה שבע"פ — מס' סוטה קומט גלייך נאך מס' נזיר — ווי די גמרא זאגט אין אנהויב מס' סוטה: „תנא מנזיר סליק מאי תנא דקא תנא סוטה כדרכי. . למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה. . שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר כו”.

דער רמב"ם אבער שרייבט, אז מס' סוטה קומט גלייך נאך מס' גיטין (און נזיר קומט פאר גיטין) — „שענינה (דמס' סוטה) מענין הגירושין שהסוטה כשתזנה יש לכוף האישה והאשה על הגירושין”.

[און דאס וואס די גמרא זאגט (כנ"ל) „תנא מנזיר סליק מאי תנא דקא תנא סוטה. . שכל הרואה סוטה. . יזיר עצמו כו” — איז עס (ווי דער מאירי איז מסביר) ווייל „גיטין וסוטה לענין זה אחד הם, שסבת הגירושין בסבת הקלקול. . ונסמכו (גיטין וסוטה) לנזיר למד” שהקלקול הבא מצד היין גורם

(1) וסיוס מס' סוטה.

(1) ברכות סג, א. ריש סוטה. פרשיי פרשתנו ו, ב. וראה תיב"ע עה"פ.

(2) וראה שם הטעם שלא תני נזיר לאחר סוטה (כסדרם בתושב"כ). וראה תוד"ה מאי ריש נזיר. ולהעיר מסדר המסכתות כסדר נשים במאירי (בפתיחתו לבית הבחירה) לפי, הסודור אשר בידינו היום על פי קבלתנו ועל פי הספרים המדויקים.

(3) בהקדמתו לפיה"מ ד"ה והחלק הששי.

(4) לסוטה שם. ועד"ז מפרש בריש נזיר. —

ומתורצת עפ"י קושיית התוי"ט ריש סוטה.

(4\*) כ"ה בהוצאת ירושלים תשכ"ז — ע"פ כתי

פארמא (למדרש — להדרש?). ובהוצאת הראשונות

„אפילו מצא אחרת נאה הימנה“<sup>15</sup> —

קומט אויס, אָז לשיטת הבבלי אין מס' סוטה ניט אַ המשך צו (סוף) גיטין, ובמילא — אָז מס' סוטה קומט (ווי פשטות לשון הש"ס) גלייך נאָך מס' נזיר. היינט ווי קען מען זאָגן אָז דער רמב"ם נעמט אָן שיטת הירושלמי נגד שיטת הבבלי?

נאָכמער: אויב דער רמב"ם נעמט אָן ווי שיטת הירושלמי (אָז חובת הקינוי אין תלוי בגירושין) — ווי פסקנט ער (ווי ר' עקיבא) אָז קינוי אין אַ חובה<sup>16</sup>, וואָס לויטן ירושלמי הנ"ל אין דאָס בהתאם צו שיטת ב"ש<sup>17</sup>?

ג. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהק-דים הביאור אין דעם פסק הנ"ל פון רמב"ם אָז קינוי אין אַ חובה, כדעת רע"ק — דלכאורה: די גמרא' אין מדייק

ב"ש — „לגרשה אינו יכול שלא מצא בה ערוה, לקיימה אינו יכול שמצא בה דברים כאוריו“, אין ער דעריבער מחוייב אין קינוי כדי צו מברר זיין אויב ס'איז געווען ביי איר „ערות דבר“ אָדער ניט; משא"כ לויט ב"ה (אָז מותר לגרש אפילו אויב נאָר „הקדיחה תבשילו“, אין קינוי בלויז אַ רשות, ווייל ער האָט די ברירה צו געבן איר אַ גט.

תוס'<sup>10</sup> ברענגט דעם ירושלמי און פרעגט: „לפי הירושלמי כיון דתליא קינוי בגירושין הו"ל למיתני סוטה בטר גיטין“ — זאָגן מפרשים הנ"ל, אָז לויטן ירושלמי אין טאָקע אזוי, אָז סוטה קומט נאָך גיטין<sup>11</sup>, און דער רמב"ם לערנט ווי דער ירושלמי.

אַבער דער תירוץ אין שווער: ווי-באלד אָז דער בבלי אין ניט תולה דעם ענין הקינוי בגירושין

— ווי ס'איז אויך<sup>12</sup> מוכח פון דעם וואָס אין בבלי<sup>13</sup> ברענגט זיך די זעלבע פלוגתא צי קינוי אין חובה אָדער רשות, נאָר די חולקים זיינען ר' עקיבא (חובה) און ר' ישמעאל (רשות), און ר'ע האַלט דאָך<sup>14</sup> אָז מען מעג מגרש זיין אָן אשה

(15) וכפושיתת התוס' (ד"ה ר"י הנ"ל), וראה ת"י המראה פנים (שלהי גיטין) ומפרשים לתוס' שם.  
(16) ה"ל אישות פט"ו הי"ז (ובמגיד משנה שם). ה"ל סוטה פ"ד הי"ח (ובכסף משנה שם). — דלא כמאירי (סוטה ג, א) ש"כ שהלכה שהיא רשות (כ"ר) שאין הקינוי מצוה מן התורה אלא מדברי סופרים.

כ"כמה מפרשים כתבו (דלא כהמ"מ וכס"מ הנ"ל) שגם הרמב"ם פסק כ"ר דקינוי רשות, ורק מצות חכמים .. לקנאות כו" (ה"ל סוטה שם). אבל מפשטות לשון הרמב"ם בפי"ה"מ (ריש סוטה) — ודע שאדם חייב לקנאות .. וכן אמרנו (אמרו) וקנא את אשתו חובה — משמע שפסק כ"ר. ובפרט שבה"ל אישות שם (שלפני ה"ל סוטה) סתם, וחובה .. לקנאות. וראה כס"מ שם.

(17) אבל אין לתרץ ע"פ מה שקי"ל דבאשתו ראשונה לא יגרש אא"כ מצא בה ערות דבר (רמב"ם ה"ל גירושין פ"י הכ"א, ע"פ בבלי סוף גיטין). וראה נ"כ שם — כי לפ"ז החובה לקנאות הוא רק באשתו ראשונה. וראה ב"ש לאה"ע סק"ט ס"ג, ועוד.

(גם לב"ש) — ירושלמי שם. וראה ירושלמי סוף גיטין ובמפרשים שם.

(10) סוטה ג, א ד"ה ר"י.

(11) אבל ראה פני משה בקטע שלאחרי יבמות (ועד"ז אחרי גדרים וגיטין) בסדר המסכתות דסדר נשים בירושלמי (יבמות סוטה .. גיטין נזיר קידושין).

(12) גוסף לזה שלא הוזכר ענין זה בבבלי (שאיירי כשמצא בה דברים כאוריו כו). וגם: לשיטת הבבלי גם כשמצא בה דברים כאוריו חצי לקיימה (ראה סוטה כה, א) רמב"ם ה"ל אישות פ"כ"ד ה"ט"ז. וראה העמק שאלה לשאלתא קלד סק"ה. מראה הפנים שצויין לקמן הערה 15. ועוד.

(13) סוטה ג, א.

(14) משנה הנ"ל סוף גיטין.

(\*) ומכיון שבירושלמי לא הובא החילוק (שבבבלי שם) בין זוג ראשון לזוג שני, לכן סתם (כריש סוטה) דחמ"ד שחובה לקנאות ט"ל כב"ש.



ד. ויש לומר, אז לדעת הרמב"ם אין ניטא קיין דרייענדיקע מחלוקת בענין הקינוי (אסור, רשות אדער חובה), ווייל ר"י און רע"ק — דברייתא — זיינען ניט מחולק מיטן תנא פון דער משנה אז „אסור לקנאות“<sup>21</sup>

[ווי ס'איז אויך מוכח פון דעם, וואס די גמרא ברענגט ניט די ברייתא גלייך נאכן מדייק זיין אז „קסבר תנא דידן אסור לקנאות“ — ע"ד ווי די גמרא ברענגט<sup>22</sup> בנוגע די דיעות פון ר' אליעזר און ר' יהושע אין דער משנה אז „מקנא לה על פי שנים“, אז „מתני' דלא כי האי תנא . . . ר"י בר"י . . . מקנא ע"פ עד אחד או ע"פ עצמו“ — און ברענגט עס ניט אפילו בקשר צו דער דיעה פון „תנא דידן“ אז „אסור לקנאות“:

די ברייתא ווערט געבראכט אין גמרא<sup>23</sup> בלויז ווי א הוכחה, אז דאס וואס תנא דבי ר' ישמעאל זאגט „אין אדם מקנא לאשתו אי"כ נכנס בו רוח“ מיינט עס ווי די דיעה פון דעם מ"ד „רוח טהרה“ (ד"א אמרת-רוח טומאה רשות וחובה לעילוי איניש רוח טומאה בנפשי“)]

בומסתברא כו"י היא רק שכ"ה כוונת ר"י: וא"כ אין מזה ראי', לכאורה, שריא עצמו וכן סתמא דגמי' לא טייל להלכה כסתם משנה.

אבל יליע אם שייך לומר בזה דמכיון שהש"ס מכריע כמ"ד. זה מוכח שכ"ה ההלכה (ראה המובא באנציקלופדי' תלמודית ע' הלכה סכ"ט), ואכ"מ. וראה רי"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג מ"ע עה (רצ, ב).

21) אבל להעיר ממש בגמ' שם (ברייתא העמוד), אלמא כסברי דאסור לקנאות, ומאן דאמר מותר לקנאות מהו כו", דמשמע שיש בזה פלוגתא.

יש לומר (בדוחק עכ"פ) שהכוונה ב"מ"ד מותר לקנאות מהו לשון קינוי, היא (לא שיש בעל פלוגתא דתנא דידן, כ"א: במקום שאמרו מותר לקנאות (כדלקמן) מהו לשון קינוי.

ולהעיר ממאירי (ב, א) שכותב בפשיטות שאין לדייק מהמשנה דאסור לקנאות. ואכ"מ.

בלשון המשנה בסוטה „המקנא (לאש-תו“) — „דיעבד אין לכתחילה לא, קסבר תנא דידן אסור לקנאות“; און וויבאלד אז לויט סתם משנה איז „אסור לקנאות“ — פארוואס פסקינט ער ווי רע"ק, וואס זיין דיעה ווערט געבראכט בלויז אין ברייתא<sup>24</sup>. דער כלל איז דאך „סתמא“ דמתני' ומחלוקת בברייתא . . . הלכה כסתם“?

דער תוס' יו"ט ענטפערט, וויבאלד אז סיי רע"ק סיי ר"י (אין דער ברייתא) האלטן אז „לאו איסורא הוא, הילכך לית הלכה כמתני' ו'באנו לכלל הלכה כר"ע מחבירו“.

דער תירוץ איז אבער נאָר לויט די דיעות<sup>25</sup> אז „הלכה כסתם (משנה)“ לגבי א ברייתא גייט ניט אן אין א פאל וואו די סתם משנה איז א דעת יחיד; אבער לויט די דיעות<sup>26</sup> אז אויך אין אזא פאל איז הלכה כסתם משנה, איז הדרא קושיא לדוכתא<sup>26</sup>.

18) יבמות מב, סע"ב.

19) ראה יד מלאכי כללי הסמך כלל תקיג, אנציקלופדי' תלמודית ע' הלכה כסתם משנה ס"ה, וש"נ.

20) לכאורה אפשר לתרץ דלא פסק כהסתם משנה מפני שאמרו בגמ' (סוטה ג, א) „ומסתברא כמ"ד (רב אשי) רוח טהרה“, דמשמע מזה שלא קיייל כסתם משנה דאסור לקנאות (וראה מים חיים להפרי"ח ריש סוטה. ועוד).

אבל ראה פרשי' סוטה שם (ד"ה ומסתברא. וראה תוד"ה ר"י פסחים ה, א) דריבנו ורי"א פליגי (רק) כפירוש תיבת „רוח זקאמר רבי ישמעאל“, והכוונה

י) וכדמוכח ג"כ מהא שלא תי' דרבנן דאמרי „רוח טומאה“ ט"ל כתנא. דידן דאסור לקנאות נע"ד הא דיתא בגמ' לפנינו (ברייתא העמוד) שהאמוראים שמפרשים „לשון קינוי דבר המטיל קנאה כו"י, ט"ל דאסור לקנאות.

אלא שעפ"ז צ"ל דמה שנקט בלשון הקושיא שם גס „וחובה“ (כר"ע) — אלא אי אמרת רוח טומאה רשות וחובה כו"י — הוא רק אגב גררא.

תמידית<sup>28</sup> [נאָר מיט די באַוואַרענישן — „ולא יקנא לה ביותר מדאי“<sup>29</sup>; „לא מתוך שחוק . . ולא להטיל עלי אימה . . אין ראוי לקפוץ ולקנאות בפני עדים תחלה“<sup>30</sup>].

ה. און דאָס איז דער חילוק צווישן דער משנה און דער ברייתא:

אין משנה (וואו ער זאָגט „המקנא“ — „דיעבד“) רעדט זיך וועגן אַ קינוי צו אַן אשה ש,מציא בה דברים כאורין“ וכיו”ב<sup>31</sup> (וואָס איז אַ הקדמה צו סתירה) — און אין דעם האַלט דער רמב”ם, אַז לשיטת הבבלי איז „אסור לקנאות“<sup>32</sup> (כדלקמן ס”ו):

משא”כ די מחלוקת אין ברייתא צווישן ר”י און ר”ע (צי קינוי איז חובה אָדער רשות) רעדט זיך וועגן אַ קינוי צו אַן אשה כשרה — „להדריכה“:

ר’ ישמעאל האַלט אַז דער גאַנצער ענין הקינוי (אויך באַ אַן אשה כשרה) איז בלויז „רשות“ — ס’איז אַ חידוש ונתנית היתר: „כלפי“<sup>33</sup> שאמרה תורה<sup>34</sup> לא תשנא את אחיך בלבבך, זאָגט תורה,

נאָר די משנה און ברייתא ריידן וועגן צוויי פאַרשידענע פּאַלן.

אין קינוי זיינען פאַראַן צוויי אופנים<sup>23</sup>:

(א) אַ קינוי וואָס איז בנוגע לאשה בלתי צנועה און איז אַ הקדמה צו דער סתירה: ווען (בלשון הירושלמי הנ”ל) „מצא בה דברים כאורין“ און דער בעל איז חושד אשתו אין אַ דבר עבירה, איז ער דערפאַר מקנא לאשתו בכדי צו קענען מברר זיין (אויב זי וועט ניט פאַלגן זיין התראה — ונסתרה) צי נטמאה אָדער לא נטמאה.

(ב) אַ קינוי בנוגע צו אַן אשה כשרה, ווי דער רמב”ם זאָגט<sup>24</sup> אַז קינוי דאַרף זיין „בנחת בדרך טהרה ואזהרה כדי להדריכה . . ולהסיר המכשול, וכל מי שאינו מקפיד על אשתו ובניו ובני ביתו ומזהירן ופוקד דרכיהן תמיד כו’ ה”ז חוטא“. וואָס פון דעם איז מוכח, אַז חובת הקינוי איז (ניט פאַרבונדן מיט דעם וואָס דער בעל איז חושד אשתו אין אַ דבר עבירה כו’, אָדער געזען ביי איר „דברים כאורין“ וכיו”ב, נאָר עס איז) אַ פרט פון דעם ענין כללי פון הדרכת האשה [פונקט ווי ער דאַרף<sup>25</sup> מדריך זיין (און מקפיד זיין אויף הנהגת) בניו ובני ביתו בכלל]<sup>26</sup>.

וואָס דערפאַר איז „מצות חכמים על בני“ לקנאות לנשיהו<sup>27</sup> — בכלל, צו יעדער אשה און אַלס אַ הנהגה

(23) להעיר מצפיע”ן השלמה כד, ד.

(24) הלי סוטה בסופו. וראה טושו”ע אה”ע סקע”ח סכ”א.ב. ובני”ש שם סקיד.

(25) ע”ד משי”ן. יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה’ גו” (וירא יח, יט. וראה סנה’ גו, ב).

(26) ובפרט שווענין דפוקד דרכיהו של ביב כו’ הובא בשים” (יבמות סב, סעי”ב. סנה’ עו, ב) לא בהמשך לקינוי אשתו, והרמב”ם מצרפ”ם יחד.

(27) לשון הרמב”ם שם הי”ח. ועד”ז בהלי אישות שם.

(28) וכדמוכח עוד יותר מזה שהביא הלכה זו

בהלי אישות בעניני הנהגות איש לאשתו, ע”ש.

(29) הלי אישות שם.

(30) הלי סוטה שם.

(31) ויש להוסיף שפע”ן הושנו הבבלי וירושלמי

עכ”פ בענין זה שהמשנה איירי באותו אופן דקינוי (אלא שלהירושלמי תלוי קינוי בגירושיו, משא”כ להבבלי).

(32) אלא שפע”ן צע”ק מדוע לא הביא הרמב”ם הא דאסור לקנאות כשמציא בה דברים כאורין כו’. וראה לעיל הערה 21 בסופה.

אין להקשות מהא שפסק (שם פ”א הי”א) שבי”ד מקנין לאשה. שהעם מרננין אחר”י — כי שם הקינוי אינו בשביל להקשותה (רמב”ם שם), שבוה תלוי טעם האיטור לקנאות, כדלקמן סעיף ו.

(33) כבבמרא שם ג, א.

(34) קדושים יט, יו.

להבא) פון א דבר עבירה כו' און כדי צו קענען מברר זיין צי זי האָט חוטא געווען?

ויש לומר, אַז לשיטת הרמב"ם איז דער טעם פאַרוואָס „אסור לקנאות“ (ניט ווי רש"י זאָגט<sup>39</sup>, ווייל עס ברענגט „לידי תגרא“, נאָר) ווייל אין אַזאָ פאַל (וואָס „מצא בה דברים כאורין“ וכיו"ב) איז דאָ אַ חשש אַז די מים וועלן סיי ווי איר ניט בודק זיין וכי, כדלקמן:

דער דין<sup>40</sup> איז, אַז „בזמן שהאיש מנוקה מעון המים בודקים את אשתו, אין האיש מנוקה מעון אין המים בודקים את אשתו“, וואָס „אין מנוקה מעון“ מיינט (בלשון הרמב"ם<sup>41</sup>) — „שבא ביאה אסורה מימיו אחר שהגדיל“ (אפילו „עון דפנוי“<sup>42</sup>);

און לויטן מאמר הגמרא<sup>43</sup>, „כל המזנה אשתו מזננת עליו . . . דאמרי אינשי איהו בי קארי ואיתתי בי בוציני“ (מין אחד הוא אלא שלא גדולים ואלו קטנים כלומר במה שהוא עוסק היא עסוקה — רש"י), קומט אויס, אַז ווען די הנהגת האשה איז שלא כדבעי, איז דאָ אַ גרוי-סער-חשש אַז אויך הנהגת הבעל איז געווען שלא כדבעי, ובמילא — אין המים בודקין.

זאָגט „תנא דידן“ אַז אין אַזאָ פאַל „אסור לקנאות“<sup>44</sup>, מצד דעם חשש אַז די

אז אין דעם פאַל (כאַטש דער קינוי קען ברענגען צו תגר ושנאה) מעג זיין די הנהגה פון „וקנא את אשתו“;

און ר"ע האַלט, אַז דער קינוי וואָס קומט „להדריכה“ איז אַ חובה —

און אַזוי פסקינט דער רמב"ם, כנ"ל (וואָס ער רעדט דאָך וועגן אַזאָ אופן אין קינוי<sup>35</sup>, ווי ס'איז מוכח פון זיין לשון, כנ"ל סעיף ד).

[ויש לומר אַז די צוויי אופני קינוי זיי-נען מרומז אין פסוק<sup>36</sup> — „ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והיא נטמאה או עבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והיא לא נטמאה“ — די אריכות און כפל הלשון („או עבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו“) איז מרמז, אַז דאָס רעדט זיך וועגן צוויי פאַרשידענע סוגי נשים: „וקנא את אשתו והיא נטמאה“ — דער קינוי צו אַן אשה וואָס „מצא בה דברים כאורין“ וכיו"ב (עס איז מער קרוב לומר אַז „היא נטמאה“); און „וקנא את אשתו והיא לא נטמאה“ — דער קינוי צו אַן אשה כשרה „להדריכה“<sup>37</sup>].

ו. פאַרוואָס זאָל זיין אַן איסור לקנאות לאשה וואָס „מצא בה דברים כאורין“ וכיו"ב — דלכאורה, אדרבה: אין אַזאָ פאַל דאַרף מען זיכער מקנא זיין לאשתו<sup>38</sup> (כאַטש עס קען ברענגען לידי תגר כו'), כדי זי אויסצוהיטן (אויף

(39) ב, א ד"ה אסור לקנאות.

(40) סוטה כח, רע"א. ושי"ג רמב"ם הל' סוטה פ"כ ה"ח. פי"ג ה"י.

(41) פ"ב שם. והוא ע"פ סוטה מז, ב. וראה בארוכה משנה למלך שם. ועוד.

(42) סוטה שם.

(43) סוטה י, א.

(44) ראה גם הגהות היעבי"ן לסוטה (ג, א) דמ"ד (שם), רוח טומאה" הוא „משום דאמר מר אָם הוא מזנה אשתו מזנה עליו כו“.

(35) וצ"ע מה שהביא הרמב"ם בפי"ח (בהמשך לפי הטשנה), ודע שאדם חייב לקנאות על אשתו כו' — והרי המשנה לא איירי בקינוי שהוא חובה.

(36) פרשתנו ה, יד. וראה ג"כ ספורנו עה"פ. עיין יעקב לטוטה שם ד"ה רבנן אמרי.

(37) וימתק עפ"ז הא שאמרו בגמ' שם שר"ע יליף שקינוי חובה מזה ש, קינוי אחרינא כתיב, ובקינוי זה נאמר „והיא לא נטמאה“ — שאיירי בקינוי לאשה כשרה כו', ככפנים.

(38) ראה גם שטמ"ק כאן בשם הרא"ש.

הרואה סוטה בקלקולה כו", איז (ניט  
כפרש"י<sup>50</sup> „בניוולה ובבשתה", נאָר) ווי  
דער פשטות הלשון: דער קלקול פון אַ  
סוטה החוטאת<sup>51</sup> — זי איז מקלקל און  
עובר אַן עבירה, אָדער איר עונש —  
„צבתה בטנה גו"<sup>52</sup>;

און וויבאלד אַז דער (גאַנצער) קלקול  
פון אַ סוטה החוטאת (בזמן הזה) איז  
דאָס וואָס „יש לכּוּף האיש והאשה על  
הגירושין"<sup>53</sup>, לערנט דער רמב"ם, אַז  
מס' סוטה קומט נאָך גיטין (וויבאלד אַז  
בענין הקלקול, איז „אחד הם", כנ"ל  
סעיף א).

[און דער ענין — אַז די משנה  
בהתחלת סוטה רעדט וועגן אַ סוטה  
החוטאת — איז אויך בהתאם צום סדר  
הכתובים אין פרשת סוטה בתושב"כ:  
התחלת הפרשה<sup>54</sup> איז „איש . . . כי תשטה  
אשתו ומעלה בו מעל ושכב איש אותה  
. . . ונסתרה והיא נטמאה", און ערשט  
דערנאָך רעדט זיך וועגן אַ פּוּק, וועבר  
עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והיא  
נטמאה או גו' לא נטמאה"; און אין דעם  
גופא, איז ער אויך מקדים „והיא  
נטמאה" פאָר „והיא לא נטמאה" (וואָס,  
ווי גערעדט פריער, רעדט דער  
ערשטער האַלבער פּוּק „וקנא . . . והיא  
נטמאה") וועגן אַ קינוי לאשה שמצא בה  
דברים כאורין].

משא"כ רש"י גייט בכל הנ"ל לשיטתו:  
ער לערנט אַז די משנה רעדט וועגן  
קינוי סתם, אויך צו אַן אשה וואָס ער  
האָט ניט געזען ביי איר קיין „דברים  
כאורין" וכי"ב — ובמילא: א) ער

מים וועלן סיי ווי ניט בודק זיין את  
אשתו<sup>55</sup>, און דורך משקה זיין אשתו וועט  
אַרויסקומען (בלשון הרמב"ם<sup>56</sup>) „פשע  
שגרם לשם המפורש שימחה . . . ומוציא  
לעז על מי סוטה כו"<sup>57</sup>;

נאָר ער זאָל איר בעסער<sup>58</sup> מגרש  
זיין<sup>59</sup>.

ז. ע"פ כל האמור איז פאַרשטאַנדיק  
פאַרוואָס דער רמב"ם לערנט אַז מס'  
סוטה קומט נאָך גיטין:

וויבאלד אַז די משנה בהתחלת סוטה  
רעדט וועגן אַן אשה וואָס „מצא בה  
דברים כאורין" — אַ סוטה החוטאת —  
איז מסתבר צו זאָגן, אַז דער פירוש אין  
(דעם טעם הסמיכות צו נזיר —) „שכל

(45) אין להקשות מהא שא"י כגמ' (שם ב, סעיב  
ואילך) שהפ"י דלשון קינוי דבר המטיל קנאה כו' הוא  
למיד אסור לקנאות — דלכאורה, להפ"י שכפנים אין  
האיסור שייך להטלת קנאה כו'?

כי מכיון שחוששין שהקינוי לא יועיל לבדוק  
אשתו, נמצא שפעולת הקינוי הוא רק בזה שמטיל  
קנאה (משא"כ קינוי המביא לידי השקאה — הוא  
התראה, שאם תעבור על הקינוי המים בודקים  
אותה).

(46) שם פ"ג הי"ח.

(47) להעיר גם ממש הרמב"ם (הל' סוטה פ"ג  
הכ"ג) גבי „באו עידי טומאה אחר ששתת ה"ז תצא  
כו' ואפי' לא אירע לה דבר כו' מפני שאין המים  
בודקין אלא מי שאין לה עדים כו' (ומוסיף — על  
הש"ס שם ו, א) ועוד שמא בעלה אינו מנוקה מעון  
ולפיכך לא בדקו המים את אשתו. — וכבר האריך  
בזה במשנה למלך הנ"ל ועוד. ואכ"מ.

(48) אף שאין כופין אותו לגרש (נסמן לעיל  
הערה 12), וראה יבמות סג, ב. גיטין בסופה. רמב"ם  
הל' גירושין פ"י הכ"ב.

(49) ע"ד מ"ש בשטמ"ק שם, ד. כיון שיכול  
לגרשה מוטב שיגרשנה ממה שיקנא לה ותהי עמו  
בקטטה וגם שמא תזנה תחתיו בסתרי" (ועי"פ המבואר  
בפנים שריי ור"ע איירי בקינוי לאשה כשרה כו', אין  
צריך לדחוק כמ"ש בשטמ"ק שם שלריי שרשות  
לקנאות איירי ש. אינו רוצה לגרש מחמת שיש לו  
בנים ממנה או שכתובתה מרובה).

(50) שם ב, א ד"ה בקלקולה.

(51) ראה גם פני משה (שצויין לעיל הערה 11).

(52) פרשתנו ה, כו.

(53) לשון הרמב"ם בפיה"מ (הובא לעיל סעיף א).

(54) ה, י"ב.

— יראת העונש — וואָס דער חטא ברענגט, נאָר) פאַר דעם חטא גופא, די עצם זאָך צו טאָן עפעס וואָס איז היפך רצון השם — וואָס דער ענין איז מודגש במיוחד ביי אַ סוטה וואָס איז טהורה:

אַלע עבירות האָבן אַן עונש<sup>59</sup>, ובמילא איז ביי זיי אַלע שייך יראת פון דעם חטא אַליין און יראת העונש —

מיטן אויסנאָם פון אַן אשה וואָס איז טהורה, און ביי איר איז געווען סתירה והשקאה כו', איז נישט נאָר וואָס איר קומט נישט קיין עונש, נאָר אדרבה, זי באַקומט אַ שבר גדול — „ונקתה ונזרעה זרע“<sup>60</sup>, ווי חז"ל<sup>61</sup> זאָגן „היתה יולדת בצער יולדת בריוח . . נקבות יולדת זכרים וכו'“:

פונדעסטוועגן דאַרף זי ברענגען אַ מנחה אַלס כפרה<sup>62</sup>; ווייל די עצם זאָך וואָס ביי איר איז געווען סתירה — אפילו ווען דאָס איז נישט אין אַן אופן האסור (לולא דעם קינוי הבעל)<sup>63</sup> — איז נישט קיין הנהגה הראויה<sup>64</sup>.

לערנט אַז „סוטה אחר נזיר“<sup>55</sup>, ווייל התחלת מסי' סוטה האָט נישט קיין שייכות צו מסי' גיטין. ב) „שכל הראוה סוטה בקלקולה כו'“ איז ער מפרש<sup>56</sup>, „בניוולה ובבשתה. ג) דער איסור לקנאות איז ווייל „מביא עצמו לידי תגר ואת אשתו לידי ניוול ואפילו היא טהורה“<sup>57</sup>.

ה. ע"פ שיטת הרמב"ם — אַז די התחלת המסי' רעדט וועגן סוטה החוטאת — וועט מען אויך פאַרשטיין די שייכות פון התולת המסי' צו איר סיום: „לא תיתני יראת חטא דאיכא אנא“:

דער מיטל צו „מסיים“ זיין (מסי') סוטה — עס זאָל נישט זיין סוטה החוטאת, מען זאָל נישט דאַרפן מקיים זיין בפועל הלכות סוטה — איז דורך דעם וואָס „לא תיתני יראת חטא דאיכא אנא“: בשעת אַ איד לערנט (מסי' סוטה) און איז מסיים ותותם, „לא תיתני יראת חטא דאיכא אנא“ — ער קומט צו צו דער דרגא פון יראת חטא — ווערט בטל די מציאות ואפשריות פון חטא<sup>58</sup> וסוטה.

ט. ויש לבאר די שייכות הנ"ל אויך לשיטת רש"י, אַז דער קינוי שבהתחלת המסי' איז (אויך) צו אַן אשה כשרה כו' (ועד"ז) די סתירה והשקאה כו' וואָס שטייט דערנאָך אין משנה, איז נישט מודגש אַז עס רעדט זיך וועגן אַ סוטה החוטאת, נאָר „אפילו היא טהורה“<sup>57</sup> —

לויט דעם פירוש הידוע<sup>58</sup> אין „יראת חטא“, אַז מ'האָט מורא (נישט פאַרן עונש)

55) לשון רש"י שם ד"ה מביא.

56) להעיר ממחיל בריש המסי' (ג, א). אין אדם עובר עבירה . . שנאמר . . כי תשכח כו'.

57) כלשון רש"י ד"ה איסור הנלו.

58) תו"ש בסוף המסי'. וראה לקרות קרח נב, ד. מנות שם, פ. א. ובכ"מ.

59) להעיר מתניא ספכ"ז בהגהה.

60) פרשתנו ה, כח.

61) סוטה כו, א. ושי"נ. ירושלמי שם פ"ג ה"ד. חוספתא שם פ"ב, ד. ספרי ורש"י פרשתנו ע"ה"פ. וכן הוא להלכה — רמב"ם ה"ל סוטה פ"ג הכ"ב — דלא כמ"ד (תוספתא שם. ספרי שם, לא. ירושלמי שם ה"ה) שגם טהורה יש לה פורעניות.

62) ראה תודיה כל ותודיה הקומץ — סוטה כג, א. וראה כיריותו (כד, א) הפלוגתא אם היא כפרה או לברר עון (וראה תודיה כשבעלה סוטה כב, סע"ב). י"ל דגם למיד לברר עון הוא רק לגבי חלק הבעל שבפנתה (ראה תוס' שהובאו בתחילת ההערה) שלגבי צריך לברר עון; משאיכ לגבי האשה (שיודעת אם טהורה) היא כפרה לחוד. ואכ"מ.

63) כגון עם אבי', או כשבעלה כעיר — ראה צפע"ג ה"ל סוטה פ"א ה"ז, השלמה שם, ועוד.

64) ראה רמב"ם ה"ל אישות פכ"ז הכ"ד: שאין לך דבר יותר מקובר מזה. ולהעיר מלשון הירושלמי וספרי שבערה הבאה: יחקלקלו בשביל שיפקרו.

און דערפאַר איז דער סיום „גמר“ פון (מסי') סוטה — (ווען מען קומט צו „לא תיתני יראת חטא דאיכא אנא“.

(משיחת ערב זג השבועות חשי"ט)

און ווען ביי איר איז דאָ סתירה, אפילו ווען זי טוט עס מיטן חשבון אַז דורך דעם זאָל זי באַקומען דעם שבר פון „ונזרעה זרע“<sup>63</sup> — איז אַ סימן אַז איר פעלט „יראת חטא“.

65) להעיר מ"ד (סוטה כו, א. א. ירוש' שם ה"ד. ספרי שם, כח) איכ' יטתרו כל העקרית ויפקרו. וראה

ברכות לא, ב (גבי תנה) וצפע"ג השלמה שם.



A decorative border consisting of four ornate, symmetrical floral corner pieces. Each piece features intricate scrollwork and leaf-like patterns, framing the central text.

**שער**  
**כינוס תורה**





## חיוב המלמד כלפי תלמידו

הרב בנימין גבריאל הכהן שי' כהן

ראש הישיבה

כתב הרמב"ם (הל' ת"ת פ"ב ה"ב): מכניסין את התינוקות להתלמד כו' ומכה אותן המלמד להטיל עליהן אימה ואינו מכה אותן מכת אויב מוסר אכזרי לפיכך לא יכה אותן בשוטים ולא במקלות אלא ברצועה קטנה ויושב ומלמדן כל היום וכל וכו' עכ"ל הרמב"ם.

והנה מהמשך דברי הרמב"ם מוכח להדיא שאינו מדבר אודות תינוק שאינו רוצה להתנהג כפי הוראת המלמד, אלא יעשה ככל אות נפשו, דא"כ הי' לו להרמב"ם להזכיר פרט זה עכ"פ ברמז. וממ"ש "מכניסין את התינוקות וכו'" משמע ברור דמדבר בתינוק רגיל שמכניסין לחדר. וא"כ הוראה זאת שהמלמד מכה את התלמיד הוא ג"כ ענין כללי, דהיינו שכן צריך להיות אצל כל התלמידים ולא רק במקרה מיוחדת. והמקור להנהגה זאת ציינו המפרשים (צפנת פענח עמ"ס מכות ח', ב') שהוא על פי הגמ' מכות (ח', ב') דאפי' בתלמיד דגמיר מכין אותו כדי להטיל עליו אימה, עיי"ש. ומ"מ קשה להוציא מדברי הגמ' שכן צ"ל מיד בתחילת הלימוד. ודברי הגמ' אפשר לפרש שמדברים במשך הזמן, שאפי' בתלמיד הלומד, מ"מ צריך להדריכו ג"כ באופן של יראה וקבלת מכות, אבל אין כל רמז בדברי הגמ' שכן צ"ל מיד בהתחלת כל העניינים. וא"כ קשה להבין, בשביל מה מכין את התינוק שלא פשע כלל?

ואפשר לפרש את דבר זה על פי דברי הרמב"ם בסוף הל' תשובה (פ"י, ה"א) שכתב שם שאין ראוי לעבוד את ה' בשביל קבלת הברכות מאתו ית', שהעובד על דרך זה הוא עובד מיראה, ואין עובד את ה' על דרך זה אלא עמי הארץ והנשים והקטנים שמחנכין אותן לעבוד מיראה עד שתרבה דעתן ויעבדו מאהבה, עכ"ל. שמזה משמע שתחילת העבודה של קטנים צ"ל באופן של יראה, ומשום זה מכין אותן מיד, כיון שכן צריך להיות אופן החינוך של קטנים.

אמנם אדה"ז כשמציע הלכה זאת (הל' ת"ת פ"א ה"ג) כותב: ותינוק שאינו רוצה לקרות, לא יכה אותו המלמד מכת אכזרי, לפיכך לא יכהו וכו' אלא ברצועה קטנה וכו' עכ"ל אדה"ז. והיינו שמפרש שמדברים כאן רק בתינוק שאינו רוצה לקרות ולא בסתם תלמידים רגילים. וקשה לידע בביורו אם דעתו של אדה"ז לומר שכן הוא כונת דברי הרמב"ם, או אפשר שבא לחלוק על הרמב"ם בפרט זה, וסובר דבסתם תלמיד אין נוהגין כן, ודלא כמשמעות הרמב"ם.

ובאמת שדברי הרמב"ם הם תמוהים ע"פ מה שכתב הוא עצמו בפירושו להמשנה (סנהדרין פרק חלק ד"ה וכת חמישית) שנער קטן שהביאוהו אצל המלמד ללמדו תורה, וזהו הטוב הגדול לו לענין מה ששיג מן השלימות, אלא שהוא למעוט שניו וחולשת שכלו אינו מבין מעלת אותו הטוב ולא מה ששיגעהו בשבילו מן השלימות, ולפיכך בהכרח יצטרך המלמד, שהוא יותר שלם ממנו, שיורז אותו על הלימוד בדברים שהם אהובים אצלו לקטנות שניו, ויאמר לו קרא ואתן לך אגוזים וכו' ובה הוא קורא ומשתדל, לא לעצם הקריאה אלא כדי שיתנו לו אותו המאכל וכו' עיי"ש שהאריך בזה.

הרי לפנינו דעת הרמב"ם עצמו שעל המלמד לשחד את התינוק באופן שמדגיש את הדברים שהתינוק אוהב, והוא לכאורה היפך ענין ההכאה והגבורה ממש, וא"כ האיך מתאימים דברים אלו עם מה שכתב הרמב"ם בהל' תלמוד תורה הנ"ל?

ומשום קושיא זאת י"ל שדייק אדה"ז בדבריו כנ"ל שההלכה הזאת מדברת בתינוק שאינו רוצה לקרות ודוקא בתינוק כזו אומרים שיכה אותו ברצועה קטנה.

ומ"מ הקושיא עדיין אינו מתורצת. דהלא הרמב"ם בפירוש המשניות הנ"ל לא הזכיר שום ענין של גבורה, הכאה ועונש. וא"כ גם בתינוק כזה שאינו רוצה לקרות ישתדל המלמד לשחד אותו בדברים האהובים אצלו, אבל בלי שום הכאה. וא"כ גם בתינוק זה הי' לאדה"ז (והרמב"ם) לומר שכן צריך להיות הנהגת המלמד, ולא לפסוק שמכין אותו?

ובכדי לתרץ זה יש להקדים דיוק אחר, דהנה כותב אדה"ז כנ"ל שהתינוק אינו רוצה לקרות וכו'. ולכאורה מנא לן שהתינוק אינו רוצה לקרות? והלא אנו רואים רק שאינו לומד בפועל, אבל מי יוכל לומר בודאות שתינוק זה אינו רוצה לקרות?

וי"ל עפ"י דיוק נוסף בלשון אדה"ז. דהלא כתב למעלה מזה (פ"א ה"ו) שאם הבן אינו מגיע למדה זו שיוכל ללמוד ולהבין בעצמו בלי מלמד כל ההלכות שבתורה שבע"פ בטעמיהן או שאינו חפץ ללמוד בעצמו, חייב (האב) לשכור לו מלמד שיכריחנו וילמדנו היטב כל התורה שבכתב וכו' עיי"ש. ולכאורה למה כתב כאן אדה"ז שהבן אינו חפץ ללמוד בעצמו, ולהלן בהל' י"ג שינה לשונו לכתוב שהבן אין רוצה לקרות?

ונראה בזה עפ"י דברי אדמו"ר הצ"צ (שו"ת צ"צ חאה"ע"ז סי' רס"ג) שיש ברצון ב' ענינים, האחד נקרא רצון והשני נקרא חפץ. רצון הוא אף אם אינו חפץ בזה כלל אלא שמוכרח בזה, כמו כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, שמוכרח מצד ההכאות לרצות בנתינת הגט, ולכן אומר ע"ז שיש לו בזה מדריגה התחתונה ברצון, דהיינו כאמצעי להגיע על ידו להגעת התכלית. אבל חפץ זהו מה שחפץ ומשתוקק לזה, ויש לו תענוג ברצון זה בלי שום הכרח, אדרבה זהו רצונו וחפצו האמיתי ומתענג מזה. עיי"ש באריכות.

ולפי דברים אלו יש לפרש דיוק לשונו של אדה"ז הנ"ל. דהנה בהל' ו' מדבר בן שאינו חפץ ללמוד בעצמו, ור"ל שכיון שרק החפץ חסר אצלו, אבל הרצון חיצוני עדיין יש לו, א"כ שפיר שייך להכריח אותו ללמוד ע"י שישכיר לו מלמד שיכריחנו ללמוד. משא"כ לקמן בהל' י"ג ששם ביאר אדה"ז דמדברים בתינוק שאינו רוצה ללמוד, והיינו שגם מדריגה הפחותה של רצון לא נמצא אצלו. ואם תשאל מנלן זה שאפי' רצון חיצוני אין לו? התשובה היא פשוטה שכבר קיימנו כל דברי הרמב"ם בפיה"מ הנ"ל והשתדלנו בכמה וכמה אופנים לשחד את התינוק בדברים האהובים אצלו, ואעפ"כ הוא נשאר בשלו שאינו רוצה ללמוד, דהיינו שאפילו בכדי להגיע אל חפצו האמיתי אינו מוכן ללמוד כאמצעי אל התכלית. וא"כ קשה מאוד לידע מה לעשות עם תלמיד כזה שא"א לפעול עליו ע"י דברים חיצוניים האהובים אצלו, כיון שכבר ראינו שתינוק זה אינו שייך לזה כלל. ומתורץ עכשיו מה שהקשינו למעלה למה לא התחיל המלמד באופן של קירוב ושוחד, כי כאן מדבר שהמלמד כבר השתדל בכ"ז ולא הצליח. ולכן מוכרח הוא עכשיו עכ"פ לנקוט אמצעים אחרים. גם מתורץ הלשון "תינוק שאינו רוצה לקרות" כיון שכאן כבר ראינו ויודעים בכירור שתינוק זה לא רק שאינו קורא אלא גם יודעים שאפילו לרצות אינו מוכן, וכמו שראינו מכל ההשתדלות בתינוק זה.

וממשיך אדה"ז בהל' י"ג הנ"ל דלאחר שהכהו ברצועה קטנה "אם קורא קורא, ואם אינו קורא בהכאה זו, יהי' יושב כך עם חבריו להיות להם לחבר וסופו אפשר יתן לבו", עכ"ל. והיינו דאפילו תינוק כזה שהוא כ"כ רחוק מענין הלימוד עד שאינו רוצה (אפילו) לקרות, מ"מ יש להשתדל שישב בפנים עם חבריו ולבסוף אפשר יתן לבו. ויהי רצון שישבו כל התלמידים בבית המדרש יחד עם חבריהם ולבסוף ודאי יתנו ליבם, וכמ"ש "כי לא ידח ממנו נדח" אכ"ר.



## “עבדי הם” ולא עבדים לעבדים

### הרב שבתי אשר שי' טיאר

א' מאנ"ש ומח"ס קונטרס ריבית ועיסקא בדרך קצרה

חילוק בין קבלן לפועל בדברי שו"ע אדה"ז בנוגע לריבית וחזרה/ קושיית הברית יהודה מהגמ' ב"מ דף ע"ז/ מביא רא"י מדברי המחבר דיני אונאה/ תירוצו הדחוק/ כ"ק אדמו"ר בלקו"ש מזכיר חילוק/ פסק מהר"מ שמתווך הסתירה בדברי הגמ' בנוגע לעבד/ קושיית הש"ך ופירושו/ ביאור של הצ"צ בכל הנ"ל

כתוב בשו"ע אדה"ז הל' רבית סעי' (י"ד)ט"ו, וז"ל, "וכן אסור לכל אדם להקדים שכר המלאכה לאומן כדי שיעשה לו בזול מפני שנראה כמלוה לו היום כדי שיוזיל לו בשכרו שכיון שהאומן יכול לחזור בו מן הדין שלא לעשות כלל המלאכה לבע"ה והמעות שקבל ממנו הן חוב עליו ה"ז כהלואה בין שעושה בקבלנות בין שהוא שכיר יום ומקדים לו השכר לפני היום שעושה בו".

ובשו"ע אדה"ז הל' שאלה ושכירות וחסומה, סעי' כ"א, מזכיר דין עד"ז, אבל יותר מפורש, וז"ל, "פועל העובד לבעל הבית בין בשכירות לזמן בין בקבלנות אפי' קיבל כבר כל שכרו יכול לחזור בו באמצע פעולתו אם אינו גורם שום הפסד לבעל הבית שנאמר "כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם" ולא עבדים לעבדים שיעבדו שלא ברצונם מחמת שכר נשכרו...".

בספר ברית יהודה, להר' יעקב ישעיה בן ברוך יהודה בלויא, פרק ט"ו, מקשה על דברי אדה"ז, בהל' רבית, ע"פ הגמ' בב"מ דף ע"ז, שמחלק בין פועל (שכיר יום) וקבלן, ובגמ' מסיק שפועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום (רש"י ד"ה שאני לי' – דגבי שכירות איתא להאי טעמא ד"עבדי הם" ולא עבדים לעבדים), אבל קבלן אינו יכול לחזור מלעבוד, (ומובא דין זה גם בטור ושו"ע חו"מ סי' של"ג). ולפ"ז אינו מובן בדברי שו"ע אדה"ז, שכותב שמשום ששניהם יכולים לחזור, לפיכך השכר מלאכה נחשב כהלואה. ועוד יש להביא רא"י לקושיית וסברת הברית יהודה, שמחלק בין פועל לקבלן הנ"ל. דאיתא בשו"ע חו"מ סי' רכ"ז סעי' ל"ג, וז"ל "השוכר את חבירו לעשות עמו בין בקרקע בין במטלטלים אין לו אונאה מפני שהוא כקונה אותו לזמן ועבדים אין להם אונאה". ובסעי' ל"ו שם, ז"ל "הקבלן יש לו אונאה כיצד כגון שקיבל עליו לארוג בגד זה בעשרה זוזים או לתפור חלוק זה בשני זוזים הרי זה יש לו אונאה וכל אחד משניהם בין קבלן בין בעל הבגד חוזר לעולם". דהיינו שפועל נחשב כעבד, ולפיכך בנדו"ד יכול לחזור מלעבוד מסברת "עבדי הם" ולא עבדים לעבדים, אבל קבלן אינו נחשב כעבד, ולפיכך שייך ב' דין אונאה, ובנדו"ד

אין סברא להתירו לחזור. [ובשו"ת צ"צ או"ח סי' כ"ט אות וא"ו, מקשה על שו"ע אדה"ז בהל' שכירות סעי' כ"א, מדברי הגמ' בב"מ דף ע"ז, ונשאר בצ"ע, עיי"ש]

ובברית יהודה שם, רוצה לחלק בין אם הבעה"ב עשה קנין עם הקבלן או לא. ולפיכך הש"ס שכותב שקבלן אינו יכול לחזור מלעבוד, מדובר כשעשו קנין המועיל, אמנם בשו"ע אדה"ז, אודות ריבית י"ל שלא הי' קנין, ולפיכך יכול הקבלן לחזור, ולפיכך הכסף שקיבל נחשב כהלואה.

אבל מדברי השו"ע אדה"ז שם מבואר שאין הקנין מועיל בזה, שהרי בסעיף טז ממשיך וז"ל "בד"א בשכירות אדם אבל בשכירות בית או בהמה או כלים אם מקנה לו לזמן שכירותו מיד שקבל ממנו המעות בא' מדרכי ההקנאה שהשכירות נקנית בהם שלא יוכל א' מהם לחזור בו מן הדין אע"פ שאינו מתחיל להשתמש בה עד לאחר זמן אין הקדמת המעות נראית כהלואה אלא הקדמת פריעת שכירות הוא ואין בה משום ריבית". עכ"ל. ואת"ל שע"י קנין אין הקבלן יכול לחזור, הו"ל להזכירו כאן, כשפוסק שבנוגע לבית, בהמה, וכלים, ע"י קנין, מותר כיון שניהם אינם יכולים לחזור. ובכלל קשה לומר כפירושו דא"כ לא הוה לי' לסתום אלא לפרש. והדרא קושיא לדוכתא.

הנה, בלקו"ש ח' כ"ה ע' 145, מדייק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בלשון אדה"ז, שבהל' שכירות סעי' כא כתב "שנאמר כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם" ולא עבדים לעבדים שיעבדו שלא ברצונם מחמת שכבר נשכרו", שמוסיף על לשון הרמב"ם בהל' שכירות פ"ט ה"ד, וז"ל "אבל אם התחיל הפועל במלאכה וחזר בו אפילו בחצי היום חוזר שנאמר כי לי בני ישראל עבדים" ולא עבדים לעבדים. "ואינו מזכיר שהאומן יעבוד שלא ברצונו מחמת השכר. דהיינו, שאדה"ז מפרש "ולא עבדים לעבדים" באו"א, שהגדר של עבדות הוא, שמכריחים מישהו, ע"י שכר, לעבוד בע"כ. ועכצ"ל ששייך קנין ו(במילא) עבדות גם בקבלן עכ"פ בבחי' זו. ויש להבין מנ"ל שגם בקבלן שייך קנין?

ובהקדים, שבס"י של"ג שם סעי' ה' אומר המחבר, "בד"א [שיכולים לחזור] בדבר שאינו אבוד אבל בדבר האבוד כגון פשתן להעלות מהמשרה או ששכר חמור להביא חילין למת או לכלה וכיוצא בהם אחד פועל ואחד קבלן אינו יכול לחזור בו א"כ נאנס כגון שחלה או ששמע שמת לו מת... עכ"ל, (דהיינו, שהם יכולים לחזור מלעבוד, כי א"א להכריח אומן לעבוד, אבל אם חוזרים, ידם על התחוננה). והרמ"א שם, וז"ל, "ומיהו אם כבר קבל הפועל או המלמד שכרו י"א דאינו צריך להחזיר" (העודף על מה שעבד), עיי"ש. ומביא הש"ך שם שמקור דברי הרמ"א הוא הרא"ש בב"מ פ"ו ס"ו, בשם מהר"ם מרוטנבערג שכתב שהגיד לו כן בעל החלום (הקב"ה). והוא בעצמו חולק, וז"ל, "ולפענ"ד דברי חלומות לא מעלין ולא מורדין".

ובלשון הרא"ש, "דתניא השוכר את הפועל ולחצי היום שמע שמת לו מת או שאחזתו חמה אם שכיר הוא נותן לו שכרו ואם קבלן הוא נותן לו קבלנותו. ודייקנן מינה טעמא דאניס הא לא אניס לא מצי הדר בהו ואוקמא רב נחמן בר יצחק בדבר האבד ודברי הכל. שמעינן מינה בדבר האבד אפי' פועל אינו יכול לחזור בו. הא דאמר הכא היכא דאניס שכיר או קבלן אינו נותן לו אלא שכרו שלפני האונס ובפרק קמא דקדושין דף יז אמר דעבד עברי שחלה שלש אינו צריך להשלים, תי' רבינו מאיר ז"ל דהתם מיירי כשקיבל העבד כל שכרו דאם נתן לו האדון לא ישרים ואם לא נתן ישרים." עכ"ל.

והש"ך עצמו דחה חילוק זה באמרו שאין סברא כלל לחלק בין קיבל ללא קיבל, אלא אף אם כבר קיבל המעות, יד האומן על התחנותה. וליישב הסתירה המובא ברא"ש כתב וז"ל הש"ך, "גלפוע"ד דגבי פועל בכל ענין מנכה לו וכן משמע בתוספתא דתני' השוכ' את הפועל ומת לו מת או שאחזתו חמה הרי אלו שמין לו כיצד שמין לו אם הי' שכיר חדש נותנים לו לפי שכירתו קבלן נותן לו לפי קבלנותו ע"כ ולא קתני ולחצי היום מת לו מת כו' אלמא דלא תלי בהכי מידי אלא בכל ענין שמין לו ולא דמי לעבד עברי דהתם כיון דעבד עברי גופו קנוי לו בכסף או שטר וחזקה א"כ כל היכא דחלה ברשותא דמרה חלה משא"כ הכא". ורוצה לפרש כן בלשון הריטב"א ובתשב"ץ.

אמנם במהדורא בתרא לשו"ע אדה"ז או"ח סי' רמ"ג, ע' תתס"ו (בדפוס החדש של קה"ת), ז"ל, "ומ"ש הש"ך בחו"מ סי' של"ג משום שעבד עברי גופו קנוי לו, זה אינו במשמע כלל בריטב"א שם." עיי"ש אריכות הביאור.

וי"ל בד"א, ובהקדים, נזכרנו לעיל, שהמחבר בסי' רכ"ז מחלק בין פועל לקבלן בנוגע לאונאה, מיוסד על דברי הרמב"ם בהל' מכירה פי"ג הט"ו וי"ח, שפוסק שלקבלן יש איסור אונאה. ומקשה עליו הרב המגיד, דהא קיי"ל דאין אומן קונה בשבח כלי, וא"כ איך שייך שיהי' אונאה, אם אין קנין ביד האומן ממילא אין כאן ממכר, והתורה אמרה "וכי תמכרו ממכר וגו' אל תונו איש את אחיו" (ויקרא כ"ה י"ד).

והצ"צ בספרו פסקי דינים עמ' שכד ואילך מתרץ שאם הבעה"ב מסר הכסף ליד האומן קודם שהתחיל לעבוד מקרי קנין, שהאומן "מכר" עצמו להבעל הבית, ואז אפשר לחלק בין פועל לקבלן. וז"ל "אך אם הקדים להם שכרם או מקצת שכרם לערבון על כל שכרם י"ל דנקנו שכירותם כמו בית וא"כ שייך לומך שכירות ליומא ממכר הוא ואז צריך למ"ש הרמב"ם דבפועלים אין דיו אונאה משום דדמי לעבדים, ובקבלן י"ל דאז שייך שפיר אונאה דהרי מ"מ גופו שכור לו למלאכה זו וכמו שכירות ליומא' אלא דמ"מ לא נק' עבד א"כ וא"כ שייך בו דין אונאה כבשכירת מטלטלין... העולה מכ"ז דאע"ג דבש"ע פסק דבקבלן יש לו אונאה י"ל דהיינו כשכבר הקדים לו שכרו או מקצת שכרו. הא לאו הכי י"ל דאין בו דין אונאה ועכ"פ ספיקא דדינא מיהו הוי: "עכ"ל, ועיי"ש.

ובזה יומתקו דברי מהר"ם הנ"ל בביאורו להגמ' בב"מ דף ע"ז וקידושין דף י"ז (ודלא כש"ך הנ"ל).

וי"ל שזהו המקור לדברי רבינו אדה"ז ששייך (קנין ובמילא) עבדות גם בקבלן (כמבואר בלקו"ש שם), ושגם בקבלן אסור להקדים לו שכרו אפי' בקנין (ודלא כמ"ש הברית יהודה כנ"ל).



## זמן הדלקת נרות בליל שבועות

הרב מרדכי שי' קראוניאנסקי  
א' מאנ"ש ורב דק"ק אור חדש

יציע מחלוקת הט"ז ומ"א אם תפלת מעריב מביאה קדושת היוסו אדה"ז פסק בדעת הטור שאין להתפלל בליל שבועות עד לאחר צאתו יביא דברי אדה"ז בנוגע לב' האופנים של קבלת תוספת שבת אם הוא תוספת סתם או עיצומו של יוסו גם מהכא מוכח דס"ל כדעת הט"ז ועיצומו של יום אינה אלא ע"י תפלה או קידוש וכדומהו יפלפל אם הדל"נ הוא קבלת עיצומו של יום לדעת אדה"ז ידיון בזמן הדל"נ בליל ראשון של יו"ט ישאל ע"פ כהנ"ל מתי יש להדליק בליל א' של חה"ש ויניח בצ"ע

היות שכל התכלית של כינוס תורה הוא שיהיה פלפול התלמידים, דרוש וקבל שכר או הלכתא למשיחא, ע"כ ראיתי לנכון להציע ענין שלע"ע אין לי בו בירור ומסקנא, והכל להגדיל תורה ולהאדירה.

א. כתב הט"ז בהלכות שבועות<sup>1</sup> "מאחרין להתחיל ערבית בכניסת שבועות כדי שיהיו ימי הספירה תמימות". אבל במ"א<sup>2</sup> איתא "בליל שבועות אין מקדשין של הכוס עד צאת הכוכבים דכתיב תמימות תהינה". ומשמע לכאורה דלפי המ"א אין צורך לאחר תפלת מעריב, והטעם הוא משום דאינו מביא עליו קדושת היום. אבל לפי הט"ז כיון שקדושת היום חל ע"י תפלת מעריב, צריכים להתפלל אחר צאת, דאל"כ יחסר בהשלימות.

ועד"ז מצינו בס"י תרס"ח גבי שמיני עצרת, דכתב הט"ז<sup>3</sup> "כתב רש"ל בתשובה סי' ס"ח שראה הג"ה בשם מהר"ר טעביל שלא היה אוכל בכניסת יום ש"ע עד הלילה דא"כ הי' צריך לברך לישב בסוכה כיון דעדיין יום הוא כו' וכתב רש"ל ראייה לזה מחמת ברכ' לישב בסוכה דאם לא יאמר אות' זה אין ראוי דלמה יגרע ברכ' מחוייבת נהי שהברכות אין מעכבות היינו דיעבד . . נהי דמוסיפין בתפלה כדאשכחן רב צלי של שבת בע"ש אבל לא לעשות לילה שהרי ק"ש של ערבית היה או' בשעתו ומ"ה אין ראוי לספור עומר בליל שבת אחר קידוש עד לילה . . עכ"ל . . דברי הרב מאד תמוהין ואין הדעת של ע"ד סובלן דלמה גזר תענית בחנם משעת כניסת ש"ע שהוא מבע"י והוא הכרח דתוספת מחול על הקודש הוא דאורייתא וע"כ חייב להתענות עד הלילה וזה ודאי הוא מן הנמנע . . ובאמת סברא שבנה הרב עליו הוא אינו קיום כלל דודאי מי שמוסיף מחול על הקודש הוא עושה ע"פ צווי

<sup>1</sup> או"ח ריש סי' תצ"ד

<sup>2</sup> הלכות שבועות שם.

<sup>3</sup> ס"ק המתחיל "כתב רש"ל" ואילך



תורתינו כבר חלף והלך ממנו חובת היום מה שהיה עליו קודם זה והוא כמו בלילה ומחר ממש . . . דהפה הקדוש יתעלה ב"ה שצוה עליו מצוה סוכה ביום ההוא הוא הפה הקדוש שהתיר לו אחר שקיבל עליו ש"ע . . . ואכלינן באותו שעה בסוכה רק שאין מברכים לישב בסוכה כנלע"ד ברור". גם מזה נראה דשיטת הט"ז הוא דתפלת מעריב מביא קדושת היום עליו לגמרי, עד כ"כ דהוי ודאי לילה, ובשמיני עצרת ודאי אין מברכים לישב בסוכה בלי שום ספק.

אבל המ"א שם פסק כדעת המהרש"ל, וז"ל "אין לאכול בלילה עד שחשיכה [הגמ"נ ורש"ל בתשו' סי' ס"ח וא"ח ולבוש] ומ"מ נ"ל דאם אכל לאחר תפלת ערבית מבע"י לא יברך לישב בסוכ' כמ"ש ססי' ל' גבי תפילין ועוד דכבר קיבל ש"ע בתפלתו ובקידוש". נמצא דגם הוא אזיל כשיטתי' דתפלת מעריב אין בו כח שש"י יחול קדושת היום.

ב. ואדמו"ר הזקן פסק כדעת הט"ז בסי' תצ"ד<sup>1</sup> וז"ל: "אע"פ שבכל ערבי יו"ט נוהגין להקדים תפלת ערבית של יום טוב מבעוד יום מטעם שנתבאר בסי' רס"ז מכל מקום בליל שבועות מאחרין להתפלל לאחר צאת הכוכבים שאם יקדימו ויקבלו קדושת יום טוב בתפלה מבעוד יום הרי זה כמו שחסרו מעט ממ"ט ימי הספירה שלפני חג הזה והתורה אמרה שבע שבתות תמימות תהיינה".

ג. ובאמת זהו כשיטתי' במ"א, דהנה בהל' שבת<sup>2</sup> מבואר בענין ביהשמי"ש דכיון שהוא ספק יום ספק לילה אסור לעשות בו שום מלאכה, וכן איתא ברמב"ם<sup>3</sup> "כל הדברים שהן אסורין משום שבות לא גזרו עליהן בין השמשות אלא בעצמו של יום שהן אסורין אבל בין השמשות מותרין, והוא שיהיה שם דבר מצוה או דוחק". ולכן אם צריך לטהר כלי לצורך שבת בביה"ש מותר לעשות כן, וכן מותר להטמין קדרת מרק כיון שהם לצורך שבת.

ומצינו דאם קיבל עליו שבת קודם לזה, אסור לו לעשות אפי' שבותים אלו, וכמ"ש המחבר בסי' רס"א "אחר עניית ברכו אע"פ שעדיין יום הוא אין מערבין ואין טומנין משום דהא קבלו לשבת עליהן ולדידן הוי אמירת מזמור שיר ליום השבת כעניית ברכו לדידהו". אבל מותר ע"י נכרי או אפי' ע"י ישראל אחר עד זמן מסויים.

ובשו"ת חכם צבי<sup>4</sup> השיג ע"ז והקשה דהרי אם בביהשמי"ש מותר לעשות שבותים, וביהשמי"ש הוי ספק שבת דאורייתא, א"כ הוספת שבת לא יהא חמור, ובודאי שיהי' מותר לעשות שבותים גם אם קיבל עליו שבת.

<sup>1</sup> ס"ב

<sup>2</sup> סי' רס"א

<sup>3</sup> הל' שבת פכ"ד ה"י

<sup>4</sup> סי' י"א

ועוד הקשה בתוספות שבת<sup>1</sup> דהא דפסק דאסור לעשות שבותים אחר שקיבל עליו שבת הוא בסתירה למ"ש בסי' שצ"ג<sup>2</sup> 'א' עירובי חצירות וא' שתופי מבואות מערבין אותם בין השמשות ואפילו אם כבר קיבל עליו תוספת שבת ויש אוסרים אם קיבל עליו תוספת שבת". והרי סתם כדיעה הא' שמותר לעשות שבותים, נגד מ"ש בסי' רס"א.

וכתב הפמ"ג<sup>3</sup> בשם האליה רבה "כאן מיירי צבור קבלו שבת, ולקמן מיירי ביחיד קבל שבת, קיל טפי". וכוונתו הוא דאין כח בתפלת יחיד שע"י יחול קדושת היום לגמרי.

ואדמו"ר הזקן כתב בשולחנו<sup>4</sup> "והעיקר כסברא הראשונה בקבלת תוספת שבת בלבד אבל אם התפלל תפלת ערבית של שבת הרי קיבל עליו שבת עצמה", עיי"ש המשך דבריו.

נמצא דבאמת יש ב' אופנים בקבלת שבת. א - קבלת שבת סתם, דהיינו רק שהאדם מחמיר ע"ע לנהוג בו באיסור. ב - קבלת עיצומו של יום, שזה פועל שהיום גופא חל עליו. וא"כ מ"ש בסי' רס"א מיירי בקבלת שבת עצמה שהוא ע"י תפלת מעריב, ולכן גם שבותים נאסרו. ובסי' רצ"ג לא מיירי בקבלת שבת ע"י תפלת מעריב אלא בסתם, ולכן שבותים מותרים.

ובזה מתורץ גם קושיית החכם צבי, דהרי אדרבא, בבין השמשות סתם (בלי קבלת עיצומו של יום) אינו אלא ספק לילה, ולכן יש להקל בשבותים. אבל אם קיבל ע"ע עיצומו של יום ה"ה ודאי לילה, וא"כ ה"ה חמור טפי, ואין להקל בשבותים.

ובלקו"ש<sup>5</sup> מוסיף לבאר דהחילוק הוא דתוספת שבת סתם הוא רק על הגברא, משא"כ תוספת שבת עצמה הוא שהחפצא של שבת חל עליו, עיי"ש.

נמצא דגם כאן מוכח דלדעת אדה"ז ע"י שמתפלל תפלת ערבית ה"ה מביא ע"ע קדושת היום ממש, וע"ד הנ"ל גבי ליל שבועות, והוא מפני דס"ל כדעת הט"ז הנ"ל.

[וגם המ"א מודה בזה שאם קידש הרי קיבל עליו עיצומו של יום, ולא רק לגבי הגברא. ולכן עכ"פ לכו"ע אין לקדש על היין בליל שבועות קודם צאה"כ, וכנ"ל.]

ד. ונראה ברור דעיצומו של יום נפעל דוקא ע"י ב' דברים אלו, היינו תפלה או קידוש, ולא בדברים אחרים. וכן מובן מתוך אריכות דברי אדה"ז בקו"א לסי' רס"א,<sup>6</sup> ומביא שם

<sup>1</sup>להרה"ג ר' רפאל מייזליש

<sup>2</sup>ס"ב

<sup>3</sup>סי' רס"א ס"ק יב

<sup>4</sup>סי' שצ"ג

<sup>5</sup>חט"ז ע' 233 סעיף ד'

<sup>6</sup>ס"ק ג'

דעת הרמב"ם<sup>1</sup> דלא ס"ל מכל הדין דתוספת שבת, ואעפ"כ גם הוא מודה דאם התפלל הרי קיבל שבת ע"ע, ולכאורה אי לא ס"ל מדין תוספת שבת איך שייך שיקבל עליו שבת ע"י תפלתו. אלא צ"ל דהא דלא ס"ל מתוספת שבת היינו דוקא סתם תוספת, אבל לכו"ע ע"י תפלה או קידוש עכ"פ, חל עליו עיצומו של יום. וכמו דמצינו גבי קבלת תענית<sup>2</sup> "אימת מקביל ליה רב אמר במנחה ושמואל אמר בתפלת המנחה". וכתב הריטב"א ע"ז, "ובשאר קבלות שבתות וי"ט כשצריכין קבלה דבעי קבלה בתפלה או על הכוס כשתבא לקבלם מבעוד יום כדי לעשות קבע לדבר". ומשמע דקבלת היום באופן קבוע הוא דוקא ע"י תפלה (או קידוש).

אבל בקצוה"ש<sup>3</sup> רצה לפרש דלפי דעת אדה"ז כל קבלה הוי לענין עיצומו של יום אא"כ אומר בפירוש דאינה אלא לתוספת, וז"ל: "וצ"ל דמי שמקבל עליו שבת הוי עיצומו של יום, אא"כ מכוין מפורש לקבלת תוספת שבת בכדי לקיים עשה תוספת שבת". ורצה להוכיח כן ממה שמוכיח אדה"ז<sup>4</sup> דקבלת תוספת לחוד וקבלת עיצומו של יום לחוד מט' באב, דהדין הוא שאם קיבל עליו התענית ה"ה אסור בכל הדברים האסורים בתענית, ובודאי לא קיימת דין תוספת (דהוי משום הוספת קדושת היום) גבי ט' באב, אלא מוכח דקבלת תוספת לחוד וקבלת עיצומו של יום לחוד. ומזה רצה גם להוכיח דבסתמא הוי קבלת עיצומו של יום, דהרי סתם קבלה אצל ט' באב הביא עליו עיצומו של יום.

אבל לכאורה ראייתו אינה מובנת, דנהי דיש להוכיח דישנו דין של קבלת עיצומו של יום, אבל אין להוכיח דבסתמא הוי כן, דשאני ט' באב דלא מצינו אופן אחרת של תוספת, ובמילא מוכרחים לומר דקבלתו הוי לעיצומו של יום. משא"כ גבי שבת דישנו ב' האופנים הנ"ל, י"ל דמן הסתם כל קבלה הוי רק לתוספת בעלמא, וצ"ע.

ה. ונחזי אנן גבי הדלקת נרות, האם האשה קבלה ע"ע עיצומו של יום או רק תוספת סתם. [ובזה יהיה תלוי אם היא מותרת עדיין בשבותים, כגון להטמין מרק וכדומה].

בפשטות לפי דעת הפמ"ג הנ"ל דקבלת עיצומו של יום תלוי אם הוא בצבור א"ל, א"כ הדלקת נרות דהוי ביחידות אינו אלא תוספת בעלמא. [אבל ראה מ"ש בבאור הלכה לבעל המשנה ברורה בסי' תקכ"ז<sup>5</sup> דאפשר דהדלקת נרות חשיב כענין ציבורי כיון שכל הנשים דולקות בשעה אחת (בשבתות), והוא ענין קבוע וכו', אבל לא ראייתי שדנים בזה, וצ"ב].

<sup>1</sup>הל' שביתת עשור פ"א ה"ו, ועיי"ש במ"מ

<sup>2</sup>תענית יב ע"א

<sup>3</sup>ח"ג סי' ע"ו, בבדי השולחן סוף ע' כ"ג.

<sup>4</sup>סוף קו"א הנ"ל.

<sup>5</sup>ס"ק "ספק חשיכה".

ועיין בתהלה לדוד<sup>1</sup> שהסתפק בהבנת שיטת אדה"ז ונשאר בצ"ע.

ולפי דעת הקצוה"ש הנ"ל ברור דהדל"נ מביאה עיצומו של יום, וכן פסק להלכה.<sup>2</sup> ומביא ראי' מהא דאין האשה יכולה להתפלל מנחה אחרי שהדליקה את הנרות, והיינו משום דכבר חל עליה עיצומו של יום. וכדמצינו דאם נכנס לביהכ"נ ומצא שהציבור מתפללים מעריב, דחל עליו קדושת שבת, ומ"מ הדין הוא דעדיין מותר לו להתפלל מנחה, דהרי לא חל עליו עיצומו של יום, אלא רק תוספת. אבל אם גם שמע ברכו עמהם, אז אין לו להתפלל מנחה, דדוקא ע"י ברכו חל עליו עיצומו של יום.

וגם הכא קשה להבין ראייתו, דהנה הא דהדלק"נ הוי קבלת שבת מקורו הוא בספר הלכות גדולות,<sup>3</sup> ויש ד' שיטות בהבנת דבריו אימתי הויא הקבלה, (א) ע"י הדלקת, (ב) ע"י הברכה, (ג) בצירוף שניהם,<sup>4</sup> (ד) ע"י גמירת דעת.<sup>5</sup>

ומצינו בזה מחלוקת אם תנאי מועיל לענין זה שאינו מקבל עליו שבת ע"י הדל"נ, וז"ל הב"י<sup>6</sup> וימיהו הר"מ הנהיג וצוה להתנות קודם שידליק שאינו מקבל שבת עד שיסיר מידו הנר שהדליק בו או עד תפלה דאל"כ היה מטלטל באיסור אחר שהדליק נר של שבת . . . ונראה מדבריו דאפילו לדעת בה"ג שרי בהכי. והכלבו כתב שהרי"ף חולק על הר"מ ואומר דוקא לבני הבית אבל אשה שמדלקת היא אסורה לעשות מלאכה לאחר שהדליקה דכיון שמברכת עליה אין לך קבלה גדולה מזו ואין מועיל לה שום תנאי". והמחלוקת תלויה אי אמרינן דהדלק"נ הוי רק תוספת סתם, דאז תנאי מועיל, או דהוי קבלת עיצומו של יום דאז אין תנאי מועיל כדמצינו גבי תפלת מעריב.

וק"ק בדעת אדה"ז דבסי' רס"ג ס"ז פסק דתנאי מועיל, דמשמע דאינה רק תוספת סתם, ולקמן שם בההלכה פסק דהנשים צריכות להתפלל מנחה קודם ההדלקה, דמזה משמע דהוי עיצומו של יום, וצ"ע.

ובמילא קשה להבין מה דנקט בקצוה"ש הא דצריכות להתפלל מנחה קודם, והניח הא דאפשר להתנות. אבל מ"מ הרי כן פסק דהוי קבלת עיצומו של יום כנ"ל.

<sup>1</sup> סי' רס"א ס"ק י'.

<sup>2</sup> ג"ז שם.

<sup>3</sup> בה"ל חנוכה, מובא בהר"ן למס' שבת דף כג: ד"ה ומדאמרינן.

<sup>4</sup> וכ"ה דעת אדה"ז, סי' רס"ג ס"ז.

<sup>5</sup> וכ"ה שיטת הר"ן.

<sup>6</sup> סי' רס"ג ס"ק ו'.

ו. והנה בנוגע להדלקת נרות יו"ט הביא בספר שבח המועדים<sup>1</sup> דמנהגנו הוא להדליק קודם השקיעה, אף שאפשר להדליקם גם בלילה. ומביא שם בהערות שכן שמע מהגאון ר' זלמן שמעון דווארקין, וכ"מ בשם התורת חסד, ומובא גם במטה אפרים.<sup>2</sup>

ומקור הדברים הם ממ"ש בהקדמת בן המחבר של הפרישה ודרישה על הטור<sup>3</sup>, שמאריך שם לתאר אודות אביו ואמו, ואיך שאמו היתה צדקת וכו', "ובהלכות נדה היתה בקיאה כמעט כאחד מבעלי הוראה". ומביא שם "הביטו נא וראו את מה שהרגישה בטעות הנשים בהדלקתן הנרות ביום טוב, וטעותן בשתים . . הטעות השני, מה שנוהגות הנשים להדליק נרותיהן של יו"ט אחר שהתפללו הקהל ערבית . . וזה אינו נכון . . ויותר טוב מדינא להדליק הנרות גם כן קודם תפלת ערבית ולקבל היו"ט בהדלקתן הכל כמו שעושיין לכבוד שבת".

וקשה להבין דברים אלו, דהא לא דמי שבת ליו"ט, דבשבת כיון דאסור להדליק אחר שתחשך, במילא מוכרחים להדליק קודם שתחשך, אבל ביו"ט שמותר להדליק אח"כ ל"ל להדליק דוקא קודם שתחשך, הרי אפשר להדליק כשתחשך. ואיתא בכ"מ<sup>4</sup> דהנשים צריכות להדליק בכדי שהנשים לא יבואו לבית אפל. ומשמע דהיינו דוקא אם הנשים הולכות לביהכ"נ, אבל אם הן נשארות בבית יכולות להדליק כשתחשך.

גם מ"ש אח"ז "גם כל מלאכה שמותר לעשות ביו"ט אם יכול לעשות אותו מלאכה מערב יו"ט אסור לעשותו לכתחילה ביו"ט כמ"ש בטור או"ח סי' תצ"ה". וקשה דאי"ז הלכה פסוקה, דיש בזה מחלוקת באחרונים.

גם משמע שם דהא דאמרה לו אמו כן היתה לאחרי פטירת אביו, ואפשר דהיא מפני שהיא היתה מפחדת לאומרה בחייו, דהא הו"ל להשיב לה כנ"ל.

ולהעיר ממש"כ כ"ק אדמו"ר<sup>5</sup> במענה למה שנשאל על הנוסח בברכת נרות ש"ק "להדליק נר של שבת קודש", דהנוסחא הנפוצה היא "של שבת". ועונה ע"ז "הנה לע"ע לא מצאתי מקור ע"ז, ולי נראה שאין זה מעיקר הנוסח . . כן מברכת חמותי הרבנית שליט"א והוא בקבלה מהדורות שלפניו ובטח נהגו כן דור אחר דור בבית נשיאינו, וידוע מ"ש בתשובות הרשב"א הובא בשו"ת השיב משה סי' י"ג, דאין לדחות קבלה שיש ביד הנשים הזקנות מבני עמנו, מפני ששים רבוא מופתים המראים סותרו". ועד"ז כאן, דאין לבטל מנהג נשים מדורות להדליק אחרי שקיעה.

<sup>1</sup> בהל' ר"ה (ע' 13), ובהל' סוכות (ע' 73).

<sup>2</sup> תקצט, י

<sup>3</sup> נדפס בטור יו"ד ח"א.

<sup>4</sup> של"ה בריש מס' פסחים ד"ה "בענין ושמחת בחגיך", מטה אפרים סי' תרכ"ה סעיף ל"ג בהערות אלף למטה ס"ק נ"א, שו"ת מנחת שמואל או"ח סי' ל', ועוד.

<sup>5</sup> אג"ק ח"ו ע' קכד

וא"כ אי"ז דין פשוט דהמנהג הוא להדליק קודם שקיעה, דבאמת הכל תלוי במנהג המשפחה.

ומה שמביא שם דגם המטה אפרים פסק כן, אבל מ"מ גם הוא מביא שיש דעה אחרת.

ז. ובאמת מצינו דגם הראשונים ס"ל דנרות יו"ט צריך להדליקן ביו"ט עצמה ולא קודם שקיעה. דהנה במס' שבת<sup>1</sup> איתא "אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט". ואיתא ע"ז בגמ' "מ"ט לפי שאין שורפין קדשים ביו"ט", ומביאין פסוקים בזה. ולעיל בהסוגיא<sup>2</sup> איתא "מאי שמן שריפה אמר רבה שמן של תרומה שנטמאה ואמאי קרו לה שמן שריפה הואיל ולשריפה עומד ובשבת מ"ט לא מתוך שמצוה עליו לבערו גזרה שמא יטה א"ל אביי אלא מעתה ביו"ט לישתרי . . גזרה י"ט אטו שבת רב חסדא אמר לשמא יטה לא חיישינן אלא הכא ביו"ט שחל להיות ע"ש עסקינן לפי שאין שורפין קדשים ביו"ט". ומפרש שם הבעל המאור דמיירי בע"ש (דבשבת אסור להדליק אש), ולדעת אביי הדל"נ יו"ט הוא גם במבעוד יום, ולכן יש לגזור יו"ט אטו שבת. ורב חסדא ס"ל דאין להדליק ביו"ט אלא משתחשך, והא דשבת מיירי יו"ט שחל להיות ע"ש, ואסור משום דאין מדליקין שמן שריפה ביו"ט כמ"ש לקמן שם (כד:) כנ"ל. וההלכה הוא כדעת ר"ח, דתניא כוותי'. ועיי"ש בחידושי חת"ס<sup>3</sup> שהקשה מכאן עמ"ש בשם אשת בעל הפרישה (הנ"ל), והוכיח דזמן הדלקה היא ביו"ט עצמה.

ובשו"ת מנחת שמואל<sup>4</sup> כתב דכיון דעיקר המצוה הוא שהנרות יהיו במקום אכילתו הרי מה טוב שידליק גם תיכף לזמן אכילתו, עיי"ש אריכות דבריו.

ח. אבל מה שצריך ביאור ובירור הוא, דנניח דפסקינן כדעת הרב ז"ש דווארקין דצריך להדליק קודם שקיעה, ונניח כדעת הקצוה"ש דהדלקה הוי קבלת עיצומו של יום, מהי הדין בהדלק"נ בחג השבועות, מי אמרינן דאין להדליק עד צאת משום דעי"ז יחסר בהתמימות, כמה דאמרינן גבי קידוש ותפלת מעריב. וא"כ הא דמדליקין נרות יו"ט מבעוד יום לא שייכת לחג השבועות.

אבל לא ראיתי שדנים בזה וצ"ב.



<sup>1</sup> כד:

<sup>2</sup> כג:

<sup>3</sup> כג: ד"ה ובלבד

<sup>4</sup> במקום הנ"ל.

## ד' עולמות אבי"ע ע"פ תניא פרק ל"ט ומ'

הרב שנ"ז שי' קפלן

ראש ישיבת צעירי השלוחים, צפת

\* In Perek 39 of Tanya, the Tanya discusses the idea of Kavonas Hamitzvos (the intention/feeling that drives the performance of Mitzvos), i.e. feelings of love and fear towards Hashem. Mitzvos performed with natural love and fear of Hashem, are elevated as high as the world of Yetzirah, whereas Mitzvos performed with love and fear that was developed intellectually, are elevated as high as the world of Beriah. The Tanya adds, that not just the Mitzvah itself receives an elevation of sorts, but even the performer of the Mitzvah has a similar uplifting. The Tanya *states* "However, all this is concerned with the abode of the souls and their station, but their Torah and service are actually absorbed into the Ten Sefirot which are a category of G-dliness and with which the light of the blessed En Sof unites itself in perfect unison; that is to say, in the Ten Sefirot of Beriah— through intelligent fear and love, and in the Ten Sefirot of Yetzirah— through natural fear and love. In them are clothed the Ten Sefirot of Atzilut (Emanation) and are completely united with them, while the Ten Sefirot of Atzilut are absolutely united with their Emanator, the blessed En Sof. The souls, on the other hand, are not absorbed into the G-dliness of the Ten Sefirot, but are stationed in the hechalot (palaces) and abodes of Beriah or Yetzirah, enjoying the effulgence of the Shechinah, the light of the blessed En Sof, which is united with the Ten Sefirot of Beriah or Yetzirah, it being the glow of their very Torah and service (see Zohar, Vayakhel, p. 210), for "the reward of a commandment is the commandment itself."

---

\* נרשם ע"י המערכת. ועל אחריותם בלבד. שיעור זה, מסרו הר' קפלן לתלמידים השלוחים דישיבה גדולה שלא בשעת הכינוס תורה. אמנם משום חביבותא דמילתא ראינו להדפיסו כאן.

In this article we will seek to understand this concept, that the Soul itself remains in the palaces and abodes of the particular world, unlike the Mitzvah itself which is completely united with the Ten Sefirot of the world, and through that is united with the Blessed Ein Sof itself.

Then in chapter 40 the Tanya states, "However, Torah which is studied "Not for its own sake" indeed, as, for example, for the purpose of becoming a scholar, and the like, it does not at all ascend on high even to the Hechalot and abodes of the angels of Holiness, but it remains below in this material world which is the dwelling-place of the kelipot—". Indeed here too we must attempt to understand. For, how does this possibility even exist, where a Jew is fulfilling the desire of Hashem by studying his Torah, and yet the Tanya tells us that the Mitzvah and person receive no elevation whatsoever?

Introduction: In general when we discuss the 4 worlds, (of Atzilus Beriah Yetzirah and Asiyah) it is well known, that the 4 letters of the name "Yud and Hey and Vov and Hey", symbolize and connect to the 4 worlds. In Atzilus the letter Yud (which is synonymous with the Sefirah of Chochmah/wisdom) shines, and since the realization of Chochmah is as stated in chapter 35 of Tanya, Note: This accords with the comment and explanation which I heard from my teacher, peace to him, on a passage in Etz Chayim stating that the light of the blessed En Sof does not become unified even in the world of Atzilut, unless it clothes itself first in the sefirah of Wisdom— the reason being that the Blessed En Sof is the true One Who is One Alone and apart from Whom there is nothing, and this is the level of Wisdom, and so on. Therefore the predominant atmosphere in Atzilus is one of Bittul. Atzilus is also the home of Tzadikim and raw G-dliness, as it is an atmosphere where Hashem is felt in a very real way.

Descending down Seder Hishtalshelus, we encounter the world of Beriah, symbolized by the first "Hey" of Hashem's name. The world



of Beriah is known as the world of intellect of mentioned before, therefore Beriah is the world of Neshomas that function with intellect and wisdom

Next comes the world of Yetzirah, corresponding to the “Vov” of the name of Hashem, the world of Yetzirah is the world of emotions, and therefore Yetzira is the world of angels, that serve Hashem emotionally.

Lastly, we find the world of Asiyah, represented by the final “Hey” of the name of Hashem. The world of Asiyah is the world of physicality, materialism, and activity, totally disconnected and removed from the Blessed Ein Sof. Correspondingly, Asiyah is the physical world of people and actions.

The famous, and oft-used example, that Chassidus offers when discussing the 4 worlds, is that of the Nefesh/soul of a person. In the Nefesh too, we will find the equivalent of the 4 worlds plus an added dimension, (corresponding to the Blessed Ein Sof itself)

(1) The Nefesh itself, (2) the 10 Sefiros/ faculties, 3 intellectual and 7 emotional, (3) thought, (4) speech, (5) action.

The Nefesh itself is not defined by any powers or properties, rather it simply is the person itself. As we can see clearly in the following instance, if “A” so wishes to convince or coerce “B” to follow a notion, or be drawn into a certain field, he will attempt in many ways to engage and convince “B”. He will try and convince him using reason and logic, or using an emotional strategy. If that does not work, he will engage the practical side of “B”. In all these instances, “A” is not speaking to three different people, rather he is trying to access “B” himself, using all the modems, or entry points that “B” has. In other words, he is trying to access the Nefesh of the person, i.e. he is trying to convince HIM, and the way to get there is by going through the faculties and capabilities. That HIM is the Nefesh itself. Similarly this can be understood, if one examines a scientist, deeply involved in solving some sort of intellectual

difficulty, this person is not a logic robot, who was invented and programmed to solve problems. Rather this is a person, who is right now engaging his intellect albeit in a very intense form.

In the analogue, this refers to the level of Ein Sof/ Kesser, which is the stage where Hashem is simply Himself, without any faculties or definitions.

Following the above, comes the Sefiros. In the Moshol of Nefesh, this refers to where the Nefesh itself, i.e. the person, involves his very self into a particular function. Whether it be emotional or intellectual, the person engages his self into the matter, HE is feeling or HE is intellectualizing. A person going through a stormy emotional journey, did not assume external expression-styles, and begin to feel, rather, what is happening here, is that he is experiencing an internal turmoil of his Nefesh itself. However, it is important to emphasize that both the Levushim (thought, speech, action) as well as the Kochos (intellect, emotions), are not a part of the Nefesh itself, as is evident in the fact that the Nefesh can disengage any of them at any moment. However the difference is that when the Nefesh engages its faculties, the Nefesh unites itself with the particular ability, unlike the Levushim, which the Nefesh uses, but doesn't conjoin with. In the Nimshal, this level equates to the 10 Sefiros of Atzilus, about which Kabbalah teaches that "Thu Vachayahu Chad", Hashem and his Sefiros are totally united. Just like the way the Nefesh uses intellect and emotion. [Even though the unity of Hashem and his Sefiros is obviously on a greater and deeper level than the Nefesh of a person].

The next stage is Beriah, or in Nefesh, thought. The power of thought is even further away (conceptually) from the Nefesh itself, as is evident based on the following two facts: (a) Thought is processed using letters, words and images, which are creations and existences, independent of whether the person makes use of them or not. Unlike intellect and feelings, where every detail of the existence

of the particular feeling or logic process, is kept going by the Nefesh itself. (b) Thinking is an activity done by a person, unlike the Kochos which are not an activity, rather it is an experience engaging the Nefesh itself. So too in the Nimshal, the world of Beriah, is an atmosphere where not every detail of the world exists solely as a part of Hashem himself, rather it is almost like Hashem using separate existences, but still all within himself.

The next stage is Yetzira or speech, where the Nefesh itself is even less experienced and felt, as is clear and obvious, in that speech is the first of a person's capabilities that engages other people. So too in the Nimshal, the world of Yetzirah is like Hashem's speech, where it is still him speaking, but its removed just like speech to a person.

Lastly we have the world of Asiyah, or action, which is totally disengaged from the Nefesh to the extent that when one views an activity, one cannot even be certain as to who performed it. So too, with Asiyah, which is totally devoid of any revelation of G-dliness.

However, even though we have just explained, that the Levushim (thought, speech, action) are "far" from the Nefesh, and the Nefesh is not visible in them, as much as with the Kochos, however the Kochos i.e. the intellect and emotions, are the life force and energy of the Levushim. Simply put, that means that every thought, speech, or action is performed as a result of a feeling or idea. Not only does a person think and speak about what he feels and intellectualizes about, even deeper, if one had no feelings or intellect, he would have no reason to think and speak.

With this in mind, we can return to our original discussion.

In the Moshol, the "palaces" and "abodes" of the world of thought, refer to the letters and words that carry the thoughts, because they are the framework of that world, i.e. the existences that are not created by the vitality of the world that flows from the Sefiros, rather they exist independent of the energy. [As can be proven by the fact, that it is possible to write up a long essay of one's thoughts, unlike

emotions where you could try and describe them, but the words will not carry the weight]. Whereas the feelings that flow into the world of thought are the energy and creators of the thoughts themselves. Now in thought, the intellect and emotions shine very strongly, however, not as revealed as in the Nefesh itself, because ultimately, there is a superimposed framework in which these thoughts operate. Therefore in the terminology of Chassidus this is referred to as a strong and constant “ray of light”, from the Kochos to the Levushim.

So too in the Nimshal, the “ray of light” from the 10 Sefiros into Beriah is a strong and constant light, even though in the world of Beriah, there is a framework of existence, that is not totally part and one with Hashem.

Speech, on the other hand, does not receive a constant flow of energy from the Nefesh, since people do not speak every second of their lives, yet on the other hand, here too, the vitality, energy, and driving force of the speech is supplied by the Kochos. As is clearly evident in the fact that as mentioned before, people speak about their thoughts and feelings, and if one had no Sechel and Middos, he would have no reason to speak at all. So, in speech it is a “ray of light” from the Kochos that shines, but obviously on a lower scale, with less intensity. So too in the world of Yetzira, the 10 Sefiros of Hashem i.e. of Atzilus shine there too, but as mentioned the framework of “otherness” is stronger, and the “ray” from the Sefiros is more diluted.

This idea, that the 10 Sefiros in the worlds of Beriah and Yetzira, are the very same Sefiros, as in Atzilus, but it's just diluted and forced to function in a atmosphere of “otherness” to a greater or lesser degree, can be well understood back in the Moshol. If someone should feel tremendous anger for example, his thoughts will be filled and fired up by thoughts of burning anger, and then when he will speak about it, there too the speech will be filled with the fire of the anger and he will speak about his anger. Because, it is the very same

feelings or Sefiros that are powering and fueling all the Levushim. And therefore so too, in the actions, the fuel is the feeling whereas the “framework” (palaces and abodes) is different in each level and gets further and further from the Nefesh itself.

It is clearly evident from the above discussion, that throughout Seder Hishtalshelus, there is not 40 Sefiros, 10 for each world, rather it is the very same set of 10 Sefiros that are experienced on 4 different scales and planes.

Based on this we can understand a fact mentioned very often in Chassidus: if the spiritual source or root of a particular creation is revealed to it, the creation will be nullified and cease to exist. For example, Chassidus teaches that the spiritual source of a physical cow is the face of the ox in the heavenly chariot, and if the ox in the supernal chariot would be visible to the physical cow, the cow would be nullified and cease to exist.

We can understand this based on a Moshol, if we take a moment and examine a mute person, who never spoke a word in his life. His acquaintances, will develop an entire image of the mute person's personality, based purely on the areas of his life that they can see, his actions, body language, and other signs. This image is very “narrow-minded,” and the observers will know almost nothing about who this person really is, because his ability to express his personality, opinions likes and dislikes is very limited. Now if one day, a miracle occurs and the individual suddenly is blessed with the ability to speak, and he begins to engage the people around him through conversation, on a much deeper and greater level than ever before. The people around him will from now on, develop a whole new image of this person's being.

The previous image that the observers had, of the mute's personality will be totally nullified and destroyed based on their new appreciation of who he is. The reason being, obviously, that the very same personality that was revealed in a limited and very minute

fashion, in the actions of the mute person, is now being displayed in a clear and pure way by the speech of the person. In other words, there is not two different people and personalities, being revealed one through action and one through speech. Rather it's the same person on both levels, revealing his feelings and personality, and as soon as the greater and deeper, less hidden version is visible, the first image naturally falls away.

Back to the Nimshal, the physical cow is like the mute's actions, and the "Ox of the supernal chariot" is like the previously mute's, words. As soon as the supernal ox is revealed, we know see what the very existence of the physical cow itself really is. Therefore, automatically, our previous image of the cow as a physical creature that walks on 4 feet is destroyed, since that is not what the real cow itself truly is. Rather the cow is just a manifestation of the supernal concept through filtration and the framework of a physical world. Based on the logic mentioned above, that the energy, vitality and "Oir" in the worlds is the same in all, only the palaces and abodes of the worlds are all different.

Similarly, we can apply the logic on an even deeper layer, if one were to undress another's thoughts and relate to them on that level, their previous image of who that individual is, will be totally nullified in the face of the new understanding that they gain of him through knowing his thoughts. So too, as we travel up the worlds from Asiyah to Yetzirah and then to Beriah, the image that we gain of who Hashem is, by knowing and experiencing his 10 Sefiros is clearer, better and stronger. Since, ultimately the image that Yetzira, for example, has, of Ein Sof, is purely a result of the Tzimtzum/framework that it views all existence from. Therefore as we climb and we have less Tzimtzum and less otherness outside of Hashem, automatically we gain a better picture of Ein Sof.

Now let us return to the discussion regarding Mitzvah activities, the relationship between a Jew and Hashem obtained through

performing Mitzvas functions on 3 levels: (1) the essence (2) the will (3) the intention.

By way of analogy: A great teacher, lecturer, educator etc. who has many students, who love him, endear him, and are enthralled by his lectures and generosity. He also has a son, who is connected to his father on an essential level, being his own flesh and blood. If the great teacher, should one day happen to request from his son that he fulfill an important mission on his behalf, and the father proceeds to explain to his son at great length, the necessity, and importance of the mission. When the son goes and fulfills the task, there are 3 reasons or motivations that encourage the son to fulfill the mission. (1) The essential motivation. In order to understand this, let us use another example, of a father and son. A father and a son always share an essential and eternal connection, purely because the son came from the father. However if the father has a particular talent, music for instance, and the son too shares the talent and natural aptitude for music also. When the son goes and sings, with the same prowess and ability as his father, we can then see, that these two people have an essential connection. So too, in the first example, if the son fulfills his mission, because he feels like performing this activity is who he is, since this is what the father desires, then his essential connection with his father is revealed, and that will motivate him in the first place to perform the task

So too when it comes to Mitzvahs, it is the very same. There is a level of performance of Mitzvahs, where it is not a commandment from Hashem to us, rather being that Mitzvahs are Hashem's "talent", therefore a Jew being essentially one with Hashem will fulfill the Mitzvahs, just like the son who sings like his father. And once the Jew performs the Mitzvahs, because that is only natural for him to do, the essential bond with Hashem becomes evident.

Now let's move to level (2) "the will", and let's jump straight into the Nimshal. Any time a Jew performs a Mitzvah, no matter what his

intentions and feelings are, since he is carrying out the desires of Hashem, he connects to the “Will”.

(3) The intention: This level of performance of Mitzvahs, is very dependent on the Jew’s feelings and relationship to Hashem. This can only happen, if the son invests his energy, in understanding and appreciating his father’s personality, opinions, and feelings, and the father has shine his light on to the son to allow the son to appreciate. So when the Tanya says in chapter 40, that performance of Mitzvos with no intention does not ascend into the palaces and chambers of the higher worlds rather it remains down here in this lowly world of Kelipos. Obviously on a level of Will and Essence, these Mitvahs connect the Jew to Hashem, but on a level of relating to the palaces and chambers of the supernal worlds, which as discussed before, refers to the way Hashem’s Sefiros are displayed on many different scales, this Jew has no connection with Hashem.

Based on this we can understand also, why the performance of Mitzvahs, and the elevation of the performer of the Mitzvahs is negatively affected, by his lack of appreciation of Hashem, by way of the “natural love and fear”, or the “intellectual love and fear”.

