

עלים

עלון שבועי משלחן מערכת מכון עלה זית

publish@alehzayis.com | 732.513.3466

alehzayis.com | fax: 732-865-7002

גדר עקירת חכם לאור שיטת הרא"ש

מתוך פירוש "להתענג על השם" על סוף פרק רביעי של מסילת ישרים, ענייני עומק הדין ותשובה, מהרב משה גלב שליט"א

עלה עקירה

הדברים סובבים על דברי המסילת ישרים, שביאר שגדר החרטה לענין תשובה הוא כעין גדר החרטה לענין עקירת הנדר ע"י החכם:

מפשטות לשון המסילת ישרים, וכן נראה מפשטות דברי הראשונים, החכם עוקר הנדר לגמרי למפרע. אולם הרא"ש (נדרים פ"ו ס"ז ג) הביא בשם הירושלמי שנדרים הם כדבר שיש לו מתירין, ופריך "התני תמן שהחכם עוקר את הנדר מעיקרו", כלומר וכיון שעוקר אותו מעיקרו נמצא שלא נאסר מעולם ולא היה דבר שיש לו מתירין, ופריך "אמר, אין עוקרו אלא מכאן ולהבא", כלומר עיקר העקירה היא מכאן ולהבא שהרי היה אסור עד עתה, ואף על פי שעוקרו מעיקרו מכל מקום היה אסור עד היום, הלכך חשיב דבר שיש לו מתירין.

וצ"ב דהלא קי"ל דעוקר את הנדר למפרע, וכדמבואר בסוגיא דכתובות (עד ב), וכן משמע בסוגיא דנזיר (כ, ב), "מי שאמר הריני נזיר, ושמע חבירו ואמר ואני ואני, כולם נזירים, הותר הראשון הותרו כולם", ופי' בתוס' שם (כא, ב ד"ה אי), "היינו משום דחכם עוקר הנדר מעיקרו ונמצא כאילו לא חל מעולם", הרי מבואר דעוקר את הנדר בהתרתו למפרע, ואמאי חשיב דשיל"מ.

וביאר בזה מרן רה"ה הג"ר מאיר שטערן שליט"א ע"פ דברי הגר"ח המפורסמים בענין מיאון (חי' רבנו חיים הלוי הל' אישות פ"ב ה"ט), דודאי דין המיאון הוא הפקעה על עיקר הקידושין למפרע, אלא דמ"מ לא מהניא הפקעת המיאון לענין שנימא דגם בשעתה קודם המיאון לא היו הקידושין חלין וקיימין בה אז, כי אם רק דלאחר המיאון דיינינן לה מכאן ולהבא כאילו לא נתקדשה מעולם, וע"ז הוא דמהניא הפקעת המאון. ועל כן לענין איסור קרובים, שפיר אמרינן דכיון דהשתא ע"י המיאון הופקעו הקידושין למפרע, על כן שפיר היא מותרת בקרוביו והוא מותר בקרובותיה, כיון דיינינן לה השתא כאילו לא נתקדשה מעולם. משא"כ לענין זכותו במציאתה ומעשי ידיה והפרת נדריה שקודם המיאון, בזה אמרינן דמאחר דהנישואין בשעתן היו חלים וקיימים אז, על כן שפיר זכה בהן בשעתן ולא מהניא ע"ז כלל הפקעת המיאון, וכמו שנתבאר דלענין דין הנישואין בשעתן לא מהניא הפקעת המיאון למפרע, ע"כ דברי הגר"ח.

וביאר בזה מרן שליט"א, דכל דין שצריכין אנו לומר גם עתה דהיה כאן קידושין, דהקידושין עצמם הם סיבת היותו גם עתה, ע"ז נאמר דנעקרו הקידושין למפרע, וממילא גם הדין הזה שתלוי בהקידושין נעקר עמהם, דהרי נמצא דמעולם לא היו קידושין. אבל בנוגע לדברים שאינם צריכין להקידושין אלא לשעתן, ולמשל מזונות דאז הוא דזכה בהן הבעל, והרי עכשיו מה שיש לו זכות בהמזונות והם שלו אי"ז משום הקדושין ואין הקידושין סיבת היותן אצלו עכשיו, אלא הרי הם שלו עכשיו משום שהיו שלו אתמול, ואף דסיבה ראשונה לזה היו הקידושין, מ"מ סיבה זו כבר בטלה בשעתה ול"צ לה השתא, ובכגון דא לא אמרינן שנעקרו למפרע, כיון דבשעתו הרי אמנם האמת שזכה במזונותיה. ולפ"ז מובן שפיר מש"כ הרא"ש דנדר הוא דשיל"מ, דר"ל כמש"כ הגר"ח לענין מיאון דאין עקירתו למפרע אלא מכאן ולהבא, כלומר דרק השתא הוא שנעקר מכאן ולהבא. עכ"ד מרן רה"ה שליט"א.



הג"ר מאיר שטערן שליט"א [בצד שמאל]
עם הג"ר גרשון וויזנעפלד זצ"ל

עלה הפרה יסודות בגדר זכיית האב והבעל בנדריו בתו ואשתו

ע"פ ספר קול יעקב עמ"ס נדרים מהגאון רבי יעקב פורמאן שליט"א.
יסודות הללו נלקטו מתוך אריכות דברים, ורק בעיון בספר הנ"ל ניתן להבין הדברים לאשורם. הבאנו הדברים בגליון זה כדי שישמע חכם ויוסף לקח

יסוד הדין שאב יסוד הך דינא דאב מיפר נדריו בתו הוא **ובעל מיפר נדרים** מדין בעלות וזכות האב בבתו, וכמבואר בקידושין (ג, ב) דסלקא דעתיה דהש"ס למילף דמעשה ידיה של הבת הרי הם של האב ממה שהוא מיפר נדריה, ודחי דממונא מאיסורא לא ילפינן, ומבואר דבעצם הנך תרי דיני דמיין להדדי, רק דממונא מאיסורא לא ילפינן, אבל בלא"ה הוי מדמינן להו אהדדי ומשום דביסוד חד הם, דמה שזוכה האב במעשי ידי בתו הוא משום בעלותו וזכותו בבתו, והיינו נמי דינא דהפרת נדריה שהוא מדין בעלות וזכויות האב בבתו. וכמו כן הוא דין הבעל בנדריו אשתו, שדין ההפרה נובע מכח בעלותו וזכותו שהיא קנויה לו.

אכן באמת לא סגי לן בהא גרידא, דאי נימא דעיקר דין הפרה שיש לאב מיוסד רק על בעלותו בבתו לחוד, אמאי אין ביד כל אדם להפר נדריו עצמו, שהרי כל אדם הוא בעלים על עצמו ועל נדריו. ועל כרחק דמלבד מה שהאב הוא בעלים בנדריו בתו, עוד זאת צריכים אנו לדין התורה שיש להאב כח הפרה בהנדר. והוא דין שנתחדש לאב בנדריו בתו שיש לו כח הפרה בנדריה, וכמו כן לבעל בנדריו אשתו, באופן דבעינן לתרווייהו, שיהא לו כח בנדריו אשתו בנוסף על כך שהוא הבעלים על הנדר, דאי לאו הכי אע"ג דיש לו כח הפרה אינו יכול להפר נדר שאינו ברשותו, וזה ברור.

יסוד הדין ונראה דאע"ג דקיי"ל (נדרים עג, א) דושמע לאו **דושמע** דוקא, מ"מ היינו רק לענין זה שאין שמיעת הנדר מעכבת, ויכולין להפר אף בלא שמיעה, אבל מ"מ שמיעה ודאי מילתא היא. ועיקר דברינו מוכרחין מתוך מסקנת סוגיא הנ"ל, דקאמר התם הש"ס דושמע לאו דוקא ומ"מ בעינן ראוי לשמיעה, וכל שאינו ראוי לשמיעה מעכבת בו דומיא דראוי לבילה דמנחות דבילה מעכבת בו. ולכאורה יש לתמוה

continued on page 3



הג"ר יעקב פורמאן שליט"א

הזמנים לעיר לייקוואוד יצ"ו נערכו ע"י הרב משה ברוך קופמאן שליט"א							
ערב שבת		ליל שבת		יום השבת		מוצאי שבת	
מנחה גדולה	1:39	הדלקת נרות	7:55	ס"ז קרי"ש מג"א (לפי האופק)	8:39	שקיעת החמה	8:12
ט' שעות (להתחלת סעודה)	4:43	איסור מלאכה (בשעה ד')	8:10	ס"ז קרי"ש גר"א וגר"ז	9:28	ג' כוכבים קטנים	8:59
מנחה קטנה (לעשיית מלאכה)	5:14	שקיעת החמה	8:13	ס"ז תפילה גר"א וגר"ז	10:39	ע"ב דקות	9:25
פלג המנחה (גר"א - לתפילת מנחה)	6:44	מזל מאדים (למאן דחש ליה)	7:03-8:03	חצות היום (סעודת שחרית להב"ח)	1:03	ר"ת ד' מילין לחשבון המעלות	9:49
פלג המנחה (מג"א לפי אופק - לחומרא)	7:09	צאת ג' כוכבים (לקר"ש לפני הסעודה)	8:56	פרקי אבות	פרק ב	חצות הלילה למלוא מלכה	1:03

קול עלה* הטעם שעד מטות מסעי

יש חילוק פרשיות בין א"י לחו"ל

מצינו שחז"ל גזרו הרבה גזירות כנגד הצדוקים, ובפרט במצות העומר מצינו שגזרו הרבה דברים להוציא מלבן של צדוקים כדאיתא במנחות (סה, א).

ובאמת כל התקופה של ספירת העומר הוא זמן שמנהג ישראל סותר בחוש את דעת הצדוקים, שהצדוקים טענו שצריך להתחיל לספור ממחרת השבת דהיינו מיום ראשון בשבוע, אבל חז"ל ביארו דצריכים לספור ממחרת יום ראשון של פסח, ובכל יום שאנו סופרים כדעת חז"ל הרי זה מוציא מלבן של צדוקים. אבל בשנה שיום ראשון של פסח חל בשבת [כשנה זו, ואז אחרון של פסח חל ג"כ בשבת], נמצא שגם לפי דעת חז"ל "ממחרת השבת" היינו יום ראשון בשבוע, ונמצא שהצדוקים סופרים ספירת העומר באותו יום שכלל ישראל סופרים. ובשנה כזה אין ראייה כנגד הצדוקים בכל המ"ט יום.

ושמעתי לבאר, שמש"ה אין לחבר הפרשיות לפחות עד אחר שבועות, אע"פ דיש כבר ג' אפשרויות לחבר אותן - תזריע מצורע, אחרי קדושים, בהר בחוקתי. שהרי כל הסיבה שבני א"י ובני חו"ל קוראין פרשיות נפרדות, היינו משום שאחרון של פסח חל בשבת, ולבני א"י הוא יום חול ולבני חו"ל עדיין הוי יו"ט. אבל לדעת הצדוקים אין כלל דין יו"ט שני כיון דלא נכתב בתורה, וא"כ לדעתם אין חילוק בין חו"ל לא"י.

וכיון דנתבאר דהזמן שאחרי פסח לעולם היה ראייה כנגד דעת הצדוקים, ובשנה כזו מנהג הצדוקים שווה למנהג חז"ל ואין פירכא עליהם, מש"ה בחרו חז"ל ראייה אחרת כנגדם, והיינו שבחז"ל יקראו פרשה אחרת מא"י, שזה אין שייך אלא למאמינים בתורה שבע"פ הנוהגים ביו"ט שני של גלויות. וזהו הטעם שנהגו להמתין בחיבור הפרשיות עד האפשרות האחרונה דהיינו פרשת מטות מסעי, כדי להוציא מלבן של צדוקים ככל האפשר ביותר.

בבית דין א"י

נבואת בלעם

לכבוד מעכ"ת רבני מכון עלה זית,

ראיתי מאמר הג"ר צבי פינקלשטיין בגליון פרשת בלק אודות נבואת בלעם, ובאמתחתי הערה קטנה. שהנה ברמב"ם יסודי התורה שם מבוארות מעלות נבואת משה, שהיה רואה כל זמן שיחפוץ, וביום, ובהיותו ער, ואינו נופל אלא עומד על רגליו. והיה רואה מראהו בבירור ולא בחידות.

ובבלעם, מצינו שהעיד על דרגת נבואתו שהיה נופל וגלוי עיניים, וביארו המפרשים, וכן הוא פשוטו של מקרא, שמחד גיסא היה נופל בעת הנבואה ולא כמשה שהיה עומד על רגליו, אך מאידך היה גלוי עיניים ורואה בבירור, כמשה. ועוד מצינו שלא היה מתנבא אלא בלילה (רש"י בלק כב, ח), ולא כמשה. וצריך ביאור מדוע בחלק מן העניינים היה כמשה ובאחרים לא.

אמנם על פי הדברים והאמת שהבאתם, שכל הנביאים רואים דרך אספקלריא שלהם כפי מה שטיהרו עצמם, ובלעם לא היתה לו הרשות להטות הנבואה כפי נפשו הטמאה, ולכן ראה בבירור, נראה הדבר פשוט, שבלעם הטמא לא היה ראוי כלל למעלות נבואת משה שבאו מצד טהרתו וקדושתו, ורק המעלה לראות בבירור ולא בחידות ניתנה לו, כדי שלא ישבש את משמעות הנבואה.

ב"קרא ב"אורייתא, ר' הונן א"ר יוסף



משמאל לימין: האדמו"ר מסטמ"ר ז"ל, הר"ר יוסף אשכנזי ז"ל, הג"ר יוסף רוזנבלום ז"ל, הג"ר דוד העליר ז"ל [מסומן], והגרא"ל שטיינמן ז"ל

גדר תענית ט' באב / צירוף הברכות שמבעוד יום למאה ברכות / חזרת הש"ץ אחרי זמן תפילה

א) בענין מש"כ הרה"ג ר' משה ברוך קופמאן שליט"א שתשעה באב חלוק משאר תעניות, בזה שהוא יום אבלות ולא יום תשובה כשאר תעניות, והביא ראייה מזה שאין אומרים סליחות ואבינו מלכנו בתשעה באב, לענ"ד נראה שאין הפרש גדול ביניהם, שהרי כללם הרמב"ם בהלכות תעניות (פרק ה' א-ג) וכתב שמתענים "כדי לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה". ומלבד זאת שאומרים נחם בתפילה וקנינות אחר התפילה, הרי הוא כשאר כל תעניות. והא דאין אומרים סליחות ותחנונים משום שנקרא מועד.

ב) בענין ספיקו של הגאון רבי קלמן מאירים הלוי עפשטיין שליט"א אם הברכות שמברכים בשעת תוספת שבת עולים למנין מאה ברכות של ערב שבת, יש לפשוט מהמשנה ברורה (סימן מו ס"ק יד) שמתחיל המנין מהמפיל, ונראה שלא רצה למנות מערבית כיון שמתפללים מבעוד יום כמו שכתב הרמ"א (סימן רלג), ואם כן הוא הדין בתוספת שבת. וזו הערה גם על מה שנטה הרה"ג ר' אהרן פריצקר שליט"א לצד שערבית מבעוד יום עולה ליום הבא.

ג) בגליון לפרשת בלק הביא הרה"ג ר' משה ברוך קופמאן בשם הגר"ד העליר זצ"ל (ספר וידבר דוד חלק א עמ' רב) שבחזרת הש"ץ של שחרית יוה"כ מספיק להתחיל קודם סוף זמן תפילת שחרית ואין צריכים לגמור חזרת הש"ץ קודם סוף זמן תפילה, ושם בהערת נכד המחבר הרה"ג ר' יום טוב ליפמאן שרייבער שליט"א הביא ראייה לזה מהא דאיתא בשו"ע (סימן תרכ) שיש לקצר בפיוטים ובסליחות שחרית כדי למהר בענין שיתפלל מוסף קודם שבע שעות, ואת"ל שחייבים לגמור גם חזרת הש"ץ בימים הנוראים קודם סוף זמן התפילה למה צריכים לקצר, הא אמירת אבינו מלכנו וקריאת התורה אינן נמשכין לזמן ארוך של משך ג' שעות. ובאמת היא הערה חזקה מאד. ואולי מפני חומר הקושיא יש לדחות שהכוונה לפיוטים וסליחות שאומרים אחר התפילה, כמנהג כמה ישיבות וקהילות, וצ"ע.

בכבוד רב, נאח ק"י

תפילת נעילה במוצאי יוה"כ

לכבוד המערכת שיחי,

באתי להעיר ע"ד מש"כ הגרמ"ב קופמאן שליט"א בענין מי שמתחיל להתפלל תוך זמנו ומסיים אחרי הזמן, שהטעם להקל משום שרק מקצת התפילה צריכה להיות בעת רצון, וכתב בסו"ד שכן נוהגים ביוה"כ להאריך בתפילת נעילה גם אחר שפנה היום, עיי"ש.

ולענ"ד אפשר לחלק בין נעילה לשאר תפילות, דהנה מקור למנהג הוא בשו"ת תרומת הדשן (סימן רעח) שכתב וז"ל: "דאין הדין והבימה מסתלקת עד שישלימו ישראל סדריהם, ואף על גב דכבר פנה היום ותוספות יוה"כ אינה אלא עשה, אלא חביבים ישראל לפני המקום דהקב"ה מנהיג ב"ד של מעלה אחר סדריה" ורהיט דבריו מורים שאין זה משום שהתחיל בזמנה, אלא שבאמת כל זמן שהציבור מתפללים נעילה עדיין חשיבי עת רצון.

ובדידי הוי עובדא, שרעיית תחי' ילדה בן תוך ז' ימים ליוה"כ, ושאלתי אחד מגדולי פוסקי זמננו שליט"א האם ראוי להתפלל בישיבה שמאריכים בנעילה לערך שעה אחר זמן צאת הכוכבים דר"ת, והאשה תבדיל בעצמה [שאינו לכתחילה - עי' או"ח סי' רצו ונו"כ], או שמא אתפלל בבית כנסת שגומרים בזמן, ואבדיל בבית. והשיבני: "כתוב באור זרוע שכל זמן שהציבור מתפללים עדיין לא נגמר הדין, אם כן ודאי עדיף להתפלל בישיבה ולחטוף עוד שעה של יום הכיפורים (כאפ אריין נאך א שעה יו"כ)", ואם אשתך צריכה שתבדיל בעצמה, עכ"ד המאירים.

גם אזכיר שראיתי נהוג באותה ישיבה שמפני חולשת התענית הת"ח זקנים יוצאים לחדר האוכל באמצע תפילת נעילה ומבדילים ואח"כ חוזרים לגמור התפילה עם הציבור. ולכאורה נימוקם כמש"כ התרומת הדשן: "דאין הדין והבימה מסתלקת עד שישלימו ישראל סדריהם", וכנ"ל.

בברכה, אברהם יוסף

השונא אחד מישראל בליבו עובר בלא תעשה, שנאמר (ויקרא יט, יז) 'לא תשנא את אחיך בלבבך'. ובגדר איסור זה נאמרו כמה שיטות בראשונים.

שיטת הרמב"ם (ספר המצוות לא תעשה שב) והחינוך (מצוה רלח) שהאיסור הוא רק כששונא בשנאת הלב לבדה, אך אם הודיעו ששונאו אינו עובר. וטעם הדבר כתב בספר החינוך וז"ל: שורש המצוה ידוע, כי **שנאת הלב גורמת רעות גדולות בין בני אדם להיות תמיד חרב איש באחי ואיש ברעהו, והוא סיבה לכל המסירות הנעשות בין אנשים, והיא המדה הפחותה והנמאסת תכלית המיאוס בעיני כל בעל שכל, עכ"ל**. ומשמע שצריך להודיע דווקא לשונא, אך אין מועיל שהשונא יודיע שנאתו לאחרים.

ובקהלות יעקב (ערכין סימן ד), וכן הוא בברכת פרץ (פרשת קדושים), הביא עוד שתי שיטות בזה. שיטת הרמב"ן (על התורה שם), שכתב, וז"ל: ויאמר הכתוב, אל תשנא את אחיך בלבבך בעשותו לך שלא כרצונך, אבל תוכיחנו מדוע ככה עשית עמדי, 'ולא תשא עליו חטא' לכסות שנאתו בליבך ולא תגיד לו, כי בהוכיחך אותו יתנצל לך, או ישוב ויתודה על חטאו ותכפר לו וכו', עכ"ל. מבואר מדברי הרמב"ן שצריך להודיעו שנאתו כדי להוכיחו ושמה יבקש מחילתו, וכן כתב ביראים (מצוה לט). ולפי"ז כדי להנצל מהלאו אין די בהודעה בעלמא ששונאו, אלא צריך ג"כ להודיעו מדוע שונאו, ולטעון על זה אתו.

ומדברי רש"י (ערכין טז, ב ד"ה יכול) דקדק הקה"י גדר נוסף, שאיסור 'לא תשנא' הוא אפילו בגלוי, ששם פירש רש"י את דברי הגמ' שם 'יכול שלא יכנו וכו' תלמוד לומר 'בלבבך' בשנאה שבלב הכתוב מדבר, 'שהיה הו"א שאיסור שנאה הוא רק ע"י הכאה [דהיינו דהו"א שכשםכך אותו לשם תוכחה אסור לשנאתו], קמ"ל שיש איסור שנאה בלב, עכ"ל. ומשמע שכל שכן שיש איסור שנאה בגלוי. אולם בהערות הגר"י ש אלישיב כתב, שאף שלדברי רש"י מקרא זה נאמר גבי מצות תוכחה, מכל מקום אין לדייק מדבריו שיש איסור אפילו במגלה שנאתו. גם בהעמק שאלה (פרשת וישב) הביא את דברי רש"י, ומשמע מדבריו שהבין דלא כהקה"י.

ובשאלות דרב אחאי (פרשת וישב שאלתא כז) כתב, וז"ל: ת"ר 'לא תשנא את אחיך בלבבך', יכול לא יכנו ולא יקללנו ולא ימרטטנו, תלמוד לומר 'בלבבך', בשנאה שבלב הכתוב מדבר, למימרא דשנאה בעלמא קאסר רחמנא ואף על גב דלא קא עביד מידעם, עכ"ל. וכתב על זה בהעמק שאלה, דמשמע דמכל שכן אי קא עביד מעשה דעובר על 'לא תשנא' וגו', דלא קמ"ל אלא דאפילו בלבבך בלחוד עובר על 'לא תשנא', ע"כ. והיינו כהבנת הקה"י בדעת רש"י.

ענין ראוי לשמיעה לדין ראוי לבילה דמנחות, דבשלמא התם שפיר איכא למימר דכיון שיש לקרבן זה דין בילה, אף דאינה מעכבת מ"מ בעינן שיהיה עכ"פ ראוי לבילה, אבל בדין שמיעת הנדר הא מסקינן דלא בעינן לה כלל דושמע דקרא לאו דוקא הוא, וא"כ מהיכי תיתי דניבעי ראוי לשמיעה, הא ליכא דין שמיעה כלל. וע"כ מבואר מזה, דאע"ג דאין השמיעה מעכבת מ"מ איתא לדין שמיעה בנדר, והוא דין זכייה בהנדר וכמו שיבואר להלן.

וביאור דברינו הוא, דאע"ג דבלא שמיעה נמי זוכה בהנדר דאי לאו הכי לא היה יכול להפר וכמש"נ, מ"מ נראה דשני דיני זכייה נאמרו בזכייית האב והבעל בנדר ארוסה, דין זכייה הנובע מהבעלות שיש להם בה לזכות בנדרה, ונוסף על כך אית להו דין זכייה מסויימת בנדר עצמו ע"י שמיעה. ולעולם גם בלא שמיעה אית להו זכייה בהנדר מכח בעלותם בה, רק דדין שמיעה הוא דין זכייה נוספת שזוכה האב או הבעל בנדר מצד הנדר עצמו, אשר דלפי זה מאי דמסיק בגמ' דושמע לאו דוקא, כוונת הדברים הוא, דכדי להפר הנדר סגי בזכיייה שיש להם מצד בעלותם באשה ולא בעינן זכייה מסויימת בנדר עצמו, ודוקא למ"ד דושמע דוקא איכא גזירת הכתוב דבעינן גם להך זכייה בנדר עצמו ע"י השמיעה.

וְלֹא תִקְחוּ כֶפֶר וְגו' לְשׁוֹב בְּאַרְצָךְ וְגו'. וְלֹא תִחַנְפוּ אֶת הָאָרֶץ וְגו' וְלֹא אֶרֶץ לֹא יִכְפֹּר וְגו'. וְלֹא תִטְמֵא אֶת הָאָרֶץ (במדבר לה, לב-לד)

הנה פרשה שלמה של רוצח בשוגג, ויסודה במעלת וקדושת הארץ בעצמותה, יתכן וחטא זה ניתן לכפרה אחרת שלא בארץ, אבל מעלת הארץ לא תסבול כפרה אחרת.

מובן מאליו, שהכל מתיחס למעלת האדם, שמעלת הארץ בזה שבא"י מתרוממת נפשו של בן-ישראל לדרגות עילאיות שלא יזכה אליהן בחו"ל, ולפי מעלתו באוירת הארץ, כן נקבעה ההלכה, וכן תדרוש ממנו התורה ק.

ומה היא מעלת הארץ, ארץ צבי, ארץ חמדה, אשר עלי' אבותינו הקדושים דרכו, חיו ופעלו? מעלתה היא: "אשר אני שוכן בתוכה כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל" (שם). מעלתה בזה שהיא משכן השכינה. ומשכנו של ה' בתוך בני ישראל מקבל הצורה הכי נעלית בארץ הקודש.

האדם, קרוץ חומר, הנהו תופס מקום. ומעלת הנפש תדרוש מהאדם קדושת חומר, ובהיות כן תדרוש ממנו שהמקום שהוא יושב בו ג"כ יתקדש ויתעלה עמו. וגזרה חכמתו ית' סגולה מיוחדת בארץ הקודש שהיא מיוחדת ומסוגלת ביותר לשפע קודש. ובה יוכל האדם להתעלות ולקדש מקומו עמו.



הג"ר מרדכי גיפטר זצ"ל כשהיה רב בוותרבי

בימים אלה, ימי בין-המצרים, מן החובה עלינו לקבוע עיון במעלת הארץ, ולהרגיש בענין הגלות ומהותה. גלות משמעה לא רק הצער והסבל, אלא חסרון מעלת הארץ כשהיא לעצמה, לו גם לא נסבול שום צרה ולחץ. הנביאים הקדושים דברו לא רק על צרות הגלות אלא על אבידת הארץ, על מה אבדה הארץ.

הַקִּרְיָתִים לָכֶם עֲרִים עֲרֵי מִקְלָט תִּהְיֶינָה לָכֶם וְנָס שָׁמָּה רֹצֵחַ מִכָּה נֶפֶשׁ בְּשִׁגְגָה... שֵׁשׁ עָרֵי מִקְלָט תִּהְיֶינָה לָכֶם: (פרק לה, יא-יג)

כתב הרמב"ם בספר המצוות וז"ל, והמצוה הקפ"ב היא שצונו להבדיל שש ערי מקלט כדי שיהיו מוכנות למכה נפש בשגגה, ושיתוקן הדרך אליהם וישיירו אותה, ולא יעזבו בה מה שימנע הבורח מלרוץ, והוא אמרו יתעלה, דברים יט, ב-ג תכין לך הדרך ושלשת את גבול ארצך, עכ"ל. ומתוך דבריו משמע שהכנת הדרך ותיקון הדרך אינה מצוה נפרדת, אלא חלק מהמצוה של העמדת ערי מקלט. וכן משמע מדברי הרמב"ם ביד החזקה (הקדמה להלכות רוצח אות ט) שכתב וז"ל, להפריש ערי מקלט ולכוין להם הדרך, עכ"ל.

וכן ראיתי שדייק מרן הגרמ"ד הלוי זצ"ל בשיעוריו על התורה (במדבר לה, יא), מהא דכתב הרמב"ם במנין המצוות וז"ל, להכין שש ערי מקלט שנאמר תכין לך הדרך ושלשת את גבול ארצך וכו', עכ"ל. דלכאורה למה הביא הרמב"ם את הפסוק של תכין לך הדרך, שזהו דין צדדי לכאורה שאינו עצם המצוה של העמדת ערי מקלט, והו"ל להביא את הפסוק המדבר על עיקר העמדת ערי מקלט שהוא (שם) "והקרייתם לכם ערים ערי מקלט תהיינה לכם ונס שמה רוצח מכה נפש בשגגה". ועל כרחך מבואר ברמב"ם שתיקון הדרך והכנתה הוי מעצם המצוה של העמדת ערי מקלט, וכו"ל.

אמנם צ"ע מהא דהרמב"ם עצמו כתב בהלכות רוצח (פרק ח הלכה א) וז"ל, מצות עשה להפריש ערי מקלט שנאמר שלש ערים תבדיל לך וכו', עכ"ל. ומשמע מדבריו שעצם המצוה היא רק העמדת ערי מקלט, ולא הכוונת הדרך ותיקונה. דרך אח"כ בהלכה ה' כתב הרמב"ם וז"ל, וחייבין בית דין לכוין הדרכים לערי מקלט ולתקן אותם וכו' שנאמר תכין לך הדרך, עכ"ל. ומבואר שדין זה של תיקון הדרך אינו מעצם המצוה של הפרשת עיר מקלט אלא דין נוסף, וצ"ע.



הגרמ"ד הלוי סולוביצ'יק זצ"ל עם הג"ר אהרן קצנלבנוב זצ"ל

Rabbi Moshe Boruch Kaufman, Machon Aleh Zayis

The Rema (*Hilchos Tishah B’Av*, 451:10) says that the *minhag* of Ashkenazim is to refrain from eating meat from Rosh Chodesh Av until Tishah B’Av (the “Nine Days”), but we may eat meat at a *seudas mitzvah* during that time. The Rema provides four examples of a *seudas mitzvah*: 1) *seudas bris milah*, 2) *seudas pidyon haben*, 3) *siyum mesechta*, and 4) *seudas eirusin*.

The Acharonim (*Magen Avrohom* there, #34) question the inclusion of *seudas eirusin* on this list. After all, the *Shulchan Aruch* earlier in that very *siman* (451:2) says that we don’t make a *seudas eirusin* after Rosh Chodesh Av. The *Be’er Hagolah*, *Mg”A*, *Eliyahu Rabbah*, *Siddur Yaavetz* and others suggest various possibilities as to what the Rema may be referring to:

- 1) A *seudas eirusin* during the Three Weeks prior to Rosh Chodesh Av for those who otherwise follow the *minhag* of not eating meat during that whole time period as cited by *Shulchan Aruch* (451:9).
- 2) A *seudas eirusin* that doesn’t take place in the house of the father-in-law, which doesn’t have the same level of *simchah*.
- 3) A postponed *seudah* that doesn’t take place at the time of the *eirusin*.
- 4) A *seudas eirusin* for someone who hasn’t yet fulfilled *mitzvas peru u’revu*.
- 5) A case where a *bas talmid chacham* becomes engaged to an *am haaretz*, which isn’t such a great *simchah*.

Interestingly, the Shach (cited by the *Magen Avrohom*) removes *seudas eirusin* from the list of permitted *simchos* in the Nine Days. The *Levush* as well, although citing the list of the Rema, omits mention of *seudas eirusin*. The *Magen Avrohom*, however, disagrees with the Shach, because the Rema’s source – *minhagei Mahara”k* (Rav Avrohom Klausner, 14th century and Rebbe of the Maharil) – does include *seudas eirusin*. Obviously, Rishonei Ashkenaz permitted *seudas eirusin* in certain cases. (See *Mishnah Berurah* #74, citing the explanation of the *Mg”A*.)

A Printer’s Error Rav Reuven Margulies (*Nefesh Chaya*) observes that the order of the Rema’s list (see above) is a bit strange. Why doesn’t *seudas eirusin* follow *milah* and *pidyon haben*, since they are all similar, instead of *siyum mesechta* being inserted before *seudas eirusin*? He maintains that the Rema actually intended to write סיום מסכת וספרים, language borrowed from the *nusach* of the *hadran* said at a *siyum* – סיום מסכתות וספרים – but abbreviating “*seforim acheirim*” as ס”א; when the printers saw ס”א they assumed it stood for סעודה אירוסין. The *Levush* Mordechai, Rav Mordechai Leib Winkler of Mahd (*Even Ha’ezer*, Volume 1 #47), says that the Gra pointed out the printer’s error in his *Hagaos*. The *Levush* Mordechai adds other cases

where printers’ errors resulted in a misunderstanding of halachah. Many contemporary *sifrei halachah* (see *Piskei Teshuvos*, *Mishnah Berurah* Dirshu edition, *Mishna Berura* Oz V’hadar edition) quote others who concur with this theory.

Siyum on Other Seforim The ramification of this possible printer’s error is a major leniency. The *minhag* in Klal Yisrael is to make a *siyum* in the Nine Days (under the proper conditions), and on Erev Pesach for *taanis bechorim*, with the accepted practice to make the *siyum* exclusively on a *mesechta* of Gemara. If we assume a printer’s error, allegedly supported by the Gra, then we should be able to rely on finishing a different *sefer* for a *siyum*. The definition of “*sefer*” in this context would still be unclear.

This theory, however, presents many problems:

- 1) All the Acharonim mentioned above who suggested various solutions to this *seudas eirusin* problem obviously did not assume it was printer’s error.
- 2) Additionally, as the *Magen Avrohom* points out, the *Darchei Moshe* cites his source, the *Minhagim* of Rav Avrohom Klausner, that lists *seudas eirusin* before *siyum mesechta*, making it impossible for it to mean *seforim acheirim*.
- 3) Another source quoted in *Darchei Moshe* HeAruch is *Sefer Minhagim* of Rav Isaac of Tirnau (early 15th century, talmid of Rav Klausner). Here too, *seudas eirusin* is listed before *seudas siyum*, again making it impossible for it to mean *seforim acheirim*.
- 4) The Rema (Y.D. 246:26) says that when someone finishes a “*mesechta*” he should make a *seudas mitzvah*. The Rema doesn’t mention “*other seforim*.”

Rav Margulies didn’t actually find a copy of the first edition of the Rema, but assumed it said ס”א. Regarding his “proof” that the Rema changed the order and put *seudas eirusin* at the end, this can simply be because it is the least common case, especially given the fact that the Acharonim limit the occasions when a *seudas eirusin* is permitted. Nor does the Gra mention anything in *Biur HaGra* on the Rema there. Rav Yisroel Veltz in *Shu”t Divrei Yisrael* says that he searched high and low, but couldn’t find anything in the Gra’s writings to support this idea.

The First Edition of the Rema Today we have a copy of the first edition of the Rema, printed in his lifetime in 1570. As one can see, the words *seudas eirusin* appear spelled out in full, not abbreviated. In the second edition (Cracow, 1580 - see image above) we find an added comment, possibly by the Rema himself or else by his *talmid* Rav Shmuel of Bohemia, who provided the manuscript. It says: “See earlier in se’if 2 where the *Shulchan Aruch* says that we don’t make a *seudas eirusin*.” In other words, the Rema wished to quote the source in its entirety and then added that the *Shulchan Aruch* prohibits *seudas eirusin*. This may be why the Rema moved *seudas eirusin* to the end of the list.

In conclusion, we have no source from the Rema to permit a *siyum* on a *sefer* other than a *mesechta*.

ענה וכו' לכתבתי סוף למהות יין לכתב סעודת וכל כבוד
לכל מנהגים לכתבתי וכתבתי לכתב סעודת וכל כבוד
לכתב סעודת וכל כבוד (ועל סעיף ב' כתיב לכתב סעודת
והסעודת אירוסין) וכל כבוד סעיף ב' כתיב לכתב סעודת
אירוסין (אבל כבוד סעודת וכל כבוד סעודת וכל כבוד
לכתב סוף לכתבתי וכתבתי סוף למהות יין לכתב סעודת וכל כבוד

