

ב"ה

ש"פ ויצא - ט' - יו"ד כסלו

ה'תשע"ב

גליון ד' [אלף-כז]

# תוכן הענינים

## גאולה ומשיח

4..... ביאור ראיית הרמב"ם מערי מקלט (גליון)

## לקוטי שיחות

6..... בגדר מכשירי מצוה

11..... חלות קנין בתוך כדי דיבור

13..... אליעזר האם היה שליח או שדכן (גליון)

## אגרות קודש

18..... היריון זלפה

19..... תיקון טעות באג"ק

## נגלה

20..... קנין אגב

27..... הצריכותא דכסף

34..... בענין אתרוג שוה לאילן

37..... סוגיית זכות האב בבתו לשיטת התוס'

43..... שני אחין א' חרש וא' פקח

44..... ביאור תוד"ה בגרות

46..... בגדר הקנס דחמץ שעבר עליו הפסח

## חסידות

- ניסוך המים שייך לכלל ישראל ..... 51  
הערות בד"ה מרגלא בפומא דרבא תש"מ ..... 51  
צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר ..... 57  
הערות על פירוש חסידות מבוארת לתניא (גליון) ..... 60

## רמב"ם

- מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהאיסור דלא תהי' קדשה ..... 63

## הלכה ומנהג

- השלמת ברכו ..... 67  
אופן חישוב משמרות הלילה ..... 68  
שמיעת דברי תורה תוך כדי שחי' בבריכה ..... 70  
קידוש היום עבור בני משפחתו אחרי שכבר קידש (גליון) ..... 74  
טבילה במקוה בעש"ק שחל ביו"ט (גליון) ..... 76  
האם מותר ליהודי להסתיר את יהדותו כשחושש מסכנה (גליון) ... 77  
אם צריך לחזור לברך כשנפל ממנו טליתו (גליון) ..... 78

## פשוטו של מקרא

- "אחרי מות אברהם" ..... 79

## שונות

- אודות קדושי השואה ..... 81  
שעיר המשתלח ע"ד החסידות ..... 83  
חיוב רווקות במצות עשה שהזמ"ג ..... 84



**הקובץ הבא**  
**יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ מקץ - חנוכה**  
**ה'תשע"ב**  
**הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', כ"ד כסלו**  
**ה'תשע"ב**

**"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים**  
**און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)**

---

**למשלוח הערות:**  
**פאקס: 347-227-0308**  
**אימייל: haoros@haoros.com**  
**להקדשות נא להתקשר: 718-618-9777**  
**ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:**  
**haoros.com**

---

**הפצה ע"י הת' שנ"ז שי' נפרסטק**

ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר אשר "לא לכתוב..  
אריכות.. שלא זהו מטרת הקובצים כמובן",  
בקשתינו מן הכותבים להשתדל לקצר בלשונם  
ככל האפשר, בבחינת מועט המחזיק את  
המרובה.

# גאולה ומשיח

## ביאור ראיית הרמב"ם מערי מקלט (גליון)

הרב יי"צ הכהן יארמוש

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון א"ד הביא הרב י. ל.ש. דברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חל"ד (שיחת שופטים ג'), והקשה כמה ענינים הצריכים ביאור בהמשך ובסדר הענינים, עיי"ש.

ובכדי שלא להאריך בזה אביא דברייו בקיצור, מה שנראה לענ"ד לבאר בזה:

א. הקשה שאינו מובן מה שממשיך בס"ג "ביתר ביאור" במעלת הבטחת הגאולה וביאת משיח שהיא חלק מן מצות התורה, שאינו בגדר נבואה, דלכאו' גדר נבואה מאן דכר שמיה! דלכאו' גם ב' הראיות הראשונות הם מפסוקי התורה.

ונראה, שאין כוונת כ"ק אדמו"ר לגדר נבואה בעלמא, אלא (כלשון השיחה) "להבטחת הקב"ה" – ובזה נכלל גם הבטחות שבתורה. וכד יעויין במקורות המצויינים בהערות, יראה ג"כ דאיירי אף בהבטחות הכתובות בתורה. ומה שהם הבטחות הכתובות בתורה, אין זה משנה מהמדובר בסעיף זה לבאר מעלת המצות ש"אי אפשר שישתנה".

ב. מה שמתחיל בתחילת ס"ד שלכאורה אין מעלה בזה שהוא חלק ממצות ערי מקלט, בענין הנצחיות, כי גם תורה הוא נצחי, והרי כבר כתב בס"ד שיש מעלה בנצחיות שבמצוות לגבי תורה סתם.

כשמעיינים בשיחה בס"ד לא מדבר באופן ישיר במעלת המצוה לגבי תורה וטעם המעלה – אלא בא לבאר שיש במצוות מעלה ש"אי אפשר להיות שינוי ח"ו בזה". ובס"ג מבואר שזהו (כתוצאה מ)נצחיות התורה, וא"כ מובן מה שבס"ד מתחיל לשאול שגם בשאר חלקי התורה מצינו נצחיות וא"כ גם לגבי שאר חלקי התורה יש המעלות שיש בהמצוות.

ג. מה מקום להקשות עוד פעם, ובתוקף, בס"ה מה היא המעלה שזה חלק ממצוה שבתורה – הרי זה הי' כל האריכות ע"כ לבאר מעלה זו.

וי"ל בזה, שענין זה הוא עיקר כל הביאור, דאין כוונת הרמב"ם לומר לנו שמשיח מוכרח לבוא בפועל ובפשוטו, אלא שהאדם צריך להאמין בזה "וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו לא בשאר הנביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו שהרי וכו'", ולכן כשמסכם בס"ה אינו כותב שהרמב"ם הביא הראי' מערי מקלט כדי לומר ש"מוכרח להתקיים בגשמיות", אלא כותב ש"בא להוסיף ענין חדש בחומר הדבר של "מי שאינו מאמין בו" דנוסף לזה ש"כופר . . בתורה ובמשה רבינו" מפני ש"התורה העידה עליו" – הרי הוא גם גורע ממצוות התורה. ולכן שואל מחדש מה מוסיף בזה שהוא גורע ממצוה אם הוא כבר כופר, כדי להבהיר ולהגדיר ההוכחה (והנפק"מ) מהראי' של ערי מקלט לגבי הגברא, ומבאר זה ע"פ הנת"ל בשיחה.

ד. בס"ד מבאר בארוכה מעלת דברי תורה לגבי דברי נבואה, וא"כ כשמקשה בס"ו ש"אף שדברי תורה חמורים מדברי הנביאים . . הו"ל לכל לראש לכתוב "וכפי שנת"ל (ס"ד) בארוכה".

וי"ל בפשטות שהמבואר להנ"ל הוא בנוגע לקיום הדברים, שדבר שאומר בתורה מוכרח יותר להתקיים מגדר נבואה, אבל כאן מדובר בתוכנם העצמי.

ומה שיש להוסיף כאן, שע"פ המבואר בשיחה יוצא ש"כל מי שאינו מאמין בו . . הוא כופר" הוא מכל ג' הראיות, אבל זה שכתוב "אינו מחכה לביאתו . . הוא כופר" הוא רק מראי' הג' של ערי מקלט, שהרי ע"פ המבואר בס"ו לא נעשה "כופר בתורה ובמשה רבינו" באם סובר שנתבטלה הבטחה זו" או "שיתקיים שלא כפשוטו" ההבטחות של התורה. וצ"ע האם יש להעמיס את זה בפשטות לשון הרמב"ם, ואכ"מ.



# לקוטי שיחות

## בגדר מכשירי מצוה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

**ביאור הרבי בפלוגתת ר"א ור"ע אם מכשירי מצוה דוחה את השבת**

בלקו"ש ח"כ פ' ויצא ג' (סעי' ד-ה) הביא פלוגתת ר"א ור"ע אם מכשירי מצוה דוחה את השבת, (שבת קל"א) ומבאר פלוגתתם וז"ל: ר' אליעזר האלט אז מכשירי מצוה זיינען דוחה שבת, אבער די הלכה איז ווי די דיעה אז זיי זיינען ניט דוחה שבת. די הסברת המחלוקת איז צי די הכנה והכשרה צו פעולה האט די חשיבות פון דער פעולה עצמה, ר' אליעזר האלט אז וויבאלד מ'קען ניט טאן די פעולה אן דער הכנה והכשרה, באקומט די הכנה דעם גדר החשיבות פון דער פעולה עצמה און דערפאר זיינען מכשירי מצוה דוחה שבת פונקט ווי די מצוה עצמה, משא"כ אנדערע תנאים האלטן אז כאטש מ'מוז אנקומען צו דער הכנה, וויבאלד אבער אז סו"ס איז דאס נאר א הכנה איז זי ניט אין גדר החשיבות פון דער פעולה עצמה, און דערפאר זיינען מכשירי מצוה ניט דוחה שבת עכ"ל.

וממשיך שם לבאר בזה דבמכשירי מצוה זיינען דער הכשר און די מצוה צוויי באזונדערע פעולות, ווערן געטאן אין באזונדערע זמנים וכו' די ערשטע פעולה איז טאקע א הכרח אבער נאר צוליב דער צווייטער פעולה, און מהאי טעמא באקומט די פעולת ההכנה ניט די גדרים און חשיבות פון דער מצוה עצמה, וראה גם חלק י"ז ע' 187 ובכ"מ.

### לכאורה מלשון המשנה משמע באופן אחר

והנה לשון המשנה בשבת שם הוא: "אמר רבי עקיבא: כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת - אינה דוחה את השבת, ומילה שאי אפשר לעשותה מערב שבת - דוחה את השבת", וברמב"ם הל' מילה פ"ב ה"ו כתב "הואיל ואפשר להביאו מערב שבת" וכן הוא בשו"ע אדה"ז סי' של"א סעי' ז': "אין דוחה את השבת אלא מילה עצמה שא"א לעשותה מע"ש,

אבל כל מכשירי מילה כגון תיקון האיזמל והבאתו אצל תינוק ושחיקת סמנים כו' כיון שאפשר לעשותם מע"ש אינן דוחים את השבת כו' עכ"ל. ועי' ג"כ בקו"א סי' תק"י סק"ב וז"ל: ומכשירי מילה שאינן דוחין את השבת היינו לפי שאפשר לעשותן בע"ש עכ"ל, א"כ לפי"ז מנלן לומר דלפי חכמים ליכא חשיבות של המצוה בהכשר מצוה כנ"ל שלכן אינו דוחה את השבת, הרי לכאורה משמע מלשונות הנ"ל, דבאמת גם בההכשר יש בו החשיבות של המצוה עצמה, אלא דרך מילה עצמה דא"א לעשותה מע"ש דוחה את השבת, אבל מכשירין דאפשר לעשותן מע"ש אינו דוחה?

ולכאורה י"ל בזה, דהנה ר"א סב"ל דאפי' באפשר לעשותן מע"ש מכשירי מילה דוחה שבת, וצ"ב במאי פליגי? ובשפ"א שבת קל,ב, (בד"ה בתוס' ד"ה שלא ברצון) וכן בההערות לחידושי הרמב"ן שבת שם כתבו דפלוגתתם הוא אם מילה הותרה בשבת או דחוי', דר"א סב"ל דהותרה וכיון דמכשירי מילה כמילה, לא שייך כאן הכלל דדוחה רק כשאי אפשר לקיים שניהם, ולכן אפי' כשיכול לעשות מאתמול מותר, אבל חכמים סב"ל דהוה דחוי', במילא לכן במקום דאפשר לקיים שניהם אינו דוחה, וכיון דמכשירין אפשר לעשות מאתמול אינו דוחה את השבת עיי"ש<sup>1</sup>.

אבל בקובץ הערות יבמות שם (אות ק"ט) כתב דאין לומר כהנ"ל דהא דאמר ר"ע דכל שאפשר לעשותו מע"ש אינו דוחה את השבת משום דסב"ל דהוה דחוי' במילא במקום דאפשר לקיים שניהם אינו דוחה וכיון דמכשירין אפשר לעשות מאתמול אינו דוחה את השבת, דהרי דין זה אמר ר"ע ג"כ לגבי תמיד ופסח בשבת דהוה הותרה, כמבואר ביומא דף מ"ו, ובהותרה אין חילוק בין אפשר לקיים שניהם או לא, ועוד דבכה"ג גם בדחי' אין לחלק כיון דעכשיו אי אפשר לקיים שניהם אלא דאתמול הי' אפשר עיי"ש.

ויש להוסיף ע"ז דהרי ישנם הסוברים גם להלכה דמילה הותרה בשבת, וראה רמ"א יו"ד סי' רס"ו סעי' י"ד דמאחר דשבת ניתן לדחות הרי הוא כחול לכל דבר" וכמו שביארו באחרונים דלכן סב"ל דאפשר שימולו שני

1 ועי' בשו"ת אבני חפץ סי' י"ז מה שהאריך לבאר פלוגתתם באופ"א בענין אונס.

מוהלים מילה אחת בשבת כיון דסב"ל דהותרה, אף דפסקינן דמכשירי מילה אינו דוחה את השבת. (וראה לקו"ש חל"ה ע' 55 ואילך).

ולכן ביאר בקובה"ע הטעם דסב"ל לחכמים דאם אפשר לעשותן בע"ש אינו דוחה השבת משום דלדחות את השבת צריך שתהא חובת היום, ומשו"ה מחלקינן בין מילה בזמנה למילה שלא בזמנה דעולת שבת אמר רחמנא ולא עולת חול בשבת (ראה רש"י שבת קלג, א, בד"ה ולא) דמילה שלא בזמנה נמי כעולת חול ביום טוב דמי, וזהו החילוק בין אפשר לעשותו מע"ש לאי אפשר דהיכא דאי אפשר לעשותו מע"ש מקרי חובת היום לעשותו מע"ש לא מקרי חובת היום עיי"ש.

ולפי זה אולי אפשר לבאר פלוגתתם דר"א סב"ל דמכשירי מילה דוחה את השבת משום דהוה חלק ממצות מילה עצמה ואין דנים עליהם בפני עצמו, וכיון דגוף מצות מילה הוה חובת היום, לכן גם מכשירין אף דאפשר לעשותו מע"ש דוחה שבת, אבל רבנן סב"ל דמכשירי מילה הוה דבר בפני עצמו ואינו כמו המצוה עצמה ולכן דנים עליו בפני עצמו, וכיון דאפשר לעשותו מע"ש אין זה מחובת היום ואינו דוחה את השבת, אבל גם מכשירין שאי אפשר לעשותו מע"ש דוחה את השבת כיון דהוה מצ"ע חובת היום, ולפי"ז אולי אפשר לומר שזהו הפי' במשנה וכו הנ"ל, דכיון דאפשר לעשותו מע"ש - והרי הוא דבר בפני עצמו - לכן אינו דוחה את השבת

אבל לכאור' קשה להעמיס זה בהשיחה כי מהשיחה מבואר כנ"ל דמכשירי מילה אינו דוחה את השבת מחמת שחסר בו החשיבות של המצוה ולא משום שהוא דבר בפני עצמו.

#### ב' סוגי הכשר מצוה

ואולי אפ"ל באופן אחר, דהנה התוס' ביבמות ו, ב, כתבו (בד"ה טעמא) וז"ל: דבכל דוכתינן משוינן מכשירי מצוה שאי אפשר לעשותה מע"ש כמצוה עצמה כדתנן בפרק רבי אליעזר דמילה (שבת דף קל. ושם) אם לא הביא ובפסחים פ' אלו דברים (דף סט:): כלל אמר רבי עקיבא כו' עכ"ל, ובקובץ הערות שם (אות קז) פירש דבריהם שכונתם להביא ראי' מלשון המשנה דאינו מחלק כלל בין הכשר לגוף המצוה אלא בין אפשר ללא

אפשר וא"כ היכא דלא אפשר לעשות מע"ש גם הכשר מצוה דוחה שבת כמו המצוה עצמה עיי"ש.

הקשה על התוס' דמה שכתבו דבכל דוכתא משוינן הכשר מצוה שא"א לעשותה מע"ש כהמצוה עצמה, סותר למה שכתבו התוס' לעיל ו, א, (בד"ה שכן) שפירשו הגמ' "דתניא יכול אמר לו אביו היטמא, או שאמר לו אל תחזיר, יכול ישמע לו? תלמוד לומר: איש אמו ואביו תיראו וגו', כולכם חייבים בכבודי אלא, משום דאיכא למיפרך: מה להנך שכן הכשר מצוה", דכוונת הגמ' דהברייתא דקתני שאין כיבוד אב דוחה ל"ת שבתורה איירי בלאו דמחמר בשבת [שהיא רק בלאו ולא בכרת] דמ"מ לא קשה קושיית הגמ' דלעיל דנילף מדין זה דאין עשה דוחה לא תעשה, משום דאיכא למיפרך מה למחמר שהוא הכשר מצוה וז"ל: ונראה לר"י וכן פירש רבינו חננאל דבלאו דמחמר מוקי לה ומהכא לא נילף בעלמא דלא לידחי לאו גרידא דמה לכיבוד שכן הכשר מצוה כשמחמר ומטמא ומניח מלהחזיר אבדה כדי להביא גוזלות לאביו בשעת דחיית הלאו אין מאכילו ומלבישו, אבל בעלמא דעביד גוף המצוה ילפינן מכלאים בציצית דדחי"י הרי מבואר הכא דשיטת התוס' היא דהכשר מצוה אינה כהמצוה עצמה, ולכן אינו דוחה הל"ת, וזה סותר דבריהם שכתבו דמשוינן הכשר מצוה כמצוה?

וביאר שם שישנם ב' סוגי הכשר מצוה: א) ע"ד שחוט ובשל לי, דזהו הכשר גמור של האכילה שמכין גוף המאכל שיהא ראוי לאכילה ובזה יש חשיבות של המצוה עצמה, ובזה אמרינן דרק משום דאפשר לעשותה בע"ש אינו דוחה את השבת, והכשר כזה כיון שיש בו חשיבות של המצוה עצמה שפיר הי' דוחה הל"ת ובהכשר כזה כתבו התוס' דמשוינן ליה כמצוה עצמה, ודומה להא דאמרינן (יבמות כ,א) דביאת יבמה דוחה ל"ת דאלמנה לכה"ג וכו' ובכ"מ, אף דגוף המצוה היא להקים לאחיו שם, מ"מ זה נחשב כמו גוף המצוה, כיון דהוה ההכשר של התוצאה.

ב) מחמר שעושה מלאכה כדי להביא המאכל לאביו, זהו "הכשר דהכשר" ובזה ליכא חשיבות של המצוה עצמה, (וראה בס' אמרי מרדכי לראש הישיבה הגר"מ מענטליק ז"ל ע' קכט עד"ז לענין "בעידנא" לגבי עשה דוחה לא תעשה).

והביא דעד"ז כתב בחי' הריטב"א ביבמות שם (בד"ה מה להנך) וז"ל: לכן פר"ת ובחידושים כדמפרש ר"ח ז"ל דאלאו דמחמר קאי דאמר נגמור מינה דלא דחי, ואמרינן דשאני התם כי כשא"ל חמר בשבת להביא לי גוזלות או דבר שצריך לו אין זו עיקר מצות כיבוד אלא הכשר כבודו, דאילו בישול ושחיטה דלא סגיגא בלאו דידהו כגופיה דאכילה והשקאה חשיבי ואע"ג דאינם הכבוד עצמו לגמרי, אבל להביא הדברים הצריכים לו כיון דאפשר לעשות מצות כיבוד בגוזלות ודברים אשר בכאן, הכשר מצוה בעלמא חשיבי עכ"ל.

ולפי"ז מתרץ דברי התוס', דרק במחמר וכיו"ב פירשו התוס' קושיית הגמ' "מה להנך שכן הכשר מצוה" שאין בו חשיבות של המצוה ולכן אינו דוחה הל"ת, ולכן אין למילף משם דאין עשה דוחה ל"ת, ומה שכתבו אח"כ דהכשר מצוה כמצוה זה קאי על הכשר כמו שחוט ובשל דזה שפיר הוה כמו המצוה, ועפ"ז כתב שיש לפרש הא דאמר ר"ע: "כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת - אינה דוחה את השבת" דמשמע כנ"ל דכל הטעם שאינו דוחה את השבת הוא משום דאפשר לעשותה בע"ש אבל יש בו החשיבות של מצוה, משום דר"ע רצה לכלול גם הכשר מצוה כמו שחוט ובשל לי דגם זה אינו דוחה את השבת כיון דאפשר לעשותו בע"ש, משא"כ בהכשר כמו מחמר סב"ל שאין בו חשיבות של מצוה כלל ובודאי אינו דוחה את השבת, ועיי"ש שביאר עפ"ז דברי התרומת הדשן סי' ק"ב שכתב דנר חנוכה שכבתה בע"ש קודם קבלת שבת אינו זקוק שוב להדליקה, שהרי ההדלקה שלפני שבת חשיבא הכשר מצוה וכבר קיים המצוה כמו במצוה עצמה ולכן מברכינן עליה והביא ראי' לדבריו מתוס' הנ"ל דיבמות משום דהדלקת הנר הוה כמו שחוט ובשל לי עיי"ש.

ולפי דבריו לכאורה יש מקום לפרש כן בהרמב"ם ובשו"ע אדה"ז דהא דכתבו דמכשירי מצוה אינו דוחה את השבת משום דאפשר לעשותו בע"ש, משום שזה כולל הטעם גם בהכשר כמו שחוט ובשל דכיון דאפשר לעשותו בע"ש לכן אינו דוחה את השבת.

ולפי"ז אולי י"ל גם בעניננו דכל מה שנת' בהשיחה דנקטינן להלכה דהכשר מצוה אין בו החשיבות של מצוה איירי רק בהכשר כמו מחמר, וכמו הבאת איזמל בשבת או כריתת עצים לעשות פחמין לעשות כלי ברזל

וכו' דזה נקרא "הכשר מצוה" בלשון הריטב"א, -דהוה כהכשר דהכשר-  
ובזה הרי מוכח בגמ' יבמות הנ"ל שאין זה נחשב כמצוה עצמה כמ"ש  
התוס', אבל בהשיחה לא איירי בהכשר כמו שחוט לי וכו' דבלשון  
הריטב"א "דלא סגיא בלאו דידהו כגופיה דאכילה והשקאה חשיבי".

ויש לעיין עוד.



## חלות קנין בתוך כדי דיבור

### הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.ג.

בליקוטי שיחות חלק י"ט ע' 189 מבאר שאין לומר שדין תוך כדי דיבור  
כדיבור דמי במתנה, הוא מצד שגמירת דעת הנותן לא חל עד אחר כדי  
דיבור, דאם כן הי' יוצא שאסור (עכ"פ לכתחילה) לאכול את המתנה עד  
אחר כדי דיבור. וזה לא מצינו בשום מקום. עיי"ש.

והנה לשון 'עכ"פ לכתחילה' אינו מובן לכאורה, דהרי ברור דבדיעבד,  
אם כבר אכל, חייב לשלם. וא"כ מה שייך לומר ד"עכ"פ לכתחילה" אסור  
לו לאכול?

לכאורה הי' יותר מתאים הלשון ש"אפילו לכתחילה" אסור. דהנה גם  
לפי מסקנת השיחה שם שדין תוכד"ד הוא שגמר הקנין הוא מיד אלא שיש  
לו כח לבטל את הקנין בתוכד"ד, הרי ברור שאם ביטל הנותן את הקנין  
בתוכד"ד והקונה אכל את המתנה לפני הביטול, הקונה חייב לשלם, כמ"ש  
בתשו' הראנ"ח ח"א סי' כח בנותן מתנה על תנאי ולא נתקיים התנאי  
שהמקבל חייב לשלם הפירות שאכל שהרי נתבטל הקנין למפרע (ועי'  
שער המלך ה' זכ' ומתנה פרק ג' הל"ו שכן מפורש ברמב"ם שם ותמה על  
הראנ"ח שלא הביא מקורו מהרמב"ם).

ומעתה הרי ברור שכשביטל הנותן בתוכד"ד הקונה חייב לשלם מה  
שאכל. אלא שאין לאסור לאכול לכתחילה, וכמו במתנה על תנאי שאין  
לאסור לאכול לכתחילה על החשש שאולי לא יתקיים התנאי. משא"כ אם

נאמר שגמר הקנין הוא אחר תוכד"ד, סביר לומר, שמלבד החיוב לשלם במקרה שכבר אכל, יש בזה גם איסור לאכול לכתחילה.

אך י"ל גם כן דאפילו לפי הסברא שדין תוכד"ד הוא שהקנין חל מיד אלא שהנותן יש לו כח לבטל את הקנין, היינו שמבטל את הקנין מכאן ולהבא, ולא שיש לו כח לעקור את הקנין למפרע. וא"כ ברור שהקונה אינו חייב לשלם מה שאכל, שהרי זה דומה ממש למ"ש הרמב"ם בזכ"י ומתנה פרק ו' דבמתנה ע"י להחזיר אין הקונה חייב לשלם מה שאכל לפני החזרה.

אך אין לומר כנ"ל, דע"י לקו"ש שם ע' 215 מה שהאריך בחקירת הרוגז'ובי בקידוש כסף, האם קנינו הכסף ע"י האשה הוא סיבה להקידושין או שהקידושין הוא סיבה להקנין. ומוכיח מדברי הרשב"ם (ב"ב קכט, ב) שמסביר מה שאמרו שם שבקידושין אין חזרה בתוכד"ד, דהיינו שאם קידש אשה וחזר בו בתוכד"ד ואמר שהכסף יהי' מתנה ולא ליהו קידושין, אין שומעין לו, ע"כ. ולכאורה אינו מובן, אמאי אינו מתאר הרשב"ם מקרה פשוט יותר, שהוא חוזר בו לחלוטין מנתינת הכסף ודורש את הכסף בחזרה מהאשה? מזה מוכיח הצפנת פענח שבמקרה שהמקדש מתחרט לגמרי על נתינת הכסף, הי' החזרה כן חל בתוכד"ד גם לגבי הקידושין. שהרי לגבי הקנאת הכסף יכול לחזור בו בתוכד"ד וא"כ כשמתחרט על הקנאת הכסף מתבטלים ממילא הקידושין. אך זה רק אם נאמר שהקנין הוא העילה להקידושין. עיי"ש בלקו"ש בארוכה.

ומעתה, אם נאמר שמה שבתוכד"ד יכול לבטל הקנין, הפי' הוא שמתבטל הקנין רק מכאן ולהבא, אבל אין כאן ביטול למפרע, א"כ הדרא קושיית הרוגזובי על הרשב"ם לדוכתא? דמה איכפת לן שהקנאת הכסף מתבטל בתוכד"ד, הרי לא נתבטל למפרע וממילא כבר חלה הקידושין? ומשמע מזה שחזרה בתוכד"ד עוקר את הקנין למפרע. וממילא מוכח שאם אכל הקונה את המתנה לפני החזרה, חייב לשלם.



## אליעזר האם הי' שליח או שדכן (גליון)

### הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון א'כה העיר הרב א.י.ב. ג. שי' על מ"ש בשיחת ש"פ חיי שרה מבה"ח כסלו (סעי' ג'), דיש מקום לחקור מה הי' הגדר ודין דאליעזר בקיום דברי אברהם אליו "ולקחת אשה לבני ליצחק", אם הי' בגדר שליח ד"שלוחו של אדם כמותו" או שהי' בגדר שדכן למצוא אשה ליצחק לא בתור שליח לקידושין, כי "הגם אז אויך א שדכן האט בכח צו מקדש זיין, איז דאס ניט דער זעלבער כח ווי א שליח וועלכער איז "כמותו" דהמשלח, משא"כ בנוגע צו א שדכן זאגט מען ניט אז שדכן של אדם כמותו, ואדרבה – א שדכן איז בפירוש ניט כמותו, נאר ווי א באזונדער מענטש וואס טוט יענעם א טובה (ווי מ'זעט עס במנהג העולם)". ובהערה 26 מציין הרבי לשו"ע אבע"ז סי' ל"ה סעי' ד' שכתב ד"אפילו לא מינוהו שליח בהדיא אלא שגילה דעתו שהוא חפץ באשה פלונית וא"ל לשדכה לו והלך השדכן וקדשה לו בלא מינוי שליחות ח"ז מקודשת".

והעיר, שלכאורה הדברים צריכים ביאור, דהרי בקידושין בעינן דין שליחות דוקא ובלי שליחות אין זה קידושין כלל (כמבואר בקידושין מא,א) וא"כ איך שייך לומר דשדכן יכול לקדש עבורו אף שאינו כמותו?

ותירץ ע"פ מ"ש רש"י (קידושין מה, ב) בהטעם כשלא מינוהו שליח בהדיא אלא גילה דעתו שהוא חפץ באשה פלונית שהיא מקודשת לו – כי זכין לאדם שלא בפניו, והוסיף הרא"ש ע"ז (שם סי' ז) ש"זכי' מטעם שליחות". ומצינו שכתב בקצוה"ח (סי' ק"ה סק"א), בגדר זכי' מטעם שליחות, שאין הפי' דהוה כאילו מינהו מעיקרא להיות שלוחו, אלא הפירוש הוא דגזרת הכתוב שיהא הזוכה לאחרים מהני, וה"ז מועיל כאילו הוא שלוחו, ויש בזה הגדרים דשליחות, דאלו המופקעים מדין שליחות מופקעים גם מדין זכי', אבל אעפ"כ, גזה"כ הכתוב הוא, ולא דין שליחות.

דעפ"י דברי הקצה"ח האלו, יש לבאר שההפרש בין זכי' לשליחות הוא, דבשליחות שהמשלח עשאו שליח, שם זה נחשב כאילו הוא פעולתו של המשלח, כיון שהוא ביקשו לעשות עבורו ה"ז נחשב כאילו הוא

הפועל, משא"כ בזכי' שהמשלח לא ביקש ממנו כלום לפעול, במילא אין לומר דזהו פעולתו של המשלח, אלא אמרינן דזהו פעולת האדם הזוכה, וגילתה התורה דחלות פעולת הזוכה, מועיל עבור חברו.

עפ"ז יש לתרץ דברי השיחה, דאם אליעזר הי' בגדר "שליח" אז ה"ה כמותו ממש, דהיינו דהקידושין הי' פעולת המשלח דהוה כמותו ממש, אבל אי נימא שהי' רק בגדר "שדכן" אף דגם זה הוא בתורת זכי', ומועיל מתורת שליחות, מ"מ אי"ז כמותו כמו בשליח כיון דזהו רק פעולת אליעזר ולא פעולת המשלח. ע"כ.

אבל יש להעיר, גם לאחר ביאורו עדיין אין מיושב המשך דברי השיחה כ"כ במ"ש שם "משא"כ בנוגע צו א שדכן זאגט מען ניט אז שדכן של אדם כמותו, ואדרבה – א שדכן איז בפירוש ניט כמותו, נאר ווי א באזונדער מענטש וואס טוט יענעם א טובה (ווי מ'זעט עס במנהג העולם), דאי"מ ההדגשה בדברי השיחה על "שדכן" דוקא שאינו כמותו, הרי זה שאינו כמותו (לפי ביאור הנ"ל) אינו ענין מיוחד השייך לשדכן דוקא אלא הוא לכל ענין של זכי' שאינו מדעת המשלח. גם אי"מ, מהי ההוכחה מזה "ווי מ'זעט עס במנהג העולם", הרי דנים כאן על הגדר של זכי' לפי ההלכה.

גם אי"מ המשך דברי השיחה שם, שמביא הוכחות אם אליעזר היה גדר שליח או גדר שדכן, מזה שאליעזר היה מחזור למצוא עילה כו' ששייך אתו ליצחק (רש"י כד לט), וכן מזה שהתפלל והעמיד סימנים (מדעת עצמו) לברר אם הנערה אשר תצא לשאוב מים מהבאר כו' היא ההגונה – שאותה הוכחת לעבדך ליצחק, שמזה מוכיח בהשיחה – שאליעזר הי' שדכן ולא שליח, אך מתוקף הסמכות של אליעזר שהי' מושל בכל אשר לאברהם, ועוד, מסיק בהשיחה – שהיה שליח ולא שדכן.

ואי"מ ההוכחות, דממ"נ, אם מינה אברהם לאליעזר לשליח שיקדש אותה – היה שליח ולא שדכן, ואם לא מינה אותו אברהם, אלא רק גילה דעתו שיהי' מרוצה בהאשה שאליעזר יראה שהיא הגונה ליצחק, ואליעזר הוא שקידש אותה מדעת עצמו – הי' שדכן ולא שליח. [עי' גמ' נזיר (יב א')] אם אמר לשליח קדש לי אשה סתם ולא אמר קדש לי אשה פלונית, הרי זו מקודשת, וודאי גדר שליח הוא ולא גדר שדכן, א"כ ודאי כן הוא גם

בנדו"ד, שאם אמר אברהם לאליעזר קדש ליצחק אשה שתראה בעיניך שהיא הגונה לו – שהוא שליח ולא שדכן].

(ודוחק לומר, שההוכחות הן, שמזה שאליעזר רצה להשיא בתו ליצחק וכו' – מסתבר שאברהם לא מינה אותו כשליח, דלפ"ז, עיקר החקירה – אינו מוכרח מעיקרא).

ונ"ל בזה, בהקדמת חילוק הנ"ל שבין זכי' לשליחות, ששליחות הוא – מדעת המשלח, שהמשלח מינה אותו להיות שלוחו. וזכי' הוא – מדעת עצמו, שלא מינה אותו הזוכה להיות שלוחו.

הנה אף שזכי' אינו מדעת הזוכה, אעפ"כ, הדין הוא שזכין לאדם שלא בפניו, כי המזכה נחשב בדוגמת "כמותו" דהזוכה – כמו שהשליח הוא כמותו דהמשלח. ובגדר ענין כמותו זו שבדין זכי', מצינו כמה שיטות (עי' א"ת ערך זכין לאדם של בפניו בתחלתו): א) שזכי' הוא מטעם יד (שיטת הקצה"ח בדעת הרמב"ן, קידושין כג ב, ד"ה מהו), ב) גזה"כ (שיטת הנ"ל מהקצה"ח, בדעת רש"י), או ג) מטעם שליחות, ובלשון התוס' (כתובות, יא, ד"ה מטבילין) ד"כיון דזכות הוא לו אנן סהדי דעביד ליה שליח".

והנה מובן ופשוט, שאף לשיטת התוס' דס"ל בזכי' שאנן סהדי דעביד ליה שליח, הרי זה רק – שאנן סהדי, ואינו כמו השליח – שהוא מדעת המשלח בפועל.

לפ"ז, אף שלהלכה – המזכה הוא כמותו דהזוכה (כמו השליח שהוא כמותו דהמשלח), אעפ"כ, נפק"מ בין זכי' לשליחות – בה"בפועל", שבשליחות השליח הוא כמותו דהמשלח גם בהבפועל, שהרי עושה מדעת המשלח, משא"כ זכי', אף שההלכה העניקה להמזכה כח כאילו הוא כמותו דהזוכה, אינו כמותו דהזוכה בהפועל, כי בפועל – עושה מדעת עצמו.

והנה עיקר חילוק זה שבין זכי' לשליחות בהבפועל – הוא דוקא בשדכן. כי עיקר תפקידו של השדכן מעיקרא הוא להשתדל בעד המשלח בתחבולות כו' – מה שהמשלח עצמו לא יכול לעשות בעד עצמו, שלפ"ז, עיקר תפקידו הוא לעשות מדעת עצמו דוקא, א"כ בודאי שבהבפועל – אינו כמותו דהמשלח. [וי"ל שענין זה הוא בשדכן דוקא יותר מכל סרסור אחר, כי ענין השדכנות נוגע לגופו של המשלח, לא כשאר קנינים שהם על

כספו של המשלח, במילא, החידוש בתפקיד השדכן – שהוא מה שהמשלח בעצמו לא יכול לעשות, הוא ביתר שאת בשדכן מכל סרסור אחר. [ שלכן מדייק בהשיחה "משא"כ בנוגע צו א שדכן זאגט מען ניט אז שדכן של אדם כמותו", וגם מוסיף "ווי מ'זעט עס במנהג העולם", כי מדובר על החילוק שבין זכי' לשליחות בהבפועל ולא להלכה.

והנה נפק"מ זה שבין שליחות לזכי' בהבפועל – מתבטא בחילוק עיקרי בשליחותו של אליעזר, כפי שיתבאר.

הנה משמטה שרה נתבשר אברהם שנולדה רבקה בת זוגו של יצחק (רש"י, בראשית כב, כ). לפ"ז, כששלח אברהם אליעזר לקחת אשה ליצחק – רצה אברהם שיקח ליצחק את רבקה דוקא, שהיא המיוחדת כבר ליצחק. אך אעפ"כ, אברהם לא אמר לאליעזר איזו היא האשה המיוחדת ליצחק, אלא סמך על הכרעתו של אליעזר שהוא ימצא אשה הגונה עבורו (דהיינו, שלא דלא די שתהיה ממשפחתו של אברהם אלא גם שתהי' "הוגנת לו" ליצחק, כמ"ש ברש"י כד, יד), וכשימצא אליעזר אשה הגונה עבורו, בדרך ממילא יזמינו מלמעלה – שהיא תהי' המיוחדת ליצחק.

לפ"ז יש לחקור בגדר השתדלותו של אליעזר בחיפוש אשה ליצחק, אם אליעזר השתדל למצוא אשה הגונה, וסמך על זכותו וכוחו של אברהם שיזמינו לו מלמעלה את בת זוג המיוחדת דוקא (כנ"ל), או י"ל, שאליעזר עצמו ידע ובכוחו היה – "כמותו" דאברהם ממש – לכוון למצוא את בת זוג המיוחדת.

הנה אם נאמר שסמך על כוחו של אברהם, על כרחך ששליחותו של אליעזר הי' רק כגדר שדכן ולא כגדר שליח. כי אפילו אם אברהם מינה אותו לקדש אותה, הרי המינוי היה – שיקדש את בת זוג המיוחדת דוקא, והרי אליעזר לא ידע מי היא האשה המיוחדת (אלא סמך על כוחו של אברהם) ובמילא מה שקידש לפועל את רבקה, היה משום שהיה נראה לו שרבקה היא הגונה ליצחק, וסמך על אברהם שאמר אליו שהוא יהי' מרוצה מאשה שתראה בעיני אליעזר שהיא הגונה ליצחק, א"כ מה שקידש אותה לפועל היה על דעת עצמו – כשדכן שלא קבל מינוי שליחות (אלא רק גילוי דעת המשלח שהוא יהי' מרוצה כו').

אך אם ידע אליעזר לכוון לאשה המיוחדת דוקא, א"כ מה שקידש אותה היה בשליחות אברהם כשליח ולא כשדכן, שהרי קבל מינוי השליחות מאברהם לקדש האשה המיוחדת, ואליעזר ידע מי היא האשה המיוחדת, ואותה הוא שקידש.

והנה על חקירה זו מביא בהשיחה הוכחות לכאן ולכאן. כי מזה שאליעזר היה מחזור להשיא להשיא בתו ליצחק, סימן לכאורה שלאליעזר היה לו נטיות משלו, שלפ"ז קשה מאוד לומר שאליעזר מדעת עצמו ידע לכוון לדעת אברהם להיות כמותו דאברהם בפועל לדעת מי היא האשה המיוחדת ליצחק. וכן מזה שהיה אליעזר מוכרח להעמיד סימנים (שלא פקד אותו אברהם עליהם), משמע, שהשתדל בזה בכל מיני תחבולות לפי שיקול דעתו ושכלו כי לא ידע לכוון בדעתו להיות כמותו דאברהם בפועל לדעת מי היא בת זוג המיוחדת.

אך לאידך, ממדת הסמכות שהיה לאליעזר, שהיה מושל בכל אשר לאברהם וכו', משמע, שאליעזר עצמו ידע לכוון ע"פ דעת עצמו לדעת אברהם להיות כמותו דאברהם בפועל לדעת מי היא בת זוג המיוחדת של יצחק.

ומסקנת השיחה היא, שאף שאליעזר למעשה השתדל במילוי השליחות ע"ד כמו שדכן – שהיה מחזור להשיא בתו ליצחק וגם עשה סימנים מדעת עצמו כו' (כנ"ל), אעפ"כ, הי' גדר שליח – כמותו דאברהם בפועל שידע לכוון לדעתו של אברהם בפועל.

והטעם שהיה מחזור להשיא בתו ליצחק וגם עשה סימנים לעצמו כו', כי גם אלו הם חלק מכוונת מילוי השליחות, כפי שיתבאר.

דהנה גדר ענין השליחות הוא – שהשליח הוא דוקא מציאות בפני עצמו, כמבואר שם בהשיחה (אות ז') "א שליח באשטיט פון צוויי פארקערטע ענינים: א) ער דארף זיין א באזונדער מציאות פון דעם משלח, א בר דעת בפני עצמו. ב) ער דארף זיין בטל צום משלח". [שבענין זה חלוק גדר השליחות מגדר יד (גמ' ב"מ י, ב, ויב, א) שהשליח הוא מציאות בפ"ע, משא"כ ידו שהוא מגוף האדם עצמו, וכן חלוק השליחות מגדר

העבד, שגם העבד הוא כגופו ממש, עי' בהשיחה הע' 40, ובמשיחת ש"פ תולדות תשמ"ח אות ב' ואילך].

שלכן גם משלימות גדר השליחות הוא – לא רק שהוא מציאות ובר דעת בפני עצמו, אלא גם – שעושה מדעת עצמו דוקא (כמו שדכן). ולאידך, ע"י ביטול השליח להמשלח – השליח הוא כמותו דהמשלח (גם בהבפועל, שלא כמו שדכן) שיודע מדעת עצמו לכוון לדעת המשלח. שלכן במינוי השליחות לאליעזר היה מקום לשלול ס"ד שלא יחזר להשיא בתו ליצחק, כי היה מציאות בפני עצמו שעשה מדעת עצמו, לכן צריך לשלול ממנו ס"ד, ולאידך כיוון בדעתו לדעת אברהם לדעת מי היא המיוחדת ליצחק – ע"י ביטולו לאברהם.



## אגרות קודש

### היריון זלפה

**הרב משה פריץ**

מקסיקו סיטי, מקסיקו

כתוב בפר' ויצא (ל, י) "ותלד זלפה שפחת לאה ליעקב בן".

ואיתא במדרש (ב"ר פע"א סימן ט): בכלום כתיב ותהר, וכאן ותלד, אלא בחורה היתה, ולא היתה ניכרת בעיבורה. וביאר ביפה תואר (על המדרש שם), וז"ל: פי' זה לפני שלשה חדשים להריונה, ולא ניכר העובר רק בשביל סילוק הוסת, והיא כיון שהיתה בחורה לא הוכר העובר ע"י זה, כי אולי בשביל בחורתה אין לה ווסת עתה, ויען דבראשית הריונה לא הוכר עיבורה, לכן לא כתיב גבה ותהר, אבל אחר שלשה חדשים בוודאי ניכר הריונה בשביל גידול הבטן. וע"ע מ"ש ע"ו רש"י ז"ל בחומש. ע"כ.

גם בפסיקתא זוטרתא (הנקרא מדרש לקח טוב) על הכתוב (שמות ב כב) ותלד בן ותקרא את שמו גרשם, איתא: ותלד בן. לא נאמר בה ותהר, זה כמו שאמרנו בבלהה [צ"ל בזלפה. הערות המו"ל שם], שלא נאמר בה ותהר, לפי שהיתה בחורה, ולא היתה נראית מעוברת, וכסבורין היו שכניה

שלא נתעברה, ועד שילדה לא הוכר עוברה, לכך נאמר ותלד. ע"כ [ולכאורה לדברי היפה תואר מה ענין שכניה אצל וסתה. וי"ל דבד"כ יודעות שכנותיה שלא לבשה בגדי נדותה. אלא שעדיין יש להקשות ע"ד היפ"ת ממ"ש בפסיקתא דעד שילדה לא ניכר הריונה]. ודברי הפסיקתא הובאו בחזקוני (שמות ב, כב).

ובאגרות קודש לכ"ק אדמו"ר (חלק טו אגרת ה'שפו) כתב, וז"ל: בקושיתו במאמר רז"ל (ב"ר פע"א) דלא נאמר ותהר בזלפה מפני שבחורה היתה, והרי גם בהולדת פנחס (וארא ו, כה) ל"נ ותהר. ואינו מובן מנ"ל דאם פנחס לא היתה בחורה. וראה חזקוני לשמות ב, כב. ולכאורה קשה משמות (ו, כ) דל"ק ותהר והיא הייתה בת קכה בלידת מרים. אבל קושיא מעיקרא ליכא דבב"ר דייק מהשינוי וכאומרו: ככולן נאמר הריון חוץ. ודרשת החזקוני עכצ"ל דאסמכתא בעלמא היא. ע"כ. ודוחק.

וי"ל דבפרשת וארא אינו סיפור דברים אלא סדר תולדות, ולכן לא שייך שם סיפור ההריון, והרי גבי משה בפרשת שמות (ב ב) כתיב ותהר, ואילו בפרשת וארא כתיב ותלד לו את אהרן ואת משה, והיינו משום שהוא רק סדר התולדות, ולא שייך שם סיפור ההריון.

והנה כתוב בפרשת וישב (לח, ה): ותסף עוד ותלד בן ותקרא את שמו שלה. ובער ואונן שקדמו לו, כתיב ותהר. הרי שלא היתה בחורה. וא"כ קשה אמאי לא כתיב ותהר גם גבי שלה. ויש לדחות דמאי דכתיב "ותסף" היינו שגם יספה להרות כמו גבי בניה הקודמים, ולכן לא היה צורך לכתוב שוב "ותהר".

וע"ע בס' הזכרון אעלה בתמר (עמ' שפד).



## תיקון טעות באג"ק

**הרב מנחם מענדל רייצעס**

קריית גת, אה"ק

באגרות קודש ח"ל ע' רכט: "נבהלתי לכתבו ע"ד תפלין דר"ת לאחרי החתונה – שהרי האידינא חסידי חב"ד קבעוה חובה". עכ"ל.

ובהשקפה ראשונה, התיבות "לאחרי החתונה" הם חסרי פשר.

אמנם באמת נראה פשוט שיש כאן טעות הדפוס, והתיבות "לאחרי החתונה" צריכות להיות לאחרי התיבות "חסידי חב"ד". דהיינו, שצריך להיות כך:

"נבהלתי לכתבו ע"ד תפילין דר"ת – שהרי האינדא חסידי חב"ד לאחרי החתונה קבעוה חובה".

וכנראה הכוונה, שהנמען (שהיה אז לאחר נישואיו, כפי שנראה מתוכן המכתב. עיי"ש) לא הקפיד על הנחת תפילין דר"ת, וע"ז כותב לו כ"ק אדמו"ר שאף שלפני החתונה לא כולם מניחים תפילין דר"ת (היה זה לפני השיחה הידועה בפורים תשל"ו שבה נתחדש שיש להניח כבר מגיל בר מצוה וכו'), הרי "לאחרי החתונה קבעוה חובה".

ואכן, בע' 24 שם נדפס כתי"ק של מענה זה – ושם נראה להדיא שכן הוא ("חסידי חב"ד לאחרי החתונה קבעוה חובה"). ולא באתי אלא להעיר ולתקן.



## נגלה

### \* קנין אגב

#### הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

איתא בקידושין (ה, א) "ומנין שאף בשטר, ודין הוא ומה כסף שאין מוציא מכניס, שטר שמוציא אינו דין שמכניס, [ופריך] מה לכסף שכן פודין בו הקדש ומעשר שני תאמר שטר שאין פודין בו הקדש ומע"ש . . אמר קרא ויצאה והיתה . . .".

והקשו בתוס' (ד"ה שכן) וז"ל "וא"ת נימא ק"ו מקרקעות, שאינן מוציאות אפ"ה מכניסות, פי' דאדם יכול לקדש אשה בקרקע ואינה מתגרשת בקרקע, והתם ליכא למיפרך שכן פודין בו הקדש, וי"ל דאיכא למיפרך מה לקרקע שכן קונין בו מטלטלין אגבן תאמר בשטר".

(\* לע"נ חמי הרה"ח ר' אלתר ישכר דוב הלוי ע"ה ליבערמאן, נלב"ע כ"ט חשון ה'תשע"ב.

וכ' ע"ז רעק"א בגליון הש"ס, וז"ל "עיין ב"ק יב, א תוס' ד"ה אנא מתניתא". וכוונתו לציין שבתוס' שם כתבו בזה"ל "וקנין אגב דהוי נמי מדרבנן, וקרא דערים בצורות אסמכתא בעלמא היא". שזהו להיפך ממה שמשמע כאן, שקנין אגב הוא מה"ת (כדלקמן).

והנה ע"ז שכתבו התוס' בב"ק שם, הקשה בשו"ת אחיעזר (ח"ב סי' מ"ז ס"ט), דאיתא בקידושין (כו, ב) "מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו באים בספינה, אמר להם ר"ג לזקנים, עישור שאני עתיד למוד נתון לו ליהושע [שהי' לוי] ומקומו מושכר לו, ועישור אחר שאני עתיד למוד נתון לו לעקיבא בן יוסף [שהי' גבאי עניים ושנת מעשר עני הי'] כדי שיזכה בו לעניים ומקומו מושכר לו". ומבואר שם בגמ' שהקנה להם ע"י קנין אגב, ובתוס' שם (ד"ה מעשה) כתבו שרצה לקיים בזה מצות ביעור עיי"ש, והרי מצות ביעור הוא מה"ת, וא"כ קשה איך קיים מצוה דאורייתא ע"י קנין אגב דרבנן. [ביאור הקושיא – ראה לקמן].

וכתב ע"ז וז"ל "ונראה לתרץ בפשיטות, דכיון דלגבי נתינה גם ע"י מכירי כהונה, אע"ג דלא מטי לידי' הוה נתינה כמבואר בגיטין דף ל', וברש"י שם דכהנים אסחי דעתייהו, והסבר הדברים דמתנות כהונה הוי חלף עבודתם, והוי כשכירות פועלים שאי"צ קנין (עי' בקצוה"ח ובנתיבות סי' רמ"ג לענין כהן קטן), ואילו הי' כהן אחד בעולם הי' זוכה מדין שכירות פועלים שאי"צ קנין, וע"כ גם במכירי כהונה בשארי כהנים אסחי דעתייהו, וממילא זכו מכירי כהונה, א"כ ה"ה קנין דרבנן הא אסחי דעתייהו שארי כהנים, ולא גרע קנין דרבנן שהקנה לכהן ממכירי כהונה, וז"פ".

ובספר בית אהרן לב"מ (יא, א) תירץ ע"פ מ"ש הרמב"ם (הל' תרומות פ"א הכ"ז) וז"ל "התרומה בזה"ז, ואפילו במקום שהחזיקו עולי בבל, ואפי' בימי עזרא, אינה מה"ת אלא מדבריהם, שאין לך תרומה של תורה אלא בא"י בלבד, ובזמן שכל ישראל שם, שנאמר כי תבואו, ביאת כולכם, כשהיו בירושה ראשונה, וכמו שהם עתידין לחזור בירושה שלישית, לא כשהיו בירושה שני' שהיתה בימי עזרא, שהיתה ביאת מקצתם, ולפיכך לא חייבה אותם מה"ת, וכן יראה לי שה"ה במעשרות שאין חייבין בזה"ז אלא מדבריהם כתרומה", דלפי"ז שפיר מהני נתינה ע"י קנין דרבנן לקיום מצות נתינת תרומות ומעשרות שהיא ג"כ מדרבנן. [אבל להעיר שאין לומר תירוץ זה לשיטת הראב"ד – שחולק שם על הרמב"ם וס"ל דלא נאמר ביאת כולכם אלא לגבי חלה].

אמנם יש לתרץ הקושיא באופן אחר בהקדים מה שכתבתי במק"א (בספר שערי ישיבה גדולה חי"ז ע' 376 ואילך) לתרץ קושיית גליון הש"ס שהובאה לעיל.

דהנה כוונתו לציין שישנה סתירה בין ב' תוס' אלו, כי בהתוס' כאן ברור שקנין אגב הוה מה"ת שהרי כתבו התוס' שלכן הוכרחנו להלימוד (מן התורה) ד"ויצאה והיתה" ללמדנו שאפשר לקדש בשטר, ואין ללומדו מהק"ו מקרקע, כי אפשר לפרוך הק"ו בזה ש"מה לקרקע שכן קונין מטלטלין אגב", הרי שקנין אגב הוא מהתורה. ובב"ק כתבו שקנין זה הוא מדרבנן. וכ"כ גם בגליון הש"ס בב"ב שם, וז"ל: "עי' קידושין דף ה' ע"א תוס' ד"ה ומנין שאף בשטר<sup>2</sup> ולקמן קד ע"ב ד"ה אגב" (ושם (בב"ק קד, ב) ג"כ רואים בתוס' שקנין אגב הוא מה"ת).

[ואה"נ שזהו מחלוקת הראשונים, דהריטב"א (קידושין כו, ב) והנימוק"י (ב"ק צד, א) ס"ל שקנין אגב הוא מה"ת. אמנם הרא"ש והרשב"א (ב"ק יב, א) ס"ל שהוא מדרבנן, ע"ד מה שכתבו התוס' שם. (ועי' שעה"מ הל' מכירה פ"ג ה"ח ובקצוה"ח סי' רב סק"ה), אבל בתוס' הרי זה סתירה כנ"ל, ודוחק לומר שב' בעלי התוס' הם, כי כן מתרצים רק כשאין תירוץ אחר].

וכדי לתרץ הסתירה, יש לבאר תחילה עצם דין קנין אגב, דהנה בקידושין (כו, א) במשנה איתא "נכסים שאין להם אחריות נקנין עם נכסים שיש להם אחריות בכסף בשטר ובחזקה", ובגמ' שם "איבעיא להו בעינן צבורים (שיהיו אותן מטלטלין מונחין באותו קרקע". רש"י) או לא", ובסיום הסוגיא מסקינן "ש"מ, לא בעינן צבורים בה, ש"מ". ובהמשך איתא: "איבעיא להו מי בעינן אגב ("שיאמר לו קני קרקע וקני מטלטלין אגבה". רש"י) או לא", ומסקינן "זהלכתא צבורים לא בעינן, אגב וקני בעינן", ע"כ תוכן הסוגיא.

אמנם ברמב"ם (הל' מכירה פ"ג ה"ח) כתב וז"ל "המקנה קרקע ומטלטלין כאחד, כיון שקנה קרקע בכסף או בשטר או בחזקה נקנו המטלטלין עמהם, בין שהיו שניהם במכר או במתנה, בין שמכר מטלטלין ונתן קרקע, בין שמכר הקרקע ונתן המטלטלין, כיון שקנה קרקע קנה

(2) בפשטות כוונתו לתוד"ה שכן פודין.

מטלטלין", עכ"ל. ומבאר בהמשך לזה (בהל' ט') וז"ל "במה דברים אמורים כשהיו אותן המטלטלין צבורין באותה קרקע, אבל אם היו במקום אחר צריך שיאמר לו קנה מטלטלין אגב קרקע, אפילו היו המטלטלין במדינה אחרת ואמר לו קנה אותם על גבי קרקע פלונית כיון שקנה הקרקע נקנו המטלטלין אע"פ שאינן צבורין בתוכה, ואם לא אמר קנה אגב קרקע לא קנה".

ובראב"ד שם כתב וז"ל "זה ההפרש שכתב בין ציבורין לשיאינן ציבורין אינו מחוור, דשמעתתא לא מיחזיא, אלא לעולם אגב וקני בעינן אפי' בציבורין בה. דאי לא, היכי פסקה למילתי' ואמר הלכתא אגב וקני בעינן ציבורין לא בעינן, והא זימנין דציבורין בעינן ואגב לא בעינן", עכ"ל.

והנה בנוגע לקושיית הראב"ד על הרמב"ם, דמלשון הגמ' דפסקה למילתי' "הלכתא אגב וקני בעינן ציבורין לא בעינן" משמע שלעולם כ"ה, כבר תירצו נו"כ הרמב"ם ובכמה אחרונים שהרמב"ם ס"ל שכוונת הגמ' היא שהא בהא תליא, דלפי שאי"צ ציבורין לכן אגב וקני בעינן, אבל כשהוא ציבורין אי"צ אגב וקני, וכל שאלת הגמ' שם אי בעינן אגב וקני או לא היתה רק לאחר המסקנא דציבורין לא בעינן, ונסתפקו אי אגב וקני בעינן אז כשאין ציבורין.

וס"ל להרמב"ם שמוכח כן מזה שלאחר שמיבעי האם בעינן אגב, מסיק "והילכתא ציבורים לא בעינן אגב וקני בעינן", ולכא' עבר אמר לפנ"כ שציבורים לא בעינן, ועכשיו בעי רק בנוגע לאמירת אגב, ומדוע חזר עוה"פ ש"ציבורים לא בעינן, אגב וקני בעינן", אלא ראי' שרצונו לומר שכל הסיבה מדוע "אגב וקני בעינן" לפי ש"ציבורים לא בעינן".

אמנם בנוגע לגוף סברת הרמב"ם שקו"ט האחרונים, למה כן הוא באמת שכשהן ציבורין אי"צ "אגב וקני". וכמה מהם הסבירו שאז ה"ה קונה מטעם חצר, אבל זהו רק אם היא משתמרת לדעתו, וגם זה תלוי אם אפשר לקנות החצר עצמו עם מה שבתוכו בב"א, ועוד כמה פרטים (ראה נו"כ הרמב"ם כאן ובנו"כ השו"ע סי' רב ובכמה אחרונים), וממילא דוחק לפרש כן דעת הרמב"ם. ובמילא צלה"ב מהי סברת הרמב"ם.

והנה ממ"ש כמה אחרונים (ראה אבן האזל על הרמב"ם שם ועוד) נמצא שיש לבאר שמחלוקתם תלוי' בגדר מהות קנין אגב, דיש לבארו בב' אופנים, א) שהקנין מועיל לפי שעי"ז מבטלים המטלטלים להקרקע, ולכן

כשעושה קנין בהקרקע קונה כל הטפל ובטל אליו, (ב) אין המטלטלין מתבטלין להקרקע, אלא שחידשה התורה שאעפ"כ מועיל הקנין של הקרקע בשביל המטלטלין. ומבארים שהרמב"ם ס"ל כאופן הא', וס"ל שזהו הטעם מדוע צריכים לומר אגב וקני, כי עי"ז מתבטלין המטלטלין להקרקע, ולכן ס"ל שכשהוא ציבורין אי"צ אגב וקני, כי זה עצמו שהמטלטלין מונחין על הקרקע פועל הביטול, ואי"צ עוד לזה. משא"כ לדעת הראב"ד אין סיבת חיוב אמירת "אגב וקני" מוגדר לביטול המטלטלין להקרקע, כי ס"ל כאופן הב' שאין כאן גדר ביטול, ולכן לדעתו חיוב עצמי הוא (מצד הקנין), שצריכים לומר "אגב וקני". ובמילא אין חילוק אם צבורים בתוכה או לא, דבכל אופן צ"ל "אגב וקני".

ועפ"ז מבארים כו"כ פלגותות בין הרמב"ם והראב"ד בקנין אגב, כמו בדין המקנה עבדים וקרקעות כאחד (שם הי"א), דלהרמב"ם גם אם אמר "אגב וקני" צ"ל ציבורין בתוכה, ולדעת הראב"ד לא בעינן ציבורין. והוא מטעם הנ"ל, דלהרמב"ם צריכים לבטל המטלטלין להקרקע, ולכן בעבדים שיש להם דעת עצמם, ה"ז מפסיק ומונע הביטול, לכן צריכים ב' הענינים לפעול הביטול, בין ציבורין ובין אמירת "אגב וקני". משא"כ לדעת הראב"ד ה"ז כשאר מטלטלין.

ועד"ז בדין שטר (הל' מכירה פ"ו הי"ד) שלדעת הרמב"ם כשמוכר קרקע לחברו וכתב השטר ואין הלוקח עמו, הנה ע"י שהחזיק בקרקע קנה השטר בכ"מ שהוא, ומשמע שכ"ה גם בלא אמירת אגב וקני. משא"כ הראב"ד ס"ל ס"ל שצריך לומר אגב וקני. והוא מטעם הנ"ל, דהשטר של הקרקע בטל בעצם להקרקע (ראה תוס' גיטין, כא, ב, ד"ה החזיק), ולכן לדעת הרמב"ם שאמירת אגב וקני הוא מטעם ביטול, אי"צ בנידון זה, אבל להראב"ד אין שום חילוק בין שטר לשאר מטלטלין.

ועוד כמה הלכות מתבארים ע"י ביאור הנ"ל.

והנה עפהנ"ל נמצא שעיקר גדר קנין אגב הוא כשהמטלטלין ציבורים בקרקע, כי זהו ביטול אמיתי של המטלטלין להקרקע, אלא שגם אם אינם ציבורים אפשר לבטלם להקרקע ע"י אמירת "אגב וקני".

והשתא דאתינן להכי, שעיקר גדר קנין אגב הוא בציבורין, כבר יש לחלק בין ב' אופני קנין אגב אלו [א', כשהמטלטלין ציבורין על הקרקע. ב', כשאינם ציבורין אבל אמר "אגב וקני"], ולומר שאופן הא' הוא מה"ת, ואופן הב' הוא מדרבנן. כלומר, שמה"ת קונין באגב רק אם בפועל בטלים

להקרקע, שזה נעשה רק כשהן צבורין על הקרקע, אבל אח"כ, כהמשך לקנין זה, תיקנו חכמים שיש לפעול ביטול זה גם אם אינן צבורין ע"י אמירת "אגב וקני".

[והרווחנו בזה שאי"צ לומר שחכמים תיקנו קנין חדש לגמרי שאין מוצאין כמותו מה"ת, כ"א שעצם קנין זה ה"ה מה"ת, והחכמים רק הוסיפו (כדי להקל על הקונים, וכיו"ב) שקנין זה אפ"ל באופן קל יותר, וכפי שמוצאים בכ"מ כעין זה].

ועפ"ז יש להוסיף שמה שכ' הרמב"ם שאפשר לקנות עבדים בקנין אגב גם זה הוא מדרבנן, כי היות וכל גדר קנין אגב הוא שהמטלטלין בטלים להקרקע, הנה לומר שעבד מתבטל זהו חידוש, וכנ"ל שבפשטות, היות ויש לעבד דעת עצמו, אינו מתבטל, אלא שחכמים תיקנו שיכול להתבטל [אבל לזה צריכים כ' הדברים שיעמוד בתוך הקרקע, ושיאמר "אגב וקני", וכנ"ל].

והנה ע"פ כהנ"ל י"ל שהתוס' ס"ל כהרמב"ם, ולכן אין סתירה שפעם כתבו שקנין אגב מה"ת ופעם כתבו שזה מדרבנן, כי שניהם אמת, אם המטלטלין צבורין ה"ז מה"ת, ואם אין זה ציבורין ה"ז מדרבנן, וגם בכל מצב דומה שאין המטלטלין בטלים בעצם הקנין אגב הו"א מדרבנן, ולכן במס' קידושין כשבאים לפרוך הק"ו, מספיק לומר "מה לקרקע שכן קונין מטלטלין אגב", כי יש דין אגב מה"ת, וזה מספיק להראות שישנה מעלה בקרקע, אבל מה שכתבו בב"ק שזה מדרבנן כוונתם שם בנוגע להקנין אגב באופן כזה שהוא רק מדרבנן. כי שם איירי באם ישנו קניין אגב כשרוצים לקנות מטלטלין אגב עבדים. וע"ז כתבו התוס' שאם היה קנין אגב בכגון דא היה זה מדרבנן (ובנוגע דין דרבנן לא אמרי' עבדא כמקרקעי דמי), כי פשוט שאין מטלטלין בטלים בעצם לעבדים, ואם היו אומרים שאכן יש בזה קנין אגב היה זה קנין אגב דרבנן (ובדרבנן לא אמרי' עבדא כמקרקעי דמי), ולכן כתבו שם שקנין אגב [-כזה] הוא מדרבנן.

ועפ"ז כבר מתורצת קושיית האחיעזר, כי גם בהמקרה דר"ג והזקנים המטלטלין (המעשר) היו ציבורין בתוך הקרקע (כמפורש שאמר להם "ומקומו מושכר לו"), וא"כ הרי זה אגב דאורייתא כנ"ל, ולכן זה מועיל גם לקיים מצות נתינה (ביעור) מה"ת.

[ואף שבקידושין שם מבואר שממעשה דר"ג אין ראייה שצ"ל ציבורין, כי "שאני התם כי היכי דלא ליטרחינהו" – מ"מ אי"ז נוגע לעניננו, כי סו"ס היו ציבורין, והוה קנין דאורייתא ומועיל למצות נתינה דאורייתא].

והנה בהמשך להנ"ל יש להוסיף, שאפילו אם לא הי' שם מצב שהיו ציבורין, ג"כ הי' מועיל הקנין אגב, אף אם היא דרבנן, למצות נתינה מה"ת.

ובהקדים לבאר תוכן קושיית האחיעזר, דלכא' הרי קיי"ל שקנין דרבנן מהני לדאורייתא, וא"כ פשוט שהקנין דרבנן של אגב מהני לקיום מצות נתינה מה"ת, ומהי קושייתו.

ומסתמא קושייתו מיוסדת ע"ז שאימתי אמרי' קנין דרבנן מהני לדאורייתא, רק אם תחלה קונים הדבר, ואח"כ משתמשים בדבר זה לדין דאורייתא. ולדוגמא: מי שקנה כסף בקנין דרבנן, ואח"כ מקדש אשה בזה, ה"ה מקודשת מדאורייתא, כי הקידושין באם לאחר שכבר נעשה שלו [-לו יהא שהי' מדרבנן], כי לפועל ה"ז שלו.

וכפי שמבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (ח"ח ע' 56 הערה 42), בענין ספירת העומר וחה"ש, דלכאורה מכיון דכל קביעות חה"ש תלוי בספה"ע, הרי בזה"ז דספה"ע הוי רק מדרבנן איך נקבע עי"ז חה"ש דאורייתא. ומתרץ בתי' הא' שם [אבל ראה לקו"ש ח"ג ע' 999]: "בספה"ע הדרבנן הוא לפני יום חה"ש, ופעולת הדרבנן נגמרת לפני חלות הדאורייתא, משא"כ בנדו"ד [הנדון דלקו"ש שם עיי"ש] שצ"ל פעולת הטפל בב"א עם התהוות העיקר". שעפ"ז מובן שהא דהדאורייתא מחשיב גם הדרבנן, ה"ז רק לאחר שנגמר הדרבנן.

וההסברה בזה פשוטה: מצד הדאורייתא אין כאן החיוב הזה (דספה"ע וכיו"ב, בכל ענין לפי ענינו), ולכן כשמתחיל פעולתו אא"פ להדאורייתא להחשיבו, שהרי אינו מחויב (מצד הדאורייתא) בזה, אלא לאחר שנעשה, הרי בפועל ובמציאות נעשה הדבר – וכיון שנעשה ע"י שהאדם נתחייב בזה, אף שהיה מדרבנן, מ"מ מכיון שבפועל נעשה, אי אפשר שהדאורייתא לא יחשיבו, ולכן מהני גם מדאורייתא.

ופשוט שזה הטעם למה קנין דרבנן מהני לדאורייתא, כי אף שבעת הקנין אין הדאורייתא מחשיבו והוה רק קנין דרבנן, מ"מ לאחר שקנה החפץ, יהיה איך שיהיה, והיה ע"פ דין, נעשה הדבר שלו במציאות, ולכן אפשר לקדש בו את האשה אח"כ, ויועיל גם מה"ת. [ולהעיר שכשכתב

כ"ק אדמו"ר הערה זו כמענה על שאלת החוזרים אחר ההתוועדות הוסיף על הנ"ל בזה"ל: כעין - ולא ממש - קנין דרבנן מהני לדאורייתא עכ"ל. וכנראה שמפני סיבה טכנית נשמטו מילים אלו כשהכניסו השיחה להגיהה ללקו"ש]. משא"כ דבר הנוגע להדאורייתא בעת מעשה הדרבנן, לא יועיל הדרבנן להדאורייתא, כי זהו עדיין לפני שנעשה למציאות.

וזהו תוכן קושייתו, שבנדו"ד דר"ג וזקנים הרי הדרבנן בא בב"א עם הדאורייתא, כי את מצות הנתונה קיים ר"ג בעת שהקנה המעשר בקנין אגב, הרי בזה לא אמרינן קנין דרבנן מהני לדאורייתא, כנ"ל, ולכן הקשה האחיעזר שאיך זה מהני.

אמנם עפהנ"ל שגדר קנין אגב הוא שהמטלטלין בטלין להקרקע, הנה בכל קנין אגב ישנם ב' שלבים: א) מה שמבטל המטלטלין להקרקע. ב) מה שהמטלטלין נקנו להקונה ע"י קנין הקרקע. וכן הוא גם בקנין אגב דרבנן, שתחלה נעשים המטלטלים בטלים להקרקע מדרבנן, ואח"כ נעשה הקנין. וא"כ, בכל אופן צריך הקנין אגב דרבנן להועיל לדין דאורייתא, כי תמיד הוה הקנין כבר אחר גמר הדרבנן, כי החידוש דרבנן הוא זה שהמטלטלין בטלים להקרקע, ואח"כ נעשה הקנין, והרי נת"ל כשהדין דאורייתא בא אחר גמר הדרבנן, אז אמרי' קנין דרבנן מהני לדאורייתא.

ומתורץ עפ"ז קושיית האחיעזר, שאפי' אם במעשה דר"ג הי' הקנין אגב דרבנן (באם לא היו צבורין וכיו"ב), מ"מ הי' אפשר לקיים עי"ז מצות נתונה (ביעור) מה"ת, כי בקנין אגב תמיד אומרים קניין דרבנן מהני לדאורייתא כי תמיד הקנין בא לאחר גמר הדרבנן.



## הצריכותא דכסף

**הרב אפרים פישל אסטער**

ר"מ בישיבה

בגמ' קידושין (ד, ב) "ואיצטריך למכתב ויצאה חנם ואיצטריך כי יקח איש וכו' ואי כתב רחמנא ויצאה חנם הו"א הכיכא דיהבה איהי לדידי' וקדשתו הוו קידושי כתב רחמנא כי יקח ולא כי תקח". וברש"י ד"ה היכא דאמרה לי' התקדש לי". ובתוד"ה היכא הקשו ארש"י "דאינו נופל לי' קידושין על איש שאינו נאסר בכך לשאר נשים".

והנה ברש"י ד"ה ליהוה כתב "דכיון דאשמועינן דכסף עביד אישות . . להכי הדר תנא קרא זימנא אחריתי בהדיא כי יקח". ומשמעות דבריו, דמש"נ אין כסף אשמועינן גדר זה דכסף עביד אישות. וצ"ב היכי אשמועינן גדר זה בהאי קרא?

ועוד צ"ע בהמשך לשונו שמאריך כ"כ, דלכ' הול"ל בקיצור להכי כתיב כי יקח וכיו"ב? ויתירה מזו דמל' רש"י (והדגשתו כמ"פ) משמע, דמש"נ כי יקח הוא רק כדי לחזור עוד פעם בפירוש על מה דילפינן כבר (מאין כסף), אבל הרי לכ' אינו כן, דהגם שעצם הדין דקידושי כסף כבר ילפינן מאין כסף, אבל הרי לולי קרא דכי יקח לא ידעינן הפרטי דינים לגבי נתינה ואמירה דקאמר בגמ' שנתחדש בהאי קרא, וא"כ מהו שמדגיש רש"י דמש"נ כי יקח הוא "זימנא אחריתי"? ואפי' אם נאמר דכוונתו דאיצטריך לאשמועינן ילפותא דכסף זימנא אחריתי, שנדע דהני דינים שייכים לכסף, וע"ד מ"ש בתוד"ה כתב, הנה מלבד מה שלא משמע דמפרש רש"י כתוס' (ועי' לקמן), עדיין הל' "בהדיא" ברש"י אינו מבואר.

ועוד כמה פרטים יש לדייק בהסוגיא ומקצתם יבואר לקמן ואכמ"ל.

וי"ל בזה, ובהקדם מ"ש הרמב"ם בריש הל' אישות "קודם מ"ת הי' אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא מכניסה לתוך ביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאשה" וממשיך "כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהי' לו לאשה שנאמר כי יקח איש . . וליקוחין אלו הן הנקראין קידושין או אירוסין בכל מקום". ועי' היטב בלקו"ש ח"ל ע' 244 מה שביאר בזה.

ומבואר דעיקר מה שנתחדש בקרא דכי יקח הוא, שאין קידושין חיי אישות בלבד (כקודם מ"ת), אלא "יקנה אותה תחילה", וכל' המשנה "האשה נקנית".

עוד יש להקדים חקירת הרוגצובי' שהובא בלקו"ש ח"ט ע' 215 ואילך בגדר קידושי כסף, "אם העילה הוא הקנין ועי"ז היא מתקדשת או להיפך העילה היא הקידושין ועי"ז היא קונה הדבר". ולכ' הכוונה בזה האם נאמר דגדר קידושי כסף הוא ע"ד קנין כסף שע"י מה שהלוקח נותן מקנה כסף להמוכר ה"ז מחייבו ומשעבדו להחזיר חפץ (אמנם ידוע אריכות השקו"ט בגדר קנין כסף ואכ"מ), וכן בקידושי כסף שע"י מה דהאשה קונה הכסף חלין הקידושין, או דלמא הוי זה מעשה נתינה בעלמא דכסף שאמרה תורה

שע"ז נוצר חלות קידושין, ואח"כ ע"י חלות הקידושין ה"ה קונה הכסף (ועי' באחרונים שהאריכו בזה ואכמ"ל).

ומבאר בהשיחה, דמשמעות הלימוד דקידושי כסף מקרא דאין כסף הוא דהעילה הוא הקנין, ומשמעות הלימוד מכי יקח הוא דהעילה הוא הקידושין, עיי"ש היטב בטעם הדבר.

וב' נקודות הנ"ל אינן תלויין זב"ז. דדברי הרמב"ם הם לגבי מה שנפעל ע"י קידושין, דאינה פועלת אישות בלבד אלא קנין בה. וחקירת הרוגצובי' הוא לגבי צורת מעשה קידושי כסף אי דומה לקנין או מעשה נתינה בעלמא.

ונ"ל דיסוד הצריכותא דהני תרי קראי דכי יקח ואין כסף, אינו רק להשמיענו פרטי דינים לגבי קידושי כסף, אלא דבא להשמיענו גדר קידושי כסף בב' פרטים הנ"ל. ועי' בל' תוס' ר"י הזקן "איצטריך למכתב תרווייהו להשלים דין קידושי כסף". והן הן הדברים.

ביאור הדברים, חידוש קרא דכי יקח כנ"ל הוא דקידושין הוא קנין באשה. והנה הגם שמוכן שזה חידוש לגבי קידושין בכלל, הרי נפק"מ מזה לגבי צורת קידושי כסף, שהרי מובן דתליא דיני קידושי כסף (הנתינה וכו') במה שנוצרת על ידה, אם היא גורמת לאישות בלבד או לחלות קנין באשה. שהרי א"נ דהיא יוצרת אישות הרי לגבי אישות אין חילוק בהיחס בין האיש והאשה, דשניהם שוים בה, אבל א"נ דהוא קנין הרי מובן דרק א' הוא שנקנית להב', ואמרה תורה דהאשה נקנית להאיש. ולכן הביאה הגמ' הצריכותא על עצם מה שנא' כי יקח (והפרטי דינים דילפינן מיני'), כיון שנפק"מ לגבי גדר ("השלמת") קידושי כסף.

וחידוש קרא דאין כסף הוא, דגדר קידושי כסף הוא שהעילה הוא הקנין, והיינו דאינו מעשה נתינה בעלמא אלא דע"י מה שהיא קונה הכסף חלין הקידושין כנ"ל. וי"ל דזהו יסוד הדין דכסף קידושין להאב, דאי הוי מעשה נתינה לחלות קידושין, מסתבר דיהא הנתינה לאשה המתקדשת על ידה, אבל אי חלות הקידושין ע"י קנין כסף מסתבר דהאב הזכאי בבתו והיא ברשותו לענין זה הוא הקונה האי כסף לחלות הקידושין. (וזה טעם נוסף להמבואר בהשיחה דמהדרשא דאין כסף משמע דהעילה הוא הקנין. ואכמ"ל.)

אבל לאיך לא נתחדש בהאי קרא דגדר קידושין הוא קנין באשה, שהרי אין מבואר בה ענין של קנין ולא נכתבה האי דרשא דכסף בהפרשה של קידושין כלל. אלא נתחדש בה דחלות הקידושין הוא ע"י כסף. וא"כ נמצא, דאי נאמר רק ילפותא דאין כסף ענין הקידושין הוא כקודם מ"ת שהוא אישות בלבד. וז"ש רש"י דהאי קרא אשמועינן דכסף עביד אישות, דנתחדש דיצירת האישות אינו ע"י חיי אישות גרידא כקודם מ"ת אלא כסף עביד אישות.

ומיושב ממילא עפ"ז קושית התוס' על רש"י דאינו נופל ל' קידושין על איש, דבקרא דאין כסף נתחדש רק דכסף עביד אישות, אבל לא נתחדש כלום בגדר האישות, לא ענין של קנין כנ"ל, וא"כ ה"ה דלא נתחדש ענין של איסור. ועי' עוד לקמן.

והנה לכ' יוצא מזה, דב' דברים נפעלים ע"י קידושי כסף: אישות וקנין. היינו דמה דילפינן מאין כסף דבעינן כסף לחלות הקידושין, הוא דכסף עביד אישות, ומה דילפינן מכי יקח ענין הקנין באשה הוא שחידשה תורה עוד דבר שנעשה קנין בהאשה. ואי תרי מילי נינהו, הרי לכ' ענין האישות דומה לחיי האישות שלפני מ"ת (ובנוגע לענין איסור אשת איש, עי' לקמן); וענין הקנין שנתחדש באשה הוא ע"ד קנין בחפצא. וזהו ביאור הצריכותא דתרי קראי נינהו ואשמועינן תרי מילי, דלא שייכי זל"ז.

אבל לדעת רש"י אינו כן. דהנה ידוע ביאור הרא"ה במ"ש רש"י בריש מכילתין האשה נקנית "לבעלה", "דקנין דהכא היינו לבעלה כלומר לענין אישות". וביאור דבריו דס"ל לרש"י דאין כאן קנין הפועלת בעלות כבעלות על חפץ, אלא הוא קנין לאישות שהוא קונה אותה לאישות שלה. וא"כ נמצא דאישות וקנין לאו תרי מילי נינהו, אלא חידוש התורה הוא דהאישות נוצר ע"י קנין שהוא קונה אותה לאישות. ועוד יש כמה מקומות שאפשר לבאר דברי רש"י בדרך זו ואכמ"ל.

ובסגנון אחר, בהא שחידשה תורה קנין באשה, לדעת רש"י אין הפי' דבנוסף לענין האישות שהי' קודם מ"ת הוסיפה תורה קנין באשה, שעפ"ז אין חידוש התורה דאיכא סוג קנין חדש שלא מצינו לולי חידוש התורה, וחידוש התורה הוא רק ששייך קנין באשה, אלא הפי' בחידוש התורה הוא, שחידשה סוג קנין אחרת שאינו ענין של בעלות ממש אלא קנין לאישות. ועי' היטב בל' השיחה בח"ל הנ"ל ובחל"ט פ' תצא.

ובזה יש לבאר מה דשקו"ט בגמ' לפנ"ו האם אפשר למילף קידושי כסף מאמה עברי' או דצריך ילפותא דקיחה קיחה להשמיענו דהקיחה הוא ע"י כסף, דא"נ דקנין ואישות תרי מילי נינהו, הרי אפ"ל דס"ד לומר דהכסף פועלת רק קנין, והאישות נוצרת ע"י חיי אישות כקודם מ"ת, ולכן מדמינן הקנין באשה לקנין דא"ע הגם דהוי קנין ממש למעשה ידי' (ומשנת"ל שהכסף הוא דעביד אישות ולא נעשה ע"י חיי אישות בלבד, הוא מצד הילפותא דאין כסף, והכא איירינן דנימא דליכא שום ילפותא לקידושי כסף ונילף בק"ו מא"ע). ומסיק דמעיקרא דדינא פירכא, דא"א ללמוד מא"ע דהתם מהני כסף לענין של בעלות ממונית (וכדחזינן מהא דיוצאת בכסף ועי' בל' רש"י ד"ה שכן ואכמ"ל), משא"כ בקידושין הוא קנין לאישות. ונמצא, דחידוש הילפותא דכסף מקיחה הוא, דמהני כסף בקידושין לקנין אישות.

ועפ"ז י"ל, דמה שנת' דקנין ואישות לאו תרי מילי נינהו, אלא הוא קנין לאישות, חזינן מהא דבעינן ילפותא דקיחה קיחה לקידושי כסף, שהרי נת' דמלישנא דקרא כי יקח ילפינן קנין באשה, דחזינן שנתחדש "ליקוחין" וקנין באשה. אמנם מהא דבעינן קרא מיוחד להשמיענו דקיחה הוא ע"י כסף, למדנו דאינו קנין באשה ככל קנין בעלמא, אלא קנין לאישות, ולכן צריך קרא מיוחד ע"ז כנ"ל.

ועפ"ז י"ל דדומה לזה הוא בהילפותא דכסף ממש"נ אין כסף, דהגם דמקרא דאין כסף מצד עצמה לכ' הי' משמע דנתחדשה רק דכסף עביד אישות ותו לא, אמנם אליבא דאמת מהא גופא דחזינן דכסף עביד אישות, ואין האישות נוצרת ע"י חיי אישות בלבד, מסתבר לפרש דכוונת התורה בזה שהאישות נוצרת ע"י מעשה קנין הוא, שהוא קנין לאישות, ולכן דוקא ע"י כסף נוצרת האישות. ובפרט ע"פ משנת"ל דמשמעות הילפותא מהאי קרא הוא דצורת מעשה קידושי כסף הוא ע"ד קנין כסף, וא"כ סברא לומר דגם מה שנפעלת על ידה הוא ג"כ קנין לאישות ולא אישות בלבד. אלא שאין מוכרח ומבואר להדיא בקרא דאין כסף לומר הכי, ועדיין מקום לומר כנ"ל דהאישות שנוצרת ע"י הכסף הוא החיי אישות שקודם מ"ת.

וזהו ש"ש רש"י "להכי הדר תנא קרא זימנא אחריתא בהדיא כי יקח", דבאמת כבר מונח בהא שחידשה תורה דכסף עביד אישות דהכסף הוא קנין, אלא שלא נאמר זה בהדיא בהאי קרא דענין האישות אינו חיי אישות

בלבד אלא קנין אישות, להכי הדר תנא קרא זימנא אחריתא בהדיא בהפרשה דקידושין כי יקח, שבזה מחדש לן קרא ענין הקנין באשה.

אבל לאידך, מקרא דכי יקח בלבד הי' מקום לומר דנתחדש כאן קנין גרידא ולא שייך לענין האישות. והגם שנת' דמהא דבעינן קרא מיוחד לפרש דקיחה הוא קידושי כסף, חזינן דאין הקנין כסף ככל קנין בעלמא, אבל מ"מ אינו מפורש בזה גדר הקנין שהוא קנין לאישות, אשר לכן כתבה תורה במק"א (ודוקא בפרשה אחרת ולא בפרשה דקידושין) אין כסף, דאשה מתקדשת ע"י כסף, שמזה מובן דענין הכסף הוא לפעול אישות (דקודם מ"ת).

ונמצא עפ"ז, דהני תרי קראי משלימים זא"ז, דמכי יקח חזינן בהדיא ענין הקנין, ומאין כסף חזינן בהדיא דכסף עביד אישות, והני קראי גלי אהדדי, דהוי חדא מלתא קנין לאישות. וזהו עומק פי' הצריכותא, דאין הפי' דמהני תרי קראי ילפינן ב' פרטים נפרדים לגבי קידושי כסף, אלא משלימים זא"ז בביאור קידושי כסף, שע"י קידושי כסף נוצרת קנין לאישות.

ומיושב עפ"ז קושיית התוס' בד"ה כתב דלכ' אין הסבר בהצריכותא למה בעינן גז"ש דקיחה, דהנה נת' דכוונת הצריכותא הוא לבאר איך הני קראי משלימים זא"ז, ושלכן פי' הקרא דכי יקח אינו רק שנתחדש קנין באשה, אלא נתחדש סוג קנין חדש, קנין לאישות. וא"כ י"ל דלולי הא דבעינן ילפותא מיוחדת לקנין כסף מקיחה, לא הייתי מחדש כן, שהרי חידוש גדול לומר דאיכא קנין לאישות, ולא סגי בזה לבד דחזינן מקרא דאין כסף דכסף עביד אישות לגלויי אקרא דכי יקח דהוא קנין לאישות, אבל אחר דחזינן דבעינן קיחה קיחה לקידושי כסף ומשום שלא דמי לשאר קניני כסף כנ"ל, שוב אמרינן דהא דילפינן מאין כסף דכסף עביד אישות, הוא גילוי מלתא אקרא דכי יקח דהוא קנין לאישות.

וי"ל עד"ז לגבי הא דילפינן מאין כסף דצורת מעשה קידושי כסף הוא דהעילה הוא הקנין כנ"ל, דגלי האי קרא על מש"נ כי יקח דמעשה הקיחה אינו נתינת כסף בעלמא אלא כקנין כסף. וי"ל דזהו ביאור דעת רש"י דס"ל דלר"י א"ר הילפותא דקידושי כסף הוא מאין כסף ולא מקיחה קיחה (עי' ל' רש"י ריש העמוד ד"ה ותנא ובפנ"י שם), והוא דעיקר החידוש בהקרא דקיחה הוא לגבי מה שנפעל ע"י קידושי כסף, שנפעל קנין לאישות כנ"ל בארוכה, ודוקא בקרא דאין כסף נתחדש לן צורת מעשה הקידושי כסף

עצמה, דקידושי כסף הוא שקונה הכסף. והתוס' (לעיל ג, ד"ה ואימא) דפליגי ע"ז, עי' משי"ת לקמן.

והשתא יש לחקור לענין איסור אשת איש שע"י קידושין "אסר לה אכו"ע כהקדש", דהנה הא דילפינן מאין כסף דכסף דוקא עביד אישות ולא סגי בחיי אישות, הי' אפ"ל דלא כנ"ל דנתחדש קנין לאישות אלא נתחדש בזה איסורא דא"א. דהנה בחיי אישות בלבד קודם מ"ת אינה נוצרת שום איסור, וזהו שנתחדש בהא דכסף עביד אישות, דהכסף מאלמת להאישות שהיא נאסרת על ידה באיסור אישות. ואם נפרש הכי, הי' יוצא דשוב אפ"ל דמה שנתחדש בהני תרי קראי דכי יקח ואין כסף לא שייכי זל"ז, וקידושי כסף פועלת תרי מילי: איסור וקנין. מקרא דאין כסף ילפינן דפועלת איסורא דאשת איש ולא נתחדש כאן ענין של קנין כלל, ומקרא דכי יקח ילפינן דפועלת קנין באשה, ולא נאמר בזה ענין של אישות או איסורא מחמת אישות.

אבל כנ"ל הרי ס"ל לרש"י דקנין ואישות חדא מלתא נינהו, וא"כ ע"כ הני קראי מתפרשים באו"א. והוא כנ"ל דבמה שאמרה תורה דכסף עביד אישות נתחדש בזה דהאישות נוצרת ע"י קנין כסף והוא קנין לאישות, ולא נתחדש בהאי קרא איסורא כיון דלא מצינו בה בהדיא ענין של איסור. ועפ"ז אין האיסור דבר נפרד מהקנין בהאשה, אלא האיסור נוצר ע"י הקנין, שהרי ליכא ילפותא מיוחדת דכסף עביד איסורא (בנפרד מהקנין), אלא ילפינן דהאישות נוצרת ע"י הקנין, ואלים קנינו דעביד אישות, שלא יהא הקנין לאישות דומה לחיי אישות קודם מ"ת שיוצאת מתי שרוצה, אלא שהיא נאסרת באישות זו. ויתירה מזו, הרי ענין האיסור מפורש בקרא דכי יקח וגו' וכתב לה ספר כריתות, שאינה יוצאת מרשותו כקודם מ"ת, והיינו שנאמר בקרא שמפורש בה ענין הקנין. וא"כ נמצא דהכל חדא מלתא, דהקנין הוא לאישות, ופועלת אישות כזו שהיא אסורה לכו"ע מחמתה.

ועפ"ז יובן בעומק יותר מה שלא קשה לרש"י קושיית התוס' דלא שייך איסור באיש, דהתוס' הקשו הכי משום דס"ל דקנין ואישות תרי מילי נינהו (וכבר ביארתי בארוכה מה שאפ"ל בדברי התוס' בכ"מ דס"ל דקנין ואישות (איסור) תרי מילי נינהו, וממילא שהקנין באשה הוא ע"ד קנין בחפצא ואכמ"ל). ולכן ס"ל דפירושא דהני קראי הוא דתרי קראי איכא על קידושי כסף כיון דב' דברים נפעלים על ידה: אישות וקנין, (ואין ביאור הצריכותא

דהני קראי אתי לגלויי אהדדי). והוא דקידושי כסף דילפינן מאין כסף הוא שיוצרת אישות שנאסרת בה, והקנין דחזינן במה שנא' כי יקח הוא קנין ממש וע"ד בעלות על חפצא, ותרי מילי נניהו. ולכן הקשו ארש"י דאי ילפינן קידושי כסף רק מאין כסף הפי' הוא דכסף עביד איסורא, וא"כ איך אפ"ל ל' קידושין על איש כיון שהוא איסור שלא שייך באיש.

וי"ל דזהו גם הטעם דלתוס' עיקר הלימוד דכסף הוא מקיחה כיון דמהכא דוקא הוא דילפינן דכסף עביד קנין, ולא אישות ואיסורא בלבד. וזהו עיקר כחו של כסף ליצור קנין.

משא"כ לדעת רש"י הרי נת' דס"ל דקנין ואישות חדא מלתא הוא, ומקרא דאין כסף ילפינן דכסף עביד אישות ולא ענין של איסור (וגם אליבא דאמת גלי קרא דכי יקח אקרא דאין כסף שהוא קנין לאישות, והאיסור נפעל ע"י הקנין כנ"ל), לכן לא קשה לי' קושיית התוס', דכיון דאיירינן הכא אי הי' נאמר רק קרא דאין כסף לחדש לן קידושי כסף, הרי לא נאמר בזה כלל דהכסף דעביד אישות הוא ענין האיסור (בנפרד מהקנין), אלא דעביד אישות בלבד כל' רש"י (ושהוא קנין לאישות), ולכן שייך ל' קידושין על איש ג"כ, דלפני שנתחדש ענין האיסור, ע"כ פי' ל' קידושין הוא אישות בלבד, ע"ד שכתבו התוס' לעיל ב, ב ד"ה דאסר "פשטא דמלתא מקודשת לי מיוחדת לי ומזומנת לי", דזהו הפשטא דמלתא דקידושין שלפני מ"ת, ענין האישות בלבד.



## בענין אתרוג שוה לאילן

**הרב יעקב משה וואלבער**

ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

הגמ' (קידושין ב, ב) מביאה דברי המשנה (ביכורים פ"ב מ"ו) "אתרוג שוה לאילן בג' דרכים ולירק בדרך אחד". וברש"י ד"ה בג' דרכים כתב "ערלה ורבעי נוהג בה ולענין שביעית הולכין בפירותיו אחר החנטה, ולא אחר לקיטה כירק".

ובתוס' שם דייקו דברש"י מבואר דבירקות הולכין אחר לקיטה גם לענין שביעית. והיינו דבהמשך הגמ' מבואר דבירק אחר לקיטתו עישורו

דהולכין אחר לקיטה לענין מעשר אבל אינו מפורש מה דינו לענין שביעית אבל ברש"י מבואר דאזלינן בירק אחר לקיטתו גם לעניין שביעית.

וכתבו התוס' דהנה מצינו סתירה בין משנה בשביעית (פ"ט מ"א) "כל הספיחים מותרים חוץ מספיחי כרוב שהם אסורים", ולברייתא בפסחים (נח, ב) "כל הספיחים אסורים חוץ מספיחי כרוב מותרים". והביאו פי' ר"נ שמתרץ הסתירה הנ"ל ומפרש דהמשנה קאי על ספיחים שגדלו בשישית ונכנסו בשביעית, שסבר ספיחים מותרים אבל ספיחי כרוב אסורים עיי"ש בביאור הדברים. ועכ"פ, יוצא שספיח הגדל בשישית ונכנס בשביעית מותרים, והיינו דלא אזלינן בתר לקיטה בירק.

ומש"ה מפרש תוס' דבירקות אזלינן בתר רוב גידול לעניין שביעית וא"כ אתרוג דומה לאילן שאזלינן בתר חנטה כאילן ולא בתר רוב גידול כירק.

ולכאו' צע"ק למה הביאו התוס' כל הסתירה בין המשנה והברייתא בפסחים וביאור הר"נ, וסיים בקושיא על דברי רש"י מהמשנה אליבא דפי' הר"נ בפסחים. הא לכאו' היו יכולים להביא רק המשנה בביכורים ופי' הר"נ בהמשנה שם, ומהא להקשות על דברי רש"י.

ולכאו' צ"ל דבאמת יש מקום לומר דאין הברייתא בפסחים ברייתא, אלא היא היא המשנה בשביעית, וזוהי גירסא אחרת בהמשנה מכפי שהובא במשנה דילן דהא חזינו דהל' במשנה ובהברייתא הוא אותו לשון ממש. וההבדל הוא רק באם ספיחים מותרים וספיחי כרוב אסורים או להיפך.

ובאמת בפי' הר"ש שם בשביעית מביא שבגמ' בפסחים הובאה המשנה בגי' אחרת.

וא"כ לרש"י י"ל שמלכתחילה אין מקום לקושיית התוס' שרש"י נקט שעיקר הגי' היא המובאת בפסחים וא"כ אין קושיא כלל מהאי גירסא במשנה דילן, כיון דאי"ז עיקר גירסא.

והתוס' ששאלו על דברי רש"י כדי לשלול הנ"ל שאין גי' זו עיקר, הביאו דיש משנה ויש ברייתא וסתרו להדדי, אבל הר"נ ביאר דאין זו סתירה. וא"כ, שוב קשיא על דברי רש"י מלשון המשנה כגי' במשניות

דין. וא"כ מוכח שלא אזלינן בתר לקיטה בשביעית וא"כ קשה בדברי רש"י שמפורש בלשונו שבירק אזלינן בתר לקיטה.

והר"ן חיזק ראייתו שבאמת הגי' בהמשנה במשניות היא הגי' הנכונה ואינה הברייתא המובאת בפסחים, וא"כ צריך לתרץ כביאור הר"ן מהירושלאמי שמפרש המשנה שמוכח ששאר ספיחים מותרים וספיחי כרוב אסורים.

ואולי י"ל (בדוחק) בשי' רש"י שבאמת פליגי הבבלי והירוש' בגי' המשנה.

עכ"פ, היוצא מהנ"ל דלכאורה לשי' רש"י דאין הגירסא בהמשנה "כל הספיחין מותרים חוץ מספיחי כרוב שהם אסורים" אלא הגי' היא כפי שמובא בפסחים ש"כל הספיחים אסורים חוץ מספיחי כרוב שהם אסורים", וקאי בשי' ר"ע שספיחים אסורים אבל ספיחי כרוב מכיון שאין מקרה שנמצאים לאחר זמן הביעור כמבואר בגמ' וברש"י (פסחים, שם).

והנה בתוס' נקט שלעניין שביעית אזלינן בירק בתר גידול ולא לקיטה, כנ"ל. וצ"ע, דהנה בר"ה (טו, ב) מביא שיטה שלישית בדין אתרוג, שבאושא נמנו וגמרו שאתרוג הולך אחר לקיטה בין לשביעית בין למעשר.

ולכאו' בשלמא לרש"י שירק לעניין שביעית אזלינן בתר לקיטה א"כ נמצא דס"ל באושא אתרוג כירק לכל דבר אבל לתוס' דגם בירק לא אזלינן בתר לקיטה מאיזה טעם באתרוג אזלינן בתר לקיטה.

והנה בתוס' (ר"ה, שם) כתבו "אית דגרסי, אתרוג בתר חנטה בין למעשר בין לשביעית דסבר לה השתא כר"א. ולא נראה, דבהדיא מוכח בפ' לולב הגזול דגרסי' אחר לקיטה". ולכאו' הגי' הנ"ל שהתוס' דחו מוכרחת לשי' התוס' בקידושין. דבירק אזלינן בתר רוב גידול לשביעית וא"כ אין מקום לומר דאתרוג הולך אחר לקיטה לשביעית.

ואי נקטינן שבאמת יש מח' בין הבבלי והירושלמי בגי' המשנה כנ"ל, יצא לנו דלגירסת הירושלמי בהמשנה בשביעית וממילא מוכרח תי' ר"ן בתוס'. וא"כ ע"כ בשביעית לא הולכים בירק בתר לקיטה וא"כ א"א לומר דבאתרוג ס"ל באושא הולכים בתר לקיטה לשביעית (אף אם דינו כירק לכל דבר) וא"כ ע"כ הגירסא בתר חנטה וזהו שיטת ר"א דאתרוג כאילן לכל דבר.

אבל להבבלי, הרי מוכח בסוכה דגרסינן בתר לקיטה, וא"כ ע"כ לא ס"ל כג' ר"נ הנ"ל דלדבריו במשנה מוכח דלא אזלינן בירק בתר לקיטה וא"כ ע"כ אין הגי' במשנה אלא כפי' שמובא בגמ' פסחים הנ"ל.



## \* סוגיית זכות האב בבתו לשיטת התוספות

### הרב אליהו נתן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בגמרא קידושין (ג, ב) שקיל וטרי למצוא מקור לכך דכסף קידושי נערה הוה לאביה; תחלה מביאה הגמרא הלימוד "אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר", ומקשה ע"ז דמ"מ אפשר שהיא מקבלת הכסף? ומתרת דמאחר שאביה מקבל קידושיה כמ"ש "את בתי נתתי לאיש הזה", אז בודאי שהוא גם מקבל הכסף. ומקשה ע"ז דאימא ה"מ קטנה דלית לה יד כו' אבל נערה אולי "תקדיש איהי נפשה ותשקול כספא"? ומתרת שלמדים ממש"כ לגבי הפרת נדרים "בנעוריה בית אביה", ד"כל שבח נעורים לאביה". ומוכיחה הגמרא דלימוד זה אינו אלא לענין הפנ"ד, ושוב מהו המקור לענין קידושין?

וממשיכה הגמרא דליכא דלמימר דלמדים קידושין מהפנ"ד משום ד"ממונא מאיסורא לא ילפינן", וגם לא יכולים ללמדה מ'קנסא' ד"ממונא מקנסא לא ילפינן", וגם לא מ'בושת ופגם' "דאבוה שייך בגוייהו". ומסיקה הגמרא "אלא מסתברא דכי קא ממעט יציאה דכוותה קא ממעט וכו'" עיין בפנים.

### ביאור החילוקים בין דברי התוספות כאן לדבריהם בכתובות

ב. והנה סוגיא זו כצורתה נמצא גם בגמרא כתובות (מו,ב), אמנם בדברי התוספות בפירושם ישנם כמה שינויים בולטים בין ב' הסוגיות כמו שאפרט, ויל"ע בעומק וסיבת חילוקים אלו;

א) בסוגיין על דברי המשנה ד"האב זכאי בבתו בקידושיה בכסף בשטר ובביאה", כותבים התוספות, "מפרש בירושלמי שיש לו זכות בביאה

(\* לזכות דודי היקר הרב שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.)

שנותנין לו שכר לקדש בביאה", ואילו בסוגיא כתובות (דשם הוא 'מקום' משנה זו) לא הזכירו תוספות כלל דברי ירושלמי הללו.

(ב) בסוגיא בכתובות אדברי הגמרא דלא יכולים ללמוד קידושין מהפנ"ד משום דממונא מאיסורא לא ילפינן, כותבים התוספות, "וא"ת נילף מהפרת נדרים דאביה יכול לקדשה דהיינו איסורא מאיסורא, וממילא שמעינן דכספא דאביה הוי כדאמר לעיל השתא אביה מקבל קידושיה איהי שקלה כספא? וי"ל דאיסורא דאית ביה ממונא מאיסורא דלית ביה ממונא לא ילפינן", ואילו בסוגיין בקידושין לא הזכירו התוספות כלום מקושיא זו ותירוך זה.

(ג) בסוגיין בקידושין מקשים התוספות "היכי בעי למימר נילף קידושין מבושת ופגם הא בושת ופגם גופה לא ידעינן שהן לאב אלא מקידושין . . . דאי בעי מסר לה למנוול ומוכה שחין?" ואחרי דשקו"ט באפשרות לתרץ קושיא זו ביארו כל הגמרא באו"א (כמשי"ת), ואילו בתוספות בכתובות לא מוזכר קושיא זו בכלל, ולכן גם לא שינו הפשט בהמשך הגמרא כמו שעשו בסוגיין.

(ד) בסיום הסוגיא בכתובות כותבים התוספות "והשתא כיון דשמעינן מהאי קרא דכספא דאביה הוי, סברא הוא דאיהו נמי מקבל, דהשתא אביה שקיל כסף קדושיה ואיהי תקדוש נפשה". והיינו דבאו בזה לבאר איך יודעים למסקנא לא רק זה דהאב זוכה בכסף קידושין אלא דגם דהוא ה'בעלים' לקדש אותה ג"כ, ואילו בסוגיין בקידושין לא הזכירו מזה כלום.

ג. והנה לכאורה י"ל דחילוקים ב' וד' הנ"ל מתבארים היטב על יסוד חילוק הג'; דהנה בחילוק הג' הבאתי מה שהתוספות בסוגיין לבסוף פירשו המשך הסוגיא באו"א, והוא דגם מעיקרא יודעים מפסוק "את בתי נתתי" דיש לאב הזכות לקדש את בתו נערה, ואז גם מקבל כסף קידושיה, וכל הדיון הי' אם בשעה שהיא מקבלת קידושיה בעצמה, האם גם אז מקבל אביה את הכסף או לא.

ואשר לפי דרך זה מובן דבכל המשך הסוגיא לא 'מחפשים' איזה כח של 'איסורא' שיש לאב בבתו, דהא זה כבר ידעינן דיש בכחו לקדשה (ולאסרה עי"ז על כל העולם), וכל הדיון הוא רק לענין ה'ממונא' – האם הוא מקבל (תמיד) כסף קידושיה או לא. ושוב אין מקום לפ"ז לשתי הביאורים של התוספות בכתובות (היינו בחילוק ב' וד' הנ"ל) מדוע לא לומדים איסורא דקידושין מאיסורא דהפנ"ד, ומהו המקור למסקנא ל'איסורא' דקידושין,

דהא ה'איסור' דקידושין הי' ידוע מעיקרא, וכל הדיון הוא רק לענין ה'ממונא' כמשנ"ת.

ונמצא דזה שהתוספות כאן מפרשים המשך הגמרא באו"א מהתוספות בכתובות (חילוק הג'), מבארת מדוע לא נתקשו באותם ב' דברים שנתקשו התוספות שם (חילוק ב' וד').

אלא דמלבד זאת דכל זה אינו מבאר יסוד חילוק הג', היינו מדוע באמת לא נתקשו התוספות בכתובות באותה קושיא של התוספות כאן ("היכי בעי למימר נילף קידושין מבושת ופגם הא בושת ופגם גופה לא ידעינן שהן לאב אלא מקידושין וכו'"), אשר מחמת זה לא הוצרכו לשנות הפשט בהמשך הגמרא (וגם עדיין לא נתבאר כלום לגבי חילוק הראשון הנ"ל), הנה באמת עדיין לא נתבאר היטב חילוק ב' ג"כ;

דהא התוספות לפני ששינו הפשט בהמשך הגמרא (מחמת קושייתם בחילוק הג'), פירשו הסוגיא כפשוטו (כמו רש"י, וכמו התוספות בכתובות), והיינו דהגמרא באמת דנה על עצם כח האב לקדש את בתו כשהיא נערה, והתוספות גם הקשו כמה קושיות לפי דרך זו ויישבו אותן, ושוב קשה מדוע לא נתקשו ג"כ באותן קושיות שנתקשו בהן בכתובות? בשלמא הקושיא המוזכר בחילוק ד' (דלמסקנא מנלן כח האב לקדש את בתו), ה"ה מגיעה במסקנת הגמרא אחרי שהתוספות כאן כבר שינו את הפשט בגמרא, אמנם הקושיא המוזכר בחילוק ב' (מדוע לא לומדים איסורא דקידושין מאיסורא דהפנ"ד) ה"ה 'מגיעה' בגמרא לפני שהתוספות כאן 'שינו' את הפשט, וא"כ לכאורה היו צריכים להתקשות בזה ג"כ?!

ד. והנראה לומר בזה דכל הענין 'מונח' בחילוק הא', והיינו בזה שהתוספות בסוגיין (ולא בכתובות) הקדימו דברי הירושלמי דהא דיש להאב זכות בביאה פירושו שנותנין לו שכר לקדש בביאה; די"ל דבזה הניחו תוספות יסוד בהבנת המשך הסוגיא, דאין כאן ב' זכויות שונות של האב, זכות של איסור (היינו כח לקדשה) וזכות של ממון (היינו שהכסף יהי' שלו), אלא דכל הזכות שניתן לו ה"ה בתוכנו זכות ממוני.

ביאור הדברים: זה שהירושלמי 'מחפש' לדעת מהו הזכות של ממון שישנה לאב בזה שיכול לקדש את בתו, מראה, דכשניתן זכות לאב בקידושין צריך הדבר להתבטא בזכות ממוני, דבל"ז לא ניתנה לו באמת

זכות בדבר. וזהו מה שהתוספות מביאים דברי הירושלמי כאן, להניח יסוד זה ד'זכות' פירושו בעלות ממוני דוקא, ובל"ז אי"ז נחשב זכות בדבר.

ואשר לפ"ז מבואר בפשיטות גם חילוק ב' וד' הנ"ל; דשתי הקושיות שהתוספות באו לתרץ בכתובות בב' חילוקים אלו (מדוע לא לומדים איסורא דקידושין מאיסורא דהפנ"ד, ומהו המקור למסקנא לכח האב ב'איסורא' דקידושין), מעיקרא ליתנהו לפי התוספות כאן אחרי שהניחו היסוד של הירושלמי שכל ענין הזכות הוה בעלות הממוני שניתן להאב בבתו, דלפ"ז מובן שאין ענין של 'איסורא' גרידא בקידושין בכלל, וגם דאחרי שיודעים על זכות הממוני שיש לאב בבתו שוב אין מקום לחפש גם המקור להבעלות שלו בזה שיכול לקדשה.

במילים פשוטות: התוספות בכתובות שלא הביאו דברי הירושלמי, סב"ל, דישנן שתי זכויות של האב בבתו; זכות של איסור (שיכול לקדשה) וזכות של ממון (שכסף הקידושין הוא שלו), ושלכן הקשו ב' קושיות אלו אשר יסודם הוא ההבדל בין שתי סוגי הזכות (אלא דהתירוץ לשני הקושיות הוא דשני הזכויות קשורות ותלויות זב"ז – אבל לא שהן דבר אחד). משא"כ התוספות דידן שהקדימו דברי הירושלמי, סב"ל, דבעצם ישנה רק זכות אחד, זכות ממוני; דכשניתן לאב זכות בבתו לקדשה הרי הפירוש בזה הוא שהוא הבעלים בה לענין הממונות שיכול לצאת מזה, וזהו ההתבטאות של הזכות שלו בבתו. ושוב אין מקום לקושיות התוספות בכתובות.

ה. ואשר לפי יסוד זה נראה לבאר בדא"פ גם יסוד חילוק הג' הנ"ל, מדוע לפי התוספות כאן קשה מה הי' ההו"א ללמוד זכות האב בקידושין מזכותו בכסף בושת ופגם, אחרי שזה עצמו לומדים מזכותו בקידושין, ואילו התוספות בכתובות לא נתקשו בזה כלל;

דהנה על עיקר דברי הגמרא (כתובות מ,ב) דהא דבושת ופגמה היא לאביה הוה מחמת זה שיש לו הזכות למסרה לקידושין למנוול ומוכה שחין, כתוב שם בת"י (על הגליון) דבאמת ישנה אפשרות לסברא אחרת בזה (היינו מדוע בושתה ופגמה הוה לאביה), והוא מחמת זה דגם האב מצטער ומתבייש מזה שבתו נאנסה (והוזכר גם במהרש"א בסוגיין)! ואשר זה הי' באמת ההו"א של הגמרא בסוגיין ובכתובות (דף מו) דעסקינן ביה, ללמוד דכסף קידושיה לאביה מהא דבושת ופגם הוה לאביה, גם לפני שיודעים שזכות הקידושין הוה באמת לאביה!

ולכאורה הרי התוספות בכתובות (דעסקינן בהו) שלא הקשו כלום על האי סברא ללמוד קידושין מבושת ופגם (דלא כמו התוספות כאן

בקידושין שמחמת קושיא זו שינו כל הפשט בגמרא כנ"ל), אכן למדו הסברא כאן כפי ביאור זה של הת"י (ובאמת הרי הת"י כתב ביאור זה כפשט בדברי התוספות שם, וא"כ מסתבר מאוד שהתוספות כמה דפים אח"ז ה'לכו' באותה דרך).

וי"ל דהתוספות דידן אכן לא יכלו לקבל הסבר זה של הת"י, ואשר לכן נתקשו מאוד בקושיא זו. ביאור הדבר: אחרי שהתוספות הקדימו היסוד שלמדו מהירושלמי דענין הזכות הניתן לאדם פירושו זכות ממוני לבד, ואילו זכות שאינו זכות של ממון לא נחשב לזכות אמיתי בדבר (שלכן התקשה הירושלמי להבין איפה ישנה הזכות בביאה כנ"ל), שוב לא יכלו לומר שסיבת זכויות האב בכסף בושת ופגם של בתו הוה מחמת צערו ובושתו מזה שבתו נאנס, דדבר זה בודאי לא נחשב לענין ובעלות ממוני, ושוב אינו מחשיבו ל'בעלים' בבתו, ולא יתכן לומר דמחמת זה יזכה בכסף שלה!

אלא דכ"ז הוא כמובן רק אליבא דתוספות כאן שהקדים דברי הירושלמי כנ"ל, משא"כ להתוספות בכתובות ליתא כל יסוד זה, ושוב קיבל סברת הת"י, ולא ה' קשה ליה הלימוד מבושת ופגם כמשנ"ת.

#### ביאור כמה חילוקים בין מסקנת התוספות לשאה"ר בהשקו"ט של הגמרא

1. והנה הזכרתי מה שהתוספות כאן למסקנא למדו הפשט בסוגיא (מחמת הקושיא מבושת ופגם) דמ"את בתי נתתי" כבר יודעים שהאב יכול לקדש את בתו, והשקו"ט היא רק לענין מצב שהיא מקדשת את עצמה, האם האב מקבל אז את הכסף או לא. ובאמת הרי רוב הראשונים כאן מפרשים את הגמרא עד"ז, אלא דקיים חילוק בסיסי בענין זה;

ובהקדמה: להלכה פלגי ר"י ור"ל (לקמן דף מה) באם נערה יש לה כח לקדש את עצמה או לא, ר"ל סב"ל שכן ור"י סב"ל שלא, והלכתא כר"י שאין לה כח זה. והרי לפי שתי שיטות אלו יוצא שתי דרכים בהסברת השקו"ט של הגמרא כאן; לר"י דבאמת אין לה יד לקדש את עצמה, הרי זה גופא היתה השקו"ט, דאולי נאמר שיש לה יד לקדש א"ע, ואז גם תקבל את הכסף, והמסקנא היא דזה ליתא אלא שאין לה יד לקבל קידושיה ושוב אין לה כסף. ואילו לפי ר"ל הרי הקשו"ט היא דמאחר שיש לה יד לקדש א"ע, אז אולי תקבל גם הכסף, והמסקנא היא דאינו כן אלא אף שיש לה יד לקדש א"ע מ"מ אביה זוכה בכסף.

והמעייין בדברי התוספות ושאה"ר כאן (רמב"ן רשב"א ריטב"א) רואה בבירור שנחלקו בזה; דהתוספות ביארו השקו"ט באופן שמתאים לשיטת

ר"ל, והיינו דכל השקו"ט היתה רק לענין קבלת הכסף (ואילו לענין הכח לקדש א"ע אין כאן ספק), וכמפורש בדברי תהרא"ש כאן ד"תלמודא מיהדר לפרושי אליבא דר"ל, ואילו שאה"ר פירשו השקו"ט באופן שמתאים עם דעת ר"י – היינו דשקו"ט לענין זכותה לקדש א"ע (ובד"מ, גם לענין קבלת הכסף).

וצלה"ב מדוע למדו התוספות דלא כשאה"ר בזה, ובפרט דלכאורה אזלי בזה שלא אליבא דהלכתא!?

וי"ל דיתבאר היטיב לדברינו דלעיל דלדעת התוספות כאן הרי כל עיקר ענין הזכות הוא כח הממוני שיש לאב, וגם כשהתורה נותנת לאב הזכות לקדשה הרי העיקר בזה הוא זכות הממון שיש לו בזה; דלפ"ז מובן שאינו נוגע בהקשו"ט באם יש לה גם זכות לקדש א"ע או לא, דכל השאלה היא לגבי מי מקבל הכסף דזהו עיקר הזכות שזיכתה לו תורה.

ואשר לפ"ז נראה דהתוספות לא באו לומר דהסוגיא מתפרש דוקא אליבא דר"ל (דלא כהלכתא), אלא אפילו אליביה; והיינו דמאחר שהשקו"ט היא לענין הזכות ממון, האם האב זוכה בזה לגמרי או לא, אינו נוגע באם יש לה גם יד לקדש א"ע או לא, ולכן יכולה להתפרש גם אליבא דר"ל דיש לה זכות לקדש א"ע וכמשנ"ת.

ז. ובתורי"ד כאן ביאר השקו"ט באו"א קצת; דבאם נערה יש לה כח (יד') לקדש א"ע, אז גם כשאביה מקדשה צריכה היא לקבל הכסף, דזה שהיא יכולה לקדש א"ע מראה שהיא ה'בעלים' על הקידושין ושוב צריכה לקבל הכסף בכל מקרה. אמנם בתוספות כאן מפורש דלא סב"ל כן, אלא דזה פשוט דכשהאב מקדשה הרי הוא מקבל הכסף (וכל השאלה היא רק כשהיא מקדשת א"ע כנ"ל).

ונראה דגם כאן אזלי התוספות לשיטתייהו דלעיל, דמאחר דסב"ל דכשהתורה נתנה זכות לאב בקידושי בתו הרי תוכן הזכות הוא לענין הממון, א"כ כבר א"א לפרש ד"את בתי נתתי" מזכה אותו רק ביכולת לקדשה, ואילו הכסף היא שלה! ולכן פירשו דז"פ דכשהוא מקדשה ה"ה זוכה בכסף (וזהו הזכות ממון שקיבל כאן), ואילו השקו"ט היא אם זכות ממון זה הוא בכל מקרה (היינו גם כשהיא מקדשת א"ע), או רק כשהוא מקדשה.



## שני אחין א' חרש וא' פקח

### הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

איתא ביבמות (ק"ב, ב במשנה) "שני אחין אחד חרש ואחד פקח נשואים לב' נכריות, אחת חרשת ואחת פקחת, מת חרש בעל חרשת מה יעשה פקח בעל פקחת כונס ואם רצה להוציא יוציא, מת פקח בעל פקחת מה יעשה חרש בעל חרשת כונס ואינו מוציא לעולם" וברש"י (ד"ה כונס ואין מוציא לעולם) " . . כונס ואין מוציא לעולם, דלא אתי גט דידי' ומפקיע זיקת יבומי אחיו הראשון".

וברש"ש (ד"ה כונס וא"א לעולם) כתב "דלא אתי גיטא דידי' ומפקיע זיקה כו' . . נ"ל בדעתו ז"ל דחרש שייבם אינה כאשת איש גמורה אע"ג דמה"ת זקוקה לו והבא על יבמתו בין בשוגג כו' קנאה, מ"מ הא בעינן כוונה לשום ביאה כדאיתא שם בגמ' והוא לאו בר כוונה הוא כלל . . ולפי"ז הי' גט שלו מועיל לנשואיו דכשם שכנס ברמיזה כו' רק דעדיין נשאר עלי' זיקת יבמין כיון דלא קנאה לגמרי בביאתו כנ"ל נכון, והתוי"ט לא דק בזה במחכ"ת".

וזהו לשון התוי"ט (ד"ה ואינו מוציא לעולם) " . . לשון הר"ב דלא אתי גט דידי' ומפקיע זיקת כו' וכן לשון רש"י ז"ל ור"ל דלא מפקיע נשואיו, שהיו מכח זיקת כו'".

והנה לענ"ד הרש"ש במחכ"ת לא דק, כי איך שייך לומר שהגט לא מועיל מפני שנשאר עליו זיקת יבמין, כי האיך יועיל גט לזיקת יבמין, דהרי אף אם הי' הגט שלו טוב לא הי' מועיל להפקיע זיקת יבמין, דהא גט אינו מפקיע זיקה. ולכן צ"ל כמש"כ התוי"ט "דלא מפקיע נשואיו, שהיו מכח זיקת כו'", והפי' הוא כי מאחר שהזיקה היתה זיקה גמורה, לכן גם הנישואין של החרש שייבם את אחת אחיו היו נשואין גמורין, מאחר כי הבא על יבמתו בין בשוגג כו' קנאה, לכן צריכים גט גמורה, והגט של החרש אינו גט גמור, לכן אינו מוציא לעולם.



## ביאור תוד"ה בגרות

### הת' שמעון דקסטר

תלמיד בישיבה

א. איתא בגמ' (קידושין ד, א) "גופא, ויצאה חנם - אלו ימי בגרות, אין כסף - אלו ימי נערות . . . מתקיף לה מר בר רב אשי: ולאז ק"ו הוא, ומה סימנין שאין מוציאין מרשות אב מוציאין מרשות אדון, בגרות שמוציאה מרשות אב אינו דין שמוציאה מרשות אדון".

וכתבו התוס' (ד"ה ובגרות), וז"ל "וא"ת מיתת האב תוכיח שמוציאה מרשות האב ואינה מוציאה מרשות אדון, אף אני אביא (בגרות), וי"ל דאיכא למיפרך מה למיתת האב שכן לא נשתנה הגוף תאמר בבגרות שנשתנה הגוף", עכ"ל.

והקשה ה'עצמות יוסף' וז"ל "וקשה, דהא מאי דלא קיי"ל דמיתת האב מוציאה מרשות האדון מהך ק"ו גופי' הוא, משום דאיכא למיפרך מה לסימנים שכן נשתנה הגוף וכדאיתא לקמן טז, וכיון דהתוס' אכתי לא סלקי אדעתיהו הך פירכא איך עשו ממנו יוכיח דאדרבה נקשה ונאמר דהיא גופא תיתי בק"ו".

ותירץ, וז"ל "ונראה דמאי דעביד ק"ו בגמ' לבגר ואיילונית אינו חשוב כ"כ, כיון דבבגר ליכא כ"כ שינוי כמו סימנין וכבר עלה על דעת אבבי לומר לא נצרכה אלא לבגר דאיילונית וכו', והוה סלקי התוס' אדעתיהו דטעמא דמיתת האב לא אתא בק"ו הוא משום דאיכא למיפרך מה לסימנין שכן נעשות ברשות האדון משא"כ מיתת האב שאין סברא לומר שמה שנעשה בבית אבי' יוציאה מרשות האדון . . . והיו סבורים התוס' דכך הוא הבגרות עם שנעשית ברשות האדון כמו מיתת האב שנעשה בבית אבי', ולכך הקשו מיתת האב תוכיח בחשבם שאין עוד פירכא אחרת למיתת האב ודמי קצת לבגר איילונית, וחידשו התוס' הפירכא והשתא גם טעמא דמיתת האב תליא בכך, וק"ל".

ובאמת דבריו צ"ב שמדמה בגרות למיתת האב ששניהם נעשים מחוץ לרשות האדון משא"כ סימנים, והרי לכאורה בגרות ה"ה ג"כ שינוי בגופה כמו סימנים, ואי"ז סיבה חיצונית כמו מיתת האב. גם צ"ב במה שמתחיל דבריו ש"בבגר ליכא שינוי כ"כ כמו בסימנים", ואיך זה נוגע להמשך דבריו.

ב. ובקובץ שיעורים (סי"ז) כתב לפרש דברי התוס', ע"פ החקירה הידועה בגדר יציאה דבגרות די"ל בב' אופנים:

(א) שיש לאב בעלות עולמית על בתו, אלא שבזמן הבגרות עשתה התורה הפקעה חדשה והוציאה בתו מרשותו.

(ב) שמתחילה יש לאב רק בעלות מוגבלת עד זמן הבגרות, וכותב הקוב"ש שהתוס' סוברים כצד הא', והדמיון בין מיתת האב לבוגרת הוא שכמו שאצל האב יש קנין בה לעולם, אלא שבאה מיתתו והפקיעה אותה מרשותו, כמו"כ לגבי בגרות, שהאב יש לו רשות עלי' לעולם, אלא שבאה בגרות והפקיע אותה מרשותה.

ואולי אפ"ל שכך היתה כוונת העצמ"י, שיסוד קושייתו היתה שאם לא היו יודעים שהטעם ליציאת נערה הוא מחמת שינוי הגוף שנעשית ע"י סימנים, היינו אומרים שיוצאת במיתת האב ג"כ, ולזה עכצ"ל שתוס' ידעו בההו"א מהסברא ש"מה למיתת האב שלא נשתנה הגוף", ולזה צריכים ביאור מה נשתנה בין ההו"א למסקנת התוס', וע"ז בא לבאר שתוס' סוברים בההו"א שלעולם אין יציאתה תלויה בסימנים כלל, כמו שרואים שבבגרות ליכא שינוי כ"כ ואעפ"כ יוצאה. אלא עכצ"ל שזה תלוי בהפקעת רשותה שע"י התורה, וא"כ כמו שבמיתת האב, הרי התורה מפקיע רשותו רק אם היא ברשות האב, אבל אם היתה נמכרת קודם למיתתו אזי נשארת אצל האדון, כמו"כ י"ל בבגרות, שהתורה הפקיעה רשותה מאבי' רק אם היא ברשות אבי', אבל אם מכר אותה קודם לכן, נשארת ברשות האדון, ואין התורה מפקיעה אותה ממנו.

וע"ז בא תירוך התוס' שאע"פ שבמיתת האב לא הפקיעה אותה התורה מאדונה, הרי אין להוכיח מזה לגבי בגרות, שהרי י"ל שהפקעת התורה תלויה בזמן שמביאה סימנים ונשתנה הגוף וה"ה אפי' אם לא היתה נמצאת ברשות אבי'.

ג. כל הנ"ל הוא להצד שיש לאב בעלות עולמית בבתו עד שבא בגרות ומפקיר בעלותו, והקוב"ש הוכיח שמוכרחים לומר כן בתוס', עיי"ש. אבל באמת י"ל שאין הכרח לפרש כנ"ל, ובפרט שאינו נראה כ"כ בלשון העצמ"י, ולכן י"ל שלעולם יש לאב בעלות מוגבלת על בתו, וההו"א ומסקנת התוס' חולקים בנקודה אחרת, וכדלקמן.

מצינו מחלוקת הראשונים בדעת רב שהאיילונית היא גדולה למפרע כשנעשית בת עשרים, ונחלקו הראשונים מאיזה זמן נעשה גדולה, שרש"י סובר<sup>3</sup> שנעשית גדולה למפרע משנת י"ב, ושאר הראשונים (רשב"א,

3) יבמות פ, א ד"ה א"ל אביי.

ריטב"א ועוד) כאן סוברים שנעשה גדולה מי"ב ומחצה, ובביאור המחלוקת נראה לפרש שזה תלוי על מהי הנקודה הפועלת דין בגרות, שלפי רש"י י"ל שדין הבגרות נפעל ע"י הסימנים, שיש לה שינוי בגופה כשהיא בת י"ב כשנולדים לה סימני נערות, ולאחר חצי שנה אומרים שעכשיו נשתנה גופה עדי כדי כך שנעשה בוגרת. ולכן, באילונית שלא היו לה סימני נערות מעולם, י"ל שנעשית בוגרת מי"ב, שהרי מה טעם יש להמתין עוד מחציית שנה, שהרי בלאו הכי אין לה סימני נערות כל עיקר.

משא"כ לשיטת הרשב"א ושאר ראשונים, נעשה בגרות בי"ב ומחצה מפני שדין בגרות הוא דבר הבא מצד הזמן, שהדין הוא שבשנת י"ב ומחצה נעשה בגרות ממילא, ואי"ז תלוי כלל בדברים שבגופה, אלא כל כולו בזמן, ולכן אף באילונית יש להמתין ג"כ עד י"ב ומחצה.

ולכאורה אפ"ל שלזה נתכוון העצמ"י, שבתחילה רצה לפרש שאין יציאת הבוגרת תלויה בסימנים כלל, שהרי ליכא שינוי כ"כ, אלא שיוצאה בזמן הבגרות. וזהו הדמיון למיתת האב, שכמו שמיתת האב היא סיבה חיצונית ולכן אי"ז פועל עלי' כשנמצאת ברשות אחרת, כמו"כ בבגרות, שזהו רק סיבה חיצונית, שלא נשתנה בה שום דבר אלא שעכשיו הוא הזמן שנעשה בגרות. ולכן י"ל שרק לאבי' יש בעלות מוגבלת עד זמן הזה של בגרות, אבל מנ"ל שכ"ה גם אצל האדון, שיש דבר שמחוץ שיפקיר אותה מרשותו. וע"ז בא תירוץ התוס' שבאמת אין זה רק סיבה חיצונית, שהרי סוכ"ס נשתנה גופה, ולכן אין לדמות זה למיתת האב.



## בגדר הקנס דחמץ שעבר עליו הפסח

**הת' נחום שמרי' זאיאניץ**

תלמיד בישיבה

כתב הרמב"ן בסוגיא דתערובות חמץ (מלחמות ה', פסחים כט, ב) וז"ל: "עוד אני אומר דכיון דקיי"ל כל דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל, אף חמץ בפסח אינו בטל לעולם, שהרי תבשיל זה שנתערב בו חמץ ואין אתה אוסרו אלא לימומו היום אסור למחר הוא מותר והוא עצמו בעינו מותר מה"ת ולא קנס ר"ש להקל עליו".

היינו, דכיון דפסק ר"ש דטעם איסור חמץ לאחר הפסח הוא מחמת גזירה שגזרו חכמים, מפני שעבר על "בל יראה ובל ימצא", כדאיתא בגמ' (שם, ע"א), לכן אין להתיר בגין גזירה זו תבשיל שנתערב בו חמץ, שיחשב

אותו חמץ המעורב כאיסורו איסור עולם (מחמת גזירת ר"ש), אלא חשיב החמץ כמותר לאחר הפסח. וטעמו, כתב הרמב"ן, דלא אתא ר"ש להקל כי אם להחמיר.

והנה הרבה נבוכו מאוד בדברי הרמב"ן, דהנה:

(א) הא ר"ש לא גזר אלא על חמץ בעין, אבל בתערובת לא גזר כלל, וכמו דאמרי' בגמ' להדיא (ל, א), וא"כ הכא דאירי בתערובת ודאי הוי דשיל"מ גם לר"ש, ולמאי הוצרך לסברא דלא גזר להקל עליו אלא להחמיר.

(ב) מאי שייך לגזור רק להחמיר ולא להקל, הא סו"ס לא הוי דשיל"מ, דהא בפועל לא יהא החמץ מותר לאחר הפסח, וא"כ לית ביה האי כללא דשיל"מ אפי' באלף לא בטיל.

וראיתי מתרצים, דכיון שחל על חמץ זה דיני ביטול, לא גזר בזה ר"ש גזירתו, ורק בחמץ שלא חל עליו דיני ביטול גזר.

ועוד, דס"ל להרמב"ן כשיטת הר"ן (נדריים נב, א) בטעם חומרת דשיל"מ שהוא משום דבדשיל"מ קרוב להיות האיסור כהיתר ודומה הדבר המבטל לדבר המתבטל, וכיון דשווין הן לא שייך בהן ביטול.

וא"כ בעניננו, שאין החפצא דאיסורא (החמץ) ניתר ונעשה חפצא דהתיירא מאוחר יותר, אלא רק דאחר הפסח יש דרך להתירו ע"י ביטול, בכה"ג אינו חשיב דשיל"מ, דהא אין כאן חסרון בגדר הביטול. דהא אין הדבר המתבטל ניתר לעתיד מצד עצמו, כי אם רק מחמת הביטול (שאינו מועיל עתה). ושוב אינו דומה המבטל להמתבטל, ושייך ביה שפיר דין ביטול.

וע"ז כתב הרמב"ן דמ"מ, כיון דלא קניס ר"ש להקל אלא להחמיר, היינו שגדר הקנס לא היה לעשות החמץ אחר הפסח חפצא דאיסורא, דא"כ היה מיקל עליו שיחשב דשאל"מ אף גבי תערובת ותהא התערובת מותרת. אלא, דגזר רק על הגברא שיאסר בהחמץ, ושוב יש כאן חסרון בגדר הביטול כיון דהוי חפצא דהתיירא לאחר הפסח, אף דקניס ר"ש, והוי דשיל"מ ואפי' באלף לא בטיל. היינו, דיסוד דברי הרמב"ן הוא דכל גזירת ר"ש אינה אלא אנברא, ולא על החפצא דחמץ.

ב. ויש לדון בזה קצת, ובהקדם דהנה יש לעיין בהאי דינא דחמץ שעבר עליו הפסח. דיש שנקטו שזהו מטעם שלא יעשה כן בשנה הבאה מחמת הפסידא.

והנה ידועה שיטת הנו"ב<sup>4</sup> דבגזל חמץ ועבר עליו הפסח אינו אסור בהנאה אליבא דר"ש מהאי טעמא גופא, שהרי הנגזל לא עבר בב"י, ורק הגזלן עבר, ואותו אנו צריכים לקנוס, וכיון דאמרי' באיסורי הנאה הרי שלך לפניך, הרי יכול הוא להחזירו להנגזל אף שנאסר בהנאה, וא"כ הרי לא מפסיד מידי, ולפיכך אין לקונסו כלל ומותר החמץ בהנאה באמת.

ועד"ז בחמץ של נכרי שקיבל עליו ישראל אחריות, שאינו נאסר מהאי טעמא גופא, כיון שאין כאן תועלת, ועיי"ש היטב. והיינו שנקט שיסוד הקנס הוא מחמת שלא יחזור לעשות כן בשנה הבאה, ובמקום דלא שייכא לא אמרינן דגזר ר"ש.

והנה, הרבה השיגו על הנו"ב, והוכיחו בכמה ראיות דאפי' לר"ש נאסר החמץ בהנאה, ועיין בנו"ב מהדורא תניינא סימן ס"ה, ועיין גם באבני נזר הלכות פסח סי' של"ב שהביא בשם הרמב"ן שכתב בהדיא דגזל חמץ ועבר עליו הפסח אסור בהנאה אפי' לר"ש<sup>5</sup>.

ועדיין הוכחת הנו"ב במקומה עומדת, דמאי שייך לקונסו, כיון שלא יהי' לו שום פסידא בקנס.

ג. והנה במג"א סי' ת"מ סק"א כתב דגם חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות נמי אסור בהנאה אם עבר עליו הפסח, דהוי ממש כחמץ שלו, אלא שיכול להחזירו לעכו"ם דאומרים באיסורי הנאה הרי שלך לפניך, עיי"ש<sup>6</sup>.

ויש להעיר בזה דהלא אין כאן תועלת בזה, כיון שלא ימנע לשנה הבאה מלעבור על ב"י, דהרי אין לו שום פסידא מהקנס, דיכול הוא להחזיר החמץ לעכו"ם ויאמר הרי שלך לפניך ויפטר מתשלומין, וא"כ לא יהי' לו פסידא.

(4) מהדו"ק, ס"כ.

(5) ועיי"ש מה שהסביר הטעם דאינו כמו דלקמן.

(6) ועיין שם בחק יעקב סקי"ד. ועיין ברא"ש פסחים פרק כל שעה סי' י' בענין נכרי שהלוה לישראל על חמצו שמשמע דלא כהח"י.

ד. והנה יש להעיר על עצם סברא זו דמשום האי קנסא לא יבוא בשנה הבאה לעבור בב"י ויבערם קודם הפסח, שהרי חזינן דהוא אינו חושש בהאיסור דאורייתא דב"י, ומהיכי תיתי שיחשוש להאיסור הנאה שקנסוהו רבנן, ומשום זה ימנע, ולשנה הבאה יבער הכל קודם פסח?

ולכן נראה שקנסוהו שלא יהנה מהחמץ שעל ידו עבר עבירה, היינו שלא יהנה מזה ששהה החמץ באיסור, ונעמיד הדבר כאילו עכשוו הוא תוך הפסח ויהיה אסור החמץ באכילה ובהנאה.

ומצינו עד"ז דקנסוהו רבנן<sup>7</sup> במעשה שבת כגון המבשל בשבת במזיד דלא יאכל משום קנס. היינו נמי שלא יתהנה ממעשה העבירה, ולא משום שלא יעשה כן בשבת הבאה, וכן במעשר פירות בשבת והמטביל כלים בשבת (ועוד עיי"ש)<sup>8</sup>.

ה. אמנם, לכאורה מחולק דין מעשה שבת מדין קנסא דחמץ, דהנה בדין מעשה שבת י"ל דהוא דין שאין ליהנות ממעשה שבת שעשה וממילא הוא מנוע מאכילתו, אבל לא דהוא איסור בהפצא. וכן כתב ר' חיים מבריסק לר' איסור יהודה מאלין<sup>9</sup> שלפי שיטת הרמב"ם ליכא במעשה שבת שום איסורא כלל בהפצא, וגופו מותר באכילה, אלא דאסור ליהנות ממעשה השבת, וממילא מנוע מאכילתו (ואכן ראיתי שבנו ר"מ ראה גם להתיר בדיני יו"ד ובדין קדירה המיוסד על יסוד זה, ראה חי' ר"ח ב"ק (מהד' אורייתא) עא, ב).

אולם, יסוד דין קנס חשעלה"פ הוא לכאורה דין בעצם מציאותו של החמץ, וכלשון אדה"ז (סי' תמח ס"ב) ד"כיון שלא נעשה בו עבירה בשחייתו עד לאחר הפסח", היינו שהגדר של האיסור נובע מזה ששהה החמץ בפסח, היינו לא מה שעשה האדם בו מעשה איסור שהשהה אותו, אלא בזה שהיה מציאותו קיים ולא נאבד.

והיינו דהן בנוגע להאיסור, דבשבת האיסור הוא המעשה של האדם, ובחמץ האיסור הוא בעצם הקיום של החמץ, והן בנוגע להקנס שבשבת קנסו שלא יהנה מעבירתו, ובחמץ שלא יהנה מקיומו של החמץ. היינו

(7) ראה בביצה יז, ב.

(8) וכ"ה בנוגע עירובי תבשילין, עיי"ש.

(9) נדפס בראש שו"ת ראי"מ.

דגדר קנס מעשה שבת הוא, שלא ליהנות מהמעשה שעשה, וגדר קנס חמץ שעבר עליו הפסח הוא דלא ליהנות מגוף החמץ ששהה, היינו מזה שיש כאן מציאות של חמץ, היינו דבשבת הוא דין בהגברא, ובחמץ שעלה פ' זהו דין בהחפץ<sup>10</sup>. וא"כ נפל היסוד והדרא קושיא לדוכתא.

ואולי זהו סיבת פסק המג"א שאסר חמץ של נכרי שהיה ביד ישראל, אף שישבו ויעבור בשנית לשנה הבאה שהרי יכול להחזירו לנכרי אף שאסור בהנאה, כיון דזהו איסור על החפצא, ולכן אף חמץ של נכרי יאסר.

ו. והנה בהאי דינא דחמץ שעבר עליו הפסח יש לחקור באופן האיסור:

א) שהמשיכו חכמים את איסור חמץ של תוך הפסח, שיחול איסור זה לעולם.

ב) דחז"ל עשו איסור חדש לאחר הפסח מדרבנן ואינו שייך לאיסור חמץ שהיה תוך ימי הפסח<sup>11</sup>.

והנה לא מיבעי לאופן הא' שממשיכין אותו הדין (ובכל גדריו) שהיה קודם, שהוא דין בהחפצא, כיון שזה כמו כל הגדרים של הדין של הז' ימים לעולם ועד, אלא אפי' לאופן הב' שהוא דין בפ"ע יש לפרש שהוא דין וחלות בפ"ע מדין קנס, אבל אינו שהוא באופן אחר של האיסור של חמץ אלא באותו אופן<sup>12</sup>, ויל"ע.



10) והנה באתון דאורייתא (כלל ד' אות ב' ד"ה והנה נחזור) איתא שיש דינים ואיסורים שהם נוגעים לעצם הדבר, ובמילא אם יש שינוי בהדבר אינו פקע דינו, רק במעשה שנוגע בו בעצם מציאותו, ויש דינים ואיסורים שאינם נוגעים בעצם הדבר רק שע"י מעשה אדם נעשה דין בהדבר, ועד"ז הוא בקדושה שיש קדושה שהוא בעצם הדבר ואז אין הקדושה מסתלקת ממנו ע"י שינוי, משא"כ אם נמצאת הקדושה בדבר רק ע"י מעשה האדם אז ג"כ אם משתנה הדבר ממה שהיה תחילה הרי מה שהוא עתה לא נתקדש, ושפיר פקעה הקדושה מיניה. ועיי"ש בארוכה.

היינו שיש דינים שנוגעים בעצם של הדבר, ויש דינים שאינם נוגעין בעצם הדבר, ובכן בדבר שהדין נוגע לו בעצם מציאותו אינו נפקע הדין ע"י שינוי, כיון שהדין הוא בהדבר עצמו ובדבר שאין הדין תלוי בו (אלא במעשה), נפקע הדין ע"י שינוי, כיון שדין זה, הוא נוגע להמעשה, ועתה פקעה פעולת המעשה ע"י שינוי. ועד"ז הוא בנוגע לענינו, גבי פסח דהוי דבר שכל איסורו לא מחמת עצמו כי אם שהאדם עשה בו מעשה, כנ"ל, וכל זה הוא לחידודי.

11) ועי' בחי' ר' ארי' לייב (סי' י') שיש בזה נפק"מ בדיני תערובת, ובנוגע לדרשיל"מ.

12) וראה הנפק"מ בזה בחי' ר' ארי' לייב שם ועיי"ש ששייך החקירה רק בנוגע לדיני תערובות ולא בנוגע לעצם הגדר של הקנס.

# חסידות

## ניסוך המים שייך לכלל ישראל

הרב משה מרקוביץ  
ברוקלין, נ.י.

בסידור עם דא"ח שער חג הסוכות ד"ה ושאתם מים (נדפס בתשרי שנה זו ב"תדפיס" מההוצאה החדשה של הסידור) מבאר ההבדל בין ניסוך היין וניסוך המים, ובתוך דבריו שם (ב"תדפיס" ח, ד) איתא: "ובכל זה יובן ג"כ מה שמצות ניסוך היין נתפרש בתורה שתהי' ע"י הלויים בשיר ולא ע"י זולתם, ומצות ניסוך המים תוכל להיות גם ע"י ישראלים, רק שיהיו מבחי' נהיר דחכמתא, דאורייתא נפקת מיניה כו".

והעירני ח"א, דלכאורה לשון זה הוא פלא, דהא פשוט שניסוך המים הוא רק בידי הכהנים וזר שניסך מים חייב מיתה (יומא כד, א).

אבל אם כי הלשון דחוק קצת הרי הכוונה פשוטה, דכמו שבענין ניסוך היין לעיל כתוב "שתהי' ע"י הלויים בשיר", היינו שאין הכוונה לעצם הניסוך אלא לשירה המלווה אותו, כך גם בענין ניסוך המים הכוונה היא לזה שבשמחת בית השואבה היו כל גדולי החכמים שמחים יחד, וכמבואר במאמר לפני זה. ופשוט הוא.



## הערות בד"ה מרגלא בפומיה דרבא תש"מ

הרב אברהם אלטר הלוי הבר  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

לכאורה ישנם כו"כ ענינים שיש בהם משום חידוש במאמר זה, ומתחילה אכתוב מה שנלפענ"ד כמה מהענינים בהמאמר שיש בהם לכאורה משום חידוש, ולאח"ז אכתוב כמה הערות-הארות בהמאמר מה שנראה לפענ"ד.

ומתחילה אסכם בקיצור את תחילת המאמר (אותיות א' עד ד').

מתחילה מביא מהמאמר של הרבי הקודם, הרבי הריי"צ, בביאור מאמר רבא תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים, והשאלה בזה, מדוע התכלית

של חכמה היא תשובה ומע"ט, והרי חכמה ומע"ט הם שני דברים שונים (ועוד יותר הם הפכיים כפי שמבאר זאת), וע"ז עונה דזהו מכיון שבחכמה הרי לית מחשבה תפיסא בכ כלל, - אבל נתפס איהו ברעותא דליבא, שהיא אהבה עצמית כמו הבן אל האב, (שלכן כשהבן צועק אבא ניזוה האב בכל מהותו), ולכן תכלית החכמה היא התשובה ומעשים טובים.

וע"ז ממשיך הרבי (לאחר שמקשה קושיא באות ג' - איך זה מבאר את המאמר רו"ל הנ"ל, לפי הפירוש ש"תכלית" פירושו "עיקר", ה"ה ממשיך לאח"ז באות ד') דיובן זה בהקדים דמ"ש בהמאמר "בהמשך להענין דנתפס איהו ברעו"ד - שע"י תשובה ומעשים טובים תופסים בהעצמות, יש לומר עפ"י המבואר בכ"מ שקיום התומ"צ שלאחרי הרעו"ד הוא במדריגה נעלית יותר", (כנראה רוצה בזה לבאר מהו הקשר בין מה שע"י הרעו"ד תופסים בהעצמות, להענין דתשובה ומע"ט - וע"ז מבאר שהתשובה ומע"ט שאחרי הרעו"ד הם במדריגה נעלית יותר, (ועי' ג"כ לעיל בהע' 16)), ועפ"ז מסכם דמ"ש בזוהר דנתפס איהו ברעו"ד יש בזה שני ענינים: א' שנתפס בהרעותא דליבא עצמה, וב' מה שנתפס בקיום התומ"צ שאחרי הרעו"ד, שבהם נתפס העצמות ממש.

ומבאר זאת כי תפיסה בהעצמות הוא רק ע"י (תומ"צ וע"י) ביטול, וברעו"ד אין עדיין ביטול כ"כ, ולכן דוקא בהביטול דקבלת עול שאחרי הרעו"ד, ועוד יותר, ובעיקר, ע"י קיום התומ"צ בהביטול דקבלת עול, עי"ז נתפס העצמות, - וביטול זה בא דוקא אחר אהבה דרעו"ד (כי באהבה שעפ"י טו"ד הנה קיום התומ"צ שלאח"ז הוא עם מבוקש, להמשיך גילוי אוא"ס, משא"כ באה' דרעו"ד, דקיום התומ"צ שלאח"ז הוא בביטול לקיים רצונו ית' בלבד). ע"כ בקיצור נמרץ מהמבואר באות ד'. ויש כאן לכאורה חידושים נפלאים.

א. דהנה אף שכותב דמ"ש כאן הוא מהמבואר בכ"מ, ובהערות הע' 19 מציין להמשך תרס"ו ע' סא וסה"מ תרפ"ז ע' קפא.

ואכן כך כתוב שם ד"ע"י אהבה זו דרעו"ד ממילא בחי' קיום התומ"צ שאח"כ הוא בבחי' קבעומ"ש . לקיים רצונו ית"ו וכן גם מציין שם שב"מדרי' הביטול הקבעומ"ש הוא למעלה מרעו"ד . וע"י קיום התומ"צ אח"כ בבחי' קבעומ"ש ממשיכים בחי' רצון העצמי שבמצוות".

אבל בכל המשך המאמר שם, בעיקר בא לבאר המעלה דרעותא דליבא, שהיא תופסת בהעצמות, והיא מביאה לקיום התומ"צ בקבעומ"ש.

משא"כ כאן בהמאמר, מדגיש בעיקר את מעלת הביטול דקבעומו"ש (וקיום התומו"צ) על הרעותא דליבא עצמה, ומאריך בזה אריכות גדולה בגודל מעלת הביטול וקיום התומו"צ שלאח"ז. וזה לכאורה חידוש גדול.

(ואולי מפני שבדורנו אנו א"א לדרוש רעו"ד בגלוי, משא"כ הביטול דקבעומו"ש יכול וצריך להיות אצל כאו"א, ולכן מאריך בגודל מעלת הביטול דקב"ע, כי ענין זה שייך לכאו"א.

ולוא דמסתפינא הייתי אומר דזהו קו שעובר בכו"כ ענינים שבמאמרי הרבי, דלאחר שבדורות הקודמים פעלו הרביים (בהחסידיים ובעולם) את שפעלו, וכמו בעניננו – הענין דרעו"ד, הנה עתה בדורנו הר"ז כנס ע"ג ענק, שיש עתה הכחות להגיע להביטול שאחרי (ובהמשך) להרעותא דליבא, אעפ"י שרעו"ד ממש בגלוי קשה לפעול בדורנו, אבל בהעלם הענין נמצא, ולכן דוקא הביטול שלאח"ז, אפשר, וצריך, להגיע לזה, ועצ"ע).

ב. עוד חידוש יש בהמאמר – לפענ"ד – , והוא באות ה' דכאשר מביא דשני הענינים דבן ועבד הם לימוד התורה וקיום המצוות ומבאר זאת מדוע הם בן ועבד, הנה בהמשך הענין מסיים דע"י המצוות מתגלה העבד שבו, וע"י לימוד התורה מתגלה הבן שבו, דזהו חידוש, כי לכאורה עפ"י הביאור מדוע התורה ומצוות הם בן ועבד, זהו הסבר לכך שכשלומד תורה הר"ז מצד הבן שבו, וכשמקיים מצוות הר"ז מצד העבר שבו, (והיינו דהבן והעבד שבו הם לפני והם הגורמים ללימוד התורה וקיום המצוות), ואילו כאן במאמר מסיים דזהו (גם) להיפך דהתורה והמצוות הם מגלים את הבן והעבר שבנשמה.

\* \* \*

ועתה לכמה הערות בהמאמר, ולפי סדר המאמר:

א. באות ג' כששואל על המאמר דהרבי הקודם איך הביאור שמבאר בהמאמר עונה על השאלה מדוע תכלית חכמה תשובה ומע"ט לפי הפירוש ש"תכלית" פירושו "עיקר",

ומבאר שאלתו דהענין המבואר בהמאמר (דכיון דלית מחשבה תפיסא ביה כלל – דמחשבה זהו חכמה, תורה, – והיא לא תופסת בהעצמות ורק נתפס איהו ברעו"ד, ולכן התכלית הוא תשובה ומע"ט), הנה ענין זה עונה רק לפי הביאור דתכלית פירושו תכלית העילוי, ומבאר זאת, משא"כ לפי

הפירוש דתכלית שפירושו עיקר החכמה, הנה לכאורה אי"ז מבאר עדיין מדוע עיקר החכמה היא תשובה ומע"ט. ע"כ מתוכן אות ג'.

ולכאורה אינו מובן איך נכנס כאן הענין דפירוש תכלית הוא תכלית העילוי, הרי באות א' כשמדגיש שבמאמר מביא דוקא מפירוש רש"י דתכלית פירושו עיקר ולא הפירוש הפשוט, הנה שם כותב דהפירוש הפשוט בהתיבה תכלית הוא תכלית הכוונה, (ואינו מזכיר תכלית העילוי).

ואולי נראה לכאורה מכאן דכשתכלית של דבר מסוים הוא להביא לדבר נעלה יותר – הנה עי"ז נתוסף גם בו העילוי של הדבר הנעלה יותר, שבא על ידו, (ובמילא תכלית הכוונה הוא גם תכלית העילוי).

ועדיין צריך עיון ובירור בזה.

ב. עוד צריך להבין, באות ד' שמביא (כנ"ל) דקיום התומ"צ שלאחרי התערורות האהבה עצמית (רעו"ד) הוא בלי שום מבוקש . . ורק לקיים רצונו ית' בדרך קבלת עול.

ולכאורה צ"ע מדוע כשהאהבה היא עפ"י טו"ד – הנה קיום המצוות שלאח"ז הוא עם מבוקש, להמשיך גילוי אלקות, ואפי' כשהאהבה היא מהתבוננות בהפלאה דאוא"ס, שזה מביא להאה"ר דמי לי בשמים וכו', עדיין יש מבוקש . . להמשיך גילוי עצמות אוא"ס, משא"כ קיום המצוות לאחרי הרעו"ד הוא בלי שום מבוקש, ורק לקיים רצונו ית'. מהו ההסבר לשינוי זה בין ב' סוגי האהבות.

והנה לכאורה היה אפ"ל דזהו ע"ד מ"ש בתניא פרק נ', לגבי אהבה שהיא כמעלת הזהב על הכסף, דמסיים שם דקיום התומ"צ לאחר אהבה זו הוא רק בבחי' שוב בלבד.

אבל לא נראה דזהו ההסבר כאן, כי הרי שם מפרשים הפירוש בזה, כי בכל האהבות שהובאו לפני פרק נ' – ענין האהבה הוא שרצונו להידבק באוא"ס, ולכן כשיודע שע"י התומ"צ ה"ה דבוק באוא"ס ה"ה נמשך לזה, ובזה מרווה את צמאון האהבה, משא"כ בהאהבה דפרק נ' שהיא כמעלת הזהב על הכסף, תשוקתו היא לצאת ממגבלות הגוף, ולכן המצוות אינם מרווים את צמאונו, ורק שמצד השוב ה"ה מקיים תומ"צ.

משא"כ בנדון דידן, נראה דקיום התומ"צ בקבעומ"ש לקיים רצונו ית', הוא כהמשך טבעי להאהבה דרעותא דליבא.

ומלבד זאת א"א לפרש כך, כי הרי בין כל האהבות שמובאים בתניא עד פרק נ' (שעליהם כולם אומר שקיום התומ"צ שלהם הוא המושך להרצוא – מלבד האהבה זכאן בפרק נ') יש ביניהם האהבה דכברא דאשתדל, וא"כ גם עליה נאמר שקיום התומ"צ הוא כהמשך להאהבה – ולא באופן דשוב בלבד).

וא"כ צריך ביאור והסבר מדוע בהאהבה עצמית דכן אל האב, הנה כיון שהבן אוהב את אביו אהבה עצמית ע"כ הוא רוצה לקיים את המצוות רק מפני שזהו רצון אביו הקב"ה, בקבעומ"ש.

והיינו דהרעו"ד עצמה אינה עדיין ביטול בתכלית, אבל אעפ"כ (נראה כאן ד) מצד הרעו"ד עצמה רוצה לקיים בקבלת עול פשוטה את מצוות ורצון הקב"ה – שזהו ביטול בתכלית).

וצריך עיון ובירור בכ"ז.

ג. עוד צריך להבין באות ד' בהקטע הב' בהערה 25 שמביא שם, שגם באהבה עצמית שתי דרגות, ומצטט זאת מספר התניא פרק מא: הרצון "לדבקה בה" ולא ליפרד כו' בשום אופן אפי' במסירת נפש ממש", דרצון זה הוא בחי' מציאות, וענין הביטול הוא שכל רצונו הוא רצון ה' – שיהי' גילוי אלקות בעולם. ע"כ מההערה.

ונראה מההערה לכאורה, דהדרגה הב' היא מ"ש שם בתניא לפני זה, כברא דאשתדל בתר אבוי ואימי' דרחים לון יתיר מגרמי' ונפשי' כו'. . וכמ"ש שם שזהו "אהבה רבה לה' לבדו לעשות נחת רוח לפניו לבד ולא לרוות נפשו הצמאה לה".

ונראה מההערה דזהו הכוונה בהפנים של המאמר, במה שמפרט, דתחילה כותב "דרעותא דליבא הוא רצון האדם" ואח"כ מוסיף "וגם כשהרצון שלו הוא בביטול כו' מ"מ גם רצון זה . . הוא מציאות", - דמ"ש דרעו"ד הוא רצון האדם, זהו המדרי' הא', ומ"ש לאח"ז וגם כשהרצון שלו הוא בביטול – זהו המדרי' הב', וזהו החידוש, דגם המדרי' הב' היא עדיין בבחי' מציאות, - משא"כ הקבעומ"ש שלאח"ז הוא בבחי' ביטול, כי הוא מצד עול מלכות שמים המוטל עליו.

ולפי"ז מ"ש לעיל בהקטע הראשון של אות ד' דמ"ש בזהו ש"נתפס איהו ברעו"ד", שני ענינים בזה: הא' שזהו בהרעו"ד עצמה, והב' מה שהרעו"ד היא הקדמה לקיום התומ"צ שבהם נתפס העצמות ממש.

הנה משמע דבהענין הא' שנתפס בהרעו"ד עצמה – משמע דזהו גם ברעו"ד בהדרגה הא' (שבהערה 25), דגם בה נתפס העצמות (אלא שאי"ז כמו בקיום המצוות שלאח"ז).

וכן משמע, שגם מהרעו"ד בדרגה זו (הדרגה הא' שבהערה 25) גם ממנה קיום התומ"צ שלאח"ז הוא בביטול לקיים רצונו ית' בקבעומ"ש.

אלא שעדיין דרוש ביאור והסבר מה ששאלנו לעיל בהערה הב', איך ומדוע כהמשך מהרעו"ד האהבה עצמית (וגם בדרגה הא') הנה קיום המצוות שלאח"ז הוא רק לקיים רצונו ית' בקבעומ"ש בלי שום מבוקש.

ד. עוד צ"ע בהמשך המאמר באות ה' שמביא "דידוע דשני הענינים דבן ועבד הם בד"כ בלימוד התורה ובקיום המצוות", ומבאר זאת.

והנה בהשקפה ראשונה נראה דכאילו זה שבן ועבד הם לימוד התורה וקיום המצוות, זה כתוב כבר לעיל, וכאן בא רק לבאר זאת מדוע הם בן ועבד, אבל נראה דאי"ז כך, כי הרי לא כתב לעיל כלל דבן הוא לימוד התורה. אלא מביא ענין חדש, דמבואר בכ"מ דלימוד התורה הוא בן וקיום המצוות הוא עבד, ובא לבאר ענין זה.

ה. עוד צע"ק בזה, כי הרי לעיל באות ג' כתב דבן הוא האהבה דרעו"ד והוא בתפלה, וכאן כותב דבן זהו לימוד התורה.

ואולי אפשר לבאר זאת, עפ"י המבואר באגרת התשובה בתניא, דיש שני אופנים בתשובה עילאה, מלמטמל"ע דזהו בתפלה, ומלמעלמ"ט דזהו בתורה, וא"כ אפשר לומר דעד"ז הוא ג"כ בהענין דבן, דיש כמו שהוא מלמטמל"ע וזהו המובא לעיל שהוא האהבה דרעו"ד, ויש הענין דבן כמו שהוא מלמעלמ"ט דזהו לימוד התורה.

ו. עוד צריך לי עיון, בסיום הענין, באותיות ז' וח', שעונה על שאלתו איך זה שעיקר חכמה – תורה הוא שיהא עמה תשובה ומע"ט, ומבאר שזהו מפני שצריך להיות לימוד התורה באופן של ביטול מוחלט, היינו לא רק כבן, כ"א גם כעבד בביטול (ומבאר שזהו מצד עצם הנשמה, ואז לוקחים את עצמות התורה). וזהו הפירוש דעיקרה של תורה הוא שיהא עמה תשובה ומע"ט. . . שבלימוד התורה יהי גם הביטול דתשו' ומע"ט. עד כאן.

וצ"ע מהו הכוונה בזה, האם הכוונה במ"ש שיהא עמה תשו' ומע"ט הוא רק שיהא עמה הביטול דתשו' ומע"ט (וא"כ לפי"ז הר"ז כאילו חסורי

מיחסרא כאן בהמארוז"ל, וצריך להוסיף תיבה אחת, שיהא עמה הביטול דתשובה ומע"ט, כי הרי סו"ס תורה היא ענין בפ"ע ותשו' ומע"ט הם ענין בפ"ע), ולכאורה כך נראה הלשון בהמאמר.

או אולי אפשר לפרש, דבשעת הלימוד בתורה עליו לראות בתורה לא רק ענין של חכמה בלבד, כ"א גם מצוה (דזהו תשו' ומע"ט), ולכן בלימודו בתורה יהי' אצלו גם הביטול דתשו' ומע"ט.

וצריך לי עיון בזה.



## צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר

הרב יששכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בתורה אור חיי שרה (טו, ג) ד"ה יגלה לן טעמיה כו' כתב רבנו הזקן: "להבין ענין האכילה כי הנה עיקר האכילה להיות כי מן המאכל נעשה חלב ודם והדם הוא הנפש וחיות האדם. . שמקבל הכבד הדם מן המאכל ושולח ללב ולמוח דתלת שליטין אינון בעלמא כבדא ולבא ומוחא כו'. . ועי"ז מתעלה המאכל שנעשה ממנו לב ומוח האדם ועי"ז מתחזק לבו ומוחו בעבודת ה' שבלבו בהתלהבות כרשפי אש שנעשה בכח האכילה שבלא אכילה הי' מתחלש כו'. וגם מוחו נעשה חזק להתבונן בגדולת ה' כו' וזהו ענין בירור שמן המאכל נעשה אדם. אך כ"ז הוא בימות החול אבל בשבת בורר אסור אלא האכילה היא יותר עליונה בבחי' המשכה מלמעלה וקראת לשבת ענג. אז תתענג על הוי"ה. . וזהו ענין צדיק אוכל לשובע נפשו כי יש ב' אכילות הא' הוא לשובע נפשו. והב' הוא ובטן רשעים תחסר. לשובע נפשו הוא חיות הנפש הבאה מלמעלה. ובטן רשעים כו' היינו כי רשעים הם החיצונים וע"י האכילה מבררים מהם חיל בלע ויקיאנו כי בכל מאכל יש תאוה שהוא שרש הקליפה וע"י שנכלל בגוף האדם ונעשה ממנו דם הנשלח ללב ומוח מתהפך לטוב בקדושה ע"י חיזוק הלב ומוח בעבודת ה' ועי"ז לוקח ממנו החיות שבולעו"ז, וזהו ובטן רשעים תחסר שנחסר החיות שבלעו. ומבטנו יורישנו אל. והנה האכילה שבחול שהיא בבחי' בירור הוא להיות ובטן רשעים תחסר. אבל האכילה שבשבת היא המשכה מלמעלה לשובע נפשו מחמת המאכל כמו שהוא בשרשו למעלה קודם שנפל בשבה"כ שאין בו בירור. וכמ"ש בזוהר פרש שבתכם לא קאמר, שמה

שנעשה מלמטה למעלה ע"י בירור כמו בימות החול יש בו פרש שהוא פסולת שהמובחר שולח ללב ולמוח והפסולת יורד למטה בקרביים".

והנה לפי פירושו של רבנו הזקן יתורץ כמה דיוקים בפסוק שבמשלי שם (יג, כה) ד"צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר", שמפרש ה'מצודת דוד' שם: שהצדיק "אינו חפץ במעדנים ורק בדבר המשביע את הנפש, אבל הרשעים יתענגו באכילת מעדנים מתוקים וערבים ותמיד בטנו חסרה וכו' ויוכל עוד למלאותה". וכ"ה בכל הפירושים שם שהסיפא מיירי גבי רשעים.

ויש להבין:

(א) ברישא אומר 'צדיק' לשון יחיד ובסיפא אומר 'רשעים' לשון רבים, לכאורה הול"ל גם בסיפא בלשון יחיד: 'ובטן רשע תחסר' כמו ברישא, או שברישא הול"ל 'צדיקים אוכלים לשובע נפשם'?

(ב) בסיפא הול"ל 'ורשעים בטן תחסר' [או 'ורשעים תחסר בטן'] כמו שמתחיל ברישא גבי 'צדיק', ומדוע אומר בסיפא 'ובטן רשעים תחסר'? וכמו שנאמר לפני זה (י, ל): 'צדיק לעולם בל ימוט ורשעים לא ישכנו ארץ' ועוד.

(ג) מתחיל ב'אוכל' ומסיים ב'בטן', לכאורה הול"ל 'ורשעים אוכלים לתאות נפשם', או 'ורשע אוכל לתאות נפשו' - כמו שברישא נאמר גבי צדיק ש'אוכל לשובע נפשו'? ואדרבא, הנפק"מ בין 'אוכל' ל'בטן' הוא, ד'אוכל' משמעותו בעיקר להנאת 'גרונו', ו'בטן' הכוונה להנאת 'מעיו', והלא רשע שייך יותר להנאת גרונו מאשר להנאת מעיו?

אולם לפי מ"ש רבנו הזקן שכאן מיירי גבי שתי דרגות באכילה לשם שמים שהם דרגות כלליות בעבודת ה', שהמדריגה הראשונה באכילה ענינה 'לשובע נפשו', היינו להשביע את הנפש האלקית שבאדם, כענין אכילת שבת, שהוא לא רק כדי שיהיה לו כח גשמי שיוכל לעבוד את ה' בתורה ובתפלה, אלא שעל ידי כח אלקי זה מתדבק באלקות עד שזה מחדש אצלו הרגש אלקי עמוק יותר בתפלה ובתורה.

והמדריגה השניה היא להחסיר בטן רשעים, והיינו כי רשעים הם החיצונים שהם כוחות הרע והטומאה שהם מחוץ לגבול הקדושה ['חיצונים'], ועל ידי האכילה לשם שמים מבררים את הטוב מן הרע, דהיינו שלוקחים ומחסרים את ה'חיות' מאת החיצונים ומעלים אותה

לקדושה, שעל זה נאמר (איוב כ, טו): 'חיל בלע ויקיאנו, מבטנו יורישנו א-ל', והיינו האכילה שבחול.

ולפ"ז א"ש מדוע גבי 'צדיק' נאמר בלשון יחיד וגבי 'רשעים' נאמר לשון רבים, כי כאן לא מיידי גבי ב' סוגי אנשים של 'צדיק' ו'רשע', אלא דמיידי הכל גבי 'צדיק', אלא אודות שתי סוגי אכילות מיידי כאן, של שבת ושל חול, דשל שבת אין בו בירור וכמ"ש בזהר 'פרש שבתכם לא קאמר', ושל חול היינו המדריגה השניה של להחסיר בטן רשעים, כי כאן המשמעות של 'רשעים' הוא להחיצונים שהם כוחות הרע והטומאה שהם מחוץ לגבול הקדושה ['חיצונים'], ועל ידי האכילה לשם שמים מבררים את הטוב מן הרע, דהיינו שלוקחים ומחסרים את ה'חיות' מאת החיצונים ומעלים אותה לקדושה, שעל זה נאמר (איוב כ, טו): 'חיל בלע ויקיאנו, מבטנו יורישנו א-ל', והיינו 'ובטן [של הצדיק] רשעים תחסר'.

ו'חיצונים' שהם כוחות הרע והטומאה' הם לשון רבים כדאיתא בתורה אור הוספות מגלת אסתר (ק"ז, ג): "וזהו שנאמר בעשו לשון רבים נפשות עשו, ובשבעים נפש דיעקב אע"פ שהן שבעים נפש לשון יחיד ולא אמר נפשות לשון רבים, לפי שהן מתאחדים כאלו הן נפש אחד בלבד כו' להיותם בבחי' היחוד". וכמו שנאמר בתורה אור נח (יא, א): "יניקת החיצונים שיניקתם מאחוריים דשם אלקים ונק' לכך אלקים אחרים כו', כי זהו כל עיקר מעלת עולם התקון שהוא בחי' ההתכללות ולכן נאמר גבי יעקב שבעים נפש לשון יחיד משא"כ בעולם התהו מחמת שלא היה התכללות נמשך שבה"כ". ובלקוטי תורה פרשה האזינו (עב, ד): "וזהו לא יהיה לך אלהים אחרים על פני כי כל העבירות נקראו בשם אלהים אחרים שכל העושה עבירה בורא קטיגור כו' והוא מקליפות וסטרא אחרא". ועי' באגרת הקדש (סי' יא): "עיקר בריאת האדם בעוה"ז הוא בשביל לנסותו . אם יפנה לבבו אחרי אלהים אחרים שהם תאוות הגוף המשתלשלים מס"א ובהם הוא חפץ או אם חפצו ורצונו לחיות חיים אמיתים המשתלשלים מאלקים חיים". ועפ"ז א"ש מאד למה נאמר בסיפא 'רשעים' בלשון רבים דוקא, ולא 'רשע'.

ולפ"ז יבואר גם מדוע בסיפא לא נאמר 'ורשעים בטן תחסר' כמו שמתחיל ברישא גבי 'צדיק' אלא 'ובטן רשעים תחסר', כי באמת לא מיידי כאן כלל אודות אכילתם של הרשעים, אלא דקאי ג"כ על אכילת הצדיק, אלא דמיידי כשהוא אוכל בחול, שאז מחסיר בטן רשעים, דהיינו שהצדיק

שאוכל בחול המשמעות של 'רשעים' הוא להחיצונים שהם כוחות הרע והטומאה שהם מחוץ לגבול הקדושה ['חיצונים'], ועל ידי האכילה לשם שמים מברר את הטוב מן הרע, דהיינו שלוקח ומחסר את ה'חיות' מאת החיצונים ומעלים אותה לקדושה, שעל זה נאמר (איוב כ, טו): 'חיל בלע ויקיאנו, מבטנו יורישנו א-ל', וא"ש.

ומעתה א"ש נמי מדוע ברישא נאמר 'אוכל' ובסיפא 'בטן', כי ברישא מיירי מאכילת שבת שענינו הוא 'עונג שבת' שזה בעיקר בהנאת גרון, משא"כ בסיפא מיירי גבי אכילת חול ש"עיקר האכילה להיות כי מן המאכל נעשה חלב ודם והדם הוא הנפש וחיות האדם שמקבל הכבד הדם מן המאכל ושולח ללב ולמוח דתלת שליטין אינון בעלמא כבדא ולבא ומוחא כו'. ועי"ז מתעלה המאכל שנעשה ממנו לב ומוח האדם ועי"ז מתחזק לבו ומוחו בעבודת ה' שבלבו בהתלהבות כרשפי אש שנעשה בכח האכילה שבלא אכילה הי' מתחלש כו'. וגם מוחו נעשה חזק להתבונן בגדולת ה' כו' וזהו ענין בירור שמן המאכל נעשה אדם", וזה בעיקר בהנאת מעיו - 'בטן', וא"ש מאד.

וגם "שמה שנעשה מלמטה למעלה ע"י בירור כמו בימות החול יש בו פרש שהוא פסולת שהמובחר שולח ללב ולמוח והפסולת יורד למטה בקרביים", וזה שייך ל'בטן' כמובן.



## הערות על פירוש חסידות מבוארת לתניא (גליון)

**הרב נחום שטראקס**  
תושב השכונה

בגליון א'כה העיר הת' א.ח.ש על הערותיי בפירוש חסידות מבוארת על תניא פי"ד שנדפסו בגליון א'כג.

דהנה באג"ק חי"ט ע' נג כותב הרבי במענה לשאלה על מ"ש בתניא פי"ב שהבינוני הוא זה שלא עבר עבירה מעולם, האם תשובה מאהבה מועילה לענין זה להחשב כאילו לא עבר עבירה מעולם. ע"ז משיב הרבי שאמנם מפורש בגמ' שע"י תשובה מאהבה עוקר עונו מתחלתו "אבל בהנוגע למ"ש בתניא, יש בזה מקום עיון, שהרי מדגיש שם שלא נקרא

עליו שם רשע אפילו רגע אחד כל ימיו". ולכן מפרש הרבי שם באו"א, "שהכוונה, שמעמד ומצב הבינוני הוא באופן כזה, שאינו שייך לעבירה ולא בעתיד ולא בעבר ואף שאפשר שבעבר הי' במצב אחר, הרי נשתנה בינתיים ע"י עבודתו ופעולתיו וכו'".

מדברי הרבי האלו ברור, שתשובה מאהבה, אף שעוקר עונו מתחלתה, אינה מועילה – כדי שיחשב כאילו לא נקרא עליו שם רשע אפילו רגע אחד כל ימיו. אלא רק עבודתו ופעולתיו וכו' של הבינוני, מועילה שעל ידם יעשה מעמד ומצב נפשו באופן – שאינו שייך לעבירה ולא בעתיד ולא בעבר.

דבר זה מובן גם משיחת הרבי שנדפסה בלקוטי ביאורים להר"י קארף ע"ה (ח"ב ע' ריט, ובתניא עם צירוף מ"מ, לקוטי פירושים, ושינויי נוסחאות שיצא לאור ע"י הר' אהרן חיטריק שי' (קה"ת תשמ"ו), אגה"ת, ע' תד), שמבאר שם, שבעל תשובה אף ששב בתשובה הראוי' ע"פ שלשה חלוקי כפרה שהיה ר' ישמעאל דורש כו', אעפ"כ נקרא רשע וטוב לו, כמ"ש בתניא פי"א, כי הבעל תשובה – סורו רע, ולכן צריך הבעל תשובה לומר – "אי אפשי", משא"כ הבנוני שלא נקרא עליו שם רשע מעולם, אין אצלו רושם מהרע כלל, ולכן אינו צריך לומר "אי אפשי".

ומובן ופשוט, שהבעל תשובה שצריך לומר "אי אפשי", הוא גם הבעל תשובה שעשה תשובה מאהבה שעוקר עונו מתחלתה, כמובן גם מלקו"ש על אגה"ת סי' יד אות ג (נדפס לקו"ש חל"ט ע' 98) שבעל תשובה תתאה צריך לומר אי אפשי, ולא בעל תשובה עילאה, ואילו בתשובה תתאה גופא – אינו מחלק בין עשה תשובה מאהבה לעשה תשובה מיראה.

עוד זאת, וזוהי הנקודה שכתבתי בגליון הנ"ל: בתניא בספר של בינונים לא מדובר כלל על עבודת התשובה ואופן תיקון החטא, אלא על מעמד ומצב האדם עכשיו בעבודתו בקיום התומ"צ, אם הוא בתוקף נפשו כ"כ, באופן, שאפשר לומר עכשיו – שלא נקרא עליו שם רשע מעולם כי אין רושם כלל אצלו מהחטא הקודם.

לפי כ"ז מובן היטב שמ"ש בספר חס"מ לחלק בין הבינוני להרשע וטוב לו, שהבינוני שב בתשובה עמוקה יותר (ע"ד ענין התשובה מאהבה שנעקר

העון מתחילתו (יומא פו, סע"א) – אינו מדויק כלל. וזהו מה שכתבתי בגליון הנ"ל.

ולפי זה מובן גם שכל מה שכתב הנ"ל בשמי, שנתפסתי על ספר חס"מ על מה שכתבו בדבריהם "ע"ד תשובה מאהבה", ושאני כתבתי שא"א להגיע לזה ע"י תשובה עמוקה יותר כו', הרי כ"ז לא נמצא בדבריי וגם אינו במשמעות דבריי. גם מה שכתב הנ"ל שהבינוני הוא שינוי נפשי, לא הבנתי מה בא לשלול בזה. גם מה שכתב שאינו תלוי בריבוי פעולות אלא בקבלה נפשית, מילים אלו אין להם הבנה אצלי. ואם בא להצדיק דברי חס"מ הרי אין מי שמעכב בידו, אבל לא משום זה יש לפרש בשמי דברים שלא שכתבתי.

הנה באג"ק הנ"ל בהמשך לההוכחה "בהנוגע למ"ש בתניא . . הרי מדגיש . . . מוסיף הרבי – וז"ל: "כן מבואר שם פ"א, ואם אח"כ עשה תשובה נק' צדיק גמור". ובגליון כתבתי לפרש, שדיוק הרבי מדברי התניא האלו הוא, שמשמע, שנעשה צדיק אפילו רק ע"י תשובה מיראה לבד, דהיינו, שמזה שכותב אדה"ז ואם עשה תשובה סתם, ויתירה מזו, אם נאמר שרק ע"י תשובה מאהבה נק' צדיק ולא ע"י תשובה מיראה, אינו מובן קושיית אדה"ז שם ואם אח"כ עשה תשובה כו', כי הרי אפשר לתרץ שע"י תשובה מיראה נעשה בינוני, מזה מוכח – שגם ע"י תשובה מיראה נעשה צדיק.

אך הנ"ל כתב לפרש שהדיוק הוא, שנק' צדיק ולא בינוני. וכתב להוכיח כדבריו, דהרי בפ"א מדובר על שם המושאל ולא על אמיתית שם התואר. וגם בזה אין מובנת כוונתו, דאדרבה דוקא משום קושייתו זו צריך לומר שהדיוק הוא – דלא כמו שכתב הוא. ועי' בשיחה הנ"ל שמלקו"ב כו' שכותב הרבי "וראה פ"א: שאם אח"כ עשה תשובה, כבר אינו רשע".

ובאמת מרהיטת לשון הרבי משמע שבאה רק להעיר שגם בתניא עצמו יש צורך ליישב הדברים. אבל אעפ"כ הנ"ל מה שכתבתי הוא אמת, כי הרי על כרחך מדברי התניא האלו מוכח שגם שלא ע"י תשובה מאהבה נק' צדיק (כנ"ל), א"כ ודאי שגם זה בכלל כוונת דיוקו של הרבי.



# רמב"ם

## מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהאיסור דלא תהי' קדשה

### הרב מנחם מענדל הכהן כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

א. כתב הרמב"ם (פ"א מהל' אישות ה"ד) "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובוועל אותה על אם הדרך והולך לו, וזו היא הנקראת קדשה, משנתנה התורה נאסרה הקדשה שנאמר (דברים כג, יח) לא תהיה קדשה מבנות ישראל, לפיכך כל הבוועל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה מפני שבעל קדשה".

והשיג הראב"ד ע"ז "אין קדשה אלא מזומנת והיא המופקרת לכל אדם אבל המייחדת עצמה לאיש אחד אין בה לא מלקות ולא איסור לאו והיא הפילגש בכתובה . . מ"מ אין איסור לאו אלא במזמנת עצמה לכל אדם . . שאם כדבריו מפתה האיך משלם עלי' ממון והלא לוקה עלי'", עכ"ל.

ולכאורה הרמב"ם מסכים להראב"ד בזה, דבהלכות נערה בתולה (פ"ה הי"ז) כתב "שזה שחייבה תורה לאונס ומפתה ממון לא מלקות בשאירע הדבר מקרה . . אבל אם הניח זה בתו הבתולה מוכנת לכל מי שיבא עליה גורם ותמלא הארץ זמה . . והמכין בתו לכך הרי היא קדשה", עכ"ל.

לכאן' מתאימין דבריו ממש כדברי הראב"ד בריש הלכות אישות.

אלא שהראב"ד שם משיג עוד הפעם על דברי הרמב"ם "אין דעותי מסכמת לזה שאין קדשה אלא העומדת בקובה של זונות כו", עכ"ל.

ועיין בכ"מ בהלכות נערה בתולה שהרמב"ם סמך עצמו על מ"ש בהל' נערה בתולה. וי"ל דלפיכך כתב בהלכות אישות כח הבוועל אשה לשם זנות בחא קידושין ולא כתב כל הבוועל אשה בלא קידושין נקראת קדשה, כי בזה מרמז שדעתו כדעת הראב"ד.

אבל קשה, למה חיכה הראב"ד לחלוק על דברי הרמב"ם, ולכתוב שאיכא תנאי בזה שתשב בקובה של זונות ותגרה אנשים כדי שתהי' קדשה

ולמה לא כתב לתנאי זה בריש הלכות אישות, ועיין בלב שמח בשרש החמישי שהקשה קושיא זו.

וכן הביא הצפעה"נ דברי הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"ח ה"ב "וכן הבא על הפנויה אפי' היתה קדשה שהפקירה עצמה לכל אע"פ שהיא במלקות", הרי ברור כדעת הראב"ד.

וצ"ע למה המגיד משנה והכסף משנה סמכו בראיות מהש"ס שי' הרמב"ם דפנויה בלא קידושין עובר בלאו, בעוד שהרמב"ם בהלכות נערה בתולה ובהל' איסו"ב כתב שתהי' מופקרת לכל דווקא.

ועוד צ"ב שהרי הרמב"ם בהלכות מלכים כתב פ"ד ה"ד "אבל ההדיוט אסור בפילגש" משמע כדבריו בריש הלכות אישות, ואם היא מיוחדת רק לו למה אסורה להדיוט לדבריו בהלכות נערה בתולה ואיסורי ביאה הלא אם היא מיוחדת רק לו אין זה בגדר של קדשה וזנות. וצ"ע ליישב הסתירות בין פסקי הרמב"ם.

וצריך ג"כ עיון למה לא השיגו הראב"ד להרמב"ם בהל' מלכים, והו"ל לכתוב שהדיוט מותר בפלגש כי נתייחדה לו.

ואפ"ל כי סמך על השגתו ריש הל' אישות, כפי שכתב שם הכסף משנה בהל' מלכים. ועוד קשה, דלהרמב"ם בהל' נערה בתולה, אמאי פילגש אסור בהדיוט דהלא היא מיוחדת לו.

ועוד קשה, דבטעם איסור קדשה כתב הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג פמ"ט היא מניעת הקטנות, כי אילו היתה הקדשה מותרת היו באים על אשה אחת אנשים בעת אחת ולא היו נמלטים מן המחלוקת והיו הורגים זה את זה . . אותה ככתוב ובית אשה זונה יתגודדו", יעו"ש.

ולפי טעם זה משמע כדבריו בהל' נערה בתולה דוקא אם הניח בתו הבתולה מוכנת לכל מי שיבא עליה, ולא כפסקו בריש הלכות אישות ובהלכות מלכים, והדבר צ"ע.

ב. ואפשר לומר על סתירות בדברי הרמב"ם כהגז"ל, משל האור שמח בהלכות תשובה "וכבר משלו משלו משלים כמו שנים מתכסים בשמלה אחת אשר אינה מחזקת לכסות רק אחד, כאשר ימשוך ויתכסה זה יתגלה זה וכו'", עכ"ל.

והנה הר' אברהם בן הרמב"ם הובא להל' איסור"ב (פט"ו ה"ב, הובא במרכבת המשנה שם) דבמופקרת שניהם לוקים ובאינה מופקרת הוא לבדו לוקה.

וכבר הקשה ע"ז המרכבת המשנה "דממ"נ אם קדשה דוקא מופקרת א"כ באינה מופקרת תרוויהו לא ילקו, ואי קדשה אינה מופקרת אם כן תרוויהו ילקו".

ובאבני נזר רצה לתרץ הסתירות בדברי הרמב"ם (שו"ת שלו אה"ע סי' קכ"א סקכ"ט), מביא מדברי המג"א סי' יג סק"ח, דבשבת שאי אפשר לו להטיל ציצית אינו עובר אם לובש הבגד בלא ציצית – עד"ז בקידושין רק אפשר אם אפשר, וממילא מלך שאסור לו ליקח יותר מי"ח נשים, א"כ צריך ליקח רק פילגש, משא"כ בדיוט אסור בפילגש כיון דיכול לקדשה.

ולכאור', זהו תי' מספיק לקושיות דלעיל. דא עקא, דהרמב"ם ס"ל דהפילגשים עולות ממנין י"ח נשים, וא"כ מוכח דלא כהאבנ"ו. וראה ע"ז שו"ת צ"צ סי' קלא בתחילתו. א"כ הדרא קושיא לדוכתא, דהלא גם מלך יכול לקדשה, וראה רמב"ם וראב"ד הלכות מלכים פ"ג ה"ב, א"כ למה המלך לא יקדש הפילגש.

[להעיר, דבפילגש איכא ג' שיטות מהי, א' בלא קידושין, ב' בלא כתובה, ג' בלא תנאי כתובה. ואכ"מ].

וצריך לומר הביאור בזה כמבואר בחלקת מחוקק (סי' כו סק"כ), וז"ל "והא דאורייתא גם מדברי הרמב"ם אינו משמע שיהיה מלקות בפלגש המיוחדת לאיש אחד, דהא כתב (בהלכות אישות) כל הבועל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה, משמע דבמיוחדת לו לשם אישות אין בה לא לכל הפחות ובהלכות מלכים לא כתב רק אבל ההדיוט אסור בפילגש ולא כתב דלוקין עליה, עכ"ל.

ואולי י"ל הביאור בדברי הרמב"ם דהטעם דהדיוט אסור בפילגש, דכיון דאין לה קידושין היא לא אגידה ביה, ונעשה כמופקרת, משא"כ פילגשו של מלך דאסורה על כל אדם אין חשש שתהיה מופקרת.

ג. וע"פ כל הנ"ל, הכל יבוא על מקומו בשלום, דהרמב"ם סב"ל דישראל איסור ומלקות רק אם הוא דרך זנות, מופקרת לכל. ולפיכך כתב בהל' אישות ב' תנאים א' לשם זנות וב' לא לשם קידושין, ואם חסר א' מהתנאים הללו אינו לוקה, כפי שביאר בהלכות נערה בתולה באריכות

יותר, ופילגש אסורה להדיוט לא במלקות, רק כיון דלא אגידה ביה ויכולה לעוזבו כיון דאין לו בה קידושין, א"כ אסורה חכמים עליו. משא"כ במלך מותרת, כיון דפילגשו אסורה לכל אדם א"כ אגידה ביה ואינו דרך זנות ולא אסרו חכמים.

אבל עדיין צריך ביאור דבשו"ת הצ"צ אה"ע סי' קלח מביא ראייה מהרמב"ם דפילגש בלא קידושין צריכה גט, דמביא מהגמ' דסנהדרין (כב, א) כמה קשים גירושין, דהרי התירו לדוד המלך איסור יחוד עם פנוי' (אבישג השונמית), ולא גירש א' מפילגשיו דהם במספר הי"ח נשים לדעת הרמב"ם. ואם פילגש רגילה צריכה גט לדעת הרמב"ם כיון דמיוחדת לו, א"כ אמאי אסורה פילגש בהדיוט דאינו דרך זנות ואגידא ביה, וצ"ע.

ואפשר ליישב בזה, דאסור הדיוט בפילגש, כי אולי לא יכווין לשם אישות רק לשם זנות, ובפרט כפי שפסק הרמב"ם (הל' גירושין פ"י הי"ט) דאין אומרין אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות.

עכ"פ, לאחרי כל הנ"ל רואים דלהרמב"ם האיסור דלא תהיה קדשה הוא ע"פ סברא ושכל, וכפי שביאר ע"ז במורה נבוכים (הובא לעיל) ולפיכך אסר במופקרת לכל דווקא שיבואו עי"ז לידי קטטות ומריבות והריגות.

אבל הראב"ד סב"ל כפי שפסק בהלכות נערה בתולה דאסור דווקא אם היא עומדת בקובה של זונות, מיוסד על פי הפסוק "איה הקדשה היא בעינים", שצריך להיות בעיני כל אחד, בקש"ז, שצריך להיות לעיני כל אחד, כי כך מבואר בפסוק.

ויש להביא ראייה לדבריו מדברי הבית שמואל (אה"ע סי' כו סק"ב) שהקשה אמאי קדשה אסורה ולוקין עליה והבא על עכו"ם אין לוקין עליה, וכן הבא על השפחה אין לוקין עליה, וע"ז תירץ "אין מדמין עריות זה לזה כי הכל בגזירה".

ולכן כשכתב הרמ"א דדעת הרמב"ם דלוקה בפילגש, השיגו החלקת מחוקק שם בסק"ב כנו"ל.



# הלכה ומנהג

## השלמת ברכו

### הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב איזורי – מועצה מקומית עומר, אה"ק

"בנוגע לאמירת ברכו בכל יום בקר אחרי התפילה" (ששלל הרבי באג"ק כרך יו"ד עמ' רצו, בניגוד להוראה בכתבי האריז"ל ומשמעות השו"ע<sup>13</sup>), הנה גם הנמען הרב שמעון שי' יעקובוביץ אינו יודע טעם הדבר נוסף על המבואר במכתב שלא מצינו כן בסידור ובמנהג בית הרב.

בנוסף, לדעתו - זו שלילה לאמירתו בסדר התפילה בציבור, אך אין מזה שלילה לאמירת ברכו עבור מי שלא שמע, וכן אמירת קדיש וברכו למי שמתפלל ביחיד ונמצא בין ישתבח ליוצר, כפס"ד אדה"ז בסי' סט ס"א-ד (ועד"ז חזרה קצרה וקדושה - אף שאין הדבר נהוג בד"כ בין אנ"ש).

ובדרכי חיים ושלום (מנהגי הרה"צ בעל 'מנחת אלעזר' ממונקאטש) סו"ס קכא כתב: "וכן קדושה וברכו של יחיד האומר בתפלתו כשמתפלל ביחידות ויש שם עשרה שכבר התפללו, הגיד רבינו בשם אחד קדוש מדבר שקדושות וברכו כאלה אינם פורחים לעילא", עכ"ד. וצ"ע כוונתו, ואם אכן נהג כאנ"ש בכל הנ"ל.

ובהשגחה-פרטית ראיתי בס' 'שלחן הטהור' להרה"צ מהרי"א מקאמארנא סי' קלג, וז"ל: "מנהג ספרדים לומר ברכו אחר התפילה, ואין מנהג זה בינינו כלל. ויש נוהגין בליל שבת לומר מזמור וברכו אחר מעריב - אין זה מנהג נכון, כי אין מנהגינו [כן], כי בסידור האר"י אינו אלא לספרדיים, אבל אשכנזים שאין אומרים בחול כלל, בשבת בוודאי לא יאמרו. וכן [נהגו] מרן הר"י בעש"ט ורבינו יחיאל (מזלאטשוב) תלמידו,

13) סי' קלג. וראה מה שציין שם כ"ק אדמו"ר לכמה ספרים בזה.

ורבינו יעקב יצחק (מלובלין) תלמיד תלמידו, ומורי דודי<sup>14</sup> תלמיד תלמיד תלמידו, וכך אנו נוהגין בכל מנהגי תפילה כמנהג מרן הריב"ש עכ"ל.

ובהערות וציונים שם הביא מס' לקוטי מהרי"ח [בסדר תפלת ערבית של שבת<sup>15</sup>], וז"ל: "והנה יש נוהגין לומר אחר קדיש תתקבל מזמור ה' רועי לא אחסר ואח"כ אומרים קדיש וברכו, והטעם עיין בסידור האר"י ופע"ח עפ"י דרכם בקדש, אך יש אנשים הנוהגין ג"כ ע"פ האר"י ז"ל ואין אומרים רק המזמור ולא הקדיש וברכו, וכן היה מנהג הרב הקדוש מזידיטשוב ז"ל... אך מנהג רוב המקומות הנוהגין עפ"י מנהגי האר"י ז"ל לומר ברכו בלילי שבתות אחר התפלה אעפ"י שבחול אין אומרים", ועי"ש שהביא ש[אצלו] נוהגים לומר בשבת ולא ביו"ט.



## אופן חישוב משמרות הלילה

### הרב אברהם אלאשוילי

מעורכי המהדר"ח של שוע"ר

בענין משמרות הלילה ואופן חישובן נאמרו דעות שונות (ראה ערך אשמורה באנציק"ת וש"נ), אך כאן כוונתי להתמקד (בקצרה) בדעת אדה"ז.

דהנה להלכה נפסק (בטור ושו"ע סי' א ס"ב) כדעת רבי נתן (ברכות ג, א) שג' משמרות הוי הלילה, ומבואר מדברי אדה"ז במהדו"ק סי' א ס"ח שמחשבים אותן מתחילת הלילה (צאת הכוכבים) עד סוף הלילה (עלות השחר) לשלשה חלקים שוים, וכמבואר בגמרא שם. ולפי זה החלוקה היא לפי שעות זמניות (ראה פיה"מ להרמב"ם ריש ברכות שכל שעה הכתובה בש"ס היא שעה זמנית), כלומר מחלקים את הלילה תמיד (הן בלילות הקיץ הקצרים והן בלילות החורף הארוכים) לשתיים עשרה שעות זמניות, וכל משמרה היא בת ארבע שעות זמניות, ולפי זה "אשמורת הבקר" תמיד היא בשליש האחרון של הלילה (לפני עלות השחר).

אך במהדו"ב סי' א ס"ח וכן בפסקי הסידור (בסדר תיקון חצות) פוסק אדה"ז כדעת הזהר (ר"פ ויקהלה), שלעולם מחלקים את הלילה לשתיים

(14) כנראה – הרה"צ ר' צבי מזידיטשוב.

(15) ח"ב, בדפוס ראשון דף כה סע"ב.

עשרה שעות שוות, שכן חצות לילה האמיתי הוא בדיוק שתיים עשרה שעות שוות אחר חצות היום האמיתי, ותחילת הלילה לענין המשמרות היא שש שעות לפני חצות הלילה וסיום הלילה הוא שש שעות לאחר חצות הלילה.

נמצא שהמשמרה הראשונה מסתיימת תמיד שעתיים לפני חצות הלילה, והמשמרה האחרונה מתחילה שעתיים לאחר חצות הלילה ומסתיימת שש שעות לאחר חצות הלילה. כגון אם הלילה הוא בת שש עשרה שעות, הרי שעתיים הראשונות שבתחילת הלילה ושעתיים האחרונות שבסופו שייכות אל היום, ורק אחרי שעתיים מתחילת הלילה מתחילה אשמורה ראשונה, וסוף האשמורה האחרונה הוא שעתיים קודם אור היום, ובלילות הקצרים פחות משתיים עשרות שעות, משלימים מן היום לתחילת הלילה ולסופו כמה שחסר משתיים עשרה השעות, כגון אם הלילה בת שמונה שעות, מתחילה האשמורה הראשונה שעתיים קודם הלילה, והאשמורה האחרונה (שהיא אשמורת הבקר) נמשכת שעתיים בתוך היום.

אך לפי זה יש לעיין בדברי אדה"ז בסידורו (סדר תיקון חצות) שמצד אחד פוסק כדברי הזהר שניתן להתחיל אמירת תיקון חצות בראש המשמרה השניה שהיא שעתיים לפני חצות האמיתי, אך לענין סוף אמירת תיקון חצות מביא מפרי עץ חיים (שער תיקון חצות ספ"ד) שזהו עד אור הבקר בלבד (כדעת הגמרא וכפסק אדה"ז במהדו"ק שאשמורת הבקר מסתיימת בעמוד השחר), ואינו מתחשב כלל בסוף האשמורה השלישית של הזהר.

[ולהעיר מדברי אדה"ז בסידורו (סדר ספירת העומר) שזמן עלות השחר מח"י באייר עד י"ז בתמוז במדינות הצפוניות הוא בחצות הלילה, ולפי זה זמן תיקון חצות במקומות אלו מוגבל מאד, שזהו רק עד חצות הלילה, אף שזהו עדיין באמצע המשמרה השניה!].

וכן יש לעיין בדברי אדה"ז בסידורו (בסדר כפרות) שכותב שם: "ושוחטים אותו באשמורת הבקר", האם כוונתו ל"אשמורת הבקר" של הזהר או ל"אשמורת הבקר" של הגמרא? ומדברי רבנו זי"ע במכתב שהתפרסם בסוף השיחה שיצאה לש"פ חיי שרה (ש. ז.) לא ברור הדבר כי חסרות כמה מילים במכתב, אם כי מתוכן דברי השואל מובן שזהו לפני עלות השחר.



## שמיעת דברי תורה תוך כדי שחיה בבריכה

### הרב אורי גמסון

ר"י תות"ל – ברלין, גרמני

נשאלתי מאברך אחד שנאלץ לשחות כמה שעות במשך כל שבוע בבריכת שחיה (כמובן ללא עירבוביה ח"ו), מצד עניין בריאותי, וכעת שאל ממני האם יכול לשמוע שיעורים ודברי תורה בזמן ששוחה על ידי נגן מוזיקה מיוחד המותאם למים, שכן ללא כן כמה וכמה שעות יקררות מתבזבזות אצלו בכל שבוע, ועל ידי כך יוכל לנצל זמנו וללמוד גם בשעה זו דברי תורה.

### דברי תורה בבית המרחץ

ראשית יש לדון בגדרה של בריכת שחיה, האם נחשבת כמקום המותר או כמקום האסור בדברי תורה.

והנה הגמרא במסכת שבת (י, א) דנה ביחס לדברים שבקדושה בבית המרחץ ואומרת בזה וז"ל:

"הנכנס לבית המרחץ: מקום שבני אדם עומדין לבושיין - יש שם מקרא ותפלה, ואין צריך לומר שאילת שלום, ומניח תפילין, ואין צריך לומר שאינו חולץ; מקום שבני אדם עומדים ערומים ולבושיין - יש שם שאילת שלום, ואין שם מקרא ותפלה ואינו חולץ תפילין ואינו מניח לכתחלה; מקום שבני אדם עומדין ערומים - אין שם שאילת שלום, ואין צריך לומר מקרא ותפלה, וחולץ תפילין, ואין צריך לומר שאינו מניחין."

מכאן למדנו שישנן שלש דרגות בבית המרחץ: מקום שבני אדם עומדים לבושיין, מקום שבני אדם עומדים ערומים ולבושים ומקום שבני אדם עומדים ערומים.

והנה בר"ן על אתר (דף ד' עמוד ב' מדפי הרי"ף, ד"ה "מקום") כתב וז"ל:

"מרחצאות שלהם שלשה חדרים היו לו, פנימי להזיע ולהשתטף, אמצעי שיוצא לתוכו מן המרחץ ולובש חלוקו ויוצא לחיצון וגומר לבישתו ונח שם שעה אחת מיגיעת המרחץ... מקום שעומדין ערומין... ואפי' הרהור אסור בו, אבל בבית האמצעי הרהור מותר, וכן אם נשאל על דבר הלכה אומר אסור או מותר, אבל אסור לומר עיקר הטעם."

להלכה אכן נפסק בשו"ע (או"ח סימן פ"ד) אשר יש לחלק ולומר:

בבית החיצון – מותר בהכלל, ואפילו בדברי תורה ממש ובתפילה וכדו'.  
בבית האמצעי – אסור בדברי תורה ותפילה, אך מותר בקריאת שמע ותפילה ובהרהור בדברי תורה (רמ"א).

ובבית הפנימי – אסור אפילו בשאילת שלום (רמ"א).

ובסיבת האיסור לומר שלום בבית הפנימי ניתן לחלק ולומר שני טעמים (וכך ראיתי שחילק בס' הלכה ברורה להג"ר דוד יוסף סימן ע"ד בירור הלכה ס"ק י'): בירור ראשון עולה מפשט הדברים, והוא שיש כאן איסור לומר דברים

שבקדושה כנגד הערווה.

ואולם בשו"ת הרשב"א (חלק ז', סימן תי"ח) מצינו טעם אפשרי נוסף, שכן לעניין ברכה על טבילת כלים בתוך המקווה כתב שיש לחלק אם המים במקווה קרים, שאז לא מצויה זוהמא ומותר לברך, ובין אם המים במקווה חמים, שאז מצויה זוהמא ואסור לברך.

ומדבריו עולה, אשר תתכן סיבה נוספת באיסור לומר שלום בבית הפנימי, וזאת בשל הזוהמא שמצויה שם ולא מצד דברי תורה כנגד הערווה.

וממילא יש לדון לעניין בריכה האם:

(א) נידונה כבית הפנימי של בית המרחץ מצד הזוהמא שבה.

(ב) נידונה כבית הפנימי מצד גדר דברים שבקדושה במקום הערווה.

**גדר בריכה, אם כבית הפנימי או כבית האמצעי**

והנה לעצם השאלה אם נידונה הבריכה כבית הפנימי לעניין הזוהמא, ניתן לומר בפשטות שבית הפנימי המזוהם שאסור בדברי תורה ובשאילת שלום, בדוגמת המרחץ עליו דן הרשב"א הוא רק במקום שבו ניכרת הזוהמא, ובזה נראה פשוט לומר אשר בבריכות הציבוריות המשמשות קהל גדול, הרי הן מצד גודלן, הן מצד טכנולוגיות הניקיון החדשות בהן משתמשים כיום, והן מצד העובדה שהבריכות מופעלות כעסק ובעליהן מעוניינים שיבואו יותר אנשים אליהן, וממילא עמלים לדאוג שגם אם יבואו אנשים רבים, לא יגרע הדבר מניקיון הבריכה, שהרי אם נקיון הבריכה יפגם ממילא יפגע הדבר בכמות האנשים שיבואו לבריכה, לכן בריכה תקינה לא תגיע בפשטות לגדר מקום זוהמא, כפי שמתאר הרשב"א שם.

ולכן נראה פשוט שמצד חששו של הרשב"א אין לדון את הבריכה כבית הפנימי במרחץ.

כמו כן נראה שאין לדון את הבריכה כבית הפנימי במרחץ גם מצד שאין זה מקום שנחשב כנגד הערווה.

שכן מצינו שדייק רבינו הזקן בקו"א שלו (אורח חיים, סימן פ"ד ס"ק א') אשר גדר ערום הוא כל שאין ערוותו מכוסה, וכל אשר ערוותו מכוסה אינו בגדר זה, מתוך כך עולה אשר בבריכה אשר האנשים מסתובבים בה כאשר ערוותן מכוסה, אין לה הגדר של בית הפנימי (וכך למד בספר שערים המצויינים בהלכה סימן ה' ס"ק ח'), אלא אולי אפילו גדר של בית החיצון. אולם על כל פנים וודאי לא הגדר האסור לגמרי אפילו בהרהור דברי תורה.

### גדר שמיעת דברי תורה בנגן מוזיקה

וכיוון דאייתנין להכי, עתה יש לדון בגדר שמיעת דברי תורה בנגן מוזיקה, האם יש לזה הגדר של דיבור בדברי תורה, או גדר אחר.

והנה מצינו כי ביחס לשמיעת דברי תורה מטייפ, כבר פסק הגר"מ פיינשטיין באגרות משה (יורה דעה חלק א' סימן קע"ג) אשר כל האיסורים הנוגעים לאדם המדבר בדברי קדושה ותורה, כגון האיסור להזכיר שם שמים לבטלה וכדו' אינם נוגעים לטייפ, שכן התורה לא אסרה על העצים והאבנים איסורים אלו, ולכן גם בנידון דידן בכל מקרה ועניין לא נחשב הטייפ המשמיע דברי תורה כאדם הלומד תורה האסור בלימוד תורה במקומות מסויימים. אלא ששם ממשיך בדבריו ואומר שיש להזהר בדבר זה מצד שעל ידי שמיעת הטייפ נגרר האדם להרהר בדברי תורה, אלא שבנידון דידן, כיוון שמסקנתנו לעיל הייתה שגדר בריכה הוא גדר מקום שמותר בהרהור בדברי תורה (אם מצד שזה כבית האמצעי, או אפילו כבית החיצון ממש), הרי שחשש זה אינו קיים במקרה זה, ולכן גם אם יגרם לו שיהרהר בדברי תורה על ידי שמיעת השיעור אין זה כלום, שהרי מותר הוא בזה.

### לימוד תורה בגילוי ראש

אלא שעתה יש לדון מהו ללמוד תורה בגילוי ראש, שהרי בשעה ששוחה בבריכה לא מצוי שיוכל להחזיק כיסוי ראש, ושואל ממני מה עליו לעשות לעניין זה.

והנה חזיתי בשו"ת יביע אומר (חלק ו' אורח חיים סימן ט"ו) להגר"ע יוסף, שהביא מכו"כ מקורות לפסוק שיכול אדם ללמוד תורה בגילוי ראש, בוודאי כאשר הדבר נעשה לאנסו ומעיקר הדין גם כאשר הדבר אינו מצד אונס, אלא שאם אין לו אונס בדבר אין לעשות כן מצד מראית עין, או מצד שאין זה נאה וכדו'. עיקרו של דבר שבמקום אונס ניתן להתיר דבר זה, ונראה לומר אשר עצם העובדה שמוכרח בשחיה זו, לא מצד הנאתו אלא מצד ענייני בריאות, לכן היא אכן נחשבת בגדר של אונס וממילא נראה להתיר גם עניין זה.

### מידת חסידות בכל הנ"ל

אלא שעדיין יש לומר כי כל הנ"ל הוא מצד עיקר הדין, וודאי ללא שום ספק שיש לדון כלל בדבר האם ראוי הוא להעשות מצד מדת החסידות, שהרי מצינו בספר התניא (פרק ד') שמדמה זמן לימוד התורה למעמד ומצב שבו אדם מחבק המלך ובפרק ה' ממשיך ומבאר אשר בזמן לימוד התורה הרי הוא תופס להקב"ה בשכלו והקב"ה מקיפו גם כן, ואיך יעשה כן בשעה שראשו מגולה.

ועוד מצינו בספר תוצאות חיים לבעל הראשית חכמה (אות ל"ד) אשר הביא ביחס לעניין לימוד התורה וכתב בזה שמן הראוי שיתנהג בשעת לימודו באימה ובריאה וממילא שיהיו מלבושיו מתוקנים כדבעי, וכן כתב בספר יוסף אומץ (עמוד רס"ח) וכן כתב בשו"ת תורה לשמה (סימן שס"ט) בדבר פשיטת גלימה בביהמ"ד.

אם כן לסיכום נמצאנו למדים, אשר מעיקר הדין אין בדבר ספק שיש מקום גדול להתיר עניין זה ובפרט אשר הוא נעשה מכורח המציאות שנכפתה עליו, אולם מצד מידת החסידות הנה וודאי אין זו הנהגה הראויה, וודאי שה' הטוב ישלח מזור וימציא לו אפשרות ללמוד תורה במקום הראוי ובזמן הראוי ובדרך הראויה.



## קידוש היום עבור בני משפחתו אחרי שכבר קידש (גליון)

### הרב לוי יצחק רסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בגליון א'כד האירך הרב י.ל.ג. בענין קידוש יום השבת, ומסקנתו שגם בזה שייך דין ערבות, כולל שכאשר יכול המחויב לפרוע חובתו בעצמו, אין מוטל על הערב לפרוע החוב עבורו. ולדבריו, איש שכבר יצא ידי חובת קידוש היום בביהכ"נ אחר תפלת מוסף, אין לו לקדש שנית עבור בני ביתו כשחוזר לביתו.

וכנראה דאשתמיטת' הני עובדי, שבשנת תשכ"ז חל יום ב' דראש השנה בערב שבת, ובהתועדות קודש לפנות ערב צוה הרבי לפרוס מפה ולקדש, ושוב אמר שאלו שיצאו ידי חובתם בקידוש לא יוכלו לקדש עוד הפעם, אלא אם ירצו להוציא בני ביתם. וכן היה שוב ביום ב' דחג הסוכות, שבסוף ההתועדות פקד הרבי להכריז שאף אלה שכבר יצא ידי חובת קידוש כנ"ל, אף על פי כן יכולים הם לקדש עוד הפעם בבתיהם, בכדי להוציא את בני-ביתם את ידי-חובתם (על פי ה'הנחות' שהופיעה לאחרונה). ואם הדברים אמורים בקידוש של ליל שבת, כל שכן לענין יום השבת, שאין בו כי אם ברכת 'בורא פרי הגפן'.

ובטעם ההיתר שם אולי יש לומר, כי אף שרוב נשי אנ"ש יודעות לברך ברכת הקידוש, אך רובן אינן מסוגלות לשתות מן היין כשיעור, ושוב חלה חובת הערבות על בעה"ב, שהוא יקדש עבורם. [ואף שיכולות הנשים לקדש על מיץ ענבים, הרי מצוה מן המובחר לקדש על יין ישן, לא על יין מגתו (מגן אברהם סי' רעג סק"ג; שוע"ר שם ס"ב). וחזי לאצטרופי שיטת הפרי חדש (או"ח סי' תקפה) שמותר לברך גם עבור מי שיודע בעצמו לברך].

ואני תמה על מה שכתב הר' י.ל.ג. שם "אבל אדה"ז לא הביא כלל דברי הפר"ח"; שהרי בסיום הקו"א שהוא מצטט (סי' ערב סק"ב) מציין אדה"ז לדברי הפר"ח הללו!

ולגופו של דבר, הנה אמנם בסוגיא דפסחים (קן, א) משמע שיש לקידושא רבא גדר קידוש, וילפוהו מקרא "זכור את יום השבת לקדשו", ובתוספות (ד"ה זוכרהו) הביא פסוקים להוכיח שהיין שייך לענין הזכירה,

ברם המעיין ברמב"ם פכ"ט מהל' שבת ה"י ובנו"כ יווכח שלדעתם אין קידוש היום כי אם "מצוה לברך על היין", ותו לא. וקרא דקמייתי בגמרא – הוא אסמכתא. ובטעם מצוה זו הביא שם בהגהות מיימוניות מדברי השאלתות (סי' נד) שהוא כדי לחלק בין מדת שבת למדת חול. ובשו"ע אדה"ז סי' רפט ס"ב הביא דברי הר"ן: "לפי שכבוד יום קודם לכבוד לילה, ואם לא יקדש ביום על היין יהא כבוד לילה עודף על כבוד יום"<sup>16</sup>.

ולמעשה, הרי לפניך לשון ס' שמירת שבת כהלכתה ח"ב פ"ג ס"ו: "יכול אדם לקדש קידושא רבא לאחרים, גם אם כבר קידש לעצמו. . . והוא או הם ישתו מן היין". ובהערה יב שם: "דהגם שבשבילו זו ברכת הנהנין, כיון שכבר יצא ידי קידוש, ובשבילם זו ברכת המצוות, לית לן בה. דכיון שהברכה בכל אופן היא על היין".

ואכן בס' פסקי תשובות סי' רפט הע' 21 תמה על מה שנהגו העולם שהאיש שיצא ידי חובת קידוש בביהכ"נ חוזר ומקדש בביתו עבור בני הבית, ושם ציין לאיזה מחברים שכבר דנו בזה.

ברם אף הוא מעיד שמנהג העולם הוא להקל בזה<sup>17</sup>, ולפי הנ"ל הצדק אתם, כי עיקר קידוש היום הוא ברכת הנהנין.



16 וזה לשון ה'העמק שאלה' (על השאלתות שם): "ולכאורה קשה, א"כ דעיקר קידוש ביום הוא השתיה, האיך אפשר להוציא במצוה מעשית? ולא קשה מידי, שזה כבוד שבת - שראש הבית שותה יין, וכל בני ביתו יוצאים בו, וכך היתה תקנת חכמים. וכיוצא בזה תקנו בהדלקת נר חנוכה, שעיקר המצוה הוא הדלקה, וכל בני ביתו יוצאים בהדלקת א' מהם, אע"ג שכולם חייבים בנר חנוכה".

17 וידוע לשון הפוסקים "כל היכא שההלכה רופפת בידך, פוק חזי מאי עמא דבר", והוא על פי הירושלמי יבמות פ"ז ה"ג: "כל הלכה שהיא רופפת בבית דין ואין את יודע מה טיבה, צא וראה היאך הציבור נוהג, ונהוג". וראה ביאור כלל זה בשו"ת הלכות קטנות ח"א סי' ט.

## טבילה במקוה בעש"ק שחל ביו"ט (גליון)

הרב דוד מנדלבוים  
תושב השכונה

בא' הקובצים<sup>18</sup> כתב הרב מ.כ. שלאחרונה נתפרסם שמנהג חב"ד לטבול במקוה בעש"ק שחל ביו"ט, לפנות ערב, כמו בכל עש"ק.

וכתב שלא ציינו מקור ע"ז הוא מסיום ד"ה אר"ע תרס"ז – מהמשך תרס"ו – . ובאמת, זה דבר ידוע לכל מי שלמד המשך זה.

וממשיך "אמנם מאבותינו שי' וזקיננו ז"ל לא שמענו דבר כזה וכן לא ראינו שהם נוהגים כן, א"כ משמע שאין זה מנהג חב"ד, ומה שמובא בהמשך הנ"ל, הרי זה כמ"ש שם כתבי האריז"ל, ולא כל דבר, וכן כל כתבי האריז"ל שהובאו בדא"ח הנה מזה הוראה שצריכים לנהוג כך. כי הנה אנו נוהגים כמנהגי חב"ד, לא כמנהגי המקובלים – אף שהובאו בדא"ח", עכ"ל.

הנה מי אומר שזה מנהג חב"ד ללכת לטבול במקוה אפי' בכל יום, שגם את זה לא נהגו אבותינו ואבות אבותינו, ואפי' בליובאוויטש שמעתי שאפי' הבחורים המבוגרים, והחסידים שער בחורים לא טבלו במקוה כל יום.

גם שמעתי מא' התמימים שלמד בפולין ששמע מא' מזקני החסידים שלמדו בליובאוויטש, שכ"ק אדמו"ר שאל אותו כמה פעמים בשבוע הלך למקוה כשלמד בליובאוויטש, ואמר שבב' וה' ועוד פ"א.

ובכלל, כל העניין לטבול במקוה הוא ע"פ כתבי האריז"ל, ולא ע"פ הלכה, חוץ מעיו"ט, ער"ה עריוהכ"פ ואלו שחייבים לטבול מאיזה סיבה המובאת בהלכה.

אה"נ, שעניין הטבילה במקוה בכל עת מצוא היה מקובל מקדמא דנא, עד כדי כך שישנם כאלה שלא הולכים לבית החיים, ואפי' לא רק קברי צדיקים בלי לטבול במקוה קודם. אבל אין לומר שזהו מנהג חב"ד. דלכל לראש, מנהג זה נהוג בכל קהילות החסידים, ואין כולם הולכים בכל יום ממש, רק מפני סיבות הנוגעות להם.

ומ"מ, לגבי מה שדן לטבול במקוה בעש"ק שחל להיות ביו"ט [שני] לפנות ערב [קודם כניסת השבת], הנה כל הענין היה חידוש אצלי עד שלמדתי המאמר. מפני שעפ"י רוב היו המקוואות סגורים באותו זמן מפני שהבלנים וגם בעלי המקוואות לא שמעו מזה. ולכן, אין לקבוע אם זהו מנהג חב"ד או לאו, כיון דבלאו הכי, אפי' לטבול בסתם יום חול, הוא מנהג ע"פ קבלה ולא מנהג חב"ד.



## האם מותר ליהודי להסתיר את יהדותו כשחושש מסכנה (גליון)

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" – חב"ד, ל.א.

בגליון העבר כתב הרב ב.א. בנוגע לסיפור ב"מי מלך" (ח"א, ע' 514) שכשבאו השוטרים לרשום היהודים שאלו את הרבנית: "הדת?", והיא ענתה "אורתודוכסית", שהיא מילה דו – משמעית (דת יונית אורתודוכסית, ויהודי שומר תומ"צ), ואח"כ הרבי מיהר לגשת למשטרה לתקן הרישום ל"יהודי אורתודוכסי". דמצד הדין מותר היה לרבנית לומר לשוטרים לשון המשתמע לתרי אנפי כמובא בסי' קנ"ז ברמ"א, אמנם מחמת מידת חסידות יש להימנע גם מזה.

יש להעיר מדברי ה'תורת חיים' (ע"ז יז, ב) בביאור דברי הגמ' שאמר ר"א בן פרטא "אי סייפא לא ספרא ואי ספרא לא סייפא וכו'", דאע"ג שאסור לכפור, מ"מ הכא לא כפר בעיקר ורק קאמר שלא למד, ושפיר דמי כמ"ש הרא"ש בר"פ אין מעמידין, ומ"מ מפרש כל הגמרא באופן שר"א החמיר ואמר דברים שמשמעם לתרי אנפי שהתכוון לדבר א' והגויים הבינו אחרת, עיי"ש באורך דברים נעימים.

ובתוך דבריו כ' "וכבר שמעתי על גדול אחד מן הקדמונים ששאלוהו בשעת הגזירה אם יהודי הוא והשיב להן כן יו"ד כסבורים היו שהשיב להן בל"א שאינו יהודי וניצול", פי' הדברים שענה בלשון המשתמע לתרי אנפי "כן איד" שבלשון אשכנז פירושו שאינו יהודי – קיין יוד, אמנם הוא התכוון בלה"ק "כן".



## אם צריך לחזור לברך כשנפלה ממנו טליתו (גליון)

### הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר – אלבאני, נ.י.

בהערות וביאורים (גליון א'כג, והמשך לו בגל' א'כה) דן הרב א.ל.צ. שי' בסוגיא אם צריך לברך כשנפלה ממנו טליתו בלי מתכוין, שלענין טלית פסק רבינו הזקן (או"ח סי' ח') שיחזור ויברך, אבל לענין אם נשמטו ממנו התפילין, או שניתר הקשר של יד וחזר וקשרה, פסק (או"ח סי' כה) ש'נהגו העולם' שלא יחזור לברך?

ולכאורה היא קושיא אלימתא.

ואולי יש לברר החילוק ביניהם במקור הדין, שצריך להתלבש בטלית ובתפילין בשעת ק"ש ותפלה (או"ח סי' כה סעיף ד), שאף שנשנו בחדא מחתא, יש לחלק בין לבישת הטלית, ולבישת התפילין בשעת התפלה, שהם מצד טעמים שונים:

שדין זה מיוסד על לשון הגמרא (ברכות יד, ב; טו, א) 'מניח תפלין וקורא ק"ש ומתפלל', ומדייק הבית יוסף בשם רבינו יונה, שהגמרא מוסיפה 'ומתפלל' – אף שעיקרו מצד זה שלא יהא כמעיד עדות שקר בעצמו כשאומר בק"ש: 'וקשרתם לאות על ירך' (ואף שחילקו התוס' שבציצית לא שייך עדות שקר, מובא בזוהר (פ' שלח דף קעה, א) שהענין שייך גם בציצית),

וזהו רק בק"ש, אבל ללבוש תפלין בתפלה, זהו שיהא עליו דבר שבקדושה בשעה שאומר דברים שבקדושה (משנה ברורה).

אבל הרי טלית אינו בגדר 'דבר שבקדושה', ומבאר כ"ק אדמו"ר (אגרות קודש חלק י, עמ' שצג) שההתלבשות בטלית גדול זהו דין של הכנה לתפלה, כחגירת אבנט, שכתוב 'הכון לקראת אלקיך ישראל' (שבת י, א), היינו להתעטף בבגד מיוחד לתפלה.

וכן מצאתי בהגהות מיימוניות (הל' ק"ש ריש פ"ג) וז"ל: 'שוב מצאתי בהגה'... עיקר מצוה משום עטוף מטעם הכון'.

ואם כן יש לחלק:

שכשנפלה ממנו טליתו בלי מתכוין, הרי נפסק ממנו ההרגש של 'היכון', ש'היכון' ענינו פועל (כעין אזהרת 'תעשה - ולא מן העשוי') הנמשך מאותו רגע שהתכוון והזדרז לחגור את אבנטו (וא"כ אינו מועיל אם היה חגור אבנט מלפני כן), או הרגע שנתעטף בטליתו (אף שכבר לבוש ועומד הוא בטלית קטן),

וכמפורש בלשון הברכה 'להתעטף' (לא בגדר 'נפעל' כבברכת 'על מצות ציצית' דטלית קטן, כמו שביארתי בקונטרס 'הרהורי תורה'), ולכן יחזור לברך ולהתעטף.

משא"כ בתפילין, העיקר הוא שיהא מונח (לא שהוא יניח) עליו בשעת התפלה דבר שבקדושה, לא ה'פועל' (כבקיום מצות תפילין של יד, שכבר קיימה ויצא חובתו כשהניחה מתחילה), אלא העיקר בשעת התפלה הוא ה'נפעל', והרי התפילין מונחין כבר עליו, ואינו צריך לשום מעשה הצריכה ברכה. (אבל צע"ק מהחילוק בין תפילין בשעת התפלה ללבישת תפילין שאר היום (שוע"ר, סימן כה סעיף ג)).



# פשוטו של מקרא

## "אחרי מות אברהם"

**הרב וו. ראזענבלום**

תושב השכונה

מצינו כמה פעמים שכשענין אחד נאמר בפסוק ונשנה ונאמר אח"כ עוד פעם, בין אם הוא אותו דבר ממש הנאמר כבר, ומאיזה טעם שיהי' נאמר עוד פעם, או שהוא דבר הדומה להדבר הנאמר כבר, ובפעם השני משנה הכתוב קצת אפילו ע"י גרעון איזה תיבה, עומד רש"י על זה לפרש טעם השינוי.

ולדוגמא, בפירש"י ד"ה את פני הפרכת "ולמעלה הוא אומר את פני פרכת הקודש" (ויקרא ד, יז), בפירש"י ד"ה ושרי מואב אתו "ולמעלה הוא

אומר וכל<sup>19</sup> שרי מואב" (בלק כג, יז), בפירש"י ד"ה לעבור את פי ה' "כאן לא נאמר אלקי שנאמר בראשונה" (שם כד, יג).

ולפי זה צריך להבין: בפרשת תולדות ישנם שני פסוקים שמסופר בהם בנוגע להבארות שחפר אברהם וסתמום פלשתים, בפסוק הראשון כתיב "וכל הבארות אשר חפרו עבדי אביו בימי אברהם אביו ויסתמום פלשתים וימלאום עפר" (כו, טו), ובפסוק השני כתיב "וישב יצחק ויחפר את בארת המים אשר חפרו בימי אברהם אביו ויסתמום פלשתים אחרי מות אברהם" (שם, יח).

הרי יש כאן שני שינויים בין פסוק הראשון לפסוק השני, (א) בפסוק הראשון כתיב "בארת" בלי הוספת תיבת "המים" כמו בפסוק השני, (ב) בפסוק השני כתיב "אחרי מות אברהם" שלא נאמר בפסוק הראשון, ולמה לא עמד רש"י לפרש שינויים אלו, ועיקר השאלה הוא על השינוי השני, שאם נוגע לדעת מתי היתה סתימת הבארות (דהיינו אחרי מות אברהם) למה לא הודיע זה הפסוק בפסוק הראשון, ואם בפסוק הראשון לא נוגע לדעת זאת, למה צריך הפסוק להזכירו בפסוק השני.

וכאן השאלה היא עוד יותר מהדוגמאות שהובא מפירש"י לעיל, ששם היינו יכולים לתרץ שמה שלא נאמר "פרכת הקודש" או "כל שרי מואב" או את "פי ה' אלקי" היא מפני שכבר נזכר לשונות אלו והכתוב סמך על זה. וכן הוא דרך הכתוב שבפעם הראשון מאריך ובפעם השני מקצר, וכמו שמצינו בנידון דידן גופא, דבפסוק ראשון כתיב "אשר חפרו עבדי אביו בימי אברהם אביו", ובפסוק שני כתיב רק "בימי אברהם אביו", ולא עמד רש"י על זה, אלא שהתירוץ פשוט, שבפעם הראשון האריך ובפעם השני קיצר, משא"כ להאריך בשני ולקצר בראשון צ"ב.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



(1) צ"ע דברשת שמות כתיב "לך ואספת את זקני ישראל" (ג, טז), ואח"כ כתיב (שם ד, כט) "ויאספם את כל זקני בני ישראל", ולמה לא עמד רש"י על שינוי זה שם. ובפרט לפי פירש"י בד"ה את זקני ישראל "היאך אפשר לו לאסוף זקנים של ס' רבוא".

# שונות

## אודות קדושי השואה\*

הרב ברוך אבערלאנדער

רב ואב"ד קהילת חב"ד, ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע  
בודאפעסט, הונגריה

בשנות השואה יכלו להינצל ע"י המרת דת

ב'לקוטי שיחות' (חלק לח ע' 183) נדפס מה שכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע (בשנת תשל"ט) [לקמן שינוי קל ע"פ השוואה לצילום גוכתי"ק]: "כל הפוגרומים שהיו ל"ע ול"ע ברוסיה, פולין וכו' היו רק מפני הדת, ובכ"מ] מ[קומות] דגזירת גיטלר כשקבלו תעודה דנוצרי הוא ניצלו. ובכמה מקומות אמרו בפירוש ונעשה כן שהממיר דתו ניצל (אף שלא באשכנז עצמה)".

וכנראה כוונתו שבהרבה מדינות שעשו חוקים נגד היהודים, אמרו בפירוש שהחוקים אינם כוללים את היהודים שהמירו את דתם, אם כי החוקים הרשמיים של הנאצים ימ"ש בעצמם נעשו נגד כל היהודים, אף אלו שהמירו את דתם.

ולכאורה זה חידוש גדול, שהרי לפי הידוע הרי בכל המדינות שמשם הובילו את היהודים לא הבחינו בין יהודים מלידה שנשארו בדת היהודית לבין אלו שהמירו את דתם.

והיה מקום לומר שאולי אין כוונת הרבי כאן שאכן יכלו להינצל על ידי המרת הדת, אלא שהיתה תקופה מסוימת, בהתחלה עכ"פ, שאז עדיין הבחינו בין יהודי ליהודי, וזה שהמיר את דתו ניצל.

ויש לעיין ולחפש לאיזה ערים ומדינות הכוונה כאן.

(\* לזכות בני הת' מנחם מענדל בן בת-שבע ראכיל לרפואה שלימה בקרוב.)

### כל מי שנהרג ע"י גוי קדוש יאמר לו

הרבי שם ממשיך בהמשך לזה: "נגמר כבר ומפורסם שרובם דחללי גזירות דהשואה קדשו ש"ש וכו' . . .". וראה עוד מש"כ ב'ספר השיחות' תנש"א (ח"א עמ' 234): "כל אלה שנהרגו בשואה הם קדושים (כפי שנקראים בפי כל ישראל) כיון שנהרגו על קדושת השם (בגלל היותם יהודים) והשם ינקום דמם . . .", ובהערה 118 מציין מקור לזה: "ראה שו"ת חתם סופר יו"ד סי' שלג, אה"ע ח"ב סי' קלב, ועוד".

ב'חתם סופר' יו"ד שם הוא דן אודות "איש קדוש הנהרג בידי עכו"ם רוצח" האם לקבור אותו בפני עצמו כפי המנהג לקבור הנהרגים בפני עצמם, וכותב שם: "אוקמי' ליה בחזקת צדקות וכשרות וקדוש יאמר לו", ומזה מביא הרבי ראייה שכל מי שנהרג ע"י גוי קדוש יאמר לו.

והנה ב'חתם סופר' אה"ע שם דן הוא שוב במנהג זה, אבל לכאורה צ"ע מה הראייה מכל דבריו שם בנוגע לנושא שהרבי מדבר עליו כאן, האם כל מי שנהרג ע"י גוי נחשב כקדוש או לא. וצ"ע.

### הדעות השונות בענין זה

ובענין זה האריכו לדון, ראה את דברי הגאון ר' יהושע משה אהרונוסון ('עלי מרורות' עמ' 306): "לי פשוט, כי היהודים שהומתו בכל מיני מיתות משונות, על עצם היותם יהודים, נקראת מיתתם 'קידוש השם', כיון שהומתו על עצם היותם בני העם הנבחר, המתייחסים אליו יתברך". ובשו"ת 'מנחת יצחק' (ח"א סי' פג אות א, סי' קלג אות ב) הוי כמסתפק בדבר.

ראה עוד שו"ת מהרי"ץ דושינסקי (ח"א סוף סי' קכו), מאמרו של הרב ש"א פרדס ב'הפרדס' חשון תש"ו (שנה יט חוברת ח, ומשמם בספרו 'אבני שמואל' ברורי הלכה סי' כט), תגובה לדבריו בשו"ת 'דבר יהושע' (ח"ה ענינים שונים סי' לז) [נדפס בשעתו ב'הפוסק' שבט תש"ו (סי' תתכא, והמשכו בגליונות שלאח"ז), וראה מאמרו של הרב הלל פוסק ב'הפוסק' שם גליון טבת תש"ו (סי' תתטו, והמשכו בסי' תתכז)], 'מכתב מאליהו' (ח"ג עמ' 346), שו"ת 'משנה הלכות' (חט"ז סי' קכא, תשובתו שנדפסה בשו"ת השבי"ט ח"ח חו"מ סי' יב), שו"ת 'שאילת יצחק' (קמא סי' סח, תנינא סי' קנג), 'אור המזרח' (כרך לו חוברת ג-ד עמ' 314-311) ובספר 'בסתר רעם' שם (עמ' 403-395).

ובקובץ 'תל תלפיות' גליון א (בודאפעסט תש"ס, עמ' 36-37) נדפסה שאלתו של הרב ישראל אולמן (הי"ד) להגאון הראגצובר בעל 'צפנת פענח': "ועתה באתי לשאלו לגלות דעתו הרמה בזה, אם אותן מאחינו בני" אשר נהרגו ונטבחו ונשרפו באה"ק תובב"א זה איזה שבועות בעוה"ר ע"י הערבים ימ"ש [בפוגרום בחברון חודש אב תרפ"ט] אם הם נקראים קדושים, דהיינו אם קיימו מצות קידוש השם הנורא ית' וית', או נימא דל"ש קידוש השם רק בעת גזירת שמד שכופין לעבור על מצות ה' ואם לאו יהרגו, ונהרגו ולא עברו עי"ז קדשו שמו הגדול, אבל כשנהרגו מחמת שהם יהודים זרע אברהם יצחק ויעקב ולא מחמת אמונתם בה' אלוקי ישראל אלא בגדר חלקי האומה הקדושה, ואפי' ע"י שמד ח"ו לא היו מצילים את חייהם, אם גם זה לקידוש השם יחשב", עיי"ש. תשובת הגאון לא הגיעה לידניו.

ובספר 'בינה ודעת' (סי' כ) כתב בענין זה כמה דברים תמוהים ואכמ"ל.



## שעיר המשתלח ע"ד החסידות

**הרב משה מרקוביץ**

ברוקלין, נ.י.

בכתב העת "שמעתין" (היוצא לאור בארה"ק ע"י משרד החינוך) גליון אלול תשע"א, עמוד 63 ואילך, האריך הרב יחזקאל שי' סופר בביאור ענין "שעיר המשתלח" על פי חסידות, ואחר שהביא דברי האלשיך והאור החיים המיוסדים על דבר הזהר, שענין שעיר המשתלח הוא כעין נתינת "שוחד" לשטן, הצד דלעומת זה, ותמה על דבריהם, הגיע למסקנה, שהיות ששילוח השעיר המשתלח בא אחרי הגורל והקטרת הקטורת והיודוי, אשר מבואר בחסידות שענין הגורל הוא גילוי העצמות, וענין הקטורת דיום הכיפורים אף הוא מגיע למעלה מעלה, ואחר כך בא היודוי - דאז הזדונות של בני ישראל נהפכים לזכויות, נמצא ששילוח השעיר המשתלח אל השטן המקטרג, משמעו, שמודיעים לשטן המקטרג שהזדונות כבר נהפכו לזכויות, ושוב אין מקום לקיטרוג. עכת"ד בקצרה לפי מה שהבנתי.

הנהה אין משיבין על הדרוש, אבל לכאורה לפי הבנה זו אין במעשה השילוח עצמו שום חידוש, וזה פלא לכאורה, דמשמע בחסידות שענין

שעיר לעזאזאל דומה לפרה הנעשית בחוץ, ולדבריו אין כאן שום חידוש בעצם שילוח השעיר.

ולא באתי אלא להעיר.



## \* חיוב רווקות במצות עשה שהזמ"ג

**הרב שמואל ביסטריצקי**

בעמח"ס 'המבצעים כהלכתם' וסדרת 'יהדותון'

לאחרונה עלה בידי להתעסק בנושא קיום המצוות על-ידי נשים, ובשורות הבאות נביא סיכום הדברים אודות נושא זה, וכן ביאורים בכמה עניינים הנוגעים למעשה:

### התקנה והפטור

א. הגמרא מביאה במסכת קדושין (כט, א): "כל מצות עשה שהזמן גרמא, האנשים חייבין והנשים פטורות. וכל מצות עשה שלא הזמן גרמא, אחד אנשים ואחד נשים חייבין. וכל מצווה בלא תעשה, בין שהזמן גרמא ובין שלא הזמן גרמא, אחד אנשים ואחד נשים חייבין. חוץ מבל תקיף ומבל תשחית ומבל תטמא למתים".

וממשיכה הגמרא (שם לג, ב ואילך) להסיק מניין המקור שנשים פטורות ממצות אלו: "ת"ר: איזוהי מצות עשה שהזמן גרמא: סוכה ולולב, שופר וציצית ותפילין; ואיזוהי מצות עשה שלא הזמן גרמא: מזוזה, מעקה, אבידה ושילוח הקן. וכללא הוא? הרי מצה, שמחה, הקהל דמצות עשה שהזמן גרמא, ונשים חייבות! ותו, והרי תלמוד תורה, פריה ורביה, ופדיון הבן, דלאו מצות עשה שהזמן גרמא הוא, ונשים פטורות! אמר רבי יוחנן: אין למדין מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בו חוץ, דתנן: בכל מערבין ומשתתפין, חוץ מן המים ומלח; ותו ליכא? והאיכא כמהין ופטירות! אלא, אין למדין מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בו חוץ. ומצות עשה שהזמן גרמא - נשים פטורות. מנלן? גמר מתפילין. . אמר רבא: פפונאי ידעי לה לטעמא דהא מילתא, ומנו? רב אחא בר יעקב, אמר

(\* לזכות חנה בת רבקה תחי' לרגל יום הולדתה בשעט"מ בי"ג כסלו להצלחה בגו"ר.

קרא: 'והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך' (שמות יג, ט), הוקשה כל התורה כולה לתפילין, מה תפילין - מ"ע שהזמן גרמא ונשים פטורות, אף כל מ"ע שהזמן גרמא - נשים פטורות".

ובנוגע למעשה: מצוות עשה שהזמן גרמא הן מצוות עשה שאמורות להתבצע בזמן מסוים<sup>20</sup>. למשל מצוות סוכה (שזמנה רק בין ט"ו לכ"א תשרי) או מצוות הנחת תפילין (שזמנן בימי חול ולא בימי שבת וחג), נשים פטורות ממצוות אלו<sup>21</sup> (וכך גם עבד כנעני)<sup>22</sup>. לעומת זאת במצוות עשה שלא הזמן גרמא, או בכל מצוות לא תעשה<sup>23</sup> למעט שלוש שנוגעות לגברים, אין כלל פטור לנשים.

הרמב"ם והרי"ף (קידושין יד, ע"ב) רוצים לומר שהכלל שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא וחייבות במצוות עשה שאין הזמן גרמא, אינו מהווה את המקור לפטור ולחיוב ואי אפשר לעשות כלל גורף על הכל, ויש צורך בכל מצווה למצוא את הלימוד שבגללה האישה פטורה או לחילופין חייבת.

20) רש"י קדושין כ"ט, א.

21) באופן כללי נשים מחייבות בכל מצוות התורה. לומדים זאת מהכתוב "...וכה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל" (שמות, י"ט, ג'). אומרים חז"ל: "בית יעקב" - הנשים, "בני ישראל" - הגברים. כלומר משה מחויב למסור את התורה גם לנשים וגם לגברים, אולם התורה הקלה במידה מסוימת על הנשים, כך שהן פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן. אולם מצינו שנשים פטורות מתלמוד תורה שנאמר "...ושננתם לבניך...". דורשים חז"ל: לבניך, ולא לבנותיך, מכאן שנשים אינן בגדר החיוב של תלמוד תורה. והתפילין הוקשו לתלמוד תורה: נאמר בתורה (שמות, י"ט, ג'): "והיה לאות על ירך ולזכרון בין עיניך...". ומיד אח"כ: "...למען תהיה תורה ה' בפיך", מכאן שתלמוד תורה הוקש לתפילין. כשם שנשים פטורות מתלמוד תורה כך נשים יהיו פטורות מתפילין היות וכאמור תלמוד תורה ותפילין הוקשו זה לזה.

חז"ל בהסברם להיקש שבין תלמוד תורה לתפילין מסבירים, מעבר להיקש הפסוקים, שהסיבה "הרעיונית" להיקש היא: שתלמוד תורה ותפילין הם אות וזכר למתן תורה וליציאת מצרים ששניהם מהווים את הבסיס לאמונה. כל מצוות עשה שהזמן גרמן נשים פטורות: היות ונשים פטורות מתפילין והיות ותפילין זו מצוות עשה שהזמן גרמא והיות וכל התורה כולה הוקשה לתפילין מהלימוד "...למען תהיה תורת ה' בפיך...". הרי שכל מצוות עשה בתורה שתלויות בזמן, נשים יהיו פטורות מהם, בדיוק כפי שהן פטורות מתפילין.

22) פטור זה הוא הטעם המקובל לברכת "שלא עשני אישה".

23) לומדים זאת מהכתוב: "איש או אישה אשר יעשו מכל חטאת האדם למעול מעל בה' ואשמה הנפש ההיא..." (במדבר, ה', ו'), מכאן שהשווה הכתוב איש ואישה לגבי כל העונשין שבתורה ואלו שייכים רק למצוות לא תעשה מאחר ו"מעל בה'" שייך לומר רק אם אדם עובר על לאו.

והנה, בנוגע לסיבת פטור הנשים ממצוות אלו, ישנם שלוש סיבות:

(א) כתב ה'אבודרהם'<sup>24</sup>, וז"ל: "והטעם שנפטור הנשים מהמצוות עשה שהזמן גרמא, לפי שהאישה משועבדת לבעלה לעשות צרכיו, ואם הייתה מחוייבת במצוות עשה שהזמן גרמא אפשר שבשעת עשיית המצווה יצווה אותה הבעל לעשות מצוותו ואם תעשה מצות הבורא ותניח מצוותו אוי לה מבעלה ואם תעשה מצוותו ותניח מצות הבורא אוי לה מיוצרה, לפיכך פטרה הבורא ממצוותיו כדי להיות לה שלום עם בעלה. וגדולה מוז מצאנו שהשם הגדול הנכתב בקדושה ובטהרה נמחה על המים כדי להטיל שלום בין איש לאשתו", עכ"ל.

(ב) כתב הגר"מ פיינשטיין זצ"ל (אגר"מ או"ח, ח"ג, סי' מט) "ראשית צריך לדעת כי מעיקרי האמונה הטהורה שלנו שכל התורה בין שבכתב בין שבעל פה ניתנה מהקב"ה בעצמו בהר סיני על ידי משה רבינו ע"ה ואי אפשר לשנות אפילו קוץ אחד לא להקל ולא להחמיר. אך נצטוונו שכשיש צורך לסיג ולגדר היה חיוב על הסנהדרין וחכמי התורה לתקן איזה תקנות לאסור איזה דברים וכן לחייב איזה דברים אך בהודעה מרבנן שהוא לתקנה ולסיג. . וממילא זה שהתורה פטרה ממצוות עשה שהזמן גרמא הוא מן התורה וגם רבנן לא חייבו כי לא ראו בזה שום צורך לחייבן ואדרבה משמע שהצורך הוא לפוטרו דווקא מהטעמים שפטרן תורה. .

ולבד טעמי התורה שלא ידוע לסתם אינשי אף לת"ח גדולים ואנו מחוייבין להאמין שאיכא טעמים גדולים לקב"ה נותן התורה איכא גם טעמים גלויים לכל, כי סתם נשים בעולם אינם עשירות ועליהן מוטל גידול הילדים והילדות שהיא מלאכה היותר חשובה להשי"ת ולהתורה, וכן ברא השי"ת בטבע כל מין ומין דמבעלי חיים שהנקבות יגדלו את הולדות ואף את מין האדם לא הוציא מן הכלל בזה שגם טבע הנשים מסוגל יותר לגידול הילדים שמצד זה הקל עליהן שלא לחייבן בלימוד התורה ובמצוות עשה שהזמן גרמא. .".

וכדי שלא יבואו לטעון שבכך מראים חכמינו את נחיתותם של הנשים, ממשיך הגר"מ פיינשטיין זצ"ל "צריך לדעת כי אין זה בשביל שנשים פחותות במדרגת הקדושה מאנשים דלענין הקדושה שוות לאנשים".

(24) תיקון התפילות וענייניהם, שער ג'.

ג) הרש"ר הירש<sup>25</sup> אף הוא ראה בפטור הנשים ממצוות אלו מעלה יתרה על גבי הגברים: "פטור הנשים משאר מצוות עשה שהזמן גרמן איננו יכול להיות תלוי בפחיתותן; כאילו התורה סבורה, שאין הן ראויות לקיים אותן מצוות. אלא נראה לנו לומר כך: התורה לא חייבה את הנשים במצוות אלה, מפני שאין הן זקוקות להן. שהרי זה כל עצמן של מצוות עשה שהזמן גרמן: הן מבטאות אמיתות, מחשבות, עקרונות והחלטות על ידי מעשים סמליים; והן מחדשות ערכים אלה מפרק לפרק, למען נשיב אותם אל ליבנו ונגשים אותם במעשינו, והתורה מניחה שיש לאשה דביקות יתירה ונאמנות של התלהבות לייעודה; והנסינות המזומנים לה בתחום ייעודה – סכנה מועטת נשקפת לה מהם; משום כך לא היה צורך להטיל עליה את כל המצוות, המוטלות אל האיש; כי האיש טעון זירוז חוזר ונשנה לנאמנות בקיום ייעודו; ויש צורך לחזור ולהזהיר אותו מפני כל רפיון במילוי תפקידו, וכך אתה מוצא גם במילה, שהיא המצוה המכוננת של עם ישראל, ה' לא ראה לנחוץ להבטיח את בריתו – במקום המילה – על ידי סמך נצחי אחר גם בחוג הנשים. וכן אתה מוצא גם במתן תורה (שמות יט, ג) ה' פנה אל הנשים תחילה ובנה על נאמנותן ומסירותן, והעובדה נשתמרה בתודעה הלאומית ועברה מדור לדור, בכל התעיות והירידות של עמנו הרי בשכר נשים צדקניות זכו ישראל לגאולה והן ששמרו וטיפחו את התחייה (עיי'ן סוטה יא, ע"ב), עכ"ל.

### מצוות שונות שאינן ב'כלל'

ב. אולם ישנם מצוות שונות היוצאים מן הכלל לגבי חיוב הנשים, וכך כתב האבודרהם: "יש שבע מצוות עשה שהזמן גרמא ונשים חייבות בהן, ואלו הן: שמחה (בשלוש רגלים), והקהל, וקידוש היום (בשבת), ואכילת מצה בליל הפסח, ומקרא מגילה בפורים, ונר חנוכה, ארבע כוסות של פסח".

הסיבה לחיוב נשים בארבע כוסות, במצה, בנר חנוכה ובפורים היא "שאף הן היו באותו הנס". הסיבה לחיובן במצוות עשה של שבת היא שהוקש "זכור" ל"שמור". כלומר, מצוות זכירת השבת (קידוש) הוצמדה לאיסורי השבת, ומכיוון שהנשים חייבות להימנע מאיסורים בשבת הן חייבות בקידוש. וכמובן לגבי שמחה ברגל ומצוות 'הקהל' החובה על

(25) פירוש הרש"ר הירש לתורה, ויקרא כג' מג'.

הנשים מוזכרת בפירוש בתורה. לגבי שמחה בשלוש רגלים כתיב: "ושמחת בחגך ואתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך" (דברים, ט"ז, י"ד), ולגבי מצוות 'הקהל' כתיב: "הקהל את העם האנשים והנשים והטף . . ." (דברים לא).

**סוכה ולולב:** נשים פטורות, פטור זה איננו נובע מהטעם של מצוות עשה שהזמן גרמא (למרות שיש כאן תלות בזמן) אלא מכוח הלכה למשה מסיני. אמנם יש פסוק המיוחד לסוכה: " . . . כל האזרח בישראל ישבו בסוכות" (ויקרא, כ"ג, מ"ב). מפסוק זה, הייתי חושב שלמרות שזו מצוות עשה שהזמן גרמא – בכל זאת יהיו מחויבות מכוח "כל האזרח", עונה הגמרא הלכה למשה מסיני. אמנם התוספות במסכת פסחים (קח, ב, ד"ה "היו") שסובר שגמרא שפטור הנשים מסוכה הוא כן מטעם מצוות עשה שהזמן גרמא ולכן הכלל של מצוות עשה שהזמן גרמא תופס. על כל פנים גמרא מפורשת במסכת סוכה ובמסכת קידושין אומרת שטעם הפטור של נשים הוא מפני שזו הלכה למשה מסיני.

**צום יום הכיפורים:** נשים חייבות, אף על פי שזו מצוה שהזמן גרמא, לומדים זאת מהפסוק: "בחדש השביעי בעשור לחודש תענו את נפשותיכם כל מלאכה לא תעשו האזרח והגר הגר בתוכם" (ויקרא ט"ו, כ"ט), מתוך הריבוי "האזרח" לומדים חז"ל לרבות הנשים.

**אכילת מצה:** נשים חייבות, אף על פי שזו מצוות עשה שהזמן גרמא. הגמרא מסכת פסחים (מג, ב) מסבירה: נאמר "לא תאכל עליו חמץ" ומיד לאחריו "שבעת ימים תאכל עליו מצות". אומרת הגמרא מתוך סמיכות הציונים של אי אכילת חמץ לאכילת מצה, למדים שכל שישנו באיסור אכילת חמץ ישנו גם בקום אכול מצה. למעשה, יש כאן לאו הניתק לעשה והיות והם צמודים הרי הם כיחידה אחת ולכן נשים מחויבות במצה בגלל שהם מחויבות באי אכילת חמץ. כלומר, ישנו חיוב מיוחד לנשים למרות שכאמור זו מצוות עשה שהזמן גרמא.

### בנות רווקות

ג. לאור הנ"ל, לכאורה אפשר לומר שנשים רווקות, אלמנות וגרושות שאין להן חובה לבעליהם ואין להם טירדות גידול הילדים, יהיו צריכות להיות חייבות בקיום מצוות עשה שהזמן גרמא.

כדוגמת הגמרא במסכת קידושין (ל, ב) לעניין כיבוד אב ואם – שנשים פטורות מפני שרשות בעליהן עליהם, אבל אם נתאלמנה או נתגרשה –

חוזרת לחיוב כיבוד אב ואם. אם כך, נאמר גם כאן לגבי מצוות עשה שהזמן גרמא שנשים שאינן נשואות יתחייבו בהם?<sup>26</sup>

והנה, בכדי להבין זאת, עלינו להבין תחילה טעם הפנימי איך פטרו אישה מלקיים מצוות שונות, הרי כל מצווה שאדם מקיים גורמת אחדות ודביקות עם הבורא, "מצווה" מלשון צוותא וחיבור, חיבור בין מקיים המצווה, ומצווה המצוות – הקב"ה, ואם כן חסר (לכאורה) לאישה בדביקותה בבורא?

אמנם מכיון שגם מי שפטור מקיום המצוות "כמאן דעביד לא אמרינן" ורק עונש על אי קיום המצוות אין לה, אבל את הצוותא וחיבור שנפעל על ידי המצוות, אין לאישה, ואם כן נמצא בפועל חסר לאשה את האחדות והדביקות של מצוות עשה שהזמן גרמא.

אולם לפי מה שמוסבר בתורת החסידות שנשמת האיש והאישה אחת היא, יש לומר שקיום המצוות על ידי הבעל פועל צוותא וחיבור באשתו, כי נשמתם אחת היא. ויובן זה עד"מ מגוף האדם – שהאדם מקיים מצוה

26) ואולי אפשר לומר, שהגדר של אישה הוא שונה, ותמיד אין זמנה בידה באופן מוחלט, בין נשואה ובין גרושה או אלמנה מאחר ולאשה יש תכונות מיוחדות של אחריות על משפחה ועל הבית יותר מאשר לגבר, והיא מרגישה מחויבות פנימית עמוקה בהכנות לכל חג, לכל אירוע משפחתי וכדו'. מכאן שהאפשרויות שלה בזמן – קטנות יותר מאשר אצל הגבר. לכן חז"ל פטרו אותה ממצוות עשה שהזמן גרמא.

ובכך מסתדר גם ההיקש של אישה לעבד כנעני. שהרי לגבי אישה נאמר "וכתב לה ספר כריתות" ולגבי שיפחה כנענית נאמר "או חופשה ניתן לה" – לומדים גזירה שווה מתיבת "לה" ומכאן שכל המצוות שהאישה מתחייבת בהם גם העבד והשפחה מתחייבים בהם ולהפך.

ניתן לנמק את הגזירה שווה שכאשר האישה נשואה זמנה לא בידה באופן מלא, כך גם העבד זמנו אינו בידו אלא בידי אדונו ולכן ההיקש עבד לאישה, זו אכן הסיבה שגם עבדים ושפחות פטורים ממצוות עשה שהזמן גרמא וזה גם מסביר מדוע גם עבד ולא רק שפחה, כי שניהם בקטגוריות – "שזמנם לא בידם".

אבל מהעובדה שאישה פטורה – גם כשהיא אלמנה וגרושה, לומדים שאישה מעמדה חשוב הרבה יותר, מאחר ואחריותה כוללת שכן היא אינה נתונה רק לרשות בעלה אלא לרשות הבית כולו, כפי שכתב הגר"מ פיינשטיין זצ"ל (הובא למעלה בארוכה) "שהיא מלאכה היותר חשובה להש"ת". ולכן הקלו לגביה חז"ל בדן, לפטור אותה ממצוות עשה שהזמן גרמא בכדי לתת לה יותר זמן.

אך עדיין צריך להבין, מדוע בנות רווקות שאין להם טרדות הנ"ל יהיו פטורות ממצוות אלו? ואולי יש להישען על דברי הגר"מ פיינשטיין זצ"ל מדוע פטרו נשים (ובכללן רווקות) ממצוות אלו "ואנו מחוייבין להאמין שאיכא טעמים גדולים להקב"ה נתן התורה...".

באבר מסוים בגופו (כמו תפילין על היד) פועל "צוותא וחיבור" על כל גופו, ולא רק על האבר הפרטי בו קיים המצוה. וכמו כן המצוות המתקיימות על ידי חלק אחד של הנשמה, גוף האיש, פועלות על החצי השני של הנשמה, גוף האשה.

ובאמת מפורש הדבר בשו"ע (או"ח סי' קפז ס"ז) בנוגע להא שגם הנשים אומרות בברכת המזון "ועל ברייתך שחתמת בבשרינו" כיון שאין נקרא אדם אלא כשיש לו אישה, הרי הזכר והנקבה הם גוף אחד, לפיכך יכולות לומר על ברית הזכרים שחתמת בבשרינו, וממילא לא חסר לאישה בדביקות בהקב"ה.

ובנוגע לעניינינו, האם רווקה מחוייבת במצוות עשה שהזמן גרמא, נבין זאת לאור שיחת הרבי (לקו"ש חל"א, עמ' 96) דמכיון שהקשר בין האיש לאישה הוא עצמי בנשמה, והוא אינו תלוי בנישואין, אלא כבר ארבעים יום קודם יצירת הולד הם מחוברים, הרי גם אצל רווקה, המצוות שמקיים מי שעתיד להיות בעלה, פועל עבורה צוותא וחיבור. וכן להיפך המצוות שהאישה מקיימת פועלת צוותא וחיבור גם בבעל. והקב"ה יודע מיהו הפלג גופא האמיתי של האישה, מצרף את המצווה של חצי נשמת האיש לחצי השני של נשמה – לאישה.

הדביקות בה' (צוותא וחיבור) שהאיש מוסיף לאישה, שגם מצוות עשה אותן האישה לא מקיימת, הרי האיש כשהוא מקיים את המצוות פועל גם על האישה, הוא אף במצוות שהאישה מקיימת בעצמה שמשום היותה נשואה קיום המצוות פועל דביקות רוחנית בבורא באופן נעלה יותר.

אך עדיין קשה בכ"ז, באם אדם משלים למיועדת להיות כלתו את קיום המצוות, לשם מה היינו צריכים להסביר ולפרט (כפי שהובא לקמן מאבודרהם, הגר"מ פינשטיין זצ"ל והרש"ש הירש"ש וכו') שכל סיבת הפטור לנשים ממצוות עשה שהזמן גרמא היא אך ורק בגלל התעסקותם וטרדתם בניהול הבית, הרי הבעל פוטר אותם ומשלים להם את קיום מצוות אלו ואין חילוק בין נשואה לרווקה, וצ"ע בכ"ז.



לעילוי נשמת  
הרה"ח התמים ר' יוסף יצחק ע"ה  
בן הרה"ח התמים ר' שלמה שניאור זלמן שי'  
קייזן  
נפטר י"ב כסלו ה'תשנ"ט  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לזכות החתן התמים  
הרב ברוך מרדכי שיחי' גאלדבערג  
והכלה מרת חי' מושקא שתחי' לעווילעוו  
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום ועש"ק כ"ח מרחשון ה'תשע"ב  
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד כרצו"ק ולנח"ר  
כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות  
הורי הכלה  
ר' יהודה לייב הלוי שיחי'  
וזוגתו מרת באשי טילא שתחי'  
לעווילעוו

לזכות החתן התמים  
הרב אברהם שיחי' מיר  
והכלה מרת חי' מושקא שתחי' פיינער  
לרגל נישואיהם בשעטומ"צ  
ביום רביעי י"א כסלו ה'תשע"ב

יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל על יסודי התורה  
והחסידות כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשי"ד



נדפס ע"י ולזכות הורי הכלה  
הרה"ת ר' ישראל זאב וזוגתו מרת מרים שיחיו פיינער



לזכות החתן  
הרב ארי'ה לייב הלוי שיחי'  
והכלה מרת מושקא שתחי'  
מאשקאוויטש  
לרגל נישואיהם בשעטומ"צ  
ביום שלישי כ"ה מרחשון ה'תשע"ב  
יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל על יסודי התורה  
והחסידות כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשי"ד



נדפס ע"י ולזכות  
הוריהם  
הרה"ת ר' משה הלוי וזוגתו מרת מנוחה קריינדל שיחיו קליין  
הרה"ת ר' אברהם יצחק הלוי וזוגתו מרת פייגא שיחיו מאשקאוויטש

לזכות החתן התמים  
הרב **מנחם מענדל שיחי' פערלאוו**  
והכלה מרת **דבורה לאה שתחי' קרינסקי**  
לרגל נישואיהם בשעטומ"צ  
ביום ראשון ח' כסלו ה'תשע"ב  
יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל על יסודי התורה  
והחסידות כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשי"ד



נדפס ע"י ולזכות  
הורי החתן  
הרה"ח הרה"ת ר' **שניאור זלמן שיחי'**  
ומרת **זלאטא שתחי'**  
**פערלאוו**



לזכות  
הילד **מנחם מענדל שיחי'**  
לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ  
ביום ועש"ק כ"ח מרחשון ה'תשע"ב

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



נדפס ע"י ולזכות זקניו  
הרה"ת ר' **גבריאל** וזוגתו מרת **צבי' שיחיו**  
**גופין**

לזכות החתן התמים  
הרב ישראל זאב שיחי' קארפ  
והכלה מרת העניא שתחי' פרוס

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
אור ליום ועש"ק כ"ח מרחשון ה'תשע"ב  
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הורי הכלה  
הרה"ת ר' יצחק וזוגתו מרת חי' שיחיו פרוס



לזכות  
הילדה שרה תחי'

נולדה למזל טוב ביום ראשון כ"ג חשון תשע"ב  
יהי רצון שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים  
לאורך ימים ושנים טובות

ולזכות

אחיה הת' שניאור זלמן, מנחם מענדל, שמעון בנציון שיחיו  
ואחיותיה חי' מושקא, מרים רעכיל, חנה עטקא, בת שבע תחיו  
שיזכו לרוות מהם רוב נחת ועונג בגו"ר מתוך ברכה והצלחה רבה  
ומתוך אושר ושמחה תמיד כה"י.

נדפס ע"י וזלכות הוריהם  
הרה"ת ר' אליעזר ומרת לאה גיטל שיחיו  
גאנזבורג

לזכות התאומות

שרה פריידא תחי' ונחמה גאלדא תחי'

נולדו למזל טוב

ביום שלישי י"א מרחשון ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים ויזכו לרוות  
ממנה הרבה נחת מתוך ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר



נדפס ע"י הורים

הרה"ת ר' עזריאל וזוגתו מרת גיטל שיחיו

רפפורט



לזכות

הילדה שרה רעלקא תחי'

נולדה למזל טוב ביום ש"ק כ"ב חשון תשע"ב

יהי רצון שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים  
לאורך ימים ושנים טובות



ולזכות הוריה

הרה"ת ר' אליהו הכהן שחי' ומרת רייזל שתחי'



ולזכות

אחיה הת' מנחם מענדל שיחיו

ואחותה מושקא תחיו

שיזכו לרוות מהם רוב נחת ועונג בגו"ר מתוך ברכה והצלחה רבה  
ומתוך אושר ושמחה תמיד כה"י.

נדפס ע"י וזלכות הוריהם וזקניהם

הרה"ת ר' שמעון אהרן הכהן ומרת דבורה לאה שיחיו

ראזענפעלד

לזכות

החתן התמים

הרב **מנחם מענדל שיחי' אלפרוביץ**

והכלה מרת **חי' מושקא שתחי' שמטוב**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום חמישי כ"ז מרחשון ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי הכלה

הרה"ת ר' גדלי' וזוגתו מרת **חנה בת' שיחיו**

**שמטוב**



לזכות

הרה"ת **נחום הלוי** וזוגתו מרת **מרים שיחיו**

**לעווין**

לרגל יום נישואיהם ח' כסלו

יהי רצון מהשי"ת שיזכו לרוב אושר ועושר מתוך נחת והרחבה  
בגשמיות וברוחניות, לנחת רוח כ"ק אדמו"ר, תמיד כה"י



הוקדש ע"י גיסו ואחיה

חבר המערכת הת' **אלחנן דוב שי' גארעליק**