

## **ברכת מזל טוב עד בלי די**

ברגשי שמחה וחדוה מביעים אנו את ברכותינו הלבביים לידידנו  
היקר האהוב והדגול, איש האשכולות, המוכתר בכל המעלות, נעים  
ונחמד, עדין הנפש, הנודע בכשרונותיו הנפלאים ובמידותיו  
התרומיות, משכיל על כל דבר טוב, זריז במלאכתו מלאכת הקודש,  
משפיע דא"ח בחסד עליון ואהוב על מושפעיו

בישיבת חב"ד בניו-הייווען

מבחירי תלמידי התמימים

מנהל המערכת בשנת תשס"ט אשר השקיע הרבה מכשרונותיו  
הברוכות להצלחת ושגשוג הקובץ, וחפץ ה' בידו הצליח

התמים הנעלה מנחם מענדל ניסן שי' בראנשטיין

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת עם ב"ג הדגולה  
והמהוללה תחי'

**"ענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל"**

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד, כפי רצונו  
ולנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו, מתוך שפע ברכה והצלחה בגו"ר, בחיים  
מאושרים תמיד כה"י.

**המערכת**

## כסא דנחמתא

בלב קרוע ומורתח מביעים אנו בזה את תנחומינו העמוקים  
לידידנו היקר, כותב ותיק ומצויין בחסד עליון בקובצנו, זה עידן  
ועידנים,

העוסק בהרבצת התורה והחסידות בכל נימי נפשו, צנא מלא ספרא,  
חריף ובקי,

שלוחו של רבינו הק' במדינת הונגרי'

הגאון החסיד מוה"ר ברוך שליט"א אבערלאנדער

ולזוגתו החשובה והמהוללה אשת חיל עטרת בעלה

בהלקח מהם בנם היקר והחביב ירא אלקים פאר המדות

עסק במבצעי כ"ק רבינו במסירה ונתינה

התמים מנחם מענדל ע"ה

הרופא לשבורי לב יחבש לעצבותם וינחם אותם בתוך שאר אבילי  
ציון וירושלים

ומעתה אך טוב וחסד ושמחה וישון ימצא אותם בטוב הנראה  
והנגלה בגו"ר ויזכו לרוות רוב נחת ועונג מכל יו"ח שיחיו לאורך ימים  
ושנים טובות, וימשיכו בעבודתם הק' מחיל אל חיל מתוך מנוחת  
הנפש ומנוחת הגוף והרחבה בגו"ר ובקרוב ממש יקויים היעוד  
ד"הקיצו ורננו שוכני עפר" והוא בתוכם

המערכת

ב"ה

כ"ב שבט – ש"פ משפטים, פרשת שקלים

ה'תשע"ב

גליון ט' [אלף-לא]

# תוכן הענינים

## גאולה ומשיח

5....."וחוזרין המשפטים בימיו כמו שהיו מקודם"

## לקוטי שיחות

10.....בגדר הקיום דמ"ע שהזמן גרמא בנשים

15.....אבות ורועים

15.....שיטת הרבי ברפואה

19.....הנחת תפילין דר"ת באבילות

22.....חלות הקנין תוך כדי דיבור (גליון)

## נגלה

25.....מתנה ע"מ להחזיר בפדיון הבן

31.....ספיקות בלשונות קידושין

37.....שיטת רש"י במתנה ע"מ להחזיר

39.....חלות השליחות בעת המינוי או בעת קיום השליחות

## חסידות

41.....חיי הצדיק הם חיים רוחניים שהם אמונה ויראה ואהבה

46.....ב' מדריגות באתהפכא – בזמן הגלות ולע"ל

48.....אתכפיא בעבודת הקרבנות (גליון)

51.....הערות בספר "חסד לאברהם" (גליון)

60.....בדיקת הקרבן בעבודת האדם (גליון)

## רמב"ם

61.....עדים זוממים – קנס

## הלכה ומנהג

- 70 ..... חילול השם באונס
- 74 ..... השלמת תפילה שלא בסמיכות לתפלה אחרת
- 77 ..... חיוב כיבוד חמיו וחמותו
- 82 ..... אכילת תמרים ושאר פירות שיש בהם גרעינים בשבת
- 84 ..... אופן חישוב משמרות הלילה (גליון)

## פשוטו של מקרא

- 86 ..... "ואני אקשה את לב פרעה"
- 89 ..... "ולקח בעליו ולא ישלם"

## שונות

- 90 ..... "וישא עיניו וירא" (גליון)



## הקובץ הבא

**יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ תצוה, ה'תשע"ב**  
**הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ה' אדר 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 שיחי' נפרסטק**

# גאולה ומשיח

## "וחוזרין כל המשפטים בימיו כמו שהיו מקודם"

הת' שלום צירקינד  
תות"ל המרכזית – 770

ברמב"ם ריש פי"א מהל' מלכים כתב: המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה<sup>1</sup> לממשלה (וי"ג הממשלה) הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל. וחוזרין כל המשפטים בימיו כמו שהיו מקודם מקריבים קרבנות ועושין שמיטין ויבולות ככל מצותן האמורה בתורה.

והנה בלקו"ש חי"ח ע' 8-277 בשלהי הע' 49 כ': לכאורה הכוונה ב"כל המשפטים" היינו התלויים בסנהדרין – ד' מיתות ועוד (ראה סנהדרין נא, ב. ובפרש"י שם ד"ה הלכתא) שחוזרין בביאת המשיח (ישעי' א, כו). עכלה"ק בהנוגע לענינו. והנה לכאורה צ"ב אם אכן ינהגו בפועל ד' מיתות לע"ל. ראה בתוספות ישנים יומא יג, א ד"ה הלכה "ורבינו ארי' שמע בשם רבינו חיים אבי אמי נ"ע דלא שייך למיפרך הלכתא למשיחא אלא היכא שיש עבירה בדבר כגון פסול דזבחים ושריפת בת כהן דסנהדרין שהרי זה

1) לכאן יש להביא מקור מפסוק לדברי הרמב"ם אלו - [ע"ד ש"הממשלה הראשונה" הוא לשון הפסוק במיכה ד, ח. ו"מקבץ נדחי ישראל" הוא לשון הכתוב בישעי' נו, ח.]. - ע"פ דברי הרמב"ם עצמו בספר המצוות שלו (לאחרי השורשים (או ה"כללים" (ו"ל (ע"פ תרגום קאפח): וידוע גם כן שהנבואה והמלכות נסתלקו ממנו עד שנחדל מן החטאים שאנחנו מתמידים בהם - ואז יסלח לנו [ה'] וירחמנו, כמו שהבטיחנו, ויחזירן . . ואמר על החזרת המלכות והשלטון "ביום ההוא אקים את סכת דוד הנופלת וגדרתי את פריהן והרסותיו אקים ובניתיה כימי עולם" (עמוס ט, יא). ע"כ. וראה שם בפרש"י ע"פ התיב"ע דפסוק זה מדבר בהחזרת מלכות בית דוד. אלא שהרמב"ם כתב "להחזיר . . ליושנה" במקום "כימי עולם", שהוא הלשון הרגיל בחז"ל ובספרו. ראה רמב"ם הל' לולב פ"ז הט"ו "יחזרו הדברים לישנן". ובמס' יומא דף סט, ב "שהחזירו עטרה ליושנה". ולהעיר ג"כ שהמצודת דוד שם פי' מ"ש וגדרתי וגו' "את הפרצה שהיה בה אגדור או ר"ל או לא ימלוך מלך אחר על אפרים להיות פרצה מה במלכות בית דוד", והחיד"א כתב בשו"ת חיים שאל סי' צ"ז (הובא בלקו"ש חי"ח ע' 278 הע' 51) על דברי הרמב"ם כאן "פירוש שיהי' מלך על כל ישראל ויהודה כמו שאמר הכתוב ומלך יהי' לכולם . . וכל זה כלל הרמב"ם באומרו מלכות בית דוד ליושנה".

הדבר אין רגיל להיות שאינו צריך עד ימות המשיח וגם אז לא יהי' הדבר שהיהו כולם צדיקים". ועד"ז כ' בחידושי הריטב"א שם. אבל בתוס' ד"ה הלכה כ' באופן אחר וז"ל: ורבי' חיים כהן וצ"ל תירץ דלא פריך הכי אלא היכי דאיכא תרתי הילכתא למשיחא ועבירה . . וכיון דאיכא תרתי מילתא דלא שכיחא היא ולא הוי לי' למיפסק הילכתא במילתא דלא שכיחא כלל". וכן מרש"י סנהדרין נא, ב ד"ה הלכתא שכ' "הלכה זו כשיבאו ימות המשיח איצטריך לנו שישובו ד' מיתות בית דין למקומן", משמע ששייך ענין ד' מיתות אז. וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א בהפתיחה ע' 4 ואילך<sup>2</sup>.

ובנוגע לשיטת הרמב"ם, לכאן ע"פ מה שמקשה בלקו"ש חכ"ד ע' 112 דזה שיצטרכו לערי מקלט לע"ל להציל מגואל הדם, דלכאן הרי אין שייך מצב ד"יחם לבבו" כו' בזמן שלא יהי' קנאה ותחרות ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ומתרץ שענין זה ד"יחם לבבו" כו' הוא הנהגה ע"פ תורה, לכאן משמע שלומד שלא יהי' מציאות שאדם יחטא במזיד לע"ל. ואפי' אי נימא דמ"ש הרמב"ם לא יהי' קנאה וכו' מדבר בתקופה השני' (כמ"ש בהדרן על הרמב"ם תנש"א, ועוד), הרי מ"מ גם בתקופה הראשונה יהי' מעמד ומצב בני' בגשמיות וברוחניות באופן נעלה ביותר, ואע"פ שלכאורה לא יבטל היצה"ר בתקופה הראשונה, אבל מ"מ יהי' בחלישות וכו', כמובן מ"ש הרמב"ם בהל' תשובה פ"ט ה"ב שאז יקויים מ"ש והסרותי את לב האבן מבשרכם וגו', שזה מדבר בתקופה הראשונה כמובן (ראה ג"כ קונטרס ענינה של תורת החסידות הערה 27),

(2) והנה זה פשוט דאין לומר דהד' מיתות אז יהי' בשביל מי שעבר איסור בזמה"ז. שהרי אין שייך התראה בזה"ז דליכא כהן מקריב ומזבח, (ואין ע"ז אפי' גדר התראת ספק), ראה בצפנת פענח עמ"ס סנהדרין נב, ב, ודף פט, א, ובתשובתו הנדפס ב'נועם' חכ"ה ע' מ"א. ואפי' מסית שאין צריך התראה, לכאן א"א לחייבו מיתה על מה שעשה בזמן הגלות כאשר לא הי' כל המושג של דיני נפשות. [ואם מדובר במי שיכולים להרוג אותו אפי' בזמה"ז - הרי אין זה תלוי בב"ד בכלל, כמ"ש בשו"ע אדמו"ר הזקן הל' נוקי גוף ונפש ס"י (בהוצאה החדשה (בהקטע שנשמט ע"י הצנזור מלפנים), וש"נ]. ובשיחת ער"ח מנ"א תשל"ו [שיחות קודש תשל"ו ח"ב ע' 535] "עאכ"ו בימינו אז די גאנצע מציאות [פון דיני נפשות] איז ניטא, וואס דאס איז דאך דער ביאור הפנימי פארוואס ס'איז טאקע אין דיני נפשות, דערפאר וואס ס'איז ניטא איצטער אזא מין חטא וואס אויף אים זאל קומען דיני נפשות, מצד דערויף וואס והצילו העדה - אז מ'באטראכט זיך דעם חושך כפול ומכופל פון דעם גלות מיט די נסיונות, איז בלשון הרמב"ם דאס איז ניט קיין מזיד ח"ו, אפילו ניט קיין שוגג אמיתי - דאס איז א אונס מצד דעם חושך כפול ומכופל פון דעם גלות". וראה שיחת שמח"ת תר"ץ סל"ט ואילך. ובלקו"ש שופטים חכ"ד שיחה ב' שמבאר שערי מקלט לע"ל יהי' עבור מי שהרג בשוגג בזמה"ז - הלא שם אין הדבר תלוי בהתראה, והחטא עצמו נמשך, ראה שם בהערה 47. ובנוגע הקרבת קרבנות לע"ל למי שעבר עבירה בשוגג ראה בהנסמך שם הערה 41, ובס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' כ"א.

וראה בהדרן הנ"ל הערה 80, ובספר ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' צ"ח, ומה שהאריך בזה הרב מ.מ.א. שי' בגליון תתקצז<sup>3</sup>.

ואפי' אי נימא שבתקופה הראשונה מכיון שעדיין ישנו למציאות הרע בעולם שייך אצל יחידים שיעברו עבירה באופן שיתחייבו מיתת ב"ד, הרי סו"ס צ"ב מה נוגע להרמב"ם להדגיש ענין זה דהד' מיתות, וכיצד זה (היינו קיום הד"מ בפועל) מבטא השלימות שיהי' בימות המשיח, והרי אפי' באופן "כמו שהיו מקודם" ב"ד שהרג אחת לז' שנים הרי אלו חבלנין (כמ"ש הרמב"ם בהל' סנהדרין פי"ד ה"י, וראה סנהדרין פ"ו מ"ז)<sup>4</sup>.

ונראה לומר, כמו שמשמע בלאה"כ, דאין כוונת הרמב"ם במ"ש שחוזרין כל המשפטים להדגיש (כ"כ) שיחזרו הד' מיתות בפועל, דאיזה שלימות יש בזה (היינו קיומם בפועל של הד"מ), אלא לכאורה עיקר הכוונה של הרמב"ם הוא שיחזרו הסנהדרין ומשפטיהם בשלימותם, שיהי' להם התוקף והיכולת לעשות כל המשפטים שלהם כמו שהיו מקודם (משא"כ עכשיו שאין בנו כח להעמיד משפטי הדת על תלם – ע"ד ל' הרמב"ם הל' סנהדרין פכ"א ה"ה), וזה מתבטא בעיקר בהיכולת לדון דיני נפשות שא"א לדון בזמה"ז, (היינו היכולת על הפועל של הד"מ ואין נוגע הבפ"מ עצמו). ולכאו' זה מדוייק בלשון הרמב"ם שכתב וחוזרין כל המשפטים, ולא פירט הענין דדיני נפשות (שע"ז צריך ביאת המשיח

---

(3) ויש לעיין גם בנוגע דיני ממונות, דאי נימא דמ"ש הרמב"ם ולא יהי' קנאה ותחרות קאי על תקופה הא' כמו שמשמע בכמה שיחות הרי לא יצטרכו הסנהדרין לדון אפי' דיני ממונות, דהרי מלכתחילה לא יהי' תחרות. אלא שביחזקאל מ"ד, כ"ד כתיב בנבואתו אודות תפקיד הכהנים לע"ל 'ועל ריב המה יעמדו למשפט במשפטי ישפטו וגו'', ולכאו' מדבר בתקופה הא' כמובן מזה שבא בהמשך להדיבור אודות חנוכת ביהמ"ק השלישי. ועד"ז בנוגע למלך המשיח מפורש בקרא (ישעיהו י"א, ד) ושפט בצדק דלים וגו', ובתהלים עב, ד ישפט עניי עם וגו', דפירשו המפרשים דקאי על מלך המשיח, ובכ"מ, וראה בפ"י אלשיך (רוממות קל) לתהלים שם "כי תרבה הברכה עד בלי די . . . ויהי' שלום רב בישראל ולא יצטרך לשפוט את כללות העם כ"א צריך ממשלה גדולה להציל עשוקים . . .". ובילקוט שמעוני ישעי' סוף רמז תעה עה"פ וכל גבולך לאבני חפץ וגו' (הובא בשינויים בפסיקתא רבתי על עני' סוערה, ובמדרש תהלים קאפיטל פ"ז) "לעתיד לבא אדם חייב לחבירו והוא אומר לו לך נדון אצל המשיח בירושלים . . . ע"ש. ואכמ"ל.

(4) בדוחק ה'י אפ"ל שכוונת הרמב"ם הוא שחזרת המשפטים אינו בשביל הצורך בהם לשלעצמם, אלא שע"ז נוהרים בנ"י מלעבור עבירות מלכתחילה. אלא שלכאו' בזמן תרבה הדעה והחכמה והאמת (הל' תשובה פ"ט ה"ב) אינו נצרך יראת העונש בשביל להזהר בו'.

דוקא), כי רוצה להדגיש בעיקר החזרת הסנהדרין ומשפטיהם בשלימות כמו שהי' מקודם, ולא רק הפרט של ד' מיתות<sup>5</sup>.

וזה שהרמב"ם לא הדגיש להדיא שהסנהדרין עצמם יחזרו, מפני שלשיטתי בפירוש המשניות לסנהדרין פ"א מ"ג ס"ל שהסנהדרין ישובו לפי ביאת המשיח, ומפרש כן הפסוק ואשיבה שופטיך כבראשונה וגו', ובספר הי"ד בהל' סנהדרין פ"ד הי"א כתב ע"ז והדבר צריך הכרע, וראה לקו"ש ח"ט ע' 105 הערה 74, ובשיחת ש"פ ראה תנש"א הערה 124 מפרש דעת הרמב"ם בהל' סנהדרין פי"ד הי"ב 'וקבלה היא שבטבריא עתידין לחזור תחילה וכו', שר"ל שיכול להיות שיבת הסנהדרין קודם בנין ביהמ"ק. ולכן לא נחית כאן הרמב"ם לכתוב אודות הסנהדרין עצמם, אלא דיבר אודות המשפטים שלהם (היינו דיני נפשות) שזה בודאי תלוי בביאת המשיח ובנין ביהמ"ק, ובזה מתבטא גם כן שלימות (החזרת) הסנהדרין עצמם. (דהיינו שגם להרמב"ם צ"ל לכאן' ששלימות הענין דואשיבה שופטיך כבראשונה וגו' – דלשיטת הרמב"ם בפיהמ"ש קאי לפני ביאת המשיח כנ"ל – יהי' דוקא לאחר בנין בית המקדש שאז הם יהיו בלשכת הגזית ויוכלו לדון הכל, וצ"ע).

ועפ"ז מובן באופן מרווח המשך ההערה שם בלקו"ש ח"ח – שמסביר השייכות בין החזרת מלכות בית דוד ליושנה לממשה להראשונה ל'וחזורין כל המשפטים', ומביא בתחילה דעת הרדב"ז שמשיח יסמוך הסנהדרין, ולאחמ"כ מביא מ"ש הרמב"ם שמלכי בית דוד יושבים ודנים הם את העם, [ולאחמ"כ מביא מ"ש בקרית ספר שמשיח מחזיר המשפטים, ומביא הרמב"ם בהל' מלכים סופ"ד שתכלית המלך הוא לעשות משפט וכו'. וראה מ"ש בזה בגליון העבר בארוכה], ולכאן' צ"ב מהי השייכות בין זה שמשיח יסמוך הסנהדרין להענין דחזורין כל המשפטים דקאי על הד' מיתות, וכן מהי השייכות בין זה שמלכי בית דוד דנים העם למה שהסנהדרין דנים הד' מיתות שאי"ז בחיק המלך.

ובגליון העבר כתבתי בדוחק דעיקר השייכות בין מלך המשיח למשפטי הסנהדרין הוא בעיקר בענין השלישי, היינו מצד שתפקיד המלך הוא

5) וראה בשיחת ש"פ מקץ תשמ"ח סכ"ז (התוועדות תשמ"ח ח"ב ע' 143) שזה שמדגישים הענין דהחזרת הסנהדרין לע"ל, הוא מפני התרת הספיקות שבתורה, שעי"ז יהי' לבני' מנוחת הנפש לקבל הגילויים דלע"ל. וראה בשיחת ש"פ שופטים תנש"א ס"ה ואילך בענין תפקיד השופטים והיועצים לע"ל.

לעשות משפט ולראות שהעם ימלא אחרי הוראת הסנהדרין. וזה שמלכי בית דוד דנים את העם מורה על שייכות מיוחדת בין מלכי בית דוד לענין עשיית המשפט בכלל, וכן זה שמשיח יסמוך הסנהדרין י"ל שזה שייך גם לתפקידו בתור מלך לעשות משפט, לראות שיהיו דינין שישפטו את העם בכל המשפטים וכו'.

אבל עפהנ"ל אפ"ל בפשטות, דגם כאן בהערה לומד שעיקר כוונת הרמב"ם אינו (כ"כ) בנוגע החזרת הפרט דד' מיתנות, כ"א בעיקר להחזרת תוקף הסנהדרין בכללותו, (אלא שזה מתבטא בהחזרת הד"מ). וראה מ"ש בגליון העבר בהערה 1 דמכמה מקומות בהערה זו משמע שהולך להשיטה שהסנהדרין בכלל יחזור בביאת המשיח ולא רק הד"מ. וממילא מובן דצריך רק לבאר השייכות שבין תפקיד מלכות בית דוד למשפט הסנהדרין בכלל, שזה מודגש בזה שמלכי בית דוד דנים את העם, ואין נוגע כאן פרטי המשפטים שחלוקים בין הסנהדרין והמלך. ועד"ז זה שמשיח יסמוך הסנהדרין, אין נוגע כאן כ"כ פרטי המשפטים דהסנהדרין.

[וע"פ ביאור זה שבהערה שם שמשיח יסמוך הסנהדרין, לכאו' י"ל דאין כאן הדיוק על משפטי הסנהדרין, אלא על עצם החזרת הסנהדרין, וכן"ל ד"וחזרין כל המשפטים" כולל ג"כ החזרת הסנהדרין עצמם בשלימותם, וא"כ נראה שג"כ לאידך גיסא אין הכוונה בהבאת ענין זה שמשיח יסמוך הסנהדרין לבאר השייכות בין הסנהדרין להחזרת מלכות בית דוד, שזהו מצד תפקיד המלך שבמשיח, אלא לעצם הגברא דמשיח שהוא מלך מבית דוד והוא יסמוך הסנהדרין. ועיין].

ויה"ר שנזכה לקיום היעוד ואשיבה שופטיך וגו' הנ"ל תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



# לקוטי שיחות

## בגדר הקיום דמ"ע שהזמן גרמא בנשים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"א פ' יתרו א' (כ"ב שבט יום היאצ"ט של הרבנית הצדקנית מרת חי' מושקא בת כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ זצוקללה"ה אשתו של רבינו הק') כתב לבאר פלוגתת המדרש והמכילתא בנוגע למ"ת, דלדעת המדרש, הראשי דברים לנשים הי' מוגבל מצד הנשים מה שיכולות לשמוע, וניתן להם מעיקרא רק הדברים שהן שייכות להן, משא"כ לדעת המכילתא לא הי' שום הגבלה מצד הנשים עצמם בנתינתן וקבלת התורה כי ניתנה להם הכל אפילו מ"ע שהזמ"ג, אלא דלפועל אינן מחוייבות כו' וממשיך וז"ל: ויש לומר שיש בזה נפק"מ לענין מצות עשה שהזמ"ג שנשים פטורות מהן. לפי המדרש מלכתחילה לא ניתנו להן ענינים אלה היינו שאינן מצוות עליהן כלל כי לא ניתן להן אלא "מה שהם יכולות לשמוע", משא"כ להמכילתא כיון שניתן להם "ראשי דברים" דהיינו כללי כל התורה כולה, הרי שייכות הנה לכל התורה כולה, והפטור הוא רק בענין קיומן במעשה, אבל נתינת התורה ומצוותי' הרי כל התורה ומצוות" (גם מ"ע שהזמ"ג) ניתנו גם לנשים וזה שאינן חייבות בעשייתן אינו ממעט כלל בהנתינה והקבלה עכ"ל, עיי"ש בארוכה.

והנה ידועה פלוגתת הראשונים בנשים המקיימות מ"ע שהזמ"ג אם יכולות לברך עליהן או לא, דדעת ר"ת בכ"מ שרשאות לברך, ודעת הרמב"ם (הל' ציצית פ"ג ה"ט) שאינן רשאות לברך עיי"ש, וכן נחלקו עוד ראשונים בזה, והמחבר בשו"ע פסק כהרמב"ם שאינן רשאות לברך, ראה או"ח סי' י"ז לענין ציצית ששם לא הזכיר כלום אודות הברכה, אבל בסי' תקפ"ט לגבי שופר כתב בהדיא שאינן מברכות, והרמ"א כתב בב' המקומות שם שיכולות לברך וכן פסק אדמו"ר הזקן שם, ולפועל הנה הרבה מהספרדים שהולכים בעקבות הב"י סב"ל דאינן מברכות, והאשכנזים סב"ל כהרמ"א שמברכות, ולכאורה צריך ביאור להדיעה שמברכות, דהלא ברכה שייך רק בעשיית מצוה, ולא בעשי' בעלמא, וכיון

דנשים פטורות ממ"ע שהזמ"ג א"כ לכאורה אין זה עשיית מצוה אלא עשי' סתם ואיך שייך שמברכות ע"ז, ואי"כ חשש דברכה לבטלה וכו'?

והנה בקידושין לא,א, אמר ר' יוסף שבתחילה חשב שאם יאמר לו אדם דהלכה כר' יהודא דסומא פטור מן המצוות עבידנא יומא טבא לרבנן דהא אינו מצווה ומ"מ מקיים [דר' יוסף הי' סגי נהור], אבל כיון ששמע להא דר' חנינא דגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה אדרבה אם יאמרו לו דאין הלכה כר' יהודא עבידנא יומא טבא לרבנן כיון שהוא חייב במצוות עיי"ש, ובתוס' (ד"ה דלא) כתבו דמכאן מדקדק ר"ת דנשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג, וראיתו מסומא, דנראה דאפילו אם סומא פטור מן המצוות מ"מ הי' ר' יוסף מברך ברכת המצוות, דאי נימא דלא הי' מברך למה הי' שמח מעיקרא והלא מפסיד כל הברכות כולן? ומוכח דגם אם הוא פטור יכול לברך ברכת המצוות, וא"כ ה"ה לנשים, וגם בזה צריך להבין דאם סומא פטור מכל המצוות איך שייך שמברך ברכת המצוות, דלכאורה אי"ז מעשה מצוה אלא מעשה סתם?

#### מהו הטעם דגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה

ולעיל בד"ה גדול המצווה ועושה ביארו התוס' הטעם בזה וז"ל: נראה דהיינו טעמא דמי שמצווה ועושה עדיף לפי שדואג ומצטער יותר פן יעבור, ממי שאינו מצווה שיש לו פת בסלו שאם ירצה יניח, עכ"ל. והיינו דמצווה ועושה דואג יותר אודות קיום המצוה ולכן יש לו יותר שכר וכו', ולכאורה יש להקשות דלמה לא ביארו התוס' בפשטות דגדול המצווה ועושה משום דכיון שהוא מצווה ועושה נמצא שהוא מקיים מעשה מצוה, משא"כ במי שאינו מצווה ועושה אי"ז קיום מצוה אלא עשי' סתם, והתוס' לא נחתו לסברא זו כלל? ועוד דהרי מבואר דכל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, וא"כ כ"ש שאין בעשייתו חשיבות כמו זה שמקיים מעשה מצוה?

ועי' בחי' הריטב"א שם שכתב וז"ל: גדול המצווה ועושה כו' פי' רבותי ז"ל טעם הדבר שזה שטן מקטרגו כשהוא מצווה, וזה אין שטן מקטרגו ולפום צערא אגרא. ורבינו הגדול ז"ל (הרמב"ן) פי' שהמצות אינו להנאת הא-ל ית' המצוה, אלא לזכותינו, ומי שהוא מצווה מקיים גזירת המלך ולפיכך שכרו הרבה יותר מזה שלא קיים מצוות המלך, מ"מ אף הוא ראוי לקבל שכר שהרי מטוב לבב וחסידות הכניס עצמו לעשות מצות השי"ת, ודוקא במצות שצוה השי"ת לאחרים שיש לו בהן רצון, אבל העושה מאליו

מצות שלא צותה התורה כלל זו היא שאמרו כל שאינו מצווה בדבר ועושהו נקרא הדיוט עכ"ל. הרי דהריטב"א בתירוצו השני אכן נחית קצת לסברא הנ"ל דזה עושה גזירת המלך וזה אינו עושה כו', ולא ידך גיסא ביאר ג"כ דלא שייך לדון בזה הענין דכל הפטור מדבר ועושהו כו' דזהו רק כשאין מצווין על זה כלל אפילו לא אחרים, אבל באופן שאחרים מצווין ע"ז אלא שהוא פטור כו' בזה אדרבה מקבל שכר וכו' ועי' גם בשו"ע אדה"ז סי' ל"ב סעי' ח' לענין שירטוט שביאר כלל זה מתי אמרינן שהוא הדיוט עיי"ש.

והנה בעירובין צו,א, איתא דמיכל בת שאול היתה מנחת תפילין ולא מיחו בה חכמים, ורצה לומר בגמ' משום דסב"ל דשבת ויו"ט זמן תפילין הוא ולכן אין זה מ"ע שהזמן גרמא, ולכן לא מיחו בה חכמים, ודוחה דדילמא כו' יוסי סב"ל דנשים סומכות רשות, ולכן אף שהוא מ"ע שהזמ"ג ופטורות רשאות להניח, ובתוס' שם ד"ה דילמא כתבו דמכאן הביא ר"ת ראי' דנשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג דמסתמא היתה מיכל מברכת, וביארו הראשונים ראיית ר"ת (ראה ר"ן קידושין שם) דמהגמ' משמע דאם סב"ל כו' יהודא ור' מאיר דנשים אינן סומכות היו חכמים מוחים בה, ולכאורה בשלמא בסמיכה י"ל שאסורות לסמוך דע"י סמיכה ה"ה משתמשות בקדשים שהוא איסור משום עבודה בקדשים, ורק כשיש מצות סמיכה מותר לסמוך, אבל כיון דנשים פטורות לכן אסורות, אבל בתפילין למה נימא שימחו חכמים לאשה להניח תפילין? ועכצ"ל דזהו משום הברכה, דכיון דכשהן מניחות מברכות, לכן רק לפי ר' יוסי מותרות לברך, משא"כ לפי ר' יהודא ור"מ, וממשיך ר"ת דאף דר' יהודא ור' מאיר פליגי על ר' יוסי מ"מ להלכה קיימ"ל כו' יוסי, וכיון שכן, פסק ר"ת דנשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג עיי"ש. הרי מפורש בזה דפסק ר"ת דנשים מברכות תלוי בפלוגתת ר' יוסי ור' יהודא כו' לגבי סמיכה, וצ"ב דאיזה שייכות ישנה דאם פסקינן כו' יוסי נשים מברכות ואם פסקינן כו' יהודא ור"מ אינן מברכות? (ועי' גם בשו"ת צ"צ או"ח סי' ג').

### גם בלי ציווי יש בזה קיום מצוה

וי"ל בזה עפ"י ביאור הראב"ד לתורת כהנים פ"ב בדעת ר' יוסי דאפילו סמיכה גדולה עליו מותרת בנשים "שכך ניתנה בתורה לאנשים חובה ולנשים רשות והנשים דומיא דאנשים לכל מ"ע שהזמן גרמא אעפ"י שיש בה איסור תורה כגון ציצית של תכלת לנשים כו' אבל הנשים המקריבות

עושות סמיכה כאנשים לר' יוסי אעפ"י שהיא עבודה בקדשים כו", ביאור דבריו דיסוד פלוגתת ר' יוסי ור' יהודא כו' הוא בגדר מ"ע שהזמ"ג דנשים פטורות, דר' יוסי סב"ל דאה"נ שהן פטורות, אבל מ"מ כשהן מקיימות הרי הן מקיימות מעשה מצוה ממש כמו באנשים, והחילוק הוא רק שבנשים לא חייבתן התורה לקיים, אבל כשהן מעצמן עושות יש כאן מעשה מצוה ממש, ולכן מותרות לסמוך בכל כחן ואין כאן איסור דמשתמש בקדשים כיון שיש בזה קיום מצוה, וכן לגבי ציצית מותרות אפילו ללבוש כלאים בציצית אף שהן פטורות, מ"מ כיון דבפועל יש כאן קיום מצוה שייך לומר עשה דוחה לא תעשה (ראה יבמות ד, א) משא"כ ר' יהודא ור"מ סב"ל דכיון שהן פטורות ליכא כאן קיום מצוה כלל לכן אסורות לסמוך משום משתמש בקדשים כו'. דלפי ביאור זה מובן ג"כ שיטת ר"ת דנשים מברכות ברכת המצות במ"ע שהזמ"ג וכו"ל דזהו משום דפסקינן כו' יוסי, דכיון דנת' דכשהן עושות ברצון יש כאן קיום מצוה, ואינו מעשה בעלמא, במילא שייך בזה הענין דברכת המצות, משא"כ לפי ר' יהודא ור"מ דאין כאן קיום מצוה, ודאי לא שייך לברך ברכת המצות, כיון דאי"ז מעשה מצוה אלא מעשה סתם.

וי"ל דביאור השיחה בפלוגתת המדרש והמכילתא הוא גם היסוד לפלוגתא הנ"ל בנוגע לקיומן של נשים, דלפי דעת המכילתא י"ל כפי שנתבאר בדעת ר' יוסי דאה"נ שהן פטורות מסמיכה וכו' אבל סו"ס כשהן מקיימות יש כאן מעשה מצוה גמור, כיון דבעצם גם להם ניתנו כל מצוות אלו, משא"כ לדעת המדרש דכל דברים אלו שהן פטורות לא ניתנו להן כלל ודאי מסתבר לומר כו' יהודא כו' דאפילו כשהן עושות אי"ז מעשה מצוה אלא עשי' סתם, ומזה מסתעף ג"כ לענין ברכה, וכפי' שנת'.

ולפי כל זה יש לבאר ג"כ מה שהוקשה לעיל דלמה לא ביארו התוס' הטעם בפשטות גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה כיון שהמצווה עושה מעשה מצוה? דלהנ"ל אפ"ל דסב"ל להתוס' דאף אם אינו מצווה, יש כאן מעשה המצוה בשלימות ע"ד שהוא בנשים, ואי"ז עשי' בעלמא, ולכן הוצרכו התוס' לבאר טעם אחר.

ועי' לקו"ש חט"ז פ' יתרו שהביא הגמ' פסחים סח, ב, דרב יוסף בעצרת הי' עושה סעודה מיוחדת ואמר אי לאו יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא, ומבאר בארוכה שכוונתו דאחר מ"ת אפשר להמשיך קדושה בחפצא גשמית ע"י קיום מצוה בו כיון שנתבטל הגזרה דעליונים לא ירדו

לתחתונים כו', ומקשה דלמה מצינו זה רק בר' יוסף ולא בתנאים ואמוראים אחרים שקדמו לו? ומבאר דיש לחקור בהא דממשיכים קדושה בחפצא ע"י קיום מצוה אם זהו רק במצווה ועושה או אפילו אם אינו מצווה ועושה, וכגון נשים במ"ע שאין הזמן גרמא כשהן עושות מצוה, ומביא דוגמא באתרוג דאם קיים בו מצוות ד' מינים אתקצאי לו' ימים שאסור לאוכלו, ובמילא יש להסתפק אם דין זה הוא גם בנשים שקיימו מצוות ד' מינים כו' ומסיק שבאמת כן הוא דמצד מ"ת שפעל קדושה בישראל כו' אפילו אם אינו מצווה ועושה כן הוא, וזהו גם מה שרב יוסף הוא הוא שאמר אי לאו האי יומא כו' דכיון שהוא הי' סומא ואפשר שפטור מן המצוות ומ"מ הוא יכול להכניס קדושה בגוף החפץ, הנה כאן מודגש גדול העלוי דמ"ת עיי"ש עוד, והן הן הדברים שנת' לעיל דאפילו בלי הציווי יש כאן מעשה מצוה, ובמילא אפשר לפעול קדושה בגוף החפץ.

ועי' סוטה כא, א "ויש זכות תולה [בנשים] ג' שנים כו'. זכות דמאי? אילימא זכות דתורה, הא אינה מצווה ועושה היא, אלא זכות דמצוה, זכות דמצוה מי מגנא כולי האי? וכו' . . רבינא אמר: לעולם זכות תורה, ודקאמרת אינה מצווה ועושה, נהי דפקודי לא מפקדא, באגרא דמקרין ומתניין בנייהו ונטרן להו לגברייהו עד דאתו מבי מדרשא, מי לא פלגאן בהדייהו" ובהא דקאמר דאינה מצווה ועושה בת"ת פירש"י: "דכתיב ולמדתם אותם את בניכם (דברים יא) ולא את בנותיכם וכיון דאינה מצווה אין שכרה גדול כמצווה ועושה", דמלשון רש"י נראה ג"כ שמקבלת שכר על ת"ת דהוה אצלה קיום מצות ת"ת כנ"ל, אבל מ"מ סב"ל להגמ' דזה אינו מספיק בהא דזכות תולה, וי"ל כמ"ש התוס' בקידושין משום שחסר אצלה הדאגה והצער פן תעבור וכו', ובת"ת הרי הענין דדאגה והצער היא מעצם מצוות ת"ת כמבואר בהל' ת"ת לאדה"ז (פ"ד הל' ח' ואילך) שצריך עמל ויגיעה דוקא ואין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה וכו' וכיון שאצלן לא שייך זה כיון שאינן מצוות, נמצא שחסר להן עיקר ההגנה של תורה, ולכן מסיק בגמ' דעי"ז דמקרין ומתניין בנייהו וכו' ונטרן להו לגברייהו וכו' חולקת השכר עם בעליהן, ודייק בלקו"ש חי"ד פ' עקב ב' שהלשון הוא "חולקת שכר עמהם" [ולא "נוטלת שכר"] דמוכח מזה שיש לה השכר של מצווה ועושה ממש, ובזה שפיר יש ההגנה של תורה. ועי' גם חי"ז ע' 236 ועוד.



## אבות ורועים

### הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

בשיחת ש"פ תולדות תשכ"ז (י"ל לש"פ תולדות ש.ז.) בשלהי סעיף ה' איתא: וזהו ענין "מעשה אבות סימן לבנים" – שעבודתו של יצחק בחפירת הבארות מהוה נתינת כח לכאו"א מישראל . . . וכדברי המשנה במסכת עדיות "האב זוכה לבן כו" (בחמשה דברים), וכמו"כ מורישים ה"אבות" את כל עניניהם לבניהם אחריהם, וע"ד מ"ש רבינו הזקן בתניא בנוגע למשה רבינו, ש"אפס קצהו ושמץ מנהו" שייך גם לכאו"א מישראל, וכן הוא גם בנוגע לעניני האבות (אע"פ שרבינו הזקן מדבר אודות משה רבינו שהוא מ"שבעה רועים", והרי אין זה ענינים של האבות). עכלה"ק.

ויש להעיר שבסוכה נב, ב נמנו אברהם ויעקב בין שבעה רועים. ולכאו' צ"ל דמ"ש "אין זה ענינים של האבות" הוא בעיקר בקשר ליצחק (שע"ז המדובר שם) שלא נמנה בין השבעה רועים (ראה רש"י בסוכה שם), שהענינים שלו נמשך לבנ"י מצד זה שהוא א' מהאבות דוקא. ואולי הכוונה בהשיחה הוא (כמו שמשמע לכאו') לחלק גם בנוגע אברהם ויעקב בין הענינים שמשפיעים לבנ"י בתור אבות, והענינים שמשפיעים כרועים.

ואבקש מקוראי הגליון לעיין ולהאיר בזה.



## שיטת הרבי ברפואה\*

### הרב מיכאל אהרן זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

במאמר ד"ה רפאני וגו' תשכ"ד מבאר הרבי בפרטיות שהבקשה של רפאני הוא מכיון שאין חבוש מתיר מבית האסורים, ולכן הבקשה שיומשך השפעה מלמעלה ועי"ז יתקיים אח"כ גם העבודה של המטה, המקבל.

---

(\* לזכות אאמו"ר הרופא, הרה"ח ר' אברהם אבא ע"ה, רופא בית הרב, במשך ארבעים שנה, ליום היארצייט שלו ביום ש"ק, פ' משפטים, כה שבט [תשמ"ט-תשע"ב]. ולהעיר מסימן "שלו" בשו"ע יו"ד הל' דיני הרופא והרי "כה שבט" עולה בגימטריא "שלו".

ולכאורה צ"ל:

באג"ק<sup>6</sup> במכתב דב' דר"ח תמוז<sup>7</sup> כותב הרבי: "אם מקדמת דנא הדגיש הפתגם הרפואי על "נפש בריאה בגוף בריא", הנה בימינו נוכחו לדעת עד כמה קלקול קל בנפש מביא לידי קלקול גדול בגוף, וכל מה שהנפש בריאה יותר, כן גדלה שליטתה על הגוף ואפשריותה לתקן חסרונות בגוף, עד שגם כמה מטיפולים גשמיים משפיעים ומועילים הרבה יותר ברפואת הגוף אם מצטרף עמהם גם תוקף והרצון וכחות הנפש של המתרפא".

ובהיום יום<sup>8</sup>: "נחוץ ביותר הוא שיעורר החולה בעצמו שני ענינים: (א) לידע שהוא חולה ויכסוף וישתוקק להתרפאות מחליו. (ב) הידיעה שיכול להתרפאות, והתקוה ובטחון גמור כי בעזרת יתרפא מחליו".

ועד"ז הנה בענין הרפואה מצינו<sup>9</sup> שיטת הרמב"ן והראב"ע, שהם מתנגדים להתרפאות במיחוש האברים הפנימיים אצל רופא, אלא צריכים לחכם או נביא וע"י תשובה יתרפאו. ואילו דעת הרמב"ם היא להתעסק בדרך הטבע.

ויש לומר בדא"פ שענין הרפואה הוא כעין שאר המצוות, ובמילא גם כהתכונות של המצוות. ולכן אף שאין חבוש מתיר א"ע וכו' אבל לפטור בלא כלום א"א. והרי ההמשכה מלמעלה תלוי במעשה האדם, במילא צ"ל אחיזה במעשה האדם.

### "בריאות הגוף מדרכי [עבודת] ה'"

ובהקדם – שבנוגע לבריאות הגוף מצינו בהל' דעות להרמב"ם, "היות הגוף בריא מדרכי [עבודת] ה' הוא" – מבאר הרבי<sup>10</sup>:

"ויתירה מזה מבואר ברמב"ם בהל' דעות: "היות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא". .

(6) אג"ק חי"א ע' רב.

(7) לרגלי כינוס רופאים דתיים [בדר"ח תמוז תשט"ז] שנתייסד ונתארגן ע"י אאמו"ר הרופא, כפי שנדפס בשעתו בעיתונים בארה"ב ובא"ק. והרבי שלח מכתב קדש בלה"ק ובאנגלית.

(8) טז סיון.

(9) אג"ק ח"ד ע' תמד.

(10) שיהת טז תמוז תשט"ז [לה"ק] ס"ג-ד.

## כ"ב שבט – ש"פ משפטים, פרשת שקלים ה'תשע"ב 17

ויובן ע"פ הידוע, שעניני החסידות שייכים ומעין לעתיד לבוא, שלעתיד תקבל הנשמה הענינים שלה ע"י הגוף. וכמו"כ במעשינו ועבודתינו עתה במשך זמן הגלות, מלמדת תורת החסידות, שיכולים לפעול כמה ענינים ע"י "עזב תעזב עמו".

וזהו גם הטעם לכך שבדורות האחרונים הטילו משקל מיוחד על הענין דבריאות הגוף.

ומכיון שזהו "מדרכי [עבודת] ה'" יש לומר שבריאותו של יהודי הוא כעין העבודה דכללות המצוות.

### אופן שכר המצוות

והנה בנוגע לשכר המצוות מבאר הרבי:

"ובפרט<sup>11</sup> ווי עס איז מבואר אין חסידות בענין שכר ועונש וואס קומט אויף תורה ומצות, וכידוע אז עס זיינען דא צוויי דיעות בנוגע שכר ועונש: (א) אז דאס איז בדרך סיבה ומסובב, (ב) אז דאס קומט בדרך סגולה, וואס חסידות נעמט אן ווי די ערשטע דיעה – אז דער עצם פעולת המצוה טוט אויף און בריינגט דעם שכר וואס בא אידן איז זייער למעלה מדרך הטבע א סדר אין זייער חיים הטבעיים. און די פעולה המצוה טוט אויף אויך בנוגע גשמיות העולם.

ועפ"ז מובן שמכיון שרוצים לפעול תוכן ענין הרפואה, ולכן צ"ל ההשתדלות בזה ["הסיבה"] מעין ה"מסובב", הרפואה בפועל.

### שרש הרפואה

והנה שרש ענין הרפואה הוא מספי' הכתר<sup>12</sup>, ובכך מובן שדרושים כחות מיוחדים בהתאם להתוצאה הנרצה, ענין הרפואה.

ועפ"ז יובן מ"ש באג"ק חי"א (לעיל) שדרוש ה"תוקף והרצון וכחות הנפש של המתרפא" ובלשון היום היום "יום" [טז סיון]: "ויכסוף וישתוקק

11) משיחת ש"פ מקץ תשל"ד ס"ב. וראה לקו"ש חי"ז ע' 404. יום שמח"ת תשכ"ה ס"ו.

12) ראה אג"ק חי"ז ע' שטו וש"נ לזוה"ק.

להתרפאות מחליו", היינו לגלות רצון ותשוקה, ובסגנון הספי' הוא אריך<sup>13</sup> ועתיק<sup>14</sup>, שמשם שרש הרפואה, וכן ענין בטחון<sup>15</sup> הוא מצד ענין הכתר<sup>16</sup>.

### שותף להקב"ה במע"ב

ועפ"ז יובן עוד ענין:

מכיון שהרופא צ"ל שליח המתאים [דוקא עי"ז ש. . אינו חושב אודות מציאות וישות שלו" – שיחת ש"פ שלח תשמ"ו], ולכן נעשה אז כלי להמשיך הרפואה דרכו, מעין אפס קצהו כפי אופן הרפואה שבידי שמים.

ובהקדם:

בחדש אדר תשכ"ח סיפר לי אבי ע"ה שהרש"ל סיפר לו שיש ב' אופנים ברפואה: (1) רפואה בידי שמים. (2) רפואה בידי אדם. וההפרש הוא שבידי שמים לא מרגישים הקושי ואי נעימות ומילת רפואה מתבטא בפ' רפה (אני ה' רופאך וכיו"ב). ואילו רפואה בידי אדם, הוא נצרך לרפואות וכו', ולכן נאמר ורפא ירפא, בפ"א דגושה. ובכן מבקש ממנו שימסור להרבי בשמו שהוא מבקש רפואה בידי שמים.

אבי נכנס לחדרו הק' של הרבי ומסר להרבי כנ"ל. והרבי התחיל לדפדף בביכל חסידות<sup>17</sup> ואבי יצא. לאחר איזה דקות נקרא לחדר הרבי והרבי התחיל לקרוא המאמר ד"רפאני ה' וארפא" ושם מובא פי' הבחי.

אחרי איזה ימים הגיע מכתב קדש מהרבי להרש"ל שבו נעתק חלק מהמאמר של הצ"צ בצירוף מכתב בנוגע לבריאות הרש"ל. ובסיומו הוסיף הרבי:

לאידך<sup>18</sup> גיסא – גם ברפואה שיד אדם (רופא) באמצע, יש דברים "שיתרפא ולא בגדר רפואה (שרק) מכאן ולהבא (ובמילא גם נשאר רושם) רק המציאות כן כו" או שפעולת האדם הוא רק "גדר נסיון" (שו"ת צפע"נ

(13) זח"ג רצב, ב.

(14) ראה אוה"ת דברים ח"ג ע' א'תקנז

(15) ההפרש בין בטחון ותקוה – ראה שיחת ליל ב' דחה"פ תשי"ב ס"ה.

(16) ראה שיחת כ' מנ"א תשל"ד ס"ו ועוד.

(17) אוה"ת, נ"ך ח"א [שנדפס בשנה שלאח"ז].

(18) אג"ק חכ"ה ע' קכ.

סי' סז. צפע"נ על הרמב"ם הל' איסו"ב פט"ז ה"ח), ולא נשאר רושם כלל וכלל, רפו"ש בתכלית. והיינו ע"ד האופן הכי נעלה בשליחות<sup>19</sup>, "כיד המשלח".

ובלשון הרוגוצובי: "פעולת האדם הוא רק 'גדר נסיון' (שו"ת צפע"נ סי' סז. צפע"נ על הרמב"ם הל' איסו"ב פט"ז ה"ח), ולא נשאר רושם כלל וכלל, רפו"ש בתכלית".



## הנחת תפילין דר"ת באבילות

### הרב יעקב יוסף קופרמן

משפיע בישיבת תות"ל – קרית גת, אה"ק

בקונטרס והחי יתן אל לבו (נדפס בתו"מ תשמ"ח ח"ב בסופו) ביום שלישי דהשבעה כ"ד שבט בדיבורים עם האדמו"ר ממונקאטש שליט"א דובר על הנחת תפילין דר"ת ע"י אבל רח"ל, והנ"ל שאל את הרבי לפי הדעות שאבל אינו מניח תפילין דר"ת כי תפילין דר"ת הם מוחין דאבא, ואבל אינו יכול להמשיך מוחין דאבא, איך יתקיים ה"אלו ואלו דא"ח" (שלכן מניחים שניהם, רש"י ור"ת, להמשיך לא רק מוחין דאמא, אלא גם מוחין דאבא) ללא הנחת תפילין דר"ת?

וע"ז היה המענה מהרבי "מלבד ב' הדרגות דמוחין דאמא ומוחין דאבא, ישנה בחי' המוחין שלמעלה גם מהגבלת הכלי דאבא – שהרי, גם במוחין דאבא ישנו ענין של כלים, כלים דאבא, ובמילא ישנו ענין של הגבלה (אמנם לא כהגבלה דאמא, אבל אעפ"כ, ישנה הגבלה דאבא).

ולכן, אף שבנוגע למוחין דאבא ישנה ההגבלה שאינם נמשכים ע"י אבל – הרי בחי' המוחין שלמעלה מהגבלה דאבא, הם גם למעלה מההגבלה דענין האבילות ובמילא, נמשכים גם אצל אבל".

ואח"כ ממשיך לבאר שגם להדעות ומנהג הפשוט שאבל מניח גם תפילין דר"ת (שמקודם הדגיש שיש לפרסם שכן הוא המנהג בפועל) "י"ל, שגם ההמשכה דבחי' המוחין שלמעלה ממוחין דאבא נעשית ע"י תפילין

דר"ת (מוחין דאבא), כי בחי' אבא נעשה "כלי" גם לבחי' המוחין שלמעלה מהגבלת הכלי דאבא וע"ד הענין דפנימיות אבא פנימיות עתיק, שמזה מובן (א) שבבחי' אבא מאיר גם בחי' עתיק שלמעלה מהגבלת המוחין לגמרי (ב) שבבחי' זו לא שייך החסרון דאבילות – לית שמאלא בהאי עתיקא" ע"כ בהנוגע לענייננו.

ונמצא מכהנ"ל דבחי' המוחין היותר נעלית אינה מסתלקת בזמן האבילות אלא נמשכת גם אצל אבל, (או ע"י הנחת התפילין דר"ת, או גם בלי הנחת התפילין להדעות הנ"ל). ומה שמבואר שאבל אינו יכול להמשיך מוחין דאבא, זהו הדרגה הנמוכה יותר שבמוחין דאבא, שבה יש את ההגבלה שבזמן האבילות א"א להמשיכה.

אך מצאתי מובא בשם הר"ה מפאריטש נ"ע לכאו' להיפך ממש. והוא בקובץ היכל הבעש"ט (גליון ל' עמ' יד) "הערות על המחבר סידור תורה אור מאת הגה"ח ר' משה רונין" שמביא מהרה"צ ר"ה מפאריטש שאמר שיש להניח תפילין דר"ת גם בימי אבילות ל"ע, אף שלכאו' מוכח מדכתב האריז"ל דתפילין דר"ת הוא מוחין דאבא ובימי אבלות מסתלקין מוחין דאבא – שאין להניח תפילין דר"ת בימי האבילות ולמה הורה הר"ה כן להניח ומביא מאיזה חסיד ששמע מר' הלל ביאור ע"ז "שבאמת במוחין יש עצמות מוחין דאבא, ויש בחי' מוחין דאבא המלוכש במוחין דאמא, וז"ש האריז"ל שתפילין דר"ת הוא מוחין דאבא הכוונה על בחי' מוחין דאבא המלוכש במוחין דאימא, וזה הבחי' לא נסתלק גם בימי אבילות, ומה שכתב האריז"ל שבימי אבילות נסתלקין מוחין דאבא זה קאי על עצמות מוחין דאבא שלמעלה מהתלבשות במוחין דאמא, ע"כ יניח תפילין דר"ת גם בימי אבילות".

הרי מבואר כאן להיפך ממש שמה שמסתלק בזמן האבילות הוא הבחי' היותר נעלית שבמוחין שמצד גודל מעלתה אינה מאירה בזמן כזה, ומה שאפשר להמשיך בזמן האבילות וזה הבחינה הנמוכה יותר שהיא לא נסתלקה גם בימי האבילות, זהו הבחי' שממשיכים בתפילין דר"ת, ולכן יש ענין גם לאבל להניח תפילין דר"ת, ולעיל הבאנו מדברי הרבי שאדרבה הבחי' היותר נעלית אין לה הגבלות, ונמשכת גם אצל אבל ומה שמבואר שאבל אינו יכול להמשיך מוחין דאבא זהו הדרגה הנמוכה יותר ששייכת להשתלשלות ושייך בזה הגבלות וכו'!?

ואוי"ל בדא"פ שע"פ המבואר בדא"ח י"ל שיש בחכמה בכללות ג' בחינות, והבחינה הכי נמוכה אכן אינה מסתלקת כדברי ר' הלל, ולמע' מזה יש בחינה יותר נעלית והיא כן מסתלקת, ויש למעלה ממנה בחינה עוד יותר נעלית שהיא בעצם למע' ממוחין דאבא (רק שנמשכת בה, וע"י) והיא לגמרי למע' מכל ההגבלות דאבילות וכיו"ב, וע"ז אמר הרבי שהיא כן נמשכת בכל הזמנים וכו'.

דהנה בהמשך תרס"ו בד"ה בסוכות תשבו ס"ז (עמ' תפ בהוצאה החדשה) מדבר על החכמה כמו שכבר באה בבחי' התגלות, ולמע' מזה יש את החכמה קודם שבאה בבחי' התגלות שאינה בבחי' ציור שכלי עדיין, ואינה עדיין בבחי' מהות דבר כו' וזהו מה ל' העדר המהות אך מיד מבאר ש"אין הכוונה כאן על בחי' פנימיות ועצמות החכ' ממש, וכמשנת"ל (ד"ה ויצא יעקב) בענין פנימיות אבא ופנימיות עתיק כו', שזהו בחי' ומדרי' אחרת לגמרי כו' וכאן הכוונה בכללות . . מה ששייך לענין השכלי דחכמה דבזה גופא יש סדר השתל', שיש בחי' התפשטות והתגלות החכמה, כמו שהיא בבחי' שכל גלוי, ויש בחי' העצמות, כמו כתר שבחכמה או חכמה שבכתר".

וא"כ לפי מה שהוזכר שם בדברי הרבי בקונ' הנ"ל הענין ד"פנימיות אבא פנימיות עתיק" וגם הזכיר בתחילת הדברים "בחי' המוחין שלמעלה גם מהגבלת הכלי דאבא".

א"כ אפ"ל דע"ז שייך לומר שאין בזה כל הגבלות, וע"ד מה שמבואר בנוגע לזמן הגלות שהעצם ממש נמצא גם בזה"ג, אף שבנוגע להגילויים דלמע', בד"כ מבואר שבזמן הגלות א"א להמשיך את הבחינות היותר גבוהות, אלא רק את הבחי' היותר נמוכות, וכמו לדוגמא בענין תק"ש בר"ה שחל להיות בשבת כמבואר בלקו"ת ובדרושים שלאח"ז, אבל כשמדברים בנוגע לעצם ממש הרי אין בזה הגבלות ואדרבה, כידוע ומפורסם.

וא"כ גם בנדוד"ד י"ל שבמה ששייך למוחין דאבא עצמם הרי יש לחלק כמו שר' הלל מחלק שהדרגה הנמוכה אינה מסתלקת גם בזמן אבילות, והדרגה העליונה כן מסתלקת, כיון שבזמן כזה יש הגבלות וכו' וא"א להמשיך מדרגות גבוהות אבל הרבי מדבר על כך שיש דרגה שלגמרי למע' מכל הגבלה וזהו בעצם מדרי' פנימיות עתיק ובבחי' ל"ש החיסרון דאבילות "לית שמאלא בהאי עתיקא", ולכן נמשכת גם בזמן כזה [אלא

שלפי מנהגנו גם הבחי' הזו נמשכת ע"י הנחת התפילין דר"ת (שענינם מוחין דאבא) כיון ש"בחי' אבא נעשה "כלי" גם לבחי' המוחין שלמעלה מהגבלת הכלי דאבא".]

(ולהעיר דמה שמבואר בכ"מ שפנימיות עתיק זהו החידוש של משיח דוקא, וכל הגילויים שלפני משיח הם רק מחיצוניות עתיק? בפשטות י"ל דהחילוק הוא בין המשכת פנימיות עתיק לגילוי פנימיות עתיק ואכמה"ל בזה).

ואמנם לפי מה שנת"ל, הרווחנו שלא יהיה לגמרי "סברות הפוכות" בנוגע למה מסתלק, ומה נמשך גם בזמן האבילות בין דעת הרבי לדעת ר' הלל, אבל עדיין אם הדברים כפי שנכתבו בשני המקומות מדוייקים (אף שבשניהם אין הדברים מוגהים) הרי שיש כאן הבדל מה היא הדרגה דתפילין דר"ת בכלל ללא שייכות לענין האבילות – שלפי ר' הלל מ"ש האריז"ל שתפילין דר"ת הוא מוחין דאבא הכוונה על בחי' מוחין דאבא המלוכש במוחין דאמא, ואילו מדברי הרבי משמע שזה הדרגה היותר נעלית בחי' "פנימיות אבא" שהיא קשורה עם פנימיות עתיק וילע"ע.

ולא באתי אלא להעיר.



## חלות הקנין תוך כדי דיבור (גליון)

**הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש**

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמור"ר

בגליון א'כו שאל הרב א.ז. שיחי' בכוונת הרבי בלקו"ש (חי"ט ע' 189) שאין לומר שאין תוכ"ד כדיבור דמי הוא משום שגמירת דעת הנותן לא חל עד אחרי כדי דיבור, דא"כ הי' יוצא שאסור (עכ"פ לכתחילה) לאכול את המתנה עד אחרי כדי דיבור, וזה לא מצינו בשום מקום.

ושאל הרב הנ"ל ד"לשון עכ"פ לכתחילה' אינו מובן לכאורה, דהרי ברור בדיעבד, אם כבר אכל חייב לשלם. וא"כ מה שייך לומר ד'עפ"כ לכתחילה' אסור לאכול?"

והנה כמקור למה שכ' ש'ברור בדיעבד, אם כבר אכל, חייב לשלם" מביא הרב הנ"ל מתשובת הראנ"ח (ח"א סי' כח) והשער המלך (הל' זכיה

ומתנה פ"ג ה"ו) בנותן מתנה על תנאי ולא נתקיים התנאי שהמקבל חייב לשלם הפירות שאכל שהרי נתבטל הקנין למפרע (וראה שם שזה רמב"ם מפורש).

ולא הבנתי כ"כ הדמיון, האם כל נתינה הוא בתנאי שלא יחזור תוך כדי דיבור ואם חזר הרי שלא נתקיים בתנאי?

דמילא בתנאי, הרי ברור שהנתינה מותנה בגדרי התנאים, ואם לא נתקיים הרי שבטל הנתינה. אבל בתוכ"ד, אפי' אם נאמר שהכוונה שאין גמירת דעת עד גמר זמן כדי דיבור, הרי היתה כאן מעשה נתינה ולא הי' להמקבל סיבה לא לאכול, האם בזה שיש לו רשות לשנות דעתו לפני חלות הקניין יכריח להמקבל לשלם? (דאם יש עני שרעב ובא ראובן ונתן לו לאכול והעני אוכלו מיד, וראובן חוזר בו מיד, הרי שראובן בעצם הכריח את העני לקנות ממנו האוכל, האם העני חייב מעיקר הדין לשלם?)

ובאמת שלענ"ד יותר דומה לדין השני שהביא הרב הנ"ל (מרמב"ם הל' זכיה ומתנה כ"ו הי"ג) "כל הנותנין כל נכסיהם משתבטל המתנה ויחזרו כל הנכסין לבעלים הראשונים אין המקבל מתנה מחזיר פירות, שאפילו נתן האדם מתנה בפירוש ע"מ להחזיר כל ימי חיי פלוני הרי זה אוכל פירות כל זמן המתנה". הרי שאם נותן מתנה אע"פ שחוזר הרי מה שאכל במשך זמן התנה אינו חוזר. ואע"פ ששם מדובר במתנה גמורה שחוזרת מטעמים אחרים וכאן מדובר בחזרה תוך כדי דיבור שכאילו עוקר הנתינה, אבל מ"מ היתה כאן נתינה מהנותן למקבל, וזה שאומרים שבגלל שאין לאדם גמירת דעת מיד זה לא גורע מהנתינה אלא מחלות הקנין (משא"כ בתנאי שגורע ממעשה הנתינה שאינו נתינה עד שיקויים התנאי), ובמקרה כזה צ"ע האם באמת המקבל חייב. (וראה עוד בנ"כ הטוש"ע סי' רמ"ו סעיף י"ג, וצע"ק מלח"מ רמב"ם שם).

ודוחה הרב הנ"ל הסברא לומר שפטור מלשלם מה שאכל לפני החזרה (ע"פ הרמב"ם הנ"ל) ע"פ המבואר בלקו"ש במקום אחר (חי"ט עמ' 216) שמשם משמע שתוך כדי דיבור יכול לחזור מנתינת כסף דהרשב"ם כ' (ב"ב ק"ל, רעא) "שאם קידש אשה בפני עדים וחזר ואמר בתוכ"ד להו קידושין אין שומעין לו", ולכאו' למה לא כ' שרוצה הכסף בחזרה, ומזה מוכיח הצפע"נ שבאמת יכול לחזור מהכסף תוכ"ד והי' מתבטל הקידושין. ומסיים הרב הנ"ל "ומעתה אם נאמר שמה שבתוכ"ד יכול לבטל הקנין, הפי' הוא שמתבטל הקנין רק מכאן ולהבא, אבל אין כאן ביטול למפרע

וממילא כבר חלו הקידושין? ומשמע מזה שחזרה בתוכ"ד עוקר את הקנין למפרע, וממילא מוכח שאם אכל הקונה את המתנה לפני חזרה, חייב לשלם."

והנה מלבד שגברא אגברא קא רמית, ושם הוא ביאור באופן אחר, הרי אפי' אם תאמר שיש ראי' שעוקר את הקנין למפרע (דאולי אינו תלוי בקנין אלא שיוכל להנות מהכסף - וכאן היא אינה יכול - ולכן לא תהוי קידושין (כמבואר בפוסקים המח' בזה)). הרי האם ע"י זה עוקר הנתינה למפרע?

והנה אפי' לפי דבריו שחייב המקבל לשלם כשחוזר הנותן תוכ"ד האם זה אומר שחוששין שהנותן יחזור תוכ"ד שלכן יאסור עליו האכילה? (ע"ד האריכות בשו"ת הראנ"ח שהביא הרב הנ"ל, עיי"ש).

ולפי כל הנ"ל דאם אומרים שהמעשה נגמר מיד אלא שתוכ"ד יש כח לחרטה ולבטל המעשה. הרי ברור שיכול למקבל לאכול הדבר מיד שהרי קיבל מתנה גמורה, אלא אפי' אם אומרים שהגמירת דעת על המעשה אינו עד אחרי כדי דיבור הרי אין הכרח שיש לנו לחשוש לזה, ולכן בדיעבד יכול לאכול, אבל עכ"פ לכתחילה יש מקום לחכות כדי שיהי' שלו לגמרי.

ולכאנ"ל יש להוסיף בזה דאם ראובן נותן ד' מינים לשמעון במתנה ע"מ להחזיר דאם המעשה נגמר מיד הרי שברור שיכול לברך על ד' מינים מיד שמקבלם, ואינו קשור להא דאם מחוייב לשלם באם זורקו על הרצפה או שיש כח להנותן לחזור אבל באם לא נגמר הדעת על הנתינה עד אחרי כדי דיבור. הרי שלא בגלל אפשריות חיובו לשלם יש סברא לומר לא להשתמש לכתחילה עם הד' מינים תוכ"ד אלא בגלל שלכתחילה כדאי לחכות עד ששלו לגמרי. וכן כאן הביאור ב"עכ"פ לכתחילה" הוא לא בגלל חיוב תשלום או חשש חזרה אלא מעיקר הדברים שמבל הדברים יאכל מה ששלו.

ומה שכ' הרב נ.ש. שיחי' (בגליון א'כז) שהטעם שאסור לכתחילה הוא משום שאסור לגזול ע"מ להחזיר צ"ע שהרי גם בדיעבד (או בשעת הדחק) אסור לגזול ע"מ להחזיר (ואולי סובר שמותר בדיעבד בגלל היש אומרים שם) ומ"מ אין צריך לזה.

והנראה לענ"ד כתבתי.



# נגלה

## מתנה על מנת להחזיר בפדיון הבן

### הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

איתא בקידושין (ו, ב) "אמר רבא הילך מנה על מנת שתחזירהו לי, במכר לא קנה, באשה אינה מקודשת, בפדיון הבן אין בנו פדוי, בתרומה יצא ידי נתינה . . מאי קסבר רבא . . ועוד הא רבא הוא דאמר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה . . אלא אמר רב אשי בכולהו קני, לבר מאשה . . , "שלפי"ז נמצא שלמסקנא מועלת מתנה ע"מ להחזיר גם בפדיון הבן וכן פסק הרמב"ם (הל' ביכורים פי"א ה"ח).

והקשה בקובץ שיעורים וז"ל: בהא דמהני מתנה ע"מ להחזיר בפדיון הבן צ"ע, דהא לכאור' בפדה"ב אינו אלא פריעת חוב גרידא, ובפירעון ודאי לא מהני מתנה ע"מ להחזיר, אלא א"כ מקבל המלוה מרצונו דהוי מחילה ולא פירעון, ובודאי אם יתן לעני צדקה ע"מ להחזיר לא קיים מצות צדקה. ומאי שנא פדה"ב? עכ"ל. ומתרץ וז"ל: וצריך לומר דהחוב בפדה"ב הוא בתולדה מהמצוה, וכיון דהמצוה מתקיימת במתנה ע"מ להחזיר, כמו בכל מתנות כהונה, ממילא מסתלק החוב. עכ"ל.

ומביא יסוד לזה מהא דתנן בבכורות (מח, א) "מי שלא ביכרה אשתו וילדה שני זכרים, נותן ה' סלעים לכהן, מת א' מהן בתוך שלושים יום האב פטור. מת האב והבנים קיימים ר"מ אומר אם נתני עד שלא חלקו נתנו, ואם לאו פטורין, ר' יהודה אומר נתחייבו נכסים". ומבאר בגמ' "הב"ע, כגון דליכא אלא חמש סלעים . . והכא בחמש ולא בחצי חמש קמפלגי, דר"מ סבר חמש ולא חצי חמש, ור' יהודה סבר חמש ואפי' חצי חמש". וכתבו התוס' (ד"ה דר"מ) וז"ל: ולא דמי לחמשה בקר דמסקינן (ב"ק עא, ב) אפילו חמשה חצאי בקר אמר רחמנא – דתשלומין נינהו, ויש לו לשלם מה שהוא חייב, אבל הכא מצות חמש סלעים רמי רחמנא עלי', ולא מקיימא בפחות מחמש. עכ"ל. הרי רואים שגדר פדה"ב עיקרו הוא המצוה.

אבל מקשה מהא דבספק פדיון הבן הדין הוא המוציא מחבירו עליו הראי', ופטור מליתן, ואם העיקר הוא המצוה ראוי לילך בספיקו להחמיר. ונשאר בקושיא.

ולתרץ קושייתו, י"ל בהקדם שתוכן קושייתו הוא שיש כאן ב' דברים סותרים: מצד א' נראה שנתנית ה' סלעים בפדה"ב הוא גדר מצוה, אשר לכן יוצאים ידי נתינה ע"י מתנה ע"מ להחזיר (ודלא כפריעת חוב וכיו"ב), ומצד שני נראה שהר"ע ממוני, אשר לכן בספק פדה"ב אמרי' שפטור מטעם המוציא מחבירו עליו הראיה.

הנה קושיא עד"ז יש בסוגיא אחרת, והוא בסוגיא דריבית, והוא בנוגע מחלוקת הגאונים והרא"ש (וראה בכ"ז לקו"ש חי"ב ע' 116 ואילך, ובהערות שם). דהנה הדין הוא דריבית קצוצה יוצאת בדיינים (ב"מ סא, ב), ודעת הגאונים [הובא ברמב"ם הל' מלוה ולוה פ"ד הי"ג. וברא"ש וחדושי הריטב"א החדשים (והובא בשיטמ"ק) לב"מ סא, א] היא שגם אם המלוה כבר גבה את הריבית, אין מחילת הלוה מועלת לפטור את הלוה מלהחזירה ללוה. והטעם לזה: "כל ריבית שבעולם מחילה היא, אבל התורה לא מחלה ואסרה מחילה זו, לפיכך אין המחילה מועלת בריבית". אבל דעת הרא"ש [ב"מ שם. וכ"ה דעת הרמב"ם (לפי המ"מ והריטבא הנ"ל) שם] (וכן נפסקה הלכה בטור ושו"ע – יו"ד סי' קס"ה, וכ"ה בשו"ע אדה"ז הל' ריבית ס"ה) שאין מחילה מועלת להתיר את לקיחת הריבית מעיקרא (כי כל ריבית שבעולם מחילה היא והתורה אסרה מחילה זו), אבל "אם (כבר) לקח ממנו ריבית וצריך להחזירה לו, מועלת מחילה לפוטרו כמו בכל גזל".

והנה טעמים של הגאונים שאין מחילה מועלת כלל בריבית גם לאחרי שנתנה הלוה מדעתיה למלוה [אף שחידוש זה, ש"התורה לא מחלה ואסרה מחילה זו" הוא, לכאור', רק בנידון מחילת הלוה והסכמתו לתת את הריבית, אבל לאחרי נתינת הריבית לא מצינו שהתורה אסרה המחילה] – מבאר הריטב"א [ב"מ שם] וז"ל "תביעת הריבית לא היא כשאר תביעות בגזל ואונאה וכיו"ב דאית לי' על חברי' שעבוד ממון, אלא חיוב הוא שחייב הכתוב להחזיר איסור שבלע. . דחיובא דרמא עלי' רחמנא הוא, וכענין חוב למ"ד פריעת בע"ח מצוה ושעבודא לאו דאורייתא, אלא דהתם איכא דין ממון לחבירו ומהניא מחילה, אבל הכא לשמים הוא חייב, וכיון שכן לא תועיל לו מחילת חבירו".

והיינו, שכוונת הגאונים בההוכחה ש"כל ריבית שבעולם מחילה כו" היא:

מכיון ש"כל ריבית שבעולם מחילה היא" אלא ש"התורה לא מחילה ואסרה", הרי מזה מוכח שהאיסור דלקיחת ריבית וחיוב החזרתה אינו בגדר דין ממון שהוא חייב לחבירו (מאחר שהלוה מחל את הריבית), אלא זהו ענין ואיסור שהתורה הטילה על המלוה בגדר מצוה וחיוב לשמים (ובחיוב החזרתו ללוה הוא משועבד לגבוה) – ולכן "אין המחילה מועלת בריבית" גם אחרי שקבלה המלוה, כי אינו יוצא ידי חובתו לשמים עד שיחזיר את ה"איסור שבלע".

ולכאן ה' נראה דדעת הרא"ש וסיעתו הוא שדין החזרת ריבית אינו דין לשמים, כ"א בגדר דין ממון שחייב לחבירו, ולכן יכול למחול הממון, כי הממון הוא ממון הלוה.

אבל עפ"ז נמצא סתירה בדברי המחבר (וכפי שהקשה באבנ"ז סקס"ח סק"א), כי פסק (כנ"ל) כהרא"ש שמהני מחילה בריבית, שעפנה"ל ס"ל שזהו ממון הלוה, והחיוב להחזירו הוא גדר חיוב ממון לחבירו. ולאידך כתב בבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש רבינו. שם סקס"א ד"ה וריבית דאורייתא (מהנהמוק"י פרק אלו נוחלין בשם הרשב"א והר"ן, וכן פסק בשו"ע שם ס"ה) "דהא דריבית קצוצה יוצאה בדיינים, היינו לומר דכופין אותו. . כדי שיקיים המצוה, אבל אין ב"ד יורדין לנכסיו", הרי משמע שס"ל להמחבר שהריבית הוא ממונו של המלוה, והוא רק חיוב לשמים?

[והוא כעין הקושיא הנ"ל בנוגע פדה"ב, שנמצא סתירה – שמצד א' ה"ז חיוב לשמים, ולכן מהני מתנה ע"מ להחזיר, ולאידך מזה שבספק פדה"ב אמרי' המוציא מחבירו עליו הראי' משמע שהוא חיוב ממון שחייב].

ולכן מחדש כ"ק אדמו"ר זי"ע (בלקו"ש שם) שאין הפי' שהרא"ש וסיעתו ס"ל שהוא חיוב ממון גרידא, וז"ל: צ"ל דסברתו של הרא"ש (והטור והשו"ע) דמהני מחילה בריבית (לאחרי שבא לידי המלוה): עם היות שחיוב החזרת הריבית הוא חיובא דרמא רחמנא עלי', ואינו מטעם שעבוד ממון (כמו שהוכיח הריטב"א שם), בכ"ז, חיוב זה שחייבתו התורה אין זה ד"לשמים הוא חייב", אלא דרמא רחמנא עלי' להחזיר את הממון

שחיסר את חבירו שלא כדין, והיינו שנתחייב (מצד מצוה זו) בחיוב לחבירו. וע"ז מהני מחילה.

וכמבואר בדברי הריטב"א הנ"ל (לשיטת הגאונים) שענין החזרת הריבית מפאת חיובא דרמא רחמנא עלי' (ולא מטעם שעבוד ממון) ה"ה "כענין פריעת בע"ח מצוה", אלא שהריטב"א חילק (לדעת הגאונים) בין פריעת בע"ח להחזרת ריבית, דבפריעת בע"ח "איכא דין ממון לחבירו ומהניא מחילה אבל הכא לשמים הוא חייב", ושיטת הרא"ש היא שגם ענינה של מצות החזרת ריבית היא שחייבתו התורה להחזיר את הממון שחיסר את חבירו, ואינו בגדר "חיוב לשמים" עכ"ל בלקו"ש.

והנה עד"ז י"ל בנדוד, במצות פדיון הבן, שהיא אמנם מצוה לה', אבל סו"ס תוכנה הוא ליתן ממון (ה' סלעים) להכהן, ענין ממוני, ולכן יש להביט ע"ז בב' האופנים דלעיל: א) שהוא כל כולו גדר מצוה לה', אלא שציור המצוה הוא ליתן ממון להכהן (ע"ד שיטת הגאונים הנ"ל, שאף שהחיוב הוא להחזיר הממון שהחסיר להלוה, מ"מ אינו בגדר דין ממון שהוא חייב לחבירו, כ"א הוא בגדר מצוה וחיוב לשמים), וה"ז בעצם כמו מצוה בין אדם למקום; ב) אף שהוא בעצם מצוה לה', מ"מ גדר המצוה הוא גדר ממוני, ליתן ממון להכהן (ע"ד שיטת הרא"ש הנ"ל, שאף שהחיוב להחזיר הממון הוא מצוה לשמים, מ"מ גדר המצוה הוא להשלים חסרון הלוה). ובמילא אי"ז כמו מצוה שבין אדם למקום, כי גדר המצוה הוא הנתינה לחבירו (הכהן).

והנה אם נאמר שבמצות פדה"ב לכו"ע הוא כאופן הב', שגדר המצוה הוא גדר ממוני, כבר מתורץ הסתירה הנ"ל (ע"ד התירוץ בהסתירה בדברי המחבר הנ"ל). שהיות ובעצם הוה פדה"ב גדר מצוה, לכן כשחל המצוה על האדם, חל החיוב באופן שיוצא ידי חובה ע"י מתנה ע"מ להחזיר, כי חלות חיוב נתינה זו היא חלות מצוה, וה"ז כשאר מתנות כהונה, שמהני בה מתנה ע"מ להחזיר, ולכן כשבא לקיים המצוה אין החיוב בזה מעיקרא יותר מחיוב של מתנה ע"מ להחזיר, אבל לפועל כשבא לקיים חיובו וליתן להכהן הכסף, ה"ז גדר ממוני, שחייב ליתן ממון להכהן, ואמר' בזה גדרי הממון, ולכן באם יש ספק האם חייב ליתן, ה"ה פטור, כי מצד גדרי הממון ה"ה פטור, והרי סו"ס נעשה גדרו ממון. וע"ד הנ"ל בריבית, שחלות החיוב להחזיר הריבית הוא גדר מצוה, חיוב לשמים, ולכן אין בי"ד יורדים לנכסיו,

מ"מ יכול למחול, כי כשבא להחזירו לפועל ה"ז גדר ממון, שמהני בזה מחילה.

[ואין להקשות דא"כ צריך להועיל מחילה גם בפדה"ב, שהרי בעת הנתינה ה"ה גדר ממון – כי אולי בעצם אה"נ שהי' מועיל, אלא הבעיה היא שאף אם כהן א' מוחל, הרי ישנם עוד כהנים, ואיך תועיל מחילת כהן אחד לפוטרו מפדה"ב. ואולי אם הי' אפשר במציאות שכל הכהנים בעולם ימחלו, הי' באמת מועיל, אבל זה אי אפשר, ולכן חייב בכל אופן].

והנה יש להוסיף ביאור בדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע בענין ריבית, ומזה תתוסף ביאור גם בנדוד"ד – דהנה יש כאן ב' ענינים (לביאור רבינו הנ"ל): (א) המצוה וחיוב לשמים. וזה גורם. (ב) להשלים חסרון הלוה. ויש לחקור האם ב' ענינים אלו הם בבחי' 'יסוד ובנין' או 'סיבה ומסובב', שאם זהו בבחי' 'יסוד ובנין' הרי כל גדר הבנין, שהוא החיוב להשלים חסרון הלוה, הוא כל כולו גדר היסוד, שהו"ע המצוה וחיוב לשמים, אבל אם זהו בבחי' 'סיבה ומסובב', אז הוה המסובב, שהוא החיוב להשלים חסרון הלוה, גדר בפ"ע, של דיני ממונות.

דהנה כשב' דברים המסתעפים א' מהב' אפ"ל בב' אופנים: א. בבחי' 'יסוד ובנין'. ב. בבחי' 'סיבה ומסובב'. והנה אם הם בבחי' 'יסוד ובנין', הפי' הוא שגם לאחר שהדבר הב' מסתעף, נשאר היסוד תוכנו של הדבר הא', שהרי זהו גדר יסוד לבנין, שכל כולו של הבנין הוא היסוד, וכשנפל היסוד בד"מ נופל הבנין (וע"ד לשון הרמב"ן דלקמן), משא"כ כשהם בבחי' 'סיבה ומסובב' הפי' הוא, שאף שהב' מסתעף מן הא', מ"מ לאחר שהסתעף, ה"ה מציאות בפ"ע, ומקבל הוא תוכן עצמאי.

ולדוגמא: זה שנכסי הלוה משתעבדים למלוה שהוא תוצאה של החיוב לפרוע החוב, ה"ז בבחי' 'יסוד ובנין', והיינו שכל תוכנו של השיעבוד נכסים ה"ז החיוב לפרוע החוב, ולכן פשוט שאם פרע החוב בד"מ אין כאן שיעבוד נכסים, ולא אמרינן שהיות ונעשה כאן שיעבוד נכסים, ה"ז ענין בפ"ע, ונשאר גם לאחר שנפרע החוב.

לאידך מצינו כלל (ביצה ה, א) ש"דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו", היינו שדבר שאסרו חכמים, ונתבטל אח"כ הטעם שמחמתו נאסר, אין האיסור מתבטל בד"מ, כ"א צריך מנין חכמים אחר להתירו. והטעם ע"ז כי

אופן התקנה היה באופן ד'סיבה ומסובב, ולכן גם כשהתבטלה הסיבה, עדיין קיים האיסור עד שיותר ב"מנין אחר".

[אמנם מצינו גם תקנות חכמים שהיו באופן של "יסוד ובנין", ולכן כשהתבטלה הסיבה התבטל האיסור, ולדוגמא: לגבי איסור שתיית משקים שנתגלו, מביא השו"ע (יו"ד סי' קטז ס"א): "משקים שנתגלו אסרום חכמים דחיישינן שמא שמה נחש מהם והטיל בהם ארס, ועכשיו שאין נחשים מצויים בינינו מותר", ומבאר הט"ז: "ואין בזה משום דבר שנאסר במנין וכו' דלא נאסר אלא מפני נחשים". ולכאורה אי"ז מובן כלל: הרי הכלל הוא שגם כשנאסר מחמת איזה טעם ונתבטל הטעם עדיין נשאר האיסור, וא"כ אף כאן אף שנתבטל הטעם, כי אין הנחשים מצויים, צ"ל אסור. אלא הפי' בזה שיש איזו הכרח להפוסקים שאיסור זה היה בבחי' 'יסוד ובנין', ושהטעם היה ה'יסוד' להגזירה, ולכן כשהתבטל טעם האיסור מתבטל האיסור (וראה ק"נ על הרא"ש בביצה סי' ד סק"ט, וב'אנציקלופדיה תלמודית' ח"ו ערך 'דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו').]

וראה גם מ"ש התוס' בריש גיטין (ב, א ד"ה "ואם") בדין טענין ליתמי: ". . ומיהו מזה אין להוכיח, דאפילו לא טענינן להו מזוייף טענינן להו פרוע, כיון דהוא עצמו הוי מהימן לומר פרוע מיגו דאי בעי אמר מזוייף . . טענינן להו פרוע, אע"ג דלא טענינן להו נאנסו, משום דאביהם הי' נאמן לומר החזרתיו לך במיגו דנאנסו". אבל הרמב"ן במלחמותיו (ב"ב ע, ב) כותב, וז"ל: "שאלמלא אין דיננו לטעון נאנסו אף טענת חזרה לא נטעון להם, שהרי אין נאמנות טענה זו אלא מחמת נאנסו, וכיון שאין אנו יכולים לומר נאנסו היאך נאמר החזירים לך, ואע"פ שאביהם הי' נאמן בטענה זו, מפני שהי' לו לומר נאנסו, אבל אנו, מכיון שאין אנו יכולים לומר נאנסו, אין אנו נאמנים לטעון החזירים לך, דמאחר שהיסוד הרוס היאך יתקיים הבנין", עכ"ל.

דנחלקו ג"כ בענין הנ"ל, דלהתוס' גדר המיגו הוא בבחי' 'סיבה' לזה שנאמן בטענה השני' (- מסובב), ולכן גם אם נתבטלה הסיבה - המסובב עדיין קיים, משא"כ להרמב"ן זה 'יסוד ובנין' ולכן "מאחר שהיסוד הרוס היאך יתקיים הבנין".

וי"ל שעד"ז הוא בענין המחלוקת בין הגאונים והרא"ש, דגם כאן ישנו ב' ענינים כנ"ל, (א) המצוה וחיוב לשמים, וזה גורם. (ב) להשלים חסרון

הלוה. הנה אם המצוה היא 'יסוד' של השלמת חסרון הלוה, אז כל גדר השלמת חסרון הלוה הוא רק ציור המצוה שבדבר, ולכן אין בזה הגדרים הרגילים השייכים כשמשלמים חסרון של משהו, ולכן אף שבדרך כלל אפשר למחול חובו, ואז אין השני צריך להשלים חסרונו, מ"מ בנדו"ד אין לומר כן, כי גדר השלמת חסרון הלוה כאן הו"ע המצוה. משא"כ אם המצוה הוא בבחי' 'סיבה' להשלמת חסרון הלוה, נמצא שאין גדר השלמה זו גדר המצוה, כ"א זה ענין כשלעצמו, ויש לזה כל הגדרים של השלמת חסרון של השני, ולכן יכול למחול, כמו בכל פעם שחייב מישהו להשלים חסרון חברו, שחבירו יכול למחול.

והנה י"ל שעד"ז הוא בענין מצות פדיון הבן, שיש בזה ב' ענינים: (א) המצוה שבדבר, שזה גורם. (ב) חיוב נתינת ממון להכהן, ויש לחקור האם המצוה היא בבחי' 'יסוד' לנתינת הממון, או שהוא בבחי' 'סיבה' לנתינת הממון. דאם זהו בבחי' 'יסוד', אז כל גדר נתינת הממון להכהן הוא רק המצוה לה', אבל אם זהו בבחי' 'סיבה', הרי נעשית הנתינת ממון להכהן לענין בפ"ע, גדר ממון.

והנה אם נאמר כאופן הב' מתורץ קושיית הקו"ש יותר, שאף שתחילתו הוא מצוה לשמים, ולכן לא נתחייב מלכתחילה יותר מליתן מתנה ע"מ להחזיר, מ"מ הנתינה עצמה נעשית מציאות בפ"ע של גדר ממון (בבחי' "מסוכב" הבאה מן ה"סיבה"), ועל נתינה זו מועלת דין המוציא מחבירו עליו הראיה כעל כל ספק ממון, וע"ד שיטת הרא"ש שאף שהחזרת ריבית ה"ה דין לשמים, מ"מ מועיל מחילה, כי כשבא להחזיר ה"ה מציאות בפ"ע של ממון.



## ספיקות בלשונות קידושיין\*

**הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג**

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. בסוגיית הגמרא (ו, א) מבואר, דישנן לשונות שהן ברורין לקידושיין (כמו הרי את 'אשתי', 'ארוסתי', 'קנויה לי', ועוד), וישנן לשונות שיש בהן

(\* לזכות דודי היקר, הר"ר שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.)

ספק אם הן לקידושין או לא (כמו הרי את 'מיוחדת לי', מיועדת לי, 'עזרתי', ועוד).

ובהמשך הגמרא איתא, "במאי עסקינן, אילימא בשאין מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה, מנא ידעה מאי קאמר לה, ואלא במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה, אף על גב דלא אמר לה נמי, דתנן היה מדבר עם אשה על עסקי גיטה וקידושיה ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש, ר' יוסי אומר דיו . . אמרי לעולם במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה, ואי דיהיב לה ושתיק ה"נ, הב"ע דיהב לה ואמר לה בהני לישני, והכי קא מיבעי ליה, הני לישני לקידושי קאמר לה או דילמא למלאכה קאמר לה. תיקו".

והיוצא מדברי הגמרא (וכן הוא להלכה) דאם לא דיבר עמה על עסקי גו"ק אז אינה מקודשת אפילו בספק, מחמת האי טעמא ד"מנא ידעה מאי קאמר", אמנם אם היו מדברים בעסקי גו"ק אז הוה ספק מקודשת מחמת הספק שישנה בכוונת לשונות אלו.

ונשאלת שאלה פשוטה: כמו שישנה ספק בלשונות אלו האם כוונתן לשם קידושין או לא, ומחמת זה הרי היא ספק מקודשת, הרי עד"ז ישנה ספק בדעת האשה, האם מבינה שהכוונה היא לשם קידושין או לא, ומדוע הרי הספק בכוונת הלשונות עצמן אינה מבטלת את הקידושין לגמרי אלא משאירה אותן בספק, ואילו הספק בהבנת האשה מבטלת כל עיקר הקידושין. ואף דלשון הגמרא הוה "מנא ידעה מאי קאמר לה" כאילו שזהו דבר פשוט שאינה יודעת, אמנם לכאורה אין סברא לומר שאין אפשרות שהיא כן מבינה?!

יתירה מזו: לדעת הרשב"א והר"ן (ועוד), אם האשה תגיד אח"כ שכן הבינה הלשונות הללו שכוונתן היתה לשם קידושין, אז באמת הוה מקודשת מספק (בלשונות הללו שישנה ספק בכוונתן). והיינו דאין הפירוש דאם לא הי' ברור דעתה והבנתה בשעת הקידושין שוב א"א שיחולו הקידושין, דהרי מדבריהם אלו מוכן דגם אח"כ כל זמן שתתברר לנו שכן ידעה והבינה, שוב ליתא לחיסרון זה של "מנא ידעה כו". ושוב קשה דאפילו אם לא נתברר לנו בפועל (ע"י אמירתה וכיו"ב) שהבינה הדברים, מ"מ איך אפשר לבטל הקידושין לגמרי בלי לחוש דאולי באמת כן הבינה הדברים?!

ב. ולכאורה יתבאר היטב ע"פ היסוד שיסד כ"ק אדמו"ר הצ"צ בשו"ת (סימן צ"ה - והארכתי קצת בביאור הדברים בגליונות העו"ב בתחלת

השנה, עיי"ש), בביאור דברי הגמרא בריש מכילתין דאשה מתקדשת מדעתה ולא בע"כ (דלכאורה מאי קמ"ל):

"שצריך שיהיה מעשה ממנה שהיא חפצה בקדושין מדעתה ורצונה או דבור שאומרת כן בפ"י. אבל כשאין ממנה דבור, והמעשה מסופק שיש פנים לומר שזה המעשה אינו רצון על קדושין כלל, אף שיש פנים לומר ג"כ שנתרצית על קדושין, כיון שי"ל ג"כ שלא נתרצית כלל, ודבור אין ממנה, אין זה נקרא מדעתה. כי אנו צריכים שתקנה את עצמה מדעתה ורצונה. וכל שיש לומר שלא רצתה להקנות א"ע לא נקנית כלל. דאוקמא אחזקתה שהיא שלה. ולא הקנתה את עצמה".

ובהמשך מבאר דאין זה דומה לשאר ספק בקידושין דלא אוקמינן אחזקה, משום דאיתרע החזקה ע"י מעשה הקידושין, משא"כ היכא דישנה ספק בדעתה "אין זה שום קדושין", עיי"ש לאריכות הביאור וההוכחות לזה וכו'.

ולכאורה הרי הן הן הדברים בביאור סוגיין ג"כ; דברגע שישנה ספק כזה ד"מנא ידעה כו", והיינו דכבר ליכא בירור בדעתה וכוונתה להתקדש, שוב ליתא לשום קידושין בכלל, כ"ז שלא נתברר דעתה ורצונה בקידושין. אמנם הספק בכוונת הלשונות עצמן י"ל דהוה כמו כל ספק בקידושין שאינו מבטל אותן בכלל אלא רק משהו אותן לספק.

(ואם כנים הדברים אז צע"ק מדוע לא הזכיר הצ"צ גם סוגיא זו כהוכחה לדבריו, כמו שהזכיר הסוגיות בהמשך הפרק בענין "אין שקלי ודידי שקלי", ו"שתיקה לאחר מתן מעות").

#### פלוגתות הראשונים בענין זה

ג. והנה הזכרתי לעיל שיטת הרשב"א והר"ן דאם האשה תגיד אח"כ שכן הבינה הלשונות הללו שכוונתן היתה לשם קידושין, אז באמת הוה מקודשת מספק (בלשונות הללו שישנה ספק בכוונתן). אמנם לכאורה דעת הרא"ש אינו כן, אלא דבלשונות אלו המסופקין, הרי באם לא היו מדברים על עסקי גו"ק אז "אין בהן ממש" (וכן משמע מדברי הרמב"ם והמחבר).

ויל"ע במה פליגי הני שיטות. והיינו דאע"פ דכולם מסכימים (כפשטות דברי הגמרא) דכ"ז שישנה ספק בדעתה והבנתה לא הוה קידושין בכלל (וכמבואר לעיל היסוד לזה בדברי הצ"צ), מ"מ פליגי באם ישנה אפשרות

שהיא תברר אח"כ דאכן ידעה והבינה, באופן שזה יכול לשנות את הדין ולשוותו לקידושין (או ספק קידושין עכ"פ).

ועוד פליגי ראשונים אלו בפרט אחר בענין זה, האם הצורך לברר דעתה והבנתה של האשה הוה רק בלשונות המסופקין של קידושין (כנ"ל – 'מיוחדת', 'מיועדת', 'עזרת', 'נגדתי' וכו'), או גם בלשונות הללו שהגמרא אמרה דהו ברורין שהן לקידושין;

דעת הר"ן והרשב"א דגם בלשונות הברורין צריכים שיהי' איזשהו בירור שהאשה מבינה אותן, וזהו או ע"י שעסוקין בדבור בעניני גו"ק, או עי"ז שהיא תגיד שהיא הבינה הלשונות, ואילו הרא"ש סב"ל דכל הדיון בגמרא על ידיעת האשה אינה אלא לענין לשונות המסופקין, משא"כ לענין לשונות הברורין ל"צ לשום בירור נוסף לדעת שהיא הבינה אותן (ויתירה מזו כתב הרא"ש, דבהני לשונות "לאו כל כמיניה למימר לא הוי ידענא דהו לשון קידושין").

ועכ"פ צ"ע ביסוד ב' פלוגתות אלו בין הני ראשונים; לדעת הרא"ש א"צ בירור בדעת האשה בלשונות הברורין, ואילו בלשונות המסופקין לא מהני מה שהיא תגיד לנו שהבינה (אם לא היו עסוקין בגו"ק), ואילו לדעת הרשב"א ור"ן, כן צריכים לבירור בדעת האשה גם בלשונות הברורין, ולאידך גם אם הי' חסר הבירור אפילו בלשונות המסופקין, מועילה מה שהיא תגיד לנו אח"כ שהבינה.

ד. ונראה לומר דיסוד הפלוגתות הוה באם הצורך לדעת וכוונת האשה בקידושין הוה חלק ממעשה ופעולת הקידושין עצמן, או דהוה תנאי (לעיכובא – כמובן) קדום להקידושין; דבאם הוה חלק ממעשה הקידושין עצמן, אז מובנת דעת הרא"ש דא"א שהיא תגיד ותברר בשבילנו אח"כ באם ידעה והבינה או לא, דבינתיים כבר נסתיימה המעשה, ולא נעשה כראוי. משא"כ אי לא הוה חלק מגוף המעשה והפעולה אלא תנאי בחלות הקידושין, הרי אפשר שאחרי המעשה תתגלה שהתנאי היתה במקומה, וכשיטת הרשב"א והר"ן.

וי"ל דזהו גם יסוד פלוגתא השניה בין הני שיטות; דאם הצורך לדעתה ורצונה הוה חלק מהמעשה עצמה, אז צריכים לדון בזה על יסוד מעשה הקידושין בלבד. ולכן אם הבעל קידשה בלשון כזה שהוא לשון ברור לענין מעשה הקידושין, הרי מצד לשון זה (שהוא מעשה הקידושין) ליתא מקום וטעם לומר שלא הבינה שמדובר בקידושין, ושוב אין לנו ספק לגבי דעתה

(והיינו שמעשה הקידושין נעשה באופן ברור שאינה מעורר שום ספק לגבי הבנתה ודעתה), וזהו שיטת הרא"ש.

משא"כ אם הצורך לדעתה אינה קשורה עם מעשה הקידושין, אלא דהוה תנאי קדום כנ"ל, כבר אין דנים על דעתה מיוסד על מעשה הקידושין, וא"כ זה שקידשה עם לשון ברור לענין מעשה הקידושין אינו מועיל לגבי הצורך בתנאי הקדום שיהא ברור לנו דעתה ורצונה בקידושין אלו. וזהו שיטת הרשב"א והר"ן.

ונמצא דיסוד שתי הפלוגתות אחד הוא – האם הצורך לדעת האשה בקידושין הוה בגדר תנאי קדום למעשה הקידושין עצמן או חלק ופרט ממעשה הקידושין וכמשנ"ת.

ה. והנה ידועים הדברים דבצורך דעת האשה בקידושין מביא רש"י ב' מקורות שונים; בדמכילתין לקמן (מד, א) מבאר דהוא משום "דבעינן דעת מקנה", ואילו ביבמות (יט, ב) מבאר דנלמד מקרא ד"והלכה והיתה לאיש אחר מדעתה משמע", והדברים עתיקים.

וראיתי מבארים דהחידוש בהלימוד מקרא ד"והלכה והיתה" על הצורך בדעת מדין כל מקנה דעלמא, הוא, דע"י הלימוד מקרא נעשה הצורך בדעת לחלק ממעשה הקידושין עצמן ולא רק כתנאי הנצרך עבור הקידושין. אלא דמקשים ע"ז דמאי נפק"מ בדבר זה אם הוה חלק ממעשה הקידושין עצמן או תנאי לחולת הקידושין. אמנם לדברינו כאן באמת יש בזה נפק"מ פשוטות להלכה. ואולי באמת פליגי ראשונים אלו במקורות אלו שהביא רש"י.

גם יש להעיר מדברי הר"ן הידועים (גדרים ל, א) ד"כיון שהתורה אמרה כי יקח איש אשה ולא אמרה כי תלקח אשה לאיש לא כל הימנה שתכניס עצמה לרשות הבעל. . אלא מכיון שהיא מסכמת לקדושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו הלכך אין אנו דנין בקדושין מצד האשה אלא מצד הבעל", אשר עפ"ז אואפ"ל דאין מקום לדון על דעתה ורצונה של האשה כחלק ממעשה הקידושין, אלא רק כתנאי קדום להרשות שהבעל יעשה הקידושין (לבדו). ואם כנים הדברים אז נמצא דהר"ן אויל לשיטתיה בזה דסב"ל כהרשב"א כאן, ודלא כהרא"ש, בהני ב' פלוגתות דעסקינן בהו.

ו. והנה בתור"י הזקן כאן רואים שיטה שלישית בהענין שהיא כעין 'ממוצע' בין שתי השיטות דעסקינן בהו; מחד גיסא סב"ל (כהר"ן

והרשב"א) דגם בלשונות הברורין צריכים לברר דעת וכוונת האשה, וגם סב"ל (כמותם) דבאם תגיד לנו אח"כ שבאמת הבינה הדברים, הר"ז מספיק והקידושין חלין. אמנם לענין לשונות המסופקין סב"ל (כהרא"ש) דלא מהני מה שהיא תגיד לנו אח"כ שהבינה ורצתה וכו', אלא דבאם לא היו עסוקין בגו"ק לא חלו הקידושין כלל בכל מקרה. וצ"ע בביאור יסוד שיטתו.

ונראה לומר נקודת הביאור בזה על יסוד הדברים הנ"ל, דסב"ל דתרוייהו איתנהו ביה בהא דצריכים לדעת האשה בקידושין; מחד גיסא סב"ל (כרשב"א ור"ן) דהצורך לדעת האשה הוה בגדר תנאי קדום להקידושין, ולכן גם אם מבחינת המעשה אין סיבה לחשוב ולחשוש שלא הבינה את הדברים (כמו בלשונות הברורין), מ"מ צריכים לברר הדבר. ולאידך מספיק לענין ברור זה גם אם היא מגלה את זה לנו אח"כ, מאחר דאינו נוגע לעצם המעשה כמשנ"ת הכל בשיטת הרשב"א והר"ן.

אמנם מאידך גיסא סב"ל דאם מצד גוף מעשה הקידושין ישנה סיבה לחשוב ולחשוש שלא הבינה (כמו בלשונות המסופקין) אז נהפכה לחיסרון במעשה הקידושין (ג"כ), והיינו דבמקרה זה אינו רק חיסרון בתנאי קדום אלא דגוף המעשה לקוי בחיסרון זה. ושוב לא מהני לענין חיסרון בגוף המעשה מה שהיא תגלה לנו כוונתה אח"כ כמשנ"ת לעיל.

ולסיכום בקצרה: לדעת הרשב"א והר"ן הרי הצורך לברור בדעת וכוונת האשה, נשארת תמיד ענין של תנאי קדום לקידושין ולא חלק ממעשה הקידושין; לדעת הרא"ש הרי היא תמיד 'דין' במעשה הקידושין עצמן; ואילו לפי תור"י הזקן (ויש מדייקים שכ"ה גם שיטת הרמב"ם) הר"ז תלוי, דבאם המעשה נעשה כתיקונה (בלי שיעורר חשש בענין זה) אז הוה הצורך לברור זה רק בגדר תנאי קדום, ואילו אם המעשה בעצמה מעוררת החשש אז נהפך להיות בעי' בגוף מעשה הקידושין עצמן כמשנ"ת.



## שיטת רש"י במתנה ע"מ להחזיר

### הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בשיבת "אור אלחנן" – חב"ד, ל.א.

איתא בגמרא (קידושין ו, ב) "אמר רבא הילך מנה ע"מ שתחזירהו לי במכר לא קנה באשה אינה מקודשת בפדיון הבן אין בנו פדוי בתרומה יצא ידי נתינה (ומוכרה לכהנים והדמים שלו ולקמן פריך ממה נפשך – רש"י) ואסור לעשות כן מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות (לפי שבשכר זה יתן לו שאר תרומותיו והוי האי כהן כקונה תרומה בשכרו ומסייע בבית הגרנות שיתנו לו התרומה ותנן בבכורות כהנים המסייעים בבית הגרנות אין נותנים להם תרומה ומעשרות בשכרן ואם עשו כן חללו ועליהם הכתוב אומר שחתם ברית הלוי – רש"י), מאי קסבר רבא אי קסבר מתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה אפילו כולהו נמי ואי קסבר לא שמה מתנה אפילו תרומה נמי לא ועוד הא רבא הוא דאמר מתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה דאמר רבא הילך אתרוג וכו'. עכ"ל הגמ' (ורש"י).

אמנם בתור"י הזקן כתב "המסייע, שאין נותנים לו תרומה אלא מפני שמסייעם אף לזה אין נותנין אלא מפני שמחזירה", ודלא כרש"י שפי' שמה שמחזיר הוא השכר שמפני זה יתן שאר תרומותיו, אלא דהך נתינה גופא הוא בשכר זה שמחזיר תרומה זו גופא, וכן פי' התור"י ד שמדאורייתא בכל אופן שנותן התרומה חשיב נתינה אלא מדרבנן בעינן שהנתינה תהיה נתינה של הנאה גרידא בלי זה שקשור עם שכר, והכא דמחזיר הרי הנתינה הוא נתינה בלי הנאה, ולכן אסור לעשות כן מדרבנן, ומסיים ופתרון המורה לא נראה, והיינו דלא סב"ל כרש"י, וכנ"ל דמירי בהך נתינה גופא ולא בשאר נתינות כפי' רש"י, וצ"ב במה פליגי.

וי"ל דרש"י לשיטתו דסב"ל דהטעם דיצא ידי נתינה בתרומה הוא משום דקיי"ל מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, וחשיב נתינה גמורה, וזה מה דרש"י מסיים בד"ה יצא ידי נתינה דלקמן פריך ממה נפשך, דרש"י גורס בגמרא "מאי קסבר וכו'", דממ"נ אי מתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה א"כ גם במכר, קידושין ופדה"ב יהינן ואם לא שמה מתנה א"כ אף בתרומה לא מהני, ונמצא בקס"ד דגמ' דזה שמהני מעמ"ל בתרומה הוא משום דשמה מתנה ונתינה גמורה היא, ולכן מה דאסור לעשות כן משום דנראה ככהן המסייע בבית הגרנות, אאפ"ל דחסר בהנתינה כמו שביאר התור"י, וגם

אין לומר כתור"י הזקן דמכיון דהנתינה הוא רק משום דמחזירו ולכן הוה החזרה כמו הסיוע ממש די"ל דבמסייע בבית הגרנות בשביל שיקבל התרומה אז הסיוע מגרע הנתינה כי הנתינה הוא חלף ושכר הסיוע ולכן "מוגדרת" בה.

אמנם במתנה ע"מ להחזיר, אם סוברים דשמה מתנה י"ל דפירושו דהגם דרוצה בחזירתו מ"מ הנתינה היא נתינה גמורה ואינה מוגדרת בתנאי החזרה כי הוא ענין צדדי, ולכן פירש רש"י דזה שמחזיר הוא כשכר על נתינות אחרות, ולא על נתינה זו, וגם לפירש"י ניהא מש"כ בגמרא דנראה ככהן המסייע וכו' דאינו ממש ככהן המסייע ורק אסרו משום דנראה ככהן המסייע כי בכהן המסייע הרי הוא מתנה שהנתינה הוא שכרו, משא"כ כאן דאינו מתנה להדיא דהחזרה יהי' כשכר על נתינות אחרות, משא"כ לתור"י הזקן ותור"ד החסרון במעמ"ל הוא אותו החסרון ממש ככהן המסייע.

אמנם שאר הראשונים (הרי"ף, הרא"ש והר"ח) לא גרסו בגמרא הקושיא הראשונה דמאי קסבר וכו' היינו הקושיא דממ"נ, ועכצ"ל דבקס"ד בגמרא סברי דיש חילוק בעצם בין תרומה דמהני מעמ"ל ושאר דברים דלא מהני ואכן ביאר הר"ן דבתרומה נתינה כל דהו סגי, וי"ל דכן סברי התור"ד ותור"י הזקן, ולכן י"ל דבקס"ד דגמרא אמרינן דמעמ"ל לא שמה מתנה, ולכן במכר וקידושין ופדה"ב דבעינן מתנה גמורה לכן לא מהני מעמ"ל דלא שמה מתנה, ורק בתרומה דהגם לא שמה מתנה מ"מ בנתינה כל דהו סגי, ולכן הגמרא מקשה רק קושיא השניה דיש סתירה בדברי רבא דהגמרא קאמר דרבא סובר שמה מתנה לגבי אתרוג. ולפי זה שפיר פירשו דאם יש חסרון בהנתינה מחמת תנאי החזרה, א"כ הגם דמדאורייתא יצא ידי נתינה דבנתינה כל דהו סגי מ"מ הוה ממש כמו כהן המסייע דחסר בהנתינה כמו כן הכא חסר בהנתינה ולכן הוה ממש כמו כהן המסייע. ודו"ק.



## חלות השליחות בעת המינוי או בעת קיום השליחות

### הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. ב'מי טל' למו"ר הגר"י קלמנסון שליט"א עמ"ס ב"ק פ' מרובה ח"ב סי' צא הביא פלוגתת הראשונים ז"ל אם עדות עדי מינוי שליח קבלה שמעידים שהאשה מינתה את השליח קבלה לשליח [לפי שיטת הרי"ף ז"ל] הוה חצי דבר או לא, דהתוס' לב"ק ע,ב ד"ה למעוטי ס"ל דזה נקרא עדות בחצי דבר כיון שאינן מועילים כלום בלי השני עדים האחרונים שמעידים על קבלת הגט, אכן הרמב"ן [והרשב"א] לב"ב נו,ב ס"ל שאין כאן עדות דחצי דבר כיון שמעידים על דבר שלם שנעשה שליח לקבלה מצד האשה עיי"ש.

וכתב לבאר ב'מי טל' שם יסוד פלוגתתם דתלוי בהחקירה אם חלות גדר השליחות חל על השליח בעת מינוי השליחות דתיכף בעת מינוי השליחות חל על גוף השליח אך גדר ודין שליחות שנעשה כמותו דהמשלח וגם קודם קבלת הגט נחשב כבר כמותו דהמשלח, או דחלות גדר השליחות חל בעת קיום השליחות דהיינו בשעת קבלת הגט שמקבל בשבילה דאז חל על גוף השליח חלות הדין דהוי כמותה דהאשה משא"כ קודם קבלת הגט אין על השליח חלות דין שליחות להיות כמותה.

והנראה דזהו יסוד פלוגתת התוס' והרמב"ן הנ"ל, דהתוס' ס"ל שחלות דין השליחות חל רק בעת מעשה קבלת הגט שאז הוי כמותו דהמשלח, משא"כ קודם קבלת הגט אין על גוף השליח חלות דין שליחות, ולכן ס"ל להתוס' דעדי המינוי שליחות הוי חצי דבר כיון שלא נפעל כלום בעת המינוי ואין כאן שום חלות בפועל בשעת המינוי דרק בעת הקבלה הוא דיחול דינא דשלוחו כמותו וכיון שכן הרי עדי המינוי שליחות צריכים לעדי קבלת הגט ובל"ז הרי אינם מעידים על שום חלות.

אכן הרמב"ן ס"ל דתיכף בעת מינוי השליח קבלה חל על גופו אך חלות ודין שליחות שגופו נעשה כגוף המשלח, ולכן שפיר כתב דאין כאן עדי חצי דבר אלא דבר שלם הם מעידים דהיינו אך עדות שחל דינא דשלוחו כמותו על גוף השליח בעת המינוי עיי"ש בדבריו הנעימים.

ב. והנה יעויין ב'מי טל' שם סי' צב שהביא דברי ה'אמרי משה' בסימן יח סק"ו שכתב לבאר דברי זה אם חלות דינא דשלוחו כמותו הוי תיכף בעת המינוי או אח"כ בעת המעשה הר"ז תלוי במה שחקרו האחרונים ז"ל (ראה 'לקח טוב' להגר"י ענגיל ז"ל כלל א' ועוד בארוכה) בגדר דינא דשלוחו של אדם כמותו האם הגדר בזה דכל גוף השליח נעשה כולו כגוף המשלח ממש או דחלות דינא דשלוחו כמותו הוא רק בנוגע להפעולה ששלחו המשלח שלגבי פעולה זו הוי כמותו ומועלת להמשלח אבל לא דגוף השליח נעשה כגוף המשלח.

דאי נימא דשלוחו כמותו הוא דין בגוף השליח שנעשה כגוף המשלח ממש לגמרי הנה לפ"ז שפיר מסתבר דחלות זו הוי תיכף בעת מינוי השליחות שאז כבר חל הך דינא על גופו דהשליח שנעשה כגוף המשלח ממש, משא"כ אי נימא דגדר דינא דשלוחו כמותו הוא רק בנוגע להפעולה הפרטית דמעשה השליחות שמועלת להמשלח אבל לא דגוף השליח הוי לגמרי כגוף המשלח הנה לפ"ז חלות השליחות הוי בעת הפעולה ומעשה השליחות שאז הוי כמותו דהמשלח ולא בעת המינוי שאז לא חל עדיין שום דין על גוף השליח עיי"ש.

ג. ולפ"ז נראה לומר דהרמב"ן אזיל בכ"ז לשיטתי' בגדר דינא דשלוחו כמותו, דהנה יעויין בחי' הרמב"ן לגיטין סג, בד"ה הא דתנן שכתב שם בתו"ד וז"ל "אע"פ שאינו חצי דבר משום שכיון שמינתו שליח נעשה ידו כידו מעתה וכו'" עיי"ש, וכ"ה גם בחי' הרשב"א שם שכתב וז"ל "והרמב"ן נ"ר כתב דהכא לא הוי חצי דבר דכיון שמינהו שליח נעשה ידו כידה מעכשיו וכו'" עיי"ש.

והמתבאר מדברי הרמב"ן דס"ל בגדר דינא דשלוחו כמותו כהצד דגוף השליח נעשה כולו כגוף המשלח ממש, והיינו שכתב בתו"ד שהשליח נעשה "ידו כידו", דמדקדוק לשונו בזה מתבאר דס"ל דאין גדר השליחות רק בנוגע להפעולה ששלחו המשלח אלא שנעשה השליח "ידו כידו" כלומר שגוף השליח נעשה כגוף המשלח ממש.

ויסוד לדברינו בזה מתבאר להדיא מלשון אדה"ז בקו"א לסי' רסג או"ק ח' וז"ל "הא קיי"ל שלוחו של אדם כמותו וידו כידו והר"ז כעושה בעצמו וכו' ה"ז כאילו אוחו ידו של חברו ומבעיר בה שנעשית כידא אריכתא" עיי"ש, ומתבאר מדברי אדה"ז דס"ל כהצד דגדר שליחות הוא שגוף השליח נעשה כגוף המשלח [ולא רק בנוגע להפעולה שמועלת להמשלח]

וכמ"ש כמ"פ דה"ל כעושה בעצמו ממש" עיי"ש [ולהעיר מלקו"ש ח"י עמ' 42 הערה 27, ח"ג עמ' 280 הערה 6 והערה 11, חל"ג עמ' 113 הערה 10 עיי"ש ודו"ק], והרי בתו"ד נקט אדה"ז הלשון "ידו כידו" וכנ"ל, וא"כ עד"ז יש לדקדק גם ביסוד שיטת הרמב"ן דנקט גם הוא כלשון זה "ידו כידו" דס"ל כהצד דגוף השליח נעשה כגוף המשלח וכמוש"נ.

ולפ"ז יבואר היטב שיטת הרמב"ן בגדר שליחות דס"ל דתיכף בעת מינוי השליח חל על גופו הך חלות ודין שליחות כנ"ל, דאזי לשיטתו דס"ל להדיא כהצד דגוף השליח נעשה כגוף המשלח וכמ"ש "שכיון שמינתו שליח נעשה ידו כידו" וכמוש"נ<sup>20</sup>.



## חסידות

### חיי הצדיק הם חיים רוחניים שהם אמונה

### ויראה ואהבה

#### הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

באגרת הקדש (סי' כז) כתב רבנו הזקן: "באתי לדבר על לב נדכאים הנאנחים והנאנקים ולנחמם בכפליים לתושיה, אשר שמעה אזני ותבן לה, על מארז"ל דשבק חיים לכל חי, כי צדיק באמונתו יחיה<sup>21</sup>, וביראת ה' לחיים<sup>22</sup>, וברשפי אש שלהבת<sup>23</sup> אהבתו מחיים לכל בהן חיי רוחו [נ"א ונשמתו] כל ימי חלדו. ויהי בהעלות ה' רוחו ונשמתו אליו יאסוף ויעלה

---

20 והנה ב'מי טל' שם כתב לדייק מלשון הרמב"ן שם שכתב "שכיון שמינתו שליח נעשה ידו כידו מעתה", ועד"ז הוא ברשב"א שם "דכיון שמינהו שליח נעשה ידו כידו מעכשיו" דמבואר להדיא דס"ל שחלות דינא דשלוחו כמותו חל "מעתה" תחכף העת המינוי עיי"ש.

ולמש"כ י"ל בבאור דקדוק והמשך לשון הרמב"ן [והרשב"א] דס"ל דמכיון שנעשה "ידו כידו" לכן חל דינא דשלוחו כמותו "מעתה" בעת המינוי ודו"ק.

21 חבקוק ב, ד.

22 משלי יט, כג.

23 שה"ש ח, ו.

בעילוי אחר עילוי עד רום המעלות, שבק חיי רוחו פעולתו אשר עבד בה לפנים בישראל פעולת צדיק לחיים לכל חי היא נפש כל חי הקשורה בנפשו בחבלי עבותות אהבה רבה ואהבת עולם כל תמוט לנצח, אשר מי האיש החפץ חיים לדבקה בה' חיים בעבודתו תדבק נפשו והיתה צרורה בצרור החיים את ה' בחיי רוח אפינו אשר אמרנו בצלו נחיה בגוים, אשר שבק לנו בכל אחד ואחד כפי בחי' התקשרותו באמת ואהבתו אהבת אמת הטהורה מקרב איש ולב עמוק, כי כמים הפנים וכו' ורוח אייתי רוח ואמשיך רוח ורוחו עומדת בקרבינו ממש, כי בראותו ילדיו מעשה ידיו בקרבו יקדישו שמו יתברך אשר יתגדל ויתקדש כאשר נלך בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נס"ו".

והקשה הגה"ח הרב מענדל ווכטר שליט"א, מדוע יש שינוי בין מ"ש בה'אגרת' למ"ש בה'ביאור' שעל ה'אגרת' דלקמן, ששם כתב: "וי"ל ע"ד מה שקבלתי על מאמר חז"ל דשבק חיים לכל חי, כנודע שחיי הצדיק אינם חיים בשרים כ"א חיים רוחניים שהם אמונה ויראה ואהבה, כי באמונה כתיב וצדיק באמונתו יחיה, וביראה כתיב ויראת ה' לחיים, ובאהבה כתיב רודף צדקה וחסד ימצא חיים<sup>24</sup>, וחסד הוא אהבה" – דלמה גבי אמונה ויראה מביא בשניהם (ב'אגרת' וב'ביאור') אותם הפסוקים, גבי אמונה את הפסוק מחבקוק 'צדיק באמונתו יחיה', וגבי יראה את הפסוק ממשלי 'יראת ה' לחיים', משא"כ גבי אהבה מביא שני פסוקים שונים, בה'אגרת' מביא את הפסוק משיר השירים וב'רשפי אש שלהבת'<sup>25</sup>, וב'ביאור' מביא את הפסוק ממשלי 'רודף צדקה וחסד ימצא חיים'<sup>26</sup>?

והנראה בזה לבאר, דהנה יש הבדל בין מ"ש בה'אגרת' למ"ש בה'ביאור'. דב'אגרת' מיירי אודות הצדיק כמו שהוא חי בגוף בעוה"ז על פני האדמה בינינו, שחיוו הם חיים רוחניים, שהם שלשה מדות אלו של אמונה ויראה ואהבה, וכמ"ש: "כי צדיק באמונתו יחיה וביראת ה' לחיים וברשפי אש שלהבת אהבתו מחיים לכל בהן חיי רוחו [נ"א ונשמתו] כל ימי חלדו". רק

(24) משלי כא, כא.

(25) בכת"י ג נוסף "י-ה".

(26) ובכת"י ג מביא במקומו את הפסוק מתהלים (סג, ד) 'כי טוב חסדך מחיים'. ועיי' אור התורה שמות - ז (עמ' ב'תשכט) שהביא פסוק זה מתהלים "כמ"ש באג"ה סי' כז".

בעת הסתלקותו אזי "ויהי בהעלות ה' רוחו ונשמתו אליו יאסוף ויעלה בעילוי אחר עילוי עד רום המעלות".

משא"כ בה'ביאור' מיירי בעיקר אודות הצדיק כמו שהוא חי למעלה בכל עולם ועולם עד רום המעלות, וכמ"ש "שחי הצדיק אינם חיים בשרים כ"א חיים רוחניים שהם אמונה ויראה ואהבה כי באמונה כתיב וצדיק באמונתו יחיה וביראה כתיב ויראת ה' לחיים ובאהבה כתיב רודף צדקה וחסד ימצא חיים וחסד הוא אהבה. ושלשה מדות אלו הם בכל עולם ועולם עד רום המעלות הכל לפי ערך בחי' מעלות העולמות זע"ז בדרך עילה ועלול כנודע". רק בעת שהיה למטה בגוף על פני האדמה בינינו אזי "בהיות הצדיק חי על פני האדמה היו שלשה מדות אלו בתוך כלי ולבוש שלהם בבחי' מקום גשמי שהיא בחי' נפש הקשורה בגופו וכל תלמידיו אינם מקבלים רק הארת מדות אלו וזיון המאיר חוץ לכלי זה ע"י דבוריו ומחשבותיו הקדושים".

וי"ל דגבי אהבה יש הבדל אם הצדיק הוא למעלה בכל עולם ועולם עד רום המעלות לבין שהוא מלובש בגוף חי בעוה"ז על פני האדמה בינינו, שאז "שלשה מדות אלו הם בתוך כלי ולבוש שלהם בבחי' מקום גשמי שהיא בחי' נפש הקשורה בגופו". והנה ידוע שיש ב' מיני אהבה, אהבה כרשפי אש, ואהבה הנמשכת כמים אהבה בתענוגים.

וההבדל ביניהם, כדאיתא בס' המאמרים תש"ח<sup>27</sup>: "והמשל בזה הוא עד"מ אדם השומע כי מלך גדול ונעלה בא בעיר, הרי הוא רץ במרוצה גדולה בהתפעלות יתירה וברעש גדול לראות את המלך הנעלה, ובמרוצתו ה"ה מרעיש ומספר דברים בהתלהבות גדולה ברוממות המלך וגדולתו, אמנם כל המרוצה שלו היא רק עד אשר בא אליו, אבל כאשר בא בקירוב אצל המלך ורואה אותו, הרי אינו יכול לרוץ עוד, ואין בו שום כח ועוז לגלות ההתפעלות שלו ונתבטל בכל עצמותו לגמרי, עד שנשאר כאבן דומם ממש מעוצם הביטול".

ועי' ד"ה באתי לגני תשל"ב בענין ההבדל בין עבודת הכהנים שהיא בחשאי, והוא ע"ד הדלקת שמן של נרות המנורה שהוא זך מאד, דבקות

והעדר התפעלות לגמרי, לבין עבודת הלויים שהיא ברעש והתפעלות, שירה וזמרה, וע"ד שריפת עצים של אש המזבח.

ועי' בהמשך תער"ב חלק ב'<sup>28</sup>: "וכן הוא בעבודה . . אם הוא מבחי' החסדים העבודה היא בבחי' התיישבות יותר ובבחי' אהבה הנמשכת כמים כו' . . ומי שהוא מבחי' גבורה העבודה היא בבחי' התפעלות והתלהבות ובאהבה כרשפי אש כו' . . אם בחסדים הוא בהתיישבות הוא בבחי' אהבה כמים . . ואם בגבורה הוא בהתלהבות ואהבה ברשפי אש".

ועי' בתורת שמואל תרכ"ז<sup>29</sup>: "דהנה קרבנות הם בחי' העלאה ממטה למעלה שהוא בחי' אש, שבחי' חי הוא בחי' יסוד האש כנ"ל, אבל נסכים ומנחה הם בחי' צומח, שיין ומנחת סולת שחייב הכתוב כמ"ש ועשירית האיפה סולת, הם בחי' צומח שהם מבחי' יסוד המים כי מים מצמיחים כל מיני תענוג ומים יורדי' ממקום גבוה למקום נמוך שהוא המשכת אלקו' ממעלה למטה".

ועי' תורת שמואל תרל"ב ח"א<sup>30</sup>: "ושר הטבחים הוא בחי' וורידים, והנה הוורידין הוא שבהם עולה הדם מהלב, והוא ענין רתיחת הדמים דקדושה שהוא בחי' אהבה ברשפי אש, כי בחי' קנה הוא בחי' אהבה הנמשכת כמים אהבה בתענוגים, ושר הטבחים הוא בחי' אהבה ברשפי אש כו'".

ומעתה א"ש מדוע ב'אגרת' גבי אהבה מביא את הפסוק משיר השירים וב'רשפי אש שלהבת', וב'ביאור' מביא את הפסוק ממשלי 'רודף צדקה וחסד ימצא חיים', [או את הפסוק מתהלים 'כי טוב חסדך מחיים'], כי ב'אגרת' מיירי בעיקר "בהיות הצדיק חי על פני האדמה כל ימי חלדו, שאז שלשה מדות אלו בתוך כלי ולבוש שלהם בבחי' מקום גשמי שהיא בחי' נפש הקשורה בגופו", ואז שייך בעיקר האהבה כרשפי אש, כנ"ל, וכדאיתא בתורה אור מקץ<sup>31</sup>: "ועד"ז יובן מעלת אהבת רשפי אש בכל מאדך על בחי' אהבה הנמשכת כמים שהוא בחי' בכל נפשך. והנה אה"ר זו נתהוה בהנשמה דוקא ע"י התלכשות' בגוף ונה"ב שאז תבא לבחי' תשובה בחילא

(28) עמ' תתמח-ט.

(29) ע' קלו.

(30) ע' נה [רכו].

(31) לט, ד.

יתיר, משא"כ אהבת הנה"א קודם התלבשותה בגוף", ולכן מביא כאן את הפסוק של אהבה כרשפי אש דוקא.

משא"כ ב'ביאור' דמיירי בעיקר אודות הצדיק כמו שהוא חי למעלה בכל עולם ועולם עד רום המעלות, והיינו לפני או אחרי "היות הצדיק חי על פני האדמה שאז היו שלשה מדות אלו בתוך כלי ולבוש שלהם בבחי' מקום גשמי שהיא בחי' נפש הקשורה בגופו", ואז שייך בעיקר האהבה הנמשכת כמים אהבה בתענוגים, כנ"ל בהמשל שבסה"מ תש"ח וכו', ולפיכך מביא שם פסוק אחר ממשלי (כא, כא) 'וודף צדקה וחסד ימצא חיים' [או את הפסוק מתהלים (סג, ד) 'כי טוב חסדך מחיים'] דוקא, דמיירי אודות אהבה כמים, וכמ"ש רבנו הזקן: "וחסד הוא אהבה", וכמ"ש בתניא סופ"ד "כמ"ש וימינו תחבקני שהיא התורה שנתנה מימין שהיא בחי' חסד ומים", ועי' בתניא פ"א (ה, סע"ב) שמים מצמיחים כל מיני תענוג, והיינו האהבה הנמשכת כמים אהבה בתענוגים, וא"ש מאד.

ועפ"ז יש לבאר מה שיש עוד לדייק, מדוע ב'ביאור' נאמר: "שחיי הצדיק אינם חיים בשרים כ"א חיים רוחניים שהם אמונה ויראה ואהבה", משא"כ בה'אגרת' נאמר רק: "כי צדיק באמונתו יחיה, וביראה ה' לחיים, וברשפי אש שלהבת אהבתו מחיים לכל בהן חיי רוחו [נ"א ונשמתו] כל ימי חלדו", דהיינו חיים רוחניים, ולכאן מדוע אינו אומר גם כאן ש'אינם חיים בשרים'?

ברם לפי הנ"ל א"ש, כיון שב'ביאור' מיירי בעיקר אודות הצדיק כמו שהוא חי למעלה, ושם באמת אין 'חיים בשרים' כלל, משא"כ ב'אגרת' דמיירי אודות הצדיק כמו שהוא חי בגוף בעוה"ז על פני האדמה בינינו, שחיי הם אמנם חיים רוחניים, שהם שלשה מדות אלו של אמונה ויראה ואהבה, אבל א"א לומר ש'אינם בשרים' כלל, וכפי שאומר בתורה אור מקץ הנ"ל ד"עד"ז יובן מעלת אהבת רשפי אש בכל מאדך על בחי' אהבה הנמשכת כמים שהוא בחי' בכל נפשך. והנה אהבה רבה זו נתהווה בהנשמה דוקא ע"י התלבשות' בגוף ונה"ב שאז תבא לבחי' תשובה בחילא יתיר".

וזה שדוקא ב'אגרת' מיירי אודות הצדיק כמו שהוא חי בגוף בעוה"ז על פני האדמה בינינו, וב'ביאור' דוקא מיירי בעיקר אודות הצדיק כמו שהוא חי למעלה, י"ל, דה'אגרת' מיועד לתלמידיו וחסידיו שרבנו הזקן בא "לדבר על לב נדכאים הנאנחים והנאנקים ולנחמם בכפליים לתושיה", ולהם מתאים יותר לדבר אודות הצדיק איך שהם הכירו אותו כשהיה

ביניהם בעלמא דין, משא"כ ב'ביאור' דן בעיקר אודות הצדיק עצמו, ואצלו העיקר הוא כמו שהוא חי למעלה בלי 'חיים בשרים' כלל.

ועפ"ז יש לבאר עוד דיוק, דב'ביאור' כותב רבנו הזקן: "כי באמונה כתיב וצדיק באמונתו יחיה, וביראה כתיב ויראת ה' לחיים, ובאהבה כתיב רודף צדקה וחסד ימצא חיים", משא"כ ב'אגרת' כותב: "כי צדיק באמונתו יחיה, וביראת ה' לחיים, וברשפי אש שלהבת אהבתו. . כל ימי חלדו". ויש להבין מדוע ב'ביאור' מביא ראייה והוכחה לכל דבר מהפסוקים: "באמונה כתיב. . וביראה כתיב. . ובאהבה כתיב", משא"כ ב'אגרת' אינו מביא ראייה הוכחה לכל דבר מהפסוקים, אלא אומר את הדברים ישירות בלי ראיות: "כי צדיק באמונתו יחיה וביראת ה' לחיים וברשפי אש שלהבת אהבתו"?

ברם להנ"ל א"ש, כי ב'אגרת' שמיועד לתלמידיו וחסידיו שרבנו הזקן בא "לדבר על לב נדכאים הנאנחים והנאנקים ולנחמם בכפליים לתושיה", להם מדבר אודות הצדיק ["הרב הגאון המפורסם איש אלקים קדוש נ"י ע"ה פ"ה מהור"ר מנחם מענדל נ"ע"] איך שהם הכירו אותו כשהיה ביניהם בעלמא דין, ולכן לא צריכים להביא ע"ז ראיות והוכחות מפסוקים, שהרי ראו זאת במו עיניהם איך ש"צדיק באמונתו יחיה וביראת ה' לחיים וברשפי אש שלהבת אהבתו", משא"כ ב'ביאור' דמיירי אודות הצדיק כמו שהוא חי למעלה, ע"ז כבר צריכים להביא ראיות והוכחות מפסוקים.



## ב' מדרגות באתהפכא – זמן הגלות ולע"ל

**הרב פריץ בראנשטיין**

תושב השכונה

במאמר באתי לגני תשל"ב מדייק כ"ק אדמו"ר בפרק ב' דהמשך באתי לגני תש"י דבעל ההילולא (הפרק ששייך לשנה זו, שנת ה'ב' דמחזור השלישי) שהקרבת "מכם" שבכל אחד ואחד היא ע"י "אתכפיא המביא לידי אתהפכא". ומבאר הרבי שמודגשת בזה מעלת האתכפיא על האתהפכא (ולא כמו בפרק א' דההמשך שמבואר שבנין המשכן ומקדש הוא ענין "אתכפיא ואתהפכא" היינו שניהם בשוה). ומסביר הרבי שבאמת ההמשכה שע"י אתכפיא נעלה יותר מההמשכה שע"י האתהפכא. כי הביטול לאלוקות לבטל הרע כשהוא בתקפו גדול יותר (משא"כ בעבודת

האתהפכא שהרע כבר נהפך לאלוקות ואינו מנגד לקדושה). יוצא מדברי הרבי שפעולת האתכפיא גדול מפעולת האתהפכא. וזלה"ק שם: "שהמעלה שבאתכפיא על אתהפכא היא, דענין אתהפכא הוא שהדבר נשאר במציאותו אלא שמציאותו היא מציאות דקדושה, ואתכפיא הו"ע הביטול, יציאה ממציאותו. וזהו הטעם על זה שההמשכה שע"י העבודה דאתכפיא היא נעלית יותר מההמשכה שע"י העבודה דאתהפכא, כי ע"י שהאדם יוצא מהמציאות שלו ונעשה בחינת אין, הוא מעורר וממשיך בחינת אין האמיתי (שלמעלה ממציאות)".

בנוגע למעלת האתכפיא דוקא, מסביר הרבי באריכות יותר בד"ה כימי צאתך תשמ"ב<sup>32</sup> שעבודת האתכפיא יש מעלה לגבי אתהפכא ע"ד מעלת הבינוני העובד אלוקים לגבי הצדיק דהמשכת "בחינת אוצר שחתום וכמוס מעין כל רואה" נתגלה ע"י עבודת האתכפיא דווקא כדי לנצח הסטרא אחרא ולכן מזכירים יצי"מ לע"ל. ומביא הרבי בהערה 52 שם מתו"א קיד, ג-ד שע"י הביטול דאתכפיא "מעורר בח' אין האמיתי שהוא בח' סובב שבהעלם" משא"כ ע"י אתהפכא "שהוא בח' יש כמו בהתפעלות אהבה. . מעוררים בזה לבחי' התיקון דוקא להיותו בא ומאיר בבחי' כלי דוקא והוא בחי' ממלא." (וע"ע בתו"א פ"ט, ג-ד) יוצא מזה שאתכפיא ממשיך אור הסובב משא"כ האתהפכא רק אור הממלא.

לאידך בשיחת ש"פ שמות תשנ"ב<sup>33</sup> משמע להיפך דפעולת האתהפכא עיקר (לכאורה ז"א יותר נעלה) ועבודת האתכפיא רק "בדרך טפל [לע"ל]. . וייל די מעלה פון דער גאולה השלימה למעלה מכל מדידה והגבלה לגמרי (באופן פון "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", "אתהפכא")" אלא שיש גם החידוש שמזכירין יציאת מצרים לימות המשיח (לפי החכמים) דהיינו שאפילו לע"ל יהיה הענין דאתכפיא אלא שיהיה "טפל" (כלשון הרבי שם) להגילוי דאתהפכא. וכן כשתדייק בד"ה כימי צאתך תש"ח (המובא בהערה 42 בספר השיחות הנ"ל) משמע שהמשכת האתהפכא הוא למעלה מהמשכת האתכפיא כי הגלוי דיציאת מצרים היה רק מאוא"ס דלאחרי הצמצום משא"כ לע"ל הגילוי דאתהפכא יהי' מאוא"ס שלפני הצמצום.

(32) ספה"מ מלוקט ח"ב ע' מא.

(33) ס' השיחות תשנ"ב ע' 249.

ואיך זה מתאים עם המבואר לעיל מבאתי לגני ל"ב וד"ה כימי צאתך שאתהפכא ממשיך רק אור הממלא דהיינו אור דסדר השתלשלות (לאחר הצמצום) ואתכפיא דווקא ממשיך אור הסובב?

ואולי יש לתווח דברי הרבי ע"פ המבואר בסה"ש תשמ"ח ע' 570 שמבאר שיש האתכפיא ואתהפכא דזמן הגלות שממשיכים הגלוי השייכים לבירור החושך משא"כ לע"ל שיהיה גילוי אור בפני עצמו שלגמרי למעלה משייכות לענין הברורים וזלה"ק: "אבער לע"ל, ווען זאת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", וועט דאך ניט זיין שייך ניט קיין 'אתכפיא' און ניט קיין 'אתהפכא'. . איז דער ביאור אין דעם, אז דער תכלית העילוי איז (ניט דער יתרון האור וואס קומט דורכן בירור החושך, נאר) דער ענין פון אור (קדושה) גופא. וואס דאס דערלאנגט נאך העכער פון דעם ארט וואס עס דערלאנגט דעם בירור".

יוצא מזה בדא"פ שבתו"א קי"ד המובא בד"ה כימי צאתך מדובר על דרגת האתהפכא דזמן הגלות שממשיך רק הארת הממכ"ע (ע"ד עבודת הצדיק בניגוד לעבודת הבינוני) ובח' זו דאתהפכא באמת למטה מבח' האתכפיא. משא"כ בסה"ש נ"ב ע' 249 כשאומר שהאתכפיא "טפל" לאתהפכא, מדובר במדריגת האתהפכא דלע"ל שאינו תוצאה מבירור החשך אלא גלוי אור שלמעלה מענין הבירורים דהיינו "דער ענין פון אור (קדושה) גופא" המבואר בסה"ש מ"ח ע' 570. יוצא מזה שיש ב' מדריגות גאתהפכא: האתהפכא דזמן הגלות השייך לאור הממלא שלמטה מאתכפיא ולע"ל יהיה ענין האתהפכא שאינו שייך לברורים רק לגלוי אור שלגמרי למעלה מענין האתכפיא.



## אתכפיא בעבודת הקרבנות (גליון)

### הרב דוד פלדמן

עורך ראשי יועד הנחות בלה"ק

א. בגליון הקודם הערתי בנוגע להמבואר בד"ה באתי לגני תשל"ב (ס"ו ואילך) בענין מעלת האתכפיא בקרבנות, ובעיקר בענין הקרבנות בעבודת האדם בתפלה (כי בקרבנות כפשוטם ניכר בגלוי רק הענין דאתהפכא), שענינה "העלאה לצאת ממציאותו וליכלל באו"ס, בדוגמת הקרבן שה'

נשרף ונכלה באש של מעלה", שזהו"ע הביטול, ולכן גם ההכנה לתפלה היא הביטול להכנעה ושפלות. אלא שהביטול לתפלה הוא מצד הקירוב לאלקות, שנרגש בו העילוי וההפלאה דאוא"ס שלכן רוצה להכלל בו (כלות הנפש), והביטול שלפני התפלה הו"ע המרירות על ריחוקו מאלקות (הכנעה ושפלות) – דלכאורה, הביטול והיציאה ממציאותו מודגש בענין ההכנעה והשפלות שלפני התפלה (שהיא כמו אתכפיא), ולא בתפלה עצמה שענינה כלות הנפש (שלכאורה היא כמו אתהפכא).

שוב ראיתי שנתחבט בזה גם בקונטרס "ביאורים במאמרי רבינו", וכתב בהערה יג, שכיון שתפלה ענינה כלות הנפש לא ניכר בזה כ"כ ענין האתכפיא, ולכן הוצרך להביא במאמר ענין הביטול שלפני התפלה, שיש לו קשר לתפלה. ומוסיף בהערה יד, שהקשר של הביטול שלפני התפלה לתפלה הוא עד כדי כך שבהביטול שלפני התפלה נרגש כבר קצת העילוי דאלקות שבתפלה.

אבל מובן שעדיין דוחק גדול לומר שהעילוי דאתכפיא שצ"ל מודגש בענין הקרבנות שבעבודת האדם יותר מאשר בקרבנות כפשוטם, עיקרו רק בהכנה לתפלה, שיש לה שייכות לתפלה, ולא בתפלה עצמה, שהיא בדוגמת הקרבנות.

ב. אך לאחר העיון, נראה לומר, שעצם ההנחה שענין האתכפיא שייך רק להכנעה ושפלות שלפני התפלה, ולא לכלות הנפש שבתפלה עצמה (שהיא בדוגמת אתהפכא) – שזהו יסוד הקושי בהבנת המאמר – בטעות יסודה.

ויש לעיין תחילה במ"ש במאמר (ס"ו) ש"בקרבנות כפשוטם, ניכר בגילוי רק הענין דאתהפכא [שהבהמה שחיותה מקליפת נוגה נהפכה להיות קרבן להוי'], והענין דאתכפיא שבעבודת הקרבנות ניכר יותר בעבודת הקרבנות שבנפש האדם",

ובקטע שלאח"ז מבאר להדיא שגם בקרבנות כפשוטם ישנו ענין דאתכפיא, "כי ענין הקרבנות הוא העלאה מלמטה למעלה .. שהתחתון מתבטל ממציאותו ונכלל בהעליון [ובפשטות הוא, שהבהמה היתה נשרפת (מתבטלת ממציאותה) ונכללת באש שלמעלה], וענין זה [שהיש בטל ונעשה בחינת אין] הוא תוכן הענין דאתכפיא",

וא"כ, מהו הטעם ש"בקרבנות כפשוטם, ניכר בגילוי רק הענין דאתהפכא" – וכי הענין ש"הבהמה שחיותה מקליפת נוגה נהפכה להיות קרבן להוי" (שזהו"ע האתהפכא) ניכר בגלוי יותר משריפת הבהמה (שזהו"ע האתכפיא) שנראה לעיני בשר ממש!?

גם צריך להבין מה שמבאר בענין האתכפיא שבקרבנות כפשוטם, ש"הבהמה היתה נשרפת (מתבטלת ממציאיותה) ונכללת באש שלמעלה" – דלכאורה ענין האתכפיא עיקרו שריפת הבהמה, ואילו מה ש"נכללת באש שלמעלה" שייך לכאורה לענין האתהפכא?

ג. ואולי יש לבאר זאת בפשטות:

החילוק בין קרבנות כפשוטם לענינם בעבודת האדם הוא – שבקרבנות כפשוטם, הנה לאחרי הקרבת הקרבן לא שייך שהבהמה תחזור למעמדה ומצבה הקודם (לפני ההקרבה), ולכן הרי זה ענין של אתהפכא, שעד עתה היתה בהמה, ומכאן ואילך ה"ה קרבן שהוא ריח ניחוח אשה לה' (אלא שכדי לבוא לזה צ"ל תחילה הענין דאתכפיא – שריפת הבהמה כו', אבל, מה שניכר בגלוי, כלומר, הענין העיקרי של קרבנות הוא – לא הפעולה של שריפת הבהמה (אף שזוהי פעולה שנראית בגלוי לעיני בשר), אלא העיקר הוא הנפעל, שתמורת בהמה גשמית יש כאן קרבן לה';

משא"כ בעבודת האדם – גם כאשר בשעת התפלה מקריב (מקרב) לה' את הבהמה שבנפשו, הרי לאחרי התפלה יכול הרע (שמצד הבהמה) להיות חוזר וניעור (אפילו בנינוני, ולכל היותר יכול להיות במעמד ומצב דבינוני המתפלל כל היום – ראה תניא פי"ג), ולכן למחרת צריך לחזור ולהקריב את הבהמה שבנפשו, כך, שעבודת הקרבנות ברוחניות היא באופן של אתכפיא בלבד (ואילו הענין דאתהפכא הוא רק בצדיקים).

אמנם, גם הענין דאתכפיא שבענין הקרבנות בעבודת האדם, אינו ענין של ביטול מציאותו (הכנעה ושפלות) בלבד, כמובן בפשטות שכל שיעסוק האדם בענין ההכנעה והשפלות, "להיות לבו נשבר בקרבו ונבזה בעיניו נמאס", הרי זו רק הכנה לתפלה, ועדיין לא הגיע לתפלה עצמה, שהיא היא ענין הקרבנות, כי, ענין הקרבן הוא העלאה מלמטה למעלה, היינו, לא רק ביטול ושבירת מציאות המטה, אלא גם – ובעיקר – העלאתו למעלה, כפי שמדגיש במאמר, שענין הקרבן הוא (לא רק) שריפת הבהמה, וגם התכללותה באש שלמעלה, וכן הוא בענין הקרבנות

בעבודת האדם, שנוסף על ביטול מציאותו של האדם (ע"י ההכנעה והשפלות שקודם התפלה), צ"ל גם ההעלאה למעלה, שזהו"ע כלות הנפש שבתפלה (ועד כדי כך, שגם בהכנעה ושפלות שלפני התפלה, להיותה הכנה לתפלה, צ"ל ניכר בה ענין ההעלאה שבתפלה – העילוי דאלקות).

ומ"מ, גם כלות הנפש שבתפלה ועד לבחי' מי לי בשמים גו', הו"ע של אתכפיא בלבד, כיון שזהו רק ענין הרצוא, שרוצה להתבטל ממציאותו עד שתכלה נפשו, שע"י הרצוא גופא מתעלה ממעמדו ומצבו, אבל, עדיין לא כלתה נפשו בפועל, כך, שכל זמן שהוא רק במדרגת בינוני, ועדיין לא הגיע למדרגת צדיק, לא הגיע עדיין לבחי' אתהפכא כמו בקרבן כפשוטו.



## הערות בספר "חסד לאברהם" (גליון)

### הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בגליון א'כח כתבתי איזה הערות בס' "חסד לאברהם" לר"א המלאך, בנו של הה"מ ממעוזריטש, שהי' גם רבו וחבירו של אדמו"ר הזקן.

וכתבתי שם שאין לי המהדורא החדשה של ס' זה (שנדפס ע"י מכון "שפתי צדיקים"), ואפשר שם כבר תוקנו כמה מהדברים. וע"כ לא הצעתי מדעתי איזה תיקונים מטה"ד שצ"ל שם, וגם כעת לא השגתי עדיין מהדורא החדשה.

אך בגליון א'כט, ת"ל כ' בענין זה ידידינו הר"ר מ.מ.פ. שיחי' שהוא ראה מהדורא החדשה וכפי שכותב שם הם תיקנו כמה מהדברים, ונכתוב כאן ע"פ סדר שאלותינו שם:

### שור וחמור כו' כנגד ה' מוצאות הפה

(א) מ"ש בחסד לאברהם פ' וישלח: "ויהי לי שור וחמור צאן ועבד ושפחה הם ה' מדריגות כנגד ה' מוצאות הפה". ושאלנו מהו השייכות דשור וחמור כו' לה' מוצאות הפה, ומהו המקור.

וכותב ע"ז הרב מ.מ.פ. "אולי הקשר מספר חמש, ועדיין צ"ע המקור".

הנה בזה שאלתינו במקומה עומדת, בקבלה ובחסידות לא מקשרים דברים מכיון שזה מספר חמש וזה מספר חמש וכיו"ב, ודברי החסל"א

ברור מללו שיש קשר בין ה' הדברים "שור וחמור צאן עבד ושפחה" לה' מוצאות הפה. ויש לעיין פירוש הדברים.

(ב) על שאלתינו השני', הוא כותב אשר יש טה"ד בדפוסי החסל"א הקודמים, ואכן במהדורא החדשה תיקנו הלשון.

### תיקון לשון בס' חסד לאברהם

(ג) שאלנו על הלשון בחסל"א פ' וישב, שכותב: "שהמלכות היה בדל"ת בסוד דינא קשיא". ולכאורה הנוגע כאן הוא שמלכות הוא דין, ומה מוסיף לנו מה "שהמלכות היה בדל"ת", המלכות הוא רמוז בהרבה אותיות אבל מה זה נוגע כאן. [ואף שהתיבה הראשונה של "דינא" מתחלת באות ד', אבל מה זה שייך להדגיש כאן. וגם אם רוצה לכתוב שהמלכות הוא דין אין צריך להביא ע"ז שהמל' הוא אות דל"ת, כי יש הרבה דברים במה שהמל' הוא דין וגבורה]

וכ' הרב מ.מ.פ. אשר כן הוא הלשון גם בדפוס המהדורא המתוקנת.

ועל כן מה שנראה לומר בזה, כי במקום "שהמלכות היה בדל"ת" הלשון כאן צ"ל: "שהמלכות היא ב' דל"ת" (ומתאים המשך הלשון "שהמלכות היא ב' דל"ת" בסוד דינא קשיא כו' ובסוד דינא רפיא").

וזהו ע"פ המבואר בכ"מ בכתבי האר"ל שהמלכות נק' דדי בהמה, ומהם יניקת הקדושה וגם יניקת ק"נ,

(עי' ע"ח שי"א פ"ד. שי"ג פ"א במ"ת. שי"ז פ"א במ"ת. שמ"ח פ"ב ופ"ד. ושם ש"ט פ"ב במ"ת (ע"פ בדד שהוא ב' דד) ונמצא מזה הרבה בשער רוה"ק. וראה לקו"ת ושער הפסוקים פ' בהעלותך ע"פ אלדד ומידד. וראה גם עמק המלך שי"ד פמ"ג ופמ"ז. קהלת יעקב ערך דד וערך נד. ועי' במאור עיניים להרמ"נ מטשערנאביל בלקוטי הש"ס (בענין הפרה רוצה להניק כי ויבן שעשה לה דדים במקום בינה כו' (ברכות ד"י) משא"כ דדי בהמה שהם למטה וצריך להעלותם כו') והובא באוה"ת להצ"צ פ' חוקת ע' תשצד). ויש מזה עוד הרבה בתורת הצ"צ ואכמ"ל.

ומפורש הדבר גם בס' אור תורה להה"מ סקמ"ג ד"ד נקרא על שם ב' דלתי"ן כו', וע"כ נקרא ד"ר ר"ל ב' בחי' דל"ת". ועד"ז באו"ת שם סקצ"ד: כמו ד"ד שהוא משפיע ומקבל, והב' דלתי"ן רומזין על ב' בחי' נוקבין".

מה שכתבנו כאן לתקן הל' בחסד לאברהם, זהו הצעת דברים בלבד כי א"א להגיה ספרים מסברא, אמנם כי בספר זה רבו טעויות הדפוס, וניכר טה"ד בכל פיסקא).

### נחש שרף ועקרב, בקדושה

ד-ה) על שאלות ד' וה', הביא הרב מ.מ.פ. ממהדורא חדשה שכבר תוקנו הדברים.

ו) על שאלה ו', במ"ש החסל"א שיש "נחש שרף ועקרב" גם בקדושה. וכתבנו שיש לציין המקור לנחש שרף ועקרב בקדושה. יש מזה הרבה בספרי רבותינו נשיאינו הן במאמרים והן בשיחות, ויש לציין הדברים ע"פ המפתחות.

### מקורות ומקבילות לאדה"ז, מס' חסד לאברהם

עוד העיר הרב מ.מ.פ. שיחי' על דברינו בגליון הערות וביאורים שם, שהבאנו דברי החסד לאברהם בפ' וישלח, שיעקב שלח להודיע לעשו "שכבר נגמר ונשלם כל סדר התקון דאצי' בתכלית השלימות" כו', וכתבנו כי זה קרוב מאד ואפשר גם שורש להביאור של אדה"ז בתו"א פ' וישלח, [אלא שאדה"ז מרחיב הענין בפנים חדשות לגמרי], וגם כתבתי כי לא מצאתי כפירוש הזה עה"פ וישלח גו' בשאר ספרי תלמידי הבעש"ט והה"מ.

וע"ז כותב ידידי הנ"ל: "באמת הרי זהו ביאור אדמוה"ז, ומה לנו לטפס על ההרים הגבוהים". וכנראה כוונתו דמכיון שזהו ביאור אדה"ז, אם כן מה התועלת במה שנציין שיש מקור או דוגמא לדברים אלו בספר חסד לאברהם, הלא טוב לנו ודי לנו דברי אדה"ז וחביבים הם עלינו כנתינתם מסיני.

אך באמת דבריו אינם נכונים, כי כן לימדונו רבותינו אדה"ז והצ"צ ורבינו וכו' אשר בכל דבר יש לציין ולמצוא את מקורו ואת מקבילותו בספרי הקדמונים שקדמוהו, במדרשים וזוהר ואריז"ל ותלמידיו כו', ועד"ז בספרי הה"מ ובנו ר' אברהם שאדה"ז מעיד עליהם שהם רבותיו (ופעם בעבר ליקטתי על תורות רבים של אדה"ז, שאדה"ז אמר בעצמו שהם מדברי רבו ר' אברהם), כי ע"י לימוד הדברים בידיעת מקורות הקדמונים שדיברו בזה, ואשר עליהם מיוסדים הביאורים החדשים של רבותינו, דוקא עי"ז מבינים בהרחבה יותר את החידוש שמחדשים ומבארים רבותינו

נשיאינו בענין זה כו'. ועוד כמה מעלות בענין ציוני המקורות כמבואר בשיחות רבינו.

ואפשר במה שכתב בענין הרים הגבוהים, כיוון על ענין אחר, אך לא הבנתי דבריו.

\* \* \*

### אם משה רבינו יכול לירד, לברר את מצרים

להלן נמשיך בעז"ה לכתוב עוד הערות, בס' חסד לאברהם.

בר"פ וארא, עה"פ "ראה נתתיך אלקים לפרעה ואהרן אחיך יהיה נביאך", (שם קצת באריכות יותר, ולהלן נביא דבריו בקיצור):

"שאינ יוכל להיות שום התגלות בעולם העשיה אם לא שיבוא מתחילה ע"י הצדיק שהוא במדריגת אין שמכניע כל הו' מדות להשי"ת ולית ליה מגרמיה כלום, וכמו שאין יוכל לצמוח שום תבואה כי אם בהפסד צורה ויבא מדריגת אי"ן [משל ריקבון הגרעין נמצא בכ"מ במאמרי אדה"ז, וגם בתורת הה"מ ואכמ"ל] כך לא יוכל להיות שום התגלות בעולם עשיה כי אם ע"י הצדיק שהוא במדריגת אי"ן כו', רק שמושה שהוא התחלת שער אי"ן עצמו שהוא הבינה ולא יוכל לבא במדריגת התחתונים לפעול פעולות, ועל כן משה היה מכניע השר של מצרים תחלה כו', לפיכך עשה תחלה מופת במטה להראות לפרעה ששר של מצרים הנקרא התנין הגדול הרובץ כו' נמסר בידו [והשוה לדברי אדה"ז בתו"א פ' וארא ד"ה ויאמר ה' גו' קח את מטך], ואח"כ עשה מכה של דם שהכה את היאור ונהפך לדם פי' שנהפך כל החסדים של מצרים לגבורות, וכל הפעולות הנ"ל היו ע"י משה, ואח"כ עשה אהרן שהי' צדיק את כל המופתים לתתא במצרים, וז"ש ראה נתתיך אלקים לפרעה פי' נתתיך לאלקים דהיינו לגבורות שעל ידך יהופך כל החסדים של מצרים לגבורות, ואהרן אחיך יהיה נביאך, וידב"ר לשון המשכה, אל פרעה, פי' הוא יעשה לתתא". ע"כ.

ובאמת יש מקור לזה גם בזהר פ' בשלח (סה, ב ואילך), לגבי מלחמת עמלק: וכי מה חמא משה דסליק גרמיה מהאי קרבא כו', אלא משה זכאה חולקיה דאסתכל וידע עקרא דמלה, אמר משה אנא אזמין גרמי לההוא קרבא דלעילא ואנת יהושע זמין גרמך לקרבא דלתתא והיינו דכתיב והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל, ישראל דלעילא, ובגין כך סליק משה

גרמיה מקרבא דלתתא בגין לאזדרוזא בקרבא דלעילא ויתנצח על ידי. (וע"ש המשך הדברים בדף סו, א).

וגם מלשון החסד לאברהם ניכר שמקורו בזהר זה, כי נקט, שאהרן יפעל לתתא, ע"ד לשון הזהר.

אך בזהר רק כתוב שמשה רבינו סילק עצמו מהקרב למטה בכדי להזדרז בהקרב שלמעלה שהוא העיקר, וגם כי בזהר מדובר על מלחמת עמלק, ואילו כאן בחסד לאברהם יש לכאורה חידוש בענין זה, כי הוא מבאר אשר משה מצד גודל מדריגתו, הוא עצמו "לא יוכל לבוא למדריגת התחתונים לפעול פעולות", והוא רק פעל על השר של מצרים שע"ז יוכל אהרן לברר למטה כו'.

ועל חידוש זה שבס' חסד לאברהם, אשר צדיק הגדול מצד גודל מדריגתו אינו יכול לירד למטה, והוא צריך למי שלמטה ממנו בכדי לירד לברר התחתונים, נדון בזה להלן.

#### תורת הה"מ בטעם שמשה לא בירר בעצמו

קרוב לדברי החסד לאברהם, נמצא בס' אור תורה להה"מ סי' ס"ט, שמשה רבינו "היה בחי' אהבה לחוד, כמ"ש מן המים משיתיהו דהיינו בחי' אהבה ותענוג (זח"ב קעה, ב ועוד), וז"ש כי כבד פה וגו' לפי שדרך הפה לצמצם הקול כו' והוא לא הי' מבחי' צמצום רק בחי' תענוג לבד, וכאן הי' צריך להתגלות אלקותו ית' ע"י בחי' אהבה וצמצום, על כן אמר לו ה' הלא אחיך הלוי דהיינו בחי' צמצום, והי' הוא לך לפה", ע"ש.

הרי לכאורה גם בתורת הה"מ נמצא כדברי החסד לאברהם, שמשה בעצמו לא הי' יכול לגלות אלקות למטה, כי הי' צריך לבחינת הצמצום של אהרן כו'. [וגם החסד לאברהם מייסד תחילת דבריו שם עה"פ "ואהרן אחיך יהי' נביאך"].

רק שבחסד לאברהם נקט בסגנון אשר משה הוא התחלת שער הנו"ן בחי' "אין", ועל כן "לא יוכל לבוא למדריגת התחתונים לפעול פעולות", ואילו הה"מ נקט בסגנון כי משה הוא בחי' "אהבה ותענוג" (אהבה בתענוגים) ועל כן לא יכול לגלות אלקות בבחינת צמצום.

אך באמת כד דייקת שפיר, שני הביאורים מ"ש החסד לאברהם ומ"ש הה"מ, שני ענינים שונים המה, כאשר יתבאר לקמן בעז"ה.

### מקורות בתורת אדה"ז, בענין בירור משה במצרים

ונציין איזה מקורות בענין זה במאמרי אדה"ז, מה שעולה בדעתנו לפום ריהטא:

הנה בתו"א שמות (ג, ב), אמנם איתא: וזהו ענין משה שהי' כבד פה וכבד לשון, כי משה הוא בחי' הארת עצם החכמה א"א לבא לידי גילוי בדבור כ"א ע"י בחי' צמצום וכמ"ש ואתה תהיה לו לאלקים דייקא.

ובתו"א בשלח סו, ב: ולכן נאמר במשה כבד פה כו' ומבואר בזוהר שכבד פה היינו תושבע"פ וכבד לשון היינו תושב"כ, כי שרש משה היה בבחי' פנימית אבא כמו שהוא בעצם למעלה מהארת המוחין במדות של התורה כשר פסול טהור כו', ולכן אמר ג"כ מי אנכי כו' וכי אוציא את בני כו' כלומר כי אוציא את בני לקבל את התורה כי לא היה יכול להשפיל את עצמו למטה להיות נמשך ממנו שרש התורה, והשיב לו הקב"ה אנכי אהיה עם פיך אנכי מי שאנכי הוא עצמות א"ס ב"ה שהוא למעלה מעלה מבחי' אבא ומעלה ומטה שוין אצלו כו'.

ומבואר זה הרבה במאמרי אדה"ז כו', בענין כבד פה וכבד לשון שמשה רבינו היה בחי' עצמיות החכמה, כי מן המים משיתיהו, ועל כן אמר מי אנכי גו' שהוא לא יוכל להמשיך אלקות אל בני, והי' צריך לממוצע דאהרן שנקרא שושבינא דמטרוניתא כו'.

(וראה עוד בכ"ז לקו"ת במדבר ז, ב. עקב יז, א. ביאורו"פ בחוקותי ע"פ דומה דודי לצבי).

### שיטת אדה"ז שלא כדברי ה"חסד לאברהם"

אמנם בכמה מאמרים של אדה"ז מפורש הדבר, אשר כל זה שמשה הי' צריך לממוצע דאהרן, הוא רק בשביל לדבר אל בני ישראל (שבזה הי' אהרן העיקר), כי אהרן הוא שושבינא דמטרוניתא והוא הפועל את העלאת בני ישראל כו'. [וכנראה אשר בזה מדבר באו"ת להה"מ שהבאנו לעיל]. משא"כ בנוגע לבידור מצרים אדרבא משה הוא העיקר, ודוקא משה מצד גודל מדריגתו הוא אשר יכול לירד למטה לברר את מצרים כו', כי כל הגבוה יותר הוא היורד למטה מטה יותר.

וזה"ל בד"ה הוא אהרן ומשה (סה"מ תקס"ג ע' קלג): והנה בחינת פרעה דקליפה כו' אין דבר לעומתו בקדושה שיפילנו ויכניעהו, רק מבחינת משה דוקא כו', לפי שהי' שורש נשמתו גבוה מאד וכמ"ש בו כי מן המים

משיתיהו כו', וידוע שכל הגבוה גבוה ביותר יותר יוכל להשפיל את עצמו למטה ביותר, וזהו שאנו מוצאים במשה שהי' משקה לצאן יתרו גם שיתרו הי' עובד ע"ז ולא נתגייר עדיין כו', לפי שהי' יכול להשפיל את עצמו גם לצאן יתרו ולהשקותם מצד שהוא שרשו גבוה מאד על כן יכול הוא להביא אור השפע גם למדריגות הנמוכות בתכלית כצאן יתרו, ועד"מ הידוע במי ששכלו רם במאד יוכל להשפיל השכל כו' להמשיל משלים וחידות כו', שאין דבר הזה אלא ביכולת משה דוקא ואח"כ אהרן שיהי' לו רק לפה כו' אבל העיקר הוא משה כמ"ש ואתה תהי' לו לאלקים.

ושם בע' קמד: לפי שכל מי שהוא יותר עליון במדריגה יותר יכול להשפיל את עצמו ולהכניע מה שמנגד לו, משא"כ מי שאינו במדריגה עליונה כ"כ די לו להפקיע א"ע אבל לא יכול להשפיל א"ע כו', שכל מי שהוא יותר חכם יוכל להשפיל א"ע ולהשיב על כל הקושיות כו', וכן במלחמה גשמיית מי שהוא גבור ביותר יוכל להכניע לעומד לנגדו כו'. והנמשל מזה מובן כו' להכניע קליפת מצרים הי' צריך שיהי' זה ע"י משה דוקא, להיות כי שרש נשמתו מבחי' מ"ד שבמאציל כו' שהוא עליון ביותר לכך יכול הוא להשפיל א"ע ולהאיר גם את החושך והקליפה דמצרים לאהפכא חשוכא לנהורא כו'.

וממשיך שם בהמאמר, שעד"ז הוא ענין שבת וימות החול, ששבת עניינו עליות ולמעלה מעבודת הבריורים, משא"כ להבירורים דחול לאהפכא חשוכא לנהורא צריך כח עליון יותר ע"י איש מלחמה שדרכו לכבוש כו'. (ודוקא ע"י משה, בחכמה אתברירו).

[ונמצא גם מאמר זה ד"ה "הוא אהרן ומשה" עם ביאורים, בתו"ח ואוה"ת ומכל רבותינו נשיאינו. ושם ג"כ מדובר בענינים שהבאנו לעיל. ובמאמר זה בתו"ח מוסיף ע"ז גם מה שלקח משה את צפורה בת יתרו לאשה, וגם כותב שרק משה הי' יכול לברר ע"ד האמור במכת בכורות "אני ולא מלאך"].

#### עוד מקורות מאדה"ז

יש עוד מאמר מאדה"ז, ד"ה בא אל פרעה (והוא ג"כ משנת תקס"ג בערך), ונדפס בס' מאמרי אדה"ז על התורה ח"א ע' קמו, וז"ל בסוף המאמר: וזהו בא אל פרעה גו', כי הארת נשמת משה הוא מבחי' יסוד אבא מקור כל חיים העליונים, ופרעה הוא אריך דקליפה תנין הגדול כו', וזהו שאמר כו' אל משה יסוד אבא, שישפיע תוספת הארה בקליפה דא"א

ויכנס ויתגלה הקדושה בפרעה יותר כדי צמצום קבלתו ויתבטל כל ענין בריאתו כו'. כי מדריגת צדיק גמור כשבא לו הרצון הזר הוא יהפכנו לגמרי כאילו כאילו אין בו ממש כו', לכן הי' רוצה ר"ח לילך אפתחא דזונה לקבל אגרא (ראה ע"ז י, א ואילך. פסחים קיג, ב) מה שאסור זה לכל אדם כו'. וכמו"כ מדריגת משה, כח מ"ה הביטול בתכלית לאלקות לא הי' מתיירא להתמשך ברצון דקליפה ולהפכו לגמרי. ע"כ. [ונמצא זה גם באוה"ת שופטים ע' תתסד].

ועי' עוד בתו"א פ' יתרו ד"ה משה ידבר (סט, א), שמושה המשיך גם בעשי'. וע"ש עוד בהביאור ד"ה "מראיהם ומעשיהם" (סט, ב) אשר "משה ידבר" כי עליו נאמר ותחסרהו מעט מאלקים שכל המ"ט שערי בינה נמסרו לו ומחמת זה היה קרוב לשער החמשים להמשיך ממנו, ולכן המשיך הוא הי"ג מדות הרחמים כו', כי שער החמשים הוא הכולל ומקיף כל הבחי' ואין שם בחי' מעלה ומטה כלל, והוא מתפשט למטה כמו למעלה, ובו נתנה תורה לישראל מ"ע ומל"ת המשכת אור א"ס בעשייה גשמיית. [ועד"ז במאמר זה בסה"מ תקס"ו ח"ב ע' תסו].

הלא בתו"א כאן, הוא מביא אותו הענין אשר בחסד לאברהם, בענין שמושה רבינו הגיע קרוב לשער החמישים, אלא שבחסד לאברהם נקט מזה שעל כן משה לא הי' יכול לרדת לברר למטה, ואילו אדה"ז נקט מזה שאדרבא כי דוקא ע"י שער הנו"ן שהוא בחינת הכתר ומקיף שאין בו ראש וסוף ע"ז מגיעים ויורדים אל התחתון ביותר.

ועי' גם בתניא בהקדמת שעהיחווה"א, דמדבר גם בצדיקים הגדולים שעבודתם בבחינת אהבה בתענוגים ועבודת מתנה דקבלת השכר מעין עוה"ב, ואח"כ מדבר שם בענין שבע יפול צדיק וקם, שהו"ע הירידה למטה לברר. אבל כמדומה אשר מהתניא שם אין הכרע בענין זה אם גם בצדיקים הגדולים יש ירידה.

### סיכום הדברים

ומכל זה נראה, אשר שיטת אדה"ז איננו כמ"ש החסד לאברהם, אלא אדרבא כי משה מצד מעלתו הגבוהה הוא דוקא יכול לירד למטה יותר לברר את מצרים.

ושאני מ"ש בזוהר שמושה פעל לעילא ויהושע לתתא, שמדבר במלחמת עמלק, ושם לא נאמר שמושה לא הי' יכול לרדת למטה לברר. [ובענין עמלק יש לעיין בדרושי פ' זכור, ועי' ד"ה מחה אמחה בסה"מ תקע"ב].

וגם מ"ש באו"ת להה"מ, זהו רק בנוגע להעלאת בני"ו ולהוציאם מארץ מצרים שע"ז אמר שמושה הי' צריך להצמצום והעלאה של אהרן שושבינא דמטרוניא. אבל בנוגע להירידה לברר את מצרים שפיר י"ל כדברי אדה"ז, שהעיקר הי' ע"י משה שהוא יורד למטה מטה ביותר.

וגם במ"ש בלקו"ת בהעלותך (לג, ב) ע"פ אם את כל דגי הים כו', שמושה אמר "מאין לי בשר", כי הי' במדרגה מאד נעלה עד שאי אפשר הי' לו לירד למטה לקבל חיות מן הבשר כו'. לכאורה אין הפי' שמושה לא הי' יכול לרדת לברר, אלא ר"ל כמו שמפרש שם אשר "לגבי מדרגת משה שהוא הגבה מאד נעלה אפילו עלי' זו (דבירור הבשר) לירידה תחשב".

ויש לעיין במאמרים ד"ה פדה בשלום (מאדה"ז בס' מאמרים הקצרים, ומאדהאמ"צ בס' שע"ת, ובכל ספרי רבותינו ד"ה זה), על שני אופני בירורים: א' בדרך מנוחה ומקיף, ב' בדרך מלחמה ופנימי. אם יש להעמיס דברים אלו בכוונת החסד לאברהם. ועי' ג"כ בהמבואר בס' פירוש המלות לאדהאמ"צ מב, ג ואילך.

### עוד בדברי החסד לאברהם

ובענין זה ראה עוד בס' חסד לאברהם בהקדמת הספר (קרוב לסופו), עה"פ יעשו עץ גבוה חמשים אמה ויתלו את מרדכי עליו, "פי' כי המן רצה שיבוא מרדכי הצדיק למדריגת אי"ן שהוא נ' משער אי"ן ע"ד מ"ט נמסרו למשה חסר א' ע"ד ותחסרהו מעט מאלקים, ורצה להביא את מרדכי בשער הא' שהוא שער הנו"ן מאותן השערים כדי שיתבטל שם חס ושלום ולא יהי' מי להנהיג את הדור כשיעלה כ"כ במדריגה עד שיתבטל כו' שהמדריגות התחתונים חלילה יפגמו ולא יהי' מי שיתקן אותם כו', ומרדכי ידע את כל אשר נעשה ושמר עצמו כו'.

ואח"כ הוא מבאר שם: "כי יש צדיק אשר כל עבודות שלו אינם רק לעשות נחת רוח ליוצרו וזה מדריגה טובה, אבל יש צדיק אחר גדול עד שבכל עבודות שלו מביא חן בכל העולם עד שהמלך חפץ לעשות לו נחת רוח, וזה המדריגה יותר עליונה עד שמביא גאולה לעולם כו', ויצא מלפני המלך בלבוש מלכות שהמדריגה של מלכות הי' לו לבוש והוא בא למדריגה יותר גדולה, ששובר חומת ברזל ובא למקום שהוא רק רחמים גמורים והביא הגאולה, שהביא כ"כ העולם למדריגה גדולה והוא הי' הצדיק של הדור ובא למדריגה יותר גדולה דהיינו לחכמה עילאה והוא אוצר חן כו', ולא שנתבטל חלילה שלא יוכל להנהיג הדור חס ושלום רק

שהביא הדור במדריגה גדולה כ"כ שאפילו יהי' במדריגה יותר גדולה יוכל להנהיג את הדור והביא גאולה ומזה בא הגאולה שלימה כו"ו. ע"כ.

הלא כאן הוא מבאר שגם הצדיק שהגיע לדרגת אי"ן של שער הנו"ן, בכל זאת הוא מעלה את העולם למדריגה גדולה כו'.

אבל אין זה סתירה למ"ש בפ' וארא (שהבאנו לעיל) בענין משה שלא הי' יכול לרדת לברר למטה במצרים. כי גם משה בודאי שהי' מעלה את כל העולם אלא שזה הי' על ידי פעולותיו למעלה ועל ידי אהרן למטה.

[ויש לעיין אם דבריו בהקדמה כאן קשורים לענין ומגרמי' אזורע כו'].

ועדיין צריך בירור בכ"ז, ביותר מקורות בספרי חסידות, וכתבנו כעת מה שעלה בדעתנו לפום ריהטא.



## בדיקת הקרבן בעבודת האדם (גליון)

**הת' מאיר שלמה הלוי פיפ**

תלמיד בישיבה

בגליון הקודם (א'ל), כתב הרב א.פ.א. שי', "במאמר ד"ה באתי לגני תשי"ב מבאר דכמו בקרבן בגשמיות צ"ל בהמה שלמה כך ברוחניות צריך לבדוק עצמו במוחין ומדות ומחדו"מ בדברים הדורשים תיקון, ורק אח"ז בא השחיטה וההקרבה.

ולקמן בהמאמר (ס"ד) מבאר, דזה שהנשמה צריך להתעסק בהגוף ונה"ב תכלית העבודה שיהי' לא מצד העילוי שניתוסף בה ע"י עבודה זו אלא בכדי לקיים רצון העליון שיהי' לו ית' דידרה בתחתונים", ראה מש"כ שם לבאר בזה.

ומסיים "עוד יש להעיר דמשנ"ת דבהבדיקה נרגש שעושה כן רק לקיים רצון העליון, י"ל שנוגע זה לעצם הבדיקה שיהא כדבעי. דהנה בשיחת פ' תבא תשכ"ח מבאר דכיון דד' ימי הסליחות הם כנגד ביקור קרבן ד' ימים לכן התחלתו במצ"ש ונקרא שבת סליחות, שהרי כלל הוא דאין חבוש מתיר את עצמו וא"כ איך שייך לבקר א"ע? אלא דבשבת מתעלה למע' מכל ענין הסליחה והפגמים שבו ועי"ז יכול לבקר עצמו כדבעי עיי"ש בארוכה.

וא"כ מובן מזה שכדי לבדוק עצמו כדבעי, א"א כשעבודתו באופן שמונח בסיפוק נפשי וכיו"ב, אלא ע"י שמרגיש שעושה רק בכדי לקיים רצון העליון יכול לבקר עצמו בלי נגיעות כדבעי".

ולפענ"ד, אין הדברים דומים זל"ז כלל. כי המדובר בהשיחה שם הוא (לא מצד שהי' בזה התערבות דסיפוק או סיבה צדדית, כי אם) שהבדיקה תהיה כדבעי, מכיון שאין אדם רואה נגעי עצמו, וזהו"ע אין חבוש מתיר את עצמו, וכמשל המבואר בכ"מ בחסידות (ראה ד"ה ושבתי עת"ר, מאמר דשבת פרה תרס"ה, ובכ"מ) – שבחדר חשוך אא"פ לראות את הדברים המלוכלכים כי נמצאים בחושך, ודוקא כשפותחים חלונות מתחילים לראות דקות הרע, וכן בצירוף כסף שעי"ז נראה ונתגלה הרע הדק וכו'.

וכן כאן, שבעמדו במעמדו מוצבו הרגיל, אא"פ לו לבדוק א"ע, כי אינו רואה נגעיו כדבעי. ולכן שבת, שאין בו עוונות, היינו שמעלה למעמד ומצב נעלה יותר, למעלה מחטאים, על ידי זה אפשר לראות שהרע הוא אכן ענין נחות (משא"כ כשהוא עצמו מקושר למטה ברע).

ובמאמר באתי לגני הרי, אדרבה, הוא צריך לראות את עצמו – ולא רק למלא רצוה"ע, אלא כלשון המאמר "אדעתא דנפשי" (שזוה"ע מעיקרא כי עביד איניש אדעתא דנפשיא קעביד, ולא לקיים רצוה"ע דוקא). ואכן, דכשעושה זאת ויודע שזה נוגע לחיי נפשו ממש, הרי לא יעשה זאת לשם "סיפוק נפשי", כלשונו (שזוהו אם ענין חיצוני בלבד, וכשמדובר בחיי נפשו הרי שוכח מקטונוניות שכזו), אבל בודאי שעושה זאת לשם עצמו- כי יודע שזה נוגע לחיי נפשו הוא.

(ומה שיקשר לס"ד במאמר, למ"ע מטו"ד – שם המדובר בזה שהנה"א בכלל יורדת להתעסק בנה"ב, שזוהו מצד רצה"ע שלמעלה מטו"ד, ואי"ז שייך כלל להבדיקה, שהוא פרט בהעבודה עם הנה"ב, וגם אפ"ל בגלל נה"א, שיוכלל באש שלמעלה, שלזה צ"ל בהמה שלימה, ואף אם אינו מכליל הנה"ב עדיין, מ"מ צ"ל חוזה בדיקה והקרבת נה"ב- אז מתחיל הענין שלמעלה מטו"ד וכמבואר בכ"ד).



# רמב"ם

## עדים זוממים – קנס

### הרב חנניה יוסף אייזנבך

ראש ישיבת תו"ת – בני ברק

א. רמב"ם פי"ח מהל' עדות ה"ח: "חייב העדים הזוממין לשלם במקום שחייבין לשלם קנס הוא, ולפיכך אין משלמין על פי עצמן, כיצד, הרי שהעידו ונחקרה עדותן בבי"ד ואחר כך אמרו שניהם שקר העדנו, ואין לזה אצל זה כלום כו', אין משלמים על פיהם".

והוא כר"ע במכות (ב, ב): "ת"ר ד' דברים נאמרו בעדים זוממים כו', משום ר"ע אמרו אף אין משלמין על פי עצמן", ושם: "מאי טעמא דר"ע קסבר קנסא הוא וקנס אינו משלם ע"פ עצמו, אמר רבה: תדע שהרי לא עשו מעשה ונהרגים ומשלמים (וברש"י: תדע דקנסא הוא שהרי המעידים בנפש לא הרגו אדם ולא נהרג אדם על פיהם ונהרגין ומשלמין ממון), א"ר נחמן: תדע שהרי ממון ביד בעלים ומשלמים, מאי ניהו דלא עשו מעשה היינו דרבה (וברש"י: מאי ניהו, האי ממון ביד בעליו דקאמר רב נחמן היינו דלא עשה מעשה שעדיין לא שילם אלא שנגמר דינו לשלם), אימא: וכן אמר רב נחמן".

והנה בגמ' נמצא לכאורה מבואר, שכל טעמו של רבי עקיבא שסובר עדים זוממים קנס הוא, הוא משום הסברא "שהרי לא עשה מעשה", ו"ממון ביד בעלים", ואם כן, כיון שהרמב"ם פסק שהלימוד של "ולא כאשר עשה" אינו אמור אלא במיתה ולא בממון ומלקות, דו"ל בפ"כ מהל' עדות ה"ב: "נהרג זה שהעידו עליו ואחר כך הוזמו אינן נהרגין מן הדין, שנא' כאשר זמם לעשות לאחיו, ועדיין לא עשה, ודבר זה מפי הקבלה, אבל אם לקה זה שהעידו עליו לוקין, וכן אם יצא הממון מיד זה ליד זה בעדותן חוזר לבעליו ומשלמין לו", ובראב"ד: "שיבוש הוא זה", ועי' ב"כסף משנה" שם: "צריך לבקש טעם מאין לו לרבינו לחלק בין מיתה לממון ומלקות כו', ואפשר לתת טעם לדברי רבינו כו' ועוד י"ל טעם אחר כו' עיש"ה, ועל כל פנים פשוטות לשונו מורה שיש חילוק בין מיתה לממון ומלקות, שבממון ומלקות לא אמרינן "ולא כאשר עשה", ועי' גם בחינוך מצוה תקכ"ד שכתב כן בטעם הדבר עי"ש.

וזה היא לכאורה דעת רש"י במשנה (מכות ה, ב): "אין העדים זוממים נהרגים עד שייגמר הדין, שהרי הצדוקים אומרים עד שיהרג, שנאמר: נפש תחת נפש, אמרו להם חכמים: והלא כבר נאמר: ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו, והרי אחיו קיים (לעשות לאחיו משמע שהרי אחיו קיים, רש"י)".

ובריטב"א שם: "לאו דנפקא לן מדכתיב 'לאחיו', דהא ודאי שפיר מקרי אחיו אפילו לאחר מיתה, וכדכתיב: 'להקים לאחיו שם בישראל כו'" ובגמ' לא נפק"ל דהרגו אין נהרגין אלא מדכתיב "כאשר זמם" ושאין עונשין מן הדין, אבל מאחיו לא נפקא לן מידי כו" עיי"ש וברעק"א<sup>34</sup>.

והנפק"מ בין שני הפירושים פשוט הוא, שלרש"י שהלימוד הוא מ"לאחיו" "ועדיין אחיו קיים", אין זה שייך אלא כשבאו לחייבו מיתה, אבל במלקות וממון שלא נאמר בהם כלל הילפותא שלאחר שעשו בפועל אינם עוד עדים זוממים, פשוט שדין עדים זוממים בתורה, לענין מלקות וממון, אין כל חילוק בין אם עשו או לא עשו.

וכן מוכח גם מפירושו בהמשך הסוגיא: "חייבי מלקיות מנין" ופרש"י: "אמתניתין קאי דאמר אין עושין דין הזמה עד שייגמר הדין, ויליף מנפש בנפש דמשתעי בחייבי מיתות, חייבי מלקות מנלן, העידוהו שחייב מלקות והוזמו מנלן שאין לוקין אא"כ נגמר הדין תחילה על פיהם", ולכאורה למה לא פירש "חייבי מלקיות מנין" על כל דיני המשנה, היינו גם זה שבמלקות כמו במיתה אמרינן "ולא כאשר עשה"<sup>35</sup>, ובפשטות הוא משום דס"ל שהלימוד הוא מ"לאחיו" שאינו אלא גבי מיתה, וממילא הוא דגבי ממון ומלקות לא אמרינן "ולא כאשר עשה", וכן הוא במשמעות דברי ה"פני יהושע" וה"גבורת ארי" שם, יעו"ש.

ומבואר שרש"י ס"ל ד"ולא כאשר עשה", אינו אמור אלא במיתה ולא בממון ומלקות, וזה היא גם דעת הרמב"ם כנ"ל<sup>36</sup>.

34 ועי' ב"נמוקי יוסף" ב"ב, נו, א מש"כ בשם הריטב"א, ומפורש שם שלא ס"ל כדעת הריב"א וצ"ע.

35 ועי' ב"מעין החכמה" (קכ, ב) שהראב"ד באמת פירש כן את דברי הגמ'.

36 ואמנם הגאון מוהר"ח הלוי ז"ל בספרו, הוציא את הרמב"ם מפשוטו, ופירש שבאמת גם הרמב"ם ס"ל דדין "ולא כאשר עשה" אמור גם במלקות וגם בממון, אלא שבממון לא נקרא "כאשר עשה" כיון דאפשר בחזרה, ולזה נתכוין הרמב"ם במש"כ "חזור לבעליו ומשלמין לו",

ולפי זה צע"ג לכאורה דעת הרמב"ם שפסק כר"ע שעדים זוממים קנס הוא, ולמה לא יכול לפרש שעדים זוממים ממונא הוא, עכ"פ כשעשה ושלם על פי עדותם.<sup>37</sup>

ואילו במלקות, כיון שהוזמו ונתברר שלא היה בעדותם כלום, והלה לא נתחייב כלל מלקות, הוי כאילו קיבל מלקות מחוץ לב"ד שאינם אלא "חבלות" וכמו שהאריך בזה יעו"ש.

ולכאורה צל"ע בשתים, מלבד דקצת דוחק הוא לפרש בדבריו "חוזר לבעליו ומשלמין לו" שנתכין לדברי הריב"א, שאין זה במשמעות דבריו, ובפשטות כתב הרמב"ם את ההלכה, שבאמת הממון חוזר לבעליו, אבל אין לשונו מורה שכתב הדברים כסיבה וטעם, הנה לענין מלקות דבריו צ"ע לכאורה, חדא, מנלן לחלק בענין זה בין מלקות למיתתו, ולמה לא נאמר כן גם לענין מיתת שכיון שהוברר שלא היה חייב מיתת בי"ד הוי כהריגה בעלמא.

ועוד: לכאורה אינו פשוט כ"כ שאם בית דין חותכים על פי עדים, ואחר כך הוברר שעדי שקר היו, נעשה כמי שמעשי בי"ד בטלים, דיעוי ברמב"ם פ"ז מהל' יסודי התורה ה"ז ["כמו שנצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים, ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר, הואיל וכשרים הם אצלנו מעמידים אותם על כשרותם"], ובפ"ח שם ה"ב ["כמו שצוינו לחתוך הדבר ע"פ שני עדים ואע"פ שאין אנו יודעים אם העידו אמת אם שקר"] ובפכ"ד מהל' סנהדרין ה"א ["שבזמן שיבואו לפני הדיין שני עדים דיון ע"פ עדותם אע"פ שאינו יודע אם באמת העידו או בשקר"], ועי' גם ברמב"ן על התורה (דברים יח, כא), ומבואר שחיתוך הדין ע"י בי"ד לפי עדות העדים גזירת הכתוב הוא, וכיון שבאותה שעה ע"פ מה שנצטוינו נעשה הדין על ידם במלוא התוקף, הרי לכאורה אין סיבה לומר שבהתברר שעדי שקר היו שכל מעשי הבי"ד מתבטל, אלא א"כ נאמר שבדברי הרמב"ם אמורים כשלנו לא נתברר כלל ורק כלפי שמיא גליא שעדי שקר הם, וצ"ע.

37 והנה למ"ד "עדים זוממים ממונא הוא", עי' ברשב"א ב"ק ה, א שכתב בביאורו: "עדים זוממין דממונא הוא לייתי, דאפילו לא שילם קרינא ליה ממונא, משום דאתי לאפסודי ממונא, ומיהו בתוס' אמרו משמו של ריב"א ז"ל שמשלמין על פיהו, ולא קרינן ביה "כאשר זמם ולא כאשר עשה" כיון שבירו להחזיר הממון. עוד אמרו בתוס' דבממון לא אמרינן "ולא כאשר עשה" ק"ו כו' ולגבי ממונא עונשין מן הדין כו".

ומבואר מדברי הרשב"א ז"ל, שיש ב' אופנים להסביר את דברי הגמרא "עדים זוממין דממונא", דלכאורה הוא משולל הבנה, איך נאמר שעדים זוממים ממון הוא, שבדאי הסברא מחייבת שקנס הוא, שהרי בפועל לא הזיק מידי, ורק ביקש זומם להזיק, ועל זה הוא שכתב הרשב"א, שדרך אחת היא כמוש"כ הריב"א, הובא בתוס' לעיל ד, ב, דבממון לא שייך "ולא כאשר עשה" דאפשר בחזרה, וממילא הוא דאפשר לפרש "עדים זוממין ממונא הוא" באופן שהוציאו ב"ד ממון על פי העדים הזוממים, ונמצא שהזיקו בפועל, ושפיר ניתן לומר שיש לחיובם דין "ממון", וכן כתב מדגפשיה ה"פני יהושע" כאן, וכתב כן גם המהר"ם: "ז"ל משום דהוה קשה ליה, דמפני מה תנא ליה לעדים זוממים בהדי אבות דנוקין, הא לא דמי להו כלל, דהא דעדים זוממים הוה איפכא מכולהו, דכשלא עשה ההיזק עדיין, הוא חייב, ואם כבר נעשה ההיזק הוי פטור, דכתיב "כאשר זמם, ולא כאשר עשה" לכך פירש ריב"א, דאפילו שילם על פי עדים זוממין חייב כו", ועי' גם ב"תפארת שמואל", ב"חתם סופר" וברש"ש ועוד, שוב ראיתי שכבר כתב כן בדעת הריב"א בתוס' הרא"ש עי"ש, והדרך הב', הוא כמוש"כ הרשב"א מדיליה: "דאפילו לא שילם קרינא ליה ממונא, משום דאתי לאפסודי ממונא", וכבר נתחבטו האחרונים ז"ל בהבנת דבריו ז"ל, שהרי הקושיא עומדת במקומה, שהרי לא הזיקו בפועל וכיצד ייקראו בשם "מזיק", ואיך אפשר להגדיר את חיובם "ממון", ומה אם באו להפסיד ממון, הרי בפועל לא הזיקו ולא הפסידו ממון כלל, ועי' במש"כ בחי' הגרי"פ פרלא לרס"ג ח"ג ודבריו לכאורה צ"ע,

ב. ולכאורה דוחק הוא לפרש דהא דמכות מיירי באמת בשלא עשה עדיין מעשה, אלא שכיון שבאמת גם בזמן ולא עשה מעשה חייבים, לכן ס"ל שהוא קנס בכל ענין, ועי' בהגהות מהר"ץ חיות למכות שם: "תדע שהרי לא עשו מעשה ונהרגין ומשלמין ממון, אע"פ דבמזון ס"ל להרמב"ם פ"ח מהל' עדות דאף אם כבר עשה מעשה ישנו בדין הזמה, מכל מקום כולי עלמא מודו דאף אם לא עשו מעשה נמי ישנו בדין הזמה, וזה הוא הקנס",

ועי' גם ב"מרחשת" בקו' הזמה סי' א' בתחילתו: "דבמכות ב, ב אמרינן על הא דר"ע עדים זוממים קנסא אר"נ תדע שהרי ממון ביד בעלים ומשלמין, ופרש"י שלא נעשה מעשה שעדיין לא שילם אלא שנגמר דינו לשלם, ולפי זה היינו יכולים לומר לכאורה אם כבר נעשה על פיהם ושילם אז מה שמתחייבין העדים לשלם אינו קנס אלא ממון אף לר"ע כו' אבל א"א לומר כן דאם כן מאי משנינן בסוגיין שם סבר לה כר"ע דעדים זוממים קנסא הוא, דאכתי יקשה ליתני עדים זוממים דממונא הוא באופן שכבר שילם כו" עי"ש מש"כ, ומ"מ צ"ע.

שוב ראיתי שברמב"ן למכות שם הביא להדיא שכך היא דעת הרמב"ם: "אי נמי יש לומר, דאפילו לרבי עקיבא אם שילם על פיהם ואי אפשר להחזיר ממון לבעליו, ודאי משלמין בהזמה ואפילו על פי עצמן, ולא אמרינן אין משלמין על פי עצמן אלא בגמר דין, והרב ר' משה הספרדי ז"ל

ורש"י בדף ה, רע"א כתב: "עדים זוממין דממונא הוא, דכל המשלם יותר על מה שהזיק, כגון כפל ותשלומי ארבעה וחמשה קרי ליה קנס, כדלקמן בהך פירקין (טו, ב), וכגון כל דבר קצוב האמור בתורה, כגון חמשים של אונס ומפתה ומאה של מוציא שם רע כולהו הוי קנסא, אבל מידי אחרינא ממונא", והקשו המפרשים כנ"ל, שמדבריו משמע שבעדים זוממין הוא "כמה שהזיק", וזה צ"ע הרי בכלל לא עשו בפועל שום הזיק,

וב"קובץ ישעוררים" לכתובות אות ק"ח, כתב דבר מחודש: "ובזה יש לתת טעם למ"ד עדים זוממים ממונא הוא, אשר לכאורה הוא תימא, דהרי כל המשלם יתר על מה שהזיק הוא קנס, ואין לך "משלם יתר ממה שהזיק" יותר מעדים זוממים שלא הזיקו כלל, ולפי הנ"ל מבואר, דאין חיובן מצד עצמן, אלא שחיובו של הנידון נופל עליהן, וכיון שאצל הנידון היה ממון ולא קנס, דאפילו רצו לחייבו קנס, מ"מ לאחר גמר דין כבר הוא ממון, ממילא גם אצלם הוי ממון, ונראה בבאיור דבריו ז"ל, שאע"פ שבהשקפה ראשונה, לכאורה אם מחילים על העדים את דין וחיובי הנידון, הרי אין לך "קנס" יותר מזה, אולם נראה כוונתם כי זה גופא נכלל ב"ועשיתם לו כאשר זמם" שיהיה לגביהם אותו חיוב ממש שזממו העדים לעשות, ועצ"ע,

ומבואר שלמ"ד "עדים זוממים ממונא הוא" הוא גם כאשר לא עשה כבר הוא כאילו הפסידו ממון, ומה סברא הוא לומר שלמ"ד "עדים זוממים קנסא הוא" הוא גם באופן שכבר עשה שבדאי הזיק לו אינו "ממון" אלא קנס, והרי זו מחלוקת בסברות הפוכות לגמרי, וצ"ע.

פוטר בהם אף על פי ששילם על ידן והודו"<sup>38</sup>, ועי' גם בריטב"א שם: "ואף על פי דכי שילם נמי איכא הזמה ומשלמין, כיון דכי לא שילם נמי משלמין, קנסא הוא", וצ"ב דעת הרמב"ם.

ג. ואשר נראה בס"ד בדעת הרמב"ם, דהנה זה לשונו בריש פ"ח מהל' עדות: "מי שהעיד בשקר ונודע בעדים שהעיד בשקר, זהו הנקרא עד זומם, ומצות עשה לעשות לו כמו שרצה לעשות בעדותו, אם בעבירה שחייבין עליה סקילה העידו והוזמו נסקלין כולן כו', ואם העידו במלקות לוקה כל אחד מהן כו' ואם העידו עליו לחייבו ממון משלשין הממון ביניהם לפי מנין העדים כו'; במה דברים אמורים בעדים שהוזמו, אבל שתי כיתי עדים המכחישות זו את זו, אין כאן עדות, ואין עונשין את אחת מהן, לפי שאין אנו יודעים מי היא הכת השקרנית.

ומה בין הכחשה להזמה, ההכחשה בעדות עצמה: זאת אומרת היה הדבר הזה וזאת אומרת לא היה כו', וההזמה בעדים עצמן, ואלו העדים שהזימום אינם יודעים אם נהיה הדבר או לא נהיה, כיצד, עדים שבאו ואמרו ראינו זה שהרג את זה או לזה מזה ביום פלוני במקום פלוני, ואחר שהעידו ונבדקו באו שנים עדים אחרים ואמרו: ביום זה ובמקום זה היינו עמכם ועם אלו כל היום, ולא היו דברים מעולם, לא זה הרג את זה ולא זה הלוחה את זה, הרי זו הכחשה כו', אבל אם אמרו להם: אנו אין אנו יודעים אם זה הרג זה ביום זה בירושלים כמו שאתם אומרים או לא הרגו, ואנו מעידים שאתם עצמכם הייתם עמנו ביום זה בבבל, הרי אלו זוממים ונהרגים או משלמים כו'; וזה שהאמינה תורה עדים האחרונים על העדים הראשונים גזירת הכתוב היא כו" ע"כ.

ומה שכתב "ונודע בעדים שהעיד בשקר", מקורו כפה"נ בבבא קמא עד, ב: "עדים שהוכחו שנפשו כו' בבא הרוג ברגליו", היינו שאם בא הרוג ברגליו, אף שנתברר מעל לכל ספק שהעידו בשקר, לא הוו עדים זוממין, עדי שיבוא עדים שיזימו אותם, ועי' ב"קובץ שיעורים" שם.

הנה זה שהסביר לנו הרמב"ם גדרה של עדות הזמה, שהיא עדות על גוף העדים ולא על הנידון שהעידו עליו, ואשר גזירת הכתוב היא שנאמין לעדים האחרונים כו', מובן, אבל לכאורה אין הבנה כלל במש"כ בתחילת

38) ועי' בש"ך ובקצות החושן חו"מ סי' ל"ח ובמש"כ בהערות המהדיר לרמב"ן הגר"מ הרשלר ז"ל.

הלכה ב': "כמה דברים בעדים שהוזמו, אבל שתי כיתי עדים המכחישות זו את זו אין כאן עדות ואין עונשין את אחת מהן, לפי שאין היו יודעין מי היא הכת השקרנית". קודם כל הרי זו שפת יתר לכאורה, ומאי קמ"ל, וממה נפשך: אם "אין כאן עדות" כיון שאחת מכחשת את חברתה, ודאי שאי אפשר להתייחס אליה כלל, ולשם מה צריך לכתוב כי אי אפשר לענוש אחת מהן כי אין אנו יודעים מי היא, איך אפשר בכלל לחשוב אחרת, ועי' בחינוך מצוה תקכ"ד שגם כתב קצת מלשון הרמב"ם, אבל קטע זה שאין מענישין אותם כי אין אנו יודעים מי היא, אכן השמיט.

אבל בעיקר אינו מובן, מה ענין שתי כיתי עדים המכחישות זו את זו לענין הזמה, והרי הרמב"ם בעצמו כותב, תוך כדי הלכה זו, שדין זה אמור רק בהכחשה, ועדות הזמה גדר אחר לה.

ד. ונראה, שבכל אריכות לשונו, נתכוין הרמב"ם להגדיר לנו היטב את גדר עד זומם. שלכאורה במשמעות כל הראשונים בסוגיין, הוא שענינו של העד זומם הוא, שבא להפסיד ממונו של חברו או להביא עליו חיוב מיתה או חיוב מלקות, ולשלול דיעה זו בא הרמב"ם ומגדיר לנו כי לא זהו גדר עד זומם, ומהו עד זומם? "מי שהעיד בשקר ונודע בעדים שהעיד בשקר זה הוא הנקרא עד זומם בתורה. היינו ששם ותורת "עד זומם" בתורה אינו על חפצם להרע לזולתם ולהפסיד להם ממון, כי אם על מעשה הגדת העדות, שהעיד בשקר, היינו שנודע לנו בעדים שעד זה העיד שקר, "זהו הנקרא עד זומם", אלא שהענישה אותם תורה בזה, לעשות לעד כמו שרצה לעשות לזולתו, שהוא עונש של תורה על מעשה הגדת העדות בשקר. אבל דין ושם עד זומם עצמו, אינו לא על שום מעשה שעלול ליגרם ע"י עדותם, אלא על עצם עדות השקר, ותו לא מידי.

ומשום כך הביא הרמב"ם את כל האריכות הזאת, לאמר, שבעצם בעיקר הגדרת דין עד זומם, שהוא, כאמור, עדות שקר, אין שום הבדל בין עדי הכחשה לבין עדי הזמה, שהרי סוף כל סוף אחת הכתות של עדי ההכחשה העידה בשקר, וממילא יש על העדים דין עד זומם, דבשלמא לדעת הסוברים שגדרו של עד זומם הוא שבא בעדותו לחייב, ודאי שבשני כתי עדים המכחשים זו את זו, כיון ש"אין כאן עדות", שאין שום ברור לבי"ד מעדותם לענין מעשה זה או אחר, לא שייך בהו כלל דין עד זומם, שהרי "אין כאן עדות", אבל לשיטת הרמב"ם האמורה, שכל ענין עד זומם הוא שהעיד בשקר, ונודע בעדים שהעיד בשקר, הרי גם עדי ההכחשה בכלל זה, שהרי כת אחת ודאי העידה בשקר, וזה ברור לנו, ובודאי כלפי

שמיא גליא מי היא אותה כת שהעידה בשקר, ואילו היינו יודעים מי הם ודאי היו עוברים על לאו ואיסור עד זומם, אלא שאנו אין אנו יכולים להענישם ב"ועשיתם לו כאשר זמם" כי איננו יודעים מי היא הכת השקרנית.

ונראה דזהו שכתב הרמב"ם בפ"כ ה"ח: "עדים שהעידו על אחר והרשיעוהו רשע שאין בו לא מלקות ולא חיוב ממון, ואחר כך הוזמו, הרי אלו לוקין אע"פ שלא זממו להלקות זה ולא לחייבו ממון, כיצד, העידו על כהן שהוא חלל כו", והוא במשנה ריש מכות, אלא שהקדים לכתוב שלענין עדים זוממים אין צריך שירשיעוהו בממון ומלקות, והוא כנ"ל שעיקר עד זומם אינו זה שבא לחייב ולהרשיע, אלא שהעיד בשקר ונדוע בעדים שהעיד בשקר.

ונמצא מבואר לפי זה, שמה שהענישה תורה את העד זומם, אין זה משום הפסד ממון שגרם, אלא על מעשה הגדת השקר, ומעתה הרי יש הבדל בין דין עד זומם לגנב וגולן או בעל חוב, שחיובם הוא משום הפסד הממון שגרמו לאחר, אבל זה אין חיובו אלא משום עדות השקר שהעיד, אלא שכך הענישתו תורה לעשות לו כאשר זמם לעשות.

ה. ונראה איפוא, שס"ל להרמב"ם בדעת ר"ע, שמה שאמר שעדים זוממים קנס, לזה הוא שנתכוין, שזהו גדר הקנס שאין התשלומין באים למלא ההפסד, וכמו שכתב הרמב"ם בפ"ב מהל' נזקי ממון ה"ז: "כל המשלם נזק שלם, הרי התשלומין ממון שהוא חייב לשלמו, כמי שלוה מחבירו שהוא חייב לשלם, וכל המשלם חצי נזק הרי התשלומין קנס"<sup>39</sup>, ולכאורה מה רצה בתוספת המשל שכתב "כמי שלוה מחבירו שהוא חייב לשלם", אלא השמיענו בכך הרמב"ם שזהו גדר חיוב ממון, שבא למלא את החסרון וההפסד שגרם לחבירו, משא"כ קנס הוא חיוב שלא בא על הפסד הממון אלא שעשה מעשה שאסרתו תורה, וכדין עדים זוממים וכמוש"נ"<sup>40</sup>.

(39) ועי' תוד"ה מלוה קידושין יג, ב: "מלוה הכתובה בתורה פי' כגון קרבנות ופדיון הבן וערכין ונזקים כו".

(40) ועי' סנהדרין ג, סע"א: "אלא איידי דקא בעי למיתנא תשלומי כפל ותשלומי דו"ה דממון שאינו משתלם בראש הוא (שמשלם יותר מן הקרן, וחצי נזק משלם פחות מן הקרן, בראש היינו קרן דכתיב ושלם אותו בראשו (רש"י) "תנא נמי חצי נזק דממון שאינו משתלם בראש הוא כו".

ומעתה נראה, שהרמב"ם ז"ל הבין כך את דברי הגמ' במכות ב, ב: "מאי טעמא דרבי עקיבא (שעדים זוממים משלמים על פי עצמם), קסבר קנסא הוא וקנס אין משלם על פי עצמו, אמר רבה תדע שהרי לא עשו מעשה ומשלמין אמר רב נחמן תדע שהרי ממון ביד בעלים כו'", היינו שרבה רצה להוכיח מזה שחייבים גם כשלא עשו מעשה, והוא משום שאין החיוב מחמת המעשה שגרמו, אלא מחמת הגדת העדות עצמה, וחיוב שבא על מעשה הגדת עדות, שאינה "כמו שלוח מחבירו", שהרי אינו חיוב על הפסד ממון אלא על הגדת עדות בבי"ד, הוא הנקרא "קנס" כאמור, ונראה שזה שרצה רב נחמן להוסיף על דברי רבה – שלא נפרש דבריו שנתכוין לכאשר זמם ולא כאשר עשה – "שהרי ממון ביד בעלים" ואם כן אין כאן הפסד ממון כלל, ונמצא כל חיובו לא מחמת מעשה והפסד הממון, אלא מחמת עדותו שקר בבי"ד, וזהו שאמרו אחרי זה שגם רבה ורב נחמן התכוונו לענין זה: "אימא, וכן אמר רב נחמן".

דלפי זה הרי לא קשה מידי על הרמב"ם, שאף שפסק שדין "לא כאשר עשה" אינו אלא במיתה ולא בממון, אעפ"כ פסק כר"ע שחיוב עד זומם הוא קנס, שכן הא דמכות ב, ב "שהרי לא עשה מעשה" ענין אחר הוא וכמוש"נ.

ו. והנה ככל החזיון הזה, הוא גם לגבי תשלומי כפל שהם קנס, דהנה ז"ל הרמב"ם בפ"א מהל' גניבה ה"ה: "הגנב שהודה מעצמו שגנב משלם את הקרן ופטור מן הכפל, שנאמר: אשר ירשיעון אלקים ישלם שנים, לא המרשיע את עצמו משלם שנים, והוא הדין לכל הקנסות שמודה בהן פטור", ולכאורה צ"ע שהרי כבר כתב לפני זה בהל' נזקי ממון פ"ב ה"ח: "ואין חייבין קנס אלא על פי עדים, אבל המודה בכל קנס מכל הקנסות פטור", ואולי מפני שדרכו ז"ל בכל מקום ומקום לכתוב הלכותיו, ולא לסמוך על מש"כ לפני זה.

ומכל מקום לכאורה צ"ע ג באריכות לשונו, בהלכה ד' שלפני זה: "גנב שהעידו עליו עדים כשרים שגנב, חייב לשלם שנים לבעל הגניבה, אם גנב דינר משלם שנים כו' נמצא מפסיד כשיעור שביקש לחסר את חבירו", ואינו מובן מה רצה בהלכה זו. גם מה שהאריך וכתב "גנב שהעידו עליו עדים כשרים שגנב", כלום אם היה כותב בסתם "הגנב חייב לשלם שנים" לא היינו יודעים שהעידו עליו שגנב? אטו יוציאו בית דין מהגנב ללא עדים?

ונראה שנתכוין הרמב"ם ז"ל להשמיענו שדין תשלומי הכפל, אין הוא ביסודו מילוי ותיקון ההפסד ממון, אלא שהכפילה תורה חיובו, אלא ששונה חיובו מחיוב הקרן, שהקרן הוא הרי תשלומי הפסד הממון והוי "כמו שלוח מחברו שחייב לשלם", אבל הכפל, אינו על ההפסד, כי אם על מעשה הגנבה<sup>41</sup>, ולכן האריך וכתב "גנב שהעידו עליו עדים כשרים שגנב" היינו שיש לנו עדים על מעשה הגנבה, חייב בתשלומי כפל, ובהמשך לזה הוא שכתב שהמודה בכפל פטור כי הכפל קנס הוא, והוא כנ"ל בעדים זוממים, כי כל שאינו משלם על ההפסד שעשה כעל "הממון שלוח מחברו", הוא בגדר קנס.

ועד"ז הוא בחצי נזק, שהרי אין זה תשלום ההפסד, שכן לר' יהושע שאומר קנסא וכן הלכה "סתם שוורים בחזקת שימור קיימי ובדין הוא דלא לשלם כלל" אלא ד"רחמנא הוא דקנסיה כי היכי דלינטרי לתוריה" עי"ש בב"ק טו, א ובר"ח, ובסנהדרין ג, ב.

וזהו איפוא מה שכתב הרמב"ם בפ"ב מהל' נזקי ממון ה"ח: "זה הכלל: כל המשלם מה שהזיק – היינו שהתשלומים באים לכסות את ההפסד, וכמוש"כ בהלכה לפניה – הרי זה ממון, וכל המשלם יתר או פחות, כגון תשלומי כפל או חצי נזק – שבודאי אינו למלא את החסרון וההפסד – הרי היתר על הקרן או הפחות, קנס".

שלפי כל הנ"ל, הרי מה דס"ל להרמב"ם "עדים זוממין קנס הוא" אינו משום שכיון שגם אם לא עשה משלמים לכן גם כאשר עשה ושילם על ידם הוא קנס, אלא שכל גדר תשלומי הזמה אינו אלא העדאתם בשקר ולא על הפסד ממון שביקשו לגרום, וכיון שכן הרי אינו אלא קנס.



41 ועי' בב"ק סה, א וברא"ש פ"ז סי' ב' ובשיטמ"ק שם, וגם לפי מש"כ רש"י בב"ק סח, ב ד"ה והרי חזרה: "וכפל לא מחייב אלא כשנמצאה ביד גנב שבאו עדים, כדכתיב אם המצא תמצא בידו", וכ"כ האחרונים שם בדעת הרמב"ם, הנה פשוט שכל זמן שהחפץ בעין ביד הגנב הרי מעשה הגנבה נמשכת, ועי' ברא"ש סוכה פ"ז סי' ב' ובשו"ע רבינו סי' תרמט ס"ד, ואכ"מ.

# הלכה ומנהג

## חילול השם באונס\*

הרב חיים רפפורט

רב ומו"צ – לונדון, אנגליה

**עבד ע"ז באונס אם נחשב כעו"ז ואם זקוק למיתה לגמר כפרתו**

א. ברמב"ם הל' יסודי התורה (פ"ה ה"ד): כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו, וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר הרי זה קידש את השם. . . וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג הרי זה מחלל את השם, ואם ה' בעשרה מישראל הרי זה חילל את השם ברבים ובטל מצות עשה שהיא קידוש השם ועבר על מצות לא תעשה שהיא חילול השם, ואעפ"כ מפני שעבר באונס אין מלקין אותו ואין צריך לומר שאין ממיתין אותו בית דין אפילו הרג באונס, שאין מלקין וממיתין אלא לעובר ברצונו ובעדים והתראה.

ובשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קכט) כתב שמלשון הרמב"ם משמע שאין בעובד ע"ז באונס איסור ע"ז כלל, "דהא כתב וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג ה"ז מחלל את השם", ולא כתב שהוא עובר על אותה העבירה וגם שהוא מחלל את השם, אלמא דאותה העבירה אינו עובר כלל רק זה דמחלל את השם. . . ולכן ברור שלרמב"ם ליכא איסור ע"ז כלל אלא רק לאו דלא תחללו<sup>42</sup>. . . וממילא לענין התשובה צריכה לא מחטא ע"ז אלא מחטא חילול השם, ע"ש בארוכה.

---

(\* לע"נ הת' מנחם מענדל אבערלאנדער ע"ה, נקטף בדמי ימיו ביום ו' עש"ק, טו"ב שבט ה'תשע"ב. ת.נ.צ.ב.ה.)

42 ודלא כמ"ש בבאר יהודה על הרמב"ם (להרב אברהם שלזוואווער) ח"א (ווארשא תרמ"ה), הל' יסודי התורה שם, דיש לומר בדעת הרמב"ם ד"היכא דהוי הדין למסור נפשו עובר גם על גוף העבירה, מלבד עבירה דחילול השם וקידוש השם, דאהדרי' לאיסורא."

ועוד יש להעיר לכאורה ממ"ש הרמב"ם (הל' נשיאת כפים פט"ו ה"ג): "העבירה כיצד. . . כהן שעבד עבודה זרה בין באונס בין בשגגה אע"פ שעשה תשובה אינו נושא את כפיו לעולם. . . ושאר העבירות אין מונעין" (וע"ש בנו"כ הרמב"ם ובשו"ת חכם צבי סי' יג). ומשמע מזה שגם העובד ע"ז מאונס – עבירת עבודה זרה בידו. ודו"ק. ויש להאריך בזה. ואכ"מ.

וכ"כ הגרמ"פ בספרו דברות משה (עמ"ס גיטין ח"א סי' כז הערה קכט), בדרך אפשר עכ"פ, ש"גם בהג' דברים שיהרג ולא יעבור ג"כ שגם עלייהו ליכא חיוב הלאוין שנאמרו בהם בעצמן . . אלא שיש על האדם חיוב העשה ונקדשתי ול"ת דלא תחללו" [וראה גם שו"ת חמדת שלמה או"ח סי' לח].

עוד יצא בשו"ת אגרות משה שם לדון בדין מי שעבד ע"ז באונס, אם טעון מיתה לגמר כפרתו, ע"פ הא דקיי"ל בברייתא דארבעה חלוקי כפרה (יומא פו, א) ד"מי שיש חילול השם בידו אין לו כח בתשובה לתלות, ולא ביוהכ"פ לכפר, ולא ביסורין למרק, אלא כולן תולין ומיתה ממרקת", והסיק מסברא: "פשוט . . [ד] הוא רק על חלול השם ברצון, אבל באונס מיתה כיון שעל אונס אין עונשין, גם השי"ת בעונש החמור שנאמר בחלול השם לא יעניש . . אף שמסתבר ודאי שיש בדיני שמים עונש גם על זה מאחר שעל זה נאמר לאו [דלא תחללו], אבל לא יהי' בזה החומר דעונש חלול השם, ע"ש.

קיצור: האגרות משה העמיד שני יסודות: (א) שמי שעו"ז באונס אינו נחשב כעובד ע"ז כלל; (ב) דאף שנחשב כמחלל את השם מ"מ כיון שחילל את השם באונס מתכפר לגמרי בלא מיתה.

### שקו"ט ביסודו הראשון של האג"מ

ב. והנה בשו"ת אגרות משה שם נשאל "בדבר האשה וילדותי" שהיו נחבאות בשעת הגזירות בבית עכו"ם אחד וכאשר עבר איזה זמן כפאה שיקבלו את דת הנוצרית ואם לא ימסור אותה ואת הילדות להנאצים להורגן ולא יכלה לעמוד בנסיון גדול הזה והסכימה וקבלם לדת הנוצרית בלא גלח אלא בעצמו זרק עליהם מים והוליכן לבית התיפלה, ותיכף אחר ישועת השי"ת שבו לדת ישראל בריש גלי והן שומרי דת בכל הענינים" – אם יש להצריכן טבילה ע"פ הא דקיי"ל (טושו"ע יו"ד סי' רסח סי'ב): "ישראל מומר שעשה תשובה . . מדרבנן יש לו לטבול ולקבל עליו דברי חבירות בפני שלשה".

והביא דברי הרשב"ש (סי' סח) הו"ד בפתחי תשובה (יו"ד שם סק"י) שכתב "דבני המומרים הערלים הנקראים אנוסים כשבאים לחזור בתשובה אין להודיעם מצות קלות וחמורות ועונשן ואין לבהלו אבל יש למושכו חסד ואין צריך טבילה". וביאר דברי הרשב"ש עפמ"ש בשיטת הרמב"ם

שאינ בעובד ע"ז באונס איסור ע"ז כלל, ועפ"ז מובן שאינ צריכות טבילה כדין מומר.

יש להעיר שאפילו אם צדקו דברי האג"מ בדעת הרמב"ם, הרי כתבו כמה ראשונים (נימוקי יוסף, רמב"ן ור"ן ועוד) הו"ד בבית יוסף (יו"ד סי' קנז) דהא דקיי"ל בשלש עבירות החמורות שיהרג ואל יעבור עליהן אפילו שלא בשעת השמד הוא "משום דהני לאו משום חילול השם הוא דאסירי אלא מפני חומר עצמן, הילכך בכל ענין אסירי", ולפי דבריהם נראה ברור שהעובד ע"ז באונס אכן עובר על איסור ע"ז, ודלא כמ"ש האגרות משה בדעת הרמב"ם.

### שקו"ט ביסודו השני של האג"מ

ג. והנה בגליון האחרון הצעתי, אגב השקו"ט בסוגיא אחרת, להביא סמוכין לשיטת האג"מ מדברי הרמב"ם (הל' תשובה פ"א ה"ד) שהעתיק את ארבעה חלוקי כפרה (שבסוגיא דיומא הנ"ל) וכתב בזה"ל: "בד"א בשלא חילל את השם בשעה שעבר, אבל המחלל את השם אע"פ שעשה תשובה וכו' אינו מתכפר לו כפרה גמורה עד שימות". וכתבתי שמלשון הרמב"ם, שהוסיף על לשון הגמרא את התיבות "[חילל את השם] בשעה שעבר", משמע דלא מיירי במי שעשה "דברים אחרים שהן בכלל חילול השם . . . אע"פ שאינן עבירות", כי אם במי שעשה עבירה אחרת שיש בה גם משום חילול השם. ובאמת מי שחילל שם שמים מבלי שיעשה עבירה (אחרת) אינו זקוק ליסורים כדי שתוגמר כפרתו. ולפי זה, אם נקבל דברי הגרמ"פ (הראשונים) הנ"ל דמי שעובד ע"ז באונס "אינו עובר כלל" על איסור ע"ז (כי אם על הלאו דלא תחללו), נמצא מבואר מדברי הרמב"ם (בהל' תשובה) שבכה"ג מתכפר לגמרי בלא מיתה.

ושוב ראיתי שבספר עבודת המלך על הרמב"ם שם כתב שהרמב"ם "דייק לכתוב . . . חילל את השם בשעה שעבר דבעינן דוקא חילול השם עם עבירת האיסור וזהו חילול השם הנזכר בה"י אבל לא אותו חילול השם שבה"י שאינה בשעה שעבר". והן הן הדברים שכתבתי.

אבל למרות שמצאתי תנא דמסייע לי, נראה שאין הדברים ניתנים להאמר כלל, ונסתרים הם מתלמוד ערוך בסוגיא דיומא הנ"ל, שם מפורש בהמשך להברייתא דד' חלוקי כפרה: "היכי דמי חילול השם, אמר רב, כגון אנא אי שקילנא בישרא מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר", אשר מזה

מבואר שגם בחילול השם בהנהגות "שאינן עבירות" טעון המחלל מיתה לגמרי כפרתו. וכ"מ בפ"ה הר"ח יומא שם ובסמ"ג מל"ת ב.

ויעויין גם בבית יעקב (למהר"י בירב) על הרמב"ם שם (נדפס ברמב"ם הוצאת פרדס, ירושלים תשט"ז), שכתב בפירושו דברי הגמרא שם ש"אל תחשוב שחלול השם תלוי בהעברת לאוין או כריתות ומיתת בית דין שאין הדבר תלוי בזה שאפשר שהוא לא יעבור על שום דבר מן הכתוב בתורה ולא יכופר לו עד שימות. . ומפני זה שאלו בגמרא היכי דמי חלול השם ולא עבר על שום עבירה והשיב כגון אנא דנקטינא בשרא וכו' שאין בכאן שום עבירה אלא מפני הרואים", ע"ש.

### הערה על יסוד השני הנ"ל מדברי החינוך

ד. והנה יעויין בספר החינוך בביאור מצות קידוש השם (מצוה רצו) שהביא [רק] דיני יהרג ואל יעבור [ולא הביא כלל מצות קידוש השם ואיסור חילול השם ב"דברים אחרים. . שאינן עבירות"], וסיים את דבריו בזה"ל: "ונוהגת מצוה זו בכל מקום. . ועובר עלי' ולא קידש השם במקום שחייב לקדשו ביטל עשה זה, מלבד שעבר על לאו דלא תחללו את שם קדשי. . ועוון חילול השם גדול וחמור עד מאד, עד שאמרו ז"ל שאין כח בתשובה ויוהכ"פ ויסורין לכפר אלא במיתה"<sup>43</sup>.

ונראה מבואר להדיא מדברי החינוך, שגם מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג ה"ה בכלל מה שאמרו שאין לו כפרה גמורה עד שימות, ודלא כמ"ש באג"מ.



## השלמת תפלה שלא בסמיכות לתפלה אחרת

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטון

בסיום שיעור תורה שלאחרי תפלת ערבית נזכר אחד המשתתפים שעדיין לא התפלל היום מנחה, והשאלה היא האם יכול עכשיו – אחרי שעבר יותר משעה מתפלת ערבית – להשלים תפלתו.

(43) ולהעיר גם מלשון החינוך מצוה רצה: "ואם עבר ולא נהרג כבר חילל את השם ברבים, ועבר על אמרו ולא תחללו את שם קדשי, וחטאו עצום מאד".

א. ידוע הדין, שאם שכח אדם בשוגג להתפלל אחד מהתפילות – משלימה בתפילה שלאחריה. כגון אם לא התפלל שחרית, מתפלל מנחה שתיים. ואם לא התפלל מנחה, מתפלל ערבית שתיים וכיו"ב.

וסדר הדברים הוא, שהתפילה הראשונה חייבת להיות התפילה שמחוייב בה עתה – ולאחריה מתפלל שמו"ע פעם נוספת, לתפילת התשלומין.

אלא שבהלכה נאמר בזה תנאי, בשוע"ר סי' קח (ס"ז) כותב: "אין תשלומין לתפלה שהפסיד אלא בזמן תפלה (הסמוכה לה), אבל לא בשעה שאינה זמן תפלה – כגון אם שהה הרבה אחר שהתפלל תפלה שהיא חובת שעה, אינו יכול להתפלל עוד לתשלומי תפלה שהפסיד. לפי שלא תקנו תשלומין לתפלה שהפסיד אלא בזמן שעוסק בתפלה שהיא חובת שעה, שאז כיון שהוא עוסק בתפלה הוא חוזר ומשלים מה שפשע בתפלותיו".

והדברים דורשים ביאור, שלכאורה הגדר שכותב ש"אם שהה הרבה" אינו יכול להשלים עוד, סותר למה שכותב בהמשך שהאפשרות לתקן הוא רק "בזמן שעוסק בתפילה". והרי ברגע שמסיים את התפילה, שוב אינו עוסק בתפילה. ובמילא אינו קשור לזמן "הרבה", שהרי ברגע שסיים התפילה ופונה לשיעוריו, עסקיו או אכילתו שוב אינו "עוסק" בתפילה.

ועוד ועיקר, שלעיל (סעיף ג) כותב: "טעה או נאנס ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתיים, הראשונה לשם שחרית והשניה לתשלומין. ואסור לאכול עד שיתפלל השניה, ואם התחיל אין צריך להפסיק". ואם איתא שכל שכבר אינו "עוסק בתפילה" שוב אינו יכול להשלים, אם כן מה זה שכותב שאם התחיל לאכול אינו צריך להפסיק – הרי כבר אינו יכול להשלים התפילה ברגע שהחל לאכול, מכיוון ששוב אינו "עוסק" בתפילה?

ב. מקור הלכה זו הוא ברשב"א (הובא בב"י סי' קח) שכותב "ומיהו דוקא בזמן תפלה, לפי שכיון שהוא זמן תפלה והוא עוסק בתפלתו חוזר ומשלים מה שטעה התפלותיו, אבל שלא בזמן תפלה לא" עיי"ש ראיותיו מדברי הגמ'. הרי מפורש בזה ב' פרטים (א) זמן תפלה (ב) עוסק בתפלתו. וצ"ב האם הם ב' פרטים שונים, דהרי יכול להיות בזמן תפלה ולא להיות עוסק בתפלתו, ומצינו שנחלקו בזה הפוסקים:

דברי חמודות (ברכות פ"ד דברכות אות ה', לבעל התויו"ט) מצטט לשון הרשב"א וכותב "רצונו לומר שאם הניח עסק התפלה והלך לו שוב

אין לו ענין להשלים", הרי שפירש דומן תפלה ועוסק בתפלתו הוא ענין אחד, והעיקר הוא שלא עזב את עסק התפלה "והלך לו" לעסקיו וכיו"ב, ואם הלך לו הרי אף שעדיין הוא זמן תפלה לא יוכל להשלים התפלה שהחסיר. ובספרו מלבושי יו"ט (על הלבוש סי' קח סק"ב) כותב "אלא שאם שהה הרבה אחרי שהתפלל ערבית כיון שאינו מתעסק בתפלה אין כאן זמן לתשלומין". הרי ג"כ העיקר שלא ישהה הרבה זמן שייחשב כאינו מתעסק בתפלה, אבל זמן תפלה לחוד לא מספיק להשלים תפלתו.

אבל באליהו זוטא (בלבוש שם) הביא דברי התויו"ט ומקשה עליו "גם צ"ע בחידוש דין זה שכתב מעדני יו"ט והלבושי חמודות [הנ"ל], דאם הניח עסק התפלה והלך לו שוב אין לה תשלומין, ודייק שם כן מהרשב"א שהביא ב"י, ולי נראה אפשר דלא דווקא נקט הרשב"א והוא עסוק בתפלתו, אלא דכל שעדיין זמנה עוסק בתפלה קרינן ביה, והיינו דסיים [הרשב"א] "אבל שלא בזמן תפלה לא", ומשמע דעיקר תלוי בזמן התפלה, וכן נראה משמעות הפוסקים". הרי לדעתו הרי כל זמן שעדיין הוא זמן התפלה אף שפנה לעסקיו יוכל עדיין להשלים, ובדוגמא דידן כיון שזמן תפלת ערבית הוא עד עלות השחר, הרי אף שפנה לשיעוריו אחרי מעריב עדיין יוכל להתפלל לאחרי השיעור עוד שמו"ע לתשלומי מנחה שהחסיר.

ובמשנה ברורה על דברי השו"ע (ס"ג) "הא דמשלים התפלה שהפסיד דוקא בזמן תפילה אבל בשעה שאין זמן תפלה לא" – כותב (ס"ק ט"ו): "בזמן תפילה – יש מאחרונים שכתבו שר"ל דלא תקנו חז"ל תפלת השלמה רק בעודנו עוסק בתפילתו העיקרית, אחר ששהה כדי הלוך ד"א או אשרי בינתים. אבל הרבה אחרונים הסכימו דאף דלכתחילה בודאי צריך לזהר בזה להתפלל תפלת השלמה תיכף אחר תפילה החיובית, אבל בדיעבד אינו מעכב רק אם עבר זמן תפלה דהיינו אם לא התפלל ערבית יתפלל שחרית שתיים רק עד ד' שעות על היום שהוא זמן תפילה לשחרית דהא נוטל עבור זה שכר תפלה בזמנה משא"כ אחר ד' שעות דנוטל רק שכר תפלת רחמי כ"כ הפמ"ג ומגן גבורים ודה"ח . . . וכו'.

ועל הדעה הראשונה, שדווקא ממש בזמן שעסוק בתפילה אפשר להשלים – מציין בשער הציון לספר מלבושי יום טוב ופרי חדש. ודברי המ"ב צ"ע, דהרי במלבושי יו"ט [הועתק לעיל] אף שאכן לא מאריך זמן התשלומין לכל משך זמן התפלה, אבל בכ"ז כותב דרק אם שהה הרבה אז אין תשלומין, אבל לא מצינו בדבריו לכאורה שהתשלומים צריכים להיות

מיד אחר תפלה החיובית, ואף הפרי חדש שציינ מהמ"ב כותב "בעודו עוסק בתפלתו העיקרית אחר ששהה כדי הילוך ד' אמות צריך להתפלל תפלת תשלומין, אבל אם הפסיק בין תפילה לתפילה והלך לעסקיו שוב אינו מתפלל" הרי מפורש שהחסרון הוא בזה שהלך לעסקיו וכבר לא עוסק בתפלה אבל לא זה שעבר קצת זמן מהתפלה, ואיני יודע למה עשה המ"ב מחלוקת הפוסקים בזה מהקצה אל הקצה, דהרי אפשר ללמוד דדעת כמה מהפוסקים יכול להשלים בכל משך זמן התפלה אף שפנה לעסקיו, ולדעת המלבושי יו"ט והפר"ח ההשלמה צריכה להיות לפני ששוהה הרבה זמן מתפלתו והולך לעסקיו, אבל לאו דווקא שההשלמה צריכה להיות מיד אחרי התפלה המחויבת וכנ"ל, וצ"ב.

עכ"פ יש לנו בזה מחלוקת אם תשלומין הוא דווקא בשעה שעוסק בתפלתו או לכל משך זמן התפלה, והנפק"מ היא כנ"ל דאם הפסיק בשיעור אחרי ערבית, לדעת הפוסקים שהוא "זמן תפלה" עדיין יוכל להשלים, אבל לדעת הפוסקים שבעינן "עוסק בתפלתו" הרי כיון שלומד וכבר אינו עוסק בתפלתו אינו יכול להשלים.

ג. אבל לדעת אדמוה"ו הנ"ל צ"ע, דמצד אחד כותב ש"אם שהה הרבה אחר שהתפלל . . אינו יכול להתפלל עוד לתשלומי תפלה שהפסיד", ולפי"ז בנדו"ד שרק עבר שעה מהתפלה אולי לא ייחשב "שהה הרבה" ויוכל להשלים תפלת המנחה, אבל לאידך כותב בהטעם "לפי שלא תקנו תשלומין . . אלא בזמן שעוסק בתפלה" הרי כאן שכבר אינו עוסק בתפלה ופנה לשיעורו לא יכול שוב להשלמו, וצ"ע להלכה.



## חיוב כיבוד חמיו וחמותו

**הרב איסר זלמן ווייסברג**

טורונטו, קנדה

על הכתוב (יתרו יח, ז) "וַיֵּצֵא מֹשֶׁה לְקִרְאֵת חַתָּנוֹ וַיִּשְׁתַּחֲוּ וַיִּשָּׂק לֹו וַיִּשָּׂאֻו אִישׁ לְרַעְהוּ לְשָׁלוֹם וַיָּבֵאוּ הָאֱהָלָה", איתא במכילתא "מכאן אמרו שיהא האדם מוכן לכבוד חמיו". והכי קי"ל להלכה, וכנפסק בשו"ע (יורה דעה ר"מ סעיף כ"ה) "חייב אדם לכבד חמיו".

ובטור כ' שמקור דין זה הוא ממדרש שוחר טוב, שם נלמד חובה זו מדברי דוד לשאול חמיו (שמואל א כד, כד): "ואבי ראה גם ראה" – "מיכן שחייב אדם בכבוד חמיו בכבוד אביו".

ויש לעיין למה העדיף הטור ללמוד כבוד חמיו מדברי דוד ולא מהנהגת משה<sup>44</sup>.

בפשטות י"ל להחידוש בדברי דוד הוא בזה שקראו "אבי", דמזה נוכל ללמוד החובה לחותנו היא גדולה וחמורה מסתם חובת כבוד שחייב לת"ח ולזקנים, והוא דומה לכיבוד או"א, וכמש"כ המדרש "חייב אדם בכבוד חמיו בכבוד אביו". ולכן הביא הטור המקור דוקא מדוד.

אבל זה אינו, דהטור והמחבר הרי שינו מלשון המדרש וכתבו רק "חייב אדם לכבוד חמיו" והשמיטו תיבת "כאביו"<sup>45</sup>. והב"ח מדייק מזה שהכוונה "לכבודו כשאר זקנים חשובים", ולא כ"כ כמו בכיבוד או"א. וכדהביא הש"ך שם (ס"ק כ"ב) להלכה. וא"כ אדרבא, הלימוד מהמכילתא עדיפא, שלא נאמר שם "כאביו"?

עד כאן תוכן ההערה ששלח לי חתני הרב שמואל חיים שארף שיחי', משפיע במתיבתא דשיקאגא. והיא לכאורה שאלה גדולה<sup>46</sup>.

והנה הב"ח כ' דלהכי לא הביא הרמב"ם הלכה זו משום דבמדרש תהלים חולקים רבנן על ר"י וס"ל שאמר דוד "אבי" לאבנר לא לשאול. ולדידהו ליכא למילף מדוד חיובא דכיבוד חמיו, והלכתא כחכמים ולא כר"י. ולכן לא הובא ברמב"ם. (וע"ש עוד בב"ח דס"ל להטור דגם לרבנן יש ללמוד דיש חובת כיבוד בחמיו אבל כאביו, ודבריו צ"ב).

גם הגר"א העיר כדברי הב"ח דבמדרש היא פלוגתא בין ר"י ורבנן, וז"ל: "כ"ה בשוחר טוב על פ' הזה, והביאו בילקוט שם, וע"ש מחלוקת ר"י ורבנן, מ"מ לדינא משמע דלא פליגי" (ועד"ז כ' החיד"א בברכי יוסף).

והמנחת אלעזר (ח"ג סל"ג) נתקשה בדברי הגר"א היכן ראה משמעות זו לדינא לא פליגי. ונר' דכוונת הגר"א היא משום שהמדרש מקדים

(44) הגר"א אמנם מציין גם להמכילתא.

(45) להעיר דבלבוש (שם ס"כד) אמנם כתב: וחייב אדם בכבוד חמיו בכבוד אביו, שכן קראו דוד לשאול אבי וכו'.

(46) וכבר העיר בזה החיד"א בברכי יוסף שם.

"מיכן שחייב אדם בכבוד חמיו ככבוד אביו", ואח"כ מובא פלוגתת ר"י וחכמים בביאור הכתוב, ומזה משמע שלדינא אינם חולקים.

ובתורה תמימה תמה על הב"ה, נניח דאין ללמוד מדוד מאחר דקי"ל כרבנן ולא כר"י, אבל הרי במכילתא מובא דין זה בלי חולק, ולמה השמיטה הרמב"ם. והניח הדבר בצע"ג. האומנם הטור, הב"י הב"ח וכו' ודאי ידעו מהמכילתא ומ"מ לא הביאוהו, ומהאי טעמא לא הביאו הרמב"ם. אבל מ"מ צ"ב בטעמא דמילתא שהרמב"ם והטור וכו' לא ראו בדברי המכילתא מקור לדין כבוד חמיו.

וי"ל בפשטות, דהנה ז"ל המכילתא (מכילתא דרבי ישמעאל יתרו - מסכתא דעמלק פרשה א): "וישתחו וישק לו. איני יודע, מי השתחוה למי, או מי נשק למי, כשהוא אומר: וישאלו איש לרעהו לשלום, מי קרוי איש, הלא משה, שנא' (במדבר יב ג) והאיש משה עניו מאד, הוי אומר, לא השתחוה ולא נשק אלא משה לחמיו, מכאן אמרו שיהא האדם מוכן לכבוד חמיו".

מהלשון "מוכן" ולא "חייב"<sup>47</sup>, משמע דלא נאמר בתורת חיוב.

משא"כ במדרש תהלים (מזמור ז) הנוסח הוא: "כיון ששמע דוד כך אמר ליה "ואבי ראה גם ראה את כנף מעילך בידי (שמואל-א כד, יב)", מיכן שחייב אדם בכבוד חמיו ככבוד אביו. ר' יהודה אמר "אבי ראה גם ראה", אבי ראה, אמר לשאול, "גם ראה" אמר לאבנר. ורבנן אמרי "אבי ראה" אמר לאבנר, דהוה אריה בתורה, "גם ראה" אמר לשאול".

וכיון דרק במדרש תהלים מובא בלשון חיוב לכן הביא הטור המקור דוקא משם<sup>48</sup>.

והטעם שבאמת לא למד המכילתא ממשה דאיכא חיוב כבוד חמיו, י"ל בפשטות, משום דאיכא למימר דהנהגת משה רבינו לצאת לקראת חותנו לקבל פניו בהשתחוואה ונשיקה לא הי' בגדר חיוב, דגם באביו ממש אינו מחויב בזה, ובפרט משה רבינו איש האלקים שניתנה תורה על ידו והי' בגדר מלך וגם גדול ומנהיג הדור ואב הנביאים וכו', ובפרט כלפי חותן אינו

47 להעיר דבמדרש שכל טוב (בובר) עה"כ הנוסח היא: מיכן אמרו שחייב אדם להיות נוהג כבוד בחמיו. ועד"ז בפס"ז שם: מכאן שחייב אדם להיות נוהג בחמיו כבוד.

48 שוב מצאתי עד"ז ב"הגהות וההערות" הנדפס בטור הוצאת מכון ירושלים.

יהודי<sup>49</sup>. משא"כ בדוד ששואל הי' רודפו לא מסתבר שהי' מכבדו כ"כ לקראתו "אבי" אם לא הי' בזה חיובא<sup>50</sup>.

וי"ל עוד בזה<sup>51</sup>:

יש לחקור ביסוד חיובא דכבוד חמיו, די ש לומר דעי"ז דאשתו כגופו (מנחות צג, ב ועוד) חייל יחס עצמי בין אבי' ואמה לבעלה, ודינא דכבוד חמיו הוא חיוב עצמי<sup>52</sup>. או דנימא דכל עיקר דינו אינו אלא משום כבוד אשתו<sup>53</sup>.

49 למ"ד יתרו קודם מ"ת בא (ע"ז כד, א), י"ל דהטור לא הביא מהמכילתא משום דאין למידין מקודם מ"ת כדמצינו ביומא (כח, ב) "אנן מאברהם ניקום ונגמר". וכדביאר הריטב"א שם לפי שניתנה תורה ונתחדשה הלכה, והאבות עשו רק לעצמם ולא בתורת הלכה לדורות.

אבל ע' א"ת בערכו דמצינו בכ"כ מקומות בחז"ל שלמדו מקודם מ"ת. ומובא שם הרבה דרכים שנאמרו בזה. ומהם, דבמקום שאין סברא לחלק למדים גם מקודם מתן תורה (העמק שאלה להנצי"ב לשאלות ויחי). ולפ"ז שפיר אפשר ללמוד כבוד חמיו מהנהגת משה רבינו כלפי יתרו. אבל לפי מש"כ בשאלת שלום (שאלות שם אות מה) דמה שאפשר ללמוד גם מאחר מתן תורה אין למדים מקודם מתן תורה, מובן אמאי העדיף הטור הלימוד של מדרש שח"ט על הלימוד במכילתא.

50 כעין סברא זו כותב הערוך השולחן (שם סמ"ד) לתרץ קושי' אחרת, ואלה דבריו:

חייב אדם לכבד חמיו וחמותו, שהרי דוד קרא לשאול "אבי" דכתיב (שמואל-א, כד, יא): "אבי ראה גם ראה". כן כתבו הטור והשולחן ערוך סעיף כ"ד. ואיני מבין הראיה, שהרי אלישע קרא לאליהו גם כן "אבי, אבי! רכב ישראל ופרשיו!" (מלכים-ב, ב, יא). ואי משום שהיה רבו מובהק, אם כן גם על שאול נוכל לומר כן, לפי שהיה מלך. וכן עבדי נעמן שר צבא מלך ארם קראו לנעמן "אבי" (שם ה, יג), כדכתיב: "ויגשו עבדיו, וידברו אליו ויאמרו: אבי דבר גדול . . .". ו"אבי" הוא רק שם הכבוד, כמו שאמר אליהו לאיוב: "אבי יבחן איוב עד נצח" (איוב לד לו). ואולי דמפני שאז רדף שאול את דוד, ולא היה לו לדוד לאהבו ולכבדו, ואולוי שחל שם "אב" על חמיו לא היה קוראו "אבי".

51 הדברים דלהלן מיוסדים על מה שראיתי בס' רץ כצבי מר' צבי רייזמן שיחי' (ח"ב ס"א), והרחבתי עליהם.

52 וכ"ה להדיא בחרדים פ"ב (עשין מה"ת פ"ד) אות ג ונעתק בהגהות הרב אברהם אזולאי (זקנו של החיד"א) על הלבוש. ובלשונו "וטעמא, משום דאיש ואשתו כחד גופא חשיב ואב ואם של זה כאב ואם של זה".

53 העיר לי חתני הרב אליעזר ראקסין שיחי': שאלה זו בגדר מצות כבוד חמיו (אם הוא חיוב עצמי משום דאשתו כגופו דמיא או דהוא סניף למצות כבוד אשתו), דומה לדינו של המנחת חינוך (מצוה ל"ג) בגדר מצות כבוד אחיו הגדול. דהרמב"ן (בהשגות לספ"ה מ' שורש בשי' הבה"ג שלא מנה כבוד אחיו הגדול בתרי"ג מצוות) שהוא בכלל כאו"א ולהכי אינו נוהג אלא בחיי אביו. אבל ברמב"ם משמע דנוהג גם לאחר מיתת האב (כי בהל' ממרים פ"ו הט"ז הזכיר הרמב"ם דחובת כיבוד אשת אביו ובעל אמו אינו אלא בזמן שאביו או אמו בחיים. ואילו לענין חובת כבוד אחיו הגדול המובא באותו ההלכה מיד אח"ו, לא הזכיר תנאי זה). ולכא' היינו משום דס"ל

והנה קי"ל דכל קרובים שהוא חייב להתאבל עליהן מתאבל עמהם כדאי' במז"ק כ, ב ולהלכה ברמב"ם (הלכות אבל פ"ב הלכה ד-ה). ובש"ס שם דבאשתו מתאבל רק על הורי' ולא על שאר קרובי'. ומפורש שם (ובדף כו, ב) דטעמא משום "כבוד אשתו". ובל' הרמב"ם: כל קרובים שהוא חייב להתאבל עליהן הרי זה מתאבל עמהם בפניהם מדברי סופרים . . . אשתו הנשואה אף על פי שהוא מתאבל עליה אינו מתאבל עמה על שאר קרובים אלא על אביה ועל אמה משום כבוד אשתו נוהג אבלות עליהן בפניה . . . ובפרק ח הלכה ה: וקורע אדם על חמיו ועל חמותו מפני כבוד אשתו, וכן האשה קורעת על חמיה ועל חמותה מפני כבוד בעלה.

ולכאורה צ"ב, כיון דחייב אדם בכבוד חמיו, אמאי אין חובה זו מצ"ע מחייבו בקריעה ואבילות, ואמאי אנו צריכים לכבוד אשתו.

וי"ל שהרמב"ם הוכיח מזה דכל עיקר חובת כבוד חמיו וחמותו הנלמד מדוד (וממשה) אינו חיוב עצמי כ"א דהוא חלק ממצות כבוד אשתו. וכיון שחובת כבוד אשתו גדולה ורחבה מאד וכוללת ריבוי פרטים, וכדברי חז"ל (יבמות סב, ב וסנהדרין עו, ב) <sup>54</sup> המובא ברמב"ם (הלכות אישות פט"ו, הי"ט): "וכן צוו חכמים שיהיה אדם מכבד את אשתו יתר מגופו ואוהבה כגופו", לכן לא ראה הרמב"ם צורך להביא פרט זה של כיבוד חמיו אחרי שאינו אלא פרט אחד מתוך אלפי פרטים הכלולים בחובת הבעל ל"כבדה יותר מגופו".

ויש לומר עוד יתירה מזו: הרבי כבר קבע היסוד לחלק בין ספרו של הרמב"ם ל(הטור ו)השו"ע. דהשו"ע בעיקרו היא ספר שמושי לדעת הלכה למעשה, ולכן ראה הטור, ואחריו המחבר, צורך להביא הלכה זו של כיבוד חמיו, אחרי שהוא נוגע למעשה.

---

להרמב"ם דהוא חיוב עצמי. (וראה גם בפתחי תשובה יורה דעה סר"מ ס"ק יח שהביא דיון זה מתשובת נכנסת יחזקאל סימן כ"ה).

ויש לעיין אם י"ל כן גם בנידון דידן, דאם הוא חיוב עצמי משום דאשתו כגופו אולי נשאר הוא גם אחר מות אשתו. או נימא דגם לפי צד זה פקע החיוב אחרי מיתת אשתו אחרי שאינו עוד חמיו.

54 (ובבבא מציעא (נט, א) "אמר רבי חלבו: לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו, שאין ברכה מצויה בתוך ביתו של אדם אלא בשביל אשתו כו"). ובחולין פד, ב "דרש רב עזירא . . . לעולם . . . יכבד את אשתו ובניו יותר ממה שיש לו".

אבל הרמב"ם כתב בהקדמתו שחיבורו "מקבץ לתורה שבעל פה כולה עם התקנות והמנהגות והגזירות שנעשו מימות משה רבינו ועד חבור הגמרא". ולפי מה שנתבאר בשי' הרמב"ם הרי אין שום הלכה מיוחדת ומסוימת של כבוד חמיו, ואינו אלא אחת מריבוי הפרטים הכלולים בכבוד אשתו, ואין בזה שום הלכה, תקנה, מנהג או גזירה מיוחדת, ולכן אין מקומה בספר הי"ד.

הנה כתב הטור (סשע"ד) ונעתק בשולחן ערוך (שם ס"ו): "וכל מי שמתאבל עליו מתאבל עמו אם מת לו מת ומיהו דוקא בעודו בפניו אבל אם אינו בפניו א"צ לנהוג אבילות חוץ מאשתו שאע"פ שמתאבל עליה אינו מתאבל עמה אלא כשמת אביה או אמה משום כבוד חמיו וחמותו אבל אם מת אחיה או אחותו או בנה ובתה מאיש אחר אינו מתאבל עמה".

וצ"ב, דבש"ס מפורש דמשום "כבוד אשתו" הוא דמחייב, ומה ראה הטור ואחריו המחבר לנטות מזה ולהגדיר יסוד החיוב "משום כבוד חמיו". (והטעם דאין הבעל חייב להתאבל על שאר קרובי' בפשטות היא משום דגם חובת אשתו להתאבל על הורי' היא חמורה מחובתה ליתר קרובי', חדא משום עצם הקורבה יתירה שיש בין אב ואם לילדיהם שהיא יתירה על הקורבה לשאר קרובים<sup>55</sup>, וגם משום חובת כיבוד או"א, ולכן לא חייבו חכמים להראות אבילות משום כבוד אשתו אלא על הורי' ולא על שאר קרובי').

וי"ל דס"ל להטור והמחבר דלהלכה לא קי"ל כפי אשר ביארנו בשי' הרמב"ם (דחובת כבוד חמיו אינו אלא פרט בחובת כבוד אשתו), אלא סבירא להו דכבוד חמיו היא חובה עצמית כמו כיבוד או"א, ולא משום לתא דחובת כבוד אשתו.

ולשיטתם מסתבר דאף דמפורש בש"ס דהחובה להתאבל על הורי אשתו היא משום "כבוד אשתו", בע"כ שהכוונה בזה היא "כבוד אשתו" ביחד עם כבוד חמיו וחמותו, דחובת כבוד אשתו גרידא אין בכחה לחייב הבעל בחובת אבילות כ"א בצירוף חובת כבוד חמיו, והיינו טעמא דאינו חייב על יתר קרובותי'.



(55) אלא שמהך טעמא גרידא הי' חייב להתאבל גם על ילדי אשתו.

## אכילת תמרים ושאר פירות שיש בהם גרעינים בשבת

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

בשו"ע אדה"ז סי' שח סעיף ס מבואר, שגרעינים של תמרים הואיל ואינם ראויים לאכילת בהמה הם מוקצה ואסור לטלטלם ביד וגם אסור לגררן מעל השלחן ע"י סכין וכיו"ב, כי הסכין נחשבת כיד ארוכה, וא"כ זה טלטול גמור.

ובסעיף סז כותב, שהאוכל מאכל שיש בו גרעינים שאינן ראויין לבהמה, אוכל את האוכל וזורקן בלשונו לאחוריו ולא יזרקם בידיו וגם לא יזרקם בלשונו לפניו באופן שכשיהיו הרבה לפניו יהי' מותר להוציאן משום גרף של רעי, כי אין עושיין גרף של רעי לכתחילה.

והנה בזמנים ההם שרוב הבתים לא היו בקרקע מרוצפת, ורצפת הבית היתה קרקע, היו יכולים לזרוק הגרעינים וכיו"ב לאחוריו ולא הי' בזה משום העדר נקיות וכבוד האדם וביתו. אבל בזמננו שהרצפה מכוסה בעץ או באבן או בכיסוי של מין אחר, ומקפידים על נקיון הרצפה ואין זורקין שום דבר על הרצפה ואי אפשר לזרוק הגרעינים על הרצפה אפי' לאחוריו, א"כ נשאלת השאלה איך נוהגין באכילת תמרים וכיו"ב בשבת?

ונראה שיש לנהוג בזה כמו שכותב רבינו בסעיף סב, שכשאין הניעור בלבד מועיל לו כגון שהוא צריך להשתמש במקום השלחן, אז מותר לסלק השלחן למקום אחר עם המוקצה שעליו כיון שלא נעשה השלחן בסיס למוקצה.

והטעם שהשלחן לא נעשה בסיס למוקצה כיון שהמוקצה לא הי' על השלחן בבין השמשות שהוא תחילת כניסת השבת, כמבואר שם בסעיף ס.

וע"פ הנ"ל יוצא שהדרך לאכילת תמרים שיש בהם גרעינים ופירות כיו"ב היא לשים מפה או צלחת על השלחן ולזרוק הגרעינים בלשונו לתוך המפה או הצלחת, וכיון שצריך המקום שעל השלחן איפוא שהצלחת או המפה עם הגרעינים מונחים, וגם אי אפשר לנערם על הרצפה אצל השלחן כי צריך להשתמש שם, מותר לקחת את הצלחת או המפה עם הגרעינים

כי הם לא נעשו בסיס למוקצה כיון שלא היו שם בביה"ש בכניסת השבת, ולזרקם או לנערם לתוך האשפה.

וכמובן שכן צריך ליוזר בשאר הפירות שיש בהן גרעינים שאינן ראויין לבהמה, לזרקם בלשונו על המפה או על הצלחת ולא יזרקם בידו.

ואין להקל ולשים פת או שאר דבר המיטלטל על המפה או על הצלחת, ולטלטלם אז למקום שרוצה, כי מלשון רבינו בסעיף סא שכותב "ואם יש פת על הטבלא או על המפה שהקליפות עלי' מותר להגביה עם הכל ולטלטלה לכל מקום", משמע שיש להקל רק אם כבר יש פת על הטבלא מקודם, אז יכולים לטלטל הטבלא עם הכל, אבל לא שישים פת על הטבלא אחרי שכבר יש הקליפות או הגרעינים שם להתיר טלטולו.

וגם אין לדמות למה שכותב רבינו בסעיף סו שיניח אצלם חתיכת פת ויטלטלם יחד, כי שם מיירי במקומות שדרכם להאכיל גרעיני התמרים לבהמות, ומותר לטלטלם, ורק אדם חשוב יחמיר על עצמו שלא לטלטלם אלא על דרך שינוי, היינו שיניח פת אצל הגרעינים ויטלטלם בידי הגרעינים והפת ביחד, שזוהו דרך שינוי. אבל במקומות שאין מאכילים גרעינים אלו כלל לבהמות, והם מקומות הרבה, אסור לטלטלם בידי גם בדרך שינוי כזה עם פת.

ולכן העצה היחידה באכילת תמרים עם גרעינים וכיו"ב בשבת, היא לזרוקם בלשונו על מפה או על צלחת ויטלטלם ע"י המפה או הצלחת למקום שרוצה, כנ"ל, מכיון שאי אפשר לנערם במקומם כי צריך לשימוש המקום.



## אופן חישוב משמרות הלילה (גליון)

**הרב לוי יצחק ראסקין**

דומ"צ קהילת ליובאוויטש – לונדון, אנגליה

בגליון א'כו נסתפק הר"א שי' אלאשויילי במסקנת אדמו"ר הזקן על חישוב שעות אשמורות הלילה, האם הד' שעות של כל אשמורה הן שעות זמניות או שעות. שבמהדו"ק (ס' א ס"ח) כתב אדה"ז שמחלקים לשלוש את השעות מן תחילת הלילה עד סוף הלילה. ואילו במהדו"ב שם "פוסק אדה"ז כדעת הזהר (ר"פ ויקהל), שלעולם מחלקים את הלילה לשתים

עשרה שעות שוות . . . " והיינו שמסביר שבלילות החורף הארוכים, הרי תחלת הלילה שייכת עדיין ליום העבר, והלילה מתחילה רק בו' שעות שוות לפני חצות. וכן הוא אף לענין סוף הלילה, שהשעות שלאחרי ו' שעות מן חצות, שייכות הן ליום הבא. אלא שלפי זה – מקשה שם – איך נפרנס דברי רבינו הזקן בסדר תקון חצות, שהוא נאמר עד אור הבוקר בלבד?

ולהבהרת הנושא אעתיק לשון הזהר (ח"ב קצה, ב):

"ואי אתוספן שעתי בליליא, אינון שעתי דמתוספאן דיממא אינון, ולא אתחשיבו מליליא בר תריסר דאינון דילה . . ."

כלומר שהשעות הנוספות על י"ב שעות בלילות הארוכים עולות בחשבון שעות היום. שלפי זה מסתבר שבלילות הקצרים של הקיץ, יתחשבו משעות היום להשלים שעות הלילה. ועל זאת תמה הרב הנ"ל למה מורה אדה"ז בסדר תקון חצות שנמשך זמנה רק עד אור הבוקר, דלכאורה בקיץ הי' לו לימשך עד שש שעות מן חצות הלילה?

אכן המעיין בזהר שם יראה ב'נצוצי אורות', שהחיד"א מביא שהרמ"ז דייק בזה שהזהר מדגים רק בלילות ארוכות, לא בימים ארוכים ולילות קצרות, וז"ל:

" . . . אבל לילות הקצרים לא יתפשטו תוך היום, כי ישראל גוברים בהשכמתם לבית הכנסת, ובוה ישתקו המלאכים מלאמר שירה . . ."

ומבוארים איפוא גם דברי אדה"ז, למה בימות הקיץ אין עת הרצון של תקון נמשכת יותר מן אור היום. והיינו שגם בימות הקיץ מתחלת האשמורה הראשונה שש שעות לפני חצות הלילה, ושעתיים לפני חצות מתחלת האשמורה התיכונה, ובכל זאת האשמורה השלישית אינה נמשכת שעה שש בבוקר. והיינו לפי שבנ"י כבר משכימים לביהכ"נ עוד לפני זה, ובמילא ניתקה האשמורה השלישית של המלאכים טרם גמרה.

[ואם יקשה המקשה, שבמדינות הצפוניות שתחלת היום בקיץ מוקדמת מאד, לפי זה מושבתת שירת האשמורה השלישית כליל, ואף האשמורה התיכונה אינה נגמרת? אך הרי הרמ"ז אמר מילתא בטעמא, מחמת השכמת בני"י לביהכ"נ. והרי אף במדינות הצפוניות, לא נשתנו טבעי בני אדם, והמשכימים בקיץ אינם מקדימים להשכים לפי ערך הקדמת עלות השחר בתקופה זו].

נב. לבירור ג' האופנים בחישוב עת חצות לילה, זה של המג"א, בשעות זמניות או שוות, הפנה אותי הרב אלאשוילי לס' שלחן הזהב להרש"ב שי' פרידלאנד (חיש, תש"ע), ע' 23 ואילך. ספר זה מתמקד על ד' סימנים הראשונים של שו"ע אדה"ו, לבחון ההבדלים בין מהדו"ק למהדו"ב.



## פשוטו של מקרא

### "ואני אקשה את לב פרעה"\*

**הרב חיים רפפורט**

רב ומו"צ – לונדון, אנגליה

א. ברמב"ם (הל' תשובה פ"ו ה"ג): ואפשר שיחטא אדם חטא גדול או חטאים רבים עד שיתן הדין לפני דין האמת שיהא הפרעון מזה החוטא על חטאים אלו שעשה ברצונו ומדעתו שמונעין ממנו התשובה ואין מניחין לו רשות לשוב מרשעו כדי שימות ויאבד בחטאו שיעשה . . . לפיכך כתוב בתורה ואני אחזק את לב פרעה, לפי שחטא מעצמו תחלה והרע לישראל הגרים בארצו שנאמר (שמות א, יו"ד) 'הבה נתחכמה לו', נתן הדין למנוע התשובה ממנו עד שנפרע ממנו, לפיכך חיזק הקב"ה את לבו".

והעירני חכ"א דנראה שלפי דעת הרמב"ם חיזק הקב"ה את לבו לאחר שהרע פרעה מעצמו טרם התחילו המכות, ולא כמ"ש במדחז"ל (ולדוגמא: שמו"ר פי"א, ו) עה"כ (שמות ט, יב) במכת שחין (מכה השישית) "וַיַּחֲזֶק ה' אֶת לֵב פַּרְעֹה" [במקום מש"נ בחמש מכות הראשונות "וַיַּחֲזֶק לֵב פַּרְעֹה"] – כיון שראה הקדוש ברוך הוא שלא חזר בו מה' מכות ראשונות,

(\* לזכות החתן הרה"ת ר' ישראל דוד הלוי שי' קליין לרגל יום חתונתו עב"ג תחי' שתתקיים בעז"ה ביום שלישי כ"ח שבט הבעל"ט.

מכאן ואילך אמר הקדוש ברוך הוא, אפילו אם ירצה לשוב אני מחזק לכו כדי שאפרע כל הדין ממנו<sup>56</sup>.

הנה לדעתי אין לומר כן, דאף שבוודאי יתכן שישנן מדרשות חלוקות בענין, ובנחלת יעקב על פירוש רש"י (שמות ז, ג), הו"ד בתוספת נופך בלקו"ש (חל"א ע' 30 ושם הערה 22), כתב שלפי פירוש רש"י (בפש"מ) לא הי' לפרעה בחירה גם במכות הראשונות, מ"מ בנוסף לזה ששאר מפרשי רש"י לא פירשו כן, נראה שהדבר מרומז בהמשך דברי הרמב"ם עצמו, שכתב בזה"ל: "ולמה הי' שולח לו ביד משה ואומר שלח ועשה תשובה וכבר אמר לו הקדוש ברוך הוא אין אתה משלח שנאמר [שמות ט, ל] לאחרי מכת ברד" ואתה ועבדיך ידעתי וגו' [ובדברי ההתראה על מכת ברד נאמר (שמות ט, טז)] ואולם בעבור זאת העמדתך<sup>57</sup>, כדי להודיע לבאי העולם שבזמן שמונע הקב"ה התשובה לחוטא אינו יכול לשוב אלא ימות ברשעו שעשה בתחילה ברצונו", ומשמע מדבריו שהפסוקים המורים בעליל על העדר בחירת פרעה נכתבו לראשונה בקשר למכת ברד (המכה השביעית) דוקא, אשר מזה משמע שבחמש מכות הראשונות עדיין היתה לו בחירה, דאי לאו הכי למה המתין להודיעו עד"ז עד עכשיו. [ומה שלא נאמר כן בקשר למכת שחין (המכה השישית) י"ל כי במכת שחין לא היו דברי התראה כלל].

ועל כן נראה לומר ע"פ מה שיש לדייק מדברי רש"י (הנ"ל בסופם) "ואף על פי כן בחמש מכות הראשונות לא נאמר ויחזק ה' את לב פרעה, אלא ויחזק לב פרעה", ש"ל בכוונתו, דאף שמן הראוי הי' שגם במכות הראשונות יחזק ה' את לב פרעה, מ"מ האריך אפו ולא עשה כן עד המכות האחרונות<sup>58</sup>, ועד"ז י"ל לפי דעת הרמב"ם.

56 וראה גם שמו"ר פי"ג, ג: "פרעה הרשע, כיון ששיגר הקב"ה חמש פעמים ולא השגיח על דבריו אמר לו הקב"ה, אתה הקשית ערפך והכבדת את לבך הריני מוסיף לך טומאה על טומאתך", ע"ש.

57 צ"ע למה הקדים הרמב"ם את הכתוב המאוחר.

58 ראה גם פי' הרא"ם על פרש"י שם: "ואעפ"כ בחמש מכות הראשונות לא נאמר ויחזק ה' את לב פרעה" אלא ויחזק לב פרעה, פירוש: אע"פ שלפ"ז הי' ראוי שיקשה ה' את לבו גם בחמש מכות הראשונות, עכ"ז רצה שתפורסם רשעותו, להודיע שאף בלתי החזוק של הקב"ה מתחזק מעצמו, לפיכך לא חזק ה' את לבו אלא אחר החמש מכות הראשונות."

ובאופן אחר אולי י"ל שבאמת גם במכה הראשונה הי' ה' מחזק את לבו, אלא שלא הוצרך לעשות כן כיון שהי' גלוי וידוע לפניו שפרעה יחזק את לבב עצמו וכפי שאכן הי', אבל בחמש המכות האחרונות הוצרך ה' לחזק את לבו ולמנוע ממנו התשובה, כי באמת לולי ה' שחזק את לבבו במכות האחרונות הי' פרעה מצ"ע משלחם מארצו כדי להנצל מסבל המכות, ושוב הי' צורך למנוע ממנו התשובה ולפרוע לו על מה "שחטא מעצמו תחלה והרע לישראל הגרים בארצו".

ב. בפירוש רש"י הנ"ל (שמות ז, ג) איתא: "בחמש מכות הראשונות לא נאמר וַיִּחַזַק ה' את לב פרעה, אלא וַיִּחַזַק לב פרעה".

ובמפרשי העירו, דאף שלאחרי מכת שחין, ארבה וחושך נאמר "וַיִּחַזַק ה' את לב פרעה", מ"מ לאחרי מכת ברד (המכה השביעית) נאמר (שמות ט, לה) "וַיִּחַזַק לב פרעה". וכתבו (רא"ם. ועוד) דכיון שתיכף ומיד, בפסוק שלאח"ז (שמות יו"ד, א), נאמר "כי אני הכבדתי את לבו" – הרי "הודיענו בזה שהחזיק הנזכר לא הי' רק מן ה"ו".

אבל בספר 'דרש משה' להגרמ"פ זצ"ל ראיתי שפירש שבאמת במכת ברד "נאמר שעשה [פרעה] תשובה, שאמר (שמות ט, כז) 'ה' הצדיק', מה שבשאר [מכות] לא אמר כן, שאף שאמר שישלח ויתפללו לא חשב שהוא חוטא אלא הוא בבחינת 'מאי הוה לי' למעבד' כיון שהקב"ה נותן לו מכות ומוכרח לעשות רצונו אף שאינו רוצה, אבל במכה זו עשה תשובה והבין ש'ה' הצדיק". . לכן התחיל חשבון חדש שלא הי' מן הראוי לחזקו וליקח ממנו הבחירה אבל הסוף הי' שחזר לסורו ונתחזק בעצמו שלא לשלח את ישראל ונענש אח"כ שהכביד ה' את לבו", ע"ש.

אבל לכאורה קשה לפרש כדבריו לפי שיטת הרמב"ם שהכתוב "וַאֲתָה וְעַבְדֶּיךָ יִדְעֵתִי כִּי טָרַם תִּירָאוּן מִפְּנֵי ה' א" – שנאמר לאחרי אמירת פרעה "ה' הצדיק" ולפני הכתוב "וַיִּחַזַק לב פרעה" – מורה ע"ז שניטלה ממנו בחירתו, ומשמע מזה שגם באותה שעה לא היתה בחירתו בידו, ודלא כמ"ש הגרמ"פ.

ג. ולפלפולא בעלמא יש להעיר עוד בענין זה, שבדברי ההתראה לפרעה אשר לפני מכת ברד נאמר (שמות ט, יד): "הנני מביא את כל

מגפותי" ופירש רש"י "למדנו מכאן שמכת בכורות שקולה כנגד כל המכות", ונלאו המפרשים לבאר מה ענין מכות בכורות לכאן<sup>59</sup>.

[וברא"ם כתב בשם "רבינו תם מאורלייניץ", שהגירסא היא מכת בכורות בפתח הבי"ת ובשורק הוי"ו, והיא מכת הברד" ע"ש ובחזקוני עה"כ ובעוד מפרשי רש"י (וראה גם לקו"ש ח"ו עמוד 60 הערה 21), ולדידי צ"ע שהרי מקור המאמר "שמכת בכורות שקולה כנגד כל המכות" הוא במכילתא עה"כ (שמות יג, ג) "כי בחוזק יד הוציא" ושם אי אפשר לפרשו על מכת ברד, וקשה לומר שרש"י ישתמש בביטוי זה לכוונה אחרת במקום שהי' יכול לכתוב בפשיטות ובקלות: "מכת ברד"].

וכמדומה שמכבר שמעתי לבאר, דכיון שדברי התראה אלו היו הראשונים שנאמרו לאחר שניטלה בחירתו ממנו, שפיר אמר הכתוב "כל מגפותי" להורות גם על מכת בכורות, כי כבר מאז לא הי' לו יכולת לפרעה לחזור בו ולהנצל משאר המכות עד מכות בכורות - ועד בכלל. אבל לפי דברי הגרמ"פ הנ"ל – שבאמת החזיר לו ה' את בחירתו לאחרי מכת ברד, אין פירוש זה עולה יפה. ועצ"ע.

ד. בפי' הרמב"ן עה"ת ר"פ בא כתב: "כי אני הכבדתי את לבו, הודיע הקב"ה למשה שהוא הכביד את לבם עתה אחרי שפחדו ממנו בברד והתודו על עונם, ואמר לו הטעם כי עשיתי כן, למען שאשית בקרבם אלה האותות אשר אני חפץ לעשות בהם שידעו מצרים את גבורתי, לא שאעניש אותם יותר מפני הכובד הזה". ומשמע לכאורה מדבריו דס"ל שלא חיזק ה' את לב פרעה עד לאחרי מכת ברד, והוא דלא כמ"ש בפירושו לעיל ז, ג. וצ"ע.



## "ולקה בעליו ולא ישלם"

**הרב וו. ראזענבלום**

תושב השכונה

מצינו כמה פעמים שכשענין אחד נאמר בפסוק ונשנה אח"כ עוד פעם, בין אם הוא אותו דבר ממש הנאמר כבר (ומאיזה טעם שיהי' נאמר עוד

59) ויעוין גם במ"ש בחומש 'אשל אברהם' שנדפס מחדש על ידי ידידינו הרה"ג ר' אברהם שי' אלאשווילי.

פעם) או שהוא דבר הדומה להדבר הנאמר כבר, ובפעם השני משנה הכתוב קצת אפי' ע"י גרעון איזה תיבה, עומד רש"י ע"ז 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 שרי מואב" (בלק כג, יג), בפירש"י ד"ה לעבור את פי ה' "כאן לא נאמר אלקי שנאמר בראשונה" (שם כד, יג).

ולפי"ז צריך להבין: בפרשת משפטים כתיב בנוגע לשומר חינם " . . ונקרב בעל הבית אל האלקים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו" (כב, ז), והפירוש הפשוט הוא [לאחר שרש"י מפרש ש"האלקים" הוא שבועה] שע"ז הוא פטור מלשלם, אבל בנוגע לשומר שכר כתיב "שבועת ה' . . אם לא שלח ידו במלאכת רעהו ולקח בעליו ולא ישלם".

ולכאורה אינו מובן למה הוסיף הכתוב "ולקח בעליו ולא ישלם", והרי מובן שאינו משלם גם בלי תיבות אלו, והראי' שבנוגע לשומר חינם לא הוסיף הכתוב תיבות אלו, ואם מצד איזה טעם שיהי' צריך הכתוב לפרש זה בפירוש, המקום המתאים לפרש זה לכאורה הי' בפעם הראשונה.

גם צריך להבין אריכות הלשון בכתוב, שהי' יכול לכתוב "ולקח בעליו" שגם מזה הי' מובן שאינו משלם או "ולא ישלם" בלי "ולקח בעליו", וכלשון רש"י בד"ה ולא יאכל את בשרו "ממשמע שנאמר סקול יסקל השור איני יודע שהוא נבלה" (כא, כח), עד"ז יש להקשות כאן: ממשמע שנאמר "ולקח בעליו" איני יודע שלא ישלם וצ"ע.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



## שונות

### "וישא עיניו וירא" (גליון)

**הרב מאיר צירקינד**  
מיאמי, פלארידא

בגליון הקודם (א'ל) הקשה הרב וו.ר. שיחי' על הפסוק "וישא עיניו וירא את בנימין אחיו", שצריך להבין: בפרשת מקץ כתיב (מג, כט) "וישא

עיניו וירא את בנימין אחיו בן אמו", ואם כן תמוה קצת הלשון של "וישא עיניו" כשהמדובר בענין ראי' קרובה מאוד, דהיינו באנשים שמדברים עמהם.

ובאמת השאלה היא עוד יותר: כמה פסוקים לפני פסוק זה כתיב (מג, טז) "וירא יוסף איתם את בנימין". והנה ראי' זו היתה מרחוק קצת, ואם כן כאן מתאים הלשון "וישא עיניו". וגם צריך להבין למה נאמר "אחיו בן אמו", וכי עדיין אין אנו יודעים זה, ולמה לא נאמר זה בפסוק (מג, טז). ע"כ.

ראה בספר הזוהר בראשית דף רב, ב דמתרץ וז"ל הקדוש: וישא עיניו וירא את בנימין אחיו בן אמו וגו', רבי חייא פתח ואמר (משלי י"ג) תוחלת ממושכה מחלה לב ועץ חיים תאוה באה. . דבר אחר תוחלת ממושכה דא יעקב דאתמשכא ליה תוחלתא דיוסף עד זמן אריך, ועץ חיים תאוה באה דא הוא בנימן דהא מזמנא דתבע ליה יוסף עד ההוא זמנא דאתא לגביה לא הוה אלא זמנא זעיר דלא אתמשכא ההוא זמנא הדא הוא דכתיב וישא עיניו וירא את בנימין אחיו בן אמו, מאי בן אמו דדיוקניה דאמיה הוה ביה והוה דמי דיוקניה לדיוקנא דרחל בגין כך כתיב וישא עיניו וירא את בנימן אחיו בן אמו, רבי יוסי אמר והא כתיב בקדמיתא וירא יוסף אתם את בנימן והשתא כתיב וישא עיניו וירא את בנימן אחיו מאי ראייה הכא אלא חמא ברוחא דקודשא לבנימן דחולקיה הוה עמהון בארעא ובחולקיה דבנימן ויהודה תשרי שכינתא דהא חמא ליה ליהודה ובנימן דבחולקהון הוה מקדשא ודא הוא וירא יוסף אתם את בנימן ליה חמא עמהון ויוסף דהוה אחוה לא חמא עמהון בההוא חולקא אוף הכא וישא עיניו וירא את בנימן אחיו בן אמו, מה כתיב בתריה וימהר יוסף כי נכמרו רחמיו אל אחיו ויבקש לבכות ויבא החדרה ויבך שמה", ע"כ.

ומה שכתב הנ"ל בענין החילוק בין 'וירא' ל'וישא עיניו' יש לומר דעניינו אינו ראייה כפשוטו (רחוק או קרוב) אלא היא ראייה נעלה מאוד דהיינו אי להעמיק מחשבתו בדבר, אי לקבל רוח הקודש, כמו שנראה בירושלמי (ברכות פרק ד' הלכה ד' בסופו) וז"ל:

"ר' יסא ר' חלבו ר' ברכיה ר' חלבו מטי בה בשם ר' אבדומה דמן חיפא צריך אדם להסב פניו לכותל להתפלל מה טעם ויסב חזקיהו פניו אל הקיר באיזה קיר נשא עיניו ריב"ל אמר בקיר של רחב נשא עיניו כי ביתה בקיר החומה אמר לפניו רשב"ע רחב הזונה שתי נפשות הצילה לך ראה כמה

נפשות הצלת לה . . אבותי שקירבו לך כל הגרים האילו על אחת כמה וכמה. רבי חנינא בר פפא אמר בקירות בהמ"ק נשא עיניו בתתם ספם את סיפי . . אבותי שעשו לך את כל השבח הזה על אחת כמה וכמה. ר' שמואל בר נחמן אמר בקירה של שונמית נשא עיניו שנאמר נעשה נא עליית קיר קטנה . . אבותי שעשו לך את כל השבח הזה על אחת כמה וכמה תתן לי נפשי. ורבנן אמרי בקירות לבו נשא עיניו מעיי מעיי אוחילה קירות לבי הומה לי אמר לפניו רבש"ע חזרתי על רמ"ח איברים שנתת בי ולא מצאתי שהכעסתיך באחת מהן על אחת כמה וכמה תינתן לי נפשי. עכ"ל. ובודאי לסברת רבנן א"א לומר דנשא עיניו הוא ראייה בעין ממש.

ובבבלי (סנהדרין כד, א) וז"ל: ואשא עיני וארא והנה שתיים נשים יוצאות ורוח כנפיהם ולהנה כנפים כנפי החסידה ותשאנה האיפה בין השמים ובין הארץ ואומר אל המלאך הדובר בי אנה המה מוליכות את האיפה ויאמר אלי לבנות לה בית בארץ שנער. א"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי זו חנופה וגסות הרוח שירדו לבבל. עכ"ל. ובודאי הפירוש כאן הוא ראייה ברוה"ק.



לזכרון

הרה"ח הוותיק אי"א גומל חסד בגופו

עוסק בצ"צ באמונה הצנע לכת

ר' אברהם אבא (הרופא) ע"ה ז"ל

בנו של הרה"ח ר' מיכאל אהרן בן מרת שטערנא סלווה בת

מרת מוסיא הינדא בת כ"ק הרה"ח ר' חיים אברהם בן

כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע ז"ל

במשרתו בתור רופא זכה להציל אלפי יהודים בעיר שנגהאי סין

המשיך במשרתו הנ"ל מעת בואו לארה"ב

וזכה לשמש בתור רופא פרטי בבית חיינו במשך ארבעים שנה

נפטר ביום שלישי לסדר ורפא ירפא

כ"ה שבט ה'תשמ"ט

והאשה החשובה והכבודה אשת חיל משכלת ומלומדת

עמדה תמיד לימין בעלה הדגול ע"ה "רופא בית הרב"

חינכה במסירות מיוחדת את בני' שליט"א

זכתה לקירובים מיוחדים מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מרת הינדא רחל ע"ה

בת הרב יצחק מאיר הכהן שו"ב ע"ה

נפטרה אור ליום ועש"ק פ' מקץ

ג' טבת זאת חנוכה ה'תשס"א

והובאה למנוחות בו ביום אחר חצות

זליגסון

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בניהם

הרה"ח הרה"ת ר' מיכאל אהרן ורעיתו חנה

וילדיהם מרדכי וחי' בילא שיחיו

התמים ר' יוסף יצחק שיחי'

זליגסון

לזכות החתן התמים

הרב חנוך העניך שיחי' דייטש

והכלה מרת חי' מושקא שתחי' ברוק

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום ששי י"ז שבט 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 דוד החתן

הרה"ת ר' שמעון אהרן הכהן וזוגתו מרת דבורה לאה שיחיו

ראזענפעלד



לזכות הרך הנימול

הילד ישראל שיחי'

לרגל הכנסו בבריתו של אברהם אבינו בשעטומ"צ

יום חמישי כ"ג שבט ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו הוריו וזקניו לגדלו לתורה לחופה ולמעשים טובים,

מתוך נחת והרחבה

כרצון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הוריו

הרה"ת ר' כתריאל צבי שיחי' וזוגתו מרת חנה תחי'

סודאק



נדפס ע"י ולזכות הוריהם וזקנו

הרה"ת ר' דוד ארי' וזוגתו מרת שרה גיטל שיחיו רימלער

לזכות החתן התמים  
הרב **מנחם מענדל ניסן שיחי' בראנשטיין**  
והכלה מרת **מושקא תחי' נפרסטק**  
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום שני י"ג שבט 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  
הוריהם  
הרה"ח הרה"ת ר' **ברוך שיחי'** וזוגתו מרת **בריינדי תחי' נפרסטק**  
הרה"ח הרה"ת ר' **פרץ שיחי'** וזוגתו מרת **גיטל מלכה תחי'**  
**בראנשטיין**

לזכות

החתן התמים הרב לוי שיחי' יעקבסון  
והכלה מרת דבורה לאה שתחי' שניאורסאהן

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום רביעי ט"ו שבט ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' ברוך שלום וזוגתו מרת לאה שיחיו

יעקבסון

הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת אסתר שיחיו

שניאורסאהן



לזכות ולרפואה שלימה וקרובה של הנערה

אילנה לאה בת שיינדל רחל



ולזכות

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

שיתגלה במהרה בימינו ממש למטה מעשרה טפחים



נדפס ע"י משפחת קעסל שיחי'