

קובץ

# הערות

# וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
ובעניני גאולה ומשיח, פשי"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה לח

גליון ג [אלף־קמ"ו]

ש"פ נח

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושבע לבריאה

מאה וארבע עשר שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ש"פ נח תשע"ז  
גליון ג [אלף-קטן]

# תוכן הענינים

## גאולה ומשיח

- 8 ..... תחיית המתים ע"י אליהו או משיח.....  
הרב שלום צירקינד

## תורת רבינו

- 10..... בענין שבע מצוות בני נח.....  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

- 14..... כפרת יום הכיפורים כשלא ריצה את חבירו.....  
הרב מרדכי פרקש

- 21..... יש אגדות רבות.....  
הרב לוי יצחק שפרינגר

- 24..... הסוכה זכר לענני "הכבוד".....  
הרב לוי יצחק גורליק

- 26..... סוכה למעלה מכ' אמה.....  
הרב בן ציון חיים אסטער ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

- 29..... מאכל הבהמות והחיות בתחילת הבריאה.....  
הרב יהודה ליב נחמנסון

- 32..... "מקומן אל תנח".....  
הרב יוסף שמחה גינזבורג

- 32..... תפילת חנה (גיליון).....  
הרב גבריאל הלוי לויין

## חסידות

- 33..... 'בפיוך ובלבבך לעשותו'.....  
הרב ישכר דוד קלויזנר

## נגלה

- 35.....נאמנות העדים לפסול עדותן בשטר שאינו מקויים.....  
הרב אליהו נתן סילבערבערג
- 42.....מצווה להרעיב אדם עצמו בשנת רעבון.....  
הרב יצחק לרמן
- 52.....משובח בגופו או משובח במראה.....  
הרב בנימין אפרים ביטון
- 57.....החידוש בבבא ד"הייתה מעוברת" לשיטת הרמב"ם.....  
הת' דב בעריש רוטנברג שליח בישיבה

## הלכה ומנהג

- 64.....חיוב אכילת פת בראש השנה.....  
הרב לוי יצחק ראסקין
- 66.....האם אפשר לקשור תפילין ספרדי לצד פנים או אשכנזי לצד חוץ.....  
הרב ברוך אבערלאנדער
- 68.....החלפת בגדי השבת במוצאי שבת שחל בט' באב (גיליון).....  
הנ"ל
- 69.....הורדת מים אחרונים מהשולחן.....  
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 70.....כמה הערות לקונטרס 'יו"ט שני להעובר ממקום למקום' (בס' נתיבים בשדה השליחות ח"א).....  
הנ"ל
- 71.....נטילת לולב בסוכה בשעת הגשם.....  
הרב יוחנן מרזוב
- 73.....בענין החגורה על הטלית קטן.....  
הרב שרגא פייוויל רימלער
- 74.....מענה על הנ"ל.....  
הת' שמואל באטלער
- 75.....שימוש בערבה שבלולב להושענות (גיליון).....  
הרב גבריאל הלוי לזין
- 76.....לימוד חסידות בשבת שחל בו תשעה באב (גיליון).....  
הת' לוי יצחק ראקסין

# פשוטו של מקרא

76..... מתי אירע "ברית בין הבתרים".....  
הרב וו. ראזענבלום

## שונות

79..... הנהגת רבינו בענין ביאורי הרמב"ם.....  
הרב מנחם מענדל רייצעס

81..... תיקון דחוף בחזרת הש"ץ שבתפילת נעילה ביוה"כ.....  
הרב ישכר דוד קלוזנר

82..... 'בטל התמיד'.....  
הרב יוסף שמחה גינזבורג

83..... עיונים בקאפיטל של הרבי – מזמור קטו.....  
הרב בנימין אפרים ביטון

### הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ וירא ה'תשע"ז

הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', י"ד מר חשוון ה'תשע"ז

**"וויישר 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: 718-247-6016

אימייל: [haoros@haoros.com](mailto:haoros@haoros.com)

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

[haoros.com](http://haoros.com)

# ברכת חברים

בשם מרגן ורבנן תלמידיהון ותלמידי תלמידיהון תלמידי השלוחים  
מכל רחבי תבל מתכבדים אנו לשלוח את ברכותינו ברכת

## ”מזל טוב מזל טוב”

לידידנו היקר מבחירי ומחשובי התמימים,

ומגדולי המקושרים לרבינו נשיאנו בכל אות נפשו

מתלמידי השלוחים לשיבת 'בית דוד שלמה' ניו הייבען

מנכ"ל המערכת דשנת תשע"ו - שנת הקהל-

ה"ה התמים הנעלה והמצויין

## שמואל שי' בראנשטיין

לרגל יום הולדתו ביום ו' מר-חשון בשטומ"צ

יהי רצון שיהי' לו שנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה במילוי  
שליחותו בגו"ר,

ויזכה לגרום עונג ונחת רוח לרבינו הק'

ולהוסיף ולעלות מחיל אל חיל בכל עניניו בגו"ר

לאורך ימים ושנים טובות

עד ביאת גואל צדק



## המערכת

# ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה שמחים אנו לשלוח את ברכותינו מזל טוב  
לידידנו היקר והנעלה

משכיל על כל דבר טוב, בעל מדות תרומיות, אהוב לשמים ולבריות  
מסור ונתון לכל עניניו כ"ק רבינו נשיאנו,

מבחירי התמימים "חבר המערכת" בשנת תשע"ג

התמים הנעלה והמצויין

## שניאור זלמן שי' גאלדבערג

לרגל בואו בקשרי השידוכין למזל טוב בשעה טובה ומוצלחת

עם ב"ג הדגולה והמהוללה הצנועה והחסודה תחי'

בת ידידנו היקר

מ"חברי המערכת הראשונים"

במסירה ונתינה נפלאה,

הרה"ח הרה"ת הנעלה איש הטוב והחסד מקושר לרבינו נשיאנו

## מוה"ר שמעון שי' מאצקין

יהי רצון שיהא הכל בשעה טובה ומוצלחת, שיזכו לבנות בית נאמן  
בישראל בנין עדי עד כרצון ולנח"ר רבינו הק', מתוך ברכה והצלחה  
רבה ומופלגה עם חיים מאושרים בגו"ר



המערכת

# גאולה ומשיח

## תחיית המתים ע"י אליהו או משיח

### הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

ידוע השקו"ט בזה שמצינו בכמה דברים שיהיו לע"ל, שבכמה מקורות מבואר שיהי' ע"י אליהו, ובעוד מקורות מבואר שזה יהי' ע"י משיח. (וראה מש"כ בזה בגליונות א'צג-א'צו, א'קה, א'קח). וע"ע בענין הקדמת אלי' הנביא למשיח, בסידור תפלה למשה להרמ"ק ע' רמ"ח ע"א (שער י"ב סימן ח').

והנה גם בנוגע לתחיית המתים מצינו לכאורה כעין סתירה, שבכ"מ מבואר שזה יהי' ע"י משיח, ובכ"מ מבואר שזה יהי' ע"י אליהו<sup>1</sup>. וכבר הובא קושיא זו בהקדמת ס' סמיכת חכמים בביאור סיום מס' סוטה. (ועי' בזה בס' רמות גלעד ח"א ע' רפ"ו ואילך, וע"ע שם ע' ק"ס וע' רנ"ג, ובס' ימות המשיח בהלכה - להרה"ג הרה"ח וכו' הראי"ב גערליצקי שליט"א - ח"א סי' ס"ב, ובס' כי במ חיייתני בחלקו השני של הספר. ובמקורות הנ"ל נסמנו המקורות הסותרים בזה, וביאור השייכות של אליהו ומשיח לתחיית המתים, וראה המבואר בשיחת ליל ערב חג השבועות תש"כ).

ובאווה"ת על נ"ך ע' תקמ"ב כ' "שה"ש רבה בתחילתו בפסוק הראשון שיר השירים, דף ג' ג', תחיית המתים לידי אליהו זכור לטוב שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליהו כו' ופי' כדמסיים לפני בוא יום ה' הגדול והנורא דהיינו תח"ה, וכיון שבשביל אותו יום בא אליהו, נמצא שתח"ה גורמת לאליהו הנביא שיבוא עכ"ל המ"כ בשם הר"ן ז"ל. ואפ"ל כי אליהו הוא מבחי' הדעת כן מ"כ בכתבים משם אאזמו"ר זצ"ל<sup>2</sup>, והנה תח"ה בא מבחי' התגלות הכתר שזהו ענין טל שעתיד להחיות בו את המתים וכמ"ש בלק"ת פ' יתרו סד"ה ענין האבות הן המרכבה, והנה הדעת הוא חיצוניות הכתר ולכן כשהכתר נמנה בע"ס אין הדעת נמנה כו', וע"כ כדי שיוכלו לקבל גילוי הכתר צ"ל

1) והלעיר מהמדרש שנדפס בכ"מ (בית המדרש ח"ה ע' 128, אוצר המדרשים אייזנשטיין ח"א ע' 97, ס' מדרשי גאולה) בשם "מעשה דניאל ע"ה", שכתוב שם משיח בן דוד אליהו וזרבל יעלו על ראש הר הזיתים ומשיח יצוה את אליהו לתקוע בשופר ... התקיעה השנית אשר יתקע אליהו תחיה את המתים ... אבל צ"ע מדת מהימנותו של מדרש זה.

2) ראה מאמרי אדמו"ר הזקן הקצרים ע' קפ"ז, והנסמן בגליון א'קה, וראה ג"כ אג"ק אדמו"ר הרש"ב ח"א ע' צ"ו.

המשכת הדעת תחלה, וכענין מתנה טובה יש לי בבית גנזי כו' לך והודיעם כו'<sup>3</sup> עכלה"ק.

ולפום ריהטא הי' אפ"ל עפ"ז כי ענינו של אליהו הוא המשכת בחי' הדעת שהוא הכנה לתחיית המתים, משא"כ משיח יפעול ענין תחיית המתים עצמו שבא מפנימיות הכתר שלמע' מבחי' הדעת. ולהעיר ג"כ ממה שמובא בהמדרש המכונה בשם אותות משיח<sup>4</sup>, שמשיח בן דוד ואליהו יחיו משיח בן יוסף שנהרג. שמשמע שייעשה ע"י שניהם ביחד. ועפ"ז יש ליישב מה שבכ"מ משמע שמשיח בן דוד יחי' משיח בן יוסף, ראה בזהר ח"א קס"ח ע"ב בניצוצי אורות ובפ"י זהרי חמה שם<sup>5</sup>, ובתשובת רב האי גאון שנדפס בכ"מ<sup>6</sup>, ולאידך גיסא בצפע"נ על מס' ב"ק דף י"ז ע"א מבואר שאליהו יחי' משיח בן יוסף.

ועיי"ש שלומד זה מדברי התוס' בבא מציעא דף קי"ד ע"ב, "כן נמצא בתשובת גאון שכתב שיש בסדר אליהו רבה [פי"ח] שנחלקו עליו יש אומרים שהיה מבני בני בניה של לאה ואמר להם איני אלא מזרעה של רחל וא"כ לא היה כהן וכאן אומר שכהן היה . . אמרו לו לא כך אמרת לאותה אלמנה. עשי לי משם עוגה קטנה ולך ולבנך תעשה באחרונה ולא כהן אתה פי' לפי שכהן הוא היה רוצה ליטול חלה תחילה אמר להם אותו תינוק משיח בן יוסף היה ורמזו רמזתי לעולם שאני בא תחילה", והנה פשוט הכוונה הוא שאליהו אומר שהוא יבוא לפני משיח (בן דוד או בן יוסף<sup>7</sup>), אבל כנראה שהצפע"נ מפרש שהרמז כאן הוא (גם) שאליהו יבוא להחיות משיח בן יוסף<sup>8</sup>, - ומאוד יומתק לפ"י הקשר לאותו התינוק הנזכר שם, שהוא התינוק שהחי' אליהו, והוא משיח בן יוסף, דבזה רמזו שג"כ לעתיד יחי' אותו אליהו . - ועפהנ"ל שמשיח בן דוד ואליהו יחיו אותו ביחד י"ל שאין סתירה ביניהם.

ויה"ר שנזכה לקבל פני משיח צדקינו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.

3) ראה אוה"ת שה"ש ח"ב ע' תר"ח, במדבר ח"ג ע' א"כו, ויקרא ח"ב (בהוצאה החדשה) ע' תרטו, ועוד.

4) אוצר מדרשים אייזנשטיין ח"ב ע' 391, ועוד.

5) הובא בשיחת ש"פ בלק תש"נ ס"ג. וע"ע בזהר ח"ג רג, ב.

6) אוצר הגאונים לסוכה נב, ב, אוצר מדרשים הנ"ל ע' 387. ועד"ז כתב בדרשות מלך המשיח שבהערה הבאה.

7) ראה חילופי הגירסאות בתנדב"א פי"ח (משיח או בן דוד). וראה דרשות מלך המשיח לתלמיד הריצב"א הנדפס בקובץ חצי גבורים חו' ו' (טבת תשע"ד) שאליהו יבוא לפני משיח בן יוסף. ובכ"מ מבואר שיבוא לפני משיח בן דוד. (וראה בדרשות מה"מ שם שיבוא גסעם משיח בן דוד). ואכ"מ.

8) אלא שצ"ע בלשונו "ואח"כ יחי' אותו אליהו ולכן יבוא באחרונה כמ"ש התוס' שם", דאינו ברור הכוונה במ"ש "ולכן יבוא באחרונה".

# תורת רבינו

## בענין שבע מצוות בני נח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

ברמב"ם הל' מלכים פ"ח ה"י כתב: "משה רבינו לא הנחיל התורה והמצות אלא לישראל, שנאמר מורשה קהלת יעקב, ולכל הרוצה להתגייר משאר האומות, שנאמר ככם כגר, אבל מי שלא רצה אין כופין אותו לקבל תורה ומצות, וכן צוה משה רבינו מפי הגבורה לכופ את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח, וכל מי שלא יקבל יהרג וכו' וממשיך בהל' י"א: "כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן וכו'".

ובלקו"ש חכ"ז ע' 133 כתב ע"ז וז"ל: לפ"ז קומט אויס לכאורה, אז בא מתן תורה איז בטל געווארן דער חיוב וציווי צו ב"נ אויף קיום מצות שלהם, און ווי די גמרא זאגט (ב"ק לח,א) אויפן פסוק "עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים" - "ראה ז' מצות שקבלו עליהם בני נח ולא קיימום עמד והתירן להן" און די גמרא פירט דארט אויס "לומר שאפילו מקיימן אותן אין מקבלים עליהם שכר .. כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה" "אין מצווין לקיימן".

"און עס איז געווען במתן תורה א נייער חיוב בנוגע די ז' מצות: דער אויבערשטער האט אנגעזאגט בתורה אז ב"נ זיינען מחוייב אין די ז' מצות - איז נתחדש געווארן א נייער דין, אז ווען א ב"נ איז מקבל די ז' מצות בבי"ד של ישראל הייסט ער "מצווה ועושה" אין די ז' מצות. און דעריבער זאגט דער רמב"ם אז זייער קבלה ועשי' דארף זיין "מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו", ווייל דער חיוב שלפנ"ז איז בטל געווארן.

"אבער מען קען אזוי ניט פארענטפערן אין רמב"ם, ווייל פון המשך לשון הרמב"ם "והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן (אז דער ציווי לב"נ האט זיך אנגעהויבן "מקודם") איז משמע לכאורה אז דער ציווי לב"נ איז ניט בטל געווארן" עכ"ל עיי"ש עוד.

וכדי לבאר שיטת הרבי בענין זה, כדאי להביא קצת מהשקו"ט באחרונים בענין זה, דקשה דכיון דמבואר בב"ק כנ"ל "א"ר יוסף עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים (חבקוק ג,ו) מה ראה ראה מצות שנצטוו עליהם בני נח ולא קיימום עמד והתירן להם, ומקשה בגמ' איתגורי איתגר א"כ מצינו חוטא נשכר וכו' לומר שאפילו מקיימין אותן אין מקבלים שכר", ופירש"י: "שהרי אינם מצווים אבל מעונשין לא פטרן", ומסיק דאין מקבלין עליהם שכר כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה וכו' עיי"ש, וכיון דעמד והתירן א"כ הרי ב"נ אינם מחוייבים בו' מצוות והרי זה אינו דבדאי מצווין הם?

ועי' מאירי ב"ק שם שכתב וז"ל: מי שהפקיע עצמו ופירק מעליו עול תורה ומצות, אעפ"י שמקיים מקצתם מצד נדבה אינו מקבל שכר עוד כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה וכו' עכ"ל, דמשמע מדבריו דהא דקאמר "עמד והתירן" אין הפי' שנפקע מהם חיובם בו' מצוות, כי בנוגע להחיוב שבהם לא הי' שינוי כלל, והכוונה הוא רק לגבי קבלת שכר דגם כשמקיימים ה"ה כאילו שאין מצווין ועושים ובמילא אין להם שכר כ"כ, ועי' גם בהגרי"פ בספר המצוות לרס"ג ח"ג ע' רמ"ז (צויין בהערה 20) שכתב דבאמת כן משמע בפשטות הגמ', דהרי הגמ' מקשה איתגורי איתגר? ואיך שייך לומר שיהיו נשכרים בזה דעמד והתירם עי"ז שלא קיימום, ומסיק שהוא בנוגע להשכר כנ"ל, הרי מוכח דבגוף החיוב שלהם לא נעשה שינוי כלל.

אבל ברש"י הנ"ל שכתב "שהרי אינן מצווין אבל מעונשין לא פטרן", הרי מוכח בהדיא דסב"ל שפי' דעמד והתירן כפשוטו שאינן מצווין, וכ"כ ברש"י ע"ז ג,א, בד"ה לומר: "התרה זו לא טובתם היא אלא שאין מצווין לקיימם ואם יקיימו לא יקבלו שכר" וכ"כ שם ו,א, בד"ה ולפני עור וז"ל: דמזבין לי' בהמה ומקריבה לעבודת כוכבים וב"נ נצטוו עלי' וכו' ונהי דאמרן עמד והתירן, מיהו אל יעברו על ידיך שהרי עתידין הן ליטול את הדין על שאין מקיימין אותן, ואעפ"י שאין להם שכר בקיומם קא עבר ישראל משום ולפני עור לא תתן מכשול עכ"ל. ועי' גם בחי' הרמב"ן וריטב"א מכות ט,א, שביארו ההפרש בין בן נח לגר תושב דגר תושב קיבל ע"ז מצוות בפני בי"ד ונעשה עי"ז מצווה ועושה, משא"כ ב"נ לא קיבלם בפני בי"ד והוה "אין מצווה ועושה" ומשמע דסב"ל כרש"י דעמד והתירן היינו שנפקע חיובם, וכן פירש בערוך לנר שם ועיי"ש מה שהקשה ע"ז.

וכ"כ בשו"ת רמ"ע מפאנו סי' קכ"ג לגבי איסור דאבר מן החי לבני נח בענין אין איסור חל על איסור על גיד הנשה, דאין זה איסור מוסיף משום דאבר מן החי הוא גם בבן נח, דזה אינו דכיון דעמד והתירן להם נמצא שאין זה איסור לגביהם עיי"ש, ובהגהות שם תמה על הרמ"ע דפשיטא שהאיסור לא נפקע שהרי מבואר דהמושט

אבר מן החי לב"נ עובר על לפני עור וכו', ועכצ"ל דרק לגבי שכר ה"ה כאילו אין מצווים עיי"ש.

אלא דלכאורה קשה לשיטה זו דכיון דאין מצווין ע"ז למה באמת נענשים עליהם כמ"ש ברש"י כנ"ל, וגם דמשום זה עובר ישראל על לפני עור? (וכפי שהקשה הגרי"פ שם בארוכה וראה בס' אמרי בינה הל' טריפות סי' ז ועוד).

וביאר בזה הגאון רמ"ד פלאצקי ז"ל בס' תולדות הרמ"ע מפאנו ע' 78 דאה"נ דניטל מהם הציווי על ז' מצוות, אבל מ"מ הם מחוייבים לקיימם כיון שהם מצוות שכליות משום ישוב העולם, וכפי שהאריך בספרו חמדת ישראל קונטרס דיני ב"נ אות א', וביאר שזהו גם כוונת הרמ"ע במאמר הנפש ח"ג פ"י דגם עתה אחר מ"ת ניחא ליה למרייהו בשמרום עקב רב כמצווה ועושה וכו', וכוונתו שציווי הפרטי של כל אחד מהז' מצוות נפקע מהם, אבל אכתי יש להם חיוב כללי לקיים כל מצוות שכליות שהם משום ישוב העולם.

ויסוד זה שב"נ מחוייבים לקיים כל מצוות שכליות מצ"ע מובא בלקו"ש בכ"מ, ולדוגמא בחל"ז ע' 95 לגבי כיבוד אב, והובא שם דברי ר"ן גאון בהקדמתו למס' ברכות דכל המצוות שהן תלוין בסכרא ובאובנתא דלבא כבר הכל מתחייבים בהם מן היום אשר ברא אלקים אדם על הארץ כו',

ובלקו"ש חל"ח ע' 28 האריך בזה לגבי שמירת מוצא שפתיו בב"נ, והביא שם דברי החזקוני פ' נח (ז, כא) שיש כמה מצוות שחייבים בני אדם לשמרן מכח סברת הדעת אעפ"י שלא נצטוו עיי"ש ועוד בכ"מ, וראה גם במורה נבוכים ח"ג פ"ז שכן כתב ובס' חסידים סי' קנ"ג, וראה בזה בס' אוהל רבקה ע' קנ"ז, ועי' רמב"ן בראשית ו, יג, דמצוה מושכלת אין צורך לנביא להזהיר, וכ"כ רבינו בחיי שם ו, יב.

וזה קשור בהשקו"ט באחרונים מי הי' המצווה הז' מצוות לב"נ קודם מ"ת, ראה בארוכה בכלי חמדה פ' ברכה ואחרי הרבה ראיות מסיק וז"ל: ונראה כיון דאמרו רז"ל דז' נביאים העמיד להם הקב"ה היו מוטל עליהם לשמוע בקולם והם צוו לבניהם אחריהם לשמוע את הז' מצוות,

וכן נראה מבואר ברמב"ם הל' מלכים רפ"ט דאדה"ר ונח ואברהם אבינו מצווים לכל העולם לבד מצוות מילה שלא נצטוה אלא הוא וזרעו עיי"ש בארוכה, ואף דלא מצינו בז' מצוות הציווי לשמוע לנביא, אולי אפשר לומר דזה נכלל בגוף הז' מצוות, וע"ד דאיתא בסנהדרין עד, ב, לגבי קידוש ה' דאפילו אי נימא שהם מחוייבים לא קשה דתמני הוו משום אינהו וכל אביזרייהו עיי"ש.

אבל עי' במורה נבוכים ח"ב פל"ט וז"ל: שכל מי שקדם למרע"ה מן הנביאים כאבות, ושם ועבר נח מתושלך וחונך לא אמר אחד מהם כלל לכת מבני אדם שהשם שלחני אליכם וצוני שאומר לכם כך וכך והזהירכם מעשות כך וכך וצוה אתכם לעשות כך, זה דבר שלא העידו בו כתובי התורה כו' אבל היתה בא עליהם הנבואה מהשם כמו שביארנו ומי שהרבה עליו השפעה ההיא כאברהם ע"ה קבץ האנשים וקראם ע"צ הלמוד וההישרה אל האמת שכבר השיגו, כמו שהי' אברהם מלמד בני אדם ומבאר להם במופתים עיונים שיש לעולם אלוהים אחד לבדו ושהוא ברא כל מה שזולתו ושאינן צריך שיעבדו אלו הצורות כו' לא שאמר אליהם כלל שהשם שלחני עליכם וצוני והזהירני כו' כך הי' הענין קודם מרע"ה כו' עכ"ל. ומשמע מזה דאז לא היו הז"מ מיוסדים על שמיעה לנבואה.

ועי' גם בקונטרס דברי סופרים להג"ר אלחנן וואסרמאן הי"ד (סי' א' יד-כד) שביאר שיש ציווי ה', ויש רצון ה', היינו דאפילו במקום דליכא ציווי מה' אם ידעין שזהו רצונו ית' צריכים לקיימו, ומבאר דזהו"ע שמצינו גזירות חכמים גם קודם מ"ת אף שלא הי' ציווי לשמוע להם,

אלא דמכיון דידיעין שכן הוא רצון ה' צריכים לקיימן עיי"ש שביאר בזה בארוכה שיטת הרמב"ן בגדר ד"לא תסור", דלפי דבריו י"ל דאף שהנביאים אז לא נצטוו לצוות ב"נ וכמ"ש במו"נ כנ"ל, מ"מ כיון שגילו שזהו רצון ה' היו מחוייבים לקיימם, אלא דלפי"ז אינו מבואר דלמה נענשו.

ועי' באור שמח (הל' איסורי ביאה פי"ד ה"ז) שפירש הגמ' דב"ק הנ"ל, שעמד והתיר להם את המצוה שמצד נח ובניו, אבל בעת מ"ת נצטוו מצד מ"ת, וכל חיובם עכשיו הוא מצד שנצטוו ע"י משה,

וזהו טעמו של הרמב"ם שכתב בהל' מלכים (פ"ח הי"א) שצריך לקיימם מפני שציוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו וכו' כי מי שמקיים המצוה שלא מצד שנצטווה ע"י משה נחשב לעושה שלא מחמת המצוה עיי"ש, (ועי' גם בס' חיל' - הגרי"ז על הרמב"ם בסופו) דלפי"ז נמצא דבמ"ת נתחדש החיוב עליהם ע"י משה, ועמד והתירן קאי רק על הציוויים שלפני זה, וזהו כפי הקס"ד בהשיחה.

אלא דלפי האמת הרי הרבי דייק כנ"ל מלשון הרמב"ם שכתב שם: "והודיענו ע"י משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן" דלדעת הרמב"ם גם המצוות שלפני מ"ת לא נתבטלו, דאם נתבטלו מה שייך לומר דהודיענו שב"נ מקודם נצטוו בהן הרי לפי הנ"ל, אחר מ"ת אין אותם המצוות קיימים כלל, ולא כהאור שמח, ולכן כתב בהערה 20 שם

דנראה דשיטת הרמב"ם היא דלהלכה לא קיימ"ל כדרשת ר' יוסף דעמד והתירן, וציין שם להגרי"פ הנ"ל, די"ל דכיון ששאר אמוראים דרשו שם פסוק זה באופן אחר לגבי התיר ממונם וכו' לכן סב"ל להרמב"ם דלא קיימ"ל להלכה כרב יוסף.

ולפי הנ"ל בדעת המאירי לכאורה יש מקום גם לומר ג"כ שהרמב"ם באמת סב"ל כרב יוסף, אלא שפי' הגמ' כהמאירי וכמ"ש הגרי"פ שכן משמע פשטות הגמ', דבנוגע לעצם הצייווי לא הי' שום שינוי דאיתגורי איתגור, ורק לגבי קבלת שכר נעשה כאילו אין מצווין ועושים, אבל אם מקבל ע"ע ז"מ מפני שכן ציוה משה רבינו וכו' מקבל שכר כמצווה ועושה.



## כפרת יום הכיפורים כשלא ריצה את חבירו

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטון

.א.

משנה יומא (פרק ח משנה ט) את זו דרש רבי אלעזר בו עזריה "מכל חטאתיכם לפני השם תטהרו": עבירות שבין אדם למקום – יום הכיפורים מכפר, עבירות שבין אדם לחבירו – אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חבירו.

אמר רבי עקיבא: אשריכם ישראל, לפני מי אתם מטהרין מי מטהר אתכם אביכם שבשמים, שנאמר "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם" ואומר "מקוה ישראל השם", מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל.

הרבי האריך כו"כ פעמים בביאור משנה זו ובמיוחד בהדרנים על מסכת יומא, חלק מהם הודפסו בלקו"ש וראה גם בספר "ההדרנים על הש"ס" ובנספחים וש"נ.

ונבאר נקודה אחת במשנה זו מיוסד בעיקר על המבואר בלקו"ש חלק י"ז אחרי א עמ' 176 ואילך – מסיום והדרן שערך הרבי בהתוועדות ו' תשרי תשל"א.

שאלה: בפשטות גם רבי עקיבא מודה לראב"ע שעבירות שבין אדם לחבירו אין יוהכ"פ מכפר עד שירצה את חבירו, "כי מהלשון" אמר רבי עקיבא ולא "ורבי עקיבא אומר" מובן שר"ע אינו מחולק עם ראב"ע אלא הוא מוסיף על דבריו (לקו"ש שם), אם כן לאיזה צורך מוסיפה המשנה את דברי רבי עקיבא?. ובכלל צ"ב מה הפירוש "אין

יוהכ"פ מכפר" כשלא ריצה את חבירו, האם אינו מכפר רק על העבירות שבין אדם לחבירו, או גם על עבירות שבין אדם למקום לא יכפר?.

והנה בפירוש הרי"ף (רבי יאשיהו פינטו) על עין יעקב (יומא שם) כותב ומבאר דברי המשנה ולדעתו "ראב"ע ור"ע פליגי במי שיש לו עבירות שבין אדם לחבירו ולא ריצה את חבירו, האם מעכב הכפרה על עבירות שבין אדם למקום, דראב"ע ס"ל ד"אין יוהכ"פ מכפר" כלל, ור"ע ס"ל דמ"מ מכפר על עבירות שבין אדם למקום" (לקו"ש שם הערה 40, ועיין לשון הרי"ף בביאור הדברים), אבל הרבי מקשה עליו שצ"ע במה שכתב, כי כנ"ל לשון המשנה מובן שר"ע אינו מחולק על ראב"ע אלא מוסיף על דבריו, "נוסף על העיקר שמפשטות הלשון דראב"ע משמע שהכפרה על עבירות שבין אדם למקום והכפרה על עבירות שבין אדם לחבירו אינן תלויות זב"ז" (שם).

## ב.

הברכי יוסף (להחיד"א סי' תר"ו סק"א) כותב "יש מי שכתב דאם לא שב מעבירות שבינו לחבירו, גם עבירות שבינו למקום אינו מתכפר ואסמכיה אמתניתין, ואני אומר לא ניחא ליה למארייהו בהכי". ובפשטות כוונתו לדברי הרי"ף וקושיותו כדברי הרבי הנ"ל.

ובפירוש עיון יעקב (לבעמח"ס שו"ת שבות יעקב) בעין יעקב מס' ראש השנה (ז' ע"א) כותב "ופירש מהרש"א דר"ע חולק על ראב"ע וס"ל לפני ה' תטהרו לא קאי אעבירות שבין אדם למקום, רק שהקב"ה בעצמו יטהר אתכם, ואין חילוק בין חטא שבין אדם לחבירו או למקום הכל יוהכ"פ מכפר" משא"כ לראב"ע.

אבל החיד"א בספר מראית העין (ר"ה שם) דוחה דבריו וכותב "אמנם אני בעניי אומר אעיקרא דדינא פירכא, דהרב מהרש"א בחידושי אגדות לא כתב כן, ונראה שכוונת הרב עיון יעקב על הרי"ף שהוא ז"ל כתב דר' עקיבא פליג על ראב"ע בהא דעבירות שבין אדם לחבירו וכו', אמנם אין כוונת הרי"ף ד[לר' עקיבא] יוהכ"פ מכפר מה שחטא לחבירו, רק כוונת הרי"ף דראב"ע סבר דאם לא פייס לחבירו אין יוהכ"פ מכפר גם העבירות שבין אדם למקום, ור"ע סבר דהגם דעבירות שבינו לבין חבירו במקומן, עכ"ז יוכ"פ מכפר עבירות שבין אדם למקום, אבל לא סבר ר"ע דיוהכ"פ הוא מכפר עבירות שבינו לחבירו אע"פ שלא פייסו ונתרצה, כאשר הרואה יראה בכל לשון הרי"ף, וגם אינו סברא בעולם שיכפר עבירות שבין אדם לחבירו, ואם כן נפל היסוד". הרי ביאר לן החיד"א כאן מה שכתב ברמזו ובקיצור בספרו ברכי יוסף. וכקושיית הרבי על הרי"ף דלעיל דלשון המשנה משמע שאין חולקים.

הפרי חדש (סי' תר"ו-מועתק בשוה"ג להערה 40 שם) כותב "ומ"ש אין יוהכ"פ מכפר עד שיפייסנו, כתב מזהר"ש גרמיוזאן ז"ל שעבירה שבין אדם לחבירו יש בה חלק למקום, כגון אם ביזהו בדברים הרי עבר על "ואהבת לרעך כמוך" וכיוצא, וכל זמן שלא הרצה את חבירו אפילו מה שבין אדם למקום אינו מכפר". והברכי יוסף (שם) העתיק דבריו בסתם.

ובפירוש עץ יוסף לעין יעקב יומא שם מפרש כן דברי הרי"ף, לאחרי שמביא שבספר חות יאיר ג"כ כותב [כהרי"ף] דאם יש עבירה בין אדם לחבירו אין יוהכ"פ מכפר כלל ואפילו לעבירות שבינו למקום,

כותב: "ואפשר שכוונת דבריהם, כי העבירות נחלקים לשני חלקים, החלק האחד העבירות שבין אדם למקום וחלק השני העבירות שבין אדם לחבירו כגון גניבה רציחה כו', והנה אלו העבירות נחלקים גם לשתיים, אחד שחוטא להקב"ה שהזהיר על רציחה וגניבה וכו', ואחד שחטא לאדם שגנב אותו או רצחו, והנה אם עשה תשובה על העבירות שבין אדם למקום לבדו, מוחל לו הקב"ה מיד, אבל אם עושה תשובה על גניבה או רציחה וכדומה, אין הקב"ה מוחל לו גם חלקו [של מקום] כל זמן שלא פייס את חבירו על החלק שנוגע לחבירו".

ועיין בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא רביעאה ח"ג סימן סד) שביאר כן את דברי הפר"ח עיי"ש. ולהעיר מדברי רש"י על הפסוק (ויקרא ה, כא) כחש בעמיתו "אבל המפקיד אצל חבירו וכו' כשהוא מכחש, שלישי שביניהם מכחש גם כן" והיינו הקב"ה עיי"ש בפירוש הכלי יקר ובלקו"ש ח"ז שיחה א' לפ' ויקרא.

ולדעתם י"ל דאה"נ ראב"ע ור"ע שניהם מודים שצריך לפייס את חבירו כדי שיוהכ"פ יכפר על עבירה זו, והמשך דברי המשנה הוא אודות חלקו של מקום שבעבירה לחבירו, ראב"ע סובר שכל זמן שלא פייס את חבירו גם חלק ה"בין אדם למקום" לא נמחל, משא"כ ר"ע סובר ומוסיף "אשריכם ישראל" שעכ"פ חלק זה שבחטא כן נתכפר.

אבל צ"ע לומר כן כי כנ"ל מדברי הרבי הרי מלשון המשנה לא נראה שר"ע חולק בכלל על ראב"ע, ועוד ועיקר מפשטות דברי ראב"ע משמע שהכפרה על עבירות בין אדם לחבירו והכפרה על עבירות שבין אדם למקום אינן תלויות זה בזה, ומדוע אי בקשת מחילה מחבירו תעכב כפרת יוהכ"פ על החלק ש"בין אדם למקום" שבעבירה זו? וצ"ב.

ובכלל פירוש העץ יוסף צ"ע, האם שייך לקשר ולבאר דברי הרי"ף עם דברי הפר"ח, שהרי להרי"ף בדעת ראב"ע אם לא ריצה את חבירו אין יוכ"פ מכפר כלל ואילו להפר"ח רק באותה עבירה שבין אדם לחבירו לא נמחל חלק שבין אדם למקום, אבל שאר "בין אדם למקום" בפשטות יוכ"פ מכפר. וצ"ע.

## ג.

בפירוש ענף יוסף (עין יעקב יומא שם - אותו מחבר של פירוש עץ יוסף) מביא דברי הגמ' (ראש השנה יז ע"א) "שאלה בלוריא הגיורת את רבן גמליאל, כתיב בתורתכם "אשר לא ישא פנים" וכתוב "ישא ה' פניו אליך", נטפל לה רבי יוסי הכהן אמר לה אמשול לך משל למה הדבר דומה, לאדם שנושה בחבירו מנה וקבע לו זמן בפני המלך ונשבע לו בחיי המלך, הגיע הזמן ולא פרעו, בא לפייס את המלך, ואמר לו עלבוני מחול לך, לך ופייס את חבירך, הכא נמי, כאן בעבירות שבין אדם למקום, כאן בעבירות שבין אדם לחבירו",

לפי"ז מקשה הענף יוסף "והרי לפי המשל עשה באיחור ההלואה ב' חטאות, אחד לחבירו ואחד להמלך, והמלך מחל לו עלבונו מיד אחר הפיוס אע"פ שעדיין לא פייס לחבירו, וע"ז קאמר ה"נ כאן בעבירות שבין אדם למקום כו', משמע שחלק המקום יכופר לו אחר התשובה והפיוס, אע"פ שלא פייס את חבירו", היינו על ידי תשובה נמחל לו עכ"פ חטאו לפני הקב"ה ובלשון הגמ' "עלבוני מחול לך" מיד, ואיך יתאים הפירוש בדברי ראב"ע שלפני ריצוי חבירו גם חלק ה"בין אדם למקום" אינו מכופר? וצ"ב.

[אף שאוי"ל עלבוני מחול לך לאחר שתפייס את חבירך ואז אדרבה יהיה לנו ראה לדברי הרי"ף, אבל עכ"פ לא משמע כן בפשטות לשון הגמ' ודו"ק].

והנה בגמ' ר"ה שם ממשיכה הגמ' ליישב סתירת הפסוקים "עד שבא רבי עקיבא ולימד, כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין", לאחר גז"ד "לא ישא פניו", אבל לפני גז"ד "ישא ה' פניו אליך", ומה שלא ניחא ליה בתשובת רבן גמליאל, אוי"ל משום שסבר ר"ע שבאמת אין מתכפר חלק "בין אדם למקום" לפני שריצה את חבירו אלא כדברי הפר"ח הנ"ל, ואכן בפירוש ענף יוסף שם כותב "ואפשר שראב"ע [ביומא] ס"ל כתירוץ ר"ע [בר"ה] כאן קודם גזר דין וכו'", והיינו כנ"ל דלשיטתם אין מתכפר חלק ה"בין אדם למקום" אם לא ריצה את חבירו.

אמנם בערוך לנו (נדה ע' ע"א) פירש לדעתו דראב"ע ור' עקיבא חולקים "ונראה דראב"ע דרש "לפני ה'" למעט עבירות שבין אדם לחבירו, ור"ע דרש "לפני ה'"

שהקב"ה מטהר אותם, ויש נפקותא רבתא בין ב' הדרשות, דלראב"ע מי שחטא נגד הקב"ה ונגד בני אדם ושב על של הקב"ה לבד, הקב"ה מוחל לו ורק מה שחטא נגד חבירו אינו מחול, אבל דעת ר"ע אינו כן אלא שאם לא שב ממה שחטא נגד חבירו, גם מה שחטא לה' אינו מחול, שדרש "מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו", וזהו שהוסיף "מה מקוה מטהר את הטמאים וכו'", פירוש כמו שמקוה אינו מטהר לחצאין, שלא יאמר אדם עתה אטכול ראשי ואח"כ זרועי ורגלי, אלא צריך שתהא הטהרה במקוה כולו כאחד, כן הקב"ה מטהר את ישראל דווקא אם שבו מכל חטאתיכם",

ועיי"ש שמבאר לפי"ז הגמ' בר"ה שדעת ר' יוסי הכהן היא כדעת ראב"ע לכן עלבוגי מחול לך גם קודם שפייס את חבירו אבל ר"ע לשיטתו דלא ס"ל כן, הוצרך ליישב באופן אחר בין קודם גזר דין ללאחריו עיי"ש, הרי סובר שבכלל ראב"ע ור"ע חולקים וכדעת הרי"ף, אבל לפירושו ר"ע בא להחמיר על ראב"ע, ולדעת ר"ע כפרת חטא בין אדם לחבירו מעכב גם את כפרת חטא בין אדם למקום. אבל לא כפירוש הרי"ף שר"ע מיקל לגבי ראב"ע.

אבל כבר הבאנו לעיל שאין משמע כן בלשון המשנה שחולקים, ובכלל צ"ע איך יתאים פירושו להקדמת דברי רבי עקיבא לדבריו "אשריכם ישראל", וכי מה אושר יש בזה לישראל שבלי הריצוי לחבירו אין להשיג שום סוג כפרה ואפילו על עבירות שבין אדם למקום, אתמהה?, וצ"ע.

#### ד.

הרבי מבאר שלא רק שא"א לומר שראב"ע ור"ע חולקים, אלא אדרבה לומד בדעת רבי עקיבא דבוודאי כל מה שקשור ב"בין אדם למקום" מתכפר, וממה שהוסיף ר"ע ראייה מטהרת מקוה הוא במיוחד להדגיש מעלה זו, ובדיוק להיפך מביאור הערוך לנר.

ומבואר בלקו"ש שם, הוספת ר"ע על דברי ראב"ע במשנה, וז"ל: (מועתק בלה"ק כפי שנדפס בספר הדרנים על הש"ס) מדברי ראב"ע אנו יודעים רק שיוהכ"פ מכפר, שזה יכול להיות מחמת היום דיוהכ"פ (קדושת היום וכו'),

וע"ז מוסיף ר"ע, שכפרת יוהכ"פ אינה (רק) מצד היום דיוהכ"פ (בלבד), אלא מפני (שאז מתגלית) מעלת ישראל - "אשריכם ישראל": הכפרה דיוהכ"פ היא מחמת הקשר שבין ישראל ל"אביכם שבשמים" ועיי"ש שמבאר באורך הלימוד וסדר הפסוקים אודות טהרה זו שבאה כתוצאה מקשר עצמי עם הקב"ה.

ומוסיף: "ועפ"ז יתבאר עוד דיוק בדברי ר"ע "מה מקוה מטהר את הטמאים",  
 ולכאורה הרי התיבות "את הטמאים" מיותרות, והיה יכול לומר "מה מקוה מטהר אף  
 הקב"ה מטהר כו"?

אלא הביאור בזה: הדין במקוה הוא שטבילה מטהרת אף מקצת טומאה. היינו  
 אפילו כשיש עליו עוד טומאה שהטבילה אינה מטהרתה, מ"מ מועילה הטבילה לטהר  
 את האדם מהטומאה הקלה עכ"פ (משנה ספ"ג דברכות).

וזהו שר"ע מדייק "מה המקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל"  
 (לרמז בזה): כשם שהמקוה מטהרת גם את אלו שלאחרי הטבילה במקוה הם נשארים  
 טמאים, טהרה ממקצת טומאה, כך הוא גם בזה שהקב"ה מטהר את ישראל: שיהודי  
 לא יחשוב שכשהוא עושה תשובה רק על חלק מעוונותיו אין הקב"ה מקבל את מקצת  
 התשובה שלו, אלא שבאותו האופן שהקב"ה מטהר את הטמאים (גם אלו שנשארים  
 טמאים גם לאחרי שטבלו), כך הקב"ה מטהר את ישראל גם כשהם עדיין טמאים ר"ל  
 מעוונות אחרים

ועייש בהמשך ההסברה בזה כיון שזה שהקב"ה מטהר הוא מצד ההתקשרות  
 העצמית של ישראל עם הקב"ה לכן אין בזה שום הגבלות, עיי"ש בדברים הנפלאים.

ומוסיף בהערה 58 "ועפ"ז יובן ההמשך של דברי ר"ע לדרשת ראב"ע שיוהכ"פ  
 מכפר על עבירות שבין אדם למקום גם (כשעדיין יש לו עבירות אחרות) כשלא נתכפר  
 על עבירות שבין אדם לחבירו (כפשטות דברי ראב"ע)".

הרי לדעת רבינו מבואר שגם כשלא ריצה את חבירו, יוהכ"פ מכפר על עבירות  
 שבין אדם למקום בכלל וגם על החלק "בין אדם למקום" שנמצא בעבירה שחטא  
 לחבירו. ולכאורה כן הוא פשטות לשון הרמב"ם (הל' תשובה פ"ב ה"ט) "אין התשובה  
 ולא יום הכפורים מכפרין אלא עבירות שבין אדם למקום, כגון מי שאכל דבר איסור  
 או בעל בעילה אסורה וכיוצא בהן, אבל עבירות שבין אדם לחבירו כגון חובל לחבירו או  
 המקלל את חבירו או גוזל וכיוצא בהן, אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחברו מה שהוא  
 חייב לו וירצהו", מפורש בלשונו הזהב שאין חטא וכפרת חטא בין אדם למקום תלוי  
 כלל לחטא וכפרת חטא בין אדם לחבירו. ולפי דברי הרבי נראה שגם על חלק בין אדם  
 למקום שבחטא לחבירו גם מתכפר ביוהכ"פ וכו"ל.

[ויש לקשר זה גם עם המבואר בלקו"ש (חכ"ד יום הכיפורים וסיום מסכת יומא  
 עמ' 239 ואילך) אודות שיטת רבי עקיבא שהעתיד מכריע את ההוה ולכן לשיטתו אין  
 המתודה צריך לפרוט החטא, כי כל תשובה בפנימיותה היא תשובה מאהבה לשוב

ולתקשר להקב"ה ולא כ"כ נוגע באיזה חטאים חטא, אלא עצם הרצון לשוב ולהתיחד עם ה', עיי"ש בארוכה, ולכן בשיטתו מדגיש ביוהכ"פ הטהרה הנפעלת ע"י ההתקשרות עצמית עם הקב"ה, שהיא ה"עתידי" והתוכן של תשובה, ואכמ"ל.]

ויש לבאר זה יותר, ע"פ מה שמבאר הרבי בגדרו של כפרת יוהכ"פ (לקו"ש חכ"ז אחרי ב' עמ' 124 ואילך) שיש שני אופני כפרה (א) כפרת השעייר ותשובה. (ב) כפרת עיצומו של יום.

ומבאר שתשובה מכפרת על כל העבירות היינו כפרת וביטול החטאים עצמם, משא"כ הכפרה הנפעלת ע"י "עצמו של יוהכ"פ" אינו ענינו אלא לכפר על הגברא, ובלשון הרמב"ם "עצמו של יום מכפר לשבים", היינו לאדם שבכללותו הוא בתנועה ש"שב" וחוזר להקב"ה.

ובלשונו (שם ס"ד): משא"כ יום הכפורים וואס ענינו איז לכפר על האדם, דער אויבערשטער איז מוחל ומכפר דעם מענטש (אויף די חטאים וועלכע ער איז באגאנגען).

ובלשון הכתוב "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו", די כפרה איז "עליכם" וואס דער אויבערשטער איז מטהר דעם אדם גופא - (וכאילו נאמר, אז "עצמו של יום" טוט אויף, אז דער אויבערשטער הויבט ארויס דעם מענטש פון די חטאים, און ניט פארקערט) - איז דא ניט נוגע אז ביים אידן זאל די פעולת התשובה זיין מכוון אויף די חטאים באופן ישר ומפורט, נאר ער זאל זיין א "שב" בכללותו - "לפני ה'", וואס דווקא דעמאלט איז "תטהרו", האט ער די כפרה וטהרה פון יוהכ"פ". ועיי"ש בשיחה בארוכה.

לפי"ז מובן יותר שיכול להיות מצב שאכן יצטרך האדם לרצות את חבריו ולא יכופר לו על עבירה פרטית זו עד שיתקן החטא וירצה את חבריו, אבל בכל זאת, כל מה שקשור לטהרת יום הכיפורים וחלק העבירות שבין אדם למקום - כל זמן שהוא בתנועה כללית של "שב" - ה"לפני ה' תטהרו" הוא בשלימות,

כי כנ"ל גדר כפרת יוהכ"פ הוא שהקב"ה מוציא ומרומם את האדם מתוך מציאות החטאים אף שמציאות החטאים לא נתבטלו, הרי יוכ"פ מכפר על עבירות שבין אדם למקום בכללות ובפרטות וכן"ל, וע"ז הרי אדרבה דברי רבי עקיבא מוסיפים תוכן ומהות בהבנת הדבר מצד הדמיון למקוה וכן"ל בהשיחה.



## יש אגדות רבות

הרב לוי יצחק שפרינגר

כולל אברכים, - כפר חב"ד, אה"ק

בר"פ לך לך (יב, ג) נאמר "ונברכו בך כל משפחות האדמה". רש"י מעתיק את התיבות ונברכו בך, ומפרש: "יש אגדות רבות. וזהו פשוטו - אדם אומר לבנו תהא כאברהם, וכן כל "ונברכו בך" שבמקרא, וזה מוכיח "בך יברך ישראל לאמר ישימך אלקים כאפרים וכמנשה" עכ"ל.

בשיחת ש"פ לך לך תשמ"ב ביאר כ"ק אדמו"ר פירש"י זה (להלן מתוך ה"הנחה" שבס' התוועדויות תשמ"ב ח"א ע' 7-396):

כאשר הבן חמש למקרא לומד את הפסוק "ונברכו בך כל משפחות האדמה", הרי הוא מבין שהפירוש בזה הוא - "אדם אומר לבנו תהא כאברהם".

אבל פירוש זה אינו מובן מצד המשך הכתובים . . בפסוקים אלו מספרת התורה אודות ברכות הקב"ה לאברהם אבינו - "ואעשך לגוי גדול גו' והי' ברכה", "הברכות נתונות בידך", וא"כ, אינו מובן; מה מוסיפה הברכה ד"ונברכו בך כל משפחות האדמה"!?!

ליתר ביאור: הברכות שנאמרו עד עתה הם בתכלית העילוי, הן בנוגע לענינים גשמיים והן בנוגע לענינים רוחניים,

וא"כ, אינו מובן: מהי ההוספה שבברכת "ונברכו בך כל משפחות האדמה", היינו, ש"משפחות האדמה", גויים, שאין להם מושג כלל בענינים רוחניים, וכל השגתם היא בענינים גשמיים בלבד, הנה גם הם יעריכו את גדלו של אברהם אבינו בנוגע לענינים גשמיים, ולכן יברכו את בניהם שיהיו כאברהם - איזה ערך יש לברכה זו לעומת הפלאת הברכות שלפנ"ו, שלכן נאמרה ברכה זו בסיום כל הברכות!?

ולכן מוכרח רש"י לומר "יש אגדות רבות" - שע"פ אגדות אלו מובנת מעלת הברכה ד"ונברכו בך כל משפחות האדמה".

ורש"י מדייק לומר "יש אגדות רבות" - כי אם ישנה רק "אגדה" אחת המבארת את ברכת "ונברכו בך כל משפחות האדמה", עדיין אין זה מספיק לבאר את גודל מעלת ברכה זו שהיא שקולה כנגד כל הברכות שנאמרו לפנ"ו;

אלא "יש אגדות רבות", ובצירוף כל הפירושים מובנת מעלת ברכה זו, עד שהיא שקולה כנגד כל הברכות שנאמרו לפניו.

כוונת הדברים בפשטות [אף שלכאורה יש לתמוה, דהלא ה"אגדות רבות" שנאמרו עה"פ אינן מתאימות לפשש"מ (וכפי שרש"י ממשיך "וזהו פשוטו אדם אומר לבנו תהא כאברהם כו").]

וא"כ כיצד מתרץ רש"י ל"בן חמש למקרא", הלומד פשש"מ, את הקושיה מה מוסיפה הברכה ד"ונברכו בך כל משפחות האדמה" לעומת הפלאת הברכות שלפנ"ז?! –

דכיון שהבן חמש למקרא יודע<sup>10</sup> שבתורה יש (לא רק "פשט", כ"א) גם רמז ודרוש, אלא שהוא לומד רק את חלק הפשט,

הרי הוא מבין שכיון שיש אגדות רבות בהם מבוארת הברכה באופנים שונים – אף שהוא עצמו לא לומד אותן, כי מצד תוכנן הן אינן מיישבות את הפשט – ברכה זו שקולה כנגד כל הברכות.

\*

בהמשך השיחה מבואר הטעם לכך שרש"י אינו מעתיק ה"אגדות רבות" (אלא רק מצייין שיש אגדות רבות):

ומה שאין רש"י מעתיק בפירושו אגדות אלו – הרי זה משום שמדובר אודות "אגדות רבות". זאת אומרת, אם ה' בענין זה רק אגדה אחת, יתכן שרש"י ה' מעתיקה בפירושו, אבל מאחר ש"יש אגדות רבות", לכן אין רש"י מעתיקם בפירושו.

והנה, לפי הנראה מפשטות הלשון בהנחה זו<sup>11</sup> משמע, שהסיבה לכך שרש"י אינו מעתיק האגדות הוא מצד כמות האגדות. דהיינו, גם בנדו"ד יש מקום להעתיק האגדה, ורק כיון שהן אגדות "רבות" לכן אינו מעתיקן.

ולכאורה תמוה. דבכ"מ<sup>12</sup> מביא רש"י יותר מפי' אחד מדברי אגדה, ודלא כבהנחה הנ"ל<sup>13</sup> דרק אם ה' בענין זה רק אגדה אחת, יתכן שרש"י ה' מעתיקה. וא"כ מהו הכלל

(10) לקו"ש חכ"ג ע' 200.

(11) ועד"ז גם בהנחה" מהתוועדות זו שי"ל בשעתו ע"י ועד הנחות התמימים, סעיף נ: דאס וואס רש"י איז ניט מעתיק די אגדות – איז (נוסף להאמור לעיל, ער האט דא א פירוש ע"ד הפשט, איז) דאס דערפאר וואס דאס רעדט זיך וועגן "אגדות רבות", במילא קען דאך רש"י ניט מעתיק זיין אלע אגדות.

(12) לדוגמא: מקץ מא, מג.

(13) משא"כ בהנחה של ועד הנחות התמימים המובאת לעיל הערה 3.

בענין – כמה דברי אגדה צריכים להיות כדי שזה יחשב "אגדות רבות" שרש"י אינו יכול להעתיקן?

ויתירה מכך: כיצד אפשר לומר בסברא, שהסיבה שרש"י אינו אומר דבר מסוים בפירושו – ה"ז כיון שהדבר ארוך? כלום חסר היה לרש"י דיו וכיו"ב כדי לכתוב עוד כמה דברי אגדה? וממה נפשך: ענין הדרוש להבנת פשש"מ, ודאי שרש"י כותבו גם אם הוא ארוך (ובנדו"ד – אגדות רבות), ואם אינו מוכרח להבנת פשש"מ – לא יכתוב רש"י גם דבר קצר (בנדו"ד – לא יעתיק אפילו אגדה אחת)<sup>14</sup>.

ולכן נראה אולי לבאר כוונת כ"ק באופן אחר קצת, אף שאינו משמע כ"כ מלשון ההנחה, אבל כן מוכרח לכאורה מתוכן הענין המבואר בשיחה<sup>15</sup>.

והוא בהמשך להמבואר בתחילת השיחה, דהא דרש"י מדייק לומר "יש אגדות רבות" היינו משום שרק בצירוף כל האגדות יחד מובנת מעלת ברכה זו. ולפי זה: הסיבה שאין רש"י מעתיק האגדות – אינה (כפי שמשמע בהנחה) משום שהן רבות ורש"י מעדיף לקצר. כ"א – משום שיישוב הקושי אינו מתוכן דברי האגדה<sup>16</sup> אלא מעצם העובדה שישנן אגדות רבות אשר כולן יחד מגדילים את הברכה. ולכן ה"בן חמש למקרא" לא נדרש לדעת את הפירושים הפרטיים שבאגדה, אלא רק שישנן אגדות רבות.

ומ"ש בשיחה שאם ה' בענין זה רק אגדה אחת ה' רש"י מעתיקה, פירושו: אם היתה אגדה אחת שמצד תוכנה מיישבת את פשט הפס' [דהיינו שלפי אותה אגדה, מעלת ברכה זו שקולה כנגד כל הברכות המפורטות לפנ"ז, ולכן באה בסופן] – היה רש"י מעתיקה (וודאי שכ"ה גם אם היו ב' אגדות או יותר, שיישוב פשט הפס' הוא ע"י תוכנם הפרטי ולא מעצם העובדה שישנן אגדות רבות).

14 ראה לקו"ש ח"ו ע' 43 הערה 15, דבפרש"י אין "חסר" ואין "יתר".

15 להעיר מהקדמה לסה"ש תורת שלום: אף שאפשר שמפני אריכות השיחה וכיו"ב טעה הרושם באיזה תיבות. . אבל בכללות הענינים בודאי מדויקים הם.

16 ובאם כנים הדברים, הרי זה על-דרך המבואר בלקו"ש חכ"א ע' 29: אין די ערטער וואו רש"י וויל נאָר אָנמערקן אַז אין מדרש איז פאַראַן אַ פירוש וואָס פאַרענטפערט אַ קשיא וואָס איז דאָ לפי פשוטו של מקרא (נאָר רש"י נעמט דעם פירוש נישט אָן בדרך הפשט) – איז דער דרך פון רש"י צו זאָגן בקיצור "יש מדרשי אגדה רבים" וכיו"ב (ווי מען געפינט בפרש"י בכ"כ מקומות); ער איז אָבער ניט מעתיק דעם מדרש. (וממשיך ומבאר שם ע' 34: [אין די אַנדערע) ערטער וואו רש"י זאָגט "יש מדרשי אגדה רבים" וכיו"ב – וואָס דערמיט מיינט רש"י צו אַנדייטן. . אַז לויט פשוטו של מקרא בלייבט אַ שוועריקייט וואָס ווערט פאַרענטפערט לויטן מדרש ודרש – איז אויסער דער שוועריקייט (אין לשון המקרא) ניטאָ קיין הוכחה והכרח פון פסוק אויף דעם דרש; און וויבאלד אַז דאָס איז אַ מדרש וואָס איז כלל ניט מיישב "דברי המקרא דבר דבור על אופניו" [און עס פאַרענטפערט ניט מער ווי די איינציקע שוועריקייט אין לשון המקרא], נעמט רש"י ניט אָן דעם מדרש אַלס פשוטו של מקרא.

## הסוכה זכר לענני "הכבוד"

הרב לוי יצחק גורליק

רב ומו"צ, קראון הייטס

בלקו"ש חח"י שיחה ג' לפרשת חוקת מובא חידוש נפלא בנוגע להעננים שליוו את בני ישראל במדבר, שלפי פשוטו של מקרא היו ב' מיני עננים:

א. "עננים" (סתם), דהיינו ה' עננים שהלכו עם בנ"י והקיפום מד' רוחות ומלמעלה ומלמטה, וא' לפניהם (רש"י בהעלותך י, לד ועוד, שתפקידם ה' להגביה את הנמוך וליישר הדרך ולהרוג נחשים ועקרבים וכו').

ב. "ענני כבוד" שנסתלקו במיתת אהרן וכו'. (רש"י חוקת כא, א ועוד, שתפקידם ה' רק להראות שהקב"ה נותן "כבוד" לעם ישראל וכו').

ולכן, בנוגע להציווי של חג הסוכות, כתוב בפרשת אמור (כג, מג) ש"בסוכות תשבו שבעת ימים... למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי וגו'", ורש"י מפרש "בסוכות" – "ענני כבוד". דהיינו, שהזכר (ז' צרוי') שאנו עושים בסוכות עם הסוכה הוא לא להז' "עננים" (סוג הא' דלעיל), אלא ל"ענני הכבוד" (סוג הב' דלעיל).

ועפ"ז מתורצת בפשטות קושייתו של הרא"ם על רש"י, למה לא עושים סוכות של ז' דפנות, והרי הסוכה היא לזכר העננים, והם הרי היו ז'?

וע"פ הנ"ל יתורץ, כי הסוכה היא לזכר ענני הכבוד, ואלה לא היו ז' עננים אלא עננים שחפפו מלמעלה (ולא כתוב מספרם?).

ולכן העיקר בסוכה הוא ענין הסכך, ומספר הדפנות אינו קשור כלל למספר העננים וכו', עיי"ש בארוכה.

הנהגה בחומש שי"ל ע"י קה"ת (שאינן גומרים עליו את ההלל) איתא על פסוק זה (בסוכות הושבתי וגו'):

A closer look. Clouds of glory: As has been mentioned (שמות יג, כא) the clouds that surrounded the Israelites in the desert served two purposes: to protect them and to serve as an "honor guard" escorting them on their journey. The commandment to dwell in huts on sukot commemorates the second of these two purposes; This is why the Torah does not legislate any specific

remembrance for the other two means by which G-d provided for the peoples need's in the desert: The manna and the well.

וראים בעליל ש"ערבוב עננים" יש כאן, כי הם כותבים שלעננים היו שני תפקידים, וזה אינו, אלא שהיו שני סוגים שונים של עננים שאין להם שום שייכות אחד להשני. והעיקר: לשיטתם, חזרה קושיית הרא"ם לדוכתא (משא"כ אם נאמר שזה שני סוגים שונים של עננים).

[ולהעיר, שמה שהם מסיקים לבסוף בנוגע למן ולבאר של מרים, גם זה הוא היפך ממה שכתוב בשיחה, אבל אכ"מ. כאן נתמקד רק על הענין של "ענני הכבוד" בשייכות לסוכות].

ובפרט כשנעיין במה שכתבו בבשלה יג, כא (שצויין על ידם לעיל) נראה עוד יותר מפורש שערבבו כאן את הענינים. וזה לשונם שם על הפסוק וה' הולך לפניו יומם וגו':

Beginning at Sukot, G-d went before them by day in a pillar of cloud so that it guide them along the way, and by night in a pillar of fire so that it give them light so that they can travel day and night. In addition to guiding them, the pillar of cloud leveled the ground and killed any snakes or scorpion, in their way. Besides the pillar of cloud in front of them, G-d surrounded the people from all four sides, above and below, with clouds that protected them from elements and from attack. They also expelled anyone who committed a sin from within them... In the merit of Aharon these clouds served as an honor guard surrounding the people.... עיי"ש בארוכה

הרי בעליל, שערבבו כאן את שני סוגי הענינים/העננים ביחד. ובפרט שכתבו שהעננים האלה פלטו את החוטאים (בסוף פ' בלק), וזה מפורש שם בשיחה, שזה לא נעשה ע"י הענני הכבוד אלא ע"י הז' עננים וכו', עיי"ש.

ולכאו' כדאי לתקן את הנ"ל.



## סוכה למעלה מכ' אמה

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ ביישיבת "אור אלהן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש ח"ה ע' 456 בהערה ד"ה ושלטה בה עינא מביא רבינו פירש"י בסוכה דף ב' ע"א דהא דלמעלה מכ' אמה אינו כשר משום שלמעלה מכ' אמה אינו רואה. ומקשה על זה רבינו דלכאורה רואים גם למעלה מכ' אמה,

ומתרץ ב' תירוצים, והא' הוא שאין אדם מטריח את עצמו לראות למע' מכ' אמה, ובשוה"ג מביא דברי המאירי שם "אין הסכך נראה לו אא"כ משליך ראשו לאחוריו לישא עיניו למעלה ואין אדם מצוי בכך ואינו מרגיש שיושב בסוכה תחת הסכך".

ולפי זה יובן בפשטות הקס"ד בגמרא עירובין דף ג' ע"א דמקשה שם הגמ' למה חולקים ר"י וחכמים בתרתי בסוכה ובמבוי. ומתרץ שם הגמרא דאם היו חולקים במקום א' לא היינו יודעים פלוגתייהו בענין השני כי סוכה דלישיבה עבידי שלטא בה עינא אף למעלה מכ' ומבוי דלהילוך עבידי לא שלטא בה עינא ולכן אם קתני פלוגתייהו בסוכה אולי במבוי מודה ר"י ואם קתני פלוגתייהו במבוי אולי במבוי מודי רבנן לכן צריכי, והחילוק בין הילוך לשיבה מובן עפ"י הנ"ל דהפי' שלטא הוא אם מטריח א"ע לישא עיניו הנה בשעה שהוא יושב מצוי שישא עיניו משא"כ בהילוך, וגם מובן לפי זה מש"כ בגמ' שם דאלמתרא כשירה אף למעלה מכ' והיינו משום דאז מצוי שישא עיניו ואז יראה אף למעלה מכ'. עכתו"ד בתי' הא'.

וצ"ב למה הביא המאירי בשוה"ג דלכאורה כן י"ל בפשטות הביאור בדברי רש"י, ומשמע שהמאירי הוא רק ע"ד רש"י ואאפ"ל שכוונת רש"י הוא כהמאירי, וכדלקמן.

דהנה רש"י שם בסוכה לעיל מיני' בד"ה למען ידעו כ' "עשה סוכה שישבתה ניכרת לך דכתיב ידעו כי בסוכות הושבתי צויתי לישב הכי דריש לה ואע"ג דאין יוצא מידי פשוטו דהיקף ענני הכבוד מיהו דרשינן לי' לדרשה" עכ"ל.

וצ"ב אריכות לשון רש"י מש"כ ואע"ג דאין יוצא מידי פשוטו ולמה זה נוגע להילפותא דרבה. ועוד צ"ב דלקמן כ' דאינו רואה את הסכך והכא כ' שיהא ישיבתה ניכרת לך דמשמע שיכול לראות רק שחסר בההכרה כשיושב בסוכה שהסכך הוא למעלה מכ'.

ויש לומר הביאור בזה, דהנה פירש"י שם בע"ב ד"ה כמאן אזלא הא דר' יאשי', דפירש הא דחולקין ר"י וחכמים רק כשאין דפנות מגיעות לסכך אמנם כשדפנות

מגיעות לסכך שלטא בה עינא דרך הדפנות ומשמע דאז מעייני טפי, והיינו אף דלמסקנא בגמ' עירובין לא מחלקין בין הילוך וישיבה היינו דוקא כשאין דפנות מגיעות ואז אף בישיבה לא מצוי שיראה למעלה מכ' אמנם כשדפנות מגיעות שפיר י"ל שמעייני טפי.

ולפי זה נמצא כשדפנות מגיעות איכא לחלק בין מבוי לסוכה דמבוי שהוא להילוך אף כשדפנות מגיעות לא שלטא למעלה מכ' אמנם בסוכה דעבידי לישיבה שלטא בה עינא למעלה מכ' כשדפנות מגיעות.

ובתוס' שם ובראשונים מקשים מה החילוק בין מבוי לסוכה דמבוי פסול למעלה מכ' אף שהקורה על הדופן ובסוכה כשירה, ותוס' מתרצים דקורה מחמת שהוא רק טפח לא שלטא בה עינא משא"כ סוכה, אמנם המאירי מתרץ דסוכה לישיבה עבידי משא"כ מבוי, וי"ל כנ"ל דלשיטתי אזיל בפי' שלטא בה עינא דאינו מצוי לישיבה עיניו אמנם כשדפנות מגיעות מצוי הוא.

ובריטב"א בסוכה שם מקשה הן על רש"י [פי' לאו משום דהשתא דדפנות מגיעות לסכך מעייני בה טפי דהא אמאי, ותו הרי מבוי שדפנות מגיעות לקורה ופסלי לי' משום דליכא היכירא,] והן על תוס' [ודוחק הוא לומר דשאני התם שאין הקורה רחבה אלא טפח"],

ופי' באופן אחר דאע"ג דכל למעלה מכ' אין דרך להגביה עיניו מ"מ כשדפנות מגיעות לסכך ומוקף באותן המחיצות מרגיש שהוא מכוסה ואי אפשר שלא ישים אל לבו שיושב תחת הסכך.

ומדבריו משמע דאה"נ לא שלטא בה עיניו באין דפנות מגיעות הוא ע"ד המאירי הנ"ל דאינו מגביה עיניו, מ"מ כשדפנות מגיעות אינו רוצה לחלק בין סוכה למבוי דלמד בגמ' עירובין דלמסקנא אין חילוק ובשניהם אינו מגביה עיניו וזה אף בדפנות מגיעות.

ואכן אף המאירי בעירובין שם דוחה התי' הנ"ל לחלק בין סוכה דלישיבה למבוי דלהילוך משום מסקנת הגמ' בעירובין ולכן מחלק באופן אחר דבסוכה איכא נוי משא"כ בקורה דמבוי דלית לי' נוי.

ובתי' הב' כתב רבינו דהפי' לא שלטא בה עינא הוא שאין כאן ראי' חזקה והביא הב"י בסי' תרע"א שהאזיר מזיק לעינים, עיי"ש.

ויש להעיר שהמאירי בסוכה שם כתב שכשדפנות מגיעות כשר למעלה מכ' משום שתי סיבות אחת שמתוך שאין אויר מפסיק בין הסכך לדפנות נותן לב על צלו שלא מחמת דפנות לבד הוא בא אלא גם מחמת הסכך ועוד שאדם נותן עיניו במה שלפניו וכשהוא נותן עיניו בכותל אינו מפסיק בהבטתו עד שרואה את כולה ורואה קצה הסכך, עיי"ש,

וי"ל שטעם הב' הוא כרש"י וכנ"ל אמנם טעם הא' הוא ע"ד הריטב"א, אמנם באין דפנות מגיעות כ' הטעם שהוא פסול מחמת האויר שבין הסכך להדפנות שוכח ענין הסכך וחושב שהוא בחצר ואינו יושב תחת סכך.

והיינו שלפי המאירי לא שלטא עיניו בלמעלה מכ' הוא מחמת איזה חסרון ולא רק משום שאינו מצוי להשליך ראשו והא דכשיראה בדפנות מגיעות הוא משום איזה מעלה שמתקן החיסרון, וזה ע"ד הב"י שיש חיסרון שהאויר מזיק לעינים,

אמנם לרש"י בלמעלה מכ' ואין דפנות מגיעות אין כאן חיסרון שמשכיח ממנו הסכך רק שאינו רואה את הסכך מיד בישיבתו, ובדפנות מגיעות אין כאן מעלה שמסיר החיסרון רק שכשהוא יושב מעיין טפי דרך הדפנות.

וי"ל שלפי' זה שבעיני ראי' חזקה בלי חיסרון הוא משום שעיקר מה שצריכים לראות הסכך הוא מפני הידיעה וההרגשה שצריכים לדעת כי בסוכות הושבתי וכו' ולכן כל שיש איזה חיסרון שמפני זה אינו מרגיש שיושב תחת הסכך פסולה.

משא"כ רש"י ס"ל דאה"נ בעינן לטעם דכי בסוכות הושבתי וגו' וזה פשוטו של קרא ולא ציווי אמנם רבה דרש מהפסוק שהוא סימן איך לעשות הסוכה שהתורה ציוותה לעשות סוכה באופן דע"י ישיבתה בו ניכרת מיד שרואה הסכך בלי שיטריח א"ע,

ולא כשא"ר שילפינן כאן פסול אלא מלכתחילה איך הוא ציווי התורה לעשות סוכה דהחפצא דסוכה של מצוה הוא דע"י ישיבתו בה רואה הסכך מיד,

וא"ש מה שהרבה ראשונים דחקי לפרש מה הילפותא מהקרא למען ידעו וגו' ורש"י בעצמו לא פירש כלום ואדרבה מביא שם שאין קרא יוצא מידי פשוטו, וכנ"ל. ויש להאריך בזה עוד.



## מאכל הבהמות והחיות בתחילת הבריאה

הרב יהודה ליב נחמנסון

דומ"צ בבית ההוראה רחובות

מח"ס דיני איטר, שו"ת השלוחים, שיקדש עצמו ועוד

א.

נאמר בפרשת בראשית (א, כט-ל): "ויאמר אלוקים הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע גו' לכם יהיה לאכלה. ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים ולכל רומש על הארץ אשר בו נפש חיה את כל ירק עשב לאכלה". ופירש רש"י: "השוה להם בהמות וחיות למאכל ולא הרשה לאדם ולאשתו להמית בריה ולאכול בשר, אך כל ירק עשב יאכלו יחד כלם".

והנה ממה שרש"י כותב שהקב"ה "השוה להם בהמות וחיות למאכל", משמע שהשוה (לא רק את אדם וחיה לבהמות וחיות לענין אכילת עשב, אלא) גם את הבהמות וחיות לאדם וחיה לענין אכילת בשר, כלומר שכשם שאדם וחיה נאסרו "להמית בריה ולאכול בשר", כך הבהמות וחיות לא אכלו בשר, שהרי "השוה" אותם הקב"ה לאדם וחיה לענין "מאכל".

וכן משמע גם מסיום דברי רש"י: "אך ירק עשב יאכלו יחד כולם". מלשונו משמע שכולם היו שוים ממש ואכלו אך ורק ירק עשב – לא רק אדם וחיה אלא אף הבהמות והחיות.

וכך משמע גם מלשון הגור אריה (שם): "מה בהמה וחיה אינם אוכלים רק עשב, הכי נמי אדם אכילתו עשב וירק ולא מידי אחריתי". כלומר, גם הבהמות והחיות אכלו בתחילת הבריאה רק עשב.

אבל הרא"ם לא פירש כן, וזו לשונו: "כמו שלא הותר לחיה לאכול רק העשבים ואילנות ולא את האדם כו' כך לא הותר לאדם לאכול רק העשבים והאילנות ולא להמית בריה לאכול בשרה". מדבריו עולה שהבהמות והחיות נאסרו לאכול רק בני אדם, משמע ששאר בעלי חיים היו אוכלים.

בפירושו רש"י לסנהדרין (נט, ב ד"ה לא הותר) משמע קצת כדברי הרא"ם, וז"ל: "לכם ולחיות נתתי העשבים והאילנות ואת כל ירק עשב לאכלה, אבל לא חית הארץ נתונה לכם". מכך שבתחילת דבריו כותב "לכם ולחיות נתתי העשבים" ובסיום דבריו כותב "אבל לא חית הארץ נתונה לכם", משמע שהשוויון בין האדם לחיות היה רק

לענין אכילת עשב, אבל לענין אכילת בעלי חיים לא הושוו כי איסור זה היה רק "לכם" – לאדם ולא לחיות.

הרבי בלקוטי שיחות (ח"כ בראשית ב) נוקט בפשטות כמשמעות פירוש רש"י בסנהדרין וכמשמעות הרא"ם, שהחיות תמיד אכלו בשר בעלי חיים, וזו לשונו (שם אות א, בתרגום חפשי): "איך אפשר ללמוד מ'השוה להם בהמות וחיות' שהאדם אסור לאכול בשר, בשעה שרואים במוחש שכמה וכמה מה'חיות' הן חיות טורפות שאוכלות בשר בהמה וכו'".

## ב.

והנה על הפסוק "והשבתי חיה רעה" (בחוקותי כו, ו) מפרש הרמב"ן: "בבריאתו של עולם נאמר בחיות שנתן להם העשב לאכלה כו', כי הוא הטבע אשר הושם בהם לעד, ואח"כ למדו הטרף מפני החטא הממית". מבואר בדבריו שבתחילת תולדתם של הבהמות וחיות היה זה נגד טבעם לטרוף ולאכול בשר.

מדברי הרמב"ן הללו יש לכאורה ראייה למשמעות פירוש רש"י על התורה ולמשמעות לשון הגור אריה הנ"ל, שכשם שאדם וחיה נאסרו באכילת בשר, כך גם החיות לא אכלו בעלי חיים בתחילת הבריאה (אלא שלדבריו לא היתה מניעתם מכך מחמת איסור אלא משום שזה היה נגד טבעם).

אבל הרבי (שם) כותב שדוחק גדול לפרש ברש"י כדעת הרמב"ן: "כי כזה חידוש גדול היה לרש"י לומר במקום כלשהו בפירושו על התורה, או על כל פנים לרמז על כך".

מבואר שהרבי נוטה לפרש בדעת רש"י על התורה כמשמעות דבריו בפירושו לסנהדרין וכדברי הרא"ם, שהחיות מעולם לא נמנעו מדריסת ואכילת בעלי חיים ורק אדם וחיה נאסרו בזה בתחילה, ודלא כהרמב"ן.

## ג.

והנה במאמרי אדמו"ר הזקן (ענינים ח"א עמ' צו) מדבר על הייעוד שנאמר אודות אחרית הימים "אריה כבקר יאכל תבן", ומפרש שכבר היה לעולמים בתיבת נוח, וזו לשונו: "דעוד יתרון מעלה היה בהיותם בתיבה מלבד הדעת, והוא בחינת ביטול במציאות כו' עד שגם היו אוכלים מה שנגד טבעם, והוא מאכל התבן לאריה, שהיה בו בחינת הביטול עד שנשתווה לבקר, ומכ"ש שלא ירעו ולא ישחיתו זה את זה כי אין בהן קנאה כו' אלא תכלית האחדות".

ממה שכותב אדה"ז שזה שהחיות בתיבה נמנעו מלטרוף בעלי חיים ואכלו תבן היה זה "נגד טבעם", משמע שטבעם היסודי מתחילת בריאתם היה לטרוף בעלי חיים ולאכלם. דבריו אלו מתאימים עם משמעות לשון רש"י בסנהדרין ומשמעות דברי הרא"ם ופירושו הרבי ברש"י על התורה כנ"ל, ודלא כהרמב"ן.

אמנם הצמח צדק באור התורה (בראשית ח"ג עמ' תרלה) מביא את דברי אדמו"ר הזקן הללו, ומקשה: "קשה לי, דהא בפרשת בראשית (א, כט) שנאמר נתתי לכם את כל עשב זורע זרע כו' לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ, ופירש"י השווה להם בהמות וחיות למאכל ולא הרשה לאדם ולאשתו להמית בהמה ולאכול בשר אך כל ירק עשב יאכלו יחד כולם עכ"ל, א"כ כמו שלא הורשה לאדם הראשון לאכול בשר והשווה להן כל חית השדה אם כן מסתמא שם בטבעם שלא יהיו דורסים ואוכלים הבעלי חיים כו', ואם כן איך מפרש כאן שמחמת כניסתם בתיבה נמשך זה שיהיה וארי כבקר יאכל תבן, הלא מתחילת הבריאה היה כן".

כלומר, הצמח צדק מניח בפשטות שפירושו רש"י על החומש הנ"ל ש"השווה להם בהמות וחיות למאכל", מתאים עם דברי הרמב"ן הנ"ל שבתחילת הבריאה היה טבע החיות לא לטרוף ולא לאכול בשר בעלי חיים. ולכן מתקשה הצמח צדק בדברי אדה"ז שמדבריו עולה שמתחילת הבריאה קודם שנכנסו לתיבה היה טבע החיות לטרוף ולדרוס.

ומתרץ הצמח צדק שני תירוצים: "ואפשר לומר דפסוק ולכל חית הארץ קאי לבד חיות הדורסים. או יש לומר שאף אם מתחלה היה כן מכל מקום אחר חטא עץ הדעת נתקלקלו הבעלי חיים ונעשו דורסים כו', ולכן דוקא מצד כניסתם בתיבה נמשך שיהיה ואריה כבקר יאכל תבן".

כלומר, תירוץ א': באמת כבר מתחילת הבריאה היה טבע החיות הדורסות לטרוף ולאכול בשר. ואין זה סותר למשמעות רש"י על התורה שהחיות והבהמות מתחילה הושוו לאדם וחיה ולא אכלו בשר, כי כוונת רש"י היא רק לאותן חיות שאין דרכן לדרוס (וכן כל הבהמות שאין דרכן לדרוס ולטרוף), וכוונת הפסוק לומר שכשם שהבהמות וכן אותן חיות שאין דרכן לדרוס אוכלים רק "ירק עשב", כך אדם וחיה יאכלו רק "ירק עשב" ולא ימיתו בעלי חיים כדי לאכלם.

תירוץ ב': אכן דברי רש"י על התורה הם כדעת הרמב"ן שמתחילת הבריאה היה טבע כל הבהמות והחיות (כולל החיות שכיום דורסות וטורפות) לא לטרוף, ורק על ידי חטא עץ הדעת השתנה טבעם לטרוף, ובתיבת נוח שהיה בה ענין "ביטול

במציאות" השתנה שוב טבעם ולא טרפו. נמצא שדברי הרבי בלקוטי שיחות הנ"ל – שרש"י על התורה סובר שהחיות בוודאי היו טורפות מתחילת הבריאה ודלא כהרמב"ן – הם כתירוצו הראשון של הצמח צדק במאמרי אדמו"ר הזקן (ולא כתירוצו השני).



## "מקומך אל תנח"

הרב יוסף שמחה גינזבורג  
רב אזורי – עומר, אה"ק

בס' מעייני הישועה (מהדורת תשמ"ז עמ' 83) נאמר, ש"ייחודו של המגיד מכל שאר האושפיזין החסידיים – היותו היחידי אשר במשך כל שנות נשיאותו לא עזב את מקומו לנסוע למקום אחר", ולאח"ז ממשיך שענין זה הוא "קרוב לוודאי". "ובכל אופן, אפילו אם בפועל ממש נסע ממקומו – הרי מכיוון שלא מצינו זאת בסיפורי דברי ימי חייו, מובן שאין זה שייך ל'ספר תולדות אדם' עניין של הוראה ולימוד כו' (כפי שמצינו אצל שאר הנשיאים)". עכלה"ק.

ולכאורה הרי ידוע גם ממכתביו, שבסוף ימיו חי בעיר ראוונא (ראה בס' תולדותיו עמ' 151), ומשם לעיר אניפולי (ראה שם עמ' 159. ובשנים האחרונות חי בשני המקומות, ראה שם מעמ' הנ"ל ואילך), בה נסתלק ושם מ"כ. וכנראה, כיוון שערים אלו היו סמוכות מאד לעיר מעזריטש, כנראה במפות, אי"ז בגדר מקום אחר.



## תפילת חנה (גיליון)

הרב גבריאל הלוי לזין

משפיע ור"מ בישיבת 'בית שלום' ד'פאסטוויל

בגליון העבר הובא (בע' 18 ואילך) ביאור על השיחה של לקו"ש חכ"ט ר"ה א' תשרי, ששם מבואר שתפילת חנה היתה מיוחדת במינה שפעלה דבר חדש ביותר – שנולד לה שמואל הצדיק – אף שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, וזה נפעל ע"י תפילת חנה.

ושאלו שם בדברי עלי (ש"א א, יז) "ואלקי ישראל יתן את שלתך אשר שאלת מעמו" מצינו שמפרשים שהי' בדרך תפילה או ברכה וא"כ אפ"ל שלידת שמואל

הנביא הי' תוצאה (לא מתפילת חנה) אלא מתפילת או ברכת עלי, וביארו שם שנראה מהרמב"ם שנקטינן כדברי האומר שעלי אמר זה בדרך נבואה א"כ א"ש.

ואולי י"ל שאף אם נאמר שעלי התפלל בעדה או בירך אותה בכ"ז א"ש הביאור בשיחה, והוא דהרי דברי עלי היו "יתן את שלתך אשר שאלת מעמו" וא"כ יש לפרש שגם אם נאמר שזוהי תפילה, מ"מ זוהי תפילה שתפילת חנה תתקבל, וזה שנתמלא בקשתה יתכן שהי' ע"י צירוף התפילה או הברכה של עלי אבל מה שפעל הרצון חדש הוא "שלתך" של חנה, ורק שעלי עזר לזה ע"י תפילתו או ברכתו.



## חסידות

### 'בפיך ובלבבך לעשותו'

הרב ישכר דוד קלווייזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בתורת מנחם כרך י - תשי"ד ח"א (עמ' 247), שיחת י"ט כסלו (סכ"ג) נאמר: "ויש לבאר מ"ש ב'דף השער' "מיוסד על פסוק כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיך ובלבבך לעשותו, לבאר היטב איך הוא קרוב מאוד וכו'":

"הפירוש ד'בפיך ובלבבך לעשותו' הוא - ש'בפיך' קאי על דיבור, 'בלבבך' קאי על מחשבה, ו'לעשותו' קאי על מעשה. "ולכאורה, כשמבארים 'איך הוא קרוב מאד', צריך להיות הסדר בא' מב' האופנים: מלמטה למעלה - לעשותו בפיך ובלבבך (מעשה דיבור ומחשבה), או מלמעלה למטה - בלבבך בפיך לעשותו (מחשבה דיבור ומעשה); ואילו 'בפיך ובלבבך לעשותו' הוא לא בסדר דמלמעלה למטה ולא בסדר דמלמטה למעלה!?"

"ועכצ"ל, שסדר העבודה דכל אחד ואחד - שאליו נאמר 'קרוב אליך', ולא רק 'קרוב' סתם, אלא 'קרוב מאד', היינו, שמבלי הבט על החילוקים שיש מי שמגיע לזה 'בדרך ארוכה' ויש מי שמגיע לזה 'בדרך קצרה', הרי על כל אחד ואחד נאמר 'קרוב אליך הדבר מאד' - הוא באופן ד'בפיך ובלבבך לעשותו' דוקא, היינו, שלכל לראש ישנו ענין הדיבור, ולאח"ז מחשבה, ולאח"ז מעשה", עכ"ל. וע"ש מה שמבאר בארוכה.

והנראה בזה עוד ע"פ מ"ש בלקוטי תורה נצבים (מה, ד ואילך): ד"ה "לא בשמים הוא ולא מעבר לים הוא. שמים הוא בחי' מקיף עליון כמו שמים לרום שאינו נראה על הארץ כי גוון תכלת הנראה לעינינו הוא מראה האויר ולא מראה השמים. . ועבר לים הוא ג"כ בחי' מקיף כי ים הוא ים החכמה ועבר לים הוא המקיף שעליו כי הגם שבאמת בחי' אנכי כו' הנ"ל הוא בבחי' מקיף ומקיף דמקיף כו'.

עכ"ז אינו דומה לשמים ועבר לים כי אעפ"כ קרוב אליך הדבר כו' ה' דבר בחי' ב' ההי"ן מחשבה ודבור הוא דבר ה' במאמר אחד יכול להבראות, בפ"ך היינו ע"י התורה דברי אשר שמתי בפ"ך כי כל הקורא ושונה הקב"ה קורא ושונה כנגדו והיינו המשכת אור א"ס ב"ה להיות נמשך ומתגלה בבחי' קורא ושונה קורא הוא בחי' חכמה עילאה תושב"כ. ושונה תורה שבע"פ היא בחי' ח"ת. . שכל המשכות אלו מא"ס ב"ה תלויות בעסק התורה של ישראל למטה כי לולי זאת הרי הקב"ה מצד עצמו רם ונשא אפי' מבחי' ח"ע וכמ"ש כולם בחכמה עשית שהיא עשיה גשמיות כו' כנודע במ"א.

וזהו דברי אשר שמתי בפ"ך כלומר שבפ"ך הדבר תלוי אם פ"ך ידבר בד"ת אזי גם אני קורא ושונה כו' ובלב"ך שהמשכה זו תלוי בלב"ך שיהא חושק ומתאוה כי רוח אייתי רוח ואמשיך רוח ואם ישים אליו לבו כו' . . והיינו בחי' תשובה כי עיקר התשובה בלב ועי"ז לעשותו דהיינו לעשות את הדבר האמור למעלה. כי קרוב אליך הדבר עושי דברו להיות את ה' האמרת כו' שהם הם העושים וממשיכים את דבר ה' כו'."

ומעתה יובן שאופן העבודה דכל אחד ואחד - שאליו נאמר 'קרוב אליך מאד' הוא בסדר של 'בפ"ך ובלב"ך לעשותו' דייקא, דהיינו, שלכל לראש ישנו ענין הדיבור, ולאח"ז מחשבה, ולאח"ז המעשה, כלומר, ד'בפ"ך' הוא ע"י התורה דברי אשר שמתי בפ"ך כי כל הקורא ושונה הקב"ה קורא ושונה כנגדו שכל המשכות אלו מא"ס ב"ה תלויות בעסק התורה של ישראל למטה.

ו'בלב"ך' היינו שהמשכה זו תלוי בלב"ך שיהא חושק ומתאוה כי רוח אייתי רוח ואמשיך רוח ואם ישים אליו לבו כו' . . והיינו בחי' תשובה כי עיקר התשובה בלב שהיא כוונת הלב, ולאח"ז 'לעשותו' דהיינו ה'מעשה' שע"י לעשותו דהיינו לעשות את הדבר האמור למעלה. כי קרוב אליך הדבר עושי דברו להיות את ה' האמרת כו' שהם הם העושים וממשיכים את דבר ה', שכל המשכות אלו מא"ס ב"ה תלויות בעסק התורה של ישראל למטה כי לולי זאת הרי הקב"ה מצד עצמו רם ונשא אפי' מבחי' ח"ע, וא"ש.



# נגלה

## נאמנות העדים לפסול עדותן בשטר שאינו מקויים\*

הרב אליהו נתן סילבערבערג  
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א.תנן במתניתין (כתובות יח, ב) "העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו קטנים היינו פסולי עדות היינו, הרי אלו נאמנים. ואם יש עדים שהוא כתב ידם, או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר, אינן נאמנים."

והיינו שההבדל בין הרישא להסיפא הוא, דברישא יש להם נאמנות מדין 'הפה שאסור', דהא הם עצמם מקיימים השטר, משא"כ בסיפא אין להם נאמנות זו (כמבואר ברש"י, וכמובן גם מהמשך המשניות שלפניו ושלאחריו, שבכולם דנים על מצבים שיש בהם הנאמנות של הפשא"ס לעומת מצבים שליתא לנאמנות זו).

### פלוגתת רעק"א ובנו ר"ש בביאור הנאמנות

ב. והנה הסיבה מדוע צריכים לנאמנות מיוחדת (של הפשא"ס) כאן, והיינו מדוע בסיפא היכא דליתא הפשא"ס אינם נאמנים, מבואר בגמרא (למסקנא, בלישנא בתרא דרמב"ח) דאל"כ הרי ישנה לדין 'כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד' (ודין זה קיימת גם גבי הגדת עדות בשטר כמבואר בגמרא), ולכן רק ברישא נאמנים ע"ז.

ואשר יוצא מזה לכאורה, דהנאמנות של הפשא"ס תקיפה גם נגד כלל זה של 'כיון שהגיד; דהרי בסיפא דליתא הפשא"ס אינם נאמנים מחמת 'כיון שהגיד', ואילו ברישא כן נאמנים מחמת זה שיש להם הפשא"ס.

ואכן בפשוטו הרי מטעם זה נתקשה הגרעק"א בתירוץ אחד בדברי התוספות כאן; דהתוספות (ד"ה אין נאמנין) הקשו דלכאורה גם בסיפא של המשנה יש להעדים מיגו שהיו יכולים לומר שהשטר פרוע הוא (וא"כ מדוע לא נאמין להם לומר דאנוסים היו כו')? ובתירוץ השני לזה כתבו "דחוזרים ומגידים הם, וכיון שהגיד שוב אינו חוזר

(\* לזכות דודי היקר הרב שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה, לרגל יום הולדתו השבע

ומגיד כדאמרי' בגמרא, ומקשה ע"ז רעק"א, דמאחר שיש להם כאן מיגו, אז מה בכך  
 דחוזרים ומגידיים הם, הרי הנאמנות של מיגו גוברת על בעי' זו?

ואמנם בנו, רש"א, מתרץ ומבאר על יסוד דברי רש"י כאן, דהא דנאמנים ברישא  
 לא הוה מחמת זה שהנאמנות של הפשא"ס גוברת על הבעי' של 'כיון שהגיד', אלא  
 ד"כשאין כתב ידן יוצא ממקום אחר ועלייהו סמכינן, כולה חדא הגדה היא, דהא באותו  
 דבור [בכדי] שאילת שלום קאמרי אבל אנוסים היינו .." (לשון רש"י בד"ה כיון  
 שהגיד). והיינו דבמקרה של הרישא מעולם לא הי' בעי' של כיון שהגיד אחרי ש'חדא  
 הגדה היא', ושוב אין שום הוכחה מכאן דבמקום כיון שהגיד גוברת ע"ז הנאמנות של  
 הפשא"ס או מיגו.

### ג.

והיוצא מזה שני אופנים שונים להבין גדר וסיבת הנאמנות של העדים ברישא של  
 המשנה: דרכו של רעק"א, דהוה מדין הפשא"ס (מיגו), אשר זה גובר על הבעי' של  
 'כיון שהגיד', ודרכו של בנו רש"א, דמכיון שהשטר לא הי' מקויים לפני שבאים להעיד,  
 לכן נחשב הכל ל'חדא הגדה' ושוב ליתא לבעי' של כיון שהגיד.

(ויעויין בהמשך הדברים של רש"א שם, דלפ"ז מחולק עם אביו גם לענין נאמנות  
 של מיגו במקום הכלל ד'אין אדם משים עצמו רשע'; דלפירושו של אביו בסוגיא,  
 יוצא, דהא דאאמע"ר גוברת על הנאמנות של מיגו (ואכן כן מפורש בדבריו), ואילו  
 לפירושו של רש"א, אין הכרח לזה, ובאמת סב"ל שמיגו דעלמא היתה גוברת על כלל  
 זה. ואכהמ"ל).

### תמיה ויישוב בדרכו של רש"א

ד. אמנם לכאורה תמוה פירוש זה דהנאמנות ברישא דמתיניתין הוה מחמת זה  
 דחדא הגדה היא, ואשר לכן ליתא להחיסרון של 'כיון שהגיד'; דא"כ מדוע צריכים לכל  
 הענין של הפשא"ס כאן, מדוע לא מספיק הא דחדא הגדה לבד?

ולכאורה הר"ז פשוט דדין משנתינו מיוסד על הא דהפשא"ס; גם מהמשך  
 המשניות בפרקין, גם מדברי רש"י בפירוש המשנה, גם מדברי הגמרא בסוף העמוד  
 בהקושיא על שיטת ר"מ, וגם בדברי רש"י בהמשך הענין בביאורו של הל"ב דרמב"ח!?

יתירה מזו: הרי הרעיון של 'חדא הגדה' מיוסד ע"ז דהוא תוכ"ד דוקא כמפורש  
 ברש"י כמ"פ כאן, ואילו דין הפשא"ס – לשיטת רש"י בכ"מ – אינו מוגבל בזה שהוא

תוכ"ד דוקא. ונמצא דיש כאן שני דינים שונים, שלכאורה אמורים לעבוד ביחד כאן. וצ"ע איך?

(ובספרים ראיתי דאי לאו דינא דהפשא"ס הרי מצד זה דחדא הגדה לבד הי' בגדר תו"ת, ורק מחמת הפשא"ס נאמנים לגמרי נגד העדות שבשטר. ולכאורה אי"ז פשוט, דאחרי דליתא לדין כיון שהגיד אז מדוע לא יכולים לעקור עדותם הראשונה, ואכן כן סב"ל לכמה מגדולי האחרונים – דבלי דין כיון שהגיד נאמנים לעקור עדות הראשונה, ולכאורה כן הוא פשטות הענין).

ה.

ואוי"ל הביאור בזה – ויתבאר ג"כ מדוע סברא זו של חדא הגדה היא מצינו רק ברש"י ולא בתוספות – בהקדם חקירה הידועה בגדר נאמנות הפשא"ס, האם הוה נאמנות של מיגו בעלמא (אלא בדרגת מיגו 'דאי בעי שתיק'), או דהוה סוג חדשה של נאמנות; דזה שעשה את האיסור יש בכחו להתירו. וידוע דמקובל לומר שנחלקו בזה רש"י ותוספות בכ"מ (ומהם – בסוגיין), דלתוספות הוה בגדר מיגו ואילו לרש"י הוה נאמנות חדשה.

והנה החידוש בהנאמנות של הפשא"ס על הנאמנות של מיגו הוא, שמחשיבים את ה'איסור' כאילו נעשה ע"י זה שגילה לנו אותה, ושלכן יש לו הכח להתירו. והיינו דאע"פ דבאמת הוא לא חידש את האיסור ורק גילה לנו את זה, מ"מ מכיון שאנחנו יודעים אודותו רק מחמתו, לכן הר"ז בעינינו כאילו שהוא זה שפעל וחדש אותו.

(ולדוגמא האשה שאמרה לנו שהיתה אשת איש ונתגרשה, הרי בודאי שהיא לא פעלה את האישות, אלא הי' חתונה לפני זמן מה עם עדים כו', אמנם מאחרי שאנחנו יודעים אודותה רק על ידה, לכן נחשבת בעינינו לזה שפעלה ועשתה את האיסור ושלכן בכחה להתירה).

אמנם אם הנאמנות הוה מחמת הרעיון של מיגו, אז מעולם לא נתחדש דבר כזה; דזה פשוט שהוא רק מגלה לנו על איסור שקיימת לפנינו, אלא שצריכים להאמינו ע"ז שבא להתיר את האיסור, מחמת זה שאילו הי' רוצה לשקר לא הי' צריך לגלותה לנו.

והנה הרעיון של 'חדא הגדה היא' הוא, דאין כאן חיסרון של 'כיון שהגיד' אחרי שהגדה השנייה הפוסלת את השטר, הוה תוכ"ד להגדה הראשונה המקיימת את השטר. אמנם באמת הר"ז חידוש גדול, דהא הגדתם הראשונה היתה בשעת חתימתם

על השטר ולא בשעת הקיום, אז איך מחשיבים את הכל לחדא הגדה? אלא ע"כ שמחשיבים 'הגדת' השטר לשעת הקיום, ושוב הוה חדא הגדה עם עדותם לבטלו.

וי"ל שחידוש זה מיוסד על החידוש של הפשא"ס דוקא, דהוא כנ"ל להחשיב ראשית חלות ה'איסור', לזה שגילה אותה לנו, ולכן גם כאן מחשיבים חלות ההגדה של השטר לזמן קיומו דוקא, ושלכן בכחו של זה שפעל הגדה זו כעת, לבטלו.

אמנם הא דהפשא"ס לבד לא מספיק, די"ל דסב"ל דכח הנאמנות של הפשא"ס אינה מספיק נגד הדין ד'כיון שהגיד' (וכבר חקר בזה הקוב"ש האם מיגו והפשא"ס תקיפים נגד דינא ד'כיון שהגיד', והסביר צדדי הספק. ואכ"מ), ולכן צריכים להסברא של 'חדא הגדה' לסלק הבעי' של כיון שהגיד.

ונמצא דלולא זה של הפשא"ס לא ה' נחשב בכלל לחדא הגדה, דהרי הגדת השטר היתה באמת בזמן הכתיבה, ורק מחמת הפשא"ס מחשיבים קיום השטר לשעת ההגדה, ושוב מחמת זה דהוה תוכ"ד הוה חדא הגדה וליתא לבעי' של כיון שהגיד.

#### דחיית דרכו של רש"א וביאור דברי רש"י באופ"א

ו. אמנם עדיין אין הענין מתיישב כל צרכו. דהא לפכ"ז נמצא דבאמת הרי סיבת הנאמנות של העדים במשנתנו הוה מחמת זה דהוה תוכ"ד וחדא הגדה, ואילו כל הענין של הפשא"ס הוא רק בכדי שייחשב למצב של חדא הגדה כמשנ"ת, אמנם לכאורה לא כך הוה משמעות הדברים;

א) כמו שהבאתי לעיל דכל המשך המשניות כאן הוה בדיני נאמנות של הפשא"ס גרידא. ב) רש"י בפירושו על המשנה מזכיר רק הנאמנות של הפשא"ס ולא כל הענין של חדא הגדה. ג) גם הגמרא בהמשך הדף אומרת שהנאמנות במשנתנו הוה מטעם הפשא"ס בלי להזכיר שום דבר נוסף.

ועוד יש להוסיף: ד) לרעק"א פשיטא ליה כנ"ל מתוך סוגיין דהפשא"ס נאמן נגד הכלל דכיון שהגיד. והאם לא ראה דברי רש"י דהוה מחמת זה דהוה חדא הגדה?!

ה) לפי דרכו של רש"א יוצא דבאמת נאמנים עם מיגו והפשא"ס גם נגד הכלל שאאמע"ר (כנ"ל בחצע"ג), ואילו גם רעק"א וגם אדמו"ר הצ"צ לא למדו כן בסוגיין, ואדרבה הוכיחו מאן דאין נאמנים לזה עם מיגו. ושוב, האם לא ראו דברי רש"י דהנאמנות כאן אינו מדין הפשא"ס אלא מדין חדא הגדה?!

ואשר מחמת כ"ז נראה לומר דבאמת גם לרש"י הרי הנאמנות של המשנה הוה משום הפשא"ס גרידא – והיינו כדרכו של רעק"א, ולא כבנו – והא דכתב ענין זה של חדא הגדה ה' לתרץ ולבאר ענין אחר כמשי"ת.

ז.

הנה עיקר הנאמנות של הפשא"ס הוא נגד ההגדה שבשטר, והיינו דאע"פ שהשטר נכתב כבר מלפני זמן, ושוב ישנה לחיסרון של 'כיון שהגיד' לחזור או לשנות מהעדות שבשטר, מ"מ מאחר שישנה כאן להפשא"ס (דהא לא היו צריכים לקיים השטר כנ"ל), ליתא לחיסרון זה, ונאמנים לחזור או לשנות מעדותם שבשטר (ונמצא דבאמת הפשא"ס תקיפה נגד הכלל דכיון שהגיד, כדברי רעק"א הנ"ל).

אמנם ישנה בעי' אחרת; אחרי שאמרו בבי"ד 'כתב ידינו הוא זה', מדוע נאמנים שוב לומר דאנוסים היינו וכיו"ב, דמדוע אין כאן בעי' של 'כיון שהגיד?' בשלמא זה שליתא חיסרון בזה שהם חוזרים ומשנים מעדותם של השטר, לזה מהני הא דהפשא"ס, משום שהשטר לא ה' מקויים בלעד, אמנם זה שכבר אמרו והעידו בפני בי"ד דכת"י הוא זה, הרי הבי"ד כבר יודעים את זה, ומדוע אין כאן בעי' בהמשך דבריהם 'אנוסים היינו', מטעם כיון שהגיד?

(ואף דבכל מקרה של הפשא"ס ישנה לכאורה למצב זה שאחרי שאמר הדיבור הראשון בבי"ד בא מיד לשנותו – כמו אחרי שאמרה אשת איש אני אומרת מיד אבל גרושה אני וכיו"ב – אמנם בדרך כלל לא מדובר בהגדת עדות, ושוב ליתא להבעי' של כיון שהגיד (שהוא בפשטות דין בעדות דוקא),

משא"כ כאן שמדובר בעדים האומרים כת"י הוא זה, נתוסף הכח של עדות, והבעי' של כיון שהגיד!?)

וע"ז אומר רש"י ומבהיר, דבזה אין בעי' בכלל, דמאחר דשתי אמירות העדים – כת"י הוא זה, ואנוסים היינו – הוה תוכ"ד, אז לא חלה כל הבעי' של כיון שהגיד, אחרי ש'חדא הגדה היא'!

ונמצא בדברי רש"י של 'חדא הגדה' לא התכוין בכלל להגדה שעל השטר – לזה מהני הא דהפשא"ס גרידא – אלא להגדתם בבי"ד דכתב ידינו הוא זה, והגדתם מיד אח"כ דאנוסים היינו.

ואם כנים הדברים יוצא, דעיקר הנאמנות של המשנה, לשנות מההגדה שעל השטר, הוה – גם לדעת רש"י – מטעם הפה שאסר גרידא,

וכמו שאכן משמע מכל הוכחות דלעיל. והא ד'חדא הגדה' הוה רק לתרץ ולהבהיר דבר שונה (מדוע ליתא בעי' של 'כיון שהגיד' בשתי אמרותיהם לפני ביי"ד גופא) כמשנ"ת.

### ביאור החילוק בין תוספות לרש"י בזה

ח. אלא דלפ"ז יחול עלינו חובת הביאור דמדוע לא כתבו התוספות שום דבר בזה? והיינו דאם באמת ישנה בעי' של כיון שהגיד בזה שמשנים דבריהם ביי"ד אחרי שהעידו דכתי"י הוא זה, אשר מחמת זה הוצרך רש"י לבאר דהוה חדא הגדה כו', אז מדוע לא הוקשה זה לתוספות?

ויש לבאר דבר זה בכמה אופנים, אשר יסוד כולם היא ההבדל הנ"ל בין רש"י לתוספות בענין הפשא"ס, דלתוספות הוה גדר של מיגו גרידא, ואילו לרש"י הוה גדר של נאמנות חדשה;

א) הבאתי לעיל מה שמבואר בכ"מ דלרש"י היות שהפשא"ס הוה גדר חדש של נאמנות לכן ל"צ להיות בתוכ"ד דוקא, משא"כ לתוספות דהוה בגדר מיגו צ"ל בתוכ"ד דוקא (דאל"כ הוה בגדר מיגו למפרע, וכמו שהאריכו בזה התוספות בחזקת הבתים עיי"ש).

ואשר לפ"ז נמצא דלרש"י כאן באמת מצד דין הפשא"ס לא הי' הכרח שדברי העדים במשנה באו בתוכ"ד ול"ז, דהא הנאמנות של הפשא"ס אינה מכריח את זה. ושוב הי' קשה ליה דיתכן להיות כאן בעי' אחרת של כיון שהגיד – כמשנ"ת – והוצרך לתרץ דאה"נ כאן שונה מהפשא"ס דעלמא וצריכים שיהי' תוכ"ד דוקא, בכדי לשוותו חדא הגדה ולסלק בעי' זו.

אמנם לפי התוספות מעיקרא לא הי' קשה ליה, אחרי שגם מצד הלכות הפשא"ס בלבד צריכים שיהי' תוכ"ד, וא"כ קושיא מעיקרא ליתא, דו"פ דהוה חדא הגדה.

ב) בקשר להנאמנות של העדים ברישא הקשו התוספות "וא"ת ולמה נאמנים והא מגו במקום עדים הוא ..", ותירצו "כיון דהצריכו חכמים קיום הכא לא חשיב כלל קיום מה שאומרים כתב ידינו הוא זה כיון דאינה גופייהו אמרי תוך כדי דבור קטנים או אנוסים היינו ..".

והיינו דהתוספות כבר הכריחו מחמת סיבה אחרת דדברי העדות ברישא נאמרו בתוכ"ד ול"ז, ושוב חר"ז פשוט גם לענינו דהוה חדא הגדה.

אמנם רש"י לא כתב שום דבר לגבי קושייא זו של התוספות. ונראה דזהו משום דלשיטתיה קאזיל דמדובר כאן בנאמנות של הפשא"ס, וא"כ קושיית התוספות מעיקרא ליתא דלא הוה מיגו במקום עדים. ושוב לא הוכרח מחמת זה לאוקמה בתוכ"ד דוקא, ולכן הוכרח לפרשו אח"כ בכדי שלא יקשה מהא דכיון שהגיד כנ"ל.

ג) ובעומק יותר י"ל דלדעת התוספות דהפשא"ס הוה מגדר מיגו אין מקום לכל שקו"ט זו; דלדעת רש"י יש מקום לומר דהא דהפשא"ס מהני נגד זה ד'כיון שהגיד' הוא משום דרק על ידם יודעים אנחנו על 'הגדה' הראשונה כו', משא"כ אחרי שכבר אמרו לנו דכתב ידם הוא זה, שוב לא יהא להם נאמנות לשנותו כנ"ל. אמנם לדעת התוספות שכל הנאמנות מעיקרא הי' (רק) בגדר מיגו, הרי גם אחרי שאמרו לנו דכת"י הוא זה, צריכים להאמינם באותו מיגו עצמו, לומר דאנוסים היינו וכו', ואין כאן צורך לביאור חדש מדוע נאמנים וד"ל.

### יישוב לקושיית הגרע"א על התוספות

ט. אלא דלפכ"ז שהעיקר הוא כדברי רעק"א שהנאמנות של המשנה הוה מדין הפשא"ס ומיגו (לרש"י ותוספות), אשר נמצא א"כ דהפשא"ס תקיפה יותר מהכלל דכיון שהגיד, אז שוב יוקשה קושיית רעק"א דלעיל על התוספות; דאיך תירצו התוספות – בתירוצם השנייה – דמיגו לא מהני בסיפא דמשנתינו מחמת דין כיון שהגיד, הלא ברישא כן נאמנים עם מיגו גם נגד כלל זה של כיון שהגיד?!

ונראה לומר נקודת הביאור בזה על יסוד דברי התוספות שהעתקתי לעיל בביאור הנאמנות של הרישא; שהקשו דלכאורה הוה מיגו במקום עדים, ותירצו, "כיון דהצריכו חכמים קיום הכא לא חשיב כלל קיום מה שאומרים כתב ידינו הוא זה כיון דאינהו גופייהו אמרי תוך כדי דבור קטנים או אנוסים היינו ..".

וידועים הדברים דיש אופנים שונים להבין תוכן תירוצם. וב'בית יעקב' כתב בזה ב' אופנים: א) דמאחר שנתבטל הקיום כאן (ע"י אמירתם מיד דפסולים היו), שוב אין לשטר זה ה'אנן סהדי' והחזקת כשרות הרגיל שיש לשטרות, ושוב אין כאן 'תרי' דהוה בכשרות, וא"כ נאמנים במיגו לומר כן, ואינו מיגו במקום עדים. ב) ע"פ דברי השטמ"ק לקמן (בביאור רישא של הברייתא בדף יט) דשטר שאינו מקויים הוה כאילו שלא נגמרה עדותו, ושוב נאמנים – גם בלי כח של מיגו בכלל – לפסול את השטר.

ולכאורה הנפק"מ בין ב' האופנים הוא האם הנאמנות של המשנה לפסול את העדות בשטר הוה אכן מדין מיגו, או שהמיגו (רק) מסלק הקיום, ושוב נאמנים גם בלי המיגו.

ולעניננו: לאופן הראשון ישנה הוכחה מדינא דמשנתינו דמיגו מהני גם נגד דין 'כיון שהגיד' (וכך הבין רעק"א, ולכן נתקשה כנ"ל), משא"כ לאופן השני ליתא הוכחה לזה, אחרי שהנאמנות נגד העדות שבשטר מעולם לא הי' מדין מיגו.

ומבואר א"כ שזה הי' כוונת התוספות בתירוצם השני; דבאמת אין כח במיגו נגד 'כיון שהגיד', והיינו דפירשו הנאמנות של הרישא באופן השני הנ"ל (משא"כ תירוץ הראשון של התוספות אזיל לאופן הראשון, אשר לפ"ו לא יכולים לתרץ כתירוץ השני כמשנ"ת).



## מצווה להרעיב אדם עצמו בשנת רעבון

הרב יצחק לרמן

שליח כ"ק אדמו"ר - רתדפורד, ניו ג'רזי

בשו"ע או"ח (סי' תקע"ד ס"ד) כתב: "מצווה להרעיב אדם עצמו בשנת רעבון ואסור לשמש בו מטתו, חוץ מליל טבילה; ולחשוכי בנים (פירוש ולמנועי בנים) מותר (וע"ל סימן ר"מ סעיף י"ב)".

בסי' ר"מ סי"ב כתב: "אסור לשמש מטתו בשני רעבון, אלא לחשוכי בנים, (פי' מי שאין לו בנים)". והוסיף הרמ"א: "וע"ל סי' תקע"ד ס"ד; והוא הדין בשאר צרות, שהם כרעבון (ירושלמי דתענית)".

הנה המקור לדין זה הוא בגמ' תענית (דף יא.) דאיתא: "אמר ריש לקיש: אסור לאדם לשמש מטתו בשני רעבון (דצריך אדם לנהוג צער בעצמו. רש"י), שנאמר וליוסף ילד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב. תנא: חסוכי בנים (חסירי בנים, שלא קיימו פריה ורביה. רש"י) משמשין מטותיהן בשני רעבון".

בירושלמי (תענית פרק א ה"ו) ג"כ מביא דין זה וכתב: "רבי יודה בר פזי רבי חנין בשם רבי שמואל בר רב יצחק נח בכניסתו לתיבה נאסרה לו תשמיש המיטה מה טעמא ובאת אל התיבה אתה ובניך ואשתך ונשי בניך אתך וביציאתו הותרה לו תשמיש המיטה מה טעמא צא מן התיבה אתה ואשתך ובניך ונשי בניך אתך... אמר רבי אבון כתיב בחסר ובכפן גלמוד בשעה שאת רואה חסרון בא לעולם עשה אשתך גלמודה (כתב הקרבן העדה ד"ה חסרון בא לעולם: "כגון נח שנחסרו הבריות, ויוסף..."). אמר רבי לוי כתיב וליוסף יולד שני בנים אימתי בטרם תבוא שנת הרעב. תני בשם רבי יהודה תאיבי בנים משמשין מיטותיהן. אמר רבי יוסי ובלבד יום שטבלה" (קרבן העדה

ד"ה ובלבד יום שטבלה: "מותרים לשמש דסמוך לטבילתה האשה מתעברת, אבל בתר הכי אסורין בתשמיש".

וצ"ע, דהתלמוד בבלי לומד דין שאסור לאדם לשמש מטתו בשני רעבון מיוסף, והתלמוד ירושלמי לומד דין זה מנח ויוסף. וצ"ע למה התלמוד בבלי אינו רוצה ללמוד מנח.

## ב.

לכאור' אפשר לתרץ בג' אופנים, אופן הא':

הנה בפרשת נח (ו, יח) כתוב "ובאת אל התבה אתה ובניך ונשי בניך אתך". וכתב רש"י ד"ה אתה ובניך ואשתך: "האנשים לבד והנשים לבד, מכאן שנאסרו בתשמיש המטה".

ומפרש השפתי חכמים: "והוכחו מדשינה ביאת התיבה ליציאה, דביציאה נאמר (לקמן ח, טז) צא אתה ואשתך".

הסיבה ע"ז שהיה אסור, כתוב רש"י (ז, ז ד"ה נח ובניו): "מפני שהעולם היה שרוי בצער". והשפתי חכמים מפרש שרש"י למד זה מדסמך פסוק "ויבא נח ובניו ואשתו ונשי בניו וגו'" לפסוק "והמבול היה מים על הארץ".

וצריך להבין, דהאיסור היה עד שיצא מן התיבה, כמ"ש רש"י על הפסוק (ח, טז) צא מן התבה אתה ואשתך וגו' " איש ואשתו, כאן התיר להם תשמיש המטה". ואם הסיבה שאסר בתשמיש הוא מפני שהעולם היה שרוי בצער, הרי כשנהרג של האדם וחיות וכו' היה צריך להיות מותר בתשמיש, א"כ למה אסור עד שיצא מן התיבה. ודוחק לומר שהיה אדם או חיה שחי עד שנה.

הנה במדרש תנחומא (פרשת נח סימן יז) "כשהיה נח בתוך התבה היה תדיר מתפלל, שנאמר על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו (תהלים לב, ו), ומה היה מתפלל, הוציאה ממסגר נפשי, א"ל הקב"ה גזירה היא מלפני שישתלמו שנים עשר חודש, אם אינן משתלמין אין אתה יוצא, וכן אמר ישעיה בעת רצון עניתיך וגו' לאמר לאסורים צאו (ישעיה מט, ח-ט), זה נח ובניו שהיו אסורים בתשמיש המטה". הרי שהסיבה שהיה אסור לשמש היא משום גזירה שכך גזר הקב"ה.

א"כ אולי י"ל שזהו סיבת המחלוקת בין הבבלי וירושלמי. דהבבלי סבר שכל האיסור בנח היה גזירה מלמעלה וא"א ללמוד מזה לסתם שנת הרעב. משא"כ הירושלמי סבר שהגזירה היא על הזמן של האיסור (שנה שלימה), משא"כ האיסור היא מפני שהעולם שרוי בצער, ולכן אפשר ללמוד לסתם שנת הרעב.

ע"פ הנ"ל אפשר לפרש עוד שאלה, דהמעם לועז (בראשית ו, יח) הקשה, למה אסור לבני נח למשמש מיטתם, הרי הם חשוכי בנים, וחשוכי בנים מותר בתשמיש? ותירוץ בשתי אופנים: א. שהמבול היה יותר קשה משאר פורעניות משום שכל העולם נחרב, ולכן היה אסור (כמ"ש בתנחומא הנ"ל "אמר להם הקב"ה אפשר שאהא כועס ומחריב את העולם ואתה בונה"). ב. באותו ימים היה מתחילים להוליד רק מבן ק' שנה, והם לא היו ק' שנה שלמות (כשמפרש המעם לועז בפ' בראשית) ואינם נקראים חשוכים (עיין לקמן גדר דחשוכים).

הרי ב' תירוצים הנ"ל מתאים לשיטות הבבלי והירושלמי. דהבבלי סבר כאופן הא' דהמבול אינו כשאר פורעניות וא"א ללמוד ממנו, והירושלמי מפרש כאופן הב' דסבר שכן אפשר ללמוד לשאר פורעניות.

ג.

אופן הב':

על הפסוק (ח, טז) צא מן התבה אתה ואשתך וגו' כתב הכלי יקר שהסיבה שהיה אסור בתשמיש הוא כדי דלא יפרו וירבו בתיבה, דאם לא נאסר "יש לחוש שיראו מכס כל שאר הבעלי חיים ויפרו וירבו התיבה ואז לא תכיל אותם התיבה כי לא נעשית כי אם בשעור לכל הנכנסים בה". היינו, שהסיבה שהיה אסור לשמש הוא לא משום שהעולם שרוי בצער, רק משום שלא יהיה צר בתיבה.

הנה העמודי ירושלים על גמ' ירושלמי הנ"ל כתב שהקרנן העדה חולק על הא"ר. דהקרנן העדה כתב ע"ז דבשעה שאתה רואה חסרון בא לעולם עשה אשתך גלמודה, כתוב (ד"ה חסרון בא לעולם) "כגון נח שנחסרו הבריות". היינו שלקרנן העדה, כל צרה שבא לעולם צריך להפריש מאשתו. משא"כ הא"ר כתוב שדוקא צרות דומיא דרעב אסור (כגון שדפון וכו'), משא"כ חרב ודבר אינו אסור.

הרי אפשר לומר שזהו הטעם של הבבלי שלא למד מנח. משום שהבבלי סבר שבנח היה האיסור, לא משום שהיה צער בעולם - משום דאינו בגדר רעב שהתורה אסור

כמ"ש הא"ר, רק אסור כמ"ש הכלי יקר דלא ירבה בהמות וחיות בתיבה. א"כ בודאי א"א ללמוד מנח הדין של שנת רעב.

משא"כ הירושלמי סבר כהקרבן העדה, שכל צער שנפל על העולם הוא בזה הגדר שיהיה אסור בתשמיש.

עפ"ז יובן מה שהוסיף הרמ"א בסי' ר"מ סי"ב "אסור לשמש מטתו בשני רעבון... והוא הדין בשאר צרות, שהם כרעבון (ירושלמי דתענית)". דהוא סובר כהירושלמי בזה דאסור בשאר צרות, שהם כמו רעב.

(להעיר שהמשנה ברורה (סי' תקע"ד ס"ד אות יא) כתוב ש"בנהר שלום ובבגדי ישע הסכימו שנוכל לסמוך להקל כדעת השו"ע ובפרט אם אינו שנת רעבון אלא שאר צרות בודאי שיש לסמוך להקל בליל טבילה").

ד.

אופן הג':

הנה בלקו"ש (ח"כ פרשת מקץ ע' 194) שאל כ"ק אדמו"ר מרש"י. שהרי רש"י על פסוק (בראשית מא, נ) "וליוסף ילד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב" כתוב (ד"ה בטרם תבוא שנת הרעב): "מכאן שאסור לאדם לשמש מטתו בשני רעבון". ושאל, שמזה שכתוב רש"י "מכאן" ראינו שהוא רוצה לאפוקי ממקום אחר, ואיפה הוא. ותירוץ שיש הירושלמי (ומדרש) שמביא מקור לדין זה גם מנח.

וכ"ק אדמו"ר ממשיך ומפרש (אות ד') וזל"ק: "מיטן צולייגן דעם ווארט "מכאן" מאכט רש"י קלאר אז דא [ביוסף] איז ניט דעם זעלבער איסור ווי ביי נח, ווייל דא איז כלל ניטא יענער טעם, "העולם היה שרוי בצער":

"שהעולם היה שרוי בצער" (ביים מבול) מיינט די וועלט בכלל. ואדרבא - ניט מענטשן, חיות וכו' אויף וועלכע מען קען ניט זאגען דאמאלס געווען "שרוי בצער" - זיי זיינען אלע ניט במציאות, כמש"נ וימח את כל היקום". והמשיך: "אויב מען זאל מפרש זיין אז דאס מיינט מען די פון "עולם" וועלכע זיינען ניצול געווארן בתיבה - זיינען דאך נח ובניו ונשיהם בכללם, אויך "שרוי בצער". און ניט ווי דער איסור הנלמד - אז א צאל (רוב) מענטשן זיינען בצער איז אנדערע דארפן זיך אויך משתתף אין זייער צער".

וסיים: "ובמילא קען מען פון דעם ניט אפלערנען אז ביי "שני רעבון" איז דא אן איסור אויף די וואס ליידן ניט פון קיין רעב- ווי בנדו"ד ביי יוסף'ן, וואס אים האט ניט אויסגעפעלט קיין תבואה".

היינו, שכ"ק שאדמו"ר מפרש שלרש"י א"א ללמד מנח שאסור לשמש בשנת רעב, דהרי הם היו בצער, והם היו אסורים מתשמיש. משא"כ בסתם שנת רעב שלרוב ישראל אין להם מה לאכול, איך אנו יודעים שהמיעוט שאין בצער הם ג"כ אסורים לשמש, זה אנו לומדים מיוסף.

אבל לכאן יש להקשות, דא"כ, איך לומדים הירושלמי מנח?

הנה אפשר לומר שזה תלוי במחלוקת לגבי האם יש לאדם תבואה בביתו, והמזונות מצויים בשוק רק שהם ביוקר גדול, אם יש לאדם זה איסור לשמש מיטתו.

דבשו"ת בית יהודה (או"ח סי' מ') כתוב: "כל שהוקר השער הרגיל ונכפל הוא רעב. ואף על פי שלהנאסר יש לו תבואה אסור משום צער דאחרים דומיא דיוסף דילפינן מני"ה".

אבל בשערי תשובה (או"ח סי' תקעד סעי' ד') כתוב: "ועיין בשו"ת בית יהודה סי' מ'... אך בספר בר"י כתבו בשם אביו הרב ז"ל שכתב בתשו' כשהמזונות מצויים רק שהם ביוקר גדול אין זה רעבון ואין צריך למנוע מתשמיש והסכימו עמו חכמי ירושלים תוב"ב".

הנה י"ל, שרש"י סובר כסברת הבית יהודה שאסור אף מי שיש לו תבואה בביתו, וזה א"א ללמד מנח, רק מיוסף.

משא"כ הירושלמי סבר כסברת השערי תשובה (וחכמי ירושלים) שהאיסור הוא רק על מי שהוא בצער, ובדבר זה לומדים היטב מנח.

ה.

לפי התלמוד ירושלמי צ"ע. דהנה לגבי נח היה האיסור גם על הבהמות וחיות וכו', כמ"ש רש"י עה"פ (נח ה, יז) "כל החיה אשר אתך... ושרצו בארץ ופרו ורבו על הארץ", ומפרש רש"י (בד"ה ושרצו בארץ): "ולא בתיבה, מגיד שאף הבהמה והעוף נאסרו בתשמיש".

הרי אם לומדים מנח לשאר פורעניות, הרי היה צריך לישראל להפריד בהמתו וחיתו בשנת רעב?

וי"ל דהירושלמי סבר דלא נאסרו הבהמות וחיות, רק בימי נח הם (הבהמות וחיות) קבלו ע"ע.

דהנה בפרק ח, פסוק א כתוב "ויזכר אלהים את נח ואת כל החיה ואת כל הבהמה אשר אתו בתבה". ומפרש רש"י (ד"ה ויזכור אלהים את נח וגו'): "מה זכר להם לבהמות, זכות שלא השחיתו דרכם קודם לכן ושלא שמשו בתיבה".

ושאל הנחלת יעקב, למה צריך רש"י לשני טעמים? וכתב דהבהמות לא שמשו, מעצמם עשו כן, ולא היה גזירה מה'. ולכן צריך ב' סיבות, דהסיבה השני' הרי לא היה להם הזכות דמצוה ועושה. (ע"ש למה לא סגי בהסבר הא').

ו.

הנה להבבלי (וגם הירושלמי) לומדים דין זה (גם) מיוסף. וצ"ע איך. כדלקמן.

דהנה תוס' בתענית (שם) הקשה על הגמ' מלוי (ד"ה אסור לאדם לשמש מטנו בשני רעבון): "ואם תאמר הרי יוכבד נולדה בין החומות ואותו העת עת רעב היה וע"כ שימשו מטותיהן בשני רעבון ויש לומר דלכ"ע לא הוי אסור אלא למי שרוצה לנהוג עצמו בחסידות ויוסף לא שימש אבל שאר בני אדם שימשו".

אבל קשה, כמ"ש הט"ז (סי' תקע"ד סק"ב) "דא"כ מנ"ל למילף איסורא מיוסף, דלמא יוסף מדת חסידות עשה ולא משום איסור וכי היכי דלוי לא חש לזה והוליד את יוכבד בעת רעבון ה"נ שרי לכ"ע".

הנה הקרבן נתנאל (אות נ') הקשה על תוס', הא כתוב הגמ' דאסור לשמש ולא שהוא מדת חסידות? ומפרש שבאמת אסור לשמש, רק שתוס' מדובר אודות מי שלא קיים מצות פרו ורבו שלהם מותרים לשמש, ויוסף אע"פ שלא קיים החמיר ע"ע. משא"כ לוי (שלא קיים עוד פרו, דלא היה לו בת) לא החמיר ע"ע.

אבל לכאור' קשה כמ"ש האור החיים (פרשת מקץ מא, נ) דהתורה העידה על לוי שהיה חסיד, כמ"ש (דברים לג, ח) לאיש חסידך, שהוא החסיד של השבטים, ואיך יתכן שלא החמיר.

הנה הר"ן (תענית ב: ד"ה ההולך) חולק על תוס' וכתב שאין זה ענין של מדת חסידות, אלא: "דאיסור תשמיש המטה בשני רעבון אינו אלא משום שישראל שרויין בצער, ויורדי מצרים יודעים היו בעצמם שהם שבעים, ויוסף נמי יודעים היו בו שהוא שרוי בריוח. אבל יוסף היה סבור שהן שרויים בצער ולפיכך לא שמש".

הב"י באו"ח (סי' תקע"ד) הקשה על הר"ן, וז"ל: "והר"ן תירץ... והא דקאמר הר"ן שהיו יודעים ביוסף שהוא שרוי בריוח, איני יודע מהיכן ידע שהיו יודעים כן תשעה חדשים או שבעה קודם ירידתם למצרים שמפשטי הכתובים נראה שלא ידעו ממנו אם חי אם מת עד שנתודע להם ותיכף ירדו למצרים ואז נולדה יוכבד, ונמצא ששימש לוי תשעה חדשים או שבעה קודם לכן".

הרא"ם על התורה (מקץ מא, נ) מתרץ שאלת תוס' באופן אחר: "דשמא י"ל דכיון דאי אפשר לבטל מפריה ורביה אא"כ יש לו נקבה בכלל בניו אליבא דכ"ע, כדתנן ביבמות (סא:), ובפ"ק דתענית (יא). שנינו דחשוכי בנים מותר כדי שלא יבטל מפר"ו, הותר לו ללוי לשמש מטתו אך בשנת רעבון, מאחר שעדיין לא נולדה לו בת".

אבל הב"י הקשה גם עליו, וז"ל: "ומה"ר אליה מורחז ז"ל כתב... וקשה לי דאם כן גם יוסף היה מותר לשמש שלא היתה לו בת דאם כן היה מונה אותה הכתוב בשבעים נפש".

ולכן מפרש הב"י באופן אחר: "ולי נראה שקודם מתן תורה לא הוה מיתסר לשמש בשני רעבון והא דמיייתי מוליוסף יולד שני בנים וגו' אסמכתא בעלמא הוא, ומיתורא דבטרם תבוא שנת הרעב דייק ליה דאחר שבא שנת הרעב אסור לשמש אחר שניתנה תורה. ותדע שכן הוא דהא חשוכי בנים משמשים מטותיהם בשני בצורת ויוסף קודם שנולדו לו שני בנים חשון בנים היה ומותר היה לו לשמש אפילו אם היו שני רעבון, וא"כ היכי מיייתי מיניה. הילכך ודאי משמע דאסמכתא בעלמא הוא". דהיינו שמיוסף אין לומדין הדין, דהיה מותר לו לשמש. זהו רק אסמכתא בעלמא.

## ז.

הנה לתרץ קושיות של הב"י על הר"ן והרא"ם מציאנו כמה תירוצים, מתחיל עם הקושיא על הר"ן:

א. השפת אמת על גמ' תענית (שם) כתב: "וי"ל כוונתו מפני שידעו שהוא במצרים שמכרוהו לשם ושם הי' לחם, ויותר י"ל דחשבו שכבר מת יוסף". ומצד ב' סברות הנ"ל היה מותר ללוי לשמש.

הנחלת יעקב על הפסוק תירץ בשלשה אופנים: א. אף אם לא ידעים יהיה היה מותר לשמש מצד 1) יוסף הוא המיעוט, ואין סברא לומר שלכל ישראל יהיה אסור לשמש בשביל הא' אחד שהוא בצער 2) היה ספק ספיקא, ספק חי ספק מת, ואת"ל חי, ספק יש לו לחם ספק אין לו לחם.

ב. בכלל אינו שאלה דיוכבד לא נולדה בין החומות, רק הפי' בזה הוא דהגם שהורתה היתה חוץ ממצרים, לידתה היתה במצרים.

אבל לפי זה צ"ע, דעל הפסוק (מ"ו, ו) "אלה בני לאה... כל נפש בניו ובנותיו שלשים ושלש" כתב רש"י בד"ה שלשים ושלש ש"בפרטן אי אתה מוצא אלא שלשים ושנים, אלא זו יוכבד שנולדה בין החומות בכניסתן לעיר". א"כ, אם לא נולדה יוכבד במצרים הרי חסר בהשבעים נפש.

ג. יוכבד נתעברה מליל טבילה, דהרי בשו"ע (בסי' תקע"ד) כתב "אסור לשמש בו מטתו, חוץ מליל טבילה". וזה היה בליל טבילה. משא"כ יוסף היה מחמיר לא לשמש אפי' בליל טבילה.

אבל לכאן, איך לא שימש יוסף בליל טבילה, הרי יש מצוה של עונה?

הנה המקור של המחבר הוא מירושלמי הנ"ל דאיתא: "תני בשם רבי יהודה תאיבי בנים משמשין מטותיהן. אמר רבי יוסי ובלבד יום שטבלה".

הנה הב"י מפרש שלרבי יהודה מותרים תאיבי בנים-חשוכי בנים לשמש בכל עת, כיון שיש להם מצוה. ובא רב יוסי ומחדש שלשאר העם מותרים לשמש בליל טבילה.

אבל הקרבן העדה (ד"ה ובלבד יום שטבלה) כתב: "מותרים לשמש דסמוך לטבילתה האשה מתעברת, אבל בתר הכי אסורין בתשמיש" (עיין פני משה שעל פי רוב האשה מתעברת בליל טבילה). ומפרש העמודי ירושלים: "שמשמע שאפי' החשוכי בנים אסורים אח"כ, ולא כמ"ש הב"י שלכ"ע מותר בליל טבילה ולהחשוכי בנים מותרים לעולם". וכתב שכן סבר המגן אברהם.

דהנה המ"א (בסי' תקע"ד אות ה') כתב: "ז"ל הב"י גרסינן בירושלמי תאיבי בנים משמשין מטותיהן א"ר יוסי ובלבד יום שטבל' ויש לתמוה דהא צריכים לשמש תמיד עד שידעו שיתעברו

ונ"ל דקאי אדלעיל דקא' שאסור לשמש וקאמר ר"י חוץ מליל טבילה דשרי עכ"ל, ועפ"ז פסק כאן בש"ע. וזה דוחק גדול לפרש ובלבד כמו חוץ דהל"ל מלבד יום שטבלה ועוד דהתוספו' הקשו היאך נולדה יוכבד בין החומות וגם שאר מפרשי' נדחקו בזה הל"ל בפשיטות דליל טבילה הוי וכמ"ש בשל"ה לפי פסק הש"ע.

לכן נ"ל דברים ככתבן דס"ל לר"י דאף חשוכי בנים אין מותרים לשמש אלא בליל טבילה דס"ל דאין האש' מתעבר' אלא סמוך לטבילתה כדאיתא בגמרא בנדה וכ"כ

המ"כ ברבה פ' נח פל"א וכ"כ האגודה בפ"י הירושלמי ופסק כוותיה. ומיהו מפשט גמ' דידן והפוסקים משמע דחשוכי בנים משמשין לעולם דלא קי"ל כר"י אבל להתיר בליל טבילה [במי שאינו דחשוכי בנים] אין לו שורש וענף וכ"מ בכל הפוסקים שלא כתבו היתר זה".

דהיינו שיש מחלוקת בין הב"י והמ"א. הב"י סבר דכל אדם אפשר לשמש מיטתו בשנת הרעב אם יש מצוה, כגון ליל טבילה. משא"כ המ"א סבר שרק חשוכי בנים מותרים לשמש, ולא שאר כל אדם.

אולי י"ל שהיה בין לוי ויוסף מחלוקת. שלוי סבר כהמחבר ושימש בליל טבילה (כנ"ל מנחלת יעקב, וכן מובא בפרישה ועוד) או קודם שיצא לדרך למצרים (כמ"ש המשכיל לדוד עה"ת שם). משא"כ יוסף סבר שאסור לשאינו חשוכי בנים.

#### ה.

אבל אינו מובן, למה לא שימש יוסף בליל טבילה, ז.א. למה לא היתה יוסף בהגדר דחשוכי בנים, הרי לא קיים מצות פר"ו? על זה אנו באים לתרץ שאלת הב"י על הרא"ם:

א. הגור ארי"ה (שם) כתב, שבצרה שיש לו זמן קבוע מתי יפסיק, אזי אסור לכל לשמש. א"כ, יוסף שידע שיהיה רק לו' שנים היה אסור. משא"כ לוי שלא ידע מתי יפסיק היה מותר לשמש.

אבל הלבוש האורה עה"ת דחה סברה זו משום שלמה אסור אם ידוע הזמן שיפסק, אפשר ימות האדם קודם לכן ולא קיים מצות פר"ו?

בלקו"ש הנ"ל (אות ה' ואילך) הסביר הרבי ע"ד הגור ארי"ה לפירש"י ומפרש, שמזה שרש"י כתב שאסור לשמש בשנת רעבון ולא כתב בשנת הרעב, משמע שסובר שאין איסור לשמש אם יש רק שנה של רעב, רק אם יש שנים של רעבון, ז.א. שיש חזקה של צרה, אזי יהיה אסור לשמש.

הסיבה לזה הוא, דראינן שזה לא נרמלי ושהקב"ה הוא המביא רעב לעולם (ולא סתם שהשנה לא היה טוב לזרוע). ומפני שראינן שהנהגה מלמעלה הוא באופן של היפך ישובו בעולם, הרי אין מקום של פר"ו, ישובו של עולם. ע"ש. ולכן היה אסור ליוסף לשמש מטתו דידע ליה שתהי' שנים רבים של רעב.

משא"כ לוי, כשאשתו נתעבר אם יוכבד, הרי זה היה בתחילת שנה הב', ולא היה כבר שנים הרבה של רעב.

ב-ג. הצדה לדרך (מקץ מא, נ) כתב שתי טעמים למה היה יוסף פטור מפו"ר: א. שהיה לו גם בת באותו זמן. ואין להקשות למה לא מנה אותה בהשבעים נפש, די"ל שמתה קודם שבא יעקב (כמו שאר בנות יעקב (רש"י מו, כו)).

וב. ידע יוסף בעצמו שיהיה לו רק ב' בנים זכרים. שהרי בגמ' סוטה (דף לו:): איתא: "תניא היה ראוי יוסף לצאת ממנו י"ב שבטים כדרך שיצאו מיעקב אביו, שנאמר אלה תולדות יעקב יוסף, אלא שיצא שכבת זרעו מבין ציפורני ידיו". היינו שנשאר לו רק ב' בנים. וא"ת והא היה ליעקב בת, דינה? י"ל שבאמת היה צריך להיות ליעקב רק בנים, ודינה נולד ע"י תפלת לאה.

ד. הדעת זקנים (שם) מפרש דפליגי יוסף ולוי בפלוגתא תנאי (ביבמות סא:). דהנה יש מחלוקת בין ב"ש וב"ה. דב"ה סוברים שמצות פו"ר הוא שיהיה לאדם בן ובת, משא"כ ב"ש סוברים שאף אם יש לאדם שתי בנים הרי קיים את המצוה.

הרי יוסף סבר כב"ש דכבר קיים המצוה (אפרים ומנשה) ועכשיו אסור לו לשמש (אפי' לביל טבילה להמ"א הנ"ל). משא"כ לוי סבר כב"ה דעדיין לא קיים המצוה ומותר לשמש.

ה. עד כאן למדנו שהפי' דחשוכי בנים הוא מי שלא קיים עוד המצוה דפו"ר. וכ"כ הרמב"ם בהלכות תעניות (פ"ג ה"ח): "וממעטין באירוסין ונישואין אלא אם כן לא קיים מצות פריה ורביה, וכל מי שקיים מצות פריה ורביה אסור לו לשמש מטתו בשני רעבון".

אבל הט"ז למד באופן אחר. דהנה הט"ז כתב (בסי' תקע"ד אות ב'): "בעיקרא דמילתא נ"ל דלאו בקיום פ"ו תליא מלתא דהא אמרו לישנא דחשוכי בנים דמשמע דאין לו בנים לגמרי דאל"כ הל"ל ומי שלא קיים פ"ו מותר אלא ודאי דלא התיירו אלא למי שחשוך לגמרי שהולך ערירי וזה צער גדול".

וממשיך, "ודברי התו' עיקר ונרא' לתרצם דודאי קודם מ"ת היה מותר הכל חוץ מז' מצו' ב"נ אלא דיוסף נהג מדת חסידות מסברא דנפשיה, אלא שאנו שרואין שהכתוב זכר מדה זו בתורה שלנו ש"מ דקבעו לדבר זה חובה שנלמוד מיוסף מ"ת ואילך ממילא הוה דבר זה נתחדש ממ"ת ואילך כמו שאר מצות".

ז.א. דהפי' בחשוכי בנים הוא, מי שאין לו בנים כלל, ולא מי שיש לו בנים אבל עדיין לא קיים פר"ו.

עפ"ז אפשר לומר, שיוסף סבר כהט"ז דהוא אינו נקרא חשוכי בנים, משום שיש לו שתי בנים. ולפי המ"א הנ"ל הרי הוא אסר לשמש כל הרעב, אפי' בליל טבילה. משא"כ לוי סבר כהרמב"ם שכל זמן שאין לו בת נקרא חשוכי בנים ומותר לשמש. (המשכיל לדוד עה"ת (הנ"ל) הקשה על הט"ז דפו"ר היא כן אחד מהו' מצוות.)

ט.

ולמה אינם רוצים המפרשים לפרש כהב"י? אפשר משום שהיה קשה להם : א. שמלתא בטעם הוא (שהעולם בצער), א"כ מהו החילוק בין קודם מ"ת לאחר מ"ת. ב. המהרש"א בחידושי אגדות (תענית שם) הקשה על הב"י: "וקשה לתירוצו כיון שהוא אסור לאחר מתן תורה ואפי' מדרבנן ודאי דהיה לוי מקיים איסורו כמ"ש שהאבות קיימו אפילו עירובי תבשילין".



## משובח בגופו או משובח במראה\*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב. ק. קנדה

"בריאות בשר" או יפות מראה"

א. עה"פ (בראשית מא, ב) "והנה מן היאר עלת שבע פרות יפות מראה ובריאות בשר וגו'" העיר הגאון הרוגצ'ובי ז"ל וז"ל "[כאן הקדים מראה לעצם ובסיפור הפך] עיין בירושלמי פ"ו דיומא מי קודם לקרבן, משובח בגופו או משובח במראה, וע"ש דף כ"ה ע"ב בבבלי דזה הוה גדר מחלוקת דשמן או גדול בבשר ע"ש בזה".

ועד"ז העיר גם להלן עה"פ (מקץ מא, יח) "והנה מן היאר עלת שבע פרות בריאות בשר ויפות תאר וגו'" וז"ל "שינוי הלשון כך, דכבר כתבתי דזה פלוגתא מה עדיף בשר שמן או הרבה בשר, עיין יומא דף כ"ה ע"ב, וכן זה בעיא דאיפשטא בירושלמי פ"ז דיומא מי קודם טובת מראה או משובח בגוף עדיף".

(\* לע"נ ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח ר' יהושע דובראווסקי ע"ה

## ב.

וכוונתו בזה לבאר טעם שינוי לשונות הכתובים [וכלשונו "שינוי הלשון כך"],  
דהנה לעיל מיניה (שם, ב) בחלום פרעה כתיב "והנה מן היאר עלת שבע פרות יפות  
מראה ובריאות בשר וגו'", והיינו שהקדים הכתוב "יפות מראה" ל"בריאות בשר", וכאן  
בסיפור החלום הוא להיפך שהקדים הכתוב תחילה "בריאות בשר" ל"יפות תאר".

ועל זה ביאר הגאון ז"ל דהיינו משום כי בדבר זה מצינו שאלה ופולוגתא בהלכה אם  
"מראה" קודם ל"בריאות בשר" או להיפך ויש מקום לכאן ולכאן, וכהך דאיבעיא  
בירושלמי שם אם "משובח במראה" עדיף או "משובח בגופו" עדיף, ועד"ז נחלקו  
תנאי בבבלי שם עיי"ש, והיינו דנחלקו ביסוד השאלה אם מעלה "איכותית" עדיפה  
וגוברת על מעלה "כמותית" או להיפך.

ולזה רמז הכתוב בהקדימו פעם אחת מראה ["משובח במראה"] לבריאות בשר  
["משובח בגופו"] ופעם שניה להיפך, להורות על שתי הדעות שבדבר אם משובח  
במראה [מעלה איכותית] עדיף או משובח בגופו [מעלה כמותית], והביא הכתוב  
תחילה דעה האחת שמשובח במראה עדיף ["יפות מראה ובריאות בשר"] ואח"כ נקט  
הכתוב הדעה השניה דמשובח בגופו עדיף ["בריאות בשר ויפות תאר"] וכמוש"ג.

וזהו גם הטעם שבחר הכתוב להקדים בפעם ה"ראשונה" בחלום פרעה מראה  
לבריאות בשר ודוקא בפעם ה"שניה" בסיפור החלום בחר להקדים בריאות בשר  
למראה, יען כי "זה בעיא דאיפשטא בירושלמי", כלומר דלפי המסקנא הרי נקטינן  
לבסוף כהצד שמשובח בגופו קודם, וכדאיתא בירושלמי שם להדיא "משובח בגופו  
[שהוא שמן ואין מראהו טוב, קרבן העדה] משובח במראיו [או איפכא מראהו טוב  
ואינו שמן כל כך, קרבן העדה] מי קודם וכו', הדא אמרה משובח בגופו משובח במראיו  
משובח בגופו קודם".

[וכבר הארכנו בגליונות הקודמים בביאור דברי הגאון ז"ל בכל זה ובמה שיש  
להעיר עוד בדבריו עיי"ש ואכ"מ].

### משובח בגופו או מצות הקצירה

ג. והנה הך ירושלמי דיומא שם הואיל ואתא לידן נימא בה מילתא, דהכי איתא  
שם "משובח בגופו משובח במראיו מי קודם, רבי ירמי' סבר מימר נישמעניה מן הדא,  
אביב קצור יבש לקצור אביב קצור קודם

[גבי עומר כתיב אביב קלוי באש וגו', ותני אם נמצא תבואה קצורה שהיא אביב כלומר לחה ונמצא שעורים יבשים שעדיין קמה ואינן קצורים, אביב קצור קודם אע"ג שמצוה לקצור מ"מ כיון שזה שקצור משובח בגופו הוא קודם, ש"מ משובח בגופו קודם, קרבן העדה], הדין אמרה משובח בגופו משובח במראיו משובח בגופו קודם.

ובהשקפה ראשונה צ"ב דמהי ראי' זו שהביא רבי ירמיה' להכריע ממצות העומר בנדר"ד והרי לכאורה אין הנידון דומה לראי', דבסוגיית העומר אין הנידון אם משובח בגופו עדיף מ"מ משובח במראה" אלא אם יש להביא מן האביב שהוא שמן יותר [משובח בגופו] או מן היבש משום לתא ד"מצות" הקצירה, והשאלה היא אפוא אם לתא ד"משובח בגופו" מכריע את "מצות הקצירה" או להיפך.

משא"כ בנדר"ד דהשאלה היא אם "משובח בגופו" קודם או "משובח במראה", וא"כ מהי אפוא ההוכחה דרבי ירמיה' מהך דקיי"ל בעומר דמשובח בגופו מכריע את היבש להכא דמשובח בגופו מכריע את המשובח במראה.

#### ד.

והנה בא' מגליונות הקודמים כתבנו ליישב זה ע"ד הפשט, והוא דאה"נ דאין הנידון דהתם בדומה ממש לנדר"ד, ומ"מ סברת רבי ירמיה' בזה היא ללמוד ולהכריע מהתם דאי נימא דמשובח בגופו מכריע "מצוה" של קצירה, וזאת משום מעלת השבח שבגופו, א"כ כ"ש וק"ו לנדר"ד שמעלת משובח בגופו מכרעת [גם] את מעלת משובח במראה.

ובעצם נראה כי הדברים מבוארים בפירוש 'פני משה' שם וז"ל "ואם יש כבר אביב שהוא כבר קצור ויבש לקצור, אביב הקצור קודם, שאע"פ שמצוה היא לקצור מ"מ הואיל וזה משובח בגופו הוא שהוא אביב כרמל עודנו לח מצוה בו יותר,

א"כ הדין אמרה דהכא "נמי" המשובח בגופו קודם הוא, ויתכן לומר כי בדקדוק לשונו "דהכא נמי" כוון בזה הפנ"מ להבהיר תוכן סברתו של רבי ירמיה' וכמוש"נ.

ולכשתרצה נראה שכן הוא מדוקדק גם בגוף לשונו של רבי ירמיה' עצמו דקאמר "נישמעינה מן הדא", ו

היינו שיש ללמוד דבר זה בבחי' "דבר מתוך דבר" ממצות העומר, דאף דאין הנידון בדומה ממש לראי' מ"מ ניתן ללמוד ["נישמעינה"] מהתם דאם ס"ל דמעלת משובח בגופו מכרעת אפילו גדר של "מצוה", א"כ כ"ש שמכרעת גם מעלת משובח במראה.

### מעלה כמותית או איכותית

ה. ושוב התבוננתי דיש לומר בזה עוד באו"א, והוא דגם אם אין הנידון דמצות העומר דומה ממש לנדו"ד,

ען כי אין השאלה דהתם אם משובח בגופו עדיף ממשובח "במראה" אלא אם משובח בגופו עדיף מ"מצות" הקצירה וכנ"ל, מ"מ נראה ד"תוכן" השאלה בזה הוא שוה והיינו הך. ביאור הדברים:

דהנה תוכן הספק אם משובח בגופו עדיף ממשובח במראה או להיפך הרי יסוד בהשאלה אם מעלה "כמותית" עדיפה וגוברת על מעלה "איכותית" או להיפך, דמעלת משובח בגופו היא מעלה כמותית משא"כ משובח במראה היא מעלה איכותית, וא"כ יסוד השאלה בזה תלוי בהחקירה הכללית שחקרו בה גדולי האחרונים ז"ל אם ריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות או להיפך<sup>17</sup>.

וכן מתבאר להדיא גם מהמשך דברי הגאון הרוגצ'ובי ז"ל בצ"פ עה"ת שם שכתב לקשר יסוד השאלה אם משובח בגופו עדיף או משובח במראה עם הני ב' דרכי הלימוד דסיני ועוקר הרים [וראה גם צ"פ להוריות יד, א מש"כ עוד שם עד"ז עיי"ש], והיינו משום דהני ב' דרכי הלימוד יסודם בהך חקירה גופא האם ריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות או להיפך.

וכן נתבאר להדיא גם בלקו"ש חי"ב בחוקותי א' וזלה"ק "כללות המחלוקת הנ"ל אם סיני או עוקר הרים עדיף יסודה בהחקירה אם הכמות מכריע האיכות או להיפך, דבחי' סיני היינו מי שגדולתו בתורה היא בכמות, אף שבאיכות אינו עומד כ"כ על עמקי טעמי ההלכות ופלפולן, אכן בחי' עוקר הרים היינו מי שגדולתו בתורה היא באיכות, אף שבכמות אינו בקי כ"כ כסיני" יעוי"ש, והן הן הדברים.

וכבר נתבאר בלקו"ש חכ"ד (עמ' 98) דתוכן השאלה הנ"ל אם ריבוי הכמות מכריע גודל האיכות או להיפך עולה בקנה אחד עם [או עכ"פ היא מעין] חקירת הגאון הרוגצ'ובי ז"ל בכו"כ ענינים אם עיקר הדבר הוא ה"חומר" וגשם הדבר או ה"צורה" שלו ותוכנו<sup>18</sup>, והיינו באם העיקר הוא החומר, הרי בריבוי כמות יש יותר חשיבות

17 ראה 'לקח טוב' להגר"י ענגיל ז"ל כלל טו-טז בארוכה [ועיי"ש אות טו וש"נ], וכן הובא חקירה זו גם בספרי הגאון הרוגצ'ובי ז"ל בכ"מ (ראה 'מפענח צפונות' פי"א וש"נ). וראה גם לקו"ש חי"א עמ' 65 ואילך, חי"ב עמ' 126 ואילך, חכ"ד עמ' 98 ואילך. ונפק"מ מזה טובא להלכה בכו"כ ענינים וכפי שהאריכו בזה האחרונים ז"ל יעוי"ש בדבריהם.  
18 ראה 'מפענח צפונות' פ"א, פי"א בארוכה וש"נ.

מבאיכות, אכן אם העיקר הוא הצורה ותוכן הדבר, מסתבר דהאיכות מכריע את הכמות יעוי"ש.

ונמצינו למדים אפוא דיסוד השאלה אם משובח בגופו או משובח במראה עדיף [וכמו"כ הני ב' דרכי הלימוד דסיני ועוקר הרים] עולה בקנה אחד עם החקירה הכללית אם עיקר הדבר הוא החומר או הצורה ובהמסתעף מעין זה גם בהחקירה הכללית אם ריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות או להיפך, דמעלת משובח בגופו הוא מעלה כמותית ונוטה להצד דהחומר הוא עיקר הדבר, משא"כ מעלת משובח במראה היא מעלה איכותית הנוטה להצד דעיקר הדבר הוא הצורה שלו וכמוש"נ<sup>19</sup>.

ו. ומעתה י"ל דבזה תלוי גם יסוד השאלה דסוגית העומר דירושלמי יומא שם אם מעלת משובח בגופו [אביב קצור] עדיף או מעלת מצות הקצירה [יבש לקצור] עדיף, והיינו משום דמעלת "אביב קצור" המשובח בגופו הוה מעלה חומרית וכמותית וכנ"ל.

משא"כ מעלת "יבש לקצור" נראה לומר דהרי זה נחשב למעלה איכותית וצורית יותר, שכן גם אם מצד החומר הוה אלו שעורים יבשים ובלתי משובחים "בגופן" החומרי,

מ"מ מצד האיכות שבדבר איכא מעלה ביבש לקצור דוקא משום דאיכא בזה מצוה יתירה [היא מצות הקצירה], והרי לתא דמצוה היא מעלה "רוחנית" ואיכותית יותר.

ואם כנים הדברים נמצא דתוכן השאלה אם משובח בגופו או משובח במראה עדיף וכמו"כ הספק אם משובח בגופו או מצות הקצירה עדיף היינו הך ושתיהן תלויות באותה חקירה הכללית אם החומר והכמות מכריע או הצורה והאיכות.

וזהו אפוא ביאור דברי רבי ירמיה' דיליף לי' מדינא דעומר דס"ל "אביב קצור קודם" דנשמעינה מן הדא דס"ל לתלמודא דמעלת החומר והכמות מכריע, וממילא דכ"ה גם בנדו"ד דמשובח בגופו ומשובח במראה הנה "משובח בגופו קודם" וכמוש"נ<sup>20</sup>.

19) ולהעיר גם מהמבואר ב'מפענח צפונות' פ"א ס"ג ובריש הערה ג' שם, וב'לקח טוב' כלל טו ס"ק כא עיי"ש ודו"ק.

20) שו"ר ב'פרקי מבוא' להרב שלמה משה כשר (הנדפס בריש ספר 'צפנת פענח' עה"ת לספר בראשית, ד"ה 'צורה וחומר') שביאר עד"ז גם יסוד הך סוגיא דיומא סב, א [ושם סד, א] דאיתא שם "המפריש פסחו ואבדו והפריש אחר תחתיו ואחר כך נמצא הראשון והרי שניהן עומדין, איזה מהן שירצה יקרב דברי חכמים, רבי יוסי אומר מצוה בראשון ואם היה השני מוכרח ממנו יביאנו".

וכתב לבאר יסוד שיטת רבי יוסי בזה ע"פ דרכו ושיטתו דהגאון הרוגז'ובי ז"ל, ובלשונו "שוב, הראשון ביחס לשני הוא בחינת צורה, שהרי לדעת רבי יוסי יש חשיבות לראשון ובו המצוה, אלא כיון שיש שני מוכרח ממנו, הרי שהחומר עדיף", עיי"ש עוד במש"כ בזה.

## החידוש בבבא ד"הייתה מעוברת" לשיטת הרמב"ם

הת' דב בעריש רוטנברג  
שליח בישיבה

א.

במשנה כתובות י"ג. מובאת מחלוקת רבן גמליאל ורבי יהושע אי כשנפל חשש על אשה שנפסלה לינשא לכהן והיא טוענת שנבעלה לכשר - מהימינין לה וכשרה או דמ"מ פסולה:

ראוה מדברת עם אחד ואמרו לה מה טיבו של איש זה איש פלוני וכהן הוא רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת ורבי יהושע אומר לא מפיה אנו חיינן אלא הרי זו בחזקת בעולה לנתין ולמזמר עד שתביא ראיה לדבריה. היתה מעוברת ואמרו לה מה טיבו של עובר זה מאיש פלוני וכהן הוא רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת ורבי יהושע אומר לא מפיה אנו חיינן אלא הרי זו בחזקת מעוברת לנתין ולמזמר עד שתביא ראיה לדבריה. והגמ' מבארת דסיבת כפילות הבבות במשנה ('ראוה מדברת' ו'היתה מעוברת') תלויה בפ"י תיבת מדברת שבבבא הא':

לדעת זעירי 'מדברת' היינו 'נסתרה', ולפיכך ישנן שתי בבות במשנה - 'מדברת להודיעך כחו דרבי יהושע דאע"ג דלא ראוה שנבעלה פסולה, ומעוברת להודיעך כחו דר"ג [דכשרה אע"ג דודאי נבעלה] (רש"י ד"ה בשלמא לזעירי).

ולדעת רב אסי דס"ל 'מדברת' היינו 'נבעלה' הכפילות היא ע"מ לחדש 'חדא להכשיר בה (דהאשה עצמה כשרה לכהונה, והיינו בבא דמדברת) וחדא להכשיר בבתה

---

[ולכאורה נראה שיסוד תוכן דבריו בזה הוא מדברי הגאון הרוגצ'ובי ז"ל בצ"פ שם עה"פ (מא, ב-ד) "שבע הפרות יפות המראה והבריאות וגו'", שהביא שם בתחילה השאלה אם משובח בגופו או משובח במראה עדיף, ושוב ציין מכו"כ מקומות בש"ס הדנים בענין זה ובהסתפק ודרכו בקודש, ובתו"ד ציין גם להך דיומא סב, א עיי"ש.

וכנראה שהבין ב'פרקי מבוא' שם דכוונת הגאון ז"ל בציון זה הוא מפאת שייכותו לתוכן השאלה אם החומר והכמות [משובח בגופן] מכריע או הצורה והאיכות [משובח במראה], וזהו שציין הגאון ז"ל בתו"ד שם גם להך דיומא שם, יען כי התם מבואר דעתו של רבי יוסי דמעלת "מובחר" [חומר] עדיף על מעלת ה"מצוה" [צורה] וכמוש"נ].

והן הן הדברים, דמעלת לתא ד"מצוה" היא מעלה רוחנית, איכותית וצורית יותר וכמוש"נ בפנים. ועיין עוד בצ"פ שם וב'פרקי מבוא' שם [ובהנסמן שם] דהצורה הוא דבר ש"הנשמה" נהנית ממנו, משא"כ הגוף שנהנה בעיקר מהחומריות עיי"ש. וכ"ה מבואר גם בנדו"ד דמעלת ה"מצוה" היא דבר "רוחני" ואיכותי שהנשמה דוקא נהנית ממנו ודו"ק.

(והיינו בבא דמעוברת, שהדיון הוא גם אודות הולד<sup>21</sup>), ולפי"ז מכריחה הגמ' דרב אסי ס"ל דווקא כמ"ד (רבי יוחנן בדף י"ג): שר"ג מכשיר גם בבתה, כי אילו ס"ל כמ"ד (ר' אלעזר לקמן שם) דאפי' לר"ג רק היא כשרה אך בתה פסולה - אין טעם לכפילות הבבות המשנה<sup>22</sup>.

### ב.

והנה הרמב"ם בהביאו להלכה משנה זו (בהל' איסורי ביאה פי"ח הי"ג) מביא שתי הבבות, אך באופן שונה מאשר במשנה:

פנויה שראוה שנבעלה לאחד והלך לו ואמרו לה מי הוא זה שבא עליך ואמרה אדם כשר הרי זו נאמנת.

ולא עוד אלא אפילו ראוה מעוברת ואמרו לה ממי נתעברת ואמרה מאדם כשר הרי זו נאמנת ותהיה מותרת לכהן.

הרי לנו בעליל, דהרמב"ם הביא הבבא דמעוברת כחידוש לגבי האשה עצמה ("אפילו ראוה מעוברת . . ותהיה מותרת לכהן")

ולא לגבי הולד [לפי שאת הדין דבתה הביא כבר לעיל בפט"ו הי"א: 'פנויה שנתעברה מזנות אמרו לה מהו העובר הזה או הילוד הזה אם אמרה בן כשר הוא ולישראל נבעלתי הרי זו נאמנת והבן כשר ואע"פ שרוב העיר שזינתה בה פסולים'<sup>23</sup>].

ומכאן עולה קושיא על הרמב"ם, מהו זה שהביא כאן גם הבבא דמעוברת, והרי על פי המבואר בגמרא כל החידוש בבבא דמעוברת הוא גבי בתה, ואילו בהלכה שברמב"ם לא מופיע כלל חידוש זה?

[ופשוט דא"א לתרץ דכל הנ"ל הוא דווקא לרב אסי, אך לזעירי הרי כותבת הגמ' (כנ"ל) דהחידוש מובן גם בלי הא ד'בתה', והגמ' בדף י"ג: דוחה את דברי רב אסי מכח ברייתא ומוכח דהרמב"ם פוסק כזעירי - דהרי החידוש לפי זעירי הוא 'רישא להודיעך

21) ומה שלא מסתפקים בבבא הב' היא חידוש גדול יותר, התוס' תירצו דרישא להודיעך כחו דרבי יהושע שפוסל אפילו בה עצמה, והמהרש"א ביאר דעת רש"י בזה - דאילו הוה תני רק בבא הב', הוה מוקמינן לה בה עצמה שהוא פחות חידוש ולא בבתה.

22) ובקובץ על י"ד על המהרש"א הוכיח דכן הוא גם להיפך, דר"א קאי דווקא כזעירי, ורבי יוחנן ס"ל דווקא כרב אסי.

23) וטעם חילוק ההלכה פשוט, כי בפט"ו מדובר על דיני ממזרות ושם שייך הפסק גבי בנה שאינו ממזר, ובפי"ח מבוארים דיני פסולות לכהונה ושייך שם הפסק גבי היא עצמה דכשרה לכהונה.

כחו דר' יהושע וסיפא להודיעך כחו דר"ג, וחידוש זה לא שייך בההלכה דאזלא כר"ג בלבד<sup>24</sup>].

## ג.

והחת"ס (על הש"ס כאן) מתרץ דברי הרמב"ם, ואומר דיש חידוש אחר בהא דמעוברת גם בנוסח ההלכה שברמב"ם, וכה תורף דבריו:

בחגיגה י"ד: מביאה הגמ': 'שאלו את בן זומא בתולה שעברה מהו לכ"ג מי חיישינן לדשמואל דאמר שמואל יכול אני לבעול כמה בעילות בלא דם או דלמא דשמואל לא שכיחא?', ופירש"י דשאלוהו אם אשה שנמצאה מעוברת והיא אומרת שימצאו אותה בתולה האם נאמנת, דזה תלוי אי חיישינן לכך שישנם אנשים שיכולים לבעול בלא דם (היינו דנשאת בתולה) ואז תהיה נאמנת, או דלא חיישינן לכך ולפיכך אינה נאמנת לומר דבתולה היא דהא נמצאה מעוברת.

והתוס' (בד"ה בתולה) הקשו על פירש"י, 'דהא בפרק קמא דכתובות תנן היתה מעוברת מה טיבו של עובר זה מאיש פלוני וכהן הוא וכו' רבי יהושע אומר לא מפייה אנו חייני כו' והכא משמע דקבעיא אליבא דכ"ע, כלומר דלכאו' לפירש"י השאלה היא אליבא דר"ג דנאמנת בדר"כ לומר דכשירה (ורק דכאן מספקינן אי יש לתלות בבעלים בלא דם) ומהגמ' משמע שמסתפקים אליבא דכו"ע?

ומתרצים: 'ושמא כאן שאף היא בכלל האיסור כדכתיב [והוא אשה בבתוליה יקח] קרי ביה יקח - נאמנת, אשר בפשטות כוונת התוס' לחלק דכאן אפי' לר"י תהיה נאמנת (אם יש לתלות בבעלים בלא דם) לפי דגם היא בכלל האיסור דאשה בבתוליה יקח (היינו דאסור לאשה הבעולה להינשא לכהן גדול) ולכך נאמנת יותר כי ברי לן דלא תשקר ותעבור איסור, משא"כ בהא דמעוברת במתניתין שמדובר על איסור זונה לכהן הדיוט<sup>25</sup>.

והקשו המפרשים, דמדברי התוס' משמע דאיסורי כהונה המה רק על הכהן ולא על הגרושה חללה וכיו"ב, 'והוא נגד ש"ס ערוך והלכה רווחת', וכפי שהקשו התוס' עצמם בנדרים (צ: ד"ה חזרו לומר) על דברי הרב רבי אליעזר (בתוס') 'אלא מצינו זונה

24 ומטעם זה עצמו לא הביא הבבא דמדברת דלועזי - שפוסק כמותו - פי' נסתרה, כיוון שכל החידוש דנסתרה הוא לרבי יהושע (דאפי' לא ראוה שנבעלה פסולה), ואילו לר"ג דהלכה כוותיה נבעלה הוי חידוש יותר.

25 ולאחר כן מביאים פירוש הר"י לספק שבגמרא, באו"א.

שהיא אסורה לינשא לכהן דודאי הוא מוזהר עליה אבל היא אינה מוזהרת עליו' - 'וקשה דקאמר פרק יש מותרות כל היכא דאיהו מוזהר איהי מוזהרת'?

ומתרץ החת"ס דברייהם, בהקדים דיוק לשון קושייתם 'דהא בפרק קמא דכתובות תנן היתה מעוברת', היינו דמקשים דווקא מבבא הב' ולא מבבא הא'.

ומבאר שזהו לפי שמבבא הא' אין כל קושיא, די"ל שדווקא בראוה שנסתרה ברצונה (דחזינן דבאה לעבור על איסור וחשודה לזנות) לא מהימנא אע"ג דגם עתה שתינשא לכהן תעבור על איסור, שהרי חזינן דלא חיישא לעבור על איסורים ואין בזה כדי הוכחה לדבריה.

ואילו בבתולה שעיברה הרי יתכן שנאנסה ונתעברה באופן דלא עברה על איסור, הנה כאן גם רבי יהושע מודה דנאמנת מצד ההוכחה דלא תרצה לעבור על איסור בעולה לכ"ג, דהא לא חזינן דחשודה לעבור על איסורי זנות. ורק מבבא הב' דהיתה מעוברת - שגם שם י"ל דנאנסה ואיכא הוכחה הנ"ל ומ"מ ר"י ס"ל דאינה נאמנת - יש להקשות קושיית התוס' דגם בבתולה שעיברה ס"ל דאינה נאמנת.

והשתא דאתינן להכי, מבאר החת"ס, יש לבאר תירוץ התוס' באופן חדש, דאין כוונתם לומר דהאשה לא עברה כלל על איסור, כ"א לומר דהסוגיא דחגיגה ס"ל דבבבא דמעוברת חיישינן דלמא באה להתיר רק בתה (היינו דהיא עצמה לא רוצה להינשא לכהן, ורק רוצה דבתה תהיה מותרת לכהונה) דאז לא עבדה היא עצמה שום איסור ורק בתה תעבור,

ומצד חשש זה אין לה ההוכחה הנ"ל דלא רוצה לעבור על איסור ולפיכך לא מהימנא לרבי יהושע, משא"כ בבתולה שעיברה דהשאלה היא לגביה עצמה אם מותרת לכה"ג שפיר יש לנו הוכחה הנ"ל, ואתו שפיר דברי התוס'.

ולפי"ז מבאר החת"ס החידוש בהבבא דמעוברת לגבי הבבא דנבעלה - גם לפי ההלכה דקיי"ל כר"ג - דאילו הביא הרמב"ם רק הבבא דנבעלה, היה מקום לטעות (כנ"ל) דכשראוה מעוברת יש לחשוש שבאה להתיר רק בתה ולא תהיה נאמנת אף דיש לומר דנאנסה ולא עבדה איסור (וכדביארו התוס' אליבא דאמת לפי ר' יהושע) - קמ"ל דאפילו כשראוה מעוברת נאמנת לפי דבאה להתיר גם את עצמה וממילא יש לה הוכחה זו דלא רוצה לעבור איסור וככל הנ"ל.

עד כאן תוכן דברי החת"ס הנוגעים לענייננו, ולאח"ז ממשיך לתרץ עפ"ז פסקי הרמב"ם בכ"מ הנראים כסותרים זה את זה, ולמעייין יונעם.

## ד.

איברא תירוץ החת"ס מעלה תמיהה אחרת, דאם ישנו חידוש זה בבבא הב', הו"ל להגמ' להביאו בפירוש, ובפרט דאם אמרינן כחידוש זה – שפיר מצי רב אסי למיסבר כמ"ד 'לדברי המכשיר בה פוסל בבתה', ואילו הגמ' קבעה בפשיטות דלא מצי למיסבר כמותו?

ועל כרחנו נאמר, דישנה מחלוקת הסוגיות בזה:

הסוגיא דהכא ס"ל דאין כל הו"א לומר דבאה להתיר רק בתה ומצ"ז הכריחה דרב אסי לא ס"ל כר"א כי אם כר"י ח.

ואילו הסוגיא דחגיגה ס"ל דיש הו"א לומר כן – וכדמוכח מהא דהסתפקה גם אליבא דרבי יהושע 'בתולה שעייברה מהו לכהן גדול' וכדביארו התוס' לפירוש החת"ס, ולסוגיא דחגיגה אכן י"ל דרב אסי ס"ל כמ"ד 'פוסל בבתה'.

והרמב"ם פסק כסוגיא דחגיגה דיש הו"א זו ולפיכך הביא שתי הבבות<sup>26</sup>.

ולכאורה יש לבאר שורש מחלוקת הסוגיות אי הוי מצינן לפרושי במשנה דבאה להתיר רק בתה או דפשוט לן דהמשנה מדברת במקרה דבאה להתיר גם (ובעיקר) עצמה, ובאופן דיובן גם מדוע פסק הרמב"ם דווקא כסוגיא דחגיגה, כדלקמן.

## ה.

בבבא הב' מצינו לשונות המורים הן על כך שמדברים ודנים על העובר ('אמרו לה מה טיבו של עובר זה') והן על כך דדנים בנוגע לה עצמה ('הרי זו בחזקת מעוברת') - ועיין במהר"ם שי"ף כאן מה שכתב בזה.

אכן יש תיבה נוספת במשנה, ממנה ניתן להסיק האם הדיון הוא בהכרח גם עליה עצמה או לא - וכהן הוא.

דהנה ההפלאה כאן הביא דברי רש"י (לעיל י"ב:): 'וכהן הוא - מיוחס הוא', היינו דאין חידוש מיוחד במה שהוסיפה המשנה התיבות 'וכהן הוא', ורק שמדגישה בזה טענת האשה - שטוענת שנבעלה למיוחס.

26 וצריך לומר דלמד כרש"י (דלעיל הערה 1) דשתי הבבות צריכין לר"ג. או די"ל בפשטות דמביא המשנה ככתבה, והואיל ויש חידוש בכל בא על שלפניה.

אך ההפלאה כתב דלולי דברי רש"י היה נראה לפרש שישנו חידוש מיוחד במה שטוענת שנבעלה לכהן, ובשני אופנים:

(א) דבזה מתורצת סתירה בהמשנה: מצד אחד מוכח מלשון המשנה 'איש פלוני' דהבועל עומד לפנינו וניתן לשאול אותו,

אך מצד שני מוכרחים לומר דאינו לפנינו - כי אם הוא לפנינו הרי חייבים לברר אצלו (דאיך לסמוך על החזקה במקום שניתן לברר), ואז אם יכחיש הוי ליה ברי וברי ואיך נאמנת לר"ג,

ואם מודה לה דהוא בעלה מאי טעמא דרבי יהושע? - ועל כרחנו לומר דאינו לפנינו,

ואת זה מתרצת המשנה באומרה 'וכהן הוא', היינו שבאמת עומד הוא לפנינו ואפשר לשאול אותו, ומ"מ נחלקו במקרה שמודה לה אם נאמנים לינשא זה לזה ועל פי מה דבשבויה 'המעיד לה לא ישאנה' וכמו"כ דנים כאן.

בסגנון אחר: המשנה מדברת דווקא במקרה ד'איש פלוני' שעומד לפנינו לחדש דאם איש זה כהן הוא אסורים לינשא אף על פי שמודה לה.

(ב) המשנה באה לחדש דאינה נפסלת מתרומה - אף שיתכן שנבעלה לישראל והולד פוסל את אמו מלאכול בתרומה - לפי דנאמנת לומר שהיה כהן (זהטעם בזה נראה משום דנהי דבתה אסורה לאכול בתרומה משום דאינה מיוחסת אחריו מ"מ אינה פוסלת את אמה דעכ"פ אינה זרע מישראל').

הרי לנו חילוק, דאם מפרשינן דהתיבות 'וכהן הוא' נשנו בדווקא (שאומרת שנבעלה לכהן),

הכוונה היא דבאה להתיר עצמה (לאכול בתרומה, או לינשא לבועל הכהן), משא"כ אם נשנו 'אגב אורחא' להוסיף בטענתה דמיוחס הוא (כפי שפירש רש"י) ליכא הוכחה זו ואפשר לומר דבאה להתיר רק את הוולד ולא את עצמה<sup>27</sup>.

27 לכאורה יש לדחות זה ולומר, דכל דברי ההפלאה באים לבאר התיבות 'וכהן הוא' שברישא, ואילו בסיפא באו רק אגב רישא (וע"ד מ"ש הריטב"א על תיבות אלו), וממילא אין בנפק"מ אלו כדי הוכחה על מה דנים בסיפא?

אבל באמת ברור דנפק"מ הב' היא דווקא בסיפא, שהרי באה לחדש דאף שיש לה עובר אינו פוסלה מלאכול בתרומה - וזה דווקא בסיפא, ומזה שהנפק"מ היא האם היא מותרת בתרומה, מוכח דהסיפא מדברת במקרה דבאה להתיר עצמה (בתרומה).

ומעתה יש לבאר, דבזה נחלקו הסוגיות דכתובות ודחגיגה, דהסוגיא בכתובות סברה דהמילים 'וכהן הוא' נשנו בדווקא, ואילו הסוגיא דחגיגה ס"ל דבאו אגב אורחא.

ונחלקו במחלוקת גדולה בש"ס, אם יש לפרש התיבות (בפסוקים, בדברי חז"ל, ובלשון בני אדם) בדיוק ממש ובכל הפרטים ("דברים ככתבן") או שאין הולכים אחר פשטות הלשון ובכל הפרטים, כל עוד יהיה זה בהתאם לתוכן הכללי של העניין.

דהנה בלקו"ש חי"ז שיחת ויקרא ד' (עמ' 26, ועמ' 30 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר דבזה נחלקו רבי ורבנן בנוגע לקרבן העצים (עליו מדובר בשיחה שם), ומביא דוגמאות על 'לשיטתייהו' זו מכל סדרי הש"ס.

וי"ל דבזה נחלקו הסוגיות כאן [כלומר, דאף שאין לומר שנחלקו אי הלכה בענין זה כרבי או כרבנן - דהלכה כרבים, ובפרט לפי דאז לא היתה סוגיא דחגיגה מפרשת לשון המשנה ששנה רבי על פי שיטת רבנן - , אלא דנחלקו במחלוקת זו גם בעלי סוגיות אלו בפני עצמם].

ולכן חולקים איך לפרש לשון המשנה 'וכהן הוא' - אם לפרשו בדווקא ובאופן דמוכה דבאה להתיר עצמה, או לפרשו דבא רק להוסיף בהענין והטענה ויתכן דבאה להעיד רק על הולד.

וממילא מובן עפ"ז מה שפוסק הרמב"ם כסוגיא דחגיגה, שהרי הוא פוסק כרבנן דס"ל דאזלינן בתר תוכן הכללי (וראה גם בלקו"ש חכ"ז עמ' 4-6, שם נתבאר בעניין מסוים בו פוסק כמותם) ועל כן פוסק גם בסוגיא דידן כהא דחגיגה והביא שתי הבבות<sup>28</sup>.

ונמצא דהרמב"ם כאן לשיטתו אזיל.

ו.

ועפ"ז י"ל דהרמב"ם אזיל בשיטתו בענין נוסף:

בהל' גירושין פ"י הי"ט מביא הרמב"ם דעת הגאונים 'שכל אשה שתבעל בפני עדים צריכה גט חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות' וכותב על כך 'וכל הדברים

ועפ"ז נאמר דאדרבה, שני האופנים והנפק"מ שבהפלאה באים לבאר כפל הלשון 'וכהן הוא' הן ברישא (להשמיענו דאסורה לינשא לבועל עצמו) והן בסיפא (להשמיענו דמותרת בתרומה אף שיש לה עובר דאינו ידוע ממי הוא).

28 ועפ"ז מובן ביתר ביאור מה שהרמב"ם (על פי ביאור החת"ס) בחר דווקא פשט רש"י בסוגיא דחגיגה ולא פשט הר"י (דלעיל הערה 5) - כיוון דפשט זה מתאים לשיטתו הכללית בש"ס וכו'.

האלה רחוקים הם בעיני עד מאוד מדרכי ההוראה ואין ראוי לסמוך עליהם' ודעתו בזה היא דחוקה זו נאמרה רק במי שהיתה אשתו וגירשה או במי שקידש על תנאי אך לא בסתם אשה מן השוק וכ"ש שלא בשפחה וגויה, עיי"ש.

וי"ל דגם בזה אזלו הגאונים והרמב"ם בשיטות הנ"ל, דהנה בהפלאה שם כתב דלשיטת הגאונים מוכרחים לפרש דכוונתה לינשא לאותו כהן שטוענת שנבעלה לו, דאל"כ הרי לשיטתם כשראוה שנבעלה (כפירוש רב אסי) חיישינן לקידושין מצד חזקה דאין אדם כו' - ואיך תינשא לאיש אחר? אלא ודאי מדובר דרוצה לינשא לו.

וזה הרי אפשר לומר רק אם מפרשים התיבות 'וכהן הוא' כפשוטן, דהבועל הוא כהן ורוצה לינשא לו. משא"כ אם מפרשינן דבאו אגב אורחא.

ויוצא לנו דהגאונים והרמב"ם נחלקו אי הלכה כסוגיא דכתובות או דחגיגה, והרמב"ם לשיטתו דפוסק כסוגיא דחגיגה מוכרח לומר דלא כהגאונים הנ"ל - דאי כשיטתם תקשה לו קושיית ההפלאה מדעת רב אסי, ותירוצו קאי רק לסוגיא דכתובות ולא לדחגיגה וככל הנ"ל<sup>29</sup>.



## הלכה ומנהג

### חיוב אכילת פת בראש השנה

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בשוע"ר סי' תקכט ס"ה קובע כי גם בראש השנה יש חיוב של כבוד ועונג, שהרי נאמר בו "מקרא קודש", משא"כ בחול המועד. חיוב עונג מתבטא בסעודת לחם (שם ס"ג וס"ד). ולכן בחול המועד אין חיוב לאכול פת. "ויש בחול המועד מה שאין בראש השנה, והוא שכל שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג וכן ביו"ט של עצרת חייב אדם להיות שמח ... שנאמר ושמחת בחגך ... (שם ס"ו).

29) ואף דע"פ הנ"ל הערה 7 יוצא לכאורה דהן שתי מחלוקות נפרדות - המחלוקת אי אולינן בתר הלשון בדיוק נוגעת רק לסיפא, והמחלוקת בין הרמב"ם והגאונים נוגעת רק לרישא, זה אינו, דודאי אי אמרינן דהמילים בסיפא באו אגב אורחא (כדעת הרמב"ם מצד שיטתו הכללית) אין לומר דברישא כן באו לחדש דבר מסוים. אלא או דבשתי הבבות מחדשות דין מסוים, או דבשתייהן באו אגב אורחא, ופשוט.

ואילו בסימן קפח ס"י מבחין בין ראש השנה לשבת ויו"ט של ג' רגלים, דבהו "חייב לאכול פת שמברכין עליו ברכת המזון, שבשבת נאמר 'וקראת לשבת עונג, וביו"ט נאמר 'שמחת בחגך', ואין עונג ושמחה בלא אכילת לחם...". ועקב כך השוכח מלהזכיר היום בברכת המזון בשבת ויו"ט, חייב הוא לחזור לראש.

ואילו בראש השנה אינו צריך לחזור, ומשמע לכאורה דהיינו משום שאין בר"ה חיוב עונג. וזה לשון רבינו (למעלה שם): "... אבל בחולו של מועד, וראש חודש, וראש השנה ... אינו חוזר, מפני שברכת המזון בימים אלו היא רשות, שאם רוצה, אוכל פירות וכיוצא בהם שלא יתענה, ובראש השנה יש מתירין אפילו להתענות, ואף שאין דבריהם עיקר, מ"מ יש לחוש לדבריהם שלא לכנוס לספק ברכה לבטלה אם יחזור לראש".

ובהשקפה ראשונה ניתן ללמוד דתרתו קאמר:

(א) בראש השנה אין חיוב פת, דומיא דר"ח וחיה"מ; (ב) ועוד, שיש מתירין להתענות בו. אך לכאורה ערבך ערבא בעי, מנלך דבראש השנה אין חיוב אכילת פת, לולא הדיעה שרשאי להתענות בו? מה גם שזה סותר דברי רבינו בסי' תקכט, שגם בר"ה חייב לאכול פת.

ועל כן נראה לענ"ד לפרש בסי' קפח דלצדדין קאמר: בחיה"מ ור"ח אין חיוב אכילת פת, ורק איסור צום איכא בהו, וזה ניתן להיזהר בו ע"י אכילת פירות. ובראש השנה, שהעיקר הוא שחייב באכילת פת, כשאר יו"ט.

אך מפני שיש הסוברים שמותר להתענות ביו"ט, ואליבייהו פשוט שאין בו חיוב אכילת פת, לכן השוכח להזכיר לא יחזור, משום ספק ברכה לבטלה. הרווחנו בזה שפטור אכילת פת בר"ה תליא בהיתר הצום שבו. והנה בסי' תקצו ס"ה קאמר רבינו שהיתר הצום אינו כולל את לילי ראש השנה, ו"אסור להתענות בלילות ראש השנה כמו בשאר יו"ט"<sup>30</sup>. א"כ הדר איכא חיוב אכילת פת בליל ר"ה. וזה מתאים עם המפורש בסדור רבינו, שהשוכח 'יעלה ויבא' בליל ראש השנה צריך לחזור לראש, והשוכח ביום ראש השנה אינו חוזר.

ומכיון דאפושי פלוגתא לא מפשינן, ואפילו בתירוץ דחוק<sup>31</sup>, כל שכן בין שו"ע רבינו לסדורו. ולכן נאמר שגם דברי רבינו בשו"ע שבר"ה אינו חוזר, היינו ביום דוקא, שיש אז ההיתר להתענות. ומה שלא הבחין כן במפורש, אולי הוא על דרך סגנונו

30) והוא מדברי המגן אברהם שם סק"ג.

31) ראה הנסמן בלקו"ש חכ"ד ע' 168.

בשו"ע בכלל, כדרכו של הרמב"ם, שנמנע מלהביא חידושי הלכה שאינם מפורשים בפוסקים שלפניו<sup>32</sup>. משא"כ בסדור, שבו מורה למעשה, ואינו נמנע מלומר חידוש שלא נזכר בשלפניו<sup>33</sup>.



## האם אפשר לקשור תפילין ספרדי לצד פנים או אשכנזי לצד חוץ

הרב ברוך אבערלאנדער  
אב"ד הבר"צ דקהילת החרדים  
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע  
בודאפעסט, הונגריה

שתי צורות של קשר התפילין: מנהג ספרד שהעניבה לצד חוץ ומנהג אשכנז  
שהיא סמוך לקשר היו"ד

ב'ביאור הלכה' (סי' כז ס"ג) כתב: "עייין בבית יוסף [ב(א)] בשם מהר"י בן חביב דמשמע מדבריו דרך עשיית הקשר והיו"ד אשר בו צריך שיהיה דוקא למטה מהתפלה לצד הלב, אבל כניסת הרצועה תוך כפל הקשר [העניבה] תבא למעלה מהתפלה והוא הנכון עיי"ש. אבל בדרכי משה [סק"א] משמע שיותר טוב כהמנהג שנוהגין שגם תחיבת הרצועה בתוך הקשר והכפל [העניבה] יהיה לימינו שהוא לצד הלב".

שני אופני כריכת התפילין: מנהג ספרד כלפי חוץ ומנהג אשכנז כלפי פנים

וב'פסקי תשובות' שם (אות ז) כתב: "ומכאן המקור למנהג ספרד, אשר שבעה הכריכות טובים כלפי חוץ (כהב"י בשם מהר"י חביב, שהעניבה וכניסת הרצועה לתוכה תהיה לצד חוץ למעלה מהתפלה), ולמנהג אשכנז אשר הכריכות טובים כלפי פנים (כהדרכי משה, שהעניבה סמוך לקשר היו"ד נגד הלב). וכבר מובא בספרים טעמים לכל אחד מהמנהגים, ונהרא נהרא ופשטיה".

השו"ע והרמ"א לא הורו אופן הקשר והכריכה ומסתבר שאינו מעכב

ושוב הוסיף בזה חידוש להלכה: "אמנם יש לציין כי לא מצאנו בראשונים ובאחרונים להדיא קפידיא לאחד מהמנהגים הנ"ל. וגם השו"ע והרמ"א התעלמו

32 ראה לקו"ש ח"ד ע' 1126, ובכ"מ.

33 ראה שיחת ו' תשרי תשל"ל (תו"מ כרך נח ע' 000) {אודות תשל"ך כשחל ר"ה בשבת}.

מהוראה מפורשת בזה, הגם שהוכירוהו בב"י ודרכי משה וכאמור. ולכן הנוהג לכרוך הרצועות לצד חוץ שנודמן לו ללבוש תפילין של הנוהג לכרוך לצד פנים,

וכן להפך, אל יהפוך את התפילין (שהמעברתא תהיה לצד היד והקציצה לצד הכתף) כדי שיוכל לכרוך כמנהגו, כי יצא שכרו בהפסדו, שלא תהיה היו"ד מונחת נגד הלב, שהוא לעיכובא (וכנ"ל אות ה'). אלא יניח כפי איך שעשויים התפילין, ואע"פ שאין מנהגו כן אין בזה קפידא".

### מותר לכרוך כלפי חוץ תפילין כמנהג אשכנז?

על יסוד דברי ה'פסקי תשובות' אלו כתב הרה"ג נחמן וילהלם (במאמרו "מבצע תפילין – שו"ת", שנתפרסם עכשיו בכתב-עת 'קאמפעס' של המרכז לעניני חינוך, גליון 16 עמ' 31 מס' 10): "על פי זה, באם יש יש למישהו רק תפילין כמנהג אשכנז, אז הוא יכול לכרוך כלפי הפנים (כפי הנהוג עם קשר כזה), אבל הוא יכול גם לכרוך כלפי חוץ, כמנהגינו (וראה לקמן, מס' 13, פרטים על אופן כריכת התפילין כלפי חוץ במקרה הזה)".

ושם הוא מביא מה שכתב ב'נתיבים בשדה השליחות' (ח"א עמ' מד-מה): "לאיטר הבא להניח תפילין של יד רגילים הרי יש... אופן שלישי [השייך רק בקשר לפי מנהג חב"ד] – להסב הקשר מצד ימין של התפילין של-יד אל צדו השמאלי, ולאחר שהניחו על הקיבורת,

להפוך כיוון הרצועה [כמין 'פרסא'], כך שבמקום שיכרוך לצד פנים יכרוך לצד חוץ, וככה יעביר הרצועה פעמיים על גבי המעברתא, ובה בשעה יהדק את הקשר של יד ויצמידנו אל צד הבית הקרוב לגופו".

אמנם כיון שהוא מציין (הערה 21) שמקור הדברים הוא ב'פסקי תשובות', הרי עינינו רואות שהעתיק את דבריו עם שינוי גדול. ה'פסקי תשובות' כתב שכיון ש"השו"ע והרמ"א התעלמו מהוראה מפורשת" על כיוון הכריכה, על כן "יניח [דוקא] כפי איך שעשויים התפילין, ואע"פ שאין מנהגו כן אין בזה קפידא". ואילו הרב וילהלם כתב ההיפך הגמור מדבריו, שכיון שאין קפידא לאיזה כיוון כורכים, על כן אפשר לכרוך גם לא איך שעשויים התפילין.

### האם יוצאים ידי חובת הקשירה שקשורים בכיוון הנגדי של הקשר?

ויל"ע באם מישהו כרך את הרצועות לא כפי שעשויים התפילין, האם יצא ידי חובת מצות הקשירה.

דהנה בשו"ע (או"ח סי' כה ס"ח ו-יא) כתב: "כל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן, לפיכך צריך לברך על התפלה של יד אחר הנחה על הקבורת קודם קשירתם, שקשירתם זו היא עשייתם... אחר שקשר של יד על הזרוע, יניח של ראש קודם שיכרוך הרצועה סביב הזרוע..."

וכ"כ אדה"ז בשו"ע שם (סי"ו ו-כד): "יברך אחר הנחה על הקיבורת קודם הקשירה, שקשירתה זו היא התחלת עשייתה... לא יכרוך הרצועה סביב הזרוע עד לאחר שיניח תפילין של ראש, כיון שכריכה זו אינה רק מנהג בעלמא ואינה בכלל המצוה על כן טוב לאחר אותה..."

וב'סידור' כתב אדה"ז (נדפס גם בשו"ע אדה"ז ח"א עמ' תריז-תריט): "ואחר הנחת התפלה של יד על הקיבורת קודם שמהדקה יברך... ואח"כ יהדק הרצועה בתוך הקשר, כדי לקיים מצות וקשרתם לאות על ירך, שהוא מצות ההידוק על היד עצמו בקשר זה, שהרי הידוק זה על היד נעשה עם הקשר... ואח"כ עושין שבעה כריכות על פרק הזרוע המחובר על היד... אחר שהניח תפילין של ראש יכרוך ג' כריכות על אצבע האמצעי... ובסוף הכריכות יקשור".

והנה רואים בעליל שה'שלחן ערוך' מבחין בין קשירת התפילין לבין כריכת התפילין, שרק קשירת התפילין הוא המצוה. ויש לעיין מה נחשב "קשירת התפילין", האם עצם הכריכה הראשונה סביב היד הוא הקשירה, או ההידוק בעניבה נחשב הקשר. ונפקא מינה באם כורך כלפי חוץ תפילין כמנהג אשכנז, שכריכה סביב היד ישנה אבל אין הידוק בעניבה, ואולי זה לא נחשב כ"קשירת" תפילין. וצ"ע.

ויש לחפש האם כבר הורו בזה הפוסקים.



## החלפת בגדי השבת במוצאי שבת שחל בט' באב (גיליון)

הג"ל

בהמשך למה שכתבתי בזה בגליונות הקודמים, ראיתי עכשיו שזה נוגע לעוד ענין הלכתי.

וכך כתב בשו"ת 'אגורה באהלך' (ח"ב סי' מח פ"ב אות א): "כשמתקיים לוויה במוצאי שבת הקרובים המתאבלים ילבשו בגדי חול. וגדולה מזו ראיתי אצל כ"ק אדמו"ר בעל 'יגד יעקב' מפאפא זי"ע, שהיה לוויה באחרון של פסח של אשה חשובה

מאד, וכ"ק ליוה אותה כמעט עד הבית החיים, והסיר את השטריימל שלו ולבש [בחג] כובע של חול.

בתחילה כאשר באתי לכאן, אם אירע לויה במוצ"ש נהגתי כן לעצמי. אולם כאשר ראיתי ששאר הרבנים וכש"כ הבעלי בתים אינם נוהגים כן, הפסקתי מזה. אבל עכ"פ הקרובים המתאבלים בודאי נכון שילבשו בגדי חול תיכף אחר הבדלה, וכמו שנוהגין כן בט' באב שחל במוצ"ש להחליף הבגדים".



## הורדת מים אחרונים מהשולחן

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בשו"ע אדה"ז (סי' קפא ס"ב) כתב ש"אין נוטלין מים אחרונים על גבי קרקע אלא בכלי, מפני רוח רעה ששורה עליהם כשהם על גבי קרקע. ואם אין לו כלי, נוטל על גבי עצים דקים. . כל דבר שחוצץ בינם לקרקע, אפילו רצפה, שאין רוח רעה אלא על גבי קרקע<sup>34</sup>."

ובכף החיים הביא<sup>35</sup>, שנכון להסיר מהשולחן את הכלי עם המים האחרונים לפני ברכת המזון, כי יש להימנע מלומר דברים שבקדושה נגד מים ששורה עליהם רוח רעה<sup>36</sup>. וזהו לפי הסוברים שגם כשהם בכלי שורה עליהם רוח רעה<sup>37</sup>, אבל אדה"ז פסק, שכל זמן שלא הגיעו לקרקע אין בהן רוח רעה כלל<sup>38</sup>.

ובכל זאת, אצל הרבי הי' נהוג שהמשב"ק מוריד את הכלי עם המים האחרונים מהשולחן לפני ברכת המזון.

וכנראה עדיין מרחיקים זאת, בגלל שעל-פי קבלה המים הם "חובה", "חלק הסט"א", ו"זה חלק אדם רשע", וע"י שנוטלין אותן - מסתלק הסט"א מן השולחן והולך לו<sup>39</sup>. וראה בשו"ע הזהר כאן באבן יקרה ס"ק יט בשם הרמ"ק<sup>40</sup>.

34 ומקורו צוין שם במהדורה החדשה אות יז, מפרש"י חולין קה, א ד"ה קינסא, ומג"א שם ס"ק ב.

35 ס"ק ח בשם כף החיים למוהר"ח פלאג"י.

36 וזה גופא, גם לשיטתם, חומרא שאינה מעיקר הדין, כמ"ש בפסקי תשובות שם הערה 24.

37 לבוש בדעת הרמב"ם, וראה שער הציון ס"ק יז וביאור הלכה, ופסקי תשובות הערה 19.

38 כדעת המג"א וא"ר ע"פ ספר החינוך.

39 שו"ע הזהר באבן יקרה ס"ק טו.

40 בפירושו 'אור יקר' על הוזהר פ' תרומה קנד, ב (כרך י' עמ' לא), שיש "להזהר בהשלכתן בזהירות

[כ]מי רחיצת ידיים בבוקר, שמיד החיצונים קופצים עליהם".

## כמה הערות לקונטרס 'יו"ט שני להעובר ממקום למקום' (בס' נתיבים בשדה השליחות ח"א)

הג"ל

עמ' קח-קט. ע"פ ה'אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים' של מ. מרגליות, רב אבא ורב ספרא חזו חלק משנותיהם בא"י וחלק בבבל. רק רב חסדא חי כל ימיו בבבל.

עמ' קיט, אות ז. "צריך לנהוג על-פי המובא בשו"ע" – לא נתפרש.

הרי כנ"ל (עמ' קיא-קיב), בשו"ע אדה"ז הל' יו"ט אין הכרעה בזה [ואולי הכוונה ע"פ המובא בשו"ע הב"י (סי' תצו ס"ד), שפסק כדעת בעל המאור שינהגו כבני א"י, כדלעיל ס"ע קי],

ובסי' א (לעיל עמ' קיב אות ח) פסק אדה"ז שבני א"י בחו"ל חייבים בקדושת היום, ולפי ההמשך לא ייתכן שמתכוון לזה.

ובהמשך: "ומה שכתב בשער הכולל הוא בנוגע לפירסום הדבר, שיעשו כל הענינים בצנעה"

דהיינו לנהוג יו"ט ראשון בלבד, ובשני להימנע ממלאכה וללבוש בגדי יו"ט (וצ"ל שהיו שם בין צוותי השחיטה כאלה ששמרו יו"ט שני.

ולפי המענה נראה שכך נהג גם השואל). ולכאורה הרי בכמה מענות המובאים כאן (עמ' קיז אותיות ד-ה) כותב הרבי "ודלא כמ"ש בשער הכולל בתחילתו" שלפי דבריו חייבים לשמור יו"ט שני מדינא.

ולכן בעמ' קמה מפרש הכוונה בתיבות אלה, שקפידת הצמח צדק היתה על מה שבן א"י נהג חול בפירסום, וזאת בנפרד מהוראת בעל שער הכולל.

עמ' קיט, הע' 37. (ח"ד עמ' רכז). צ"ל ח"ז.

עמ' קלא אות כח. הסיפור נדפס לאחרונה (בשינויים קלים) גם בספר 'בדרכי החסידים' – רעיונות, סיפורים ופנינים שנרשמו מפי הרה"ח ר' יואל ש"י כהן (אה"ק ת"ו, תשע"ה, עמ' 221).



## נטילת לולב בסוכה בשעת הגשם

### הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב דק"ק בית מנחם מענדל, פלאטבוש

כתב אדה"ז בסידורו בדיני נטילת לולב "מצות נטילתו בסוכה היא מצוה מן המובחר", וחקר רבינו (לקו"ש חכ"ב ע' 122 ואילך, ועיין בתורת מנחם חל"ח ע' 181 ואילך) האם נטילת הלולב בסוכה הוא (רק) הידור במצות סוכה, או (גם) הידור במצות לולב,

וכתב שנפק"מ במצטער מן הסוכה כמו בשעת הגשם, לפי הצד שנטילת הלולב בסוכה הוא הידור במצות סוכה, יטול הלולב בביתו שהרי עכשיו הוא פטור מסוכה, אבל להצד שנטילת הלולב בסוכה הוא הידור במצות לולב, הרי יש להמתין עד שיפסוק הגשם ואז יתחייב בסוכה, ומסיק שנטילת הלולב בסוכה הוא הידור במצות לולב ולכן יש להמתין עד שיפסוק הגשם ואז יכנס לסוכה לקיים מצות נטילת לולב בהידור.

וצ"ע הרי למנהג תלמידי הבעש"ט שאוכלים בסוכה גם בשעה שיורד הגשם (עיין בשו"ת מנחת אלעזר ח"ג סי' לא), א"כ למה לא יטלו הלולב בסוכה בשעת הגשם?

ונ"ל כיון שאין המצוה לאכול בסוכה, אלא שבזה מקיים מצות תשבו כעין תדורו, לכן בשעה שיורד הגשם ופטור מסוכה אין שום הידור להמתין מלאכול עד שיפסוק הגשם, אבל נטילת הלולב בסוכה מוסיף הידור במצות הלולב, ואם יטלנו בשעה שאין חיוב לישוב בסוכה יפסיד ההידור, ולכן ימתין עד שיתחייב בסוכה ואז יטלנו בסוכה ובוה ניתוסף הידור בלולב.

והנה לאלו הנוהגים לאכול בסוכה בשעת הגשם ואינם מברכים לישוב בסוכה, (דבשו"ע סי' תרלט ס"ז פסק דמי שאינו יוצא מהסוכה בשעת הגשם נקרא הדיוט, וס"ל שאין איסור בדבר ומוטב להיות הדיוט מאהבת השי"ת), ניחא (כנ"ל) שהרי אין שום חיוב ישיבה בסוכה בשעת הגשם ולכן יש להמתין בנטילת לולב עד שיפסוק הגשם, אבל רבינו נהג לברך לישוב בסוכה גם בשעת הגשם (אוצר מנהגי חב"ד, אלול תשרי, ע' שב ואילך, ועיי"ש שאסף השיטות בזה), וא"כ צ"ע למה בנטילת לולב יש להמתין עד שיפסוק הגשם?

ונ"ל שתלוי מאיזה טעם מברכים לישוב בסוכה בשעת הגשם, דהגם שהמצטער פטור מסוכה (שוע"ר סי' תרלט ס"ז ואילך), מ"מ לכ' גם הפטור מן המצוה יכול לקיימו ולברך עליה, אכן פליגי הראשונים בזה,

לדוג' בטלית שאולה שפטורה מציצית, דתוס' כתב (בחולין דף קי ע"ב ד"ה טלית) "ולענין ברכה נראה שאין לברך על השאולה אף על פי שאומר ר"ת דנשים מברכות אסוכה אע"ג דפטורות דהוי אינה מצוה ועושה . . מ"מ לא דמי לטלית שאולה דהתם אדם אחר היה חייב . . אבל הכא כל אדם פטור כשאינו שלו..." , היינו דבסוכה כיון שאנשים חייבים בסוכה גם הנשים יכולים לקיים המצוה ולברך עלי' ,

אבל בטלית שאולה פטורה מציצית לכול, ולא שייך שהאחד יברך על טלית שאולה כיון שחבירו חייב בה, אבל בפסקי התוס' (מנחות סי' קס) פסק "השואל טלית יכול לברך מיד כמו נשים המברכות", (וגם בתוס' חולין מסיק ש"המברך לא הפסיד").

ובשוע"ר פסק (סי' יד ס"ה ואילך) שיכול לברך על טלית שאולה, ולכן השואל טלית מחבירו ללבשו משום כבוד הציבור (כמו הנוהגים בזמננו ללבוש טלית בשעה שעולים בסנדקאות וכיו"ב), "אין צריך השואל לברך עליה ברכה מחוייבת רק אם ירצה לברך הרשות בידו",

והטעם הוא דלא גרע מנשים ש"מברכין כל כל מצות שהן פטורות מהם . . בסי' יז", וא"כ גם בסוכה י"ל דהגם שהמצטער פטור מסוכה מ"מ גם הפטור מן הסוכה יכול לקיים מצות סוכה ולברך עליה, (ובספר טעמי המנהגים - א שפרליג ע' 204 הביא סברה כעין זה בשם המנחה חדשה).

ולטעם זה שפיר יש להמתין בנטילת לולב עד שיפסוק הגשם, שהרי בשעת הגשם הו"ל אינו מצוה ועושה, וכשיפסוק הגשם יהי' לו מעלת מצוה ועושה.

אבל לדעת אדה"ז אא"ל הכי, שהרי פסק גבי סוכה (שם סי"ט) דבלייל ראשון צריך לאכול כזית פת בסוכה ולברך עליה לישב בסוכה אפי' בשעת הגשם, אבל בלייל שני יכול לאכול בבית "ומי שרוצה להחמיר על עצמו גם בלייל שני . . לא יברך לישב בסוכה", היינו שאין בידו הרשות לברך לישב בסוכה,

והגם דבטלית פסק שיכול לברך, צריך לחלק, דטלית זו הגם שהוא אינו חייב להטיל בה ציצית אבל חבירו (המשאיל) חייב, והאינו מצוה יכול לקיים המצוה כאילו הוא מצוה ועושה ומקבל (קצת) שכר, ולכן יכול לברך על המצוה, אבל בשעת הגשם כולם פטורים ממצות סוכה, וא"כ אינו מצוה כלל, ואיך יברך עלי' כיון שאינו מצוה,

והכי חילק הברכי יוסף (ביו"ד סי' סא במחזיק ברכה אות טז) "עת הגשם בסוכה הני פטירי ממצוה זו לגמרי, וכל אדם כמוהו כמוהם, אבל הכא בטלית שאולה בעת זו וברגע דפטרתי ליה מהך טלית בו בפרק חייב אם ילבש טליתו, וגברא חזי, ודמי לנשים דאחרים חייבים וכ"ש זה שהוא חייב ברגע זה".

וצ"ל שרבינו בירך לישב בסוכה כיון שלא הצטער מהגשמים, כמש"כ במנחת אלעזר (שם) שאם "מרוב שמחה אינו מרגיש בגשמים ואינו מצטער, מחויב לישב בה, דגם בבית אם היה לו שמחה (כ"כ) בביתו לא היה הולך למקום אחר",

ובסוכה לא שייך לומר דבטלה דעתו אצל כל אדם, שהרי איתא בגמ' (סוכה דף כט ע"א) "אביי הוה יתיב קמיה דרב יוסף . . מאמר להו רב יוסף פנו לי מאני מהכא, אמר לי' אביי והא תנן משתסרח המקפה, אמר לי' לדידי כיון דאנינא דעתאי כמי שתסרח המקפה דמי לי",

וכ"פ בשו"ע (סי' תר"מ ס"ד ובשו"ע ר"ס י"א), וגם אצל חסידי חב"ד (י"ל מיוסד על לקו"ש חכ"ט ע' 211 ואילך) יש להם שמחה שהולכים בדרכי רבינו ואינם מרגישים בצער מהגשמים ולכן גם בשעת הגשם מברכים לישב בסוכה.

ולפי"ז לכ' גם הלולב יכול ליטול בשעת הגשם, שהרי למנהג זו גם בשעת הגשם חייבים בסוכה, ומש"כ רבינו שיש להמתין עד שיפסיק הגשם היינו לאלו הנוהגים שלא לאכול בסוכה בשעת הגשם, (ולאלו שאינם מברכים לישב בסוכה בשעת הגשם, ולאלו שמברכים אבל לא בתורת מצוה ועושה).

ואין לומר שרבינו סתם שיש להמתין עד שיפסוק הגשם, ש"מ שלעולם דינא הכי, שהרי עיקר כוונת רבינו להביא נפק"מ מהחקירה בהשיחה ולא לקבוע הלכה, (עיין בתורת מנחם חל"ח ע' 77 שיש למצוא נפק"מ מחקירה זו "כדרכו של הגאון הרגצ'בער, כדי להבחין אם יש אמנם חילוק בסברא, או שאין זה אלא פלפול בעלמא").

למסקנה: נ"ל דלמנהג חב"ד שמברכים לישב בסוכה בשעת הגשם, גם הלולב אפשר ליטל בסוכה בשעת הגשם, וא"צ להמתין עד שיפסוק הגשם.



## בענין החגורה על הטלית קטן

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

רבינו כותב בפסקי הסידור הל' ציצית שהט"ק צריך "להיות פתוח לגמרי מב' צדדיו ולא יחבר שם אפילו בקרסים". ובפסקא המתחיל "וכל השיעור הזה" כותב "ולא יתקפל ולא יתקמט כלום משיעור הזה כי מקום הנקפל או הנקמט אינו עולה מן המדה. וצריך להשגיח על זה תמיד כל הנוהרים לקיים מצות ציצית כל היום. וגם צריך

ליזהר להיות שיעור זה בריוח עם עודף מעט ברוחב הטלית קטן ולא בצמצום כי זהו דבר הקשה ליזהר שיהיה מופשט כל כך השיעור כולו ברוחב".

והנה יש החוגרים חגורה דקה כעין חוט או משיחה סביב הטלית קטן כדי להבטיח שהט"ק לא יתקפל ולא יתקמט.

ולכאורה זה בסתירה למה שרבינו כותב שיהיה פתוח לגמרי. כי החוט והמשיחה סוגרים צדדי הט"ק ושוב אינו פתוח לגמרי, והרי זה דומה לחיבור הצדדים בקרסים. ואדרבא, הוא חיבור יותר מעולה מחיבור הקרסים. והרי לגבי שבת שחיבור צדדי הלבושים ע"י קרסים מותר לגמרי, ואילו חיבורם ע"י קשירה במשיחה אסורה אם זה בגדר קשר של קיימא. ואעפ"כ מזהיר רבינו שלא לחבר צדדי הט"ק בקרסים, וכ"ש וק"ו לחיבור ע"י קשירה בחוט ומשיחה.

ואעפ"כ שהקרסים הם מחוברים לצדדי הט"ק עצמה והחוט ומשיחה אינו מחובר להט"ק, מ"מ חיבור הקרסים הוא חיבור קל וקלוש שהקרסים נאחזים א' בשני למנוע הקיפול והקימוט של הט"ק, ואעפ"כ מזהיר על חיבורם.

ואילו היה חגירת החוט סביב הט"ק עצה טובה להבטיח הפשטת הט"ק ולמנוע קיפולו, היה רבינו עצמו נותן עצה זה, ולא היה מזהיר שצריך להשגיח ע"ו תמיד,

וכן לא היה כותב שהשיעור יהיה בריוח עם עודף מעט כי לא יהיה צורך לזה, ולא היה כותב שזהו דבר הקשה ליזהר שיהיה מופשט כל כך השיעור כולו ברוחב, כיון שיש עצה טובה וקלה מאד להבטיח שיהיה הט"ק מופשט כולו ברוחב כל היום ע"י החגורה שקושרים סביב הט"ק.

ונראה ברור שדעת רבינו לשלול בהחלט סגירת צדדי הט"ק בקשירת החוט או משיחה סביב הט"ק.



## מענה על הנ"ל

הת' שמואל באטלער  
תורת"ל המרכזית – 770

בענין הנ"ל, יש להעיר ממש"כ בקצות השלחן דיני טלית וציצית (סעיף ג' בסופו):  
"וגם נכון ליזהר להיות שני צדי בית הצואר למעלה תכופים זה לזה ע"י קשירה  
במשיחות או ע"י קרסים בכדי שיהיא החזה מכוסה ממש".

וכידוע שהנהגת רבינו הי' כן ללבוש גארטל ע"ג הט"ק. כדמוכח מהסיפורים דלהלן, (ששמעתי מבעלי המעשה עצמם), סיפר לי מהר"ר מאיר שי' הארליג, שבעת ניחום אבלים אצל משפחת ר' יהושע העכט (בשנות ה'יוד"ס) כשעמד כ"ק אדמו"ר להתפלל מנחה כיוון שלא הביא את הגארטל עימו הוציא כ"ק את הגארטל שהיה ע"ג הט"ק שלו.

וכן סיפר ר' נתן ע"ה גורארי' שאדמו"ר מהוריי"ץ היה אומר על חתנו כ"ק אדמו"ר שלושה דברים: ואחד מהם היו 'שהולך כל זמן עם גארטל'. (הובאו ב'התמים" תשס"ד גיליון 27, וביררתי זאת גם אצל בנו הרה"ג הר' אליהו יוחנן שי' גורארי').

וכן שמעתי מהר"ר דובער שי' לברטוב (שליח בס. פיי, ניו מקסיקו) שפעם קודם הנסיעה להאוהל השאיר כ"ק אדמו"ר את גארטל הדק במקווה, (וכן בררתי אצל כמה משבקי"ם ונאמני בית הרב מהנהגה זו).

ואחרי כהנ"ל מצאתי בגיליון כפ"ח (גיליון 636 ע' 17) שבשנת תש"ז-ח כ"ק אדמו"ר ענה לשאלת ר' דוד ע"ה גאלדשטיין [בענין שאלת הכותב הנ"ל מאדה"ז] "שאצל חסידים נוהגים ללכת עם גרטל ע"ג הט"ק".

ויוצא מכהנ"ל שהן מצד הלכה והן מצד "מעשה רב", יש ללבוש גארטל על הט"ק. ותן לחכם ויחכם עוד.



## שימוש בערבה שבלולב להושענות (גיליון)

הרב גבריאל הלוי לזין

משפיע ור"מ ביישיבת 'בית שלום' ד'פאסטוויל

בגליון העבר (ע' 47 ואילך) דן הרב צבי שי' רייזמן בכמה פרטים של הערבות של הושענות, וא' מהשאלות שדן בהם הוא האם מותר להשתמש בהם עוד פעם,

הביא ביאור הגרי"ד בדברי הרמב"ם "שלא מתקיימת מצות נטילת ערבה אלא בערבה שחל עלי' שם ערבה של מקדש". היינו שצריך להיות "חלות שם" על הערבה (וזה נעשה ע"ה הזקיפה ע"ג המזבח).

ועפ"ז כתב הנ"ל שלפי ביאור זה ברור שלא נוכל להשתמש "שימוש חוזר" בערבה שכבר חבטו בה, כי אין זו ערבה הראוי' לזקיפה ע"ג המזבח.

ויש להעיר דבפשטות נראה שאין כל קשר בין ביאור הגרי"ד לנידון, דכל החידוש הוא שבפעם הראשון שמשתמשים בו הי' צ"ל בזה קביעות שם, אבל לאחר שכבר חל עלי' השם ע"י הזקיפה (ובזמננו ע"י ההזמנה לשם הושענות) שוב לא פקע שם זה ממנו, ובפשטות אפ"ל שגם בזמן הבית אחרי שכבר נזקפה והשתמשו בו הי' אפשר לאחרים להשתמש בו מכיון שחל על זה השם הושענות.



## לימוד חסידות בשבת שחל בו תשעה באב (גיליון)

הת' לוי יצחק ראקסין  
תלמיד בישיבה

בגליון העבר ע' 76 כ' הרב שבתאי טיאר שי' שלא נמצא בשום שיחות קודש וכדו' ה"ווארט" של ר' הלל שאבל מותר בלימוד החסידות כו'.

ולהעיר, כי בכ"ה תשרי תש"ל כשהרבי ניחם את גיסו הרש"ג שישב שבעה, הרבי אישר את הווארט, ואף דיבר ענינם נפלאים איך שיש להקל באבילות מכמה טעמים (שעי"ז מקילים להנפטר; מתקרבים לימות המשיח כו). עי"ש.



## פשוטו של מקרא

### מתי אירע "ברית בין הבתרים"

הרב וו. ראזענבלום  
תושב השכונה

בפרשת לך לך מתחיל מפסוק (טו, 1): "אחר דברים האלה הי' דבר ה' אל אברהם. "עד פסוק (1): "והאמן בה' ויחשבה לצדקה", מדובר על מה שדיבר הקב"ה לאברהם אחר הנס שהרג המלכים.

ותיכף אחר פסוקים אלה כתיב בפסוק (ז): "ויאמר אליו אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ לרשתה".

והנה בהשקפה ראשונה נראה שמה שכתוב מפסוק (ז) וההמשך לזה, עד פסוק (כא) הוא המשך ממש להפסוקים הכתובים קודם לזה.

דהיינו באותו זמן ממש לאחר שדיבר הקב"ה עם אברהם בנוגע לנס של המלכים ה' הברית בין הבתרים.

אבל אי אפשר לומר כן:

שהרי אברהם ה' בן שבעים שנה בזמן ברית בין הבתרים כמו שפירש רש"י בפרשת בא בד"ה שלשים שנה וארבע מאות שנה (יב, מ): "...ושלשים שנה היו משנגזרה גזירת בין הבתרים עד שנולד יצחק".

והרי יצחק נולד כשהי' אברהם בן מאה שנה. נמצא ששלשים שנה קודם לכן כשהי' בין הבתרים, ה' אברהם בן שבעים שנה. ובמלחמת המלכים ה' בן שבעים ושלש, וכמו שכתבו התוספות בברכות (ז): בד"ה לא ה' אדם שקראו אדון, וז"ל: "...וי"ל שהפרשיות לא נאמרו כסדר ואין מוקדם ומאוחר בתורה. וזה הפסוק בבין הבתרים ה' קודם לכן. וכן צ"ל ע"כ שהרי אברהם ה' בן שבעים שנה בברית בין הבתרים.

ואחר הדברים האלה (שם) נאמר אחר מלחמות המלכים כדפירש רש"י בפירוש חומש ובמלחמת המלכים ה' בן ע"ג שנים שהרי כל הימים של סדום נ"ב שנים כדאמרי' בפ"ק דשבת (דף יא.) צא מהם י"ב שנים שעבדו כדרלעומר וי"ג שנים של מרידה, ונשאר מיישובה כ"ז שנים שהיתה בשלוח (לכא' הכוונה שאז ה' הנס שנהרג המלכים, וממילא התחיל אז השלוח – הכותב), ובהפיכתה ה' אברהם בן צ"ט שנה שהרי היתה ההפיכה שנה אחת קודם שנולד יצחק (שהרי המלכים שבאו להפוך סדום בישרו לאברהם שבשנה הבאה יולד לו בן – הכותב), צא מהם ששה ועשרים שנה למפרע של שלוח (שהרי בפשטות התחילו הכ"ז שנים של שלוח תיכף אחר הנס של המלכים – הכותב), א"כ היתה פרשת בין הבתרים (המתחלת בויאמר ה' אליו אני ה' (טו, ז) – הכותב) קודם לפרשת אחר הדברים ((טו, א) המדבר אודות הנס דמלכים – הכותב) שלש שנים, עכ"ל התוספות.

והנה גם רש"י בפירושו בחומש וירא מביא בד"ה העיר הזאת קרובה (יט, כ) ששיבתה של סדום היתה נ"ב שנה, וגם שכשנחרבה סדום ה' אברהם בן צ"ט. ורש"י מפרש גם כן שמה שנאמר בפרשת לך לך אחר הדברים האלה (טו, א) הפירוש הוא אחר שנעשה לו נס שהרג את המלכים.

הטעם שהראתי לשון התוספות הוא מפני שבפירוש רש"י לא נאמר בפירוש שאברהם ה' ע"ג שנה כשהרג את המלכים. אבל לכאורה לאחר שידועים ששיבתה

של סדום היתה נ"ב שנה, וכשנחרבה הי' אברהם בן צ"ט שנה, ושלותה של סדום הי' אחר הי'ב שנים שעבדו כדלעומר וי"ג שנים של מרידה שאז הי' הנס של המלחמה, ממילא באים למסקנא שהי' אברהם בן ע"ג בשעת הנס דמלחמה.

ואם כן, לפי כל הנ"ל, למה אינו מפרש גם בנוגע לשתי פרשיות אלו (מלחמות המלכים וההמשך וברית בין הבתרים) שאין מוקדם ומאוחר בתורה, כמו שמפרש בכמה מקומות.

ולכאור' הי' אפשר לתרץ שהיות שהבן חמש למקרא עדיין לא למד פרשת וירא שישבתה של סדום היתה נ"ב שנה, הרי אין יכול לעשות את החשבון הנ"ל שאברהם הי' בן ע"ג, וממילא לו אין קשה מידי, ולכן אין רש"י צריך לתרץ לו כלום.

או אפשר לתרץ שהבן חמש למקרא עדיין לא שייך לעשות חשבון כזה, במילא לו לא הי' שום קושיא, ולכן אין רש"י מפרש כלום.

אבל לכאורה אי אפשר לתרץ כן, שהרי בפרשת וישלח בד"ה ויגווע יצחק פרש"י (לה, כט): "אין מוקדם ומאוחר בתורה, מכירתו של יוסף קדמה למיתתו של יצחק י"ב שנה", ומביא שם חשבון מסובך יותר מהחשבון הפשוט שלנו.

והגם שהבן חמש למקרא עדיין לא למד ע"ד מכירת יוסף ושהי' בן י"ז שנה כשנמכר ושהי' בן שלשים כשעמד לפני פרעה. ואעפ"כ מפרש רש"י שם שאין מוקדם ומאוחר בתורה.

ועוד גם מטעם אחר הי' לו לפרש שאין הפרשיות בסדר ואין מוקדם ומאוחר בתורה, כי בסוף תוספות הנ"ל כתב, וז"ל:

"ומזה מיישב רשב"ם דבמקום אחד משמע שהי' לילה דכתיב וספור הכוכבים (טו), ה) ובתר הכי כתיב ויהי השמש לבוא (שם, יב) משמע שהוא יום ואין מוקדם ומאוחר בתורה", עכ"ל.

והנה השאלה הזאת היא ודאי שאלה בפשוטו של מקרא ולמה לא פירש רש"י עכ"פ מצד שאלה זו שאין מוקדם ומאוחר בתורה.

עוד צריך להבין: בתחילת פרשת לך לך כתיב (יב, ד): "...ואברם בן חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרן". ובמלחמת המלכים הי' אברהם בן ע"ג שנה כנ"ל. וכתיב (יד, ג): "...ויבא הפליט ויגד לאברם והוא שכן באלני ממרא וגו'". והלא לא יצא מחרן עד שהי' בן ע"ה שנה.

הנהגה שאלה זו היא גם בנוגע לברית בין הבתרים שהי' בארץ ישראל, והי' אברהם רק שבעים שנה. אבל שם אולי אפשר לתרץ שעל פי הדיבור יצא מחרן לזמן קצר משום שהברית בין הבתרים הי' צריך להיות בארץ ישראל, ואח"כ חזר לחרן, משא"כ במלחמת המלכים כתיב והוא "שכן באלני ממרא", שמשמע שהי' שם כבר בקביעות, אף שהי' רק בן ע"ג שנה.



## שונות

### הנהגת רבינו בענין ביאורי הרמב"ם\*

הרב מנחם מענדל רייצעס

משפיע בישיבת תורת"ל, קרית גת

מאז התחיל כ"ק אדמו"ר בתקנת "הרמב"ם היומי" (שלהי חודש ניסן תשד"מ), נהג בקביעות לבאר (או עכ"פ להזכיר) ענין בשיעור היומי ברמב"ם. ומלבד שכן נהג בהתוועדויות של שבת ויו"ט, שהיו ארוכות ו"מסודרות" לפי ערך והיתה שיחה מיוחדת ל"פשוטו של מקרא" ושיחה מיוחדת לפרקי אבות וכו' וכן שיחה מיוחדת לרמב"ם היומי, הרי גם בשיחות קצרות – כמו "יחידות כללית" לאורחים, וכדומה – נהג ברובא דרובא להזכיר ענין מהרמב"ם היומי<sup>41</sup>.

הנהגה קבועה זו היתה (בכללות) עד שלהי שנת תשמ"ח, ובשנים תשמ"ט-תש"נ (לאחר הסתלקות הרבנית נ"ע) השתנו הסדרים כו' – כידוע – ובחלק מהשיחות לא נזכר הרמב"ם היומי, ואילו בשנים תנש"א-תשנ"ב כמעט ולא נזכר הרמב"ם היומי אלא לעתים נדירות ממש, ו"אין אתנו יודע כו".

עכ"פ, בתוך אותה תקופה שבה היו ביאורי הרמב"ם ענין קבוע ומסודר (תשד"מ-תשמ"ח), היה חודש תשרי תשמ"ז – לפני שלושים שנה – יוצא-דופן, בזה שכ"ק אדמו"ר "צמצם" ומיעט אז בביאורי הרמב"ם, והיינו:

(\* לרגל "סיום הרמב"ם" והתחלת הצחוק הל"ו בחג הסוכות שנה זו ולכבוד ההו"ל של הספר "יין מלכות"

41) וראה בהגהה מכת"ק שנדפסה עתה ב"יין מלכות" חלק א ע' 30.

ראשית כל, והוא הדבר הבולט ביותר וביותר - בחג הסוכות נהג כ"ק אדמו"ר לדבר בכל לילה בפני הציבור, שבעה לילות ברציפות, ובשנת תשמ"ז לא הזכיר באף אחת משיחות אלו את הרמב"ם היומי! וזאת בשינוי מוחלט מהנהגתו בשנים תשמ"ה ותשמ"ו שבהם הזכיר בכל לילה וליילה ממש את הרמב"ם היומי, וגם בתשמ"ח ותשמ"ט הזכיר בחלק מהלילות את הרמב"ם.

שנית, גם בשיחות אחרות לא הזכיר את הרמב"ם היומי (1) בערב יום הכפורים; (2) בהתוועדות י"ג תשרי; (3) ב"יחידות כללית" שבסוף החודש; בכל הזדמנויות אלו אמר ביאור ברמב"ם הן בתשמ"ה, הן בתשמ"ו והן בתשמ"ח, ואילו בתשמ"ז לא הזכיר.

ועוד בה שלישיה, שכבר בשיחת ח"י אלול תשמ"ו - שאז מתחיל עיקר ההכנה לחודש תשרי כו' - דיבר כ"ק אדמו"ר באריכות רבה על שיעורי החת"ת, ולא הזכיר כלל את שיעור הרמב"ם (בשונה מהנהגתו בהתוועדויות שלפנ"ז)! וכן בשיחה לנשים שנאמרה כהכנה לר"ה (אף שבשנים אחרות כן דיבר בשיחות אלו על הרמב"ם).

ונראה לומר בדא"פ (וכידוע שאף ש"גבהו דרכיו מדרכינו" הרי כשמדובר בענין בולט וגלוי הנעשה ברבים יש בזה בוודאי איזה הוראה כו'), ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר בשיחת ערב יום הכפורים תשמ"ו - הפעם השניה שבה דיבר הרבי על הרמב"ם היומי בשיחה של ערב יום הכפורים -

וזלה"ק: "השיעור שנתקבל רק לאחרונה, אמנם בתור נדבה - אבל נעשה כבר "הנהגה טובה שנהגתי שלש פעמים", ובמילא, יש בזה תוקף של "מנהג ישראל תורה היא" (בפרט מנהג הקשור עם תורה) - השיעור היומי ברמב"ם [כפי שכבר עשו בערב יוה"כ"פ בשנה שעברה] שבשיעור זה מודגש (יותר) המעלה של "קב שלו", מכיון שהשיעור נתקבל מתוך רצון טוב, בתור נדבה, ולפנים משורת הדין, היינו שהאדם מכניס בשיעור זה תוקף של "נדר" (ע"י "נהגתי שלש פעמים") ויותר משלש". עכלה"ק.

ולפום ריהטא ה"ז מחזק את הקושיא, איך יתכן שלאחר כל דברים אלו, הרי בשיחה של ערב יום הכפורים גופא בשנה שלאחר מכן - תשמ"ז - לא נזכר כלל הרמב"ם היומי; אך באמת י"ל שהיא הנותנת, שהוא כדי שלא יהיה בגדר "נדר":

הזכרת הרמב"ם בשאר ימות השנה, כאשר אין זה באופן רצוף וסמוך, אלא בהפסקה של כמה ימים בין התוועדות להתוועדות כו' - אינה יוצרת "קביעות" ממש עד כדי "נדר";

אמנם בחודש תשרי, כאשר השיחות סמוכות ורצופות ואין הפסקה אפילו של שלושה ימים בין שיחה לשיחה, ובפרט בחג הסוכות כאשר יש שיחה בכל לילה וליילה ממש ברציפות – הרי ההנהגה בזה באופן של "שלוש פעמים" יוצרת כמו "נדר",

ולכן לאחר שבתשרי תשמ"ה ובתשרי תשמ"ו – פעמיים – היה ריבוי עצום של שיחות על הרמב"ם וברציפות, הרי בתשרי תשמ"ז נעשתה "הפסקה" מסויימת המדגישה שהוא באופן ד"בלי נדר" ואין "שלוש פעמים" רצוף.

ובדרך זו אולי יש לבאר עוד:

ביו"ד שבט של אותה שנה (תשמ"ז) התקיים "סיום הרמב"ם" בפעם השלישית, וכרגיל דיבר כ"ק אדמו"ר שיחה מיוחדת בקשר לסיום.

אולם, בשונה מהשיחות שנאמרו בשני ה"סיומים" הקודמים, שהיו "הדרנים" של ממש המבארים את ההלכה האחרונה ברמב"ם וקישורה עם התחלת הרמב"ם – כך גם ה"הדרנים" שלאחר מכן, ב"סיומים" הבאים (תשמ"ח, תשמ"ט, תש"נ ותנשא) – הרי ב"סיום" זה שנערך בתשמ"ז הקדים הרבי לדבר (לא על ההלכה האחרונה ממש, אלא) על הלכה מוקדמת יותר בפרק האחרון של הרמב"ם.

ואולי גם בזה היתה כוונה שלא לקבוע מצב של שלושה פעמים רצוף שבו נאמר ה"הדרן" באופן "שלם" כו'.

וכמובן כ"ז בדרך אפשר בלבד.



## תיקון דחוף בחזרת הש"ץ שבתפילת נעילה ביוה"כ

הרב ישכר דוד קלוויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ב'מחזור' השלם ליום הכיפורים נוסח חב"ד, שמעתי כמה פעמים מפי הרה"ח הישיש הרב לוי פרסמן ע"ה אודות שגיאה חמורה שיש בחזרת הש"ץ שבתפלת נעילה – שרק הפיוטים "הנקרא לאב זרע" – אודות אברהם, ו"ה-ה שמך בנו יערב" – אודות יצחק מופיעים,

משא"כ הפיוט "טבע זיו תארה" – אודות יעקב – שמופיע בכל המחזוריים! – נשמט בטעות מכל הדפוסים שלנו.

מצו"ב צילום דפוס רעדלהיים שנדפס ע"י גדול המדקדקים רבי וולף היידנהיים ע"ה, שרבנו הזקן המליץ עליו שהסידור שלו יהיה בהרבה דברים כמו שמופיע אצלו, כמבואר בספר "הסידור" - 'מבנה ונוסח סידורו של אדמו"ר הזקן בעל התניא' (היכל מנחם - תשס"ג) ע' שיד:

"לפחות אחת משתי המהדורות הללו של קאפוסט [בחיי רבנו הזקן נ"ע - שבין תקס"ז לתקע"ג] נדפסה על ידי ר' ישראל יפה, המדפיס בקאפוסט.

א"ד גוטלובר מספר בזכרונותיו: "ואני שמעתי מפי הזקן ר' ישראל יפה, שהיה לפניו מדפיס בקאפוסט . . שכאשר מסר לו ר' זלמן את סדר התפלה לדפוס, ציווה אותו להגיהו מסידור של החכם הנודע ר' וולף היידנהיים שנדפס ברדלהיים, לפי שהוא מדויק יפה". (גוטלובר, זכרונות ומסעות, ירושלים תשל"ו, כרך א, עמ' 159).

ושנית הוא כותב: "בהיותי כבן חמש עשרה שנה, סמוך על שולחן חותני בעיר טשרניחוב הסמוכה לזיטומיר, התארח אצלנו הישיש ר' ישראל יפה, אחד ממקורביו של הרב ר' זלמן ז"ל, והיה מדפיס בעיר קאפוסט, ובדפוסו נדפס סידורו של הרב כשיצא ראשונה לאור . . ושמעתי מפיו שכאשר מסר לו הרב את סידורו להדפיסו ציווהו להגיהו מתוך סידורו של ר' וולף היידנהיים, מפני שהוא מוגה ביותר". (שם), כרך ב, עמ' 123-124), "עכ"ל.



## בטל התמיד'

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בסידורי חב"ד, בסליחות ל"ז בתמוז, בפיוט "אתאנו לך", בסוף הבית "טפשו במקדשנו", נדפס: "בטל התמיד" (תיבת 'בטל' כשהטי"ת בצירי), וכן הוא בסידור 'אוצר התפילות'.

מאיךך בסידור 'עבודת ישראל' עמ' 623, מנוקדת הטי"ת בפתח (כמו במשניות תענית פ"ד, הוצאת 'אשכול'). ולכאורה כן נכון יותר, שהרי בניקוד צירי הוא לשון הווה, ורק בפתח הוא לשון עבר. וראה ברמב"ם הל' גירושין פ"ו הל' כד ובמ"מ שם ובטור אה"ע סי' קמא - בטור השלם הוא בעמ' רס (הספק שם הוא רק אם זו לשון ביטול, או רק הודעה שהגט בטל מכבר. אבל ברור שלשון עבר הוא כשהטי"ת בפתח).

ובסידור 'קורן' נדפס "בוטל התמיד", הבי"ת בשורוק (כמו ברי"ף, דף ט ע"ב, ובהגהות הב"ח במשנה, דף כו רע"ב, וכן בסידור היעב"ץ הוצאת 'אשכול', ח"ב עמ' רב), ולכאורה יותר מתאים. ועצ"ע.



## עיונים בקאפיטל של הרבי – מזמור קטו\*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב. ק. קנדה

"לא לנו ה' לא לנו"

א. עה"פ (תהלים קטו, א) "לא לנו ה' לא לנו כי לשמך תן כבוד, על חסדך על אמתך", הנה לכאורה יש לדייק בביאור טעם כפילת הענין, ד"לא לנו לא לנו" ב' פעמים למא לי.

והנה כבר עמד על זה הרד"ק בפירושו עה"פ שם ופירש וז"ל "ואמר לא לנו שתי פעמים, לחזק הענין".

ב.

ויתכן לומר עוד בכוונת הכתוב בזה באו"א, דהנה יעויין בפרש"י עה"פ שם שכתב וז"ל "לא לנו, לא בשבילנו ובכושר מעשינו תעשה עמנו", והנראה לומר דרש"י נתכון בזה בדקדוק לשונו ליישב טעם כפילת לשון הכתוב ד"לא לנו לא לנו".

הוא די"ל דס"ל לרש"י כי בתוכן בקשת הכתוב "לא לנו ה' וגו'" כלולות שתי נקודות שונות שאינן תלויות זו בזו, הא' "לא בשבילנו", והיינו דהחסד שתעשה עמנו היא לא "עבורנו" ולטובתנו<sup>42</sup> אלא "לכבוד שמך" וכהמשך הפסוק,

(\* לע"נ ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח ר' יהושע דובראווסקי ע"ה

42) ולהעיר מפירוש האבן עזרא עה"פ שם וז"ל "לא לנו ה' לא לנו, עבורנו כמו אמרי לי", ומבואר להדיא מפירוש האבן עזרא דפירש תיבת "לנו" דהיינו כמו "עבורנו", וע"ד לשון הכתוב (בראשית כ, יג) "אל כל המקום אשר נבוא שמה אמרי לי אחי הוא", וכמו שפירש האבן עזרא עה"פ שם "אמרי לי, בשבילי", כלומר לטובתו של אברהם אבינו, וזהו גם כוונת רש"י כאן "לא בשבילנו" [אלא שאינו מבואר איך מפרש הראב"ע טעם כפל לשון הכתוב "לא לנו וגו'" ב"פ וצ"ע].

והנה כיון דאתינן להכי היה מקום לבאר עפ"ז יסוד סברת פרש"י להכריע לפרש את ה"לא לנו" הא' דייקא דהיינו "לא בשבילנו" ושוב ה"לא לנו" הב' דהיינו לא "בכושר מעשינו", ולכאורה טעמא בעי דמדוע לא נפרש גם להיפך מזה דה"לא לנו" הא' הוא "לא בכושר מעשינו" וה"לא לנו" הב' הוא [גם אם היינו וכאים לכך] "לא בשבילנו", ומהו הכרחו של רש"י לפרש כן דייקא וצ"ב.

הב' וגם לא "בכושר מעשינו", כלומר שבנוסף על הבקשה ד"לא בשבילנו" הנה מוסיפים עוד שבעצם הרי אין אנו אפילו ראויים וזכאים לכך, ולזה מבקשים ואומרים בפעם הב' "לא לנו" כאילו אומר "לא בזכותנו" תעשה החסד אלא לכבוד שמך.

והרי שני ענינים אלו הם ב' דינים שונים זה מזה, ולא זו אף זו קתני, דתחילה קאמר דלו אפילו יצוייר שהיינו זכאים לכך, עם כל זה מבקשים דאל תעשה החסד "עבורנו" ולטובתנו אלא עבור כבוד שמך, ושוב מוסיפים אח"כ עוד יתירה מזה דאין אנו אפילו ראויים וזכאים לכך, וזהו דמבקשים עוה"פ "לא לנו" לא בזכותנו תעשה, דאפילו לו היתה סברא לעשות החסד "עבורנו", מ"מ בלתי אפשרי הוא היות ואין אנו ראויים לכך.

ונראה דלזה כוון רש"י בפירושו "לא בשבילנו ובכושר מעשינו וכו'", דכוונתו בזה ליישב לפי דרכו את כפילת לשון הכתוב "לא לנו ה' לא לנו" שתי פעמים, והיינו דפירוש בקשת "לא לנו" הא' הוא "לא בשבילנו", ופירוש בקשת "לא לנו" הב' הוא [גם] "לא בכושר מעשינו", ושתי נקודות הן שונות זו מזו וכמוש"נ.

### ג.

והנה כד דייקת שפיר נראה דיסוד לפירושו של רש"י בזה מבואר הוא להדיא מדקדוק לשון התרגום יונתן בן עוזיאל עה"פ שם שכתב וז"ל "לא מטולנתא ה' ולא מטול זכותנא וכו'",

ומבואר מדברי התרגום שפירש דזהו גופא יסוד החילוק של הני תרי "לא לנו", דה"לא לנו" הא' הכוונה "לא מטולנתא", היינו "לא בשבילנו", משא"כ ה"לא לנו" הב' הכוונה גם "לא מטול זכותנא", כלומר לא "בכושר זכויותינו", והן הן הדברים, ומכאן יסוד למש"נ בכוונת פרש"י וכמוש"נ<sup>43</sup>.

אמנם להנ"ל י"ל [נוסף על המבואר להלן בפנים דיסוד פירושו של רש"י הוא מדברי התרגום על אתר], דהנה ידוע כי דרך הפשט של הראב"ע על התורה הוא לפרש פירוש של המלות [ראה לקו"ש חט"ז עמ' 4 הערה 29 עיי"ש], ועפ"ז יתכן לומר שלכן הוא דהכריע רש"י בדרך הפשט לפרש כוונת ה"לא לנו" הא' דייקא דהיינו "לא בשבילנו", והיינו משום כי פשוטת פירושה של מלת "לנו" הוא "עבורנו" [וכמו שפירש הראב"ע עה"פ שם וכו"ל], וא"כ בפעם הא' דנקט הכתוב "לא לנו" הרי בפשוטת יש לפרשו כפשוטו דהיינו "לא בשבילנו".

ורק בפעם הב' שמוסיף הכתוב ומכפיל "לא לנו" עוה"פ, אז מוכרחים אנו לפרש שכונן הכתוב בזה להוסיף עוד ענין נוסף, וזהו דכאן בפעם הב' דייקא שוב פירש רש"י דהכוונה "לא בכושר מעשינו" [ולהמבואר יתכן לומר דזהו גם הכרח יסוד פירוש התרגום יונתן בן עוזיאל עה"פ שם שהובא להלן בפנים] ודו"ק.

43 ולחידודי אולי היה מקום לומר שכנגד שני הענינים קאמר להלן בפסוק זה "על חסדך על אמתך", והיינו דכנגד ה"לא לנו" הב' [ממא' דסליק מינ' מפרש ברישא] קאמר "על חסדך", שגם אם אין אנו ראויים וזכאים לכך עכ"ז תעשה החסד עמנו מצד בחינת "חסדך", וכנגד ה"לא לנו" הא' קאמר "על

## ד.

והנה לאחרי כתבי את כל זה שו"ר בחדא"ג מהרש"א לפסחים קיז, ב ד"ה משה וישראל כו' שכתב וז"ל "זוה שהתפללו בלשון כפול לא לנו ר"ל לא לנו ובשבילנו תצילנו ה' כי לא לנו זכות, כי אם לשמך תן וגו'" עכ"ל.

ומבואר להדיא מדברי המהרש"א ז"ל שפירש ג"כ כעין זה בטעם כפל לשון הכתוב, והיינו דתחילה קאמר "לא לנו ה'" דהיינו אל תעשה החסד "בשבילנו",

ושוב נתן הכתוב טעם לדבר משום כי "לא לנו", כלומר "היות" ואין לנו זכות, ולכן "לשמך תן כבוד".

אמנם לאחר העיון נראה דפירוש המהרש"א ז"ל בזה שונה הוא ממש"נ לעיל בכוונת דברי רש"י עה"פ שם,

דהנה כד דייקת שפיר בלשון המהרש"א ["כי לא לנו זכות"] נראה דמפרש דהכל ענין אחד ובקשה אחת היא, אלא דתחילה הזכיר הענין בכללות "לא לנו ה'" דהיינו אל תעשה החסד בשבילנו,

ושוב ממשיך הכתוב ומבאר את "טעם" הדבר, דהטעם לזה שאל תעשה בשבילנו הוא משום כי "לא לנו" זכות, שאין אנו זכאים לכך.

אכן מפשטות לשון רש"י "לא בשבילנו ובכושר מעשינו תעשה עמנו" נראה דמפרש כוונת הכתוב באו"א קצת,

והיינו דאין ה"לא לנו" הב' בגדר נתינת "טעם" על ה"לא לנו" הא' [כפירוש המהרש"א], אלא דשני ענינים שונים כלולים כאן,

הא' "לא לנו ה'" דהיינו הבקשה שלא תעשה "עבורנו" [גם אם היינו זכאים לכך] אלא למען שמך,

והב' "לא לנו" שבנוסף ע"ז הרי מוסיפים עוד שאין אנו אפילו ראויים וזכאים לכך [ואפילו היה מקום לעשות החסד "עבורנו", עכ"ז א"א, היות כי אין אנו זכאים לכך].

ולכן תעשה החסד רק למען שמך, ונראה דיסודו של פרש"י בזה מבואר הוא מפשטות פירוש התרגום עה"פ שם דשתי נקודות הן וכמוש"נ.

---

אמתך", והיינו שמצד "אמתית" הענין הנה עשיית החסד צריכה להיעשות לא בעבורנו ולטובתנו אלא בעבור כבוד שמך [ולהעיר מפירוש המצו"ד עה"פ שם וז"ל "לא למען צדקותינו עשה, רק תן כבוד לשמך להיות מכובד בעבור החסד וקיום האמת שתעשה עמנו"] ודו"ק.

ה.

ומדי דברי בו, עוד יש להעיר בכ"ז ממה ששו"ר בפירוש 'עיון יעקב' לע"י פסחים שם שעמד אף הוא על ביאור כפל לשון הכתוב בזה ופירש וז"ל "הלל מי אמרו, עיקר קושיא זו על מזמור קט"ו דאמר כפל לא לנו, על זה פליגי דמר אמר משה וישראל אמרו לכך כתיב כפל, אחד בשביל משה ואחד בשביל ישראל, לכן גם רוח הקודש משיבה כפל, וכן אינך מ"ד כולהו מזכירים שנים שנים מהאי טעמא, וכל אחד מוסיף על דברי חברו כפרש"י ומהרש"א ולא פליגי"<sup>44</sup>.

והיינו דמפרש טעם כפל לשון הכתוב ע"פ המבואר בגמ' שם דפליגי תנאי מי אמרו למזמור זה, וקאמר שם דמשה וישראל אמרו לחד תנא או יהושע וישראל אמרו לאידך תנא וכו' עיי"ש בסוגיא שיטות התנאים בזה, ומפרש העיון יעקב דכוונת הני תנאי הוא [גם] ליישב טעם כפל לשון הכתוב "לא לנו לא לנו" ב"פ,

והיינו דמכיון דהלל זה אמרו שנים שנים [משה וישראל או יהושע וישראל וכו'] כל חד וחד לשיטתו<sup>45</sup>], הנה לכך נאמר "לא לנו לא לנו" כנגד השנים שאמרו להלל זה עיי"ש.

ואולי י"ל בטעם הדבר שרש"י עה"פ שם לא בחר בפירוש זה [דהוא כנגד השנים שאמרו להלל זה], דהיינו משום דס"ל שאין פירוש זה מתאים כ"כ לפי דרך הפשט בפשוטו של מקרא [דגם פירושו של רש"י בנ"ך הוא בהתאם לדרך הפשט וכמבואר בכ"מ<sup>45</sup>], דא"כ מדוע באחד נאמר "לא לנו ה'" ובשני נאמר רק "לא לנו"<sup>46</sup>, והרי

44 וראה עוד בפירוש 'חדושי גאונים' הנדפס עה"ג לע"י שם שהביא בשם ספר 'איי הים' פירוש נוסף בטעם כפל לשון הכתוב דלא לנו לא לנו עיי"ש.

45 ראה לקו"ש ח"ט עמ' 339 הערה 44 וזלה"ק "אבל ידוע דרש"י בפירושו לנ"ך אינו בדיוק בתכלית ע"פ פשוטו כמו בפירושו עה"ת. הטעם בזה ראה לקו"ש ח"ד ע' 87 שוה"ג להערה 10."

וראה בלקו"ש ח"ד שם 'הטעם ע"ז י"ל, כי כמו דשיטת רש"י עה"ת לפרש רק פשט"מ י"ל הטעם מפני דבן חמש למקרא ואינו שייך רק לדרך הפשט, משא"כ בן עשר, שלכן פרש"י על המשנה וגמרא הוא לא רק פשט (אף שאינו ע"ד השקו"ט ההתוספות) – כשגדל הבן חמש כ"כ עד שלמד כמה פעמים כל החומש ומתחיל לימוד נ"ך – גדל ג"כ בהבנתו (כמו שבפשטות נתקרב לשנות בן עשר) ושייך ללימוד יותר מפפש"מ לבד".

וראה גם אגרות קודש חכ"ז עמ' שב במענה לשאלה אשר מוכח בכ"מ כי פרש"י לנ"ך אינו על דרך הפשט, ומדוע מבאר רבינו בשיחותיו הק' גם פירוש רש"י לנ"ך ע"פ פשוטו של מקרא, וזלה"ק "גם פרש"י בנ"ך הוא ע"ד הפשט (שהרי הוא בהמשך לפי עה"ת. אבל לא בקפדנות ע"ז כפפי עה"ת (וכדמוכח כ"ז – בכ"מ). ואולי הסיבה – כי גיל הלומד נ"ך מבוגר יותר. וק"ל)".

ומבואר להדיא מדברי רבינו שגם שיטת רש"י בפירושו לנ"ך הוא ע"ד ה"פשט" עכ"פ.

46 ולהעיר מפירוש 'דוממות א-ל' על תהלים להאלישיך ז"ל עה"פ שם שכתב ע"ז וז"ל "לא לנו ה' כו', ראוי לשים לב אל אמרו לא לנו פעמיים, ובראשונה מזכיר שמו יתברך ולא בשנית וכו'" יעוי"ש מש"כ לפרש בזה לפי דרכו ואכ"מ.

בפשטות כולם אמרוהו באותו הנוסח [ולכאורה נצטרך לומר בדוחק דא"נ דכולם אמרו בנוסח ד"לא לנו ה'", אלא שהכתוב קיצר בלשונו בפעם הב'], ולכן פירש רש"י כוונת כפל לשון הכתוב באו"א וכמוש"נ.

**"יראי ה' בטחו בה"**

ו. עה"פ (תהלים קטו, יא) "יראי ה' בטחו בה', עזרם ומגנם הוא", מפרש רש"י וז"ל "יראי ה', אלו הגרים", וכ"פ גם ה'מצודת דוד' על אתר עיי"ש.

והנה שאר מפרשי המקרא פירשו הך ד"יראי ה'" באו"א, דהנה הרד"ק פירש דקאי על "החכמים שהם מתבודדים בבית ה' ללמוד ומתעסקים בחכמה לדעת ה'", ולאידך הראב"ע פירש כפשוטו דהיינו "יראי השם בכל עם ועם", והיינו דקאי בפשטות על אלו בני"א "היראים את ה'" שבכל עם ועם<sup>47</sup> [ולהעיר דרך הפשט של הראב"ע על התורה הוא לפרש פירוש הפשוט של המלות – ראה לקו"ש חט"ז עמ' 4 הערה 29 וש"נ].

ולכאורה צ"ב מדוע הכריח רש"י לפרש דהיינו הגרים, ולמה לא פירש כשאר מפרשי המקרא, אם דקאי על החכמים המתעסקים בחכמת ה' או דקאי בפשטות על אלו היראים את ה' שבכל עם ועם.

## ז.

ואולי י"ל שרש"י הכריע לפרש כן בפשט"מ [ראה לעיל בהערה מש"נ בענין דרכו של רש"י בפירושו לנ"ך עיי"ש] מפאת פשטות משמעות המשך הכתובים דלעיל מיני', דהנה כך הוא המשך הכתובים שם (שם ט-יא) "ישראל בטח בה' עזרם ומגנם הוא, בית אהרן בטחו בה' עזרם ומגנם הוא, יראי ה' בטחו בה' עזרם ומגנם הוא".

אלא שבפנים כתבנו לדייק כן אי נימא דה"לא לנו" קאי על שתי אמירות שונות של שני בני"א [משה וישראל וכו'], דלפי דרך הפשט קשה לכאורה מדוע בא' נקט "לא לנו ה'" ובשנית "לא לנו" סתם, דבפשטות מסתבר לומר שכולם אמרוהו באותו הנוסח וא"כ מדוע שינה הכתוב, משא"כ לפרש"י דקאי הכתוב על אמירה אחת אלא שבפעם הא' הכוונה "לא בשבילנו" ובפעם הב' הכוונה "לא בכושר מעשינו" אינו קשה [עכ"פ ע"ד הפשט] מדוע רק בפעם הא' נקט שמו יתברך, ד"ל בפשטות דהיינו משום שכן אמרוהו והזכירו את שמו יתברך רק פעם א' ודו"ק.

47) וטעם הדבר בפשטות שהכריע הראב"ע לפרש דהיינו היראים את ה' "שבכל עם ועם" [ולאו דוקא מבני ישראל], היינו משום דהכתוב כבר כלל לעיל מיני' את כללות עם ישראל וכמ"ש (שם, ט) "ישראל בטח בה'" [ובפירושו הראב"ע שם "והנכון בעיני שהוא כך, ישראל בטח בה' כי הוא לעולם עזר לישראל ומגנם כמו מגן עורך"], וא"כ בע"כ צ"ל דמה שהוסיף הכתוב בהמשך לזה עוד "יראי ה' וגו'" בא לרבות עוד בנוסף על "ישראל", וזהו דפירש הכוונה דקאי על אלו היראים את ה' "שבכל עם ועם" ודו"ק.

והרי פשטות הכתובים "ישראל גו' בית אהרן גו'" הוא דהכתוב אתי כאן לחלק בין כמה סוגי בנ"א בהתאם למהותם מצד עצם תולדותם, דזהו שמחלק הכתוב בתחילה בין "ישראל" ל"בית אהרן" דהיינו הכהנים והלויים, דהוי זה חילוק מהותי התלוי בעצם תולדתו של אדם אם ישראל הוא או מבית אהרן הכהן.

ומטעם זה הוא די"ל שהכריע רש"י לפרש כן עד"ז גם בפירוש הך סוג הג' ד"יראי ה'" שבהמשך לזה, דאין הכוונה לסוג בנ"א המתייחד מן השאר מפאת מעלה פרטית כלשהי כמעלת החכמה או היראה, אלא הכוונה לסוג מיוחד הנובע מפאת מעלה עצמונית ומהותית, מעין החילוק דשאר ב' הסוגים דלעיל מיני' [ישראליות; כהונה ולוי'], ולכן פירש דהיינו "הגרים", שכן גם סוג זה הינו חילוק "מהותי" ומתאים הוא שפיר לשאר ב' הסוגים דישראל ובית אהרן.

### "ברוכים אתם לה', עושה שמים וארץ"

ח. עה"פ (תהלים קטו, טו) "ברוכים אתם לה', עושה שמים וארץ", הנה בהשקפה ראשונה צ"ב מהו קשר שני הענינים ד"ברוכים אתם לה'" מחד וזה שהקב"ה הוא "עושה שמים וארץ" מאידך, וצ"ע.

והנה כמה ממפרשי המקרא עה"פ שם פירשו דהכוונה בזה הוא לתת "טעם" והוכחה על נתינת הברכה דרישא דקרא, ופירוש כוונת הכתוב הוא דמאחר שהקב"ה הוא "בורא שמים וארץ", על כן ממילא מובן ש"בכוחו" ויכולתו לברך את עמו ישראל, ובלשון הרד"ק שם "הוא עשה העליונים והתחתונים, ובידו לברך מי שירצה" [וראה גם בפירוש האבן עזרא שם], והיינו דהוי הך סיפא דקרא כעין נתינת "טעם והוכחה" על הך רישא דקרא וכמוש"נ.

### ט.

האומנם דמדברי המצודת דוד עה"פ שם נראה שפירש כוונת הכתוב באו"א דהנה ז"ל שם "אתם תהיו ברוכים לה' העושה שמים וארץ, ור"ל יברך אתכם ויחזור ויברך".

ומדבריו למדנו שפירש כוונת הכתוב באו"א, ולדעתו אין כוונת הכתוב לנתינת "טעם" והוכחה על הברכה, אלא הכוונה למהות "אופן" והיקף הברכה, והיינו שהכתוב מלמדנו בזה שהברכה היא באופן ש"יברך אתכם ויחזור ויברך".

אלא שלכאורה הא גופא צ"ב, דמהיכי תיתי לפרש כן כוונת הכתוב שיחזור הקב"ה ויברך, דהא מנלן, זאת ועוד צ"ב לדעת המצו"ד פירוש המשך הכתוב וקשר שני הענינים ד"ברוכים אתם לה'" וד"עושה שמים וארץ", וצ"ב.

.

והנראה לומר בזה דברי המצודת דוד מבוארים ומוארים שפיר לאור תורת והשקפת החסידות, והוא די"ל דכוונת הכתוב – לפי פירוש המצודת דוד – בזה הוא ליסוד מוסד שהשריש לנו מורנו הבעש"ט נ"ע בסוד בריאת העולם, דאין הפירוש ש"ברא" הקב"ה את העולם [לשון עבר],

אלא שהקב"ה "בורא" [לשון הוה] ומחדש תמיד את הבריאה מחדש בכל רגע ורגע, וכמבואר ענין זה בדא"ח בארוכה בכ"מ.

ונראה דענין זה מרומז גם בדקדוק לשון הכתוב דידן "עושה שמים וארץ", "עושה" לשון הוה, היינו שהקב"ה בורא ומחדש מטובו בכל יום ורגע תמיד מעשה בראשית<sup>48</sup>.

ומעתה י"ל דזהו יסוד הקשר בין הך רישא ["ברוכים אתם לה"] לסיפא ["עושה שמים וארץ"] דקרא, והיינו דכוונת הכתוב בזה הוא להורות כי "גדר" ברכת הקב"ה לעמו ישראל היא ע"ד "גדר" ואופן בריאת שמים וארץ, דכמו שהבריאה היא באופן דבורא ומחדש תמיד בכל רגע, הנה כמו"כ גם לענין הברכה על עמו ישראל שהיא באופן ד"יברך אתכם ויחזור ויברך".

ולהמבואר נראה דהן הן סוד דברי המצו"ד בפירושו שם "אתם תהיו ברוכים לה" העושה שמים וארץ, ור"ל יברך אתכם ויחזור ויברך" וכמוש"נ.



48) ולהעיר מפירוש 'רוממות א-ל' על תהלים להאלישיך ז"ל עה"פ שם שכתב ע"ז וז"ל "ברוכים אתם לה' וכו', בשום לב אל אומרו עושה ולא אשר עשה לשון עבר, יאמר כמאמרם ז"ל על השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה, אשר עשיתי לא נאמר אלא עושה, שתמיד הוא יתברך הולך ועושה שמים וארץ רוחניים קיימים לפניו יתברך לתת לישראל וכו'" עיי"ש.

אלא שהאלישיך ז"ל עצמו מפרש כוונת הכתוב באו"א מהמבואר בפנים להמצו"ד, דלדעתו מתבאר כוונת הכתוב ש"ברוכים אתם לה" יען כי "עושה שמים וארץ", כלומר דידוע שהקב"ה עושה תמיד שמים וארץ רוחניים, והרי לא לעצמו ית' הוא עושה וכן לא לעובדי האלילים הוא עושה, ובע"כ דהוא לעונג נפשות בני ישראל, וזהו "ברוכים אתם לה" יעוי"ש בארוכה.

משא"כ להמבואר בפנים כוונת הכתוב הוא ש"ברוכים אתם לה" באותו האופן ש"עושה שמים וארץ" דהיינו תמיד בכל רגע ורגע, כלומר שאופן הברכה על עמו ישראל הוא שהקב"ה "יברך אתכם ויחזור ויברך" תמיד וכמוש"נ.

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' רפאל משה ב"ר יעקב מנחם מענדל הכהן ע"ה

שפערלין

נפטר ליל ש"ק פ' לך לך

י"א מרחשון ה'תשנ"ו

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' בערל ומשפחתו שיחיו

יוניק



לעילוי נשמת

הרה"ת ר' שמעון ע"ה

בהרה"ח ר' שמואל זאנוויל ומרת מנוחה קריינדל הי"ד

גאלדמאן

חבר הנהלת "בית רבקה"

מנהל גמילות חסד "שומרי שבת"

וחבר "אגודת חסידי חב"ד" העולמית

נפטר כ"ט תשרי ה'תשע"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בני משפחתו שיחיו

לזכות

הילדה מנוחה ליבא תחי'

בת ר' יוסף אריה לייב וזוגתו מרת מרים ברכה שיחיו

לרגל הולדתה

כ"ח תשרי ה'תשע"ז

שיזכו הוריה לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירווי ממנה  
ומכל יו"ח שיחיו,

רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



נדפס ע"י זקניה

הרה"ת ר' מנחם דניאל וזוגתו מרת טויבא שיחיו

לפידות



לעילוי נשמת

האשה הנכבדה והחשובה

מרת דאבא רייזא ע"ה ליין

בת הרה"ח ר' שלמה ע"ה ראסקין

נפטרה ביום ד' מרחשון תשל"ד

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י

בנה הרה"ת ר' חיים דוד וזוגתו מרת העניא שיחיו

ליין

לזכות  
הילד מנחם מענדל הלוי שיחי'  
תרשיש

לרגל כניסתו בבריתו של אברהם אבינו  
ט"ו תשרי ה'תשע"ז

שיזכו הוריו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירווי ממנו  
ומכל יו"ח שיחיו,  
רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



נדפס ע"י זקניו  
ר' צבי ומרת אסתר שיחיו

פאס



לעילוי נשמת  
הרה"ח הרה"ת ר' רפאל משה ב"ר יעקב מנחם מענדל הכהן ע"ה  
שפערלין

נפטר ליל ש"ק פ' לך לך י"א מרחשון ה'תשנ"ו

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ת ר' ארי' ליב הכהן וזוגתו מרת מלכה צבי' שיחיו  
שפערלין

לעילוי נשמת  
הרה"ח הרה"ת ר' אייזיק גרשון  
ב"ר אברהם זאב ע"ה  
מינץ

נלב"ע ביום ב' מרחשון ה'תשנ"ג

ולעילוי נשמת  
הרה"ח הרה"ת ר' משה הכהן ע"ה  
בן הרה"ח הרה"ת ר' זלמן טובי' הכהן ע"ה  
אבלסקי

נלב"ע ביום ש"ק בדר"ח מרחשון תשע"ב

ת.נ.צ.ב.ה



נדפס ע"י

הרה"ת הרב אפרים שמואל וזוגותו מרת שיינא באשא שיחיו

מינץ



לעילוי נשמת

האשה החשובה

מרת רבקה בת ר' שרגא פייוול ע"ה

קופערמאן

נלב"ע ביום כ"ג מר-חשון ה'תשמ"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' משה הכהן ע"ה  
בן הרה"ח הרה"ת ר' זלמן טובי' הכהן ע"ה  
אבלסקי

נלב"ע ביום ש"ק בד"ח מרחשון תשע"ב  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י יו"ח שיחיו



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' משה בן הרה"ת ר' פריץ ע"ה

נלב"ע ביום י' מרחשון ה'תנש"א

ולעילוי נשמת

זוגתו מרת גיטא אידליא בת הרה"ת שו"ב ר' שמואל ז"ל  
ליין

נלב"ע ביום ב' דחזה"מ סוכות ח"י תשרי ה'תשס"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתם שיחיו

## לזכות

החתן התמים הרב ישראל שיחי'  
והכלה מרת חיה מושקא שתחי'

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ  
ביום א' כ"ח תשרי ה'תשע"ז

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



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' בן ציון הכהן וזוגתו מרת מוסיא שיחיו שטאק  
הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת שירה שיחיו אבצן



## לזכות

הת' הנעלה בעל מידות טובות ובעל כישרונות  
חיים אליעזר שי' לרמן  
לרגל יום הולדתו ביום כ"ב תשרי - שמיני עצרת -  
יה"ר שיהי' לו שנת הצלחה רבה ומופלגה בגו"ר  
לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
עד ביאת גואל צדק



נדפס ע"י זקנתו  
האשה החשובה מרת  
רבקה שתחי' חיטריק

לזכות

הרה"ח התמים עדין נפש

מסור ונתון להצלחת מערכתנו וחפץ ה' בידו

הרה"ת יהודה ארי' לייב שי' בראנשטיין

לרגל יום הולדתו ביום ב' מר-חשון ה'תשע"ז

יה"ר מהשי"ת שיהי' לו שנת הצלחה רבה ומופלגה בגו"ר

נחת חסידי מיוצאי חלציו

עד ביאת גואל צדק

ולזכות

הבחור הת' הנעלה

מנכ"ל דמערכת לשנת תשע"ו

שמואל שי' בראנשטיין

לרגל יום הולדתו היום ו' מר-חשון ה'תשע"ז

יה"ר מהשי"ת שיצליח בכל אשר יפנה בגו"ר

הצלחה בשליחותו

בביאת משיח צדקנו אכי"ר



נדפס ע"י הוריהם

הרה"ח פרץ וזוגתו מרת גיטל מלכה שי'

בראנשטיין