

קובץ

הערות וביאורים

בנגלה, חסידות, ובלקו"ש



לך לך
גליון ג (כג)

יוצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

417 טראי עוועניו • ברזקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות וארבעים לבריאה

שנת המאה להולדת כ"ק אדמו"ר (מוהרי"צ) ז"ע

ב"ה. עש"ק פ' לך-לך, ה'תש"מ.

גליון ג (כג)

הערות וביאורים

תוכן הענינים

נגלה	עמוד ג
חסידות	עמוד ג
לקוטי שיחות	עמוד ה
גליונות	עמוד יא

נ ג ל ה

א. במס' קידושיך (ג, א), בתוס' ד"ה מה ירק שהק' אמאי לא חשיב שהאחרוג שוה לאילך לכלאים שאינו כלאים בכרם (כאילך) (משא"כ ירק שהוא כלאים בכרם) וכוונתם להקשות לפי שיטת רש"י (בקידושיך) דהא דאחרוג שוה לאילך בג' דרכים לערלה ולרבעי וכו' היינו שעצם הדין שנוהג בו ערלה ורבעי הוא שוה לאילך וזהו הג' דרכים דקחשיב התנא דמתנ'. א"כ יחשוב ג"כ ששוה לאילך שאינו כלאים בכרם (ועי' ברשב"א ובתוס' הרא"ש).

אבל לכאורה צריך ביאור בקושייחם. דהרי ערלה ורבעי הוא דין באילך והיינו דבמציאות דאילך נחנה בו תורה דין דערלה ורבעי ובזה אומרים שבאחרוג הוא ג"כ מציאות אילך. ולכן גם בו חל הדין דערלה ורבעי משא"כ לגבי כלאים בכרם. הנה התורה אמרה "לא תזרע כרמך כלאים" (וגו') והיינו שזה דין דזריעה שבפשות זה שולל נטיעות, וא"כ הרי פשוט שאחרוג הוא מציאות של נטיעה ולא זריעה, ומה זה תלוי אם זהו שוה לאילך או לא (ועי' ברמב"ם ה' כלאים פ"ה ה"ו שמסיים שם "ואצ"ל שאר אילנות" שמהו הדיוק "אצ"ל", שזהו כנ"ל דהרי מפורש הוא בכתוב "לא תזרע" וגו') ואפ"ל לפי שיטת התוס', דמדאורייתא אינו אסור ירקות רק ה' מיני תבואה וכו' (עייך בכס"מ בה"ג שם) ולפי שיטתו נמצא דאיך איסור כלאים תלוי בגוף זריעה אלא במין מיוחד של תבואה וכו' וא"כ אפשר לומר דגם זה שאיך באילנות דין כלאים בכרם אי"ז תלוי בהמציאות שהם אילנות אלא כמו שאר ירקות אלא דמדרבנן הנה כיון דירקות דומה לתבואה דמין זרעים הן כמו תבואה וגזרו עליהם, משא"כ באילנות וא"כ אחי שפיר קושיית התוס' דליתני' שאחרוג דומה לאילך ולא לירק בגזרה דרבנן וכו' (ויש להאריך בביאור הפלוגתא דהרמב"ם והתוס' בנוגע לירקות אבל אכ"מ).

א' הת'

ח ס י ד ו ת

ב. בדרמ"צ מצות אהבת ישראל בתחלתו מביא מאמר הלל הזקן להגר דעלך סני לחברך לא תעביד זהו כל התורה כולה ואידך פירושה הוא כו' ומקשה ובאמת אינו מובן כ"כ דהתיינח במצות שביך אדם לחבירו, אבל מצות שביך אדם למקום, מא"ל. ובפרט שבו ית' כתוב אם צדקת מה תתן לו, כידוע.

ונתקשיתי במה שמוסף ובפרט שבו ית' כתוב אם צדקת, מה זה מוסיף בהקושי'. ולכאו' הכוונה, דמפרש כאן "אם

- צדקת -

צדקת, כפשוטו, לא כפי המבואר בדא"ח בכ"מ, לכללות קיום המצוה כ"א אם עשיה צדקה וחסד וכיו"ב עם חבירך מה תתן לו. והיינו שבקיום המצוה שבין אדם לחבירו אין נוגע להקב"ה כביכול, וא"כ א"מ לא רק אין שייך לומר דעלך סני לחברך לא תעביד זהו יסוד כל המצוות גם שבין אדם למקום, כ"א יחירה מזו – דהמצוות דבין אדם לחבירו, אינו נוגע כלל לו ית'.

אבל כמובן שפי' זה הוא דוחק גדול, דהרי המכוון בהקושי' הא' הוא להיפך, דאין מצות דעלך סני, הוא היסוד של המצוות שבין אדם למקום, והיינו אין שייכות המצוות שבין אדם למקום גם להמצוות שבין אדם לחבירו, ולא אין המצוות שבין אדם לחבירו שייכת לבין אדם למקום, וא"כ אין לומר ע"ז "ובפרט", נוסף על הדוחק דאם צדקת מה תתן לו הוא גם במצוות שבין אדם למקום, נהורא בכ"מ בדא"ח.

לכן נראה לומר, דהב' קושיות כאן באים לב' הפי' בפירש"י שבת שם, לפי' הב' "חברך ממש כגון גזילה גניבה ניאוף רוב המצוות", ולפי' זה קאי קושי' הא' כאן "התינה במצוות שבין אדם לחבירו אבל מצוות שבין אדם למקום מא"ל". ולפי' הא' בפירש"י שם "ריעיך וריע אביך אל תעזוב זה הקב"ה על תעבור על דבריו שהרי עליך שנאוי שיעבור חבירך על דבריך", מוסיף כאן "ובפרט שבו כתיב אם צדקת מה תתן לו", והיינו דאין שייך לדמות דאל תעבור על דבריו של הקב"ה "שהרי עליך שנאוי שיעבור חבירך על דבריך", והרי בשלמא אצל האדם נוגע אם מקיימים את דבריו או אין מקיי מקיימין, משא"כ "בו ית' כתיב אם צדקת מה תתן לו" – שאינו נוגע כלל. ולפי"ז נראה שעיקר הדיוק הוא על התיבות "לא תעביד", שמשמע כאילו שפועלים איזה דבר בו ית', ח"ו.

אבל מ"מ צ"ע מדוע אינו מקדים כלל, שזהו להפי' האחר בגמ' שרעך קאי על הקב"ה, וכותב הקושיא בחדא מחתא, בהמשך להקושיא התינה במצוות שבין אדם לחבירו, שמפרש לחברך כפשוטו. ועוד כותב בלשון ובפרט, שמשמעו שאי"ז עוד קושיא, אלא הוספה בקושיא הא'. וצ"ע. ואבקש מהת' להסביר הדברים.

א' מאנ"ש

ג. בד"ה תנו רבנן נר חנוכה תש"ד (ע' 87) מבאר שבכל דבר שברא הקב"ה בעולמו יש בו מצוה שעל ידו נתברר הניצוץ אלקי שבדבר ההוא. והבירור הוא בב' אופנים, בדרך קירוב או בדרך ריחוק. מ"ע ומל"ת. והתחברות המצווה ומצווה שנעשה על ידו (מצוה מלשון צוותא וחיבור) הוא בשניהם בשוה. רק ההפרש הוא באופן וענין הבירור, שבמ"ע הבירור הוא ע"י קירוב דוקא, כמו אכילת מצה בפסח, וכה"ג בכל מ"ע; משא"כ הדבר שצריך להתברר ע"י מל"ת הוא בדרך דחי' דוקא, וכמו מצוות בייעור חמץ עד"מ, וכה"ג בשאר מל"ת ע"כ.

ולכאנ"ל צריך ביאור שהרי בא להביא דוגמא להריחוק שבמל"ת ואין מביא ע"ז מצוה בייעור חמץ שהוא מ"ע.

לוי מרדכי בלאק

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

ד. בהליקוט לפ' נח ש.ז. בהע' 24 וז"ל: ראה גם תויו"ט כאן, דלשון המשנה "נברא בצלם" - בהשמטת תיבת "אלקים" - הוא "לפי שהם חסרים באמת מידיעת אלקים", ע"ש באורך. עכ"ל.

ולכאור' לפי"ז שהמדובר הוא בישראל צ"ל "אלקים" מכיון שאצל ישראל "הצלם" הוא בשלימות, ולפי"ז למה בחיבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם (שהמדובר על ישראל) אינו אומר "אלקים"?

דבשלמא להתויו"ט לא קשה דכיון שלדעתו כל המשנה מדברת בב"נ, משא"כ בביאור כ"ק אד"ש קשה.

והגם שאין הכוונה בהע' זו לבאר ענין זה רק להוכחה למ"ש בפנים שנפש השכלית דב"נ קעץ איס דערפירן צו גסות, מלשון התויו"ט שהם חסרים מידיעת האלקים, אבל מ"מ הענין צ"ב; לפי הביאור בהשיחה נשאר קושיית התויו"ט למה לא נזכר "צלם אלקים".

מנחם מענדל מטוסוב.

ה. בהליקוט דפ' בראשית ש.ז. אות ז' מביא מש"כ הרמב"ם אשר כשמביא קרבן צ"ל מן היפה והמשובח ביותר מצד כל חלב להוי", ומבאר בהשיחה שכוונת הרמב"ם הוא רק שמאותו המין שמביא צ"ל הכי יפה והכי משובח אבל אינו מחוייב להביא ממין אחר לגמרי מצד שהמין השני משובח יותר, ומסביר שם בארוכה ההסברה בזה.

ולכאורה יש להעיר דהנה בסדר ברכת הנהנין לאדה"ז פרק יו"ד מבואר בארוכה אין שצ"ל ברכה על מה שהוא משובח יותר, ושם מפורש להביא שצ"ל ברכה קודם על המין שהוא יותר משובח, ואפי' המין השני' היא שלימה וגדולה, והמין המשובח יותר היא פרוסה וקטנה, מ"מ המין המשובח היא מוקדם.

ולכאורה יש לעיין בזה, אם מש"כ בהליקוט ומש"כ בברכת הנהנין יהי' שיטות מחולקות, או שהם שני ענינים נבדלים לגמרי, ואולי ענין א' הוא ומ"מ יש איזה חילוק בינו שרבנות לברכת הנהנין.

הרב שלמה זלמן מאיעסקי
- משפיע -

ו. בלקו"ש ח"ח פ' במדבר (עמ' 5) מבאר שבענין גילוי היהדות ופעולתה על כאו"א מישראל ישנו בכלל ג' אופנים. ומסביר דאופן הראשון הוא שגם לאח"ז שנתגלה אצלו נקודת היהדות עד למס"נ בפועל ממש - הרי הכחה פנימיים שלו (שכל וכו') נשארים כמו שהיו לפני זה. ע"ד המדובר בתניא שגם קל שבקלים הרי הוא מוסר נפשו על קדה"ש ואעפ"כ הוא נקרא קל שבקלים

שבקלים, גם בשעה שהוא עומד בחנועה של מס"נ ממש. כי יתכן
שבעירות אחרות יעבור עליהם גם אז. וע"ז הוא עומד בהע' 27
ואומר וז"ל: "ואיך סתירה לזה ממ"ש בקונטרס העבודה פ"ה ע'
(22 - להעיר שזה טעות ברורה וד"ל) 32, (ואעתיק כאן לשונו
של קונטרס העבודה וז"ל: כשבא לידו נסיון בפועל ממש על קדה"ש
... בלי שום ספק וספק ספיקא שנשתנה נפשו הטבעית ונתהפך מן
הקצה אל הקצה שנעשה אדם אחר ממש, שהרי הי' אצלו התגלות עצם
הנשמה ממש. עכ"ל). - כי המדובר שם הוא בכללות, אבל בהנוגע
לענינים פרטיים אפשר להיות כו' כדלעיל. עכ"ל.

וצ"ל בזה, דהנה לפי המובא בקונטרס העבודה שבעת המס"נ
מתגלה הנשמה לכך זה פועל על כל הכחות, מבואר ענין זה בלקו"ש
תשא תשל"ט (עמ' 12) שזהו מצד שעצם הנשמה הוא העצם של כל
הכחות1) גם דעשי' חיצונית שלו, - לפי"ז איך יתכן לומר
שרק בכללות נעשה שינוי משא"כ בפרטיות. דכיון שזהו העצם של
כל הכחות הרי הוא נמצא בכל כח ובכל נקודה וא"כ הי' צריך
לפעול שינוי וזיכוך גם בפרטיות חומריותו.

ואולי יש ליישב, דהנה מבואר בלקו"ש ח"ט (ע' 12) שבזמן
שמתעורר אצלו כח המס"נ ומתגלה אז עצם הנשמה הרי זה פועל
במילא על כל הכחות, עד - גם על הלבושים מחדו"מ, הרי מובן מזה,
דפעולתה של עצם הנשמה לאחר התגלותה אינו באופן של התעסקות
והתלבשות אלא בדרך ממילא. וידוע החילוק (ראה לקו"ש פ" פנחס
תשל"ז) שבין פעולת האור בדרך ממילא או בדרך התלבשות, דאם
פעולתו הוא בדרך התלבשות, דפירושו - המשכת וצמצום האור
בהמטה במצבו ובערכו, כמו שהוא בבחי' מטה, הנה אז הרי הוא
פועל עליו גופא שהוא מצד המציאות שלו (בחי' מטה מקום של
העלם והסתר) יפסיק להיות מנגד והעלם והסתר לקדושה. משא"כ
כשפעולת האור הוא בדרך ממילא, דפעולתו בהמתברר אינו באופן
שיורד ומתלבש בו לפי מצבו וערכו אלא באופן שאיך לו כל
שייכות עם המתברר, דהוא עושה את שלו שהוא מאיר מצד עצמו
ולכן כיון שאינו מתעסק עם המתברר הרי המתברר נשאר במציאותו
כבתחילה, דבר המנגד, והוא מעלים ומסתיר גם על אור זה.
וע"ד אור השמש שפעולת הארתו בהעולם הוא ג"כ בדרך ממילא
(ראה ד"ה אתה הראית תרפ"ט קונטרסים ח"א, ד"ה כי עמך ש"ה
ועוד), ואינו נוגע לו כלל אם האור והזיו המתפשט מן השמש
מאיר אור בעולם או שאיך אור השמש מתפשט בהעולם. ולכן כיון
שכל פעולתו אינו באופן של התעסקות והתלבשות שיהי' לו
שייכות להעולם, אלא בדרך ממילא הנה כשיש ישנם עננים
המסתירים על זיוו אכן אינו מאיר בהעולם. ולאידך איך זה
מורה על חלישות בגילוי השמש אלא גם אז מאיר השמש בתקפו.
(ואם הי' בדרך התלבשות הנה הגם שהדבר המתברר מסתיר הרי
זהו כל ענינו של האור לבררו שיפסיק להסתיר והוא גופא יהפך
לאור).

1) וראה גפ בד"ה שובה ישראל ש.ז. פעיף ז' דעצם הנשמה דוקא
נמצאת בכל הבחי' דנשמה עד בבחי' עשב שבו וגם בבחי' עקב
שבגוף וכו'. ומבאר שם בהע' 38 שזהו מצד שהיא ה"עצם" של כח
מדרגות הפרטיות.

לאור). ועפ"ז נוכל להביך גם בנוגע להתגלות עצם הנשמה
דכיון שפעולתו הוא בדרך ממילא הרי יכול להיות שלא יפעול
על הכחות פנימיים כיון דחומריות הנה"ב מסתרת. אבל לאידך
איך זה מורה חלישות בהתגלות העצם אלא גם אז הרי העצם מאיר
בכל תקפו.

אלא שעפ"ז יוקשה אם החומריות מסתיר ומונע שעצם הנשמה
לא יגיע בכל הכחות - איך זה שבכללות (כנ"ל בהערה 27 לקו"ש
ח"ח ע' 5) הוא יכול לפעול על חומריות הנה"ב, הלא החומריות
מסתיר ומונע און לאזט ניט צו בכלל, במילא לא שייך שום שינוי
בהכחות אפי' בכללות.

ואולי הביאור בזה: דהנה הגם שהובא לעיל הדוגמא מאור
השמש אמנם אינו דומה בכל הפרטים. והוא: בנוגע עננים המסתירים
על אור וזיו השמש, דהנה מה שאור השמש יכול לבקע ולהאיר הוא
רק כשאיך הרבה עננים אמנם כשישנם הרבה עננים הרי הם מסתירים
לגמרי ואינו שייך לומר שאור השמש יבקע ויאיר, משא"כ בנוגע
עצם הנשמה הרי כשהוא מתגלה בכל תקפו (והוא בעת שמתעורר
אצלו כח המס"נ) נופלים אז כל הדברים המונעים, וכל המעלימים
ומסתירים, ואיך זה שייך כלל וכלל שיסתירו, כי מצד גודל
ועוצם ותוקף הגילוי הרי זה פועל בעל כרחו ביטול ושבירה
בחומריות הנה"ב, אלא שאינו באופן של זיכוך (עי' בלקו"ש ח"ה"ש
תשל"ט המבאר בארוכה החילוק בין זיכוך לביטול, דענין הביטול
הוא בא מלמע' שאז זה באופן מקיף, משא"כ הזיכוך הוא מצד
המטה שאז הוא בבחי' פנימי) שאז גם הכחות פרטיים היו משתנים,
וחדורים (דורך גענומען) באלקות, והוא ע"ד מ"ש בלקו"ש פ'
פנחס תשל"ז (ע' 8) וז"ל: בני המשכה מלמעלה למטה, דערגרייכט
דער אור און איז פועל נאר איך אזא"מטה" וואס איז ניט היפך
פון דעם אור, אבער אויב דער מטה איז אזוי נידעריק אז ער איז
מנגד צום אור, קען דארט דער אור ניט דערלאנגען (סיידן -
"צוברעכען" עם) עכ"ל. והיינו שהגם שהאור אינו יכול לפעול
בפנימיות לזכך את המטה דהיינו שהמטה אינו כלי להאור, הנה
אעפ"כ האור יורד למטה אלא שפעולתו הוא בבחי' שבירה דהיינו
בבחי' ביטול (וכמבואר בלקו"ש ח"ה"ש תשל"ט דענין הביטול
היינו אז עס פארלירט זיך זייך מציאות ואינו נרגש מחמת
גילוי האור) ולא בבחי' זיכוך. ועפ"ז מובן היטב שבכללות
הרי זה כן פועל על החומריות של הנה"ב.

וכן מוכח ממ"ש שם גופא בלקו"ש ח"ה. שהוא מבאר שם
ג' אופנים שבגילוי נקודת היהדות ופעולתה על כאו"א מישראל.
ואומר שהם היו ג' תקופות: האופן הא', שזה לא פועל על הכחות
פנימיים הרי זה הי' בתקופה הראשונה דיצי"מ שאז האיר אצל
בנ"י באמונה פשוטה אמנם לא הי' לזה קשר עם הכחות פנימיים
שלהם. האופן הג' (הכי נעלה), שנקודת היהדות נעמט דורך כל
מהותו וזה נעשה מציאותו הרי זה הי' לאחר הקמת המשכן שאז הי'
כבר העבודה ויגיעה מצדם והיו ראויים להיות משכן לה' לא רק
מצד "ושכנתי" שבא מלמע' אלא גם מצד עצמם שאז נתגלה נקודת
היהדות כמו שהוא גם מצד הכחות פנימיים גופא. ומבאר שהחילוק

בין ב' החקופות הוא, מצד שיצי"מ הי' בניסן שניסן ענינו הוא המשכה מלמעל"ט, משא"כ לאחר הקמת המשכן הרי זה הי' בחדש אייר שענינו הוא העלאה מלמעל"ע. ע"כ התוכן.

עכ"פ מזה רואים שבעת יצי"מ הגם שנקודת היהדות לא פעל על הכחות פנימיים אבל בכללות זה פעל עליהם שהאיר אצלם האמונה פשוטה עד שזה פעל עליהם שיהי' "לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה".

מנחם מענדל רסקין

ז. בלקו"ש ואחחנן תשל"ז מבאר פלוגתת ר"ע ושאר התנאים בסוף מסכת מכות שמסופר שם שהיו ר"ג וראב"ע ור"י ור"ע מהלכין בדרך ושמעו קול המונה של רומי מפלטה ברחוק מאה ועשרים מיל התחילו בוכין ור"ע משחק אמרו לו מפני מה אתה משחק, אמר להם ואתם מפני מה אתם בוכים, אמרו לו הללו כושיים שמשתחווים לעצבים ומקטרים לעבודת כוכבים יושבין בטח והשקט ואנו בית הדום רגלי אלקינו שרוף באש ולא נבכה, אמר להן לכך אני משחק ומה לעוברי רצונו כך לעושי רצונו עאכו"כ וכו' וכו' דפלוגתתם הוא וז"ל:

ר"ג וראב"ע ור"י האלטן, אז וויבאלד בהווה איז דאס א חילול השם גדול איז ניט מכריע דאס וואס לאחר זמן וועט דערפון ארויסקומען, נאר מען רעכענט זיך מיטן איצטיקן מצב - וויבאלד אז בהווה איז דאס היפך קידוש ש"ש, און קידוש שם ישראל, איז דאס אזוי פיל רע אז עס בריינגט צו בכי', ר"ע האלט, אז אויך בהווה איז מכריע די תוצאה שבעתיד - און דעריבער האלט דא ר"ע אז וויבאלד אז פון דעם חילול ה' וחילול שם ישראל בהווה וועט דערנאך אריס-קומען א עילוי ויתרון אין קידוש ה' וקידוש שם ישראל בהגאולה העתידה, האט דאס ביי איהם מכריע געווען במצבו בהווה, עד כדי כך אז "משחק" עכ"ל, ומבאר שם בכמה דינים, דתלוי בשאלה הנ"ל אם העתיד מכריע את מצב ההוה, או דבהווה מתחשבים רק עם ההווה, והעתיד אינו מכריע עכשיו עיי"ש, וכן הוא בלקו"ש פ' תשא תשל"ו שמבאר בזה כמה פלוגתות בין ר"מ ור' יהודא עיי"ש בארוכה.

ואפשר לומר דעפי"ז יש לבאר ג"כ חקירה הידועה בנוגע ליובל, כגון בקונה שדה בזמן שהיובל נוהג שהשדה חוזרת ביובל, אם הפי' דמעיקרא יש לו קנין רק עד שעת היובל, או דמעיקרא יש לו קנין עולם, ורק יובל הוא אפקעתא דמלכא, היינו שיובל מפקיע קנין עולם שלו. ובשיחה י"ב-י"ג תמוז תשל"ז מבואר ענין זה בארוכה עיי"ש, ועי' במל"מ הל' שמיטה ויובל פי"א הל' א' שמסתפק שם בקונה שדה בזמן שהיובל נודג האם מותר לו לחפוני בו בורות שיחים ומערות, או משתמש בו רק לפירוה עיי"ש, ואפ"ל דזה

תלוי

תלוי בהנ"ל, ועי' ג"כ בחידושי הרמב"ן גיטיין דל"ו דכתב
וז"ל: עוד יש לי לומר שאם קנה עבד בזמן הבית ונרצע
וחרב הבית קודם שיצא ובטל היובל שעובד לעולם עכ"ל,
דחקירה זו תלוי' ג"כ בהנ"ל, דאם נאמר דהעתיד אינו מכריע
את ההווה, א"כ אף דבשנת היובל תחזור השדה לבעלי', מ"כ
במצב ההווה יש לו קניין גמור, וקניין עולם, אבל אי נימא
דהעתיד פועל ג"כ על מצב ההווה, מסתבר לומר דכיון
דידעינן דבעתיד תחזור השדה לבעלי', הנה גם עכשיו אין
לו קניין עולם, והוא קניין רק לשעה, עד זמן היובל.

וכן אפ"ל ג"כ בהא דמצינו דאמה העברי' יוצאה
מרשות האדון בזמן נערוה, וכך בת יואאת מרשות אבי' בזמן
בגרות, דגם בזה יש לחקור אם הפי' דיש לו מעיקרא להאדון
בעלות רק עד זמן נערוה, או דבאמת יש לו בעלות לעולם,
ורק "נערוה" מפקיע מכאן ולהבא בעלותו, וכך אפשר לחקור
בנוגע לרשות האב עד זמן בגרות כנ"ל, אם הפי' דמעיקרא
יש לו בה קניין עולם, ובגרות מפקיע קניינו, או דמעיקרא
אין לו בה רשות אלא עד זמן בגרות, ועי' קו"ש ח"ב סי'
י"א, דגם זה מסתבר לתלות בהנ"ל, דאם העתיד מכריע מצב
ההווה, מסתבר לומר דגם בתחילה אין לו בעלות אלא עד אז,
אבל אם העתיד אינו מכריע ההווה לא איכפת לך עכשיו
מה שאח"כ תצא מרשותו, ובהמצב דעכשיו יש לו קניין עולם.

ועי' קידושיין ג, ב בתוד"ה ואין ובמהרש"א שם שהקשה
דלמה לא נילף דאמה יוצאה בחליצה בק"ו מיבמה מסמנים שש
ויובל, דמה יבמה שאינה יוצאה בסימנים שש ויובל יוצאה
בחליצה, אמה שיוצאה בשש סימנים ויובל כ"ש יוצאה
בחליצה, ומהר"י הלוי תירץ שם דאין זה ק"ו כלל, דהא
דאמה יוצאה בסימנים וכו' אין הפי' דזהו "חלות" שמבטל
הקניין, אלא דמעיקרא לא קנה אותה אלא עד זמן נירוה,
וא"כ אין מזה הוכחה כלל דאמה יש לה "קנינים" ליציאה
יותר מיבמה, שנוכל ללמוד מזה דגם חליצה תועיל עיי"ש,
ואפ"ל דהמהרש"א שלא תירץ כן סב"ל דסימנים וכו' הוה
"חלות" יציאה, היינו דבאמת יש לו בה קניין עולם והסימנים
מבטלים את קניינו, ופלוגתתם תלוי בהנ"ל.

ועי' ג"כ בתוס' שם ד"ה ואימא, דמתחילה רצה התוס'
ללמוד דבושת ופגם בזמן נערוה הוא של האב ממה שיכול
לקדשה בקטנותה למנוול ומוכה שחין, אף שמביישה ג"כ
בזמן נערוה, הרי מוכח מזה דהוא בעלים על בושת ופגם
שלה גם אז, אבל אח"כ הקשו התוס' על זה, ולפי המסקנא
בזה משמע דאין מזה הוכחה כלל שהוא בעלים על זמן נערוה,
כמו דלא אמרינן זה ג"כ על זמן בגרותה עיי"ש.

ואפ"ל דזה תלוי ג"כ בהנ"ל, דבתחילה סב"ל להתוס'
דלהאב בזמן קטנותה של הבת, יש לו בה קניין שעה רק על
זמן קטנותה, וא"כ אין אפשר לקדשה בקטנותה למנוול ומוכה
שחין, הלא מבייש אותה גם בזמן נערוה, ומזה מוכרח לומר

דהוא

דהוא בעלים על בו"פ שלה גם בזמן נערוחה, וילפינן מזה דבו"פ של האב, אבל לפי המסקנא אפ"ל סב"ל להתוס' דאין מזה הכרח כלל, די"ל דבקטנותה יש לו בה קנין עולם, והסימנים מפקיעים קנין עולם שלו מכאן ולהבא, וא"כ מובן דבעת קטנותה יכול לקדשה למנוול ומוכה שחין כיון דלפי מצב ההווה יש לו קנין עולם בה, אבל לעולם אימא לך שכשמגיע זמן נערוחה, נפקע קנינו, ומאז הוה בו"פ שלה, ועוד יש להאריך בכ"ז ואין הזמן גרמא.

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- ר"מ -

ח. בהתוועדות די"ג תשרי ש.ז., שאל כ"ק אד"ש דביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת שאם ההסבר בזה למה במקדש היו תוקעין ולא במדינה, הוא שע"י השבת ישנם כבר את כל ההמשכות והגילויים דתק"ש (ועד"ז בנוגע ללולב ומגילה), א"כ, למה הוצרכו לגזירה דרבה דהרי אין צורך בהגזירה כיון שאין שום ענין בתק"ש (כשחל להיות בשבת) בכלל?
ותירץ ע"ז, דאה"נ שבשבת נמשכים כל הענינים בלי בתק"ש, אבל אעפ"כ היו צריכים לתקוע במדינה (אילולא הגזירה דרבה) מצד "זכר למקדש" [כמו שמצינו בכו"כ דברים שעושים רק משום זכר למקדש].

ולכאורה צ"ל: הרי מפשטות הגמ' משמע דהגזירה דרבה הוא טעם גם על זמן בית שני שבמדינה אין תוקעים ומפורש ברש"י שם ד"ה גזירה שמא יטלנו (ר"ה כט, ב) וז"ל:
"ובמקדש לא גזור דאין איסור שבות דרבנן במקדש", יוצא מזה דרק במקדש לא היתה הגזירה אבל במדינה אף בזמן שביהמ"ק הי' קיים היתה הגזירה דרבה.

ובלקו"ש ח"ט ע' 68 הע' 58: וגזירה זו היתה בזמן בית שני כנודע בגמ' שרוב הגזירות כו' היו בזמן בית שני, היינו שהיתה הגזירה בזמן בית שני, וא"כ אין שייך הענין דזכר למקדש בזמן שביהמ"ק גופא קיים, דאיפוא מצינו זכר למקדש כזה, כיון דבכו"כ מקומות שמדבר אודות "זכר למקדש" משתמש בהלשון "משחרב ביהמ"ק התקינו ... זכר למקדש" וכדו'!?

ואין לומר דלולי הגזירה בזמן בית שני היו עושים זכר למקדש ראשון, שהיו תוקעים אז בכל מקום, אפילו במדינה, דא"כ אי"ז ענין דזכר למקדש, אלא זכר "לזמן" המקדש, היינו זכר להזמן דבמקדש ראשון שהיו תוקעים אז בכל מקום, ואפוא מצינו זכר כזה? וצ"ב.

שניאור זלמן משה
דריזין

ג ל י ו נ ו ת

ט. בגליון ב (כב) סי' א, מביא מה שרש"י מעתיק עוה"פ
התיבה "וניתני" כו', ומקשה שרש"י אינו מוסיף על לשון
הראי", ומתרץ שם בפלפול עיי"ש.

וכפשוטו אין רש"י מעתיק עוה"פ, כי זהו ה"וניתני"
הזני שבגמ' שם. ואין קושיא מה מוסיף רש"י כי לשון הגמ'
הוא וניתני האיש קונה ומקנה, ורש"י מוסיף "הכא" (ולא
בפ"ב). וגם, כי בגמ' הל' - קונה ומקנה, ורש"י מוסיף
(קונה) בג' דרכים (ומקנה) בב' דרכים.

אוריאל ניאזוף

*

*

*

ויש להעיר, שלכאור' כוונתו שם במלת "עוה"פ" אינו למה
מעתיק רש"י אותו ד"ה פעמיים, רק שרצה לציין לאיזה משני
ד"ה אלו מתכוון. גם מה שהקשה מה מוסיף רש"י, אין כוונתו
להקשות מה מוסיף רש"י על לשון הגמ', אלא - מה מחדש רש"י
בזה.

המערכה

