

קובץ

הערות וביאורים

בלקו"ש, בנגלה, ובחסידות



בהעלותך
גליון לב (נב)

יצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אחלי תורה

417 טראי עוועניו • ברקליק, ניו יארק

שלשים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א
שנת חמשת אלפים שבע מאות וארבעים לבריאה

בס"ד. יום ו' עש"ק בהעלותך ה'תש"מ.

מ פ ת ח

התוועדות דאור לי"ב סיון ש.ז.

דוגמא נוספת לפי שלימות בחשלוּמין ג

לקוטי שיחות

בדעת הרמב"ם שפסק דקיננוי הוה חובה ד

קיננוי לאשה כשרה ד

בדעת ר"ע דסב"ל דקיננוי הוה חובה ה

הטעם ד"אין ראוי לקפוץ ולקנאות בפני עדים תחלה" ... ו

שאלות בגמ' סוטה ג, א (עפ"י לקו"ש) ו

בהטעם ד"אסור לקנאות" ז

לפטור את הרבים י"ח ח

כמות ואיכות במנין בנ"י ט

נגלה

מסובב אם אפשר שיהי' עדיף מהסיבה ט

"טב למיתב", האם זה סברא או וודאות? י

כהן גדול אסור לצאת מירושלים יא

יו"ט שני דחג השבועות יא

אי אמרינן "דברי הרב ודברי התלמיד" כשהמשלח שוגג .. יא

חסידות

שית גוונין בכסוי כלי הקדש יג

הערה בלקו"ת טז

התועדות דכ"ק אדמו"ר שליט"א אור ליום י"ב סיון ש.ז.

א. בהתועדות דאור ליום י"ב סיון ש.ז. ביאר כ"ק אדמו"ר שליט"א הענין דימי תשלומין אשר הלשון תשלומין הוא ג"כ מל' שלימות ר"ל שאף שלפני זה לא הי' חסר לו בעבודתו לפי דרגתו אז, מ"מ כשמתעלה אח"כ נעשה השלימות שלו באופן נעלה, ולכן אפי' אם הימים שלפני הימי תשלומין היו בשלימות מ"מ אח"כ כיון שמתעלים אז אי"ז נחשב עוד לשלימות לפי דרגתו הנעלית החדש.

וכ"ק אדמו"ר שליט"א הביא ב' דוגמאות ע"ז מהלכה א' מהדין דת"ח שנמצא רבב על בגדו, ב' מהדין דקרבתו של עשיר דצ"ל יקר יותר מקרבתו של עני.

ולכאור' יש עוד דוגמא בהלכה לענין זה והוא מה שניקב בקרום של מוח הוא במשהו משא"כ בשאר חלקים שבגוף, וכמ"ש בתרס"ו ד"ה ויקח קרח (ע' רעג) "ומשו"ז ניקבו במשהו כי לפ"ע מעלת הכח צ"ל דקות הכלי וצריך שתהי' בשלימות דוקא ואם אינה בשלימות מסתלק ממנה החיות כו' (ובדוגמא ברוחניות וסביביו נשערה מאד שמדקדק עם צדיקים אפי' כחוט השערה כו').

ולכאורה י"ל אשר הא דנקט ב' דוגמאות הנ"ל דוקא ולא דוגמא זו הוא משום שדוגמא זו אינו מכוון כ"כ לנדו"ד:

בנדו"ד מדברים אודות אדם א' אשר הוא עצמו עבד עבודתו באופן מסויים והי' אז בשלימות ומ"מ כשהוא עצמו משתנה ומתעלה אז עבודתו הקודמת איננה בשלימות וצ"ל עבו' נעלית יותר עכשיו.

ובזה מכוון ב' הדוגמאות דוקא: שאותו האדם עצמו שלפני"ז איך הרבב על בגדו חסרון כ"כ, עכשיו שהוא ת"ח אותו הרבב גופא שלפני"ז לא הי' חסרון עכשיו נחשב לחסרון גדול.

וכן בנוגע הקרבן ג"כ באופן כזה אותו האדם עצמו כשהוא עני הי' מספיק להביא קרבן שאינו יקר כ"כ ועכשיו כשהוא עצמו משתנה ומתעשר אז אותו הקרבן שהוא גופא הביא אינו מספיק ונחשב לחסרון.

משא"כ בענין הנקב של קרום של המוח אין שייך לומר שאותו האבר גופא שלפני"ז אין הנקב כלום ואח"כ הנקב נחשב לחסרון.

הרב שלמה זלמן מאיעסקי
- משפיע בישיבה -

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

ב. בלקו"ש פ' נשא ש.ז. סעי' ג' שאל למה פסק הרמב"ם כר"ע דקיננוי הוא חובה, והרי בגמ' מדייק בהמשנה סב"ל דאסור לקנאות, והלכה כסתמא? ומביא תירוץ התוס' יו"ט דכיון דביין ר"ע וביין ר"י לא סב"ל כהמשנה, לכן אין ההלכה כסתמא, אבל אח"כ כתב דכ"ז יתכן להדיעות דהלכה כסתם אינו באם הוה רק דעת יחיד, אבל להדיעות דגם באופן זה הלכה כסתם הדרא קושיא לדוכתא, עיי"ש.

ויש להעיר בזה במה שכתב באור זרוע ח"ב (סי' תכז) דהלכה כר"ע, דאחיא דר"ע כר"א בן יעקב, דמשנתו קב ונקי עיי"ש, והפירוש בזה הוא (לא דראב"י סב"ל כר"ע, אלא דאדרבה דמבואר שם בסוטה ג, א, דסב"ל כר"י ישמעאל אלא) דכיון דגם ראב"י לא סב"ל כמתניתין דאסור לקנאות, לכן לא קיימ"ל כמתניתין, דמשנתו דראב"י קב ונקי, ולאידיך גיטא כיון דלא קיימ"ל כמתניתין הלכה כר"ע מחבירו, ועד"ז פי' בתועפות ראם (על היראים) סי' ת"ס עיי"ש. ולפי"ז נמצא דכאן שאני משאר דוכתיין.

ב) בסעי' ד' מבאר דר"ע ור"י לא פליגי על המשנה, אלא דישנס ב' אופנים בקיננוי: א) קיננוי בנוגע לאשה בלתי צונעה שהוא הקדמה לסתירה, וכלשון הירושלמי "מצא בה דברים כאוריין" ומקנא לאשתו לברר אם תסתור וכו', ב) קיננוי בנוגע לאשה כשרה כלשון הרמב"ם להדריכה. ולהסיר המשול, וכו' וממשיך וז"ל: וואס פון דעם איז מוכח אז חובת הקיננוי איז (ניט פארבונדן מיט דעם וואס דער בעל איז חושד אשתו איז א דבר עבירה כו' אדער געזען ביי איר "דברים כאוריין" וכיו"ב, נאר עס איז) א פרט פון דעם ענין כללי פון הדרבת האשה וכו', עכ"ל. וממשיך דר"ע ור"י פליגי בקיננוי שבאופן הב' אי הוה חובה או רשות, משא"כ המשנה איירי בקיננוי שבאופן הא', ובזה לכו"ע אסור לקנאות (וכדלקמן).

והנה מזה שהרמב"ם שם בהל' י"ח כתב "ולא יקנא לה לא מתוך שחוק וכו' ואם עבר וקינא לה בפני עדים מתוך אחד מכל הדברים האלו הרי זה קיננוי" משמע דגם קיננוי לאשה כשרה שאינו חושד את אשתו לדבר עבירה וכו' הרי זה קיננוי מעליא ואם נסתרה נאסרת וכו'.

ויש להעיר בזה ממה שכתב בספר שו"ת חוט המשולש (ח"ג ס"ו) ופסק שם להלכה דאם קינא לאשתו בלי שום חשד וכו' אין זה קיננוי כלל, וז"ל: לפענ"ד אין זה קיננוי כלל, כי עיקר הקיננוי הוא דוקא אם מקנא לה בתורת חשד, אבע"א קרא ואבע"א סברא. אבע"א קרא אמרה תורה (במדבר ה, יד) ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו חיבת קנאה מצינו במקרא

רק על שני פנים או בא' שמקנא לחבירו באיזה דבר יתרון שרואה בו כמו ויקנאו בו אחיו, או לשון חימה על מה שעשה שלא כרצונו, כמו כי ה' אלקיך א-ל קנא, ולכך דרשו חז"ל בריש סוטה על תיבת וקנא את אשתו שהוא לשון פועל יוצא ממנו לאשתו דלא שייך ב' הכוונות הנ"ל, ואמרינן שם (ג, א) ולמ"ד מותר לקנאות מהו לשון קינוי א"ר נחמן בר יצחק אין קינוי אלא לשון התראה... נמצא דרשו חז"ל על וקנא את אשתו שהוא לשון התראה. אבל על מלת ועבר עליו רוח קנאה שהוא לעצמו הדר לכוונתו הידוע במקרא בא' משני פנים הנ"ל, וכאן לפי הענין מובן שכונת המלה הוא מלשון חימה וכו' ופי' הפסוק ועבר עליו רוח קנאה. פי' חימה על שחושדה בחשש זנות, וקנא לאשתו שמתרה בה שלא תעשה עוד דברים המביאים לידי חשד וכו' עיי"ש בארוכה שהאריך בזה, ופסק להלכה דאם לא קינא לאשתו משום חשד, אין זה קינוי ואפי' אם נסתרה מותרת לבעלה.

ולכאו' לפי המבואר בהשיחה נמצא דזה אינו, דהרי כאן איירי הרמב"ם בקינוי שאינו מצד חשש, אלא מצד הדרכת האשה, ומ"מ פסק הרמב"ם קינא בפני עדים הוה זה קינוי מעליא (דבפשוט, כל ההלכה מיירי באשה כשרה).

אלא דלכאו' יש להביא ראיה כפי המבואר בהשיחה, דבהל' סוטה פ"א הי"א דאיירי הרמב"ם בקינוי בי"ד כתב: "כיצד שמעו בי"ד שהעם מרננין אחרי' קוראין לה ואומרים לה אל חסתרי עם פלוני", משא"כ בנוגע לקינוי הבעל בריש פ"א שם לא כתב זה כלל, ורק כתב סתם קינוי האמור בתורה וקנא את אשתו הוא שיאמר בפני עדים וכו', דמשמע מזה דקינוי הבעל אינו תלוי כלל אם הוא מחמת חשד או לא, ועי' בספר דברי שלמה על הרמב"ם שם (ה"א) שג"כ דייק כן מל' הרמב"ם וסב"ל דקינוי הבעל אפ"ל גם בלי חשד, עיי"ש בארוכה.

(ג) עפ"י המבואר בהשיחה, מובן דלא קשה כלל קושיית התוס' (סוטה ג, א בד"ה רבי ישמעאל) שמובא בהערה 15, דכיון דר"ע סב"ל דמותר לגרש אשתו אפי' מצא אחרת נאה הימנה, אין סב"ל דקינוי הוה חובה, והרי בידו לגרשה עיי"ש, דלפי השיחה מובן דכאן איירי בקינוי שבאופן הב' דאינו חושדה וכו' אלא שחובה עליו לקנאות מצד הדרכת אשתו.

גם יש להעיר דעי' בתוס' הרא"ש ב, א שתירץ דהא דדייק הכא המקנא דיעבד אין לכתחילה לא אלמא דאסור לקנאות וז"ל: דלא דייק הכי אלא היכא דאיכא פלוגתא אז צריך התנא לדקדק בלשונו להודיע כמי הוא סובר עכ"ל (מובא ג"כ בשטמ"ק) דלפי המבואר בשיטת הרמב"ם הרי אין שום פלוגתא בקינוי זה, וצריך לתרץ להרמב"ם כתירוצים האחרים, ופשוט.

(ד) הנה הרמב"ם כתב שם "איך ראוי לקפוץ ולקנות בפני עדים תחלה, אלא בינו לבינה בנחת וכו'", ובכס"מ שם כתב המקור לדין זה וז"ל: בריש סוטה (ב, ב) א"ר חנינא מסורא לא לימא איניש לאיתתי' בזמן הזה לא תסתתרי בהדי פלוני דילמא קיימ"ל כר"י בר' יהודא משום ר"א דאמר קינוי עפ"י עצמו וליכא השתא מי סוטה למיבדקה וקאסר לה עילווי' איסור עולם, ואעפ"י דלפום דינא לא קיימ"ל אלא כרבי יהושע דפליג על ר"א ואמר מקנא לה עפ"י שנים ומשקה עפ"י שנים, למד משם רבינו מדברי ר' חנינא לדידן שלא יקפוץ לקנאות לה בפני עדים תחילה עכ"ל. (המפרשים העירו בזה ממ"ש הרמב"ם בפכ"ד מהל' אישות הל' כ"ה עיי"ש, ואכ"מ).

ובס' נחל איתן תמה ע"ז, דהרי לפי מ"ש הכס"מ נמצא דדין זה שייך רק בזמן הזה דליכא מי סוטה, ומדברי הרמב"ם דסתם משמע בפשטות דגם בזמן שהי' מי סוטה לא יקנא בפני עדים תחילה? ועיי"ש מה שתירץ באופן אחר. אבל בספר לפלגות ראובן ח"ב (ע' 64) תמה על דבריו דאי אפשר לתרץ כמ"ש, עיי"ש.

ולפי הביאור שבהשיחה נראה לומר בפשטות דכיון דכאן לא איירי באשה שמצא בה דברים כעורין וכו' אלא באשה כשרה, והקינאי הוא רק מצד הדרכת האשה, מובן בפשטות ומצד הסברא, דלא יקנא בפני עדים, דכאן אינו נוגע כלל שידעו מזה עדים, אלא שידריכה בינו לבינה, (ולפי"ז יצא ג"כ חילוק לשיטת הרמב"ם, דאה"נ דאם מצא בה דברים כעורין אולי אפשר לו לקנאות בפני עדים תחילה, אבל יל"ע).

אלא דלאידך גיסא לכאן כיון שהרמב"ם איירי כאן בענין הדרכת האשה וכו' למה צריך אפי' להזכיר דין זה שלא יקנא בפני עדים תחילה, דפשוט הוא, משא"כ אי נימא דאיירי באשה שאינה כשרה וחושדה וכו' מובן היטב למה צ"ל דין זה, ועי' בערוך השלחן אהע"ז סי' קע"ח סעי' פ"ז מזה בהרמב"ם דאיירי שחושדה וכו' עיי"ש, וכן יל"ע קצת במה שדייק הרמב"ם "ולהסיר המכשול" דלכאן משמע מזה שראה איזה דבר עם הנחשד וכו' (ועי' בחשובת ר' אליעזר ח"א סי' כ"ב ס"ק ד' שדייק כן) אלא דלפי השיחה משמע הפי' בזה דאם אפשר שיוכל להיות מכשול וכו' צריך לקנאות מצד הדרכה וכו', שלא יבוא לידי מכשול.

(ה) בסוף סעי' ה' כתב וז"ל: וי"ל אז די צוויי אופני קינוי זיינען מרומז אין פסוק - "ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והיא נטמאה או עבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והיא לא נטמאה - די אריכות און כפל הלשון ("או עבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו") איז מרמז, אז דא רעדט זיך וועגן צוויי פארשידענע סוגי נשים. "וקנא את אשתו והיא נטמאה" - דער קינוי צו אן אשה וואס "מצא בה דברים כאורים" וכיו"ב (עס איז מער קרוב לומר אז "היא

נטמאה"); אוך "וקנא את אשתו והיא לא נטמאה" - דער קינוי צו אן אשה כשרה "להדריכה" עכ"ל, ועי' ג"כ בסעי' ז' בסוף פיסקא המתחלת: אוך דער ענין.

ולפי"ז יש להבין דלמה אומר בגמ' (ג, א) דמסתברא כמאן דאמר רוח טהרה מצד דר"י אומר רשות ור"ע אומר חובה ואי אמרת רוח טומאה רשות וחובה לעיולי לאיניש רוח טומאה בנפשי' עיי"ש, דדילמא הא דפליגי אי הוה רשות וחובה הרי זה בנוגע לענין הקנוי שבאופן הב' מצד הדרכה כמבואר בהשיחה והא דאמרינן רוח טומאה הרי זה בנוגע לקינוי שבאופן הא' שמצא דברים כאורים, דשם אסור לקנאות, (ותנא דבי רבי ישמעאל איירי בקינוי זה) (אגב בהערה 20 מובא תוד"ה ר"י פסחים ה, א, ולכאו' צ"ל: תוד"ה דברי ר"י).

ועוד יש לעיין דמהו ראית ר"ע דקינוי הוה חובה מצד ש"קינוי אחרינא כתיב" חד לרשות וחד לחובה, דדילמא אין זה אלא רשות כלפי מה שאמרה תורה לא תשנא את אחיך וכו', והא דכתב קינוי אחרינא, הרי זה קינוי אחרינא לאופן הא' כשמצא דברים כאורין וכו', וגם למה צריך ר"י ישמעאל לומר דזהו משום פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה וכו' והרי אפ"ל דזהו לקינוי שבאופן הא'. (ועי' הערה 37), ויל"ע.

ו) בסעי' ו' מבאר הטעם (לשיטת הרמב"ם) דקינוי שבאופן הא' אסור לקנאות, כי בזה יש חשש שהמים בלא"ה לא יבדקו אותה דבזמן שאין האיש מנוקה מעון אין המים בודקין אותה, ומבואר בגמ' כל המזנה אשתו מזננת עליו וכו' ואז נמצא שהוא עושה (בלשון הרמב"ם) "פשע שגרם לשם המפורש שימחה... ומוציא לעז על מי סוטה כו'" ולכן אמרינן שמוטב שיגרשנה עיי"ש.

והנה לכאו' יהי' נפק"מ בין רש"י והרמב"ם בזמן הזה, דליכא מי סוטה, דלרש"י גם בזה"ז אסור לקנאות מצד שמביא עצמו לידי תגר וכו', משא"כ להרמב"ם שהוא משום המים כנ"ל, ליכא בזה איסור, וכך יהי' נפק"מ לפי המשנה, לאלו שאין משקין אותן (גם בזמן שביהמ"ק הי' קיים) כמבואר ברמב"ם הל' סוטה פ"ב הל' ב' והל' ג' והל' ט' עיי"ש, דכיון דבזה ליכא חשש הנ"ל, ליכא בזה איסור. (וע"ד המבואר בהערה 32).

ולכאו' צ"ל דלמה משום ההשקאה יהי' איסור לקנאות, הרי יכול לקנאות (כי עיי"ז יתרה את אשתו שאם תסתור יהי' אסור בה ויהא צריך לגרשה, ודילמא עיי"ז תפרוש) ואי משום ההשקאה כנ"ל, נימא שאסור להשקותה, ויגרשנה אז, ומצד טעם הנ"ל, ולמה הטילו איסור על הקינוי? (ועי' רמב"ם פ"ב הל' א).

ולכאו' אפשר לומר בפשטות עפ"י מ"ש החינוך (מצוה שס"ה), וז"ל: ועובר על זה וקנא לאשתו ונסתרה ולא הביאה

אל הכהן לעשות לה מעשה הכתוב, בטל עשה זו עכ"ל. וכך כתב שם לעיל שהמצוה הוא על הבעל שיביא אשתו הסוטה אל כהן עיי"ש, ולפי"ז מובן היטב הטעם דאסרו לקנאות, כי אם יקנא ולא ישקנה הרי הוא מבטל מ"ע של תורה, ולכן הוכרחו לאסור הקינוי.

אבל עי' במנחת חינוך שם (בד"ה והנה כבר כתבנו) דהרמב"ם לא סב"ל כן, דאיך מצוה כלל על הבעל להביא, רק אם מביא, לעשות לה כפי הדינים המבוארים בתורה, עיי"ש שנשאר בצ"ע על החינוך דמהיכן יצא לו זה שהוא מצוה על הבעל, וא"כ לשיטת הרמב"ם דליכא שום מצוה על הבעל להביא אשתו להכהן וכו', הרי מוטב שיקנא לה (ואולי עיי"ז תפרוש, ולא יהי' צריך לגרשה) ואם תסתור אח"כ נאסור לו להשקותה מצד טעם הנ"ל דמסתמא המים לא יבדקו אותה כי אינו מנוקה מעון, היינו דמה אפשר להפסיד אם יקנא לה ולא ישקנה, מאם יגרשנה עכשיו.

ואמ"ל בפשטות דכשקינא לה ונסתרה, דבאופן כזה נתנה התורה בהדיא הענין דמים לבדוק אותה ואמרה בפירוש שיביאנה אל הכהן וכו', הנה בזה לא יכלו חכמים להטיל איסור וע"ד שכתב הט"ז או"ח סו"ס הסת"ח. ויו"ד ר"ס קי"ז דדבר המפורש בתורה להיחר לא גזרו בו חכמים עיי"ש, ולכן אמרו שלא יקנא לכתחילה, בכדי שלא לבוא להמצב שאפשר להשקותה. (ועי' לקו"ש ח"ג ע' 948).

ולפי השיחה מודגש ביותר מ"ש הרמב"ם בסוף הל' חנוכה גבי גודל הענין דשלום בית "שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו" דאף דאם אינו מנוקה מעון אין המים בודקין אותה והכא מסתמא הוא כן כנ"ל, ומ"מ אמרה התורה שתשחה המים כיון דאולי אולי המים יבדקו ותהי' מותרת לבעלה, ויהי' הענין דשלום בית.

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- ר"מ בישיבה -

ג. בלקו"ש ח"ב (ע' 511) הוספות י' שבט סמ"ג, מביא וז"ל: "אין ספר חסידים [סי' תתשכט] ווערט געבראכט אז רבנו הקדוש פלעגט קומען פרייטיק בין השמשות א היים אין די שבת דיגע קליידער און מאכן קידוש ופטר את הרבים".

ובהערה 59 שם: "בענין היכולת לפטור את הרבים יש בזה כמה שקו"ט, ראה חיד"א בס"ח סי' הנ"ל ובשה"ג שלו ח"א אות א' מע' ראב"ן. גליוני הש"ס למהר"י ענגל לכתובות קג, א, " עכ"ל.

ולהעיר משו"ת משנה שכיר ח"א סי' צ"ו, דקמתמה ע"ז: "קאמבעי לי טובא... איך יהיו מוצאים כיון דל"ה בר עונשים וליכא ערבות וצ"ע", ובקו"א לשם [שנכתב (לאחר

- הוצאת -

הוצאת הספר לראשונה - בשנת תרפ"ד) בשנת תרצ"ט [מציין: "עי' תשוב' דבר אלי' סי' נה שעמד בזה עיי"ש מ"ש, שוב מצאתי בספר יציב פתגם לרבינו היעב"ץ שעמד בזה .. עיי"ש ודו"ק", ע"כ.

וע"ע במקור חסד לס"ח שם, שומר הברית להחיד"א שם, ובהערות שבסוס"ח מהדורת מוסד הרב קוק (ע' תרא), דשקו"ט בזה.

מרדכי מנשה לאופר
תות"ל - לוד

ד. בגליון לא (נא) הקשה ש.ז.מ.ד. דבלקו"ש ח"ב ע' 293 אומר וז"ל: "מנין (צאן) איז א זאך וואס איז ניט פארבונדן און ווייזט אינגאנצן ניט אן אויף דעם תוכן פון דער זאך וואס ווערט געציילט, ווארום אין מנין ציילט מען אלעמען גלייך, אן קיין אונטערשייד פון א גרעסערן מיט א קלענערן אין כמות אדער אין איכות. דער גרעסערער פארנעמט אין מנין ניט מער ווי איין צאל, און דער קלענערער ניט ווייניקער ווי איין צאל. מנין ווייזט גאר ניט אן אויף דער חשיבות פון דער זאך".

והקשה הנ"ל דאיך מחשיב בהשיחה כשהמדובר במנין בנ"י ענין בכמות - קטן וגדול וכו', הרי ענין זה דקטן וגדול וכו' ביחס למנין בנ"י ענינו איכות (עיי"ש בהגליון).

ואינה קושיא, דאף שבענין מנין בנ"י הכל נחשב לאיכות אבל הכוונה בהשיחה פשוט הוא: אשר במנין בנ"י אין מתחשבין עם שום חילוקים שיש בין א' להשני בכלל בקטנות וגדלות הן קטנות וגדלות בכמות והן באיכות.

משה מנחם מענדל
איידעלמאן

נ ג ל ה

ה. קידושין לג, ב: איבעיא להו מהו לעמוד מפני ספר תורה ר' חלקי' ור' סימון ור' אלעזר אמרי קל וחומר מפני לומדי' עומדים מפני' לא כ"ש כו', ובמכות כב, ב אמר רבא כמה טפשי שאר אנשי דקיימי מקמי ס"ת ולא קיימי מקמי גברא רבה, עיי"ש, וקשה דבקידושין מבואר בפשיטות דספר תורה גדולה במעלה מת"ח, ובמכות מבואר להיפוך, דת"ח גדול במעלה מס"ת, עיי"ש, וכבר עמדו המפרשים בזה, עי' בר"ן קידושין שם (ובאוצר מפרשי התלמוד מכות שם).

ונראה לומר דנחלקו אי מסובב אפשר להיות עדיף מהסיבה, דהנה הת"ח לגבי ס"ת הוא בבחינת מסובב גבי הסיבה, דהס"ת הוא המסבב, כי כל כחו של הת"ח הוא התורה שלמד, והת"ח הוא המסובב, וסברת הגמ' בקידושין הוא דמסובב אי אפשר להיות עדיף מהסיבה כנ"ל וע"ד דמצינו בזבחים מח, ב כלום מצינו טפל חמור מן העיקר, ולכן אמרו אם מפני

לומדי' עומדין, מפני' לא כ"ש, אבל רבא במכות סב"ל
דהמסובב יכול להיות עדיף מהסיבה, ולכן סב"ל דת"ח גדול
מס"ת, אף דהוה לגבי ס"ת כמסובב לגבי הסיבה.

ועי' יבמות עז, ב בתוד"ה מחלל דבתחילה סב"ל דאף
בחלל הבא מחייבי עשה יש לאן דחללה לא יקח, ולבסוף תירץ
הר"י דשמא חללה הבאה מחייבי עשה ליכא לאו אלא עשה לכהן
הבא עלי' עיי"ש (ועי' מ"מ פי"ט מהל' איסורי ביאה ה"ג).

ולכאו' גם ספק זו תלוי בהנ"ל, דבתחילה סב"ל להתוס'
דמסובב אפ"ל עדיף מהסיבה, ואף שהיא נעשה חללה מחייבי
עשה מ"מ כהן הבא עלי' יש בו לאו, אבל לבסוף סב"ל דזה
אינו, וכיון שהיא נתחללה ע"י עשה, ליכא עלי' לאו.

ועי' בשו"ת שואל ומשיב מהדורא ד' ח"ב סי' ל"ט
שמביא בשם פמ"ג להסתפק לפי מה דאמרינן דעל מצוות עשה
החיוב לבזבז רק עד חומש, אבל בלא תעשה צריך לבזבז כל
ממונו שלא יעבור, (עי' בשו"ע או"ח סי' תרנ"ו, וביו"ד
סי' קנ"ז), איך הדין בלאו הבא מכלל עשה, אם הוה זה
כלאו או כעשה, עיי"ש. ונראה דגם זה תלוי בהנ"ל דאי נימא
דהמסובב אי אפשר להיות עדיף מהסיבה, הנה כיון דסיבת
הלאו הוא מהעשה, ובהעשה גופא לא יבזבז אלא חומש, הנה גם
בהלאו כן, אבל אי נימא דהמסובב אפ"ל עדיף מהסיבה, גם
הכא אפ"ל כיון דסו"ס הו"ע של לאו, חייב לבזבז כל ממונו*.

הרב ג. אראנאוויטש
מאנטריאל, קאנאדא

1. בחידושי המהרי"ט (על הרי"ף (קידושיין מא, א)) ד"ה
אסור לאדם לקדש את בתו בשהיא קטנה מביא קושית התוס'
והר"ן מטב למיתב טן דו וחירוצם לחלק בין גדולה לקטנה
שבקטנה מאחר שמתקדשת ע"י אבי' אם היתה גדולה שמא לא
היתה מתרצית, ומקשה ע"ז מד' מ"ה דיאמר שם אפי' למ"ד
חיישינן שמא נתרצה האב שמא נתרצה הבן לא אמרינן. ופרש"י
דאב בקידושי בתו בכל דהו ניחא לי' דטב למיתב טן דו, הרי
רואים דגם בקטנה שייך לומר כן. ומתרץ ע"ז עיי"ש. ולא
הבנתי קושיתו כי הרי בד' מ"ה אומרים שמא נתרצה האב וע"ז
בודאי שייך לומר שמאחר דטב למיתב טן דו ולכן יש סברא
שהאב מתרצה בכל דהו, אבל אעפ"כ יכול להיות ג"כ דלא
תתרצה ולכן אסור לקדש את בתו כשהיא קטנה.

הרב פנחס קארף
- משפיע בישיבה -

* הערת המערכת: עי' בלקו"ש פ' תזו"מ ש.ז. ובמכתב
דפסח שני ש.ז. בענין זה.

ז. הנה בירושלמי סוף הוריות מבואר דממזר ת"ח קודם לכהן גדול ע"ה, סברין מימר לפדות ולהחיות הא לישיבה לא, אמר ר' אבין אף לישיבה וכו', וקשה לי איך אפשר שכהן גדול וממזר יזדמנו יחד לישיבה, שיהי' לכה"ג דין קדימה, לפי המבואר באבות דר"נ (פי"ב משנה ח') דממזר לא הי' רשאי לכנוס לירושלים דכתיב (זכרי ט, ו) וישב ממזר באשדוד, וברמב"ם פ"ה מהל' כלי המקדש ה"ז איתא דכה"ג הי' צריך שיהי' ביתו בירושלים ואינו זז משם, וא"כ איך יש מציאות שכה"ג וממזר יפגשו יחד בישיבה, שיהי' לכה"ג דין קדימה, הרי כה"ג לא הי' יוצא מירושלים, וממזר לא נכנס לירושלים?

ואואפ"ל עפ"י מ"ש במנ"ח (מצוה קלו, ומצוה קעא) דהא דאינו יוצא מירושלים הוא משום דכל המביא קרבן טעון לינה בירושלים, וכיון שכה"ג הי' מקריב בכל יום מנחת חביתין, הי' טעון לינה עיי"ש, ונמצא דלצאת סתם שלא ללון מותר, ולפי"ז שפיר משכחת שיפגשו יחד, כה"ג וממזר חוץ מירושלים, ואולי יש להוסיף דעי' ביומא סט, א ששמעון הצדיק יצא מירושלים כל הלילה לקראת אלכסנדר מוקדון וכו' עיי"ש, דמשמע דלצורך גדול מותר, וא"כ גם באופן כזה משכחת שיפגשו שניהם, וקצרתי, והנה מהמבואר בהתוועדות דאו"ל י"ב סיון ש.ז. משמע דלא סב"ל הטעם כמ"ש במנ"ח, אלא מצד שיש לכה"ג קדושה יתירה לכך אסור לצאת מירושלים, ועי' מרגליות הים סנהדרין יח, א אות ב'.

הרב ישראל דוד קירשטיין
ברוקלין, נ.י.

ח. ידועים דברי החתם סופר (שו"ת או"ח סי' קמה) לגבי חגה"ש, דהא דעושים אותו בחו"ל ב' ימים אי"ז מחמת ספיקא דיומא, כיון דאי"ז חלוי בקביעות ימי החודש, אלא ביום החמישים לעומר, דהטעם בזה הוא משום גזירה אטו פסח וסוכות, ועפ"ז כתב דיו"ט שני דשבועות חמור טפי מפסח וסוכות, כיון דלא מחמת ספק נתקבל, כמו ביו"ט של ר"ה עיי"ש.

וקשה לי, דלדבריו כי היכי דאמרינן בב' יו"ט של ר"ה נולדה בזה אסורה בזה, כיון דלא מחמת ספק הוא כמבואר ברש"י (ביצה ה, א ד"ה עד) דהו"ל כודאי, ה"נ הו"ל למימר גבי שבועות דנולדה בזה אסורה בזה, כיון דאינו מחמת ספק אלא ודאי, ולא מצינו זה בשום מקום, ומאד אשמח לשמוע תירוץ על קושיא זו.

הרב שלום דובער הלוי לעוויטיין
ברוקלין, נ.י.

ט. בגליון ל (נ) מביא ש.ד.ש. סברת הסמ"ע (חו"מ סי' קפב ס"ק ב) בזה דמבואר בקידושיין מב, ב דאין שליח לדבר

עבירה דאמרינן דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין,
ד"יכול המשלח לומר סברתי שלא ישמע לי לעשותו, לכן אין
המשלח חייב". ומקשה הנ"ל דלפ"ז הרי מובן שאם המשלח הוא
שוגג ה"ה חייב, שהרי כיון שלא ידע שזהו עבירה, בודאי
חשב שישמע לו, א"כ מאי מקשה בגמ' ממעילה (דשם אמרינן
דהמשלח חייב, דישלד"ע), הרי לפי פי' החוס' (שם ד"ה אמאי)
מיירי שהמשלח הי' שוגג.

הנה קושיא זו מיוסדת על ההנחה שהסמ"ע יפרש הגמ'
כחוס' (שהמשלח הי' שוגג), וחוס' ס"ל כהסמ"ע (בביאור
הסברא דדברי הרב ודברי כו'), אבל לכאוף קושיא זו גופא
מכרחת לומר דחוס' והסמ"ע מחולקים המה בביאור הסברא
דדברי הרב וכו', וכתוצאה מזה מחולקים המה בפי' הגמ'.

הסמ"ע - לפי שיטתו דהסברא דדברי הרב וכו' הוא
ביאור על המשלח, למה הוא פטור - א"א לפרש הגמ' (כחוס').
שמיירי שהמשלח הוא שוגג, שהרי אז בודאי שהוא חייב וכו"ל,
וצריך לפרש שהמשלח הוא מזיד, ולכן מקשה הגמ' שאם המשלח
ידע שזהו עבירה הרי יכול לומר סברתו שהשליח לא ישמע לו,
(ואע"פ שצריכין לומר שהשליח הוא שוגג (דדוקא אז יש
מעילה, וכמבואר בחוס'), הרי לפ"ז צריכין לומר שהמשלח
לא ידע שהשליח הוא שוגג) ולמה אומרים דהמשלח חייב
דישלד"ע.

משא"כ חוס' ס"ל דהסברא דדברי הרב וכו' הוא ביאור
על השליח, דכיון דלא הי' לו לשמוע אל המשלח לכן הוא
חייב, לכן צ"ל דכאן מיירי שהשליח הוא מזיד, וכיון דאין
מעילה אלא בשוגג צ"ל דהמשלח הי' שוגג, ומקשה הגמ' למה
יהי' המשלח חייב, הרי השליח (שהוא מזיד) לא הי' לו
לשמוע אל המשלח, ואיה"נ דאין יכולין לחייב השליח (שהרי
הי' מזיד, ומעילה הוא רק בשוגג), אבל עכ"פ המשלח (אע"פ
שהי' שוגג) יהי' פטור*.

הת' נחמי' גלאנץ

מתלמידי הקבוצה - אושען פארקוויי

* כוונת השואל לא הי' מיוסד דוקא על ההנחה דהסמ"ע
סב"ל כשיטת החוס', אלא בעיקר דמהו בכלל הראי' דבמעילה
ישלד"ע כיון דאחד מהם הוא שוגג ודאי, דאז חייב במעילה,
ובנדו"ז לפי סברת הסמ"ע צ"ל דישלד"ע דלא שייך בזה לומר
חשבתו שלא ישמע לי, ומה שכתב כאן דאיירי באופן שהמשלח
הי' מזיד ולא ידע שהשליח הוא שוגג דוחק לומר דכוונת
הגמ' לאופן זה? ונראה לומר בפשטות דהסמ"ע סב"ל כשיטת
הריטב"א כאן שכתב וז"ל "ותדע דאפי' בשוגג שייך האי
טעמא דאנן אמרינן אלו ידע השליח דהקדש הוא לא הוה לי'
שליח כי דברי הרב שומעים והי' שליח בטעות ובטל שליחותו
וחשוב כעושה מעצמו בשוגג עכ"ל והיינו דסב"ל דאם השליח
שוגג כיון דהוה שליחות בטעות בטל השליחות וחייב השליח

ח ס י ד ו ת

יוד. בלקו"ת פ' במדבר א, ג, מביא החילוק בין עבודת הלויים - העלאה מלמטלמ"ע, ועבודת הכהנים - המשכה מלמעלה למטה, (ומביא ראי' לדבריו, וז"ל) כי הנה כתיב ובא אהרן ובניו וגו' וכסו וגו' שדק הם המכסים ומלבישים את כלי הקדש בלבושים רבים שש וארגמן כו' שית גוונין הם שית סדרי משנה שבהם מלובש רצה"ע ית' כו'.

והנה במ"ש שמכסים את כלי הקדש בלבושים רבים שש וארגמן כו' שית גוונין כו' לכאורה בהשקפה ראשונה צ"ע בכמה דברים:

לראשונה, בין הבגדים המכסים את כלי הקדש, לכאורה לא מצאנו שיהיו נעשים משש, ואדרבה רש"י בפירושו עה"ת (שמות לא, י. שם לט, א) מוכיח שבגדי שרד הנזכרים בתורה אינם בגדי כהונה כ"א אותם הבגדים שמכסים בהם כלי הקדש בשעת סלוק המסעות, מזה שלא נזכר, וממילא שלא הי' בהם שש. ואף שישנם החולקים על פרש"י (רמב"ן, בחיי ועוד), אבל המחלוקת היא רק בזה שהם סוברים שהגדי שרד הנזכרים בתורה, הם הבגדי כהונה (גדולה), אבל כנראה אינם חולקים על עצם הענין שהבגדים שבהם כסו את כל הקדש לא הי' בהם שש, שהרי מקרא מפורשת היא (בסוף פרשת במדבר) שהיו מתכלת, ארגמן, או תולעת שני (או מעור תחש) ולא נזכר בהם שש (כנ"ל מפרש"י), וא"כ לכאורה צ"ע בדברי רבינו הזקן.

נוסף ע"ז לכאורה צ"ע במ"ש שית גוונין הם שית סדרי משנה, היכון מצאנו בין הבגדים האלה שית גוונין. שהרי כנ"ל מקרא מפורשת היא שהיו נעשים מתכלת, ארגמן, או תולעת שני, שאינם אלא שלשה גוונים, ואם נחשב גם את עור התחש (הנקרא בלשון תרגום ססגונא - שבת כח, א. רש"י עה"פ שמות כה, ה - ע"ש שש ומתפאר בגוונין שלו, רש"י שם), היכן מצינו שהי' בעור התחש בדיוק שלש גוונין להשלים לחשבון שית גוונין.

והנה נראה לתרץ (ע"י) ולדקדק בדברי רבינו הזקן שכ' וז"ל כי הנה כתיב ובא אהרן ובניו וגו' וכסו וגו', (שלא לפרש שקאי על כללות הפרשה איך שאהרן ובניו קדמו

וכן אפ"ל סברא זו כשהמשלח שוגג דהוה שליחות בטעות וחיוב השליח, והסמ"ע סב"ל סברא זו ג"כ ודוקא כששניהם מזידיים דאינה שליחות בטעות בעינן להסברא דהמשלח פטור משום שיכול לומר חשבתי שלא ישמע לי, וא"כ מתורץ היטב הגמ' לפי הסמ"ע דאיירי בפשטות ששניהם היו שוגגים ובכל התורה הי' צ"ל דהשליח חייב כיון דהוה בטעות, וכאן חייב המשלח דזה גופא החידוש בדין מעילה.

המערכת

לבני קהת לכסות את כלי הקדש, אלא שאותו פסוק בפרטיות מדבר על כסוי הארון, כמו שמסיים בהפסוק (במדבר ד, ה) וכסו בה את ארון העדות. ובקשר להארון מצאנו דבר מיוחד, משונה משאר כל הכלים, שנוסף על הבגדים המיוחדים לכסוי בשעת סלוק המסעות, הוא נחכסה תחילה בהפרוכת. ובאמת בזה מיירי הפסוק שמביא אדה"ז, וז"ל הפסוק במילואו - ובא אהרן ובניו בנסע המחנה והורידו את פרכת המסך וכסו בה את ארון העדות. ובעשיית הפרוכת כתוב (שמות כו, לא) ועשית פרוכת תכלת וארגמן תולעת שני ושש משור גו', וא"כ היוצא מזה שאף שבבגדים המיוחדים לכסות את כלי הקדש, לא נמצא שש, אבל מ"מ בצירוף הפרוכת עמהם, כבר יש לנו שש בין אלו הבגדים.

[ואף שלפי זה לכאורה צריך להוציא דברי אדה"ז מפשטותן, באמרו הכהנים כו' הם המכסים ומלבישים את כלי הקודש בלבושים רבים שש כו' - כלי הקדש סתם, וכלי הקדש לשון רבים, שמשמע שכוונתו הוא על כל הכסוי של הכלים ולא רק על הארון, אבל נראה לתרץ בשתיים: א) מתוך המשך דבריו שמבאר שהכהנים הם הממשיכים ומלבישים את רצה"ע מלמעלמ"ט בהשית סדרי משנה ז.א. בהתורה וכפי פירושו שם (בראש העמוד) בהפסוק שהבאתיו (את רצה"ע) אל בית אמי (זו תורה שבכתב) ואל חדר הורתי (זו תורה שבע"פ) שהוא ע"י בחי' אהרן הכהן העליון, א"כ אינו דחוק כ"כ לפרש דבריו שקאי רק על כסוי הארון שהוא הסמל והמרמז על ענין התורה כידוע.

ב) י"ל שהוא קאי על כל הכלים, וכנראה מפשטות לשונו כנ"ל, אבל אין כוונתו שכסוי כל כלי וכלי הי' משש וארגמן וכו', כל הששה גוונים כולם, אלא שבין כסוי כל הכלים כולם, הי' כסוי הנעשה משש וכסוי הנעשה מארגמן כו' ובין כולם הי' כל הששה גוונים. [ואה"נ שבכסויי הארון בלבד הי' כל הששה גוונים, אבל מ"מ אין זה גורע מצירוף של כסויי שאר הכלים, וע"ד שהוא בהכסויים של הארון עצמן, שבתוך הפרוכת יש תכלת, ועכ"ז הי' עוד כסוי שכולו תכלת], אבל עיין עוד לקמן בנוגע לעור התחש.

אבל עדיין צריך לברר איך נמצא החשבון של שית גוונים (ואף שכפי הנ"ל שבתוך הבגדים נכלל גם הפרכת ובזה נתוסף עוד גוון אחד של שש על השלשה של תכלת ארגמן ותולעת שני, אבל עדיין חסר השנים.

ונראה לתרץ, דהנה נוסף על כסוי הפרוכת (ובגד תכלת), הי' ג"כ כסוי עור תחש ובמס' שבת ופרש"י עה"ת כנ"ל מביא מתרגום אונקלוס שמתרגם תחש ססגונא (שפירושו) שש בגוונן הרבה (כ"ה לשון הגמ' ורש"י מביאו בשינוי קצת), ז.א. שהרבה גוונים היו לה. וא"כ לכאורה מוכרח לומר שאותן ב' גוונים החסרים מהמנין היו בעור התחש.

אבל באמת נראה שאי אפשר ללמוד פירוש כזה, שלא הי' לתחש כ"א ב' גוונים, שזהו היפך משמעות לשון הש"ס - גוונים הרבה (ועוד אם לא הי' לה אלא ב' גוונים, במה יש לה לשמוח, הרי כמה וכמה בהמות וחיות יש להן ב' או יותר גוונים).

אלא צריך לפרש שבעור התחש היו גוונים הרבה, ז.א. לכה"פ שלש או יותר, אבל ביחד עם זה בכדי שלא יעלו מספר הגוונים מביין כל הכיסויים למעלה משש, מוכרח לומר שביין הגוונים שלה התחש הי' גוון של תכלת או של ארגמן או של תולעת שני או של שש - או כולם או מקצתם - ונוסף לזה הי' לה עוד ב' גוונים אחרים להשלים המניין של שש גוונים הם שית סדרי משנה.

והמסקנא הנ"ל, שהמספר הכי גדול של גוונים שהי' יכול להיות בעור התחש הוא שש, ארבע של תכלת ארגמן תולעת שני ושנים הנוספים, יומתק ויבואר ממ"ש בספר מעשה חושב (לבעל משנת חסידים - י"ל עם אנציקלופדי' לענייני המשכך ומקדש - ז"כ) ממדרש תנחומא, תרומה ו, אודות התחש ש"וקרן אחת הי' לה במצחה ובעורה ששה גוונים כו"פ ע"כ לענייננו, ומפרש שם במעשה חושב שזה מיוסד על מה שמתרגם רב יוסף (במס' שבת הנ"ל) סגונא שש ומתפאר בגוונים אלו כי השי"ן והסמ"ך שניהם ממוצא אחד דמתחלפות, ויהי' א"כ "ססגונא" כמו שש גוונא - שבעורה ששה גוונים, וכך הוא בספר השרשים לרד"ק ע' תחש שכתב אחרי שמביא תרגום אונקלוס, וז"ל: ובמדרש אחר ששה גוונים יש לו זהו ששגונא.

וזה מחזק ההשערה הנ"ל, שבעור התחש הי' הגוונים של תכלת ארגמן תולעת שני ושש עם עוד ב' גוונים נוספים, שהרי החשבון של שש גוונים הנ"ל במדרש תנחומא שהיו בעור התחש עולה בדיוק להחשבון הכי גדולה המתאימה עם דברי אדה"ז שית גוונים כו"פ שביין כל כסויי הכלים (לא פחות ולא יותר) הי' שש גוונים.

[ואף שבמדרש תנחומא - באבער שם באות ה' תוהא על מ"ש ובעורה שש גוונים, ע"ש, אבל מי יקום במקום בעל משנת חסידים והרד"ק]

וא"כ יוצא איפוא מזה דבר חידוש קצת, שאף שבכמה מקומות נזכר העניין שבעור התחש הי' כמה גוונים, אבל לע"ל לא מצאתי מי שמפרטן איזה גוונים היו, ולפי הנ"ל נתברר לכה"פ ארבע מהשש גוונים שהיו לה. [ובאמת בספר הערוך השלם ערך תלא אילן, שהוא החי' הדומה לתחש (מס' שבת שם), מפרש שהיא מיין חולדה אשר תמיד יושב על האילן - תלא אילן כלומר תולה על האילן - ויש לו גוונים שונים תכלת וארגמן, ע"כ. אבל אינו מזכיר שאר גוונים, ומ"מ ביחד עם זה, זה מבסס ג"כ את ההשערה הנ"ל].

וגם על פי המסקנא הנ"ל, שבעור התחש הי' שש גוונים, יומתק ביותר דברי אדה"ז, שכתב שאהרן ובניו הם המכסים ומלבישים את כלי הקודש בלבושים רבים כו' שש גוונים כו', שמסתימת לשונו משמע שמדבר על כל הכלים ולא רק על הארון וכנ"ל בארוכה, אבל שם תירצנו שצריך לומר שבין כל הכלים כולם היו לבושים משש גוונים, אבל לפי הנ"ל שבעור התחש עצמה הי' שש גוונים, א"כ מכיון שבכל כלי וכלי הי' כסוי של תחש יוצא שבכסוי כל כלי וכלי הי' כל השש גוונים.

ש.מ.י.

תוח"ל - 770

יא. בלקו"ת פ' בהעלותך ל, ב, בסוף אות ד' כתוב וז"ל: (ועמ"ש הב"ה ושבתה הארץ בענין כי נכמרו רחמיו כו' שימו לחם כו' ויבך שמה כו' ע"כ). ולכאורה צריך בירור אם אי"ז טעות הדפוס, כי הסדר בלשון הפסוקים הוא כי נכמרו רחמיו כו' ויבך שמה כו' שימו לחם כו'. וכך הוא הסדר בד"ה ושבתה הנ"ל (מ, ד), וכך מתאים לפירושו כאן (ושם) שע"י ההכנעה והמרירות תחילה (בתיקון חצות) אזי אח"כ התורה (שימו לחם) פועל פעולתה במשך כל היום.

הנ"ל

— * —

לזכות

החתן התמים יוסף שיחי'

והכלה מרת רבקה שתחי'

בת הרה"ג הרה"ח ר' שלמה זלמן ע"ה

לרגלי ה"ווארט" שלהם בשעטומו"צ

יום ב' י"א סיון ה'תש"מ

* * *

נדפס ע"י הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' אברהם ורעיתו שיחי'

טעוועל

הרבנית חי' שרה שתחי'

העכט