

קובץ

הערות וביאורים

בלקו"ש, בנגלה, ובחסידות



ז"ר סיון
קרח
גליון לד (נד)

יצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אחלי תורה

417 טראי עוועניו • ברוקלין, ניו יארק

שלשים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א

שנת חמשת אלפים שבע מאות וארבעים לבריאה

פ ת ח ד ב ר

בשבח והודאה להשי"ת מגישים אנו בזה להקוראים
והמעיינים שיחיו גליון לד' (נד) דקובץ הערות וביאורים.

בקשר לזה שהיום נתמלאו שלש שנים לפטירתו הטראגית
של ידידינו מאד יקר התמים הקדוש אברהם אליעזר הי"ד
גאלדמאן, שהי' מבחירי תלמידי ישיבתנו, הי' מצויין הן
בלימודו, הן ביראת שמים והן בהפצת המעיינות, וזכרו
לא יסוף ממנו לעולם, הנה לכן גליון זה מוקדש במיוחד
לזכרו ולעילוי נשמתו.

כאן המקום לעורר את אנ"ש והת' שיחיו, שבהיות וימי
הקיץ קרבים ובאים עלינו ועכ"י לטובה, הנה בכדי שנוכל
להמשיך ולהוציא לאור הגליון בקביעות מדי שבוע בשבוע
במשך כל ימי הקיץ, אנו צריכים לעזר וסיוע מיוחד בקבלת
חומר ע"מ להדפיסם.

אשר ע"כ אנו מבקשים את כל אנ"ש והת' שיחיו
ששתדלו ביתר שאת ויתר עוז לעזור ולסייע לנו בזה ע"י
השתתפותם בהערות וביאורים וכו' (בלקו"ש, נגלה
וחסידות) לעתים תכופות, ויגעת ומצאת תאמין.

המערכת

יום ד, ז"ך סיון ה'תש"מ.

אויך האט מרים נישט געזוכט רעדן שלעכטט אויף משה'ן -
 "לא נתכוונה לגנותו". זי האט נאר נישט געמאכט איר
 אפשאצונג פון מעלות משה, ככל הדרוש... זי האט גערעכנט
 אז משה האט נישט געדארפט פורש זיין מן האשה. איז דען
 צוליב נישט פארשטיין די גדלות פון משה'ן לתכליתה קומט
 איר אזא עונש?

זאגט רש"י, אז דער חטא איז באשטאנען (נישט אין
 "דיבה רעה", נאר) אין "עסקי דיבה" - די עצם זאך וואס
 זי האט זיך פארנומען, זי האט זיך עוסק געווען מיט
 "דיבה", מיט ריידן באריכות וכו' וועגן משה'ן, "עכ"ל.

ולכאורה צ"ל לאידך גיסא, דלפי הביאור בהשיחה
 דלקחה על "עסקי דיבה", א"כ למה אומר רש"י בפ' שמות
 (ד, ו) "שלקחה מרים על "לשון הרע"?

משה מנחם מענדל
 איידעלמאן

ג. בגליון ל"ב סי' א' הבאתי דברי האור זרוע דהטעם
 דפסקינן ד"חובה לקנאות" אף דסתם משנה סב"ל ד"אסור
 לקנאות" כיון דראב"י דמשנתו קב ונקי לא סב"ל כהמשנה
 עיי"ש.

ויש להעיר ממ"ש בשו"ת הרדב"ז לשונות הרמב"ם אלף
 תכ"ב (מט) דהא דאמרינן הלכה כראב"י הוא רק אם זהו
 במשנה, אבל בברייתא לא אמרינן כן, ועי' ג"כ באנציקלופדי'
 כרך ט' ע' רפד ובהערה 580 בזה, ולפי"ז אפ"ל הטעם
 דבהשיחה לא נחית להאי תירוץ, כיון דראב"י בסוטה הוא
 בברייתא, א"כ שוב צ"ל דהלכה כסתם משנה, ולדיעות אלו
 אכתי לא נתיישב, אלא דבהערה 581 שם מביא מס' יד מלאכי
 דדעת רוב הראשונים דגם בברייתא כן עיי"ש.

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

- ר"מ בישיבה -

ד. בגליון הקודם (סי' א) שאלתי על המבואר בלקו"ש
 פ' בהעלותך דדוקא לרבי דפ"ש הוא רגל בפ"ע, מודגש הענין
 ביותר "אז עס איז נישטא קיין פארפאלן" כיון דלרבי נעשה
 פ"ש לזמן בפני עצמו להקרבת הפסח, משא"כ למ"ד דהוה
 תשלומין או תקנתא, הנה (עיקר) זמן הקרבת הפסח הוא בזמן
 פסח ראשון, אלא שאפשר להשלים או לתקן את החיוב עיי"ש,
 ושאלתי דהרי גם לרחב"ע הוה פ"ש מועדו של ק"פ כמבואר
 בגמ', ולא עוד אלא שאפ"ל שהוא זמן אחד, ולכן אינו חייב
 כרת אלא אם הזיד בשניהם, כיון דנעשה זה לזמן אחד, ולפי"ז

מ פ ת ח

פתח דבר ב

לקוטי שיחות

ראו ולא לקחו מוסר ד
לקחה על עסקי דיבה ד
משנת ראב"י קב ונקי ה
בדעת רחב"ע דפ"ש "תקנתא דראשון הוא" ה
הדביק פת בתנור בסוף השבת ונאפה במוצ"ש ח
חיוב כרת בגר שנתגייר בפ"ש ט

נגלה

יאוש בגזל י
ארוסה לכהן לענין תרומה יג
פיסקא: בזו ובזו ובזו (קידושין מו, א) יג
כל הנקברין אפרן אסור יד
הערה בתורה תמימה יד
בענין מהלך כעומד דמי יד
בניין הורדוס יז
אין שליח לדבר עבירה במעילה ובשבת יח
שליח לדבר עבירה בשוגג כ
מפתח לספרי צמח צדק על מסכת מכשירין כא
בן כרך הנמצא במדבר ביום פורים כב
עשיית קרח בשבת כב
עניית אמן בין גאל ישראל לתפלת י"ח כד
לחתוך במספרים שערות השפם כו
בהא דממזר הי' אסור להכנס לירושלים כז

חסידות

יחוד זו"נ ע"י מס"נ כז
מעלתן של נשמות ישראל על מלאכים כח
כח הרצון - כח עליון ל
ג' שרי פרעה לא
זמן זיווג זו"נ (אדה"ר) לא

שיחות

הביאור בשוחד לא
המשכה דחגה"ש על חגה"ש דשנים הבאות לב

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

א. בלקו"ש פ' שלח ש.ז. סעיף ב' מקשה: "דארף מען פארשטיין... ד) הדיוק "ראו ולא לקחו מוסר" און ניט "ראו מוסר ולא שמרו" ווי במקום אחר אין חומש?

ובסעיף ה', כנראה בתירוץ להנ"ל: "דער מוסר איז געווען ניט אין אן אופן אז מען האט עס געדארפט ארויס- לערנען דורך אריינטראכטן זיך אין וואס מען האט געזען - מען האט עס נאר געדארפט נעמען (צו זיך)".

ולכאוף אין הקושיא מתורצת בזה, ואדרבה - מתחזקת יותר: הלשון "ראו ולא לקחו מוסר" משמע לכאוף - בהראי' לא הי' עדיין בבחי' "מוסר" ורק בהלקיחה הי' בבחי' מוסר, משא"כ הלשון "ראו מוסר ולא שמרו" משמע דבהראי' כבר הי' בגדר "מוסר" ואח"כ רק עושים פעולה בהמוסר די שנו כבר - "שמרו"?

ונראה דע"פ המבואר להלן בהשיחה יובן הדבר:

להלן, ס"ח, מבאר הדיוק "ראו ולא לקחו גוף" - רש"י בא להדגיש בזה דהי' אצלם ההתאמתות דראי' - ואין לא לקחו מוסר. ואם "קאו" ענינו שהי' להם ההתאמתות הדרושה הצריכה לפעול עליהם הרי "ראו" ענינו - ראו מוסר, וחוזה ע"ז ("ולא לקחו) מוסר" - לא לקחו המוסר שראו; משא"כ לכשהי' כתוב "ראו מוסר ולא שמרו" - הרי "ראו" ענינו התאמתות הענין, ומה עוד "מוסר", אלא - להדגשה דהי' צריך להיות הדגשה על ענין המוסר - עצם הראי' אינו במוסר, אלא דרוש "ארייננראכטן זיך אין וואס מען האט געזען".

אחד התמימים

- 770 -

ב. בלקו"ש שלח ש.ז. סעיף ב' וז"ל: "אויך דארף מען פארשטיין כמה דיוקים אין לשון רש"י, ומהם: א) "לפי שלקחה על עסקי דיבה" - רש"י האט געדארפט זאגן "על לשון הרע", ווי ער אליין זאגט אין פ' שמות "שלקחה מרים על לשון הרע"?

ומבאר בסעיף ו' חטא מרים: "לכאוף איז ניט פארשטא- נדיק: אין וואס איז טאקע באשטאנען דער חטא פון מרים? דאס וואס זי האט גערעדט אויף משה'ן "אודות האשה הכושית אשר לקח" - "ועתה גרשה", איז דאך דאס געווען אן אמת, ער האט דאך איר מגרש געווען און מצער געווען וכו'.

הרי גם לרחב"ע הענין דפ"ש הוא שנעשה בכל הפרטים ובשלימות עיי"ש.

וכעת נראה בזה, דהנה אפי' אם נאמר דפ"ר ופ"ש הוה זמן אחד, מ"מ אכתי אינו מובן למה אם שגג בראשון והזיד בשני פטור, דהרי סוכ"ס לא הקריב ק"פ בזמנו במזיד, הגע בעצמך בכל המצוות שיש זמן מסוים לקיימם, והי' שוגג בתחילת הזמן, ואח"כ לא קיימם במזיד, הכי נאמר שהוא נקרא שוגג? וא"כ גם הכא כיון דבפ"ש לא הקריב קרבנו במזיד למה יופטר מן הכרת?

ולכן נראה דהטעם שהוא פטור אם שגג בראשון והזיד בשני, כי לפי דרשת רחב"ע לא מצינו בקרא כלל חיוב כרת מצד פ"ש, כמבואר בגמ' שהוא דורש ונכרתה בפסח ראשון אי לא הקריב במועדו בפ"ש, דלפי"ז נמצא דלא כתוב חיוב כרת כלל בפ"ש, וא"כ אי אפ"ל מצ"ע דגם פ"ש נחשב לעיקר כ"כ דגם כשהזיד בפ"ש לבד חייב כרת, דמהיכי תיתי לומר כן.

נמצא מזה, דאף דגם לרחב"ע הנה הזמן די"ד אייר נקרא מועדו דפ"ש, מ"מ הרי הוא טפל לעיקר הזמן דפסח ראשון, ולכן לא מצינו עליו חיוב כרת מצ"ע, ובזה מובן ג"כ למה לרחב"ע גר שנתגייר בין הפסחים פטור מק"פ (כפי שמשמע בפשטות, אבל עי' בס' משאת משה פסחים סי' קל"ה) והרי הוא סב"ל די"ד אייר הוה מועדו דק"פ, ובמה חלוק עם רבי? אלא דדוקא רבי דדריש "אי נמי קרבן ה' לא הקריב במועדו בשני" דהזמן דפ"ש גופא מחייב כרת (ולכן כשהזיד בשני אף אם שגג בראשון חייב) סב"ל דפ"ש הוה זמן עיקרי מצ"ע ולכן סב"ל דהוה רגל בפ"ע, וגם גר שנתגייר חייב, כי לא נוגע כלל מצבו בפ"ר. משא"כ לרחב"ע דליכא חיוב כרת על השני סב"ל דאי"ז זמן עיקרי מצ"ע אלא כטפל לפ"ר, וכיון דבזמן העיקר הי' פטור, לכן גם עכשיו הוא פטור.

והא דרחב"ע סב"ל דאם הזיד בראשון ושגג בשני פטור, ואם הזיד בשניהם חייב, הנה אין הפי' שהוא חייב מחמת פסח שני ג"כ, היינו דפ"ש גופא מחייבו, דכנ"ל לא כתוב כלל החיוב כרת אצל פסח שני, אלא הביאור הוא דגלי רחמנא דכשהזיד בראשון אכתי לא חל עליו חיוב כרת, דחיוב כרת חל בתנאי כשיזיד גם בשני, דאם הזיד גם בשני, אז מתקיים התנאי וחל כרת מצד פסח ראשון, וכנ"ל דכרת כתיב בפסח ראשון דוקא, ואם שגג בשני פטור כיון דלא נתקיים התנאי, וכדיוק לשונו "על הראשון אינו חייב כרת אא"כ הזיד בשני" היינו דאם הזיד בשני חייב מצד הראשון. ולפ"ז

נמצא דהא דלרחב"ע אם הזיד בראשון ושגג בשני או שגג בראשון והזיד בשני דפטור, אין זה מצד טעם אחד, דהזיד בראשון ושגג בשני פטור, כיון דגלי רחמנא דהחיוב כרת חל עליו בתנאי שיזיד גם בשני, וכאן לא נתקיים התנאי, ושגג בראשון והזיד בשני פטור, כיון דבשני לא כתוב כלל החיוב כרת, וזמנו טפל לפ"ר.

ולפי"ז מובן היטב מה שמבואר בהשיחה, דגם לרחב"ע אין בפ"ש הענין דשלימות כמו לרבי, כיון דזמנו אינו זמן עיקרי, אלא טפל להראשון, משא"כ לרבי הוה זה זמן עיקרי מצ"ע, ואפ"ל ג"כ דזהו הפי' בהשיחה "לויט די דיעות אז ס'איז "תשלומין דראשון" אדער "תקנתא דראשון" איז דער (עיקר) זמן הקרבת הפסח בזמן פסח ראשון בי"ד ניסן, נאר מ'קען "משלים" אדער "מתקן" זיין דעם חיוב וואס ער האט אויף זיך וכו', דהפי' הוא דלר"נ אין בפ"ש כלל הענין דזמן של הק"פ, ולרחב"ע אומר בחצע"ג (עיקר), היינו דבאמת יש זמן הקרבה בפ"ש אלא אינו זמן עיקרי כנ"ל אלא טפל.

שו"ר בספר מעשה ניסים (שאלה ז) ואינו מבאר שם הטעם דלרחב"ע אם שגג בראשון והזיד בשני פטור, עיי"ש, ולכאוף ההסבר בזה הוא כנ"ל, ואין זה סותר למש"ש "כי הזמן הוא זמן אחד מדובק לענין העשייה" (וכמובא בהערה 20) דשם מסביר בזה למה אם הזיד בראשון ושגג בשני פטור, דכיון דפ"ש הוה המשך לפ"ר, והוה זמן א' אחד לכן כששגג בשני פטור עיי"ש, ואפשר לומר עפ"י הנ"ל, דזהו הטעם דבפ"ר לבד לא חל עליו חיוב כרת, אלא דבעינן תנאי שיזיד גם בשני, כיון דסוכ"ס הרי זה המשך אחד (וטפל לפ"ר), וכיון דשגג בסופו פטור, וכפי שמביא שם דוגמא לזה מער"פ גופא, דאם מתחילה לא הקריב במזיד בתקוה שיקריבו אח"כ ולבסוף נאנס פטור, (ועי' ג"כ בשו"ע אדה"ז סי' ק"ח סעי' י"ב) וכן הכא כיון דשגג בסופו פטור, (משא"כ לרבי דפ"ש הוה זמן עיקרי מצ"ע ורגל בפ"ע ואינו המשך לפ"ש, לא שייך סברא זו, כיון דאינו סופו של פ"ר). אבל להעיר מדעת האגודה גיטין פ"ז, מובא ברמ"א יו"ד סי' רל"ב סעי' י"ב בשם י"א ובט"ז שם ס"ק י"ט, דאונס בסוף הזמן לא חשוב אונס עיי"ש.

אבל במה שרחב"ע פוטר אם שגג בראשון והזיד בשני, אפ"ל הטעם כנ"ל, כיון דזמן זה הוה רק טפל לפ"ר, ומצד עצמו ליכא בי' חיובא דכרת, ומובן היטב כהנ"ל בהשיחה, דדוקא לרבי מודגש ביותר הענין "אז עס איז ניטא קיין פארפאלן" כיון דפ"ש נעשה בשלימות ובכל הפרטים.

ואכתי יל"ע בטעם הדבר לשיטת הרמב"ם דבטמא ודרך
רחוקה אף אם הזיד בשני פטור שכבר נפטר מן הכרת וכו',
דלכאו' כיון דהזמן דפ"ש הוא זמן עיקרי מצ"ע, למה לא
יתחייב כרת גם מצד פ"ש גופא? ועי' בס' דברי סופרים
(ראזין) סי' ג' שמפרש גם לרבי דהחיוב כרת הוא רק מצד
פ"ר, וכיון דנפטר מכרת בפ"ר אפי' אם הזיד בפ"ש פטור,
אבל צריך לעיין בזה יותר.

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- ר"מ בישיבה -

ה. בגליון הקודם סי' י"א בהשאלה בלקו"ש פ' שלח (סעי'
י') דלכאו' איך אומר רש"י לגבי רדיית פת דאין אומרים
לאדם חטא כדי שיזכה חברך "שלא יתחייב עונש חמור" הרי
כאן ע"י רדי' מונע אותו מאיסורא, כיון דהמלאכה הוא
האפי', ואם ירדה לא יהי' נאפה, וא"כ למה כתב רש"י דכאן
נוגע רק להצילו מעונש עיי"ש.

אולי אפ"ל בזה, דהנה ידוע פלוגתת האחרונים באם
הדביק פת בסוף השבת, ונאפה במוצ"ש, אם חייב או לא,
דהרש"ש בשבת עג, א סב"ל דחייב (כמו במלאכת זורע, דזורע
בשבת חייב אף דאינו נקלט אלא אחר השבת), וכך דעת החלקת
יואב או"ח סי' י', ומביא דכך הוא בירושלמי, אבל במנחת
חינוך מצוה רח"צ ובאגלי טל מלאכת זורע סק"ח חולקים ע"ז,
וסב"ל דפטור, ועי' ג"כ בפמ"ג (או"ח פתיחה כוללת) וז"ל:
גם אני מסופק, אם נתן קדירה בשבת סמוך למוצ"ש ונתבשל
בחול ומ"מ התחלה הי' בשבת אם חייב חטאת, דהא כל אופה
ומבשל מהתחלה מחייבין לי', א"ד הואיל ובשבת רק ח"ש תו
לא מחייב חטאת, וכך נראה, עכ"ל. (ועי' בספר הצבי ישראל
(להגרצ"פ פראנק) ראשית ביכורים בארוכה).

ואפ"ל דזה תלוי בהיסוד דאיסורי שבת, אם העיקר
הוא מה שהאדם פועל ואין גופו נח, או הנפעל מה שנפעל
מלאכה בשבת, וידוע דעת אדה"ז (שו"ע או"ח סי' רכ"ג סעי'
א) דיש שליחות בשבת, אבל החתם סופר (שו"ת או"ח סי' פ"ד)
חולק בזה, וסב"ל דלא שייך כל הענין דשליחות בשבת, כיון
שהאיסור הוא על האדם שאין גופו נח, ואפי' אם עשה שליח
סוכ"ס גופו נח, אבל בשיטת אדה"ז י"ל דהעיקר הוא הנפעל,
וא"כ אף אם גופו נח, כיון דעל ידו נפעל מלאכה יש בזה
שליחות, וראה בס' לאור הלכה ע' רי"ד והלאה, והדברים
ידועים ואין מן הצורך להאריך בזה.

ועי' לקו"ש ח"א ע' 248 וז"ל: ... דחיובי שבת
הוא שלא יפעול הפעולה, ולא שלא תיעשה הפעולה, ולדוגמא
בכתיבה וכו'. - אין לומר כן בכל חיובי שבת, כדמוכח בכ"מ

ובפרט בנוגע לכתיבה - מחיוב נטלו לגגו דחי"ת ועשאו לב' זייני'ן (שבת קד, סע"ב) כו' עכ"ל.

ולפי"ז אפ"ל דאם יסוד האיסור במלאכת אפי' וכו' הוא אדם הפועל, הנה מסתבר לומר דכל המלאכה הוא מעשה ההדבקה בתנור דאז פועל האדם, ומה שחייב דוקא אם נאפה, הנה זהו תנאי בהמלאכה, דאז נקרא זה פעולת אפי', אבל החיוב הוא מצד המעשה שלו, (בדוגמא המבואר לעיל לרחב"ע דחייב כרת מצד פסח ראשון בתנאי שהזיד גם בשני) וא"כ אפ"ל דאפי' אם נאפה במוצ"ש חייב, כיון דאי"ז אלא תנאי בהמלאכה, אבל אי נימא דהעיקר הוא הנפעל, הנה מה שנאפה אח"כ הוה בעצם גדר המלאכה, ודוקא אם נאפה בשבת חייב.

ולפי"ז אפ"ל דרש"י סב"ל דבאפי' האיסור הוא הפועל, ועצם המלאכה הוא מעשה ההדבקה, ולכן נקט "שלא יתחייב חברך עונש חמור" להדגיש דבעצם האיסור כבר עבר ע"י ההדבקה, וכאן נוגע בעיקר למונעו מעונש, ובכה"ג לא אמרינן חטא בשביל שיזכה חברך, ועי' ג"כ בראב"ן ריש מס' שבת שכתב וז"ל: הדביק פת בתנור במזיד מותר לו לרדותה קודם שתגמור אפיתה ויבוא לידי איסור סקילה, אבל בשוגג ונזכר אסור לרדותה דאיסורא דעבר עבר ולא אתא לי' בגמרו לא חטאת ולא סקילה עכ"ל. אבל בשו"ע אדה"ז סי' רנ"ד סעי' י"ב מבואר דאפי' בשוגג ונזכר מותר לו לרדותה עיי"ש.

אלא שבאמת לכאוף קשה לומר דאם הדביק בשבת ונאפה במוצ"ש שהוא חייב דהרי מבואר בשבת שם, דאם הדביק בשוגג ונזכר מיד אח"כ פטור מחטאת, דאי"ז כולו בשוגג עיי"ש, וא"כ כשנאפה במוצ"ש איך יתחייב, דאי"ז כולו באיסורא, (וראה הערות וביאורים גליון ה' סי' י"ח לגבי הנמ"י דאשו משום חציו היינו כאילו עשה הכל מקודם, וא"כ למה אם זרק ונזכר לפני ההנחה פטור מחטאת עיי"ש).

אלא דאכתי אפ"ל דאפי' אם עיקר האיסור הוא מה שאין גופו נח כמ"ש החת"ס הנ"ל, מ"מ בעינן דגם בתנאי המלאכה יהי' שוגג, בכדי שיתחייב בחטאת, וכן בעינן שיעשה בשבת דוקא, וא"כ אכתי אפ"ל בדברי רש"י דעצם האיסור הוא מעשה ההדבקה, והשאר הוא רק תנאי בהמלאכה, ולכן נקט שלא יתחייב עונש חמור כיון דעיקר המלאכה כבר נעשה. ועוד יש לעיין בזה.

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- ר"מ בישיבה -

ו. בגליון שלח לג (נג) העיר מ.מ.ר. במש"כ בלקו"ש בהעלותך סוף הערה 16 דמשמע קצת מרש"י דלרבי חייב כרת

גר שלא הקריב בשני, והעיר דמפורש הוא ברש"י "ואיך אפשר ללמוד אחרת" דהרי זה כ' רש"י גבי חיוב כרת כו' עיי"ש.

וי"ל דאח"כ דבפשטות משמע כן, אך אפ"ל בדוחק גם באופן אחר, דהכוונה ברש"י דנפק"מ במאי דקאמר רבי שחייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני, דהיינו ששני רגל בפ"ע הוא - לגבי גר שנהגיר בין שני פסחים, שחייב לעשות פסח שני אבל אח"כ דפטור מכרת ע"ז, היינו שגם לפי הא"נ שברש"י פטור מכרת ע"ז ורק שיהי' אז נפק"מ שחייב להביא פסח שני, ופשוט*.

לוי יצחק גינזבורג
"קבוצה" מאה"ק - ה'תש"מ
תוח"ל - 885

נ ג ל ה

ז. בקשר לזה שהגליון מוקדש לז"נ הת' הקדוש אברהם אליעזר ז"ל הי"ד, כצאנו לנכון להדפיס כאן חלק מהשיעור שנאמר אז בהישיבה בהכיתה שלו, ימים אחדים לפני פטירתו, יום ה' לפ' שלח, כ"ג סיון תשל"ז, מאת הרב אברהם יצחק ברוך שי' גערליצקי, ר"מ בהישיבה, וההמשך יבוא אי"ה בהגליונות הבאים.

המערכת

יאו"ש בגזל

ב"ק כו, א אמר רבה שינוי קונה וכו' יאו"ש אמרי רבנן דניקני מיהו לא ידעינן אי דאורייתא או דרבנן אי דאורייתא כידי דהוה אכוצא אבידה כוצא אבידה לאו כיון דמייאש כרה מינה כקמי דהיתני לידני' קני לוי' האי נמי כיון דמייאש כרה קני לוי' אלכא קני או דילכא לא דמי לאבידה אבידה הוא דכי אתאי לידני' בהתירא אתיא לידני' אבל האי כיון דבאיסורא אתאי לידני' כדרבנן הוא דאמור

(*) עדיין לא הירץ כלום, כי הרי פשטות לשון רש"י מורה שגר שנהגיר בין הפסחים חייב כרת על השני, וא"כ מהיכי חיתי לומר דאי"ז כוונה רש"י ונצטרך לדחוק ככ"ש הת' הנ"ל, ולא נפרשו כפשוטו.

המערכת

רבנן מפני תקנת השבים ור' יוסף אמר יאוש אינו קונה אפילו מדרבנן, ועי' ברש"י ד"ה יאוש דאפילו אי נימא דיאוש קני מה"ת היינו רק בנוגע לגוף החפץ אבל הדמים צריך להחזיר, והוה ע"ד שינוי קונה דקונה החפץ וצריך לשלם דמים.

ובתוד"ה הכא כתבו דאף דיאוש מועיל באבידה רק היכא דבאיסורא לא אתי לידי' וצריך שיגבי' אחר יאוש דוקא, היינו רק לגבי שיפטור בין מהדמים ובין מהחפץ, אבל אם נאמר דיאוש מועיל בגזל לגבי החפץ אפשר שזהו ג"כ באבידה דאפילו אם הגבי' את המציאה לפני היאוש הנה אחר היאוש מחזיר רק הדמים, ונמצא דשאלת רבה אם יאוש מועיל בגזל מה"ת או מדרבנן תלוי בזה ג"כ אבידה, דאם יאוש מועיל לגבי חפץ מה"ת אף שבאיסורא אתי לידי' הנה כמו"כ הוא באבידה אבל אם נאמר שזהו מצד תקנת השבים אין זה שייך באבידה ומחזיר את החפץ, ועי' בחידושי רע"א ב"מ בדף כא, ב בתוד"ה ת"ש שכן ביאר להדיא.

והנה לכאורה אינו מובן אם יאוש מועיל להפקיע החפץ מהבעלים, מאי שנא דאינו מועיל אף לגבי הדמים, דהרי הוא מתייבאש לגמרי ולמה לא יועיל ג"כ לענין הדמים, ואם נאמר דכיון דכבר נתחייב בדמים לפני יאוש אין יאוש מועיל להפקיע חיובו ככה נימא ג"כ לגבי החפץ, כיון דחל עליו מקודם חיוב השבת החפץ אין יופקע ע"י יאוש ומאי שנא? ואינו דומה לשינוי קונה דשם מחזיר הדמים, דהרי שם רק חיוב החפץ נפקע כיון דהחפץ נשתנה אבל חיוב הדמים לא נשתנה אבל כאן שההיתר לקנות נובע מחמת יאוש בעלים, אין שום נפק"מ בין החפץ לדמים, דהרי הוא מתייבאש מהכל? ועי' חידושי הרי"מ כאן.

(ב) ולכאורה אפשר לומר דחלוק בזה חיוב השבת החפץ מחיוב דמים, דעיקר החיוב דהשבת החפץ בא מצד ההווה שצריך להחזיר החפץ ששייך להנגזל, דכיון שחפץ זה של הנגזל הוא צריך להחזירו אליו, ולכן אם עשה בו שינוי שנשתנה חפץ זה אין חיוב השבת החפץ, ועי' קצוה"ח סי' ת"ו שמביא ראי' מהגמרא דלקמן גבי גזל חמץ דמבואר בגמרא דאם יאוש קונה אין אומר לו הש"ל שהוא אסור בהנאה וכו' הרי דמי מעליא בעי לשלומי ודייק הקצות דיאוש אינו יוצא מרשותו עד דאתי לרשות זוכה דאם הוא כהפקר הרי מיד יצא מרשותו ואין מתרץ אח"כ בגמרא דאינו רוצה לקנותו סוכ"ס הרי יצא מרשותו ואין אומר לו הש"ל ועי' בבאר יצחק יו"ד סי' כ"ג מ"ש בזה, וביאור הקצות הוא דאם כבר יצא מרשותו כבר פקע מיני' חיוב השבת החפץ, דכל יסוד חיוב חפץ הוא להחזיר דבר ששייך להנגזל, אבל כיון דכבר יצא מרשותו אין עוד חיוב השבה ורק תשלומין, וא"כ אין ישלם עם חמץ שהוא אסור בהנאה (דכ"ז שהוא של הבעלים אמרינן

דהיזק שאינו ניכר שמי' היזק, וא"כ אף שאינו שוה כלום מחמת שעבר עליו הפסח מ"מ אין זה ניכר וסוכ"ס מחזיר החפץ ששייך לחבירו, אבל אם אין עוד חיוב השבה אלא תשלומין א"כ צריך לדמי מעליא וכו' אותו השוויית שגזל, וזהו כנ"ל דיסוד חיוב השבה הוא שמחזיר החפץ להבעלים, וא"כ י"ל דאם התיאש נפקע החפץ מכאן ולהבא מרשותו ע"י קנין הגזלן, ובמילא מתבטל הדין דהשבת החפץ משא"כ לענין הדמים, אין זה חיוב מצד ההווה אלא מצד שהחסיר ממון אליו מעיקרא, דמיד שגזל נופל עליו חיוב דמים ולא גרע ממזיק, דסוכ"ס החסיר ממון חבירו, וכן מבואר בתור"פ כאן, וא"כ אף אם מתיאש מ"מ חייב לשלם דהרי כבר נתחייב מעיקרא בתשלומין וזה לא נפקע, והיינו דיאוש פועל שמהזמן שמתיאש מתבטל החיוב להחזיר, וא"כ בנוגע להחפץ דחיובו מצד ההווה הרי זה מועיל אבל לגבי הדמים שחיובו הוא מצד ההתחלה, צריך לשלם מצד חיובו הקודם, דבאמת יאוש מועיל אילו אם עי"ז יתבטל חיוב השבה דאפשר לזכות החפץ, ובמילא לא שייך עוד מצוות השבה, משא"כ דמים אף דמצד ההווה אין חיוב מ"מ חייב מצד חיוב הקודם.

אבל באמת זה אינו, דכשם שע"י היאוש יכול לזכות בהחפץ, למה לא יוכל עכשיו לזכות בהדמים שהנגזל מתיאש, כמו באם הפקירו דאס פטור גם מהדמים, ואף דמעיקרא הי' עליו חיוב, מ"מ עכשיו שהבעלים מתיאשים, וע"ד שכתב במהרי"ק שורש ג' דיאוש מועיל בחוב דאם המלוה התיאש שוב אין הלוה צריך לשלם עיי"ש (אבל בחכם צבי ס' קמ"ד חולק עליו, ועי' קצוה"ח סי' קס"ג ס"ק א בזה) הרי אף שהחיוב בא מצד הקודם, ומ"מ כשמתיאש אפשר לזכות בהמון ע"ד בהפקר, ועי' ערוך השלחן סי' רס"ב סעיף ח' דיאוש הוה כמחילה וסילוק לכל מי שרוצה לזכות, וא"כ גם בדמים נימא הכי, ואפילו לפי החכם צבי הנ"ל החולק עליו דאין יאוש מועיל בחוב היינו כיון דבאיסורא אתי לידי' ואם יש חיוב מקודם אין היאוש יכול להפקיע החיוב, הנה כ"ז הוא להלכה דיאוש בגזל אינו מועיל כיון דבאיסורא אתי לידי' אבל לצד זה סבירא לן דאפילו אם באיסורא אתי לידי' ויש חיוב השבה אפשר ליאוש לפעול אף שע"ז יופקע החיוב הנה כמו"כ למה לא נימא לגבי הדמים.

ועוד קשה דכל הנ"ל שייך לומר בגזל שחל עליו חיוב דמים מיד דסוכ"ס הרי הוא מחסיר ממון חבירו, אבל באבידה דלא פשע כלום ורק יש עליו חיוב השבת החפץ, הנה כיון שיאוש מועיל, צריך זה להועיל לגמרי, ואין כתבו התוס' דגם באבידה אם יאוש מועיל צריך להחזיר הדמים, הרי כאן ליכא עליו שום חיוב דמים מקודם, (ועי' רשב"א כאן שכתבו כהתוס' אבל לא הזכיר דבאבידה גופא יהי' הדין דיחזיר הדמים עיי"ש).

ולכן יש לפקפק ג"כ במ"ש התרומת הכרי סי' רס"ב לבאר למה יאוש בגזל יועיל רק לגבי החפץ ולא לגבי הדמים, דכיון דיאוש אינו יוצא מרשותו עד דזכי השני, א"כ כל זה הוא כשהחפץ בעין אפשר לזכות, אבל בחוב שאינו דבר בעין אלא שעבוד לא שייך בזה שיזכה השני, דלא שייך בזה הגבהה וכו' ולכן צריך לשלם הדמים, עיי"ש שהאריך בזה.

אבל לפי"ז קשה כנ"ל מאבידה, דהרי באבידה יש אצלו רק חיוב החפץ וכשם דאם בהתירא אתי לידי' הרי הוא פטור לגמרי, כמו"כ כאן דאם יאוש מועיל אף שבאיסורא אתי לידי' סוכ"ס אין עליו חיוב דמים ורק החפץ, ואם זכה בהחפץ צריך להיות פטור לגמרי ואין כתבו התוס' שיתחייב בדמים ועי' בקצוה"ח סי' שנ"ג ס"ק ב' בזה. ע"כ.

(המשך יבוא אי"ה)

ח. בקידושין מה, ב בתוד"ה ונמצאת כתבו וז"ל: ואע"ג דלא שייך הכא סימפון ולא משום שמא ימזגו דכיון דנכנסת לחופה דוכתא מיחד לה ומבדק בדיק לה אפ"ה לא חילקו חכמים בין ארוסה לארוסה כלומר כיון שאין חופתה חופה גמורה שהאב יכול למחות לא פלוג רבנן בין זו ללא נכנסה לחופה כלל, עכ"ל.

וברשב"א כאן תמה ע"ז מהגמ' דלעיל יא, א איכא בינייהו מסר והלך דאוכלת עיי"ש אלמא דלא אמרינן דלא פלוג רבנן, ולכאורה היא קושיא אלימתא על התוס'.

ונראה לומר בזה דהתוס' סב"ל דדוקא שם דבודאי לא תשוב עוד לבית אבי' כיון דהאב מרוצה בהנישואין, הנה בכה"ג לא התיירו לה חכמים לאכול משום לא פלוג, אף דעכשיו בפועל היא נמצאת בבית הבעל, והיינו דאמרו חכמים דכ"ז שלא יצא מבית אבי' בהחלט נשארה באיסורה לאכול תרומה. ואף דלמ"ד משום סימפון צ"ל שמותרת הכא כיון דבפועל בדק אותה מ"מ אפשר לומר דסב"ל להתוס' להלכה דעיקר הטעם הוא משום דעולא ולכן אסורה.

שמעון מאצקין

ט. בגמ' (קידושין) מו, א בפסקא: "בזו ובזו ובזו ובזו אם יש בכולן ש"פ כו': אהייא...". ולכאורה מכיון דהגמ' מדברת בנוגע להקטע מהמשנה דהיתה אוכלת א"כ למה הפיסקא היא "בזו ובזו ובזו" הי' צ"ל "היתה אוכלת".

וי"ל דכיון דמסקנת הגמ' הוא דהיתה אוכלת קאי
אסיפא (בזו ובזו ובזו) [וכן הוא להלכה (רמב"ם הל'
אישות פ"ה הכ"ז, טוש"ע סי' ל"ה סעי' ה')] , לכן כססדר
הגמ' הביא הקטע ד"בזו ובזו ובזו", והקטע דהיתה אוכלת
מרמז ב"כו".

משה מנחם מענדל
איידעלמאן

י. קשה לי מאד לשיטת התוס' בקידושין (נו, ב בד"ה
המקדש) ופסחים (כח, א בד"ה ותנן) דאיסורי הנאה, שלא
כדרך הנאתו מותר אפי' מדרבנן עיי"ש, א"כ למה הדין
דכל הנקברין אפרן אסור, הא הוי שלא כדרך הנאתן, וצ"ע
מאד.

פ.ל.ש.
תלמיד בישיבה

יא. בתורה תמימה דברים (ט"ז אות מ"ב) כתב וז"ל: דע
כי ברא"ש סוף פסחים כתב וז"ל: וכן מברכים ספירת העומר
מעומד, דת"ר בקמה תחל לספור אל תקרא בקמה אלא בקומה,
עכ"ל, ואחרי לשון זה נגררו הרבה אחרונים וסמכו לחשב
כי אמנם נמצאת ברייתא כזו, אבל אין האמת כן אלא דרשה
זו היא סמך ורמז בעלמא נובע מהפוסקים עצמם כו',
והלשון דת"ר שכתב הרא"ש צריך תיקון והגה"ה עכ"ל התו"ת.

ואשתמיט מיני' כי המדרש הזה נמצא במדרש לקח טוב
(המכונה פסיקתא זוטרתי) פ' אמור, וכבר עמד בזה החיד"א
בס' ברכי יוסף או"ח סי' ח' אות ב', ועי' ג"כ בס'
חקפ"ה אות א'. (ועי' ג"כ בשו"ע אדה"ז סי' תפ"ט סעי' ד').

הרב ירחמיאל וויינבלום
ברוקלין, נ.י.

יב. שבת ה, ב: ת"ר המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו
חייב ובן עזאי פוטר, ומפרש בגמ' דבן עזאי סובר מהלך
כעומד דמי ולכן הוא פטור כיון שזה הי' מונח בסטיו
שהוא מקום פטור, ועי' בתוס' שמביא בשם הירושלמי שמקשה
דלפי בן עזאי שסובר מהלך כעומד דמי ד"א ברה"ר היכי
משכחת לה דיעשה כמו שמונח על כל אמה ואמה, ומשני
בירושלמי שהוא מתחייב דוקא בקופץ וכתבו התוס' והש"ס

דידן לא חשיב לה פירכה כדאמרינן בהזורק שד"א ברה"ר הלכתא גמירי לה ולהכי לא מקשה עלה וכן קלוטה לר"ע אע"ג דכמי שהונחה דמי כזורק ד"א ברה"ר חייב ולא אמרינן כמי שהונח תוך ד"א ברה"ר, עכ"ל. ומביא שם עוד שהריב"א מסתפק לפי בן עזאי שסובר שתוך ד"א ברה"ר לא אמרינן מהלך כעומד מה יהי' הדין אחרי ד' אם אחרי ד' הוא מחוייב אף אם לא נעמד כיון דמהלך כעומד או שגם אחרי ד' הוא לא מחוייב עד שיעמוד, וז"ל וכן אם לא עמד חוץ לד"א כגון שנטלה אחר מידו אם אמרינן מהלך כעומד דמי חוץ לד"א אם לאו, וכן קלוטה לר"ע אם אמר כמי שהונחה חוץ לד"א אפי' קלטה אחר או כלב או שנשרפה כיון דתוך ד"א לא אמרינן וכו', עכ"ל. ועי' כאן בחי' רע"א שאומר שבפשטות משמע שסברת הספק של הריב"א הוא שזה תרתי דסתרי דכיון שלא אמרינן קלוטה תוך ד"א א"כ לא צריכים לחייבו מדין קלוטה גם אחרי ד' דכיון שבתוך ד' לא אמרינן לא החשבנו זאת למונח א"כ איך אפשר להחשיב זאת למונח אחרי ד' ואם אתה רוצה לחייבו אחרי ד' מדין כיון שזה קלוט הרי זה כמונח א"כ אתה צריך לפוטרו כיון שבתוך ד' גם הי' מונח. (וכן משמע באמת מסוף לשונו של הריב"א שכתב שלא נאסר קלוטה אחרי ד' וז"ל כיון שבתוך ד' לא אמרינן). ואותו הדבר הוא במהלך כעומד. וא"כ הספק הוא אם חושבים לתרתי דסתרי או לא, אמנם הרע"א בעצמו דוחה את הפי' הזה דכתב שם שאם זה הי' הספק של הריב"א הי' יכול לפשוט את ספקו מסוגי' מפורשת לקמן דף צ"ז ע"ב דאיתא שם הזורק מרה"י לרה"ר ועבר ד"א ברה"ר ר"י מחייב וחכמים פוטרים ואמרינן עלה מחייב הי' ר"י שתיים אחת משום הוצאה ואחת משום העברה ומבאר שם בגמ' שר"י סובר קלוטה כמי שהונחה ולכן הוא מחייב שתיים, וא"כ שם רואים לכאור' שלא חוששים לתרתי דסתרי דישר כשיצא מרה"י חייבנו אותו מדין קלוטה ואח"כ חשבינן ששוב נעקר והונח אחרי ד' ומחייבין אותו על העברה וא"כ רואים שאף שלפני הד"א אמרינן קלוטה מ"מ בתוך ד' לא אמרינן ולא חוששין לתרתי דסתרי ונשאר ע"ז הרע"א בצע"ג. ובנו מביא שם בהגה שבלימוד הישיבה ביאר הקע"א דהספק של הריב"א תלוי וז"ל שם אם הסברא הא דחייב בזורק ד"א ברה"ר ולא דנין לו לנח באמצע היינו דלא אמרינן כמי שהונחה רק כשמגיע למקום חיוב דהיינו אחר ד' אמות וכו' או דעיקר הסברא דמרשות לרשות דוקא בעשה כמי שמונח אבל לא בחד רשות וכו' וע"ש שכותב ששני הסברות האלו מביאם הרשב"א, והוא ברשב"א דף ד' ע"ב ד"ה אבל וז"ל ד"ה קלוטה כמי שהונחה דמי קשיא א"כ זורק ד"א ברה"ר

היכי משכחת לה ויש כי שתירץ דלא אמר ר"ע אלא לחיוב אבל לפטור לא אמר ואינו מחזור בעיני דהא לענין גיטין אמרו כן נמי בפרק הזורק והתם מאי חיוב איכא ומאי פטור איכא ויש מי שפירש דלא אמרו אלא בקלוטה ברשות אחרת אבל ברשות אחת לא אמרינן וכו' עכ"ל הרשב"א ז"ל ובשני התירוצים האלו תלוי הספק של הריב"א דאם אמרינן שקלוטה אמרינן לחיוב ולא לפטור א"כ אחרי ד"א הוא מחוייב אף שקלטו אחר כיון שיש אחר הד"א הוי זה לחיוב ואם אמרינן שדוקא ברשות אחר אנו אומרים קלוטה א"כ אם קלטו אחר הד"א אינו חייב כיון שזה הכל רשות אחת.

וכיון דהרע"א תלה את פי' הריב"א בשני הסברות של הראשונים צ"ל מה הם הסברות עצמם דהסרא שאנו אומרים קלוטה לחיוב ולא לפטור אינה מובנת לכאוף דמנ"פ אם אנו מחשיבים זאת למונח וע"כ אנו מחייבים א"כ צריך להחשיב זאת גם לפטור דכיון שזה מונח א"כ זה הי' גם מונח בתוך הד"א וכן צ"ל את הסברא השני' שדוקא ברשות אחרת אמרינן קלוטה ולא באותו רשות דאיזה סברא יש בזה לחלק דדוקא ברשות אחר אמרינן קלוטה, דכיון שאמרינן קלוטה הוי כמו שהונחה א"כ הסברא נותנת שאיפה שזה קלוט הוי זה כמונח. ויותר צ"ל מאי שייך לומר הסברא הזאת בדין מהלך כעומד שדוקא ברשות אחר אמרינן שיש לו הדין כמו שהוא עומד ולא באותו רשות, דכיון שהרע"א לומר שהספק של הריב"א תלוי בשתי סברות האלו והריב"א הלא מסתפק גם במהלך כעומד וא"כ משמע שגם במהלך כעומד שייכים שני הסברות הללו א"כ צ"ל מה שייך לומר שמהלך הוא כעומד זה דוקא ברשות אחרת, וכן מקשה באבני נזר על הרע"א דכיון שהמהלך כעומד דמי הוי על כל פסיעה ופסיעה עקירה והנחה וא"כ הרי זה באותו הרשות כמו ברשות אחרת.

ועוד מקשה האב"נ על הרע"א דבכתובות דף ל"א איתא הגונב כיס בשבת והוציאו חייב הי' מגרר ויוצא מגרר ויוצא פטור שאיסור שבת ואיסור גניבה באים כאחד ופריך שם למה בהגביהו חייב הלא עקירה צורך הנחה היא ומתרץ בן עזאי היא מהלך כעומד וא"כ בשעת ההגבהה לא היתה עדיין עקירה לענין שבת משום דאחרי שהגביהו הרי זה כהונח אח"כ כיון דמהלך כעומד וא"כ העקירה לענין שבת (ז"א העקירה שאחרי' הי' ההוצאה מרשות לרשות האחרת) היתה רק בפסיעה האחרונה (כדפי' רש"י שם) ולכן הוא מחוייב על ההגבהה כיון דאיסור הממון לא בא יחד עם איסור שבת, וא"כ מהגמ' הזאת רואים מפורש שגם באותו הרשות אמרינן מהלך כעומד וא"כ איך אפשר ללמוד את ספיקו של הריב"א שאינו חייב אם הלך יותר מד"א ברה"ר אם קלטו אחר כיון שבאותו הרשות לא אמרינן מהלך כעומד ובכתובות הלא מבואר שגם באותו הרשות אמרינן מהלך כעומד.

והנה הקו' של האב"נ היא לא רק על הרע"א דגם בחי' הר"ן כתב כך מפורש וז"ל כהלך כעומד דמי פי' ודוקא בשתי רשויות וכן למ"ד קלוטה כמי שהונחה, דאי לא, ד"א ברה"ר היכי מחייב, עכ"ל וכן הוא במאירי דף ד' ד"ה הזורק בסוה"ד וז"ל וצריך שתדע שאף לדעת האומר קלוטה כמונחת לא אמרה אלא בשתי רשויות לא ברשות אחד, שא"כ אין לך זורק ד"א ברה"ר שחייב דהרי נקלט באמצע, עכ"ל. ובדף ה' ע"ב ד"ה צריך כתב וז"ל בסוה"ד שמא תאמר לדעת האומר מהלך כעומד דמי האיך אתה מוצא מעביר ד"א ברה"ר חייב והרי עמד בנתיים שהילוכו כעמידה, לא אמרה האומר אלא מרשות לרשות על דרך שביארנו למעלה בקלוטה כמי שהונחה וכו', עכ"ל. וצ"ל על הראשונים הללו קו' האב"נ וכן מה שייך לומר בסברא שמהלך כעומד אומרים רק ברשות אחרת הלא על כל פסיעה ופסיעה אפי' באותו הרשות יש כאן לכאוף עקירה והנחה ובאמת אנו מוצאים כן מפורש בראשונים שאף שכתבו שקלוטה אנו אומרים רק ברשות אחר ולא באותו הרשות מ"מ הם סוברים שבמהלך א"א לומר כן, והוא דהרמב"ן על הקו' ד"א לר"ע היכי משכחת לה מתרץ דקלוטה אומרים דוקא ברשות אחרת, וכשהוא מקשה ד"א לבן עזאי היכי משכחת לה מתרץ שזה הילכתא גמירי לה שהוא חייב וא"א ללמוד מזה דלא דנים קל מחמור להחמיר עליו אלא להקל עליו, (ועי' לקמן בביאור דבר זה) וכן הוא ברשב"א שלר"ע מתרץ שקלוטק זה דוקא ברשות אחרת ולבן עזאי הוא מתרץ כמו הרמב"ן, וא"כ רואים מהרמב"ן ומהרשב"א שאף שגם הם סוברים מהתירוץ שדוקא ברשות אחר אמרינן קלוטה מ"מ הם סוברים שבמהלך א"א לומר שזה דוקא ברשות אחר והוא כמו שכתבנו מפני שכל פסיעה הוי עקירה והנחה וא"כ אותו דבר הוא גם באותו הרשות וא"כ צ"ל מהיא באמת הסברא של המאירי והחי' הר"ן שסוברים שגם במהלך שייך לומר שזה דוקא ברשות אחר.

(המשך יבוא אי"ה)

הרב יחזקאל אלי' סטוליק

- ר"מ בישיבה -

יג. ב"ב, ד, א: מי שלא ראה בניין הורדוס לא ראה בניין נאה מימיו. במאי בנייה אמר רבה באבני שישא ומרמרה... סבר למשעי' בדהבא א"ל רבנן שבקי' דהכי שפיר טפי דמחזי כאידוותא דימא.

אף שלא נתפרש כאן לאיזה בנין קאי, מ"מ מיירי
התם בבנין ביהמ"ק, ומסתברא דקאי בבנין ההיכל (ולא
בחומת העזרה, שמן הסתם לא ציפו את אבניו; אף שאין
הכרח לזה). אך ע"ז קשה מהא דאמרינן (מדות רפ"ד)
"כל הבית טוח בזהב חוץ מאחר הדלתות". ואין לומר
שלאח"ז טוחו בזהב, שהרי אמרו רבנן להורדוס "דהכי
שפיר טפיו", וא"כ למה ישנוהו. כך גם א"א לומר שלפני
הורדוס הי' ההיכל טוח בזהב, כי בגמ' כאן אמרינן "סבר
למשעי' בדהבא", משמע שעד אז לא הי' טוח בזהב.

ואולי בנה הורדוס באבני שישא וכו' רק את הצד
החיצון של ההיכל, ואילו את פנים ההיכל טח בזהב. אבל
גם זה לא משמע בגמ' כאן, דכיון "דהכי שפיר טפיו" למה
יעשו כך רק מבחוץ. גם מבואר (מדות פ"ג מ"ד) שבנין
ההיכל (מבחוץ טוח בסיד, והיו מלבנים אותו פעם אחת
בשנה. ובנגעים (רפ"א) "כסיד ההיכל". ודוחק לומר דהתם
מיירי לפני הורדוס.

ואולי בנה הורדוס כאידוותא דימא רק באולם -
מבפנים, או לחלק באיזה אופן אחר. וצ"ע.

הרב שלום דובער לויין
ברוקלין, נ.י.

יד. רמב"ם הל' מעילה פ"ז ה"א: מי ששגג ולקח הקדש או
מעוה הקדש ונתנו לשליח להוציאו בתורת חולין אם עשה
השליח שליחותו המשלח הוא שמעל, ובהלכה ב' וז"ל: במה
דברים אמורים כשהיו החתיכות מקדשי בדק הבית אבל אם
היו בשר עולה וכיוצא בו לא מעל אלא האוכל בלבד שהרי
הוא חייב באיסור יתר על המעילה ובכל התורה כולה אין
שליח לדבר עבירה אלא במעילה לבדה שלא יתערב עמה
איסור אחר, עכ"ל.

וברמב"ם הלכות גניבה פ"ג ה"ו וז"ל: עשה שליח
לשחוט לו ושחט לו השליח בשבת הרי הגנב חייב בתשלומי
ארבעה וחמישה שהרי זה הגנב לא עשה עון מיתח בית דין
וכבר ביארנו שהשוחט על ידי שליח חייב בתשלומין, עכ"ל.

ולכאור' ב' הלכות אלו סותרות זו את זו - דהנה
הביאור ברמב"ם הלכות מעילה הוא דמכיון דדוקא על
מעילה אין אמורים אין שליח לדבר עבירה ולא על איסור
אחר (מכיון שזה חידוש) ע"כ אם אומר לו דוקא מעילה
נעשה שלוחו אבל באומר לו לאכול קרבן עולה דיש כאן ב'
איסורים הנה על איסור הב' לא נעשה שלוחו וממילא בטל
כל השליחות לכן לא מעל אלא האוכל בלבד. וא"כ בטביחה
ומכירה ג"כ יש שני איסורים הטביחה וחילול שבת וא"כ
אמאי הגנב חייב.

והנה המל"מ מתרץ דמתי אומרים דחייב הגנב היינו דוקא באמר לו סתם לשחוט ושחט בשבת אבל אמר לו לשחוט בשבת דינו כקרבן עולה והגנב פטור.

והנה יש להביא ראי' לדברי המל"מ דהנה בב"ק מרובה דף ע"א ע"א חולקים אם גנב וטבח ע"י שליח בשבת או לע"ז דר"מ סובר דחייב ד' וה' דכיון שהמשלח אינו חייב מיתה כי השליח שחט זה לדבר עבירה ואין שליח לדבר עבירה ע"כ חייב בדו"ה, ורבנן פטרי, והגמ' מפרשת שהטעם דרבנן הוא משום שחיטה שאינה ראוי' לא שמה שחיטה, ומקשה בגמ' בשלמא שור הנסקל ושוחט לע"ז הוה שחיטה שאינה ראוי', ומקשה התוס' דבחולין יש מחלוקת אם אדם יכול לאסור דבר שאינו שלו בעשה בה מעשה, וכיון שהגמ' כאן אומרת דהוי שחיטה שאינה ראוי' אעפ"י שאינו שלו משמע דס"ל כהמ"ד שיכול לאסור דבר שאינו שלו אם עשה בה מעשה, ומקשי התוס' דאפילו למ"ד שיכולין לאסור היינו דוקא שעכו"ם יכול לאסור אבל ישראל רק לצעורי קא מכווין, כיון שהשליח אינו יודע את הבעלים כי הוא סבור שהיא של גנב.

ולכאורה אינו מובן למה צריך התוס' לומר שא"ל לשחוט סתם ואפי' לע"ז, הי' יכול לומר שא"ל בפירוש לשחוט לע"ז, דאז בודאי אין יכולין לומר לצעורי קא-מכווין.

אבל לפי המל"מ מובן שאם הי' אומר לו בפירוש לשחוט לע"ז לכ"ע הי' פטור כיון שנתערב עמה איסור אחר בהשליחות נתבטל השליחות ע"ז אומרים התוס' שא"ל סתם ואפילו לע"ז, והוא שחט מעצמו לע"ז, א"כ לא הוי שלוחו בנוגע לע"ז.

והנה הטור בהל' גניבה סימן ש"נ ס"ק יח כתב שם שלח שליח לשחוט בשבת כתב הרמב"ם שהוא חייב, וא"כ אינו סובר כהמל"מ וסובר שמייירי שאפילו אם אמר לו בפירוש לשחוט בשבת חייב המשלח בתשלומין ולא נתבטל השליחות, ולפי זה קשה על הטור ממעילה, ששם אומר הרמב"ם שאם נתערב איסור אחר נתבטלה השליחות?

ונראה לחלק בין שחט בשבת למעילה, דהנה במעילה חידשה התורה דבמעילה יש שליח לדבר עבירה שלא כשאר איסורים דאמרינן בהם אין שליח לדבר עבירה ולכן היינו דוקא איסור זה לבד אינו מעכב השליחות אבל אם מצטרף לזה איסור אחר הנה האיסור השני מבטל השליחות, משא"כ שחט בשבת דאין לומר דחידשה התורה דאיסור זה אינו מעכב השליחות ורק זה הוא חידושו כי הרי בגניבה דטביחה

ומכירה הנה גניבה הוה איסור ככל איסורי תורה ומעכב, אלא עכצ"ל דהחידוש הוא דבטביחה ומכירה אף בצירוף איסור לעולם יש שליח לדבר עבירה ולכן בטבח בשבת אמרינן יש שליח לדבר עבירה וחייב הגנב.

ועוד יש ליישב הסתירה בהרמב"ם משחט בשבת למעילה באו"א, דהנה בשבת י"ל דיש כאן ב' שליחויות: א) לשחוט, ב) בשבת או לע"ז, א"כ הרי הי' צריך להיות שבנוגע שבת וכו' יתבטל השליחות, כיון שאין שליח לדבר עבירה הוי כאילו שחט השליח בעצמו בשבת ובנוגע לטביחה יהי' שלוחו כיון שבנוגע לטביחה יכול ליעשות שליח. אולם גבי הא דמעילה הרי י"ל דהטור יסבור כמו שכתב בשער המלך הלכות גניבה פ"ה ה"ו, דמחלק בין דין בשר עולה לדין שחיטה בשבת, ומסביר שגבי בשר עולה אינו יכול להיות שימעול בבשר עולה ולא יהי' לו איסור אכילה דבשר עולה, דשם מיירי ששלח אותו לאכול בשר עולה, וא"כ אינו במציאות שיהי' איסור מעילה לחוד ואיסור בשר עולה לחוד, ולכן השני איסורים הרי הם דבוקים ומאוחדים זב"ז, וכיון שנתבטל השליחות בנוגע להאיסור דבשר עולה ממילא נתבטל השליחות בנוגע למעילה כיון שלא יכול להיות שלא יעבור על בשר עולה ממילא הוי כאילו ששחט לו בשביל זה, ולכן כאן נתבטל כל השליחות, משא"כ אם שלח אותו לשחוט לו בשבת אה"נ כנ"ל דהוי שתי שליחויות כי יכול לשחוט שלא בשבת, ובנוגע לשבת אה"נ דאשלדב"ע, אבל בנוגע לטביחה הוי שלוחו ומתחייב ד' וה', וזה יכולין לתרץ לפי הטור, והמל"מ לא יסבור חילוק זה.

* * *

טו. בענין שלדב"ע בשוגג יש מחלוקת בין התוס' לנמוק"י אם אמרינן אין שליח לד"ע, דהתוס' סוברים דא"א מכיון שלא ידע דיש כאן עבירה משא"כ הנמ"י סובר מכיון דקיי"ל אישלדב"ע א"כ בין שוגג בין מזיד אמרינן אין שליח לדבר עבירה, ויש לתלות מחלוקתם, דהנה בקידושין מ"ב ע"ב אומרת הגמ' הטעם דאשלד"ע שהוא מצד דברי הרב ודברי התלמיד, ואח"כ ממשיך הגמ' מלימוד, וא"כ י"ל דחולקים התוס' והנמ"י הי עיקר אי הסברא או קרא, דהתוס' ס"ל דהעיקר מצד הסברא וא"כ בשוגג דאין סברא זו נסתלק דין זה ואמרינן יש שליח משא"כ הנמ"י ס"ל דהוא מצד הפסוק וא"כ אין חילוק בין שוגג למזיד.

שניאור זלמן איידעלמאן

טז.

מפתח לספרי צמח צדק על מסכת מכשירין

(במפתח זה נכללו גם המקומות שמבאר העניינים,
אע"פ שלא מביא המשנה).

פרק ב'

משנה א' זיעת האדם טהורה וכו': שו"ת או"ח סי' מג (זיעת אוכלין אי הוה כמוהו).

משנה ב' מרחץ טמאה זיעתה טמאה וכו': שו"ת או"ח סי' מג (כנ"ל).

משנה ה' ואם רוב ישראל ימתינן כדי שיחמו החמין: שו"ת או"ח סי' כט, ג (אי האיסור הוא שהא"י עושה מאליו בשביל ישראל או שמא יאמר הישראל להא"י לעשות מלאכה בשבילו).

משנה ו' ואם רוב ישראל ימתינן כדי שיבואו ממקום קרוב. ובפיה"מ. שמא הישראל רמז לעכו"ם ועוררו לעשות הדבר הזה: שו"ת או"ח סי' כט, ג (כנ"ל).

משנה ז' מצא בה תינוק מושלך וכו': שו"ת אבה"ע-א סי"ב. אם רוב עכו"ם עכו"ם... רבי יהודה אומר הולכין אחר רוב המשליכין: שו"ת יו"ד סי' מז, י (אי שבקינן רובא דעלמא וחיישינן לרובא דבמקום זה).

משנה ט' אם היתה מבושל הולכים אחר רוב אוכלי בשר מבושל: שו"ת יו"ד קפ"ח (אי הולכין רק אחר רוב אנשים, או גם אחר רוב בשר הנמכר למי, אף שנמכר להמיעוט).

פרק ג'

משנה ח' מפני שיש להן מעשה ואין להן מחשבה: שו"ת אבה"ע-א סי' קיח, ב (בהמחלוקת אי מעשה היינו עם דיבור או מעשה גרידא). חידושים ע' פז, ג (אפ"ה מעשה חרש לא מהני לענין גט).

פרק ו'

משנה א' מפני שיש להן מעשה ואין להן מחשבה: (כנ"ל).

משנה ד' שבעה משקין הן... ודבש דבורים: חידושים ע' ס, א (מתי הוי דבש אוכלין ומתי משקין).
דבש צרעים טהור. ובר"ש: חידושים ע' קסח, ג (כמה שיטות בדבר). שו"ת או"ח סי' סד, ב (אמאי לא מקפידין על שם לווי בענף עץ עבות).

ישעי' זוסיא ווילהעלם

ישיבה גדולה

קאראקאס ווענעזועלא

יז. באו"ח (סי' תרפ"ח סעי' ה') פסק הרמ"א ז"ל: ואם הוא במדבר או בספינה קורא בי"ד כמו רוב העולם ע"כ (היינו דאפי' בן כרך שתמיד קורא המגילה בט"ו, כיון דעכשיו הוא בספינה וכו' קורא בי"ד כרוב העולם) עיי"ש.

וקשה דבסי' תצ"ו סעי' ד' פסקינן לגבי יו"ט שני של גליות דבן א"י שהלך לחו"ל, כ"ז שלא הגיע עדיין לישוב (שהוא עדיין במדבר) נדון כבן א"י ומותר לו לעשות מלאכה ביו"ט שני, אפי' אין דעתו לחזור עיי"ש, וא"כ מאי שנא כאן בבן כרך שהוא במדבר שנדון כמו רוב העולם וקורא בי"ד, למה לא נימא ג"כ לענין מגילה דכל זמן שלא הגיע לכלל ישוב נדון עדיין כבן כרך שיצא משם?

הרב ג. אראנאוויטש
מאנטריאל, קאנאדא

יח. בדין אי מותר לעשות קרח בשבת, לענ"ד נראה דמותר, מכיון דהוא רק גרמא, ואפי' במלאכה גמורה קיי"ל דגרם מלאכה אינה אלא מדרבנן, וא"כ בנדו"ד דאפי' אם הי' עושה בידים אינו אלא מוליד אוכל ממשקה דאינו אלא איסור דרבנן, ובא ע"י גרמא, הוי שבות דשבות ושרי במקום צורך שבת.

וראה עוד בשו"ע אדה"ז סי' תקי"ד קו"א ג' דגרם כיבו שרי לצורך מצוה, וסעודת שבת חשיב צורך מצוה.

ובנדו"ד יש להקל עוד שמשעה שמניח המים בהמקרר עד שנעשה קרח מפסיק המכונה של המקרר כו"כ פעמים וא"כ כבר פסק כח האויר הקר שהי' בעת שנתן המים בהמקרר. והמקרר שמתחיל מעצמו לעבוד הוא הוא העושה קרח מהמים. וי"ל עוד דאין כאן נולד דהוא "ממילא" ולא בידים. וראה גם בשו"ת זרע אמת חאו"ח סי' מ"ב דהיכא דהיא גרמא דלא עביד מעשה בשעת המלאכה רק עושה מעשה ולאחר זמן ע"י אותה מעשה גרם שתיעשה המלאכה מאל"ע"י דבר אחר זהו גרמא המותרת ועיי"ש עוד, ועי' היטב בשו"ע אדה"ז סי' שי"ח סעי' כ"ז.

ומ"ש במג"א סי' שי"ח ס"ק מ"ב בענין שומן הנקשר להחמיר גם משום נולד, והרי לעשות ממים קרח שייך יותר נולד מלעשות מקרח מים דהקרח חוזרת לטבעו הקודם ואם לא יחזיק הקרח במקום קר יחזור לטבעו ויתפשרו מעצמן אבל אין טבע של המים להתהפך לקרח אלא בקור גדול, וא"כ שייך בזה יותר נולד, אבל הרי אדה"ז שם בסעי' כ"ז לא דעת המחמירים אלא מטעם דהו"ל בכלל גזירת משקין שזבו

וזה לא שייך אלא לענין משקה הנעשה ממאכל ולא בנעשה ממשקה אוכל, ועוד הרי אדה"ז גם בנידון שלא כתב דהעיקר כדעת המקילין.

ועוד הרי כתב בשו"ע סי' ש"כ סעי' י' ואדה"ז סעי' י"ח דיותר לשבר הקרח ליטול מים מתחתיו, ואי נימא דמים שנקרשו בשבת ונעשה קרח אסורים משום נולד, איך לא הזהיר דהיינו דוקא בקרח שנקרש מבעוד יום אבל נקרש בשבת הו"ל נולד ואסור לסלטלו.

אגב, מה שכתבתי לעיל הסברא דבהקפאת המים שייך יותר נולד מהפשרת הקרח, י"ל דאדרבה והיא הנותנת, דנולד שייך יותר בהפשרה מכיון שהמים הנפשרים הם בר קיים אבל בהקפאה הרי היא עוכדת להנמס ולחזור לקדמותה הנוזל, וי"ל דבזה כו"ע יודו שאין בהקפאה משום נולד, שהרי בזה שמקפא את המים ע"י הקור זהו נגד טבעו העצמותי של המים, וכשתפסיק הפעולה הנגד-טבעית ע"י שמוציא אותו מהקור ימהר לחזור לטבעו הניזולתי, והיינו שפעולה הנגד-טבעית אינו בר קיימא כיון שמתקיים רק ע"י המקרר. (ולהעיר גם ממ"ש בשער היחוד והאמונה פ"ב וליקוטי שיחות חלק ו' בשלח (א)). ומטעם זה ג"כ אינו אסור משום בונה וכמו שיה' לקמן.

וכשום בונה ג"כ אין לאסור דהרי המים מקובצים יחד ורק שנקרשים, ובזה אינו דומה לקיבוץ חלקים לגוף אחד. ובנדו"ד שאינו מקבץ שום דבר יחד שהרי המים היו כבר יחד אין בזה משום בונה.

ועי' עוד במג"א סי' ש"מ ס"ק י"ז דלא מיקרי בונה אלא כשככוין ליפותו ולהשוותו וא"כ בנדו"ד אין כאן שום חשש בונה דבודאי אינו ככוון ליפות ולהשוות את הקרח, דכשנוהנו לשם לא איכפת לי' בהכונה, אלא שרוצה שיהיו חתיכות נפרדות.

ועוד דהלא לעשות קרח בשבת אינו מותר אלא אם צריך לו הקרח באותו שבת, דלצורך מחר אסור דמכין משבת לחול. וא"כ אין כאן בנין כלל דכל בנין העומד לסתור ביום השבת אין שם בנין עליו כמבואר בשו"ע אדה"ז סי' שי"ג סעי' כ"א. ובקרח דנכנס מאליו גרע אף מבנין ארעי, דאינו לקיום כלל דאינו ראוי אפי' לשעה דהרי כל רגע שלא ירבה לקרר יפטר מאליו כאחר שההקפאה הוא נגד טבעו ובכה"ג לא מיקרי בנין כלל.

ועוד אי נימא דיש בעשיית קרח איסור בונה הי' גם אסור לשבר הקרח כשום סתירה וכמרכס הקרח כדי לשתות המים יהי' חייב שהרי מהקן בהסתירה.

וי"ל עוד טעם להיתר דכאן הוא מלאכה שאין צריך לגופה כי אין צריך הקרח בעצמו רק צריך לו לקרר המשקה שרוצה לשתות והיינו שכאן העיקר אצלו הוא שיקרר המים.

וראה גם ב"נועם" חלק ב' עמ' ע"ד שכתב הגרי"א הענקין ז"ל בזה"ל: וכן מה שחששו ... לעשיית הקרח, הרי מעשים בכל יום שמוציאים למקומות הקרים מאכלים כדי שיקרשו ולית דין צריך בושש, עכ"ל. וכן בספר הלכות שבת סוף מלאכת דש עמ' 120 הערה של"ג הביא בשם הגר"מ פיינשטיין דאינו רואה מקום לאסור, ובפרט במקום צורך כגון במקום אורחים יש להתיר, ועי' בשו"ע אדה"ז סי' של"ג סעי' א'.

הרב מנחם גדלי' שוחאט
ברוקלין, נ.י.

יט כתוב במנהגי חב"ד מסיים ברכת הבוחר וכו' בלחש, אבל לא ברכת גאל ישראל.

הנה יש מאנ"ש שרוצים להוכיח מזה שלאחר ברכת גאל ישראל יענו אמן (דמשו"ז אינו מסיים בלחש). אבל לאחר העיון א"א לומר כן שאדרבה לאחר גאל ישראל חמור יותר.

דהנה בסי' נ"ט סעיף ד' כתוב, וי"א שלאחר ברכת הבוחר כו' לא יענה אמן כו' וי"א שעונין אמן לפי שברכות ק"ש אינן דומות לשאר ברכות המצות שהרי אין מברכין אקבמ"ו לקרות ק"ש וכן המנהג פשוט, ובסי' ס"ו סעיף ז' ואלו הן בין הפרקים כו' בין שני' לשמע כו' (והוא סתם מתני' בברכות פ"ב), ושם בסעיף ט', צריך לסמוך גאולה לתפלה ולא יפסיק אפילו כמו באמצע הפרק לכן י"א שאין עונין אמן אחר גאל ישראל וי"א שעניית אמן אינה חשובה הפסק כיון שהוא צורך הברכה וכו' וכן נוהגין לענות אמן ומי שרוצה לצאת לד"ה יוכל לכוין לסיים עם הש"ץ, ובסידור הל' ק"ש, וכן אין להפסיק לענות קדיש וקדושה וכו' בין גאולה לתפלה כו', ושם, לענית קדיש מפסיק אפי' באמצע הפרק ואפי' באמצע הפסוק חוץ מפסוק שמע ישראל וה"ה לברוך שם וכן אין להפסיק בין שמע לברוך שם כו', ושם, אם רוצה לצאת לד"ה שי"א שאין לענות אמן אחר גאל ישראל וי"א לענות יוכל לכוין לסיים עם הש"ץ, עכ"ל -

הרי בשו"ע כתוב בשתייהן שהמנהג לענות אמן ומ"מ לאחר ברכת גאל ישראל כתב העצה לסיים עם הש"ץ, ולאחר ברכת הבוחר לא כתב שום עצה, ובסידור לא זכר כלל חומרה בין הבוחר לשמע, ולא שום עצה, ואחר ברכת גאל ישראל כתב העצה לסיים עם הש"ץ ולא זכר שהמנהג לענות אמן בין גאולה לתפלה. ולענין עניית דבר שבקדושה בין גאולה לתפלה אסור להפסיק לענות ובין הבוחר מחויב לענות דבר

שבקדושה, שאפי' להשיב שלום מותר (מעיקר הדין, עי' קצוש"ע סי' ט"ז בסופו) כנ"ל שזה חשיב בין הפרקים, וכ"ש לענות דבר שבקדושה שצריך להפסיק אפי' באמצע הפרק כנ"ל, א"כ איך נאמר שלאחר ברכת הבוחר צריכין לצאת לד"ה ולסיים בלחש ולאחר גאל ישראל שחמור יותר אין צריכין שום עצה ויענה אמן.

ואף שטעם המנהג הוא עפ"י מ"ש המ"א בסי' קי"א ס"ק ב' על הדיעה לענות אמן אחר גאל ישראל: וכ"כ הלבוש עפ"י הקבלה עיי"ש עכ"ל, וז"ל הלבוש בסי' קי"א: שאין לענות אמן אחר ברכת החזן כדי לסמוך גאולה לתפלה (דעפ"י הזהר אין להפסיק באמן בין גאולה לתפלה) וי"א לענות סודו של אמן הוא סוד המשכת השפע כמ"ש הריקאנטי, עכ"ל הלבוש, אך דוחק לומר שזה טעם המנהג שלא לסיים בלחש, שידוע שאדמוה"ז בשלחנו סמך הרבה על המ"א ורגיל להביא דעתו, וכאן השמיט דברי המ"א הזה, (וגם המ"א בעצמו בסי' ס"ו כתב העצה לסיים ברכת גאל ישראל עם הש"ץ) ובסידור שהוא יותר עפ"י הקבלה לא זכר שעפ"י הקבלה צריך לענות (הא"ר כתב שהמגיד אמר להב"י שאסור להפסיק באמן בין גאולה לתפלה), הרי נראה שדעת אדמוה"ז שלהפסיק באמן בין גאולה לתפלה חמור יותר מהבוחר לשמע. וא"כ מאחר שאנו עושים עצה לצאת לד"ה בין הבוחר לשמע כ"ש שצריך לעשות עצה לצאת לד"ה בין גאולה לתפלה והעצה היא כבר יעוצה בשו"ע ובסידור לסיים בשוה עם הש"ץ.

והנה יש שרוצים להוכיח איפכא מאחר שאין מסיימים גאל ישראל בלחש מכלל דאף דאסור לומר אמן ולכן אין צריכים שום עצה, אך דעה זו ג"כ מופרכת, מאחר שבשו"ע כתב שהמנהג לענות אמן אחר גאל ישראל כנ"ל, ובסידור הביא ב' הדיעות ולא הכריע רק כתב שמי שרוצה לצאת לכל הדיעות יסיים בשוה עם הש"ץ, א"כ מניין לן לומר ולעשות מחלוקת, שבמנהגים הכריע, הלא בכל מקום שיכולים להשוות הענינים עדיף לכן נראה שבודאי לא הכריעו בהמנהגים רק סמך על מ"ש בסידור לסיים עם הש"ץ.

וי"ל טעם המנהג שלא לסיים בלחש, כדי שיתחילו הי"ח כולם ביחד, דהנה הא"ר כתב שראוי להתחיל הי"ח כולם ביחד (הלבושי שרד הביאו) והפמ"ג בסי' קט כתב שאם מתחיל הי"ח כשהציבור כבר מתפללין לא הוי ממש תפילת הציבור, וכך מוכח דעת אדמוה"ז בסי' ק"ט דאלת"ה יהי' קשה מסעיף ד' על סעיף א', דבסי' ק"ט ס"א כתב הנכנס לביהכ"נ ומצא ציבור מתפללין י"ח יכול להתחיל הי"ח ולגמור עד שלא יגיע הש"ץ לקדושה יתפלל ואם לאו אל יתפלל עד שיענה אמן אחר הא-ל הקדוש, עכ"ל. מזה מובן שעניית דבר שבקדושה עדיף מתפילת הציבור, ובסעיף ד' בסופו, ואם בא סמוך לקדיש ואם יתפלל יבטל איש"ר ואם ימתין עד אחר הקדיש לא יוכל

להתפלל ערבית עם הציבור מוטב להתפלל עם הציבור, עכ"ל.
מזה מוכח שתפלת הציבור עדיף מעניית דבר שבקדושה אפי'
מאיש"ר וכ"ש מקדושה כמ"ש בסי' נ"א ס"א, וזה סותר לכאו'
למ"ש בס"א. והנה קושיא זו הקשה הפמ"ג על המ"א (שדברי
אדמוה"ז לקוחין מהמ"א) ותירץ כנ"ל שבסעיף א' מאחר שמצא
שהציבור (ולא התחיל עם הציבור) אין זה תפלת ציבור ממש
לכן דבר שבקדושה עדיף מזה, אבל בסעיף ד' שיתפלל מעריב
תפלה בציבור ממש דהיינו שיתחיל הי"ח ביחד עם הציבור זה
עדיף מעניית דבר שבקדושה.

ועפ"ז י"ל טעם המנהג שלא לסיים גאל ישראל בלחש
כדי שידעו הציבור ויתחילו כולם ביחד, דבשלמא ברכת הבוחר
יוכל לסיים בלחש (הגם ששמע ישראל ג"כ מצוה לומר ביחד
אך שמע ישראל מצוה לומר בקול רם ממילא יאמרו. כל הקהל
ביחד) אבל תפלת י"ח מצותה בלחש ואם יסיימו גאל ישראל
בלחש לא יתחילו כולם ביחד לכן מסיימים בקול, וכדי
לצאת כל הדיעות מסיימים בשוה עם הש"ץ ומתחילים הי"ח
כולם ביחד והוי תפלה בצבור ממש.

היוצא מכל הנ"ל דממנהגים אין הכרע אם לענות אמן
אחר גאל ישראל או לא, רק בהמנהגים חידשו שברכת הבוחר
יאמר בלחש (כדי לצאת לד"ה) ומזה מוכח שכ"ש שאחר ברכת
גאל ישראל שחמור יותר שצריך לצאת לד"ה, ואיך, הרי זה
מבו' בהסידור לסיים עם הש"ץ בשוה, ולא לסיים בלחש כדי
שיתחילו הי"ח כולם ביחד, ועוד נשמע מזה שתפלת צבור
גמורה הוא דוקא כשמתחילים כולם יחד.

ועי' בב"ה סימן ק"ט (השמטה) ממ"ש בשו"ע בסי' ס"ו
טעם הי"א לענות אמן אחר גאל ישראל לפי שהוא צורך הברכה
כו' ובסי' נ"ט טעם הדעה שעונים אמן אחר הבוחר לפי שאין
מברכים אקב"ו לקרות ק"ש לכאו' הטעם שהוא צורך הברכה
הי' מספיק גם כאן, י"ל, שרצה לומר שאפי' להדיעה שאחר
גאל ישראל לא להפסיק אפי' באמן שעל ברכה זו, מ"מ לאחר
הבוחר מאחר שאין מברכים אקב"ו יכולים לומר אמן אפי'
להדיעה הזו, אכן המנהג אצלינו לסיים הבוחר בלחש.

הרב אלי' חיים רויטבלאט

- משפיע בישיבה -

כ. בספר "הדרת פנים זקן" פי"א (ע' חקיג) כותב
וז"ל: ע"פ שיטת בעלי הזוהר והמקובלים, הידור וחסידות
איכא לחתוך במספרים שערות השפם המעכבות האכילה, ומכמה
טעמים. עיי' ש באריכות.

ומעולם נתקשיתי בזה. מהו דעה רבותינו נשיאינו בזה, ואיך נהגו אנ"ש בפועל. ולע"ע לא כצאתי שידונו ע"ז בספרי רבותינו נשיאינו. ואבקש כבוד המערכת לפרסם שאלה זו, ומקוראי הגליונות שיחיו לעיין בזה.

א' מהתמימים
תות"ל - 885

כא. בגליון ל"ב ס"ז הקשה הרב י.ד. קירשטיין שי' בהא דאמר בירושלמי סוף הוריות דמכזר ת"ח קודם לכהן גדול, ומבואר שם אף לישיבה, ולכאוף כיון דמבואר באדר"נ דמכזר אינו רשאי לכנוס לירושלים. וכה"ג אסור לצאת לירושלים, א"כ איך אפשר שיזדמנו יחד עיי"ש בדבריו.

ונראה להעיר בזה במ"ש בס' לקוטי סופר (כצוות אכילת פסח, סוג ממזר) דמכזר אסור לדור בירושלים. ולקבוע דירתו שם תמיד, דאינו ראוי שידור במקום הטהרה תמיד, אבל באקראי בודאי הי' נכנס, דהלא ממזר כחויב בכל המצות הן דאורייתא והן דרבנן כשאר ישראל. (רק מאיזה מצות פטור כמבואר בש"ך יו"ד סי' רפ"א ס"ק ח' ונוב"י כהד"ת יו"ד סי' קפ"ב) וא"כ בודאי כחויב לקיים מצות התלויות בעיר ירושלים להקריב קרבן פסח וקרבן חגיגה, ולעלות לרגל, ומשנה מפורשת (מע"ש פ"ה משנה י"ד) מכזרים מתוודים על המעשרות שמביאים. שיש להם חלק בארץ ויכולים לומר את האדמה אשר נתת לנו. הרי שהי' נכנס, ודוחק לומר שהיו מתוודים חוץ לירושלים, דאז לא הי' התנא כוללם בבבא אהת ישראל וממזרין. משמע כזה שהי' במקום אחד, וא"כ צ"ל דבאקראי לקיים מצות שא"א להם לקיים חוץ לירושלים, נכנסים, וכך משמע בהמקנה (קידושין ע, ב) שכביא דמכזר לא הי' דר בירושלים, משמע מזה דדוקא דירה אסור אבל באקראי ובפרט לקיים חיובו נכנס עכה"ד.

ולפי"ז לא קשה כלל מה שהקשה הרב הנ"ל, אלא דלפי"ז צ"ע קצת בהלשון באדר"נ שם (פי"ב אות ה') "שאינ ממזר נכנס לירושלים כל עיקר".

שניאור זלמן משה דריזין

ח ס י ד ו ת

כב. בהמשך שמח תשמח תרנ"ז ע' 90 ואילך מבאר שיש ב' מיני זיווגים, הא' בחי' זיווג תמידי דלא פסיק לעלמין כו' והוא כדי להחיות העולמות לבד בלתי התחדשות והב'

הוא לחדש העולמות ולהוליד נשמות חדשות לגמרי ואינו בתמידיות ובדרך כלל חו"ב זיווגייהו תמיד וזו"נ זיווגים הוא לפרקים ואח"כ מבאר דיחוד חיצוני דאו"א נמשך תמיד אבל יחוד זו"נ הוא רק לפרקים דגם באו"א יש ב' זיווגים יחוד חיצוני ויחוד פנימי, והיחוד חיצוני דאו"א הוא לצורך קיום העולמות והוא נמשך תמיד בלי הפסק כנ"ל, אבל בחי' יחוד פנימי דאו"א הוא להוליד נשמות.

ומסיים בהעבודה להמשיך בחי' יחוד פנימי דאו"א ויחוד זו"נ הוא ע"י מס"נ דוקא והעיקר מסירת הגוף.

ולכאוף צ"ב דהא מבואר בהמשך ר"ה תש"ח בד"ה ביום השמיני הב' אות ל"א (ובכ"מ) דיחוד זו"נ הוא ע"י תומ"צ ובכדי להמשיך בחי' יחוד או"א הוא ע"י מס"נ דקדושה והוא מפני כי יחוד זו"נ הוא המשכה מבחי' סדר השתלשלות והיינו מה שכבר נמשך השורש ומקור וההמשכה היא רק מהעלם אל הגילוי כו' ע"כ מספיק העבודה תומ"צ כו'. אבל יחוד פנימי דאו"א הוה המשכת אור חדש מבחי' פנימי ועצמות א"ס כו', ה"ז ע"י העבודה במס"נ דוקא כו'.

ואין לתרץ דמ"ש בתש"ח דיחוד או"א הוא ע"י מס"נ היינו יחוד פנימי דאו"א, דהרי מבואר בשרש מצות התפלה אות י"א ואילך שבק"ש שאז הוא המשכת הארה החדשה מאא"ס הוא נק' יחוד או"א והמשכה זו הוא ע"י מס"נ והרי מבואר בשמח תשמח ע' 100 דגם המסירת נפש בק"ש הוא רק בבחי' שבא ומאיר בנשמות לפ"ע השגתם באחדות ה' שהוא רק מבחי' חיצונית או"א כו', אבל יחוד פנימי דאו"א הוא ע"י מסירת הגוף דוקא.

ואולי י"ל דהמבואר בתש"ח הוא באצילות גופא דחכמה הוא יש מאין ולכך מבאר שהוא ע"י מס"נ דבכדי להמשיך המשכה חדשה צריכים מס"נ דוקא משא"כ זו"נ נשתלשל בדרך עו"ע לכן מספיק העבודה בתומ"צ. ועיין בדרך מצותיך במצות קידוש השם.

משא"כ המבואר בשמח תשמח היינו להמשיך ולהשפיע לבי"ע לכן הוא דוקא ע"י יחוד זו"נ דכל הגבוה גבוה יותר יורד למטה מטה יותר ועיקר התהוות היש ודבר נפרד לגמרי הוא ממל' דאצי' כמבואר בשרש מצות התפלה פכ"ו ועד"ז מובא ג"כ בד"ה לולב וערבה תרנ"ט דעולמות בי"ע נתהוו בדרך בריאה יש מאין אבל התהוות האצילות הוא גילוי ההעלם (ועד"ז איתא בבאתי לגני תש"י אות א'), ולכך בעינן מס"נ והעיקר מסירת הגוף.

שמואל פערזנער

כג. בסה"מ קונטרסים ח"ב ד"ה יפה שעה אחת נתכאר שם מעלתן של נשמות ישראל על מלאכים וז"ל: (והנה ההפרש

בין מלאכים ונשמות הנה הוא לא זה בלבד שהם חלוקים במקום מעמדם ומצבם דמעמד ומצב המלאכים הוא בעולם הבריאה ואם גם המלאכים דאצילות הנה מקום עמידתם הוא בהיכלות דאצילות שהם בחי' נברא ומעמד ומצב הנשמות הוא באצילות) הנה לבד זאת הרי הנשמות ומלאכים חלוקים בעצם מהותן דמלאכים בכלל הם נבראים דבי"ע והנשמות הם במדרגת אצי' "ולכן הנה מעמד הנשמות הוא בג"ע העליון" שזהו רק מעמד הנשמות ומה שאמר רבינו נ"ע בתניא פל"ט מענין זה הוא בנשמות שכבר היו בעוה"ז ועסקו בתו"מ. דהנה אמרו רז"ל דמאין באת ולאן אתה הולך דמאין באת הוא מבחי' ג"ע העליון שהוא בחי' אין ולאן אתה הולך הוא בחי' ג"ע התחתון שהוא בחי' מקום וגבול והיינו היתרון הנעשה בנשמה ע"י ירידתה כמ"ש במ"א בארוכה ע"כ.

ולכאורה כמה דברים צריכים ביאור:

- (א) בתחילה מבאר דבכללות מעמד ומצב דנשמות הוא באצילות משא"כ המלאכים הם בבריאה וזהו מעלתם ואינו מובן מה שלאחר כן ממשיך "ולכן הנה מעמד הנשמות הוא בג"ע העליון" והרי ג"ע העליון הוא בבריאה.
- (ב) ועוד צ"ל הלא בתניא פרק ל"ט מבאר דמעמד ומצב הנשמות הן בבריאה ומלאכים ביצי'.
- (ג) ועוד קשה מה שמבאר דהנשמה מאין באת מג"ע העליון ולאן אתה הולך לג"ע התחתון "והיינו היתרון הנעשה בנשמה" וכי זהו יתרון דבא מג"ע העליון ממקום נעלה יותר ולאחרי כן (אחר כל העבודה) ולאן אתה הולך לג"ע התחתון לבחי' מקום וגבול.

והנה בנוגע לקושיא הב' אפ"ל דבהמאמר מיירי בנשמות נעלית יותר דהיינו נשמות דאצילות ובתניא פל"ט מיירי בנשמות שאינן נעלות כ"כ והיינו נשמות דבריאה, אבל אין לתרץ עפ"ז קושיא הא' שמש"כ בהמאמר שמעמד ומצב הנשמות הוא באצילות זהו נשמות דאצילות ומש"כ שהן בג"ע העליון זהו בנשמות דבריאה דהלא בהמאמר הובא ב' הענינים בהמשך אחד דהיינו שמיירי באותן נשמות גופא שאו' עליהם שהם באצי' ועליהם אומר שהם בג"ע העליון (בבריאה).

ובנוגע לקושיא הג' י"ל ע"פ המבואר בלקו"ת פ' במדבר ד"ה וידבר ה' דהקשה קושיא הנ"ל ומהו היתרון וכו' מכיון שמאין באת הוא מג"ע העליון ולאן אתה הולך לג"ע התחתון, ומבאר וז"ל: אלא הענין שתכלית ירידת הנשמות לא היתה בשביל קבול שכרן בעוה"ב בלבד אלא הירידה היא לצורך עלי' גם בעודן בעוה"ז מלובשת בגוף הגשמי והוא ענין מארז"ל יפה שעה אחת בתשובה ומע"ט בעוה"ז מכל חיי עוה"ב מכל חיי עוה"ב כי כל חיי עוה"ב הוא שנהנין מזיו

השכינה ואין זה אלא זיו כו', משא"כ תשובה זמ"ע"ט נק' בזהר לאשתבא בגופא דמלכא .. ולפ"ז יש לומר שזיו תורתן ועבודתן המאיר בג"ע התחתון הוא הגבה מאוד נעלה מהבחי' שהשיגה הנשמה אפי' בג"ע העליון קודם ירידתה בעוה"ז ע"כ. ולפ"ז מתורץ קושיא הג', אבל עדיין קשה קושיא הא' דהרי ג"ע העליון הוא בריאה וכו', כנ"ל, וצ"ע.

גדלי' שם-טוב

כד. בסה"מ ה'ש"ת ד"ה בהעלותך את הנרות באות ד' מסביר ענין הרצון שהוא מטה את השכל כפי רצונו ושיהי' טעם ושכל לרצון, וכמו בענין השוחד דגם מי שאינו חפץ לטעות ואדרבא כל חפצו הוא שיהי' כפי האמת מ"מ ע"י השוחד הוא טועה, וטעם הדבר הוא לפי שבכל דבר שכל הרי יש בו טעם לחוב וטעם לזכות וכפי שיהי' רצונו כן יהי' הטיית השכל.

ומסביר הטעם ע"ז לפי שהרצון הוא כח נעלה מכל הכחות לכן הנה הוא פועל התגלות כל הכחות גם כח השכל. וז"ל: ואין זאת אלא שהתגלות השכל הוא שע"י הרצון לפי שהרצון הוא כח עליון בעצם, ולהיותו כח עליון הנה יש בו יותר מהתגלות הנפש לכן ע"י הרצון נמשך התגלות השכל".

שמשמע מלשונו שמה שכח הרצון הוא כח עליון הוא בעיקר מצד מעלתו מצ"ע ולכן יש בו יותר מהתגלות הנפש.

ולקמן באות ה' מבאר שיש שני ענינים ברצון וז"ל: הא' שהוא כח עליון והב' שהוא כח נבדל, הענין הראשון מה שהרצון הוא כח עליון הנה זהו מצד מעלת הנפש היינו שבו מתגלה הנפש יותר מכמו שהנפש מתגלה בשארי הכחות גם אפילו בכח השכל ועם היות שהתגלות הוא בהרצון היינו בהכלי ומפני מה מייחסים התגלות זו יותר אל הנפש מכמו אל הכח, כלומר דנאמר שזהו מעלת כח הרצון, שבו יש יותר התגלות בנפש מכמו שאר הכחות ... הענין בזה הוא דהן אמת שהתגלות הנפש ברצון יש ליחסו אל הרצון ... אבל עם זה הנה הכח דרצון הנה התגלות הנפש שבו רבה אל הכח ...

אשר מכ"ז משמע להיפך שזה שכח הרצון הוא כח עליון הוא בעיקר מצד מעלת הנפש, ומעלת כח הרצון מצד עצמו הוא טפל אל הנפש.

ולכאנ"ל הביאור בזה, דהנה העיקר מה שבא לבאר באות ה' הוא מהו העילוי בכח הרצון אשר בגללו פועל על כל הכחות אפי' על הכחות הנעלים וע"ז או' שהוא בעיקר מצד התגלות הנפש שברצון לא מצד הרצון עצמו, משא"כ באות ד' בשורות הנ"ל בא לבאר הא גופא מהו העילוי בכח הרצון אשר בגללו התגלות הנפש הוא יותר משאר הכחות (ומשו"ז בכחו להסות כל הכחות), ע"ז או' שהסיבה הוא מפני שכח הרצון הוא כח נעלה וכלי להתגלות הנפש.

לוי מ. בלאק

כה. בכללות הסוגיא דג' שרי פרעה וכו' (תש"ד) שכתבו
ע"ז הרבה בהערות וביאורים (ושו"ת התל') -

עי' באוה"ת בראשית כרך ז' ע' תתרנט ואילך.

וכנראה שהמאמר הוא מאדה"ז, והצ"צ הוסיף הערות
המוקפות חצאי עיגול [לדוגמא: בע' תתצ"ג "לפ"ז משמע...
ודוחק קצת. וזה לא כמו שהבינתי מהתורה..."].

א' התמימים

תות"ל - 885

כו. בשיחת יו"ד אלול תשי"א (נדפס בליקוט י"ד כסלו
ה'תשל"ט ע' 129) מובא וז"ל: דער ענין פון ויפל ה"א על
האדם תרדמה גו' ויבן ה"א את הצלע גו' - דער ענין
הזיווג למעלה - זיווג זו"ן - איז דאך אלץ געווען
בחודש אלול, עכ"ל.

ויש לעיין בזה כי ידוע שיום א' דר"ה הוא יום
בריאח אדם הראשון (יום ו' לששת ימי בראשית), הוא א'
תשרי.

ובאתי רק להעיר.

אחד התמימים

תות"ל - 770

ש י ח ו ת

כז. בהתוועדות דש"פ פנחס תשל"ט דיבר כ"ק אד"ש בענין
שהשוחד יעור עיני חכמים ויסלף דברי צדיקים וביאר כ"ק
אד"ש שהכוונה הוא לא שכסבאים לפניו לדון דין בא הבע"ד
ונותן להשופט שוחד בכדי שהשופט ישמע אליו ויסבב הענין
שהבע"ד דין ההוא ינצח ויזכה בדין (בא בזמן שהדיין יודע
שזה לא נכון) אלא הכוונה הוא שהשוחד פועל עליו שאינו
רואה האמת והשוחד מטה שכלו באופן כזה שהדיין יהי' לזכות
אותו הבע"ד ונדמה לו שזהו האמת וכ"ק אד"ש אמר על זה
שענין השוחד נוגע אפילו אצל משה רבינו והראי' מענין
בנוצ צלפחד דהנה כשבאו בנות צלפחד ואמרו למה יגרע שם
אבינו מתוך משפחתו וכן הקדימו לזה הטענה "אבינו מת
במדבר והוא לא הי' בתוך העדה הנועדים על ה' בעדת קרח
כי בחטאו מת ובנים לא היו לו" ואחרי זה כתיב ויקרב משה
את משפטן לפני ה', והביאור בזה הוא כי מפני שאמרו
שלא הי' בעדת קרח, דהיינו, שלא חלק על משה ע"כ מיד
ויקרב משפטן לפני ה' כי הזכירו ענין שנוגע למשה, ז.א.
שלא חלק עליו הרי זה כמו שוחד, וא"כ אינו ראוי לשופטן
בעצמו ולכן ויקרב משפטן לפני ה'.

ולכאוף צ"ל איך שייך לומר על משה רבינו שזה
שאמרו עליו שלא הי' מנגד למשה, זה יכול להשפיע ולהטות
שכלו כמו שוחד, הלא ידוע מה שמבואר בחסידות בכ"מ גודל
הפלאה מעלת משה רבינו איך שהי' בטל במציאות ממש וכמ"ש
בתניא בוחלת פל"ד שהי' בטל במציאות אפי' יותר מהאבות,
ועד כדי כך הי' בטל במציאות שמשו"ז אמר ונתתי מטר וגו'
ונתתי עשב וגו' כי השכינה מדברת מתוך גרונו (וכמבואר
בלקו"ת בחוקותי נ, א. וראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1087)
ולפי"ז צ"ל איך אפ"ל ששכלו של משה יתפעל מזה שהם לא
הי' נגדו, הלא לא הי' שום מציאות לעצמו וכל מציאותו
הוא אלקות, ובפרט אשר בנדו"ד הרי הזכירו זה בכוונה
לדבר במעלת אביהם בכלל ומזה נסתעף איזה שייכות למשה.

משה עזאגווי

כח. בשיחת ש"פ נשא (בלתי מוגה) מבואר שמחגה"ש זה
מקבלים גם על חגה"ש דשנים הבאות לאח"כ.

ולכאורה א"מ: בלקו"ת פ' ברכה מבואר שמכל יו"ט
מקבלים עד יו"ט זה בשנה הבאה ואז מקבלים המשכה חדשה?

ואולי אפ"ל שמכיון שזה קדומה בזמן מובן שזהו
קדומה במעלה וא"כ אפ"ל שיש מעלה מה שאין בשנה שלאחריו.
וכן במה שבאים בהמשך לזה מובן שמקבלים ממנו.

מיכאל א. זעליגזאן

תות"ל - 770

ל ז כ ו ת

הילד שמואל שי'

לאורך ימים ושנים טובות

לרגלי הכנסו לבריתו של אאע"ה

כ"ט סיון ה'תש"מ

* * *

נדפס ע"י הוריו

הרה"ת ר' שלום דובער וזוגתו לאה גיטל שי'

ג א ר א ד ע צ ק י

זקיניו

הרה"ח ר' בנימין וזוגתו חיי' שרה שיחיו

ג א ר א ד ע צ ק י