

ב"ה  
ר"ח כסלו – ש"פ תולדות  
ה'תשנ"ט  
גליון ה [תשסג]  
תוכן הענינים

**גאולה ומשיח**

5..... בענין החילוק בין מצוות לתורה

**רשימות**

7..... איסור עשיית צורות בב"נ  
11..... הוה כעין תרתי דרבנן

**לקוטי שיחות**

13..... בגדר קנין כסף  
15..... הקדמת מזון בהמה למזונותיו  
17..... אהבת האב לבנו הקטן  
18..... סימן להבחין אם הפעולות נכונות  
19..... דיוק בלשון הרמב"ם "ואם יעלה על הדעת" [גליון]  
20..... שימוש בלשון מגונה בסיפורי התורה [גליון]  
21..... בענין הנ"ל  
24..... סיבת כיהוי עיניו של יצחק  
25..... בדין איסור לקדש את האשה עד שיראנה

**גגלה**

29..... בדעת ר"א דעדי מסירה כרתי  
32..... כתב ידו ואין עליו עדים  
35..... מזוייף מתוכו  
38..... לשמה בכתיבת הגט [גליון]  
38..... בפני נכתב ובפני נחתם

|    |                                    |
|----|------------------------------------|
| 41 | ..... כתיבת סופר כעד               |
| 43 | ..... בענין וספרה לה               |
| 44 | ..... גביית משועבדים ע"י עדי מסירה |

## חסידות

|    |                                         |
|----|-----------------------------------------|
| 46 | ..... בינוני לא עבר עבירה מימיו כו'     |
| 49 | ..... ביאורי זוהר הנדפסים בדרושי הסידור |
| 50 | ..... אדמו"ר הזקן בשם מורו הה"מ נ"ע     |
| 50 | ..... "עם קשה עורף למעליותא" [גליון]    |
| 51 | ..... בחירת עם ישראל                    |
| 52 | ..... בני נח לא נצטוו על השיתוף         |
| 53 | ..... הערות באוה"ת פ' תולדות            |
| 55 | ..... ויקצוף משה על פקודי החיל [גליון]  |

## הלכה ומנהג

|    |                                    |
|----|------------------------------------|
| 56 | ..... הערות בס' תיקוני מקוואות     |
| 59 | ..... האיסור לשבר עוגה עם אותיות   |
| 60 | ..... נשים באיסור דלא תתורו        |
| 64 | ..... הערות בסימן סט – הלכות מליחה |
| 65 | ..... הערה בשו"ע סי' שלו [גליון]   |

## פשוטו של מקרא

|    |                                          |
|----|------------------------------------------|
| 67 | ..... סדר ברש"י הרבה ארבה עצבונך [גליון] |
| 69 | ..... בענין הנ"ל                         |
| 70 | ..... פירש"י ד"ה משתאה                   |
| 71 | ..... בענין הנ"ל                         |
| 71 | ..... בענין הנ"ל                         |

## שונות

|    |                   |
|----|-------------------|
| 72 | ..... נוסח התנאים |
|----|-------------------|

**מספר הפאקס לשלוח הערות**  
**(718) 756-3411 או (718) 773-4115**

**HAOROS@YAHOO.COM**

# גאולה ומשיח

## בענין החילוק בין מצוות לתורה

הת' אברהם ציטראן

תות"ל - 770

בענין החילוק בין מצוות לתורה מבאר הרבי בשיחה "הלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם" (סה"ש תשנ"ב ח"א עמ' 27) וז"ל: החילוק שבין מצוות לתורה, הוא, שמצוות גדרם הוא ציווי לאדם איך להתנהג בעולם, היינו, שישנה מציאות האדם והעולם ... מתייחסים הם להאדם והעולם, שהרצון הוא בנוגע להאדם והעולם. משא"כ תורה היא "חכמה גנוזה" ... קודם שנברא העולם ו"הלכות של תורה" אינם להורות להאדם והעולם (שהרי דרגא זו היתה "קודם שנברא העולם"), אלא רצונו ית' כפי שהוא בעצמותו ממש, "אנא נפשי כתבית יהבית", שאינו מתייחס לענין אחר שחוץ ממנו. עכלה"ק.

ובקיצור רואים מכאן ומהמשך שם שמצוות מתייחסים להאדם והעולם (שכן הם ציוויים אל האדם), ולכן יכול להיות שנויים בהם – היינו שמצוות בטלות לעת"ל (כשהאדם יתעלה לדרגא שבה אין צריך לציווי אלא שממילא הוא מקיים את המצוות כיון שהוא מקושר ממש עם אוא"ס). אבל בתורה אינו כן ד"אנא נפשי כתבית יהבית" שהתורה קדמה לעולם ולכן אין שייך בה שינויים מצד העולם.

ולכאור' יש לברר בזה ב' ענינים:

א) אם מדברים כאן על המקור הראשון "אנא נפשי כתבית יהבית" א"כ גם גבי מצוות צריך לומר הכי וא"כ באמת אינו מובן למה כותב הרבי שיש לה שייכות להעולם? ! אלא שעל זה

יש לבאר בפשטות שבאמת כן הוא שמצד המקור הראשון של המצוות אין לה שייכות עם העולם וזהו המצוות איך שהם נכללים בתורה. וזהו שממשיך הרבי שם: "שיתגלה באדם (ישראל) שמקיים המצוות (ועל ידי זה גם בעולם) ענינם האמיתי של המצוות ... כפי שהם בתורה שלמעלה מהעולם". עכ"ל.

(ב) אם נדבר עליהם איך שהם 'נמצאים' כאן א"כ גם לתורה יש שייכות עם האדם והעולם, ואדרבה מצינו מבואר שלמצוות אין שייכות ולתורה יש שייכות! דהנה בסה"מ תער"ב ע' ז מבואר דבשכל אפי' בשכל גבוה מאוד יש בה הגבלה והתחלקות, משא"כ ברצון. וכ"ה לגבי תורה ומצוות וז"ל: ובכללות הוא ההפרש בין תורה למצוות שהתורה באה בבחי' התחלקות שכל עניני התורה יש בהם חילוקים בבחי' אור

החכמה שבהם\* כו' וגם בהתענוג שבתורה .. וזה"ע שבמ"ת על כל דבור ודבור פרוחה נשמתן דבמ"ת הי' התגלות בחי' התענוג שבתורה ובכל דבור ודבור יש תענוג פרטי ומיוחד ... והמצוות מצד רצה"ע שבהם כולם שוין כו', עכ"ל. ואח"כ מוסיף: "וכן יש הפרש בהחיות דעסק התורה לחיוב דקיום המצוות, דבחיוב דעסק התורה יש בזה מדרי' ... אבל בקיום המצוות הרי כל ישראל שוין כמו בעלי עסקין כו' כנ"ל .. וכ"ז הוא בתורה ומצוות שהתורה היא מבחי' חכ' שיש בזה מדרי' חלוקים, והמצוות הן רצה"ע שאין בזה התחלקות מדריגות כו', עכ"ל.

והנה בענין עסק התורה וקיום המצוות יש לומר בפשטות שזהו רק בקיום מצוות לימוד התורה וכיון דגדרה (של המצוה) הוא לימוד והבנה לכן תלוי בשכל האדם ומי ששייך יותר יש לו חיוב יותר וכו'. אבל זהו רק במצוות לימוד התורה אבל בנוגע

---

\* ואם הי' מפסיק כאן היינו יכולים לתרץ שמצד החכמה שבתורה יש התחלקות אבל מצד עצם ענין התורה – שרשו בתענוג העליון אין בו התחלקות. אלא שממשיך אדמו"ר נ"ע ומוסיף שגם בתענוג יש התחלקות. והנה על מה שיתגלה לעתיד מסודות התורה כבר הי' במ"ת. וכמש"כ בע' יד: וכבר הי' לעולמים מעין זה במ"ת כו', דכל הגילויים שיהיו לעתיד הכל הי' במ"ת בהתגלות לפי שעה ולכן על כל דו"ד פרוחה נשמתן. עכ"ל. לפי"ז יוצא דכמו שאז הי' התחלקות כן לעת"ל יהי' התחלקות.

למ"ש שבתורה עצמה יש חילוקים אינו מובן, לכאורה. וצ"ע יותר.



## רשימות

### איסור עשיית צורות בב"נ

**הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי**  
ר"מ בישיבה

ברשימות (חוברת קע) מביא הרבי דעת התוס' בב"ק צז,ב, בהא דאמרינן ד"מטבע של אברהם אבינו זקן וזקנה מצד אחד וכו'" שאין הפירוש שהי' בו צורת זקן וזקנה כיון דאסור לעשות צורת אדם, אלא כך הי' כתוב זקן וזקנה, ותמה ע"ז דכשכתבו המלות "זקן וזקנה" מאי שייכותי' לאברהם ושרה, ודוחק לומר שזה גופא קמ"ל דכל כך הי' גדול שמו דגם בזה ידעו כולם שזהו אברהם ושרה וכו' (ועי' תורת חיים שם שביאר דכיון דענין הזקנה נתחדש ע"י אברהם (כמובא בהרשימה מב"מ פ"ז) במילא ידעו כולם שהכוונה לאברהם ושרה) ואח"כ הביא דמרש"י מוכח שחולק ע"ז שהי' שם צורת אברהם ושרה, ולא קשה מהא דאסור לעשות צורת אדם משום דקודם מ"ת הוא, ואף שקיים אברהם אבינו כל התורה [ומהלשון "מטבע של אברהם אבינו" משמע דמרצונו נעשה], הנה האיסור דשייך לגבי אע"ה הוא "לפני עור" ולכן רק בנוגע לז' מצוות שנצטוו עליהם שייך שקיים לפני עור, אבל איסור זה שלא נצטוו ע"ז לא שייך לפני עור דלאו עור הוא כיון שעדיין לא ניתנה התורה עיי"ש.

והנה ממ"ש: "דלאו עור הוא כיון דעדיין לא ניתנה התורה" משמע דרק אז הי' מותר לב"נ לעשות צורות אדם, אבל לאחר מ"ת חל איסור זה גם לגבי ב"נ.

ויש להעיר דמצינו בזה פלוגתא בהראשונים אם האיסור דעשיית צורות דנלמד ממ"ש לא תעשון אתי, הוא גם בב"נ,

דהרמב"ם הל' מלכים פ"ט ה"ב כתב וז"ל: ב"נ שעבד ע"ז ה"ז חייב והוא שיעבוד כדרכה וכו' וכל ע"ז שבי"ד של ישראל ממיתין עליה ב"נ נהרג עליה, וכל שאין בי"ד של ישראל ממיתין עליה אין ב"נ נהרג עליה, ואעפ"י שאינו נהרג אסור בכל, ואין מניחין אותו להקים מצבה וכו' ולא לעשות צורות וכיו"ב לנוי", אבל עי' מנ"ח (מצוה ל"ט) שהוכיח דהתוס' חולק ע"ז שהרי הקשו בר"ה כד, ב, (בד"ה שאני) בהא דתירץ הגמ' על ר"ג דדמות צורות לבנה היו לו ומקשה והכתיב לא תעשון אתי וכו' דשאני ר"ג דאחרים עשו לו, והקשו התוס' דהלא אמירה לנכרי הוא שבות בכל האיסורים? ותירצו התוס' דמצוה שאני עיי"ש, ואי נימא דגם ב"נ מצווה ע"ז הרי ישראל עובר על לפני עור ומה שיירך לתרץ דמצוה שאני? ומוכח מזה דסב"ל להתוס' דב"נ אינו מצווה על איסור זה, ודייק דגם החינוך סב"ל כהתוס' מדלא כתב שם ד"כל באי עולם מצווין ע"ז" מוכח מזה שחולק על הרמב"ם וסב"ל שהוא ציווי רק בישראל עיי"ש, ועי' גם בתוס' רע"א ר"ה פ"ב אות י"א דנקט בפשיטות דב"נ אינו מצווה ע"ז עיי"ש, ועי' גם בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ב סי' נ"ד שהביא רא' מתוס' הנ"ל מדיליה דסבירא להו דב"נ אינו מצווה ע"ז, ועי' שו"ת חת"ס יו"ד סי' קכ"ח דסב"ל דב"נ אינו מצווה ע"ז עיי"ש, וכבר תמה עליו בשו"ת נהרי אפרסמון חיו"ד קי"ח שזה סותר למ"ש הרמב"ם דגם ב"נ מצווה ע"ז וא"כ ישראל האומר לנכרי לעשות עובר על לפני עור עיי"ש, ובהרשימה נראה דקאי לפי שיטת הרמב"ם.

ובאמת כבר הקשו על הרמב"ם דמנלי' הא דאיסור זה הוא גם בב"נ? ראה מנ"ח שם ואו"ש רמב"ם שם, ובחמדת ישראל קונטרס נר מצוה (פז, א) על הרמב"ם שם לאחר אריכות שקו"ט בזה סיים שלא מצא מקור לדברי הרמב"ם, וראה פרדס יוסף (יתרו כ, כ).

ועי' אבני נזר יו"ד סי' קכ"ג אות ב' שפירש דברי הרמב"ם דאיירי בזמן שיד ישראל תקיפה ואז אסור לשכון גוי במקום ישראל אא"כ יקבל עליו שבע מצות, וע"כ כתב הרמב"ם שאין מניחין אותן לעשות דברים אלו, ואם ירצה לעשות ילך הלאה ממקומינו, ואף דצורות אלו אינו ע"ז, מ"מ כיון שטעם האיסור כתב הרמב"ם (הל' ע"ז פ"ג ה"י) שלא יטעו בו הטועים ויחשבו

שהוא עכו"ם, וכיון שאסור לנו להניח במקומינו עובד ע"ז, כן אסור לנו להניח את זה שנראה שהוא ע"ז עיי"ש, נמצא מדבריו דסב"ל אפילו לשיטת הרמב"ם דעל ב"נ עצמו ליכא איסור זה, אלא דאסור לנו להניח אותו לעשות במקומנו, ועי' בס' תורת המלך ברמב"ם שם דבתחילה רצה ג"כ לפרש כוונת הרמב"ם עד"ז דאין מניחין היינו שהציווי הוא על הישראל, אבל מסיק דבפשטות לשון הרמב"ם משמע דקאי על מ"ש לפני זה: "ואעפ"י שאינו נהרג אסור בכל" [ולכן] אין מניחין אותו וכו', ומשמע שהוא איסור על הב"נ מצ"ע ומהרשימה משמע ג"כ שיש איסור על הב"נ מצ"ע.

### הביאור בדעת הרמב"ם

ובאגרות משה שם (סי' נ"ה) ביאר דהרמב"ם לשיטתו דסב"ל בהל' ע"ז כנ"ל (פ"ג ה"י) וז"ל: אסור לעשות צורות לנוי ואעפ"י שאינה עבודת כוכבים שנאמר לא תעשון אתי, כלומר צורות של כסף וזהב שאינם אלא לנוי כדי שלא יטעו בהן הטועין וידמו שהם לעכו"ם וכו'" וכוונתו בזה להורות דאיסור זה שייך לאיסור ע"ז (ובשו"ת חת"ס שם פירש דאין כוונתו משום חשדא אלא משום מכשול לעתיד שיבואו לעבדו עיי"ש ובשו"ת בית שלמה סי' קצ"ח), וגם בדליכא טעם זה כגון ששוברו מיד ה"ז אסור משום דהוה איסורא דע"ז בעצם, ולכן סב"ל להרמב"ם דכשם דב"נ אסור בכל לאוין דע"ז ה"ה דאסור גם בזה עיי"ש, וכ"כ בס' טל תורה להגר"מ אריק ע"ז מג"ב, מובא גם בס' ההשלמה למנ"ח שם.

ומ"מ אין לומר דכיון דב"נ נצטוו על ע"ז גם לפני מ"ת, א"כ גם איסור זה דהוה משום לתא דע"ז ה' קיים אצלם אז לפי שיטת הרמב"ם, ובהרשימה הרי נקט בפשיטות דלפני מ"ת לא ה' האיסור אצלם, דפשוט דכיון דבעשיית צורות לנוי הרי ליכא עכשיו ע"ז בפועל, אלא שנתחדש בהך קרא דלא תעשון וגו' דגם עשיית דבר שע"ז יטעו בו אח"כ אסור משום ע"ז, לכן אמרינן דרק לאחר מ"ת נתחדש איסור זה, אבל לפני מ"ת לא.

## ביאור פלוגתת רש"י ותוס'

ולפי הנ"ל אולי יש לבאר בזה פלוגתת רש"י ותוס', דבאמת גם התוס' שם סב"ל כמ"ש בהרשימה דלא שייך בזה לפני עור, כיון דאז עדיין לא נצטוו ב"נ באיסור זה ואינו עור, וראיית התוס' שלא היו שם צורות אברהם ושרה וכו' הוא רק מצד הסברא, דכיון שיש איסור לעשות צורות משום דעי"ז יבואו לידי מכשול בע"ז וכו' במילא לא מסתבר דאברהם אבינו יניחם לעשות כן כיון שענינו היה עקירת ע"ז וכו' ולקרוא בשם ה' וכו', וע"ד שכתב רב נסים גאון בהקדמתו למסכת ברכות דכל מצות שהן תלויין בסברא ובאובנתא דלבא הכל מתחייבין בהן מן היום אשר ברא אלקים אדם על הארץ וכו' עיי"ש, וכ"כ החזקוני בראשית ז, כא, וראה לקו"ש נשא תנש"א סעי' ג', ובס' זרע חיים סי' י"ז ובכ"מ.

אבל רש"י סב"ל דאי משום סברא י"ל להיפך, וע"ד שכתב בס' הדרש והעיון פ' לך (מאמר מ"ב דנקט ג"כ דרש"י חולק על התוס' וסב"ל שהי' צורת אברהם וכו'), דמתרץ לפי רש"י קושיית התוס' דאדרבה כיון שכל הטעם הוא משום לתא דע"ז וכו' הנה באברהם אבינו לא הי' שום מקום לזה כי הכל ידעו שכל ענינו הוא להעביר גילולים וכו' וע"ד המבואר בפסחים יא, א, הוא עצמו מחזיר עליו לשרפו מיכל קאכיל מיני? וה"נ הוא עצמו הי' מחזיר בכל כחו לעקור ע"ז ולא שייך שיבוא עי"ז לע"ז עכתו"ד, אלא שהרי כבר נתבאר דאף שזהו טעמו של האיסור מ"מ ה"ז איסור בעצם אפילו בלי טעם, ולגבי זה שהוא איסור בעצם אפילו בלי טעם וכו' מבאר בהרשימה דלכאורה כיון דקיים אאע"ה כל התורה כולה הרי שייך בזה משום לפני עור, ומבאר דכיון דב"נ לא נצטוו בזה אז לא שייך בזה האיסור כיון דאינו עור.

## הזה כעין תרתי דרבנן

ב) במה שכתב שם בנוגע לדעת רש"י כנ"ל שהיו על המטבעות צורות אברהם ושרה ומרצונו נעשו דשייך בזה רק משום לפני עור וגו' וזלה"ק: וזה לכאורה לא שייך שיקיימו קודם מ"ת ~ חוץ מז' מצוות בני נח ~ דלאו עור הוא כיון דעדיין

לא ניתנה התורה. ורק האבות קיימו. והוה כעין תרתי דרבנן עכלה"ק.

הנה לכאורה הכוונה במה שהוסיף דהוה כעין "תרתי דרבנן" לבאר, דכיון דלאחר מ"ת יש בזה איסור לישראל משום לפני עור, והאבות הרי התנהגו כמו לאחר מ"ת, א"כ גם אז הי' צריך להיות כן? וע"ז מבאר דהוה כעין "תרתי דרבנן", (ואכתי צ"ב קצת, דלמה צריך הוספה זו, ולא מספיק הטעם דכיון דאצל ב"נ אי"ז איסור במילא לאו עור הוא).

והכוונה בחד דרבנן לכאורה קאי בנוגע להאיסור דלפני עור, דכיון שכל האיסור דלפני עור עדיין לא נצטוו, לכן קיימו זה רק בנוגע לז"מ בני נח, דהוה מכשול אצלם ממש, אבל לא בנוגע לאיסורים כאלו שיתחדשו אצל ב"נ רק לאחר מ"ת. [תרי דרבנן].

אלא שיש להעיר בזה במ"ש אחרונים דגם ב"נ מצווה על לפני עור, כמ"ש בפמ"ג בס' גינת ורדים כלל מ"ג, ובשו"ת מחנה חיים ח"ב סי' י"א סק"ט, ובמחנה חיים למד זה מקרא, דהקב"ה העניש לחוה שהכשילה לאדם והעניש לנחש שגרמה מכשול לחוה, ומוכח דבכלל שפיכות דמים נכלל בו גם הלאו דלפני עור וגו' כדברי חז"ל גדול המחטיאו יותר מן ההורגו, וכמ"ש ברמב"ן על התורה (בראשית ג, יג) וז"ל: ולא אמר באשה ותאכלי מן העץ כי היא נענשה על אכילתה ועל עצתה כאשר נענש הנחש וכו', והנה מכאן נוכל ללמוד עונש למחטיאי אדם בדבר, כאשר למדונו רבותינו מן ולפני עור לא תתן מכשול עכ"ל, עיי"ש בארוכה, ובס' לימודי ה' לימוד נ"ד.

ועי' גם בס' החפץ חיים להגר"ח פאלאג'י (סי' י"א אות ל"ו) שהוכיח דב"נ מצווה על לפני עור ממ"ש בעלי התוס' על התורה בפ' לך לך על הפסוק אמרי נא אחותי את וז"ל: תימא איך עבר אברהם על לפני עור לא תתן מכשול דהא ב"נ נצטוו על עריות דהא קיימ"ל יהרג ואל יעבור, ונהי דאיהו לא עבר מחטיאם הי', נימא שגירשה באותה שעה. וי"מ דאונס הי' עיי"ש, ומבואר בזה דגם אברהם שהי' ב"נ הי' מצווה על לפני עור עיי"ש.

אלא דראי' זו יש לדחות, די"ל דקושיית התוס' הוא מצד זה דקיים אאע"ה כל התורה כולה עד שלא ניתנה אבל לא מפני

שהי' מחוייב בדבר, ועכ"פ לפי שיטה זו לא שייך לומר כנ"ל שלא הי' מצווה על לפני עור, כיון דסבירא להו (כמ"ש במחנה חיים) דזה נכלל בהלאו דשפיכת דמים.

אבל לאידך גיסא מבואר בתוס' ע"ז טו, ב, בד"ה לעכו"ם דב"נ אינו מצווה על לפני עור, אבל בשו"ת בית יצחק או"ח סי' קי"ז סק"ז (נדפס בהוספות שבסוף הספר) כתב שהתוס' בתירוצם השני פליגי ע"ז, ועי' גם בחי' הריטב"א ונ"י שם, וכן הוכיחו מתוס' חגיגה יג, א, ד"ה אין מוסרין, לגבי ב"נ המלמד תורה לב"נ אחר דאינו עובר על לפני עור עיי"ש, וראה שד"ח מערכת ו' כלל כ"ו ס"ק ג' ומנ"ח מצוה רל"ב ואכמ"ל.

ואולי אפ"ל הפירוש באופן אחר, דהחד דרבנן קאי בנוגע להאיסור דעשיית צורה דכיון שהאבות עצמם לא נצטוו ע"ז ורק החמירו ע"ע הרי זה כחד דרבנן, וגם הב"נ לא נצטוו ע"ז [ואין זה עכשיו מכשול אצלם] ה"ז כתרי דרבנן.

אלא דאי נימא כן, לכאורה מה נוגע כאן כלל שהאבות לא נצטוו ע"ז, הרי בהאיסור דלפני עור וכו' נוגע רק אם הוה מכשול אצל השני ואינו נוגע אם הנותן מחוייב בזה או לא?

ואפ"ל לפי חידוש הידוע בשו"ת אמונת שמואל סי' י"ד, דאם המושיט עצמו אינו מחוייב באיסור זה אף שלמי שהוא מושיט ה"ז איסור אינו עובר על לפני עור, ותירץ בזה דברי הטור יו"ד סי' ס"ב שכתב דאבר מן החי אינו נוהג בטמאה, והקשו עליו דמאי נפק"מ הרי בכל אופן מוזהר בו ישראל מצד איסור דטמאה? ותירץ דנפק"מ לגבי האיסור ד"לפני עור" אם מושיט אבמה"ח של בהמה טמאה לב"נ, דמשמיענו הטור דכיון דאצל ישראל ליכא בזה איסורא דאבר מן החי, לכן אינו עובר גם כשמושיט לב"נ עיי"ש ועי' פר"ח שם ואכמ"ל. דאי נימא כן א"ש, כי מצד זה גופא שאברהם לא נצטוו ע"ז ג"כ לא שייך לפני עור, ויל"ע לאיזה אופן הנ"ל מתכוון בהרשימה.



# לקוטי שיחות

## בגדר קנין כסף

### הרב אברהם הרץ

ר"מ בישיבה

בפרשת חיי שרה מסופר שקנה אברהם את השדה והמערה בכסף מלא, ופירש"י בכסף מלא אשלם כל שווי'.

והקשו במפרשים הרי אברהם הי' יכול ליטול את המערה חנם כפירש"י לעיל פסוק ד' אטלנה מן הדין שאמר לי לזרעך אתן את הארץ הזאת, ומדוע העדיף אברהם לשלם את מחירה המלא ולא רצה ליטלו מן הדין או במתנה (ראה פירש"י שם שעפרון אמר שיקח המערה במתנה)?

ובלקו"ש ח"י פ' חיי שרה וכן בחל"ה חיי שרה א כתב שאברהם רצה לסלק את שם עפרון לגמרי מן השדה, ולכן לא רצה לקבל המערה במתנה שאז שם הנותן עדיין שייכת לשדה, ולכן שילם כל שווי' שאז אין לעפרון שום זכות כלשהי במערה.

ובלקו"ש שם כתב דבקנינים ישנם סוג קנין שעיקר הקנין נעשה ע"י הקונה כמו חזקה וכיו"ב, ויש קנין שעיקר הקנין נעשה ע"י המוכר כמו שטר.

ולכן אברהם עשה הקנין באופן ששילם כל שווי', שאז עיקר הקנין נעשה ע"י הקונה, ואין שם המוכר במעשה הקנין ונסתלק שם עפרון לגמרי מן השדה אפילו בתור מוכר.

וצריך ביאור שלכאורה גדר הקנין של אברהם בכסף מלא היא ע"ד קנין כסף (וראה בקידושין ב, ב, שהקשו הראשונים שם מדוע לא יליף קנין כסף מאברהם ויליף משדות בכסף יקנו, וראה לקו"ש ח"י שם).

והנה בקנין כסף כתבו כמה מפרשים שעיקר הקנין נעשה ע"י המקנה, ראה חלקת יואב חו"מ סי' יט שהביא הגמ' קידושין כג, ב, כסף קבלת רבו גרמה לו שעיקר הקנין נעשה ע"י קבלת הכסף, ועי"ז גמר המקנה דעתו להקנות ולכן מהני גם כסף של

אחרים ולא צריך דוקא נתינת כסף של הקונה, שהרי עיקר הקנין אינה נתינת הקונה אלא קבלת המקנה.

והנה כתב המהרש"א (קידושין ט, א) בסוגיית הגמ' שדנה בחילוק בין קידושין לממון, דבקידושין בבעל תלה רחמנא כי יקח, ולכן הוא כותב השטר קידושין אע"פ שהוא הקונה ובממון המוכר כותב השטר דבמוכר תלא רחמנא דכתיב ומכר מאחוזתו, והקשה הגמ' הרי כתיב שדות בכסף יקנו שבקונה תלא רחמנא, ומתרץ הגמ' קרי בי' יקנו (בפתח).

והקשה המהרש"א מהי הס"ד דבקנין כסף שהמוכר יתן הכסף להקונה, הרי באברהם וירמי' הקונה נתן הכסף ואיך קרי בי' יקנו (בפתח), ומתרץ דאע"פ דהקונה נתן הכסף מ"מ עיקר הקנין נעשה ע"י קבלת הכסף, ועי"ז מקנה את השדה וזהו הכוונה קרי בי' יקנו (בפתח), שהמקנה עושה הקנין.

ומבואר מהמהרש"א דבאברהם הי' עיקר הקנין ע"י עפרון. וצ"ב מהי הכוונה בלקו"ש שעיקר הקנין נעשה ע"י אברהם.

והנה בתוס' הרא"ש שם בסוגיא כתב להיפך דאדרבא קנין כסף היא ע"י הקונה שנותן הכסף ועי"ז קונה את השדה. ומקשה מהי התירוץ קרי בי' יקנו, הרי היא ע"י הקונה, אלא דכוונת הגמ' היא על סיום הפסוק וכתוב בספר וחתום, דאיירי בשטר, עיי"ש.

ומבואר דפליגי המהרש"א ותוס' הרא"ש בגדר קנין כסף, אם זה בעיקר ע"י נתינת הקונה או קבלת המקנה.

וצריך ביאור מהי סברת תוס' הרא"ש שנתנית הקונה היא הקנין, איך מוכיח זה בעלות השדה, דבשלמא קבלת המקנה זו סיבה שהמוכר מקנה השדה תמורת קבלת הכסף וכל סיבת קבלתו היא עבור המכירה, (ראה חידושי הרי"ם קידושין ב, א). אבל איך נתינת הכסף מוכיחה על קנין השדה.

ואפשר לומר עפ"י המבואר בחו"מ סי' קצ סק"א, דנחלקו הט"ז והסמ"ע בגדר קנין כסף. דהט"ז ס"ל דאין צריך שהפרוטה לקנין השדה יהי' בתור פרעון המקח ואפשר לתת פרוטה רק לקנין השדה והדמי מקח יתחייב לשלם אח"כ.

אמנם הסמ"ע שם כתב דצריך שהפרוטה לקנין יהי' תחלת פרעון והשאר זקף עליו במלוה (או שהפרוטה היא דמי שווי הדבר), שאז קונה בקנין כסף. וכותב שם שכן מצינו באברהם שנתן הכסף בתור שווי המקח.

וצ"ב מהי החילוק אם הפרוטה היא תחלת פרעון המקח או לא, דאם עיקר הקנין נעשה בקבלת המקנה, א"כ ביחס למקנה העיקר היא קבלת כסף, ואין נפק"מ לכאורה איזה כסף.

ולכן יש לומר דהסמ"ע ס"ל דגדר הקנין כסף היא נתינת הקונה שע"י שנותן פרעון המקח זה מראה שהדבר שלו שבשבילו משלם הכסף.

ולכן לפי' הסמ"ע מבואר דקנין דאברהם הי' בתור פרעון המקח שאז עיקר הקנין נעשה ע"י הקונה (ועדיין צ"ע דבלקו"ש שם משמע שמחלק בין קנין כסף לזה שאברהם שילם כל שווי, עיי"ש).



## הקדמת מזון בהמה למזונותיו

**הרב בן ציון חיים אסטער**  
 ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד

בפרשתינו (כד, מו) ותאמר שתה וגם גמליך אשקה, ולמדים מזה דהגם ד"אסור לאכול קודם שיתן לבהמתו" מ"מ בנוגע לשתי' "אבל לשתות אדם קודם" [לשון אדה"ז בשו"ע סי' קסז סעיף ט, עיי"ש ובמקורות].

ובלקו"ש חל"ז מבאר כ"ק אדמו"ר מש"כ הרמב"ם בזה בסוף הל' עבדים "חכמים הראשונים היו .. [ו]מקדימין מזון הבהמות ועבדים וכו'". ומעורר שהרמב"ם מוסיף עבדים וצ"ע מקורו, ועוד שמהרמב"ם משמע שהוא רק מידת חסידות.

יש להעיר ממש"כ היפה ללב ביו"ד סי' רסז סק"ד שלפי הטעם שכתב באו"ח סי' קסז סק"ב שפיר מובן למה כלל הרמב"ם עבדים, וז"ל באו"ח "וכתב הרב מו"ר אבי וכו' בס'

הכתוב לחיים במזמור קד בפ' מצמיח חציר לבהמה ועשב לעבודת האדם להוציא לחם מן הארץ טעם לדבר כי כיון שע"י הבהמה שהוא טורח בחרישה ודישה הוא מה שאוכל האדם וכו' בדין הוא שתקדמנו וכו', ולפי זה מובן למה הרמב"ם כלל ג"כ עבדים כי גם הם טורחים וכו'.

והנה בהשיחה שם מבאר כ"ק אדמו"ר דמצד "דרכי חכמה" לחדוד הייתי אומר שלא צריכים להקדים מזון לבהמה כי הרי כל העולם נברא אלא לשמשני והם טפלים להאדם ורק מחמת היות האדם "רחמן" ו"רודף צדק" מקדים מזון לבהמה, ועיי"ש עוד שלכן מאריך הרמב"ם בענין זרעו של אברהם שהם רחמנים מצד שהקב"ה השפיע להם טובת התורה והם צריכים להדמות להקב"ה שרחמיו על כל מעשיו, והיינו שהקדמת מזון לבהמה בא מצד היותם רחמנים למעלה הגדר אנושי, עיי"ש באריכות.

והנה לפי ביאור זה יש לבאר הירושלמי ב"מ פ"ב ה"ה דאין אתם חיים אלא בזכות בהמה דקה אשר אתם מגדלים שנא' אדם ובהמה תושיע ה' וכ"ה בויק"ר פכ"ז, וביד אפרים בסי' קסז מביא הירושלמי כטעם להקדים מזון הבהמה, עיי"ש. ולפי הנ"ל א"ש שזה שהבהמות לא נבראו אלא לשמשני ולכן הם טפלים וכו' ולכן אין צריכים להקדים מזון הבהמה הוא עפ"י "דרכי חכמה", סדר השתלשלות, אמנם בבחי' אדם ובהמה תושיע ה' שלמעלה מסדר השתלשלות, וכמבואר בכ"מ בדא"ח הרי אתם חיים בזכות בהמה דקה ורחמיו על כל מעשיו, ומשם הוא מדת רחמנות של זרעו של אברהם ולכן דוקא מקדימים מזון בהמה למזונותיו.

[ודא"ג מש"כ שם היד אפרים כתב האוה"ח בפ' חוקת, אמנם על פסוק יט ולא על פסוק מו, עיי"ש.]



## אהבת האב לבנו הקטן

### הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בלקוטי שיחות חכ"א שיחה לפ' שמות מבואר בענין "כי נער ישראל ואוהבהו", שעיקר אהבת האב היא לבן קטן דוקא (ומקור הדברים בד"ה כי נער ישראל תרס"ו ובאור התורה וכו').

ולכאורה יש להעיר על זה ממ"ש במורה נבוכים חלק ג' פרק מט, בביאור טעם מילה לשמונה, "שהקטן יבזוז לו יולדיו בעת לידתו, שלא התחזקה עדיין הצורה הדמיונית המביאה לאהוב אותו יולדיו, כי הצורה הדמיונית ההיא נוספה תמיד בראי' והיא גדלה עם גדולתו, ואחר כך תתחיל להתחסר ולהמחות ג"כ, ר"ל הצורה הדמיונית, כי אין אהבת האב והאם את הבן בעת לידתו כאהבתם אותו והוא בן שנה, ולא אהבת בן שנה כאהבת בן שש וכו'", ומשמעות דבריו, שהאהבה גדלה עם הגיל ולא להיפך.

והנה לפי פשוטו הי' אפשר לומר שכוונתו שם לאהבה הבאה מחמת טעם וסיבה, אבל האהבה העצמית היא בתוקף יותר בקטנותו (כמבואר בשיחה שם). אבל הרי מבואר במפרשים שם (שם טוב ואפודי) דמ"ש "ואחר כך תתחיל להתחסר ולהמחות ג"כ", פירוש הדברים הוא, ש"לא תחשוב שהאהבה תגדל בכל עת הגדל הולד עם יום מותו, לא כן, אבל אהבה הדמיונית ההיא מתחלת להתחסר אחר זמן ידוע, כאילו תאמר שהאהבה תגדל עד שיהי' הבן בן עשר שנים א"כ תחסר האהבה ההיא הדמיונית אחר עשר שנים" (לשון האפודי), "ואחר כך תחסר ויאהבנו כפי השכל" (לשון השם טוב). ונמצא לפי זה שמשנולד התינוק עד גיל שנתיים שלש אז עדיין אין האהבה בתוקף כל כך, ואחר כך יש אהבה דמיונית עד גיל עשר שנים ורק אז מתחילה האהבה שע"פ שכל. ויש לעיין איך להתאים זה עם הביאור שבשיחה הנ"ל.

[ומה שהובא בשיחה שם משל למלך שהי' אוהב את בנו הקטן יותר משאר הבנים, לכאורה לפי פשוטו עיקר הכוונה היא זה שהוא בן קטן משאר הבנים אבל לא זה גופא שהוא קטן ולא גדול, ובמילא גם כשיגדל תהי' האהבה אליו גדולה יותר (ואולי זה קשור עם זה שנולד כשאביו זקן יותר)].



## סימן להבחין אם הפעולות נכונות

### הנ"ל

בשיחת יום שמחת תורה תשכ"ה (שיצאה לאור לאחרונה) סעיף כב, הובא ממ"ש בספרי מוסר "שאחד הסימנים לידע ולהבחין בין דבר שהוא ענין של מצוה וקדושה לדבר שאינו אלא מילוי תאוה בלבד, הוא, הרגשת האדם לאחר המעשה: בדבר של מצוה וקדושה - הנה לאחרי העשי' ישנו רגש של סיפוק ושביעות רצון, משא"כ במילוי תאוה, שאין זה אלא לפי שעה, ולאחרי זה לא נשאר בידו מאומה".

ודומה לזה מצינו בס' "מקדש מלך" חלק ב' ע' 409 (מיחידות סיון תשל"ז) "איתא בספרי מוסר שאבן הבוחן לבדוק את הדבר ("אם הפעולות נכונות") הוא: באם פעולה שאתה עושה יש לך הנאה ממנה - מהווה הדבר סימן שזהו דבר טוב".

אך בשני המקומות לא נסמן מקור הדברים ב"ספרי מוסר".

ויש להעיר בענין זה, ממ"ש בכתר שם טוב סימן ו' בשם הרמב"ן שציוה לבנו כיצד לנהוג כשיסתפק באיזה דבר איך לעשותו "כשיש בו דרכים לצדד לכאן ולכאן או שיש לך ספק אם הוא מצוה אם לאו ואם יש לעשותו או למנוע ממנו, והדבר שיש לאדם הנאה ממנו יכוין למצוא ראי' להתיר האסור ע"כ אז תראה קודם כל לסלק מעסק דבר זה הנאת עצמך או כבודך ואח"כ תראה לצדד לכאן או לכאן".

ויש לעיין לאיזה קטע מאגרת הרמב"ן לבנו כוונת הבעש"ט שם, ובכל אופן לפום ריהטא לא משמע שם כמבואר בשיחות הנ"ל. ובאמת בשיחות הנ"ל מדובר על נקודה אחרת, אך לכאורה יש לעיין בביאור ומקור הדברים.



## דיוק בלשון הרמב"ם "ואם יעלה על הדעת" [גליון]

### הנ"ל

בגליון הנ"ל העיר הרי"מ ג. בענין הלשון "אם יעלה על הדעת", שבהדרן על הרמב"ם מפרשו רבינו למעליותא, ענין של "עלי' בדעת", ולכאורה מצינו כמה מקומות ברמב"ם שנאמר לשון עלי' בדעת וקשה לפרש שם למעליותא.

והנה זה שמפרש רבינו לשון "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי" למעליותא הוא לפי פירושו ש"הוא אינו מצוי" משמעו ההכרה שהקב"ה הוא נמצא בבחי' בלתי מציאות נמצא. וזה פשוט לכאורה שאין הכוונה שזהו הפירוש הפשוט בדברי הרמב"ם. אלא שלפי הבנה עמוקה יותר (ע"ד הרמז) בהגדרה "אינו מצוי" הרי ענין "עלי' בדעת" הוא למעליותא. וכך דייקת, הרי בכל הדוגמאות שהביא, גם שם אם נפרש את גוף הענין בהבנה עמוקה יותר (לא רק לפי פשוטו), אפשר גם לפרש שם ענין של עלי' על הדעת למעליותא.

ולדוגמא: (א) המעלה על דעתו שהסתכלות בעריות אין בכך כלום, הרי כבר ידוע מ"ש בסהמ"צ להצ"צ דמצות איסור עריות היא מחמת גודל האור וכו'. ואולי לפי הבנה כזו יש מקום לומר שיש כאן עלי' על הדעת. (ב) מ"ש הרמב"ם בענין העלי' על הדעת שמותר להוציא מרשות לרשות, הרי ע"ד החסידות איסור הוצאה מרשות הרבים לרשות היחיד פירושו שיש הפרש ביניהם, ומצד הקב"ה הרי הכל הוא רשות היחיד ליחידו של עולם (כמבואר במדרש הידוע מדוע הקב"ה מוריד גשמים בשבת). (ג) "עלה על דעתו שאין קרויין ע"ז אלא של כסף וזהב", הרי גם בזה אפ"ל ע"ד הרמז שעלה בדעתו, וכל דבר שאינו כסף וזהב אינו תופס מקום ולכן כשעובדים לו לא הוי בגדר ע"ז. (ד) גר תושב שעלה על דעתו שמותר להרגו, גם כאן מצד בחינה מסוימת ע"ד הרמז יש מקום לומר שיש כאן עלי' בדעת, משום שלגבי מדריגה של עלי' גם גר תושב הוא "נפרד מאחדותו".

אבל באמת כל רמזים אלה אין בהם ענין לכאורה, ובסוגיא שבהדרן על הרמב"ם העיקר אינו הרמז בתיבות אלו אלא הפירוש המחודש והעמוק בענין "הוא אינו מצוי". (ולהעיר שבאחת השיחות נתבאר שגם הלשון "וכי תעלה על דעתך שיש

אלקים נשרה וכו' שבריש שער היחוד והאמונה גם אותו אפשר לפרש למעליותא).



### שימוש בלשון מגונה בסיפורי התורה [גליון]

#### הנ"ל

בגליון הקודם ע' 12 העיר הת' ח.ב. פ. בענין שימוש בלשון מגונה בסיפורי התורה במ"ש בלקו"ש חכ"ה דזה ש"ש מרבתינו דורשים אותו לגנאי" אף שלעולם אל יוציא אדם דבר מגונה בפיו הוא משום שבעניני הלכה נאמר בתורה לשון ברור גם אם הוא לשון מגונה. ומקשה על זה, דלכאורה זה שבתורה נאמר אודות נח שהי' צדיק תמים הוא סיפור ולא הוראה להלכה, ואם כן מדוע נאמר לשון מגונה (לגנאי).

ולכאורה יש ליישב בפשטות, דבכתוב באמת לא נאמר שום דבר לגנאי, רק שהי' צדיק בדורותיו, ורק זה שרבותינו דרשוהו לגנאי הוא ענין של הלכה והוראה, היינו שאין הפירוש שרבותינו דרשו מה הי' מצבו של נח, אלא הם דרשו את ההוראה מזה שהנהגה כזו היא הנהגה של גנאי.



#### בענין הנ"ל

#### הת' מנחם מענדל גרייזמאן

שליח בישיבת אור אלחנן חב"ד, ל.א. קאליפורני'

בגליון תשסב (עמ' 3-12) הקשה הת' ח.ב.פ. שיחי' על המבואר בלקו"ש חכ"ה (נח א) דהא דיש דורשים את נח לגנאי אינו בסתירה לזה שהתורה לא משתמשת בל' מגונה, כיון

שבנוגע להלכה והוראה מדברת התורה גם בלשון מגונה בכדי להשמיענו הלכה ברורה.

וע"ז הק' מלקו"ש ח"י עמ' 26 הע' 24, ששם מבואר שהגם שסיפורי התורה הלכות הם, מ"מ כיון שעצם ההלכות לא מפורש בכתוב, אינו מוכרח שיהי' כתוב בפירוש "טמא". ועפ"ז הקשה, ד"לכאו' צ"ע דהא גם לגבי נח הרי בפשטות הוא סיפורי התורה ורק שהתורה רוצה להגיד לנו הוראה מהסיפור שלא ילמדו ממעשיו . . אבל אין זה פסק הלכה . . וגם ההוראה אינה מפורשת בעצם הכתוב. וא"כ איך זה מתאים אם מש"כ כ"ק אדמו"ר בהשיחה בח"י הערה 24 שבציור כזה לא משתמשת התורה בלשון מגונה". ע"כ קושייתו, ונשאר בצ"ע.

ולכאו', בנוגע להלימוד לגנאי מתיבת "בדורותיו", צע"ג אם אפשר לומר ד"גם לגבי נח הרי בפשטות הוא סיפורי התורה"; דלכאו', התירוץ בחכ"ה הוא, שלגבי נח אין זה סיפור, אלא הוראה, וזהו יסוד כל התירוץ (שלכן משתמשת התורה בלשון מגונה). וההוראה עצמה לא נלמדת מסיפור, כ"א מייתור הכתוב בתיבת "בדורותיו". וכמפורש שם בהשיחה "דער כלל - אז תורה נוצט ניט קיין לשון מגונה - באציט זיך צו סיפורי התורה. משא"כ ווען תורה זאגט א הלכה ודין - דארט נוצט תורה א לשון ברור, אפילו ווען צוליב דעם דארף מען נוצן א לשון בלתי נקי' . . ", והיינו, בכדי שלא יבואו לטעות בההלכה לפועל, וממשיך "ועד"ז אין דעם ענין, וואס די תורה איז מוסיף דעם ווארט "בדורותיו" מיינענדיק (לויט איין פירוש) "לגנאי": ווען תורה וואלט ניט ארויסגעבראכט אט דעם "גנאי" וואלט געווען אן ארט צו האבן א טעות בנוגע להלכה - בנוגע להנהגה בפועל . " וממשיך לבאר שם, שהוא בכדי שלא ילמדו מהנהגת נח באותם הענינים שלא התנהג בצדקות בשלימות, וע"ש בארוכה הביאור.

ועפ"ז, לכאו', אין שום הו"א לומר שהלימוד "לגנאי" אצל נח הוא סיפור, (אלא לימוד והלכה); וע"כ לא קשה כלל מהשיחה בח"י, כי שם איירי לגבי הוראה מסיפור, משא"כ הכא. [ובפרט, שבהע' 14 שם (חכ"ה) מציין להשיחה בח"י עמ' 26,

ולכאו', פשטות הכוונה היא שהמדובר כאן אינו סיפור (משא"כ בח"י). ופשוט].

וכנראה קושייתו היא על הענין השני בהשיחה, והוא פלוגתא ר' יהודה ור' יצחק בנוגע לזה שלא התפלל נח על אנשי דורו, שבפשטות, שם הוא סיפור בתורה.

וי"ל, דהנה נוסף לזה דלכאו' ע"פ המבואר שם (חכ"ה סעי' ג-ד) הנה בהמקרה של נח אי"ז נקרא לשון מגונה. דמבאר שם, שהדרישה לגנאי אינה דרישה לגנאי לגבי נח, אלא לימוד לגנאי להדורש, היינו, שלא נלמד ממעשה זה, וזלה"ק שם "אז דער מכוון פון "יש (ש)דורשים אותו לגנאי" איז . . א דרשה ולימוד "לגנאי" פאר א צווייטן, צו פארהיטן אים פון א חסרון וטעות ביים לערנען וועגן נח'ן".

ועד"ז שם עמ' 21 "און דאס מיינט "ויש שדורשים אותו לגנאי": בשייכות צו נח'ן גופא איז דאס ניט קיין ענין פון גנאי וחסרון . . נאר תורה מוז ארויסברענגען אז די דרגא אין צדקות איז ניט די אמת'ע שלימות, ואדרבה: ס'איז א דרגא פון "גנאי" בערך צו אברהם . . כדי אז די הודאה פון סיפור נח זאל זיין קלאר".

ועד"ז בהמשך שם לגבי הפלוגתא בענין התפלה על אנשי דורו, "אויך ר' יצחק איז מודה, אז דאס וואס נח האט ניט מתפלל געווען על אנשי דורו איז ווייל ער האט (אין יענעם מצב) ניט געקענט מתפלל זיין אויף זיי . . ר' יצחק קומט נאר באווארענען, אז עס זאל ניט ארויסקומען א תקלה ח"ו אין א שפעטערדיקן דור, . . דעריבער זאגט ר' יצחק, אז מען מוז דרש'נען . . אז די זאך פאר זיך אין אן ענין של גנאי . . .". עכלה"ק.

ועפ"ז צ"ע, האם בכלל נקרא הדרישה לגנאי כאן - לשון מגונה וכיו"ב, דלגבי נח, כנ"ל, אין בזה שום גנאי; שלכן (כמבואר שם) אי"ז בסתירה להכלל של "הוי דן את כל האדם לכף זכות", כי גם לר' יצחק אי"ז חובה, ואדרבה אם לא הי' דורש הי' זה חובה כמבואר שם בארוכה, ואכ"מ; וא"כ קושיא מעיקרא ליתא.

אלא אפי' את"ל שיש בזה איזה שהוא גנאי ולשון מגונה, הנה]

הא דמבואר בח"י הע' 24 הנ"ל, הוא רק שהגם שהתורה רוצה להשמיענו הלכה, מ"מ, במקרה שעצם ההלכה אינה כתובה בפירוש אלא רק הוראה מסיפור וכיו"ב, אין הכרח לכתוב את ההלכה בלשון מגונה, ואפשר להשמיענו את אותה ההלכה גם בלשון נקי'. אבל אינו אומר שלא ישמיע ההלכה כלל כיון שהוא לשון מגונה וכיו"ב.

אבל בנדו"ד (לר' יצחק), אם נדרוש את הנהגת נח לשבח, איך היינו למדים - באיזה אופן שהוא - שלא ללמוד מדרכי נח? הרי כל היסוד להוראה הוא שהנהגה זו מגונה, וא"כ כאן, "אין ברירה" כביכול, אלא לדרוש אותו לגנאי. כי במקרה שנדרוש אותו לשבח, הנה נפל כל היסוד להוראה והלימוד אלינו, שלא נלך בדרכי נח באותם הענינים שלא התנהג בצדקות (כמבואר בחכ"ה שם).

ולא דמי כלל למקרה שמשמיענו דין שדבר מסוים "טמא" וכיו"ב, ששם אפשר (במקרה שאינו "כללות ועצם" ההוראה, אלא רק הוראה מסיפור) להשמיענו אותו הדין ע"י שימוש בלשון נקי'; כי כאן כל הלימוד הוא מזה שהנהגה זו מגונה, כנ"ל, וכמבואר בארוכה בהשיחה.



## סיבת ביהוי עיניו של יצחק

**הת' חיים אליעזר זלמנוב**  
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חט"ו, תולדות ג (עמ' 211), מבאר כ"ק אדמו"ר פירש"י עה"פ "ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות", שהביא ע"ז ג' פירושים: א) בעשנן של אלו (נשותיו של עשיו שהיו מעשנות לע"ז). ב) כשנעקד ע"ג המזבח .. ראו מלאכי השרת .. וירדו דמעותיהם ונפלו על עיניו. ג) כדי שיטול יעקב את

הברכות. ומבאר ע"ז רבינו קושי בכל א' מהג' פירושים שלכן הוצרך רש"י להביא שלשתם.

והנה בסעי' ד' מקשה ב' שאלות על פי' הא', (א) הרי נשי עשיו לא דרו ביחד עם יצחק בדירתו, ואיך הזיק עשיו לעיניו, (ב) למה לא הזיק העשן גם לעיני רבקה.

ובהערה 18 מובא שמפרשי רש"י הקשו שאלה הב' ותירצו שרבקה היתה רגילה כבר בע"ז (בביתה ע"י אביה ואחיה), אבל לפירש"י א"א לפרש כן, שהרי לפי דבריו העשן הוא שהזיק לעיניו ולא מפני שהי' עשן ע"ז. עכת"ד.

ולכא' נ"ל לתרץ קושי' זו ע"פ מש"כ בסעי' ו', שמביא קושיא על פירוש הא' והב' דלכא' ממשמעות הפסוק נראה שענינו כהו רק לאחרי שנזדקן (בן קכ"ג שנה), ומובא בהערה 26: עיקר הקושיא הוא לפי' הראשון. כי בנוגע לפי' הב' י"ל בדוחק שהדמעות שנשרו מעיני המלאכים "היו רשומות בתוך עיניו" (ב"ר פס"ה, י), ובמילא פעולת הדמעות היתה פעולה נמשכת, ולא כהו עיניו רק לאחרי שהזקין. . משא"כ לפי הא' "בעשיו של אלו" פשוט שכבר כהו עיניו כמה זמן לפני"ז, ולא רק עתה. . ע"י ריבוי העשן ד. . כ"ג שנה [כי עשו התחתן בשנת המאה ליצחק, המעתיק].

ועפ"ז אפ"ל בהקושיא הנ"ל שמפני שהדמעות "היו רשומות בתוך עיניו", ובמילא כבר אז התחילו עיניו להתחלש, ולאחרי שנשי עשו התחילו להקטיר ולעשן לע"ז, הזיק העשן לו יותר ממה שהזיק לרבקה (מפני שהיו עיני' בריאות מקודם).

[עד"ז פי' בשפתי חכמים אלא שפשטות כ"ק רבינו לא קיבל פי' זה וי"ל שזה מפני שברש"י משמע שהם ב' פירושים נפרדים ואינם שייכים זל"ז.]



## בדין איסור לקדש את האשה עד שיראנה

הת' שניאור זלמן דייטש

תלמיד בישיבה

בגמ' ב"ב טז, א גרסינן: אמר רבא איהו באחרינתא לא אסתכל, אברהם אפילו בדידה לא אסתכל דכתיב "הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את" מכלל דמעיקרא לא הוה ידע ליה.

וע' בחידושי הלכות מהרש"א על אתר שהקשה וז"ל: "ויש לדקדק היאך לא הוה מסתכל אברהם בשרה מעולם כדקאמר הכא מדכתיב הנה נא ידעתי וגו', והרי אמרו בקידושין מא, א דאמר רב יהודא אמר רב אסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו ורחמנא אמר "ואהבת לרעך כמוך". והרי הגמרא אומרת [קידושין פב, א. יומא כח, ב] אברהם אבינו קיים את כל התורה כולה עד שלא נתנה ואפי' מצות ערוב תבשילין שהיא מצות מדרבנן א"כ איך עבר איסור זה שהוא איסור דרבנן?

ומתרץ שם בשתי אופנים, וז"ל: "דודאי ראה אותה בנעוריה קודם שנשאה מצד האיסור של רב יהודה שמא תתגנה עליו וכו' אלא דאחר שהיתה נשואה לו לא ראה אותה מתוך צניעותה, והוא חשב כי לא עמדה ביפיה בזקנותה כי היתה בעת הזאת לפי הכתובים יותר מששים שנה ולפי שע"י מעשה הסתכל בה עתה כדאיתא בתנחומא וראה שעמדה ביפיה מתפלא שנעשה בה בת כ' כבת ז' ליופי, וע"כ אמר עתה לפני זמן זקנותך ידעתי כי יפת מראה את. ועוד י"ל שאברהם אבינו קיים את כל התורה כולה אלא עד אחר שנמול אבל לפני כן לא קיים את כל התורה ולכן לק"מ דכשנשא שרה לא קיים כל התורה לא היה חש להא דרב יהודא", ע"כ, ודו"ק.

ולפום ריהטא צ"ע בדברי המהרש"א:

(א) מש"כ בתירוצו הראשון, דהרי איתא בב"מ פז, א דעד אברהם לא הוה זקנה, ומאן דהוי בעי למשתעי בהדי אברהם משתעי בהדי יצחק, וכן בהדי יצחק משתעי בהדי אברהם, אתא אברהם ובעי רחמי והוה זקנה שנאמר "ואברהם זקן בא בימים", יעוי"ש.

אשר לפ"ז צ"ע בדברי המהרש"א בתירוץ הא', דהרי מאחר דעד אברהם לא היתה זקנה בעולם, למה הוא חשב ששרה לא עמדה ביפיה מחמת זקנה, והרי עדיין לא היה זקנה בעולם?

(ב) עוד צ"ע בתירוץ הב' שכתב, דזה שקיים אברהם אבינו כל התורה כולם מיירי לאחר מצות מילה, והרי מפורש בגמ' נדרים לב, א עה"פ "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרת מצותי חוקתי ותורתי", דחושבני' מאה ושבעין תרין, ופרש"י בד"ה מאה ושבעים וז"ל: דהכי משמע עקב כמנין עק"ב שנים שמע אברהם בקולי וכל שנותיו היו קע"ה, אלמא בן שלוש שנים הכיר את בוראו.

ומבואר לפ"ז להדיא, שאברהם אבינו קיים כל התורה כולה הרבה זמן לפני מצות מילה. ומה שמל א"ע בן תשעים ותשע שנים (ראה לקו"ש ח"ג עמוד 757 וח"ה עמוד 146 הביאור בזה (שלא מל א"ע לפני"ז), וש"נ).

וכמו"כ מצינו מפורש במדרש תנחומא ר"פ לך לך, בביאור הטעם לציווי הקב"ה לאברהם "לך לך וגו'", שזהו משום שקיים אאע"ה כל התורה כולה ודקדוקי מצוות, א"ל הקב"ה אתה מדקדק במצותי ואתה יושב עם עובדי ע"ז, צא מביניהם לך לך מארצך וגו'.

אשר לפי"ז מפורש דאברהם אבינו קיים כל התורה כולה (ועד לדקדוקי מצוות, כל' המדרש הנ"ל), הרבה זמן לפני קיום מצות מילה, וצ"ע בדברי המהרש"א.

והנה בשאלה הא' הנ"ל יש לתרץ ע"פ מש"כ המהרש"א בחידושי אגדות לב"מ שם, וז"ל: "ק"ק דכבר כתוב באנשי סדום "מנער ועד זקן" וכתוב "ואבינו זקן" ובאברהם גופיה כתוב "ואדני זקן", ואברהם ושרה זקנים מאי אולמיה האי קרא ואברהם זקן מכל הני קראי. וי"ל דודאי הזקנה ע"ש רוב שנים היה כבר בעולם אלא שלא היה בעולם הזקנה הנכרת בלבון שיער ודבעי משתעי בהדי אברהם וכו' וע"ז ביקש רחמים להיות הזקנה ניכרת בליבון שיער" ע"כ.

ומבואר בדבריו, דבזקנה ב' ענינים, (א) ע"פ השנים, (ב) פעולת הזקנה הניכרת בליבון שיער, וכנ"ל.

אשר לפי"ז י"ל בביאור תירוצו הא' הנ"ל, דמאחר דענין הזקנה ע"פ השנים כבר היה בעולם, לכן חשב ששרה לא עמדה ביופי' וכו' כנ"ל, ומה שביקש רחמים הוא לענין פעולת הזקנה הניכרת בליבון השיער, ודו"ק.

והנה, בעצם קושיית המהרש"א הנ"ל (ס"א) י"ל באו"א, ובהקדים: דהנה בשבת קיח, א גרסינן: "אמר ר' יוסי מימי לא קריתי לאשתי אשתי ולשורי שורי אלא לאשתי ביתי ולשורי שדי" [ומפרש רש"י אשתי ביתי שהוא עיקר של הבית, ולשורי שדי שהוא עיקר של שדה דכתיב "ורב תבואות בכח שור"]

ובהשקפה ראשונה צ"ב, דהנה בסוגיא דהתם מדובר לפנ"ז בענין הנהגות טובות, זהירות והידורים וכיו"ב, ומזה שסמכין מאמרו הנ"ל דר' יוסי מוכח דשייך בתוכנו לענינים שקדמו לו, וא"כ צ"ב, במה מתבטא ענין של הנהגה טובה וכיו"ב בקריאת אשתי ביתי ושורי שדי.

ויעוין בלקו"ש חי"ז פ' אחרי מות שיחה א' מש"כ כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו בזה שר' יוסי ראה את הכוונה והתכלית של הנישואין שזה היה רק כדי לקיים את מצות פריה ורביה להשלים את הכוונה "דלא לתהו בראה לשבת יצרה" שבתוך הענין של אשתו הוא ראה כבר את הכוונה והתכלית. וע"ד מה שהראשונים מסבירים שלמה לא תקנו ברכה על הקידושין (אקב"ו לקדש את האשה) כמו שתקנו על שאר המצוות, כי קידושין ונישואין הם רק הקדמה והכנה לעיקר ותכלית שמגיע אחר כך ע"י מצות פו"ר, יעוי"ש בארוכה.

אשר ע"פ כל זה, מתורץ שפיר קושיית המהרש"א הנ"ל, דכל האיסור לקדש אשה עד שיראנה שמא יראה בה דבר מגונה וכו' כנ"ל, הוא רק לאנשים כערכינו שאינם רואים בענין הנשואין המטרה והתכלית שבו, אלא כענין בפ"ע (מיוסד גם ע"פ תורה וכמ"ש "ושמח את אשתו אשר לקח", ואכ"מ), שלכן יש מקום לחשש של "שמא יראה בה דבר מגונה וכו'", משא"כ באברהם אבינו, שהוא מרכבה לאלקות, שכל אבריהם היו קדושים כו'

(תניא פי"ח), הוא ראה באשתו ובענין הנשואין את התכלית והכוונה הפנימית שבו, "ביתו", ולכן אין מקום לחשש של "שמה יראה וכו'", וכו"ל.

אשר עפ"ז ניתן להסביר עוד דבר תמוה בהשקפה ראשונה: דהנה איתא בכתובות ז, ב, וז"ל: גופא אמר רב נחמן, אמר לי הונא בר נתן, תנא מנין לברכת חתנים בעשרה? שנאמר "ויקח עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר שבו פה".

ועיי"ש בתוס' (ד"ה שנאמר) שכתבו וז"ל: ובמסכת כלה דמייתי קרא "דויברכו" את רבקה איכא למימר דהתם ברכת אירוסין והכא ברכת נישואין. ויש ללמוד משם שיש לברך ברכת אירוסין לאשה המתקדשת ע"י שליח, שהרי אליעזר שליח היה וכו', עכ"ל\*.

ומבואר לפ"ז, דאליעזר היה שליח גם לקידושין. ולכאורה יש להקשות בזה, דהרי אסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה וכו', וכו"ל בארוכה בדברי המהרש"א בענין אברהם ושרה.

אמנם עפ"הנ"ל קושיא מעיקרא ליתא, וכו"ל דכל האיסור לקדש אשה קודם שיראנה, הוא רק לאנשים שאינם רואים בענין הנשואין התכלית והכוונה הפנימים שבו, משא"כ ביצחק אבינו, האבות הן הן המרכבה (תניא שם), ראו בענין הנשואין את התכלית והכוונה הפנימית שבו, וממילא דלא שייך לחשוש שמה תתגנה וכו', וכו"ל באברהם.




---

\* בסה"ש תשנ"ב (עמוד 99) כתב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בנוגע לשליחותו של אליעזר ע"י אברהם לקדש אשה ליצחק וז"ל הק': "ויש מקום לחקור וואס איז געווען דעם גדר ודין פון (שליחות) אליעזר בקיום דברי אברהם אליו" ולקחת אשה לבני ליצחק", וואס יש לפרש בזה כמה אופנים ומהם (א) אליעזר שליח היה לקידושין (ווי עס שטייט אין תוספות כתובות ז, ב ד"ה שנאמר) וואס שלוחו של אדם כמותו וכו'. (ב) אליעזר איז געווען בגדר שדכן צו געפינען א אשה פאר יצחק'ן (ניט בתור שליח לקידושין וכו').

# נגלה

## בדעת ר"א דעדי מסירה כרתי

### הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגיטין (ג, ב) אי': ר"א אומר אע"פ שאין עליו עדים, אלא שנתנו לה בפני עדים כשר, וגובה מנכסים משועבדים. ופרש"י (ד"ה וגובה) וז"ל: גובה כתובתה בגט זה מנכסים משועבדים, דתנן בכתובות (פט, א) הוציאה גט ואין עמו כתובה גובה כתובתה, לישנא אחרינא גובה מנכסים משועבדים, אם שטר מלוה הוא גובה מנכסים משועבדים וכו', עכ"ל.

ובתוס' (ד"ה וגובה) כתבו וז"ל: לשון שני פי' בקונטרס אם שטר מלוה הוא גובה מנכסים משועבדים. וכן נראה לר"ת עיקר דאפילו בשאר שטרות גובה בעדי מסירה מנכסים משועבדים. . . ופסק רבינו חננאל. . . ולא מגבינן בעדי מסירה אלא מבני חרי. . . עכ"ל. וכן נחלקו בזה כו"כ פוסקים.

ואח"כ כתבו התוס' וז"ל: והא דפריך סתמא דהש"ס בפירקין (יא, א) גבי שטר פרסאה דמסרי באפי סהדי ישראל, אי הכי ממשעבדי נמי לגבי, לא קשה לפסק ר"ח, דמיירי בחתימי עלי' סהדי עכו"ם הדיוטות כדפי' בקונטרס, ומשו"ה ס"ד דגבי ממשעבדי, כיון דמסרי באפי סהדי ישראל חשיבי הנך הדיוטות כערכאות וכו'. עכ"ל.

ובמהרש"א שם כ' וז"ל: ולר"ת דנראה לו עיקר דגבי ממשעבדי לא קשה ממאי דמסיק שם לית לי' קלא ולא גבי ממשעבדי – היינו משום דנכתב לשון פרסי, ורש"י פי' שם משום דאין עליו עדים חותמין ישראל והיינו כפי' ר"ח. עכ"ל.

ויש לבאר סברת מחלוקתם – לחידודא עכ"פ – בהקדם הא דאי' בב"ב (ל, ב) "ההוא דא"ל לחברי' מאי בעית בהאי ארעא, א"ל מפלניא זבינא ואכלתי' שני חזקה, א"ל והא נקיטנא שטרא דזבנא לי' מיני' הא ארבע שני (ונמצא שקדם מקחי לחזקה שלך

שנה אחת – רשב"ם), א"ל מי סברת שני חזקה תלת שני קא אמינא, שני חזקה טובא קא אמינא, אמר רבא עבידי אינשי דקרו לשני טובא שני חזקה, וה"מ דאכלה שבע שנין דקדם חזקה להאי שטרא דהך, אבל שית, אין לך מחאה גדולה מזו" (אי לית לי' סהדי אלא משית שני, הדין עם בעל השטר, דאין לך מחאה גדולה מזו, שמיחה המוכר בזה המחזיק לסוף שתי שנים שמכר לאחר – רשב"ם).

והקשו המפרשים, הרי במחאה צריכים למחות כל ג' שנים, וא"כ אם אכלה שש שנים, והשטר, שהיא המחאה, היא מארבעה שנים קודם, הרי שלאחר השטר, הי' לו חזקה עוה"פ וא"כ צ"ל הדין עם המחזיק.

וא' מהתירוצים ע"ז מובא בהגה"מ על הרמב"ם (הל' טוען ונטען פט"ו ה"ז) בשם הריצב"א, וז"ל: דכיון שהשטר בידו חשיב מחאה בכל שעה. עכ"ל.

ופי' הרגצ'ובי (הובאו דבריו במפע"צ סל"ב) שהכוונה בזה דדבר הנכתב הוה כמו שעכשיו אומר זה, היות והכתב נמצא, הרי זה כאילו הכתב מדבר תדיר.

לפי"ז י"ל שזהו א' מההסברות בפלוגת ר"ת והר"ח:

עידי מסירה פועלים קול, אבל היות ואינו בכתב, אין לומר על הקול, שפעולת הקול נמשך תדיר. משא"כ אם העדים חתומים על השטר אז י"ל שמה שהם פועלים (הקול) נמשך תדיר.

והנה הריטב"א בב"ב (קעו, ב) כ' שכדי לגבות ממשעבדי צ"ל הקול שנגרם ע"י השטר "קלא דלא פסיק" – וא"כ י"ל שאם העדים אינם חתומים על השטר, הרי זה בבחי' "קלא דפסיק", ולכן ס"ל להר"ח שאין לגבות ממשעבדי ע"י עידי מסירה לבד, וצ"ל עידי חתימה. משא"כ ר"ת ס"ל שמספיק מה שהעדים ראו מסירת השטר, והרי השטר הוא דבר שבכתב, וא"כ זה נקרא שהקול נמשך תדיר.

והנה יש לעיין אם מש"כ הרגצ'ובי שמה שנכתב כאילו מדבר עכשיו, הוא רק כשנכתב בלה"ק, או גם אם נכתב בלשון האומות. כי בעצם אין הלשון של האומות לשון אמיתי, כ"א סימנים שהסכימו עליהם בנ"א שהם יורו על הדברים, וא"כ אולי

לשון האומות שנכתב אין הפי' שזה מדבר כעכשיו, כ"א שהם מורים על כוונת הכותב בעת שכתבו.

וי"ל שזהו סברת ר"ת שאם נכתב בלשון פרסי, עם עידי מסירה, אינו גובה מנכסים משועבדים, כי הרי כל הסיבה שעדי מסירה מועילים, הוא כי סוכ"ס הדבר נכתב בשטר באופן שהקול נמשך תדיר, כנ"ל, אבל אם נכתב בלשון פרסי אין לומר שהקול נמשך תדיר, כי בזה לא אמרי' כן, כנ"ל.

והנה עפ"ז מתורץ בפשטות קושיית הרש"ש על המהרש"א וז"ל: וקשה דהא אי איכא עידי חתימה ישראל גבי ממשעבדי אפי' כתוב בל' פרסי כדלקמן (יט, ב), עכ"ל.

ובפשטות התירוץ על קושייתו הוא, שרק בעידי מסירה יש חסרון בהקול אם נכתב בלשון פרסי, משא"כ בעידי חתימה. אבל צריך ביאור: בפשטות הטעם למה אין השטר בלשון פרסי מוציא קול הוא כי אין בנ"י מבינים לשון פרסי, וא"כ צ"ל כן גם בעידי חתימה.

אמנם עפ"הנ"ל י"ל בזה: החסרון בלשון פרסי אינו לפי שאינו מובן לבנ"י כ"א שאינו מוציא קול תדיר, אף שמובן הוא לבנ"י, ולכן אם ישנם עידי חתימה, הרי הם בכתב, וא"כ יש כאן הוצאת קול תדיר ע"י העדות, ולא איכפת לן מה שהשטר נכתב בלשון פרסי, ולכן אי' לקמן שע"י עידי חתימה ישראל גבי ממשעבדי אפי' כתוב בלשון פרסי.



## כתב ידו ואין עליו עדים

**הרב יעקב משה וואלבערג**  
ר"מ בישיבה

בתוד"ה כתב גיטין ג, ב, מבואר דטעמא דפסול כת"י שאין בו עדים, משום דהוי כגט שאין בו זמן. וע"ז הקשה דבשלמא למ"ד דטעמא דזמן הוא משום שמא יחפה על בת אחותו נוחא, אבל

למ"ד דהטעם הוא משום פירי, א"כ למה מקרי גט זה שכתוב בכת"י ויש בו זמן כאין בו זמן? וע"ז תירץ בתוס' בב' אופנים, או שכיון שלא תוכל לגבות מלקוחות מזמן הגט ורק מהבעל, ולהכי מקרי כגט שאין בו זמן. ועוד תי' התוס' דשמא מיד אחר הכתיבה תתפוס האשה פירות כו', עי' במהר"ם שפי' בב' אופנים, ועי' קצות (סט, א) שנקט כאופן הא' במהר"ם. והיינו דהתוס' מחדש דאף שאין האשה נאמנת בגט זה שכתוב בכת"י הבעל ליקח פירות מהלקוחות, אבל מ"מ אם תפסה הפירות מידי הלקוחות, והלקוחות רוצים שיחזרו הפירות מחמת שגזלה הפירות, יכולה להראות השטר עם כת"י הבעל, ולעכב הלקוחות מלקחת הפירות, דעכ"פ השטר עושה ספק שאולי הפירות שלה.

והנה תירוץ הב' הוא חידוש, ועי' בקצות הנ"ל דע"י יסוד חידוש התוס' דכת"י מהני לתפיסה, חולק הקצות עם מהר"ם אלשיך, ועי' נתיבות שם שחולק על הקצות.

והנה ברש"י (פו, א) מפרש דהא דכת"י פסול בלי עדים הוא גזירה שמא יתיר כתב סופר בלי עדים, וא"כ צ"ב ל"ל לתוס' לחדש דיסוד הפסול דכת"י בלי עדים הוא לפי שאין בו זמן ולהכנס לדוחק כנ"ל, דלכאורה למה לא פירש התוס' כפרש"י, דהחשש דכת"י הוא משום דאם תתיר בכת"י תתיר גם בכתב סופר?

ואולי י"ל דהנה נוסף למח' רש"י ותוס' בטעם דכת"י ואין עליו עדים פסול מדרבנן נחלקו גם ביסוד הך דינא דכת"י כשר מדאורייתא, דבתוס' מבואר דשפיר מתוקמי לר"מ דס"ל ע"ח כרתי, והא דכשר בכת"י אף דאין עליו עדים, הוא משום דאין לך חתימה גדולה מזו.

אבל ברש"י (פו, א) מבואר דלא שייך לאוקמי מתני' כר"מ (ופירוש השני ברש"י שם דמבאר דהוא מדין הודאת בע"ד כמאה עדים דמי, מבואר בהגהות הב"ח שם דאינו מדברי רש"י אלא הגהה בשיטת התוס') וממילא ע"כ צריכים לומר דהוא דין חדש דילפינן מקרא דאם הבעל עצמו כתב הגט ונתן הוי גט כשר בלי עדים.

וביארם באחרונים דיסוד המחלוקת בין רש"י ותוס' לשיטתייהו אזלי במחלוקת בהבנת שיטת ר"מ. דהנה התוס' ס"ל דלר"מ בעינן שיהא הגט מוכח מתוכו, ושכן מבואר בהסוגיא דלקמן (כד, ב), דבהחזק שני יוסף בן שמעון בעיר אחת לא מהני גט אליבא דר"מ, דאינו מוכח מתוך הגט באיזה יוסף בן שמעון איירי.

דמשו"ז הקשה על הא דפרש"י (ב, ב) דהא דס"ל לרבה דאף דרוב בקיאיין הן לשמה וסתם ספרי דדייני מיגמר גמירי, מ"מ רבנן הוא דאצרוך, דשמא אשכח כתוב ועומד כגון שנכתב לשם א' מבני עירו ששמו כשמו ושמה כשמה, דאפילו הי' לשמה ומ"מ אינו מוכח מתוכו.

אבל לשיטת רש"י הרי מבואר בסוגיא דלקמן (כד, ב) דלא למד כלל דהחסרון בשהחזק שני יוסף בן שמעון שייך להא דלא מוכח מתוכו, אלא שחסר בשטר ראייה שבגט, וממילא ליכא הוכחה כלל דיש דין דמוכח מתוכו אליבא דר"מ, וממילא מובן דאפילו הוחזק שני יוסף בן שמעון בעיר אחת אם נכתב לשם יוסף בן שמעון המגרש הגט כשר אפילו לר"מ, וא"כ מובן שלא קשה כלל קושיית התוס' לשיטת רש"י.

והנה בהך דינא גופא דר"מ דצריך שיהא עדים חתומים בגט יש שדייקו מתוס' דלשיטת ר"מ הדין דעדי חתימה כרתי נובע מהדין דהגט צריך להיות מוכח מתוכה, והיינו דכמו דאם יש ב' יוסף בן שמעון בעיר אחת וא"כ אינו ברור בהגט מי המגרש, חסר בהגט, כמו"כ נמי אם יש גט ואינו מבואר בתוך הגט שאינו מזויף, א"כ אינו גט שמוכח מתוכו ומשו"ה פסול.

והנה פשוט שזה אינו שייך רק אליבא דתוס' דלר"מ יש דין מוכח מתוכו, וא"כ י"ל נמי שהא שצריך שהעדים יחתמו הוא ג"כ מדין מוכח מתוכו אבל לשיטת רש"י אין כלל דין דמוכח מתוכו אליבא דר"מ ע"כ צ"ל דדין ע"ח כרתי פירושו דעדים שבתוך הגט עושים הכריתות אבל אינו שייך לדין דמוכח מתוכו.

ועפ"ז י"ל דהא דס"ל תוס' דכת"י שאין עליו עדים מצי קאי אליבא דר"מ דאין לך חתימה גדולה מזו, ורש"י ס"ל דהוא דין חדש ולא משום דאין לך חתימה גדולה מזו, לשיטתייהו אזלי.

דלתוס' דיסוד הדין דע"ח כרתי, הוא משום מוכח מתוכו, א"כ מובן דאם הוא כת"י הוי מוכח מתוכו יותר מעדים. דבעדים הפי' הוא דחתימת העדים מגידים דהגט נכתב ברצון או בציווי הבעל, אבל כשהבעל עצמו כתב הגט הרי אין לך חתימה גדולה מזו.

אבל לשיטת רש"י דיסוד החתימה בגט אינו שייך למוכח מתוכו, אלא שצריך עדים לפעול הכריתות ועדים כדי לפעול הכריתות צריכים להיות חתומים בתוך הגט, והיינו כפשוטו ע"ח כרתי, א"כ מובן דבכת"י ואין עליו עדים, דאין כאן הע"ח דצריכים לפעול הכריתות ע"כ לא קאי בשיטת ר"מ.

בקיצור: הא דנחלקו רש"י ותוס' בביאור שיטת ת"ק דכתב בכת"י ואין עליו עדים כשר מה"ת, דלרש"י הוא דין חדש ולא קאי אליבא דר"מ ולתוס' קאי בשיטת ר"מ דאין לך חתימה גדולה מזו, לשיטתם אזלי ביסוד שיטת ר"מ דצריך ע"ח על הגט, דאם הטעם משום שיהא הגט מוכח מתוכו א"כ כת"י אפשר לומר עליו אין לך חתימה גדולה מזו, אבל אי צריך עדים לפעול הכריתות אין זה ע"י כת"י (ורק אם נקטינן שמהני מדין הודאת בע"ד כשיטת הרשב"א) וע"כ הוא דין חדש.

והנה עפ"ז אולי אפשר לבאר מח' רש"י ותוס' בטעם דכת"י ואין עליו עדים פסול מדרבנן, דלרש"י הוא גזירה אטו כתב סופר, ולתוס' הוא משום שאין בו זמן ומשו"ה הוכרח לחדש כנ"ל.

דהנה לשי' רש"י דכת"י שאין עליו עדים הוי גט שאין עליו עדים, ורק שכשר מגזה"כ ד"וכתב ונתן", א"כ יש מקום לומר שאף שגט שכתוב בכת"י באמת מה"ת אינו צריך עדים, מ"מ החכמים תקנו דכל גט צריך עדים ואפילו בכת"י.

אבל לשיטת התוס' דס"ל דבכת"י אין לך חתימה גדולה מזו, וא"כ הרי גט שנכתב בכת"י ואין עליו עדים באמת הוי כמו שיש עליו עדים דאין לך חתימה גדולה מזו, וא"כ אין מקום לומר דאם נכתב בכת"י ואין עליו עדים הוא פסול, ואם יוסיפו עליו עדים יהיה כשר, דהא לפני שהוסיף עליו עדים הוי במצב שאין לך חתימה גדולה מזו, וא"כ מה הוסיפו העדים, והוי קצת כמו

חוכא ואטלולא, ועפ"ז היה תוס' מוכרח להסביר דהא דכת"י שאין עליו עדים פסול מדרבנן הוא משום דאין בו זמן.



## מזוייף מתוכו

### הרב אפרים פיקרסקי מנהל – ביהמ"ד

בתוד"ה מודה ר"א במזוייף מתוכו (גיטין ד, א) מקשה וז"ל "אבל הכא שהעדים כשרים אלא שחתמו שלא לשמה מה תקלה יש בכך אם נסמוך עליהן וכו'" ותירצו התוס' וז"ל "וי"ל דמ"מ אכא למיגזור חתימה אטו כתיבה דאם אין עושין חתימה לשמה גזרינן פן לא יכתבו גם הכתיבה לשמה" ע"כ.

ומקשין ע"ז המהר"ם ומהר"ם שי"ף, וז"ל המהר"ם "מקשין העולם הלא דברי התוס' סותרים זה את זה, דלעיל בדבור שלפני זה כתוב אליבא דר"מ דלגבי לשמה לא חיישינן אי מייתי גט לעדים שאינו כתוב לשמה שיחתמו גם הם שלא לשמה וכו' וכאן כתבו אליבא דר"א דאם אין עושים חתימה לשמה גזרינן פן לא יכתבו גם הכתיבה לשמה" ועד"ז מקשה המהר"ם שי"ף ומוסיף בזה וז"ל "וק"ו הוא דטפי יש לגזור כתיבה אטו חתימה שאח"כ, מחתימה אטו כתיבה הקודם לו וכו' וכלפי לייא כו'" עיי"ש בדבריהם. ותירוצו של המהר"ם הוא לכאורה קצת דחוק.

וי"ל בזה בהקדם דהנה כפי שלומדים התוס' בפשטות שטעם הפסול באם חותמים עדים פסולים או שלא לשמה בגט, הוא (רק) משום גזירה, כמו שנראה משטחיות לשון התוס', אינו מובן כ"כ הלשון "מודה ר"א במזוייף בתוכו שהוא פסול" דהו"ל לפרושי טעמא ולומר דמודה ר"א דאם יש בו חתימה פסולה או שלא לשמה דפסול דגזרינן דלמא אתי למיסמך עלייהו או לכתוב הגט עצמו שלא לשמה וכיו"ב.

אשר ע"כ נראה לומר דהכא כשחותמים עדים פסולים או שלא לשמה הנה אף קודם הגזירה (שכתבו התוס' דאתי למיסמך עלייהו וכו') הנה ישנו פה בהגט דבר שלא כהוגן שישנם עדים

פסולים וכו' בהגט, ואינו דומה לדין כתבו להגט במחובר לר"מ (דגזריןן שמא יחתום במחובר) או אם כתבו שלא לשמה לר"מ (דלפי ההו"א של תוס' דנגזור אטו יחתמו שלא לשמה), דהתם הנה בלי גזירה אין שום ריעותא כלל בהגט דיכולים לכתוב בלי שום פקפוק במחובר (ושלא לשמה), וכל הפסול במחובר (או בשלא לשמה לפי ההו"א הנ"ל) הוא אך ורק משום הגזירה דיחתום במחובר (או שלא לשמה), משא"כ כאן מאחר דהעדים חותמים בתוך הגט ומעידים על הגט הנה לא מיבעי באם הם קרובים או פסולים שיש ריעותא בתוך הגט שישנם עדים פסולים, אבל גם אם חתמו שלא לשמה ישנו ג"כ קצת ריעותא בהגט, דמאחר שהם חותמים בגט הוי כעין חלק מ(כתיבת)הגט, שצריך להיות נכתב לשמה וכאן נכתב משהו בהגט שהוא שלא לשמה (ועיין בהרשב"א שכתב (קצת) כעין זה), הנה מצד זה הנה בלי שום גזירה הוי מזוריף מתוכו מאחר דיחנו פה קצת ריעותא בהגט.

אלא דמ"מ אף דהוי (קצת) ריעותא בהגט, מ"מ זה יכול להיות טעם מדוע לכתחלה פסול, אבל מ"ט דפסול גם בדיעבד (ובמזויף מתוכו פסול בדיעבד כפשוטו). הנה ע"ז מבארים התוס' משום דיכול לצאת מזה איזה תקלה או דאתי לימיסמך עליהו או שיכתבו גם הגט עצמו שלא לשמה, אבל לא שהגזירה הוא היסוד להפסול, אלא שזה כמו סיבה רחוקה לבאר מדוע החכמים החמירו כ"כ בפסול מזויף מתוכו לפוסלו בדיעבד, אבל עצם הפסול הוי מצד שיש ריעותא בהגט עצמו שהוא מזויף מתוכו.

(ואולי יש לדמות זה קצת לדין שאין כותבין טופס שלא לשמה לר"א (לחד מ"ד בגמ' לקמן דף כו) ופסול גם בדיעבד שהפסול הוא מצד זה שבהגט עצמו נכתב משהו שלא לשמה, ופסול בדיעבד משום גזירה שמא יכתוב גם התורף שלא לשמה.)

ועפ"י הנ"ל יומתק ג"כ לשון התוס' שכותב "וי"ל דמ"מ איכא למיגזר חתימה אטו כתיבה וכו'" דלכאורה אינו מובן האם אנחנו מחפשים לגזור גזירות שהתוס' כותבים "דמ"מ איכא למיגזר וכו'", וכן בהתחלת דברי התוס' דאינו מובן כל האריכות והו"ל להקשות בפשוטו שבפסולי עדות יש גזירה ובחתימה שלא לשמה אין גזירה (וכן צ"ל קצת מ"ש "דהתם בדין

מיפסיל"). אבל לפי הנ"ל ניחא דהפסול בעצם הוא מצד דהוה מזוייף מתוכו כנ"ל, רק שמ"מ קשה מדוע החמירו חכמים כ"כ לפסול בדיעבד, דבשלמא אם יש פסולי עדות אז "בדין נפסל" דמאחר דיצא מזה תקלה אבל כשנחתם שלא לשמה "מה תקלה יש בכך אם נסמוך עלייהו" וע"ז מתרצים דמ"מ איכא למיגזר, ז.א. שפה מספיק גם סיבה רחוקה מאחר שהגזירה לא הוי יסוד הפסול.

ועפ"י הנ"ל י"ל דאין מקום לקושית המהר"ם והמהר"ם שי"ף הנ"ל, דהתם - בדבור הקודם - שהתוס' אומרים דלר"מ אין גוזרים כתיבה אטו חתימה, זה מובן מאחר דכל יסוד הפסול שם הוא רק מצד הגזירה דשמא יחתום שלא לשמה, הנה פשוט שלא חיישינן לזה, אבל כאן דיסוד הפסול הוא לא מצד הגזירה רק מצד מזוייף מתוכו שיש ריעותא בהגט, הנה ע"ז מספיק אפילו גזירה שהוא בדרך סיבה רחוקה, ודו"ק.



## לשמה בכתיבת הגט [גליון]

### הרב אהרן חיטריק

#### תושב השכונה

ראיתי בגליון ראש השנה [תשנ"ט], מה שכתב התמים י"ש ביסטריצקי בענין לשמה בכתיבה הגט, ומציין שם מה שכתב אדה"ז בתניא פרק מא, ומציין למ"ש במאמרי אדה"ז הקצרים ע' תקסח.

ראשית כל כבר ציינתי בלקוט פי' לתניא שם ע' תתפג שיצא לאור בשנת תשמ"ב. ובזכרוני שהראש ישיבה הרב מרדכי מענטליק זצ"ל, אמר לי אז ואח"כ סיפר זה לרבים בשיעור בשנת

תשמ"ד, שע"י זה נתבאר אצלו קושיא עצומה, ושכשנת תשמ"ב כתב זה לכ"ק אדמו"ר.\*



### בפני נכתב ובפני נחתם

**הת' שניאור זלמן הלוי העלער**  
שליח בישיבת תות"ל כפ"ח

איתא במשנה ריש מסכת גיטין המביא גט ממדה"י צריך שיאמר בפ"נ ובפ"נ כו'. ובגמ' מ"ט רבה אמר לפי שאין בקיאות לשמה רבא אמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו.

וברש"י ד"ה לפי שאין עדים מצויין לקיימו כ' וז"ל אין שיירות מצויים משם לכאן שאם יבא הבעל ויערער לומר לא כתבתיו שיהיו עדים מצויין להכיר חתימת העדים והאמינו לשליח כו'.

בפשטות משמע דלרבה תקנו שיאמר בפ"נ משום דיש חשש בגט דלמא פסיל הוא שנכתב שלא לשמה משא"כ לרבא אין חשש בגט עצמו ומסתמא הוי כשר, אלא דכיון שאם יבא הבעל ויערער ולא יוכלו לקיימו תקנו לומר בפ"נ שיקויים מעכשיו.

והנה רש"י בע"א ד"ה יתקיים בחותמיו כו' כ' וז"ל "ואם אין עליו עוררים מסתמא כשר דהא בקיאות לשמה ועדים מצויין תמיד לקיימו כו'". וקשה דכ' כאן דהגט עצמו כשר (ולא שאין צריך לומר בפ"נ) דבקיאות לשמה ועדים מצויין לקיימו בשלא בקיאות לשמה משו"ה הוי כשר, אבל עדים מצויין לקיימו אם נאמר דתקנו לאמר בפ"נ משום לאחר זמן אם יבא הבעל ויערער שיהי' מקויים מעכשיו, אבל אין חשש בגט אי כשר או לא, א"כ ק' מה שכו' רש"י מסתמא כשר דעדים מצויין תמיד לקיימו, זה הוי טעמא דא"צ לומר אבל אין זה טעם שהגט כשר.

---

\* אם יש למישהו השיעור ע"ז, בבקשה למסור לי, ותודה מראש.

ועוד קשה על רש"י מה שהק' התוס' ד"ה דאיתוהו בי תרי וז"ל פה דלמ"ד לפי שאין עדים מצויין לקיימו אלו יקיימוהו. וק' דאטו בכפה תלו להו שיהו מזומנים לקיימו כשיבא הבעל ויערער.

וי"ל דס"ל לרש"י דכשאין עדים מצויין לקיימו הוי הגט פסול, דכיון שהבעל יכול לבא כל שעה ולערער ולפסול הגט ולא יוכלו לקיימו, אין תוקף לגט, והוי כמו חספא בעלמא אע"פ שלא ערער מכיון שיכול לערער.

(ובאמת בשטר הלואה י"ל עוד יותר דאפי' אם אפשר לקיים השטר אבל כל זמן שלא נתקיים השטר הוי חספא בעלמא דאמרינן פרוע נאמן במיגו דמזויף, אינו נאמן על פרוע דשטרך בידי מה בעי, אלא דכיון שיש כאן טענת מזויף דיכול לפסול השטר הוי חספא בעלמא וכל זמן שאין הלואה מודה אין המלוה יכול לפרוע דאין זה שטר כיון שיכול לטעון מזויף אע"פ שאפשר לקיימו מכח הטענה).

וי"ל להסביר את זה דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, פרש"י ג, א דלא חציף איניש לזיופי ובפשטות הוי כמו עדים הבאים לפנינו דיש להם חזקת כשרות כך המלוה הבאה אם יש לו חזקת כשרות דאינו מזייף.

אבל בנתיבות סי' מו כ' וז"ל "עיקר כהש"ך וכמו שמשמע מן הפוסקים דאפי' כשטוען א"צ קיום דאורייתא כו' ולכן נראה שכל מי שהביא שטר או גט לפנינו ואומר בפירוש שאין יודע כלל מאיזה מקום הם העדים בוודאי דאינו שטר וגט בכלל דהא עיקר הטעם דא"צ קיום מדאורייתא דהוה מלתא דעבידא לאיגלווי ומירתת לזייף כו', ה"ז המביא גט ממדה"י דכיון שא"א לקיימו אינו מרתת לזייף וכיון דכל הטעם שעדים החתומים על השטר ענשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד הוא מפני שירא לזייף הכא אינו ירא וא"כ אינו כמו שנחקרה עדותן בב"ד ואינו גט.

ולפ"ז מובן מה שכ' רש"י דמסתמא כשר כיון דעדים מצויין לקיימו דעכשיו הוי גט דאינו יכול לערער, וקשה מכי מטא גיטה לידה מגרשה (או דמירתת כיון דאיכא עדים ולפ"ז מובן מה שכ' רש"י ושניהם נעשו שלוחים לגרשה דיודע שיש עדים ומתירא).

ולפ"ז מתורץ נמי קושיית התוס' אטו בכיפה תלו לי', דכיון דעכשיו איכא שני עדים ואם יבא הבעל עכשיו ויערער אלו יקיימוהו הוי גט, ואשה מכי מטא גיטה לידה מגרשה.

והנה רש"י כ' ע"א ד"ה צריך כו' ושליח זה הבעל עשאו שליח להולכה ובר"ן כ' דרש"י כ' כן דאי הוה שליח לקבלה כיון שנתגרשה בקבלתו א"צ לומר בפ"נ ומביא ראייה מפרק המביא (כד, ב) דתנן האשה עצמה מביאה גיטה כו', ובגמרא-אשה מכי מטא גיטה לידה מגרשה וא"צ שיאמר בפ"נ, וטעמא דכיון דמדינא א"צ לומר אלא מפני חשש שמא יבא הבעל ויערער אין לחוש אלא כשנותנו לשליח להולכה לפי שלא נגמר הגט עד דמטא לידה דשמא עדיין לא גמר דעתו, וחוששין שמא ימלך, אבל כשנותנו לידה או לשליח לקבלה אין לחוש.

אמנם רש"י עצמו בד"ה מגרשה לה לא כתב כן. אלא כ' וז"ל "ואי בעי למקליה לגיטה מגורשת היא ואינה צריכה להביא בפ"נ אלא לראיה בעלמא ולמה לה לומר בפ"נ הא לאו שליח הוה, דכיון שנגמר הגט אין לחוש".

אלא דבזה נחלקו. דהר"ן סבר אין עדים מצויין לקיימו לא הוי חסרון בגט עצמו אלא דכיון שהבעל יכול לבא ולערער וא"א לקיימו הוי אחריות על ב"ד שלא יהי' תקלה לאחר זמן כשנגמר הגט במדה"י אין לחוש שיבא. אבל רש"י סובר דאין עדים הוי חסרון בגט עצמו דאין זה גט כיון שהבעל יכול לערער ולפסול הגט וא"א לקיימו אין תוקף לגט והוי חספא בעלמא אבל כשנגמר הגט במדה"י הוי גט ואינו אלא לראיה.



## בתיבת סופר בעד

### הרב שמואל זייאנץ

ר"מ בשיבת תות"ל – חובבי תורה

הפנ"י העיר למ"ד כתב סופר ועד כשר, הרי הגמ' מדובר לר"מ דאינו מצריך כתיבה לשמה, וא"כ איך מכשרינן בכתב סופר ועד, ניחוש דהסופר לא כתב לשמה וליכא אלא ע"א. ומת'

שבדוחק י"ל דכיון דבא ליד הבעל לא היה טועה בכך ליתן בע"א להחשב כתיבת סופר כע"א אם לא שיודע שכתבו לשמה דכולהו בקיאיין בא"י ורוב בחו"ל.

ולכאורה אכן דוחק להכשירו בחו"ל, דכיון (שמדובר ש)חששו ללשמה לומר בפ"נ ובפ"נ משום שאין בקיאיין ואפי' באופן שהוא כמילתא שלא שכיח (אשכח שמו כשמו ושמה כשמה ונמלך או מיעוטא דמיעוטא דסופרים) א"כ למה לא נחשוש דאולי הבעל לא ידע שהוא לשמה.

והנה היה אפשר לומר: דקושייתו הוא באופן דכשר לכתחילה (בסופר מובהק), דבאופן דפסול לכתחילה אפשר לומר שפסול גם משום חשש דשלא לשמה, וא"כ אולי אפשר לומר דדין הנ"ל דכתב סופר וע"א כשר אפי' לכתחילה, הוא רק כשידע הסופר דיחתום רק ע"א דאז כיון להעיד לשמה.

אבל: א) הגרעק"א כ' דלמ"ד כתב סופר וע"א כשר, (דמסתימת דברי הפוסקים משמע) דגם כשלא ידע שיחתום הבעל רק ע"א, חשוב הסופר לעד, ובסופר מובהק כשר לכתחילה. ב) קושיית הפנ"י הוא גם בהדין דפסול לכתחילה וכשר בדיעבד: (דהא דכשר בדיעבד הוא משום שמה"ת אין חוששין דכתב להתלמד דנזהרין בזה) למה לא נחשוש שהסופר לא כתב לשמה, כיון דלר"מ כתיבתו לא בעי לשמה (ובדואי שדין זה דכשר הדיעבד קאי גם כשלא ידע דיחתמו אותו לעד).

והנה לרש"י (הסובר לעיל דכל הסופרים מיגמר גמירי והחשש דרבנן הוא רק אבעל) י"ל: דלר"מ (כמו דספרי דדייני גמירי ונזהרים בכללות הלכות גיטין) הסופרים נזהרים במסירת הגט להבעל שיהיה כשר מכל הבחינות כולל גם אפשריות שהבעל יחתום רק ע"א, ובמילא לא ימסור לו הגט אא"כ נזהר לכותבו לשמה (אלא שמדרבנן חוששים דילמא כתבו להתלמד וזרקו לאשפה כמבואר בתוס'). אבל לתוס' דפי' לעיל די'ש מיעוטא דמיעוטא דאין כותבים לשמה וחוששים להם א"כ בודאי שיש לחשוש לר"מ לגבי כתיבתו כחתימה.

ואולי יש לת': דהנה אדמה"ז כ' (שו"ת סי' ל"ג ד"ה ונלפענ"ד) דלר"מ (לשיטת הרי"ף והרמב"ם) הסובר ע"ח כרתי

הרי בוודאי דבעינן שליחות הבעל בחתימתם (דכיון דהבעל הוא הכורת והמגרש א"כ כשהעדים כורתים הרי"ז בעי שליחות הבעל).

וא"כ יש לומר דהא דחוששים מדרבנן למיעוטא דמיעוטא הוא רק בחו"ל דלא קבלוה כולם הדרשה דלה - לשמה, אבל בשאר הלכות גיטין כולם בקיאים, וא"כ בוודאי הם בקיאים דצריכין העדים החתומים בו להיות שלוחים (כסברת אדמה"ז) וא"כ כשחותמים הרי נזהרים גם מאפשריות שיהיה רק ע"א ויצטרך להצטרף לו בתור עדות, לכן לא יתן גט זה להבעל אא"כ עשאו הבעל שליח בכתבתו (שנחשב כחתימה).

(והא דכתבו התוס' ג' ע"א דהחשש הוא שיערער הבעל שכתב הסופר להתלמד והוא החתים עליו עדים שהוא לא היה בקי לשמה, הוא לר"א, אבל לר"מ: לא היה כותב להתלמד ומסרו לו כשהיה אפשר שיסמוך עליו לעדות (והרי שם מדובר לר"א שמבאר החשש דכתיבה שלא לשמה), בנוסף שהחשש שם שיערער הבעל (לעז)).



## בענין וספרה לה

**הת' שלמה שטרנברג**  
תלמיד בישיבה

בתוס' ד"ה עד אחד נאמן באיסורין (גיטין ב, ב) כ' שהמקור להדין דע"א נאמן באיסורין הוא מנדה "דדרשינן בפרק המדיר (כתובות עב) וספרה לה לעצמה". ומזה שהיא נאמנת לומר טהורה אני ע"פ שאין לה עדים, לומדים שע"א נאמן באיסורין, וממשיך: "וא"ת אם כן אפילו איתחזק איסורא (שהרי אצל נדה לכאורה איתחזק איסורא, ולמה בשאר איסורין (שלומדים מנדה) אין ע"א נאמן כשאיתחזק איסורא), וי"ל דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה וכשעברו שבעה טהורה ממילא ולא איתחזק איסורא וגם בידה לטבול".

ומקשים כמה מהמפרשים, שמ"וספרה לה" יכולים ללמוד שע"א נאמן באיסורין רק כשלא איתחזק איסורא וגם בידו לתקן. ועדיין אין לנו מקור למש"כ בגמרא שע"א נאמן כשלא איתחזק איסורא אע"פ שאין בידו לתקן. וגם להנאמנות של השוחט בנוגע לכשרות הבהמה וכו' (שאע"פ שאיתחזק איסורא) מצד זה שבידו לתקן.

ומבאר המהר"ם שיף שאינו קשה "שהרי אין מתיר בידה ממש דלמא לא תפסוק מלראות" כלומר שגם אצל נדה יש רק סיבה א' להנאמנות "שלא איתחזק איסורא" והיא נאמנות אע"פ שאינה בידה ממש ולכן יכולים ללמוד מנדה על כל התורה כולה.

ולכאורה אינו מובן א) הסברא "דלמא לא תפסוק מלראות" שהרי אחר ז' ימי נדה רגילה לפסוק וכמו שאין לב"ד ספק על סתם אשה שהיא טמאה, למה לב"ד לחשוב שהי' לה עוד ראי'. ב) אם יש לב"ד חשש "דלמא לא תפסוק מלראות" נמצא שאין זה ש"אין מתיר בידה ממש" אלא ש"ממש אין בידה מתיר", שהרי אם הי' עוד ראי' נמצא שהיא עדיין באמצע הז' ימים והטבילה אינו מטהרה כלל, ונמצא שאינו איתחזק איסורא אבל אינו בידה לתקן כלל.

וי"ל בד"א הביאור בכהנ"ל, שזה שיש לאשה חזקת כשרות – טהרה, שמצד זה אין לב"ד ספק שהי' לה ראי', הוא רק כשהיא בטהרתה, אבל כשב"ד יודע שהי' לה ראי' אחת, אז אין לה חזקת טהרה, ובמילא עד הטבילה ביום השמיני יש לב"ד ספק שאפשר הי' לה עוד ראי' באמצע הז' ימים.

נמצא שביום השמיני כשהאשה באה לפני ב"ד ואומרת טהורה אני, כלומר שכבר טבלה, היא נאמנת שכבר טבלה, שהרי הטבילה הוא בידה, ואם יש לה נאמנות על טבילתה אז אין להב"ד לחשוד שהי' עוד ראי' שהרי יש לה כבר "חזקת כשרות" – טהרה, ז.א. ש"בידה" אין פירושו שבידה לתקן את הראי' אלא שה"בידה" הוא סיבה לזה שאין לב"ד לחשוב שהי' עוד ראי'.

ועפ"ז מובן לשונו "אין מתיר בידה ממש", שכוונתו לומר שאין זה ה"בידו" שכ' אצל שחיטה ששם הוא מתיר את האיסור בכח זה שבידו לתקן, אלא שפי' בידה לטבול הוא שאין לחשוד

לעוד ראי' שהרי היא בחזקת כשרות – טהרה, שהרי היא נאמנת על הטבילה משום דבידה לטבול.

וזהו שכ' התוס' ולא איתחזק איסורא וגם בידה לטבול, כלומר שהטומאה הראשונה נפסקה מצד שרגילה לפסוק וגם אין לב"ד ספק "דלמא לא נפסקה" שהרי בידה לטבול ובמילא היא נאמנת על טבילתה נמצא שאין לב"ד לחשוד שהי' עוד ראי' שהרי היא כבר בחזקתה, שהיא טהורה.



### גביית משועבדים ע"י עדי מסירה

**הת' דובער וולבובסקי**  
תלמיד בישיבה

גיטין ג, ב, תוד"ה וגובה כתב וז"ל: "וכן נראה לר"ת עיקר וכו'", עיי"ש. ור"ח פי' וכו' מבואר מדברי התוס' דאי יכולין לגבות ממשעבדי תלוי במחלוקת ר"א ור"מ. והק' הקו"ש דלכאור' הדבר תלוי אם יש לה קול או לא, וא"כ אפשר דגם לר"מ לא ליגבי אי לית להו קול, וגם לר"א יכולין לגבות אי אית להו קלא, ועי' בקו"ש ב"ב אות תרכח דכ' דהטעם דתיקנו שטר הוא משום קול ולכן לא פליג בתקנתייהו ואפי' היכא דאיכא קלא צריך שטר וזה תלוי מה נקרא שטר לר"א בע"מ ולר"מ בע"ח אבל לכאור' זה דוחק.

והנראה לומר בזה, דהנה א' מהחילוקים בין מלוה ע"פ למלוה בשטר דבמלוה בשטר א"א לטעון פרעתי אבל במלוה ע"פ יכול לטעון פרעתי, ואיתא בעיטור דגם בשטר דישנו רק ע"מ ג"כ א"א לטעון פרעתי והק' הגר"ח (בספרו עהש"ס שבועות) דלכאור' הטעם דבמלוה בשטר א"א לטעון פרעתי הוא משום דא"כ שטרך בידי מאי בעי אבל בשטר שאין כאן ע"ח וישנו רק ע"מ אינו שטר ראי' ואין שום ראי' שלא פרעו ומנ"ל להעיטור דגם בשטר דישנו רק ע"מ ג"כ א"א למיטען פרעתי.

ותי' הגר"ח דהטעם דמלוה בשטר א"א לטעון פרעתי אינו משום שטרך בידי מאי בעי דאם יכול לטעון פרעתי א"כ א"צ שהלוה יטול השטר דהרי יכול לטעון פרעתי וחוזר חלילה וע"כ הטעם משום שהוא מדיני השטר מה שאינו יכול לטעון פרעתי, דפרעתי הוא זכות שיכול לטעון זה, וכשכותב לו שטר הקנה לו ג"כ הזכות לומר פרעתי. וכן מוכח ממש"כ הרמב"ם בפי"א מהל' מלוה ולוה הל' א' המלוה את חבירו בעדים וכו' זו נקראת מלוה ע"פ וא"צ לפרוע בעדים לפיכך אם טען פרעתי נשבע היסט ונפטר אבל המלוה את חבירו בשטר צריך לפרוע בעדים ולפיכך אם טען ואמר פרעתי אינו נאמן. עכ"ל.

משמע, דמלוה בשטר נתחדש דינא דצריך לפרוע בפני עדים וע"כ דהוא דין בהשטר כנ"ל דאל"כ הרי צריך לפרוע בעדים משום דאינו נאמן לטעון פרעתי ולא נתחדש כאן כלום וע"כ כנ"ל. ולפי"ז מובן שי' העיטור דלכן א"א לטעון פרעתי גם בשטר בע"ח דכיון דיש לו דין שטר לכן א"א לטעון פרעתי דהקנה לו הטענה של פרעתי כנ"ל, עכת"ד.

ועפכנה"ל י"ל דמה שתלו אם יכול לטעון פרעתי הוא דתלו אם ישנו קול. וי"ל, דהקול נעשה ע"י שיש לו דין שטר דכיון דישנו שטר והוא דבר ברור שהלוה לו מעות לכן יש לה קול, ולפי"ז א"ש מש"כ התוס' דאי גובה ממשעובדים תלוי בע"מ או בע"ח (דהקשינו דהלא הדבר תלוי בקול) דהקול גופא נעשה ע"י דין שטר ולכן לר"מ השטר נעשה בע"ח ולר"א בע"מ וא"ש.



## חידות

### בינוני לא עבר עבירה מימיו כו'

**הרב שלום דובער הלוי וויינבערג**

שליח כ"ק אדמו"ר, אווערלאנד פארקס, קנזס

בד"ה ויהיו חיי"ש תשמ"ה (סה"מ מלוקט ח"ה ע' נו - נז) כותב כ"ק אדמו"ר: "ועפ"ז יובן מ"ש בתניא שכל אחד יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה. דלכאורה, כיון שבינוני הוא זה שלא עבר עבירה מימיו ולא נקרא עליו שם רשע אפילו שעת אחת ורגע אחד כל ימיו, איך כל אדם (כולל גם זה שעבר עבירה) יכול להיות בינוני".

ומתוך רבינו "דכיון שיש לו בחירה חפשית לקיים מצות התשובה, דעיקר ושלמות התשובה הוא תשובה מאהבה, שע"ז נעקר עונו מתחלתו הרי ביכלתו להיות בינוני שלא עבר עבירה מימיו".

ובהערה 19 כותב רבינו: לכאורה אפשר לומר דפירוש "לא עבר עבירה מימיו" הוא שעכשיו (לאחרי שעשה תשובה) הוא במצב ש"לא עבר עבירה מימיו" כי לא נשאר רושם כלל מהעבירה שעשה. אבל מפשטות הלשון בתניא שם, ובפרט מזה שמוסיף "ולא נקרא עליו שם רשע אפילו שעה אחת ורגע אחד כל ימיו, משמע, דהפירוש הוא כפשוטו.

והנה פירוש זה ששולל כאן רבינו, מפרש כן בכמה מקומות. (ועיין ב"מ"מ, הגהות וכו' לסש"ב פי"ב (ופ"א). וב"ליקוט פירושים" לתניא פי"ב). ובד"ה "ואלה המשפטים - תשל"ח" (סה"מ מלוקט ח"א ע' שט) מפרש "לא עבר עבירה מימיו": "שעכשיו (לאחרי שעשה תשובה) הוא במצב ש"לא עבר עבירה מימיו" כי לא נשאר רושם כלל מהעבירה שעשה. - אותו הלשון ממש ששולל כאן!

ובשעורים בספר התניא מפרש רבינו פירוש שלישי: "ולפענ"ד הפי' - שבינוני הוא שמצבו (כעת) הוא כזה שמושללת עשיית עבירה בעבר או בעתיד (אף שאז נסיונות

ומלחמת היצר באופן שונה משל עתה. כי בלאה"כ – הוא עכ"פ רשע בכח ואין זה בינוני בתכלית. ועיין תניא פ"ל". (ועיי"ש בארוכה).

(ובאג"ק ח"א ע' ש"ו לכאורה מתווך רבינו ב' פירושים האחרונים, בכתבו: "... שהכוונה שמצד מצבו עתה לא עבר (ושלא נשאר רושם) עבירה ולא יעבור כו'").

ואולי י"ל אשר רבינו מפרש הג' פירושים כי בכ"א "יש בזה מה שאין בזה". וכדלהלן:

בכללות ישנם שתי שאלות (וכפי שמפרטם רבינו בהמקומות המסומנים לעיל) במש"כ בתניא שבינוני הוא זה ש"לא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם ולא נקרא עליו שם רשע אפילו שעה אחת ורגע אחד כל ימיו". (א) עמ"ש"כ ש"לא עבר עבירה מימיו" ממש"כ להלן בפ"ד "שכל אחד [גם רשע גמור] – ל' רבינו] יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה"; (ב) עמ"ש"כ "ולא יעבור לעולם". והלא יכול לבחור וכו'.

והנה, אם מפרשים כאופן הא' (כבהמאמר דחיי שרה) הרי אז הלשון וההבנה ב"ולא נקרא עליו שם רשע אפילו שעה אחת ורגע אחד כל ימיו" הוא "גלאטיק". אבל אז הרי ישנו חילוק בין "לא עבר עבירה" שהוא כפשוטו ובין "ולא יעבור", שמוכרחים לפרשו שלא כפשוטו רק שזהו בהתאם "למצבו עתה" (שהרי יש לו הכח לבחור וכו').

ואם נפרש באופן הב' הרי אז הרי ישנו השאלה דלעיל "הערה 19". וזה בנוסף להחילוק בין "לא עבר" – "שלא נשאר רושם כלל" ל"לא יעבור", שהוא בהתאם "למצבו עתה", וכנ"ל.

ואם נפרש כמו שמבואר בשעבסה"ת, הרי אז הלשון "לא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם" הוא "גלאטיק" (שהרי שניהם הם רק ביחס "למצבו עתה") אבל אז מוציאים מפשוטו הלשון "ולא נקרא עליו שם רשע אפילו שעה אחת ורגע אחד כל ימיו". (ואותה השאלה במקומה עומדת גם אם מפרשים כמו ה"תיווך" באג"ק הנ"ל).

ולכאורה הי' אפ"ל אשר ישנו גם טעם שני שלכן מצינו הפירושים האחרים דלא כמו בד"ה "ויהיו חיי"ש". דהרי לפי

המבואר שם יכולים להגיע להמצב של "לא עבר" רק ע"י "תשובה מאהבה", אשר כמבואר בתניא פ"ז, להגיע לתשובה זו צ"ל התשובה "מעומקא דלבא באהבה רבה וחשיקה ונפש שוקקה לדבקה בו ית' וצמאה נפשו לה' כארץ עיפה וצי' ... צמאה נפשו ביתר עז מצמאון נפשות הצדיקים". והרי לכאור' "לאו כל מוחא סביל דא", ואיך אפ"ל "שכל אחד יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה"?

אבל בד"ה "דבר ... קדושים" תשכ"א (סהמ"מ ה' ע' רסג) הערה 55 מבואר: "דכיון שכל בעל תשובה (גם כשהתשובה שלו אינו מאהבה רבה) הוא נעלה יותר מצדיק ... הרי הטעם שבתניא 'הואיל ועי"ז בא כו' הוא בכל הדרגות דתשובה, ולכן י"ל שבכללות, הענין דהפיכת זדונות הוא בכל תשובה, אלא העיקר הענין הוא בתשובה מאהבה רבה". ולפי הנ"ל הרי שוב אפ"ל בפשטות "שכל אחד יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה".

ובשוה"ג להערה הנ"ל מוסיף רבינו: "והא דאיתא בגמרא (יומא פו, ב) שדוקא בתשובה מאהבה נעשים זדונות כזכיות משא"כ בתשובה מיראה – בדוחק אולי י"ל שהכוונה שם היא בתשובה מיראת העונש. שבתשובה זו אין גם העילוי דכובש את יצרו [דהטעם על זה שמעלת בע"ת גדולה יותר ממעלת הצדיקים הוא 'מפני שהם כובשין יצרם יותר' וטעם זה הוא בכל בע"ת"ת]. ועצ"ע".

ואולי לפי הנ"ל י"ל אשר הג' פירושים ב"ולא עבר וכו'" הם בהתאם לג' אופני תשובה: הפירוש בד"ה "ויהיו חיי"ש" ש"נעקר עונו מתחלתו" מדבר על תשובה מאהבה ממש, וכמבואר שם; הפירוש השני, "שלא נשאר רושם כלל" (אבל לא "נעקר עונו מתחלתו") הוא באם התשובה הוא מיראה באופן שכובש את יצרו; והפירוש "שבינוני הוא שמצבו (כעת) הוא כזה שמושלת עשיית עבירה בעבר או בעתיד" מתאים יותר למי ששב מחמת יראת העונש. דאף שעשה תשובה ובמילא יכול להגיע למדריגת הבינוני, אבל עדיין "נשאר רושם". וגם בנוגע לה"עבר" יכולים להתחשב רק לפי "מצבו כעת". ועצ"ע בכ"ז.



## ביאורי זוהר הנדפסים בדרושי הסידור

### יהושע מונדשיין

#### ירושלים עיה"ק

בהערות וציונים לס' ביאורי זוהר רושם רבינו זצ"ל את מאמרי זוהר שנתבארו בדרושי הסידור של רבינו הזקן. אך יש בסידור כמה דרושים שלא נרשמו שם, מהם שמובנת השמטתם ומהם שאינה מובנת לכאורה.

נרשם שם מאמר זוהר פ' תרומה (קלו, ב) כד נהר יומא, ומסמן רבינו למא' "השמים מספרים ואילך" שבסידור (דף קעח, א), ואילו המאמרים "מזמור שיר ליום השבת" (סידור קפז, ג) ו"נשמת כל חי" (שם קצא, א) לא נרשמו. וי"ל שהוא מפני שהם נכללים בציון "השמים מספרים ואילך", שכולם מבארים מאמר ארוך אחד שבזוהר (והם בזוהר קלח, א), אף שבסידור מפרידים ביניהם כמה דפי תפילה.

עוד נרשם שם מאמר זוהר פ' אמור (קג, ב) ר"א פתח כו' זכרתי לך, ומסמן רבינו "לשער הסוכות" שבסידור (רנז, א). אך לא נרשם שם הדרוש ד"ה "בסכת תשבו חסר" (רנח, ב) שהוא מאמר אחד בזוהר שם לעיל מיניה, וגם לא הדרוש "להבין מא' זוהר פ' אמור ר' יוסי שאל" (רנח, ג) שהוא בזוהר פ' אמור (קב, ב), וכן הדרוש "להבין שרש ענין הסוכות הנה בזהר פ' אמור (קה ע"א)" (רנט, ד) שגם הוא בזוהר שם (קב, ב). כצ"ל גם בסידור, ולא קה, א כנדפס שם).



## אדמו"ר הזקן בשם מורו הה"מ נ"ע

### הנ"ל

בסה"מ תשד"מ ד"ה אני הנה בריתי בלתי מוגה (עמ' ל): וידוע דיוק רבינו הזקן בד"ה זה (במאמר דשנת תקס"ב הנדפס

בסה"מ תקס"ב ח"ב [עמ' תקנ], ובנוסח אחר גם באור התורה לאדמו"ר הצ"צ [בראשית כרך ד תשיג, ב], הכותב שענין זה שמע אדמו"ר הזקן ממורו הה"מ נ"ע). עכ"ל המאמר.

ונראה שהלשון צריך תיקון קצת, שהרי גם בסה"מ תקס"ב שם מובא אותו ענין "בש' מורו ע"ה" דהיינו הה"מ מעזריטש נ"ע.



### "עם קשה עורף למעליותא" [גליון]

#### הנ"ל

ידוע בדא"ח הפירוש לפס' "כי עם קשה עורף הוא – וסלחת" (פ' תשא לד, ט) ש"עם קשה עורף" הוא למעליותא. ובגל' תשנא ותשנד הבאתי כמה מקדמוני המפרשים שפירשו גם הם בצורה דומה, וכן ממ"ש במדרש רבה עה"פ "והנה עם קשה עורף הוא" (פ' תשא לב, ט): סבור שהוא לגנאי ואינו אלא לשבחן וכו'.

והנה ראיתי שבלקו"ת (פ' האזינו עג, א) מפורש המד"ר כמקור הענין, וז"ל: וזהו ענין כי עם קשה עורף הוא וסלחת, דאיתא במדרש דקשה עורף לשבח קאמר. עכ"ל. ובמ"מ שם אכן ציינו לשמו"ר סו"פ מב.

### בחירת עם ישראל

#### הרב אפרים הלל הלוי העלער

כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בסה"מ תשד"מ ד"ה אני הנה בריתי איתך וגו', הקשה, הרי ידוע הכלל דכל ירידה הוא צורך עליה, וא"כ אינו מובן, דמכיון שע"י אתה בחרתנו מכל העמים ורוממתנו מכל הלשונות, נעשה ענין דהיפך הבחירה והרוממות בשאר האומות, דזהו ענין של ירידה וכו'. וא"כ מהו ענין העליה שע"י. עיי"ש שמבאר דלפני הבחירה לא הי' שייך ענין הגירות, ורק ע"י הירידה שנעשה ע"י הבחירה וכו' אז ניפעל בהם ענין הגירות, עיי"ש.

ולכא' הדבר צ"ע, דהרי פירוש ענין ירידה בד"כ הוא, שהי' במצב נעלה ונעשה לו ירידה וכעת אינו במצבו הקדום, אלא בדרגה נמוכה יותר, אך לכא' ע"י הבחירה בעם ישראל לא נשתנו מצבם דשאר האומות, ולא ירדו ממדרגתם כלל, ורק שלישאל עליה, אך לא להם ירידה לכא'.

אך עכ"פ הדבר מתאים עם המבואר בשו"ת בן פורת (למהר"י ענגיל, ס"ד), "דקודם שנתנה תורה ונבררה האומה הישראלית, הי' ענין הישראליות מתפשט גם בבני נח והי' גם בהם ענין הישראליות, ומפאת זה היו קרוים אדם, רק משנתנה תורה ונבררה אומה הישראלית אז הוא שנתברר ענין הישראליות מב"נ, ונסתלק מב"נ שם אדם", עיי"ש שמבאר בארוכה, שע"י מ"ת לא הי' עליה לישראל, ורק ירידה לב"נ, ועי"ז נבחר עם ישראל, עיי"ש שהוכיח כן מתוס' נדה ע, ב, וראה לקו"ש ח"ו ע' 55 ועצ"ע.



## בני נח לא נצטוו על השיתוף

### הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

ידוע מ"ש הרמ"א ועוד שבני נח לא נצטוו על השיתוף (ונתבאר בד"ה באתי לגני תשי"ג ובכ"מ). ובספר הערכים חב"ד כרך ב', ערך אומות העולם (קרוב לסופו), הובאו כמה ביאורים בזה ע"פ חסידות.

והעירני חכם אחד, דלכאורה יש לעיין בגופו של ענין, דענין השיתוף פירושו האמונה שהמוצעים יש להם איזו שליטה חס ושלום. ולכאורה, הרי האמת היא שאין להם שום שליטה, דהרי האמת היא שאי אפשר שתהי' לאיזה ממוצע שליטה בשום דבר, ואם כן מהו הפירוש שלבני נח מותר להאמין בשיתוף. האם פירוש הדברים שמותר להם להאמין בדבר שאינו אמיתי?

והנה ע"פ הביאורים בחסידות שהובאו בספר הערכים שם משמע, שמכיון שבני נח מקבלים חיותם מאור הממלא כ"ע,

ומצד אור הממכ"ע יש נתינת מקום למציאות העולם, אם כן אי אפשר לצוותם על השיתוף. ולכאורה דבר זה מסביר רק הענין בדקות, שאי אפשר לצוותם שיכירו באמיתית אחדות ה' ע"פ חסידות שאין עוד מלבדו ממש, היינו שאין שום מציאות בלעדו ית', שהגם שזו האמת שאין שום מציאות בלעדו, מ"מ בהרגש הנבראים יש עוד מציאות (כמבואר בשער היחוד והאמונה באריכות). אבל ע"פ פשטות הציווי על השיתוף הוא שלא להאמין בעוד אלוהה זולתו ית', ואיך אפשר לומר שמצד בני נח לא מופרך שיש עוד אלוהה ח"ו?

והנה בפשטות יש מקום לומר, דהכוונה היא רק שאין להם ציווי בדבר ומותר להם לטעות טעות זו (משא"כ בישראל יש איסור גם לטעות, כידוע שאין ענין של שגגה בעיקרי האמונה). אבל לכאורה אין זה דומה לדברים אחרים שלא נצטוו בהם, כגון שבת או כשרות וכו', דבכל אותם הדברים באמת אין הם שייכים לזה, דענין קדושת השבת באמת אינו שייך בנכרים, וכן כשרות וכיו"ב, אבל לכאורה צריך ביאור איך אפשר לומר שמצד בני נח אין חסרון שיאמינו בדבר שקר, שיש כח ל"גרזן" עצמו. ואבקש מקוראי הגליון לבאר הדבר.



## הערות באוה"ת פ' תולדות

### הרב אלי' מטוסוב

#### תושב השכונה

להלן איזה הערות באוה"ת פ' תולדות (בהגהות על ד"ה אלה תולדות שבתו"א):

(א) בדף תתה, א: "ולכן כל האזרח בישראל אזרח גימט' גבורה שבו ועל ידו עתיד להזריח בישראל נשמות גבוהות מפנימיות חו"ב כמ"ש במ"א, ויצחק עד שמונה ימי מילה שהוא הי' הראשון שנימול לשמונה ימים הוא גימט' אזרח כן ראיתי בספר אחד".

ויש למצוא המקור מיהו ה"ספר אחד".

ובכלל נראה שיש כאן טה"ד, וצ"ל: "ויצחק עם שמונה... הוא גימט' אזורח". ויל"ע ברמ"ז לזח"ג קג, א.

[לשון "כן ראיתי בספר אחד", אינו רגיל בספרי אדמו"ר הצ"צ, כי בד"כ הוא מציין שם הספר וגם הדף כו'. ובאותם מקומות שאינו מזכיר שם הספר זהו לסיבה מיוחדת.

ונציין איזה מקומות לדוגמא:

1. אוה"ת בראשית נג, ב: ובמקום אחר ראיתי טמא גימ' חמשים היינו חמשים שערי טומאה. ע"כ. והובא זה בס' קהלת יעקב בערך טמא. והלשון "במ"א ראיתי" הוא מורה ומדגיש שדבר זה איננו מכתבי האריז"ל. [ועדיין יש לברר בזה].

2. אוה"ת נח (כרך ג') תרנא, א: "כי השמש יאיר אור נגד הענן ויראה מענן בחי' אור חוזר הנקרא אור הנכפל בס' הטבע". ע"כ. ואינו מפרש הצ"צ מקורו. והוא בס' אילים להרב החכם יוסף שלמה רופא מקנדיאה [הס' נדפס באמשטרדם שנת שפ"ח, וענין זה הוא בחלק השלישי הנק' מעין חתום אות מ"ו ע' נ ואילך. מקור זה לא הי' ידוע בעת עריכת ס' הערכים חב"ד ערך אור הנכפל, וע"פ העיון במקור זה יתבררו כמה דברים בהנידון בס' הערכים ובהמילואים שם]. וזה מצוי בדא"ח שמביאים מספרי הטבע ורפואה וכיו"ב ואין מפרשים מקורו.

3. אוה"ת בא ע' רצג, ז"ל: שכמדומה שראיתי בספר א' דהנה הקב"ה מקיים כל המצות א"כ איך שייך יראה למעלה, ותירץ כי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים א"כ שייך כביכול יראה למעלה על שיהיו ישראל צדיקים ולא יפלו ממדריגתם ח"ו וכמ"ש מי יתן והי' לבבם זה כו'. ע"כ. ומקורו בנועם אלימלך ר"פ ויגש [ראה מ"ש רי"מ בהערות וביאורים גליון תשכ"ה]. אלא שבס' נועם אלימלך הוא בשינוי קצת, וגם אפשר לא הי' לנגד עיני הצ"צ באותה שעה ע"כ הוא כותב "בספר א' " בסתם].

\* \* \*

ב) עד"ז בסה"מ תקס"ח ח"א ע' תקטו, נדפסו ג"כ הגהות מכ"ק אדהצ"צ לד"ה אלה תולדות יצחק שבתו"א ריש פרשתינו. [כי מאמר התו"א נמצא ג"כ בסה"מ שם באריכות יותר, בנוסח אדמו"ר האמצעי].

ואחרי שמבאר שם הצ"צ בענין עבודת אברהם ויצחק שהם המשכה והעלאה עד א"ס, כותב: וזהו בעבר הנהר ישבו אבותיכם למעלה מבחי' נהר ע' ס' [פנוי] דקכ"ב ע"ב ענין והחכמה מאין כו'. [ומבואר בשולי הגליון שם כי בגוכי"ק נשאר מקום חלק במקום שם הספר].

והוא פלאי, כי אמנם מצינו לפעמים בציוני אדמו"ר הצ"צ, שנשאר מקום פנוי וחלק במקום הציון של דף הספר וכיו"ב. (וכרגיל הסיבה לכך, כי בעת כתיבתו אותה השורה לא הי' אז בידי המחבר את הספר ההוא לציין אליו בדף המדויק). אולם כאן הדף כן מצויין "קכ"ב ע"ב", ושם הספר לא מצויין. ולכאורה אם יש הדף הרי יש גם שם הספר?

אך האמת יורה דרכו, אשר בציונו כאן אין כוונת הצ"צ לספר נדפס, כ"א לתכריך כתב-יד [שנק' לפעמים בשם "ספר" - בכתבי הצ"צ. אך עם כינוי נוסף: כגון "ס' על נייר לבן", "ס' דרנ"ח" וכיו"ב], ובזה מובן שלא נרשם שם הס', כי בעת כתיבת שורה זו לא ניתן עדיין שם וכינוי לס' זה.

וראה מאמר המתחיל "והחכמה מאין תמצא" בס' מאמרי אדה"ז הקצרים ע' רסו, ושם נזכר ג"כ בענין חפירת בארות של האבות ומבואר שם שזהו בחינת חכמה באר מים חיים והוא למעלה מנהר היוצא בהרחבה שאינו מים חיים כו'. וניכר שלמאמר זה כוונתו בהציון כאן: "ע' ס'... ענין והחכמה מאין כו'".

\* \* \*

ג) באוה"ת תולדות שם תת, ב: "וכ"ה בילקוט פ' ברכה".

יש לבדוק בגוכי"ק הצ"צ כאן אם אמנם רשם כן, כי בהמקומות שראיתי בגוכי"ק, הרי קורא שם הפרשה "הברכה" (בה'). ולשון "פ' ברכה" אינו רגיל בספרי אדה"צ. [וקל לבדוק ע"פ ספר המפתחות לספרי הצ"צ בערכי המדרשים שעל פ' ברכה וכיו"ב].

◆ ◆ ◆

## ויקצוף משה על פקודי החיל [גליון]

### הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד ל.א. קאליפורני'

בגליון ד [תשסב] העיר ידידי הרי"ד קלויזנער שי' ממש"כ בקונטרס אור ישראל גליון יב בענין ויקצוף משה דאף שהי' מצוה מ"מ בדרך סיבה ומסובב בא לכלל טעות, עיי"ש. ולהעיר דכנראה לא הגיע לידי הנ"ל חו' יג מקובץ הנ"ל שכן תירץ הרב נחום שי' גרינוואלד באריכות [ומש"ש בענין הסתירה בדברי הרמב"ם אם יש לרגוז בפועל על התלמידים או רק להראות רוגז ובדברי אדה"ז בזה, עיין בלקו"ש חכ"ו ע' 57 הערה 64 ובשולחן המלך על הל' ת"ת בסופו, ואכ"מ].



## הלכה ומנהג

### הערות בס' תיקוני מקוואות

#### הרב אברהם אלטיין

שליח כ"ק אדמו"ר, וויניפעג קנדה

לפני איזה ימים קיבלתי הס' תיקוני מקוואות, ואעיר איזה נקודות:

(א) מה שאדמו"ר הרש"ב הקפיד דנקב השקה יעשו בגודל טפח. אעתיק מה שרשמתי לעצמי לפני איזה שנים.

במכתב אדמו"ר ההרש"ב כ' בהרצפה האמצעי יעשו נקב טע"ט (ואף כי זה השיעור הוא לבטל מתו"כ משא"כ לעירוב.

ואין חילוק בזה בין מן הצד ובין מלמטה והראי' מעוקת המערה  
רפ"י דמקואות ובשו"ע סי' רא סעי' נט. מ"מ נכון לעשות כנ"ל.

והדבר תמוה כי מתחילה כ' שאין טעם לזה ואח"כ כ' שמ"מ  
נכון לעשות כן. וברשימת הר"י לנדא אות ב' כתב דלא גילה  
הטעם ורק אמר שיעשו כן. ולכאור' תמוה.

בס' בירורי הלכות שנדפס מהרה"ג ר' א. א. פלאטקין נ"ע  
בקונטרס מקואות כ' שזהו עפ"י שיטת הריטב"א מכות ד', דין  
השקה מועילה לשאובין בפחות ממוציא רימון (שהוא שיעור  
טפח לפמ"ש אדמה"ז בתיקון מקוה שלו).

אמנם המעיין בחי' הריטב"א למכות שם יראה דהריטב"א לא  
כ"כ רק במשיק משאובין למי מעין דמכיון דאין המים המושקים  
מטהרין בזוחלין כמו המעין, הוי כמו אינו מינו, ולכן לא מהני  
השקה באם המים בכלי אא"כ יתבטל מתורת כלי בנקב כמוציא  
רימון. משא"כ בהשקה למי מקוה-גשמים כ' הריטב"א מפורש  
דמהני השקה בנקב כשפופרת הנאד.

וכנראה שהרב פלאטקין לא ראה דברי הריטב"א במקורן כי  
הוא מביאם בשם איזה ספר.

ואולי יש לבאר מעצם לשון אדמו"ר הרש"ב. דכתב "ואין  
חילוק זה בין אם מצד ובין מלמטה והראי' מעוקת מהערה ...  
מ"מ נכון לעשות כנ"ל".

דהמשמעות בפשטות הוא כי טעם גודל הטפח הוא להוציא  
מסברא דיש הפרש בין השקה מן הצד ללמטה. כי זה שהביא  
ראי' ממשנה דעוקת המערה זה עפ"י פי' הרמב"ם והרע"ב  
המובא בש"ך. אמנם הר"ש ועוד פירשו המשנה דמיירי בהשקה  
מן הצד. בשו"ע הובא לשון הרמב"ם (סעי' נט) וכפי' הש"ך ס"ק  
קכו. אמנם אלו דפליגי על היתר דמקוה ע"ג מקוה (כהסברות  
בשיטת הדברי חיים דצאנו) בהכרח שיפרשו המשנה דלא כפי'  
הרמב"ם.

וכ"ה באמת דבחידושי הדברי חיים למקואות פ"ו אות א  
משמע דמפרש גם הרמב"ם בחיבור מן הצד. דזהו לשונו:  
"הר"מ ז"ל פי' דחורי המערה היינו מלמעלה חור בשוה למקוה  
ועוקה היינו מן הצד דבעי דוקא כשפופרת הנאד והר"ש ז"ל פי'

דעוקה היינו כלי. ולכאו' נראה דמשו"ה לא פי' כדברי הרמב"ם ז"ל דנהי דגבי כלי הנטבל במקוה דינו כך דבעי כש"ה מן הצד, אבל בדבר המחובר למקוה עצמו סגי גם מן הצד בכ"ש".

הרי דהדברי חיים פי' הרמב"ם דעוקת המערה היינו מן הצד! וע"כ דהוא פי' לעצמו דברי הרמב"ם דפיה"מ (הנדפסים בש"ס) "ועוקת המערה היא החפירה תחת שטח המקוה בקבוב ולכן יצטרך שיהי' פי זה המחבר כשפופות הנוד" – ופירשן הד"ח דהחפירה היינו מקום החור דרכו יתחברו שתי המקוואות שבשני צדדין. הגם שזהו לכאו' דוחק אבל כן מפורש בדבריו.

ועכ"פ בהמשנה עצמה יש לפרש כפי' הר"ש. דלפי דבריו סרה ראיית משנה זו דמועיל השקה בנקב דלמטה.

אבל הרי מבואר בירושלמי – הובא תוס' פסחים קט, ובריטב"א הנ"ל מכות ד, דים שעשה שלמה כהנים טובלים בו. ופריך ולא כלי הוא, ומשני דרגלי השוורין שהים עומד עליהם נקובים כמוציא רמון והיו מחוברים למעין שתחתיהן.

ובתשו' אדמו"ר הצ"צ יו"ד קעו אות ה דניקוב רגלי השוורין נצרך לא רק לבטל מתורת כלי, כ"א גם לעירוב מקוואות דל"ז לא יכולים לטבול גם בכלי מנוקב. עיי"ש שמסתייע מתוס' פסחים הנ"ל, ומן הסמ"ג, הרשב"א ועוד.

עפי"ז גם אי נימא דלא מועיל השקה בנקב מלמטה, הרי עכ"פ בנקב כמוציא רימון (דהוא טפח כנ"ל) מפורש בירושלמי דמועיל השקה.

וע"ד שיטת ר' יחיאל בתוס' שם דמחמת הריחוק של ים מן המעיין לא סגי בנקב כש"ה ורק כמוציא רימון. עד"ז י"ל דגם אם לא יועיל מלמטה למע' נקב כש"ה, מ"מ בגודל טפח הוי לא חיבור שני דברים כ"א כמקוה אחד ממש.

(ב) מה שהעיר ר"מ אשכנזי ליזהר מנגיעת מי הגשמים ב"רדיאטור" וכיוצא בשעת מילוי המקוה. דלא יגעו בדבר של מתכת המק"ט.

לכאו' אין לזה שום מקום, לזהירות זו. כי הדין דאין פסול בדבר המק"ט כ"א כאשר בל"ז לא היו המים מגיעין למקוה (שו"ע סעי' לה וש"ך ס"ק קג).

דרך אגב: ההעלמיצער הי' מקפיד שכשעושין על הגג רשת על צנור המקלח מי גשמים למקוה, לעכב בעד עלין ואבנים שלא יפלו לתוך המקוה, שלא יעשוהו משל מתכת כ"א משל פלאסטיק.

הרז"ש דווארקין ע"ה הי' לועג ע"ז כי בכלל לא נוגע דבר המקב"ט כשאין זה בטפח האחרון הסמוך למקוה (שו"ע סעי' מח מזבחים כה) וגם לא נוגע כלל כי הרשת עשויה לעכב הפסולת, וגם מבלעדה היו המים מקלחים למקוה – כנ"ל).

גם באגרות קודש אדמו"ר הרש"ב ח"ב תקו בנידון פקק עץ או גומי – מפורש שם דמיירי בפקק הסותם יציאת המים – לחשוש לס' הר"ש דאסור בדבר המקב"ט. אבל לא מדובר שם בפקק על המחסן שבהסירו יכנסו המים למקוה – דאין הפקק מביא המים למקוה כלל. ומה שנכנס ברשימת ר"י לנדא אודות הפקק, לכאו' לא שייך לאופן המקוה דכאן.



## האיסור לשבר עוגה עם אותיות

### הרב מאיר צירקינד

#### תושב השכונה

כתב הרמ"א בשו"ע או"ח סי' שמ ס' ג: "אסור לשבר עוגה שכתב עלי' כמין אותיות וכו'". וכתב במשנ"ב סקט"ו: "ודוקא כשכותבין על העוגות אותיות מדבר אחר, אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידים שרי, דאין שם כתיבה עלי' וממילא לא שייך בזה מחיקה".

ותמוה הוא לפרש דברי הרמ"א כן, שהרי הרמ"א בשו"ת שלו סי' קיט כתב: "וכן משמע מדברי האחרונים, במה שאסרו

לכתוב, על השלשה מצות של פסח, אותיות אב"ג לידע איזה מהם ראשונה, משום דכשעושה הסדר ושוברה מוחק הכתב ביי"ט, וא"כ שמעינן מזה דדרך מחיקה וכתובה בכך, ואסור לעשות אע"ג דלא מתכוין". עכ"ל. והמשנ"ב בעצמו כתבו להלכה בסי' תעה סקמ"ז! (והובאה בשו"ע כ"ק אדה"ז בסי' תנח ס' ח, ובמצות א"א להיות מדבר אחר, דהא אפי' מלח אין בו.

ותימה גדול הוא על הקצות השולחן בסי' קמד בבדי השולחן אות ג', דלא כתב דברי כ"ק אדה"ז שבסי' תנח, וגם על שלא הביא דברי כ"ק אדה"ז שבסי' תס ס' ט לראי' לדבריו לחלק בין אותיות לצורה, דבצורה יש להקל. וז"ל כ"ק: אם עבר ועשה ציורין [ובסעי' ז' מפרש, "לצייר במצות כמין חי' ועוף"] על המצות מותרות באכילה, אם לא שהה בציורן שיעור חימוץ, ואפי' לכתחילה אדם יוצא בהן ידי חובתו. עכ"ל. ו"יוצא בהן ידי חובתו" היינו מצות אכילת מצה שבליל פסח והיינו יו"ט, ואע"פ שישבר הצורה ביו"ט כשאוכלו.



## נשים באיסור דלא תתורו

### הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

בקונטרס 'פוקח עורים' [מאמרי אדמו"ר האמצעי – קונטרסים ע' תפא] כותב (בס"ט) חידוש גדול, וז"ל הרשד"ם נ"ע "בהעתיקה .. ללה"ק וביאור אליו" (עמ' תקי):

"ב' הפרקים ח' וט' מיוסדים עה"פ ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם כו' ... ואפילו שלא נפל בעבירות חמורות רח"ל, מחויב הוא ג"כ לשמור את נפשו להיות עוצם עיניו מראות כנ"ל, מחמת כי כל זה היא הסיבה שמביאו לידי מקרה לילה וכיו"ב ר"ל, ועוד זאת כי גם הנשים מחויבות ג"כ לשמור א"ע מכל הנ"ל ולהתרחק מזה בתכלית, כי ההסתעפות שנסתעף מזה אצלן היא מזקת עוד יותר, והיינו כי עפ"י הרוב רובא דרובא

הוא כהיתר גמור אצלן להסתכל ביופי הזכרים ולהרבות שיחה עמהם באין מעצור לרוחם, ואח"כ בלילה שעת השינה נופלים ונכשלים מזה בהרהורים רעים וחלומות רעים מענייני הזווג, ומצד זה מולידות בהילדים חולאים שנולדו לכתחלה בחולי רעה הנקרא בלשון אשכנז, שלעכטע נאטורין ר"ל, אשר בעוה"ר רובם ככולם כמעט מתים ולא נשאר בחיים רק חלק חמישיות או יותר, וכ"ז הוא רק בעוון הזה ר"ל עכ"ל.

וזהו חידוש גדול לכאו' דנשים יהיו באיסור דלא תתורו, ולכאו' ראי' להיתר מגמ' ברכות (כ, א), דרבי יוחנן הוי רגיל דאזיל ויתיב אשערי טבילה, אמר כי סלקו בנות ישראל מטבילה מסתכלין בי, ע"ש. וכן היה בביהמ"ק בשמחת בית השואבה כמבואר במשנה ובגמ' סוכה (נא, ב) שנשים יכלו לראות וכו'. ע"ש!

ונראה להביא מקור לדברי כ"ק אדמו"ר האמצעי נ"ע ממ"ש בילקוט שמעוני ח"ב (רמז קח) עה"פ בשמואל א (ט, יג): "כבאכם העיר וגו', בטרם יעלה וגו', כי לא יאכל וגו'",: "וכל האורך הזה למה [היו מאריכות בדבריהם, שהם השיבו לו הרבה דברים שלא שאל עליהם כלל – ראה מהרש"א ברכות מח, ב], מלמד שהיו מביטות בנויו של שאול, ולא היו שבעות ממנו, דברי רבי יהודה. אמר רבי יוסי, אם כן עושות בנות ישראל כזונות, והלא כשם שאי אפשר לאיש לזון את עיניו מאשה שאינה ראויה לו, כך אי אפשר לאשה לזון את עיני' מאיש שאינו שלה", עכ"ל. וכ"ה במדרש שמואל (פי"ג, ח) וראה שוח"ט, ז.

ואמנם בשו"ת תשורת ש"י ח"א (סי' קכה) מביא מכאן ראי' שצריך לסדר בבית הכנסת ישיבת האנשים באופן שלא יזונו הנשים עיניהם מהאנשים, דרבי יוסי נימוקו עמו והלכה כמותו, ואע"פ שבדורות שלפנינו לא נהגו להיזהר בזה, מקום הניחו לנו להתגדר בו. וע"ש מה שמסביר בנוגע להגמ' דסוכה הנ"ל.

ועוד נראה להביא מקור ממ"ש בס' החינוך (מצוה קפח), שכתב: "ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות, שגם להם אסור להרהר אחר האנשים זולתי בבעליהן" וכו', עכ"ל. ועי'

תנחומא נשא (ז). ופלא על התשורת ש"י שלא הביא דברי החינוך הללו.

ועי' בספר חסידים (סי' תריד) שכתב: "מכל מה שכתוב בשיר השירים צריך להזהר שלא ישמע קול אשה, והוא הדין לאשה שלא תשמע קול איש שמכל שהאיש מוזהר אשה מוזהרת". עכ"ל וע"ש סי' שיג. – וזה מתאים עמ"ש בפוקח עורים. [ופלא על התשורת ש"י שלא הביא זאת].

וראה בהגהות מקור חסד שם (סי' קי אות ב) שכתב: "ולפ"ז שוקיו של איש הוי ערוה לגבה".

והנה בס' טהרת יום טוב חלק ו' (ע' מב) מביא תשובת בעל "ויואל משה" שחולק על התשורת ש"י, וכתב שאין להחמיר בזה שנהגו מקדמת דנא שהיה בביהכ"נ באופן שיכלו הנשים לראות ומביא מסוכה (נא, ב) הנ"ל. ע"ש.

ונראה לבאר בכ"ז בהקדם מ"ש בהתוועדויות תשד"מ חלק ג (עמ' 2124): "אלא הכוונה לענינים שבהם מקום לשקו"ט אם הדבר אסור ע"פ דין, ואעפ"כ כאשר ההנהגה היא עפ"י "מילי דחסידותא" – מושלל הדבר מכל וכל.

"ולדוגמא: אודות הדין ד"קול באשה ערוה" (ברכות כד, א) יש שקו"ט בספרי האחרונים אם איסור זה חל כאשר שומעים קול של אשה מתוך "תקליט" ... אמנם כאשר ההנהגה היא ע"פ "מילי דחסידותא" פשיטא שאין מקום כלל וכלל לשקו"ט כזו, דמכיון ש"לכל הדעות" לא יביא הדבר לידי יראת שמים ... ו"לכל הדעות" אין בכך משום "כל מעשיך יהיו לשם שמים" ... לא עולה על הדעת ללכת ל"רב" כדי שימצא לו היתר ע"פ דין! דבר זה מושלל אצלו מכל וכל עכ"ל.

ועי' לקו"ש חלק ו' (ע' 274): "ועד ללשון אדמו"ר האמצעי "ולא די במעשה הטבילה (במקוה) עצמה בלתי כוונה בביטול רוחני דהיינו במסנ"פ" (דרוש כוונת המקוה – השני – בסופו). אע"פ שמשנה מפורשת היא דנדה שאנסה חברתה וטבלה טהורה ובתרומה נמי אכלה (נדה יג, ב. חולין לא, סע"ב). עכ"ל.

ועד"ז יתכן לומר בנדו"ד דהספר חסידים והפוקח עורים וכו' מיירי גבי הנהגה עפ"י "מילי דחסידותא", משא"כ הגמ' דברכות וסוכה הנ"ל מיירי מעיקר הדין.

ולפי"ז מיושב מה שתמה בהמקור חסד הנ"ל: אמנם פסקו של רבינו הכא שמדמה גדר אשה לגדר איש צ"ע מסוכה נא, ב בתיקון גדול שבשמחת בית השואבה דמשם מוכח שחששו יותר באיש מבאשה, ועי' ביו"ד (סי' שלה סעי' י) בחולי מעיים אין האיש משמש את האשה אבל האשה משמשת את האיש, עי' טו"ז שם. ולהלן (סי' שנב ס"ג) האיש אינו כורך ומקשר האשה, אבל האשה כורכת ומקשרת האיש, ועי' ברכות (מח, ב) בנערות שהאריכו בדברים כמ"ד כדי להסתכל ביפיו של שאול דכתיב משכמו ומעלה גבוה מכל העם, ובנדה (יג, א) דנשין לאו בנות הרגשה נינהו ובתוס' שם, ובעבוה"ג מברכות סא דאין לאיש להלוך אחרי אשה מוכח דבדידה לא חיישין עכ"ל.

ברם לפי הנ"ל א"ש דמ"ש בס' חסידים נאמר "מילי דחסידותא" ועפ"י דומה גדר אשה לגדר איש, משא"כ כל המקומות שהביא מיירי מעיקר הדין (שאינו דומה), ולק"מ.

ולפי"ז א"ש דמדרש שמואל, וילקוט שמעוני וכו' הוי "מילי דחסידותא" ולכן נאמר שם האיסור דרבי יוסי, משא"כ בגמ' (שהוא ע"פ דין) נאמר (ברכות מח, ב) מימרא דשמואל שאמר כדי להסתכל ביופיו של שאול (שאין איסור) – ע"ד קול אשה בתקליט הנ"ל. – ועי' מה שכתבתי עד"ז ב"אהלי שם" חלק ט (עמ' רפז) בענין כוונת ד' כוסות בסעודת משיח שאם יש ספק בהכוונה (שזה שייך לגאולה העתידה), צריך לחזור ולשתות, ע"ש באורך.

ועי' לקו"ש חי"ח (עמ' 448) דהרמב"ם (בפי"א מהל' מלכים) פסק דמשיח בונה מקדש – כי הרמב"ם הוא ספר הלכות, ועפ"י הלכה בנין ביהמ"ק הוא חיוב מצוה על בני ישראל, לפיכך מדגיש החלק של בנין ביהמ"ק שיבנה ע"י בני"ש עי"ז מקיימים מצוות בשלימות, משא"כ החלק שיבא משמים אינו שייך להחיוב ומצות בנין בימה"ק שחל על בני"י, – משא"כ הזהר והמדרשים כותבים הצד שיבנה בידי שמים, כי מצד פנימיות

התורה מדגישים ענין שלימות ותכלית המכוון של ביהמ"ק דלעתיד "בניינא דקוב"ה", שיש לה קיום נצחי וכו', ע"ש. ולכן במדרש נאמר החלק של "מילי דחסידותא" משא"כ בגמ', כנ"ל.



### הערות בסימן סט – הלכות מליחה

הת' שלמה בייטש

הת' שמואל קוט

שלוחים בלימא פערן

#### הדחה קמייטא אי צ"ל סמוך למליחה

פסק המחבר בשו"ע יו"ד סימן סט סעיף א', דקודם המליחה צריך להדיח הבשר, והעיר הרמ"א דאם הדיחו הטבח א"צ להדיחו בבית, וכתב הט"ז על דברי הרמ"א דבא להשמיענו דלא תימא אפי' כשהדיחו הטבח היטיב צריך להדיחו אח"כ בבית, וזה מה שבא השו"ע לחדש דלאחר הדחת הטבח כמנהג, (והמדובר כשהדיחו היטיב), א"צ לחזור ולהדיחו בבית לפני המליחה שלא יתייבש.

והנה דין זה דא"צ מליחה סמוך למליחה לא אתי שפיר למ"ד דטעם הדחה קמייטא כדי שיתרכך הבשר והוא דעת הר"נ וי"א שבמרדכי, משום דלטעם זה אף אם הדיח הטבח היטיב, ויתירה מזו אם הדיח בבית אלא דכשבא להדיח הבשר יתייבש, יצטרכו לחזור ולהדיחו כדי שיתרכך הבשר.

ולע"ע לא מצאנו כאן מישהו שהעיר בזה, דיוצא מזה נפק"מ לדינא, וכנ"ל דלהטעם שס"ל דהדחה קמייטא הוא בשביל שיתרכך הבשר, צריכה להיות ההדחה דוקא סמוך למליחה.

#### דיעבד בשעור שהי' במלח

כתב המחבר דשיעור שהי', הוא כדי הילוך מיל שהוא 18 דקות, וכתב ע"ז הרמ"א שעל שיעור זה יש לסמוך בדיעבד או אפי' לכתחילה לכבוד אורחים או לצורך שבת, אבל בלא"ה השיעור הוא שעה ואין לשנות, ופירש הש"ך שכוונת הרמ"א

במש"כ בדיעבד (דלכאו' גם לצורך אורחים ושבת זה דיעבד), הוא "כגון אם הודח אחרי ששהה שיעור מיל ונתבשל".

וב"דגול מרבבה" על אתר, הביא דבאו"ה ובד"מ לא הוזכר שנתבשל, אלא כתב שבדיעבד מותר בשיעור מיל, אלא שלהש"ך הי' קשה באם לא נתבשל, למה זה נק' דיעבד, הרי יכול לחזור ולמולחו שנית, ולכן פי' הש"ך שבדיעבד פירושו כגון שהודח ונתבשל, (ועיין בהמשך דבריו שם שהק' שבמליחה שנית יש הפסד מלח ולכן זה נק' דיעבד, ואכ"מ).

ולכאורה צריך ביאור, דהרי הש"ך ס"ל דלאחר הדחה נסתמים נקבי הפליטה ושוב אינו פולט, וא"כ למה צריך לומר שאם נתבשל הוי דיעבד, הרי אפי' בלא נתבשל רק שהודח הוי כדיעבד, דלא יעזור לו למלוח שנית כיון שנסתמו נקבי הפליטה (ובפרט דלעיל בסעי' ד' חולק הש"ך על הט"ז בענין זה, דהט"ז ס"ל דדבר זה שעל ידי הדחה נסתמים נקבי הציר זה אינה מוסכמת, ושייך מליחה גם אח"ז, והש"ך חולק וס"ל דלא מהני אח"כ מליחה).

והנראה לבאר בפשטות, דמתי אמרינן שעל ידי הדחה נסתמין נקבי הפליטה - לאחר המליחה, אבל דלפני המליחה זה לא נסתם, דהרי צריך להדיח קודם המליחה, ולפ"ז כאן לאחר שיעור המליחה ממ"נ אם עדיין לא נמלח כל צורכו, הוי כלא נמלח ולא נסתמין נקבי הפליטה ואם כבר נמלח כל צורכו לא איכפת לן אם נסתמין נקבי הפליטה.



## הערה בשו"ע סי' שלו [גליון]

**הרב יעקב יהודה לייב אלטיין**  
חבר "ועד להפצת שיחות"

בגליון ג [תשסא] הקשה הרב גדלי' אבערלאנדער בשו"ע אדה"ז סל"ו סי"ח "אסור להוסיף עליהם מים בשבת ויו"ט מפני שטורח לתקן כלי עיין בסי' תרנד" - דלכאו' צע"ג דהרי בסי' תרנד מבואר להדיא דביו"ט מותר להוסיף מים, והוא ע"פ

משנה מפורשת (סוכה מב, א) "בשבת מחזירין ביו"ט מוסיפין". ומצוה לישבו. עכ"ל.

הנה ידידי הרה"ח ר' אפרים שי' גראסבערגער, מהספרנים בהיכל מנחם, העירני ממכתב כ"ק אדמו"ר הנדפס בלקו"ש חכ"א ע' 385 וזלה"ק:

"לברר בדפוסים (הקודמים) דשו"ע אדה"ז ששל"ו סו"ס יח: "ויו"ט" דלכאורה צ"ל "ולהחליף גם ביו"ט" (או כיו"ב)". עכלה"ק.

והדברים העותקו גם בס' שולחן המלך על שו"ע אדה"ז שיו"ל ע"י מכון אהלי שם. ואולי ישאלו אלו שדפוסים ישנים תח"י לזכות את הרבים ולהודיע מעל דפי הגליון אם אכן יש גירסא כזו שם.

עוד העירני ידידי הנ"ל מס' ארבעת המינים שי"ל ע"י היכל מנחם בירושלים בהערות על שו"ע או"ח סי' תרנד (ע' שנה בס' הנ"ל) שמביא מנטעי גבריאלי שציין למנחת פתים (בהוספות לאו"ח סי' שלו) שחילק דדוקא לצורך מצוה כמו לולב התירו להוסיף מים ביו"ט, משא"כ שלא במקום מצוה גם ביו"ט אסור להוסיף מים, כיון שגם בזה יש טירחא לתקן מנא (אף שאינה טירחא מרובה כמו להחליף מים) שאסור גם ביו"ט.

ואם כנים הדברים (אף שממכתב הנ"ל לא משמע כן), אולי יש ליישב קצת עכ"פ ל' המג"א כאן (שהוא מקורו של אדה"ז, כמצויין עה"ג) שכ': ועסי' תרנד דאסור להוסיף מים בשבת. וכבר הקשה בהגהות רעק"א שם דבסי' תרנד איתא רק דמותר להחזיר לולב למים ביו"ט ולהוסיף מים, ודינא דשבת לא נזכר שם (ועי' גם מחה"ש שם).

והנה מלשון אדה"ז כאן ברור שהאיסור להוסיף מים בשבת הוא מצד הטירחא לתקן מנא (ולכאו' הוא דלא כפי' ר"ח סוכה שם שהוא מפני שדומה להשקאת זרעים), וא"כ י"ל שכוונת המג"א בהציון לסי' תרנד הוא רק להאיסור לטרוח לתקן מנא, אלא דשם איירי במקום מצוה ולכן נאסר ביו"ט רק להחליף מים

שהוא טירחא מרובה, ואילו כאן דאיירי שלא במקום מצוה אסור גם להוסיף מים\*.



## פשוטו של מקרא

סדר ברש"י הרבה ארבה עצבונך [גליון]

**הרב וו. ראזענבלום**  
תושב השכונה

בגליון האחרון העיר שאל הרב מ.ל. על מה שפירש"י בפרשת בראשית (ג, טז) עצבונך – זה צער גידול בנים, והרונך – זה צער העיבור, בעצם תלדי בנים – זה צער הלידה.

שצריך להבין הסדר, או שהי' צ"ל מלמטלמ"ע – עיבור, לידה וגידול בנים, או מלמעלמ"ט – גידול בנים, לידה ועיבור, ע"כ תוכן דבריו שם.

והנה מקורו של רש"י הוא בעירובין (ק, ב), ועיין שם באגדות מהרש"א, וז"ל: "קצת קשה אמאי הקדים המאוחר דהיינו צער גידול בנים קודם צער הריון ולידה, עכ"ל בנוגע לענינו.

אמנם המהרש"א לא תירץ שם, אבל כמה מפרשי רש"י עמדו גם כן על זה, ואעתיק כמה מהם\*.

וזה לשון נחלת יעקב:

... דס"ל דמה שאמרו עצבונך זה צער גידול בנים לאו דוקא בגידולם שאחר הלידה אלא כל הצער נכלל במלת גידול בנים

---

\* עד"ז תירץ הרב אבערלאנדער עצמו. המערכת

\* כן העירו ג"כ הרה"ח ישכר דוד קלויזנר, הרה"ח בן ציון חיים אסטער והת' יעקב זאייאנץ ועיין מה שהוסיפו תירוצים נוספים לקמן. המערכת

אשר זה הוא סוף המעשה ותחילה הכוונה ומתחלה אמר דרך כלל ואחר כך פרט כי מה שאמר בעצבונך זה צער גידול בנים והרונך זה צער העיבור ... ואחר כך בעצב תלדי בנים זה צער הלידה כל זה הפרט של צער גידול בנים, עכ"ל בנוגע לעניננו.

ובבאר בשדה כתב וז"ל:

... ולש"ס דידן ורבינו דדרשי עצבונך זה צער גידול בנים והקדים המאוחר תירץ הרי"ף דהכא מדבר בחוה ולחיה קדם לה צער גידול בנים קודם צער ההריון והלידה שביום שנבראו עלו למטה שנים וירדו שבעה [ונראה שכוונתו למה שפירש"י בד"ה את קין את אחיו את הבל (בראשית ד, א-ב): ג' אתים ריבויים הם, מלמד שתאומה נולדה עם קין ועם הבל נולדו שתיים וכו', עכ"ל. הכותב]

ואחר זה ממשיך שם הבאר בשדה, וז"ל:

ולענד"נ דלפי הש"ס נקט קרא הקל הקל תחילה ... לז"א עצבונך דהיינו צער גידול בנים שהוא צער גדול, וכ"ת דיש תיקון לזה שתקח אומנת ומניקת שתגדלנו לז"א והרונך זה צער העיבור שזה א"א ע"י אחרים, וכ"ת שתשתה כוס עיקרין או שתדיח פני' של מטה או תשמש ע"י מוך שלא תתעבר שהרי אין האשה מצווה על פו"ר לז"א בעצב תלדי בנים ... והשתא ה"ק בעצב כלומר בשביל העצב שיש לבעלה כשאין לו בנים לא תניחנה לעשות כך וע"כ תלדי בנים, וכ"ת לא אנשא לז"א ואל אישך תשוקתך להנשא לו והוא ימשול בך שלא תעשי אופן שלא לקבל הריון, עכ"ל הבאר בשדה.

ובמשכיל לדוד כתב, וז"ל:

וכסברא דקרא אפשר לומר בהקדים הגידול שהוא נמשך לזמן מרובה אחר כך העיבור שאינו אלא ט' חדשים ואחר זה הלידה שהוא לשעה, א"נ מוסיף והולך בענין הצער שצער העיבור גדול מהגידול וחבלי יולדת קשים מכולם, עכ"ל.



## בענין הנ"ל

## יוסף וולדמאן

## תושב השכונה

בקובץ הערות גליון ד' שי"ל לש"פ וירא ש"ז שואל הרב מ.ל. שעל פי פירש"י הסדר בלתי מובן בפרשת בראשית (ג, טז):

שם נאמר "הרבה ארבה עצבונך" ומפרש רש"י עצבונך – זה צער גידול בנים, והרונך מפרש – זה צער העבור, בעצב תלדי בנים מפרש – זה צער הלידה.

וצ"ל הסדר, או שהי' צ"ל מלמטלמ"ע – עיבור, לידה וגידול, או מלמעלמ"ט – גידול בנים, לידה ועיבור.

ובהערות המערכת על הנ"ל – "דעל פירש"י אין להקשות, כי כך הוא הסדר בפסוק – "הרונך" הוא עיבור, ותלדי הוא לידה, וע"כ מוכרח שעצבונך הוא גידול בנים. ועל הפסוק עצמו י"ל שנקט כסדר הזה כי העונש הוא "מדה כנגד מדה". היא לא שמעה בקול ה' (עושיה) ולכן תהי' לה צער מהבנים שהיא עושה".

דברי המערכת הם נתינת טעם רק על למה מתחיל הכתוב בעונש "צער גידול בנים", אבל אינו מתייחס לשאלת השואל למה אינו ממשיך בכתוב אחרי זה עפ"י סדר מלמעלמ"ט "בעצב תלדי בנים" ואחריו "הרונך".

אבל ב'דברי דוד' (להט"ז) נמצא ביאור על פירש"י הנ"ל שעל פיו מובן בפשטות ובדרך ממילא הסדר שבפסוק הנ"ל. (וגם מובא תוכן דבריו בשפתי חכמים השלם שנדפס יחד עם המזרחי והגו"א).

וז"ל: "יש לו לתת טעם משום דבאותו פעם היו לה כבר בנים כמו כפירש (רש"י) על: "והאדם ידע" (ד, א) (שמחונה פסוקים אחרי פסוק ג, טז הנ"ל) וז"ל רש"י: "כבר קודם הענין של מעלה, קודם שחטא ונטרד מגן עדן, וכן ההריון והלידה וכו'", משום הכא נתקללה תחילה על צער גידול בנים שיש לה כבר

ואח"כ על מה שתתעבר ותלד אחר זה", עכ"ל הט"ז ב'דברי דוד'.



## פירש"י ד"ה משתאה

### הנ"ל

בפירש"י חיי שרה כד, כא ד"ה משתאה (השני) "משתומם ומתבהל על שראה דברו קרוב להצליח אבל אינו יודע אם ממשפחת אברהם היא אם לאו".

ובהמשך הכתובים שם בפירש"י ד"ה ויאמר בת מי את (כד, כג) "לאחר שנתן לה שאלה לפי שהי' בטוח בזכותו של אברהם שהצליח ה' דרכו".

לכאורה שני פירושי רש"י אלו נראים כסותרים זה את זה.

והרי פירש"י הראשון הוא מוכרח עפ"י הנאמר שם בפסוק "מחריש לדעת ההצליח ה' דרכו אם לא".

ואם כן התמי' הוא גם מהפסוק עצמו על פירש"י השני הנ"ל (כד, כג):

ואין לבאר שהספר הי' אצלו כשעדיין לא גמרה להשקות כל הגמלים, ורק אחר גמר פעולתה "ויהי כאשר כילו הגמלים לשתות ויקח האיש נזם וגו'" (פסוק כב), רק אז נעשה אליעזר בטוח בזכותו של אברהם וכו' ונתן לה טרם ששאלה. שבפירש"י משמע שהספק אצלו לא הי' אם הוא מצליח בסימניו שהיא תגמור לקיים בפועל מה שאמרה, אלא שהספק הי' אם היא ממשפחת אברהם אם לא (כמשמעות לשון רש"י הראשון הנ"ל).

ותמוה שלא מצאתי במפרשי רש"י המפורסמים שיעירו על זה.



## בענין הנ"ל

### הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד, ל.א. קאליפורני'

בגליון העבר הקשה הרב משה שי' לברטוב בסדר הקללות של חוה דלמה בתחילה צער גידול בנים ואח"כ צער הריון כו'.

ויש לתרץ [בדרך דרוש עכ"פ] עפ"י הכתוב בפרשתינו למה זה אנכי דרבקה חשבה שיש לה רק וולד א' וא"כ אין כדאי צער העיבור [כי לפעמים ירצה תורה ולפעמים ע"ז], אמנם אחרי ששמעה שתאומים בבטנה, שוב לא הי' איכפת לה צער העיבור, וכן בנידון דידן דכשצאין צער גידול בנים נשכח צער העיבור ולא נחשב לכלום אמנם כשיש צער גידול בנים נתעורר עוה"פ הצער דהעיבור דלמה זה אנכי.



## בענין הנ"ל

### הת' יעקב זאייאנץ

תלמיד בישיבה

בגליון העבר [תשסב] ראיתי שהעיר הרב מ.ל. בפירש"י (בראשית ג, טז), עה"פ הרבה ארבה עצבונך והרונך דפירש שם עצבונך – זה צער גידול בנים, והרונך – זה צער העיבור, בעצב תלדי בנים – זה צער הלידה, והוקשה לו דצ"ל הסדר מלמטלמ"ע-עיבור, לידה וגידול בנים. או מלמעלמ"ט-גידול בנים, לידה ועיבור, עכ"ל.

והנה ראיתי דבספר גן רוה עה"ת נעמד על רש"י שבפסוק הנ"ל ומובא שם תירוץ בשם ר' חיים מוואלזין ז"ל בזה"ל: ויש לומר דבזה נכלל עוד קללה אחרת והוא שאמר לה הקב"ה דבעוד שאת עוסקת בצער גידול בנים הקטנים לטפחן ולרבותן אתן לך הריון, אשר אז גדול יותר הצער של גידול בנים. בהיות לה צער הריון. ולא אמתין מלתת לה הריון עד שתגדל את בניה הראשונים. והיא קללה מכופלת. וזהו שאמר הרבה ארבה עצבונך, בכפל לשון להורות על כפל הקללה הזאת, ומפרש

האיך יהיה כפל. והרונך, דבעוד שיהיה לך צער גידול בנים אתן לך צער הריון, כנ"ל.

ואוי"ל עוד באופן אחר בדא"פ דבאמת הסדר הוא מלמעלמ"ט אלא שלא בסדר הזמן אלא לפי ולגבי הענין והקללה (העונש) המדובר כאן דהרי בכ"מ לפי ענינו וממילא כאן דנענשה בצער שיהיה לה משלשת דברים אלה אז לפי גודל הצער נכתב הסדר דעצבונך – גידול בנים, הוא הצער הגדול והמעיק יותר ואח"ז הריון במשך תקופה של תשעה חדשים, ולאח"ז הצער הקשור לזמן א' ושקשור גם כבר עם ענין של שמחה בפועל, ולכן נכתב בסוף.



## שונות

### נוסח התנאים

#### הרב פסח צבי שמערלינג

כולל מנחם, שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

זכינו ונתפרסם זה עתה צילום שטר התנאים של כ"ק אדמו"ר והרבנית הצדקנית זי"ע.

ולכא' יש להעיר בזה: ברשימות חוברת נז נדפסה העתקת התנאים של הרבנית שיינא הי"ד ובתחלתה מקדים כ"ק אדמו"ר זי"ע: "נוסח התנאים שצוה להעתיק מהתנאים של חנה תי' [אלא ששם הי' כתוב שמקום החתונה "בירושלים תובכ"א", וככתנאים של אדנ"ע, עיין התמונה משא"כ בזה שכבר הותנה המקום]".

בהמשך הרשימה שם מביא מדברי כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ נ"ע: "התחלת המגיד מראשית אחרית אין אצלנו בתנאים. כ"א כנוסח הזה [מתחיל למז"ט יעלה ויצמח וכו'. מ"מ]. דא"ח המתחיל המג' מר"א נאמר על חתונה ולא על תנאים. הי' פעם אחת, וייחסו מה שאירע [המובן מיחס הענינים שלא עלה יפה. מ"מ] לזה. בתנאים שלי אמר חותני שליט"א שמהרי"ן אמר

בתנאים דא"ח שהתחיל הממ"א. ויענה אדנ"ע: בא אונז איז מען דאס ניט גורס".

והנה בנוסח התנאים של כ"ק אדמו"ר והרבנית הצדקנית זי"ע נמצאת ההתחלה "המגיד מראשית אחרית" וכו'. ולכאו' צ"ע בזה דמהרשימה משמע שהיתה בזה הקפדה מיוחדת (ויתירה מזו ענין שלא עולה יפה, הגם שאפשר לומר שהקטע ש"הי' פעם אחת" וכו' לענין אמירת דא"ח בהתחלה זו נאמר, ולא לענין נוסח שטר התנאים, אבל כמובן אין זה מוכרח כלל).

גם יש להעיר: בנוסח תנאים זה לא כתוב שמקום החתונה בירושלים, ובפשטות מאותו הטעם שנשמט זה בהתנאים של הרבנית שיינא הי"ד כנ"ל – מפני "שכבר הותנה המקום".

ולפ"ז צ"ע במנהג אנ"ש בשנים אחרונות שכותבים שהחתונה תהי' בירושלים, הגם שכותבים התנאים – ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר זי"ע (אג"ק ח"ז ע' יט) – ביום החתונה עצמו והרבה פעמים בהאולם בתחילת הקבלת פנים, וא"כ איזה מקום יש לכתוב שהחתונה תהי' בירושלים בו בשעה שלא רק שכבר הותנה המקום, אלא יתירה מזו כשכבר נמצאים בהמקום שהותנה.

ומ"ש בספר שמחת עולם ע' 65 שכותבים כן מפני האמונה בביאת משיח צדקנו שיבוא בב"א – הרי (1) לא הובא שם מקור לזה, (2) הרי מפורש בהרשימה הנ"ל שהסיבה שכתבו כן אצל אדנ"ע ואצל הרש"ג ז"ל הוא מפני שלא הותנה המקום [ואם הי' מפני הטעם שנזכר – מהו ההבדל בין אם הותנה המקום או לא כשמשיח יכול לבוא בכל רגע ממש].

והנה באג"ק חיי"ג ע' קלד נד': "במענה על מכתבו ... בו כותב אודות נוסח התנאים אשר אצלינו. הנה נכון הדבר שזהו הנוסח מכ"ק אדמו"ר הצ"צ ... וגם בו אין סופי השורות שוות וכו' נוסף על שאין נמצא שם ע"ד קנס וכו'".

בהשקפ"ר לכאו' משמע שיש בזה אישור כללי להנהוג להשתמש בדיוק בנוסח זה (כולל גם שהמקום הוא בירושלים).

אבל לאידך אין זה מוכרח, ויש לומר שהכוונה היא להדיוקים המנויים שם (שאינן סופי השורות שוות ושאינן נמצא שם ע"ד

קנס). ולכאו' זה שכותבים שהחתונה תהי' בירושלים אפי' כשכותבים התנאים ביום החתונה, הוא חידוש יותר גדול מאשר זה שאין כותבים ע"ד קנס, ולכאו' הי' צריך לפרשו.

ועצ"ע בכ"ז, ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

